

AYRIMCILIĞIN YÜZLERİ

Ülkü Doğanay • Hatice Çoban Keneş • Özkan Ağaş • Pınar Ecevitoğlu •
A. Celil Kaya • Yetvart Danzikyan • Foti Benlisoy • Cemile Gizem Dinçer •
Merve Diltemiz Mol • Esra Güleç • Ayşen Uysal • Sevilay Çelenk • Pınar Yıldız •
Melek Göregenli • İnan Özdemir Taştan • Can Irmak Özınanır

Derleyen:
Ülkü DOĞANAY

AYRIMCILIĞIN YÜZLERİ

Yazarlar

Ülkü Doğanay, Hatice Çoban Keneş, Özkan Ağaş, Pınar Ecevitoğlu,
A. Celil Kaya, Yetvart Danzikyan, Foti Benlisoy, Cemile Gizem Dinçer,
Merve Diltemiz Mol, Esra Güleç, Ayşen Uysal, Sevilay Çelenk, Pınar
Yıldız, Melek Göregenli, İnan Özdemir Taştan, Can Irmak Özınanır

Derleyen

Ülkü DOĞANAY

Ankara, Ekim 2018

TRANSITION
Transition Promotion Program



iHOP

Bu kitap, Ayrımcılıkla Mücadele Projesi kapsamında Çek Büyükelçiliği
Transition programının katkılarıyla yayınlanmıştır.

Kitapta ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlara ait olup tüm hukuki
sorumluluğu yazarlara aittir.

Yayın Sahibi

Kapasite Geliştirme Derneği
Tunus Caddesi 87/8 Kavaklıdere, Ankara
Tel: +90 312 468 84 60
Faks: +90 312 468 92 53

Tasarım

Ceket Medya
www.ceketmedya.com

Baskı

Şen Matbaa

Özveren Sok. 25/B Demirtepe/ANKARA 0312 229 64 54

İçindekiler

Önsöz	5
GİRİŞ	7

BİRİNCİ BÖLÜM AYRIMCILIK: KAVRAMLAR, YAKLAŞIMLAR

AYRIMCILIK, SÖYLEM VE MEDYA _____	16
Ülkü DOĞANAY	
İDEOLOJİK BİR İNŞA OLARAK YENİ İRKÇİLİK: GÜNÜMÜZ İRKÇİLİĞİNİ TARTIŞMAK, ANLAMAK, ADLANDIRMAK _____	39
Hatice ÇOBAN KENEŞ	
NEFRET SÖYLEMİ, DİLSEL YARALANMA VE SİYASAL FAİLLİK _____	63
Özkan AGTAŞ	

İKİNCİ BÖLÜM AYRIMCILIĞIN GÖRÜNÜMLERİ

ALEVİ AÇILIMININ GÖLGESİNDE TÜRKİYE'DE ALEVİ OLMAK _____	80
Pınar ECEVİTOĞLU	
SIRADAN KALAMAMAK: GÜNLÜK HAYATTA KÜRT KİMLİĞİ _____	100
A. Celil KAYA	
TÜRKİYE'DE ERMENİ OLMAK _____	111
Yetvart DANZİKİYAN	

AZLAŞTIRILAN VE AZINLIKLAŞTIRILAN RUMLAR: NERON KOMPLEKSİ	120
Foti BENLİSOY	
TÜRKİYE'DE MÜLTECİ OLMAK	136
Cemile Gizem DİNÇER	
TÜRKİYE'DE LGBTİ OLMAK	145
Merve DİLTEMİZ MOL	
TÜRKİYE'DE ENGELLİ OLMAK	156
Esra GÜLEÇ	
SOKAKTA SİYASET VE AYRIMCILIK	162
Ayşen UYSAL	
KAMPÜSTE NEFRET SÖYLEMİ VE AYRIMCILIK	177
Sevilay ÇELENK	
SİNEMADA GEÇMİŞİ HATIRLAMANIN AYRIMCI POLİTİKASI	190
Pınar YILDIZ	

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYRIMCILIKLA MÜCADELE

AYRIMCILIKLA MÜCADELE: SOSYAL PSİKOLOJİK DEĞİNİLER	204
Melek GÖREGENLİ	
AYRIMCILIKLA MÜCADELE İÇİN RADİKAL MEDYA	217
İnan ÖZDEMİR TAŞTAN	
HAK ODAKLI HABERCİLİK	233
Can Irmak ÖZİNANIR	
YAZARLAR	250

ÖNSÖZ

İnsan hak ve özgürlüklerinin hayata geçmesinin önündeki en önemli engellerden biri olarak karşımıza çıkan ayrımcılık, sürekli olarak izlenmeye, ortaya çıkarılmaya ve müdahale etmeye açık bir konu olarak insan hakları herketinin ortaklaştığı bir mücadele alanını oluşturuyor. Etkili bir mücadelenin yolu ise ayrımcılığın ne olduğunu, nasıl ve nerelerde üretildiğini ve yeniden üretildiğini, nelere yol açtığını bilmekten geçiyor.

İnsan hakları örgütlerinin 2005 yılında oluşturduğu İnsan Hakları Ortak Platformu'nun üyelerinin kendi başlarına ve İHOP ortak alanı içinde birlikte yürüttükleri ayrımcılıkla mücadele çalışmaları akademik alanda üretilen çalışmalarla zenginleşmiş ve güçlenmiştir.

İHOP bu bağlamda, son iki yıldır Ayrımcılığa Karşı Dersler seminer programlarının yürütülmesine destek olmakta ve akademik bilgi ile alanın bilgisi arasındaki köprünün güçlenmesine katkıda bulunmaya çalışmaktadır. “Ayrımcılığın Yüzleri” derlemesi akademiden ve alandan gelenlerin bilgi ve deneyimlerinin paylaşıldığı Ayrımcılığa Karşı Dersler'in bir ürünü.

Zor zamanlarda, kısıtlı imkânlarla gerçekleştirilen bu çalışmayı elbirliği ile gerçekleştiren akademisyen ve aktivist dostlarımıza, bu çalışmanın gerçekleşmesi için hibe desteğinde bulunan Çek Cumhuriyeti Büyükelçiliği'ne ve Kapasite Geliştirme Derneği'ne teşekkür ederiz.

İnsan Hakları Ortak Platformu

GİRİŞ

Elinizdeki bu kitap, 2018 yılının bahar aylarında Ayrımcılığa Karşı Dersler başlığı altında verilen seminerlerin bir ürünü. Kitabın hikâyesi, Ayrımcılığa Karşı Dersler'in hikâyesiyle kesiştiği için önce kısaca bundan söz etmek istiyorum¹.

2007 yılının Ocak ayında, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde (İlef) bir grup kadın akademisyen, Rakel Dink'in katledilen sevgili eşinin cenaze töreninde yaptığı konuşmasındaki "bir bebekten katil yaratan karanlığı sorgulamadan hiçbir şey yapılmaz kardeşlerim" sözlerini dinlerken, Hrant Dink'in bu nefret suçuna kurban edilmesine giden yolda medyanın sorumluluğunu göz önüne sermek için "bir şeyler" yapmamız gerektiğini konuşuyorduk. Zira, o günlerde yetkili ağızlardan sıkça duyduğumuz gibi basitçe "milliyetçi duygularla harekete geçen bir gencin bir anlık bir eylemi" olmaktan çok daha öteydi bu cinayet.

Hrant Dink, muhalif içeriğiyle tanınan bir gazetenin, Agos'un genel yayın yönetmeni ve kamuoyunu 1915'le yüzleşmeye çağıran bir Ermeni aydıdı. 2004 yılında Agos gazetesinde yayınlanan ve Sabiha Gökçen'in Atatürk'ün evlat edindiği bir Ermeni yetim olduğunu ileri süren haberin Hürriyet gazetesinin sayfalarına taşınmasının ardından Hrant Dink'in hedef haline getirilmesine

1 Ayrımcılığa Karşı Dersler'in buradaki hikâyesini, Altüst Dergisi'nin 23. sayısında Ayrımcılığa Karşı Dersler başlığı altında yazmış olduğum yazıdan kısaltarak aldım. <http://www.altust.org/2017/05/ayrimciliga-karsi-dersler/>

ve nihayetinde katledilmesine varan süreç de başlamış oldu. Kemal Göktaş, esas olarak bu haberin değil, haberin yayınlanmasının ardından Genelkurmay Başkanlığı'nın yaptığı açıklamanın linç sürecini başlattığını belirtiyor. Genelkurmay Başkanlığı'nın bu haberle ilgili yaptığı açıklamada “bu tür haberlerin ülkemize, milletimize zararlı olduğu”ndan, “milli bütünlüğe ve toplumsal barışa katkısı olmayan bir yaklaşım” olduğundan söz ediliyordu. İzleyen günlerde Hrant Dink'i hedef alan yazılar, yorumlar anaakım basında da ardı ardına yer almaya başladı. İrkçı, sağ muhafazakâr basındaki açık hakaretleri ve tehditleri bir kenara bırakırsak bile, anaakım basında yayınlanan, Dink'in iftira attığını söylemekle başlayıp açıkça aşağılama ve hakarete varan yazılarda Dink emperyalizmin maşası olmakla, Türkiye'yi bölmek isteyenlerle iş birliği yapmakla, faşist olmakla, “içimizdeki hain” olmakla suçlanıyordu. Bu sırada Agos'a yönelik ırkçı eylemler ve tehditler anaakım basının gündemine giremiyordu. Dink'in bu şekilde hedef gösterilmesinin ardından Agos'ta yayınladığı diğer yazıları arasında suç unsuru aranmaya başlandı ve aranan malzeme TCK 301. Maddeden yargılanmasına yol açan “Ermeni Kimliği Üzerine” başlıklı yazı dizisi içinden “cimbızlanarak” elde edildi. Dink'in yargılanması süresince de saldırılar ve hedef göstermeler devam etti. Kemal Göktaş'ın örnekleriyle açıkladığı gibi, bu saldırılar anaakım basında iki taraf arasındaki “arbede” ya da vatan-daşın gösterdiği “tepkiler” olarak tanımlanıyordu. Dava süresince olduğu gibi mahkûmiyet aldığında da anaakım basın Dink'in “Türklüğe hakaret eden bir Ermeni” olduğu konusunda uzlaşmış görünüyordu. Dönemin internet sitelerinde ise “katlinin vacip” olduğunu belirten yazılar fütursuzca yayınlanabiliyordu². Oğün Samast mahkemede verdiği ifadesinde kendisine okutulan bu haberlerden, televizyondaki tartışma programlarında söylenenlerden, Emin Çölaşan'ın yazısından etkilendiğini, bilinçli olarak kin ve nefret girdabına sürüklendiğini söylemişti.

Elbette, daha 2007'de bizler de Rakel Dink gibi bunun öfkeli ve cahil bir gencin fevri bir hareketi olmadığını, Hrant Dink cinayetinin ardında örgütlü bir karanlık olduğunu biliyorduk. Nitekim dava süreçlerinde bu karanlığın per-

2 Medyanın Hrant Dink'i hedef göstermesiyle ilgili Kemal Göktaş'ın “Medyanın Hrant Dink'i Hedef Haline Getirmesi” başlıklı yazısına bakılabilir. Yazı, 2010 yılında Hrant Dink Vakfı tarafından yayınlanan Nefret Suçları ve Nefret Söylemi başlıklı kitapta yer almıştır.

deleri birer birer aralanmaya başladı. Medyanın bu koyu karanlığın böylesine fütursuzca hüküm sürebilmesindeki rolü ise o sıralarda pek az konuşuluyordu. İletişim alanında eleştirel çalışmalarıyla bir “ekol” olmuş İlef’in hocaları olarak “bir şeyler” yapmamız gerekiyordu. En iyi bildiğimiz işle, ayrımcılığı bir dersin adına taşıyarak başlamaya karar verdik. Mademki İlef Türkiye’de sayıları 70’e yaklaşan İletişim Fakülteleri arasında eleştirel bir okul olmakla ayrılıyordu, başka türlü habercilik pratiklerinin mümkün olduğu ve olması gerektiğine dair de bir duruşa işaret edebilmeliydi. Medyanın etnik, dinsel, kültürel azınlıklara, kadınlara, LGBTİ’lere, engellilere ve her türlü azınlık grubuna yönelik ayrımcı söylemlerin yaygınlaştırılmasındaki, meşrulaştırılmasındaki rolünü sorunlaştıran, sorgulayan, ayrımcılığın ve ırkçılığın gündelik hayat içinde ve popüler kültürde sinsice yer edinen görünümelerini fark eden, bunlara karşı duyarlılık sahibi iletişimciler, medyanın ırkçı dilini dönüştürmeye talip gazeteciler yetiştirebilmeliydi. Ayrımcılığa Karşı Dersler böyle ortaya çıktı. Eser Köker, Mine Gencil Bek, Beybin Kejanlıoğlu, Sevilay Çelenk, Gülseren Adaklı ve benim de aralarında bulunduğum bir grup öğretim üyesi, hızlıca İlef ders programı için seçimlik bir ders tasarlamaya giriştik. Bu ders, aynı yıl güz döneminde lisans programında okutulmaya başlandı. Fakülte Kurulu’na sunulan ders önerisi formunda dersin gerekçesini şöyle açıklamışız:

“Bugün, kaynağına sınıf, ırk, etnisite, yoksulluk, toplumsal cinsiyet, din, yaş, ‘yabancı’ olma ve engelli olma gibi özelliklerin oluşturduğu uzun bir listenin yerleştirilebileceği ‘ayrımcılık’, politik olduğu kadar akademik bir sorun olarak da varlığını sürdürmektedir. Ayrımcılığın toplumsal olarak gayrımeşru konumunun belirlenmesi açısından, hangi tür ayrımcılıkların hayat bulduğuna ilişkin sorgulama yeteneğinin de akademik bilginin üretildiği yerde geliştirilmesi zorunludur. Bu sorgulama yeteneğinin geliştirilmesi, ayrımcılık karşıtlığının demokrasinin tamamlayıcı ölçüsü haline getirilmesi için gereken temel adımlardan birisidir. Immanuel Wallerstein’in (2004) belirttiği gibi, ‘demokrasi, bütün insanlara, eşit şekilde muamele edilmesiyle ilgilidir’. Bu noktada, dersin amacı, demokrasinin eşitlik prensibinin gerçekleşmesi için ‘iktidar açısından, paylaşım açısından, kişisel tatmin için fırsat yaratılması açısından’ her türlü ayrımcılığın göz önüne serilerek ayrımcılıkla mücadele yollarına ilişkin akademik bilginin oluşturulması ve paylaşılmasıdır.”

2007 yılının güz döneminde böylece başlamış olduk Ayrımcılığa Karşı Dersler'e. Ayrımcılık üzerine akademik söz söylemenin, akademik bilgi üretmenin, ayrımcılıkla mücadele için kıymetli bir adım olduğu inancıyla yola çıktık. İstedik ki, öğrencilerimiz ayrımcılığın türlü biçimleriyle yüzleşebilsinler; gündelik hayatlarına, dillerine işlemiş ayrımcılığı mesleki pratiklerinden sıyrıp atabilmenin türlü yollarıyla tanışsınlar. Başından itibaren kolektif bir ders olarak yürütüldü. Dersin tek bir hocası olmadı, ayrımcılık üzerine çalışan ve farklı disiplinlerden birçok hocanın, hak savunucusu örgütlerin temsilcilerinin, ayrımcılığa karşı haberler yapan gazetecilerin katkılarıyla gerçekleşti dersler. İlk sene Gülseren Adaklı üstlendi yürütücülüğünü. Daha sonra Umut Tümay Arslan Yeğen, Sevilay Çelenk, Halise Karaaslan Şanlı ve ben yürüttük. Dersin birçok asistanı da oldu. Onların bazıları tezlerini ayrımcılık üzerine yazdı. Dersi alan öğrenciler ayrımcılık üzerine çektikleri kısa filmlerle yarışmalara katılıp ödüller de aldılar, 2010 yılında hayatını kaybeden gazeteci Evrim Alataş adına bir ödül de verdiler. Evrim Alataş, anaakım medyanın görmediği, göstermediği, gösterdiğinde de çoğu zaman ayrımcı, ırkçı, cinsiyetçi, homofobik, zenofobik dilin hoyratlığı ile kolayca harcadıklarının sesi olmuştu gazete sayfalarında, romanlarında, öykülerinde... Ayrımcılığa Karşı Dersler'in derse tahsis edilen salona sığmayan öğrencileri, tam altı yıl boyunca onun sesini çoğaltan gazeteci ve yazarlara "sizden haberdarız, sizi okuyoruz, sizi anlıyoruz" diyebilmek için İlef Ayrımcılığa Karşı Evrim Alataş Ödülü'nü verdiler. Eğer 686 no'lu KHK ile ihraç edilmiş olmasaydım, bu yıl sekizincisi verilecekti.

Ankara Üniversitesi'nden sayıları toplamda 100'e ulaşan "barış imzacısı" arkadaşımınla birlikte, olağanüstü hali üniversitedeki muhalif kadrolardan kurtulmak için bir fırsat bilen üniversite yönetimi ve YÖK'ün işbirliği ile ihraç edildiğimizde, ders programında seçmeli olarak verdiğimiz derslerimiz de bizlerle birlikte ihraç edilmiş oldu. Şubat ayının başında ihraç KHK'sı yayınlandığında yeni yarıyıl başlamak üzereydi ve 100'e yakın öğrenci Ayrımcılığa Karşı Dersler'e kaydını yaptırmıştı bile...

Barış imzacılarını ihraç eden KHK'lar yayınlandığında yaklaşık bir yıldır çeşitli baskılar altında derslerimizi ve akademik çalışmalarımızı sürdürmeye çalışıyorduk. Bizler hakkımızda açılan soruşturmalara savunma yazarken, yurtdışı

görevlendirme taleplerimiz rektörlük tarafından reddedildiği için hiçbir uluslararası konferansa, toplantıya katılamazken, imzamızı çekersek bizim için her şeyin düzeleceği, aksi halde hepimizin üniversiteden atılacağı tehdidi altında işimizi yapmaya çalışıyorduk. Bir yandan da, Ayrımcılığa Karşı Dersler'in devam edemeyeceğini seziyordum bu baskı ortamında. Kampüse ihraç edilmiş hocalar bile alınmazken, her hafta başka bir konuğun katılımıyla yürütülen bu dersin işleyiş koşulları ortadan kalkmıştı ne zamandır. Oysa Ayrımcılığa Karşı Dersler sadece bir ders değildi. İhracımın ardından bana “hocam, ben apolitik bir insandım, bu dersi aldıktan sonra dünya görüşüm değişti, hayata bambaşka bir gözle bakmaya başladım” diye yazan öğrencimin deneyimlediği gibi bazen ayrıcalıklı “çoğunluk”tan olan, çoğu zaman ise kendileri de ayrımcılığa maruz kalan öğrencilerimizin ayrımcılığın çokkatmanlı yapısını kavramasına yardım ediyordu. Kendimiz ayrımcılığa maruz kalırken ve/veya bir grubun, kimliğin maruz kaldığı ayrımcılığı sorunlaştırırken bile aslında başka kesimlere, kimliklere, gruplara yönelik ayrımcılığı nasıl da yeniden üretebildiğimizi şaşırarak görüyorduk derslerde... Ayrımcılıkla nasıl mücadele edebileceğimizi konuşuyorduk.

Ayrımcılığa Karşı Dersler, “Şu çok açık ki, beni yalnızlaştırmak, zayıf ve savunmasız kılmak için çaba gösterenler, kendilerince muradlarına erdiler. Daha şimdiden, topluma akıttıkları kirli ve yanlış bilginin tesiriyle Hrant Dink'i artık ‘Türklüğü aşağılayan’ biri olarak gören ve sayısı hiç de az olmayan önemli bir kesim oluşturdular. ... Tıpkı bir güvercin gibiyim ... İnsanı güvercin ürkekliğine hapsedmenin nasıl bir bedel olduğunu bilir misiniz siz ey Bakanlar..? Bilir misiniz..?” diye soran Hrant'ın sesini³ “Kimsenin Türkçe bilmediği, cemlerin gizli yapıldığı bir köydü benimki. İsmet İnönü gelip eğitim enstitüsü açınca herkes dedi ki: Aha, devlet kapımıza geldi, modernleşeceğiz. Köyün bir başka mahallesine de Sünniler yerleştirilmişti. Herkes hızla Türkleşti. Cumhuriyete sahip çıktılar ama cemlerini niye gizli yapmak zorunda kaldıklarını sorgulamadılar. Ayrıca neden Türkçe konuşmak zorunda olduklarını da...”⁴ diyen Evrim'in sesiyle buluştu. Bu nedenle sadece bir ders değildi.

3 <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/14061/agos-un-arsivinden-ruh-halimin-guvercin-tedirginligi>

4 <http://www.cafrande.org/onur-oymen%E2%80%99e-tesekkur-alevilere-yakarimdir-evrim-alatas/>

Gelelim, kitabın hikâyesine: Ayrımcılığa Karşı Dersler, onuncu yılında İlef ders programından ihraç edilmeden önce, Halise Karaaslan Şanlı ve Hatice Çoban Keneş'le birlikte derslerde öğrencilerimize yol gösterecek bir ders kitabı hazırlıyorduk. Kitapta yer alacak yazıların çoğu derlenmiş, okunmuş, düzeltilmiş, yayına hazır hale getirilmişti. Derslerin çok kıymetli hocalarının katkılarıyla elbette. O kitap, dersin yeniden üniversite kampüsüne döndüğü günün gelmesini bekleyecek. Elinizdeki bu kitap ise, Ayrımcılığa Karşı Dersler'in artık kayıtlı öğrencileri, vize ve final ödevleri olan bir ders olmaktan çıkıp, dileyen herkesin katılımına açık bir seminerler dizisi olarak daha geniş kesimlere açılmasının, öğrencilerin yanı sıra öğretmenler, akademisyenler, sivil toplum kuruluşlarının üyeleri, araştırmacılar, hak savunucuları, medya çalışanlarıyla buluşmasının ürünü. Buradaki bölümlerin bazıları, Ayrımcılığa Karşı Dersler'in kendileri de ihraç edilen hocaları tarafından sözünü ettiğim ders kitabı için yazılmıştı. Çoğunluğu ise seminerlere konuk olan ihraç edilmiş hocaların ve genç akademisyenlerin; hâlâ akademide var kalmaya çalışan yoldaşlarımızın, Ayrımcılığa Karşı Dersler döneminde de İlef salonlarına konuk olan araştırmacı, gazeteci ve aktivistlerin kaleminden çıktı. Kitapta yer alan bu yazılara seminerler sırasındaki konuşmalar ve tartışmalar temel oluşturdu. Bu nedenle, akademik metinler ve kuramsal tartışmalar yerine kolay okunur, gündelik deneyimlerden beslenen, anlaşılır metinler üretmeyi yeğledik. Yazıları, 12 hafta boyunca birbirini takip eden seminerlerin yapılanışına uygun olarak üç bölüm altında topladık. Birinci bölümde benim, Hatice Çoban Keneş'in ve Özkan Ağaş'ın yazıları, ayrımcılıkla ilgili temel kavramları, yaklaşımları ve tartışmaları ortaya koyuyor. İkinci bölüm ise, ayrımcılığın farklı görünümüne odaklanıyor. Bu bölümdeki başlıklar altında Pınar Ecevitoglu, A. Celil Kaya, Yetvart Danzikyan, Foti Benlisoy, Cemile Gizem Dinçer, Merve Diltemiz Mol ve Esra Güleç'in kaleminden Türkiye'de Alevi olmak, Kürt olmak, Ermeni olmak, Rum olmak, mülteci olmak, LGBTİ olmak ve engelli olmanın ne anlama geldiğine dair tartışmalar, tanıklıklar, deneyim ve bilgi paylaşımları yer alıyor. Ayrıca Ayşen Uysal sokakta siyaset ve ayrımcılığı, Sevilay Çelenk kampüste nefret söylemi ve ayrımcılığı ve Pınar Yıldız sinemada geçmiş hatırlamanın ayrımcı politikasını ortaya koyuyor. Son bölümde ise ayrımcılıkla mücadele konusuna eğiliyoruz. Bu bölümde Melek Göregenli, ayrımcılıkla mücadeleyi sosyopsikolojik bir perspektiften ele alıyor. İnan Özdemir Taştan, ayrımcılıkla mücadelede radikal medyanın rolünü, Can Irmak Özınanır ise hak odaklı haberciliği tartışıyor.

Son olarak, yukarıda yazdıklarımın da anlaşıldığı gibi, bu kitap kolektif bir emeğin, dayanışmanın, ayrımcılık karşısında, koşullar ne olursa olsun ısrarla bir araya gelme kararlılığımızın bir ürünü. Bu kitapta yer alan ve almayan, üniversite kampüsünün içinde ve dışında, on yıldır ara vermeksizin ayrımcılıkla mücadele için söz üzerine söz koymaya çalışan, küçümsenmeyecek sayıdaki insanın çabası devam ediyor. Bunların arasında, hem derslerin hocaları ve öğrencilerine, hem de seminerlerin katılımcılarına özellikle teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca iki yıldır, Ayrımcılığa Karşı Dersler'in ara verilmeksizin sürdürülmesine olanak sağlayan İnsan Hakları Ortak Platformu'na ve Feray Salman'a, Ayrımcılığa Karşı Dersler'i asiste ederken ihraç edildikleri halde, iki yıl boyunca seminerlerin aksamadan sürdürülmesi için büyük bir özveriyle çalışan Ceren Salmanoğlu Erol ve Merve Diltemiz Mol'a, seminerlere programında yer veren ve benim de paydaşı olduğum Ankara Dayanışma Akademisi'ne, üniversiteden kovulduğumuzda hiç tereddüt etmeksizin salonunu bizlere açan Ankara Mimarlar Odası yönetimine ve Tezcan Candan'a, ayrıca Mimarlar Odası'nın salonunu kullanamadığımız istisnai durumlarda salonlarını bizimle paylaşan Mülkiyeliler Birliği'ne binlerce teşekkür...

Ülkü Doğanay
Ağustos 2018

BİRİNCİ BÖLÜM
AYRIMCILIK:
KAVRAMLAR, YAKLAŞIMLAR

AYRIMCILIK, SÖYLEM VE MEDYA

Ülkü DOĞANAY

Kavramlar, tartışmalar: Ayrımcılık, ırkçılık ve nefret söylemi

Milliyetçiliğin temel bileşenlerinden olan “biz” ve “onlar” ayrımı, aynı zamanda ayrımcı ve ırkçı ideolojilerin de kurucu öğelerini oluşturur. Her zaman olumlu nitelikler yükleme yoluyla meşrulaştırılan “biz” tanımının dışında kalan farklı yaşam biçimlerini, cinsiyet kimliklerini, inanç sistemlerini benimseyen, sayısal olarak baskın olan etnik grubun dışında yer alan ya da basitçe “yabancı”, “dışarıklı” ilan edilen toplumsal kesimler, azınlıklar, “biz”in varlığının zorunlu koşuludur. Başka bir deyişle, var olan toplumsal ilişkiler ağının sürdürülmesi ve haklılaştırılması için gerekli olan dayanışmanın, birliğin ve hatta homojenliğin kurulması, “bizim gibi” olmayanların varlığını gerektirir. “Biz” ancak “bizden olmayanlar” tanımlanırsa anlam kazanacaktır. Söz konusu tanımlama, aynı zamanda bir “işaretleme”, “damgalama”dır. Bu nedenle, benzer koşullarda, örneğin eğitim, barınma ve istihdam olanaklarına erişim ya da kültürel haklar gibi konularda eşitsiz muameleden başlayarak şiddet eylemlerine ve hatta linç girişimlerine kadar geniş bir yelpazede sonuçlar doğurabilecek ayrımcılık biçimleri ile doğrudan doğruya bu gibi eylemlere yol açmasa bile olumsuz damgalama nedeniyle en azından “incitici” olabilecek, ama aynı zamanda muhatabını hedef göstererek fiziksel tehdide ya da ayrımcı eylemlere açık hale getirecek ayrımcı-ırkçı söylemler ya da nefret söylemleri arasındaki çizgi, sanılandan daha incedir. Bu noktada, ayrımcılık ve ayrımcı söylemler arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek adına ayrımcılık kavramını tanımlayarak başlayabiliriz:

Ayrımcılık, etnik köken, din, dil, cinsiyet kimliği, cinsel yönelim, kültürel pratikler gibi ya da engellilik gibi durumlar nedeniyle toplumdaki çoğunluk ya da baskın gruplara dâhil olmayan kişi ve grupların mensuplarının farklı muameleye tâbi tutulması ve/veya bundan dolayı zarar görmesi (ya da böyle bir ihtimalle karşı karşıya kalması) anlamına gelir. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi'nin ayrımcılık yasağına ilişkin düzenlemesi, ayrımcılık kavramı ile "...ayırma, dışlama, kısıtlama veya ırk, renk, cinsiyet, dil, din, ulusal ya da toplumsal köken, mülkiyet, doğum, siyasi veya diğer görüşlere dayalı olarak gerçekleştirilen ve bütün hak ve hürriyetlerin herkes tarafından tanınmasını ve kullanılmasını engelleyecek veya ... sınırlandıracak ayrımcılığı..."¹ (Uyar, 2006) kastetmektedir. Böylelikle, hukuki bir perspektifle ayrımcılık «Kamusal veya özel yaşamda, insan haklarının eşitlik temelinde tanınmasını, haklardan yararlanılmasını veya hakların kullanılmasını ortadan kaldırma veya zayıflatma amacını taşıyan veya böyle bir etki doğuran, herhangi bir ayrımcılık temeline dayanan, herhangi bir fark gözetme, dışlama, sınırlama veya kısıtlama ya da öncelik tanıma» olarak tanımlanabilir. Ayrıca, "karşılaştırılabilir durumda olan kişiler arasında makul ve nesnel bir nedene dayanmaksızın farklı muamele veya aynı muamele" de ayrımcılık anlamına gelir² (Karan, 2013: 98).

Ayrımcılığı bir sosyo-kültürel olgu olarak anlayabilmek, aynı zamanda onun politik boyutunu da dikkate almayı gerektirir. Başka bir deyişle, ayrımcılık, ancak "ayırıcı ideolojiler" dikkate alındığında anlaşılabilir. Yukarıda ayrımcılık ve milliyetçilik arasındaki ilişkiye kısaca değindik³. Günümüzde, ayrımcılık söylemlerinin oluşumunu ve meşrulaştırılma yordamlarını anlayabil-

1 Bkz. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi, 18 No'lu Genel Yorum.

2 Bu noktada, doğrudan ayrımcılık ve dolaylı ayrımcılık arasında bir ayırım yapmak da mümkündür: Doğrudan ayrımcılık, aynı veya benzer konumda olan kişiler arasında fark yaratılmasıdır. Bir kişi veya kişi grubunun, insan hak ve özgürlüklerinden, aynı veya benzer konumda olduğu diğer kişilerle eşit bir şekilde yararlanmasını engelleme niyet veya etkisine sahip her türlü fark, dışlama, sınırlama, tercih ve farklı muamele, doğrudan ayrımcılık olarak tanımlanabilir. Dolaylı ayrımcılık ise, farklı muamele kadar aynı muamelenin de eşit olmayan sonuçlar yaratması ile ilgili bir kavramdır. Farklı durumdakilere aynı muamele, eşitsizlik yaratma, eşitsizlikleri pekiştirme veya artırma gibi sonuçlar doğurabilir (Gül ve Karan, 2011). Örneğin bölgesel-coğrafi konum, engellilik, sınıfsal-ekonomik farklar gibi nedenlerle eğitim hizmetlerine eşit erişim olanağı bulunmayan öğrencilerin üniversiteye girişlerindeki başarılarının aynı merkezi sınavla değerlendirilmesinin dolaylı ayrımcılığa yol açtığı ileri sürülebilir.

3 Milliyetçilik ve ırkçılık arasındaki ilişkiye dair çok açıklayıcı bir tartışma için bkz. Balibar (2013)

mek adına, bu ilişkiye üçüncü bir ayağı eklemekte fayda var: Çoğu zaman söylemsel düzlemde varlık gösterdiğini en baştan saptayabileceğimiz “yeni ırkçılık”⁴: Biyolojik soyaçekimden çok “kültürel farklılıkların aşılma” teması etrafında kurulan ve Balibar’ın Taguieff’e atıfla “ırksız ırkçılık” olarak adlandırdığı (2007: 32-33) çağdaş ırkçılıkla ayrımcılığın yukarıda tanımlanan çerçevesi arasındaki ilişki giderek daha güçlü hale gelmekte. Irkı ten rengi gibi biyolojik karakteristiklerin ötesinde tanımlayan böylesi bir anlayış, “gruplar arasındaki farklılıkları ve eşitsizlikleri tarihsel ve kültürel değişmezle bağla”mak yoluyla tehlikeli bir temele oturmakta (Ergin, 2009: 389). Murat Ergin’e göre, bu türden bir “meta ırkçılık”ın temel stratejilerinden biri, “sürekli kendisine referans verip ırkçı olmadığını, çünkü farklılıkları biyolojik değil de kültürel ya da dilsel olarak kurguladığını ısrarla savun”masıdır (390). Her ne kadar, günümüzde ırkçı saiklerle işlenmiş suçlarla karşılaşmaya devam etsek de, ırkçılığın bu yeni boyutu, onun suça ve şiddet eylemlerine başvurmadiği durumlarda da mağdurlar yaratmasına aracı olacak mekanizmalar oluşturmasını kolaylaştırmaktadır. Söylem, tam da bu noktada öne çıkar: “Yeni ırkçılık”, kültür odaklı bir hal almıştır; alt grupların çalışma ahlakı, kendine güven, kendini disipline etme, bireysel başarı gibi değerler konusunda küçümsenmesine dayanır ve dilde temellenir (Çoban Keneş, 2012:16). Yeni ırkçılığın başlıca söylemsel stratejilerinden birisi, “kurbanı suçlamak”tır. Azınlıkların karşı karşıya kaldığı problemler, onların gayretlerinin yetersizliği, aile yapılarının gevşekliği, uygunsuz değerlere sahip olmaları gibi kültürel özelliklere bağlanır. Örneğin azınlık mensubu kadınlar “çok çocuk doğurmakla” suçlanırlar; yoksulluklarının nedeni kültürel bir özellik ya da bir tercih olarak işaretlenen doğurganlıklarıyla açıklanır. Bu bakış açısı, bir yandan toplumsal/politik sorunların kişiye ya da kültüre indirgenerek görünmezleşmesine aracılık eder; bir yandan ise asimilasyonu, “bize benzerliği”, birlikte yaşayabilmenin zorunlu bir koşulu olarak dayatır. Ancak, bu kültürel özelliklerin değişmezliğine yaptığı vurgu ile bir arada yaşayabilmenin imkânsızlığı da bir kez daha vurgulanmış olur.

4 “Yeni ırkçılık”, özellikle ırkçılığın günümüzde söylemler düzleminde kurulduğu ve yaygınlaştırıldığına vurgu yapanlarca sıkça başvurulan bir kavram olsa da, kavramın söylemsel olarak kurulmayan bir “eski” ırkçılığı varsaymasını problemli görenler de vardır.

Ayrımcılık politik, ekonomik, sosyo-kültürel eşitsizlik yapılarını barındıran bir sistemin varlığını gerektirir. Bu sistemin işleyişinde dışlama, marjinalleştirme süreç ve pratikleri gibi sosyo-bilişsel temsiller de sosyo-politik kültürel yapılarca üretilir, ideolojik ve söylemsel olarak sürekli yeniden kurularak işletilirler: Dolayısıyla azınlıkların simgesel, ekonomik ve toplumsal açılardan açık veya örtük biçimde baskıya ve ayrımcılığa uğramasında dil, söylem⁵ ve iletişim çok önemli bir rol oynar⁶: Yukarıda değinildiği gibi, “biz”in varlığı, her durumda kültürel veya ahlaki olarak “biz”e benzemeyeni öngerektirir. “Biz”i olduğu gibi, “bize benzemeyen”i de söylem tanımlar. Özellikle milliyetçi ideolojinin güçlendiği toplumsal, politik ya da ekonomik kriz dönemlerinde ayrımcı-ırkçı söylemlerle damgalanan ayrıcalıksız grupların bu söylemler aracılığıyla hedef gösterilmeleri, ayrımcı muameleye uğramaları ve hatta ırkçı eylemlerin hedefi haline gelmeleri kolaylaşır. Ancak daha da ötesi, hedef gösterilmedikleri olağan durumlarda da, maruz kalınan ayrımcı dil, azınlıklar ya da ayrıcalıksız gruplar açısından problemlidir: Gündelik hayatlarını, kendi kimliklerini, kültürlerini, değerlerini, yaşam biçimlerini, politik konumlarını ifşa ederek sürdürmelerini olanaksız kılmasa bile çok güçleştirir. Azınlıkların açıkça asimilasyonlarının

5 Söylem kavramı çok farklı biçimlerde tanımlanabilir. Geniş bir çerçeve içinden yaklaşılarak söylemi “toplumsal anlamların üretildiği, değiştirildiği ve üzerinden yayıldığı söz”le açıklayabiliriz. Ancak bağlamından yalıtılmış biçimde ele alındığında, bu tanım kavramın arkaplanını oluşturan eleştirel boyutu yansıtmakta yetersiz kalır. Söylem, anlamı tahayyül eden, üretendir; ancak anlamın üretilmesi, tek boyutlu, tek katmanlı, yukarıdan aşağıya işleyen bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Söylem, bir tür “anlamlandırma mücadelesi”ne karşılık gelir. Bu mücadele, Foucault’nun ifadesiyle “bilgiyi kuran, bu bilginin içinde zaten yer alan toplumsal pratiği ve güç ilişkilerini yaratan yollar”dır. Söylemler, anlamları, beden politikalarını, her yönüyle bilinci ve bireylerin duygusal durumlarını yaratırlar (Weedon’dan akt. Çınar, 2013: 138). Bu nedenle, söylem kavramını anlayabilmek için modern iktidarın kendini kurma, güçlendirme ve haklılaştırma yordamlarına odaklanmak gerekir: “Toplumsal olarak yaratılmış söylemler arasında egemen hale gelen her söylem, hegemonyayı kuran, meşrulaştıran, o hegemonyaya yönelik toplumsal rızayı üreten, doğruyu ve yanlış, iyiyi ve kötüyü toplumsal kavramlar olarak belirleyen ve bu kavramları ideolojik birer nosyon olarak toplumsal normlar biçiminde yerleştiren bir şemsiyedir” (Çınar, 2013:138)

6 Bu nedenle, Avrupa İrkçilik ve Hoşgörüsüzlükle Mücadele Komisyonu’nun (ECRI) 13 Aralık 2002 tarihli ve 7 no.lu tavsiye kararı “Ayrımcılık, nefret ya da şiddete yönelik kamusal kışkırtma, kamusal hakaret, aşağılama, tehditler ya da bir grup insanı ırkçı bir amaçla ırk, renk, dil, din, milliyet, milli veya etnik köken gibi temellerden dolayı aşağılayan, kötüleyen veya üstün sayan bir ideolojinin kamusal ifadesi”nin yasa tarafından yasaklanmasını ister (s.6). Başka bir deyişle, bu kararlar, yasa koyuculara, yalnızca ırkçı ve ayrımcı eylemlerin değil, kışkırtma, aşağılama, kötüleme içeren kamusal ifadelerin de suç sayılmasına yönelik düzenlemeler yapması önerilir. Nefret söyleminin ya da ırkçı söylemlerin yasal düzenlemeler kapsamına alınıp alınmaması konusu hukukçular ve aktivistler tarafından da tartışılan, çetrefilli bir meseledir. Bu yazının sınırları böyle bir tartışmayı aktarmaya uygun görülmediği için konuya burada değinilmeyeceğiz.

talep edilmediği kimi durumlarda da, ırkçı ve ayrımcı söylemler mağduriyetler yaratmaya devam eder.

Van Dijk günümüz ırkçılığının söylemsel pratikler içinde, sinsice işlediğini söyler. Irkçılık, cezalandırılma ya da en azından kınanma ihtimali bulunduğundan, her zaman açık bir şiddet ya da tehdit ile kendini göstermez. Aksine, gündelik hayat içinde olağan karşılanabilecek, bazen üzerinde düşünülmeden, öylece kabul edilecek yaftalamaların, kalıpyargıların arkasına saklanır (1991). Van Dijk'ın (2000) vurguladığı gibi, bu tür bir ayrımcılık saldırgan ayrımcılığa göre daha normal, daha doğal görülür ve bu yüzden daha etkili olabilir. Öteki olarak gördüğünü daha kolay marjinalize eder. ... Azınlık gruplarını normal merkezin dışına atar, aşağılar; kimi zaman da «hoşgörü» ile bu grupların çoğunluğun kıyısında yaşamasına izin verir. Ancak, bu hoşgörünün ortaya çıkabilmesi için, azınlık grupların, “azınlık olmalarına neden olan özelliklerini çoğunluğun yararına olacak şekilde görünmez kılmaları, çoğunluğun benimsediği hâkim söylemi benimsemeleri ya da en azından bu söylemin başatlığını kabul etmeleri beklenmektedir. (van Dijk 2000'den akt. Çınar, 2013:140-141).

Bu noktada, ırkçı söylemlerle yakın ilişkisi bulunan “nefret söylemi” kavramı, toplumsal hayatın farklı düzeylerindeki ayrımcılığın neden aynı zamanda söylemler düzleminde oluşan ve işleyen bir olgu olduğunu ve ayrımcı söylemlerin ayrımcı eylemler ve nefret saikiyle işlenen suçlar kadar önem taşıdığını açıklamamıza yardımcı olacaktır. Ayrımcı ve ırkçı söylemlere odaklanmanın olduğu gibi, nefret söylemlerine odaklanmanın da önemi, Yasemin İnceoğlu'nun belirttiği gibi “nefret söylemi[nin], nefret suçuna giden sürecin çıkış noktası”nı oluşturmasıdır (2013:76). Nefret söylemi, aslında nefret suçlarının⁷ tetikleyen, belli kişi ve grupları “hedef gösteren” hoşgörüsüzlüğün bir dışavurumu olarak ele alınabilir. Sorun, bu tahammülsüzlük ve hoşnutsuzluğun adaletsizliklere, başkalarının haklarının gasp edilmesine, barışı yaralamaya yol açabilme potansiyeli içermesindedir. Her ne kadar, her nefret söyleminin nefret suçuyla sonuçlanacağını iddia edemesek de, bu tür söylemler kolaylıkla nefretin ifade-

7 AGİT, nefret suçlarını şöyle tanımlar: “Mağdurun, mülkün ya da işlenen suçun hedefinin gerçek ya da hissedilen ırk, etnik, ulusal köken, dil, renk, din, cinsiyet, yaş, zihinsel ya da fiziksel engelli, cinsel yönelim veya diğer benzer faktörlere dayalı olarak benzer özellikler taşıyan bir grupla gerçek ya da öyle algılanan bağlantısı, ilgisi, bağlılığı, desteği ya da üyeliği nedeniyle seçildiği kişilere veya mala karşı işlenen her türlü suç”. (akt. Karan, 2010:56)

sinden nefreti teşvik konumuna ulaşabilirler; suistimale, şiddete yol açabilir, “nefret edilen grupların en temel insan haklarına sahip olmak için dahi değersiz görülmesi” riskini doğurur (Sosyal Değişim Derneği, 2010: 15-22).

1997 tarihli Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'nin tavsiye kararında nefret söylemi: “İrkçı nefret, yabancı düşmanlığı, anti-Semitizm ve hoşgörüsüzlüğe dayalı diğer nefret biçimlerini yayan, teşvik eden, savunan ya da haklı gösteren her tür ifade biçimi” olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede kavram, “hoşgörüsüzlüğe dayalı nefret, saldırgan milliyetçilik ve etnik merkezîyetçilik, ayrımcılık ve azınlıklara, göçmenlere ve göçmen kökenli kişilere karşı düşmanlık yoluyla ifade edilen hoşgörüsüzlüğü içermektedir.”⁸ 2009'da yayınlanan Avrupa Konseyi Nefret Söylemi El Kitabı da, Bakanlar Komitesi'nin yukarıdaki kararından yola çıkarak nefret söylemini “ırkçı nefreti, yabancı düşmanlığını, Yahudi düşmanlığını veya azınlıklara, göçmenlere ve göçmen kökenli insanlara yönelik saldırgan ulusalcılık ve etnik merkezîyetçilik, ayrımcılık ve düşmanlık şeklinde ifadesini bulan, dinsel hoşgörüsüzlük dâhil olmak üzere hoşgörüsüzlüğe dayalı başka nefret biçimlerini yayan, kışkırtan, teşvik eden veya meşrulaştıran her türlü ifade biçimini kapsayacak şekilde” tanımlar⁹ (Weber, 2009:4). Yeni gelişen bir kavram olması ve ulusal ve uluslararası mevzuatta çok yaygın bir kullanımının bulunmaması nedeniyle, yukarıdaki tanımlamaların getirdiği çerçevenin kavramın gündelik kullanımını karşılamakta sınırlı kaldığından söz edebiliriz. Nitekim, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın (AGİT), nefret suçlarını tanımlamak için kullandığı çerçeve, yukarıda nefret söylemini tanımlamak için başvurulandan çok daha geniştir. Buradan yola çıkarak, nefret söyleminin daha geniş bir tanımını getirmek mümkündür: Nefret söylemi, bir kişiyi ya da grubu, ırkı, cinsiyeti, yaşı, etnisitesi, milliyeti, dini, cinsel yönelimi, cinsel kimliği, engelliliği, ahlaki ya da politik görüşleri, sosyo-ekonomik sınıfı, mesleği ya da görünüşü, zihinsel kapasitesi vb. özelliği nedeniyle küçük düşürmeye, yıldır-

8 Bkz. <http://www.nefretsoylemi.org/detay.asp?id=21&bolum=makale>

9 El Kitabı'na göre, nefret söylemi kavramı üç temel durumu kapsamaktadır: “Birincisi, ırkçı nefretin veya başka bir deyişle kişilere veya gruplara yönelik nefretin belirli bir ırka ait olmaları nedeniyle kışkırtılması; ikincisi, dinsel nedenlerle nefretin kışkırtılması; inananlar ile inanmayanlar arasındaki ayrıma dayalı nefretin kışkırtılması da aynı kefiye konulabilir; Son olarak ... 'saldırgan milliyetçilik ve etnik merkezîyetçilik şeklinde ifadesini bulan' hoşgörüsüzlüğe dayalı başka nefret türlerinin kışkırtılması”. Ayrıca, el kitabında homofobik ifadelerin de nefret söylemi olarak kabul edilebileceğine dair bir uzlaşmaya değinilmektedir (s.4).

maya, bunlara karşı şiddet veya önyargıyı kışkırtmaya niyet eden söylemler olarak ele alınabilir. Bu yönüyle, ayrımcı söylemlerle ve çoğu noktada ırkçı söylemlerle örtüşen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki, tanımların sınırlarının bu belirsizliği, çoğu durumda, kavramlardan hangisinin kullanılacağını araştırmacının tercihine bırakmaktadır.

Ayrımcı Söylemler ve Medyanın Rolü

Van Dijk, toplumsal iktidarın uygulanması, korunması ve meşrulaştırılmasında söylemin oynadığı rolü, iktidarın bir tür zihinsel denetim mekanizması aracılığıyla dolaylı biçimde işlemesine ve “ikna yoluyla ya da öbür söylemsel iletişim biçimleri yoluyla uygulan”masına bağlar (1999:333). Toplumsal iktidarın yeniden üretimi için gereken ideolojik çerçeve “iletişim ve söylem yoluyla kazanılır, onaylanır ya da değiştirilir” (335). Bu noktada, Hall’ün deyişiyle gerçekliği yalnızca yeniden üretmeyen ama aynı zamanda da dilsel pratikler yoluyla tanımlayan; aktif bir seçme ve sunma işlemiyle temsil eden, ona anlam veren medyanın (1999:88) rolüne dikkat çekmek gerekir.

Yaygın medya kuruluşları, varlıklarını ancak profesyonel ideolojileri çerçevesinde üstlendikleri görevleri yerine getirerek, haber kaynaklarıyla ilişkilerini sağlamlaştırarak, reklam gelirlerini artırarak sürdürebilecek ekonomik birimlerdir. Bu nedenle, medya metinlerinde ortaya konulan gerçeklik iddiası, toplumsal gerçekliğin ancak belli bir bakış açısından tanımlanması anlamına gelir; medya kuruluşlarının ve çalışanlarının egemen ilişkiler ağı içindeki konumları, medya metinlerinde tanımlanan, onanan gerçekliğin, medya kuruluşlarının ve elitlerinin çıkarlarıyla uyumlu toplumsal değerler, yaşam biçimleri, normlar çerçevesinde oluşmasına aracılık eder. Yazarlar, sanatçılar, yönetmenler, akademisyenler, gazeteciler gibi “sembolik elitler”, van Dijk’in ifadesiyle, politik, medyatik ve akademik söylemleri kontrol eder, kamusal söyleme hâkim olan konular ve bunların nasıl anlamlandırılacağı konusunda belirleyici bir rol üstlenirler (2010, 19-20). Medya elitleri, kamusal konuşmanın ve metnin gündemini, türünü, argümantasyonunu, üslubunu, retorliğini, sunumunu belirleyebilirler (van Dijk, 1999: 338-9); örneğin bir haber için hangi başlığın anlamlı olduğuna, “enformasyonun miktarına ve tipine, özellikle de kimin kamusal olarak ve hangi tarzda tarif edilebileceğine dair düzenlemeler yapabilirler”

(337). van Dijk, sembolik elitlerin toplumsal gerçekliği anlamlandırın, dünyada olup biteni tanımlayan kamusal metinler oluşturabilme gücüne, söylemin bilgiyi, ideolojiyi ve tutumları denetleyebilmesi nedeniyle özel bir önem yükler. Böylece söylem, insanların “zihinlerini kontrol etmenin garantili bir yolu”nu oluşturur: “Eğer söylemi kontrol edebiliyorsanız yalnızca gazeteleri değil, aynı zamanda, muhtemelen okuyucuların zihinlerini de -doğrudan ya da otomatik bir şekilde olmasa da dolaylı olarak- kontrol ediyorsunuz demektir. ... Örneğin, gazeteler üzerinde denetim kurduğunuzda, dolaylı olarak insanların Kürtler ya da toplumdaki başka bir grup hakkında neler düşüneceklerini kontrol ediyorsunuzdur” (van Dijk, 2010, 13).

Ayrımcılığı kuran, meşrulaştıran, yeniden üreten medya söyleminin eleştirel analizi, van Dijk’in medyaya ve medya çalışanlarının, editörlerinin, yöneticilerinin oluşturduğu medya elitlerine yüklediği bu rol nedeniyle önemlidir: “Söylem, bir yandan tam olarak sosyal eylem ve statü arasında bir yerde ve diğer yandan da, insanların zihinlerinde yer tutan bir tür kesişim noktasıdır.” Bu kesişim noktasının görünürlük kazandığı zemin olarak medya metinleri -haberler, köşe yazıları, televizyon programları, diziler, filmler, vb.- azınlıklara ya da ayrıcalıksız gruplara yönelik egemen bakış açılarını, ideolojileri, önyargı ve yaklaşımları yalnızca yeniden üretmekle kalmaz; aynı zamanda bunlara genelgeçerlik kazandırır. Böylece, okurun, izleyicinin gündelik hayatında karşılaşmadığı ya da kişisel bir deneyiminin bulunmadığı toplumsal kesimlerle ilişkisi, onlar hakkındaki yargısı medya dolayımıyla oluşur (van Dijk, 1991:7). Örneğin bir Çingene’nin, bir LGBTİ’nin, bir Kürt’ün ya da Alevi’nin, bir mültecinin “nasıl” olduğu sorusunun yanıtını, çoğu zaman gündelik karşılaşmalarda değil, medya metinlerinde buluruz. “Günlük hayatında bir Ermeni’yle, bir Çingene’yle, bir Rum’la, bir Rus’la, bir Azeriyle, bir LGBTİ’yle ‘hiç karşılaşmayanlar’ için gazetelerin üçüncü sayfalarında, haberlerde, televizyon dizilerinde, reklamlarda gördükleri karakterler yalnızca toplumsal olarak kabul görenin ne olduğuna dair işaretler sunmakla kalmaz, insanlara kendileri gibi olmayanı anlamının da haritalarını sunar.” (Doğanay, 2013, 157).

Dahası, azınlıklara yönelik önyargılara ve ayrımcılığa meşruluk sağlayabilecek ideolojik çerçeve de medya tarafından sunulur. Günlük konuşmalarda ırkçı tutumların sosyal ve hukuki olarak kabul görmeyeceğini, yasaklanacağını ya da

en azından kınanacağını bilen insanlar, önyargılarına rasyonel bir açıklama getirebilmek ve meşruluk kazandırabilmek adına medyaya başvururlar: “Gazetelerde her gün okuyoruz... Savaş kaçkını Suriyeliler...” benzeri yargılara günlük etkileşimlerimiz sırasında sıklıkla rastlarız. van Dijk’ın altını çizdiği bir diğer yaygın formülasyon ‘...’lere karşı değilim ama ...’dır. Eser Köker’le birlikte 2010 yılında yazılı basın üzerine yaptığımız araştırmayı, “İrkçi değilim ama...” başlığıyla kitaplaştırırken bu formülasyonda boş bırakılan yerlerin “Kürtlere, Alevilere, Romanlara, Türkiyede çalışan yabancı kadınlara” gibi sözcüklerle doldurabileceğini belirtmemiz bu nedenledir: “Ayrımcılığı bu türden açıklamalarla üzeri örtülü hale getirme, hoşgörülür kılma biçimleri günlük konuşmalarda olduğu gibi medyada da” oldukça yaygındır (2010:15).

Gündelik hayata nüfuz eden ayrımcı ve ırkçı yargıların olağanlaştırılmasında medyanın oynadığı bu rol, gerçekte onun yaygın rızanın üretiminde gerekli olan sembolik kaynakların kontrolüne sahip olmasıyla ilişkilidir. Bu kontrol gücü, medya kuruluşlarının haber değeri atfetme pratiklerinde, haber kaynakları ve politik-ekonomik güç gruplarıyla ilişkilerinde, istihdam politikalarında ve profesyonel haber üretim kodlarının işleyişinde, hegemonyanın yeniden üretilmesine aracılık edecek tercihlerin baskın olması anlamına gelir. Liberal medya kuramlarının odağında bulunan “yansızlık” iddiasının haber medyası tarafından bu medyanın aktardığı enformasyonun “gerçekliğin ta kendisi” olduğu savıyla söylemsel düzlemde sürekli olarak yeniden üretilmesi nedeniyle, ayrımcı söylemlerin dayandığı önyargılar ve damgalamalar, iddia edilen gerçekliğin olağan bir parçasıymış gibi sunulurlar.

Haber söyleminde ayrımcılık

Van Dijk, milyonlarca insan için dünyada cereyan eden olaylar hakkında bilgi edinme, konusunda başlıca kaynağı oluşturan haber söyleminin güç potansiyelinin devasa olduğunu belirtir: Bu nedenle, haber şemalarının, başlıklarının ve üslubunun yakından incelenmesi, siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel iktidarın uygulanımını ve bu uygulanımı destekleyen ideolojilerin iletişimini ve dizimini anlamak açısından hayati bir önem taşır (van Dijk, 1999: 370). Van Dijk’ın da aralarında yer aldığı eleştirel söylem analistleri, haber medyasında söylemlere odaklanan çalışmaların söyleme hegemonyanın kurulduğu ve yeniden inşa

edildiği ama aynı zamanda dil üzerinden mücadelenin de gerçekleştiği bir anlamlandırma dizgesi olarak bakmanın önemini altını çizerler. Böylece, haber söylemini eleştirel bir perspektifle ele almak, önce büyük çerçeveyi, hem haberin üretildiği, hem de alımlandığı, başka bir deyişle iletişimin içinde gerçekleştiği toplumsal-ekonomik-politik bağlamı dikkate almayı gerektirir. Üretim sürecinin analizi; “metne”, yani haber söyleminin makro ve mikro yapısını oluşturan temel öğelere geçmeden önce, haber kuruluşlarının yapısal ilişkilerinden başlayarak istihdam politikalarına kadar varan genel çerçeveyi ortaya koymayı gerektirir. Örneğin böyle bir analize gazetenin ya da yayın kuruluşunun haber odasında ve karar alıcı mercilerinde kaç kadın habercinin, editörün çalıştığından başlanabilir. Çeşitli etnik, dinsel, kültürel vb. azınlıklardan kaç çalışanın istihdam edildiğine bakılabilir. Yayın kuruluşunun haber üretim kodlarının genel çerçevesinin nasıl işlediği ele alınabilir. Gündem toplantılarının nasıl yönetildiği, muhabirlerin haber değeri atfetme süreçlerinde ne kadar aktif rol alabildikleri, haber kaynaklarıyla ilişkilerin nasıl kurulduğu, editöryal süreçlerde haber içeriklerine ne kadar müdahale edildiği, etik habercilik ilkelerine uyma konusunda ne ölçüde hassasiyet gösterildiği, ombudsman istihdam edilip edilmediği ve ombudsmanın değerlendirmelerine ne kadar uyulduğu gibi birçok parametre, yayın kuruluşunun ayrımcı söylemleri aktarma, yeniden üretme ve meşrulaştırma konusunda izleyeceği yolu tespit etmek açısından belirleyici olabilir.

Metne odaklanıldığında ise, van Dijk’in haberin makro ve mikro öğeleri olarak ayrıştırdığı unsurlara bakmak faydalı olacaktır (1991). Burada haber başlıklarının ve spotların nasıl atıldığı, haber kaynağı olarak kimlere başvurulduğu ve kimlerin sözlerinin değerli görüldüğü (alıntılandığı veya aktarıldığı), haber şemasının nasıl oluşturulduğu, hangi fotoğrafların nasıl kullanıldığı, fotoğraf altı yazılarının nasıl oluştuğu gibi sorular aynı zamanda bizi habercinin azınlıklarla ilgili meselelerdeki tercihinin ne olduğu sorusunun yanıtına da götürecektir. Örneğin azınlıklar, çoğunlukla haber kaynağı olarak görülmezler. Savaştan kaçarak Türkiye’ye sığınan Suriyeli mültecilerle ilgili haberlerde politikacıların ya da bürokratların, kimi durumlarda konuyla ilgili uzmanların ağzından yapılan açıklamalarla karşılaşırız; bir mültecinin haber kaynağı olduğuna ise neredeyse hiç rastlamayız. Onların yaşam deneyimleri, karşılaştıkları sorunlar, tanıklıklar, haber öykülerinin içinde ya hiç yer bulmazlar ya da ikincilleştirilirler. Van Dijk, Batı kitle medyasında azınlıkların, göçmenlerin, üçüncü dünya ülkele-

rinten gelenlerin haberleştirilmesindeki problemleri beş başlık altında özetler: birinci olarak azınlıklar ve göçmenler gibi “dış gruplar” daha az habere ve metne konu olurlar; olduklarında da “itibarlı ve yeknesak haber kaynakları olarak daha az kullanılır”lar; bu haberlerde genellikle klişeleştirilmiş bir tarzda ve “bizim değerli kaynaklarımızı harcayan bir külfet ya da bir sorun” olarak betimlenirler; “bizim normlarımız, amaçlarımız, uzmanlığımız ya da kültürümüzle karşılaştırıldığında ‘yetersiz’ ya da ‘geri’ oldukları” varsayılır; bu varsayım bizi azınlıkların “bizim (özgecil) yardımımıza, anlayışımıza ya da desteğimize ihtiyaç duydukları” iddiasına götürür (van Dijk, 1999:368-9).

Haber kaynaklarıyla ilişkiler, haber değeri atfetme pratikleri gibi özelliklerin yanında, haber metninin nasıl oluşturulduğu, örneğin sürmanşetlerin, manşetlerin, başlıkların nasıl atıldığı da haber söylemini anlayabilmek açısından merkezi rol oynayan sorulardan birisidir; başlıkların genelde yayın kuruluşunun azınlıklarla ilgili politikasını yansıttıklarını görürüz. Başlıklara taşınan alıntılar ya da tırnak işareti bile kullanılmaksızın başlığa aktarılan ve böylece genelgeçer bir yargı haline dönüştürülen sözler, örneğin politikacıların, hükümet mensuplarının konuyla ilgili yaptığı açıklamalar, çoğu zaman ayrımcı söylemlerin düğüm noktalarını oluşturur (Burada “Türkiye’de 100 bin Ermeni var; hepsini kovarız”; ya da “Kürt sorunu yoktur, terör sorunu vardır” benzeri açıklamalarının defaten çoksatar gazetelerin manşetlerine nasıl taşındığını hatırlayabiliriz). Başlıklar önemlidir; van Dijk’in belirttiği gibi hem birçok okur gazetelerde yalnızca başlıkları okuduğu için, hem de haberin ana olayını özetlediği için: “Manşet, Başlık ya da Özet tipik şekilde bir metnin başında farkına varıldığı için en önemli anlamı ifade eden önermelerle doldurulmaya eğilimlidir” (van Dijk, 2003: 70-71).

Başlıklar gibi haber fotoğrafları da hem habere konu olan aktörlere hem de ana olaya dair yargıların oluşmasında yönlendirici bir rol oynayabilirler. Okurlar, çoğu zaman olaylar hakkındaki fikirlerini başlıklar ve fotoğraflara bakarak oluştururlar. Fotoğrafta kimin, nasıl gösterildiği bu yüzden önemlidir. Gezi direnişi sırasında, direniş haberlerini yayınlamama halini sürdüremeyen gazetelerin eylemcileri yüzleri kapalı, sisler içinde ya da polise molotof kokteyli, taş vb. atarken gösteren haber fotoğrafları, habercinin bakışını yansıtmaya açısından çarpıcı örneklerdir.

Haber şemasının nasıl oluşturulduğu, habercinin etnik olaylara ya da azınlıklara bakışını ortaya koyabilir. Genel olarak haber metninin organizasyonu, en önemli enformasyonla başlar. Bu noktada hangi enformasyona öncelik atfedildiği, hangi enformasyonun hangi sırayla aktarıldığı, haberde arka plan bilgisinin nasıl verildiği, örneğin bir toplumsal eylemle ilgili haberde eylemcilerin kimliğine, taleplerine ilişkin bilgilerin haber akışı içinde yer bulup bulmadığı, olayın geçmişine, muhtemel sonuçlarına yer verilip verilmediği, tanıklıklara başvurulup vurulmadığı gibi birçok soru, haberde konu olan azınlık gruba yönelik belli bir enformasyonun aktarılmasına aracılık ederken kimi enformasyonların da ikincil plana aktarılmasına ya da görmezden gelinmesine yardımcı olabilir.

Haber söyleminin makro öğeleri kadar sözcük seçimleri, sıfatların, metaforların, benzetmelerin, yinelemelerin kullanımı, cümle yapıları, kutuplaştırma, haklılaştırma, masumlaştırma, inkâr vb söylemsel stratejiler de ayrımcı söylemlerin oluşumu ve meşruluk kazanmasına aracılık edebilir. Örneğin medya, olumsuz bir olayın, bir linç girişiminin faillerini gizleyebilmek adına edilgen cümle yapılarına başvurabilir. Azınlık grubu olumsuz bir olayla işaretlemek istediğinde ise aktif cümle yapısına başvurulur. Bunun yanında, belli bir toplumsal grubun nasıl adlandırıldığından başlanarak bu grupla birlikte anılan sıfatlara, benzetmelere vs. yer verilme biçimi sorunlaştırılmalıdır. Legal bir siyasal partinin adının terör örgütü ile birlikte anılması, belli bir etnik grubun tüm üyelerinin terörist olarak adlandırılması, belli bir dinsel inancın mensuplarının marjinalleştirilmesine aracılık edecek deyimlere, sıfatlara yer verilmesi bunun örnekleri arasında sayılabilir (bkz. Köker ve Doğanay 2010). Medya, aynı olayı çok farklı sözcüklerle açıklayabilir. Savaştan kaçarak Türkiye'ye sığınan Suriyeli mültecileri "sığınmacılar", "misafirler", "mülteciler" ya da "savaş kaçkınları", "vatan hainleri" olarak adlandırmak arasındaki fark aşikârdır. Eser Köker ile birlikte kaleme aldığımız "Televizyonda Protesto Görüntüleri: Egemen Haber Söyleminde Toplumsal Eylemler" başlıklı yazıda, toplumsal eylemlerin televizyon haberlerinde nasıl çerçvelendiğini araştırırken karşılaştığımız örnek, habercinin tercihini ortaya koyan cümle yapılarının ne anlama geldiğini açıklamak açısından oldukça çarpıcıdır. 21 Mart 2002 tarihinde Mersin'de Newroz kutlamaları sırasında polislin eylemcilere müdahalesi sonucunda polis panzerinin duvara sıkıştırarak ezdiği bir eylemciyle ilgili haber şu cümlelerle veril-

mekteydi: "... bir gösterici panzerle duvar arasına sıkışarak öldü"... (2004:63) Bu cümlelerin yapısı, ölme eyleminin faili olarak göstericiye işaret etmektedir. Gösterici, panzerle duvar arasına sıkışmaktan sorumlu tutulmaktadır adeta... Polisin göstericinin ölümündeki sorumluluğu, haberlerde edilgin cümle yapısının arkasına gizlenmektedir.

van Dijk'ın haberlerin makro ve mikro yapısı üzerinde yaptığı incelemeler, azınlıkların haber medyasında yer bulma biçimlerinin neden problemli olduğuna ilişkin sistematik bir analiz sunmaktadır. Diğer yandan, haberleri bağımsız birimler olarak ele almak da doğru değildir. Bir sayfada, birbiriyle ilgili ya da ilgisiz görünen birçok haberin ve fotoğrafın nasıl yerleştirildiği önemlidir. Halise Karaaslan Şanlı ile birlikte yazdığımız "Yazılı Basında Irkçı ve Ayrımcı Söylemlerin Olağanlaştırılması: Habertürk Gazetesinin 'Sıradan Bir Gündeki Haberleri Üzerine bir İnceleme" (2011) başlıklı yazıda, gazetenin birinci sayfasında Kürtler, Rumlar, Ermeniler ve kadınları hedef alan ayrımcı söylemlerin nasıl bir arada yer bulduğu üzerinde durmuştuk. Gazetenin incelediğimiz sayısında Barbar Rum Saldırısı manşetinin altında 'PKK Kürtlerden Özür Dilemeli' manşeti, onun sağ tarafında Kapatma İçin İşaretler Geldi başlığı ile BDP'nin kapatılma davası gerekçesinden söz edilmekte, Bahçeli'nin "Aklınızı Başımıza Alın" sözleri çerçeve içinde aktarılmakta, manşetin altında yer alan haberde ise Ermenilerin Türkiye'deki mülkleriyle ilgili davaları açan avukatla yapılan söyleşiye "Olay tamamen parayla ilgili" başlığı ile yer verilmekteydi. Tesadüfi olsun ya da olmasın, haberlerin bu şekilde bir araya gelmesi, bizim için milliyetçi söylemin yineleyegeldiği, "biz"i kuran "ötekilerin ne ve kim olduğu"na dair kalıpyargıların ötesinde bir anlam taşımaktaydı.

Televizyon haberleri de, gazete haberleri gibi ayrımcı yargıların üretilmesi ve yaygınlaştırılmasında önemli bir rol oynar. Hatta, daha geniş bir kitleye ulaşabildiği için ve televizyonun görüntü öncelikli yapısı nedeniyle gerçeklik iddiası daha kuvvetli olduğu için etki alanının daha geniş olduğunu ileri sürebiliriz. Sevilay Çelenk, televizyon yayıncılığının toplumun dezavantajlı kesimlerine yönelik kimi tipik ayrımcılık biçimlerini açığa vurduğunu ileri sürer (2010: 225-227): Bunlardan birincisi "yok saymak ya da çok sınırlı bir biçimde yer vermek"tir. Kırılgan konumdaki kişi ve gruplar ya haberlerden tümüyle dışlanır ya da sınırlı biçimde temsil bulurlar. Bunu, belirli azınlık grupların –Kürtlerin,

Çingenelerin, Alevilerin, mültecilerin- yaşadıkları sorunların haberlerde yer bulamaması ya da haber akışında sonlarda yer almasıyla örnekleyebiliriz. Çelenk'in ifade ettiği ikinci ayrımcılık biçimi, “olumsuzlukların konusu yapmak”tır: Ayrımcılığa uğramak bakımından dezavantajlı konumları olan kişi ya da gruplar televizyon haberlerinde olumsuz olaylarla ilişkilendirilerek yer bulurlar. Çelenk, “televizyon haberciliğinin başarılı ve makul eşcinsellere, travestilere, Ermenilere ya da Kürtlere ve hatta kadınlara yer verme eğiliminin düşük” olduğundan söz eder (2010: 226). Üçüncü ayrımcılık biçimi, “ayrımcı nitelermelerle birlikte anmak”tır. Buna göre, dezavantajlı gruplar, olumsuz bir olayla haber gündemine girdiklerinde, bu olayla onların azınlık kimlikleri arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Televizyonlarda “Suriyeli dolandırıcı”; “Rus hayat kadını” haberlerine rastlamak olağandır... Son olarak Çelenk “nefret söylemini kışkırtan haberler”den söz eder. Bunlar, “ülke gündemine ani olarak giren ve sansasyonel bir tarafı bulunan haberlerdir. ... kamu gündeminde de yoğun tartışmalara ve kutuplaşmalara neden olur”lar. Bu türden haberler, belli bir kesimi hedef gösterdiği için linç girişimlerinin de önünü açabilir.

Popüler kültür ürünlerinde ayrımcılık: reklamlar, diziler, filmler

Haberler kadar diğer medya ürünlerinin de ırkçı ve ayrımcı yargıların dolaşma girmesinde, meşrulaştırılmasında önemli bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Yaygın medya, popüler kültür ürünlerinin okurla/izlerkitleyle buluşmasının da temel zeminlerinden birini oluşturmaktadır. Bu ürünlerin sıradan, gündelik, gelip geçici, haber metinlerinin gerçekliği yansıtma iddiasından bağlaşık olan kurmaca dünyasında ırkçı ve ayrımcı söylemler örtük ya da açık bir yer bulmakta zorlanmazlar. Reklamlar, karikatürler, dizi filmler, yarışma programları, güldürüler, çok izlenen filmler, içinde bulunduğumuz dünyayı anlamlandırmanın ve neyin arzulanan, neyin kabul edilir ya da edilemez olduğuna açıklık kazandırabilmemiz için haritalar sunarken ırkçılığın ve ayrımcılığın daha “masum”, “gülünç”, “örtülü”, bu yüzden de daha “olağan” görünümüne aracılık edebilirler. Örneğin reklamların çoğunlukla beyaz, orta sınıf (ve üstü), kadın ya da erkeklere hitap eden kurmaca dünyasında azınlıklara, LGBTİ'lere, yaşlılara ve “normal” kabul edilen standartların dışında yaşayanlara neredeyse hiç yer yoktur. Kadınlar, çoğu zaman ya geleneksel aile rolleri içinde hizmet sunan ve bununla ilişkili olarak da “tüketebilen” yarı-özneler olarak sunulurlar;

ya da “para”ya sahip olduğu için tüketimin de asıl denetleyicisi konumundaki erkekler karşısında, ikincil bir konumda, cinsel bir obje, edilgin veya “eksik” olarak temsil bulurlar. Bu temsilin ırkçılıkla ilişkilendirildiği noktada, siyah kadınlar sıklıkla ‘vahşi’, hayvani cinselliği ya da egzotik ötekiliği; Asya kökenli kadınlar cinsel boyun eğmişlik ve hizmetle ilgili kalıpyargıları temsil ederler (Gill, 2007: 79).

Televizyon dizilerinde ayrımcılık

Reklamlar gibi, dizilerin dünyasında da çoğu zaman azınlıklara yer yoktur; dinsel, etnik, kültürel azınlıklardan olduğu açıkça ifade edilen –ki buna nadiren rastlanır– ya da ima edilen azınlık aktörleri görünüşleriyle, konuşmalarıyla, aksanlarıyla ya “mizah” öğesi olarak karşımıza çıkarlar; ya şiddet ve suçla, karanlık işlerle, entrikayla ilişkilidirler; ya da “biz”im özgecil yardımımıza muhtaç, kurtarılması gereken, çocuklaştırılmış aktörler olarak yer bulabilirler. Böylelikle neredeyse her zaman çoğunluğun bir üyesi olduğu varsayılan izleyiciye “normal”in ne olduğu tanımlanırken “biz”e benzemeyen işaretlenir; “onlar”ın komik, farklı, suçlu vs. olmasına yol açan özelliklerinin ne kadar da “olağan olmadığı” gösterilir bir kez daha... Bu tür popüler kültür “metinleri”nde karşımıza çıkan ırkçılık ya da ayrımcılık çeşitleri, çoğu zaman “dolaylı” olarak ifade bulur... Komedi dizisinde konuşmasıyla alay edilenin Kürt olduğu açıkça ifade edilmez örneğin. Ya da “karanlık işlerle uğraşan”, adam kaçıran, hırsızlık yapan, uyuşturucu satan karakterin giyim kuşama “ele verir” etnik kimliğini... Bu nedenle, en azından yaygın medyada karşılaştığımız popüler kültür ürünleri açısından sözkonusu olanın daha “muğlak” bir ırkçılık olduğundan söz edebiliriz. Weaver’dan yola çıkarak, bu muğlaklık, “akışkanlık”, açıkça ifade etmeme hali nedeniyle medyanın aracılık ettiği mizahın ve komedinin, ırkçı yargıların sinsice yayılmasında rol oynadığını ve azınlık gruplara karşı yapılan ayrımcılığı hoşgörülebilir kıldığını söylemek mümkündür (2011a ve 2011b).

Ürün Yıldırım Önk ve Senem Sönmez Selçuk, Türkiye’deki yerli dizilerde azınlıkların nasıl temsil edildiklerini sorunlaştırdıkları çalışmalarında (2014) medyada azınlıkların temsil edilmesinde karşılaşılan temel sorunun “genellemeler” olduğu tespitinden yola çıkarlar. Kuhar’a (2006: 135) atıfla yazarlar, genellemelerin iki temel biçiminden söz ederler: “stereotipik kişisel ya da davranışsal

özellikleri bir grubun tüm üyelerine atfetme (ki bu çoğu zaman negatif stereotipleştirmeyi içermektedir) ve bir olay ya da bireyin spesifik davranışının, o olay ya da grubun genel karakteristiğine dönüştürülmesi”. Yerli dizilerde Rum, Ermeni ve Yahudilerin temsil edilme biçimini sorunlaştıran Yıldızan Önk ve Sönmez Selçuk, dizilerin dinsel, dilsel, cinsiyetçi, kültürel ve tarihsel düzlemde azınlık mensubu olduğu anlaşılan dizi karakterlerini ötekileştiren bir söylem oluşturduklarını saptamışlardır. Buna karşılık, Şerife Çam, “Türkiye’deki Ana-yayın Kuşağı Dizilerinin Rum ve Yunanlıları” başlıklı yazısında, diziler gibi popüler anlatıların azınlıklara ilişkin tek yönlü, açıkça dışlayan, hedef gösteren, tek boyutlu ve homojen yapıdaki temsiller” sunmadığını ileri sürer (2009: 134). Çam’a göre, dizilerde kültürel ve tarihi meselelerin tanımlanma, adlandırılma ve tarif edilme biçimleri, ekonomik, sınıfsal ve dinsel farklılık ve cinsiyet farklılığına ilişkin çelişkili temsilleri bir arada ve çokhücreli biçimde barındırır. Ötekilik temsil ve imgelerinin milliyetçi anlatıyla eklenirken tek yönlü bir “ötekini aşağılama/dışlama” söylemi yerine “milliyetçi ideolojiyi zaman zaman aralayarak ve zaman zaman eleştirerek” ona süreklilik kazandıran bir anlatı yapısı hâkim olur (134): “... dizilerdeki Rum ve/veya Yunan temsilleri hem cinsel, ekonomik, kültürel, tarihsel ve dinsel farklılık alanları ve pratiklerinin hemen her biri hakkında bir şeyler söylemekte hem de ancak bu farklılık alanları ve pratikleri aracılığıyla tarif edilebilmektedir” (135). Bu noktada, yazar güldürü dışındaki dizilerde “ben/biz” ve “sen/siz” şeklinde ayrılmış özne konumlarından söz etmenin de mümkün olmadığını belirtir. Her iki özne konumu da farklılığı yok edecek biçimde ve “dizilerde çoğunlukla flörtler, cinsel ilişkiler ve evliliklerle ortaya çıkan” “biz” öznesi altında eritilmektedir. Temel problem ise, bu “biz”in farklılıkların birarada yaşamış olduğu ve artık mümkün olmayan bir “mitik geçmiş”e işaret etmesidir (136).

Televizyon dizilerinde ırkçı ve ayrımcı söylemlerin cinsiyetçilikle ilişkilendirme biçimi sorunlaştırdığım “İrkçiliğin İzini Satır Aralarında Sürmek: Popüler Kültür Ürünlerinde İrkçi Söylemlerin Yaygınlaşma Biçimleri” (2013) başlıklı yazımda, dizilerin dünyasında “yabancı ve Kürt kadınların” yer alma biçimindeki temel sorunu, benzer bir tespitten yola çıkarak ele almıştım. Kadınları hedefine alan ayrımcı medya söylemleri gibi, çoğu zaman ırkçılıkla eklenilen cinsiyetçi söylemler de, stereotipler aracılığıyla kurulmakta ve dizilerde özellikle yabancı kadınların ve Kürt kadınlarının karakterler ya da özneler olarak

değil, ancak “tipler” olarak yer bulabilmelerine izin vermektedir. İncelediğim dizilerde yabancı kadınlar ya entrikalara ortak olan, suç işleyen hizmetçiler, ya fuhuş yapan, yuva yıkan kadınlar ya da “Türkleşerek doğru yolu bulanlar” olarak temsil edilmektedir. Kürt kadınlar ise televizyon ekranlarında ya hiç görünmüyorlardı; ya da töre kurbanları ve çoğu zaman erkek olan ana karakter tarafından kurtarılmaya muhtaç, geleneksel yapının ve ilişkilerin kıskacındaki kadınları görüyorduk; hemen her zaman olduğu gibi bu kadınların ekranlardaki varlığı bir erkekle olan ilişkileri dolayımıyla... Geleneksel-modern çatışması, kâh doğulu bir “toprak ağası”na âşık olan beyaz-Türk kadın aracılığıyla, kâh geleneksel ilişkilerin kıskacından kurtulmaya çalışan kadının hikâyesinde karşımıza çıkıyordu. Kurtuluş ise, Çam’ın yukarıda değindiğim makalesinde işaret ettiği homojen “biz”in kuruluşuna aracılık eden flört, evlilik ya da cinsel ilişkinin taraflarından biri olan erkeğin yardımıyla gelebilmektedir. Başka bir deyişle, bu kadınların kendi kaderlerini belirleme gücüne sahip bir özne konumuna erişmeleri ya hiç mümkün görünmüyordu ya da ancak bir erkeğin dolayımıyla gerçekleşebiliyordu.

Sinemada ayrımcılık

Sinema, bir popüler kültür ürünü olarak hem izleyicilerin toplumsal sorunlarla ilgili düşünce ve tutumlarını yönlendirme, algılarını şekillendirme işlevi görmekte hem de siyasal iktidarlar tarafından bir propaganda aracı olarak kullanılabilir. Zeynep Özarslan’ın belirttiği şekliyle filmlerin kurmaca dünyası, diğer popüler kültür ürünlerinde olduğu gibi, izleyicilerin “gündelik hayatında karşılaştığı çatışma durumlarını” açıklamalarına ve “bu iki dünyanın karışımı ile bir yargıya varabil”melerine yardımcı olması nedeniyle önem taşır (2013, 177). Filmlerdeki ayrımcı ve ırkçı stereotipler ve söylemler üzerine yapılan çalışmalar, Amerikan sinemasının ilk ortaya çıkışından itibaren, özellikle siyahları ama tür ve konjonktüre bağlı olarak yerlileri, Latinleri, Arapları, Müslümanları, LGBTİ’leri ikincilleştiren, kriminalize eden, bir tehdit olarak betimleyen ya da gülünçleştiren temsillerin tipik olduğunu ortaya koyar. Benzer şekilde Avrupa sinemasında da, özellikle sinemanın bir propaganda aracı olarak kullanıldığı dönemlerde, ırkçı motiflerin yaygın olarak kullanıldığı tespit edilebilir. “Sinemada Nefret Söylemi” başlıklı yazısında bu konuya ilişkin kapsamlı bir değerlendirmeye yer veren Özarslan, Pines’a atıfla Amerikan sinemasının ilk

yıllarında siyahların kısa komedilerde stereotipleştirilmiş ve abartılı bir temsille gülmece unsuru olarak yer bulduklarını, ancak bu rollerin de “yüzü siyaha boyalı beyaz karakterler”ce canlandırıldığını ve belirtmekte (Pines, 2003: 563-4’ten akt. Özarslan, 2013: 183). Özellikle siyah erkeklerin beyaz kadınlar için bir tehdit unsuru olarak betimlendiği bu dönemin tipik ırkçı önyargılarından birini Amerikan sinemasının kurucusu olarak adlandırılan Griffith’in *Bir Ulusun Doğuşu* (1915) filmi ile açıklayan Özarslan, bu filmi, “film dilinin ideolojik amaçlara yönelik olarak izleyicileri ikna etmek için nasıl kullanıldığına” iyi bir örnek olarak değerlendirir (186). Benzer şekilde, Alman nasyonal sosyalizmi de sinemayı propaganda amaçlı kullanmış, Naziler filmi yalnızca Yahudileri hedef alan ırkçı söylemlerin kamuoyunda kolay kabul görebilmesi için bir araç olarak kullanmakla kalmamış, Yahudiler dışında birçok etnik grubun üyesi, farklı ülkelerin vatandaşları ve kadınlar da bu filmlerde nefret söyleminin hedefleri haline gelmişlerdir (Özarslan, 2013:190).

Sinemanın türsel özellikleri, filmlerin tek katmanlı metinler olarak analiz edilmesini mümkün kılmaz. Film öyküsü ve diyaloglar kadar görsel kodlar, karakterler, film dilinin görsel grameri, dizimsel ve dizisel yapılar, imgeler, stereotipler, ışıklandırma, renk, iç ve dış mekânlar, giysi ve dekor, etek ve müzik gibi pekçok unsur, filmin betimlediği dünyaya dair yan anlamların ortaya çıkışını etkileyecektir (Özarslan, 2013: 180-181). Bununla birlikte, ayrımcı önyargı ve stereotiplerin filmlerde nasıl ortaya çıktığı ve sinemanın toplumdaki çeşitli gruplara yönelik nefret söyleminin olağanlaştırılmasına nasıl hizmet ettiğini açığa çıkarmaya yönelik ilk adım, David Croteau ve William Hoynes’un sinemada ırkın temsilini analiz etmek üzere önerdikleri üç kategori takip edilerek atılabilir: “Kapsayıcılık”, “roller” ve “kontrol”. Yazarlar, bu noktada farklı ırksal ve etnik grupların ne kadar yer bulduğu, yer buluyorlarsa hangi rollerde ve hangi stereotipler aracılığıyla temsil edildikleri, yapımcıların ve medya sahiplerinin etnisitenin temsilinde üstlendikleri rolün ne olduğuna odaklanmak gerektiğini belirtirler (akt. Moore ve Colena, 2015: 952). Ellen E. Moore ve Catherine Coleman, Croteau ve Hoynes’un önerdikleri bu kategorilerden yola çıkarak *Hunger Games* (Açlık Oyunları: 2012) filmini analiz ederler. Filmin kastında yan rollerde siyah aktörlerin bulunması nedeniyle filmin hedef kitleesindeki genç izleyicilerin gösterdiği tepkinin nedenlerini araştırdıkları yazıda bu filmde siyah ve beyaz karakterlerin nasıl ve hangi rollerde temsil bulduk-

larını ve bunun Amerikan film endüstrisinin işleyişi ve ekonomik kodlarıyla ilişkisini tartışır. Yazarlar, diğer anaakım filmlerdekine benzer şekilde filmin başrollerde beyaz karakterlere yer vermesi ve ancak yan rollerde siyahların bulunmasına rağmen böyle bir tepkinin ortaya çıkmasını ABD'deki post-ırkçı toplumla ilişkilendirerek açıklarlar.

Sınırlı da olsa, filmlerde ayrımcı ve ırkçı söylemlerin nasıl meşrulaştırıldığına, siyahlara, Müslümanlara, kadınlara veya LGBTİ'lere yönelik nefret söyleminin nasıl üretildiğine odaklanan akademik çalışmaların varlığını tespit etmek mümkündür. Diğer yandan özellikle son birkaç on yıl içinde ayrımcılığı sorunlaştıran bağımsız filmlerin ve belgesellerin de görece yüksek izleyici oranlarına kavuştuğu ve akademik çalışmalara konu olduğunu belirtmek gerekir. Türkiye'ye gelince, özellikle son on yıl içinde çeşitli toplum kesimlerinin maruz kaldığı ayrımcılığı sorunlaştıran bağımsız filmlerin ve belgesellerin çekilmeye ve kısıtlı da olsa bu konularda duyarlı seyircinin ilgisini çekmeye başladığını tespit edebiliriz. Buna karşılık, Türk sinemasında ayrımcılığı sorunlaştıran çok az sayıda akademik çalışmadan söz edilebilir. Örneğin Dilara Balcı, Yeşilçam sinemasında Rum, Ermeni, Yahudi karakterlerin ve tiplerin nasıl temsil edildiğine odaklandığı *Yeşilçam'da Öteki Olmak* (2013) başlıklı kitabında gayrimüslimlere ilişkin “cinsel cazibesini kullanan, para karşılığında erkeklerle birlikte olan, catusluk yapan, vamp Rum kadın; orta yaşlı, pansiyonculuk yapan, ağzıbozuk, paragöz Ermeni kadın; cimri, kötü niyetli, kurnaz, korkak, bencil, sarraflık ve tefecilikle uğraşan Yahudi erkek gibi stereotipleştirilmiş birtakım temsillerin yanı sıra, bu karakterlerin geçmişleri, aile yaşantıları, ibadetleri ve kültürlerine ilişkin bilgilerin hiç yer bulmadığını belirtmektedir (232-233). “Filmlerde gayrimüslimlerin yaşam alanlarına girilme”mekte, gayrimüslimlerin “yer aldıkları sahnelerde mekân olarak sokaklar, toplu taşıma araçları, pansiyonlar, eğlence merkezleri ya da dükkânlar kullanılır”ken “gayrimüslim evi, seyirciye nadir olarak gösteril”mektedir (233). Yaşam alanlarının kimliksizleştirilmesine, ailelerin “eksik”, “parçalanmış” temsili eşlik etmekte, “gayrimüslimler kendi etnik gruplarından bağımsız ve yalnız şekilde sunul”maktadır (234).

Sinemada azınlıkların temsiline ilişkin sınırlı sayıda çalışmanın bulunmasına rağmen, /Türkiye'de özellikle son yirmi yıl içinde çekilen *Salkım Hanımın Taneleri* (1999), *Güz Sancısı* (2009), *Bulutları Beklerken* (2003), *Çoğunluk* (2010),

İki Dil Bir Bavul (2008), *Benim Çocuğum* (2013) gibi ayrımcılık, ötekileştirme ve ırkçılık pratiklerini sorunlaştıran belgesel ve filmleri konu alan çalışmalar yok sayılacak kadar azdır. Bu açıdan, Pınar Yıldız'ın, 2016 yılında tamamladığı Hatırlamanın ve Unutmanın İmgeleri başlıklı doktora tezine göz atmakta fayda var. Yıldız, tezinin üçüncü kısmında, Türklüğün görme rejiminin bir parçası olan bastırma ve inkâr stratejilerinin bir parçası olarak soykırım, katliam, zorunlu göç gibi geçmişin adaletsizlikleri ve suçlarını “görmemeyi” yeğleyen Türk sinemasında istisnai “görünür kılma” çabalarının örneği olarak 1915 filmlerini ele almakta. *Kesik* (2014) ve *Ararat* (2002) filmlerinin “Türklük sözleşmesi”yle imge ve duygu repertuarımızdan men edilmiş, inkâr edilmiş ve inkârıyla hâlâ öznelliklerimizi şekillendiren Felakete dair anlatılarla ‘biz’i hikakate çağır”dıklarını belirten Yıldız, *Kesik* filminin 1915’i sadece geçmişin hikâyesi olarak kurgulamasının “geçmişte yaşanmış olanın bugün hâlâ inkâr yoluyla yaşanmaya devam ettiğini görmemize, gerçekliğimizin dağılmasına izin verme”mesine yol açtığını ileri sürer (2016:309). *Ararat* ise, yazara göre 1915’i “geçmişin şimdi’yi nasıl şekillendirdiği sorusu üzerinden düşünmeyi” tercih etmekte; böylece “1915’in inkâr edilmesinin, inkâr edeni de inkâr edileni de nasıl hâlâ kurmaya devam ettiğini” ortaya koyabilmektedir (310).

Yeni medyada ayrımcılık

Geleneksel medya gibi, yeni medya da ayrımcı ve ırkçı söylemlerin dolaşıma girmesi ve yaygınlaşmasında önemli bir rol oynar. Üstelik, Mutlu Binark'ın Lister vd.'ye atıfla belirttiği gibi, yeni medyanın dijitallik, etkileşimsellik, hipermetinsellik, yayılım, sanallık ve multimedya biçimselliği gibi özellikleri, bu söylemlerin daha yaygın ve erişilebilir olmasına, olağanlaştırılmasına katkıda bulunur (Binark, 2010, 26). Kısaca, yeni medya ortamında dolaşıma giren nefret söylemi, “ortamın katılımcıları tarafından ... nefret eklenerek büyütülür” (26). Farklı veri türlerinin tek bir araçta toplanması, ağ üzerinden farklı metinlere ve alternatif mecralara erişimin kolaylığı, tüketici konumundaki bir kullanıcının üretici konumuna geçebilmesinin mümkünlüğü, kullanıcının ortamda olma hissinin yanısıra gündelik yaşamdaki habitusunu da aynı ortama taşıyabilmesini olanaklı kılması (27) gibi özellikleri, yeni medyayı nefret söyleminin neredeyse denetimsiz biçimde yayılması için oldukça verimli bir ortam haline getirir. Yeni medya, ayrımcı, ırkçı söylemlerin, nefret söyleminin yeniden ve yeniden üretil-

mesi için haber siteleri, okur yorumları, tartışma platformları, sosyal paylaşım ağları, video-fotoğraf paylaşım siteleri, sanal oyunlar vb aracılığıyla sonsuz bir seçenekler dizgesi sunmaktadır. Kullanıcıların anonim kimliği ya da sanallik hali, görüşlerin daha keskin bir dille ifadesini kolaylaştırabilmektedir. Kolay denetlenemeyen, geçici, sürekli değişen, akan yapısıyla yeni medya, geleneksel medyada ya da günlük etkileşimlerde açıkça dile getirilemeyen, tabu kabul edilen yargılara kamusallaşma ve kimi zaman meşruluk imkânı sağlamış olur.

Diğer yandan, yeni medya, geleneksel medyada aktarılan içeriklerin yeniden dolayımına aracılık eder. Çoğu zaman ücretsiz erişim imkânıyla, geleneksel medyada üretilen içeriklerin ya da onların benzerlerinin çok kısa sürede ve çok geniş bir kitleye erişmesine olanak sağlar. 11 Eylül saldırıları sonrasında ırkçı web-animasyonlarını inceleyen Cassandra van Buren (2006), üretim, dağıtım ve sergilenme koşulları ve anlatı stratejileri üzerine yaptığı incelemede, bu amatör animasyonların ABD hükümetinin II. Dünya Savaşı sırasında profesyonel olarak üretimini sağladığı animasyonların ırkçı anlatı stratejilerini yeniden kullandığını saptar. Bu yönüyle, yeni medya ile geleneksel medya arasında ürün, format ve içerik bakımından bir “yeniden dolayım” ilişkisinin varlığından söz eder (538). Çalışma, 11 Eylül sonrasında çeşitli web sitelerinde dolaşıma giren amatör animasyonlarda, “düşman öteki” olarak Arap ve Müslüman dünyasının, ırkçı temsillerle sabitlendiğini (544) ve kimi “freelance” animatörlerin çok “tıklanan” bu ürünleri kariyerlerinde profesyonelleşmenin bir aracı olarak kullandıklarını ortaya koyar (547).

Bütün bu örnekler bize, geleneksel ve yeni medya “metinlerinin” ayrımcı ve ırkçı yargıların ne kadar görünür kılındığı ve ayrımcılık karşıtı yargılara ne kadar yer verildiği açısından irdelenmesinin, öncelikle medyanın ayrımcı söylemlerin meşrulaştırılmasındaki rolünün açığa çıkarılması ve bu rolün sorunlaştırılması açısından önemini göstermektedir. Sorunu tespit etmek, ayrımcılıkla mücadele açısından atılabilecek bir ilk adım olarak görülebilir. Ancak bu adımın soruna müdahil olmak adına yapılacak yeni hamlelerle ilerletilmesi gerekir. Başka bir deyişle yalnızca medyadaki ırkçı ve ayrımcı içerikleri ve söylemleri tespit etmek yeterli değildir. Etnik, kültürel, dinsel ya da cinsiyet temelli azınlıklar, ayrıcalıksız toplumsal gruplarla ilgili ayrımcı ve ırkçı söylemin bir suç olarak işaretlenmesi ya da en azından medya etiğine aykırı bir tutum olarak teşhir edilmesi önemlidir. Bunun arkasından ise, medyanın ayrımcı dilini dönüştür-

meye zorlanması, buna yönelik bir toplumsal bilinç oluşturulması gerekir. Ayrımcılık karşıtı toplumsal hareketlerin oluşması, sivil toplum kuruluşlarının, aktivistlerin bu konuda baskı oluşturabilecek yeni eylemlilik alanları geliştirmesi, “barış gazeteciliği” gibi başka türünün mümkün olduğunu gösterecek deneyimlerin teşvik edilmesi özellikle önemlidir.

Kaynaklar

Balcı, Dilara (2013) *Yeşilçam'da Öteki Olmak*, Kolektif Kitap, İstanbul.

Balibar, Etienne (2007) “İrkçılık ve Milliyetçilik”, içinde E. Balibar, I. Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, Metis: İstanbul.

Binark, Mutlu, (2010), ”Nefret Söyleminin Yeni Medya Ortamında Dolaşıma Girmesi ve Türetilmesi”, içinde Altuğ Akın vd., *Yeni Medyada Nefret Söylemi*, Kalkedon: İstanbul, s.11-54

Çam, Şerife (2009), “Türkiye’deki Ana-Yayın Kuşağı Dizilerinin Rum ve Yunanları”, içinde Herkül Milas (ed.) *Sözde Masum Milliyetçilik*, Kitap Yayınevi: İstanbul, 93-140

Çelenk, Sevilay, (2010) “Ayrımcılık ve Medya”, *Televizyon Haberciliğinde Etik Sorunlar*, s. 211-228

Çınar, Mahmut (2013) “Habercilik ve Nefret Söylemi”, içinde Mahmut Çınar, *Medya ve Nefret Söylemi*, Hrant Dink Vakfı: İstanbul, s. 137-154.

Çoban Keneş, Hatice (2012) “Biyolojik Mitten Kültürel Mite: ‘Yeni’ İrkçılık Nedir?” Dipnot 9:5-25

Doğanay, Ülkü, (2013), “İrkçiliğin İzini Satır Aralarında Sürmek: Popüler Kültür Ürünlerinde İrkçi Söylemlerin Yaygınlaşma Biçimleri”, içinde Mahmut Çınar, *Medya ve Nefret Söylemi*, Hrant Dink Vakfı, İstanbul, s.155-176

Ergin, Murat, (2009) “Türk Kimliği ve İrsal Sözlükler”. Tanıl Bora (ed.) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* İstanbul: İletişim, 386-412

Gill, Rosalind, (2007), “Advertising and Post-Feminism”, *Gender and the Media* içinde, s. 73-113, Maldin: Polity Press

Hall S (1999). “İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü.” *Medya, İktidar, İdeoloji*. M. Küçük (der.) içinde. Ankara: Bilim ve Sanat. 77-127.

İnceoğlu, Yasemin, (2013) “Tartışmalı Bir Kavram: Nefret Söylemi”, içinde Mahmut Çınar, *Medya ve Nefret Söylemi*, Hrant Dink Vakfı: İstanbul, s. 75-94

- Köker, Eser; Ülkü Doğanay, (2010), *Irkçı Değilim Ama... Yazılı Basıda Irkçı-Ayrımcı Söylemler*, İHOP, Ankara
- Köker, Eser; Ülkü Doğanay (2004) “Televizyonda protesto görüntüleri: egemen haber söylemlerinde toplumsal eylemler, içinde *Kültür ve İletişim*, 7/2, s. 43-72
- Karan, Ulaş (2010), “ Nefret Suçlarından Ne Anlıyoruz”, içinde Hrant Dink Vakfı, *Nefret Suçları ve Nefret Söylemi*, İstanbul.
- Moore, Ellen E.; Catherine Coleman, (2015) “Starving for Diversity: Ideological Implications of Race Representations in the Hunger Games”, *The Journal of Popular Culture*, vol. 48, no. 5, s.948-969
- Özarslan, Zeynep (2013), “Sinemada Nefret Söylemi”, içinde Mahmut Çınar, *Medya ve Nefret Söylemi*, Hrant Dink Vakfı, İstanbul, s.177-198.
- Ulusal Basında Nefret Suçları: 10 yıl 10 örnek*, Sosyal değişim derneği, 2010
- Uyar, Lema (2006) (der. ve çev.) *Birleşmiş Milletler’de İnsan Hakları Yorumları: İnsan Hakları Komitesi ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi 1981-2006*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Van Buren, Cassandra, (2006) “Critical Analysis of Racist Post-0/11 Web Animations, *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 50(3), s. 537-554
- van Dijk, Teun A. (1991), *Racism and the Press*, Newyork: Routledge.
- van Dijk Teun A. (1999), “Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları” içinde Mehmet Küçük (der.) *Medya İktidar İdeoloji*, Ark Yay., Ankara
- van Dijk, Teun A. (2003). “Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir yaklaşım”. çev. Nurcan Ateş. *Söylem ve İdeoloji*. İstanbul: Su Yayınevi, 13-109.
- van Dijk Teun A (2010). *Nefret Suçları ve Nefret Söylemi Konferansı 9-10-11 Nisan 2010*, İstanbul Bilgi Üniversitesi
- Yıldıran Önk, Ürün; Sönmez Selçuk, Senem, 2014, “Ekrandaki “Öteki”: 2000 Sonrası Yerli Dizilerde Azınlıkların Temsili,” *Kültür ve İletişim* 34, s. 174-201
- Yıldız, Pınar (2016), *Hatırlamanın ve Unutmanın İmgeleri*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Weaver S. 2011a, Liquid Racism and the Ambiguity of Ali G”, *European Journal of Cultural Studies*, 14(3), s. 249-64
- Weaver S, 2011b, *the Rhetoric of Racist Humour, US, UK and Global Race Joking*, Aldershot: Ashgate
- Weber, 2009, *Nefret Söylemi El Kitabı* http://www.ihop.org.tr/dosya/coe/nefret_soylemi.pdf

İDEOLOJİK BİR İNŞA OLARAK YENİ İRKÇILIK: GÜNÜMÜZ İRKÇILIĞINI TARTIŞMAK, ANLAMAK, ADLANDIRMAK¹

Hatice ÇOBAN KENEŞ

1950'lerden itibaren sınıfa, ırka, etnik kökene, cinsiyete dair ayrımcı pratikler, evrensel insan hakları bağlamında uluslararası ve ulusal yasal önlemlerin konusu haline geldi. Öte yandan ayrımcı pratikleri sınırlamaya, denetlemeye, hatta gerektiği yerde yasaklamaya yönelik bütün önlemlere rağmen ayrımcılık, biçim değiştirmiş ve gündelik yaşamın içine sızmış ama görünürlüğü azalmış olarak önemli bir sorun olmayı sürdürüyor. Bu metinde, biyolojik farkları öne sürmek yoluyla meşrulaştırılan “eski” ırkçılıktan, daha çok cinsiyetçi, milliyetçi vb. ideolojilerin ittifak kurması ile üretilen “yeni” ırkçılığa evrilen süreçte kavramın nasıl bir dönüşümden geçtiğinin, hangi anlamlara büründüğünün izini sürüyoruz. İdeolojik bir yapılanma olarak konumlandırılan ırkçılığın diğer ayrımcı ideolojilerle birleşerek nasıl üretildiğine, hangi araçlarla kendini meşrulaştırdığına ve görünürleştirdiğine ilişkin tartışmaların ortaya koyduğu bilgiyle yeni ırkçılığın ne olduğuna dair daha iyi bir kavrayış sağlamayı amaçlıyoruz.

On Dokuzuncu Yüzyılda İrkçılık Tartışmaları

On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başlarına kadar insanlar hiyerarşik olarak alt türlere ayrılmakta, bu türlerin her birinin doğal niteliklere sahip olduğu iddia edilmekte ve bu iddia biyoloji biliminin verileriyle desteklenmekteydi. Özcü, monolitik ırk anlayışı ile temellenen bu klasik ırkçılığın dönüşerek başka bir forma büründüğü günümüzde ise ırkçılığın daha çok kültürel, stratejik her

1 Bu yazı 2012 yılında Dipnot Dergisi'nde “Biyolojik Mitten Kültürel Mite: ‘Yeni’ İrkçılık Nedir?” başlığı ile yayınlanan yazının güncellenmiş bir versiyonudur.

türlü ayrımcılığın konjonktürel olarak araçsallaştırılmasıyla temellendirildiği söylenebilir. Daha çok kültürü odağına alan bu ırkçılık formunun yoğunlukla dilsel olarak üretildiği ve söylemsel bir niteliğe bürüldüğü görülmektedir. Klasik ırkçılığın günümüz yeni ırkçılığına evrilen bu dönüşümü elbette ırkçılığın kökenine ilişkin politik, ekonomik, sosyal ve kültürel süreçlerden bağımsız değildir. Nitekim bu süreçler ile ırkçılığın dönüşümü arasındaki ilişki pek çok kuramsal tartışmanın da merkezinde yer alıyor.

İrkçılığın kökenini aydınlatacak açıklamanın bir kısmının Avrupa içerisinde kapitalizmin tarihsel gelişiminin dikkate alınarak bulunabileceğini söyleyen Robert Miles, ırkçılığın “üç yapısal çelişki”den ötürü kapitalist toplum yapılarının “tarihsel evriminin ayrılmaz bir parçası” olduğunu söyleyen tezleri referans alır (Miles, 1997:249). Bu referanslar, ırkçılığın bugünkü görünümünün de aynı çelişkilerin bir sonucu olarak devam ettiğini anlamak için önemlidir: İlk çelişki, kapitalizmin evrenselleştirici ve eşitleyici eğilimleri ve “her şeyin metaleştirilmesi” eğilimi ile sosyal eşitsizliğin “gerekli çoğalmı” arasındadır. Bu çelişki, hem sınıflar arasındaki eşitsizlikte hem de “düzensiz mekânsal gelişme”nin yarattığı eşitsizliklerle görünürlük kazanır (1997:249). Diğer yandan bu çelişkilerden ve çelişkilerin yarattığı eşitsizliklerden hem siyasi hem de politik çıkarları bulunanlar için bu durum, “ideolojik olarak sosyal eşitsizliğin ve düzensiz gelişmenin doğallaştırılması” yoluyla meşrulaştırılır. İrkçilik da aslında burada devreye girer: Bir normalleştirme, doğallaştırma ve böylece meşrulaştırma biçimi olarak ırkçılık “ekonomik ve siyasal dezavantajı, özgüleştireilmiş sosyal kolektiviteleri temel niteliklere atfederek ‘doğa’ya yerleştirebilir”(1997:249). İkinci çelişki, kültürel farklılıklar açısından ortaya çıkar. Kültürel farklılıklar kapitalist ve evrenselleştirici üretim ilişkilerinin yayılmasının önünde “kabul edilemez engeller” olarak görülür. Dolayısıyla ırkçılık, kültürel ya da benzeri farklılıkların doğallaştırılmasını sağlayarak “varoluşu sosyal oluşumlarla eşanlamlı olan sosyal kolektivitelerin ya temel farklılığının ya da ikinci sınıflığının kanıtı olarak yorumlanır”. Üçüncü çelişki, evrenselcilikle “kapitalist üretim ilişkilerinin kısmen toplandığı temel politik biçim” olan ulus devlet arasındadır. Ulus devlet içerisinde kapitalist üretim ilişkilerinin güçlenmesi, aynı zamanda ulus devletin de önemli bir ekonomik ve politik güç olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu gelişmelerin tüm dünyaya yayılmasıyla birlikte bir taraftan “evrensel bir ekonomik sistemin” oluşması sağlanırken öteki taraftan da dünyanın “siyasal” olarak bölünmesiyle çeşitli milletler ortaya çıkmıştır (1997: 249-250).

Evrenselciliği “kapitalist dünya ekonomisine uygun bir ideoloji” olarak gören Wallerstein da kapitalist sistem içinde “sonsuz sermaye birikimi arayışı”nda temel bir unsur olarak evrenselci bir ideolojinin savunulmak ve uygulanmak zorunda oluşunun yarattığı bir çelişki olarak ırkçılığın kapitalizme eklemelendiğini söyler (Wallerstein, 2000a:42). Sonsuz sermaye birikimi üzerine kurulu bir sistem olan kapitalist dünya ekonomisinde her şeyin metalaştırılarak dolaşıma sokulması bunun temel nedenidir. Bu metalar bir dünya pazarı içinde, mal, sermaye ve emek gücü biçiminde bir yerden diğerine dolaşıma sokulurlar ve bu dolaşım ne kadar serbest olursa metalaştırma derecesinin de o denli yüksek olacağı varsayılır. Sonuç olarak bu dolaşımı engelleyen, kısıtlayan her şeyin “varsayımsal” olarak “ters etki” yaptığı ileri sürülür (2000a:42). Bu nedenlerle hangi türden olursa olsun “partikülarizmin” kapitalist sistemin mantığıyla çeliştiği, onunla uyummadığı ya da en azından işleyişine engel oluşturduğu söylenir. Ancak Wallerstein evrenselci ideolojinin savunucularının tersine bu ideolojinin ırk ve cinsiyet eşitsizliğini arttırdığına vurgu yapar:

Yayılan bir kapitalist sistemin bulabildiği bütün emek gücüne ihtiyacı vardır, çünkü daha çok sermayenin üretilmesini, paraya çevrilmesini ve biriktirilmesini sağlayan malları üreten bu emektir. Sistem dışına atmak anlamsızdır. Fakat eğer, sermaye birikimini en üste çıkarmak isteniyorsa, aynı zamanda üretim maliyetlerini (bu yüzden de emek gücü maliyetlerini) en aza indirmek ve siyasal rahatsızlığın maliyetlerini en aza indirmek (bu yüzden de emek gücünün protestolarını —saf dışı etmemek, çünkü bu yapılamaz— en aza indirmek) gereklidir. Irkçılık işte bu hedefleri bir araya getiren sihirli formüldür (2000a: 44-45).

Kapitalist dünya ekonomisindeki “eksenel işbölümü” ve “merkez - çevre” ilişkisinin ırk kavramının ortaya çıkmasında ve yayılmasında etkili olduğunu ileri süren Wallerstein, ulus kavramını devletlerarası sistemi biçimlendiren ve ondan türeyen egemen devletlerle, etnik grup kategorisini “sermaye birikiminde ücretsiz emeğin büyük payının korunmasını sağlayan hane yapılarının yaratılması” ile ilişkilendirir (2000b:100). Dünya ekonomisindeki merkez- çevre ikiliğinin yarattığı işbölümü aynı zamanda “mekânsal bir işbölümü”ne de yol açmıştır. Kapitalist dünya ekonomisinin Avrupa merkezli olarak yayılmasıyla birlikte, “merkezi” ve “çevresel üretim süreçlerinin” yoğunlaşmaları coğrafi olarak giderek oransız bir hale gelmiştir. Bu oransızlık ırksal kategorilerin değişik

biçimler ve etiketler altında görünürleşmesini ortaya çıkarmıştır (2000b: 100-101). İşgücünün etnikleşmesi olan bu durum, “ekonominin hiyerarşik gereklerinin neler olduğuna bağlı olarak” farklı mekân ve zamanda değişiklik göstermiştir (Wallerstein, 2000a: 45). Wallerstein, biçimi değişmeyen ama sınırları esnek olan ırkçılığın evrenselcilik karşıtı niteliğinin kapitalist sistemin sürmesinde etkili olduğunu iddia eder. Irkçılık kapitalist sistem içerisinde ayrımcılığa dayalı sömürünün meşrulaştırılmasının kolay yoludur:

[ırkçılık], (b)elirli bir yer ve zamanda en düşük ücretli ve iktisadi olarak en az ödüllendirici rolleri alabilecek olanların sayısını o günkü ihtiyaçlara göre genişletmeye ya da daraltmaya olanak sağlar. Çocukları uygun rolleri oynamaları için bilfiil toplumsallaştırır, toplumsal cemaatleri ortaya çıkarır ve onları sürekli olarak yeniden yaratır. Ve eşitsizliğin haklı çıkarılması için “meritokratik” olmayan bir temel sağlar (2000a: 46).

Wallerstein kapitalizmin ucuz emek gücünü sağlamak için daima ‘zenci’ olan birilerini bulacağını, eğer kelimenin tam anlamıyla ortada sömürülecek hiç siyah yoksa ya da bu rolü oynamak için gerekli sayıda değillerse ‘beyaz zenciler’ in mutlaka icat edileceğini ileri sürer (2000a: 46).

Kökenlerini ve günümüzde aldığı biçimleri ağırlıklı olarak kapitalist toplumsal oluşumlar açısından değerlendirerek ırkçılığın oluşumunu ve etkilerini daha çok ekonomiyi temel alarak açıklamak, kapitalist toplumsal sistemin özelliklerinin “ırksallaştırılmış etnik kimliklere” yol açtığı düşüncesini öne çıkarır (Fenton, 2001: 65). Öte yandan, kavramın bilimsel ırkçılıkla ilişkili olan içeriğinden sıyrılmasıyla birlikte kapsamının genişletilmesi de kapitalizmin dönüşümüyle ilişkilidir.

Kapitalizmin yayılması oranında ırkçılığın da yayıldığı düşüncesinden hareket ederek ırkçılığı Marksist analitik çerçevede analiz eden ilk kuramcılardan biri olan Oliver Cox, ırkçılık yerine ırksal önyargılar kavramlaştırmasını kullanır. Irk olgusuna tarihsel sosyoloji perspektifinden bakar ve özellikle ırksal önyargının kökenleri ile ilgilenir. Cox, Avrupa’nın on beşinci yüzyılın sonundan itibaren Afrika’ya, Asya’ya doğru başlayan sömürgeci yayılımı ile ırkçı önyargılar arasında bağlantı kurar. Onun için “ırkçı önyargıların gelişmesi sınıfsal bir sömürü amacıyla bazı grupları aşağı olarak damgalamaya ve hem grubun kendi-

sini hem kaynaklarını hem de her ikisini birden sömürmeye yarar.” (Cox’tan akt. Back ve Solomos, 2001: 30). Oliver Cox’un tezi, ırkçılığın kökeni ile kapitalizmin gelişimi arasında doğrudan bir bağ olduğu yönündedir (Back ve Solomos, 2001: 32). Bu nedenle Cox, insanlar arasındaki antipati ya da bazı “sosyal güdü”yle meydana gelen ırksal çatışmalar düşüncesinin “bütünüyle asıl noktayı kaçırmak” olarak görürü ve kafa karıştırıcı olmakla eleştirir (Cox, 2001: 71). Eski uygarlıklar arasında ırkçı çatışmaların olmayışına dayanan Cox, ırksal yayılma ve ırkçı önyargıların kapitalizm ve ulusçuluğun yükselmesiyle Avrupalılar arasında geliştiği tezini ortaya koyar (Cox, 2001: 72). İrksal çatışmanın temel nedeni politik sınıf çatışmasıdır. “Faydacı ve iş bitirici kapitalist işletmeci kendi işini elinde tutmak ve diğer kaynakları serbestçe sömürmek için ırkçı önyargıları geliştirecek ve çıkarına uygun bir şekilde kullanacaktır” (Cox, 2001: 73). İrkçılığın yalnızca başka kültür ve kişilere karşı ırksal önyargılar geliştirilerek oluştuğunu söylemek eksik bir tespit bulundurmaktadır. Kültürel değişim ve kapitalizm olmaksızın dünyanın ırksal önyargıları deneyimlemesi mümkün değildir (Cox, 2001: 75). Cox, ırkçılığın nedenini yalnızca ekonomik faktörlere bağladığı için Hazel Carby, Paul Gilroy ve John Solomos gibi ırkçılık üzerine düşünenlerce indirgemeci olmakla eleştirilmiştir (Back ve Solomos, 2001:8; Schnapper, 2005:303). İndirgemeci yaklaşımdan uzaklaşma çabası ise ırkçılık üzerine yeni kuramsal tartışmaları açığa çıkarmıştır.

İrkçılığı Yeniden Kuramlaştırma Çabaları

İrkçılığın Marksizmi benimseyen sosyologlar arasında yeniden kuramsal tartışma konusu² olması 1970’ler ve 1980’ler boyunca sürmüş, sonra da yenilenmiş haliyle 1990’lar itibarıyla devam etmiştir. Amaçları “ırkçılığın ve ırkçı baskının maddi ideolojik temellerini araştırmak; ırkçılığın, modern kapitalist toplumlardaki toplumsal ilişkileri ve ... iktidarı kapsayan bütün sistemin yapılanmasında” nasıl temel bir rol oynadığını ortaya koymaktır. Oliver Cox’la bütünleşen sınıf indirgemeci anlayışla ırkçılığın analiz edilmesine karşı çıkmışlar, ırkçılığın, kapitalistlerin yalnızca işçi sınıfını bölme isteğinden kaynaklan-

2 İrkçılığın yeniden kuramsal tartışma konusu olması, ırkçılığın özellikle göçmenleri ve yabancı olarak tanımlananları hedef alarak yeni biçimlerde görünürleşmesiyle yakından ilişkilidir. Bu konular da ayrıntılı olarak işlenmiştir.

madığına ve ırkın sınıfa indirgenemeyeceğine vurgu yapmışlardır (Schnapper, 2005:303). Bu nedenle “kapitalist toplumu niteleyen bölme ve baskı biçimlerini çözümlerken hem toplumsal sınıfları hem de etnik ve ırksal bölünmeleri; cinsiyete, ulusa, bölgeye ve dine göre bölünmeleri hesaba katmak” gerektiğinde ısrar etmişlerdir (2005:413). Irkçılığın yalnızca sınıfa indirgenmesinin kısıtlılığına ilişkin bu eleştirileri “ahlaki” olarak faşist ırkçı uygulamaların yarattığı felaketlerle ilişkili olarak 1945 sonrasında ırkçılık kelimesine yönelik eleştiriler ve bu kelimeye “onaylamama” anlamının yüklenmesi takip etmiştir (Miles, 2000: 97).

İrkçiliğin ortaya çıkışını kapitalizmin geçirdiği dönüşümlerle birlikte değerlendirmeye çalışan bu yaklaşımlar, kapitalizmin politik olarak eleştirilmeye devam edilmesini sağlarken hem daha önce de belirtildiği gibi ırkçılık kavramının kapsamının genişlemesine yol açmış hem de bu eleştirilerle birlikte ırkçılık üzerine pek çok kuram ortaya konulmuştur.

İrkçiliğin Avrupa ulus devletlerinde yeni görünümlemlerle “önemli bir güç” olarak ortaya çıkması ve özellikle de 1970’ler ve 1980’ler de yoğunlaşmasını “post-endüstriyel” ya da “postmodern” toplum tezleri bağlamında açıklayan “yapısızlaşma kuramı”³ (Wieviorka, 1997:213-229); ırk ve sınıf ilişkilerinin uluslararasılaşması ve ırk etrafında dönen hegemonya kavramını merkeze alan “ırksal oluşum” yaklaşımı⁴ (Winant, 1997: 323-348); ırkçılığı, emek göçünün ekonomi politikası, kapitalizmin Avrupa ulus devletlerinde yeniden yapılanması ve “küreselleşme ideolojisi” (Miles, 1997: 231-262) ile açıklayan yaklaşımların tümü de

3 Yapısızlaşma kuramı, endüstriyelciliğin, refah devletinin ve ulusal kimliğin değişen nitelikleriyle ilişkilidir. Yapısızlaşmanın ilk unsuru, işçi sınıfı hareketinin toplumsal bir hareket olarak çöküşünün sonuçlarıyla ilişkilidir. Kendilerini eskiden olduğu gibi bir sınıfa ait hissetmeyen ve dışlanmışlık duygusu içinde olan insanlar yeni ırkçılığa kolaylıkla kayabilmektedirler. Dışlanmışlıklarının sorumlusunu hükümet ve politikacılar olarak görüp, göçmenler ve etnik azınlıklara karşı ırkçılığın oluşabileceği popülist söylemler ve tavırlar geliştirebilmektedirler (1997:219-220). Yapısızlaşmanın ikinci unsuru, devlet ve kamu kuruluşlarına ilişkindir. Giderek refah devletinin gerekliliklerini yerine getiremeyen bu kuruluşlarla birlikte işsizlik artmakta, maaşlar ödenmemekte, devlet eğitimi ve işsizlik sigortası finanse edilememektedir. Bütün bu gelişmeler göçmenlerin onlar tarafından bir sorun olarak görülmesine neden olmuştur. Yapısızlaşmanın üçüncü unsuru ise ulusal kimliğin değişen nitelikleriyle ilgilidir. Wieviorka sosyal sorunların siyasal sorunlar olarak ele alınmasına bağlı olarak, ortaya çıkan yabancı düşmanlığının milli kimliğin ayrılmaz bir bileşeni olmaya başladığını ileri sürer. Milliyetçilik bu koşullarda “açık ve ilerici boyutlarını ve evrensel değerlerle ilişkisini kopararak yabancı korkusu ve ırkçılıkla yüklü hale gelmiştir” (1997:220-221). (1997:222).

4 İrk ve hegemonya arasındaki ilişkinin merkeze alındığı “ırksal oluşum kuramı” Howard Winant tarafından ortaya konulmuştur. Winant şöyle demektedir: “[B]ugün hegemonya, temel bir sınıf etrafında örgütlenmemektedir ve merkezlesmemektedir. Bu durum, diğer husumetlerin, hep varolan

farklı adlandırmalara ve açıklamalara sahip olmakla birlikte ırkçılığın bugünkü varlık nedenini kapitalizmin yeni biçimleri, ulusal kimliğin ve refah devletinin çökmesi, dünya kapitalizminin ekonomik krizinin evrimi ya da Batı Avrupa'nın sanayisizleşmesi ve işçi sınıfının zayıflaması, bölünmesi ya da yeniden yapılanması gibi sebeplerle ilişkili olarak açıklarlar.

İrkçılığı açıklama çabasında olan bu türden yaklaşımları John Solomos “görelî özerklik”, “özerklik” ve “göçmen emekçi modeli” altında tasnif eder (Solomos, 1999: 84-109). Bu modeller ırkçılığın yeni görünümünü sınıf ve ırk ilişkilerinin etkileşimleri açısından tartışmaktadır. İlk model, 70'lerden itibaren, ırkçılıkla ilgili sorunlara eğilmeye başlayan Kültürel Çalışmalar Merkezi'ndeki araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Stuart Hall'un öncülüğündeki bu araştırmacılar, ırkın toplumsal bir sorun olarak nasıl ve neden ortaya çıktığını, nasıl inşa edildiğini, iktidar ve sınıf ilişkileri içinde incelemişlerdir. Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin yaptığı araştırmalar, ırkçılığın sınıf karşısındaki “görelî özerkliği” yanında iktidar ve egemenlik ilişkilerini anlayabilmenin temel yolunun ırkçılık olgusu olduğunu kanıtlamakta kullanılmıştır (Schnapper, 2005:413).

Hall'un ırk ve sınıf arasında bir dikotomi olmadığına, ırkın ve sınıfın birbirine eklemeliğine ilişkin vurgusu, onu takip edenlerce daha radikal hale getirilmiş, politik bir inşa olarak ırk, “İngiliz kapitalizminin organik bunalımı”nın çözümüyle ilişkilendirilmiş ve bu durum ulusal siyasetin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Kültürel Çalışmalar ve özellikle Hall'un ırk üzerine yaptığı çalışmaların etkisine rağmen “ırkçı ideolojinin yeni biçimleri ve ırk politikalarının değişen doğasının analizi” gibi eksik bırakılan konular 1970'ler itibarıyla özellikle Hazel Carby, Paul Gilroy ve John Solomos (Back ve Solomos, 2001:8), 1980'lerde de Robert Miles ve Ann Phizacklea gibi yeni Marksistler tarafından “eklemleme yaklaşımı” içinde ele alınmıştır.

sınıf mücadelesinin açıkça merkezde oluşu yüzünden görünürlük ve politiklikten yoksun olan sınıf haricindeki farklılıkların, şimdi ön plana çıkabileceği anlamına gelmektedir. İrkın (ve toplumsal-cinsel rollerin) artan önemi, kısmen sınıfın azalan öneminden kaynaklanmaktadır.” (1997: 333). Wissant, kapitalizm, kürselleşme ve ırkçılık arasındaki bağa yoğunlaşmakla birlikte, hem Gramsci'nin hegemonyanın temel bir sınıf etrafında kurulduğuna ilişkin tezini değiştirmiş, hem de ırkçılığın sınıfsal temellerini de öne çıkararak açıklayan Miles, Balibar, Wallerstein gibi düşünürlerden ayrılmıştır.

İrkin diğer ideolojik yapılanmalarla eklemlenebilen niteliğine vurgu yapan bu araştırmacılar Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin sosyal ve politik ilişkiler tarafından inşa edilmiş olan ırkı "kuramsal bir süreç olarak" incelemelerini eleştirmişlerdir. İrk yalnızca, basitçe devlet tarafından sürdürülen düzenleme süreci olarak ele alınmamalıdır. İrkin anlamı sosyal yapılanma olarak bir savaş ve rekabetle de ilişkilendirilmelidir (Back ve Solomos, 2001:8). Temel varsayımları, ırkın politik olarak inşa edilmesiyle İngiliz kapitalizminin "organik krizi" arasında bir bağlantı olduğudur. Buna göre, ırkçılık kapitalizmin organik bunalımına bir çözüm olarak devletin kendisi tarafından üretilmekteydi (Solomos vd., 2005: 8-44). Schnapper'ın da vurguladığı gibi, bu yaklaşımlar devleti toplumdaki ırkçılığı sürekli üreten bir "devlet ırkçılığı"na hayata geçirmekle suçlamışlardır. "Yeni ırkçılık" da, kapitalizmin organik krizinin zararlarını en aza indirecek bir mekanizma olarak devletin müdahaleleriyle birlikte gelişmiştir (2005:415).

Bu eleştirilerle birlikte Kültürel Çalışmalar Merkezi'ndeki araştırmacıların önerdiği "görelî özerklik" modeline karşı "özerklik modeli" ortaya konulmuştur. Bu modeli savunanlara göre, "görelî özerklik" modelini benimsemek ırkçı durumları belirlemeye yönelik yöntemle çözümlenmeye neden olacağından ırkçılık karşıtı mücadeleye fırsat bırakmamaktadır⁵. Bu nedenle ırkçılığın anlaşılması için kapitalizm ve sınıf ilişkilerinden değil, "iktisadi ve toplumsal genel bağlamla açıklanamayacak somut mücadelelerden yola çıkmak" ve öncelikle "ırkçılığı üreten siyasal ve ideolojik uygulamaların çözümlenmesine ağırlık vermek" gerekmektedir. Bu doğrultuda da çözümlemenin "ilk düzeyi" ideoloji olmalıdır (2005:417).

Stephen Castles ve Godula Kosak tarafından ortaya konulan ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki uluslararası göçlerin, dünyadaki iktisadi koşullarıyla ve

5 Bu kuramı ortaya koyan John Gabriel ve Gideon Ben-Tovim'e göre, "ırkçılığın maddi ilişkiler karşısında görelî olarak özerk kaldığı düşüncesi ile bu maddi koşulların son kertede özerkliğin derecesini belirlediklerini" düşünmek kendi içinde çelişkilidir. "Görelî özerklik" modelini savunanların "kapitalist toplumsal ilişkiler ile ırk arasında gördükleri dikotomi", sınıf indirgemeciliğinin daha karmaşık bir şeklidir. İrkçılık kendi başına "mutlak" ve "özerk"tir: "ırkçılık özerk bir süreçle oluşur; kendi çelişkili saptamaları, kendi karmaşık kuramsal, ideolojik üretim tarzları vardır; iktisat ve devlet düzeyinde sınıf mücadelesi bakımından kendine özgü yansımalar oluşturur", sınıf mantığına indirgenmemelidir. (Gabriel ve Ben-Tovim'den akt. Schnapper, 2005:416).

dünya emek piyasasının oluşumuyla ilişkili olan “Göçmen emek modeli”⁶ ise kapitalizmin ihtiyaç duyduğu ucuz emek gücü nedeniyle sanayileşmemiş ülkelerden sanayileşmiş ülkelere doğru olan göçmen işçi hareketliliği ile ilişki kurar (Schnapper, 2005:418). Üretim ilişkilerinin sonuçları ile ırkçılığın maddi temeli arasındaki bağa odaklanan “göçmen emek modeli” savunucuları ırkın “toplumsal ilişkiler üstüne özgün bir etkisi olmayan” ideolojik bir inşa olduğunda ortaklaşırlar. Sınıf-ırk dikotomisi, “sahte bir inşa” olduğu için, aynı düzlemde yer verilebilecek çözümlenme kavramları olarak görülmemelidir (2005:419). Irksallaştırma süreci iktisadi etmenler yanında siyasal-ideolojik etkenlerle belirlendiği için ırk kavramı reddedilerek, ırkçı ideolojiler ve onların yol açtığı ayrımcı uygulamalar görünürleştirilmeli ve pek çok ırkçılığın olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Irklaştırma toplumsal ilişkileri belirleyen ideolojik bir yapılanmadır, günlük deneyimlere anlam kazandırdığı için ırklaştırmanın bizzat kendisi ideoloji olarak görülmelidir (2005:419).

1970’lerden itibaren ırkçılığın özellikle göçmenler ve yabancı düşmanlığı üzerinden yeni görünümlemlerle kendini meşrulaştırması, göçmen emek modelinin iddialarını desteklemektedir. Göç hareketlerini durdurmak amacıyla yükselen ve aynı zamanda “yabancı düşmanlığını yayma”nın da bir aracı haline gelen ırkçılık (Taş, 1999: 39), kapitalizmin 70’lerdeki ekonomik kriziyle açığa çıkan çelişkilerini örtmenin önemli bir aracı olarak işlev görmüştür. Göçmenleri ve yabancıları hedef alan bu dışlamayı anlatmak üzere kavramlaştırılan “yeni ırkçılık” insanların “kendi cinsleri” ile bir arada yaşamayı tercih etmelerinin ve bu ortak topluluğun bir parçası olmadığını düşündüklerine karşı ayırım yapımlarının doğal olduğunu iddia eden yeni bir politik söylemle de desteklenmiştir (Miles, 2000: 91). Miles’e göre 1970’lerdeki kapitalizmin ekonomik kriziyle birlikte açığa çıkan çelişkileri örtmenin bir aracı olarak işlev gören ırkçılık, yeni bir toplum ve ilişki biçiminin sonucu olarak değil, doğrudan kapitalizme ve onun dönüşümüne bağlı olarak açıklanmalıdır. Ona göre ırkçılığın Avrupa ulus devletlerinde yeniden yükselişinin nedeni dünya kapitalizminin ekonomik krizinin sonuçlarından bağımsız değildir. Irkçılık bu krizle birlikte açığa çıkan kapitalist toplum yapısının çelişkilerinin bir sonucudur. Bugün görülen

6 Bu sav, “Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe”(1973) isimli çalışmalarında Stephen Castles ve Godula Kosak tarafından ortaya konulmuştur.

ve “yeni” olarak adlandırılan şekli de ulus devlet yapısının küresel ekonomik gelişmelerle çözülmesine karşı direnen kitlelerin ırkçılaştırılması ve ulusal işçi sınıfları içindeki bölünme ve yeniden yapılanmanın sonuçlarıyla ilişkilidir (Miles, 1997: 252-255). Nitekim Hall, ulus devlet yapısını etkileyen ve yeni ırkçı görünümleri ortaya çıkarabilen, özellikle de sermaye ve kültür alanlarında hâkim olan küreselleşmenin bugünkü niteliklerinin⁷ eski biçiminden farklı oluşuna vurgu yapar ve yeni küreselleşmenin, önceki biçimindeki etniklik ve kimlik sorunlarının bir parçası olduğunu şöyle vurgular:

...Ulus devlet zayıfladığında, daha az inandırıcı ve daha az güçlü olmaya başladığında, buna verilen tepkinin aynı anda iki ayrı yoldan yayıldığı görülmektedir. Ulus devletin hem üstüne çıkılmakta hem de altına inilmektedir. Aynı anda hem küresel hem de yerel olunmaktadır. Küreselleşmenin ulus devletlerin, ulusal ekonomilerin, ulusal kültürel kimliklerin egemenliğinde olduğu bir dönemden yeni bir döneme geçişin iki yüzü vardır: Küresel ve yerel (1998:47).

Bu kapsamda birbiriyle hâlâ mücadele eden iki tür küreselleşme biçimi olduğunu ileri süren Hall “eski, şirketleşmiş, kapalı, gittikçe daha savunmacı” olan ilk küreselleşme tarzının milliyetçilik ve ulusal kültürel kimlik aracılığıyla ulusal sınırları koruma refleksine yol açtığını, öteki biçiminin ise, farklılıklarla beraber yaşamayı kabul etmekle birlikte, bu farklılıkları “yenmeye, bastırmaya, denetimine almaya, içine çekmeye” çalıştığı tespitinde bulunur. Bu durumda “yerele dönüş, genellikle küresele bir tepkidir” (1998:54).

Yeni küresel kültürün, “türdeşleştirici” ve “özümseyici” bir kültürel temsil biçimi olduğunu söyleyen Hall, bu kitle kültürü sermayesinin ırkçılıkla ilişkilendirilebilecek en önemli niteliğini de onun “ancak yerel sermayeler aracılığıyla, diğer siyasal ve ekonomik seçkinlerin yanında ve onlarla işbirliği içinde hüküm sürebilen bir sermaye” olmasıyla ilişkilendirir: İşlemesi yerel sermayeye bağlı olduğu için onun farklılıklarıyla birlikte yaşamasına izin verilir (1998: 49). Ör-

7 Hall'e göre bu yeni kitle kültürü "...dilsel sınırları hızla ve kolayca geçebilen, tüm dillerde anında konuşan görüntünün, popüler hayatın, eğlencenin ve dinlenmenin yeniden inşasına doğrudan katılan görsel ve grafik sanatların her türlü müdahalesinin, televizyonun, sinemanın, görüntünün, görselleşmenin ve de kitle reklamcılığının sunduğu tarzların egemenliğinde" olan (1998a: 47-48) bir kültürdür.

neğın, “emek gücünün toplumsal cinsiyetçi doğası” sorununa müdâhil olunur, çünkü kapitalist sermayenin ihtiyaç duyduğu emek gücünün metalaştırılması için, işgücünün cinsel dağılımı içinde ve bu dağılım aracılığıyla işlemesine gerek duyulur. Sermayenin kendini aslında bu tikellikler aracılığıyla var ettiğini söyleyen Hall, sermayenin sürekli ihtiyaç duyduğu değişik işgücü biçimlerini sömürmesi için, toplumsal yaşamın metalaştırılmasını başarması ve örneğın işgücünün cinsel dağılımı içinde faaliyet göstermesi gerektiğine vurgu yapar (1998: 50-51).

Bütün bu kuramsal tartışmaların ortak kabulü, ırkçılığın kapitalizmin dönüşümüne bağlı olarak dönüşerek kendini var etmeye devam ettiğidir. Bu ortak kabulde birlikte ırkçılığın dönüşümüne dair yapılan daha spesifik tartışmaların odağında ise günümüz ırkçılığının eskisinden farklılaşan ve/veya eskisine eklenen tanımlayıcı özelliklerinin neler olduğu ve nasıl adlandırılması gerekliliği yer almaktadır.

Yeni ırkçılığın Tanımlayıcı Özellikleri ve Adlandırılmasına Dair Tartışmalar

“Klasik”, “eski” ırkçılığın ırksal üstünlüğe dayalı “davranış kalıpları” ile hareket etmesi karşısında bugünün ırkçılığı kültüre odaklanır. Kültürün odağa alınması iki tür “çağdaş” ırkçılığı ortaya çıkarmıştır. İlki, ırk yerine kültürün hiyerarşik olarak sınıflandırılması biçiminde görünürlük kazanır ve gruplararası eşitsizliklerin nedeni olarak “aşağılık” ve “alttaki” grupların çalışma ahlakı, kendine güven, kendini disipline etme ve bireysel başarı gibi değerler konusunda küçümsenmesine dayanır. İlk olarak 1960’larda özellikle ABD’de “kültür yoksunluğu” olarak etiketlenen ve Amerika’ya uyarlanan kültürel ırkçılığın temeli “kurbanı suçlamak”, azınlıkların konumunun daima aynı kalmasını onların “gayretlerinin yetersizliğinde görmek”, “aile yapılarının gevşekliği” ve “uygunsuz değerlere” sahip olduklarını ileri sürmek yoluyla atılmıştır (Silva, 2006: 40). Bu görünüm çağdaş ırkçılığın ilk biçimidir. Kültürü odağa alan ikinci ırkçı görünüm ise, kültürel hiyerarşiyi reddeder ve birbirine benzemeyen, birbirinden farklı olan grupların barış ve uyum içinde bir arada yaşamasının mümkün olmadığı savından hareket eder (Somersan, 2004: 43). Ötekilerle arasında “mutlak” fark olduğunu ileri süren düşünce ile farkı inkâr eden “asimilasyonculuğun

haklılığına dayanan” düşüncenin her ikisi de, Öteki olarak Öteki’ni reddederek günümüzde ırkçılığın kültürel farklara dayalı olarak sürdürülmesinin araçlarıdır (Schnapper, 2005: 28).

İrklar hiyerarşisinin “gizlenmesine” ya da bazı durumlarda “reddedilmesine” yol açan bu yeni düşünce ilk kez Martin Barker tarafından “yeni ırkçılık” olarak kavramsallaştırılmıştır. Barker (1981), Franz Fanon’un “kültürel ırkçılık” kavramlaştırmasından etkilenmiştir. Fanon, kendi gelenek ve kültürlerinin diğer grupların gelenek ve kültürleri karşısında daha değerli olduğuna olan inancın, tutum ve davranışların bugünkü ırkçılığın devamlılığını sağladığına vurgu yapar (Fanon, 1967: 42-43). Barker da ırkçılığın bugünkü niteliğinin gerekçesini uluslararası hiyerarşiden veya bilinçli bir topluluk oluşturmaktan öte, topluluğa yabancıların girmesine ve var olan yerleşik topluluğun (ulusun) yabancıları dışlama duygusuna dayandırır:

...sınırları belli bir topluluk, diğer uluslardan farklı yönlerinin bilincinde olan bir ulus meydana getirmek, insan yapısına göre doğaldır. Uluslar daha iyi ya da daha kötü değildir. Fakat topluluğa yabancılar girerse düşmanlık duyguları ortaya çıkar... her bir topluluk insan doğasının ortak ifadesidir; yabancıları dışarıda bırakma duygusunu paylaşırken, her birimiz özel kişilere açık topluluklar yaratıyoruz (Barker’dan akt. Miles,2000: 91-92).

Farklı kültürlerin bir arada yaşamaya engel oluşturduğu düşüncesiyle hareket eden kültürel ırkçılığı, Pierre A. Taguieff ise “farkçı ırkçılık” olarak adlandırır. Taguieff biyolojik üstünlükten kültürel ırkçılığa doğru olan bu dönüşümü biyolojik çağrışımları olan “ırk” kavramı yerine etnisite/kültür, “eşitsizlik” yerine “farkçılık” ve heterofobi (farklılıklardan korkan) yerine heterofili (farklı olma hakkı) kavramlarıyla özetler (Taguieff, 2001: 4). 1970’lerin başından itibaren ırkçı ideolojinin sahip olduğu bu nitelikler nedeniyle ırkçılığı eski kavramlarla tanımlamanın eksikliğine vurgu yapan Taguieff, kavramın hem içeriğini değiştirmek gerekliliğine hem de ırkçılık karşıtı mücadelenin bu dönüşümü dikkate alarak yeni yollar bulması gerektiğine değinir (Taguieff, 2001: 7). Bazı halkların diğerlerinden üstünlüğü üzerine kendini kurmaktan daha çok, kültürel farklılıkların bir arada yaşamaya engel olduğunu ileri süren, farklı kültürler arasındaki sınırları kaldırmanın ve farklı yaşama biçimlerinin, gelenek ve görenek-

lerin bir arada olmasının “uyuşmazlığı” üzerinden kendini meşrulaştırmaya çalışan çağdaş ırkçılığın ikinci türünü Etienne Balibar da Pierre A. Taguieff’e atıfla “ırksız ırkçılık” ya da “yeni ırkçılık” olarak adlandırır (Balibar, 2000a:30).

Özetle, “isim, deri rengi, dinsel ibadet” gibi farklılık görünümünden yola çıkan yeni ırkçılık “biz” kimliğini her türlü “melezleşme, karışma ve istiladan” korumaya dayalı söylemlerde, temsillerde ve “şiddet, hor görme, hoşgörüsüzlük, aşağılama, sömürü” biçimlerini içeren pratiklerde açığa çıkarır (Balibar, 2000a: 26). Yabancı düşmanlığını doğal bir biçimde üreten “etnosantrizmden” kaynaklanan yeni ırkçılık kültürel üstünlüğü öne çıkarmaz ama üçüncü dünyadan gelenlerin yerli kimliği bozduğu savından hareket eder. Biyolojik üstünlüğü değil de kültürel ayrımcılığı hedefler (Taş, 1999: 53). Yeni ırkçılıkta “farklı” kültürler, kültürün edinilmesinin önünde engel oluşturan ya da engel olarak kurulan kültürlerdir. Buna karşın diğer taraftan da “ezilen sınıfların ‘kültürel handikapları’ ‘dış’ta olmanın pratikteki karşılıkları olarak ya da özellikle ‘karışma’nın yıkıcı etkilerine... açık kalan yaşam tarzları” olarak görülür (Balibar, 2000a:36). “Saldırganlık, yeni ırkçılığın her biçiminin başvurduğu ve bu durumda biyolojizmi bir derece ileri götüren kurmaca bir özdür: ‘ırklar’ yoktur, ama kültürün biyolojik ve ‘biyopsişik’ nedenleri ve sonuçları ve kültürel farklılığa gösterilen biyolojik tepkiler vardır”. “Biyolojik mit’ten kültürel mit’e evrilen bir ırkçılık vardır (2000a:37).

Günümüz ırkçılığının sahip olduğu bu yeni nitelikler ve geniş anlam yanında onun önemli bir diğer özelliğini Balibar şöyle açıklar:

...tamamen farklı tabiatlara sahip toplumsal grupları, özellikle de ‘yabancı toplulukları’ ve ‘aşağı ırkları’, kadınları, ‘sapkınları’ aynı anda hedefleyen ‘azınlıklaştırma’ ve ‘ırklaştırma’ görüngüsü[nün], birbirinden bağımsız bir dizi tanımsız nesne karşısında uygulanan, sadece benzer söylem ve tutumların yan yana gelmesini değil, birbirine bağlı, birbirini tamamlayan dışlama ve tahakkümlerin oluşturduğu tarihsel bir sistem[i] temsil etmektedir... (2000b: 66)

Diğer bir deyişle bu durum, etnik temelli bir ırkçılık ile cinsiyet ya da milliyetçilik temelli bir ırkçılığın “birbirine koşut gidişinden çok”, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin, ırkçılık ve milliyetçiliğin birlikte işlemesi, özellikle de ırkçılığın her zaman

bir cinsiyetçiliği ya da milliyetçiliği “önvarsayması” olarak değerlendirilebilir (2000b: 66).

Yeni ırkçılığın cinsiyetçilik, milliyetçilik gibi diğer ideolojilere eklenilen niteliği ve daha çok kültürel farklara dayalı olarak yeniden biçimlenmesi onu ırkçılığı kurumsal göstergelere dayalı bir gerçeklik olarak sürdüren eski ırkçılıktan ayıran önemli bir niteliktir (Back ve Solomos, 2001:4). Yeni ırkçılık özellikle “Öteki” olarak nitelenen gruplara karşı duyulan önyargının örtük olarak yapılandığı bir ırkçılıktır. “Geleneksel değerleri savunmak, kültürel farkları abartmak ve bu farkları mahkûm etmek” bu türden ırkçılığın dayanaklarıdır (Schnapper, 2005: 155). Daha çok söylemsel olarak işleyen yeni ırkçılık onun ifade edildiği ortamdaki şartların yerleşmesine, diğer bir söyleyişle ırk ve ırkçılığın araçları belirli söylem alanlarına yerleşmeye ve bu bağlam içinde bulunan sosyal ilişkilere ihtiyaç duyar (Back ve Solomos, 2001: 24). Özellikle gündelik pratiklerde görünürlük kazanan yeni faşizm gibi, yeni ırkçılığın “devleti ele geçirmekten çok toplumu ele geçirmeyi” isteyen ve amaçlarını buna göre belirleyen bir özellik gösterdiğini söyleyen Aydınkaya (2008: 10) bu niteliği nedeniyle yeni ırkçılığın dilsel ve söylemsel pratikler aracılığıyla yapılandığını ve ona katılımın, onun “ideolojisine değil, diline” katılmak olduğuna vurgu yapar (2008: 25). Dolayısıyla yeni ırkçılık günümüzde “iletişim ideolojisi, haberleşme performansı ve kendini ifade değerine” dönüşmüş durumdadır (2008: 29 -31). Bu nedenle Aydınkaya, dilin, söylemin ve iletişim politikalarının faşizme ve ırkçılığa nasıl aracılık ettiğinin ortaya çıkarılması gerekliliğine vurgu yapar (2008: 29). Ona göre, ırkçılığa yol açan faşizmin dilini, söylemini ve retoriğini deşifre etmeden onu yok etmek mümkün değildir (2008: 34). Aydınkaya, sıradan ve kolayca anlaşılabilen ve bu nedenle herkese ulaşabilen bir dil kullanmaya özen gösteren yeni faşizmin ve yeni ırkçılığın günümüzde bir “temsil” sistemi olarak kendini var ettiğinin ve “göz merkezli ideoloji” olarak “arzu”lara seslendiğinin de altını çizer (2008: 47). Bir temsil sistemi olarak kendini kuran ırkçılık da temsil ettiği şeylerin arzulanmasına ilişkin bir fantezinin kurulmasına aracılık ettiği için, “bir yaşam biçimi, bir rahatlatma, stres atma ve kendine gelme” biçimi olarak tanımlanabilir (2008: 47). Görüntüler, törenler, resmi geçitler, müsamereler bu amaçla kurgulanmakta ve en önemlisi de görüntüleme, montajlama vb. teknolojik nitelikleri nedeniyle medya, yeni ırkçılığın üretilmesinde ve yayılmasında merkezi bir rol oynamaktadır.

Faşizmin ve ırkçılığın kendini toplumda gerçekleştirmeye yoğunlaşması nedeniyle onların oluşumunun ve yeniden üretiminin temel bağlamı da toplumdur. Tıpkı yeni faşizm gibi yeni ırkçılık da toplum içinde “ansızın”, “spontane”, “fragmanter” bir şekilde ortaya çıkmaktadır; “planlı olmaktan çok tesadüfi”dir; “örgütlü” bir yapı görünümünde değildir (Aydıncaya, 2008: 101, 146). Ayrıca, daha çok bireysel olarak görünür ve bunların ırkçı-ayrımçı-faşist düşünceleri benimsemiş bir örgütle “organik bir bağ” kurması gerekli değildir. Onu icra edenlerin “kimliği”, “sınıfı”, “dini” ve “politik” fikirleri birbirinden oldukça farklı olabilir (2008: 187). Bu durum, iradi ve ne yaptığını bilen eski ırkçılığa göre yeni ırkçılığın daha çok gayri iradi olarak gündelik dili kullanmasına ve daha fazla kültür alanında görünürlük kazanmasına yol açar. Örneğin, yeni ırkçılığın yarattığı davranışlar “maç sırasında maymun taklidi ile, konserde okkalı bir küfürle, sinemada sinik bir aşığılama ile televizyonda ırkçı bir nefret ile modada edepsiz bir gönderme” ile gündeme gelir ve herkese ulaşır (2008: 150-151). Eski biçimlerinden farklı olarak mizahi ustaca kullanan yeni ırkçılık, söylemlerine yerleştirdiği mizahi unsurlarla ırkçılığını “parodileştirir, kabul edilebilir sınırlara çeker” ve böylece “insanileştirir” (2008: 154).

İrkçılığın söylemsel niteliğine vurgu yapan Teun A. van Dijk da söylemsel olarak üretilen bugünkü ırkçılığın en önemli karakteristiklerinin, onun taşıdığı geniş anlamla ilişkili olduğunu ileri sürer ve bu içeriği “etnisizm” kavramı yerine ırkçılık kavramı ile açıklayacağını belirtir. Van Dijk, ırkçılık kavramının hem daha yaygın olarak kullanıldığını, hem de inkâr edilse de açıkça ve görünür bir şekilde bizden farklı olanları tanımlamak için bir kriter olarak etkisini, güncelliğini sürdürdüğünü söylemektedir (2005:2). İrkçılığın evrildiği bu süreçte artık farklılıklar sadece genetik olarak değil, daha çok kültürel olarak ortaya konmakta ve kültürel farklılıklara göndermeler aracılığıyla gerçekleşen ötekileştirme pratikleri de ırkçılık olarak adlandırılmaktadır.

Yeni ırkçılık farklılıkları ayırma yoluyla politik bir meşruluk sunarken, ırkçılığı bir “meta” ırkçılığa ya da “ikincil konum” olarak adlandırılan bir ırkçılığa dönüştürmüştür. Balibar bunu şöyle ifade eder: “Hoşgörü eşikleri’ne saygı göstermek, ‘kültürel mesafeleri’ korumak”, bireylerin “bir tek kültürün mirasçıları ve taşıyıcıları olduğu”nu ileri sürmek (2000a: 32-33). Öte yandan bu varsayımlar toplulukları ayırmanın da meşru gerekçeleri olarak işlevselleştirilmek-

tedir. Bu nedenle eski biçiminden ve dayanaklarından yoksun kalmakla birlikte ırkçılığın yok olduğunu söylemek doğru değildir. Irkçılık, etnik farklılıkları ve/veya daha genel kültürel farklılıkları mitleştirerek kendini var etmeye devam etmektedir (Balibar, 2000a, 2000b, Callinicos, 1993).

“Yeni” Bir Irkçılık Var mı?

Irkçılığın bugünkü niteliklerinin ve görünümünün yeni olup olmadığına ve isimlendirilmesine ilişkin bir tartışma da yürümektedir. Miles, on dokuzuncu yüzyıl biliminin tanımladığı anlamda ırkçılığın “biyolojik bir nesne”sinin olmadığı gerçeğinin, çoğu sosyolog tarafından yaygın biçimde kabul edilmesinin aslında “ırkçılığın isimlendirilmesi”ne ilişkin bir sorun olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer (Miles, 1997: 233). Irkçılığın artık eskisi gibi “egemen ideoloji” olmadığı, “ırkçılık çağının” sona erdiği ya da ırkçılık kavramının “tek yönlü katı bir ideoloji”yi anlattığı varsayımının geçersizliği, çok sayıda farklı ırkçılıkların varlığı ve her birinin tarihsel olarak belirli bir duruma özgü olduğu, on dokuzuncu yüzyılın eski biyolojik ırkçılığının yeni tür bir ırkçılıkla yer değiştirdiği gibi çeşitli iddialar arasındaki tartışmalar aslında “ırkçılığın isimlendirilmesi” ile ilgilidir.

Yirminci yüzyılın sonunda politik bir aşağılama aracı olarak görünürlük kazanan ırkçılığın günümüzde pek çok kavram aracılığıyla tanımlanmaya çalışılmasının onu anlamayı ve ona karşı çözüm bulmayı zorlaştırdığına vurgu yapan Miles, kavram enflasyonunun ortaya çıkardığı sorunların, çözdüğü sorunlardan daha fazla olduğunu ve ırkçılık kavramının sadece “kabaca ideoloji” ile ilgili olarak kullanılması gerektiğini öne sürer (Miles, 2000: 7-9).

Miles’e göre tartışmaya katılanlar, ırkçılığın özellikle de “günümüzün nesnel koşullarını yansıtan” yeni niteliklerini tanımlamakla ilgilenmişlerdir (1997: 242): “Yeni Irkçılık”, “Yapısal Irkçılık”, “Dolaysız Irkçılık”, “Basın Irkçılığı”, “Etik Irkçılık”, “Siyah Irkçılık”, “Koşullu Irkçılık” (geri kalmış toplumlarda batılıya hayran, kendinden geri toplumun insanlarını aşağılayan ırkçılık), “Örgütlü Irkçılık”, “Kurumsal Irkçılık”, “Renk Irkçılığı”, “Sömürge Irkçılığı”, “Devlet Irkçılığı”, “Açık ırkçılık”, “Kapalı Irkçılık” (Taş, 1999: 39-40), “Kaçınmacı Irkçılık” (Pearson, Dovidio ve Gaertner: 2009), gündelik ırkçılık, kültürel ırkçılık, gibi adlandırmaların hepsi de ırkçılığın çağdaş görünümünü tanımlamak amacıyla-

la kullanılmaktadır. Bu kavram çokluğu Miles'in argümanını desteklemektedir. Bu nedenle Miles'in "eski" ile "yeni" ırkçılık arasındaki kronolojik ayrımı "eşitsizlikçi" ile "farklılıkçı" arasındaki yeni çözümleyici ayrım ile değiştirmek gerektiğine ilişkin önerisi önemlidir.

İrkçılığı isimlendirmenin ideolojik bir çaba olduğuna vurgu yapan Miles, bu ideolojik çabadan kurtulmak gerekliliğine işaret eder. Bu kapsamda yapılması gereken ırkçılık karşıtı "doğru strateji"yi bulmaktır. İrkçılığı "isimlendirme" kaygısı, ırkçılığı "açıklama" kaygısının yerini almamalı ve ırkçılığın varoluş koşullarının neler olduğu isimlendirme kaygısından daha önemli olmalıdır (Miles, 1997: 242). Miles diğer yandan, ırkçılığın bugünkü görünümünü yeni olarak niteleyip "yeni ırkçılık" olarak kavramlaştırmanın eski ırkçılık tanımlamalarıyla bağlantılarını ortadan kaldırmayacağına ve "gerçekten yeni olsa bile", eski ırkçılıkla bağıni koparmayacağını ileri sürer. Ona göre ırkçılık tarihsel bir olaydır ve günümüz ırkçılığına ilişkin adlandırmalar ve açıklamalar "Avrupa ulus-devletlerinde yirminci yüzyılın ilk yarısındaki ve ondan da önceki ırkçılık ifadeleriyle çelişmemelidir" (1997: 243). Eski olarak tanımlanan bilimsel ırkçılık, biyolojik niteliklerden kaynaklanmakla beraber, her zaman "kültürel/ulusal karakter" ve "benzersizlik" kavranışı etrafında dönmüştür ve her zaman ırkçı ve milliyetçi söylemler arasında "güçlü bir bağ" olmuştur (Miles'tan akt. Rattansi, 1997: 70-71). Öte yandan on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda görülen ırkçılık biyolojik ve kültürel özellikleri birleştirerek, Ötekî'leri yok etmeyi amaçlamışken, günümüz ırkçılığı aşığılamayı hedeflemektedir. Ancak, her durumda kavram "ırkçılaştırılmış" ve bir "ideolojiye" dönüştürülmüştür. İrkçılığın yalnızca davranışla, inançla, mekânla ve kültürle ilişkilendirilmesini eleştiren Miles için ırk "ideolojilerin kaynağı" dır (Miles'tan akt. Taş, 1999: 56-57).

İrkçılık, ideolojik bir anlam yükleme sürecidir ve bir sınıflandırma sistemi kurmak amacıyla insanların bazı "fenotipik veya genetik karakteristiklerine" anlam yükler; bu sınıflara yerleştirilen insanlara "ek özellikler" atar. Dolayısıyla anlam yükleme süreci bir gruplar hiyerarşisi yaratmanın, kaynak ve bölüşüm sürecinde insan gruplarını kapsamak ya da dışlamak için kriter yaratmanın temelidir (Miles, 2000: 10). Diğer yandan ırkçılığın bu şekilde işlevselleştirilmesi onun diğer ideolojik söylemler ile benzerlikler taşımasına ve ırkçılık ile milliyetçilik ve cinsiyetçilik arasında karşılıklı ilişkiler kurulmasına aracılık eder (2000: 10).

Miles, “anlam yükleme süreci”nin bir seçme süreci olmasından dolayı “günlük yaşamın ve gerçek biyolojik farklılıkların, kendilerine atanan anlamlardan ve hayali biyolojik farklılıklardan daha az önemli olduğunu” iddia eder (2000: 100-101). Irklar, biyolojik olmaktan çok “sosyal imge”lerdir. Bununla birlikte bilimsel olarak geçerliliğini kaybetmesine rağmen Öteki’nin yaratılması açısından fiziksel özelliklerinin seçilmesiyle ırk düşüncesinin devam ediyor olması, kavramın “bilimsel yarardan çok pratik yararı” olduğu anlamına gelir (2000: 101-102). İrksal ilişkiler, sosyal ilişkileri “hem kurma hem de müzakere için kullanılan ideolojik fikirlerdir”. Dolayısıyla bu sosyal sürecin analiz edilmesinde “ırksallaşma/ırksallaştırma”, “ırkçılık”, “kurumsal/yapısal ırkçılık” ve “ideolojik bağlantı” kavramları temel analitik kavramlar olarak görülmelidir (2000: 105).

İrksallaştırma, “birbirinden farklı sosyal ortaklıkları tanımlayıp kurmak için insanın biyolojik niteliklerine anlam yüklen[mesi] ve insanlar arası sosyal ilişkilerin kurul[masıdır]” (2000: 107). Bu nedenle Silva, ırkın analiz ve uygulama için “temel bir kategori” olmasını eleştirir. İrkin inşa edilen bir kategori olarak gerçek kılınması, onu kategori olarak kullanan sosyal bilimciler nedeniyledir (Silva: 2006: 8). Silva’ya göre ırkın hem sosyal bir inşa olduğunu söylemek, hem de ırkı analiz kategorisi olarak kullanmak sosyal inşacı yaklaşıma “sahte” bir şekilde bağlı olmak demektir (2006: 8). Örneğin, akademik başarıdaki irksal farklılıkları, suçu vb. şeyleri onlar sanki irksal farklarla ilgiliymiş gibi tartışmaya devam etmek bir çelişkidir. Bu, “ırksal eşitsizliğin, ırkçı yorumların çoğalmasına katkı sağlayan çağdaş bilimlerdeki merkezi bir yoldur.” (2006: 8). Diğer yandan da irksal farkları üreten sosyal dinamiğe dikkat çekmeyen ve yalnızca irksal ayrılıkları güçlendirmeye yardım eden bir durum yaratmaktır (2006: 8). Bu kapsamda, ırkın toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunu söylemek onun bilimsel bir veri değil, sosyolojik bir gerçeklik olmasına vurgu yapmaktır. Schnapper’ın da vurguladığı gibi “ırkları doğuran ırkçılıktır”, ırkları ortaya çıkaran, “nesnel bazı fiziksel farkların varlığı değil, gerçek ya da hayali farkların sanki toplumsal bakımdan da anlamlıymiş gibi görülmesidir” (Schnapper 2005: 17).

Sosyal olarak inşa edilen bir kategorinin gerçek ırk etkilerini üretmesine aracılık eden ikinci kavram ise “ırksal yapı”dır. “İrksallaşmış” yapı ve kurumlar insanların irksallaştırılması sürecine eşlik etmektedir (Miles, 2000: 108-109). Silva, insanlık tarihinde ırkın ortaya çıktığı ilk andan beri ırkçılığın “sosyal bir

yapı” ya da “ırkçılaştırılmış bir sosyal sistem” olarak kurulduğunu söyler (Silva, 2006:9). Bu bağlamda “ırksal yapılar” üzerine olan çalışmalarda, bir toplumda ırksal ayrımcılığın yeniden üretiminden “sorumlu olan belirli sosyal, ekonomik, siyasal ve ideolojik kontrol mekanizmaları”nı açığa çıkarmak gereklidir (Silva, 2006: 9).

İrkçılığın inşa edilmesinde etkili olan üçüncü anahtar kavram ise, “ırksal ideoloji”dir. İrksal ideoloji bu ideolojinin üretildiği ırkçılık temelli yapıların, iktidar sahibi kişi veya grupların “ırksal statüko”larını açıklamalarında, doğrulamalarında ve sürdürmelerinde kullanıldığı gibi bunlara karşı alt ırk veya ırkların mücadele etmelerinde, meydan okumalarında da kullanılır. Silva, “ırkçılaştırılmış bir sosyal sistem” içindeki tüm ırkların ırkçılığa temel olan yapıları geliştirme kapasitelerine rağmen hâkim ırkın yapılarının, bütün “ırksal aktörler”in ideolojik konumlarının üzerindeki veya karşısındaki “ana yapı”lar olma eğiliminde olduğunun altını çizer (Silva, 2006: 9).

Öte yandan Silva, her zaman, mevcut hegemonik üstünlük dönemlerinde bile, alt ırksal grupların karşıt görüşler geliştirebileceğine vurgu yapar: İrkların deneyimlerinden ve “sembolik düzeylerden kökenlenerek ırksal ideolojiyi bir arada tutan çerçeveler”, dünyanın nasıl olduğunu veya nasıl olması gerektiğini açıklamak için onu kullanan gruplar tarafından geliştirilir. Dolayısıyla muhalif ideolojiler de alt ırkların deneyimlerine dayanan “alternatif çerçeveler, düşünceler ve öyküler” aracılığıyla sağduyuya ve hâkim ideolojiye meydan okuyabilir. Öğelerin gevşekliği, çeşitli bağlamların içinde kullanıcıların kendi temsillerini üretmelerine izin verir. Bu gevşek karakter, çelişkilerin, kural dışılığın uyuşmasına ve yeni bilgiye izin verdiği için ırksal ideolojinin meşrulaştırma rolünü arttırır (2006: 10). Bu nedenle Silva bir ideolojinin gücünün, onun gevşek-eklemlenebilen, esnek niteliğiyle ilişkili olduğunu söyler (2006: 10). İrkçi ideolojiler de, ırkçılığın “çerçevelerini” ve “hikâyelerini” ifade etmek için kendine özgü dilbilimsel biçimler veya retoriksel (Schnapper, 2005: 53), inkâra dayalı ya da yapısal ve sosyo-bilişsel stratejilerle kullanıcılara izin veren teknik araçlara başvurur. İrkçi ideolojinin sahip olduğu bu gevşek ve eklemlenebilen niteliği, onun cinsiyet, sınıf, din, etnik, milliyetçilik vb. temelli ayrımcı ideolojik biçimlerle söylemsel olarak eklemlenmesine ve ırkçılığın yeni görünümününün üretilmesinde etkili olur.

Yeni olarak nitelenen ve kültürü odağına alan ırkçılığın, çağdaş dünyadaki yegâne ırkçılık olarak görülmesinin, biyolojik göstergeleri kendine dayanak yaparak ırkların eşitsizliğine vurgu yapan klasik ırkçılığın ise ikinci sıraya konulmasının tehlikeli sonuçları üzerinde duran Wieviorka da, ötekinin yalnızca toplumsal olarak aşağılanmasına, sömürülmesine, marjinalleştirilmesine dayanan bu kavramlaştırmanın, ırka gönderimi yok edebileceği ya da önemsizleştirilebileceği tehlikesini içinde barındırdığı uyarısında bulunur (1997: 222-223). Wieviorka, Miles gibi aslında ırkçılık deneyimlerinin çoğunda iki mantığın bir arada bulunduğunu ve ırkçılığın ikisinin de “birleşimi” olarak ortaya çıktığını, dolayısıyla da iki ırkçılık olmadığını, “kültürel farklılıkçılık” ve “sosyal eşitsizlikçilik” bağlantısının çeşitli versiyonlarına sahip tek bir ırkçılık olduğunu ileri sürer (1997: 223-224).

Rattansi ise farklı biyolojik göstergelerle hareket eden ırkçılık kavrayışından aşağılamaya, ayrımcılığa ve dışlamaya dayalı yeni biçimlerine dair çıkarımlarda bulunmanın tehlikelerine işaret eder. Ona göre bu kavrayış ırk, etnisite ve ulus kavramlarını “merkezsizleştirdiği ve özsüzleştirdiği için hem ayrımcı uygulamalara maruz kalan halklara “yasal ve adli koruma” sağlamada hem de yeni ırkçılık hakkındaki değerlendirmelerde bir zorluk çıkarmaktadır: Kültürel ya da ulusal olarak “yabancı” ilan edilenlere karşı beslenen “kültürel ve siyasal husumetler arasında sözde doğal bir eşdeğerlik varsaymak suretiyle sosyobiolojik kavrayışlar” yaygınlaştırılmış ve böylece yabancı olarak tanımlananların iadesi politikalarının meşrulaştırılması ve özellikle yabancıların yoğun olduğu bölgelerdeki çocukların ayrı okullara gönderilmesi garanti altına alınmıştır (Rattansi, 1997: 69-70). Yeni ırkçılığın yeni ve gerçek bir ırkçı akım olarak değerlendirilemeyeceğine vurgu yaparak, bu terminolojiyle hareket edenleri eleştiren Alaaddin Şenel de Avrupalıların eski sömürgelerinin ve “geri kalmış ülkelerinin emekçileri”nin Avrupa’ya göçleriyle birlikte oluşan yabancı düşmanlığının “faşist yeni ırkçılığı” yarattığına ilişkin görüşleri doğru bulmaz (1993:158). İrkin yerini göçe bağlı dışlamaların alması ve ırkçılığın yeni biçimlerine ilişkin geliştirilen “incelikli” yorumlara karşın içinde “ırk ayrımcılığı” bulunsa da batı Avrupadaki akımın, temelde dini ve kültürel temelleri olan bir ayrımcılık olarak değerlendirilmesi gerekmektedir (Şenel, 1993: 163). Avrupa’nın başka bazı bölgelerinde “sıcak sürtüşmeler için kullanılan ‘ırksal arındırma’ yerine, zaman zaman kültürel niteliği ağır basan bir deyişle ‘etnik arındırma’ teriminin kul-

lanılması” bu duruma bir kanıt olarak görülmelidir (Şenel, 1993: 163). Şenel, yeni ırkçılık kavramsallaştırmasını hem ayrımcılığa-ırkçılığa karşı olanların hem de egemen sınıfların devlet adamlarının, politikacılarının, ideologlarının sözlerinde ve yazılarında da rastlanmasının, ırkçılık ile ayrımcılık kavramlarının birbirinin yerine kullanılmasından kaynaklanan “önemli bir yanlışlığın, hatta ideolojik bir taktiğin bulunduğu kuşkusunu” yarattığına ve ırkçılık niyeti ve amacı olmayan “ayırıcı ve ayrılıkçı” eylemlerin ırkçılıkla karıştırılma riski olduğuna vurgu yapar (1993:163). Yeni ırkçılık kavramsallaştırması, ırkçı olmayan ayrımcı, ayrılıkçı akım ve eylemlerin ulusal resmi ideolojinin söyleminde “ırkçı” olarak sunulurken damgalanabilmesini meşrulaştırırken, kendi ulusçuluklarını “gizleme” ve “yasallaştırma” olanağı sunmaktadır (1993: 163). Şenel’e göre “sorunun özü” ulusçuluktur; ırkçılık söylemi, kendi ulusçuluğunu yasallaştırıp, Öteki ulusçulukları “yasallık dışına itme”nin bir aracı olarak kullanılmaktadır (1993:164). Bu nedenle asıl mesele, Miles’ın tespitinde olduğu gibi “ırkçılıktan çok ırkçılık karşıtı” söylem olarak görünmektedir. Bu bağlamda bugün yeni olarak nitelenebilecek olan şey, Miles’ın da vurguladığı gibi “ırkçılıkta kendi kendine bir artış değil, ırkçılık karşıtı politikaların muhalefette bir dizi sosyal gücü bir araya getirme potansiyelinin olduğu yerlerde, sıklıkla da ırkçılık olmadığını iddia eden bir ırkçılık etrafındaki ideolojik ve siyasal mücadelenin yoğunlaşmasıdır” (Miles, 1997: 259).

Sonuç Yerine...

İrkçiliğin isimlendirilme çabasının ırkçılığı açıklama çabasının önüne geçmesi, kapsamını daraltmaması, eski ırkçılıkla bağımlı koparmaması, onu ortaya çıkaran toplumsal, tarihsel, ekonomik koşullarla bağlantısını koparmaması ve kavramsallaştırmanın kargaşaya neden olmaması gerektiğine dair yukarıdaki eleştirilerin dikkate alınması gerekliliği açıktır. Öte yandan biyolojik göstergelerle hareket eden ve mutlak eşitsizliğin kaynağını biyolojiye atfeden ırkçılığın dayanaklarının geçersizleşmesi ve yasalarla engellenmesiyle de bağlantılı olarak, ırkçılığın bugün özellikle kültürel farklılıkları öne sürerek her türlü farklılığı dışlama aracı olarak kullandığına, dilde temellendiğine, söylemsel olarak ırkçılık-ayrımcılık ürettiğine ve “yeni” bir niteliğe büründüğüne yapılan vurgu da önemlidir. Nitekim özellikle medya etrafında yoğunlaşmakla birlikte ayrımcı söylemler üzerine yapılmış çalışmalar günümüz ırkçılığının ağırlıkla söylemsel

ve eklemli niteliğini ortaya koyan önemli sonuçlar ortaya koymaktadır. Irkçılığın günümüzde ağırlıklı olarak medya söylemleri aracılığıyla dolaşıma sokulduğunu, yaygınlaştırıldığını ve normalleştirildiğini göstermek yanında bu çalışmalar aynı zamanda hafızalarda henüz çok taze olan Hrant Dink (2007) cinayetinden Tahir Elçi (2015) cinayetine kadar işlenen ve nefret söylemi ile başlayarak nefret saiki ile öldürmeye varan benzer olayları yeni ırkçılık çerçevesinde düşünmek, anlamak ve ırkçılığın bu formuna karşı mücadele pratiklerini geliştirmek açısından da kanımca önemlidir. Bu açıdan günümüzün ırkçılığını anlamak ve adlandırmak üzere yeni ırkçılık kavramlaştırması alıkonulabilir.

Kaynaklar

- Back, Les ve John Solomos (2001). *Theories of Race and Racism*, Newyork, Routledge.
- Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (2000). *İrk Ulus Sınıf*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları.
- Balibar, Etienne (2000a). “Bir ‘Yeni Irkçılık’ Var mı?”, içinde *İrk, Ulus Sınıf*, (çev. Nazlı Ökten), İstanbul, Metis Yayınları, ss.30-38.
- Balibar, Etienne (2000b). “İrkçilik ve Milliyetçilik”, içinde *İrk, Ulus Sınıf*, (çev. Nazlı Ökten), ss. 50-87.
- Barker, Martin (1981). *New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, London, Junction Books.
- Callinicos, Alex (1993). *Race and Class*, Bookmarks, London.
- Castles, Stephen ve Godula Kosack (1971). *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe*, published for the Institute of Race Relations, London, by Oxford University.
- Cox, Oliver C. (2001). “Race Relations: Its meaning, beginning, and progress”, içinde *Theories of Race and Racism*, Newyork, Routledge, ss.71-75.
- Fanon, Frantz (1967). *Toward the African Revolution: Political Essays*, Grove Press.
- Fenton, Steve (2001). *Etnisite Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, çev. Nihad Şad, Ankara, Phoenix Yay.
- Hall, Stuart (1998a). “Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, çev. S. Hakan. Tuncel, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* (Der. A. D.King), Ankara, Bilim ve Sanat, ss.39-61.

Hall, Stuart. “Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler”, (çev. G. Seçkin, Ü.H.Yol-sal), *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* (Der. A. D.King) İçinde, Ankara, Bilim ve Sanat, 1998b.

Matheson, Donald (2005). *Media Discourses*, Open University Press.

Miles, Robert (1997). “Günümüz Avrupa’sındaki Irkçılığı Açıklarken”, *Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik (der.)*, İçinde, İstanbul, Sarmal Yay.

Miles, Robert (2000). *Irkçılık*, çev. Sibel Yaman, İstanbul, Sarmal Yayınevi.

Miles, Robert (2001). “Apropos *The Idea Of ‘Race’ . . . Again*”, *Theories of Race and Ra-cism*, İçinde, Newyork, Routledge, ss. 125-144.

Pearson, Adam R., John F. Dovidio ve Samuel L. Gaertner (2009). “The Nature of on-temporary Prejudice: Insightsfrom Aversive Racism” *Social and Personality Psychology Compass* 3 Journal Compilation, Blackwell Publishing, Ltd.

Rattansi, Ali ve Sallie Westwood (1997). *Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik (Der.)*, (Çev. Seveda Akyüz), İstanbul, Sarmal Yay.

Rattansi, Ali (1997). “Postmodern’ Bir Çerçeve’de ‘Batı’ Irkçılıkları, Etniklikler ve Kim-likler”, *Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik(der.)*, İçinde, İstanbul, Sarmal Yay.

Schnapper, Dominique (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*, İstanbul Üni.Yay.

Silva, E. Bonilla (2006). *Racism Without Racist: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Newyork, by Rowman & Littlefield Publishers.

Solomos, John (1999). “Varieties of Marxist conceptions of ‘race’, class and the state: a critical analysis” içinde, *Theories of race and ethnic relations*, ed.John Rex ve David Masonod, Cambridge University pres, ss.84-109.

Solomos, John, Bob Findlay, Simon Jonesand, Paul Gilroy (2005). “The Organic crisis of Britain capitalizm and race: the experience of the seventies”, İçinde, *The Empire Strikes Back: Race and Racism 70s in Britain*, by Hutchinson-Co Publishers, ss.84-109.

Somersan, Semra (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üni-versitesi Yay.

Şenel, Alaeddin (1993). *Irak ve Irkçılık Düşüncesi*, Ankara, Bilim ve Sanat Yay.

Taguieff, Pierre Andre (2001). *The Force of Prejudice On Racism Its Doubles*, University of Minnesote, London.

Taş, Mehmet (1999). *Avrupa’da Irkçılık*, Ankara, İmge Yay.

van Dijk, Teun A. (1991). *Racism And The Press*, Newyork, Routledge.

van Dijk, Teun A. (1992a). "Elite Discourse And The Reproduction Of Racism", İn J. Stanfield and R.M. Dennis (eds), *Medhods in Race and Ethnic Relations Research*, Newbury Park, Ca, Sage.

van Dijk, Teun A. (1992b). *Discourse and the denial of racism*, Discourse & Society, 3, ss. 87-118.

van Dijk, Teun A. (2005). *Racism and Discourse in Spain and Latin America*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Co.

van Dijk, Teun A. (2008a). *Discourse Studies*, Vol, 1, London, SEGA Publication.

van Dijk, Teun A. (2008b). *Discourse and Power*, New York, Palgrave Macmillan.

Wallerstein Immanuel (2000a). "Kapitalizmin İdeolojik Gerilimleri: Irkçılık ve Cinsiyetçilik Karşısında Evrenselcilik", *Irk, Ulus Sınıf*, (çev. Nazlı Ökten), ss.39-49.

Wallerstein, Immanuel (2000b). "Halklılığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", *Irk, Ulus Sınıf*, (çev. Nazlı Ökten), ss.91-108.

NEFRET SÖYLEMİ, DİLSEL YARALANMA VE SİYASAL FAİLLİK¹

Özkan AGTAŞ

Burada benden beklenen, yani bu derse davet ederken Ülkü Doğanay hocamın benden istediği şey, dildeki şiddet, dilsel yaralanma ve nefret söylemi üzerine bir konuşma yapmamdı. Buna neyin vesile olduğunu da söyleyeyim —daha yakınlarda tam da bu konu üzerine, halen hazırlık çalışmaları devam eden İnsan Hakları Okulu kapsamında bir sunum yaptım ve orada nefret söylemine dönük hukuksal ve siyasal yaklaşımlar arasındaki açığı ve gerilimi üzerine epey konuşma, tartışma fırsatı bulduk. Şunu özellikle belirtmem gerekir ki benim orada yaptığım sunum da, şimdi burada yapacağım kısa konuşma da, Alev Özkazanç hocamla birlikte yaptığımız ortak bir dizi çalışmaya dayanıyor. Yazdığımız iki makalede, Judith Butler'ın nefret söylemi üzerinden dönen tartışmalara yaptığı müdahaleleri hem sergilemeye hem de bunun üzerine derinlemesine düşünmeye çalıştık.² Birazdan size yapacağım konuşma da asıl olarak bu çalışmalar-

-
- 1 Bu metin, Ayrımcılığa *Karşı* Dersler kapsamında yaptığım bir konuşmanın transkripsiyonuna dayanıyor. *Karşı* sözcüğünü özellikle vurgulamak istedim —kendisi bizatihi bir *performatif* olan ve aynı zamanda 'üniversite'den haksız şekilde sürgün edilmiş bu ders dizisinin içerisinde bana da bir yer ayrıldığı için minnettirim. Söz konusu konuşmada gerçekte oldukça tartışmalı bir konuyu epey sınırlı bir şekilde, biraz aceleyle ve belirli bir vurguyu öne çıkarmak adına biraz da bükerek ele almak zorunda kalmıştım. Şimdi tüm bunları onarmak için bir fırsat olsa da bunu tercih etmediğimi belirtmek isterim —aynı vurguyu burada da önde tutabilmek ve belirli bir hitabın tercih edilmiş nüanslarını muhafaza edebilmek için, konuşma metninin ana hattına ve formuna kimi tashih ve eklemelerle birlikte bağlı kalmanın daha uygun olacağını düşündüm.
 - 2 Bkz. Alev Özkazanç ve Özkan Agtaş (2018) "Judith Butler'ın Nefret Söylemi Eleştirisi: Dildeki Performatif ve Yaralayıcı Dil", *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* (Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), Cilt: 10, Sayı: 1, Sayfa: 1-12. Alev Özkazanç ve Özkan Agtaş (2018) "Judith Butler'ın Nefret Söylemi Eleştirisi: Egemenlik ve Hukukun Ötesinde Alternatif Bir Faillik" (yayın aş-

dan besleniyor, fakat süre sınırımızı hesaba katarak çok daha kısmi şekilde ve biraz da aceleyle ilerlemek zorunda kalacağımı biliyorum... Yani demek istiyorum ki, burada söyleyeceklerimden çok daha fazlasını sözünü ettiğim makalelerde bulabilirsiniz. Şimdi yalnızca Butler'ın çalışmalarından feyz alarak ve aslında boyuna ona atıfta bulunarak, bu mevzuda önemli bulduğum bir dizi ayrımı belirginleştirmek ve bazı kritik noktaları biraz da bilerek yapılmış bir abartıyla dikkatinize sunmakla yetineceğim.

Nefretin Yükselişi ve Siyasal Sahnenin Çöküşü

Dildeki şiddetin statüsü, başka şiddet biçimlerinden farkı ve yine de onlarla olan sürekliliği; belirli bir hitaba maruz kalmanın ve o hitap tarafından derinlemesine yaralanmış hissetmenin anlamı; nefret içeren ifade biçimlerinin nasıl ele alınması ve nasıl karşılanması, nasıl yanıtlanması gerektiği konusundaki açmazlarımız; nefret söylemine ve aslında genel olarak bir *söylem*'e müdahale etmenin güçlükleri ve imkânları... Az sonra bunlardan biraz yüzeysel bir şekilde de olsa bahsetmeye çalışacağım. Ama sanıyorum önce yüzleşmemiz gereken asıl bir güçlük bulunuyor: *nefret* sözcüğü. İzin verirseniz öncelikle nefret kavramı veya ifadesi hakkında birkaç şey söyleyerek başlamak istiyorum.

Nefret sözcüğüne başvurmakla iyi mi yapıyoruz? Yoksa bu denli belirsiz bir ifadeye atıfta bulunarak çözmeye çalıştığımızdan çok daha fazla ve çok daha karmaşık sorunu devralmış veya yenilerini tetiklemiş mi oluyoruz? Örneğin belirli bir söze, bir jeste, bir temsil veya ifade biçimine ya da bir fiile aynı ortak sıfatla seslenmek, onları nefret genel başlığı altında toplamak istediğimizde, her birini daha net, daha açık kılmış, her birine karşı daha güçlü silahlarla donanmış mı oluyoruz? Yoksa daha çoğul, daha incelikli, daha spesifik, daha belirgin şekilde tanımlanmış kavramlardan oluşan, yoruma açık bir duygu haline göndermede bulunmak yerine sözdeki, jestteki, temsil veya ifade biçimindeki ya da fiildeki kastın veya saikin niteliğini daha görünür kılan geniş bir sözcük kümesine mi ihtiyacımız var? Nefret sözcüğünü korumaya devam etmeli miyiz hakikaten?

masında). İlk makalede, Butler'ın dildeki performatiflik, dilsel yaralanma ve nefret söyleminin güçleri üzerine yürüttüğü tartışmalara odaklanıyoruz. Diğer makalede ise, Butler'ın nefret söylemine dair feminist ve anti-ırkçı çevrelerde hakim olan yaklaşımlar karşısında geliştirdiği eleştirel mesafeyi ve müdahaleleri sergiliyor, bunları egemenlik, devlet ve hukuk nosyonları etrafında tartışıyoruz.

Bunlar derhal yanıtlanması gereken değil, bilerek açık bırakılması gereken sorular bence. Yani acilen verilmiş bir yanıtansa, üzerine düşünmeye devam etmekten ve uyanık kalmaktan daha fazla yararlanacağımızı umduğum sorular. Elbette başka kavram ve ifadelere nazaran daha fazla belirsizlikle malul bir sözcük nefret... Çok daha belirli, belirlenmiş kavram ve ifadelerimiz var —*ayrımıcılık* gibi (bu dersin başlığında da bulunan), *ırkçılık* gibi mesela. Bunlar bir düzeyde yasal olarak işlenmiş, hukuksal muhakeme, tartışma ve çekişmelerin konusu haline almış, kısmen de yapılandırılmış, hatta cezaileştirilmiş mefhumlar. Ya da tam olarak öyle olmamakla birlikte, yine de üzerinde dikkate değer bir anlam yükü biriktirmiş olan, günümüzde sıklıkla kullandığımız başka mefhumlar da var —*cinsiyetçilik* gibi, hatta *türçülük* gibi. Bunlara atıfta bulunulduğunda ne söylenmek istendiğinin nefret sözcüğüne kıyasla çok daha belirgin olduğunu kabul etmek gerekir, oralarda da başka ciddi sorunlar olmakla beraber... O halde şunu soruyorum elbette kendime: Elimizde daha iyi ve daha kesin şekillerde işlenmiş sözcükler varken, nefret sözcüğüne başvurmaya neden devam ediyoruz? Onun dolayımına neden başvuruyoruz, ondan neden vazgeçemiyoruz? Onda, diğerleriyle tüketemediğimiz bir *fazla* olmalı! Onu literatürümüzden çıkarıp bu haliyle kullanmayı bıraktığımızda, büyük ölçüde ya da kısmen hukukileşmiş başka sarih kavramlarla yine de karşılaşmayı beceremeyeceğimiz türden bir fazlanın açıkta kalacağına dair bir sezgiye sahip olduğumuzu zannediyorum. Bu dilden veya bu sözcükten kurtulduk diye, onun işaret ettiği şeyden de kurtulmuş sayılmayacağız şüphesiz. İşte tam da bu nedenle, buradaki fazlanın ne olduğuna vakıf olabilmek için, hem nefret sözcüğünün müphemliği konusundaki uyarıları dikkate almak, fakat hem de onu korumakta gösterdiğimiz ısrarı anlamak üzere, bunun açık uçlu bırakılması gereken bir tartışma olduğunu düşünüyorum. Kim bilir, belki de günün birinde buradaki sorunu nefret sözcüğünden çok daha az şüphe çeken veya ondan çok daha verimli bir başka ifadeyle konuşmak gerektiğine kani olacağız ve zaten bunun için de tartışmayı açık tutmamız gerekir. Yine de fark ettiğiniz üzere, en azından bu olana kadar, sözünü ettiğim fazlalığa işaret edebilmek için nefret sözcüğünü dağarcığımızda tutmamız gerektiğine inanıyorum.

Peki, nedir bu fazlalık? Ve ben neden nefret sözcüğünü muhafaza etmemiz gerektiğini düşünüyorum? Elbette başına nefret sözcüğünü eklediğimiz her şeyin (nefret söylemi, nefret ifadesi, nefret suçu gibi) diğer kavramsallaştırma giri-

şimleriyle (ayrımçılık, ırkçılık, cinsiyetçilik gibi) temas halinde bulunan, onlara eşlik eden, onların arasından dolanan, onlarla birlikte örülen bir dokusu var; ama bu dokuda aynı zamanda onları aşan bir şeyler de var. Bu her şeyden çok beni, siyasal sahnenin oluşumu ve çözülüşüyle ilgili olması bakımından ilgilendiriyor. Bunu idrak etmenin hayati bir tarafı olduğunu düşünüyorum. Sabrınızı rica edip burada söylediğimi adım adım açmaya çalışacağım... Neden nefret sözcüğüne başvurmaktan vazgeçmememiz gerektiğini düşünüyorum? Çünkü hepsinden önce, aranızdan biri tarafından az önce çok güzel ifade edildiği gibi, nefretin mekanizması hakkında halen çok az şey biliyoruz, fakat kötü haber şu ki bu mekanizmanın nasıl durdurulacağı hakkında ondan daha da az şey biliyoruz. Nefretin çalışma mantığı, agresif bulaşıcılığı, tekinsiz örgütlenmesi ve tüm bunların psikopolitiği hakkında bildiklerimizden çok daha azını... Orada epey bir kalabalık, epey bir aşırılık var ve bütün bunlar bizim avcumuzda değil halen. Yani (hukuki olarak, felsefi olarak, ahlaki olarak veya sosyolojik ya da psikolojik olarak değilse de) *siyasi* olarak nefreti düşünmenin ve ona meydan okumanın önünde ciddi güçlükler bulunuyor. Peki neden? İşte bu soruya bir yanıt vermeden önce, daha doğrusu bu soruya bir yanıt verebilmek için, buradaki *neden* sorusunu önceleyen bir *nasıl* sorusunun bulunduğuna dikkat çekmek isterim: Nefretin mekanizması nasıl çalışıyor? Ve bunun siyasal sahneyle olan ilgisi nedir?

Nefretin şu veya bu biçim altında gerçekleşen herhangi bir dışavurumunu — bazen bir söz, bazen sadece bir jest, bazen açık veya örtülü şekilde verilmiş bir onay, bazen müteceviz bir ifade veya temsil biçimi ve bazense doğrudan bir fiil— “açık ve yakın bir tehlike” olarak deneyimlemiş herkes şunu bilir ki onun tek vaadi vardır, o da tehdit etmektir! Buna, yani *tehdit* meselesine geri döneceğim, çünkü bence bu, nefretin mekanizmasını anlamak için belki de en kritik öneme haiz olan şey —özellikle de nefret söylemi bahsinde kilit kavramın bu olduğunu düşünüyorum. Başka hiçbir vaadi yoktur nefretin ve nitekim şiddetindeki abartı da buradan kaynaklanır: Kendi kudreti hakkında şüphe uyandırdığında bütün gücünün sarsılacağını bildiğinden, tehdidin iki momenti arasındaki boşluğu, yani bugün burada yapılan ile gelecekte yapmakla gözdağı verilmek istenen şey arasındaki boşluğu, kendi şiddetinin uyandırdığı dehşetle kapamaya dönük bir zorlamadır söz konusu olan. Nefretin mekanizması içerisinde bunun nasıl da türlü şekillerde sergilendiğini biliyoruz: Nefret

adlandırıyor örneğin, ki ad verme ediminin el koyma, temellük etme ve yasa tesis etmeyle yakından ilgili çok karanlık bir tarihi bulunuyor zaten —adlandırmanın her zaman kendine has bir şiddeti olmuştur ve bunun bazen nasıl da ağır bir biçime büründüğünü, kendimizi bütünüyle kontrolümüz dışında ve olmak istemediğimiz bir ad altında, yerinden edilmiş ve başkalarının tasarrufuna açık halde bulduğumuz durumlarda görebiliriz. Nefret işaretliyor elbette, ki bu bir kere başladığında nerede duracağını, nereye kadar gitmeye cüret edeceğini öngörmek neredeyse imkânsızdır. Devam edersek: Nefret ima ediyor, ayırıyor, çözüyor, tecrit ediyor, suskunlaştırıyor, yalnızlaştırıyor, korkutuyor, yıldırıyor, telaşlandırıyor, değersizleştiriyor, itibarsızlaştırıyor, düşmanlaştırıyor, canavarlaştırıyor, hedef gösteriyor, kırılğanlaştırıyor, suiistimale açık, istismara uygun hale getiriyor, yaralıyor, sakatlıyor, öldürüyor... Geçmişin bütün hayaletlerini başımıza topluyor —işte bu yüzden, bir nefret edimine maruz kaldığımızda, basitçe o anda olan bitenin değil sadece, geçmişte olup bitmiş ve gelecekte olması muhtemel olayların topyekûn basıncı altında hissediyoruz kendimizi. Ve belki daha sarsıcı bir yanı, nefret kendi şiddetindeki abartı sayesinde sadece dehşete düşürmüyor, aynı zamanda ayartıyor, baştan çıkarıyor, kışkırtıyor, bulaşıyor da. Üzerine oldukça dikkatli düşünmemiz gereken bir diğer şeyse şu: Nefret her türlü muhakeme yeteneğini ve yargıda bulunma yetisini (adil olan ile olmayan arasında, iyi ile kötü arasında, doğru ile yanlış arasında vb ayrım yapma becerisini) felç ediyor. Ve nihayet: Bütün siyasallaşma girişimlerini yoldan saptırıyor, siyasallaşma imkânlarını daha doğmadan boğuyor veya berhava ediyor.

Şimdi izin verirseniz, kendimle çelişiyor görünme pahasına, bu son söylediğime bir şerh düşmek, hatta daha ileri giderek onu tersine çevirmek istiyorum. Bu sonuncusunda, yani nefret ile siyasallık arasındaki ilişkide işlerin tam olarak bu şekilde gerçekleştiğinden emin miyiz? Aslına bakarsanız nefretin yükselişi ile siyasetin iptali arasında bir bağıntı bulunduğunu göstermek için bir kanıtın varlığına gerek dahi duymayız —genellikle bu kendiliğinden apaçıktır. Ve dizginlerinden boşalmış nefretin, siyaseti nasıl kıskacına aldığına ve onu zehirleyip yok ettiğine tanıklık eden bizlerin, siyasetin çöküşünden nefretin yükselişini sorumlu tutma fikri tarafından ayartılması işten bile değildir, ki sanıyorum çoğunlukla olan şey işte bu. Fakat bu, nefretin hileli bir operasyonu değil mi? Demek istiyorum ki, belki de bu ilişkinin yönünü tersine çevirmemiz

gerekiyordur: Gerçek şu ki nefret bastırıldığı yerden bir şekilde çıkıp siyasal boğmaya gelen şey değil, siyasal sahnenin zaten çökmüş olduğu yerde, tam da bu sayede patlak veren ve bu çöküşün varlığını bütün şiddetiyle kayda geçiren işaretin kendisidir. Fransız düşünür Jacques Rancière'in belirttiği üzere, "siyaset ... insani eylemin uyuşmazlığa (dissensus) dayalı bir biçimdir" ve bu siyaset tasavvuru çöktüğünde sahneyi işgal eden şey mutabakat değil dışlama, hoşgörürü değil ötekine duyulan katıksız nefret olmuştur: "en arkaik olanın, her türlü yargıdan önce gelen çıplak nefretin geri dönüşü" (Rancière, 2007: 13, 37). Rancière'e göre nefretin bu şekilde serbest kalması hüsrarla, tatminsizlikle, mahrumiyetle, salt bir mal veya bir yer konusundaki çekişmeyle açıklanamaz (38). Burada çok daha can alıcı bir şey gerçekleşir: Siyasetten ihtilaf ve uyuşmazlık dışlandığında, öteki hakkındaki ilksel korkuyu uyarlaştıran siyasal sahne de büsbütün dağıtılmış olur (78). Geriye kalan şey "nefretin birleştirici gücüne dayanan daha kökten bir parçalanma"dır ve "çokluğun düzensiz çalkantısı"nın yerini "dışlayıcı Bir'in ihtirası çerçevesindeki nefretçil bir araya geliş", yani "nefret için ve nefret yoluyla oluşan bir cemaat" alır (40, 44, 42). Olan bitenin en karanlık tarafında ise çöken siyaset sahnesiyle birlikte siyasal özneleşmeden ileri gelen adlarını yitirmiş ve salt nesnel/kimliksel adlarına indirgenmiş müstakbel nefret nesnelere bulunur: "Başka adı olmayan öteki, artık salt bir nefret ve ret nesnesi haline gelir" (78).

Velhasıl, eğer nefret saklandığı delikten çıkmış ve kontrolü tümünden ele geçirmişse, bunun *öncesinde* müthiş bir şey olmuş, yani siyasal sahne bir şekilde dağılmış ve çökmüş demektir. Öncesinde mutlaka siyaset yapma imkânını ve siyasal sahnenin oluşumunu felç eden bir şeyler olmuştur, hep ona bakmak gerekir diye düşünüyorum. Mesela ne? Örneğin kaçırılmış, heba edilmiş veya üzerinde tepinilmiş bir siyasal fırsat... Ya da istikrarsız, kararsız kılınmış veya vazgeçilmiş, bazen *hukuksal* adlarımız lehine, bazense *kimliksel* adlarımız lehine bıraktığımız, terk ettiğimiz *siyasal* adlarımız olmuştur. Ya da siyasal alan bir dizi hükümet darbesiyle kendi üzerine bükülmüş, terörize edilmiş ve böylelikle gasbedilmiştir. Bunların hepsinin tanıdık geldiğini zannediyorum, çoğaltabiliriz elbette... Yani şunu demek istiyorum, nefret ancak siyasal sahne bir şekilde çöktüğünde, bu koşulda ve bu sayede geri gelir. Yanlış anlaşılacak istemem: Ne siyasetin çöküşünün ne de siyasi basiretsizliğin nefretin mahiyetinden sorumlu olduğunu söylemeye çalışıyorum. Öteki karşısında duyulan nefretin çok başka

ve oldukça arkaik kökleri bulunur. Dolayısıyla evet, nefret aslında hep orada bir yerde mevcuttur, türlü kılık altında gizlenmiştir veya bütünüyle uyumaktadır —ama asla bir yere gitmemiştir. Lakin işte, nefreti dizginleyen şey, onu geride bastırılmış şekilde tutan şey, onu uyuşturan şey de siyasal sahneden başka bir şey değildir. Ve o bir kere yıkıldığında, nefretin her yandan sızmasını ve süratle güçlenmesini engellemek ne yazık ki hiç de kolay olmayacaktır. Nefretin yükselişini durdurma veya hızını yavaşlatma konusunda önerilen yasal çareleri, idari tedbirleri, bunun etrafında sürdürülen kamuoyu oluşturma çabalarını, ahlaki tartışmaları ve vicdani çağrılarını önemsemiyor değilim elbette, fakat bunların nihai olarak kifayetsizliğini aslında her birimiz kendi deneyimlerimizden biliyoruz. Ben ne zaman bu konular üzerine konuşsak üzerinden belli belirsizce atladığımız şeylerin hayatiliğine dikkat çekmek istiyorum sadece: Nefretin ancak siyaset çöktükten sonra ve yalnızca bu koşulda dizginsiz hale geldiğini, geleceğini bilmek, siyasal sahneyi açık tutmak, korumak ve onun içerisinde sürdürülen en küçük mevzi savaşlarının dahi önemini idrak etmek, bu konuda uyanık ve sorumlu davranmak... Ve nefretin çalışma mantığını dumura uğratabacak, ona yönünü şaşırtacak, onu afallatacak, istikrarsızlaştıracak, güçten düşürecek ve çuvallamasına neden olan *tek şey* de, gerçek bir performatif hüner gösteren siyasal bir öznenin sahneye çıkmasıdır. Özetle, söylemek istediğim şey bu iki vurgudan ibaret doğrusunu isterseniz.

Dilin Güçleri ve Dilsel Yaralanma

Şimdi, bunları akılda tutarak, nefretin spesifik bir formuna, yani nefret söylemine odaklanayım... Başlarken duyduğum gibi, burada asıl olarak Judith Butler'in argümanlarını takip edip bunları değerlendirmeye ve yorumlamaya çalışacağım (Butler, 1997). Biliyorsunuz, burada özel olarak başka bir problemle ve aslında muazzam bir problemle karşılaşacağız: dil problemi. Belirli bir hitaba maruz kalmanın anlamına dair sorunlar, belirli bir söylemin atıfsal doluşımındaki güce dair sorunlar ve elbette bir söylemin nasıl karşılanabileceğine, ona nasıl yanıt verilebileceğine, onun taarruzlarının nasıl savuşturulabileceğine dair sorunlar... Hepsi bizi dil, hitap, söylem üçgeninde birikmiş olağanüstü güçlülere sürüklüyor. Haliyle bunların tümüne dair şimdi burada tüketici bir şeyler söylemek mümkün değil, gerekli de değil. Ben aşağı yukarı şöyle bir sıralama içerisinde konuyu sınırlandırmaya çalışacağım: Dilsel yaralanma nedir

—yani dildeki yaralayıcı güç nereden gelir ve bir sözden, bir hitaptan incinmemizin nedeni ya da anlamı nedir? Dildeki şiddet nedir —yani dil ile şiddet arasındaki gerilim ve süreklilik noktalarının yanı sıra, dilin içerisinde icra edilen şiddetin statüsü nedir? Ve bütün bunların spesifik olarak nefret ifadeleriyle, nefret söylemiyle ilişkisi nedir?

İlkiyle başlayalım: Dil tarafından yaralanabiliyor olmanın anlamı nedir? Ve dildeki bu yaralayıcı güç nereden gelir? Butler, her şeyden önce, bir söz tarafından yaralanmış olmanın en temelde bir bağlam kaybından mustarip olmak anlamına geldiğini söylüyor (Butler, 1997: 4). Dilin güçlerini peşine takmış belirli bir hitap pekâlâ insanı sabitlendiği, kendini güvende hissettiği yerden çıkarabilir, kişiyi tam olarak nerede olduğu hakkında şüpheye düşürebilir, güçlü bir belirsizlik ve kaygı halinin içerisine sürükleyebilir. Yani kişiyi, konuşanlar cemaati içerisindeki, kendini ait hissettiği topluluk ve kültür içerisindeki yeri, konumu hakkında kuşkuya düşürebilir. Bu durumda kişi, kendi isteği hilafına ve bütünüyle kendi kontrolü dışında bir yere konulduğunu, hatta kelimenin tam anlamıyla bir yer bile olmayan ucube bir yere konulduğunu hissedecektir —şüphesiz ki böyle bir durum kişiye yolunu ve yönünü kaybettirir. Görüyorsunuz, neredeyse çok tipik travma semptomlarını tarif ediyoruz aslında: yolunu ve yönünü kaybetme hissi, mekânın ve zamanın yamulması, nerede ve ne zaman yaralandığına dair bilgidен mahrumiyet... Özet olarak bir nefret ifadesine veya ağır bir söyleme maruz kalmak kişiyi yerinden eder, yeni ikametgâhı ise oldukça tekinsiz bir yerdir.

Fakat dil bunu nasıl oluyor da başarabiliyor? Nasıl oluyor da bir söz veya bir hitap adeta başına şiddetli bir kaza, bir büyük felaket gelmiş gibi insanı bu derece sarsabiliyor? Butler, dilsel yaralanmanın kendine has sözcüklere sahip olmadığına, bütün sözcük dağıncığını bedensel/fiziksel yaralanma belirten ifadelerden ödünc aldığına dikkat çekiyordu (1997: 4). İşte, soru da zaten bu: Dil, nasıl oluyor da suratımızda patlayan bir yumruk gibi hissediliyor? Sözcükler nasıl oluyor da bedeni bu şekilde katedebiliyor? Dildeki bu güç nereden geliyor? Dil ile beden arasındaki ilişki bizim zannettiğimizden daha derin bir yerde kurulu-
yor olabilir mi? Burada dil, adlandırma, söylem gibi mevzulara daha yakından bakmamız icap ediyor. Biliyorum, bu konuda çok direnc var. Şu söylendiğinde epey bir şüpheyle karşılanıyor: Dil dışında bir toplumsal varoluşumuz, bir

kültürel varoluşumuz bulunmuyor! Dilin dolayımından geçmeyen, söylemiden ayrı, onun tarafından kurulmayan bir bedene de sahip değiliz! Kuşkuyla karşılanan ve kabul edilmesi zor bir düşünce olduğunun farkındayım, fakat öte yandan o kadar gerçek ki. Dil bize hitap ediyor, bizi adlandırıyor —daha dünyaya gelir gelmez, hatta gelmeden önce! Bir oğlum var ve tahmin edeceğiniz üzere hemen herkes gibi biz de ‘cinsiyetini’ daha doğmadan öğrendik. Doktor basitçe tartışmasız bir tıbbi ya da biyolojik hakikati dile getirdiğinden oldukça emindi: bir ‘erkek’. Daha doğmamıştı bile, ama çoktan dilin ve söylemin su sızdırmaz alanına girmişti öyle değil mi? Tabii yorum gerektirmeyen açıklıkta bir hakikat olarak anons edilen cinsiyetin aslında toplumsal, kültürel ve elbette söylemsel bir kuruluş olduğunu, üstelik bunun tıbbi veya biyolojik bir hakikat olduğu iddiasının bile kendi varlığını aynı söylemsel kuruluşa borçlu olduğunu söyleyip bize bir “deli herhalde bunlar!” bakışı atmasını sağlayabilirdik —yapmadık. Başka bir şey daha: Doğduğunda oğlumuzu bir ‘ad’ verdik. Bunda ilginç bir şey yok şüphesiz, ama kim çocuğuna verdiği adın ‘masum’ olduğunu söyleyebilir ki? Bir ad koyma ediminde basite alınacak hiçbir şey yoktur, dilin yaşama doğru gerçekleştirdiği, daha doğrusu ondan ayrılamayacağını kanıtladığı bu ilk atağında öyle çok anlam karmaşık şekilde bir arada bulunur ki. Birçok aile çocuğuna bir ad verdiğinde, ona bir kader de bahşetmiş olabileceğini bazen umutla bazen gururla bazense korkuyla ve endişeyle içinden geçirir. Dilin ve söylemin oluşturuç güçlerini hafife alanlara şunu sormak istiyorum bazen: Kendimize dair ‘en derin hakikatleri’, örneğin bir cinsiyete sahip olduğumuzu, bir milletin ferdi olduğumuzu, bir dinin ve bir mezhebin mensubu olduğumuzu, bir sınıfa ait olduğumuzu, bir tarihimizin, bir kökenimizin bulunduğunu vb nasıl bilebiliyoruz acaba? Bunların hepsi, kendi yüküyle birlikte gelen ve gerçek şu ki ne saydam ne de masum olan bir dilin ve söylemin düzenine, dolayımına tabi değil mi?

Velhasıl, şunu demek istiyorum ki dil dışında, onun dolayımından geçmeyen bir varoluşumuz yok. Evet, belki her şey göz açıp kapayıncaya kadar olup bitiyor, birine bir ad verildiğinde, birinin cinsiyeti, dini mensubiyeti veya ten rengi anons edildiğinde, birinin yurttaş diğeriğininse göçmen, yabancı, kaçak olduğu kayda geçirildiğinde... Fakat çoktan dilin ve söylemin asla bizim tarafımızdan veya başka herhangi bir merci tarafından kontrol edilmesi mümkün olmayan dünyasına fırlatılmış oluyoruz. Butler da işte bunu söylüyor: Dil bizi adlandı-

ıyor, çağırıyor, bize sesleniyor ve zaten ancak bu şekilde ve bu sayede kültüre dâhil olabiliyoruz. Öyleyse dil bizleri tanıyor ve mümkün kılıyor. Fakat tam da bu yüzden ulaşılabilir de kılıyor, yani bizleri aynı zamanda açık, kırılğan ve yaralanabilir hale getiriyor. Dolayısıyla kendi varlığımızın her zaman bir başkasının hitabına bağlı olduğunu, bunun bizi hem güçlendirebileceğini hem de incitebileceğini zorlanarak da olsa öğreniyoruz. Butler, dilde bedeni *oluşturan* bir gücün mevcut olduğunu söylüyor ve şunu ekliyordu: Bu güç, bedeni toplumsal bir varlık haline getirebileceği, onu tanıyıp kültüre dâhil edebileceği, onu idame ettirerek kudretini artırabileceği gibi, aslında aynı nedenle, onu bir tür dışkı haline getirip toplumun ve kültürün dışına da atabilir. Dolayısıyla, dil tam da bedeninin oluşumuna içkin olduğu için, onu güçlendirebileceği gibi yaralayabilir de (1997: 5).

Dildeki Şiddet

O halde ikinci soruya geçebilirim, yani dil ile şiddet arasındaki ilişki sorusuna ve özel olarak da dilde, dilin içerisinde icra edilen şiddetin statüsü sorusuna... Butler bizi şu konuda uyarıyor: Aslında dil ile şiddeti birbirine dışsal şeyler gibi ele aldığımızda, yani dilin dışarısında icra edilen şiddetin dile ne yaptığını baktığımızda, genellikle bir asimetriyle karşılaşırız. Deneyimle de defalarca kanıtlandığı üzere, ağır bir şiddet edimi karşısında ilk kaybedilen şeylerden biridir dil! İlk o suskunluğa gömülür (1997: 6). Nasıl ki bütün ağır travmalardan sonra insanlar yaşananı anlatmakta zorlanıyorlarsa, öyle... Dehşet yüklü bir şiddet edimi, dilin bütün imkânlarını ezip geçer. Ve aslında tam da bu yüzden şu da doğrudur ki, şiddet karşısında sözü korumak, söylemeye devam etmek, şiddete karşı en büyük direnişlerden biri halini alabilir. Ya da bizzat şiddet dili konuşmaya, belirli bir şekilde konuşmaya zorlayan şeyin kendisiyse, dilin kendini geriye çekmesi, suskunluğa gömülmesi de bir direniş halini alabilir —başka bir dili konuşmaya zorlandığında olduğu gibi, itirafa zorlandığında olduğu gibi veya işkence altında ifade vermeye zorlandığında olduğu gibi. Özetle, bu haliyle bakıldığında dil ile şiddet arasında bir asimetri bulunur —ya şiddet dilin alanına hücum eder ve onu kapatır, ya da dil elde kalan tüm imkânlarıyla şiddete meydan okur.

Peki ya şiddet dilin tam da içerisinde gerçekleşiyorsa, dilin içerisinde icra ediliyorsa? Butler, asıl bu soruyla meşguldür ve bu noktada meşhur Amerikalı yazar Toni Morrison'dan destek alır (1997:6). Morrison, Nobel edebiyat ödülünü alması vesilesiyle yaptığı konuşmada bu sorunun üzerine gitmişti (Morrison, 1993). Bu çok etkileyici bir konuşma ve bir ders hakikaten; birkaç kez okudum/dinledim ve hep aynı etkiyi yeniden yaşadığımı söylemeliyim. Konuya dönersem: Şiddetin dile ne yaptığını biliyoruz, fakat şiddet ya dilin içerisinde dolaşmıyor, onun içerisinde icra ediliyorsa? Morrison bu konuda ne söylüyor? Diyor ki, 'baskıcı dil', gerçek bir başka şiddeti temsil eder veya ona vekâlet eder diye düşünüyorsanız yanılıyorsunuz! Baskıcı dil, diyor, bizatihi şiddettir! O başka bir şiddeti temsil etmez, onu ikame etmez, onun yerine geçmez —kendisi bizzat şiddettir, ayrıksıdır ve öyle ele alınmayı hak eder. Neleri buna dâhil ediyor? Epey kabarık bir listesi var: devletin karartmacı ve sansürleyici dili, aldırışsız medyanın kabalık ve gaftan çekinmeyen dili, akademinin kibirli fakat kireçlenmiş dili, bilimin meta güdümüne girmiş dili, etikten nasibini almamış hukukun habis dili, azınlıkta olanları ayırma ve dışlama üzere tasarlanmış fakat ırkçı yağmacılığını edebi yüzünün arkasında gizleyen başka diller. Demek istiyor ki, bunları başka bir şiddetin yansımaları veya vekilleri olarak düşünmeyin, bunların kendilerine has güçleri vardır ve bütünüyle dilin içerisinde çalışırlar — bunları ciddiye almanız iyi edersiniz! Eğer baskıcı dil, dilin dışındaki, ötesindeki ya da berisindeki bir başka şiddete vekâlet etmiyorsa, kendine has şiddetini yine kendi türünde, yani dilin içerisinde sahneliyorsa, o zaman şunu sormamız gerekir: Dilin içerisinde, onun imkânlarıyla icra edilen bu şiddet, dili neyle tehdit ediyor olabilir? Morrison bu soruya şöyle yanıt veriyor: Diğer bütün şiddet biçimlerinin nihai ufkunda ne bulunuyorsa, bunun da nihai ufkunda o bulunuyor, yani ölüm tehdidi! Dilin içerisindeki şiddet, dili kendi içerisinde ölümle tehdit eder. Dili işe yaramaz hale getirir. Dili anlamları ileten bir şey olmaktan çıkarır. Ve onu öldürmekle tehdit eder —çünkü aslında dil de yaşayan bir şey olarak, yaşayan diğer her şey gibi kırılıgandır.

Morrison bize, dilin kırılıgı ve dilin içerisinde cereyan eden şiddet karşında daima uyanık kalmamız gerektiğini öğütler. Çünkü aslında dilin içerisinde dilin imkânlarına saldıran şiddet (baskıcı dil) oldukça güçlü bir ayartmadan beslenir. Morrison bunu şöyle açıklıyor: Dil, sadece betimlediği olayları ya da hayatları kapsamayı, ele geçirmeyi reddettiği sürece hayatta kalır. Yani dil, ha-

yatın üzerine kapanmadığı, onun üzerinde güçlü bir hak iddiasında bulunmadığı sürece canlı kalmayı başarır. Ancak aslında bu o denli güçlü bir ayartmadır ki. Dilin adlandırdığı bir şey üzerindeki hak iddiasını bu düzeye taşımaya hiç de zor değildir. O yüzden uyanık kalmak, dilin hayatın üzerine mutlak bir şekilde kapanmaya dönük ataklarına direnmek gerekir. Bütün bunlar bana hukuk cephesinden gelen benzer atakları hatırlatıyor, ki hukuk ile dil arasında zaten güçlü bir iş birliği bulunuyor. Hukukta da benzer bir ihtirasın mevcut olduğunu söyleyemez miyiz? Hukuk bıraksanız her yere girmek, her şeyi düzenlemek ister. En yüce duygular, en derin bağlılıklar, en güçlü tutkular hukukun taarruzlarından kurtulamaz, hukuk bütün buralara sızıp kendi formunda düzenlemenden çıkmaz. Genellikle hukuktaki egemenlik fantezisi tarafından efsunlanmış hukukçular bundan hayranlıkla bahsetmekten çekinmez, hukukun tehlikeli güçlerinin ayırda olan *iyi* hukukçuların ise bu konularda her zaman çok dikkatli davranmak gerektiğini tavsiye ettiklerini duyarsınız. Hukukun hayatın her yerine sirayet ettiğini düşünsenize, bu ölüm demek olurdu her halde. İşte, aynı dil için de, dildeki şiddet için de geçerli. O yüzden Morrison bizi uyarıyor ve diyor ki, dildeki aşırılığa dikkat edin, dilin olaylar ve hayatlar üzerine kapanması karşısında uyanık olun!

Nefret İfadeleri ve Tehdit

Şimdi geliyorum üçüncü ve son soruya: Tüm bunların, yani dilsel yaralanma ve dildeki şiddetin nefret söylemiyle olan bağı, daha doğrusu nefret söylemine dair çözümlerimize olan katkısı nedir? Hatırlarsanız size nefretin tek vaadinin tehdit etmek olduğunu söylemiştim başlarken, işte şimdi oraya geri dönmek istiyorum, bu defa nefret söylemini odağa yerleştirerek... Dildeki şiddet, en temelde dilin hayat üzerine mutlak bir şekilde kapanma iddiasında kendini gösterir demiştik. Öyle sanıyorum ki bunun mekanizmasını en açık şekilde dışa vuran şey, bir tehdit ediminin kendisidir. Bunu biraz deşmek istiyorum: Tehdit nedir tam olarak? Bir tehdit ediminde, hem bugün ile gelecek arasındaki, yani halihazırda olan biten ile ileride olması beklenen şey arasındaki mesafeyi onaylayan veya varsayan, fakat aynı anda bu mesafeyi iptal de eden tuhaf bir yan bulunur. Butler işte tam bu noktaya işaret etmek istiyordu: Çünkü bir tehdit edimi, kendisi şimdi vuku bulmakla birlikte aslında müstakbel bir başka eylemi anons eder bir yandan; fakat aynı zamanda

gelecekte yapmakla gözdağı verilmek istenen şeyin icrasını da başlatır —onu tam olarak gerçekleştirmeksizin, istikbaldeki kesinliğini *dil yoluyla* garanti altına almaya çalışır (Butler, 1997: 9). Eylemi gerçekleştirmeksizin, ama adeta gerçekleşmiş gibi sahici bir etki yaratmak peşindedir —sadece *söyleyerek*. Dolayısıyla iki farklı moment arasındaki mesafeyi tanıyor gibi görünse de, tehdidi diğer söz edimlerinden ayrı kılan şey, söz konusu mesafeyi kapamak için dildeki şiddetin imkânlarını sonuna kadar kullanıyor olmasıdır. İşte bu nedenle nefret söyleminin açık veya örtülü imasının tehdit olduğunu ve nefret söylemindeki dilsel şiddetin yapısını da tehdit ifadelerinin temel formunda bulabileceğimizi söyleyebiliriz sanırım, zira bir tehdit ifadesinin dilin imkânlarını kullanarak kapatmaya çalıştığı mesafede, aynı zamanda dildeki şiddetin de en güçlü temsillerinden biri bulunur: Tehdit, dilin hayat üzerine kapanmasının en açık şekilde sergilendiği yerlerden biridir ve bu haliyle nefret söyleminin çekirdeğini oluşturur.

Nefret içeren söylemlerin yapmak istediği şey, sözünü ettiğim mesafeyi dilin güçlerine ve dildeki şiddete başvurarak kapatmaktır —daha söylendiği anda söylenen şey icra da edilmiş gibi bir etki yaratmak... Peki, bu durumda bizler ne yapmalıyız? Belki de nefret söylemi tarafından iptal edilmek istenen mesafeyi tanıyarak başlayabiliriz. Bence buradaki asıl sorun, nefret söylemine onun kendinde görmeyi umduğu güçleri peşinen atfetmek yerine, paniklememeye ve sakin kalmaya çalışarak, onun tarafından iptal edilmek istenen mesafeyi hesap etmeye, ölçmeye çalışmaktır. Butler bizi bu konuda uyarıyor: Hiçbir zaman bir tehdit ifadesinin kendisi ile onun gelecekte yapacağını duyurduğu şey aynı şey değildir (Butler, 1997:11). Arada her zaman bir mesafe, bir açıklık bulunur, bu bazen çok dar ve bazen çok geniş olsa da... Bir nefret ifadesinin daima yolundan çıkarılmaya, etkisiz hale getirilmeye, istikrarsızlaştırılmaya ve nihayet çuvallamaya açık olduğunu unutmamamız gerekir. Butler, nefret ifadelerine peşinen ve kategorik olarak mutlak güçler atfetmenin iyi bir fikir olmadığını söylüyor —bu tutum paradoksal olarak nefret ifadelerinin gücünü artırmaya hizmet edeceği için değil sadece, aynı zamanda bu türden ifadeleri karşılayacak, onlara yanıt verecek, onları afallatacak ve ataklarını püskürtebilecek siyasal ve dilsel faillikleri düşünmemizi olanaksız kıldığı, bu ihtimali süratle hesaptan düşmemize neden olduğu için de (1997:12).

Nefret Söylemi Karşısında Dilsel ve Siyasal Faillik

Genellikle nefret ifadeleri karşısında verilen ilk tepki yasal çareler aramak oluyor —yasaklama, tedbir, sansür, cezaileştirme. Haliyle bu konuda yürütülen tartışmaların seyri ve ufku da büyük ölçüde hukuki argümantasyon içerisinde belirleniyor. Öyle olmasını anlıyorum, çünkü yükselen nefret dalgası karşısında hukuktan bir koruma talep etmenin aciliyetinin farkındayım. Ancak öte yandan, ne yasalar ne de mahkemeler nefretten muaf! Üstelik neyin nefret söylemi olup neyin olmadığını belirleme gücünün ve yetkisinin yalnızca yasalara ve mahkemelere terk edilmiş olmasının tehlikeleri de azımsanacak türden değil. Çoğu durumda hukuk, kendi stratejik seçiciliğini sergileyerek, yani bazı fiilleri ciddiye alıp bazılarını görmezden gelerek, nefretin fiili mekanizmasına eklenmiş oluyor, ki bunun nefret edimlerinin gücünü olağanüstü şekilde artırdığını gözlemek hiç zor değil. Ayrıca, hukuksal muhakemenin dışına çıkmadığında, yukarıda sözünü ettiğim mesafe hakkındaki hassasiyet de kayboluyor —nefret söylemine peşinen ve kategorik bir güç atfetmeye dönük eğilim güçleniyor. Böyle olmak zorunda değil şüphesiz. Sanki hukuk bütün bunların tek sorumlusuymuş gibi veya hukuk dâhilinde yapılmaya çalışılan şeyler tümüyle faydasızmış gibi çılgınca bir şeyi söylemeye çalışmıyorum elbette. Aksine, hem hukukun yekpare olmadığını ve onun içerisinde de çeşitli pozisyonların mücadele halinde olduğunu biliyorum, hem de paradoksal olarak hukukun imkânlarının yeterince iyi değerlendirildiğinden bile emin değilim. Fakat sorun bu değil. Sorun, bir söylemin oldukça karmaşık olan işleyişine ve olağanüstü güçlerine, hukuksal yol ve yordamlar vasıtasıyla müdahale edilebileceğine dair inancın naifliği. Aslında biliyorsunuz, bu türden yöntemlerin kifayetsizliğine dair içsel bir sezgi hemen hepimizde mevcut. Yine de tartışmayı başka bir zemine çekmek konusunda bir mecalsizlik ve ne yapacağını bilmezlik hali de var. Yoksa bir söylemin kontrol edilemez atıfsal dolaşımıyla yasak, sansür ve ceza yoluyla baş edilebileceğine gerçekten inanan birinin bulunduğu emin değilim. Bir söylemle bu şekilde savaşırsınız. Siz onu yasakladınız, sansürlediniz veya cezalandırdınız diye o hiçbir yere kaybolmaz —fakat çok daha beklenmedik, çok daha tehditkâr ve çok daha amorf şekillerde geri dönebilir! Ayrıca, bütün yatırımın kategorik yasağa yapılması hem gelişmesi muhtemel siyasal uyanıklık ve hünerlerin altını oyuyor, hem de bu yasağın geri dönüp alternatif ifade ve temsil biçimlerini vurmasının önünü açıyor.

Nefret söyleminin yükselişi karşısında, onunla aynı zeminde, yani dil ve söylem zemininde de çarpışacak bir siyasal failliğin imkânları üzerine düşünmemiz gerekiyor. Örneğin bu zeminin asla şöyle olamayacağını düşünüyorum: Hiç kimsenin dil (veya diğer ifade ve temsil biçimleri) tarafından incitilmediği, hiç kimsenin dil (veya diğer ifade ve temsil biçimleri) tarafından yaralanmadığı bir yasak-sansür-ceza rejiminin inşası. Asla incinmemek! Bu ancak bir *egemenlik fantezisi* olabilir. Son olarak buna dair bir şeyler söyleyerek konuşmamı tamamlamama izin verin: Hepimiz incinebiliriz. Ve inciniriz de. Aslında tam da bu nedenle ihtiyacımız olan şey, hayatlarımızın kırılğanlığının inkârına dayalı bir politik düzen değil (zira bu yalnızca, başkaları karşısında hayatları kırılğan olamayacak kadar asimetrik pozisyonlarda bulunanların —en güçlüler, en zenginler, en beyazlar, en erkekler vb— siyasal birliğinden başka bir anlama gelmez), hayatlarımızın kırılğan olduğunun idrakine dayalı bir politik tahayyüldür. Geriye döneyim: Hepimiz inciniriz diyordum. Ve zaten dil bu güce peşinen haizdir —bedeni kültür içinde hem tanıyan ve güçlendiren, fakat hem de ulaşılabilir ve kırılğan kılan şey olduğu için. Peki, neden hepimiz incinmeye açığız? Çünkü varlığımız her zaman bir başkasının hitabına tabi. Çünkü hep bir başkası var. O yüzden ‘asla incinmeme’ üzerine kurulu bir tahayyülün ancak bir egemenlik fantezisi olacağını söyledim, zira bu ancak varoluşumuzun her zaman bir başkasının hitabına tabi olduğu gerçeğini inkâr ederek ileri sürülebilir —bir ötekinin olmadığı, daha doğrusu ötekilerin tamamının hakir görüldüğü bir dünya fantezisi. Bu nedenle kimsenin incinmemesi üzerine kurulu bir kategorik yasak düşüncesinin sakıncalı olduğunu söylüyorum, çünkü bunun yalnızca en güçlüleri kayıran bir rejime tahvil edileceğini düşünüyorum. O yüzden bu türden girişimler her zaman geriye dönüp en güçlülerin hassasiyetleri adına en zayıfları vuruyor.

Peki, dil karşısındaki kırılğanlığımızın kaçınılmaz olduğunu ve bunu topyekûn ortadan kaldırmanın iyi bir fikir olmadığını idrak ettiğimizde, nefret söylemi karşısında bütünüyle savunmasız kalmış olmuyor muyuz? Hayır, aksine bu, nefret söyleminin karşısına hakiki bir muhatap, etkili bir siyasal fail çıkarmanın koşulu bence. Nefret söylemine karşı kategorik bir yasağın arkasında kendine güvenceli bir yer bulacağı yanılsamasına kapılmaktansa, her defasında yukarıda sözünü ettiğim mesafeyi ölçecek siyasal hüneri göstermesi beklenen özne de bu. Bazen öylesine yakındır ki mesafe, bütün güçlerinizle teyakkuza

geçmeniz gerekir. Ama bazen de uzaktır. Her zaman ve her durumda yeniden bakmak gerekir: Kim konuşuyor? Ne söylüyor tam olarak? Bir devlet başkanı çıkıp eşcinsel kimselerin tam da bu nedenle insan olma vasıflarını yitirdiğinden mi bahsediyor örneğin? Burada mesafe o kadar kapanmıştır ki! Butler, bu gibi durumlarda bir nefret söyleminden değil, cinai bir söylemden bahsetmek gerektiğini söyler, zira burada söylenen her söz kimin yaşayacağına ve kimin öleceğine etki etmektedir (Reddy, 2004: 119). Fakat çoğu durumda bunun gibi bir nefret ifadesi bu denli açık ve yakın tehlike oluşturmaksızın ancak yine de yaygın şekilde dolaşımda oluyor. Ona karşı halen yapılabilecek bir şeyler, bir tür dilsel faillik imkânı var demektir.

Nihayet şunu söyleyerek bitireyim: Evet, nefretin karanlık bir mekanizması var ve korkutucu güçleri de. Ancak sanıyorum en kötüsü, bir öznenin, hasmının uyandırdığı dehşet karşısında infiale kapılıp sahip olduğu kudreti ve imkânları görmezden gelmesi oluyor. Nefretin sahip olmayı umacağı en büyük koz sanıyorum bu olurdu.

Kaynakça

Butler, Judith (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London and New York: Routledge.

Morrison, Toni (1993) “Nobel Lecture”, https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1993/morrison-lecture.html

Rancière, Jacques (2007) *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Reddy, Vasu (2004) “Troubling Genders, Subverting Identities: Interview with Judith Butler”, *Agenda*, No: 62, Page: 115-123.

İKİNCİ BÖLÜM

AYRIMCILIĞIN GÖRÜNÜMLERİ

ALEVİ AÇILIMININ GÖLGESİNDE TÜRKİYE’DE ALEVİ OLMAK

Pınar ECEVİTOĞLU

Sıradan Alevi birey “Türkiye’de Alevi olmak nasıl bir deneyimdir” sorusuna, gerek kendi kişisel tarihinden gerekse Alevi toplumsal belleğinden hareketle; katliam, ötekileştirme, ayrımcılık, baskı, iftira vb. sözcükleri içeren bir kavram setiyle yanıt verecektir. Öte yandan ötekileştirme ve ayrımcılığın da tarihsel süreç içinde farklı ve özgül biçimleri olmuştur. Eğer bugün Türkiye’de Alevi olmanın nasıl bir deneyim olduğunu kavramak istiyorsak bu özgül biçimler üzerinde odaklanmamız gerekir. Bu açıdan bakıldığında 2000’li yılları Alevilik deneyimi bakımından özgül bir dönem olarak saptayabiliriz. Peki nedir bu dönemi ayırt edici kılan? Bu dönem, Türkiye tarihinde daha önce hiç olmadığı kadar çok ve belirli bir biçimde Alevilik ve Aleviler üzerine konuşulan bir dönemdir. Öncesinde kamusal alanda Alevilere dönük nefret söyleminin çerçevesi içinde adı anılan, Aleviler tarafından da birlikte yaşadıkları mekânlar ve ortamlar dışında zikredilmesinden sakınılan Alevilik, bugün hemen her kesimden insanın üzerine söz söylemeye çağrıldığı bir konuşma nesnesine dönüşmüştür. Aleviliğin belirli bir biçimde “söyleme kışkırtılması”, Alevi Açılımı süreciyle çakışmaktadır. Bu çakışma, Alevilik üzerine kurulmaya çalışılan hâkim söylemin doğrudan doğruya Aleviliğin teolojik boyutlarına odaklanmış olması bakımından anlamlıdır. Aleviliği; dışarıdan, uzmanlar tarafından tanımlanmaya ihtiyaç gösteren bir olgu olarak merkeze alan bu söylem, siyasi iktidarın Alevi toplumunu ve Aleviliği yeniden ve belirli bir biçimde inşa etme girişiminin meşruiyet çerçevesini oluşturmaktadır. Bu derste “Türkiye’de Alevi Olmak” konusunu, bu bağlam içerisinde ele almaya çalışacağız.

Söyleme Kışkırtılmış Alevilik

Bugün Türkiye’de Aleviliği ve Alevileri kuşatan bağlamı, Foucault’dan ödünç aldığımız “söyleme kışkırtma” kavramıyla tarif etmek mümkün. Michel Foucault Cinselliğin Tarihi adlı yapıtına, modern dönemde cinselliğe ilişkin bir varsayımı sorgulayarak başlar (Foucault, 2003:20-34). Bu varsayıma göre; cinselliğin tarihi, yükselen bir baskının tarihidir. 19. yüzyılın ikinci yarısına denk gelen Viktoryen dönemde doruk noktasına ulaşan bu baskı, bedensel arzu ve hazların bastırılması ve böylelikle cinselliğin, işgücünün yeniden üretimine dönük yararçı bir etkinliğe indirgenmesine yöneliktir. Foucault ise bu baskı varsayımına karşı çıkmakta ve geçekte söz konusu olanın 17. yüzyıldan başlayarak cinselliğin daha çok konuşulması olduğunu vurgulamaktadır. Cinselliğin söyleme kışkırtılması, onu rasyonel bir biçimde düzenleme ve yönetme hedefiyle ilişkilidir. Bunun gerisinde ise hükümetlerin yönettikleri kesimi yalnızca uyruk ya da halk olarak değil, doğum-ölüm oranı, yaşam süresi, hastalık sıklığı, beslenme vb. ölçülebilir değişkenler üzerinden kavranabilecek ve müdahale edilebilecek bir bütün olarak görmeye başlamaları yatmaktadır. Adına nüfus denilen bu bütünü yönetilebilmesinin temel araçlarından birini, cinselliğin düzenlenmesi oluşturmaktadır. Bunun yolu da, cinselliğe ilişkin tüm detayların ortaya dökülmesini sağlayacak bir söylem alanının inşa edilmesinden geçmektedir. Bu inşa; sağlık, eğitim, yargı vb. kurumlar içinde gerçekleştirilen düzenlemelerden demografi, biyoloji, tıp, psikiyatri vb. bilim ve disiplinlerin tanımlama ve sınıflandırma girişimlerine kadar uzanan geniş bir düzeneğe karşılık gelmekte, bu düzenek tek tek bireylerin de kendi cinselliğini bir konuşma nesnesi haline getirmesini kışkırtmaktadır.

İşte 2000’lerin başından bu yana Türkiye’de de benzer biçimde Aleviliğin ve Alevilerin söyleme kışkırtılmasına tanıklık ediyoruz. Köşe yazarlarından bilim insanlarına, Sünni ilahiyatçılardan siyasetçilere geniş bir kesim, Aleviliği ve Alevileri konuşuyor. Elbette Aleviler de kendi üzerlerine konuşmaya zorlanıyor. Ancak burada dikkat çekmek istediğim nokta, söz konusu olanın Aleviliğin şu ya da bu yönü üzerine ya da Alevilerin dile getirdiği sorun ve ihtiyaçları üzerine konuşulmaktan çok doğrudan Aleviliğin kendisi üzerine konuşulması olduğudur. Aleviliğin ne olduğu -din mi kültür mü, İslam içi mi İslam dışı mı -üzerine söz söylemeye kışkırtıyoruz.

Bugün Türkiye’de Alevi olma deneyimi, Aleviliğin ne olduğu sorusunu merkeze alan bu söylemsel kalabalığın Aleviler üzerindeki etkisi göz ardı edilerek kavranamaz. Aleviliğin söyleme kışkırtılmasının ilk ve en temel sonucu, nüfusun bir bölümünün Alevilik adı altında inandığı ve deneyimlediği dinselliğin, dışarıdan, uzmanlar tarafından tanımlanmaya ihtiyaç gösteren bir bilgi nesnesine dönüşmesidir.

Aleviliğin söyleme kışkırtılmasının Aleviliği ve Alevileri yönetilebilir bir bütünlük olarak yeniden inşa etme çabasına karşılık geldiği açıktır. Alevi Açılımı girişiminde somutlaşan bu çabanın başarıya ulaşıp ulaşmadığı konusunda kesin bir şey söyleyebilecek noktada değiliz henüz, ama en azından AKP iktidarının bu strateji aracılığıyla Alevilerin büyük bir bölümünü Aleviliğin tanımlanması meselesini saplantı düzeyinde bir sorun olarak algılama noktasına getirdiğini, tanım sorununu adeta bir deli gömleği gibi Alevilere giydirmeyi başardığını söylemek mümkün görünüyor. Peki iktidarın bu başarısının ve genel olarak böyle bir stratejiyi harekete geçirmesinin gerisinde ne yatıyor? Bu tek başına, AKP’nin kendini dindar gençlik yetiştirme misyonuyla donatan, Sünni hegemonyayı genişletmek ve gündelik hayatı Sünnilik temelinde dinselileştirmek isteyen bir siyasal parti oluşuyla açıklanamaz. Bu soruyu yanıtlamak için iki hususu ele almamız gerekiyor: Devletin Alevilik ve Alevilerle ilişkisi ile Alevi siyasallığı.

Cumhuriyet ve Aleviler: Devletin Alevi Sorunu

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan bu yana bir Alevi sorunu bulunmaktadır. Buna “devletin Alevi sorunu” demek mümkün. Bu sorun, Alevilerin Türk ulusal kimliğiyle bütünleştirilme, yani yurttaş olarak içerilme biçimlerindeki paradokstan kaynaklanmaktadır. Ulusal kimliğin inşası, Türklüğün yeniden inşasına karşılık gelir. Bu inşa özellikle Arap ve Fars unsurların geri kalmışlıkla nitelendirilen İslami kültürün unsurları biçiminde yadsınması ve geri plana itilmesi, buna karşılık “İslami cılanın altındaki gerçek Türklüğün” yeniden keşfi yoluyla gerçekleşmiştir (Massicard, 2007:42,43). Türk milliyetçileri İslam öncesi geçmişe ve Anadolu’nun halk kültürüne eğildikleri noktada Alevilerle karşılaşmıştır. Bu arayış ve karşılaşma, Türk milliyetçiliğinin bir siyasal ideoloji olarak billurlaştığı İttihat ve Terakki dönemine kadar uzanır. Bu dönemde kar-

şımıza çıkan bir rapor, Alevilerin ulusal kimlikle bütünleştirilme biçimine ışık tutacak niteliktedir. Parti genel merkezi Kızılbaş ve Bektaşileri incelemek üzere Baha Sait Bey'i görevlendirmiştir. Baha Sait Bey'in partiye sunduğu ve daha sonra, 1926-27 yıllarında Türk Yurdu Dergisi'nde yayımlanmış olan raporunda yer verdiği şu satırlar dikkat çekicidir: “Türk-Alevi zümrelerinin en belirgin amacı Türk dilini, soyunu, kanını korumaktır. Onlar madde olarak bunu başardılar. Kızılbaşlar tümü ile Türk kaldı (...) Dilini bozmadı. Töresini bozmadı (...) Sazını elinden düşürmedi. Sözüünü Türk dilinin güzelliğinden ayırmadı. Turan elinden nasıl göç etti ise, Oğuz elinde şölen töreni nasıl açılır ise o da Ali meydanını, muhabbet meydanını öyle açtı. Hacı Bektaş meydanında bal, ayran, kıymız sundu (...) Kadın örtünmedi” (Birdoğan, 1994: 22). Bu satırlar Baha Sait Bey'in Aleviliğin Sünni ortodoksiyle bağdaşmayan kimi öğelerini İslam öncesi Türklüğe atfettiğini ortaya koymaktadır. Rapor boyunca dikkat çeken özellik, Aleviliğin heterodoks niteliğini açık eden kült ve simgelerin yok sayılması ya da çarpıtılmasıdır. Rapora göre, “Anadolu Türk Alevilerinin, Kızılbaş ve Bektaşilerin özelliklerini incelerken bunları Ali'ye ve İmamlara bağlamak kesinlikle doğru olmaz. Bu zümrenin tören ve yaşam yolu, Oğuz töresidir. Şaman Türk çadırının tıpkısıdır” (Birdoğan, 1994: 24).

Baha Sait Bey'in Alevileri gözlemlerken Ali ve On iki İmam kültürle karşılaştığı anda bunları yok sayması ya da “Oğuz töresi” adı altında hasıraltı etmesi, Cumhuriyetin Alevileri ulusal kimlikle bütünleştirme stratejisinin habercisi gibidir. Aleviler imparatorluktan devralınan “Türk” unsurlar olarak içerilmekle birlikte Müslüman unsur olarak teşkil ettikleri ayrık yapı, cumhuriyetin devlet merkezli bir biçimde yeniden tanımladığı İslam'la uyuşmamaktadır, çünkü bu yeniden tanımlama her ne kadar dini kontrol altına almak ve laik bir düzeni tesis etmek adına yapılmışsa da Sünni-Hanefi İslam'ı referans çerçevesi olarak benimsemiştir. Alevilerin ulusal kimlikle bütünleştirilme sürecinde dinsel özelliklerinin yok sayılması ve ulusal kimliğin Türklük ve Sünnilik temelinde yapılanması, Alevileri “yerlerinden çıktıklarında hep yeniden yerleştirilme-leri gereken” bir soruna dönüştürmüştür. Devletin bu sorunu çözme biçimleri de, tarihsel süreç içindeki ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir. Devlet, merkezine taşıdığı İslam'ın kontrol dışına çıkma riskine karşı Alevileri laikliğin güvencesi olarak çağırıldığı gibi, örneğin Kürt uyanışı karşısında milliyetçiliği yeniden seferber etmek için Alevileri öz Türkler, Aleviliği de Türk Müslümanlığı olarak

sunacaktır. Bazen de Aleviler sosyalist hareketle ve/veya Kürt hareketiyle temas geçmeleri durumunda olduğu gibi, devletin ihtiyaç duyduğu “iç düşman”ı cisimleştirecektir. Ancak 90’lı yıllar, bu stratejinin iflasını ifade etmektedir.

Alevi Uyanışı

Yurttaş kurgusu içinde bir “fazla”yı oluşturan Alevileri ihtiyaca göre çağırmaya ya da bastırmaya dayalı bu strateji, Aleviler hasıraltı edilen dinsel özelliklerini kamusalallaştırmadıkları, bunları politik taleplere dönüştürmedikleri sürece işleyebilirdi ancak. 1990’lı yıllar Alevilerin siyasal yaşamında bu bakımdan bir kırılmayı işaret ediyordu. Kırılmanın temel karakteri, daha önce dinseliliklerini kamusal alana taşımaktan kaçınan, siyasal olarak aktif olduklarında ise bunu mevcut siyasal grupların çatısı altında gerçekleştiren Alevilerin bu kez doğrudan doğruya Alevi kimliği üzerinden örgütlenmeleriydi. Bu dönüşümü en iyi yansıtan görüntü, 2 Temmuz 1993’te yaşanan Sivas Katliamında öldürülenlerin cenaze töreninde meydanlara çıkan, başları kırmızı bantlı Alevilerdi (Yalçınkaya, 1996:201). Aslında bu, Aleviliğe ait sembollerin ilk defa gün yüzüne çıkışı değildi. 1960’lı ve özellikle de 1970’li yıllarda Alevilerin sosyalist hareketle buluşması çerçevesinde Türkiye bu sembollerin bazılarıyla tanışmıştı. Pir Sultan Abdal ve Zülfikar kolyeleri, Alevi deyişleri bunların başında geliyordu. Ancak o dönemde bu semboller sosyalist örgütler tarafından seferber edilirken 1990’lara geldiğinde söz konusu olan, bu sembolleri Alevilik adına ve Alevilerin dinsel-politik talepleriyle birlikte işleyip seferber etmeye başlayan Alevi örgütlerinin ortaya çıkışıydı.

Martin van Bruinessen’den ödünç aldığımız bir kavramla, “Alevi Uyanışı” biçiminde adlandırabileceğimiz bu gelişmenin gerisinde yatan en önemli nedenlerden biri, 1980’lerde Sünni İslam’la devlet arasındaki ilişkinin uğradığı dönüşüm ve bu dönüşümün Aleviler üzerindeki etkisidir (Van Bruinessen, 2009:115). Daha önce de vurguladığım gibi, cumhuriyet Sünni-Hanefi İslam’ı yurttaşlığın harç malzemesi olarak araçsallaştırmış ve merkeze taşımış, bu aracı Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakülteleri, İmam Hatip okulları gibi mekanizmalarla da denetleme yoluna gitmiştir. 1980 askeri faşist darbesiyle birlikte bu araçlar, özellikle sosyalizm tehlikesine karşı Sünni-Hanefi İslam’ı empoze etmek üzere aşırı derecede güçlendirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Bu bağlamda

bahsetmemiz gereken başlıca gelişmeler; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın güçlendirilmesi, seçimlik din derslerinin zorunlu hale getirilmesi ve Alevi köylerine cami yapılmasıdır. 1970'lerin başında sağcı entelektüeller tarafından sosyalizme karşı geliştirilen Türk-İslam sentezi, 1980'lerde bu araçlarla hayata geçirilmeye çalışılan bir devlet doktrini haline gelmiştir (Van Bruinessen, 2009:121).

Aleviler bu uygulamaların yarattığı baskının ve 1980'lerin sonunda dünyada yaygınlaşan kimlik yönelimli politikaların da etkisiyle Alevi kimliği üzerinden, Aleviler olarak tanınma talebiyle örgütlenmişlerdir. 1989 yılında başlayan örgütlenme 1993 Sivas Katliamının ardından daha da hızlanarak devam etmiştir. Bugün AKP'nin, Alevilerin dinselliğini yok sayan ve onları siyasi ihtiyaçlarına göre çağıran cumhuriyet hükümetlerinden farklı olarak doğrudan Aleviliğe, Alevi dinselliğine yönelmiş olmasının gerisinde yatan en önemli nedenlerden birinin Alevi uyanışı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü din-inanç temeli taleplerle ortaya çıkan Alevi hareketi ve hareketin mobilize ettiği Alevi kitle, Sünni-Hanefi İslam'ın devletten güç alarak, hatta bugün kendisini devlet olarak sunarak ortaya koyduğu "biriciklik", yani "hakiki Müslümanlık" savını zan altında bırakmaktadır. Alevi hareketi bütün iç çelişkilerine rağmen, din-inanç temelli bir topluluğu yeniden üreten ayini diriltmeyi başarmıştır. Cumhuriyet tarafından yasaklanan ayin-i cem neredeyse 20 yıldır kentlerde, Alevi örgütlerinin bünyesinde kurulan cemevlerinde icra edilmekte, Aleviler cenaze hizmetleri başta olmak üzere pek çok dinsel pratiği kendi imkânlarıyla yeniden keşfetmekte ve yürütmektedir. Sünni-Hanefi İslam'ın devlet tarafından desteklenen biriciklik iddiasını sarsan bu gelişmeler karşısında AKP, "devletin Alevi sorunu"nun halli için, Aleviliği kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden inşa etmesini sağlayabilecek yeni bir stratejiyi devreye sokmuştur: Aleviliği Söyleme Kışkırtmak.

Tam bu noktada, Aleviliğin devlet tarafından söyleme kışkırtılmasının, kendi örgütlerini kurmayı başaran, yeniden bir siyasal bünye olma yolunda ilerleyen ve ayin ve pratiklerini belli ölçülerde diriltmeyi başarmış olan Aleviler açısından neden ve nasıl bir sorun oluşturduğu sorusu yöneltilebilir. AKP'nin asıl başarısı, Alevilik söylemini, başlangıçta da belirttiğimiz gibi doğrudan doğruya "Alevilik Nedir" sorusu, yani Aleviliğin tanımlanması meselesi etrafında inşa etmesinde yatmaktadır, çünkü böyle yaparak devletin Alevi sorunuyla Alevilerin kendi iç sorunlarını iç içe geçirmeyi ve bunlar arasındaki farkı

gözden uzaklaştırmayı başarmıştır (Yalçınkaya, 2010:321). Alevilerin kendi iç sorunuyla kastettiğimiz, modernleşme deneyiminin Aleviliği dinsel-siyasal bir bünye olarak çoktan parçalamış olmasından kaynaklanan sorunlar bütünüdür.

Modernleşme, Alevilik ve Aleviler: Alevilerin Sorunu

Alevilerin modernleşmenin etkilerine maruz kalması, ilk olarak Osmanlı modernleşmesinin çerçevesi içinde gerçekleşmiştir. Osmanlı öncelikle Aleviliğin iki temel kurumunu oluşturan dedelik ve babalığa müdahale etmiştir. Bunu özellikle de Yeniçeri Kırımından sonra sahte dedelik şecereleri dağıtarak gerçekleştirmiştir (Yalçınkaya, 2014: 350). Bilindiği gibi, Yeniçeri Kırımının ardından Hacı Bektaş Dergahı'na bir Nakşi şeyhi oturtulmuş, Alevilerin-Bektaşilerin tarihsel belgeleri niteliğindeki icazetnameler ve postnişinliğe atanma beratları yağmalanmıştır (Alkan, 2011: 216; Melikoff, 1994: 234). Bu, ocaklar biçiminde örgütlenmiş bulunan ve ocak bağları da soy temelinde kurulmuş bir topluluğun doğrudan örgütsel varlığına ve kolektif belleğine müdahale niteliğindedir. Dolayısıyla Alevilerin örgütsel bünyesi cumhuriyetten önce dağılmaya başlamıştır. Cumhuriyet ise bu dağılma sürecini derinleştirmiştir. Bu, her şeyden önce modern devletin insan hayatını kuşatma biçiminden kaynaklanmaktadır. Modern devlet oluşumu, daha önce topluluklar tarafından yerine getirilen pek çok işlevin devlet tarafından tekelleştirilerek merkezileştirilmesi anlamına gelmektedir. Bunun Aleviler açısından doğurduğu en temel sonuç, Alevileri dinsel-siyasal bir bünye olarak bir arada tutan kurumların işlev kaybına uğramasıdır (Yalçınkaya, 2005: 213). Ayin-i cem ve musahiplik kurumu, bunların başında gelmektedir. Alevilikte öne çıkan cem ayinlerinden biri görgü cemidir. Görgü ceminde söz konusu olan, görgüye çıkanların sorgulanmasıdır. Sorgulanan, topluluğun bu kişilerden bir şikâyeti olup olmadığı, onlardan razı olup olmadığıdır. Bu nitelikleriyle görgü cemleri, bir tür yargılama-cezalandırma işlevini yerine getirirler.¹ Cemin bu işlevi, modern devletin yargılama-cezalandırma tekeli karşısında ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Musahiplik ise Alevilikte, musahip olanların birbirlerine hayat boyu belli sorumluluklarla bağlanmalarına dayalı bir kurumdur. Önde gelen Alevilik araştırmacılarından Fuat Bozkurt'un

1 Görgü ceminin yargılama ve cezalandırma işlevlerine ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için (bkz. Kehl-Bodrogi, 2012).

bu kuruma ilişkin betimlemesi, musahipliğin hem tarihsel-toplumsal hem de tarih üstü boyutuna dikkat çekmektedir. Buna göre; “biri mal varlığını yitirse, hayvanları ölse, ürünü zarar görse musahibi hemen yardımına koşar. Gücüne göre ona mal mülk verir. Para sağlar. Yiyecek sağlar (...) Yol kardeşleri birbirlerinin gidişini, çocuklarının durumunu izlerler. Gençlerin kötü yola sapmaması için, erkândan, yoldan ayrılmaması için göz kulak olur, birbirlerini desteklerler. Acıları, tasaları, sevinçleri ortaktır” (Bozkurt, 1990: 162). Bu nitelikleriyle Alevi topluluklar içinde bir dayanışma kurumuna karşılık gelen musahipliğin de modern yaşama eşlik eden dayanışma biçimleri karşısında işlevini büyük ölçüde yitirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan yaygın ve merkezi eğitim politikaları da Alevilerin eğitim üzerindeki kontrolünü aşındırmıştır.

Modernleşme deneyiminin Aleviler açısından doğurduğu bu sonuçların daha da radikalleşmesine yol açan bir başka önemli gelişme ise 1950’lerden itibaren yaşanan hızlı kentleşme sürecidir. Büyük bölümü kırsal nüfus içinde yer alan Aleviler bu dönemde kentlere, özellikle de metropollere göç etmeye başlamıştır. Kentleşmenin Alevilerin modernlikle bütünleşmesini derinleştirmesinin en önemli sonuçlarından biri de, geleneğin taşıyıcısı olan dedeler ve zakirlerin bu rolünün aşınması olmuştur. Göç, talipler ve dedelerin ülkenin dört bir yanına dağılarak birbirlerinden kopmasını beraberinde getirmiştir (Yalçınkaya, 2005: 213).

Tüm bunlardan hareketle modernleşme deneyiminin Aleviler ile Alevilik arasındaki mesafeyi açtığını ileri sürmek mümkündür. Böylece Alevilik özellikle genç kuşak Aleviler açısından içine doğulan bir deneyim olmaktan çıkıp dışarıdan sorgulanarak öğrenilebilecek bir deneyime dönüşmüştür. Alevi örgütleri bünyesinde açılan ve faaliyet gösteren semah ve bağlama kursları, Aleviliğin bu yeni ve dışarıklı deneyimlenme biçimini cisimleştiren başlıca örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. AKP iktidarının Aleviliği tanımlanmaya ihtiyaç gösteren bir olgu olarak ele alma girişimi bu bakımdan son derece anlamlıdır. Aleviliğin bizatihi Alevi birey tarafından dışarıklı bir biçimde deneyimlenmekte oluşu, yani Alevi birey ve Alevilik arasındaki mesafe sorunu, siyasal iktidarın Aleviliği özellikle tanım meselesi etrafında söyleme kışkırtma girişiminin Alevi topluluğun kendi içinde bir krize dönüşmesine yol açmaktadır. Burada karşı karşıya olduğumuz durum, tam anlamıyla Alevilerin iç sorunlarıyla devletin

Alevi sorununun AKP iktidarı tarafından iç içe geçirilmesi ve böylelikle Alevilerin taleplerinin Aleviliğin makul ve makbul bir biçimde yeniden tanımlanması ve inşa edilmesine bağlanmasıdır. Bu yaklaşım en açık ifadesini Alevi Açılımı girişiminde bulmaktadır.

Alevi Açılımı ya da İktidarın Aleviliğe Doğru Açılımı²

AKP'nin Alevi Açılımı projesi 2007 yılının sonunda kamuoyuna duyuruldu. Duyuruyu yapan yayın organlarından *Aksiyon Dergisi*'nde yayımlanan "Alevi Devrimi" başlıklı yazıda şöyle deniyordu: "Ak Parti'nin projesiyle 3 bin kadrolu dede, cemevi ve tekkelere atanarak bilinçli nesiller yetişecek. Aleviler içindeki parçalanmış son bulacak. Aleviliğin İslam içinde bir inanç olduğu ortaya çıkacak, rayından çıkmış görüntüsü veren inanç, geleneksel ve doğru yapısına kavuşacak."³ Açılım projesinin duyurulmasının hemen ardından 2008 yılı Aleviler için muharrem iftarı "müjdesi"yle başladı. AKP'nin organize ettiği muharrem iftarı, parti ve parti yanlısı basın tarafından, iktidar partisinin Alevilerin sorunlarını çözme konusundaki samimiyet ve kararlılığının bir göstergesi olarak sunuluyordu. Sürecin muharrem iftarı ile başlatılması son derece anlamlıydı, çünkü bu, kelimenin tam anlamıyla bir AKP icadıydı. Alevilikte yas-1 matem orucu olarak adlandırılan muharrem orucu, içerdiği kurallar itibarıyla Ramazan orucundan büsbütün farklıdır. Yeme-içme pratiğine ilişkin yasaklar Kerbela trajedisini sembolize eden et ve su gibi belli besin maddeleriyle sınırlı olmakla birlikte yas-1 matem orucu gene Kerbela'ya ilişkin sembolik evrenin bir parçası olan bazı nesnelere, örneğin bıçak gibi kesici aletlerle temas yasağını da içerir. Bu yasaklar orucun yasla olan ilişkisini açık etmektedir. Alevilerin muharrem orucunun yas-1 matem orucu olduğunu söylemesi karşısında bu orucu "muharrem iftarı" çerçevesinde bir şölene dönüştürmek, Aleviliği makul ve makbul bir biçimde yeniden inşa etme çabasının açık bir örneğini oluşturmaktadır. Yas ve yas pratikleri toplulukların belleğine, neyi nasıl hatırlamak istediklerine ilişkindir. Bu açıdan bakıldığında muharrem iftarı, doğrudan doğruya Alevi belleğine bir müdahale niteliğindedir.

2 Alevi Açılımına ilişkin olarak burada yer verilen değerlendirmeler için bkz. (Ecevitoglu, Yalçinkaya, 2013).

3 İ. Doğan, "Alevi Devrimi", *Aksiyon*, N.678, 3 Aralık 2007.

12 Ocak 2008'de gerçekleştirilen ilk muharrem iftarı, iktidarın beklentisinin çok altında bir katılımı ile gerçekleşmiştir. Milliyet gazetesinin "Alevilerden AKP'li İftara Destek Yok" başlığıyla verdiği haberde geçen yorum dikkat çekicidir: "Erdoğan'ın katılımıyla düzenlenen Alevi iftarına Alevi örgütleri tepki gösterdi. AKP'nin öncülüğünde düzenlenen iftar, yıllardır fikir ayrılığı içinde olan Alevi kuruluşlarını birleştirdi. AKP, orucu bilmemekle eleştirildi."⁴ İftar girişimi, Alevi hareketinin daima devlete yakın durmuş olan sağ kanadını dahi sofraya oturtamadıysa da yas-ı matem orucunu masaya yatırmayı başarmıştı. "Muharrem orucu nedir, muharrem iftarı olur mu?" soruları, Alevi örgüt yöneticilerinden Sünni ilahiyatçılara geniş bir kesimin tartışma konularından biri haline geldi.

Muharrem iftarı daveti, açılımın arifesinde Aleviliğin söyleme kışkırtılmasının başlangıcını oluşturuyordu. İlk muharrem iftarını izleyen bir buçuk yıl boyunca da Alevilik tümüyle teolojik boyutlarıyla; Alevilik-İslam ilişkisi, Alevilikte Tanrı anlayışı, Alevi ibadeti gibi temalar etrafında, Alevi kesim yanında milletvekillerini, gazetecileri, ilahiyatçıları, Diyanet İşleri Başkanını ve akademisyenleri içeren geniş bir kesim tarafından tartışılmaya başlandı. Alevi Açılımının yol haritasını oluşturmak üzere yapılacağı söylenen Alevi Çalıştayları da bu ortamda gerçekleşecekti.

Haziran 2009-Ocak 2010 tarihleri arasında yedi Çalıştay ve birincisi Alevi dedeleriyle, ikincisi Sivas Katliamında öldürülenlerin yakınlarıyla, sonuncusu da çeşitli sivil toplum kuruluşlarının temsilcileriyle olmak üzere üç toplantı yapıldı. Bu sürecin tamamlanmasından bir buçuk yıl sonra ise Alevi Çalıştayları Nihai Raporu tamamlanarak kamuoyuna sunuldu (T.C. Devlet Bakanlığı, *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*, 2010)⁵

"Sınır Tanımaz Talepler" Hangi Duvara Çarpıyor?

Alevi örgütleri Alevi Açılımına temkinli bir tarzda yaklaşmakla birlikte kamuoyuna yansıtıldığı aksine sürece kayıtsız kalmadılar. 3-4 Haziran 2009'da Ankara'da gerçekleştirilen Birinci Alevi Çalıştayına çok sayıda Alevi örgütü;

4 Mithat Yurdakul, "Alevilerden AKP'li İftara Destek Yok", *Milliyet*, 11 Ocak 2008.

5 Rapora metin içerisinde AÇNR kısaltmasıyla yer verilecek ve metne gönderme yapılması halinde yalnızca sayfa numarası belirtilecektir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kaldırılması, zorunlu din derslerinin kaldırılması, cemevlerine ibadethane statüsü tanınması, Madımak Otel'i'nin utanç müzesine dönüştürülmesi, Hacı Bektaş Dergâhı'nın Alevilere iade edilmesi gibi belli başlı talepler üzerinde uzlaşarak gitmiş ve bu uzlaşmayı basın duyuruları ve çalışmaya sundukları raporlarla belgelemişlerdi.⁶ Ancak önyargılardan arındırılmış, müzakereye ve çözüm üretmeye açık bir zeminin var olmadığı sonucuna ulaşan örgütler birinci çalıştayın ardından süreçten çekildi. Açılım projesinin müzakereyi hedeflediklerini iddia eden aktörleri süreçten çekilen Alevi örgütlerini sürece yeniden dâhil etmeye dönük açık bir çaba göstermedikleri gibi AÇNR'de söz konusu Alevi aktörlerin “siyasi ve ideolojik bir takım çıkışlarla”, “olası bir kargaşadan nasiplenmek” istediklerinden yakınılıyordu. (s.32) Alevi hareketini kriminalize etmeye dönük bu dil ve tutum, AÇNR'nin tamamında izlenebilir nitelikteydi. Raporda Aleviler; “belirli bir siyasi görüşün arka bahçesi olmaya hazır”(s.69), geleneklerini koruma konusunda gecikmiş bir duyarlılığa sahip (s.66), “talepleri sınır tanımaz bir çeşitlilik içeren” (s.39) bir topluluk olarak nitelendiriliyor, Aleviliklerine yaslanarak siyasi cinayetler işlemekle itham ediliyor (s.56) ve “yeterli özen gösterilmediği takdirde “özellikle radikal bir dile tutulmuş Alevilerin çok boyutlu bir güvenlik sorununun parçası olacakları”na (s.15) dair bir uyarıya da yer veriliyordu.

Raporun en çarpıcı yönlerinden biri, bir müzakere süreci olarak tanımladığı Alevi Açılımının taraflarına ilişkin beyanıydı. Buna göre, müzakerecilerin taraflarını devlet, Sünniler ve Aleviler oluşturuyordu (s.25). Bu beyan açılıma ilişkin bir dizi soruyu beraberinde getiriyordu: Sünniliğin ve Sünnilerin taraf olarak anılması siyaseten ne anlama gelmektedir? Çalışmaya davet edilen yurttaşların bazılarında Alevilerin sorun ve taleplerinin müzakere edileceği bir platforma yurttaş sıfatının yanına Sünni sıfatını da takınarak mı gelmeleri istenmiştir? Alevilerin sorunlarının tespit edilmesi ve taleplerinin karşılanması, Sünniliği temsil ettiği varsayılan katılımcıların istek ve iradesine mi bağlanmıştır? Eğer Sünniler tarafsa, Sünni ya da Alevi olmayan diğer kesimler neden taraf değildir?

6 Bkz. Alevi Kültür Dernekleri Genel Merkezi, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Merkezi, *Alevi Çalıştayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu*, Ankara, 2009.

Gerçekte taraf olarak kabul edilen, sıradan Sünni yurttaşlar değil, devlet eliyle, Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakülteleri, zorunlu din dersleri aracılığıyla şekillendirilerek büyütülen ve İslam'ın hakiki, biricik biçimi olduğu kabul edilen belirli bir Sünnilik tasarımıdır. Alevilerin temsilcileri aracılığıyla çalışmaya sundukları hemen tüm taleplerin, bu tasarıma çarptığı görülmektedir. Bu bağlamda AÇNR'nin üç temel talebe yaklaşımına odaklanmak anlamlı olacaktır.

Cemevlerine ibadethane statüsü tanınmasına ilişkin talebe raporun yaklaşımı, son derece çarpıcıdır. Raporun ilgili bölümünde şöyle denmektedir: “Bugün Aleviler arasında genel kabul gören yaklaşım cemevlerinde gerçekleştirilen ritüellerin Alevi ibadetlerinin esaslı bir parçası olduğunda oldukça karardır. Oysa bu oldukça yeni bir durumdur ve mevcut kabullerin her türlü duygusallığın ötesinde nesnel bir yaklaşımla ve soğukkanlılıkla incelenmesi gerekir. Bu amaçla teologlara, tarafların saygı duydukları bilim adamlarının görüşlerine duyulan ihtiyaç izahtan varestedir”(s.172). Bu değerlendirmede dikkat çekici olan, cemevlerinin ibadethane statüsünden önce cemin ibadet vasfının sorgulanmakta oluşudur. İbadetin ya da genel olarak ayinin sosyolojik olarak bir dinin esaslı niteliklerinden olduğu düşünüldüğünde cemin ayin vasfının reddedilmesi ve sorgulanmasının, doğrudan doğruya Alevi dinselliğine dönük bir müdahale olduğu açıktır. Öte yandan ilerleyen satırlarda cemevlerine ilişkin talebin camiye cemeviyle kıyaslamak biçiminde anlaşılabilceğinden ve Sünni yurttaşların hassasiyetleriyle çatışacağından söz edilmektedir (s.174). Dolaşısıyla cemevlerine yasal statü tanınmasını talep etmek, iktidarın nazarında, kamu kaynaklarından eşit pay alma talebi değil, camiye cemeviyle kıyaslama ve takas etme çabasıdır.

AÇNR'de Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na yönelik eleştirileri “genel Müslüman toplumun hoşnut olduğu yapıların sorgulanması” olarak değerlendirilmekte ve bu sorgulamanın “özünde kendini Sünni olarak gören Müslümanların çıkarlarını göz ardı etme tehlikesi taşıdığı”na işaret edilmektedir (s.71). Burada geçen “genel Müslüman toplum” ve “özünde Sünni” gibi ifadeler, cemevlerine ilişkin talep karşısında olduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılması talebi karşısında da açılımın mimar ve sözcülerinin hakiki ve biricik addettikleri belirli bir Müslümanlık biçimini referans aldıklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Zorunlu din derslerinin kaldırılması talebi konusunda ise geride bıraktığımız üç yılı aşkın süre içinde Aleviler lehine bir gelişme yaşanmadığı gibi, eğitim müfredatında yapılan son değişikliklerle birlikte durumun daha da ağırlaştığı açıktır. AÇNR’de bu talebin, din derslerinin müfredatta bulunmasının anayasal bir zorunluluk olması nedeniyle karşılanamaz olduğu vurgulanmakta ve anayasanın “Din ve ahlak eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır” biçimindeki 24. madde hükmüne gönderme yapılmaktadır (s.136). Engel olarak anayasa hükmüne işaret edilmesi, hükümetin 12 Eylül askeri faşist darbesiyle hesaplaşmak adına kapsamlı bir anayasa değişikliğini Alevi Çalıştaylarıyla aynı zaman diliminde gündeme getirdiği ve anayasanın çok sayıda hükmünde değişiklik yapan 5982 sayılı, 2010 tarihli yasada 24. madde hükmüyle ilgili hiçbir değişikliğe yer verilmediği düşünüldüğünde, zorunlu din derslerinin kaldırılması talebinin herhangi bir tartışmaya dahi meydan verilmeksizin baştan reddedildiğini ortaya koymaktadır. Bu konuda yüksek yargının ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Aleviler lehine verdiği kararların da dikkate alınmadığı görülmektedir.⁷

Zorunlu din derslerinin kaldırılması talebi karşısında 24. maddenin birinci fıkrasına atıf yaparak anayasal engelle işaret edilen AÇNR’de aynı maddenin son fıkrasına dayanılarak din derslerinin talep nedeniyle artırılabilirliği de vurgulanmıştır (s.158). Bu fıkra zorunlu din dersleri dışındaki din eğitimi ve öğretiminin ancak kişilerin isteğine ve velilerin talebine bağlı olarak verilebileceği öngörülmektedir. Bu olanak Milli Eğitim Temel Kanunu’nda 30.03.2012 tarihinde yapılan değişiklikle hayata geçirilmiştir. Buna göre, “Ortaokul ve liselerde, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin Hayatı, isteğe bağlı seçmeli ders olarak okutulur. Bu okullarda okutulacak diğer seçmeli dersler ile imam hatip ortaokulları ve diğer ortaokullar için oluşturulacak program seçenekleri Bakanlıkça belirlenir.”⁸ Böylece doğrudan doğruya İslam’ın Sünni-Hanefi mezhebinin merkezinde duran temalara ilişkin iki ders zorunlu olarak seçimlik ders programında yer alırken farklı din ve mezheplere mensup yurttaşların seçimlik ders talebinin karşılanması Bakanlığın takdirine bırakılmış olmaktadır.

7 Zorunlu din derslerine ilişkin yüksek yargı kararları ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararları için bkz. (Altıparmak, 2013); (Özenç, 2008)

8 Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 25.maddesinde 30.03.2012 tarih ve 6287 sayılı yasayla yapılan bu değişiklik için bkz., <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>, 10.4.2012.

Seçimlik din derslerine ilişkin uygulamayla ilgili veriler, tamamen isteğe bağlı olduğu iddia edilen bu derslerin, özellikle de seçimlik derslerin açılabilmesini 10 kişilik sınıf mevcuduna bağlayan düzenleme nedeniyle öğrencilere dayatılabildiğini ortaya koymaktadır.⁹ Diğer seçimlik derslerin bu koşul nedeniyle açılmaması durumunda pek çok öğrencinin doğrudan seçimlik din derslerine yönlendirildiğini gösteren örnekler mevcuttur.¹⁰

Haydi Aleviler Savaşa: Din Özgürlüğü mü Dediniz?

Yukarıda değindiğimiz örnekler Alevilerin en temel taleplerinin biricik, yani hakiki İslam olduğu iddia edilen bir Sünnilik tasarımıyla çatıştığı ölçüde yok sayıldığını ve/veya reddedildiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan AÇNR'de dikkat çeken husus, hemen tüm taleplerin laiklik ilkesi ve Devrim Kanunlarıyla çatıştıkları iddiasıdır (s.122, 164). Buna göre, Aleviler katı ve idealize edilmiş bir laiklik algısıyla hareket etmekte ve tam da bu nedenle, gerçekte taleplerinin karşılanmasının önündeki asıl engeli oluşturan Devrim Kanunları ile hesaplaşmamaktadır. Öte yandan Türk harflerinin kabulü, uluslararası rakam dizgesinin kabulü, Medeni Kanunun Kabulü, Şapka Kanunu, Bazı Unvanların Kaldırılmasına Dair Kanun, Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine İlişkin Kanun, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Tekke ve Zaviyeler Kanunu'ndan oluşan bu kanunlar listesini düşündüğümüzde bunlardan Tekke ve Zaviyeler Kanunu dışındakilerin hiçbirinin tek başına ve özellikle Alevilerle ve Alevilikle bir ilgisinin bulunmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Tekke ve Zaviyeler Kanunu ise tarikatlarla ilgilidir. Alevilik kendi içinde Bektaşılık tarikatını barındırmakla birlikte bütünü itibarıyla bakıldığında tarikatlar biçiminde örgütlenmemiştir. Dolayısıyla burada karşı karşıya olduğumuz şey, Alevilerin laikliğe ve Devrim Kanunlarına karşı adeta savaşa çağırılmasıdır. Bu çağırının Alevilerin sorunları üzerinden Sünniliğin özgürlük alanını genişletme çağrısına karşılık geldiği ve

9 Bkz., 2012/37 Sayılı Millî Eğitim Bakanlığı Genelgesi, http://tegm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2012_08/31022530_semeliders.pdf, 10.03.2013

10 Örneğin Diyarbakır Protestan Kilisesi Pastörü Ahmet Güvener'in lise birincisi sınıf öğrencisi olan ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf tutlan kız, diğer seçimlik derslerin 10 kişi koşulu nedeniyle açılmadığı ve mezuniyet için gerekli krediyi tamamlayabilmek için seçimlik ders alma zorunluluğu gerekçe gösterilerek seçimlik din derslerini almak zorunda bırakılmıştır. "Papazın Kızına Zorunlu Seçmeli Din Dersi", *Radikal*, 16.01.2013, ayrıca bkz., İ. Ekelik, "Zorunlu Seçmeli Ders", <http://www.bianet.org/bianet/bianet/141142-zorunlu-secmeli-ders>, 28.9.2012.

laikliği din özgürlüğü biçiminde kavrayan bir anlayışın uzantısı olduğu söylenebilir. Laikliğe ilişkin bu kavrayışın geride bıraktığımız 10 yıl içinde hem muhafazakar hem de liberal kesim tarafından temsil edildiğini söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda dile getirilmek istenen, katı laiklik anlayışının din özgürlüğünü baltaladığı ve Sünnileri de Aleviler kadar baskı altına aldığıdır. Sünniliğin devlet eliyle, devlet tarafından tanımlanıp inşa edildiği bir ülkede elbette Sünnilerin de din özgürlüğünden söz edilemez. Ne var ki Türkiye’de özellikle muhafazakar düşünürlerin din özgürlüğünü devletle karşı karşıya geldikleri bir mesele olarak düşünmedikleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, zorunlu din dersleri gibi Sünniliği inşa etmeye dönük araç ve kurumları bir özgürlük sorunu olarak tartışmaktan çoğu zaman geri durdukları da aşıkardır Yalçınkaya, 2010:349). Devletle karşı karşıya gelmeksizin din özgürlüğünü savunmanın, Sünniliğin ve Sünnilerin özgürleşmesinden çok Sünni hegemonyanın genişlemesiyle sonuçlanacağı açıktır. Tam da bu nedenle, herkesi özgürleştirecek bir laikliğin din özgürlüğünden çok dinsizlik özgürlüğüne dayanması gerektiği ileri sürülebilir.

Tüm bunlar hesaba katıldığında AKP iktidarının Alevi Açılımı projesinin Aleviliğe ve Alevilere dönük bir yeniden inşa çabasına karşılık geldiğini söylemek mümkündür. İktidarın bu inşa sürecinde iki temel dayanağı olduğu görülmektedir. Bunlar; tanım ve tasnif girişimi ile belleğin yeniden inşasıdır.

Tanım ve Tasnif Girişimi: Aleviler Kimlerdir? Alevilik “Bir” Nedir?

Başlangıçta da vurguladığımız gibi, 2000’li yılların başından bu yana Alevilik üzerine kurulan hakim söylem, doğrudan doğruya Aleviliğin dinsel niteliklerinin Sünni pratiklerle karşılaştırma içinde tartışmaya açılması üzerine kuruludur. Bu tartışmanın öne çıkan boyutlarından biri de Aleviliğin tanımlanması meselesidir. Alevilerin temel taleplerinin değerlendirildiği AÇNR’de de Alevilerin gerçek anlamda hangi referans dünyasına nispet ettiklerini açıklığa kavuşturarak genel kamuoyunu aydınlatmaları gerektiği açıkça vurgulanmaktadır (s.75,189). Türkiye Cumhuriyeti tarihinde hiçbir Sünni, Sünniliğin ne olduğunu açıklama ve temellendirme zorunluluğu ile karşı karşıya bırakılmamıştır, çünkü Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakülteleri gibi kurumlar Sünni yurttaşlar adına ve hatta onlar hilafına bu “gerekliliği” yerine getirmiştir. Buna karşılık Aleviliğin örgütsel ve öğretisel yapısında bu işlevi tüm Alevi top-

luluklar adına yerine getiren merkezi otoritelere rastlanmaz. Tam da bu nedenle Aleviler içsel çeşitliliği yüksek bir topluluk oluşturmaktadır. Alevilik tarih içinde erkanlara bölünerek farklılaşmıştır. Öte yandan Alevilerin bu çeşitliliği kendi içlerinde bir sorun ve çatışma olarak tecrübe ettikleri söylenemez. Ne var ki Aleviliğin ve Alevi topluluğun yeniden inşasına girişen iktidar açısından bunun bir sorun teşkil ettiği açıktır. AÇNR bu sorunu çözmeye yönelik bir Alevilik tanımına yer vermektedir. Buna göre Alevilik, “baskın özelliği Hz. Muhammed ve ailesine, özellikle de Hz. Ali soyuna derin bir sevgi ve saygıyla bağlı olan ve Sünni olmayan Anadolu Müslümanlarının yol, adap ve erkanlarıdır” (s.39). Bu tanım teolojik açıdan son derece tartışılır nitelikte olmakla beraber teolojik boyutu bir kenara bırakıp tümüyle görünen üzerinde odaklandığımızda dikkat çekici olan, Aleviliği tanımlayan ifadeler olarak yol, adap ve erkan terimlerine yer verilmiş olmasıdır. Alevilerin kendi dinselliklerini bu terimlerle dile getirdikleri doğrudur, öte yandan Aleviliği tanımlamak gibi “dışarıklı” bir girişim çerçevesinde bu terimlere yer verilmesi, Aleviliğin dinsel ya da teolojik değil, tümüyle kültürel ve ahlaki kategoriler üzerinden tanımlanmasına karşılık gelmektedir. Alevilik söz konusu olduğunda kültür, yol, felsefe, yaşam biçimi vb. terimlere başvurulması, yalnızca iktidara da özgü olmayan yaygın bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Aleviliği dinsel bir kategori olarak ele almaktan imtina eden bu anlayış, kendini yaşam biçimi ve/veya kültür olarak sunmayan hiçbir din olmadığı düşünülduğünde, Aleviliğin dinsel boyutunun çeşitli nedenlerle yok sayılmasına karşılık gelmektedir. Raporun tanımında Aleviliğin dinsel evreninin merkezinde duran Ali’den söz edilmesine rağmen Ali kültürünün anlamına dair hiçbir söz söylenmemesi de bununla ilişkilidir. Aleviliği basitçe Ali sevgisine indirgeyen ve böylelikle dinsel açıdan taşıdığı farklılık ve özgünlüğü hasır altı eden bu yaklaşım çerçevesinde Hz. Ali’nin Ebu Talip’İN oğlu ve Hz. Muhammed’in damadı olan tarihsel bir kişilik olarak Ali’ye karşılık geldiği söylenebilir.¹¹ Ne var ki bütün iç çeşitliliğine rağmen Alevi topluluklar için Ali’nin tarihsel kişiliğiyle sınırlandırılmayacak tanrısal bir figüre karşılık geldiğini görmek ve anlamak için Alevi deyişlerine göz atmak yeterli olacaktır.

11 Başbakanın Hz. Ali sevgisine hareketle Alevi olduğunu beyan etmesini de, Aleviliğin dinsel niteliğini yok sayan bu tutumun bir göstergesi olarak yorumlamak mümkündür. Bkz., “Erdoğan: Alevilik Hz. Ali’yi Sevmeğe Ben Dört Dörtlük Aleviyim”, *Milliyet*, 17.7.2013.

Tanım yapmak aynı zamanda tasnif etmek, içeridekileri sıralarken dışarıdakilere de işaret etmek demektir. Nitekim alıntıladığımız tanımın hemen ardından raporda “Hz. Ali vurgusunun Aleviliği Şii, İsmaili ve Nusayri geleneklerine yakınlaştırmadığı” iddia edilmektedir (s.42). Raporun Nusayri olarak işaret ettiği Arap Alevi topluluğunun Türkiye’deki Alevi nüfusun ayrılmaz bir unsuru olduğu açıktır. Öte yandan rapor yalnızca Arap Alevileri değil, Bektaşileri de Alevilik kapsamının dışına atmaktadır. Hacı Bektaş Dergahı’nın Alevilere iade edilmesi talebinin değerlendirildiği bölümde dergahın iadesinin önündeki engellerden biri olarak “dergahın artık Alevilere mi yoksa lağvedildiği tarihe kadar bu mekanı kullanan Bektaşilere mi ait olduğu”nun açık olmadığı ileri sürülmektedir (s.112).

Neyi Nasıl Hatırlamalı?

AÇNR’de yer verilen Alevi imgesi; hükümetin açılım adını verdiği dinsel-siyasal mühendislik projesi çerçevesinde doğrudan Alevi belleğine yöneldiğini ortaya koymaktadır. Raportör Alevileri, her türlü mahrumiyetini Aleviliğine bağlayan ve kendi varlığını bu mahrumiyet üzerinden kuran bir toplum olarak nitelendirmekte, Alevilerin bu tutumunu kolektif belleklerini inşa etme biçimine bağlamaktadır (s.62-3). Buna göre, Alevi bireyin kendini sürekli bir biçimde “mazlum” olarak kurması, her şeyden önce, Kerbelâdan Sivas’a uzanan olaylar silsilesini “özensiz” bir biçimde, birlikte hatırlamasından kaynaklanmaktadır.

Aleviliği dışarıdan, yeniden inşa etmenin en etkili yollarından birinin Alevi belleğine yönelmek olduğu açıktır. Bu yönelişin bir örneği olarak Kerbela anlatısından beslenen yas-ı matem orucunun tartışmaya açılması ve yeniden tanımlanması girişimine değinildi. İktidarın Alevi belleğini yeniden inşa etme girişiminin bu örneğin yanı sıra ve esas olarak da Sivas Katliamına yaklaşımında görünürlük kazandığını ileri sürmek mümkündür.

Siyasal iktidar 2 Temmuz 1993’te yaşanan Sivas Katliamının bir katliam olarak hatırlanmasını istememektedir. AÇNR’de “olay”ın Alevi kamuoyu tarafından tartışmasız bir şekilde “katliam” olarak görülmesinden yakınılmakta ve 2 Temmuz 1993 tarihinde Madımak Oteli’nde yaşananlar yeniden tarif edilmektedir. Buna göre; “2 Temmuz 1993’te Sivas’ta Pir Sultan Abdal şenliklerini müteakiben meydana gelen olaylarda Madımak Oteli kimliği belirsiz kişi ya da kişilerce

ateşe verilmiş, ortaya çıkan arbedede çoğu Alevi olmak üzere 37 kişi karbon monoksit gazından boğularak hayatını kaybetmiştir” (s.179). Sivas Katliamının bu şekilde yeniden tarif edilmesi, çalıştaylar sonrası süreçte Madımak Oteli'nin Bilim ve Kültür Merkezi olarak yeniden düzenlenmesiyle birlikte düşünüldüğünde son derece anlamlıdır. Bilindiği gibi Madımak Oteli kamulaştırılarak İl Özel İdaresine devredilmiş, otel binasının içi tümünden yenilenmiş ve lobi bölümünde bir anı köşesi oluşturulmuştur. Yapılan bu düzenlemenin en dikkate değer ve kuşkusuz Aleviler açısından en kabul edilemez yanı, otelde hayatını kaybedenlerin isimlerinin yazıldığı anı köşesinde oteli ateşe veren saldırganlar arasında yer alan iki kişinin de isminin bulunması ve bu isimlerin en başta yer almasıdır. Yetkililer bu konudaki tepkileri, alfabetik sıra gözettiklerini söyleyerek karşılamıştır.

Alevilerin utanç müzesi talebiyle Madımak Bilim ve Kültür Merkezi arasındaki mesafe açıktır. Bugün hayatta olan yetişkin Aleviler için bu mesafe kapanmayacaktır. Öte yandan şimdilerde bebekliğini ya da çocukluğunu yaşayan Alevi birey bundan belki de 20 yıl sonra Madımak Bilim ve Kültür Merkezi'ne baktığında, Sivas Katliamını değil, raporda tarif edildiği gibi adeta “talihsiz bir kazada” yaşamını yitirenlerin anı köşesini görecektir.

Sonuç Yerine

Alevilik ve Aleviler bakımından bugün karşı karşıya olduğumuz yenilik, Aleviliğin gizlilik içinde yaşanması gereken bir dinsel deneyim ve kamusal alanda açık edilmesinden özenle kaçınılan bir aidiyet olmaktan çıkmış bulunmasıdır. 1990'ların başından bu yana eşit yurttaşlık talebiyle siyaset sahnesinde yer alan Alevi hareketi, büyük kentlerde yükselen cemevleri, cemevleri bünyesinde icra edilen ayin-i cem, muharrem etkinlikleri, cenaze erkani, semah kursları ve gösterileri, görünür hale gelen Alevi dinselliğini cisimleştirmektedir. Öte yandan 2000'li yılların başından bu yana, Alevilik ve Alevilerin kamusal alandaki görünürlüğüne eşlik eden bir başka gelişme, Aleviliğin çok geniş bir kesimin üzerine söz söylediği bir konuşma nesnesine dönüşmüş olmasıdır. Aleviliğin söyleme kışkırtılması olarak nitelendirebileceğimiz bu gelişme, siyasi iktidarın, farklı bir Müslümanlık deneyimi olarak Aleviliğin ve eşit yurttaşlık talebini yükselten Alevi hareketinin devletin merkezinde yer alan Sünni-Hanefi

İslam'ın biriciklik savını zan altında bırakması karşısında geliştirdiği bir stratejiye karşılık gelmektedir. Söz konusu strateji, modernleşme sürecinin Aleviliğin temel kurumlarında, dolayısıyla dinsel-siyasal bünyesinde yarattığı aşınmaya yaslanmaktadır. Bu aşınma Aleviliği bizatihi Alevi birey açısından içine doğulan bir deneyim olmaktan çıkarmış ve dışarıdan keşfedilip öğrenilebilecek bir deneyime dönüştürmüştür. AKP iktidarı, Alevi toplumunun iç sorunu niteliğindeki bu sorundan hareketle Aleviliği dinsel açıdan müphem ve tanımlanması gereken bir olgu olarak teşhis etmeye ve doğrudan dinsel boyutlarıyla tartışmaya açmaya yönelmiştir. Aleviliğin doğrudan teolojik boyutlarıyla tartışmaya açılacak biçimde söyleme kışkırtılması, onun yeniden ve “makul” bir biçimde inşa edilmesi gereken bir kategori olarak sunulmasına karşılık gelmektedir. Bu inşa çabası en açık ifadesini Alevi Açılımı girişiminde bulmaktadır. Alevilerin taleplerini müzakereye açma ve karşılama iddiasındaki girişimin yol haritasını oluşturacağı söylenen Alevi Çalıştayları, Aleviliğin kökeninin, temel kurumlarının ve ritüellerinin Sünni-Hanefi İslam'ın varsayılan düsturları temel alınarak tartışmaya açıldığı ve eşit yurttaşlık taleplerinin çarpıtılarak etkisizleştirildiği bir zemine dönüşmüştür.

Türkiye tarihinde Alevi dinseliliğinin daha önce hiç olmadığı kadar görünür hale geldiği, Aleviliğin hiç olmadığı kadar çok konuşulduğu bir dönemdeyiz. Ancak bu, Aleviler açısından bir özgürleşmeyi değil, ötekileştirilmenin yeni ve özgün bir biçimini ifade ediyor. Bugün Türkiye'de Alevi olmak, inancınızın uzmanlarca açıklanmaya çalışıldığı, ibadetinizin ibadet vasfının reddedildiği, okul sıralarında dininizin ve dindarlığınızın tartıldığı ve kolektif belleğinize tecavüz edildiğine tanıklık ettiğiniz bir deneyime karşılık geliyor...

Kaynaklar

T.C. Devlet Bakanlığı (2010), *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*, (Ankara)

Alevi Kültür Dernekleri, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı (2009), *Alevi Çalıştayı Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu*, (Ankara: Hisar Ofset)

Alkan, Mustafa (2011), “Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesine Nakşibendi Bir Şeyhin Tayini: Merkezi Bir Dayatma ve Sosyal Tepki”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57: 213-223

Altıparmak, Kerem, “Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye Kararının Uygulanması İzle-

me Raporu”, http://aihmez.org.tr/files/01_Hasan_ve_Eylem_Zengin_Rapor_TR.pdf, 31.3.2013.

Birdoğan, Nejat (1994), *İttihat-Terakkî'nin Alevilik Bektaşılık Araştırması* (Baha Sait Bey), (İstanbul: Berfin Yayınları)

Bozkurt Fuat (1990), *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, (İstanbul: Yön Yayınları)

Brunessen, Martin van (2009), *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, (Çev. H. Yurdakul), (İstanbul: İletişim Yayınları)

Doğan, İbrahim, “Alevi Devrimi”, *Aksiyon*, N.678, 3.12.2007.

Ecevitoglu, Pınar, Yalçinkaya, Ayhan (2013), *Aleviler Artık Burada Oturmuyor*, (Ankara: Dipnot Yayınları)

Ekelik, İlknur, “Zorunlu Seçmeli Ders”, <http://www.bianet.org/bianet/bianet/141142-zorunlu-secmeli-ders>, 28.9.2012.

Foucault, Michel (2003), *Cinselliğin Tarihi*, (Çev. H. U. Tanrıöver), (İstanbul: Ayrıntı Yayınları)

Kehl-bodroğı Krisztina (2012), *Kızılbaşlar/Aleviler*, (Çev. O. Değirmenci, B. E., Aybudak), (İstanbul: Ayrıntı Yayınları)

Massicard Elise (2007), *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, (Çev. A. Berktaş), (İstanbul: İletişim Yayınları)

Melikoff, Irene (1994), *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları*, (Çev. T. Alptekin), (İstanbul: Cem Yayınevi).

Özenç, Berke (2008), “AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 66 (2) :191-226.

Yalçinkaya, Ayhan (1996), *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, (Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları).

Yalçinkaya, Ayhan (2005), *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek*, (Ankara: Phoenix Yayınları).

Yalçinkaya, Ayhan (2010), “Alevilik Hendeğinde AKP'nin Devesi: Alevi Açılımı Neyi Açıyor”, İlhan Uzgel ve Bülent Duru (der.), *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, (Ankara: Phoenix Yayınları)

Yalçinkaya, Ayhan (2014), *Kavimkırım İkliminde Aleviler*, (Ankara: Dipnot Yayınları)

Yurdakul, Mithat, “Alevilerden AKP'li İftara Destek Yok”, *Milliyet*, 11.1.2008.

SIRADAN KALAMAMAK: GÜNLÜK HAYATTA KÜRT KİMLİĞİ

A. Celil KAYA

Kürt kimliği dâhil herhangi bir kimlik, zamandan ve mekândan bağımsız, sabit ve aynı şekilde deneyimlenmez. Deneyimleme biçimleri koşullara bağlıdır. Dolayısıyla bir kimliğin maruz kaldığı ayrımcılık da zamana ve mekâna göre çeşitlenir. Bir örnekle açayım, sonra konumuza geçelim. Örneğin, bu ders kapsamında da ele alınan LGBTİ+ kimliğine bakalım. Erzurum'da, muhafazakâr bir ailede yaşayan bir gay'in deneyimiyle İstanbul/Kadıköy'de yaşayan gay'in deneyimi farklıdır. Kadıköy'de yaşayan LGBTİ de mutlaka bir biçimde ayrımcılığa maruz kalıyordur; ancak ayrımcılığın şiddeti, onunla baş etme çabaları vs. Erzurum'da bambaşka olacaktır.

Günlük hayatta Kürt kimliğinin deneyimlenmesi ve maruz kaldığı ayrımcılık da kuşkusuz, zamana ve mekâna göre değişiklik gösterecektir. 1970'lerde İstanbul'da Kürt olmakla 2010'larda Kürt olmak çok farklı deneyimlerdir. Benzer şekilde, Ankara'da üniversite öğrencisi olan Kürt'le Giresun'daki mevsimlik tarım işçisi Kürt'ün deneyimleri yine çok farklı olacaktır.

Bu metin iki bölüm olarak kurgulandı. Birinci bölümde, meselenin teorik ve yapısal arka planını ortaya koymaya çalışacağım. İkinci bölüm ise maruz kalınan ayrımcılık biçimleri ve bunlarla baş etme stratejileri hakkında olacak.

Türkiye'de Kürt olmayı, ya da herhangi bir topluluk içinde azınlık olmayı (ve o azınlığa mensup bireyler olmayı) iki boyutlu değerlendirmek gerekiyor: 1. Çoğunluğun içinde grup olarak var olma hali. Siyasi ve kültürel yanlarıyla öne çıkan bir durumdur bu. Yani, yalın ifadesiyle: Kürt halkı olarak bulunma durumu. Burada bir siyasi özne (bazen de nesne tabii) olma söz konusudur. İhtiyaç duyulan haklar, grup olmaktan kaynaklı haklardır. 2. Çoğunluğun içinde birey

olarak bulunma hali. İnsanın siyasal aktivizminden, kültürel aidiyetlerinden, ulusal ve etnik kimliklerinden vs. ayrı bir var oluş biçimi de vardır: Bir topluluğun içinde tekil olarak bulunmak. Bu, var oluşun daha psikolojik/bilişsel yanı. Bunu da aşağıda daha fazla açacağım.

Grup olma durumunu birkaç katmanlı halde, birkaç düşünür ve yaklaşım açısından ele alacağım: K. Marx (2017), I. Wallerstein (2017), M. Hechter (1975), P. Chatterjee (1996), M.V. Bruinessen (2002; 2010). Türkiye’den ise Cenk Saraçoğlu (2014), Mesut Yeğen (2009) ve Hamza Aktan (2012) gibi yazarların eserlerinden faydalandım. Tekil var olma biçimlerini analiz ederken fikirlerinden istifade ettiğim yazarların başında, sömürge psikopatolojisi konusunda klasikleşmiş eserleri olan Frantz Fanon (2015; 2018) geliyor. Fanon’un yanı sıra G.C. Spivak (2016) ve yine M. Hechter (1975), bu bahiste faydalandığım isimler oldu.

Marksizm dünyaya baktığında sınıfları görür. Bütün bir insanlık tarihi de sınıf savaşlarından mürekkeptir. Sınıf savaşı dışındaki çatışma ve çelişki biçimleri bu savaşın dolayımılarıdır. Kimlikler basit biçimde “hâkim sınıfların inşa ettiği yönetim enstrümanları” değillerdir belki; fakat onların birer ayrımcılık ve çatışma dinamiği haline gelmesinin altında üretim araçlarına sahip olma ve toplumsal artıya el koyma mücadelesi yatar. İndirgemeci ve kaba gibi görünen bu yaklaşım, aslında, binlerce yıllık tahakküm ilişkilerini anlamak için iyi bir başlangıç noktasıdır.

Sınıf, ulus, milliyetçilik ve ırkçılık ilişkilerini yaratıcı ve isabetli biçimde tespit eden yazarların en önemlilerinden biri Immanuel Wallerstein’dir. Wallerstein’in analizinde küresel ölçekte merkez ve çevre vardır; ve yine küresel bir işbölümü söz konusudur. Özetle aktarayım: Merkez, sermayenin yoğunlaştığı, teknolojik kapasitesi yüksek olan ve sanayi ürünleri üreten yerdir; çevre ise merkeze hammadde, tarımsal ürünler, ucuz iş gücü ve pazar sağlar. Bu eşitsiz sistemin devam etmesi için bazı tahakküm araçlarının geliştirilmesi gerekir: Cinsiyetçilik, ırkçılık gibi temel eşitsizlik biçimleri, hegemonik sistem tarafından teşvik edilen meşrulaştırıcı kültürel olgulardır. Yani, basitçesi: Afrikalı bir siyahı köle olarak çalıştırmayı meşrulaştırmak için onun zaten beyaz Avrupalıdan aşağıda bir yerde olduğunu söylemeniz gerekir. (16. yüzyılın ortalarında İspanya’da Las Casas ve Sepulveda arasında cereyan eden “Amerika yerlileri insan mı hayvan mı?” tartışmasını hatırlayalım).

Wallerstein'in işaret ettiği bu meşrulaştırma mekanizmalarını, kendisi dünya sistemci olmasa da, zihin açıcı biçimde aktaran düşünür ise Michael Hechter'dir. Birleşik Krallık'ın İrlanda'yı sömürgeleştirmesi üzerine çalışmalar yapan ve Internal Colonialism (İç Sömürgecilik) adında klasikleşmiş bir kitabı bulunan Hechter, basitçe şunu söyler: Bir sömürgeci, gittiği yerdeki varlığını ve sömürsünü meşrulaştırmak için yerel kültürü aşağılar, kendi kültürünü yüksek gösterir. Bunu, Protestan Britanya'nın Katolik İrlanda'ya yönelik ırkçı pratikleri üzerinden örnekendirir (Hechter, 1975). Kuzey İrlanda'nın Birleşik Krallık'tan ayrılma mücadelesini, IRA'yı (Irish Republican Army - İrlanda Cumhuriyetçi Ordusu) vs. çoğunuz bilirsiniz. Birleşik Krallık, İrlanda'da başarıyla(!) uyguladığı bu ırkçı paradigmayı daha sonra tüm sömürgelerinde, özellikle Afrika ve Hindistan'da uyguladı. Yalnız İngiltere değil, bütün sömürgeciler benzer yöntemler kullandılar. Sömürgeler ise sömürgecilerden öğrendikleri bu pratikleri içerde, kendi azınlıklarına uyguladılar.

Söz konusu uygulamalar, sadece sömürge coğrafyalarında değil, çoğunluk olan kimlik grubunun diğerlerini zapturapt altına almak ya da asimile etmek istediği bütün örneklerde hayata geçirilmeye çalışıldı. Türkiye'de Kürtlerin durumu da bu bağlam içinde ele alınabilir. Türkiye'nin Kürtlerle kurduğu ilişkinin bir sömürge ilişkisi olup olmadığına dair eskiden beri süregelen uzun tartışmalar var. Sömürgecilik bahsinde İsmail Beşikçi'nin ve ilk dönem PKK kadrolarının yazdıklarına bakılabilir. Ancak şu bir gerçek: Türkiye'de devlet, Kürtlerin baskıya, eşitsizliğe maruz kalmasını meşrulaştırmak için sömürgecilerin yüzlerce yıldır başvurduğu yöntemlere başvurmuştur. İrkçı, ayrımcı uygulamalar bizzat devlet eliyle dolaşıma sokulmuş, dozları devlet tarafından belirlenmiş ve devlet (ya da devlet bağlantılı) kurum ve görevliler tarafından yönlendirilmiştir. Asimilasyon uygulamalarına kaynak teşkil eden bütün metinlerde, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Kürt kültürü ve toplumsal yaşantısı gayri medeni olarak tanımlanmış ve bir "White Men's Burden¹" olarak onların zorla da olsa medenileştirilmesi gerektiği savunulmuştur.

1 Sömürgeci beyaz adamın, gittiği topraklarda yaşayan insan topluluklarını (Siyahlar, Asyalılar, Araplar vs.) medenileştirme "misyonu"na gönderme yapan, "Beyaz Adamın Yükü/Sorumluluğu" anlamına gelen İngilizce söz. Kullanılmaya başlandığı zamanlarda sömürgeciliği meşrulaştırmaya yarayan bu kavram, post-kolonyal çalışmalarla birlikte eleştirel bir içerik kazanmış ve sömürgeci hipokrasiyi işaret etmek için kullanılmaya başlanmıştır.

Siyasi güç müellifleri tarafından inşa edilen “norm”un dışında kalan, müdahale edilmesi gerekli bulunan grupların ayrımcılığa maruz bırakılması sürpriz olmayacaktır. Kürtlerin Türkiye’de yaşadığı durum da tam olarak budur aslında.

Kürtlere yönelik ayrımcılık biçimleri birkaç temel başlıkta toplanabilir:

Kürtler, bir halk olarak, “yetişkin” sayılmaz. Bu durum aslında bütün dezavantajlı gruplar için geçerlidir. Ne demek istiyorum? Kürtler, bir halk olarak kendi kaderlerine dair bir gelecek tayininde bulunamazlar çünkü onlar olgunlaşmamış bir topluluktur. Tipik bir sömürgeci mantığıdır bu: “Onlar kendi kendini yönetemez, çünkü arkaik ve ergen bir topluluktur.” Mesela Türk milliyetçiliği hep tarihsel ve kuramsal olarak ele alınıp rasyonel bir düzleme oturtulurken Kürt milliyetçiliği “dış mihrakların oyunu” olarak ele alınmıştır. “Kürtler, kandırılmaya müsait, çocuk ruhlu bir topluluktur.” O nedenle, mesela R.T Erdoğan sürekli olarak “Kürt kardeşlerini” oyuna gelmemeleri konusunda uyarır.

Kürt kültürü (ve tabii ki dili) özgün olmayan, komşu kültürlerin karışımından oluşan alt düzey bir kültür olarak görülür. Kürtçenin yetersizliği, Kürt müziğinin basitliği vs. çokça dile getirilen söylemlerdir. Tabii ki bunun temel amacı Kürtlerin özgüvenini kırmak ve asimile olmalarını, olmuyorlarsa eşitlik taleplerinin dizginlenmesini sağlamaktır.

Gelelim, başta söylediğim ikinci başlığa: Azınlık grubunun tekil bir mensubu olarak var olma mücadelesi ve maruz kalınan ayrımcılık pratikleri. “Birey olarak Kürt olmak” dediğim durumu biraz açayım. Siyasal bağlamının dışında, diğer kişisel kimliklerle ilişkisel olarak Kürt olmak: Mesela üniversitede Kürt öğrenci ya da akademisyen olmak, iş yerinde Kürt olmak, AVM’de gezerken Kürt olmak, bir barda otururken Kürt olmak, bir kadınla/erkekle/transgender’la ilişki kurarken Kürt olmak vs.

Kimliğin bireysel olarak deneyimlenmesi bahsinde ufuk açıcı fikirleri olan düşünür Frantz Fanon’dur.

Fanon’un sömürgecilik literatürüne verdiği iki muazzam katkı var: (1) Sömürgecinin şiddeti karşısında sömürülenin şiddetinin meşruluğu meselesi. Fanon’un bu yaklaşımından dünyadaki neredeyse bütün etno-politik şiddet örgütleri etkilenmiştir (Fanon’un fikirlerinin yaygınlaşmasında Sartre’in ona

verdiği açık desteğin de etkisi çoktur tabii). (2) Fanon'un ikinci büyük -ve ko-numuz açısından önemli- etkisi de sömürge ilişkilerinin psiko-sosyal yanlarına tuttuğu projeksiyon ve sömürülen bireyin psikolojisine yönelik sert tespitleri-dir.

Fanon, Fransız Antilleri'nde doğmuş bir siyahtır. Çalışmasının tiplerini de ora-dan seçmiştir; bunu özellikle belirtir zaten. Başka yerlerde farklı tezahür biçim-leri olabileceğini söyler bir kayıt olarak. Ancak Fanon'un tespitlerinin ne kadar evrensel olduğu zaman içinde anlaşıldı diye düşünüyorum.

Fanon'un sömürgeci tarafından kültürel özgüveni kırılmış (Hechter'i hatırla-yalım) sömürülen bireyin psikolojisine dair birinci tespiti, onun sömürgeciye benzeme arzusunda olduğu yönündedir. Siyah adam, beyaz Avrupalıya dö-nüşmeyi arzu etmektedir (Daha sonra bir sömürgeciyi öldürmenin aslında iki kişiyi öldürmek olduğunu söyleyecektir: Sömürgeci düşmanı ve kendi için-deki sömürgeciyi). Kürtler söz konusu olunca bunu söyleyebilir miyiz? Bazı örnekler için pekâlâ söyleyebiliriz. Bazen siyasi, ekonomik vs. kaygılarla, ama çoğunlukla da psikolojik nedenlerden dolayı Kürtlüğünü saklayan, o kimlikten sıyrılmak isteyen bir kısım Kürt olabilir. Yine Hechter ve Fanon'dan hareket edersek, ikinci bir semptom, az öncekinin bir öncülü olarak aslında, mensup olduğu topluluğu, kültürünü, ailesini ve dolayısıyla kendini değersiz görmek. Tahakküm edenin telkinleri ve zorlamalarıyla bir süre sonra ezilen, kendini gerçekten daha aşağıda görmeye başlar.

Peki, bu bilişsel süreçlere yol açan ayrımcılık pratikleri nelerdir? Birkaç örnek vermek lazım. Ayrımcılığın daha etkili olanı aslında açıktan yapılanı değil, gündelik hayata sinmiş olanı ve görünmez duvarlar inşa edenidir. Mesela, en bilinen örnekten başlayalım: Görünüş ve şive. (Türkiye'nin büyük kısmı esmer olduğu için görünüş ayrımcılığı pek olmuyor denebilir ama şive önemli). Mel-lissa Steyn (2012), Güney Afrika'da apartheid'le ilgili yaptığı çalışmada beyaz gençlerle konuşuyor. Hemen hepsi ilkokulda vs. siyah ya da renkli² arkadaş-larının aksanlarıyla, görünüşleriyle dalga geçtiklerini, hatta bazen şiddet uy-guladıklarını ama bunu kötü niyetle yapmadıklarını, çünkü siyahların maruz

2 Apartheid rejiminde Siyahlar ve beyaz Avrupalılar dışındaki ırk gruplarını tanımlamak için kullanılan kategori. Örneğin Hindistanlılar, Japonlar vs.

kaldıkları baskıyı bilmediklerini söylüyor³. Türkiye'dekine ne kadar benziyor değil mi? Aslında her yerdekine benziyor. "Ben onu aşağılamak için yapmıyorum ki?" "Sence ben ayrımcı olabilir miyim ya? Aşk olsun".

Başlarken, kimliklerin farklı zaman ve mekânlarda farklı deneyimlendiğini, ayrımcılık pratiklerinin de ayrışabildiğini söylemişim. Kürtler söz konusu olunca kimliğin en yoğun hissedildiği/deneyimlendiği ve ayrımcılığa maruz bırakıldığı yerler, çalışmaya gittikleri ya da göç ettikleri kentler. Kürtlerin Türk kentlerinde maruz kaldıkları ayrımcılığa birçok örnek verebiliriz. Bir kere Kürtler bu kentlere göçle gittikleri için ekonomik olarak en dezavantajlı pozisyonlardalar. Birçok şehirde, çeperdeki yoksul mahallelerde ya da çöküntü alanlarında kümelenmiş durumdadılar⁴. Dolayısıyla bu kentlerde maruz kalınan ayrımcılık, yoğun emek sömürüsüyle birleşmektedir. Emek sömürüsüyle milliyetçiliğin iç içe geçmesini iyi açıklayan örneklerden biri şudur: 2015'te Afyon'un bir ilçesindeki bir inşaatta müteahhit, Kürt olan işçilerin yevmiyesini bir süre vermiyor. İşçiler buna karşı çıkıp haklarını isteyince müteahhit, inşaata PKK bayrağı astıkları söylentisini yayıyor. İlçe halkı toplanıp işçileri linç etmeye kalkıyor⁵.

Ordu ile PKK arasında çatışmaların şiddetlendiği dönemlerde birçok kentte Kürtlere yönelik linç girişimlerine tanık oluyoruz, bunu hepimiz biliyorsunuz zaten. Ve bu linçlerde, yıllarca yan yana yaşadığı Kürt komşusuna, arkadaşına saldıran kişilerin hikâyelerini de duyuyoruz. Örneğin çocukları o kentte doğmuş, artık oralı olan Kürtler bile bir gecede kovulması gereken yabancılar haline gelebiliyorlar. Dünyanın başka yerlerinde de iç çatışmalarda benzer bir durumla karşılaşılıyor zaten. Hep komşudan, arkadaştan vs. gelen saldırılardan bahsedilir⁶.

3 Steyn, bu "bilmeme" durumunun masum olmadığını, aksine bilinçli bir görmezden gelmenin, yok saymanın olduğunu öne sürer; daha makalenin isminde bunu belli eder. Makalenin başlığı, The Ignorance Contract: Cehalet Sözleşmesi.

4 Ekonomik nedenler belirleyici olsa da bu kümelenmenin bir sebebi de maruz kalınan ayrımcılığa karşı kendi cemaatine dönmek, dayanışmayı güçlendirmektir. Polat S. Alpman'ın, göç ettikleri kentlerde Kürtlerin yaşadığı yoğun sömürü ve prekaryalaşma sürecini güçlü verilerle anlattığı kitabı için bkz: Alpman P. S. (2016). *Esmir Yakalılar: Kent-Sınıf-Kimlik ve Kürt Emeği*. İstanbul: İletişim.

5 Bkz: <https://www.evrensel.net/haber/114922/insaata-hdp-ve-ocalan-bayragi-astilar-iddiasıyla-iscileri-linc-etmek-istediler>

6 Michael Mann'ın Bosna savaşına dair aktardıkları; Türkiye'de Ermeni Soykırımı zamanındaki hikâyeler; IŞİD'in Şengal işgali sırasında yaşananlar vb. Bütün bu örneklerde "40 yıllık komşunun bir gecede düşmana dönüşmesi" olgusu mevcut.

Türk ulusal kimliğinin en önemli bileşenlerinden biri devletle özdeşleşme halidir. Kürtlerin göç ettiği kentlerde söz konusu Kürtler olunca Türk yurttaşların ciddi bir kısmı kendini devletin bir temsilcisi gibi görür. Devletle bir olmanın hem sorumluluğu, hem de kudretini hisseder. Ona göre devletin bekası tehlike altındaysa, bu tehlikeden sorumlu olan kişiler sokak ortasında, evinde, işyerinde cezalandırılabilir ve tabii ki bu davranış cezasız kalacaktır/kalmalıdır.

KONDA'nın 2011'de yaptığı "Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler" isimli çalışması, Kürtlerle Türkler arasındaki toplumsal ilişkilere ve ayrımcılık biçimlerine dair epey iyi veriler barındırıyor. Örneğin, Türklerin % 57,6'sı Kürt gelin ya da eş; % 53,5'i Kürt iş ortağı; %47,4'ü de Kürt komşu istemediğini belirtiyor. Yani Türklerin yarısından fazlası Kürt bir eş, gelin, iş ortağı ya da komşu istemiyor. Kürtler arasında da istemeyenler var ama oranlar Kürtler için hep % 20'lerde⁷.

Ayrımcılığın açık, aleni biçimleri daha kolay tespit edilebilir ve dolayısıyla onunla mücadele etmek de daha kolaydır. Ancak bugün dünyanın hemen hiçbir yerinde apaçık ırkçılık yapıldığını görmezsiniz. Çünkü hem yasal hem toplumsal olarak meşru kabul edilmez. Bunu biraz açayım: Mesela bugün ABD'de açık açık "Siyahlar aşağı ırktandır, beyazlar üstündür." diyen birini zor bulursunuz, küçük gruplar vardır belki. Ama latent ırkçılık, ayrımcılık tabii ki güçlü şekilde devam ediyor; başka biçimlerde, bazen bilinçli, bazen bilinçsiz olarak -ki bence en önemlisi de ayrımcılık gibi görünmeyen, hatta ayrımcılık karşıtı gibi görünen pratikler. Şimdi biraz onlara bakalım. Kürtler bu tip "örtülü ayrımcılık" deneyimlerini nasıl yaşıyor?

Kürtlere yönelik sürekli bir Kürtlük performansı beklentisi söz konusu. Mesela benden beklenen, bir uluslararası ilişkiler akademisyeni değil, Kürt bir uluslararası ilişkiler akademisyeni olarak konuşmam. Bir Kürdün yaptığı her şeyin siyasi olması bekleniyor. Kürtçe kullanımının kendisi siyasi eylem sayılıyor, öyle olması bekleniyor.

Bu metne başlık olarak da seçtiğim "Sıradan Kalamamak" durumunu çok önemsiyorum. Açayım: Kişinin sahip olduğu kimlik biçimleri farklıdır; bazıla-

7 KONDA'nın raporu, Kürt meselesinde bugüne kadar yapılmış en iyi demografik çalışmalardan biri. İletişim Yayınları tarafından kitap olarak da basılan bu rapora KONDA'nın web sayfasından da ulaşılabilir: <http://konda.com.tr/tr/rapor/kurt-meselesinde-almi-ve-beklentiler/>

rı, hatta çoğu, irademiz dışında sahip olduğumuz kimliklerdir; bazılarını da biz tercih ederiz. Özellikle etnik/ulusal kimlikler, irademiz dışında oluştuğu için aslında sıradan olması gerekir. Yani bütün benliğimizi saran bir üst-belirleyen olmamalıdır bu kimlikler. Hayatınızın her anında Kürt, Türk, siyah, eşcinsel vs. değilsinizdir. Aslında yukarıda bahsettiğim “performans beklentisi” noktasına geliyoruz. Kürt’ten sürekli “Kürt” olması beklenir. Çünkü Kürt diye bir figür vardır ve o figürün sürekli kendinden bekleneni performe etmesi gerekir. Şive-li konuşması, etsiz yemek yememesi (mesela ‘Vegan Kürt’ tabiri genellikle bir espri unsuru olarak kullanılır), aşiret bağlarının bulunması (düğünlerde büyük hâlâyalar, silah patlatmalar), genel bir köylülük dünyasının içinde olması vs. Hâkim gruba tanınan heterojen olabilme hakkı dezavantajlı gruplara tanınmaz. Orası homojendir ve topluluğun her bir üyesi de o homojenliği yansıtmalıdır. Yansıtmıyorsa, o topluluğun bir parçası olarak algılanmaz. (“A-a, hiç Kürde benzemiyorsun!”)

Kürt yerleşimlerinde sıradan bir gündelik hayatın akıp gitmediği, mağduriyetlerle, aşırılıklarla örülmüş bir olağanüstülüğün hayatın her anını kuşattığı kabulü vardır. Bunu -maalesef- bazı Kürtler de beslerler. Çünkü hâkim grubun vicdanına seslenmek için dezavantajlı grup alabildiğine mağdurlaştırılmalıdır. İletişim alanında çalışan arkadaşlarım buna daha hâkimdir ama, sinemada, edebiyatta, televizyonda vs. Kürt temsillerine bakın. Aklıma gelen bir örnek; kendisini çok sevmekle beraber, Ferit Edgü’nün Doğu Öyküleri mesela. Sonrasında Edgü’nün yazdıkları filme de uyarlandı, Hakkârî’de Bir Mevsim ismiyle. Bu ve buna benzer temsillerde hep olağanın dışına çıkmış bir insan figürü vardır. Nesneleştirilmiş, kurtarılması gereken kadınlar; uzaklara bakan, “Mezopotamya toprakları umudun ve sevdanın yeşerdiği yerdir” gibi ağdalı, -sözde- derin cümleler kuran adamlar, daha küçükken bile hayatı mücadeleyle geçen ve fotoğrafı çekilesi çocuklar; modernitenin dışında kalmış, zaman dışı bir topluluk...

Kürtlerin hayatlarının baskıdan, mağduriyetten ve mücadeleden ibaret olduğu kabulü, birçok örnekte olumluymuş gibi görünen söylem ve davranışların aslında nasıl ayrımcılık içerdiğini de ortaya koyar. Örneğin Kürt milliyetçiliğiyle ilgili çalışmalarda, yazılarda, konuşmalarda, milliyetçiliğin tetikleyicisi olarak devlet baskısı, şiddet vs. gösterilir. Mesela “Devlet Kürtlere çok baskı yaptıği

için Kürtler de milliyetçileşti. PKK'yi Diyarbakır cezaevindeki işkenceler ortaya çıkardı.” gibi önermeler. Peki bu önermeler neden ayrımcılık oluyor? Hemen açayım. Türk milliyetçiliği, Fransız milliyetçiliği, Sırp milliyetçiliği vb. ile ilgili çalışmaları okuduğunuzda -haklı olarak- tarihsel, toplumsal, ekonomik, siyasi etmenlerin analiz edildiğini görürsünüz. Çünkü milliyetçilik böyle gelişir zaten. Kürt milliyetçiliği de 1910'larda başlayan bir süreçle gelişmiş ve Kürt ulus inşa süreci 20. yüzyıl boyunca devam etmiştir. İnşa sürecinde elbette devlet baskısı, milliyetçi-asimilasyoncu uygulamalar, PKK, Diyarbakır cezaevi vs. birer unsurdur; ancak Kürt milliyetçiliği bütün bunları aşan tarihsel, toplumsal ve ekonomi-politik bir çerçeveye sahiptir; diğer bütün ulus inşa süreçlerinde olduğu gibi. Kürt milliyetçiliğinin baskı sonucu geliştiği önermesi kabul edilirse, baskının olmaması durumunda ulus inşası girişimleri için: “Bakın baskı yok işte, rahat mı batıyor size?” denecektir herhalde.

Kürtlerin maruz kaldıkları ayrımcılığa karşı kimlikleriyle kurdukları ilişki kabaca iki başlığa ayrılabilir: 1- Kimliğini (özellikle dışarıda) reddetme, hâkim kimliğe entegre olmaya çalışma. 2- Kendi kimliğine normalden daha da fazla sarılarak iç dayanışmayı arttırma. Birinci tepkinin varacağı sonuç çoğu zaman istendiği gibi olmaz. Zira, bir Kürt kimliğinden ne kadar sıyrılmaya çalışırsa çalışsın ona Kürtlüğü hep hissettirilir. O hep kuşku duyulacak, sadakatini kanıtlaması gereken biridir; ta ki tamamen asimile olana kadar. İkinci başlığın, yani kimliğine daha fazla sarılmanın bir çıktısı, aşırı dışavurumculuktur. Bazı Kürtler, özellikle de gençler, kimliklerini fazla dışa dönük yaşıyorlar. Mesela kimse anlamasa bile Kürtçe konuşmak; Kürt kimliğine dair semboller taşımak, her durumda ilk önce ulusal kimlik beyanında bulunmak vs. Bunun en büyük sebebi, tahakküm edenin kırmaya çalıştığı özgüveni, el yükselterek takviye etmek. Bunun olumlu ya da olumsuz bir değerlendirmesini yapmayacağım ama şu soru benim aklıma geliyor: Bu dışa dönüklük muhatapta nasıl bir etki yaratıyor? Söylemek istediğinizi karşınızdaki anlıyor mu? Çünkü o anlamazsa siz de konuşmuş sayılmazsınız.

Bu noktada Spivak'ın (2016) sorduğu meşhur soruyu soruyoruz: Madun konuşabilir mi? (Can Subaltern Speak?). Bu metinde Spivak, dul kadınların kendilerini kurban ettiği bir Hindu geleneği olan Sati'nin İngiliz sömürge yönetimi tarafından yasaklanması üzerinden, aşağıdakilerin, sesi kısılmış olanların

kendilerini ifade edemeyeceğini sorguluyor? Burada temel bir mesele var tabii ki: Kürtler madun kategorisine girer mi? Bu da büyük bir tartışma, burada girmenin lüzumu yok bence ama Spivak'ın Hindistan'ın madunlarıyla ilgili söylediği şeyler Kürt meselesinde de yol gösterici olabilir. Spivak kendi sorusuna önce şöyle cevap veriyor: Hayır, madun konuşamaz. Tabii ki devamı geliyor, madun aslında konuşur, bu konuşma sizin dilinizde olmayabilir. Madun bedeniyle, eylemiyle konuşabilir. Mesela Spivak, intihar eden büyük teyzesi üzerinde inşa eder görüşlerini ve bu intiharın aslında -Derridacı anlamda- bir metin olduğunu söyler. Büyük teyzesi, kendini asarak sömürgecilığe, Hindistan'ın madun kadınlarına ve Sati'ye dair bir manifesto sunmuştur. Spivak, bunu tercüme etmeye çalıştığını söyler. Konuşabilmek için bir kurumsal arka plan, Spivak'ın Marx'tan ödünç alarak kullandığı "(sözün) hesaba katılmasını, geçerli olmasını sağlayabilecek" mekanizmalara ihtiyaç vardır.

Kürtler belki madun değil ama sesleri, diğer topluluklara göre daha az çıkıyor ve bu ses çoğu zaman diğerleriyle eşit değerde görülüyor. Ayrımcılığa karşı mücadelenin biçimleri çeşitlidir, hep birlikte arıyoruz, arayacağız ama yapılması gereken ilk şey, kanımca, sözüyle, bedeniyle, eylemiyle, konuşan Kürtlerin ve tüm ezilenlerin mikro düzeyden, yani ikili ilişkilerden, makro düzeye kadar anlaşılmaya çalışılması, tercüme edilmesi ve yatay ilişki zemininin sağlanmasıdır. Ezilenlerin konuşmalarının "hesaba katılabileceği, geçerli olabileceği" kurumsal mekanizmalar geliştirmek gerekir. Bunun için de önce geçmişe dair bir yüzleşme ve yapı sökülmesi, sonra ise bir inşa faaliyeti gereklidir.

Seçilmiş Kaynakça

- Aktan, H. (2012). *Kürt Vatandaş*. İstanbul: İletişim.
- Alpman, P.S. (2016). *Esmere Yakalılar: Kent-Sınıf-Kimlik ve Kürt Emeği*. İstanbul: İletişim.
- Balibar, E., Wallerstein, I. (2017). *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*. (Nazlı Ökten, Çev.). İstanbul: Metis.
- Bruinessen, M. V. (2002). *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. (H. Yurdakul, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Bruinessen, M.V. (2010). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. (N. Kırac vd., Çev.). İstanbul: İletişim.

- Chatterjee, P. (1996). *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. (Sami Oğuz, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Fanon, F. (2015). *Siyah Deri Beyaz Maske*. (Cahit Koytak, Çev.). İstanbul: Versus.
- Fanon, F. (2018). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Şen Süer, Çev.). İstanbul: Versus.
- Hechter, M. (1975). *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Los Angeles: University of California.
- KONDA Araştırma (2011). *Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler*. İstanbul: İletişim.
- Marx, K., Engels, F. (2017). *Komünist Manifesto*. (Nail Satlıgan, Çev.). İstanbul: Yordam.
- Saraçoğlu, C. (2014). *Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler: İnkâr'dan "Tanıyarak Dışlama"ya*. İstanbul: İletişim.
- Spivak, G.C. (2016). *Madun Konuşabilir mi?*. (Dilek Hattatoğlu vd. Çev.). Ankara: Dipnot.
- Steyn, M. (2012). The Ignorance Contract: Recollections of Apartheid Childhoods and the Construction of Epistemologies of Ignorance. *Identities - Global Studies in Culture and Power*. 19(1). ss: 8 - 25.
- Yeğen, M. (2009). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim.

TÜRKİYE’DE ERMENİ OLMAK

Yetvart DANZİKİYAN

Türkiye’de Ermeni olmayı iki eksende düşünebiliriz: Günlük hayat ve siyasi düzlem. Bu ikisinden de örneklerle neye benzediğini maddeler halinde özetlemeye çalışayım.

Türkiye’de Ermeni olmak her şeyden önce çok az olmak demek. Son 20-30 yıldır, Türkiye’deki Ermeni nüfusunun 60 bin kişi civarında olduğu düşünülüyor. 60 bin kişi olmak, 80 milyonluk bir ülkede, azınlık psikolojisi demek istemiyorum ama tarif edeceğim yer oraya varıyor, bütün günlük hayatınızı, davranışlarınızı, dünyaya, Türkiye’ye bakışınızı etkileyen bir durum. Azsınız, bunu biliyorsunuz ve böyle yaşıyorsunuz. İlla Ermeni olarak yaşamayabilirsiniz hayatınızı; ama sonuçta siz öyle yaşamasanız bile size o bir şekilde hatırlatılır. O çoğunluk-azınlık denklemi içerisinde siz Ermeni kimliğiyle yaşamak istemiyorsanız bile her durumda bu size hatırlatılır. Buna küçük bir örnek vereyim; bizim kuşak, 60’ların sonlarına doğan, 80 darbesi sonrası siyasi olarak bilinçlenen kuşak, o 80 darbesinin etkisiyle, sokaktaki siyasallaşmanın etkisiyle giderek siyasal bir pozisyonda kendimizi bulduk ve Ermeni olmak üzerine çok fazla kafa yormadan daha çok Türkiye’deki siyasetle ilgilendik. Fakat bir aşamada, bilhassa 90’larda devlet bize Ermeni olduğumuzu hatırlattı. Bu daha çok şöyle oldu: 90’larda çok sert bir savaş yürüyordu Kürt meselesinde; o zamanlar biz iki günde bir “bu PKK’lılar aslında Ermenidirler, Öcalan aslında Ermenidir, bunlar sünnetsizdirler” sözleriyle karşılaşılırdık. Hatta Meral Akşener Öcalan için “Ermeni dölü” demişti. Bizim kuşak her ne kadar yaşlılarımızla Ermeni Okullarında okumuşsak da Ermeni olmaktan sıyrılmak, ülke siyasetine ya da başka konulara yoğunlaşmak istedik. Buna karşılık devlet bize sürekli Ermeni olduğumuzu hatırlattı. Bütün bunlar ve Karabağ savaşıyla yükselen milliyetçilik bizi tekrar Ermeniliğe dönme, Ermeni meselesini düşünme atmosferine sürükledi.

Az olmak, bize bir sıkışmışlık duygusu da verdi. 60 bin kişi olarak, İstanbul'a, hatta İstanbul'un bazı semtlerine sıkışmıştık: Kurtuluş, Feriköy, Samatya, Bakırköy, Üsküdar, Yeşilköy gibi semtlere sıkışmış, neredeyse biraz gettolaşmış bir hayattan bahsediyoruz. Az olmanın bir diğer sonucu da Ermenilerin hepsinin birbirini tanıdığı, bildiği yanılışıyla baş etmek zorunda kalmak. Bu aynı zamanda psikolojik bir baskı da yaratıyor. Kendimden örnek vereyim: "Kirkor vardı Kurtuluş'ta tanırısın mutlaka" dedikleri zaman eğer tanıımıyorsam, (ki bu çok muhtemel) "Tanımalı mıyım?" diye gerildiğimi biliyorum. Bu biraz işin masum ve nispeten eğlenceli kısmı tabii.

Diğer yandan, Türkiye'de Ermeni olmak dilinizin yavaş yavaş ölmesi demektir. Türkiyeli Ermeniler, Batı Ermenicesi konuşuyorlar. Batı Ermenicesi UNESCO'nun da artık ölmekte olan diller listesine ne yazık ki girmiş bir dil. Bu dilin ölmesi tabii kendi kendine olan bir şey değil. 1915 Soykırımının devamı aslında bu bir yandan. Çünkü insanlar azaldıkça, dili konuşan insan da azalıyor; bunların sonucu olarak dili konuşabildiğiniz imkânlar, ortamlar da azalıyor. Yani kamusal hayatta olmayan, kamusal hayatta duymadığımız, sokakta, kentte duymadığınız bir dil; her ne kadar siz Ermeni okuluna gidiyor olsanız da, anneniz babanız Ermenice konuşuyor olsa da konuşulmadıkça yazılmadıkça ölüyor. 1915'ten sonraki ikinci kültürel, siyasi darbe 1940'larda vurulmuştu. 30'larda başlayıp 40'larda biten Varlık Vergisi süreci var, ayrıca 1930'larda Ermenilere, Rumlara ve Yahudilere, 20 kura askerlik, yani çift askerlik yaptırılmış. Ardından Varlık Vergisi, Türkiye'deki bilhassa Ermenilerde ve Rumlarda "tekrar bir dalga geliyor" hissi yarattı ve o dalgayla birlikte, 1915'te zaten çok büyük bir entelektüel kesimini kaybeden Ermeniler, 1940'larda ikinci kez geriye kalan entelektüel kesimi, aydın, yazar, sanatçı, edebiyatçı kesimi de kaybettiler. Bir kısmı Beyrut'a gitti, bilhassa 1943'ten sonra bir kısmı Avrupa'ya gitti ve o Ermenice yazan edebiyatçı kuşağının ikinci bölümünü de kaybetmiş olduk. Dolayısıyla Türkiye'de Ermenice yazan, üreten, edebiyat yapan kuşak daha da azalmış oldu ve 50'lere, 60'lara artık iyice kurak bir atmosferde girmiş olduk. Çok az sayıda insan Ermenice bir şey üretebildi. Fakat tabii sadece yazmakla olmuyor dediğim gibi; duymadıkça, bir şey izlemedikçe, bir şey görmedikçe dil ne yazık ki ölüyor. Bir de bu nun kendi toplumu içerisinde yansımaları da oluyor. Evet, Ermeni okulları var, Ermeniler çocuklarını o okullara gönderiyorlar, ama Ermeni okuluna gönderen aileler kadar Ermeni olmayan okullara

gönderen aileler de var. Çünkü bu yeni çağda, yeni dönemde, kapitalizmin bize dayattığı hayat tarzında kimi ailelerde “çocuğumu koleje göndereyim, Ermenice öğrenmesi şart değil, normal bir koleje gitsin, orada İngilizce öğrensin, dört dörtlük bir öğrenim alsın, bir üniversiteye girebilsin”, düşüncesi doğuyor. Bunun sonucunda elimizdeki son verilere göre, İstanbul’daki bütün Ermeni okullarında 3000 civarında Ermeni öğrenci var; vaftiz kayıtlarıyla karşılaştığımız zaman bir o kadar öğrencinin ise daha başka okullarda olduğunu tahmin ediyoruz. Ermenicenin kamusal hayatta olamayışı, bu okullara giden çocuklarda da yavaş yavaş Ermenicenin aslında bir ders gibi görülmesine yol açtı. Çocukların çoğu, Ermeniceyi matematik, fen, fizik gibi öğrenilmesi gereken ama günlük hayatta kullanmayacakları bir ders gibi görmeye başladılar. Tabii okullar bunu kırmak için çok çabalar gösteriyorlar. Fakat dilin kamusal hayatta yer bulması çok kritik bir önem taşıyor. Mesela bundan 3-4 sene önce Osmanbey’de tekstil bölgesinde yürürken bir mağazanın vitrininde toptan, perakende yazılarının farklı dillerde alt alta yer aldığını gördüm. Arapça, Rusça, bir de Ermenicesi yazıyordu: “Medzadzags-manradzags/ մեծածախ մանրածախ”. İlk kez kamusal hayatta Ermenice bir şey görüyordum. Toptan perakende yazsa da mühim değil, Ermenice bir şey yazıyordu orada ve hakikaten beni çok tuhaf hissettirdi. Çünkü dediğim gibi tabela görmüyorsunuz, radyonuz yok, televizyonunuz olamıyor zaten. Ermenice bir şarkı kulağımıza çalınmıyor. Kamusal hayatta olmadıkça dil ne yazık ki ölüyor.

Türkiye’de Ermeni olmak takma isimlerle yaşamak demek. Böyle bir şeyin, diyelim ki bir Avrupa ülkesinde ya da batı demokrasilerinde olduğunu duysak mesela, ‘ne kadar faşist ülkelerdir ki azınlıklar takma isimlerle yaşamak zorunda kalıyorlar’ diye düşünürüz. Bu ne yazık ki Türkiye’de alışılmış bir şey haline geldi; Agop’lar ticari hayatta diyelim ki Ahmet olarak tanıtıyorlar kendilerini, Kevork’lar Kemal olarak tanıtıyorlar kendilerini. Yani iş dünyasında olan birçok insan kendine ikinci bir Türkçe isim seçiyor, ilk karşılaştığı insanlara en azından o isimle kendisini tanıtıyor. Belli bir aşamadan sonra tabii ki o kişi o insanın Ermeni olduğunu anlıyor ve böyle bir konuda problemi yoksa bu hiç sorun olmuyor; kimileri için hatta, İstanbul örneğinde söylüyorum, birlikte iş yapılabileceğine dair olumlu bir algı bile doğurabiliyor. Ama önemli olan insanların gerçek ismini gizlemek durumunda bırakılması. İnsanın zihninden ‘gerçek ismimi söylesem mi, söylemesem mi’ diye bir tereddütün geçmesi bile

bu ülkede yaşamının ağırlığını gösteriyor. Ben de kimi zaman gerçek ismimi söylememeyi tercih ediyorum. Çünkü sonrasında bir sürü soruyla muhatap olmak zorunda kalıyorsunuz. “Siz niye İstanbul’dasınız, nereden geldiniz, burada mı yaşıyorsunuz?” gibi. Mesela Kadıköy’de Bahariye’de iyi bir terzi var. Hanna Usta. Diyarbakırlı bir Ermeni olduğunu sonradan öğrendim. İsmimi sordu, gerçek ismimi söylemek istemedim. Çünkü hakikaten bu gibi sorular çok tekrarlanıyor ve bazen çok yorucu oluyor. O gün bezgin bir ruh hali içinde başka bir isim söyledim. Soyadımı sordu. Artık onu da değiştirecek değilim; “Danzikyan” dedim. “E sen Ermenisin?” dedi. “Evet” dedim. “Niye ismini değiştiriyorsun? Ben de Diyarbakırlıyım, Ermeniyim” dedi. O günlerde o kadar siyasi bir aktivizm içerisindeydim ki, bunu söylediğime hakikaten çok pişman oldum ve utandım. Yani sağda solda yazan, konferanslar veren bir insan, bazen günlük hayatta kendini bu halde bulabiliyor. Türkiye’de Ermeni olmak biraz da bu demek.

Türkiye’de Ermeni olmak soy koduyla yaşamak demek. Bundan birkaç yıl önce bir dava konusu oldu. Bir çocuk Ermeni okulunda okumak istedi; annesi babası Müslümanlaşmış Ermeni olduğu için tam Ermeni olarak gözükmüyor. Ermeni okulunda okumak için annenizin, babanızın en azından birisinin vaf-tiz olması gerekiyor, sizin de vaftiz olmanız gerekiyor. Ama ailesi Müslümanlaşmış Ermenilerdi. Aslında okumaya hakkı var. Sonunda bu bir dava konusu haline geldi. Milli Eğitim Bakanlığı ile okul arasında bir iç yazışma tesadüfen avukatın eline geçti ve orada “söz konusu kişinin soy kodunun 2 olduğu öğrenilmiştir.” diye bir ibare görüldü. Bunun üzerine anladık ki Ermenilerin bir soy kodu varmış ve 2’ymiş. Bu bizim tahmin ettiğimiz bir şeydi ama sonrasında soy kodunun bütün azınlıklar için kullanıldığını öğrendik. Rumlar için bir numara, Yahudiler için başka bir numara, Süryaniler için daha başka bir numara var. Bu belki şu günlerde çok yadırgatıcı gelmiyordur ama o günlerde bizim için şaşırtıcıydı. Ne yazık ki kamuoyunda ciddi bir tepki görmedi.

Son günlerde yeni bir durumla daha karşılaşılıyor. Nüfus İşleri Müdürlüğü soy ağacı bilgilerini paylaşmaya başladı. Türkiye’de Ermeni olmak biraz da 1915’te ölen ya da öldürülen büyükannemiz, büyükbabamız hakkında ne yazıyor diye bakmak demek. Çoğunun hâlâ sağ görüldüğünü gördük. Ama bu sanıyorum sadece Ermenilere yönelik değil. Yine de insan orada onların hâlâ sağ olarak kayıtlara geçtiğini görünce tuhaf oluyor.

Türkiye’de Ermeni olmak aslında tarihinizle de problemlili bir ilişki kurmak demek. Yine günlük hayattan bir örnek vereyim; mesela anneler babalar çok büyük oranda çocuklarına 1915 veya daha sonrasında olanları anlatmamayı tercih ederler, bilhassa erkek çocuklarına -ki her Ermeni ailesinde ya büyükanne ya büyükbaba sürgün edilmiştir, öldürülmüştür ya da kendisi gitmek zorunda kalmıştır, yani başına bir şey gelmeyen bir Ermeni aile bulamazsınız-. Biz 15-16 yaşına gelinceye kadar, fark ettik ki annelerimiz babalarımız bunu bize anlatmamayı tercih etmişler. Bu tabii çocukları sakınmak için yapıyor, çünkü sanırım “biz bunları anlatsak bu çocuk bu bilinçle büyüyecek ve bu ülkede kim bilir nasıl bir siyasi pozisyonda devam edecek?” diye endişeleniyorlar. Öyle bir atmosferde yaşıyoruz ki, çocuğun olmadık bir yerde konuyu açması dahi, bir tehlike doğurabilir. Çocuğu bundan sakınmak, korumak için belki 20-25 yaşına kadar hiç bundan bahsetmeyen aileler de vardır. Sonuçta birçok Ermeni ailenin çocuğu, kız ya da oğlan fark etmez, kendi ailesinin başına geleni karanlıkta el yordamıyla bulur; daha sonra taşlar yerine oturur. Bu yüzden, bu konu bizden gizlendiği için, erken kaybettiğimiz büyükbabalar, büyükannelerden aslında bu hikâyenin tamamını öğrenebilecekken biz öldükten sonra, ‘şu konuda ne anlatmıştı, bu konuda ne anlatmıştı?’ diye yine samanlıkta iğne arar gibi kazıyoruz. Bu aslında düşünecek olursak çok dramatik bir durum. Yani bir ailenin soykırımında başına geleni bile öğrenemediğini, kendi ailenizin içinde bile bunu öğrenmek için bir mücadele vermeniz gerektiğini görüyorsunuz. Dolayısıyla başımıza ne geldiğini kolay kolay öğrenememektir Ermeni olmak.

Türkiye’de Ermeni olmak her seferinde bir kez daha tökezleyip düşmek aslında bir yandan da. Bu belki sadece Ermeniler için geçerli değil; Kürtler, Aleviler için de bunlar geçerli ama madem konumuz Türkiye’de Ermeni olmak, her seferinde bir kez daha tökezleyip düşmek anlamına gelir. Şuraya getireceğim sözü. 80’lerin sonlarında, 90lı yılların başlarında bir canlanma yaşandı bu meselelerle ilgili. Agos 96 yılında yayın hayatına başladı. 2000’lerin başlarında, Hrant’ın söyleşilere, televizyon programlarına çıkmasıyla, artık bazı meseleler konuşulmaya başladı. Biz Agos’u kurduğumuzda bazıları bize “bu konuda konuşanların başına mutlaka Türkiye’de bir iş gelir, emin misiniz bunu yaptığımıza?” diye tepki gösterdi. Bunu tabii ki iş olsun diye söylemiyorlardı. Bir deneyimden süzülerek söylüyorlardı. Bir kısmı da tutucu düşüncedeki insanlardı, ilerici bir yarıdan hazzetmedikleri için bunları söylediler. Fakat biz bu

gazeteyi çıkaranlar konuşarak, mücadele ederek bir yerlere varmanın mümkün olduğuna inandık. Konuşmalıyız, sesimizi çıkarmalıyız, mücadele etmeliyiz, gerçekleri söylemeliyiz, diye düşündük. Bugüne kadar geride durduk, birkaç söz de biz söylemeliyiz dedik. Ama 2007 yılında, aslında bir anlamıyla da onlar haklı çıktılar. 2007 yılında çünkü Hrant öldürüldü. Sonuçta bu da yaşandı. 1915 yaşanmış, 1955 yaşanmış, Varlık vergisi yaşanmış, 1980 darbesinden sonra yine Ermeniler üzerinde yoğun baskılar olmuş, bütün bu macedardan sonra ASALA döneminde bir sürü insan bunalıp kendini yurt dışına atmış. Hatta belki yaşı yetenler hatırlar, 1982’de Ermeni bir vatandaş Taksim Meydanı’nda kendisini yaktı. ASALA döneminde o kadar büyük bir baskı vardı ki Ermenilerin üzerinde, bu baskıdan bunalıp ASALA eylemlerini protesto etmek için Taksim Meydanı’nda kendisini yaktı ve iki gün sonra da öldü. Böyle bir atmosfer içinde yaşandı ve 90’ların sonuna doğru bir dönem bitti. Karabağ savaşı sakinleşti, 2000’lerin başına geldik, artık bir şeyleri konuşabiliyoruz derken Hrant’ın öldürülmesiyle yeniden tökezledik, kendimizi yere kapaklanmış olarak bulduk. Evet, gerçekten bütün bu olan bitene birkaç adım geriye çekilip baktığımızda, -öncesi de var tabii ama- 1915 ve devamında bir etnik temizleme ve soykırımı maruz kalmış bir toplumun fertlerinin başına gelenleri dahi anlatamıyor, konuşamıyor olması, inkârın sürmesi, bir soykırım olduğunu düşünürsek travmanın sürmesi anlamına geliyor ve bununla başa çıkmak da her zaman kolay olmuyor.

Türkiye’de Ermeni olmak, Hristiyan olmak demek bir yandan da. Çünkü Ermenilerin büyük bir kısmı kendisini Hristiyan olarak da tanımlarlar. Çünkü bir anlamda bunlar artık iç içe geçmiş kimlikler. Zaten 1915’in sebeplerinden bir tanesi Ermeni meselesi, Ermeni nüfusunu tekrar dizayn etme hesabı ise bir başkası da, daha doğrusu sivil halkın katıldığı katliamların motivasyonu da, Hristiyan öldürmek idi. “Yedi Hristiyan öldüren cennete gidecek” hikâyeleri çok bilinen hikâyelerdir. Hatta bize anlatılan yaşanmış bir de hikâye var; nerede geçiyor bilmiyorum, Sivas mı, Diyarbakır mı, Mardin mi ama bir adam altı Ermeni’yi öldürmüştü. En son yedinciye bulamamış ve yıllardır kapı komşusu olan, yediği içtiği ayrı gitmeyen komşusunun kapısına dayanmış: “yani kusura bakma, yedinci sensin” demiş. Bunu da yaşanmış bir hikâye olarak biz yıllarca dinledik. Dolayısıyla Ermeni olmak aynı zamanda Hristiyan olmaktır ve kendinizi Türk-Ermeni meselesinde zaten baskı altında hissederken bir de Müslüman-Hristiyan konusunda bir gerilim yaşandığı zaman aynı psikoloji-

nin bir benzerini de Hristiyan olarak yaşarsınız; bir de bu kimliği yüklenir ve bu kimliğin zorluklarını bilhassa Ortadoğu coğrafyasında yaşayarak hayatınıza devam edersiniz. Kaldı ki, son iki-üç yıla damgasını vuran Ortadoğu'daki IŞİD terörünün yine orada kalan Ermenilere, Hristiyanlara hayatı son derece zehir ettiğini biliyoruz, görüyoruz. Çok sayıda insan yine yerini yurdunu terk etti; bilhassa Suriye'de ve Irak'ta. Bununla ilgili enteresan bir hikâye de şu: İki sene kadar önce epey bir mülteci geliyor Irak'tan. Bir haber geldi bize, Yozgat'ta 10-15 Ermeni aile varmış, 70 kişi aşağı yukarı. Ne alaka, nereden gelmişler bunlar Yozgat'a, ne düşünmüşler gelirken diye bizim Agos'tan bir arkadaşımız kalktı Yozgat'a gitti. Buldu onları, Irak'tan gelmişler. Mülteci konumundalar aslında, bir listeye girmiş sıra bekliyorlar, daha sonra Kanada'ya gidecekler ama orada bir ara durak olarak Türkiye'ye geliniyor. "Peki" demiş, bizim arkadaş, "niye Yozgat, bir sürü şehir varken?". "Valla" demiş Iraklılar, "bizim köyde Keldani bir ahabımız vardı, biz onunla beraber yola çıktık, o bize dedi ki Yozgat'ta kiralar ucuz, oraya gidelim; biz de buraya geldik". Neyse ki, orada çok büyük bir sıkıntı yaşamadan, uzunca bir süre hayatlarına devam ettiler ve daha sonra teker teker Kanada'ya ya da Amerika'ya gittiler. Ama hâlâ Yozgat'ta, Kırşehir'de, Amasya'da ufak ufak, ikili, üçlü, beşli aileler, Irak'tan kaçıp gelen aileler var.

Türkiye'de Ermeni olmak, aslında biraz bahsettim, yabancı zannedilmektir. Hepimizin başından en az beş-on kez geçmiştir. Bizim bu topraklarda yaşamış insanlar olduğumuzu bilenlerin sayısı çok azaldı artık. 60'larda 70'lerde yine insanların daha fazla Ermeni komşusu vardı, daha fazla Rum komşusu vardı. Dolayısıyla Ermenilerin ve Rumların buralardan insanlar oldukları daha fazla biliniyordu. Ama şu dönemlerde, son beş-altı yıldır Ermeni olduğumuzu öğrenip de Ermenistan'dan mı geldiniz, nereden geldiniz sorularıyla karşılaşmak normalleşmeye başladı ne yazık ki ve her seferinde "hayır, biz bu topraklarda yaşayan insanlarız" cevabını vermek durumunda kalıyoruz -ki bu da hakikaten çok yorucu bir şey oluyor.

Türkiye'de Ermeni olmak sorumlu tutulmaktır bir de. Mesela biz her sene Hocalı Katliamı'ndan sorumlu tutuluruz. Yani mutlaka bizim Hocalı Katliamı'nın yıl dönümünde ya da buna benzer olayların yıl dönümünde, bir Ermeni olarak bir açıklama yapmamız beklenir; bu talep edilir bizden ve yapmaz isek tepki gösterirler. Bu dediğim gibi, 70'lerde, 80'lerde ASALA döneminde de olmuştu. Şimdi son 10 yıldır aşağı yukarı, bilhassa sosyal medya yaygınlaştığından beri,

-ki bizim gazetede de Hocalı Katliamı üzerine son derece yüzleşmeye dönük makaleler yayınlandı- bizden her sene bir şey söylememiz talep ediliyor. Bu da aslına bakarsanız bir tür ırkçılık: Yani orada olup bitmiş bir vakadan buradaki Ermenileri sorumlu tutmak ve mutlaka onların bir şey söylemesini istemek... Nasıl ki, IŞİD bir katliam yaptığı zaman kimse kalkıp komşusunu, ahabını bunu kınamaya zorlamıyorsa, bununla ilgili bir şey söylemen lazım demiyorsa bunu da dememeliyiz. Ama ne yazık ki bu bir sorumluluk olarak bize yüklenmiş oluyor. Bunun bir başka türü olarak da uzunca süre biz Etyen Mahçupyan'dan ya da Markar Esayan'dan sorumlu tutulduk. Birisiyle tanışmış olalım veya uzun süredir görmediğimiz birisini görelim, merhabalaşıyoruz ve ikinci cümle 'Etyen için Markar için ne diyorsunuz?' oluyor. Yani ne yapalım şimdi, o da o görüşte bir adam. Biz Ermeni olarak ne yapalım, yani ne yapmamız gerekiyor? Ben mesela bir Kürt dostumla karşılaştığımda ikinci cümle olarak hiçbir zaman, 'Mehmet Metiner'i ne yapacaksınız?' demiyorum ya da bir Türkle karşılaştığımda, neyse artık ona denk gelen birisi, bunu ne yapacaksınız demiyorum. Bunu bana niye söylüyorsunuz diye uzunca bir süre anlatmaya çalıştım. Çünkü bu şöyle bir kalıpyargının sonucu aslında: Ermeni dediğin zaten solcu olmalıdır. Bir de bundan sorumlu tutuluyorsunuz sonuç olarak. Buna da aslında gizli kapaklı bir ayrımcılık denebilir diye düşünüyorum. Tabii bunun bir de AKP tarafındaki simetrisi var ki, onlar da solcu ya da AKP muhalifi bir Ermeni gördüklerinde "O kadar mallarınızı geri verdik, hâlâ neyin muhalefeti yapıyorsunuz?" oluyor. Ve peşine klasik "Katilimize âşıksınız" lafları. Hani Alevilere de deniyor ya, ondan.

Türkiye'de Ermeni olmak, bütün siyasi cephelerin üzerinize oynaması anlamına geliyor bir yandan da. Devlet her zaman sizden iyi Ermeni olmanızı bekliyor. İyi Ermeni olmak ne demek? Diyelim ki Avrupa parlamentolarının bir tanesinde soykırımı dair bir tasarı geçti; öyle bir tasarı geçtiği zaman devletin temsiliyet konumunda olanlardan beklediği şey şudur: Bunu kınamanız gerekir, 'ne kadar yanlış bir şey, bu parlamento çok yanlış bir şey yaptı' denmeli. Yani elbette hakikaten buna inanıyor olabilirsiniz; parlamentonun karar vereceği bir konu değildir, bu da mümkün, bu da bir görüş açısı. Ama devlet sizden her zaman için bunu devletle neredeyse aynı sözlerle kınamanızı bekler ve bunu yapmadığınız zaman da iyi Ermeni olmazsınız. Kötü Ermeni kimdir peki? Kötü Ermeni diasporadır. Diasporanın şeytanlaştırılmasına sizin de

yardımcı olmanız gerekir. Diaspora niye kötüdür? Çünkü diaspora soykırım diyor, soykırımın tanınmasını istiyordur ve sanki o ayrı bir varlıkmişçasına diasporadan bahsetmeniz, dolayısıyla devletin kurduğu diaspora denklemine sizin de katılmanızı bekler: “Evet, diaspora çok kötü, biz aslında burada iyiyiz, bizim başımıza kötü bir şey gelmiyor ama diaspora gereksizce bu konuları kaşıyor.” demeniz beklenir. Fakat diaspora kimdir? Bu konuyu sık sık gündeme getiriyorum, çünkü diaspora dediğimiz insanlar 1890’larda, Ermeni Katliamları başladığı zaman, 95, 96’da, 1909’da Adana Katliamı’ndan sonra veya da 1915’ten sonra, 1930’larda, 40’larda, 50’lerde Türkiye’den batıya göç etmiş veyahut da doğuya göç etmiş insanlar ve bunların çoğu aslında bizim akrabalarımız. Yani aşağı yukarı her Ermeni’nin ya bir batı ülkesinde ya da bir doğu ülkesinde, Ermenistan olabilir, Beyrut olabilir, Suriye olabilir, Halep olabilir, Fransa ya da Amerika’da akrabası vardır. Sonuçta o gidenler de buradan gitmiş insanlar ve keyifleri öyle istediği için gitmiş insanlar değiller. Burada hayat bulamadıkları için, burada kendilerine kalacak yer bulamadıkları, ortam bulamadıkları için gitmiş insanlar ve onların tepelerinde bir Demokles’in kılıcı yok. Dolayısıyla soykırım konusunda da konuşabiliyorlar, mülteci konusunu da konuşabiliyorlar. Ama devlet sizden mutlaka şunu istiyor: İyi Ermeni olacaksınız, diasporanın şeytanlaştırılmasına siz de katkıda bulunacaksınız ve siz de mutlaka, “diasporaya bakmayın, onlar kötü isimler, biz iyiyiz, bizim sizle bir meselemiz yok” diyeceksiniz.

Türkiye’de Ermeni olmak üzerine birkaç söz söyledim, ama Hrant’ın bir sözüyle bitireyim. Bu soru Hrant’a da sorulmuştu söyleşilerden bir tanesinde: “Türkiye’de Ermeni olmak nasıl bir şey?” diye. Hrant, Ermeniler tabii ki bütün bu mücadeleler içinde yoğrulmuş ve Türkiye’nin bütün tarihine, siyasal tarihine alternatif bir bakış açısı getirmiş oldukları için, siyasal ve toplumsal olarak her iki düzlemde de azınlık olarak da bulunmuş insanlar oldukları için, velhasıl bütün bu mücadeleyi yapmış oldukları için, şöyle bir yanıt vermişti: “Çok güzel bir şey, herkese tavsiye ederim.” Hakikaten ben de öyle hissediyorum bir taraftan; ama tabii Hrant’ın umut ve direngenlikleri bambaşkaydı. Hrant’a katılmakla beraber ben yine de herkese tavsiye eder miyim ondan çok emin değilim. Güzel bir şey evet, ama çok ama çok da yorucu, yıpratıcı. Belki o kadar fazla tavsiye etmeyebilirim.

AZLAŞTIRILAN VE AZINLIKLAŞTIRILAN RUMLAR: NERON KOMPLEKSİ

Foti BENLİSOY

1960'ların sonunda, dönemin siyasal ve sosyal çalkantıları dolayısıyla o zaman İstanbul'da mukim olanların gözünden muhtemelen kaçan tarihsel bir kırılma yaşanır. Yüzyıllar boyunca şehrin sosyal hayatına, çarşısına, pazarına, kahvesine, meyhanesine, sokağına damgasını vurmuş olan Rumca (Yunanca), İstanbul'un bir kamu dili olma özelliğini yitirir. Elbette bir günde olup biten bir şey değildir bu. Rumcanın şehir hayatından çekilmesi, on yıllardır devam eden Türkleştirme politikalarının ve bizzat bu politikaların müsebbibi olduğu demografik erozyonun kümülatif etkisinin bir sonucu olarak gerçekleşir.

Önce dükkân tabelalarındaki Rumca ibareler silinir, yer isimleri (sadece Aya Stefanos ya da Samatya gibi semt isimleri değil, onlarca sokak ismi de) milileştirilir. Sıra insanlara gelir. İlk ve esas olarak 1920'li yılların sonunda gerçekleştirilen (ama 1960'ların başı da dâhil olmak üzere zaman zaman yeniden gündeme gelen) "Vatandaş Türkçe konuş" kampanyalarıyla Rumlar da dâhil azınlık topluluklarından umumi yerlerde Türkçe konuşmaları, bu suretle de Türk dil ve kültürünü özümsemeleri talep edilir. Özellikle mektepli gençliğin "zinde kuvvetlerini" oluşturduğu bu kampanya tramvaylarda, vapurlarda, gazino, çay bahçeleri, sinema, tiyatro gibi eğlence ve sayfiye yerlerinde, caddelerde, meydanlarda, sokaklarda, azınlıkların yoğun olarak yaşadıkları ve çalıştıkları semtlerde sürekli bir gerilim kaynağı olur. Rumca veya sair azınlık dillerinde gazete okuyan insanların ellerinden gazeteler öfkeyle alınıp yırtılır. Türkçe konuşmayan kimselere devamlı müdahale edilmesiyle sık sık kavgalar

meydana gelir. Sürekli tehdit altında olduğu, her an bir müdahaleyle karşılaşabileceği korkusuyla umumi yerlerde iki kişi arasında Rumca konuşmak neredeyse imkânsız hale gelir.

“Vatandaş Türkçe konuş” kampanyasının (ve bu kampanyanın fasıllarla yeniden gündeme gelmesinin) Rumlar ve sair gayrimüslim ekalliyetler arasında ne gibi bir travmanın müsebbibi olduğunu tam olarak bilebilmek mümkün değil. Ancak kampanyanın yol açtığı terör iklimini Rıfat Bali’nin Cihad Baban’dan aktardığı şu satırlarda bulmak mümkün: “Bir gün Boğaziçi vapuru Boyacıköyü’nden kalktıktan sonra Boyacıköylü gençlerin bir adamı fena halde dövdüklerine şahit olmuştuk. Sonra öğrendik ki, ağzından burnundan kan gelecek kadar dayak yiyen bu adamın, veresiye mal vermek dolayısıyla bu hamiyetli görünen insanlardan alacağı varmış ve bir gün evvel onlardan alacağını istediği için, ertesi gün vapurda Türkçe konuşmadı diye dayak yiyormuş. O tarihlerde bu gibi hâdiseler biri birini kovalamıştı. Kocası ile konuşan bir kadının, hiç Türkçe bilmeyen bir ecnebinin, tecavüze uğradığını duymuştuk.” O zaman elbette anlamazdık ama küçük bir çocukken annemin kardeşimle beni sokakta Rumca konuşmamamız gerektiğine dair ikaz etmesinin, biz de inadına çarşıda pazarda Rumca konuşunca evde bizi paylaşmasının ardında herhalde bu içe işlemiş korku vardı. Rumca artık bir kamu dili olmaktan çıkmış, daha doğrusu cebren çıkarılmıştı; ancak evde ya da Rumlar arasında konuşulabilen bir dil halini almıştı.

Her on yılda bir, başka bir felaketle (vergi, pogrom, sürgün) yüz yüze kalan Rumlar çareyi topraklarını terk etmekte bulur. İstanbul ile İmroz (Gökçeada) ve Tenedos (Bozcaada) ahalisi Rumlar, 1960’lı yılların ikinci yarısından itibaren gerçekleşen hızlı ve geri döndürülmesi zor bir göç dalgasının neticesinde yaşadıkları toprakları terk etmek zorunda kalırlar. Ancak Rum nüfusunun büyük ölçüde ortadan kalkışı, Türk milliyetçiliğinin Rumlara dair alakasının yok olması ya da Rumların milliyetçi seferberlik ve alarmizmin konusu olmaktan çıkması sonucuna yol açmaz. Aşağıda, Rumların maruz kaldığı demografik erozyona karşın “ana akım” siyasal alan açısından neden hayli işlevli bir referans noktası olmayı sürdürdüğünü (kısaca ve kabaca) ele almaya çalışacağım.

Muteber öteki olarak Rumlar

6-7 Eylül “olayları” sırasında Pandeli’nin (Çobanoğlu) Balıkpazarı’ndaki meşhur lokantası da talan edilir. Dükkânı yağmalanan Pandeli yılgınlığa kapılır ve lokantacılığı bırakmaya karar verir. Ancak rivayete göre devrin başbakanı ve lokantanın müdavimlerinden Adnan Menderes, Pandeli’nin bu kararını öğrenince pek üzülür ve “Pandeli Türkiye’ye lazımdır” diyerek onu vazgeçirmeye çalışır. Menderes, Pandeli’nin gönlünü almak için lokantasının bugün de bulunduğu yere, yani Mısır Çarşısı’na taşınmasına aracılık eder.

Menderes hakikaten “Pandeli Türkiye’ye lazımdır” dedi mi, demedi mi bilinmez; ancak bu söz, İstanbul Rum topluluğuna karşı işlenmiş en büyük suçlardan biri olan 6-7 Eylül pogromunun mimarlarından birinin “ülkeye lazım” gördüğü azınlık mensupları hakkında oldukça aydınlatıcı. Şu ya da bu Rum (ya da Ermeni vs.) efendilerinin hayatlarına “lezzet kattığı” sürece “Türkiye’ye lazımdır”. Mahmut Esat Bozkurt’un o meşhur ifadesi, söylendiği zamandan bugüne geçerliliğini korumaktadır: “Türkler bu ülkenin yegâne efendisi, yegâne sahibidir. Saf Türk soyundan olmayanların bu memlekette tek hakları vardır; hizmetçi olma hakkı, köle olma hakkı”. “Hizmetçiler” ya da “köleler”, hadlerini bildikleri ve en önemlisi “keyif verici madde” kabilinden İstanbul’un hayatına tat ve koku kazandıran çeşniler oldukları müddetçe ve ancak bu takdirde takdire ve ilgiye şayan addedilirler.

Hele devrimizde, “çokkültürlü, medeniyetler beşiği İstanbul” söylemlerinin geçer akçe olduğu devrimizde, Rum müziğinden tavernasına bu “keyif verici madde” iyi de satar. Üst orta sınıfların hayatına kozmopolit bir zenginlik havası katar. Çocukluğundaki Rum ya da Ermeni arkadaşları yâd etmek, gayrimüslimlerin zarafeti ya da nezaketinden bahsetmek, Rumlar İstanbul’dayken şehrin çok daha “medeni” olduğundan dem vurmak, Ermeni mezelerinden ya da Rumların sofrada adabından konuşmak adeta bir “statü söylemi” halini alır. İstanbul’u satmanın, yani şehri küresel sermaye akışlarının bir düğüm noktası olacak şekilde “markalaştırmanın” garantili yollarından biri, onun kültürleri “birleştiren” çoğulcu karakterini vurgulamaktır. Gayrimüslimler de bu imaj çalışmasının, bu vitrin düzenlemesinin, yani kenti pazarlamanın olmazsa olmazları haline gelirler artık. Nostaljikleştirilmiş, sevimli bir folklorik unsur haline getirilmiş zimmiler bundan böyle hoşgörüyü ve yâd edilmeye layıktırlar...

Tom Amca malum, Harriet Beecher Stowe'un Tom Amca'nın Kulübesi'nde, romana adını veren siyah köledir. Aslında kölelik karşısı bir romana ismini vermiş olsa da "Tom Amca" tabiri, zaman içerisinde otoritelere karşı son derece itaatkâr olan, yerini bilen, yumuşak başlı, uysal, sadık, efendisine karşı sempatik ve iyiliksever siyahları tarif etmek için kullanılır olur. İşte gayrimüslimler de birer "Tom Amca" oldukları, olabildikleri müddetçe iltifata mazhar olurlar. Gayrimüslim diplomatların, mimarların, müzisyenlerin, sporcuların vs. Osmanlı'ya ve dahi Türkiye Cumhuriyeti'ne olan hizmetleri öve öve bitirilemez. Devlete ve millete sadık gayrimüslim "Tom Amca" tiplmesi yerlere göklere çıkartılır. Yılmaz Özdil gibi tescilli bir milliyetçi dahi İstiklal Marşı'nın orkestrasyonunu Edgar Manas adlı bir Ermeni müzisyeninin yapmasından Türklüğe övünç çıkartır. "Bizim" gayrimüslimler, yani yerli ahali-i gayrimüslime, muhtelif diyasporalar gibi fitne fücür yuvası değildir, onlar ailemizin, soframızın sadık birer parçasıdır.

Malcolm X bir konuşmasında "ev zencisi" ile "tarla zencisi" arasındaki farktan bahseder. Ev zencisi, yani sahibinin evinde hizmetli olan köle, sahibi hastalanınca "hastalandık mı patron?" diye sorar; sahibinin evi yanarsa patronundan önce onu söndürmeye koşar. Beyaz adamın kendisine gösterdiği "lütüftan" memnundur; zenci olduğunu bilse de ayrıcalıklıdır. Tarla zencisi, yani beyaz adamın pamuk tarlasında çalışmaya mahkûm köleyse sahibi hastalandığında ölmesi için dua eder, sahibinin evi yandığında neredeyse zil takıp oynar.

Aslında gayrimüslimler "ev zencisi" gibi davranmaya mecbur edilirler. Mesela devamlı olarak ve değişik vesilelerle kâh Türkiye'nin milli davalarıyla tam manasıyla özdeşleştiklerini deklare etmeye ya da ilgili buldukları varsayılan etnik-dinsel grupların ülke dışındaki fiillerini kınamaya çağırılırlar. Örneğin 6-7 Eylül pogromunun arifesinde hem DP hem de CHP yetkililerinin açıklamaları, hükümetçe desteklenen Kıbrıs Türk'tür Cemiyeti ya da Milli Türk Talebe Birliği'nin etkinlikleri ve basının şevkiyle İstanbul Rumları, ülkede Kıbrıs'ın Türklüğü hususunda varılmış mutabakatı bozan ve "milli dava"ya ihanet eden ya da en iyi ihtimalle kayıtsız kalan bir unsur olarak resmedilir. Basın, 6/7 Eylül olayları öncesinde Rumlar ve özellikle de Patrikhane aleyhine bir kampanya açar ve Kıbrıs meselesi ile Rum azınlık arasında ilişki kurar. Dahası, Patrikhane, Rumca gazeteler ve Rum azınlık kurumları basın yoluyla Kıbrıs ile ilgili hükü-

met politikasını alenen onaylamaya davet edilirler. Basının öncülüğünü yaptığı bu anlayışa göre azınlık, kendisine yöneltilen kuşkuları bertaraf edebilmek için sürekli vatanperverliğini sergilemeli, her fırsatta hükümet politikalarını -hele hele bunlar “milli davalar” ile alakalıysa- hararetle desteklediğini dosta düşmana ilan etmelidir. Yani İstanbul Rumlarından beklenen, “vatana bağlılığı” şüpheli olan “yabancı” bir unsur olarak vatanseverliğini ispat etmesidir.

Başka gayrimüslim toplulukları da hesaba katarak örnekler çoğaltılabilir elbette: 1965 yılında, soykırımın ellinci yıldönümü dolayısıyla yurtdışında gerçekleştirilen anma törenleri nedeniyle bu kez İstanbullu Ermenilerden bu etkinlikleri alenen kınamaları, onları bir dış komplonun tezahürü olarak damgalamaları ve Türk dış siyasetinin rotasını uygun açıklamalar yapmaları istenir. Talep yine benzerdir. Ermeniler vatanperverliklerini ispat etmeli, kendi varlıklarını Türk devletinin “ebed müddet çıkarlarıyla” özdeş kıldıklarını her fırsatta haykırmalıdır. Haykırmadıkları takdirde milli bünyeye yabancı bir unsur, ilk fırsatta o bünyeden atılacak bir safra muamelesi görecekleri hususu da hatırlatılmadan edilmez elbet.

İşte “ev zencisi”, yani uysal ve sempatik, itaatkâr ve “haddini” bilir oldukları, zararsız ve keyif verici oldukları müddetçe, “Tom Amca” gibi davrandıkları sürece bilumum gavur “Türkiye’ye lazımdır”. Onların nostaljikleştirilmiş, sevimli kılınmış temsilleri Türk milliyetçiliği için bir tehdit değil bilakis bir kendi kendini övme vesilesidir. Mesela o zaman bakan olan Egemen Bağış, efsanevi futbolcu Lefter Küçükandonyadis’in cenazesinde verdiği demeçte önce Lefter’in “Türkiye sevdalısı” olduğunu vurgulama gereği duyar. Egemen Bağış için Lefter herhalde Pierre Loti gibi bir Türk muhibbidir. Bağış hemen sonra, “Türkiye’nin bütün renklerini burada gördük. Kendisi bize gerçekten Türkiye’nin farklılığını gösterdi” diyerek Lefter’in cenazesinden Türkiye için iftihar vesilesi çıkartır. Böylece gerçekleştirilen törende devlet erkânının varlığı memleketin ne derece hoşgörülü ve dahi çoğulcu olduğunun bir nişanesi olarak sunulur. Ancak İstanbul Rum topluluğun başına gelen bir dizi felaketin faillerinden sayılması gereken Rauf Denктаş’ın aynı günlerdeki vefatı nedeniyle yarıya indirilmiş bayrağın Lefter’in naaşının üzerine konmasında hiçbir çelişki ya da beis de görülmez. Önce Lefter, sonra da milli kahraman statüsüne çıkartılan Denктаş’ın cenazesine katılmakta “Türkiye’nin zenginliği” açısından hiçbir tu-

tarsızlık yoktur. Öyle bir “renklilik”, öyle bir hoşgörüdür ki bu milliyetçiliğin temel söylem ve pratikleriyle, sembollerıyla asla çatışmaz, onları hiçbir şekilde tehdit etmez, bilakis onları teyid eder.

İki cenazeyle aynı günlerde Hrant Dink suikastı davasında hüküm verilir. Kendisine davadan çıkan karar hakkındaki yorumu sorulduğunda (o zaman cumhurbaşkanı olan) Abdullah Gül, “Türkiye’de hukukun karşısında herkesin eşit olduğunu, yabancı şirketlere karşı da yabancı uyruklu insanlara da hep eşit davranmış bir ülke olduğumuzu göstermemiz lazım” deyiverir. Basit bir dil sürçmesi değil, tipik bir “lapsus” ile, yani konuşurken bilinçaltında asıl tasavvur edilen şeyin söylenecek şeyin yerine “yanlışlıkla” söylenmesi haliyle karşı karşıya olduğumuz aşikârdır. Freud’a göre lapsus, şuur dışı bir arzuyu açığa çıkararak, onu ele veren bir hatadır. Milliyetçi böbürlenmelerin bir parçası kılınan ya da üst orta sınıfların kozmopolit özelemlerine hitap eden riyakâr hoşgörünün ardında yatan bu bastırılmış arzu, gayrimüslimlerin birer “yabancı” olduğudur. (Yabancı şirket meselesi Abdullah Gül’ün fantezi dünyasındaki bir başka özelem olmalı). Bu hoşgörünün, “muteber ötekiliğin” son sınırı, Tom Amca’nın kulübesidir. Hrant gibi o kulübeden ayağını dışarıya atmaya cüret eden, Tom Amca rolünü kabul etmeyen “yabancıların” katli vaciptir.

Kök-öteki olarak Rumlar

Nostaljikleştirilmiş, sevimli bir folklorik unsur haline getirilmiş Rumların mukteditler açısından tehlike arz etmeyen bir muteber öteki konumunda olmaları yanılmıdır. Rumlar, tıpkı Ermeniler ve sair gayrimüslim ahali gibi Türk milliyetçiliğinin adeta bir “kök-ötekisi” konumundadır. Türk ulusal kimliğinin inşa süreci gayrimüslim ahaliyle, bilhassa Rum ve Ermenilerle bir çatışma sürecine denk düşmüş ya da öyle deneyimlenmiş olduğundan bu topluluklar Türk ulusal kimliğinin kök ya da baş ötekisi olarak arketipik bir konum kazanmışlardır. Bu nedenle de gayrimüslim ahalinin ulusal bütüne entegrasyonu mümkün değildir, onların ulusal topluluğa dışallığı mutlaklıdır. Kanun-i Esasi itibariyle Türklükleri dahi sakattır, nüfus sicillerindeki soy koduyla mühürlenmiştir.

Zaten daha “kuruluş” anında, Milli Mücadele esnasında, ta Erzurum ve Sivas Kongreleri’nden itibaren uğruna mücadele edilen milletin gayrimüslimleri içermediği açıktır. Söz konusu kongre ve metinlerinde, “ekseriyet-i İslâmi-

ye”, “anâsır-ı İslâmiye”, “camia-i Osmaniye” gibi esas olarak Müslümanlara hitap eden ifadelere yer verilir. Her Müslüman vatandaşın, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin doğal üyesi olduğu belirtilir. Misak-ı Milli’de farklı unsurları içinde barındıran Osmanlı Müslüman çoğunluğundan bahsedilir. Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin metinlerinde, Amasya tamiminde, yasalarda, Büyük Millet Meclisi’nin karar ve tamimlerinde hitap edilen grup, Osmanlı devletinin Arap vilayetleri dışındaki Müslüman milletidir.

Yani ulusal cemaat, esas itibarıyla dini terimler üzerinden tanımlanır. Bu dönemde atfı yapılan, adına talepler ileri sürülen, uğruna mücadele verilen millet, Anadolu’nun “Müslüman ekseriyeti”dir. Aynı dönemde söz konusu olan “çoğulculuk” ise esas itibarıyla Müslüman unsurlar arasındadır. Anadolu’daki Müslüman çoğunluğun homojen olmayıp “kardeşlik”, “karşılıklı saygı ve fedakârlık”, “iyi günde kara günde ortaklık” bağlarıyla birbirine kenetlenmiş farklı unsurları içerdiği hususunda bir uzlaşma vardır. Bu unsurların birbirlerinin haklarına (hukuk-u ırkîye ve içtimaîye), yaşam çevresinin şartlarına (şerait-i muhitiye) saygı göstereceği bilhassa vurgulanır.

Gerçekten, Erzurum Kongresi’nin yayımladığı beyannamenin birinci maddesinde yayımlanan formülasyon, yani birbirlerinin “hukuk-u ırkîye ve içtimaîyesine” ve “şerait-i muhitiyesine” riayetkâr İslami unsurların kardeşliğinin oluşturduğu “Osmanlı camiası” olarak millet tanımını, Milli Mücadele döneminin temel metinlerine hâkim olacaktır. Herhangi bir etnik aidiyete vurgu yapmayan ve “Müslümanlık” temelinde bir birliktelik tasavvuru ortaya koyan bu metni (ve onun sonra replike edilen versiyonları), Türklerle Kürtler ve Anadolu’daki diğer Müslüman etnik gruplar açısından bir “toplumsal sözleşme” saymak pekâlâ mümkün. Ancak bu sözleşmede gayrimüslimlere kesinlikle yer yoktur. Gayrimüslimler ancak “ekalliyet” olarak görülmekte ve bu süreçte onların toplumsal ve siyasal dengeyi bozacak nitelikte imtiyazlara sahip olmayacakları bilhassa vurgulanmaktadır. Zaten Misak-ı Milli’nin beşinci maddesi ekalliyet haklarına ilişkindir ve burada da azınlıkların haklarının komşu memleketlerdeki Müslüman ahalinin de aynı haklardan faydalanması kaydıyla temin edileceği vurgulanarak din esaslı üst kimlik ve azınlık tanımlarında ısrar edilmiş olur.

Aslında millet-i hâkime reaksiyonun ürünü olan bu “Müslüman milliyetçiliği”, sadece Milli Mücadele döneminde değil, modern Türkiye’nin 1913-1923 yılları arasındaki bütün oluşum dönemine damgasını vurur. Bu dönemde devletin çözülme ve parçalanmasından sorumlu tutulan esas itibarıyla gayrimüslim topluluklardır. Dolayısıyla da bir biçimde kurtuluşu arzu edilen ulus, Osmanlı Müslümanlarıdır; Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Süryaniler ya da Keldaniler değil. Bu anlamda ilk mecliste bu toplulukların temsilinin söz konusu olmaması tesadüf değildir. Büyük Millet Meclisi için gerçekleştirilen seçimlere gayrimüslimlerin katılmaması için bilinçli çaba sarf edilmiştir ve bu durum, bu topraklarda Tanzimat’la başlayan temsili kurumlar oluşturma geleneğinden açık bir sapmadır.

TBMM’nin gayrimüslimlere yönelik bu dışlayıcılığını ve yukarıda anılan gelenekle “kopuşu” belki de en iyi özetleyen Mahmut Esat [Bozkurt] Bey’dir. Ocak 1921’de Teşkilat-ı Esasiye Kanunu üzerine gerçekleştirdiği bir konuşmada, Hıristiyanlara ve onların temsiline ilişkin Osmanlı Mebusan Meclisi ile TBMM arasındaki yaklaşım farklılığını açık bir biçimde ifade eder: “Belki Osmanlı Mebusan Meclisi’nde Hıristiyanlar aleyhinde söylemek doğru olmazdı. Fakat kendimi eski manada olan Osmanlı Mebusan Meclisi’nde farz etmiyorum ve bu memlekette Hıristiyan tabakasının hakkı olmadığına inanmış bir adam sıfatıyla söz söylüyorum. Onlar bu memleketin vatandaşlığından istifade etmişlerdir ve hiyanetle silah çekerek istifade etmişlerdir. Onlar Osmanlı tarihinin nankör çocuklarıdır ve bu memlekette hiçbir hakları kalmamıştır. Kendi hakkını müdafaa etmek isteyen bu memlekette onlar emperyalizmin casuslarıdır ve bu vatanın hain çocuklarıdır. Onların bu Mecliste işi yoktur.”

Müslüman milliyetçiliği Türk milliyetçiliğinin kuruluş momentine damgasını vurmakla kalmamış bazı zaman aralıklarında talileşmekle birlikte hâkim milliyetçilik formu olarak (elbette değişip dönüşerek) bugüne kadar gelmiştir. O zaman başbakan yardımcısı olan Numan Kurtulmuş’un şu sözleri Türklüğü esas olarak “gâvura” karşı milli seferberlik dolayısıyla tanımlayan bu milliyetçilik biçiminin devamlılığı açısından tipiktir: “‘Türkiye Müslümanlığı’ dediğimiz, bugünlere kadar gelmiş olan bu büyük medeniyetin en temel özelliklerinden birisi gâvura ‘gâvur’ diyerek gâvurun karşısına dikilebilmektir. Onun için Çanakkale’de vazgeçmedik. Onun için Kurtuluş harbinde esir düşmedik. Biz, bu

millet, bu toprakların Müslümanları nasıl düşünürse öyle düşünüyoruz. Bizim bu bağımsızlık meselesini ciddiye almamız lazım. Bizim için bağımsızlık gâvura ‘gâvur’ diyerek karşısına dikilebilmektir. Çanakkale’de yoksa direnemezdik.”

Azlaştırılan ve azınlıklaştırılan Rumlar

Ekalliyet ya da azınlık tabirleri ancak 20. yüzyılda, esas itibarıyla da Birinci Dünya Savaşı sonrasında gündeme gelir. Savaşın sonunda yenik düşen Almanya ile devrim sonucunda savaş harici kalan Bolşevik Rusya arasında bir denge unsuru oluşturacak bir devlete ihtiyaç vardır. Polonya işte böylece kurulacaktır. Ancak muzaffer İtilaf güçleri açısından şöyle bir sorun vardır: Polonya’nın sınırları oldukça geniştir ve dolayısıyla da içerisinde Ukraynalı, Beyaz Rus, Yahudi, Macar ve benzeri çokça Leh olmayan topluluk bulunmaktadır. Bu toplulukların yeni kurulan devlete nasıl dâhil edileceği tartışması doğar. Federasyon seçeneği yeni devletin çok zayıf olması anlamına geleceği için rağbet görmez. Diğer yandan bu kadar heterojen bir nüfus bileşiminin aşırı merkezi ve güçlü bir devlet nezdinde sorun haline gelebileceği de tartışılır. Azınlık hakları işte bu bağlamda gündeme gelir. Yani azınlık ve ekalliyet tabirleri, Birinci Dünya Savaşı sonrasında diplomasi âleminin Doğu Avrupa ve Balkanlara hediyesidir ve bize de önce Sevr sonra Lozan’la birlikte girecektir.

Azınlık tabiri esas itibarıyla öncelikle bir topluluğun “azlaştırılmış” olduğunu ima eder. Yani dışsal birtakım müdahalelerle bir topluluğun sayısı düşürülmüş, bir demografik erozyon, bir çözülme söz konusu olmuştur. Diğer yandan söz konusu topluluk “azınlıklaştırılmıştır”. Azınlıklaştırılmak o topluluğun ülkenin “gerçek sahibi” olan çoğunluk tarafından hor ve/veya (“iyi” durumda) hoşgörülmediği bir durumu ifade eder. Azınlık kavramının arkasında ulus devlette egemenliğin esas itibarıyla spesifik bir dilsel-kültürel gruba ait olduğu ve bu hususiyetleri çoğunlukla paylaşmayanların korunması gerektiği gibi bir durumu imler. Dolayısıyla azlaştırma ve azınlıklaştırmanın sonucu olarak Rumlar azınlık haline getirilmişlerdir. Azınlıklaştırma çoğunluğun azınlığı en iyisi durumda himayeye muhtaç bir yabancılık ya da ılımlı ötekilik hali olarak gördüğü bir durumu ifade eder.

Diğer yandan azınlık da kendi kendisini azınlıklaştırmaya, kendisini bir tür misafir, yabancı olarak görmeye başlar. “Kendi kendini azınlıklaştırma”, kor-

kunun kurucu bir deneyim halini aldığı Rumlarda yaygın bir beka stratejisi halini almıştır. Rumların çoğu, hikmet-i hükümetin gayrimüslim topluluklara karşı işlenmiş büyük suçlara bulaşmış bulunduğu bu ülkede sıradan bir didişmenin, gündelik bir tersleşmenin dahi büyük bir ihtimalle kendilerine (en iyi ihtimalle “kibarca”) bu topraklarda “yabancı” ve en nihayetinde ancak belli sınırlar dâhilinde “hoşgörülebilir” insanlar olduklarının hatırlatılmasıyla sona ereceğini tahmin ederler. Bu zaten sıkça deneyimledikleri ve daha küçük yaştan içselleştirdikleri bir haldir. Gayrimüslimlerin varlığı bizatihi “Türklüğe hakaret” sayıldığından onlara düşen olabildiğince silikleşmek, görünmez olmaktır. 1920’li yıllardan itibaren “Türklüğe hakaret” davaları furyasını babalarından ninelerinden duymuşlardır zaten.

Cumhuriyetin ilk döneminde bir gayrimüslimle derdi olan hemen herkesin başvurduğu yaygın bir silahtı “Türklüğe hakaret” suçlaması. Rum bakkala şu ya da bu sebeple dış mı biliyorsunuz, Ermeni komşunuzla mı dalaştınız, Yahudi terzi elbisenizi istediğiniz gibi yapmadı mı, basardınız “Türklüğe hakaret” şikâyetini olur biterdi. Arşivler bu “Türklüğe hakaret” suçlamalarıyla dolu: “Türklüğe hakaret eden bahçıvan Mıgırdıç hakkında takibat yapılması”, “Türklüğe hakaret eden Cumhurbaşkanı’na hakaret eden İstanbul Taksim’de Mari kızı Kostı, Marik kızı Javik, Abraham hanımı Hayganoş ve Formo kızı Filipe haklarında takibat yapılması”, “Türklüğe hakaret eden Kayseri’den Madam Mari hakkında takibat yapılması”, “Türklüğe hakaret eden İmroz’dan Estrati kızı Afridi hakkında takibat yapılması”, “Türklüğe ve orduya hakaret eden Kiryako hakkında takibat yapılması”, “Türklüğe hakaret eden Ankara’dan Musevi elbiseci Yasef hakkında takibat yapılması” vs. vs.

Ancak bu adeta görünmez olup “kendi kendini azınlıklaştırma” stratejisinin esas uygulayıcıları, gayrimüslim toplulukların seküler ve dini önderlikleri olmuştur. Cumhuriyet tarihi boyunca azınlıkların önde gelenleri, düşman bir çevrede ayakta kalabilmek, Türkleştirme politikalarının etkilerini yumuşatabilmek adına devletle örtülü iletişim kanalları oluşturmaya, muktedirlerle müzakere içerisinde olup onlara yaranmaya çalışmıştır. Hükümetlere, devlet erkânına karşı hoş görünmek, fazla ses çıkartmamak, “kanunlara riayetkâr” uysal vatandaşlar olmak, bu liderliklerce gayrimüslim topluluklar için uygun tek siyasa olarak adeta dayatılmıştır. 20. yüzyıl başındaki felaketlerin, süre-

lileşmiş baskı ve sindirme politikalarının gayrimüslim topluluklarda yarattığı korku ve acz duygusu cemaat önde gelenlerinin bu yoldaki en büyük müttefiki olmuştur.

Bu “çorbacı” zihniyetine göre devleti kışkırtmamak, onun tepkisini çekmemek ve arada bir şeyler “kopartmak” için yapılabilecek yegâne şey, Türk milliyetçiliğine ve devlet politikalarına karşı açıktan tutum almamak, adeta görünmez olmak, görünür olduğunda da devletin azınlıklara karşı ne denli hoşgörülü ve âlicenap olduğunu vurgulamaktır. Çorbacı malum, Osmanlı devrinde gayrimüslim toplulukların devletle iletişimini sağlayan (muhtardan yüksek düzeydeki memurlara kadar) ileri gelenlerine verilen addı. Cumhuriyet devri çorbacıları, gayrimüslim toplulukları denetim altında tutabildikleri, seslerinin fazla çıkmamasını sağlayabildikleri ölçüde devletin iyiniyetine mazhar olabilecekleri kabulünden hareket etmişlerdir. Azınlık cemaati temsilcilerinin yakın zamanda yayımladıkları ve Türkiye’de farklı dinlere mensup insanların baskıya uğradıkları iddialarını tekzip eden ortak bildirisi, bu zihniyetin, kendi kendini azınlıklaştırma yaklaşımının en son örneğidir.

Azınlıklaştırma mekanizması, sömürgecilik karşıtı yazının atalarından Tunuslu yazar Albert Memmi’nin Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi adlı çalışmasında ortaya koyduğu duruma benzetilebilir. Memmi’ye göre, “Tıpkı burjuvazinin bir proletarya imgesi sunması gibi, sömürgecinin varlığı da sömürgeleştirilenin bir imgesine çağrı yapar ve bunu dayatır. Bu imgeler, sömürgecinin ve burjuvanın varlığının ve davranışlarının şoke edici görünmemesi için bahane haline gelir.” Bunun için sömürgecinin yüce erdemleri (ilerleme, medenileştirme vs.) vurgulanırken sömürgeleştirilenin de bu tâbiyetini, bağımlı konumunu ve ezilmişliğini doğal ve makul kılacak erdemsizlikleri (kadercilik, miskinlik, ilkellik, durağanlık vs.) tekrarlanır. Benzer bir durum azınlıklaştırmada da söz konusudur. Milliyetçilik de azınlık haline getirilen topluluklara dair kendi imgesini imal eder. Azınlığın azlaştırılma ve azınlıklaştırılmasını güya meşru kılan bir anlatı benimsenir. Ermeni ya da Rumların Türklere ihanet ettiği, yabancı güçlerin maşası haline gelerek Türkleri arkadan vurduğu vs. hep bu mekaniğin ürünü olan ve azlaştırma ve azınlıklaştırma pratiklerini (mülksüzleştirmeyi, “ekalliyet” sayılan topluluğun kültürel ve sosyal hayatını sürdürürebilme olanaklarını ortadan kaldıran Türkleştirme politikalarını vs.) meşru, haklı ve doğal kılmaya koşulmuş söylemlerdir.

Albert Memmi, bir gaspçı olarak sömürgecinin Neron kompleksinden muzdarip olduğunu yazar. Aynı şey otokton sayılan toplulukları azlaştırıp azınlıklaştıran milliyetçilikler için de geçerlidir. Aslında Roma tahtı Neron'un değil, üvey kardeşi Britannicus'un hakkıdır. Ancak Neron, Britannicus'un itibarını zedeleyen çeşitli hile ve desiselerle Britannicus'un yerini alır. Ancak imparator olmak Neron'a yetmez. Britannicus'un varlığı ona hep bir gaspçı olduğunu hatırlatacaktır. O nedenle Britannicus'u öldürür, nişanlısı Junia'ya tecavüz eder; bir gaspı başka bir gasp, bir adaletsizliği başka bir adaletsizlik izler ve Neron bir tirana dönüşür.

İşte milliyetçinin zaferi de Neron gibi onu asla tatmin etmez. Çünkü aslında (kendisinin de çok iyi bildiği gibi) haksız bir el koyma, bir gasp eylemi olan zaferinin ve bu zaferin kazanılma koşullarının aklanması gerekir. Aklamak için Rum ya da Ermenilerin geçmiş ya da gelecek “iharetlerinin” sürekli başlarına kakılması, onların ulusal bünyeye yabancılıklarını vurgulayan Türkleştirme politikalarının konusu haline getirilmeleri gerekir. Ancak “azınlık” ne kadar ayaklar altında çiğnenirse, muzaffer gaspçı milliyetçilik de kendini o kadar suçlu ve tehdit altında sayar. Böylece, kendi ritminden sürekli beslenen, şiddetlenen bu mekanizmanın ivmesi yükselir. Azlaştırılan topluluk iyice eridiğinde, demografik olarak “tehdit” sayılmayacak konuma getirildiğinde dahi milliyetçiliğin beka kaygısı silinip gitmez. Her krizde, her keskin dönemeçte nükseder.

Gayrimüslim topluluklar, Türk ulusal kimliğinin kök-ötekisi olduğundan bir korku nesnesi, ulusal beka kaygısının merkezi temasıdır. Gâvur olmaktan, Ermeni, Yahudi ya da Recep Tayyip Erdoğan'ın ifadesiyle “affedersiniz Rum” sayılmaktan deli gibi korkuluyor olmasının arkasında bu vardır. Bu korkunun ne kadar yaygın olduğunu tarif edebilmek için Dilara Balcı'nın Yeşilçam'da Öteki Olmak adlı çalışmasında aktardığı bir anekdotu hatırlamak yeter. Ayhan Işık'ın ani ölümü üzerine Nubar Terziyan, bu beklenmedik kayba dair derin üzüntüsünü ifade ettiği bir gazete ilanı verir. İlan, “Amcan Nubar Terziyan” imzasıyla son bulmaktadır. Bunun üzerine Ayhan Işık'ın gayrimüslim olarak algılanmasından endişe duyan ailesi şöyle bir “karşı ilan” verir: “Önemli bir düzeltme. ‘Amcan Nubar Terziyan’ imzasıyla çıkan ilanla sevgili varlığımız Ayhan Işık'ın hiçbir ilişkisi yoktur. (...) Görülen lüzum üzerine üzüntüyle duyururuz. Ailesi.”

Gâvur olmak, gayrimüslimleşmek, milli bütünlüğün bütünüyle darmadağın olmasına eşdeğer bir korkunun ifadesidir. Yakın geçmişte 10 Kasım vesilesiyle “Atatürk olmasaydı, adınız Ahmet, Hasan, Hüseyin olmazdı. Adınız Dimitri olurdu, Yorgo olurdu” diye demeç veren Muharrem İnce bu yaygın korkuyu tekrar etmekten başka şey yapmaz aslında. Azınlıklaştırılan gayrimüslimler bile öyle orta yerde “gâvur” gibi gözükmekten çekinirler. Bu korkuyla olacak isimlerini değiştirirler, ulu orta kendi dillerini konuşmaktan imtina ederler. Hele hele “Türklüğe hakaret”, “vatandaş Türkçe konuş”, “Türk’ten Türk’e alışveriş” gibi siyasal tarihimizin müstesna kampanyalarının nesnesi ve hedefi olmuş kuşaklar, kendilerini saklamak, fazla görünür olmamak ihtiyacını hissederler.

Rumların ölülerinden bile korkulur. 6-7 Eylül pogromu esnasında İstanbul’da Rum Ortodoks mezarlıkları da saldırılardan hem de ciddi ölçüde nasibini alır. Yani hedeflenen sadece yaşayan Rumlar ya da sair “azınlıklar” (ve onların evleri, iş yerleri) değildir; gayrimüslimlerin kent mekânındaki izleri, geçmişleri, kutsalları, ölüleri ve mezarları ortadan kaldırılmak istenmiştir. Mezarlıklara dönük yağma sırasında mezar taşları kırılır, mezarlar açılır, kemikler ortalığa saçılır. Görece yeni gömülmüş olan cesetler mezarlarından çıkartılır ve ölmüşlerin bedenleri tahrip edilir. İsmi vermek istemeyen bir tanığın yıllar sonra ağzından dökülen şu cümleler yaşananların vahameti hakkında bir fikir verebilir: “Yeni gömülmüş bir kişi, Şişli’deki mezarından çıkarıldı ve karnına mızrağın ucuna takılmış Türk bayrağı saplandı.”

Mezarların tahribi, şovenist histeriye teslim olmuş kitlelerin çılgınlığına yorulup geçilebilir. Oysa mezarların tahrip edilmesi ve ölülere saldırılması şeklindeki vandalizm, Mark Neocleous’un hatırlattığı üzere faşist ideolojinin merkezi boyutlarından olan ölümle kurduğu ilişkinin bir gereği, adeta bir sonucudur. Faşizm mücadelesinin ölülerin toprağında geçtiğini varsayar. Faşizm ölüyü kutsar, şahadet kültürünü yüceltir. Ölülerin asla gerçekten ölmüş olmadıkları, bu nedenle de “savaşa” dönecekleri varsayımını öne sürer. Tam da bu yüzden, yani ölülerin hâlâ bizimle olduğu varsayımından hareketle “düşman” ölülerin de dirileceğinden korkar. Komünist, Yahudi, Çingene ya da bizdeki gibi Rum (ya da Ermeni, Kürt) ölülerin de intikam için ya da onlardan çalınanları geri almak için geri dönebileceğinden korkarlar. Dolayısıyla faşistlerin dünden bugüne tutkuyla sarıldığı, dünyanın değişik yerlerinde sık sık başvurduğu mezar

tahribinin gerekçesi, faşizm açısından düşmana, yani “bizlere” karşı mücadele-
nin ölümlerin alanında da geçiyor olmasıyla alakalıdır.

İşte 6-7 Eylül gecesi Rumların mezarlarına dönük o kolektif vandalizmin ar-
dında faşist saldırganlığın kendine ait saymadığı ölümlere dair o korku vardır.
Yaşayanlar gibi ölümler de hedeftedir. Rumların yaşayanları da faşist fantezide
her an dirilebilecek ölümleri de sindirilmelidir. Yer üstündeki ve yer altındaki
izleri silinmelidir. Saldırı topyekündür. O günlerde bir çocuk olan Alkis Kara-
savas, “olayların” bir müddet ardından babasının onu bir mezarlığa götürdü-
ğünü anımsar: “Kilisenin bahçesinde bir süre parçalanmış mezar taşlarını ve
toprağın üzerinde bisküvileri andırır şekilde dağılmış kar beyazlığında kemik-
leri gördüm. Sadece altı yaşımıydım. Elimi tutan babam kulağıma yavaşça ve
çok açık bir şekilde şu sözleri fısıldadı: ‘Şu anda görmekte olduğun hayatin
boyunca hatırlamamı istiyorum!’”

“Gâvurun” siyasal işlevleri

Rumlar sadece ulusal bir beka kaygısının teması olmakla kalmazlar. Aynı za-
manda milliyetçi mobilizasyon söylemlerinin de merkezi unsurlarından biri
olmaya devam ederler. Aslında genel olarak gayrimüslim toplulukların düş-
manlaştırılması, “gâvurun” siyasal ihtilaflarda bir seferberlik aracı olarak
kullanılması bizde egemenlerin farklı eğilim ve fraksiyonlarının, çelişkileri
olsa da temeldeki birlik ve bütünlüğünün göstergelerinden biridir. Abdülha-
mid’in Hamidiye Alayları’ndan İttihat ve Terakki’nin Teşkilat-ı Mahsusası’na,
CHP’den DP’ye, Türk devletinin gayrimüslimler hususunda birlik ve bölüne-
mez bütünlüğü tam ve tartışılmaz olmuştur daima.

Bizim siyaset terbiyemizde “gâvura gâvur” denmez elbet. Bu Islahat Fermanı’ndan beri hep böyledir neyse ki. Denmez ama gâvur siyasal ihtilaflarda bir seferberlik ve milli teyakuz söylemi olarak hep hazır ve nazırdır. Gâvurluk it-
hamı, siyasal kültürümüzde muarızlarımızı sıkıştırmanın, itibarsızlaştırmanın bildik bir yoludur. Zamanında CHP’nin Genel Sekreteri Kasım Gülek’in kolej mezuniyet cüppesiyle çekilmiş fotoğrafını seçmene dağıtıp “Gülek papaz oldu” diye propaganda yapanları hatırlamak yeter.

Dahası, ne zaman toplumsal muhalefet kabarcak olsa onu gayri millilikle itham etmek, azınlık karşıtı milliyetçi-ırkçı temalarla bir karşı seferberlik yaratmak âdettendir. Sol ve toplumsal muhalefet, “Müslüman mahallesinde salyangoz satmakla”, “bu milletin” bağrından çıkmamış olmakla, “gâvurlukla” itham edilir hep. Muhalefetin gayri millilikle, yani ulusal bütüne ait olmayan yabancı, yerli olmayan bir unsur olarak yaftalanması çabasında onu gayrimüslim olmakla suçlamak en kestirme yoldur. Gezi direnişi günlerinden birkaç örnek vermek anlamlı olabilir: Yıldız Teknik Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi Bölüm Başkanı Prof. Ahmet Atan’ın “Yahudi, Ermeni ve Rum’sanız Gezi eylemlerinde aktif rol almanızı anlayışla karşılıyorum. Lütfen soyunuzu araştırın” tweeti, Yeniköy park forumunun “Rumların peşine takılıp gelmişsiniz” diyen mahalle muhtarı ve adamlarınca basılması, aynı günlerde Akit gazetesinin “Her taşın altından gâvur çıkıyor” diye manşet atması, aynı gazetenin yazarı Hasan Karakaya’nın “Eylemciler kimden yana... Bizden yana mı, Gâvur’dan yana mı?” diye yazması, Yenişafak ve Takvim gibi gazetelerin “Gezi Parkı olaylarında Yahudi lobisi oyunu” minvalinde antisemit komplo teorilerinin sakilliğinde derman araması öyle marjinal, istisnai örnekler falan değildir.

Spesifik olarak Rumları hedefleyen milli teyakkuz temaları da vardır. Mesele İslamcısından ulusalcısına her renkten mebzul miktardaki komplo teorilerinin en gözde temalarından bir tanesi, belki de açık arayla İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi’dir. Buna göre “fitne ve fesat odağı” olarak Patrikhane, bir “ihanet yuvasıdır”; yeni bir Vatikan kurmak, Bizans’ı ihya etmek, memleketi emperyalistlere peşkeş çekmek, dolayısıyla bölmek-parçalamak gibi birbirinden melun gailelerin peşindedir daima. Konuyu uzatmaktansa bu konuda çıkmış sayısız kitaptan bazılarının başlıklarını anmak yeterli fikir verecektir: Fener Patrikhanesi’nin İç Yüzü, Ayasofya ve Patrikhane Üzerinden Oynanan Gizli Oyunlar, Ekümenik Ortodoks Patrikhanesi ve Bizans Projesi, Keşiş Güç-Emperyalizmin Ortodoks Kartı, Laik Türkiye Cumhuriyeti’ni Patrikhane’ye mi Yıkıracaklar, Patrikhane köstebekleri: Türklüğü İmha Planı ve Yerli Rumların Rolü, Patrikhane ve 551 Yıllık Hesap İstanbul’da Yeni Roma İmparatorluğu, Yunanistan Patrikhane ve Ortodoks Kısıkcı, İçimizdeki Hançer Fener Rum Patrikhanesi. Neredeyse elli yıldır çıkıyor benzer başlıklı kitaplar. Dergilerde, gazetelerde, televizyonlarda Patrikhane gündemi bazen geriliyor, bazense bütün encamıyla yeniden beliriyor.

Patrikhanenin bu alanda “diyakronik” bir kıymeti olduğu söylenebilir. Yani Patrikhane konulu konspirasyon anlatıları, zamana karşı pek bir direngen. Onları komplo teorilerinin bir nevi “long seller”ı saymak mümkün. Sabetaycılık ya da “Yahudi-Kürt devleti” gibi bir parlayıp bir sönen benzerlerine kıyasla bu anlatıların her devirde muhakkak az ya da çok alıcısı var. Bilhassa siyasal ve toplumsal çelişkilerin kızıştığı zamanlarda muhakkak Patrikhaneye dair ifşaat ve iddialar gündeme gelir, getirilir. Bunda Patrikhanenin, 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki, yani Türk milli kimliğinin inşası dönemindeki “arketipik” denebilecek bir “ihanet” anlatısının merkezindeki bir tür “kök-öteki” olmasının payı büyüktür elbet.

“Gâvurun” siyasal işlevleri bunlarla da sınırlı değil elbette. Yukarıda da değindiğimiz üzere, Türkiye’de gayrimüslimler devletimizin engin hoşgörü ve alıcılığının bir ispatı olarak iştahla kullanılır. “Gâvur” Türk milliyetçiliğinin kendi kendini övmesinin en tanıdık vesilesidir. Gayrimüslimler memleketin ne derece hoşgörülü ve dahi çoğulcu olduğunun bir nişanesi olarak tepe tepe kullanılırlar. Olimpiyatlara aday olunacaksa yahut İstanbul bir küresel finans merkezi olarak pazarlanacaksa gayrimüslimler bu imaj çalışmasının, bu vitrin düzenlenmesinin olmazsa olmazdırlar.

Hâsılı “gâvurun” bizde siyaseten kullanım alanı bir hayli geniştir. Türü otoriterliklerin cenderesine sıkışmış bir siyasal zihniyet dünyasında bu doğaldır belki de. Siyasal hayatımız, “Saf Türk soyundan olmayanların bu memlekette bir tek hakları vardır. Türklere hizmetçi olma hakkı, köle olma hakkı” diyen Mahmut Esat Bozkurt’la, “Temizlenmesi gereken başlıca hain ve muzlim unsurlar, dönmeler ve Yahudilerdir. Ardından Rumlar, Ermeniler ve sair ufak-tefek topluluklar gelir” diyen Necip Fazıl Kısakürek’in takipçileri arasındaki kayıkçı kavgasına sıkıştıkça da bu böyle devam edecek gibi...

TÜRKİYE’DE MÜLTECİ OLMAK

Cemile Gizem DİNÇER

“Türkiye’de mülteci olmak” başlığı altında hayatında mülteciliği hiç deneyimlememiş biri olarak yazmanın ağırlığı içindeyim. Bu ağırlığı azaltmak için burada yapmaya çalışacağım şey, 2013 yılından itibaren göç alanında çalışan bir araştırmacı ve göç siyaseti içinde aktif olarak bulunan biri olarak deneyimlediklerimi ve gözlemlediklerimi aktarma çabası olacak. Bunu yaparken mültecilerin “sesi olmak”, deneyimlerini temsil etmek gibi bir çabam olmadığı gibi bundan olabildiğince kaçınacak, mültecilerle paylaştıklarım üzerinden kendi gözlemlerimi ve mültecilerin deneyimlerini etkileyen yapıların kısa bir anlatısını sunmaya çalışacağım.

Türkiye, Cenevre Sözleşmesi’ne koyduğu coğrafi çekince sebebiyle yalnızca Avrupa Konseyi üyesi ülkelerden gelen sığınmacılara mülteci statüsü vermekte, bu ülkeler dışındaki ülkelerden uluslararası koruma başvurusunda bulunanlara ise üçüncü ülkeye yerleştirilene kadar Türkiye’de geçici barınma imkânı sağlayan şartlı mülteci statüsü vermektedir. Yani İran, Irak, Afganistan gibi ülkelerden gelenler Türkiye’de şartlı mülteci olarak üçüncü ülkeye yerleştirilmeyi beklemektedir. Pek çok insanın sandığının aksine, Suriye’den gelenler ise ne mülteci ne de şartlı mülteci statüsüne tabiler. Bu ikili iltica sistemi dışında kalan Suriyeliler, Türkiye’de kaldıkları süre boyunca geçici koruma statüsü altında yer almaktalar.

Dolayısıyla Türkiye’de mülteci olarak anılan insanlar, ne mülteci statüsüne ne de bu statünün getirdiği haklara sahiptirler. Bu noktada, yazı boyunca ulus devletlerin belirlediği yasal statüler ve bu statülere bağlı tanımlar yerine her

“insanın istediği yerde yaşama, istediği yere iltica etme hakkı”nı vurgulamak amacıyla mülteci kavramını kullanacağım. Öte yandan, Türkiye’deki mültecilerin deneyimleri bu yasal düzenlemeler etrafında şekillendiği için Türkiye’de mülteci deneyimlerini kavrayabilmek adına öncelikli olarak iltica rejiminin işleyişine bakmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu doğrultuda, ilk başta Suriyeli olmayan yani uluslararası korumaya başvurmuş kişilerin “mülteci” olabilmek için takip etmesi gereken süreçlerden, daha sonra da Suriyeli mültecilerin statülerini belirleyen yasal düzenlemelerden bahsetmeye çalışacağım. Daha sonrasında ise sahip oldukları statülerin mültecileri hangi haklardan mahrum bıraktığı, yasal statülere ve haklara rağmen uygulamada ne tür hak ihlalleri ile karşılaştıklarına dair kısa bir çerçeve sunmaya çalışacağım.

Türkiye’de 1994 yılında yürürlüğe konan İltica ve Sığınma Yönetmeliğine kadar sığınma başvurularının değerlendirilmesi ve mültecilerin üçüncü ülkeye yerleştirilmesinden sorumlu tek kurum Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) iken, 1994 yılında Kuzey Irak’tan gelen yoğun göç dalgası sonucu, ülkeye gelenlere BMMYK tarafından üçüncü ülkeye yerleştirilene kadar “sığınmacı” statüsü verilmeye başlandı (Kirişçi 1991; 1996; İçduygu/Yükseker 2010). 1994 tarihli İltica ve Sığınma Yönetmeliği’nin yarattığı bu “paralel prosedür” (Zieck 2010) ya da “ikili” (Biehl 2009) sığınma sistemi sadece sığınma prosedürlerinin değil sığınma terminolojisinin de ikili bir hal almasına sebep oldu. Sığınma başvuru sahipleri hem Türkiye Cumhuriyeti otoriteleri hem de BMMYK tarafından incelenen iki ayrı dosyaya sahip oldukları gibi, sığınma süreci sonunda mülteci (BMMYK) ve şartlı mülteci/sığınmacı (Türkiye) gibi farklı statüler ile karşı karşıya kalmaktadırlar. 2014’te Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu’nun¹ yürürlüğe girmesi ve Göç İdaresi Genel Müdürlüğü’nün kurulması ile birlikte göç yönetiminde önemli değişikliklere gidilmiş olsa da Türkiye 1994 İltica ve Sığınma Yönetmeliği’ndeki ikili sistemden vazgeçmiş değildir; yani Türkiye’de hâlâ uluslararası koruma talep eden bir kişinin mülteci statüsü alabilmek için, ikili sistem gereği bir yandan BMMYK öte yandan ise Türkiye’nin koyduğu prosedürleri tamamlaması gerekmektedir.

1 Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu sonrası Türkiye’nin iltica rejimine yönelik detaylı tartışmalar için: (Sarı & Dinçer, 2017); (Soykan, 2017).

Mülteci statüsünün belirlenmesi ve üçüncü ülkeye yerleştirmeyi içeren sığınma başvurusu süreci, mültecilerin Türkiye'ye girdikleri andan itibaren her iki otoriteye de kayıt yaptırmaları ile başlar. İki kurumdan birine kayıt olmamak sığınma başvurusu yapan kişinin sınır dışı edilmesi ile sonuçlanabilir. Kayıt sonrası, mülteciler devlet tarafından belirlenen uydu kentlere gönderilirler. Türkiye'de Ankara, İstanbul, İzmir, Diyarbakır gibi büyük kentler hariç yaklaşık 62 uydu kent bulunmaktadır (Nizam & Gül, 2017). Uydu kentlere atamaların hangi kriterlere göre yapıldığı ise belirsizdir. Uydu kentleri belirlenen mülteciler, yerleştirildikleri şehirlerde düzenli olarak Göç İdaresi taşra teşkilatına imza vermekte, izin almadan buldukları uydu kentleri terk edememektedir. Mültecilerin izinleri çoğunlukla keyfi olarak engellenmekte ya da verilmemekte, uydu kentlerdeki imza uygulaması kentten kente değişmektedir. Dolayısıyla uydu kentler mülteciler için duvarları olmayan hapishaneler, kapıları olmayan kamplar haline gelmektedir.

Kayıttan bir sonraki aşama, ikili sistemin en önemli aşaması olan, statü belirleme sürecidir. BMMYK da Göç İdaresi Genel Müdürlüğü de kendi statü belirleme mülakatlarını gerçekleştirmekte, bu mülakatlarla sığınma talebinin sebebi ve başvuranın beyanının "gerçekliği" anlaşılmaya çalışılmaktadır. Her iki kurum da sığınma talebini tanımaya rağmen, bu görüşmeler sonucunda Göç İdaresi şartlı mülteci statüsü, BMMYK ise sığınmacılara mülteci statüsü vermektedir. Şartlı mülteci statüsü sığınmacılara geçici süre Türkiye'de kalma hakkı verirken, mülteci statüsü başvuru sahiplerine üçüncü ülkeye yerleştirilebilme ihtimalinin önünü açar. Statü belirleme sürecinde mültecilerin hassas grup üyesi olmaları -refakatsiz göçmen, LGBTİ+, yalnız kadın, engelli vs.- statü edinmelerine yönelik avantaj sağlayabilir olsa da mülteci statü belirleme süreci çok uzun yıllar sürebilmektedir. Türkiye'de 10 yıla yakın süre boyunca üçüncü ülkeye yerleştirilmeyi bekleyen mülteciler bulunmaktadır.

Uzun yıllar süren mülteci belirleme statüsü sonucu mülteci olarak tanınanları yeni ve belirsiz bir süreç olan üçüncü ülkeye yerleştirilme süreci beklemektedir. Tüm bu süreçleri başarıyla tamamlamış ve mülteci statüsü edinmiş olursa dahi mülteciler üçüncü ülkeye yerleştirilmeme ihtimali ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Öte yandan üçüncü ülkeye yerleştirme için geçen süre mülteci mülteciye değişiklik gösterebilmekte, örneğin LGBTİ+ mülteciler, Afgan mültecilere göre çok daha hızlı yerleştirilebilmektedir. Üçüncü ülkeye yerleştirme

sürecinin sonunda, mülteciler Kanada, Amerika ve Avrupa ülkeleri gibi üçüncü ülkelerin kendi koyduğu kriterleri de geçmek zorundadırlar.

Tüm bu süreçleri tamamlayıp üçüncü ülkeye yerleşmeye hak kazanıldığı durumda ise, mültecilerin “başarıyla” tamamlaması gereken son aşama Türkiye’den almaları gereken “çıkış izni”dir. Mültecilerin Türkiye’den çıkış yapısı üçüncü ülkeye gidebilmesi için Türk otoritelerinden almaları gereken bu izin, mültecilerin, ikili iltica prosedürünü başarıyla tamamlamalarını ve uydu kentlerde kaldıkları süre boyunca atmaları gereken imzalarda eksik olmamasını gerektirmektedir. Öte yandan, “çıkış izni” için gerekli tüm koşullar yerine getirildiği takdirde dahi, izin alınmadığı, iznin ertelendiği görülmektedir. Dolayısıyla, çıkış izninin hangi noktada verilmediği, diğer tüm süreçlerde olduğu gibi olabildiğince belirsiz ve keyfidir.

Bu parçalı ulus-ötesi sığınma rejimi, Türkiye’yi hem çok sayıda iltica aktörünün birlikte çalıştığı bir merkez hem de mültecilerin uzun bir süre belirsizlik içinde yaşadıkları bir “bekleme odası” haline getirmektedir. Belirsizlik ve bekleme hali Türkiye’de mülteci olma deneyimini derinden etkilemekte ve Türkiye’de “mülteci olmak” hiç bilmediğiniz bir ülkede hiç bilmediğiniz bir dilde, anlatırken bile karışık gelen bu süreçleri anlamak ve takip etmek, farklı kurum ve devletlerin koyduğu kriterleri yerine getirebilmek için bitmeyen bir uğraş vermek demektir.

Türkiye’de mülteci olmak deneyiminde daha önce bahsetmiş olduğum mültecilerin üçüncü ülkeye yerleştirilene kadar ikamet etmek zorunda oldukları uydu kentler de incelenmeyi gerektiren önemli alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye devleti, uydu kentlerde geçen bekleme süresi boyunca mültecilere herhangi bir ekonomik yardımda bulunmamaktadır. Dolayısıyla Türkiye’deki yaşam süreleri boyunca kendi geçimlerini sağlamak zorunda olan mültecilerin karşılaştıkları ilk sorun barınmadır. Mülteci olarak ev bulma zorluğu ile karşılaşan mülteciler, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı sonucu ev bulmakta zorlanmakta veya çok yüksek kiralar ödemek zorunda bırakılmaktadırlar. Öte yandan, mültecilerin yoğun olarak yerleştirildiği uydu kentler genellikle sosyal dayanışma ağlarından uzak ve/veya muhafazakâr kentler oldukları için gündelik hayatlarında ırkçılık ve şiddet ile daha yaygın bir şekilde karşılaşan mülteciler, bu ağlardan ve dayanışma mekanizmalarından da mahrum kalmaktadırlar.

Mülteciler, 2014’de yürürlüğe girmiş olan Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu gereğince sağlık, eğitim, çalışma gibi temel haklara yasal olarak sahip olsalar da, uygulamada pek çok sorun ile karşılaşmaktalar. Kayıt olduktan sonra sağlık hizmetlerine ücretsiz erişim hakkına sahip olan mülteciler için dil önemli bir sorun olarak belirlemektedir. Hastanelerin neredeyse tamamına yakınında tercüman olmaması mültecilerin sağlık hakkından yararlanmaları önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır. Öte yandan, trans mültecilerin sıklıkla belirttiği gibi hormon kullanımı ve cinsiyet geçiş süreçlerine dair doktorların bilgisizliği ve deneyimsizliği, doktor ve hemşirelerin transfobik tutumu ve reçeteli olarak verilen hormonların Türkiye’de rahatça bulunmaması, trans mültecilerin sağlık alanında karşılaştığı başlıca sorunlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Türkiye’de mülteciler çalışma iznine başvurabiliyorlarsa da, izin prosedürü oldukça uzun ve zordur. Dolayısıyla mülteciler çoğunlukla kayıt dışı işlerde uzun çalışma saatleri ve düşük ücretler karşılığında çalışmak zorunda kalmakta, çoğu zaman ücretlerini kesintili olarak alabilmekte ya da hiç alamamaktadırlar. Bu durumda sınır dışı edilme ve para cezasına çarptırılma korkusuyla polise şikâyetle bulunamayan mülteciler için, “çıkış izni” de polise başvuruda bulunmaya dair önemli bir engel oluşturmaktadır. Zira haklarında devam eden herhangi bir dava olması durumunda Türkiye’nin üçüncü ülkeye yerleştirilme için vermesi gereken çıkış iznini ertelemesi ve/veya vermemesi mümkündür. Bu da mültecilerin üçüncü ülkeye yerleştirilememeye korkusuyla taciz, şiddet, istismara açık hale gelmesine ve yasal olarak haklarını arayamamalarına neden olmaktadır. Kadın ve LGBTİ+ mülteciler tüm bunlara ek olarak işyerlerinde cinsel istismar/taciz ve erkek şiddetiyle karşı karşıya kalmakta ve onlar da yine tüm bu sebeplerden dolayı şikâyetle bulunamamaktadırlar.

Suriyelilerin durumu ise uluslararası koruma altında olan mültecilerden ayrılmaktadır. 2014’de yürürlüğe giren Geçici Koruma Yönetmeliği’ne göre yasal statüleri belirlenen Suriyeliler, ne sığınmacı/mülteci olarak kabul edilmekte ne de BMMYK başvurusu yaparak üçüncü ülkeye yerleştirilmekte. Geçici koruma statüsüne sahip Suriyeliler², Türkiye’de kayıt olduktan sonra sağlık,

2 Geçici koruma statüsü almayı reddeden ve geçici ikamet izni ile Türkiye’de bulunan Suriyeliler de bulunmaktadır, bu yazı mültecilere odaklandığı için yazıda onlara ve diğer statülere değinilmemektedir.

eğitim, barınma gibi temel haklara erişim sağlayabilmekte, geçici koruma statüsüne göre tercih ettikleri kentlerde ya da devlet tarafından inşa edilmiş kamplarda kalabilmektedirler. Kamplarda kalan Suriyeli sayısı 279 bin iken (TBMM Mülteci Alt Komisyonu Raporu, 2018) araştırmacıların, sivil toplum örgütlerinin, ulusal/uluslararası örgütlerin kamplara girişine izin verilmediği için kamplarda yaşayan Suriyelilere ve kamp koşullarına dair arada içeriden “sızan” haberler ya da devletin yayınlamış olduğu raporlar dışında elimizde yeterli veri bulunmamaktadır.

Uluslararası koruma altındaki mülteciler için yürütülen uydu kent uygulaması Suriyeli mülteciler için geçerli olmasa da, Suriyeliler ilk kayıt oldukları kent dışında başka bir kente taşındıklarında temel haklardan yararlanamamaktadırlar; yani Türkiye’ye giriş yaptıkları ilk kentte kayıt olan Suriyeliler daha sonra başka bir kente taşındıklarında sağlık, eğitim gibi temel haklarından mahrum kalmakta ya da yararlanmak için ilk kayıt oldukları yere dönmek zorundadırlar. Suriyelilerin başka bir kente gidebilmesi içinse kayıt oldukları Göç İdaresi Müdürlüğü’nden izin belgesi almaları gerekmektedir. Dolayısıyla diğer gruplar için olduğu gibi Suriyeliler için de hareket özgürlüğünden bahsetmemiz pek mümkün görünmemektedir.

Tıpkı uluslararası koruma başvurusunda bulunan mültecilerin yaşadığı gibi Suriyeli mülteciler de uygulamada bir sürü hak ihlali ile karşılaşmaya devam etmektedirler. Devlet hastanelerinde istihdam edilen sınırlı sayıda tercüman ihtiyacı asla karşılayamadığı için, Suriyeliler diğer mülteci grupları gibi ya her seferinde ücret karşılığı tercüman tutmak zorunda kalmakta ya da Türkçe bilmedikleri için doktorlara sorunlarını anlatamamaktadırlar. Doktora erişebilen mülteciler ise doktorlar ve hemşireler tarafından ırkçı ve ayrımcı pratiklere maruz kaldıklarından bahsetmektedirler.

Geçici koruma statüsünü aldıktan 6 ay sonra çalışma iznine başvurabilen Suriyeli mülteciler, uluslararası koruma altındaki mültecilerle benzer deneyimler yaşamakta, çoğunlukla kayıt dışı işlerde düşük ücretle çalışma, ücretlerini eksik alma ya da hiç alamama riski ile karşılaşmaktadırlar. Öte yandan çocuk işçiliğinin özellikle tekstil sektöründe oldukça yaygın olduğu, çocukların 10-11 yaşından itibaren 12 saate varan sürelerde aylık 300-400 TL karşılığı çalıştırıldıkları, akademik araştırmalar tarafından da gösterilmektedir (bkz. Yaman, 2018).

Geçici koruma statüsünün bir başka sorunu ise Bakanlar Kurulu kararına bağlı olarak her an değiştirilebilir olmasıdır; yani Türkiye’de yaşayan 3,5 milyonu geçkin Suriyeli bir gece alınacak olan bir Bakanlar Kurulu kararıyla statülerini kaybetme riskine sahipler.

Tüm bunlara ek olarak, Suriyeliler başta olmak üzere Türkiye’deki mültecilere yönelik nefret söylemi ve artan ırkçılık da Türkiye’de mülteci olma deneyimini derinden etkilemektedir. Gazetelere yansıyan haberlerde bunun ne kadar yaygın olduğu görülebilir. Ankara özelinde Önder Mahallesi bu ırkçı saldırılara hedef olan yerlerin başında gelmektedir. Ankara’nın mobilya üretim yeri olan Siteler’in hemen yanında yer alan Önder Mahallesi, Ankara’da Suriyelilerin yoğunluklu olarak yaşadığı mahallelerden birisidir. 16 Temmuz 2016 yazında bu mahallede gerçekleşen bir ırkçı saldırı sosyal medya üzerinden örgütlenen bir grup tarafından, Suriyelilerin işyeri ve dükkânlarını hedef alan paylaşımına başladı. Bu paylaşımlarda bir gün önce mahallede çıkan kavgada yaralandığı iddia edilen Türkiyeli bir gencin intikamını almak için linç çağrısında bulunulmuştu. Paylaşımlardan iki gün sonra mahalle silahlı ve kesici alet taşıyan bir grup tarafından “basıldı”, evler ve işyerleri taşlandı, yakılmaya çalışıldı³; saldırı sonucunda bir kısım mülteci başka mahallelere taşınmak zorunda kaldı.

Türkiye’de mülteci olmak her ne kadar belirsizlik hali, emek sömürüsü, şiddet sarmalı etrafından şekilleniyor olsa da gündelik hayatları birer mücadele alanı olan mülteciler Türkiye’deki hakları için mücadele etmeye de devam etmektedirler. 2014 yılında adil ve eşit iltica hakkı için BMMYK önünde eylem yapan Afgan mülteciler bunun örneklerinden biridir. 2014 yılı Nisan ayında uydu kentlerde yaşayan Afgan mülteciler, BMMYK’nın dosyalarını askıya almasını protesto etmek için Ankara Tiflis Caddesindeki BMMYK merkez binasının önünde bir araya geldiler. Yaklaşık 200 mülteci 53 gün boyunca BMMYK’nın önünde kalarak dosyalarının askıya alınması protesto edip, temel insan hakkı olan iltica haklarını ve iltica sürecinde insanca ve adil bir muamele görmek için direnişlerini sürdürdüler. Yine 2015 yılında Suriyeli mülteciler Türkiye’nin her yanından örgütlenerek sınırların açılması, sığınma ve seyahat hakkını savun-

3 Detaylar için Göçmen Dayanışma Ağı/Ankara’nın saldırı sonrası raporuna bakılabilir. <http://gocmendayanisma.org/2016/10/15/onderde-neler-oluyor-raporu-2-16-temmuz-irkci-saldirilar/>

mak için Edirne'ye yürüdüler. “Daha iyi bir hayata kavuşmak için Türkiye’den Yunanistan’a yola çıkan kardeşlerimiz her gün ölümcül tehlikeleri göze alıyor ve bu güne kadar çok fazla kardeşimizi bu yolda kaybettik” şiarıyla Türkiye’nin dört bir yanında yola çıkan çoğu Suriyeli mülteciler Eylül 2015’te Edirne’de bir araya gelerek sınırların açılması için günlerce süren eylemler gerçekleştirdiler.⁴ Her iki eylemde de mülteciler “yemek değil, insani yardım değil, haklarımızı istiyoruz” dediler. Haziran 2018’de LGBTİ+ mülteciler Yalova, Denizli ve Eskişehir’de eş zamanlı eylemler organize ederek Türkiye’deki uzun bekleme sürelerini ve kötü yaşam koşullarını protesto ettiler⁵.

Bu ve buna benzer eylemler, mültecilerin acınacak özneler değil politik özneler olduğunu, herkesin yaşama, direnme ve söz söyleme hakkı olduğunu hepimize bir kez daha hatırlatıyor. Mülteci deneyimleri hepimiz için ortak direniş alanları kurma, yeni alanlar keşfetme ya da inşa etme ve/veya mevcut direniş pratiklerini fark etme potansiyelini taşıyor. Ne göç, ne de mültecilik sadece göç edenleri ilgilendiren, “vatandaşlar”dan ayrık bir mesele değil. Öte yandan sahip olduğumuz “kâğıtlar” deneyimlerimizi farklılaştırırsa da güvencesizlik, esnek çalışma, marjinalleştirilme ve şiddet aslında pek çoğumuzun gündeliğini şekillendirmeye devam ediyor. Sınırsız, sürgünsüz, sınıfsız, sömürsüz bir dünya hayali hepimizi kesiyor ve ortak mücadele zemini olarak hep birlikte inşa edilmeyi bekliyor.

Kaynaklar

Biehl, K. (2009). Migration ‘Securitization’ and its Everyday Implications: an examination of Turkish asylum policy and practice. CARIM Summer School 2008 — *Best Participant Essays Series*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesoli (FI): European University Institute.

İçduygu, A., Yüksek, D. (2010). Rethinking Transit Migration in Turkey: Reality and Re-Presentation in the Creation of a Migratory Phenomenon. *Population, Space and Place*. 18 (4), 441–456.

4 Detaylar için gocmendayanisma.org adresinde göçmen dayanışma grupları tarafından yazılmış raporlara bakılabilir.

5 Basın metni ve eylemin detayları için: <http://hevilgbti.org/index.php/2018/06/22/iranli-multeci-lgbtiler-sessizce-caresizce-olume-dogru-gidiyoruz/>

- Kirişçi, K. (1991). The Legal Status of Asylum Seekers in Turkey: Problems and Prospects. *International Journal of Refugee Law*, 3 (3), 510–528.
- Kirişçi, K. (1996). Is Turkey Lifting the Geographical Limitation?: The November 1994 Regulation on Asylum in Turkey. *International Journal of Refugee Law*, 8 (3), 293–318
- Nizam, Ö.K., Gül, S.S. (2017). Türkiye’de Mültecilere Yönelik Yerleşim Politikaları ve Uydur Kentler: Güvenlik Kısılacında Yaşamlar. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakülte Dergisi*, 22, 1385-1410.
- Sari, E., Dincer, C. G. (2017). Toward a New Asylum Regime in Turkey?. *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies*, 3.2, 59-79.
- Soykan, C. (2017). Access to International Protection — Border Issues in Turkey. Stevens, D. & O’Sullivan, M. (der.): *States, the Law and Access to Refugee Protection: Fortresses and Fairness*. Oxford. 69–91.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu Mülteci Hakları Alt Komisyonu. (2018). *Göç ve Uyum Raporu*. https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/in-sanhaklari/docs/2018/goc_ve_uyum_raporu.pdf
- Yaman, M. (2018). Suriyeli Kadın Mültecilerin Emek ve İstihdam Koşulları. *Toplum ve Hekim*, 4, 306-311.
- Zieck, M. (2010). UNHCR and Turkey, and Beyond: Of Parallel Tracks and Symptomatic Cracks. *International Journal of Refugee Law*, 2 (4), 593–622.

TÜRKİYE’DE LGBTİ OLMAK

Merve DİLTEMİZ MOL

LGBTİ+’lar, dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi, Türkiye’de de her gün farklı biçimlerde tezahür eden ayrımcı pratiklerle karşı karşıya kalıyor. Varoluşun kendisi ayrımcılık için bir sebep oluşturduğunda, başka bir ifadeyle LGBTİ+’lar salt cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimleri sebebiyle ayrımcılığa maruz kaldıklarında, ayrımcılığa karşı mücadele ve daha eşit bir dünyanın yaratılmasına dönük talep ve eylemler, hayatın her alanını içerecek şekilde genişliyor. Bu yazıda amaç, LGBTİ+’ların kurumsal ve gündelik düzeyde karşılaştıkları ayrımcılıkların genel bir çerçevesini çizmek ve söz konusu ayrımcı pratiklere karşı verilen mücadelenin anahatlarını ortaya koymak. Bu çerçevede yazının ilk kısmında, toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik, homofobi/transfobi gibi kimi kavramlar tanımlanmakta. İkinci kısımda LGBTİ+’lara yönelik ayrımcılığa zemin hazırlayan kurumsal ve gündelik pratikler üzerinde durulmakta, son kısımda ise, bu ayrımcı pratiklerin üstesinden gelmek üzere sürdürülen mücadelenin temel bazı talepleri ve önemli dönüm noktalarına değinilmekte.

Kavramsal Çerçeve

İlk olarak LGBTİ+ ifadesinin açılımından bahsedelim: LGBTİ+ kısaltması, eşcinsel hakları mücadelesinin öznelerini ifade etmek için kullanılan bir çatı ifadedir. Önceleri eşcinsel mücadelesi olarak anılan hareket eşcinselliğin travesti, transeksüel ve biseksüel bireyleri kapsamaması sebebiyle 1990’lardan itibaren öncelikle GLBT olarak kullanılmaya başlanmış ancak lezbiyenlerin cinsel yönelimlerine ek olarak kadın olmaları dolayısıyla da bir baskıya maruz kalmaları ve toplumda “yok” sayılmaları gerekçeleriyle “L” (lezbiyen) harfi öne alınmış

ve kadınlara pozitif ayrımcılık uygulanmıştır. Süren görünürlük ve hak mücadeleleri sonucunda bu çatı kelime farklı örgütler tarafından LBTT (lezbiyen, gey, biseksüel, trans, travesti), LBTTİ (lezbiyen, gey, biseksüel, transgender, interseks), LBTTİQ (lezbiyen, gey, biseksüel, transgender, interseks, queer), LBTTİQA (lezbiyen, gey, biseksüel, transgender, interseks, queer, aseksüel) olmak üzere farklı şekillerde kullanılmaya devam etmektedir. Son yıllarda LBTTİ kısaltmasının sonuna getirilen “+” ise queer, aseksüel ve diğer cinsel kimlik tanımlarını içermeyi amaçlamaktadır.

Ayrımcılığı tanımlamak üzere başvurduğumuz kimi kavramlar üzerine yeniden düşünmek, ayrımcılığın hangi şekillerde yeniden üretildiğini anlamak için anlamlı bir başlangıç noktası oluşturabilir. Bu kavramları nasıl tanımladığımız, hem LBTTİ+’lara yönelik ayrımcılığın nedenlerini ortaya koymamıza, hem de bunlara karşı mücadele pratiklerimizi yeniden tanımlamaya olanak sağlayabilir. LBTTİ+’lara yönelik ayrımcılığa ilişkin tartışmalarda sıklıkla başvurulan kavramlardan biri toplumsal cinsiyettir.

Toplumsal cinsiyet (İng. Gender) en genel hatlarıyla, verili bir tarihsel dönem ve toplumsal örgütlenme içinde, toplumsal işbölümünde kadın ve erkeklere biçilen roller, kadın ve erkeklerden beklenen davranış kalıpları ve kadın ve erkeklerin sahip olduğu düşünülen kimi nitelikler ve beceriler olarak tanımlanabilir. Hiç şüphe yok ki söz konusu cinsiyet rolleri, erkeklerin ve kadınların tamamının yaşama biçimlerini, bireysel özelliklerini, becerilerini tanımlamaktan uzaktır. Üstelik bunlar, yukarıda ifade edildiği gibi, tarihsel ve toplumsal olarak da farklılıklar gösterir. Bununla birlikte, belli bir cinsin lehine işleyen tüm toplumsal örgütlenme biçimleri ve bunlara zemin hazırlayan toplumsal cinsiyet rolleri, diğer tüm cinsiyet kimlikleri için bir sorun oluşturur.

Toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolleri ile ilişkili bir başka kavram olan cinsiyetçilik de, belli bir cinsiyet kimliğine sahip grubun, salt bu cinsiyet kimliklerinden ötürü daha üstün ya da aşağı olduğu kabulüne yaslanan bir düşünce tarzı olarak tanımlanabilir. Cinsiyetçilik hem toplumsal işbölümünün belli bir cinsiyet grubunun -ki bu çoğu zaman cinsel kimlik yelpazesinin heteroseksüel erkekler dışında kalan bütün unsurlarını kapsar- aleyhine işlemesine zemin sağlayan düşünsel yapıyı destekler. Hem toplumsal cinsiyet, hem de cinsiyetçilik genel olarak erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümüne işaret

etmek üzere kullanılan kavramlar olmakla birlikte, her iki kavramın da sınırlarının farklı erkeklik ve kadınlık hallerini, kimliklerini ve rollerini içerecek şekilde genişletilerek anlaşılması gerekir. Dolayısıyla kadın ve erkeklere belli bir takım roller, beceriler ve görevler atfeden toplumsal örgütlenme biçimi, aynı zamanda farklı cinsel yönelimlere sahip erkek ve kadınların da aleyhine işler. LGBTİ+'lar, ikili cinsiyet kavrayışı temelinde şekillenmiş toplumsal cinsiyet rollerinin dışında tanımlanır.

LGBTİ+'lara yönelik ayrımcılığa işaret etmek üzere kullanılan bir diğer kavram da, homofobi/transfobidir. Homofobi, eşcinsellere yönelik nefreti ve önyargıyı ifade etmek üzere kullanılan bir kavramken, transfobi ise biyolojik cinsiyet kimliklerinden beklenen toplumsal rolleri benimsemeyen ya da sergilemeyen kişilere karşı duyulan kaygı, korku, önyargı ve nefreti ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. LGBTİ+ olmanın suç, günah ya da hastalık olarak tanımlanması, LGBTİ+'larla bir arada olmaktan sakınma, LGBTİ+ kimliğini belirli stereotipler içine hapsetme homofobi/transfobiye örnektir.

LGBTİ+'lara Yönelik Ayrımcılığın Farklı Tezahürleri

Toplumsal örgütlenmenin temelinde, tarihsel olarak değişiklikler içermekle birlikte heteroseksüel erkeklere ve heteroseksüel kadınlara belli roller atfeden ve bu anlamda ikili bir cinsiyet kavrayışına dayalı işbölümü yer almaktadır. Bunun doğal bir sonucu, anılan ikili cinsiyet tanımlamasının, verili bir toplumun uymakla mükellef olduğu kuralların, yasaların, normların ve bunlara dayalı uygulamaların da aynı mantığın ürünü olmasıdır. Cinsiyet ve cinsel kimlikler yelpazesi, yalnızca heteroseksüel erkek ve kadınları içerecek şekilde tanımlandığında, yasalar ve uygulamalar, LGBTİ+'lara yönelik ayrımcılığın temel dayanağı haline gelir. LGBTİ+'lar için ayrımcılığın hayatın her alanına yayılmış ve sürekli bir nitelik kazanmış olması, ayrımcı pratikleri tespit etmeyi kolaylaştırıcı bir unsur gibi görünse de, kurumsal bir nitelik kazanmış bulunan doğrudan ayrımcı pratikler ile gündelik hayata, sıradan davranış kalıplarına sirayet etmiş, bu niteliği ile farklı bir düzeyde işleyen ve ayrımcılığın yeniden üretilmesine olanak sağlayan pratikler arasında bir ayırım yapmak gerekir. Bu kısımda önce LGBTİ+'lara yönelik ayrımcılığın kurumsal nedenleri ve tezahürleri üzerinde durulacak, daha sonra LGBTİ+'ların gündelik hayatta karşı karşıya kaldıkları ayrımcılık ele alınacaktır.

Ayrımcılığın Kurumsal Boyutu: Yasalar, Normlar ve Uygulamalar

Askerlik

Türkiye’de geleneksel olarak bir erkek görevi ve işi olarak tanımlanan askerlik, hem erkeklerin toplumsal olarak kendilerinden beklenen ödevi yerine getirmelerinin bir aracı olarak kullanılması anlamında, hem de bu tanıma uymayan tüm erkeklik kimliklerini dışlaması sebebiyle, LGBTİ+’lara yönelik ayrımcılığın izlenebileceği başlıca kurumsal mekanizmalardan biri olarak ön plana çıkar. Askere gitmek istemeyen eşcinsel erkekler, askerlik öncesinde cinsel yönelimlerinin askerliğe uygun olmadığını kanıtlamak üzere, bir dizi psikolojik ve fiziksel tahribata maruz kalır. Geçmişte eşcinselliği kanıtlamak üzere fotoğraf ve video-film de dâhil olmak üzere çeşitli deliller sunma yükümlülüğü, son yıllarda yüzlerce soru içeren bir testin cevaplanması ve kişinin eşcinsel olduğuna tanıklık edecek kişilerin ifadelerinin alınması şeklinde güncellenmiştir. Bu süreç sonucunda askere gitmek istemeyen eşcinsel erkekler, “pembe tezkere” olarak da bilinen ve ilgili kişinin psikoseksüel bozukluk taşıdığını tescil eden bir belge ile askerlik hizmetinden muaf tutulurlar. Her ne kadar eşcinsellik, 1973 yılında Amerikan Psikiyatri Birliği, 1992 yılında ise Birleşmiş Milletler tarafından hastalıklar listesinden çıkarılmışsa da, yukarıda anılan düzenleme eşcinsel erkekleri ve transları hasta olarak kodlar. Bilimsel bir dayanağa sahip olduğu kabul edilen bu “teşhis”, eşcinsel erkeklerin ve transların hayatları boyunca askerlik yükümlülüğünü karşıladıklarını belgelemeleri beklenen her durumda -söz gelimi işe alımlarda- karşılarına çıkmaya devam eder ve kendilerine yönelik ayrımcılığın sürdürülmesine zemin hazırlar.

Barınma

LGBTİ+’lar, özellikle de travesti ve transeksüeller, evrensel bir insan hakkı olan barınma hakkına erişimde de sorunlarla karşılaşmaktadır. Ayrımcılık bazı durumlarda kendilerine ev verilmemesi, bazı durumlarda normalin üzerinde kira bedellerinin talep edilmesi, bazı durumlarda komşulardan gelen şikâyetler ve devamında polis baskınları şeklinde tezahür edebilmektedir. LGBTİ+’ların varoluş sorununu en net şekilde ortaya koyan ayrımcılık türlerinden biri olarak barınma hakkının engellenmesi, Türkiye’deki yerleşik homofobik/transfobik fikirlerin kırılması için alınacak uzunca bir yol olduğunu da gösterir nitelik-

tedir. Barınma hakkı aynı zamanda, yurtlarda kalan LGBTİ+ öğrencilerin de erişimde zorlandığı bir insan hakkıdır. Erkekler ve kadınlar için iki ayrı yaşam alanı tanımlayan öğrenci yurtları, LGBTİ+ kimlikleri daha baştan tanımayarak ayrımcılığın altyapısını meydana getirmektedir.

Cezaevleri ve LGBTİ+ Mahkûmlar

Ceza ve ıslah evleri, modern kapitalist toplumların temel kurumlarından birini oluşturur. Bu kurumlar, ikili bir cinsiyet anlayışına göre düzenlenmiş olduğundan, özellikle travesti ve transeksüel mahpuslar için cezalandırma, ek bir psikolojik ve fiziksel işkenceye dönüşebilmektedir. LGBTİ+'ların, diğer mahkûmlardan gelecek tepkiler gerekçe gösterilerek ayrı hücrelerde tutulması, havalandırma, cezaevi bünyesinde istihdam, rehabilitasyon, kurs ve spor gibi olanaklardan faydalanamaması, anılan ayrımcılık türlerinin ilk akla gelen örnekleridir. Tekli hücrelerde tutulan trans mahkûmlar, koğuşa geçme taleplerinin reddedilmesi sonucunda, işledikleri suçlarla orantısız olacak şekilde bir tecrit cezasıyla da karşı karşıya kalmaktadır. Trans kadın ve erkeklerin, buldukları hapishaneyi değiştirmek üzere yaptığı geçiş süreciyle ilgili başvurular da reddedilmekte veya dikkate alınmamakta, bu süre zarfında karşılaşılan tecrit devam etmektedir.

Eğitim

LGBTİ+'lara yönelik ayrımcılığın kurumsal bir nitelik kazandığı bir başka alan da eğitimidir. Eğitim sistemimiz de, ikili bir cinsiyet kavrayışına dayalı olarak biçimlendirilmiş olup LGBTİ+'lar kılık kıyafetinden eğitsel aktivitelere, toplumda sahip oldukları rollere dair endokrinasyondan rehberlik ve danışmanlık hizmetlerine kadar pek çok alanda ayrımcılığa maruz kalır. Okul öncesi eğitimle başlayan bu ayrımcı pratikler, yükseköğretimi de içerecek şekilde eğitim hayatının her döneminde sürer. Bu süreçte öğretmen ve idarecilerin LGBTİ+ öğrencilere yönelik tavrı büyük önem taşır. LGBTİ+ öğrencilerin cinsiyet kimliklerini ve cinsel yönelimlerini açıkça ifade etmelerine engel oluşturan ayrımcı pratikler, uzun erimli bir psikolojik travmanın altyapısını hazırlarken, LGBTİ+'ları sapkın ve hasta olarak kodlayan söylem, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğine dair bilimsellikten uzak yargılarla birleşerek ayrımcılığı yeniden üretir.

Evlilik ve Miras Hakkı

Türkiye Cumhuriyeti yasalarında eşcinsellik suç olarak kabul edilmemekle birlikte, eşcinsel çiftlerin yasal olarak evlenmeleri mümkün değildir. Evlilik kurumu, toplumun temel yapı taşı addedilen ailenin hukuki olarak kurulmasını sağlar. Evlilikle birlikte elde edilen yasal hakların, aynı evi ya da hayatı paylaşan çiftlere sağlanmaması başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, LGBTİ+'lar açısından aynı cinsten başka biriyle evlenmenin önündeki yasal engeller, başta miras ve evlat edinme olmak üzere belli yasal hakların kullanılması önünde engel teşkil eder. Evlilik aynı zamanda, çiftlerden birinin sahip olduğu sağlık hizmetlerinden yararlanma hakkı ve emeklilik gibi sosyal güvenlik haklarının diğer eş tarafından da kullanılmasına imkân sağlar. Buna ek olarak doğum ve babalık izni, tayin ve lojman tahsisi, hasta eşin bakımı, ölüm izni gibi yasal bir takım haklardan, birliktelikleri resmi olarak tanımlanmamış LGBTİ+'lar yararlanamaz. Bu durumun bir istisnası, yasal olarak cinsiyet değiştirme sürecini tamamlamış ve devlet mercilerince bu değişimi onaylanmış bireylerin evlilik hakkına sahip olmasıdır. Ne var ki trans geçiş süreçlerinde yaşanan zorluklar, bu istisnanın da kolay ve sorunsuzca hayata geçirilmesine engel teşkil eder.

İstihdam Politikaları, Sosyal Güvenlik Hakları ve Sendikal Haklar

İstihdam süreçlerinde yaşanan ayrımcılıkların başında, özellikle de görünür olan LGBTİ+'ların işe alım ve işten çıkarma sırasında karşılaştıkları ayrımcılıklar gelir. LGB bireyler, anılan ayrımcı pratiklerle mücadele etmek üzere cinsiyet kimliklerini gizler ve bu sebeple işyerinde sürekli bir psikolojik şiddete maruz kalırlar. Devlet Memuru olmak için sağlanması gereken yeterliliklerin ortaya konduğu 657 Sayılı Kanun'da yer alan "memurluk ile bağdaşmayacak ahlâka aykırı tutumlar" hükmü, çoğu durumda LGBTİ+'ların devlet memuru olmalarının önünde bir engel oluşturur. Bu tür muğlak ve keyfi ifadelerin, işe alım ve işten çıkarma süreçlerini yöneten amirlerce LGBTİ+'ların istihdam edilmesine karşı kullanılabileceği açıktır. Yukarıda kısaca değinildiği gibi, "psikoseksüel bozukluk" sebebiyle askerlik hizmetini tamamlamamış bir eşcinsel erkek, anılan madde gerekçe gösterilerek işe alım sürecinden kolayca elenebilir. Translar açısından, cinsiyet kimliklerinin daha görünür olmasından ötürü, istihdam süreçlerinde daha ileri düzeyde bir ayrımcılık söz konusu olabilir.

Yalnızca cinsiyet kimliklerinden ötürü istihdam piyasasında kendine yer bulamayan translar, iş güvencesinden yoksun, daimi bir polis baskısı ve fiziksel, psikolojik ve ekonomik şiddet tehdidi altında seks işçiliği gibi işler yapmak durumunda kalır. Bu kişiler, sağlık güvencesi, emeklilik hakkı, güvenli çalışma özgürlüğü gibi haklardan mahrum olurlar.

Sağlık

Sağlık hizmetleri de, tıpkı eğitim kurumu gibi, ikili bir cinsiyet kavrayışının ürünü olarak biçimlendirilmiştir ve LGBTİ+'lara yönelik süregelen bir ayrımcılığın sebebi haline almıştır. Yukarıda, askerlikten muaf olmak isteyen eşcinsel erkeklerin bunu ancak "psikoseksüel bozukluk" teşhisi konularak yapabileceğine değinilmişti. Türkiye Cumhuriyeti yasalarında eşcinsellik bir suç ya da hastalık değildir. Bununla birlikte, LGBTİ+'lar küçük yaşlardan itibaren heteronormatif sağlık kavrayışının bir ürünü olarak, hasta ve sapkın olarak kabul edilmeye, bu süreçte doktor ve psikiyatrların kendilerini "tedavi" etmeye yönelik müdahalelerine maruz kalırlar. Aynı zamanda, güvenli bir cinsel hayata dair rehberlik hizmetlerinden, LGBTİ+'ların talep ve ihtiyaçları göz önünde tutularak güncellenmiş bir sağlık sisteminden mahrum oldukları gibi, özellikle translar, kendilerini tedavi etmeyi reddeden doktorların ayrımcı tavırlarıyla da yüz yüze kalmaktadır. Buna ek olarak, cinsiyet değiştirmek isteyen kişiler, geçiş sürecinde "üreme yeteneğinden yoksun" olduklarını belgelemekle yükümlüdür. Açık bir insan hakları ihlali olan bu düzenleme, geçiş sürecinin psikolojik, fiziksel ve maddi zorluklarına ek bir zorlama olarak ortaya çıkmaktadır.

Diğer Sosyal Hizmetler

LGBTİ+'lar, homofobik ve transfobik önyargılarla şekillenmiş bir sosyal çevrede, yukarıda anılan barınma, eğitim ve sağlık gibi temel insan hak ve özgürlüklerinden yararlanmada dezavantajlı bir konumda olmalarından ötürü, kendi talep ve ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş bir sosyal hizmet mekanizmasına ihtiyaç duymaktadır. Özellikle açılma sürecinde sağlanacak psikolojik destek ve doğru yönlendirme, LGBTİ+'lara yönelik sosyal hizmetler ajandasının başında yer alır. LGBTİ+'ların hak ve özgürlüklerini gözetken bir sosyal hizmetler anlayışı aynı zamanda, toplumdaki homofobik ve transfobik önyargıların kırılmasını, bu amaçla kamu ve özel kuruluşlarda verilecek eğitimleri, özellikle de

sosyal hizmet uzmanlarının LGBTİ+ hakları ve ihtiyaçları konusunda bilinçlendirilmeleri acil bir ihtiyaç olarak ön plana çıkmaktadır.

Ayrımcılığın Gündelik Boyutu: Medya, Gündelik Hayat

Medya ayrımcılığın üretilmesinde önemli bir role sahiptir. Medya simgesel yeniden üretim olarak, yani ifadeler, görüntüler ve yorumlar aracılığıyla, “biz” ve “ötekiler” yaratarak ayrımcılığı eker, yerleştirir ve yaygınlaştırır (Çelenk, 2010: 222). Bu anlamda, Sevilay Çelenk’in de belirttiği gibi, medyanın bazı kişiler ve kesimleri dışlayarak veya dışlanmalarına aracılık ederek yaptığı ayrımcılık temsil düzeyinde olduğu ve söz konusu kişi ve kesimlerin doğrudan fiziksel ya da duygusal olarak yaralanmalarına yol açmadığı için sınırlıdır; ancak “paradoksal biçimde yaşamın bütün diğer alanlarındaki ayrımcılığın ötesine geçen zararlar üretme potansiyeline sahiptir” (2010: 222). Eser Köker ve Ülkü Doğanay’ın İnsan Hakları Ortak Platformu’nun (İHOP) “Ayrımcılıkla Mücadele Programı” kapsamında yaptıkları Irkçı Değilim ama...: Yazılı Basında Irkçı-Ayrımcı Söylemler (2010) başlıklı çalışmalarında belirttikleri gibi, kamusal söz oluşturma becerilerine sahip olan medyanın ayrımcılık biçimlerini ortaya çıkarmak için yapılan çalışmalar, kamusal söyleme ulaşabilme gücüne sahip gazeteciler, muhabirler, editörler ve köşe yazarlarından oluşan medya elitleri vasıtasıyla medyanın “ırkçı/ayrımcı görüş, değer ve tutumların gizlenmesi, sürdürülmesi, yaygınlaştırılması ve meşrulaştırılmasına aracılık ettiğini göstermektedir” (4). Medyanın dolaşıma soktuğu ayrımcılık, toplumsal çoğunluklar tarafından “bağımsız” ve “doğru” bilgi verme iddiası olan kitle iletişim araçları kanıt gösterilerek genel bir kanı olarak yerleşmektedir:

Toplumdaki çoğunluk grubu üyelerinin doğrudan çok az bilgi sahibi olduğu sosyal gruplar ve olaylar hakkında, medya elitleri, açık veya gizli kanılar yaymakla kalmaz, daha da önemlisi etnik olayların yorumlanması konusunda, azınlık gruplarına ilişkin önyargılara ve ayrımcılığa meşruluk da sağlayabilecek ideolojik bir çerçeve sunarlar. Bu noktada “her gün gazetede okuyoruz” cümlesi stratejik bir önem taşır ve günlük konuşmalarda önyargıların doğrulanmasında kullanılır (Köker ve Doğanay, 2010: 4).

Basının ayrımcılığın yeniden üretilmesinde sahip olduğu bu rol, LGBTİ örgütlerin nefret suçlarına yönelik eylemliliğın üzerine yoğunlaştığı alanlardan

bir diğerini meydana getirmektedir. LGBTİ örgütleri, düzenli olarak medyada LGBTİ bireylere dönük önyargılı ve nefret söylemi barındıran haber ve içerikleri teşhir etmekte, bunlarla ilgili raporlar yayınlamakta, medya çalışanlarına yönelik, ayrımcı ve nefret söylemi içermeyen bir dille nasıl haber yapılması gerektiğine ilişkin çeşitli kaynak ve kılavuzlar hazırlamaktadırlar.

Pembe Hayat ve Kaos GL Dernekleri tarafından hazırlanan Medyada LGBTİ'lere Yönelik Nefret Söylemi başlıklı kitapçıkta da belirtildiği üzere, medyada LGBTİ olmanın "hastalık, sapkınlık, suç, günah, anormallik" şeklinde tanımlanması, LGBTİ'leri "ötekileştiren, marjinalleştiren, aşağılayan, hakaret eden" (Tar ve Güner, 2014: 14) bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte homofobi, LGBTİ'lere yönelik açıktan nefret içeren söylemlerden fazlasına işaret eder. Örneğin sıradan bir haberde LGBTİ'lerin cinsel yönelimlerinin ve cinsiyet kimliklerinin özellikle dile getirilmesi, LGBTİ'lere dönük önyargıların yeniden üretilmesine neden olabilmektedir.

Medyada LGBTİ'lere Yönelik Nefret Söylemi başlıklı kitapçıkta ayrıca, LGBTİ'leri konu edinen haberlerde dikkat edilmesi gereken noktalar sıralanmaktadır (Tar ve Güner, 2014: 15-17). Burada altı çizilen bu noktalar, LGBTİ'lerin medyada daha adil ve ayrımcılıktan uzak bir dille nasıl temsil edileceğine dair bir çerçeve sunarken, medyanın LGBTİ bireylere dönük ayrımcılığın yeniden üretilmesindeki yadsınamayacak rolünü azaltmanın anahtarlarını da ortaya koymaktadır. Bu minvalde medya çalışanları "cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği ayrımcılığına karşı farkındalığın geniş bir tabana yayılması sürecinde, önemli bir rol oynadıklarının bilincinde olmalıdırlar" (Tar ve Güner, 2014: 15). Bu bilincin gereği ise, LGBTİ bireylerin basmakalıp yargılar çerçevesinde değil, fiili sorunları dikkate alınarak haberleştirilmeleridir. Buna ek olarak LGBTİ'lerin salt cinsellik, suç ve travma içeren haberlerle özdeşleştirilmeleri, bu haberlerde kullanılan dil ne kadar özenli olursa olsun, başka tür önyargıların tekrarına hizmet etmektedir, zira LGBTİ'ler "sadece 'kendi sorunları' ile ilgilenen ve bu sorunlar üzerinden görünür olan insanlar" (Tar ve Güner, 2014: 17) değildir. Dolayısıyla söz gelimi toplumun bütününe ilgilendiren bir meselede LGBTİ bireylerin de kanaatlerine başvurulması, LGBTİ bireylerin sapkın, saldırgan ya da mağdur kimlikleri ile değil, örneğin belli bir konudaki uzmanlıkları, deneyimleri ve bilgi birikimleri etrafında ele alınması, medyada LGBTİ bireylere dönük nefret söyleminin yeniden üretilmesine engel olabilir.

Nefret suçlarının ortadan kaldırılmasının nihai çözümü olarak değilse de, bu doğrultuda atılacak önemli bir adım olarak yasal reform talebinin ön plana çıkarılması, bu çerçevede böyle bir yasaya niçin ihtiyaç olduğu, bu yasanın hangi unsurları kapsamaması gerektiği, yasal reform mücadelesinin nefret suçlarının teşhiri ve basına yönelik eleştiri ve öneriler çerçevesinde şekillenen mücadele, LGBTİ Hareketinin önemli gündemlerinden birini meydana getirmektedir. Hareketin söyleminde öne çıkan dikkat çekici noktalardan biri, salt yasal düzenlemenin ilgili sorunların çözümü için yeterli olmayacağı, ayrımcılık ve nefret suçlarıyla her düzeyde ve sürekli olarak mücadele yürütmenin gerekliliğine yapılan vurgudur. Genel hatlarıyla değerlendirildiğinde LGBTİ Hareketinin nefret suçlarını kapsayan bir yasal reformun hayata geçirilmesi talebi ekseninde şekillenen mücadelesi, hem Türkiye’de nefret suçlarının tartışmaya açılması ve gündemi meşgul etmesi, hem de LGBTİ Hareketle diğer insan hakları örgütleri arasında yeni bağlantıların kurulması, var olan ittifaklarına güçlendirilmesini sağlamıştır.

Gerek devletin kurumsal bir takım mekanizmaları, gerek ikili cinsiyet kalıbının toplumsal örgütlenmenin kalbinde yer alması, gerekse medya aracılığıyla LGBTİ+’ları ötekileştiren bir söylemin yeniden üretilmesi LGBTİ+’lara yönelik geniş ayrımcılıklar yelpazesinin farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Türkiye’de LGBTİ+ Hareketi, 1990’lı yılların başında, özellikle dernekler yoluyla sivil toplum alanında örgütlenerek ayrımcılığa karşı ve temel hak ihlallerine karşı sesini yükseltmiştir. Bu süre zarfında LGBTİ+ Hareketi, Anayasa’da cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gibi ifadelerin yer alması, böylece LGBTİ+’ların haklarının Anayasal düzeyde güvence altına alınması; nefret suçlarının ceza yasalarında açıkça tanımlanarak LGBTİ+’lara yönelik ayrımcı pratiklerin önüne geçilmesi; son olarak da yerel ve genel seçimler yoluyla yönetime katılması gibi temel birtakım stratejilere odaklanarak mücadelesini sürdürmüştür. “Genel ahlâk, “kamu düzeni”, “toplumun örf ve adetleri” gibi muğlak, LGBTİ+’ları düşmanlaştırıcı pratikler için dayanak oluşturabilecek kimi ifadelerin yasalardan çıkarılması ve Türkiye’nin uluslararası sözleşmelerle çerçevesi çizilen yükümlülüklerini yerine getirmesi gibi talepler, medyanın bu ayrımcı pratiklerin meşrulaştırılmasında oynadığı rolün teşhir edilmesi, yapılması talep edilen yasal reformlarla ilgili yapıcı önerilerin sunulması, farklı sivil toplum kuruluşlarıyla ortak hareket ederek yönetenler nezdinde lobicilik faaliyetleri-

nin yürütülmesi, dayanışma ağlarının kurulması hareketin başvurduğu başlıca yöntemler olarak tanımlanabilir.

1987 yılında İstanbul'da Gezi Parkı'nda 4 trans kadının başlattığı açlık greviyle Türkiye'de ilk kez kamusal alanda bir eylem gerçekleştiren hareket, 2016 yılına gelindiğinde pek çok şehirde onlarca topluluk etrafında bir araya gelmiş durumdadır. Bu kadar kısa sürede kat edilen bu yol, farklı mecralarda kararlılıkla yürütülen mücadelenin bir sonucudur. LGBTİ Hareketi'nin nihai „hedefinin ayrımcılığın olmadığı bir dünya yaratmak olduğu kabul edilirse, irili ufaklı tüm eylemlerin sahip olduğu kolektif gücü anlamak mümkün hale gelir. Bu çerçevede, nefret cinayetine kurban giden bir transı anmak için düzenlenen bir basın açıklaması, üniversite kurulan bir LGBTİ topluluğu, LGBTİ'lerin talep ve sorunlarını tartışmak üzere oluşturulan platformlar, düzenlenen toplantılar, çıkarılan yayınlar, kısaca tüm LGBTİ aktivistlerinin ortak çabaları, bu mücadelenin parçalarını meydana getirmektedir.

Gündelik hayatın neredeyse her alanına sızdığı ve sürekli yeniden üretildiği için toplumsal cinsiyet, dil, din, ırk, etnik köken ve her türlü ayrımcılık ve ayrımcı söylemle mücadelenin tek bir yöntemi olduğunu söylemek mümkün değildir. Tıpkı LGBTİ+ hareketinin mücadele deneyimi gibi birçok koldan ve birçok alanda yürütülmesi gereken ayrımcılıkla mücadele, ayrımcı ifade ve pratiklere karşı sürekli uyanık olmayı, ayrımcılığın yeniden üretilmesine zemin hazırlayacak tavır ve söylemlerden kaçınmayı ve daha adil bir dünya için verilen mücadelelerle dayanışmayı gerekli kılmaktadır.

Kaynaklar

Çelenk, Sevilay (2010). “Ayrımcılık ve Medya”. *Televizyon Haberciliğinde Etik*. Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel (der.) içinde. Ankara: Fersa Matbaacılık. s. 211-228.

Diltemiz Mol, Merve (2016). *LGBTİ Hareketinin Hak ve Temsil Mücadelesi ve Siyasal İletişim Faaliyetleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Ana Bilim Dalı: Ankara.

Köker, Eser ve Ülkü Doğanay (2010). *İrkçi Değilim ama...: Yazılı Basında İrkçi-Ayrımcı Söylemler*, Ankara: İHOP.

Tar, Yıldız ve Umut Güner (2014). *Medyada LGBTİ'lere Yönelik Nefret Söylemi*. *Pembe Hayat Derneği ve Kaos GL Derneği*, Ankara.

TÜRKİYE’DE ENGELLİ OLMAK

Esra GÜLEÇ

Bu kitap içerisinde okuyacağınız diğer başlıklarda olduğu gibi, bu başlık altında anlatılacak olanlar da pek iç açıcı değil. Tabii bu iç açıcı olmayan detaylar karşısında körler, sakatlar ve diğer tüm engellenmiş insanlar olarak nasıl yöntemler geliştirdiğimizi ve kendimizi nasıl var ettiğimizi de burada okuyabileceksiniz. O halde önce neden engelli yerine sakat, kör ya da sağır gibi terimlerin kullanılmasını tercih ediyorum önce bunu açıklayayım:

Engeli yaratan sahip olduğumuz farklı varoluşlar değildir. Engel dışarıdan bireye yönelir. Şöyle örnek vereyim, bir mekâna gireceksiniz ama önüne kocaman bir tır park etmiş, sizin kapıya ulaşmanız imkânsız. Ancak o tır oradan çıkarsa siz o mekâna girebilirsiniz. Aslında sakatların, körlerin, sağırın yaşadıkları durum da tam olarak böyle. Hatta buna sosyal engellenmişliği de katarak anlatabiliriz. Mesela tekerlekli sandalye kullanan biri otobüse binmek istediğinde hem rampası olmadığında fiziksel engellerden dolayı otobüse binemiyor; hem de bindiğinde otobüsteki acı dolu bakışlara maruz kalmak istemediği için binemiyor. Bir trans kadın da otobüse bindiğinde nefret dolu bakışlara, söylemlere ve tacize maruz kalıyor ve otobüse binmesi engelleniyor. Şimdi düşünün bakalım engel nerede nasıl ortaya çıkıyor ve sakat, kör ya da sağır olmak aslında olumsuz olan şeyler mi yoksa dış etkenler mi bizi olumsuz koşullara iten.

O halde Türkiye’de engellenme halini eğitim, sağlık, istihdam ve sosyal hayat içerisinde biraz ele alalım. Bakalım bu alanlarda bizler nasıl engellemelerle karşılaşıyoruz.

Eğitim Hayatı İçerisinde Engellenme Biçimleri

Bizler eğitim hayatı içerisinde çok farklı biçimlerde ayrımcılığa maruz kalıyor, engellemelerle karşılaşılıyor. Mesela bir okul müdürü 6 yaşında tekerlekli sandalye kullanan bir çocuğu okula kabul etmek istemiyorsa okulun mimari koşullarını bahane gösterip engelliyor. Bu aşamayı atlatabilen çocuklar içinse bilinçsiz öğretmenler birer engel oluyor. Çocuğun farklı olan yanının diğer çocuklarda olumsuz bir etki yaratmasına neden olabilecek davranışlar sergiliyor ya da hiç yokmuş gibi davranabiliyor. Diğer çocukların velilerinin de bilinçsizliği, farklı olana karşı önyargıları çocuğun eğitim hayatında psikolojik olarak yıpranması ve mutsuz olmasına neden oluyor.

Derslerde, teneffüslerde, yemekte sürekli yalnız kalıyor. Eğer kör ya da sağırsa, yahut farklı bir öğrenme farklılığı varsa işler daha da zorlaşıyor. Yapabileceği, öğrenebileceği birçok şeyden gerekli düzenlemeler ve uyarlamalar yapılmadığı için mahrum kalıyor. Bunu şöyle örneklendirebiliriz: braille alfabesiyle eğitim verilen bir kuruma gelen tek gören öğrenci olduğunu düşünün, o çocuk braille'i öğrenemiyor, öğrense de hızlıca anlayıp kavrayamıyor ve bu çokça zamanını alıyor. Ona uygun hiçbir materyal sağlanmıyor, Latin alfabesiyle basılmış kitaplar, ona uygun kâğıt kalem sağlanmıyor. Bir şekilde çocuk Latin alfabesini öğrense dahi öğretmen bu alfabe bilmediği için çocuğun derse katılma çabaları boşa gidiyor. Evet, bu şekilde körler arasında engellenen ve ayrımcılığa uğrayan bir öteki oluveriyor. İşte kör, sağır ya da diğer farklı kimliklerden olan bireyler de eğitim hayatlarında tam olarak bunları yaşıyor. Burada tersinden örnek vermek istedim çünkü yalnızca körler, sağırlar, sakatlar değil, bir anda "sağlam" olarak kabul ettiğiniz bireyler de öteki olabilir ve engellenebilir, biraz bunu göstermek istedim.

İstihdamda Engellenme Biçimleri

Sorunlar eğitim hayatıyla birebir aynı olmasa da fazlaca benzerlik gösteriyor. Çünkü temelde bilinçsiz ve önyargılı bir toplum var. Bu değişmediği sürece de hayatın her alanında benzer durumlar yaşanmaya devam ediyor. Tabii bu alandaki sorunlar daha da ciddi boyutlarda karşımıza çıkıyor. Ekonomik özgürlük hepimizin ilk olarak sahip olmak istediği şey. Çünkü para olmadan diğer alanlardaki varlığımız da söz konusu olmuyor. Peki ekonomik özgür-

lügü elde edebilmek için bize sunulan imkânlar neler, bunlardan bahsedelim. Devletin sadece engellilerin girebildiği bir sınavı var. Bu sınav 2012 yılından beri yapılıyor ancak öncesinde de bakanlıkların ayrı ayrı açtıkları sınavlar oluyordu. Bu sınavların ortaya çıkış nedeni ne yazık ki bizi düşündüklerinden değil. Mecburi olan engelli personel çalıştırma yasası bu yola itmiş durumda devleti. Yaklaşık 9 milyon insanın istihdam edilmesi için bir yerden başlanması gerekiyordu ve böyle bir yol benimsendi. Halen de bu sınav tam anlamıyla bir çözüm olabilmiş değil. Sınava giren insan sayısı oldukça yüksek olmasına karşın, açılan kontenjanlar yetersiz kalıyor. Ayrıca ataması yapılan birçok kişi niteliksiz gibi görülüyor ve mobinge maruz kalıyor. Örneğin okulda çalışmaya başlayan kör bir memura hiçbir iş verilmiyor, koridorda bir masada bütün gün oturtuluyor. Aynı şekilde tekerlekli sandalye kullanan sakat bir memur hastaneye atanıp çalışmaya başlıyor ancak iş yerinde oda dahi sağlanmıyor. Odayı bırakın bir masa dahi verilmiyor. Evet, sadece bir köşede tüm gün öylece bekliyor. Gelen hastaların acıma dolu rahatsız edici bakışlarına ve çalışanların alaycı, dışlayan tavırlarına maruz kalıyor. Peki bu koşullarda kendini var etmeye, çalışmaya devam eden bizlerin tek derdi nedir derseniz, elbette ekonomik özgürlük. Çoğu aile bir yük, bir fazlalık olarak görüyor ve bu da psikolojik olarak yıpratıyor. Elbette istisnai durumda olanlar da var ancak genele baktığımız zaman bunu fazlaca görebiliyoruz.

Aynı şekilde özel sektörde de belli bir oranda engelli personel çalıştırma zorunluluğu var fakat burada da bu yasanın doğru bir biçimde uygulandığını göremiyoruz.

Bir avuç şirket haricinde genellikle şirketler farklılığı dıştan belli olmayan, daha fazla gücünden yararlanabilecekleri ve onlara ekstra külfet getirmeyecek kişileri seçiyorlar.

Tüm bu durumlara baktığımız zaman engellilerin verimli ve mutlu bir iş yaşamlarının olmadığını, halen büyük bir kısmının da iş hayatında yer alamadığını söylemek mümkün.

Sağlıkta Engellenme Biçimleri

Durumu bir de sağlık sistemi üzerinden değerlendirmeye çalışalım. Birçoğumuz daha doğumda, ya da sonrasında yanlış tedavilerle, doktor hatalarıyla kör,

sakat, sağır olabiliyor. Denetlenen ve hataların cezalandırıldığı bir sağlık sistemi bulunmuyor. Bu da dikkatsiz ve özensiz çalışanları disipline etmiyor. Tabii burada sağlık çalışanlarının olumsuz ve yoğun çalışma koşullarının da düzeltilmesi gerektiğini söylemek lazım.

Yine en büyük sorunlardan biri, tek başımıza hastanelere erişemiyor olmamız. Bunu yapabilirsek dahi hastane içerisinde tek başımıza işlemlerle baş edemiyor olmamız büyük bir soruna dönüşüyor.

Burada çok yakından şahit olduğum birkaç örnek paylaşmak istiyorum: Çocuk esirgeme kurumunda psikolog olarak çalışan kör biri, tek başına cildiye randevusuna gidiyor. Doktorun odasını bulabilmek için hiçbir erişilebilir düzenleme olmadığından güvenlik görevlilerinden yardım alarak odayı buluyor. Doktora ulaşıyor ve derdini anlatıp çözüm bulmak üzere içeri giriyor. Doktor hastasının kör olduğunu görüyor ve hastalığını, şikâyetini sormak yerine onun kör olmasıyla ilgileniyor ve “sizin yanınızda biri yok mu? Nasıl geldiniz buraya?” gibi sorular sorarak bu kişiyi yıpratıcı bir sürece sokuyor. Cildiye hastası olarak orada bulunan kişi, bu sorulara aldırmmamaya çalışarak derdini anlatmaya çalışıyor, cilt rahatsızlığına doktorun bakması için göstermeye çalışıyor. Doktor kendisine çocukmuş gibi davranıp “gerek yok, gerek yok, anlat sen yeter” deyip gerekli muayeneyi yapmak istemiyor. Bir şekilde muayene bitiyor ve doktor kör hastasını yok sayıp, güvenliği çağırıp, reçetesini güvenliğin eline verip gönderiyor. O kişi, ne bir daha hastaneye gitmek istiyor, ne de doktor görmek. Çünkü bu kadar basit bir süreçte insan dışı bir muameleye maruz kalmak istemiyor.

Yine bir başka örnek ise şöyle: Kör ve trans biri, cinsiyet geçiş süreci için hastaneye gidip gelmeye başlıyor. Ailesinden de destek alamadığı için tek başına halletmek zorunda işlemlerini. Peki hastanede neler oluyor dersiniz? Tüm çalışanların alaycı ve dışlayıcı tavırlarına maruz kalıyor. Çünkü hastaneler hiçbir şekilde erişilebilir değil ve mecburen yardım almak zorunda kalıyor. Ayrıca raporlar vb. belgelerin hiçbiri erişilebilir olmadığı için başkalarına göstermek zorunda kalıyor ya da doktorlar onun izni olmadan güvenlik görevlilerinin eline tutuşturuyor. O kadar ileri gidiyorlar ki, bir güvenlik görevlisi ona “Bak kimse istemiyor seni, o yüzden böyle teksin.” diyebilecek cüreti gösterebiliyor. Sağırılar için durum daha da karmaşıklaşıyor, zira halen birçok hastanede işaret

dili tercümanı bulunmuyor. 112 acil servis hattı yakın bir zamanda işaret dili kullanıcıları için erişilebilir hale getirildi. Günümüzde yeni yeni hastanelerin erişilebilirliği üzerine çalışmalar yapılmaya başlandı ancak büyük şehirlerde bile halen tek başımıza tam anlamıyla rahat bir şekilde hastanelere erişimimizi sağlayamıyoruz.

Sosyal Hayatta Engellenme Biçimleri

Bir de sosyal hayat içerisinde nasıl engelleniyoruz? Ne tür durumlarla karşılaşyoruz? Bunu ele alalım. Sosyal hayat deyince neler geliyor aklımıza? Kültür-sanat faaliyetleri; yani tiyatro, sinema, konser, müzeler, söyleşiler, sergiler, dinletiler, kütüphaneler, tarihi eserler, turistik alanlar ve belki de daha birçok şey sayabiliriz bunun için. Kültür-sanat dışında neler olduğuna bakacak olursak, AVM'ler, sokaklar, otobüsler, trenler, havaalanları, istasyonlar, otoparklar, otobüs durakları, metrolar, kafeler, parklar, kuaförler, kurslar, halka hizmet veren tüm mağaza ve dükkânlar, kamu binaları, belediyeler, kaymakamlıklar, valilikler ve hayata dair diğer akla gelebilecek her şey... Bu saydıklarımın birçoğunun ülkemizde erişilebilir olmadığını, yeni yeni erişilebilir hale getirilenlerinin olduğunu ancak bunların da yeterince düzenli takip edilmediğini ve verimli olmadığını belirtmek istiyorum. O halde size sosyal hayattan bazı küçük örnekler vererek devam edeyim: Kör bir üniversite öğrencisi düşünelim; hafta içi okula giderken, hafta sonları İngilizce öğrenmeyi planlamaktadır. Okuluna yollardaki kılavuz çizgiler aracılığıyla rahat bir biçimde ulaşabilmektedir ancak çoğu zaman bu yol üzerinde park etmiş arabalar, tezgâhlar, mekânların çıkardığı çöpler ve daha birçok şey yer aldığı için her okula gidiş gelişinde sorunlar yaşamaktadır. Sorunun kaynağı kör olması değil, kamusal düzeni bozan diğerleridir. Hafta sonu gitmeyi düşündüğü İngilizce kursuyla görüşmeye gider ancak kursun kendisine uygun olmadığı, uygun ders materyalleri olmadığı ve öğrencilerinin onunla aynı yerde olmak istemeyecekleri gerekçesiyle kursa kayıt yaptıramaz. Bir başka kurs bulur ve oraya gitmeye başlar. Bu kursa otobüsle ulaşım sağlar ancak otobüslerdeki sesli anons sistemi çalışmadığı için mutlaka şoförle veya yolcularla iletişim kurarak doğru yerde inmeyi başarması gerekir. Evet gerekli düzenlemeler yapılmadığı için, bu başarılması gereken bir işe dönüşmektedir. Zira şoför haber vermeyi unutabilir, yolcu yanlış durağa yönlendirilebilir.

Bir tekerlekli sandalye kullanıcısı için de otobüsler, kurslar, kaldırımlar, kafeler büyük birer probleme dönüşebilir. Rampası olmayan, olsa da açmayan otobüsler, kaldırım sonundaki rampaya park etmiş araçlar, girişinde basamak olan kafeler, asansörü olmayan binalar ve daha birçok detay sosyal hayatı zorlaştırır. Bir kez daha vurguluyorum hayatı zorlaştıran tekerlekli sandalye kullanmak, beyaz bastonla yürümek, işaret dili kullanmak değil, bu özelliklere uygun hale getirilmeyen, tek tipleştirilmiş yaşam standartlarıdır.

Çözüm Nerede ve Nasıl?

Aslında yazdığım tüm detayların içinde çözümün kendisi fazlaca yer alıyor. Ancak ben bir de açık açık buraya tekrar yazmak istedim. İhtiyacımız olan en önemli şey bilinçli bir toplum ve pratiğe dökülmüş devlet politikalarıdır. Bilinçli bir toplumun altyapısı sağlam, farklılıkların eşitçe varoluşunu öğreten ve aşıl原因an, ders kitaplarındaki “sakat, muhtaçtır.” imajını ortadan kaldırıp eşitlik ve hak vurgusuyla bu kimlikleri çocuklara öğreten bir eğitim sistemine ihtiyacı vardır. Bilinçli bir toplumu tam da o ders kitaplarında yaratılan algılarla yeniden inşa edebiliriz. Elbette tüm hayatı erişilebilir hale getirmek için çabalayan, bunun için uğraşan politikacılara da ihtiyaç vardır. Farklılıkları temsil eden bir bakanlık kurulmalıdır ki, tüm bu süreçlerin aralıksız takipçisi olabilsin. Bunlar uygulanabildiğinde hepimiz için, sadece körler, sakatlar, sağırlar için değil, tüm toplum için hayat çok daha yaşanabilir hale gelecektir.

SOKAKTA SİYASET VE AYRIMCILIK

Ayşen UYSAL

Bir siyaset yapma biçimi ve mekânı olarak sokak siyaseti ve ayrımcılık ilişkisini dört farklı kategoride analiz etmek mümkün: 1. Ayrımcılığın bizzat öznesi ve mekânı olarak sokak; 2. Dışlananların sesini duyurma aracı olarak sokak ve ayrımcılık karşıtı gösteriler; 3. Sokak siyasetinin kendi içerisindeki hiyerarşiler bakımından ayrımcılık; 4. Polis şiddetinin ayrımcılığı.

Bu yazıda meseleyi yukarıdaki kategorilerden hareketle ve kimi zaman da parti siyaseti ile karşılaştırarak analiz edeceğim.

Ayrımcılığın bizzat öznesi ve mekânı olarak sokak

Zaman ve mekâna bağlı olarak farklılıklar göstermekle birlikte, iktidarlar sokağa negatif anlam yükler¹. Buna göre sokağın kendisi gayri ahlaki ve marjinaldir. Bu açıdan baktığımızda, sokak –aktörleri ile birlikte- ayrımcılığın bizzat öznesi/nesnesi durumundadır ve *hem sokak hem de sokakta siyaset iktidarların dışlama ve ayrımcılık pratiklerini resmeder*.

1 2005 banliyö isyanları sırasında dönemin başbakanı İçişleri bakanı Nicolas Sarkozy'nin eylemlere "les racailles" (ayaktakımı) nitelemesini yapması (Jobard 2006: 59-80); Mauger 2006; Amrani & Beaud 2004, 2005), 1970'lerden beri sokak siyasetinin olağanlaştırıldığı, normalleştirildiği Fransa demokrasisinde zamansal, dönemselsel bir "ötekileştirmeye" örnek verilebilirken, sokak siyasetinin hiçbir zaman olağanlaşmadığı Türkiye'de dönemin başbakanının Hopa olayları sırasında eylemci kadınları kastederek "kız mı kadın mı belli değil" ifadesini kullanması otoriter sistemlerdeki mekânsal gayri ahlakileştirmeye örnek olarak düşünülebilir (Uysal 2017).

Toplumsal ve siyasal memnuniyetsizliklerini göstermek için sokağa çıkanlar, iktidar tarafından araçsallaştırılmadıkları sürece (örneğin demokrasi mitinglerinde ya da PKK'yi Tel'in mitinglerinde olduğu gibi), gayrimeşru, marjinal ve yurttaş olmayandır. Araçsallaştırıldıkları ölçüde ise makbul vatandaştır. Sokakta siyaset repertuarını kullanan memnuniyetsiz kitleler, protestocular ise, “Bizden olmayan”, “yıkıcı, bölücü”, “üç beş çapulcu”, “ülkenin değerlerini bilmeyen”, “çadırlarda ne yaptığı belli olmayan”, “kız mı kadın mı belli olmayan”, “mum söndü oynayan” vesairedir. Kısacası ötekidir, milli ve yerli olmayandır, karanlıktır. İtaat eden, uyumlu yurttaş ise aydınlıktır, millidir, bizden olandır. Böylece sokak siyasal ve toplumsal kategorileştirme aracı haline gelir; biz ve onları ayırıştırır. Dolayısıyla da iktidarların ve yandaşlarının ayrımcı dilini ve siyasetini en aleni haliyle resmeder. Bununla birlikte mesele tek yönlü olarak düşünülmemelidir. Her ne kadar sokak siyaseti ayrımcılık siyaseti tarafından araçsallaştırılmaya çalışılsa da, diğer taraftan da, ayrımcılığa maruz kalanların sesini duyurma aracı, yani eylem repertuarının bir parçasıdır. Ayrımcılığa maruz kalanların bu durumu ifşa mekânıdır.

Dışlananların sesini duyurma aracı olarak sokak ve ayrımcılık karşıtı gösteriler

Sokak her şeyden önce parlamentoda sesini duyuramayanların sesini duyurma mekânı ve eylem repertuarının bir parçasıdır. O nedenle de dışlananların sesini duyurmasında ve ayrımcılığa karşı mücadelelerinde en önemli mekân ve araçlardan biridir (kadınlar, Kürtler, LGBTİ bireyler, engelliler, vs.).

Türkiye’de sokağa kimler, neden çıkmaktadır? Bu soruya verilecek yanıt aynı zamanda, ayrımcılığa maruz kalanlara dair bir fikir de verir. Ayrıca, kim ve neden sorularına verilecek yanıtlar ancak birbirleriyle ilişkili olarak anlaşılabilir.

Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant’ın kullandığı “çıkar” kavramı bu meseleyi belli bir düzlemde tartışmamıza olanak sunar. Yazarlar çıkar kavramını *illusio* ve *libido* kavramlarıyla yer değiştirerek kullanırken iki amaç güder. Bun-

lardan ilki, “çıkarsız” gibi görünen eylemcilerin “maddi olmayan çeşitli kazanç biçimlerini tanımayan toplumsal eylem tasavvuruyla ipleri koparmak”; ikincisi ise, “kişilerin sadece bazı alanların –diğerlerinin değil– gönderdiği uyarılar karşısında *kayıtsızlık* halinden çıktıkları düşüncesini öne sürmek” (Bourdieu ve Wacquant, 2011 (2003): 31-32). P. Bourdieu ve L. Wacquant’ın bu tespitten yola çıkarak iki temel soru sorulabilir:

- i. “Sokağın” gönderdiği uyarılar karşısında kimler kayıtsızlık halinden çıkmaktadır? Bu kimseleri ortak bir şemsiye altında toplamak mümkün müdür?
- ii. Protesto eylemlerine katılanları güdüleyen “çıkartlar” nelerdir?

Bu sorulara, P. Bourdieu ve L. Wacquant’ın “kişilerin en kişisel şeyleri bile, esasında, alanın yapısında ya da daha doğrusu alanın içinde işgal edilen konumda gerçek ya da potansiyel olarak kayıtlı bulunan gereklerin kişileşmesidir” (Bourdieu ve Wacquant, 2011: 40) tespitini göz önünde bulundurarak yanıtlar arayalım.

Protestocuların toplumsal koordinatlarına dair bir ortaklaşma söz konusu mudur? Ya da başka bir anlatımla, toplumun belli koordinatlarında bulunanlar mı sokağı daha fazla kuşatmaktadır? Türkiye’de eylemlere katılanlar kimlerdir? Yoksul mahallelerin sakinleri mi? Ekonomik kriz mağdurları mı? Mevcut sistemin olanaklarından yoksun kalanlar mı, yani sistemin kaybedenleri mi? Entelektüeller mi? Yoksa, polislerin eylemcilere yaklaşımını ortaya koyan bir araştırmada belirtildiği üzere “okumuş cahiller” ve “tuzu kurular” mı? (Koca, 2015: 89).

Bu sorulara verilecek yanıtların, 2013-2015 yılları arasında Türkiye’nin altı kentinde (İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Mersin, Diyarbakır) yürüttüğüm ve 2017 yılında İletişim Yayınları tarafından yayınlanan *Sokakta Siyaset. Türkiye’de Protesto Eylemleri*, Protestocular ve Polis araştırmasına dayandığını da not düşelim. Söz konusu araştırmada kullanılan veriler, Emniyet Genel Müdürlüğü Arşivleri (12.975 olay), basın arşivleri (2803 olay), eylemlerde yapılan etnografik gözlemler (98 protesto eylemi), uygulanan anketler (1452 anket) ile yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerden (88 görüşme) hareketle derlendi (Uysal 2017).

Tablo 1. Eylemlerin düzenleyen toplumsal kesimlere göre dağılımı (%)

Toplumsal Kesimler	Sayı	Yüzde
Kürtler	429	15,31
Memurlar	308	10,99
Bilinmeyen	284	10,13
Sol/sosyalist çevreler	268	9,56
Öğrenciler	263	9,38
İşçiler	217	7,74
Cumhuriyetçi ve laikçi çevreler	178	6,35
İslami gruplar	89	3,18
Sağ milliyetçi gruplar	77	2,75
Sağlık çalışanları	76	2,71
Tutuklu Aileleri, mahkum yakınları	73	2,60
Diğer	75	2,68
Çevreciler	61	2,18
Sanatçılar, yazarlar, gazeteciler	58	2,07
Kadınlar	51	1,82
Hukukçular	42	1,50
Mahalle, kent sakinleri, yurttaşlar	37	1,32
Savaş karşıtları	35	1,25
Esnaflar	32	1,14
Aleviler	31	1,11
Askerler, asker yakınları, şehit aileleri	28	1,00
Köylüler, çiftçiler	25	0,89
Öğretim üyeleri	22	0,78
Mühendis, mimar	14	0,50
Emekliler	13	0,46
Depremzedeler, mağdurlar, mağdur yakınları	9	0,32
Taraftar grupları	8	0,29
TOPLAM	2803	100,00

Kaynak. Basın verileri (Uysal 2017: 153).

Sokak Siyaseti Gençlere Alan Açıyor. 35 yaş altı (% 62,2) sokak siyasetine daha fazla ilgi duymakta. Bu veri, siyasi partilerde siyaset yapanlarla karşılaştırıldığında daha da anlamlı hale gelir: Zira “particilerin” ezici bir çoğunluğu (% 96,8’i) 35 yaşının üzerinde iken (Uysal & Topak 2010: 42-43), 35 yaş altı gençler parti yönetimlerinde kendine yer bulamamaktadır (% 3,2). Gençler böylece seslerini duyurabilmek için sokak siyaseti gibi konvansiyonel olmayan katılım biçimlerine yönelmektedir. Uysal ve Topak (2010) siyasal parti yöneticileri üzerine yaptıkları araştırmada 30 yaş ve altı parti yöneticisi olmadığını gösterdi. Oysa yukarıdaki tabloya göre sokakta siyasette eylemcilerin yarısı bu yaş dilimine mensup (+ % 47,1).

Sokak Kadınların Parlamenteoya Göre Daha Fazla Var Oldukları Bir Alan. Sokakta siyaset parlamentoda yapılan siyasete oranla daha eşitlikçi: Katılımcıların % 43,9’u kadın. Kadın particiler (parti yönetim kurulu üyelerinin % 11’i kadın) (Uysal ve Topak 2010 : 148) ya da parlamentodaki kadın temsil oranı (7 Haziran 2014 Milletvekili Genel Seçimleri sonuçlarına göre TBMM’deki kadın milletvekillerinin oranı % 17,82) ile kıyaslandığında, sokak siyasetinin kadınlara alan açtığını söylemek yanlış olmaz. Kaldı ki, parlamentoda temsil edilen üç partideki kadın milletvekili oranı bu ortalamanın altında seyrediyor. Halkların Demokratik Partisi’nde (HDP) ise bu oran sokak siyasetindeki kadın temsil oranına yakındır (% 40).

Tablo 2. Eylemlere Katılanların Cinsiyete Göre Dağılımı

CİNSİYET	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde
KADIN	623	42,9	43,9
ERKEK	795	54,8	56,0
CİNSİYETSİZ	1	,1	,1
Ara Toplam	1419	97,7	100,0
Cevapsız	33	2,3	
Genel Toplam	1452	100,0	

Kaynak. Uysal 2017: 113.



Fotoğraf 1. 15 Şubat 2015, Mersin

Yoksullar Sokakta Siyasette Varlık Gösteriyorlar. Üst gelir gruplarına mensup katılımcıların oranı sadece % 2,7 olup 2014 verilerine göre asgari ücretin altında gelire sahip olanların oranı % 32,8'den fazla. Öyle ki, yine 2014 verileri esas alındığında, katılımcılardan % 51,3'ünün geliri açlık sınırının, % 90,8'inin geliri ise yoksulluk sınırının altında kalıyor. Tabloda yer alan düşük gelir dilimleri, katılımcılar arasında öğrencilerin oranının görece yüksek olması ile de kısmen açıklanabilir. Katılımcıların sadece % 9,1'inin geliri ise 3200 TL ve üzeri.

Tablo 3. Eylemlere Katılanların Gelir Durumu

GELİR DURUMU	Frekans	Yüzde	Geçerli Yüzde	Kümülatif Yüzde
0-430 TL	290	20,0	21,5	21,5
430-815 TL	153	10,5	11,3	32,8
815-1250 TL	250	17,2	18,5	51,3
1250-1900 TL	226	15,6	16,7	68,0
1900-3200 TL	308	21,2	22,8	90,8
3200-5600 TL	86	5,9	6,4	97,2
5600 TL +	37	2,5	2,7	99,9
Ara Toplam	1350	93	100	
Cevapsız	102	7,0		
Genel Toplam	1452	100,0		

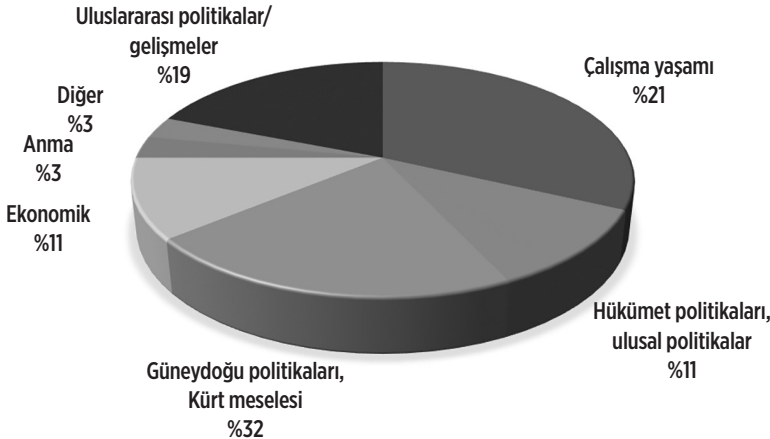
Kaynak. Uysal 2017: 119.

Yaptığımız derinlemesine mülakatlar bize Türkiye’de protestocuların toplumun oldukça yoksul kesimlerine mensup olduğunu gösterdi. Çoğu çok yoksul ailelerin çocukları, parasızlıkla ve hatta açlıkla hayatlarının bir döneminde yüz yüze kalmış kimseler. Anket verilerinde gazeteci, ilaç mümessili, vs. olarak kodladığımız önemli sayıda protestocu düzenli bir gelire sahip değil ya da gelirleri çok düşük.

Erzurum’da doğdum. Orada büyüdüm. İlkokulda ben Kürtçe konuşan bir insandım. Türkçeyi ilkokulda öğrendim. İlkokul sekiz yıllıktı, bölge okuluna gitmem gerekiyordu, gitmedim. On üç kardeşiz. Orada tarım işçiliğinden başladım. 16-17 yaşında buraya geldim. Tekstilde çalışıyorum. Şu an 25 yaşındayım. Yani 13 senedir tekstilde çalışıyorum. Benim çalıştığım atölyeler küçük atölyeler. Sigorta yok. Bir de daha çok okumamış vasıfsız insanlar ya, sana insan muamelesi yapılmıyor. (Mülakat, kadın, 25 yaş, 17 Ekim 2014, İstanbul).

Kürtler Türkiye’de en fazla sokakta siyaset yapan toplumsal kesimlerden biri. Türkiye’de en kitlesel eylemleri de Kürtler düzenlemektedir. Bu açıdan bakıldığında gerek eylem sayıları gerekse eylemlere katılım açısından Kürtler Türkiye’nin en dinamik toplumsal kesimini oluşturur.

Grafik 1: + 10.000 katılımcısı olan eylemlerin eylemin konusuna göre dağılımı



çıkmadığını söyleyebiliriz. Türkiye’de sokakta siyaset ulusal ve uluslararası ajandaya bağlı olarak şekillenmekte, yerel meseleler geri planda kalmaktadır. Üç büyük metropolün dışına çıktıkça ulusal ajandaya bağımlılık artar. Türkiye’de sokakta siyasetin en önemli gündemi “hukuk, adalet ve insan hakları” (% 15,86) meselelerinden hareketle biçimlenir. Buna Kürt meselesini de eklediğimizde (% 12,23), eylemlerin % 28,09’unun taleplerinin adalet ve insan hakları meselelerine özgülendiği görülür. Buna karşılık kadın hakları (%2,59), LGBTİ hakları, azınlık hakları, göç gibi meseleler sokakta siyasetin gündemini yeterince işgal etmez. Aksine, göç ve göçmen karşıtlığı sokak repertuarını nadiren kullanan toplumsal kesimleri mobilize edebilmektedir. Bu örnekte görüldüğü gibi, meseleyi bizzat “ayrıcılık/ötekileştirme talebinin aracı olarak sokak” bağlamında tersinden de ele alıp değerlendirmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, “nefret söyleminin aracı olarak sokak” da, daha detaylı incelenmesi gereken önemli bir mesele olarak önümüzde duruyor.

Sokak siyasetinin kendi içerisindeki hiyerarşiler bakımından ayrımcılık

Sokak siyaseti her ne kadar cinsiyet eşitliği bakımından katılımcıları göz önünde bulundurulduğunda kurumsal siyasete göre daha eşitlikçi ise de, *toplumsal cinsiyet rolleri bakımından* benzer tespiti yapmak oldukça zor. Niceliksel düzeydeki bu eşit görünüme rağmen, sokak siyaseti toplumdaki eşitsizlikleri yeniden üretebilmekte. Bu durum bizzat sokağa çıkma hakkının kendisinde somutlaştığı gibi, eylemlere dair işbölümünde de kendisini gösterir. Sokak “erkek mekân” olarak kodlandığından, buna karşılık da “kadının yeri evi” olarak görüldüğünden, kadınların sokağa çıkması “hafiflik”, “kadına yakışmayan” vs. olarak değerlendirilebilmektedir. Sokak siyaseti ile “sokağa düşmek” arasında ilişki kuranlar bile söz konusu olabilmektedir. Öyle ki, bazı İslam ülkelerinde protesto eylemlerine kadınların katılımı en ağır cezalarla cezalandırılabilir.

Her ne kadar, toplumsal hareket örgütlerinin yöneticileri meseleye böyle bakmıyor görünse de, bizzat bu örgütlerde ve sokak siyasetinin kendi işleyişi içinde toplumsal cinsiyet rolleri hiyerarşisi çoğu durumda yeniden üretilmektedir.

Altı yıldır örgütlü mücadelenin içerisindeyim. Yeni tanıştığımız bir tane genç erkek arkadaş vardı. İşte çatışma anındayız. 1 Haziran’dan (2013) bahsediyorum. Elinde Talcid spreyi var. Bana dedi ki, ‘yoldaş bunu sen

tutar mısın, ben çatışmaya gideceğim'. Yani bakış açısına bak: sen geride dur, Talcid'i al müdahale et yaralılara, ben çatışmaya gidiyorum. Biz de dedik ki, 'sen ne diyorsun yoldaş?' Ben de çatışıyorum burada, yani ben de çatışmaya gidiyorum. Hani gözünün önünde olmama rağmen görmüyor. Ama biraz biz kadınlardan kaynaklı da bir şey, yani önleri daha çok erkeklere bırakmak, önlerin inisiyatifini daha çok erkeklere bırakmak biraz da bizim suçumuz. Hani dedim ya göze almak. (*Mülakat*, kadın, 28 yaş, 11 Temmuz 2014, İzmir).

Sokak siyaseti yekpare bir siyaset olmadığından her örgüt, her hareket, her talep ve mekâna göre bu tür ayrımcılıklar da farklı düzeylerde ortaya çıkar. Dolayısıyla, sokak siyasetinin ayrımcı mekanizmaları ve dili zaman, mekânla ve aktörleri ile ilişkilendirilerek incelenmelidir.

Kısacası, bütün olumlu özelliklerine rağmen, hem demokratik işleyiş hem de ayrımcılık bakımlarından sokak siyaseti dikensiz gül bahçesi olmaktan şimdilik uzak görünüyor.

Polis şiddetinin ayrımcılığı

“31 Aralık 2006, 19:00.

Bir Paris banliyösünde, durakta yağmur altında otobüs bekleyen üç genç. Yeni yıl sabahına arkadaşlarının evinde girmeye hazırlanıyorlar. Gençlerden ikisi 16 diğeri 13 yaşında. Gençlerden ikisi Moritanyalı. Diğeri ise Ekvator doğumlu. Gençler durakta beklerken, beş kişilik bir grubun koştüğünü ve sonra da araca binip kaçtığını fark ediyor. Bu sırada bir CRS² minibüsü de mahallede devriye geziyor, ancak koşarak kaçan, ardından da bir araca binerek sığışan grubu fark etmiyor. Birkaç dakika sonra bir polis aracı üç gencin önünde durur. Araçtan inen polisler gençlerin kimliklerini ister, üstlerini arar ve burada ne yaptıklarını sorar. Sonra da telsizle emniyetten bilgi ister. Polis telsizle bilgi alırken gençler bunun hâlâ her zaman maruz kaldıkları kontrol olduğunu sanmaktadır. O sırada kriminal polis ile birlikte iki otobüs de CRS daha gelir. İki sivil beş polis üç genci çember içine alırken, bir CRS de elinde gaz bombası tüfeği ile konumlanır. Gençlerin üzerini yeniden ararlar ve aynı soruları

2 Toplumsal olaylardan sorumlu polis birimi, Fransız Çevik Kuvvet polisi.

yeniden sorarlar: bu otobüs durağında ne yapıyorsunuz? Sonra da bir polis “alın bunları” emrini verir. Gençlere ters kelepçe de takılır. Emniyette sorgu yeniden başlar. Bu defa tek tek ve çok daha zorlayıcıdır. Hakaret, bağırma, vs. de cabası. Şikayetçi olan kişi iki genci teşhis eder. Ancak, şikayet eden kişinin ilk başta tarif ettiği kıyafetler ile gençlerinki tutmadığı için ailelerine telefon edilerek serbest bırakılırlar. Böylece gençler dört saati polisle ve gözaltı tehdidi ile geçirmiş olur. Artık onlar için yeni yıl kutlaması bitmiştir.

Komşularının ve arkadaşlarının ailelerinin önünde gözaltına alınmaları, ters kelepçe takılması, maruz kaldıkları hakaretler, ırkçı davranış ve sözler, yıldırı ve korkutma, vs. banliyö yaşamının olağan bir sahnesini yansıtır... Bu onlar için ne ilk ne de sondur...” (Fassin 2011: 13-20)

Didier Fassin’in tanıklığında, Paris banliyölerinde yaşayan ailelerin çocuklarına sık sık şu tembihte bulunduğunu öğreniyoruz: “Sıklıkla kimlik kontrolüne maruz kalabilirsin, böyle bir durumda, polislin davranışı nasıl olursa olsun, itiraz etmeden kimliğini polise ver” (Fassin 2011: 20). Türkiye’de Kürtler başta olmak üzere bazı toplumsal grupların maruz kaldıkları ve muhtemelen bu kesimlerin ailelerinin yaptıkları uyarılarla ne kadar paralel değil mi? Bana ayrıca Alevilerin çocuklarına okula başlarken “sakın okulda Alevi olduğunu söyleme” diye tembihte bulunmalarını hatırlatıyor. Ayrımcılığa maruz kalan toplumsal gruplar açısından dünyanın neresinde olursa olsun sonuçta benzer sahneler, koruma refleksleri geçerli.

Yapılan araştırmalar, eylemlerde polis şiddeti ile dört tür değişken arasında korelasyon olduğunu ortaya koyuyor: kişisel (yaş, cinsiyet, etnik köken, vs.), yönetsel (polis birimi, meslek içi eğitimi, mesleki bilgisi, vs.), bağlamsal (kentlin büyüklüğü, sosyoekonomik özellikleri, vs.) ve durumsal (çatışmanın seyri) değişkenler (Jobard 2012: 159). Ayrıca, farklı etnik grupların bir arada yaşadığı ya da yoğun göç alan ülkelerde polislin göçmenlere ve etnik azınlıklara karşı “ırkçı/ayırıcı” davranışlar sergilediği yönündeki bulgular oldukça yaygın (Fassin 2011). Bu açıdan bakıldığında, Türkiye’de polislin en fazla şiddet uyguladığı ve ayrımcılığına maruz kaldığı toplumsal grupların Kürtler olması şaşırtıcı olmasa gerek.

“[...] Hatip Dicle’yi, onların birçoğunu veto etmişlerdi hatırlarsınız. Burada Basman’de bir çağrı olmuştu. Gittik Basman’deki çağrıya, 70, 80

kişiyiz. Yüzlerce polis etrafımızı sardı. Dört beş saat orada kaldık. Ablukayı açmaya çalışıyoruz, polis gazla cevap veriyor. Nihayetinde Agora'daki çözüm çadırına gitmiştik. O çadıra gece geç saatlerde polis müdahale etti. Ardından bir operasyon yapıldı. **İzmir'de polisin sıradan başka eylemlere yaptığı müdahalelerle, Kürtlere yaptığı müdahale aynı olmuyordu. O gün çok kötüydü gerçekten. Yaşlı teyzeleri yerlerde sürüklediklerini görmüştüm. Çadırları yakmışlardı. Savaş alanına döndü Agora'dan Kadıfekale'ye kadar.** (Mülakat, erkek, 23 yaş, 5 Ağustos 2014, İzmir).

Polis, toplumda yerleşik olan ayrımcılığı sadece yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda ayrımcılığı ve kodlarını tanımlar, çerçevesini çizer. Tıpkı “iç düşmanı” tanımladığı ve çerçevlendirdiği gibi. Bu sürekli bir edimdir, zaman içinde yeniden yeniden tanımlanır. Bu tanımda “bizden olmayan, yani onlar”ın, “milli olmayanın” ortaya konması hedeflenir.

“Bakıyorum da bunlar, çoluğu çocuğu olmayan, gelecek kaygısı duymayan insanlar. Onların gelecek kaygısı olmayabilir ama biz polis olarak bu ülkenin geleceğini koruyoruz aslında. Bugünün geleceği yok etmesine izin vermemeye çalışıyoruz. Onlarsa bugün için geleceği geçmişi her şeyi yakıp yıkmaya çok hazırlar. Bu insanların memleketin değerleriyle sorunları var. Geziciler aslında gerçekten de gezici insanlar. Gezmeyi tozmayı seven çalıp oynayan bir halleri var. Vur patlasın çal oynasın bir dünya. Buralı değiller. Milli ve dini ne varsa alerji yapıyor. Milli ve buralı insanlara çevreye ve ağaca verdikleri kadar değer vermeyen insanlar bunlar. Halbuki baksalar polisin eylemler boyunca ‘ağaç’ olduğunu görecekler. Aç susuz, uykusuz dikildik günlerce ve karşılığında ne onursuzluğumuz kaldı ne faşistliğimiz. Kibirli insanlar aynı zamanda...” (Koca 2015: 77-78).

Polisin toplumsal eylemler yönetimi aynı zamanda “erkek” ve “cinsiyetçi”. Bu durum polisin sahip olduğu habitusundan kaynağını aldığı kadar, polisin toplumsal hareketler eğitiminin de ürünü. Kolektif eylemlerin denetiminde kadın protestocuları toplumsal baskı ve kadınlıkları üzerinden caydırmaya, bezdirmeye ve korkutmaya çalışır. Gözaltına alınan kadınların çıplak aranması, doktor muayenesinde erkek polislerin yer alması gibi uygulamalar mahremiyetin ortadan kaldırılması yoluyla küçük düşürmeyi, böylece de hem söz konusu kişiyi hem de diğer protestocularla potansiyel protestocuları caydırmayı hedeflemektedir.

Polisin ayrımcılık eksenli politika ve stratejilerinin en fazla görünür olduğu toplumsal gruplar arasında LGBTİ'ler de yer alır.

Bizi erkek görünümünde olduğumuz için erkeklerin araması gerekiyordu, ama biz orada kendimizce bir eylem yaptık. Hayır bizi kadın polisler arayacaksa arasın, biz başka polislere kendimizi aratmayız veya eşcinsel olduğunu söyleyecek polis gelsin bizi arasın dedik. Herkes baktı ve sonra birden kıyamet koptu yani. Aaa falan filan böyle bir eylemde... Sonra bir kadın polis gelin ben sizi ararım dedi ve bayağı samimi şekilde kadın polis bizi aradı. Ve biz içeri geçtik. Aslında biraz farkındalık yaratmak kişiye kalıyor. Mesela polisin bizi izlemesi... Bir köşede polis yığını vardı ve hepsi bizi izliyor. Sanki ama öyle hayretle izliyorlar ki, sanki önlerinde böyle cinsel ilişkiye giriyoruz. Döndüm, ne yapacaksın dedi. O zaman da tanga giymiştim, nedense ama hiç bilmiyorum (gülmeler). Çıkardım götümü açtım polise, sadece götümü kıvırdım. Burada bir farkındalık oluyor, anlatabildim mi? O eylem artık polise vay dedirtebiliyor yani. Biraz içi daha dolu oluyor ve artık aaa eşcinseller de katılıyormuş ve çok cesurlarmış diyebiliyorlar. (Mülakat, LGBTİ bireyi, 24 yaş, 5 Kasım 2014, Adana).



Fotoğraf 2 . 14 Haziran 2014 Onur Yürüyüşü, İzmir

Literatür, polislin ve genel olarak devletin güvenlik kurumlarının ayrımcılık politikalarını sıklıkla göç, göçmenler ve ırkçılık meselesi etrafında tartışıyor (Gönen 2016; Jobard 2009). Ancak, yukarıda kısaca resmetmeye çalıştığım gibi, mesele çok boyutlu ve her bir boyut derinlemesine incelenmeyi hak ediyor. Tıpkı sokak siyaseti, protesto eylemleri ve ayrımcılık meselesinin çok boyutlu ve etkileşimli bir bakış açısıyla detaylı bir biçimde ele alınmasına ihtiyaç olduğu gibi. Ben burada oldukça şematik bir biçimde meselenin ne kadar çetrefil olduğunu ve hangi açılardan ele alınabileceğini ortaya koymaya çalıştım. Detayını ince ince işlemek diğer çalışmalara kaldı...

Kaynakça

Amrani, Younes & Beaud, Stéphane (2004, 2005), *Pays de malheur! Un jeune de cité écrit à un sociologue*, La Découverte, Paris.

Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic (2011 (2003)), *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cepvaflar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Fassin, Didier (2011), *La Force de l'ordre : Une anthropologie de la police des quartier*, Editions du Seuil, Paris.

Gönen, Zeynep (2016), *The Politics of Crime in Turkey : Neoliberalism and the Urban Poor*, I.B. Tauris, London & New York.

Jobard, Fabien (2012), «Le spectacle de la police des foules : les opérations policières durant la protestation contre le CPE à Paris», *European Journal of Turkish Studies* (Online), no. 15 : 1-41.

Jobard, Fabien (2009 (2006)), « Police, justice et discriminations raciales », içinde D. Fassin et E. Fassin (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, Paris, s. 219-237.

Jobard, Fabien (2006), «Sociologie politique de la 'racaille'», içinde H. Lagrange et M. Oberti, *Émeutes urbaines et protestations*, Les Presses de SciencesPo, Paris, s. 59-80.

Koca, Erkan (2015), *Düzen ve Kargaşa Arasında. Toplumsal Eylem Polisliği. Polis Açısından Gezi Olayları*, Atif Yayınları, Ankara.

Mauger, Gérard (2006), *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Editions du Croquant, Broissieux.

Uysal, Ayşen (2017), *Sokakta Siyaset. Türkiye'de Protesto Eylemleri, Protestocular ve Polis*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Uysal, Ayşen ve Topak, Oğuz (2012 (2010)), *Particiler. Türkiye'de Partiler ve Toplumsal Ağların İnşası*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KAMPÜSTE NEFRET SÖYLEMİ VE AYRIMCILIK

Sevilay ÇELENK

Bu yazıda bir eğitim ortamı ve bir yaşam alanı olarak üniversitede nefret söyleminin nasıl sorunsallaştırıldığı ve hangi bağlamlarda çalışıldığı konusunu ele almaya çalışıyorum. Yazının temel ilgisi, bu bağlamda, üniversite müfredatının nefret söylemi ile mücadelede güçlendirilmesinin hangi derslerle sağlandığı ve bu derslerin öğretim yöntem ve yaklaşımlarının neler olduğudur. Konuyla ilgili uluslararası çalışmaların ve eğitim deneyimlerinin birikiminden yararlanarak, çalışmanın kapsamını, literatür çalışması ve yabancı üniversitelerin müfredatlarının incelenmesinin raporlaştırılması ile sınırlı tuttum.

Üniversite müfredatında ve kampüs hayatında nefret söylemi ve ayrımcılıkla mücadeleye akademik ve yönetsel olarak açılan yeri kavramayı amaçlayan çalışmamda öncelikle üniversite ortamında nefret söylemi, nefret suçları, ayrımcılık, önyargı ve ırkçılığı inceleyen çalışmalara yönelik literatürü inceledim. Bu çalışma sonucunda söz konusu araştırma ve incelemelerin yoğunluklu olarak gerçekleştirildiği ülkeler olan ABD, Kanada, Britanya ile İngilizce lisans ya da lisansüstü programlar sürdüren diğer bazı Avrupa Üniversiteleri arasından yaklaşık 50 üniversitenin programlarında, “ayrımcılık,” “önyargı,” “ırk,” “ırkçılık,” “nefret suçu,” “nefret söylemi” gibi anahtar sözcüklerle yaptığım ayrıntılı taramalar sonucunda -eriştiğim- derslerin yönergelerini ve ders planlarını (outline) inceledim.

Nefret söylemi ve ayrımcılıkla ilişkili çalışmalar sıklıkla hangi söylemler ve pratiklerin bu kapsamda olduğu ve hangilerinin ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilmesi gerektiği konusundaki müşkül bir probleme değinmek ya da bu problemle hesaplaşmak zorunda kalan çalışmalardır. Üniversite müfreda-

tında bu konuya yer açıldığında gerilim ve çelişki biraz daha derinleşiyor. Çünkü üniversite bir yandan ifade özgürlüğünü en geniş anlamda tanımlamak/benimsemek ve korumakla ilişkili bir etik ve akademik sorumluluk tanımlarken, bir yandan da üniversite ortamı ya da kampüs, ayrımcılığın ve nefret söyleminin fazlasıyla sık karşılaştığı bir yaşam alanına denk düşüyor. Nitekim nefret söylemi ve ayrımcılık literatürü incelendiğinde, kampüs hayatında karşılaşılan önyargılı tutumlara, ayrımcılığa ve nefret söylemlerinin mahiyetine kafa yoran ya da eğitim ve rehberlik önerileri geliştirmeyi amaçlayan çok sayıda çalışmaya rastlamak mümkündür. Bu çalışmalar sıklıkla ifade özgürlüğünü de eş zamanlı olarak güvenceye almak konusundaki temkinlilik gerekliliğine özel bir vurgu yapmaktadır. Bunun yanında yabancı üniversitelerin müfredatları incelendiğinde, kampüs hayatının sınırları dışında, gündelik hayatta, medyada, popüler anlatı mecralarında doğallaşmış biçimde yer alan nefret söylemini ve ayrımcılığı görünür kılmaya ve bununla mücadeleye dönük bir amaç tanımlayan derslerin de mevcut olduğu görülüyor.

Elbette kampüste nefret söylemini düşünebilmek için öncelikle nefret söyleminin ve bu söylemlerin yarattığı tahribatın ne olduğuna ya da nasıl tanımlandığına kısaca değinmekte yarar var.

Samuel Walker *Hate Speech* başlıklı önemli çalışmasında siyahlar için kullanılan “zenci/negro” ya da Yahudiler, Latinler veya İrlandalılar için kullanılan (*kike, wop, mick* gibi) diğer aşağılayıcı sözcüklere referansla “ırkçılık yüzyılları boyunca bagajda taşınan ve nefretle boşaltılan sözcükler” nitelemesini kullanır (1994: 1). Yazar, bu sözcüklerin insanları kurşun gibi hedeflediğini söyler. Bu aşağılayıcı ve nefret dolu sözcükler muhtemel gelecek tehlikelerin kehaneti gibidir ve geçmişin utancını hatırlatır. Yazarın burada sorduğu sorular şunlardır: “Eğer bu sözcükler bu denli nefret dolu ve bu denli zarar verici ise neden yasaklamıyoruz? Bu sözcükleri bir başkasını kasten aşağılamak için kamusal alanda kullanan herkesi neden cezalandırmıyoruz?”

İnsanlara ırkı, dili, dini ile seslenmenin hukuki meşruiyetini sorunsallaştıran bu soruları yanıtlamak pek de kolay değildir. Çünkü nefret söyleminin en temel paradoksu bu sorularda gizlidir. Nefret sözcükleri ve nefret dilinin yasaklanması ya da bu sözcükleri kullanmanın cezalandırılması konusu, her şeyden önce, ifade özgürlüğü ile çeliştiği temelinde bir itirazla karşılaştığından prob-

lemlidir. İfade özgürlüğünün her türden düşüncenin dile getirilmesini koruyan en geniş tanımı benimsendiği ve düşüncenin dile getirilmesi ya da kamusallaştırılmasına yönelik istisnalar tanımlanmadığı sürece sorunlu olmaya da devam edecektir. Bu anlamda üniversite ortamı ya da bu yazıda benimsendiği kullanımla “kampüs” söz konusu olduğunda, nefret söylemi ve ifade özgürlüğü çelişkisi daha da derinleşir. Düşüncenin özgür gelişimini -en azından ilkesel düzeyde- en güçlü biçimde koruması beklenen üniversite ortamında nefret dili ve söyleminin hangi biçimlerde açığa çıktığı, yoğun olarak kimleri hedef aldığı ve bu söylemle baş etmede kampüs ortamındaki duyarlılığın ve müfredatın nasıl güçlendirileceği soruları, kampüste nefret söylemi ve ayrımcılığa odaklanan çalışmaların temel meselelerini oluşturur.

Anne Weber’in belirttiği gibi (2009: 3), “nefret söylemi”nin ne olduğu konusunda üzerinde kesin olarak anlaşılmış bir tanım mevcut değildir. Nefret söyleminin, bu söylemin ifade özgürlüğü bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve yasaklanıp yasaklanmayacağına ilişkin farklı görüşler taşıyan kişiler tarafından olduğu kadar, farklı yasal düzenlemeleri benimsemiş olan ülkeler tarafından da farklı biçimlerde tanımlanacağı açıktır. Ancak yine de bir tanım vermek gerekirse, Aynı yazarın Nefret Söylemi El Kitabı’nda, Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi tarafından yayınlanan “nefret söylemi” konulu 97(20) sayılı tavsiye kararına referansla verdiği ve kapsayıcılığı ile dikkat çeken tanım hatırlanabilir(3):

“Nefret söylemi” kavramı, ırkçı nefreti, yabancı düşmanlığını, Yahudi düşmanlığını veya azınlıklara, göçmenlere ve göçmen kökenli insanlara yönelik saldırgan ulusalcılık ve etnik merkezilik, ayrımcılık ve düşmanlık şeklinde ifadesini bulan, dinsel hoşgörüsüzlük dâhil olmak üzere hoşgörüsüzlüğe dayalı başka nefret biçimlerini yayan, kışkırtan, teşvik eden veya meşrulaştıran her türlü ifade biçimini kapsayacak şekilde anlaşılacaktır. Bu anlamda “nefret söylemi” muhakkak belirli bir kişiye veya gruba yönlendirilmiş yorumları kapsamaktadır. (3).

Nefret söyleminin basitçe birini sevmemek ve nefretini sergilemekten farklı bir boyutu olduğu, etnik, kültürel, dinsel grup aidiyetlerini hedef aldığı ve genellikle bir toplumda çoğunluk grupları tarafından azınlık gruplarına yöneltildiği de nefret söylemi sorununa odaklanan akademik çalışmaların ve sivil toplum

alanında nefret söylemini engellemeye yönelik projelerin vurguladığı temel konular arasındadır. Bu çerçevede nefret söylemine verilen örnekler arasında; ırkçı karikatürler, sinagog duvarlarına spreyle yapılmış anti semitik semboller, bir toplumsal gruba yönelik etnik aşağılamalar ya da diğer hakaret içeren etiketler, haç yakma, engellileri ya da yaşlıları hedef alan siyaseten yanlış şakalar, cinsiyetçi ifadeler, anti gey protesto sembolleri ya da sloganlar sayılır.¹

Kuşkusuz bu örnekler farklı kültürel coğrafyalarda farklı içerikler kazanmakta ve nefret söyleminin hedefi olanlar farklılaşmaktadır. Türkiye’de yaygın biçimde karşılaşılan nefret söylemi ifadeleri sadece gündelik dile derinlemesine nüfuz etmekle kalmayıp, medya metinlerinde sistematik biçimde yeniden üretilmekte ve doğallaştırılmaktadır. Başta sosyal medya ortamları olmak üzere her tür medya ortamında eski ve doğallaşmış bir nefret dili ve söylemi yanında, konjonktüre ve bağlama göre yeniden formüle edilen nefret ifadelerine de gündelik bir sıklıkta rastlanmaktadır: sosyal medyadaki “sınava bir dakika geç kaldı diye alınmayan Türk evlatları var. Bir de sınavsız üniversiteye giren Suriyeliler!” biçiminde sonu ünlemle biten bir paylaşım kadar, “liseli kızın çığlığı Suriyeli tacizciyi yakalattı” biçimindeki haber başlığı da nefret söylemi içinden dile getirilen en güncel ve en sıradan nefret ifadelerine örnektir.

Nefret Söylemi ve Eğitim Kurumları

Ayrımcılık ve nefret söylemi konusunun eğitim alanında ele alınması gereken bir konu olarak düşünülmesine yönelik ilk girişimlerden birinin II. Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde, ırkçılığı ve Nazi ideolojisini kınamak ve kabul edilemez ırkçı varsayımlarını reddetmek üzere Papa XI. Pius tarafından hazırlatılan *Syllabus Against Racism* (İrkçılığa Karşı Öğretim Programı) metni olduğu söylenir. 6 Nisan 1938’de geliştirilen ve Katolik okullarına gönderilmek üzere hazırlanan bu metinde, öğretmenlere, ellerindeki mevcut bütün bilgi olanaklarıyla, biyoloji, tarih, felsefe, ilahiyat, hukuk ve etik gibi bütün alanlardan yararlanarak, Nazi ideolojisinin ve ırkçılığın savunulamaz tezlerini çürütmeleri önerilmektedir. Bu, öğretmenlere bir görev olarak tanımlanmaktadır. Ancak

1 (<http://www.bsu.edu/learningfromhate/hatespeech.htm>, Erişim 25 Eylül 2013).

bu metnin yayını ve dağıtımını Papa hayattayken yapılamadığı gibi Holokost'un (Yahudi soykırımı) yaşandığı savaş dönemi boyunca da sağlanamamıştır (Coppa, 1998: 63).

Büyük soykırımların yüzyılı olarak da anılabilecek olan geçtiğimiz yüzyıl insanlığın ırkçılıkla ilişkili olarak ağır bir bedel ödediği bir yüzyıldır. Bu nedenle, savaş sonrası dönemden başlayarak ırkçılık, ayrımcılık, nefret söylemi gibi konular etrafında zengin bir literatür oluşturulmuştur. Yakın tarihlerde ise üniversite müfredatında ırkçılık ve ayrımcılık konusuna bir yer açılmış olması kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak yine de bu çalışma için yaptığım araştırmada üniversite öğretim programlarında “nefret söylemi” konusunun sıklıkla insan hakları genel çerçevesi içinde ele alındığı, ayrımcılık, önyargı, nefret söylemi gibi konulara ise bir ders dönemi boyunca sadece bir iki hafta yer açmanın daha yaygın olduğu görülmektedir. Bu konuya ilerleyen sayfalarda yeniden döneceğim.

Nefret söylemi ve nefret dili yetişkinlik yaşı öncesinde daha sorgusuzca ve sıklıkla kullanılır. İlk ve ortaöğretimde çocuklar arası anlaşmazlıkların önemli kısmının bol miktarda etiketleme, ad takma, aşağılama ve nefret sözcükleri ile elele gittiği de bilinir. Ancak yine de çocukların erken çocukluk dönemlerindeki nefret dili genellikle etnik, dilsel ya da dinsel grup aidiyetlerini hedeflemez. Bu dil daha çok bir fiziksel, tensel ya da dinsel farka ilişkindir, daha kişiseldir ve nefret söylemleri genellikle yetişkinlerden kopyalanır. Ancak okul ortamındaki azınlık ve göçmen çocuklara ilişkin nefret söyleminde kopyalanmış/ öğrenilmiş bile olsa nefret söylemi kişisel anlaşmazlıkların ötesine geçerek, yaşanan ülkenin dilini iyi kullanamama, isimleri doğru telafuz edememe ve ten rengi gibi etnisiteyle ilişkili özelliklere yönelmekte, nefret dili ve söyleminin içeriğini öncelikle etnik dışlama pratikleri oluşturmaktadır (Hladnik'ten aktaran Vizintin, 2013: 56). Çalışmalardan anlaşılan odur ki bu çocuklar tıpkı “göçmen mahalleleri,” göçmen ebeveynleri” ve varsa “göçmen okulları” gibi aşağılanmaktadır. Çocuklarla yapılan çalışmalarda, “doğru” bir otorite figüründen/ modelinden yoksun, dolayısıyla güvensizlik duygusu güçlü çocukların nefret dilini kullanmaya daha yatkın oldukları da ayrıca belirtilmektedir.

Üniversite düzeyindeki eğitimde ise üniversiter eğitime -günümüzde ne kadar yıpranmışlık içerse de- hâlâ belirli ölçülerde korunan bir idealleştirme ve yü-

celtme eşlik ettiğiinden ırkçılık ve ayrımcılığa yer olmayacağına dair bir beklenti ve umut söz konusudur. Kyuchukov ve Balvin (2012), üniversitelerin dünyanın her yerinde en ilerlemeci kurumlar olarak görüldüğünü ifade ederek, “bu kurumlarda ırkçılığın, ayrımcılığın ya da anti-Romancılığın mevcut olmasının tasavvur edilemediğini” belirtirler. Oysa durum gerçekte böyle değildir ve üniversite dönemi yetişkinlik döneminin başlangıcı olarak görüldüğünden, belki, çocuksu bir etik sorumsuzluk ve öykünmecilikle sürdürülen ve kişisel geçimsizliklerin ifadesi olarak üretilen nefret söylemi değilse de nefret söyleminin çok daha komplike ve sıklıkla hakim ideolojiler ya da politik kutuplaşmalar içinden üretilmiş biçimlerine üniversite hayatında fazlasıyla rastlanır. Bir önceki cümleyi netleştirmek gerekirse, bu türden bir ayrımcılık ve nefret söylemine de en nihayetinde eşlik eden şeyin, “çocukça” dürtülerden sıyrılmamış ya da daha iyi bir ifadeyle gelişkin olmayan “güçsüz” bir benlik ve dünya algısı olduğu söylenebilir.

Nefret söylemi bir yandan derslerin konusunu oluşturmakta bir yandan da konuşma ve ifade özgürlüğü kullanılırken uyulması gereken konuşma kurallarını ve sınırlarını tanımlayan kodlarla (*speech code*) kampüs dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Yine başta ABD ve Kanada olmak üzere, uluslararası öğrenci nüfusunun yoğun olduğu ülkelerde birçok akademik çalışmanın, araştırma projesinin ve makalenin konusu da nefret söylemidir. Bu çalışmalar pek çok tartışmalı konuya da ışık tutuyor. Bunlardan ilginç bir çalışma daha önce değindiğim Kyuchukov ve Balvin’in çalışmasıdır (2012). Yazarlar Bulgaristan ve Slovenya’daki üniversitelerde Rromanlara yönelik ayrımcılık ve nefret söylemini inceleyen çalışmada, milliyetçi ve neo-Nazi partilere üye üniversite profesörlerinin anti-roman bir söylemi nasıl sahiplendiklerini anlatmaktadır. Rektörlük seçimlerinde, üniversite programına Roman Dilinin eklenmesine karşı duracak adayı destekleyeceklerini öne süren, üniversitelerinde Roman öğrencilerin artmasına izin vermeyeceklerini belirten profesörlerden söz edilmektedir.

Geniş göçmen nüfus ve çok etnisiteli nüfus yapısının bulunduğu birçok ülkede olduğu gibi, Avrupa Birliği ülkelerinin birçoğunda –bütünleşme politikalarına, kimlik ve çok kültürlülük çalışmalarına rağmen- üniversitelerde ayrımcılık ve nefret söyleminin varlığı devam etmektedir.

Kuzey Amerika üniversitelerinde de azınlık gruplarına yönelik ayrımcı ve dışlayıcı pratiklerle, nefret söyleminin önemli bir sorun olmaya devam ettiğini ortaya koyan birçok çalışma vardır. Perry (2010: 266) Kuzey Amerika üniversitelerinde –değişen demografinin yol açtığı çeşitlilik ve çok etnili yapıya ve azınlık gruplarının sıklıkla nefret suçlarının mağduru olduklarına ilişkin farkındalığa rağmen— ayrımcılık ve dışlama pratiklerinin şiddeti de içerecek biçimde görüldüğünü ifade eder. Perry, Kanada üniversitelerinde yaptığı çalışma sonucunda, kampüs ikliminin, kadınlar ve azınlıklar bakımından problemli olmaya devam ettiğini belirtir. Perry’ye göre bu bir farkındalık sorunu değil, ayrımcı pratiklerin kümülatif sonucuna ilişkin bir kavrayış sorunudur.

Benzer biçimde Tsesis (2010) ABD üniversitelerinde nefret söyleminin sayısız örneğiyle karşılaşıldığını ve üniversite nefret söylemi yönergeleri oluşturmaya yönelik ciddi bir ihtiyaç bulunduğunu öne sürerek, ifade özgürlüğünün nefret söylemi bağlamındaki sınırlarını, ABD üniversitelerindeki, sorunlar üzerinden tartışmaktadır.

Çalışmalardan bazıları da üniversite başarısında okul ve okul çevresiyle özdeşleşme ve aidiyet duygusu geliştirmenin önemli olduğunu öne sürerek, azınlık gruplarına mensup öğrenciler ve kadınlarda ayrımcılığa maruz kalmanın bu duyguları geliştirmeye engel olduğunu ve okul başarısını düşürdüğünü tartışmaktadır. Hurtado ve Ponjuan (2005: 237) azınlık gruplarına mensup öğrencilerle yapılan çeşitli çalışmalara atıfla, özellikle kampüste çeşitliliğe yönelik düşmanca bir iklim olduğunu düşünen Latin öğrencilerin, kampüse akademik, sosyal ve duygusal olarak uyum sağlamakta da güçlük çektiklerini ve okula bağlılık duygusu geliştiremediklerini ifade ederler.

Örneğin Gerstenfeld (2003: 194) daha önceki bir çalışmasına (1998) referansla, ABD’deki Afro-Amerikalıların nefret suçunun mağdurları olmaktan çok, orantısız bir biçimde nefret suçunun faili olmakla suçlandıklarını belirtir. Yazar bu durumun, bu kişilerin etiketlenmelerine bağlı olarak, işledikleri suç altında nefret suçu olmasa da kolaylıkla nefret motivasyonu ile ilişkilendirilmelerinden kaynaklandığını öne sürer.

Kampüste nefret söylemi ve nefret suçları eğitimde etnik grupların ayrı okullaşmasını değil de birlikte eğitim almalarını sağlayan düzenlemelerle ilişki-

li olarak da tartışmalı bir konu. Sözgelimi İspanyol Koleji, Japon Koleji gibi uygulamalara karşı olumlu yönleri nedeniyle kampüste çeşitlilik ilkesel olarak savunuluyor olsa da, artan gerilim ve nefret suçları bu ilkenin de tartışılmasına yol açıyor.

Bütün bu tartışmalar neticesinde, ifade özgürlüğünün sınırlarının aşağılayıcı, nefret içeren söylemlere kadar genişletilmesini savunan görüşler var. Yasaklamanın nefret söylemini ortadan kaldırmaya yetmeyeceği ve dikkate değer bir etki yaratmayacağı öne sürülüyor. Bu çerçevede, “fikirlerin serbest pazarı” içinde yasaklamaktan çok eğitim ve farkındalık yaratmaya dayalı uygulamalarla nefret söyleminin azalacağı ifade ediliyor.

ABD’de yapılan çalışmalar, nefret söylemi ve ayrımcılığın sadece öğrenciler ve öğrenci grupları arasındaki bir sorun olmadığını, öğrenciler ve hocalar, öğrenciler ile kampüs ve okul çalışanları arasında da deneyimlenen bir sorun olduğunu vurguluyor. Örneğin, ABD’deki yabancı öğrencilerle yapılan bir çalışmada öğrencilerden karşılaştıkları ayrımcı ve dışlayıcı tutum ve söylemleri ayrıntılı durumlar halinde yazmaları isteniyor. Öğrenciler kimliklerini saklı tutarak yazdıkları metinlerde, özetle, aşağıda belirtilen duygu ve düşünceleri dile getiriyorlar (Hanassab, 2006: 162-163):

Bir Japon öğrenci, “profesörlerden biri sınıfta beni tümünden yok sayıyor, diğeri adımı söyleyemediğini öne sürerek bana sadece isminin baş harfiyle, ‘T’ biçiminde hitap ediyor.” diyerek üzüntüsünü belli ediyor. Bir başka Japon öğrenci, “İngilizcem anadili İngilizce olan öğrencilerle aynı hızda ve telafuz düzeyinde olmadığı için bir hoca beni görmezden geldiğinde fena halde hayal kırıklığına uğruyor ve kendimi aptal gibi hissediyorum.” diyor.

Benzer düşünceler Koreli öğrenciler tarafından da dile getirilmiş. Bunun yanında söz gelimi Çinli öğrenciler, çeşitli yasadışı faaliyetlere bir örnek vermesi gerektiğinde, hocalarının, hep kendi ülkelerini belirtmelerinden dolayı aşağılanmış hissettiklerini söylüyor. Mesela “en şahane korsan kitapları bulmak için Çin’e gidin” gibi bir cümle de öğrencinin kendini rencide edilmiş hissettiği durumlara örnek oluşturuyor. Başka bir Çinli öğrenci bir profesörün kendisine “kültürel olarak ABD’de üniversite eğitimi almaya hazır biri olmadığını” söylediğini belirtiyor. Bu öğrenciler sıklıkla öğrenci işleri gibi idari birimlerde,

konuşmalarına tahammülsüz davranıldığı ve kaba muamele gördüklerinden de yakınıyorlar. Hocalarının açıkça ırkçı olduğunu belirten öğrenciler var. Örneğin Kosta Rikalı bir öğrenci İspanyolca bildiği halde kendisiyle İspanyolca konuşmayı reddeden bir hocası olduğunu belirtiyor. Zira bu hoca İspanya İspanyolcası haricindeki tüm İspanyolca aksanları reddetmektedir. İsraili öğrenciler birçok kötü davranış ve uygulamayla ilgili olarak, ülkelerinin ve dinlerinin sabit örnek yerine geçtiğini söylüyorlar. Bulgar bir öğrenci hocasının kendisine “Bulgaristan’ın çok sıkıcı bir ülke olduğunu, merak edilecek ve üzerine okunmaya değer bir şey bulunmadığını” açıkça ifade ettiğini söylüyor. Hanassab’ın aktardığı örneklerde (2006: 162-163), bir şeyden şikayetçi olduklarında, “burayı beğenmiyorsan ülkeneye dön” denilen öğrenciler var.

Bu literatüre bakıldığında, kampüste ayrımcılığın cinsiyetçi, homofobik boyutunun da sıklıkla ele alınan konular arasında olduğu anlaşılıyor.

Müfredatta Nefret Söylemi

Müfredatta bakıldığında ise sadece nefret söylemine odaklanan derslerin fazla olmadığı, daha önce belirtildiği gibi, vurgusu daha geniş veya daha kapsamlı ders başlıkları altında bu konuya sınırlı olarak yer verilmesinin yaygın olduğu görülüyor.

Programlarda rastlanan dersler şöyle sayılabilir: Medya, Irk ve kimlik, Irksal ve Etnik Azınlıklar, Irksal ve Etnik Azınlıklar Üzerine Çağdaş Teori, Karşılaştırmalı Irksal ve Etnik İlişkiler, Siyahi ve Latin Amerikalılar, Irkçılık ve Irkçılık Karşıtlığı. Bu derslerin esasen “Irk Çalışmaları” adı altında toplanabilecek bir niteliğe sahip oldukları söylenebilir. Dersler hem lisans hem de lisansüstü eğitim düzeyinde yürütülüyor. Derslerde temel olarak ırkçılığın tarihsel inşasından başlanıyor, kavramlar tanımlanıyor ve farklı irksal ve etnik toplulukların maruz kaldığı ırkçılık biçimleri üzerinde duruluyor. Konuyla ilişkili zengin literatürden önemli eser ve makaleler derslikte tartışılıyor. Bu derslerin tümünde derse, tartışmalara ve uygulamalara katılım, ders başarısını ölçmede önemli ve ağırlıklı bir kriter olarak değerlendiriliyor.

Bunun yanında başta ABD Üniversiteleri olmak üzere, 40’a yakın üniversitenin programında, Stereotipleştirme, Önyargı ve Ayrımcılık genel başlığı

altında toplanabilecek dersler de var. Bu gruptaki dersler sıklıkla psikoloji ve sosyoloji bölümlerinin müfredatında yer alıyor. Zengin psikoloji literatüründen yararlanarak, grup ilişkilerinde stereotipleştirme ve önyargılardan, ayrımcılık ve şiddete doğru giden süreçler tartışılıyor bu derslerde. Otoriteryan kişilik çalışmasından, bilinçdışı tarafgirlikleri anlamaya yönelik daha çağdaş ölçme yöntemlerine varıncaya dek, bu konudaki temel teorik ve metodolojik yaklaşımlar irdeleniyor. Psikoloji bölümlerinde ders genellikle temel bir ders kitabı etrafında haftalık seminerler ve öğrencilerin konuyu önceden çalışarak hazırladıkları metinler (reaction paper) üzerinden yürütülüyor. Bu çalışmada öğrenciler birer, ikişer cümleyle metnin tezinin ne olduğunu, ne bulguladığını, metinde en beğendikleri ve en az beğendikleri düşünceleri özetliyorlar. Önyargı ve ayrımcılığın psikolojisi ile ilgili eserler bu dersler için önerilen temel ders kitapları arasında yer alıyor. Bu gruptaki dersler arasında, Stereotipler ve Önyargıya İlişkin Güncel Araştırmalar, Önyargı, Damgalama ve Gruplararası İlişkiler, Önyargı ve Ayrımcılık gibi ders adları var.

Konumuzla ilişkili bir diğer grup ders ise Damgalama ve “Sapkınlık” başlığı altında toplanabilir.

Bu başlık altında “Normal-dışı” ve Sosyal kontrol, Sosyal Sapkınlık, Sosyal Damgalama, Stereotipleştirme, Önyargı ve Damgalama, Marjinallik, Damgalama ve Önyargı gibi lisans ve lisansüstü dersler yer alıyor.

Cinsiyetçilik, Toplumsal Cinsiyet, Antisemitizm ve Holokost, Heteroseksizm ve Cinsel Yönelim, Çeşitlilik ve Çokkültürlülük gibi başlıklar altında ayrımcılık ve/veya nefret söylemini ele alan birçok ders de ABD, Kanada ve Avrupa üniversitelerinin müfredatında yer alıyor.

Öğretim yöntemi

Derslerin yürütülme biçimi incelendiğinde, öğrenci katılımını ve derslikte tartışmayı mümkün olduğunca artırmaya izin veren seminerler biçiminde ders yürütmenin baskın eğilim olduğu görülüyor. Derslerde edebi metinler, filmler ve belgeseller gibi bir malzemedenden de sıklıkla yararlanılıyor. Zaman zaman derslerde öğrencilere, etnik, dilsel, kültürel önyargılarını kendilerinin görmesini ve yüzleşmelerini sağlamaya dönük uygulamalar da yaptırılıyor. Sözelimi

bir suç eylemi, bir gazete ya da TV haberinin metni okunarak suçluyu tahayyül ve tarif etmeleri isteniyor. Bunun gibi farklı etnisitelere mensup kişilerin fotoğraflarını göstererek karakterleri ile ilgili yorumlarda bulunmaları teşvik ediliyor.

Daha önce de belirtildiği üzere, müfredat çalışması, yürütülen dersler ve yapılan araştırmalar yanında *speech code*'lar da nefret söylemini üniversite ve kampüs ortamından uzaklaştırmak bakımından önemsenen bir araç ama bir yandan da bu aracında ifade özgürlüğü temelinde sorunsallaştırılması söz konusu.²

Çalışmamın genel sonuçları bu biçimde özetlenebilir. Bu çalışma kapsamında sistematik bir inceleme yapamamış olsam da Avrupa'da ayrımcılık meselesi söz konusu olduğunda, Almanya, Hollanda ve Belçika gibi ülkelerdeki Türk öğrencilerin durumunu inceleyen çalışmaların da bulunduğunu belirtmek gerekir. Birkaç örneğin kabaca incelenmesinden bile, bu ülkelerdeki üçüncü kuşak ve pek çoğu "yurttaş" olan Türk asıllı öğrencilerin de tıpkı Kuzey Amerika'da öğrenim gören göçmen ya da yabancı öğrencilerle benzer türden sorunlarla uğraştıkları ve nefret söyleminin muhatabı olabildikleri anlaşılıyor. Bu konuda da kapsayıcı çalışmalara ihtiyaç var.

Değerlendirme

Bu çalışma yazı, nefret söylemiyle ilişkili olarak Türkiye üniversitelerindeki durumu anlamayı amaçlayan bir araştırmaya hazırlık mahiyetindeki, kavramsal/kuramsal düzeyde kalan bir çalışmanın ürünüdür. Türkiye'de kampüste

2 Klasik *speech code* geliştirme çabasının, belirli bir gruba ya da öğrenciyeye yönelik olarak önyargılı ve ayrımcı bir bakış açısı içerdiği gerekçesiyle belirli konuşma biçimleri ya da ifadeleri doğrudan yasaklamaya dayandığı belirtiliyor. Sözelimi Kuzey Arizona Üniversitesi "stereotipler, negatif yorumlar ve şakaları, açık tehdidi, ayrıştırmayı ve azarlamayı, bu tutum ve eylemlerden herhangi biri, bir kişinin ırkına, cinsiyetine, rengine, uyruğuna, dinine, yaşına, engelli olma durumun veya cinsel yönelimine" ilişkinse yasaklıyor. Ancak, üniversitelerin benimsediği kimi *speech code*'ların, ifade özgürlüğü sınırlarının aşılmasının ötesine geçerek, normal bir kampüs diyalogunu sekteye uğratabilecek niteliğe büründüğünü savunan birçok görüş de var. Bu kodlara bu nedenle karşı çıkanların bir eleştirisi de konuşmanın ve diyalogun giderek yumurta kabuğu üzerinde ve bu kabukları kırmadan yürümeye benzediği, diğer bir deyişle, imkansızlaştığı/imkansızlaştığı biçiminde oluyor. Bilgilerin alındığı kaynak için bakınız: <http://www.campuspeech.org/page/cfs/speech-codes> (Erişim 10 Temmuz 2014).

nefret söylemini çalışmak biraz daha zorlayıcı olacak diye düşünüyorum. Yabancı literatürde karşımıza çıkan çalışmalar, daha çok uluslararası öğrenci nüfusu, göçmen nüfusu gibi ayrımcılığa ve nefret söylemine maruz kalmalarına temel teşkil eden özellikleri ve aidiyet bağları fazlasıyla görünür olan gruplarla yapılmış çalışmalar. Türkiye’de Kürtlük, Alevilik, eşcinsellik, “solcu” ya da “başörtülü” olmak farklı bölgelerdeki üniversitelerde ve değişen biçimlerde nefret söylemine maruz kalmaya gerekçe oluşturmuştur ve oluşturmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte bu konular daha girift ilişkiler içinde ayrımcılığın nesnesi olduklarından fark edilmeleri de incelenmeleri de daha güç olabiliyor. Bu kimlikler ve aidiyetler bazen bütünüyle gizlenebiliyor ya da baskılanıyor. Diğer bir deyişle Erzurum’da bir üniversite kampüsünde Alevi ve Kürt olmak, bir Kanada üniversitesinde Koreli olmak gibi deneyimlenen bir durum değil. Maruz kalınan ayrımcılık ve nefret söyleminin de bu nedenle açığa çıkarılması daha güç olabiliyor. Bu kapsamda incelediğim az sayıda çalışmada nefret söyleminden çok ayrımcılığın incelenmiş olduğunu söylemek mümkün. Burada da ayrımcılığın eğitime erişim hakkından başladığı ve daha karmaşık boyutlara sahip olduğunun vurgulandığı görülüyor. Zorunlu göç mağduru çocukların, mevsimlik işçilerin çocuklarının (ki çoğunluğu Kürt öğrencilerdir), Roman çocukların eğitime başlamalarından çok eğitimi sürdürmelerinin problemliliği olduğu belirtiliyor (Kaya, 2009). Bu durumun yoksullukla geniş ölçüde ilişkili olduğu da ekleniyor.

Türkiye’de kampüs hayatında nefret söylemini, ayrımcı ve dışlayıcı pratikleri değerlendirmek üzere tasarladığım bir araştırmaya ön hazırlık mahiyetinde yaptığım bu inceleme, birçok başka önceliğin ortaya çıkması nedeniyle, şimdilik ikinci adımdaki amacına ulaşamadı. Bu araştırmayı birgün yapabilmeyi diliyorum. Bundan da önemlisi bu yazının, ayrımcılıkla, önyargıyla ve nefret söylemiyle mücadelede benzer konularda yapılabilecek çalışmalara esin vermesini umuyorum.

Kaynaklar:

Coppa, Frank J. (1998). “The Hidden Encyclical of Pius XI against Racism and Anti-Semitism Uncovered- Once Again!” *The Catholic Historical Review* Vol. 84, No. 1. Washington: The Catholic University of America Press. 63-72.

Gerstenfeld, Phyllis B. (2003). “Juror Decision Making in Hate Crime Cases” *Criminal Justice Policy Review*. 14: 193. (<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0887403403014002003>)

Hanassab, Shideh (2006). “Diversity, International Students, and Perceived Discrimination: Implications for Educators and Counselors” *Journal of Studies in International Education*, v10 n2. 157-172.

Hurtado, Sylvia and Luis Ponjuan (2005) “Latino Educational Outcomes and the Campus Climate” *Journal of Hispanic Higher Education* 4: 235-251.

Kaya, Nurcan (2009). *Unutmak mı, Asimilasyon mu? Türkiye'nin Eğitim Sisteminde Azınlıklar, Uluslararası Azınlık Hakları Grubu*, 16 Temmuz 2012, <http://www.minorityrights.org/download.php?id=633>.

Kyuchukov, Hristo and Jaroslav Balvín (2012) “Antigypsyism and University Education” *New faces of Antigypsyism in Modern Europe* içinde. Ed.by Hristo Kyuchukov. s.41-47. http://www.slovo21.cz/nove/images/dokumenty_integrace/antigypsyism.pdf (Erişim: 20 Eylül 2013).

Perry, Barbara (2010) “‘No biggie’: The denial of oppression on campus”: *Education, Citizenship and Social Justice* 2010: 5. S. 265-279.

Tsesis, Alexander (2010). “Burning Crosses on Campus: University Hate Speech Codes.” *Connecticut Law Review*. Volume 43 December 2010: 2. s. 613-672.

Valker, Samuel (1994). *Hate Speech: The History of an American Controversy* (1994). University of Nebraska Press.

Vižintin, Marijanca Ajša (2013) “The Integration Of Immigrant Children In Slovenia: Good Practices From Primary Schools” *Innovative Issues and Approaches in Social Sciences*, Vol. 6, No. 2. 53-68. <http://www.iiass.com/pdf/IIASS-volume6-number2-article4.pdf> (Erişim: 29 Eylül 2013).

Weber, Anne (2009). *Nefret Söylemi El Kitabı*, Avrupa Konseyi Yayını. Çev. Metin Çulhaoğlu.

SİNEMADA GEÇMİŞİ HATIRLAMANIN AYRIMCI POLİTİKASI¹

Pınar YILDIZ

Türkiye sinemasında hatırlamanın politikası üzerine düşünen bu yazı, hangi geçmişin nasıl hatırlandığı sorusu üzerinden ötekine yönelik ayrımcı pratiklerin tarihsel öznelliğimizin kuruluşunda nasıl bir işlevi olduğunu tartışmayı amaçlıyor. Tarihsel öznelliğimiz üzerine düşünmeyi şu sorularla başlatabiliriz: Gündelik hayatımızda ya da “Ayrımcılığa Karşı Dersler”in kapsamı boyunca üzerine konuştuğumuz ayrımcı pratikler karşısında nasıl bir yerden söz alıyoruz? Başka bir deyişle, kendimizi, ötekine yönelik her türlü ayrımcı pratiklerden muaf “ahlaki” ve “masum” bir yerde mi yoksa tarihsel bir özne olarak söz konusu ayrımcı pratiklerde kendi payımızı da görebildiğimiz etik bir pozisyonda mı konumlanıyoruz?

Bu soruları *Mustafa* (Can Dündar, 2008) ve *Veda* (Zülfi Livaneli, 2010) filmleri üzerinden yanıtlamaya çalışacağım. Çünkü kuruluş yıllarından başlayarak bu filmler “biz”i kuran hikâyeyi anlatıyor aslında. Hepimiz hikâyelerle kuruluyoruz, özne olarak da ulus olarak da. Söz konusu filmler, tarihsel öznelere nasıl kurulduğumuzu ya da nasıl bir özne/ulus olarak tahayyül edildiğimizi sahneliyor; “biz”i biz yapan geçmişi kurgulayarak kolektif hatırlama, uygulanma ve görme repertuarımızı inşa ediyor. Filmlere geçmeden önce kaçınılmaz soruyu cevaplamak gerekiyor: Nedir “biz”i kuran hikâye? Tarihsel öznelliğimiz, geçmişte yaşananları unutarak ve yok sayarak kendi mağduriyetimize

1 Bu çalışma “Hatırlamanın ve Unutmanın İmgeleri” (2017, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı doktora tezimin bir bölümünden oluşturulmuştur.

ve masumiyet sonsuz bir inançla kuruldu. Bu inancı mümkün kılan kendimize ve ötekine yönelik Türklük bakışıdır. “Biz”i kuran hikâye bir diğer ifadeyle Barış Ünlü’nün “Türklük Sözleşmesi” ile kurulan ve genel tarihsel, toplumsal ve etno-dinsel bir yapının ürünü olarak tanımladığı Türklük, belirli görme, duyma, bilme ve duygulanma hali olduğu kadar görmeme, duymama, bilmeme ve duygulanmama hallerini de içerir (2018: 16). Bu anlamda Türklüğe dâhil olabilmek belirli konularda duygulanma ve hatırlamayı talep ederken belirli konularda da ortak bir suskunluk anlaşmasını içerir. Örneğin sözleşmenin görünmez kıldığı Kürtler ve Ermeniler hakkında konuşmamak bu sözleşmenin kurucu sessizliklerinden biridir. Sözleşmenin dışında bırakılanların maruz kaldığı fiziksel ve sembolik şiddet karşısında ahlaki bir yükümlülük hissetmemek ve onlarla duygudaşlık kurmamak Türklük sözleşmesini kuran duygu repertuarının sınırlarını çizer (Ünlü, 2018: 219). Geçmişte yaşanan adaletsizlikler ve suçlar karşısındaki bu kurucu sessizlik, yok sayma ve unutma politikası kendimize baktığımızda “nötr”, “evrensel”, “masum” ve “mazlum” bir hikâye görmemize imkân tanıdı (Arslan, 2015; Ünlü, 2018). Ancak, ötekine yönelik fiziksel ve sembolik her türlü şiddeti görmeme, duymama ve yok saymaya dayalı “masumiyet” hikâyesi günümüzde artık işlemiyor. Bu hikâyenin işlememesine neden olan gelişmeler çokça tartışıldı. 1990’ların sonu ve 2000’lerde yaşanan gelişmeler, Türklüğün “konfor alanları”nın yerinden edilmesine ve “biz”i kuran hikâyenin öyle evrensel, masum, lekesiz olmadığı hakikatiyle karşı karşıya kalmamıza neden oldu, olmaya da devam ediyor. 1990’lardan itibaren artık “görmeme”nin mümkün olmadığı Kürt hareketi “tarihin ve hakikatin Türklerin bildiği gibi olmadığını” dillendirerek “Türklerin görmeme, duymama imtiyazlarını” elinden aldı (Ünlü, 2013: 103). Bir yandan Kürt hareketi, bir yandan Ermeniler, kadın hareketi, Aleviler, LGBTİ+ bireyler maruz kaldıkları sistematik ayrımcı pratikleri ve süregiden farklı şiddet biçimlerini dile getirmeye başladıkça Türklükle kurulan kimlikler kendi hikâyesine dair şu hakikatle yüzleşmek zorunda kaldı: “Biz”i kuran hikâye bir masumiyet hikâyesi değil, mağdurlar yaratan bir hikâye ve tarihsel öznel olarak suskunluğumuzla, görmezden ve bilmezden gelişimizle hepimiz bu hikâyenin birer parçasıyız.

Bu yüzleşme çağrısı elbette Türklükle kurulan kimlikler için oldukça yıkıcı çünkü inkâr edilenin kendini var etmesi Türklüğün “bir benlik ve kimlik krizi” yaşamasına yol açtı (Ünlü, 2013: 104) . Bir algılama biçimi olarak Türklüğün

çöküşünün, Türk merkezci ideolojiler olan Kemalizmi, Türkçülüğü ve İslamcılığı sarstığını belirten Ünlü, Kemalist Türklükteki (CHP'liler) Türklük krizinin çok derin yaşandığını söyler (2013: 110). Elbette on altı yıldır iktidarda olan AKP'nin temsil ettiği söylem ve Kemalist modernleşme projesine yönelik eleştiriler de bu krizin derinleşmesinde önemli bir etken oldu/olmaya da devam ediyor.

Bu çalışma açısından söz konusu krizin iki önemli sonucu var. Öncelikle tarihsel öznelliğimizin kurucu bakışı olan Kemalizm duygusal alanda iktidarını kaybetti. Başka deyişle artık kuruluş yıllarına dair anlatılan “masumiyet” hikâyesi “insanları bir arada tutamıyor”. Kemalist Türklük ötekinin bakışına ve sesine maruz kaldıkça inandırıcılığını ve dolayısıyla duygu alanındaki iktidarını kaybetmeye başladı ama önemli bir şey daha oldu. Ötekinin tarihini ortaya koyan ve hak arayan sesine maruz kalarak kendi hikâyesine dönüp bakmak ve hatta bu hikâyede görünmez kıldığıyla yüzleşmek zorunda kaldı. Elbette bu yüzleşme çağrısına karşı farklı yanıtlar verildi. Ancak ortak bir Türklük refleksiyle “biz”i biz yapan hikâyedeki “hasar”lar onarılmaya, yeni anlatılar kurgulanarak ya da “seçilmiş” anlatılar öne çıkarılarak krizle baş edilmeye çalışıldı. 2000’li yıllarda ardı ardına çekilen Atatürk filmleri de işte bu ‘saf ve temiz’ geçmiş tahayyülünün sürdürülmeye çalışıldığı ve “biz”i kuran “masumiyet” hikâyesinin yeniden yazılmaya çalışıldığı korunaklı bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu filmlerde geçmiş anlatısı, bugünün bütün marazlarını, eleştirilerini ve ötekinin sesini yok sayan Türklük bakışı ile kurulur. Söz konusu filmlerde bu bakışın nasıl kurulduğunu ortaya koyarak geçmiş hatırlama biçiminin etik/politik karşılığını tartışmaya çalışacağım. Geçmişin nasıl hatırlandığına dair politikayı deşifre etmek şimdi’nin kültürel/toplumsal işleyişini anlamamıza olanak sağlayacağı gibi aynı zamanda “masumiyet”imize inancımızı mümkün kılan imge ve duygu repertuarını da kaydetmemize imkân tanıyacaktır.

Türklüğün Bakışından Geçmiş, “Biz” ve Öteki

Geçmişin adaletsizliklerinin yok sayılmasıyla kurulmuş Türklüğe dair imgeler, hemen her zaman masumiyet/mağduriyet hikâyesinin içinden seslendiler, saf ve lekesiz bir bütünlük hikâyesi anlattılar bize. Böylece geçmişin fiziksel ve sembolik şiddetini, modernleşmenin öteki için sonuçlarını ve geçmişin şimdi-

de süren adaletsizliklerini perdelediler. Kuruluş yıllarına dair imgeler üreten Mustafa ve Veda filmleri de “masumiyet” hikâyesine inançla kurularak şimdinin evreninde görünür olan ötekinin sesi ve bakışı ile baş etmeye çalışırlar. Cevaplamaya çalıştığımız soruyu yeniden özetlersek, bu filmlerin geçmişle kurdukları ilişki biçimi nasıl bir tarihsel/toplumsal öznellik üretiyor? Bir diğer ifadeyle geçmiş hatırlamaya dair estetik tercih bugüne dair nasıl bir etik duruşu işaret ediyor?

2008 yılında Can Dündar’ın, Atatürk’ün ölümünün 70. yıldönümü için hazırladığı Mustafa belgeseli, 193 kopya ile 206 salonda gösterime girmiş ve medyada şiddetli tartışmalara yol açmıştı. Mustafa Kemal’in çocukluğundan başlayarak kişisel tarihle imparatorluğun yıkılışının ve yeni bir devletin kuruluşunun iç içe geçirilerek anlatıldığı filmde, 1914 Balkan Göçü, İstanbul’un işgali, Çanakkale Savaşı, 30 Ağustos Meydan Muharebesi, Sarıkamış felaketi, “Ermeni Tehciri”, en nihayetinde Cumhuriyet’in ilanı ve ardından yapılan değişimler kronolojik olarak yer alır.

Filmde bir dizi kayıplarla hayata başlayan (önce kardeşi, sonra babası ve sonra doğup büyüdüğü evi) Mustafa ile bir imparatorluğun, geleneğin ve yurdun kaybedilme eşliğindeki ulusun yeniden doğuşunu önceleyen hikâye “bir yurt hayali”nde kesişir. Böylece, Mustafa Kemal’den Atatürk’e Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türk ulusuna giden süreç aynı anlatıda buluşur. Atatürk mitinin temel özelliklerinden biri olan Atatürk-ulus özdeşleşmesi ulus-özne anlatısıyla en başından kurulur. Evini kaybeden Mustafa Kemal yurdunu kaybeden ulusla özdeşleştirilmiştir. “Kurtarıcı baba” etrafında kenetlenen halkın kendini var etme mücadelesi olarak mitleştirilen kuruluş yılları filmde de bu mitik inşa doğrultusunda anlatılır. O halde Atatürk’ü dünyevileştirerek yeniden inşa eden, onu ulusu kuran/ kurtarıcı baba olarak kurgulayan film, neden tepkiyle karşılanmış, Atatürk’e hakaret suçundan dava açılmış², hayal kırıklığı yaratmıştır? Filmin Atatürk’ü dünyevileştirme çağrısı neden hınç ve öfkeye neden olmuştur? Bu soruları filmin mit ile kesiştiği yerlerle değil, ondan bir adım uzaklaştığı anlarla cevaplamak mümkün. Hayali bir bütün olarak tasavvur edi-

2 “Ankara Cumhuriyet Başsavcılığı, Milliyet gazetesi yazarı Can Dündar hakkında, Atatürk’ün yaşamını detaylarıyla anlattığı Mustafa adlı belgesel filmi nedeniyle soruşturma başlattı (Mustafa Sorusu, 2008).”

len (Türk) ulusunun, Atatürk'ün etrafında kenetlendiği yıllar olarak mitleştirilen kuruluş yıllarının hatırası, meclisin dua ile açılması³ ve Anayasada Kürtlere özerklik verildiğine dair bilgilerle zedelenir.⁴ Ötekinin varlığını hatırlatan bu bilgi ve görüntüler ulus inşasında yok sayılan ve bastırılan tarihsel gerçekleri hatırlattığı için tepkiyle karşılanır.

Filminden sızan bu bilgiler, filmi çerçeveleyen tartışmalara da sirayet eder. Bu tartışmalarda tarihsel özneliğimizi kuran inkâr ve bastırma stratejisinin kendisini farklı bağlamlarda nasıl sürdürdüğünü gözlemleyebiliriz. Dündar'ın resmi anlatıdan görece farklı kurguladığı Atatürk imgesi aksine neredeyse linç edilir. Filmin yasaklanması gerektiğine dair yorumlar yapılır, film protesto edilir.⁵ Turgut Özakman filmin müziklerini yapan Goran Bregoviç'in müziğini "fazla Balkanlı",⁶ Can Dündar'ı da fazla heyecansız bulur. Filme yönelik "suçlamalar"dan biri Atatürk'ün çocukluğunu bir Yunan çocuğunun canlandırmasıdır, dava dilekçesinde şu ifadeler yer alır: "Atatürk'ün karga kovaladığı sahnede 'Yorgo' isimli Yunanlı bir çocuğun oynatılması, Ata'ya saygısızlıktır. Türk çocuğu kalmadı mı da Yunanlı bir çocuk Atamızı canlandırıyor?" Dilekçede, filmin müziklerini yapan Saraybosna doğumlu Goran Bregoviç'in de Ermeni asıllı olduğu öne sürülerek, "Ermeni soykırımını konusunda lobi çalışmaları yapıldığı şu günlerde film için bilinçli olarak cımbızla seçilmiş kişilerden biridir" ifadesine yer verilir, filmin vizyondan çekilmesi istenir, en nihayetinde Dündar da Ermeni olmakla "itham edilir"⁷ ve cezalandırılması istenir (Mustafa Sorgusu, 2008).

3 Filme açılan soruşturma kapsamında hazırlanan bilirkişi raporunda şu ifade yer alır: "Atatürk'ün meclisin açılışına dinsel bir nitelik kazandırmak istediği, sahte bir duygu olduğu, kuvvetli bir ima yoluyla vurgulanıyor. Bu açıklamayı duyan standart bir öğrencide Atatürk'ün dini kendi emelleri için kullandığı kuşkusu mutlaka yer bulacaktır" (Tahincioğlu, 2014).

4 Filimde geçen ifade şu şekildedir: Atatürk "Anayasada Kürtlere yerel özerklik verildiğini söyledi, 'Kürtlük adına ayrı bir sınır çizmek, Türkiye'yi mahvetmek olur' dedi".

5 "Başkente bir grup, senaryosunu Can Dündar'ın yazıp yönettiği, Atatürk'ün hayatının anlatıldığı Mustafa filmini protesto etti" (Mustafa Filmi, 2008).

6 Özakman: "İkinci izleyişte beni müzik de düşündürdü. Fazla Balkanlı geldi. Besteci, bir büyük imparatorluğun acı veren ölümünü, 'yeni Türkiye'nin önsözü Çanakkale'yi, yenilgiyi, işgalleri, Anadolu'yu, Milli Mücadele mucizesini, o çılgınca yurtseverliği, yeni bir devletin doğuşunu, kurtuluşu, bağımsızlığı, bir hayat hamlesi olan çağdaşlaşma çabalarını, yani devrimleri, Anadolu aydınlanmasını, bu emsalsiz destanı nereden bilirsin? Aydınlarımızın çoğu bile bilmiyor. Doğrusu Muammer Sun, Fazıl Say, Çetin Işıközlü gibi değerli bestecilerimizi aradım." (Özakman, 2008).

7 <http://www.sivaslilar.net/forum/showthread.php?t=22172>

Modern ve kaynaşmış ulusun kurucusu Atatürk imgesi en nihayetinde Ermenileri, Kürtleri, Yunanlıları ve İslam'ı sahneye çağırılmış onarılması beklenen mit, imge yoluyla bir kez daha yaralanmıştır. Özdeşleşmeyi yeniden tesis edecek, “biz” ve ötekinin sınırlarını çizerek “bizi bir arada tutacak” Atatürk imgesi “biz”e ötekinin varlığını hatırlatmış bu nedenle de öfkeye ve hayal kırıklığına neden olmuştur. Oysa ötekinin varlığını hatırlatan bu bakış ve sesler filmin bütününde unutulmak üzere hatırlanır. Ötekinin bakışının/tarihinin Türklük bakışı altında nasıl gölgelendiğini filmin geçmişi hatırlama politikasına yakından bakarak tartışabiliriz.

Mustafa, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışını ve yeni devletin kuruluşunu resmi tarih anlatısının perspektifinden kronolojik olarak aktarır. Balkan Göçü, İstanbul'un işgali, Çanakkale Savaşı seçilmiş travmalar olarak perdeye taşınırken, mağduriyet ve kahramanlık anlatısının gölgesinde bırakılan ötekinin bakışı, sesi ve hatta görüntüsü hafızadan ve perdeden silinir. Filmin hatırlama politikasında öne çıkarılan Balkan Harbi'ne dair anlatı, göç zamanı çekilmiş siyah-beyaz arşiv görüntüleriyle başlar, fondaki Rumeli Türküsü ile göçün nedeni ve sonuçlarına dair Dünder'in aktardığı bilgiler görüntüye eşlik eder. Doğrudan göç görüntüleriyle perdeye taşınan tarihsel travma (Fotoğraf 1), daha sonra göç edenlerin yaşadığı zorluğu kaydeden on arşiv fotoğrafıyla perdede yer alır (Fotoğraf 2). Bu arşiv fotoğraflarına Türklüğün “yara”sının, aynı zamanda Mustafa Kemal'in de “yara”sı olduğunu anlatan cümleler eşlik eder.



Fotoğraf 1: Balkan Göçü, Mustafa (2008)



Fotoğraf 2: Mustafa (2008)

“Türklerin zorunlu göç”ü bir bakışa ve sese dönüştürülerek, filmin geniş tarihsel anlatısında ayrıcalıklı bir yere sahip kılınır, travmalar arasında bir “yara” olarak işaretlenir. Tarihsel travmalar arasında öne çıkarılan bir diğer travma ise Çanakkale Savaşı’dır. Sahne top sesleri ve savaş görüntüleriyle açılır; Dündar benzer şekilde tarihsel zaman dilimi içinde neye tanık olduğumuzun bilgisini verir. Mustafa Kemal’in fotoğrafına yakın plan çekim yaparak bakışımızı yönlendiren kamera hareketi, “Çanakkale Savaşı’nda öne çıkan” Mustafa Kemal’i işaretler. Arşiv görüntüleri, fotoğraflar, fotoğraflara iliştirilen ses, kurmaca görüntüler, Atatürk’ün canlandırılan sesi ile Çanakkale Savaşı bizi kuran travmalar olarak Balkan Harbi ile birlikte perdeyi kaplar. Mustafa Kemal de fotoğrafları, mektupları, (canlandırılan) sesi, görüntüsü ile bu miti kuran figür olarak anlatının merkezinde yer alır.

Film, kamerayı ülkenin batısından doğusuna kaydırduğunda ise travmalara dair görüntüler ve tarihi bilgiler aynı netlikte değildir. Netlik kaybı görüntülerin kendisinden kaynaklanmaz, görüntülerin kullanım biçimi sonucunda görüntüler/anlatı flulaşır. Açıklayalım. Sahne karda yürüyen siyah-beyaz asker görüntüleri ile açılır. Ses kanalında “o gittiğinde Şark önce Sarıkamış felaketi, sonra Ermeni Tehciri ve nihayet Rus işgaliyle sarsılmışken...” açıklaması yer alır. Sarıkamış felaketine dair bilgi karda yürüyen askerlerin siyah-beyaz arşiv görüntüleri ile eşleşir, bir at arabasından atılan cesetlerin görüntüsüne geçildiğinde (Fotoğraf 3) ise ses kanalında “(Şark) daha sonra Ermeni tehciri ve Rus işgali ile sarsılmıştır” açıklaması devam eder. Arşiv görüntüleri hangi tarihsel ana karşılık geldiği net olmadan perdeye gelmeye devam eder. Daha sonra görüntüler üzerine Atatürk’ün günlüğüne yazdığı notlar seslendirilmeye başlanır: “7 Kasım 1916, Silvan’dan Bitlis’e gitmek üzere hareket ettim. Batman Köprüsünü geçer geçmez yol üzerinde ölü gibi yatmış kalmış bir adam, açlıktan. Köprüyle konak mahallimiz arasında aynı halde iki adam, muhacir-mişler... İnsanlar ve hayvanlar açlıktan ölüyorlar.” Rus İşgali sonucu göç etmek zorunda kalan Kafkas Türkleri’nin görüntüsü ve travmatik hikâyesindeyizdir. Böylece, Sarıkamış Felaketi (1916) ile başlayan ve sonra flulaşan anlatı ve görüntü muhacir bilgisi ile netleşir.



Fotoğraf 3



Fotoğraf 4

Ceset görüntüleri üzerine, işgal sonucu göç etmek zorunda kalan muhacirlerin yaşadıklarına dair tanıklık yazılmaya başlanır: “9 Kasım 1916, yollarda birçok muhacir gördük, Bitlis’e dönüyorlar. Hepsi aç, sefil ve ölüme mahkûm bir halde...”. Hareketli bir arabadan çekilen ve tarihi bilgiden yoksun ceset görüntüleri perdeden geçip gider. Arşiv görüntüleri seyirci için güvenli ve “ahlaki” bir bölge inşa eder. Ses kanalı Atatürk’ün yetim bir çocuğu evlat edindiği bilgisi ile görüntü kanalı ise Atatürk’ün evlat edindiği çocukla çekilmiş siyah-beyaz fotoğrafla kapanır (Fotoğraf 5): “16 Kasım 1916, yolda Ömer namında öksüz bir çocuk gördüm, bunu yanıma aldım, bu görülünce daha üç tane böyle anası babası ölmüş yetimler geldi, onlara da para vermekle yetindim.”



Fotoğraf 5 : Ötekinin bakışı Atatürk mitiyle perdelenir. Mustafa (2008)

Bu kapanış ile “biz”i kuran anlatıların ahlaki yüklerinden sorumluluk almadan uzaklaşırız. Yetim kalmış ve yurdundan sürülmüş çocuk, Mustafa Kemal’in/babanın himayesi altına alınmıştır. Travmalar arasında gezinen film en nihayetinde sahnesini ulusun babasına bırakmış ve mitik inşayı yeniden kuran bu görüntü ile sahne sonlanmıştır. Görüntü sadece Türklerin acısını ve babasını işaretlemeyi, aynı zamanda ötekinin travmasının üzerine örter. Ötekinin travması, “uygun” travmaların görüntü ve bilgisiyle bastırılır. Sorumluluğumuzla ve bastırılan hakikatle karşılaşacağımız yer kendimize dönük bir şefkat anlatısıyla ikame edilir. Seyircinin bakışı ile 1915 arasına giren Sarıkamış felaketi, Rus İşgali en nihayetinde yetim bir çocuğu evlat edinen ulusun babası miti soykırımı karartır. Böylece, geçmişe dışsal bir pozisyon- dan tanık olan seyirci, “masumiyet” ve “mağduriyet” anlatısıyla kurulan güvenli ahlaki bir bölgede geçmişe tanıklık eder. 1915, tarihsel travmalar arasında hatırlanarak unutulur.

Mustafa filminin ardından çekilen *Veda* filmi ise geçmiş, herkesin bir arada yaşadığı bir mutluluk mekânının dışarıdan gelen kötülüklerle bozulduğu bir anlatıyla inşa eder. Filmde, Selanik “Müslüman, Ortodoks, Yahudi bütün vatandaşların huzur içinde” yaşadıkları bir masal ülkesidir. Görsel alan da bu masalsi anlatıya uygun bir atmosferde inşa edilir. Geçmişin huzur ve mutluluk mekânı olarak tasviri sadece Selanik’le sınırlı değildir. Masumiyet ve huzurdan imal edilmiş bir “geçmiş” ve “biz” kurgusu, geçmişin suçlarının, adaletsizliklerinin ve ötekinin travmasının dışarıdan gelen kötülüklerle bağlandığı bir mağduriyet anlatısıyla inşa edilir.

Türkiye’nin güncel siyasal-toplumsal tartışmalarına ve Kemalizm’e yönelik eleştirilere doğrudan yanıt içeren bu anlatı, kendini masumiyet ve mağduriyet olarak kurmanın, ötekinin travmasıyla kurulan ilişkiyi de nasıl belirlediğini açık eder. Filmin, ötekinin travmasına karşı verdiği yanıt kendi travmasına odaklanarak ötekinin “bugüne ulaşan sesini” bastırmaktır. Yönetmen, kişisel/ulusal travma olarak işaretlediği Balkan Göç’ünü “pek çok kişinin farkında olmadığı ve hesabı sorulmamış bir soykırım olarak” (Aşçı, 2010) tanımlar. Zorunlu göçün travmasına yapılan bu vurgu ve özellikle adlandırma, görüntüde olmayan/yok sayılan bir suçla görünmez bir diyalog içerir.

Film/yönetmen “Ermeni soykırımı tartışmalarına karşı Balkan Göç’ünü öne sürer” (Özen, 2010: 106). Livaneli’nin bu sözleri “biz”in kuruluşunda inkâr edilen ötekinin travmasının, bugün hâlâ baş edilmesi gereken bir hayalet olarak bize nasıl musallat olduğuna iyi bir örnektir. Bir başka deyişle, Livaneli, Ermeni hayaletiyle Balkan yarası aracılığıyla baş etmeye çalışır; çerçeve dışında bıraktıklarına çerçeveledikleriyle yanıt verir. Böylece ötekinin bakışını mağduriyet anlatısıyla perdeleyerek “biz”i sorumluluktan muaf “ahlaki” konfor alanına yerleştirir. Eric Santner’e göre geçmişin adaletsizlikleri karşısında geliştirilen savunma mekanizmalarından biri, geçmişe dönük kolektif inkâr, diğeri ise kendini kurbanla tanımlama başka bir ifadeyle mağduriyet anlatısıdır. Mağduriyet anlatısı ya da kurban pozisyonu kendinin ya da ötekinin kaybı karşısında yas tutmanın yerine geçer. Bu savunma biçimi “kötü güçlerin bir kurbanı olma hissini güçlendirir”, “kötülüğün kaynağı ya dışsaldır ya da insanı dışarıdan vurur” (Santner, 1993: 6). Kendini inşa etme pratiği ötekinin kaybını kökten reddetme üzerine kurulu uluslarda “saf ve masum bir içerinin dışarının müdahalelerine maruz kaldığı düşüncesi” geçmişle kurulan ilişkinin zeminini oluşturur (1993: 6). Bu zemin de ötekine dönük “sorumluluk ve empati duygusunu engelleyen” bir işlev görür. Raz Yosef ise mağduriyet anlatılarının ötekinin travması üzerindeki sonucunu doğrudan tespit eder. Mağduriyet meselesi “ötekinin travmatik tarihine karşı sorumluluk meselesini ezer” (2011:147). *Veda* filminde Yosef’in altını çizdiği bu ilişkinin neredeyse sahnelendiği an Türklerin İzmir’e girdiği ve Rumların şehirden “korku içinde” kaçtığı kurmaca görüntülerdir. Sahne, sokakta, çığlık çığığa kaçışan, panik ve korku içindeki insanlarla açılır. Gerilimi arttıran bir müzik eşliğinde bu korku ve kaçışma anları bir süre sahnelenir. Görüntüde, sokak aralarında devam eden çatışma, vurulan insanlar, dehşet içindeki çocuklar vardır. Bu kaosun ortasında atlı ve yaya askerlerle birlikte Mustafa Kemal ve arkadaşlarının arabayla sokağa girdiği görülür (Fotoğraf 6). “Yaşa Mustafa Kemal Paşa” karşılanan Mustafa Kemal görüntüsü üzerine Bozok şunları söyler: “10 yıl önce Türkler Selanik’ten nasıl kaçtıysa, bu sefer de Rumlar İzmir’den öyle kaçıyorlardı. Evini kaybetmek ne demektir bilen bilir oğlum, atalarının mezarlarını, hatıralarını, çocukluğunun geçtiği sokakları, ilk aşkları terk etmek demektir, elinde bir tek gözünü yaşartan türküler kalır.”



Fotoğraf 6: Veda (Zülfü Livaneli, 2010)

Ötekinin acısı⁸ ancak “biz’in acısının tarif edilebileceği bir sahne olduğunda perdeye taşınır. Ses kanalında kısık sesli de olsa yer alan empatinin izi görüntüde yoktur. Anlatı ile görüntü bir araya geldiğinde empatinin değil Türklüğün yarasının onarılma sesi duyulur. Türklerin “kahramanca” şehre girişi, geçmişin intikamının alındığı ve o gün kovulanın bugün kovmaya muktedir olduğu bir an olarak kurgulanır. Neredeyse her görüntüye Türk bayrağının yerleştirildiği görsel alan, ötekinde korku ve dehşet yaratan “biz”i, empatiden yoksun bir konuma mihlar, sahneyi de “kendi” acısının altını çizen bir anlatıdan, başka bir ifadeyle “düşmanın denize döküldüğü” mitinin canlandırılmasından ibaret bırakır.

Sonuç

Ötekinin bakışının “biz”in hikâyesine sızmasına izin veren *Mustafa* filmi, bu bakışın yaraladığı anlatıya bağlılıkla sona ererek ötekinin hikâyesini ve kaybını tanıyan bir öznelliğe açılmanın yolunu gösterir, ancak orada asılı kalarak melankolinin girdabında sona erer. Böylece film, tarihsel öznelliğimiz üzerine eleştirel düşünmeyi askıya alır. Ancak *Mustafa* filmi, en nihayetinde Türklüğün gerçeklik evrenine ötekinin sesinin düşmesine izin vermiş ve seyircisini de

8 Livaneli, “Veda için Osmanlı’nın dağılma sürecinde yaşanan acıların da filmi diyebilir miyiz?” sorusunu şöyle yanıtlar: “Evet. Acılar, evini barkını kaybetmeler... Ama filmi yazan ve yapan kişi olarak şunu söylemek isterim: Ben buna şoven bir açıdan bakamam. Bu benim için insan hikâyesidir. Türkler o dönemde çok acı çekti ama Osmanlı halklarının hepsi acı çekti. Emperyalizm Osmanlı’yı bölmeye karar vermişti ve halkları birbirine düşürdü. Türkler de, Rumlar da, Ermeniler de, Araplar da acı çekti. Biz bu acıları yaratanları, bizi birbirimize düşürenleri unuttuk, bunu hâlâ sorgulamıyor ve yaratılmış düşmanlıkları kovalıyoruz” (Aşçı, 2010).

bu sese maruz bırakmıştır. Seyircisini, kendi masumiyetine ve mağduriyetine inançla inşa eden *Veda* filmi ise geçmişte yaşananları dışsal bir nedene bağlayarak sorumluluktan ve ötekinin sesinden bütünüyle muaf özneliği yeniden inşa eder. Oysa geleceğimizi geçmişin hayaletlerinden kurtarmak ve ortak bir gelecek inşa edebilmek için ötekine karşı sorumluluk duyan bir özneliğe böylece ötekinin kaybını tanıyan yeni bir hikâyeye açılmak gerekir. Bu da ancak “bizi biz yapan” “masumiyet/mağduriyet” hikâyesinden vazgeçmekle ve kendimize dönük eleştirel bir bakışla mümkün olacaktır.

Kaynaklar

- Arslan, U. T. , (2015), “Kesik’in Açtığı Yerden: Kat Kat Notlar”, *Altyazı*, s.148, s.56-65.
- Aşçı, B., (2010), “Atatürk Romantik Ruhlu Bir Şövalyeydi”, *Medyafaresi*, <http://www.medyafaresi.com/haber/ataturk-romantik-bir-sovalyeydi-livaneli-vedayi-anlatt/37930>. Erişim Tarihi: 17 Mayıs 2013.
- Mustafa Sorgusu (2008, 20 Eylül), *Milliyet*, <http://www.milliyet.com.tr/Siyaset/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=1030463&Kategori=siyaset&Date=20.12.2008&b=Mustafa+sorgusu>. Erişim Tarihi: 16 Eylül 2014.
- Mustafa Filmi Ankara’da Protesto Edildi (2008, 11 Kasım), *CNN Türk*, <http://www.cnnturk.com/2008/turkiye/11/15/mustafa.film.ankarada.protesto.edildi/500738.0/>. Erişim Tarihi: 14 Kasım 2017.
- Özakman, T., (2008, 22 Aralık), “Turgut Özakman’ın Kaleminden Mustafa 2. Cumhuriyet”, *Cumhuriyet*, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/29924/Turgut_Ozakman_in_kaleminden_Mustafa_2_.html. Erişim Tarihi: 1 Mayıs 2018
- Özen, Z., (2010), Türk Sinemasında Atatürk Temsilleri, *Birikim*, S.253, s.102-108.
- Santner, L. E., (1993), *Stranded Objects: Mourning, Memory and Film in Postwar Germany*, USA, Cornell University Press.
- Tahincioğlu, G., (2014, 12 Ocak), “Mustafa İçin Takipsizlik Kararı” *Milliyet*, <http://www.milliyet.com.tr/Guncel/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetayArsiv&ArticleID=1093653&Kategori=guncel&b=Mustafa%20icin%20takipsizlik%20karari>. Erişim Tarihi: 2 Mart 2018
- Ünlü, B., (2013), Türklük ve Beyazlık Krizleri, *Birikim*, S.289-290, s.103-111.
- Ünlü, B., (2018), *Türklük Sözleşmesi*, Ankara, Dipnot Yayınları.
- Yosef, R., (2011), *The Politics of Loss and Trauma in Contemporary Israeli Cinema*, New York, Routledge.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYRIMCILIKLA MÜCADELE

AYRIMCILIKLA MÜCADELE: SOSYAL PSİKOLOJİK DEĞİNİLER

Melek GÖREGENLİ

Ayrımcılık kavramının, ilk anda zihinlerde iki şeyin birbirinden ayrılması, araya mesafe konması, bir şeyin hariç tutulması veya yok sayılması vb. anlamları çağrıştırdığından söz edilebilir. İnsanlararası ilişkilerde de ayrımcılık, bir kişinin bir diğerini kendisinden ayırması ve bu ayrımın karşısındaki kişiye olumsuz tavır ve davranışlarda bulunmasına yönelik çağrışımlara yol açar. Bu bölümün konusu, ayrımcılığın tanımlanması olmamakla beraber, ayrımcılıkla mücadele süreçlerinde akılda tutulması gereken, önyargılar sonucunda oluşan ayrımcı davranışlar tek tek bireylere yöneltilmiş olsa da, ayrımcılığı, insanlararası ilişkilerdeki hoşlanmama, uzak durma gibi ‘olumsuz’ ve ‘kötü’ davranışlardan ayıran önemli bir boyuta işaret etmek gerekir: Ayrımcılığın yöneldiği kişiler, kişisel özellikleri değil, ait oldukları grubun özellikleri nedeniyle bu davranışın hedefi olmaktadır; ayrımcılığın öncüllerini oluşturan önyargılar, grup temelli düşünceler ve değerlendirmelerdir. Bu bağlamda “ayrımcılık ve ayrımcılıkla mücadele nasıl yapılır” sorusuna cevap ararken öncelikle insanlararası ayrımların, mesafelerin, olumsuz kanaat veya davranışların oluşmasına neden olan toplumsal sistemin oluşturduğu arkaplan üzerinde durmak yerinde olacaktır. Sosyal psikoloji yazınında, ayrımcılık olgusu, sadece kişilerarası ilişkilerde ortaya çıkan olumsuz bir süreç olarak görülmeyip, gruplararası ilişkilerde ortaya çıkan gerginlik, çatışma vb. sonuçların zihinsel ve toplumsal nedenlerinin önemli bir boyutu olarak ele alınmaktadır. Ayrımcılık kavramı, esas ve yaygın olarak, insanlar arasındaki eşitlik fikrinin ihlaline dayanmaktadır. Hukuki ve insani olarak üzerinde bir söz birliği bulunduğu varsayılan bu ilke, her insanın doğuştan eşit olduğudur. İnsanlar, dünyanın neresinde, hangi ten rengiyle, hangi cinsiyet ya da cinsel yönelimle, hangi etnik kökene,

dine, mezhebe ait olarak doğarlarsa doğsunlar, insan olmak bakımından eşitler. İnsanlık tarihinin belirli dönemlerinde dinsel ve vicdani temelleri olan bu ilke, modern dönemde hukuki açıdan tanımlanmış ve “ayrımçılık yasağı” ile korunma altına alınmıştır. Böylece modern toplumlarda hukuk, temel insan hakları kavramına dayanarak, tüm bireyleri eşit niteliklere sahip varlıklar olarak tanımlamıştır. Bu hukuki ilke, kaynakların tüm yurttaşlara adil bir şekilde dağıtıldığı adaletli bir toplumsal düzenin yaratılmasını da amaçlamaktadır.

Teorik açıdan eşitlik ilkesi, her türlü dışlanma ve ayrımcılık deneyimini engelleyebilecek gibi görünse de, geçmişe ve günümüze bakıldığında birçok alanda yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu hukuksal ilke beyazların, siyahları; erkeklerin, kadınları; Batılıların, Doğuluları vb. kendileriyle eşit algılamalarını ve ayrımcılık yasağına uymalarını sağlayamamıştır. Nüfusun tüm dünyada ortalama yarısını oluşturan kadınlar; dünyanın farklı coğrafyalarında, içinde yaşadıkları toplumların önemli bölümünü oluşturan, çoğunluktan farklı etnik kökene, dini inanca, mezheplere, farklı ten renklerine, heteroseksüellikten farklı cinsel yönelimlere, yüzyıla artık giderek on yıllara göre değişen makbul fiziksel özelliklere sahip olmayan insanlar, muhalifler ayrımcılığa uğramaktalar. Bir başka ifadeyle insanlar arasında ilkeler veya yasalar düzeyinde kurulan soyut bağlar, eşitlik gibi ideal bir değer taşımalarına rağmen, ahlâki boyutta bir insanın bir diğeri dışlamasına veya tahakküm altına almasına engel olamamaktadır. Çünkü dünyada insan diye soyut bir varlık yerine; etnisiteleri, cinsiyetleri, cinsel yönelimleri, ırkları, dinleri, fiziksel görünüşleri, sağlık düzeyleri vb. her türden özellikleri bakımından farklı “insanlar” vardır. Ayrımcılık da bu eşitliksiz tanımlama sisteminin sonucu olarak, insanlararası ilişkide dışlayıcı bir yapı oluşmasına hizmet etmektedir. Ayrımcılığın, kavramsal kökeninde etiketleme olan, önyargılardan beslenen bir dışlama, tahakküm ve yerleştirme mekanizması olarak anlaşılması, ayrımcılıkla mücadelenin de bu tahakküm ve toplumsal-sınıfsal hiyerarşiler bütünüyle ortadan kalkmaksızın bütünüyle ortadan kalkmayacağı bilgisini kendiliğinden düşündürmektedir. O halde ayrımcılığın anlaşılması ve önlenmesi açısından önemli olan, insan ilişkilerinin hangi dışlama-dışlanma biçimleriyle kurulduğunun ve ayrımcılığın ne tür sistematik yapılara dayandığının anlaşılmasıdır. Kuşkusuz her toplumsal, kurumsal ya da bir biçimde dışsal gerçeklik, insanlar eliyle hayata geçirilir ve zihniyet yapılarının oluşmasında bireysel faktörler de etkili olmaktadır.

Önyargıların oluşmasında etkili olan bireysel faktörleri anlayabilmek için, genetik ve evrimsel öncülleri savunan görüşlerden, kişiliğin ve tutumların etkisini vurgulayan görüşlere kadar çok sayıda yaklaşımdan söz edilebilir. Toplumsal yapı, gruplararası ilişkilerde geçerli olan kalıpyargılar, normlar, yasalar, kurumsal işleyişe ilişkin düzenlemeler ve baskın grupların ‘diğerleri’ üzerinde güçlerini korumalarını sağlayan diğer tüm mekanizmalar önyargı ve ayrımcılığın ortaya çıkmasında etkili olan toplumsal etkenler arasında sıralanabilir. Ayrıca, medyanın toplum üzerindeki etkisi, eğitim sistemi, çalışma hayatının genel işleyişinde toplumu oluşturan farklı gruplara yönelik tutumlar ve genel olarak bir toplumda çoğunluğa uyma (konformite), çoğunluk yönünde davranma ve itaat etme süreçlerinin, önyargının ve ayrımcılığın oluşmasında olduğu kadar, azaltılmasında da olumlu ya da olumsuz payları vardır.

Bir toplumu ya da grubu oluşturan tek tek bireylerin ayrımcılığı ortaya çıkaran özellikler etrafında tanımlanmaları, önyargıların ve ayrımcılığın yaygın olarak oluşmasına tek başına yol açamaz. Önyargılar ve giderek ayrımcılık davranışları, toplumsal grup ve katmanların, çeşitli özellikleri açısından bir hiyerarşi içinde örgütlenmesine ve bu hiyerarşi algısının en azından zihinsel düzeyde gerçekleşmesine bağlı olarak oluşur. Önyargıların davranışa dönüştüğü durumlarda ise ayrımcılık ve dolayısıyla farklı şiddet biçimleri ortaya çıkar. Ayrımcılık, esasta sosyal farklılaşmayı inşa etmeye yönelik bir eğilimdir ve şu şekilde özetlenebilir: Dış gruba önyargıyla yaklaşılması nedeniyle iç grup-dış grup ilişkisi zorlaşır ya da imkânsızlaşır, bunun sonucunda dış grup sosyal ya da fiziksel olarak uzakta tutulur ve bu durumun sürekliliği sağlanır. Ayrımcılığı doğuran, farklı özellikleri olan grupların toplumsal hiyerarşi içinde ‘aşağıda’ ve ‘dezavantajlı grup’ olarak konumlandırılmalarıdır. Bir toplumda farklılıkların algılanma biçimleri, bazı özelliklerin diğerlerinden üstün olduğuna dair inançlar ve makro ve mikro iktidarların, çoğunluk-makul olarak ima ettikleri gruplara ait olmayana ilişkin dışlayıcı tutumu ayrımcılığın yaygınlaşmasına ve sıradanlaşmasına yol açar. Sosyal kategorilendirme yoluyla oluşan önyargı ve ayrımcılık arasındaki ilişkiyi Türkiye’nin toplumsal tarihi ve günümüzdeki sosyo-kültürel bağlamı düşünüldüğünde birçok alanda (mutfak kültürleri, tartışma programları, ders kitapları...) izlemek mümkündür. Bu süreçte cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, dini inanışlar vb., grupları betimleyen birer “özellik” olmak yerine, gruplar arasında eşitsizlik yaratan ve dezavantajlı gruba yönelik ayrımcılığı meşrulaştıran bir özcü farklılığı dönüşmektedir.

Son yıllarda yapılan çalışmalarda özcülük, ayrımcılığı ve özellikle ırkçılığı besleyen bir kişilik yapısı ve toplumsal eğilim olmanın yanı sıra olası özgürleştirici yanlarıyla da ele alınmaktadır. Bir etnik, kültürel, cinsel vb. grubun ‘öz’ünün vurgulanması, her zaman ayrımcılığa hizmet eden bir yaklaşım olarak tanımlanamaz; Örneğin, ırkçılık karşıtı olan bir kişi, insanların ırksal kimliklerine saygı duyulması gerektiğini düşünen kişidir. Söz konusu kişi, ırkçılıkla mücadele ederken ve bu mücadelenin politik söylemini oluştururken, ‘Beyazlar’, ‘Siyahlar’ gibi terimleri ‘eşitliğe’ hizmet edecek şekilde kullanacaktır. Örneğin, “Bu ülkede Siyahlar, Beyazlarla eşit fırsatlara sahip değildir” cümlesi, özcü ifadeler taşımaktadır; ama buradaki özcülük, ırkçılığa karşı mücadeleye hizmet etmektedir.

Önyargı ve ayrımcılığın azaltılması için yapılacak çalışmalarda, bu faktörlerin tümünün aralarındaki ilişkinin fark edilmesi ve önlemlerin bu kademelerde ayrı ayrı planlanması önemlidir. Yasal sistemdeki kimi değişiklikler, hâkim ve dezavantajlı grup üyelerinin, toplumu oluşturan farklı grupların eşit statüde olduğuna ilişkin yeni algılar ve tutumlar oluşturmalarını sağlayabilir ve gruplararası çatışmaya temel oluşturan ayrımcı tutumları azaltabilir. Medya, eğitim kurumlarının yapılması vb. pek çok toplumsal yapı ayrımcılıkla mücadelede dönüştürücü rol oynayabilir. Olumlu -pozitif- ayrımcılık ve insan hakları hareketi, ayrımcılıkla mücadeleyle doğrudan ilişkili kavramlar olarak ele alınmıştır.

Olumlu Ayrımcılık

Olumlu ayrımcılık kavramı, ayrımcılık sonucunda dezavantajlı hale gelmiş grupların, haklarını kısmen de olsa kazanmaları ve toplumsal kaynaklara ulaşabilmek bakımından diğer gruplarla görece denk bir konuma gelebilmeleri için desteklenmelerini veya güçlendirilmelerini ifade etmektedir.

Adından da anlaşılacağı gibi olumlu ayrımcılık, ayrımcılığın toplumsal alanda gruplar arasında yarattığı eşitsizliği bir anlamda dengelemek için kavramlaştırılmıştır. Diğer bir ifadeyle, ayrımcılığa yol açan dezavantajlılığın ortadan kaldırılması amacına hizmet etmektedir. Örneğin, kamusal alanda erkeklerin olduğu kadar kadınların da iş imkânlarından faydalanabilmesi için işverenlerin eşit sayıda kadın ve erkek çalışan almaları; bir iş yerinde farklı dini veya kültürel gruplara mensup olan çalışanların özel günlerinin gözetilmesi ve o

günlerde kendilerine izin verilmesi; yaşlıların veya engellilerin kısıtlı hareket kapasiteleri düşünülerek, farklı mekânlarda sırada bekletilmemeleri veya kendilerine özel yer verilmesi gibi birçok önlem olumlu ayrımcılık olarak nitelendirilebilir.

Olumlu ayrımcılık politikaları Avustralya (Kramer, 1994), Belçika, Fransa, Hollanda (Chalude, De Jong ve Laufer, 1994; De Vries ve Pettigrew, 1994), Kanada (Leck ve Saunders, 1992), Malezya (Abdullah, 1997) ve Pakistan (Waseem, 1997) gibi ülkelerde uygulanmaktadır (bkz. Crosby ve ark. 2003). En uzun ve belki de en karmaşık tarihi geçmişi ise ABD'dedir. Olumlu ayrımcılık yasası ABD'de 1965'ten bu yana uygulanan bir yasadır. O dönemde istihdam alanında "Klasik Olumlu Ayrımcılık" hareketi başlamıştır. Klasik olumlu ayrımcılık iki aşama içermektedir. İlki, iş yerlerinin farklı grup üyelerinden (Afrikalı Amerikan, Hispanik, Amerika Yerlileri, Asyalı Amerikalılar) belirli sayıda kişi çalıştırmasını denetleyen yasa ve tüzüklerin hazırlanması aşamasıdır. İkincisi ise iş yeri içerisinde varolan imkânlardan (tatil süreleri gibi) yararlanmak bakımından çalışanlar arasındaki adaletsizliklerin giderilmesi aşamasıdır. Benzer tarihlerde istihdam alanında olduğu gibi eğitim alanında da, olumlu ayrımcılık politikaları başlatılmış ve herkesin eğitim imkânlarından adil bir şekilde yararlanabilmeleri için düzenlemeler yapılmıştır.

Olumlu ayrımcılık politikalarının tartışmalı yanlarından da söz edilebilir. Yapılan araştırmalar, bazı kişilerin bu politikaları özümserken, diğerlerinin böylesi bir yaklaşımdan hoşlanmadıklarını göstermektedir. Bu politikalara karşı olma eğilimi, bir açıdan bireylerin var olan sosyal hiyerarşiyi koruma eğilimleriyle ve ırkçı ya da cinsiyetçi önyargılarıyla açıklanabilmektedir. Irkçı önyargı, belirli bir ırkın özünde diğer ırklardan daha üstün olduğunun düşünülmesidir. Diğer yandan olumlu ayrımcılığa karşı olma, "dezavantajlılığın inkâr edilmesiyle" açıklanabilir. Bu düşünceye göre adaletsizlikler aşikâr olduğu durumda insanlar bu toplumsal ayrımcılığın sadece kendileriyle ilgili olan kısmını dikkate almaktadır. Sonuçta insanların, olumlu ayrımcılığı nasıl anlamlandırdıkları önemlidir. Olumlu ayrımcılık, ancak geniş bir toplumsal onayla, dezavantajlı grupların güçlendirilmesi ve adil bir toplumsal düzenin sağlanması amaçlandığında ayrımcılıkla mücadelede ve ayrımcılığın önlenmesinde etkili olacaktır.

Ayrımcılıkla mücadele ve insan hakları

İnsan hakları genel olarak, ırk, din, milliyet, cinsiyet, ekonomik veya sosyal ya da siyasi statü ayrımı gözetmeksizin, tüm insanların sahip olduğu vazgeçilemez ve devredilemez hakların tümünü kapsamaktadır.

Bu hakları kullanmak bakımından herkes eşittir. İnsanın onurunu korumayı, maddi ve manevi gelişimini amaçlayan bu haklar, evrensel, özgürlükçü, eşitlikçi, barışçı, sorumluluk telkin edici ve etik temellere dayalıdır. İnsan hakları düşüncesi, felsefi ve gelenekleriyle demokratik ülkeler açısından evrensel olup, ayrı kişi ya da kültürlere göre farklılık göstermez (Doise ve ark.,1999). Bu sayede her toplumda, bağımsız seçim yapma ve yeteneklerini geliştirme özgürlüğü açısından insanlar arasında eşitliğin sağlandığı ideal bir düzen fikri-ideali mümkün olmaktadır. Böyle bir düzende bir kişiye tanınan özgürlüğün, diğerinin haklarının ve özgürlüğünün başladığı yerde sorumluluk da taşınması oldukça önemlidir. Bu sorumluluk diğerinin özgürlüğüne saygı duymayı ve haklarının ihlalinin önlenmesini içermektedir.

İnsan haklarının gelişim süreci incelendiğinde binlerce yıllık bir tarihe sahip olduğu görülmektedir. İnsan hakları düşüncesini doğal haklar adı altında ilk dile getiren 17. yüzyıl filozofu John Locke'tur. Doğal haklar öğretisine göre, bunlar insanın doğuştan var olan hak ve özgürlükleridir; ancak kişi, toplum halinde yaşamak amacıyla, bu hak ve özgürlüklerini topluma devretmiş ve böylece belli yasal güvencelere sahip olmuştur. Bu nedenle insan hakları en sağlam dayanağını, pozitif hukukta bulmaktadır. Nitekim insan haklarının gelişiminin ilk önemli adımı 1688 Büyük Devrimi sonrasında İngiliz parlamentosunun kabul ettiği İnsan Hakları Bildirgesi olduğu söylenebilir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yaşanan gelişmeler insan hakları konusundaki çalışmalara ciddi bir ivme kazandırmıştır. Bu durumu takiben Birleşmiş Milletler kurulmuş ve 1948 yılında da İnsan Hakları Evrensel Beyannameyi ilan etmiştir. İnsan Hakları Evrensel Beyannameyi altı ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık eşitlik, özgürlük ve insanlık şerefi üzerinedir. İkinci başlık güvenlik ve bireylerin yasalar önünde eşit oldukları vb. haklar üzerinde durmaktadır. Üçüncü başlık kişiler arası ilişkilerle ilgilidir. Aile kurma ve taşınma özgürlüğü gibi. Dördüncü başlık kamu hizmetlerinden eşit faydalanma ile ilgilidir. Beşinci başlık ekonomik ve sosyal haklarla ilgilidir. Altıncı başlık ise uluslararası

yaşalar, toplumsal haklarla ilgilidir. Böylece insan hakları, soyut bir kavram olmaktan çıkmış, sosyal ve ekonomik hakları da içeren somut kurallara ve güvencelere bağlanmıştır; kavram ayrımcılık yasağının da temelini oluşturan felsefeyi ya da hukuki ilkeyi yaratmıştır.

Bir toplumda yaşanan ayrımcılık, eşitsizlik ve adaletsizlikler karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen ve besleyen yaşantılardır. Bu nedenle ayrımcılıkla mücadele süreci, temelde eşitsiz ve adaletsiz bir toplumsal düzenle mücadeleyi içerir. Bireyler veya gruplar arasındaki farklılıkların hiyerarşik bir şekilde anlamlandırıldığı bu bağlamda, grupların birbirleriyle temasları ve hatta birbirlerini “görmeleri” bile mümkün olmamaktadır. Ayrımcılıkla mücadele sürecinde farklı grupların kendilerini “dâhil” hissettikleri ve birbirleriyle etkileşim kurabildikleri demokratik bir toplumsal ortamın oluşturulmasında insan hakları oldukça önemli bir role sahiptir. İnsan haklarının özgürlük ve eşitlik gibi taşıdığı evrensel değerler, sosyal hiyerarşiyi inşa eden ve sürdüren her türlü ayrımcı pratiğe karşı gelmektedir. Diğer bir ifadeyle insan hakları ideolojisi, bir toplumdaki tüm ayrımcı ideolojilere (ırkçılık, yabancı düşmanlığı, cinsiyetçilik, homofobi, Yahudi karşıtlığı vb.) karşı insanlararası eşitliği vurgulamaktadır.

Ayrımcılıkla mücadele süreci ve sosyal adaletin tesisi, hukuki alanda, hak ve yasa tanımlarının değiştirilmesini gerektirmektedir. Örneğin Türkiye’de son yıllarda en dramatik örneklerini yaşadığımız nefret suçlarıyla mücadele süreci farklı boyutlarda devam etmektedir. Bir kişi ya da gruba, ait olduğu kimliği, inancı, politik görüşü, cinsiyeti ya da cinsel yönelimi gibi nedenlerle, farklı biçimlerde zarar verme amacıyla saldırılması sonucunda oluşan suçlar genel olarak nefret suçları olarak adlandırılmaktadır.

Kavram, yazılı ve görsel medyada sıklıkla dile getirilmekte, eğitim kurumlarında ders içeriklerinde yer almakta veya sivil toplum örgütleri ve insan hakları dernekleri tarafından kamusal alanda gerçekleştirilen çeşitli eylemlerle toplumda farkındalık kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bu sürecin hukuki boyutundaysa insan hakları pratiği bakımından nefret suçlarının, hukuk sistemi içerisinde yer almasını savunmak oldukça önemlidir. Bu sayede bir kişinin, bir diğerinin sadece grup üyeliğini hedef alan suçu, politik alanda sorgulanmış ve yargılanmış olacaktır.

Ayrımcılıkla mücadelenin hak ihlalleri olarak yasal boyutunun önemini daha iyi anlayabilmek için Türkiye'deki örnekler üzerinden düşünelim. Türkiye'de bir topluluğun, bir cemaatin doğrudan ismi kullanılarak, vatandaş olma hakkının yasalarla kısıtlanmasına ve böylelikle ayrımcılığın yasal hale getirilmesine örnek olarak, 1934 yılında çıkarılan ve 19 Ekim 2008'de yürürlükten kaldırılan 2510 sayılı İskan Kanunu'ndan söz etmek gerekir. Bu yasayla Çingenerler, vatan hainleri, casuslar, anarşistler, yurt dışına sürgün edilmişler, 'vatandaş olmayacaklar' arasında sayılıyordu. Bulgaristan ve Yunanistan'dan gelebilecek Çingenerlerin, Türkiye'ye geçişini engellemek için çıkarılmış bu yasa gerçekte uygulanmamış olsa da, yakın zamanlara kadar yürürlükte kalmış olması bakımından önemli bir örnek oluşturmaktadır. Bir başka çarpıcı örnek de TCK'da yer alan 301. madde'dir. Bu madde, Türkiye'de Türkler dışındaki etnik grupların 'eşit yurttaşlar' olduklarına ilişkin temel anayasal vurguyu zedelemiş ve gruplararası önyargının tüm nedenlerini pekiştirecek bir işlev görmüştür. Ayrıca, etnik gruplar arasındaki eşitsizliklerin dile getirilmesinde önemli bir yasal engel oluşturan 301. madde, daha sonra bir nefret cinayetinin hedefi olan Hrant Dink'in, 'Türklük' düşmanı ilan edilmesine ve yargılanmasına yasal zemin oluşturmuştur. Örneklerde de görüleceği üzere yasalar, bir grubun kendisini diğer gruplardan "ayrılmış" veya "dışlanmış" hissetmesini ve diğerlerinden "farklı" bir şekilde tanımlanmasına, hatta bazen "tanımsız" kalmasına neden olmaktadır. Yasal düzeyde yapılan bu ayrımcılık, toplumsal düzeyde de hedef gruplara yönelik her türlü ayrımcı tavır ve tutumların meşrulaştırılmasına zemin hazırlamaktadır. Bu sürecin engellenmesi ve önlenmesi için bir toplumdaki tüm grupların yasalar önünde eşit sayılması ve kendilerini diğerleriyle eşit hissetmeleri bir gerekliliktir.

Önyargıların azaltılması konusunda sosyal psikolojik önermeler

Önyargının azaltılması yönündeki çalışmalar, öncelikle önyargının anlaşılması üzerine kurulmalıdır. Pek çok yazar önyargı ve ayrımcılığın sebeplerinin çoklu bireysel ve toplumsal faktörlerle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Aynı yaklaşım önyargıyı azaltmak için yapılan girişimler için de söylenmelidir; yani önyargının çoklu sebepleri düşünüldüğü mücadele edilmelidir. Önyargının nedenleri olarak sosyal psikologlar 4 kademeli bir model önermektedirler:

1: Genetik ve evrimsel öncüller (arkaplan)

2: Toplumsal, gruplar arası ilişkilerde geçerli olan kalıp yargılar ve normlar. Örneğin: yasalar, düzenlemeler ve baskın grupların diğerleri üzerinde güçlerini korumalarını sağlayan diğer tüm mekanizmalar.

3: Kişilerarası ve gruplararası etkileşimde ortaya çıkan sosyal etki mekanizmaları. Örneğin medyanın toplum üstündeki etkileri, eğitim sistemi ve çalışma hayatının genel işleyişi (konformite yani çoğunluğa uyma, çoğunluk yönünde davranma ve itaat süreçleri).

4: Kişisel farklılıklar, kolay etkilenebilen önyargısal davranışlar ve belirli gruplararası tutumları kabullenme (bireysel düzlem).

Önyargı ve ayrımcılığın azaltılması için yapılacak çalışmaların tüm bu kademelerde ayrı ayrı planlanması ve aralarındaki ilişkinin fark edilmesi önemlidir. Önyargıların azaltılması ve ayrımcılığın önlenmesi konusunda ilk yaklaşımlardan biri de “İlişki -temas- hipotezi” olarak kavramsallaştırılmıştır.

‘İlişki hipotezi’ kavramı, gruplararası önyargı ve ayrımcılığı azaltmak için Allport (1954) tarafından ortaya atılmış olan fikirlerin bütünü temsil etmektedir. Bu yaklaşımın temelinde yatan düşünce, gruplararası düşmanlığın, grupların birbirine yabancı ve uzak olmasından kaynaklandığı, uygun şartlar sağlandığında grup üyeleri arasındaki düşmanlığın azalacağı ve daha olumlu tutumların geliştirilebileceğidir. Allport (1954) ayrımcılığın önlenmesi için dört temel şartın olduğunu söylemektedir:

1) Sosyal ve kurumsal destek: Kurumsal destek, toleransın ve farklılığın kabul edilmesiyle ilgili sosyal normların ortaya çıkmasını sağlayabilir. Amerika’da bütünleştirilmiş karma konut projesine ilişkin çalışmalar sosyal normlardaki değişimler ile farklılıkların kabul edilmesine yönelik uygulamalar arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermiştir. Siyahlardan farklı bölgelerde ve ayrı konutlarda yaşayan beyazlara kıyasla, karma konutlarda yaşayan beyazların ırklararası etkileşimle ilgili olan tutumlarının daha olumlu olduğu bulunmuştur. Türkiye açısından düşünüldüğünde, özellikle büyük kentlerde, farklı sosyal ve sınıfsal özelliklere sahip kentli yurttaşların karşılaşmalarını sağlayacak kamusal mekânların yaratılmasının, ayrımcılığın önlenmesinde etkili olacağı söylenebilir.

2) Tanışıklık potansiyeli: Kişiselleşmiş özel bir ilişki, resmi ilişkilere kıyasla, birbirine önyargıyla yaklaşan insanlar arasında yakınlığı arttırabilir ve ayrımcılığı azaltabilir. Öncelikle yakın ilişkiler, kendi içinde ödüllendiricidir: Bir kişiyle yaşanan ilişkiden kaynaklanan olumlu etki, dış grubun bir bütün olarak algılanmasını ve bu grubun da olumlu algılanmasını sağlayabilir. Ayrıca, dış grup üyeleri hakkında yeni ve doğru bilgiler edinmek, olumsuz kalıpyargıları yıkabilir ve bu sayede gruplararası farklılık algısı azalırken benzerlik algısı artabilir. Önyargıyla yaklaşılan farklı bir etnik grup üyesiyle yaşanabilecek olumlu bir ilişki ya da yakınlık, kişinin kendi ile 'diğeri' arasındaki benzerlik algısını güçlendirerek ve 'diğeri'nin ait olduğu grubu olumlu algılanmasını sağlayabilir.

3) Eşit statü: Ayrık gruplar genellikle statü açısından da eşit değildir ve düşük statüdekiler beceri ve yetkinlik açısından çoğunlukla olumsuz kalıp yargılarla tanımlanır. Toplumsal eşitliğin sağlanması farklı süreçlere bağlı olsa da, düşük statüdeki gruplara ait kişilerin değerlendirilmesinde etkili olan olumsuz kalıpyargıların adaletsiz ve yersiz oldukları konusunda farkındalık oluşturulabilir.

4) İşbirlikçi etkileşim: Sosyal psikoloji literatüründe pek çok araştırma, farklı grupların üyelerinin birbirleriyle rekabete girdikleri durumda, gruplar arasında gerginlik ve düşmanlık duygusunun arttığını göstermiştir; gruplar, bir amaca birlikte yöneldiklerinde ise işbirlikçi ve dayanışmaya dayalı bir ilişki kurulabilmektedir. Toplum oluşturulan farklı grupların ortak bir amaca yönlendirilmeleri, birbirlerini algılamalarını da etkileyecek, önyargı ve ayrımcılığı azaltacaktır.

Önyargıyla mücadelede davranışsal yaklaşımlar da kullanılmaktadır. Belirli koşullar altında gruplararası iletişim sağlanarak işbirlikçi öğrenme teknikleri kullanılabilir. Bilişsel yaklaşımlar ise çeşitli mekanizmalar yardımıyla kalıpyargıları ve tutumları değiştirmeyi içerir; grup içindeki rol ve etkinlikleri yeniden tanımlayarak, dış grup üyelerinin bir grup olarak değil de ayrı bireyler olarak algılanmalarını sağlamak bunun bir örneğidir. Korkuya ters düşen bir rol modelin varlığı, sembolik tehditler üzerine kurulmuş olan korkuları yenmemizde etkili olabilmektedir. Örneğin Michael Jordan, hem siyahlar hem beyazlar tarafından oldukça sevilen bir rol modeldir ve Amerika'da siyahlara duyulan korkunun azalmasında önemli payı olmuştur. Bu yaklaşım önyargıyla mücadelede kullanılmaktadır: Kalıpyargılara ters düşen örneklerin toplumda ba-

şarılı olabildiği durumlarda, destekleyici eylem programları oldukça etkili zihinsel dönüşümler sağlayabilmektedir. Fakat bu yaklaşımın riskleri de vardır. Azınlıklara ve önyargıyla yaklaşılan gruplara ait başarılı kimseler, çoğunluk tarafından istisna olarak görülebilmektedir; dolayısıyla kalıpyargılar varlığını devam ettirebilmektedir. Ayrıca, bir başka sakınca da önyargıyla yaklaşılan gruplara ait insanların sürekli “olumlu” davranışlarda bulunması gerektiği inancının bir başka önyargıyı doğurması ihtimalidir.

Planlı olarak, kişisel ayrımcılık tecrübelerinin yaşatılması da interaktif ve deneysel bir yöntem olarak etkilidir. Deneysel çalışmalar yoluyla, azınlık grup üyelerinin her gün karşılaştıkları önyargı ve ayrımcılığa, çoğunluk grup üyelerinin maruz bırakılmaları ve ayrımcılığı deneyimlemeleri sağlanır. Bu yöntemden beklenen sonuç, deneyin sonunda çoğunluk grup üyelerinin azınlıkların yaşantılarıyla daha kolay empati kurabilmeleridir. Önyargıyla mücadelede davranışsal yaklaşımlar belirli koşullar altında gruplararası iletişimi içerir, kooperatif öğrenme teknikleri gibi. Bilişsel yaklaşımlar çeşitli mekanizmalar yardımıyla sterotipleri ve tutumları değiştirmeyi içerir, grup içindeki rolleri ve aktiviteleri yeniden kategorize edip dış grup üyelerinin bir grup olarak değil de ayrı bireyler olarak görülmelerini sağlamak. Motivasyonel yaklaşımlar dış gruptan gelen tehdit hissinin azaltılmasını içerir.

Bu bilişsel süreçlerin deneyimlenmesi için sık kullanılan ve etkili olan 6 yöntem şunlardır:

1. Gerçekçi çatışmayı azaltmak

Sahip olunan gücün dış bir gruba daha eşit bir şekilde paylaşılması veya dış gruba belli bir sorumluluk-yetki verilmesi. Bu tarz çözümler pek çok kez denenmiş ve bazen de gruplar arası ilişkilerde başarıya ulaşmıştır. Önerilen yöntemlere “ İnteraktif problem çözümleri” denir. Fakat bu yaklaşımın önündeki en büyük engel baskın grupların gücü ellerinde bulundurma istekleriyle ters düşmesidir.

2. Rol modellerin görünür kılınması

Sembolik tehditler üzerine kurulmuş olan korkular, çoğu zaman korkuya ters düşen bir rol modelin varlığıyla yenilebilir. Önyargıyla mücadelede kullanılan

bu yaklaşım eğer stereotiplere ters düşen örnekler toplumda başarılı olabilirlerse destekleyici eylem programlarındandır.

3. Gruplar arası temas

Önyargıyla mücadelede en belirgin interaktif yaklaşım yukarıda kısaca özetlediğimiz “temas hipotezi”dir. Bu yaklaşım sosyal psikoloji ve araştırma tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir ve bu alandaki yapılan uygulamalarda çok etkili olabildiği görülmüştür. Amerika’da bazı uygulamalı çalışmalarda kullanılan bu programların, önyargının azaltılması ve negatif stereotiplerin azaltılması konusunda başarılı olduğu görülmüştür.

5. Planlı, kişisel ayrımcılık tecrübelerinin yaşatılması

Bu, çoğunluk grup üyelerinin aynen azınlık grup üyelerinin her gün karşılaştıkları önyargı ve ayrımcılığa maruz bırakılmalarına uygulanan interaktif ve deneysel bir yöntemdir. Bu yöntemden beklenen sonuç ise deneyin sonunda çoğunluk grup üyelerinin azınlıkların problemlerine daha kolay empati kurabilmeleridir.

6. Değer çatışmalarını açığa çıkarmak

Bu, bilişsel ve motivasyonel temelleri birlikte kullanan bir tekniktir. İnsanların değer yargılarındaki tutarsızlıkları göstererek genel kavramları sorgulayıp bazen de suçluluk duygusunu motive eder. Bu teknik insanları, düşüncelerini ve davranışlarını daha eşitlikçi ve adillığe doğru değiştirmeye yönlendirir.

Ayrıca, temas hipotezinin ve çalışmalarının başarılı olup önyargıyı azaltma olasılıklarının doğasında “birbirine muhtaç olma” temel hipotezi vardır dolayısıyla bir topluluğun birarada olma, birlikte yaşama motivasyonu ancak bu önermelerin gerçekleşmesine yol açabilir.

Sonuç

Ayrımcılıkla mücadele süreci ve bu süreçte eşitlik ve adalete dayalı bir toplumsal düzenin inşa edilmesi bireysel, toplumsal ve hukuksal düzeyde birçok değişim ve dönüşümü gerektiren çok boyutlu bir süreçtir. Bu süreçte hukuki

alandan insanların temel hak ve özgürlüklerinin korunması, kamusal alanda insan hakları anlayışının vazettiği değerlerin hayata geçirilmesi başlangıç için önemlidir. Bu sayede tek tek hepimizin, sahip olduğumuz hak ve özgürlükler konusunda bilinçlenmemiz ve en önemlisi bir diğerinin özgürleşebilmesinin temelinde bizim sorumluluğumuz olduğunu fark etmemiz mümkün olabilir. Ayrımcılıkla mücadele, öncelikle bugüne ve geleceğe dair niyetli bir tahayyülü ve iradeyi gerektirir: Bir toplumu oluşturan grupların birarada ve eşit şekilde yaşama niyetini ve bunu engelleyen en önemli etkenlerden biri olan ayrımcılıkla mücadele etme iradesini. Dolayısıyla ayrımcılıkla mücadele tek tek kişilerin zihinsel süreçlerindeki değişimin yanısıra ve belki de daha önemlisi, ancak politik bir kararlılığa ve kolektif olarak oluşmuş bir toplumsal sözbirliğine dayandığında başarılı olabilir.

Kaynaklar

Allport, G. W., (1954) *The nature of prejudice*, Addison-Wesley, Cambridge, MA.

Brewer, M. B. ve Gaertner, S. L., (2003) "Toward Reduction of Prejudice: Intergroup Contact and Social Categorization", R. Brown ve S. L. Gaertner (der.), *Blackwell Handbook of Social Psychology*, Intergroup Processes, s. 451-472.

Crosby, F. J., Ferdman, B. M. & Wingate, B. R. (2003). Addressing and Redressing Discrimination: Affirmative Action in Social Psychological Perspective. Intergroup Relations. içinde R. Brown & S.L. Gaertner (ed.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Processes* (s. 495-513). Oxford: Blackwell Publishing.

Göregenli, M. (2012). Temel kavramlar: Önyargı, kalıpyargı ve ayrımcılık (17-29); Ayrımcılığın meşrulaştırılması (61-73); Önyargıyı ve ayrımcılığı azaltmak (247-255). *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, Kenan Çayır; Müge Ayan Ceyhan (Edt.). Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul

AYRIMCILIKLA MÜCADELE İÇİN RADİKAL MEDYA

İnan ÖZDEMİR TAŞTAN

Radikal medyanın ne olduğuna ve ayrımcılığa karşı radikal medyanın bize hangi olanakları sunduğuna bakacağız. Ama önce gözlerinizi kapamanızı ve iki şeyi hayal etmenizi istiyorum. Birincisi siyah-beyaz bir fotoğraf. Fotoğrafta siyahi bir kadın gündelik kıyafetleri içerisinde, sırtında beyaz şalyıyla bir masanın kenarında örgü örüyor. Masanın üzerinde vazo içerisinde çiçekler var. Hayal etmenizi istediğim ikinci şey ise yanlarındaki basit enstrümanlar eşliğinde akrobatik hareketlerle dans eden insanlar. Bu öyle bir dans ki insanlar dans mı ediyor, savaşıyor mu belli değil. Havada taklalar atıp birbirinin etrafında neredeyse uçarak dönüyorlar. Gözünüzde canlandırabildiniz mi? İşte size iki radikal medya örneği! İyi ama bir fotoğraf ve bir dans türü nasıl medya oluyor ve bunlarda radikal olan nedir?

Bahsettiğim fotoğrafı ve çok sayıda benzerini Sojourner Truth (1797-1883) çektirmişti. Truth Amerika'da kölelik karşıtı hareketin ve kadın hareketinin temsilcilerinden biriydi. Dört kere satıldıktan sonra 1826'da kölelikten kaçarak özgürleşen Truth, Amerika tarihinde, efendisinde kalan çocuğunu alabilmek üzere bir hukuk davası açan ve bir beyaza karşı dava kazanan ilk kişi oldu. İri cüssesi, delici bakışları ve etkileyici sesiyle güçlü bir hatip olan Truth, Amerika'nın birçok yerinde kölelik karşıtı konuşmalar yaptı. Günümüze ulaşan en ünlü söylevi siyah kadınların da bir insan ve kadın olduğunu vurgulayan "Ain't I a Wowan" (Ben Bir Kadın Değil miyim?) isimli konuşmasıdır. Herkesin özenip bezenerek çılgınca vesikalık fotoğraf çektiği, vesikalıkların kimi zaman aşk mektuplarında, kimi zaman aile albümlerinde saklandığı bir dönemde si-

yah bir kadın olarak tıpkı bir hanımefendi gibi şömine başında otururken ya da masa başında sadece beyaz hanımlar için uygun görülen bir işi –örgü örmek-yaparken fotoğraflar çekirdi. Truth'un bu fotoğrafları siyah kadınların da beyaz hanımefendiler gibi “kadın” olduğunu vurgulamanın yollarından biriydi. Bugün bizim için sıradan olan bu poz siyah bir kadının köleliğe meydan okuyuşu nedeniyle o dönemde oldukça radikaldi. Yüzlerce, binlerce bastırılan bu fotoğraflar kartpostal gibi satıldı, geliri kölelik karşıtı mücadeleye destek oldu. Truth'un kartpostalları var oldukları her yerde siyah kadınların mücadelesini haykıran birer iletişim aracıydı (Horn, 2010; Murphy, 2011).

Gözünüzde canlandırmanızı istediğim dans ise bugün dünyada bir dövüş sporu olarak kabul edilen Capoeira. İyi ama bir dövüş sporu neden dışarıdan bakınca dansa benzesin ki? Çünkü bu spor Afrika kökenli Brezilyalıların köleliğe karşı verdikleri mücadelenin bir parçası olarak 16. yüzyılda doğdu. O dönemde -kendi ritüellerini gerçekleştirmelerine izin verilen belirli zamanlar dışında- kölelerin bir araya gelmeleri ve toplanıp konuşmaları yasaktı. Özgürlük mücadelesi veren köleler dans süsü verdikleri bu dövüş sporunu böylece oluşturdular. Beyaz efendilerin kölelere özgü anlamsız ve ilkel hareketler bütünü olarak gördüğü Capoeira, Afrika'dan Brezilya'ya getirilip köleleştirilen insanların özgürlük mücadelelerinde kendi kimliklerini kurmalarının, mücadele için örgütlenmelerinin, birbirleriyle haberleşmelerinin ve yeri geldiğinde beyaz askerlerle savaşmalarının aracı oldu (Assunção, 2002). Capoeira'yı radikal medya kılan şey tam da budur.

Bu iki örneği aklımıza tutarak şu soruyu soralım o halde: radikal medyada radikal olan nedir?

Radikal medyada radikal olan nedir?

Bu sorunun yanıtı için biraz “radikal medya” ifadesinin sözcükleri üzerinde duralım. “Medya” medium-“aracı” sözcüğünün çoğuludur. Yani “aracılar” demektir. Peki neyin aracı medya, neye aracılık yapıyor? Bizim konumuzda iletişimin aracılığını yapan her tür şeye biz medya diyoruz. İyi ama, bu medyanın radikalliği nereden geliyor? Radikal sözcüğünü biraz eşeleyelim: “Radikal”, La-

tince kök anlamına gelen *radix*'ten türeyen bir sözcük.¹ Kök deyince ne geliyor aklımıza? Bir yandan neyin köküyse onu ayakta tutan, ona güç veren şeyi ama öte yandan tam da onun en görünmeyen parçasını, öyle değil mi? Yerin altında olan kısmını. Yani besleyip büyüten, can veren ama görülmeyene işaret ediyor aslında kök dediğimiz şey. Diğer yandan bir şeyin özüne, atasına, kökenine işaret ediyor. Nitekim radikal sözcüğü 17. yüzyılda “özüne inme”, ‘kökenine inme’ anlamını kazanıyor; çünkü coğrafi keşifler sonucu yeni halkların, ulusların keşfedilmesiyle köken bulma, onların özünü arama araştırmaları artıyor da ondan. Sonra 19. yüzyılın başında İngiliz Paramentosundaki tartışmalarda reformist kanadı anlatmak için “kökünden değiştirmek” anlamını kazanıyor. Böylece politik hayatta görüyoruz biz bu sözcüğü. Sonra buradan, “kökünden değişiklik talebi” anlamında “radikalizm” kelimesi türeyor. Yani, bir şeyi kökünden değiştirmek istediğinizde radikal olmuş oluyorsunuz. Altın çağ olarak adlandırılan 1920’lerde, Avrupa’nın savaş sonrası o çılgın döneminde (Marcus, 1999; Yapp, 2005) farklı olanı, marjda duranı tanımlar hale geliyor radikal kelimesi. Türkiye’de biz mesela Radikal Gazetesi’nin çıkış reklamlarında gördük bu anlamını. Belki siz bilmezsiniz ama bizim kuşak biliyor. Gazete ilk çıktığında radikalliğini, kendini Gandhi, John Lennon, Nasreddin Hoca gibi kişilerle ilişkilendirerek “O bir radikal” sloganıyla kurmaya çalışmıştı. Toplumun genelinden farklı, kenarında dolaşan, ayrıksı olan ama aynı zamanda iz bırakan anlamında.

Peki, bir radikal medyada radikal sözcüğünün sıralanan anlamlarından, dallarından budaklarından hangisiyle karşılaşacağız? Aslında hepsiyle. Radikal medyanın radikalliği köklere dair olmasında, yani besleyip büyüten ama altta, görülmeyenle ilgili olmasındadır. Onun radikalliği aynı zamanda bir şeyi değiştirme, dönüştürme talebiyle ilişkili olmasındadır. Son olarak radikal medyanın radikalliği farklılığıyla, kenarlarda/marjinde durmasıyla, buralarda duranlarla ilişkili olmasındadır. Bu saptamayı toplumsal ilişkiler alanına aktarırsak radikal medya için şunu söyleyebiliriz: Radikal medya, toplumu emeğiyle ayakta tutan ama yok sayılan ya da ezilen sınıfların, sistemi dönüştürme talebindeki muhaliflerin veya “normal” kabul edilenin dışında ya da sınırında

1 Sözcüğün kökenine ilişkin metnin devamında da süren anlatının kaynağı için bknz: <https://www.etymonline.com/search?q=radical> (son görülme tarihi: 17.07.2018)

kalan ve ana akım iletişim araçlarına erişimi engellenen/kısıtlanan kesimlerin iletişim ortamlarıdır. Başka bir ifadeyle radikal medya dediğimiz şey, kullandığı araçlar, aldığı biçim, sesini duyurduğu kesimler, yöneldiği hedef kitle, beslendiği dil, sermaye yapısı, örgütlenme ve iş yapış biçimiyle anaakımdan farklı olan iletişim ortamlarıdır. John Downing Radikal Medya isimli kitabında bu medyayı tanımlamaya çalışırken şu noktalara dikkat etmemiz konusunda bizi uyarır (2017: 20-23):

- Radikal medya, alternatif medya ile aynı şey değildir. Alternatif medya, anaakıma alternatif olan yayındır. Anaakım medya derken, genel izleyici kitesine hitap eden, endüstriyel ilişkiler içinde hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiş, belirli bir merkezden belirsiz bir merkeze yönelen, kurumsallaşmış ve profesyonel iletişim kurumlarını kastederiz. Alternatif medya anakım gibi örgütlenmiş ancak genel izleyici kitlesine değil de belirli bir kitleye hitap eden, ya da spesifik bir alana yoğunlaşan yayındır. Televizyon yayıncılığında belgesel, spor, yemek kanallarını alternatif medyaya örnek gösterebiliriz.
- Radikal medya, her zaman olumlu ya da ilerici bir perspektife sahip olmayabilir. Bazen oldukça muhafazakâr ya da gerici görüşlerin yayını yapabilir. Başka bir deyişle kadın, çevre, barış hakkı alanında mücadele veren bir radikal medya olabileceği gibi ırkçı, faşist ve gerici radikal medya örnekleri de bulunmaktadır.
- Radikal medya çok değişik formatlarda karşımıza çıkar: Radyo-televizyon yayınları, gazete ve dergiler gibi tanıdığımız biçimler alabileceği gibi aklınıza hiç gelmeyecek bir şey, örneğin bir yorgan, bir dans, bir vesikalık fotoğraf ya da bir kıyafet de radikal medya haline dönüşebilir. Diğer bir deyişle, radikal medyanın biçimi ancak insanın hayal gücüyle sınırlıdır.
- Radikal medya genellikle küçük ölçekli, küçük sermayeli ve kısa sürelidir. Kimi radikal medya türleri anlıktır, kimisi bir tiyatro ya da performans gösterisi gibi bir-iki saatliktir. Downing'in kitabının son bölümünde incelediği örneklerde olduğu üzere, on yıl süren radyo-televizyon yayın kuruluşları veya gazeteler de vardır, birkaç sayı çıkabilen dergiler, tek nüshalı fanzinler, bir iki ay yayın yapabilen radyo televizyon kuruluşları da.

- Radikal medya örgütleri genellikle iç işleyişinde geleneksel medyadan çok daha demokratiktir. Genellikle profesyonel örgütlenme yerine gönüllülük esasına dayalı bir iş yapış biçimleri vardır. Dikey ilişkiler yerine yatay ilişkiler örerler. Bu ilişki biçimi sadece medyanın kendi iç işleyişinde değil yayıncı-izleyici, yazar-okur ilişkisinde de kendisini gösterir. İzleyicinin yayıncı, okuyucunun yazar olma olanağı geleneksel medyaya göre çok daha fazladır.
- Radikal medya aynı zamanda toplumsal hareketlerle ilişki içerisinde, onlardan beslenir. Burada toplumsal hareket derken, sadece toplumsal hareket örgütlerini (bir dernek, örgüt, inisiyatif vb) değil, örgütlenme boyutuna ulaşmasa da hareket içerisinde yer alan aktörlerin (örneğin tekil olarak aktivistlerin) medyasını da kastettiğimizi belirtiyim.
- Son olarak radikal medyanın iki temel işlevinden bahsedilebilir: Birincisi, radikal medya baskılanan, toplumun marjlarında kalan, kendisini ifade etme araçlarından görece yoksun bırakılan çevrelerin kendilerini ifade etmelerini ve böylelikle kamusal alana dâhil olmalarını sağlar. İkincisi, radikal medya bu grupların iktidar karşısında destek, dayanışma ve iletişim ağını yatay bir şekilde örmelerinin, kendi içlerinde örgütlenmelerinin araçlarından birini oluşturur.

Peki, karşımıza çıkan şeyin radikal medya olup olmadığını nasıl anlayacağız? Düşük ölçekli, hiyerarşik bir yapıya sahip olmayan, profesyonel ilişkilere dayanmayan her medyaya radikal medya diyecek miyiz? Downing bu konuda medyanın içinde şekillendiği bağlama, içeriğine ve sonuçlarına bakmamız gerektiği konusunda bizi uyarır. Örneğin yukarıda belirttiğim özelliklere sahip olup içerik olarak hegemonik olanı yeniden üreten bir dergi radikal değildir. Ya da bir graffiti ticari bir ürün reklamı yapıyorsa o radikal medya değildir. Radikal medyayı ve önemini daha iyi anlayabilmek için bazı kavramlara başvurmak işimizi kolaylaştırabilir. Şimdi biraz bu konu üzerinde duralım.

Radikal medya neden önemlidir?

“Radikal medya neden önemli?”; “Radikal medyanın yapıp ettikleri hayatımızda nereye dokunuyor?” ya da “Ayrımcılıkla mücadelede radikal medyanın yeri neresi?” sorularını yanıtlamak bence demokrasi, kamusal alan, kamuoyu ve hegemonya kavramları ve bunlar arasındaki bağa başvurmadan yanıtlanması zor sorular.

Demokrasi kavramıyla başlayalım. Bildiğiniz üzere demokrasi sözcüğü Yunanca halk anlamına gelen *demos* sözcüğü ile iktidar anlamına gelen *cratein* sözcüklerinin birleşiminden doğmuştur. Bir siyasi sistem olarak en özlü biçimde iktidarın halkta olduğu yönetim biçimini imler. İyi ama halk iktidarını nasıl kullanacak? Demokrasinin tarih boyunca aldığı farklı biçimlere -doğrudan ya da temsili, katılımcı veya radikal demokrasi uygulamaları örnek verilebilir- bakıldığında demokratik yönetimler için olmazsa olmaz ögenin kamuoyu olduğu söylenebilir. Bugün kamuoyu deyince aklınıza ne geliyor? Kamuoyu yoklamaları ya da seçim anketleri değil mi? Ne yapıyor araştırma şirketleri? Belirli bir örneklem dâhilindeki insanlara tek tek gidip belirli bir konuda sorular sorup, sonra yanıtlarını toplayıp, hesaplayıp vardıkları sonuçları da “kamuoyu budur” diye sunuyorlar. “Kamuoyunu yokluyoruz ve yokladığımızdan şunu çıkarıyoruz.” diyerek önümüze istatistik tabloları yığıyorlar sonra da bunları yorumluyorlar. Dolayısıyla kamuoyu dediğinizde aslında aklınıza ilk gelen örnekten yola çıkarsak nasıl bir şeyi kastetmiş oluyoruz? Halkın çeşitli konulardaki görüşlerini değil mi? Eğer demokrasiden bahsediyorsak, demokratik toplumlardan, yönetimlerden bahsediyorsak, halktır bu kamu. Aslında biz halkın görüşlerinin kamuoyu olduğunu varsayıyoruz ya da kamuoyu dediğimiz şeyin demokratik sistemi kuran ve o demokratik sistemde söz sahibi olanların görüşlerinin bir sonucu olduğunu düşünüyoruz. Peki, bu insanların ya da halk dediğimiz kesimin görüşü nasıl oluşacak?

Kamuoyu yoklamalarının ardında şu akıl yürütme yer alır: Bireyler rasyonel varlıklardır, belirli bir politik görüşe sahiptir, çıkarları vardır. Karşılıklarına çıkan bir sorunu bu doğrultuda ölçer, biçer kendi kendine karar verirler. Biz de bireylerin kararlarını toplar, sonuç olarak da kamuoyunun belirli bir konuda ne düşündüğünü ortaya çıkarırız. Oysa eleştirel teori şunu söylüyor; insanların görüşlerinin ortaya çıkabilmesi için önce sağlıklı bir kamusal alanın oluşması gerekir (Tufan, 1995). O halde dönüyoruz kamusal alan kavramına.

“Kamusal alan nedir” sorusunu bu alanın kurucu ismi Jürgen Habermas kısaca şöyle yanıtlar: “Kamusal alan deyince her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği alanı kastederiz.” (2004: 95). Yeniden kamuoyu kavramına döndük gördüğümüz gibi. Bu iki kavram, kamusal alan ve kamuoyu, tam da birbirinden ayrılmaz ve birbirini besleyen

şeyler olarak karşımıza çıkıyor. Birbirinden yalıtık yurttaşlar, gökten zembille inmiş gibi bir fikri beyan etmiyorlar. Kamuoyu dediğimiz şey “yurttaşların ortak meselelerini eşit ve özgür katılımı (söz, irade ve eylemle) halletmeye çalıştığı” bir kamusal alanda ortaya çıkabiliyor (Özbek, 2004: 32). Diğer bir deyişle yurttaşların ortak meselelerini eşit ve özgür katılımı halledebilecekleri, düşünce, ifade, bilgi, bilgiye erişme, tartışma, toplanma, örgütlenme ve tanınma özgürlüklerini kullanabilecekleri bir alanda ancak sağlıklı bir kamuoyuna rastlayabiliyoruz. Alain Touraine’in de vurguladığı gibi “Demokrasi diyalog ve iletişimin olduğu yerdir... Bir toplumun demokratik kişiliğinin ölçütü ... Birbirinden farklı olan kişisel deneyimler ve kültürler arasındaki diyalogun yoğunluğu ve derinliğidir.” (akt. Downing, 2017: 72). Bu iletişim ve diyalog hegemonya mücadelesi dediğimiz şeyin olmazsa olmazıdır.

Hegemonya kavramını çoğunuzun bildiği üzere İtalyan düşünür Antonio Gramsci’den alıyoruz. Gramsci kapitalist toplumlarda çoğunluğun nasıl olup da kendisini ikincil konuma koyan sisteme rıza gösterdiğini anlamaya çalışırken öneriyor hegemonya kavramını. Kısaca söylersek, hâkim sınıfların halkın rızasını kazanma ve bu rızayı sürdürme süreci olarak tanımlayabiliriz hegemonyayı. Hegemonya kavramının bizim için önemi direnç ve istikrarsızlığa yaptığı vurgudur. Özetle, Gramsci toplumun rızasının hiçbir zaman tamamıyla sağlanamayacağını, tam olamayan bu rızanın dirençleri, karşı koymaları ve mücadeleyi barındırdığını belirtmektedir. İşte buna da hegemonya mücadelesi diyoruz. John Downing, radikal medyanın hegemonya mücadelesinde iki temel işlevi yerine getirdiğini belirtir: Radikal medya hem anaakım medyada yer almayan ya da yok sayılan gerçekleri halka ulaştırma hem de toplumda “hegemonik süreci sorgulayan bir perspektif geliştirmenin yeni yollarını arama ve yapıcı değişimi inşa etme” işlevlerini üstlenir (Downing, 2017: 47).

O halde, şöyle diyebiliriz: Radikal medya demokratik toplumlarda kamuoyunun sağlıklı bir biçimde oluşabilmesi için olmazsa olmaz öğelerden biridir. Hegemonya mücadelesinin bir parçası olarak bağımlı sınıfların, toplumun kenarında, marjinde kalanların, ayrımcılığa uğrayanların, anaakım medyada kendisine yer bulamayan, kamusal alanda kendilerini ifade etme araçları ellerinden alınmış kesimlerin sözlerini dile getirebilmelerinin bir aracıdır. Radikal

medya aynı zamanda, bu kesimlerin örgütlenmelerinin de bir aracıdır. Bu yönüyle ayrımcılıkla mücadelenin de olmazsa olmazlarından.

Ayrımcılıkla mücadelede radikal medya: Dünyadan ve Türkiye’den örnekler

Şimdiye kadar konuştuklarımızdan, radikal medyanın tarihinin ezilenlerin ve ayrımcılığa uğrayanların tarihiyle kesiştiği sonucuna varabiliriz. Çünkü ezilenler ve ayrımcılığa uğrayanlar her durumda iletişim kurmanın alternatif yollarını bir biçimde inşa ettiler. Dolayısıyla radikal medyanın biçimi ezilmenin ve ayrımcı uygulamaların biçimiyle diyalektik bir ilişki içerisinde ve sadece yaratıcılığın sınırlarıyla çevrilidir. Buradan hareketle radikal medyanın yazılı tarihinin yazılı olmayan tarihinden çok daha büyük olduğunu söyleyebiliriz, çünkü büyük ölçüde tarihi hâlâ “aslanlar yazmaya” devam ediyor. Buna rağmen çok sayıda hikâyeyi biliyoruz ve hatta yazıyor ve deneyimliyoruz.

John Downing (2017) kamusal konuşma, dans, şaka ve şarkılardan yazılama ve giyim kuşama, tiyatro ve performans sanatından basın, radyo, televizyon ve sinema gibi kitle iletişim araçlarına, buradan sosyal medyaya kadar çok çeşitli formatlarda radikal medyanın öyküsünü dünyadan örneklerle ele alıyor. Şimdi biz de hem dünyadan hem de Türkiye’den örnekler üzerinde duralım. Ben burada tanıdığımız kitle iletişim araçlarının radikal medya olarak nasıl kullanılabileceğine ilişkin örnekler yerine ilk düşündüğümüzde aklımıza gelebilecek şeylerin nasıl birer iletişim aracına dönüştüğünü gösterecek örnekleri önceleyeceğim. Ama basın, radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçlarını kullanan radikal medya örneklerini merak edenler, Downing’in kitabının üçüncü kısmına bakabilir ve bu ilham verici örneklerden feyz alabilirler (2017: 295-465). Türkiye’de 70’lerin sol dergilerini, daha sonra karşımıza çıkan feminist dergileri (Örneğin Pazartesi’ni, Amargi’yi), 90’ların ortalarında yayın hayatına başlayan ve LGBTİ bireylerin hak mücadelelerini merkezine alan Kaos GL dergisini, Nor Radyo deneyimini ve Çapul TV’yi, Hayır TV’yi ya da Medyascope TV’yi, Ötekilerin Postası’nı bu tür radikal medya örnekleri olarak gösterebiliriz.

Ben burada başka radikal medya türlerine ilişkin örnekler üzerinden gitmek istiyorum. Bunlardan birincisi Downing’in zihin bombaları dediği el ilanları, hiciv amaçlı baskılar, graffitiler ve fotomontaj uygulamaları. Downing’in bun-

lara zihin bombası demesinin nedeni hiç beklemediğimiz bir yerde ve bir anda gözümüze takılmaları, anlık ve gelip geçici olmalarına rağmen şok edici bir etkiye zihnimize adeta bir bomba gibi düşerek akılda kalmaları (2017: 205-230).

Dünyaca ünlü graffiti sanatçısı Banksy'nin duvarlara çizdiği resimler zihin bombalarının gücünü gösteren önemli bir örnektir. Kimliğini gizli tutan Banksy, 90'ların ortalarında Londra ve Bristol'da yaptığı graffitilerle ün kazanmıştır. Bugün dünyanın çeşitli yerlerinde belirli bir soruna dikkat çekmek üzere graffitiler yapmaya devam etmektedir. İsrail'in Batı Şeria'da inşa ettiği 680 km'lik güvenlik duvarı üzerine resmettiği graffitiler bunlardan sadece birkaçıdır. Duvarın iki tarafı arasındaki uçurumu anlatmak üzere yaptığı graffitiler Filistin halkının özgürlük mücadelesinin ve insanlığın bu mücadeleye ilişkin hafızasının ikonları arasındaki yerini almış bulunmaktadır. Banksy'nin göçmen sorununa dikkat çekmek ve Fransa'nın Calais'deki göçmenlere biber gazıyla müdahale etmesini protesto etmek üzere 2016 yılında Londra'daki Fransa Büyükelçiliği'nin karşısındaki duvara çizdiği graffiti de bir sabah ortaya çıkıp aynı gün dünyanın hemen her yerinde haberlere konu olabildi, mültecilerin hak mücadelesinin simgelerinden biri haline geldi.

Türkiye'de graffiti ve duvar yazılarının politik bir protesto amacıyla en yaygın kullanımına hatırlayacağınız üzere 2013 yılındaki Gezi Parkı eylemleri sırasında tanıklık ettik. Protestocular kendilerini ve taleplerini aktarmayan anaakım medya karşısında kent sokaklarını, kaldırımları ve duvarları birer radikal medyaya çevirdiler. O dönemde duvarlara çizilenler yalnızca protestocuların görüşlerini dile getirmelerinin değil, kendi varlıklarını ilan etmelerinin ve bir protestocu kimliği inşa etmelerinin de aracı haline gelmişti.² Graffiti gibi bir çizim olmakla birlikte gökkuşağı merdivenlerini de bir zihin bombası olarak okuyabiliriz. Gezi eylemlerinden sonra, 2013 yazının sonlarında İstanbul'da daha renkli ve güzel görünsün diye merdivenleri gök kuşağı renklerine boyayan semt halkının, belediyenin merdivenleri yeniden griye boyamasına tepki olarak orayı yeniden renklendirmesiyle Türkiye'nin her yerine yayılan gökkuşağı merdivenleri,

2 Bu konuda Türkiye üzerine birkaç çalışma için bkz: Eser Köker ve Ülkü Doğanay "Ignoring Radical Media in Communication Studies in Turkey", Eurolime. Vol. 3. ss. 18-25, 2007. Tuğba Taş ve Oğuzhan Taş "Resistance on the walls, reclaiming public space: Street art in times of political turmoil in Turkey." Interactions: Studies in Communication & Culture, 2015, 5(3): 327-349; Oğuzhan Taş ve Tuğba Taş, "Ankara'da Sokak Sanatı: Kent Hakkı, Protesto ve Direniş." Mülkiye 2015, 39(2): 85-114.

kentlerin betonlaşmasına, yönetimin otoriterleşmesine, farklılıkların bastırılmasına yönelik tepkileri ifade etmenin aracına dönüşmüştü (Bkz. Fotoğraf 1).



Fotoğraf 1: İstanbul Cihangir’de Gökkuşuğu Merdivenleri

Üzerinde durmak istediğim bir diğer radikal medya yazılamalar. Duvar yazıları en bilindik olanları tabii ki. Türkiye’de 70’li yıllar duvarların özellikle sol politik hareketler tarafından mahallelerde parsel parsel bölüşüldüğü, sloganlarla doldurulduğu yıllardı. Gezi döneminde de çok sayıda yazılama gördük. Daha sonra Şiir Sokakta hareketini anımsayalım. Ama yazılama deyince sadece kent duvarlarını düşünmeyelim. Downing, Nijerya’da hükümet baskısının çok yoğun olduğu 1991 yılında bir üniversitede öğrencilerin erkekler tuvaletinin duvarlarını ve kapılarını birbirleriyle tartışmak ve haberleşmek üzere nasıl kullandıklarını aktarır. Eğer insanlar birbirleriyle iletişim kurabilmek için tuvalet kapılarının arkasına not yazmak durumunda kalıyorlarsa bu kapılar da birer radikal medyaya dönüşmüş demektir. Bu durumun çok trajik bir örneğini biz Türkiye’de de gördük. Ülkenin başkanlık sistemine geçip geçmeyeceğinin oylandığı 16 Nisan referandumu öncesinde hükümetin desteklediği evet kampanyası devlet olanaklarını sonuna kadar kullanır, anaakım medyada kendi lehine oldukça orantısız bir şekilde yer bulurken, hayır kampanyaları bu medyada sınırlı bir yer bulabilmiş, çok sayıda etkinlik saldırıya uğramış ya da engellenmişti.³ Birçok işyerinin çalışanlarına “evet” oyu kullanması yönünde

3 Cumhuriyet Halk Partisi saldırılara ilişkin bir rapor oluşturmuştur. Rapora göre “Hayır” kampanyası yürütenlere yönelik 231 tehdit, baskı, hakaret, hedef gösterme ve saldırı gerçekleşmiştir. “Hayır”

telkin ve baskılarda bulunduğu ileri sürülüyordu. İşte böyle bir ortamda Evrensel gazetesinde Sevda Karaca imzasıyla çıkan haber bir fabrikada bir araya gelip konuşmaları yasaklanan kadın işçiler için tuvalet kapılarının nasıl bir politik tartışma ve haberleşme ortamı haline geldiğini anlatıyordu:

Denizli’de büyük bir tekstil fabrikasında açıktan “evet” oyu kullanma çağrısı yapan patron ve ustabaşlarının denetimi altında fikirlerini tartışamayan kadın işçiler, kadınlar tuvaletinin kapısının arkasına yazılar yazarak yürütmüşler tartışmalarını. O tuvaletin kapısı kadınların neden “hayır” demek gerektiğini fabrikadaki koşullardan şikâyetlerle, çocuk istismarı ve şiddet rakamlarıyla, “hayır” diyeceğini söyleyen işçilerin vardiyalarının ve servislerinin değiştirilmesine duydukları öfkeyle, birbirlerine attıkları laflarla bir tartışma panosuna dönüştürülmüş. Kimisi tahmin ettiği oy oranını yazmış, kimisi “Reisi seviyoruz” yazmış, kimisi eline geçen bir “hayır” broşüründen, bildirisinden alıntı yazarak cevap vermiş, kimisi bir gün önce facebook’tan okuduğunu söylediği bir bilgiyi paylaşmış, kimisi o bilginin yanına “yanlış biliyorsun o iş öyle değil” cevabını yazmış...” (Karaca: 2017).

Radikal medya örneği olarak ele almak istediğim bir diğer örnek sosyal medyanın radikal medyaya dönüşme potansiyelinden türüyor. Sosyal medya üzerine yapılan çok sayıda çalışma özellikle Facebook, Twitter gibi çok yaygın kullanılan ortamların protesto hareketlerini örgütlemedeki rolüne dikkat çekiyor (Gerbaudo, 2012, Çoban, 2014; Baştürk Akça, 2014). Protestocuların Arap Baharı, İşgal Et (Occupy) eylemleri ya da Türkiye’de Gezi Protestoları döneminde Twitter üzerinden haberleştiklerini, eylem örgütlediklerini, seslerini duyurduklarını gördük, deneyimledik. Çok sayıda toplumsal hareket örgütünün bugün kendi web sayfaları, Facebook ya da Twitter hesapları var. Oldukça düşük bir maliyetle çok sayıda insana ulaşabiliyor, onlarla haberleşebiliyor, kendilerini ifade edebiliyorlar. Mesela, Kampüs Cadıları, Kadın Meclisleri sosyal medyayı bu konuda oldukça aktif kullanıyorlar. Örnekleri çoğaltabiliriz.

kampanyası yürüten en az 330 kişi gözaltına alınmış, 3 kişi tutuklanmış, MHP’den 4 kişi ihraç edilmiş, 5 gazeteci ve 12 işçi işten atılmış, 1 futbol hakemi açığa alınmıştır. Raporla ilişkin geniş bir özet içeren bir haber için bkz: “Hayır çalışmalarına yönelik saldırıların bilançosu” Birgün, 07.04.2017. <https://www.birgun.net/haber-detay/hayir-calismalarina-yonelik-saldirilarin-bilancosu-154459.html> (Son erişim tarihi: 20.07.2018)

Bu konuda bir süre önce deneyimlediğimiz çarpıcı bir örnek Türkiye'nin 24 Haziran 2018 Cumhurbaşkanlığı ve Milletvekilleri Genel Seçimleri öncesinde anaakım medyada yer alması kısıtlanan Cumhurbaşkanı Adayı Selahattin Demirtaş'ın tutuklu bulunduğu cezaevinden yürüttüğü kampanyasında sosyal medyayı kullanma biçimiydi.⁴ Demirtaş'ın twitter hesabından onun adına atılan tweet'ler daha önce tartışma konusu olmuş, Demirtaş da esprili bir şekilde tweet'leri hücreesindeki su ısıtıcısı (ketil) aracılığıyla attığını belirtmişti. Bu espriyi seçim kampanyası döneminde de sürdüren Cumhurbaşkanı Adayı, kampanya döneminde tutukluluğu sürdürüldüğü için meydanlarda miting yapamayınca Twitter'da kendisine sorulan soruları tek tek yanıtladığı bir "Twitter mitingi" düzenledi. Benzer şekilde sadece ailesiyle telefonda görüşmesine izin verildiği için, kampanya dönemindeki tek sesli mitingini eşiyile yaptığı telefon konuşmasında verdi, bu konuşma bir video aracılığıyla yine Twitter'da paylaşıldı. Demirtaş'ın destekçileri seçim kampanyası döneminde çeşitli şehirlerde duvarlara ketil grafitileri yaptılar (Bkz Fotoğraf 2). Demirtaş'ın cezaevinde çekilen fotoğrafları tıpkı Sojourner Truth'un fotoğrafları gibi seçmenlere dağıtıldı. Demirtaş'ın Twitter'ı kendisine uygulanan ayrımcılığa karşı etkili bir şekilde kullanmasının dünya siyasal iletişim literatürüne de radikal medya literatürüne de girdiğini söyleyebiliriz.



Fotoğraf 2: İstanbul-Beşiktaş'ta duvarda "ketil" grafitisi

4 Bu konuya benzer vurgularla değinen bir yazı için bakınız: Ülkü Doğanay, "Demirtaş'ı Gördünüz mü?", Gazete Duvar, 28.05.2018, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/05/28/demirtasi-gordunuz-mu/> (Son erişim tarihi: 20.07.2018)

Sadece liderler değil, seçmenler de sosyal medyayı seçim kampanyası süresince kendi görüşlerini ifade etmek üzere başarıyla kullandılar. Örneğin, 16 Nisan referandumu öncesinde, HAYIR'ı bedenleriyle, topladıkları sebze meyvelerle ya da evlerindeki gündelik nesnelere yazıp fotoğraflayan çok sayıda seçmen, bu fotoğrafları sosyal medyada paylaştı, anaakım medyanın kendilerine kattığı alanı, sosyal medya aracılığıyla kurdu (Bul, 2017; cumhuriyet.com.tr, 2017). Benzer bir kullanımı 2018 seçimleri öncesinde TAMAM kampanyasında da gördük (Bkz. Fotoğraf 3).



Fotoğraf 3: Bedenleriyle “Hayır” yazan işçiler

Sosyal medya yurttaşlar tarafından seçim dönemleri dışında da yöneticiler üzerinde baskı oluşturmak, farkındalık yaratmak ya da belirli bir soruna dikkat çekmek üzere yaygın bir biçimde kullanılmakta. Özellikle twitter'daki etiketleme (hashtag) kampanyalarını örnek gösterebiliriz. Artan kadın cinayetleri karşısında yargının yeterli özeni göstermediğini ve fail erkekler lehinde kararlar verdiğini düşünen çok sayıda yurttaş, Ankara'da öldürülen üniversite öğrencisi Şule Çet'in katil zanlılarının suç şüphesi oluşturacak yeterli sayıda delile rağmen iki defa serbest bırakılması üzerine başlatılan ve #ŞuleÇetİçinAdalet etiketiyle yürütülen kampanyaya destek verdi. Sosyal medyada oluşturulan güçlü baskı sonrasında zanlılar tutuklandı.⁵ Bir başka örneğini otizmli yüzücüler

5 Olayı özetleyen bir haber için bkz. "Tecavüz ve cinayet kurbanı Şule Çet için adalet çağrısı: #ŞuleÇetİçinAdalet", Cumhuriyet, 14.07.2018 http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/1026239/Tecavuz_ve_cinayet_kurbanı_Sule_Cet_icin_adalet_cagrisi___SuleCeticinAdalet.html (Son erişim

Can Demirci ve Onur Şırlak'ın Boğaziçi Kıtalararası Yarışına katılımına izin verilmemesinin ardından İstanbul Otizmliler Derneği tarafından başlatılan ve oyuncu Ceyda Düvenci'nin desteğiyle genişleyen #canötekileştirilmesinyarı-şakatlısın kampanyasında gördük. Kampanyaya verilen büyük destek, başka türlü seslerini duyuramayacak dezavantajlı bir grubun yöneticilerin dikkatini çekmesini sağladı ve iki sporcu yarışa kabul edildi.⁶

Örnekleri çoğaltmak mümkün. Bitirirken birkaç noktayı vurgulamakta fayda var. Radikal medya kimi zaman –sosyal medya kampanyalarında olduğu gibi- kısa vadeli ve hemen görünür bir etkiye sahip olabileceği gibi, kimi zaman da uzun erimli ve etkisi de ancak belirli bir süre sonunda geriye dönüp bakıldığında görülecek bir medya türüdür. Özellikle belirli bir toplumsal hareketin -Türkiye’de Kürt hareketini ya da LGBTİ hareketini gösterebiliriz- yürüttüğü tanınma ve hak mücadelesinin bir parçası olan görsel-işitsel yayınları buna örnek gösterebiliriz. Radikal medya çoğu durumda yaratıcı hayal gücüne yaslanır ancak her zaman böyle olmak zorunda değildir. Son olarak şunu da vurgulamak gerekir ki Downing’in dediği gibi “toplumsal hareketler radikal medyanın can damarıdır.” (2017: 467) Dolayısıyla bir toplumda radikal medyanın gücü ve etkisi hegemonya mücadelesi veren toplumsal kesimlerin ve hareketlerin gücüyle doğrudan ilişkilidir.

Kaynaklar

Assunção, Matthias Röhrig (2002). *Capoeira: The History of Afro-Brazilian Martial Art*, Londra ve New York: Routledge.

Baştürk Akça, Emel (Der.), (2014), *Yeni Medya, Yeni Pratikler Yani Olanaklar*, Kocaeli: Umuttepe.

birgün.net (2017). “Hayır çalışmalarına yönelik saldırıların bilançosu” 07.04.2017. <https://www.birgun.net/haber-detay/hayir-calismalarina-yonelik-saldirilarin-bilanco-su-154459.html> (Son erişim tarihi: 20.07.2018)

tarihi: 20.07.2018)

6 Olayı özetleyen kısa bir anlatı için bkz: “Sosyal medyayı sallayan ‘Can Demirci Otizimli olduğu için yarışa alınmadı’ iddiası ve TMOK’un yanıtı”. 21.07.2018. <https://skor.sozcu.com.tr/2018/07/21/sosyal-mediyayi-sallayan-can-demirci-otizimli-oldugu-icin-yarisa-alinmadi-iddiasi-ve-tmokun-yaniti-756487/> (Son erişim tarihi: 23.07.2018)

Bul, Hüseyin (2017). “Babamın Nasihati”. m.bianet.org 27.03.2017. <http://m.bianet.org/biamag/bianet/184852-babamin-nasihati> (Son erişim tarihi: 08.08.2018).

cumhuriyet.com.tr (2017). “ ‘Hayır’ manzaraları... Dört bir yanda ‘R Abi’ rüzgarı”. 17.03.2017. http://www.cumhuriyet.com.tr/foto/foto_galeri/701034/1/_Hayir__manzaralari..._Dort_bir_yanda__R_Abi__ruzgari.html (Son erişim tarihi: 08.08.2018)

cumhuriyet.com.tr (2018).“Tecavüz ve cinayet kurbanı Şule Çet için adalet çağrısı: #ŞuleÇetİçinAdalet”. 14.07.2018 http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/1026239/Tecavuz_ve_cinayet_kurbani_Sule_Cet_icin_adalet_cagrиси__SuleCeticinAdalet.html (Son erişim tarihi: 20.07.2018)

Çoban, Barış (Der.), (2014), *Sosyal Medya D/Evrimi*, İstanbul: Su.

Doğanay, Ülkü (2018). “Demirtaşı Gördünüz mü?”, *Gazete Duvar*, 28 Mayıs 2018. <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2018/05/28/demirtasi-gordunuz-mu/> (Son erişim tarihi: 20.07.2018)

Downing, John (2017). *Radikal Medya: İsyancıların İletişimi ve Toplumsal Hareketler*, (Çev. Ülkü Doğanay, Oğuzhan Taş ve İnan Özdemir Taştan), Ankara: İmge.

Gerbaudo, Paolo, (2012), *Twitler ve Sokaklar, Sosyal Medya ve Günümüzün Eylemciliği*, (Çev. Osman Akınhay), İstanbul: Agora.

Habermas, Jürgen (2004). “Kamusal Alan”, içinde: *Kamusal Alan*, Meral Özbek (Edt. ve çev.), İstanbul: Hil. 95-102

Horn, Geoffrey M. (2010). *Sojourner Truth: Speaking up for Freedom*, New York: Crabtree

Köker, Eser ve Ülkü Doğanay (2007). “Ignoring Radical Media in Communication Studies in Turkey”. *Eurolime*. Vol. 3. ss. 18-25.

Marcus, Greil (1999). *Ruj Lekesi: Yirminci Yüzyılın Gizli Tarihi*, (Çev. Gürol Koca), İstanbul: Ayrıntı

Karaca, Sevda (2017). “Fabrikadaki kadınlar tuvaleti kapısından referandum notları”, Evrensel, 20 Nisan 2017, <https://www.evrensel.net/yazi/78921/fabrikadaki-kadinlar-tuvaletinin-kapisindan-referandum-notlari> (Son erişim tarihi: 20.07.2018)

Murphy, Larry G. (2011). *Sojourner Truth: A Biography*, California: Greenwood.

Online Etymology Dictionary (2018). “Radical”. <https://www.etymonline.com/search?q=radical> (Son erişim tarihi: 17.07.2018)

skor.sozcu.com.tr (2018). “Sosyal medyayı sallayan ‘Can Demirci Otizmli olduğu için yarışa alınmadı’ iddiası ve TMOK’un yanıtı”. 21.07.2018. <https://skor.sozcu.com.tr/2018/07/21/sosyal-medyayi-sallayan-can-demirci-otizmli-oldugu-icin-yarisa-alinmadi-iddiasi-ve-tmokun-yaniti-756487/> (Son erişim tarihi: 23.07.2018)

Özbek, Meral (2004). “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları”, içinde: *Kamusal Alan*, Meral Özbek (Edt.), İstanbul: Hil. 19-89

Taş, Oğuzhan ve Tuğba Taş (2015). “Ankara’da Sokak Sanatı: Kent Hakkı, Protesto ve Direniş.” *Mülkiye*, 39(2): 85-114.

Taş, Tuğba ve Oğuzhan Taş (2015). “Resistance on the Walls, Reclaiming Public Space: Street Art in Times of Political Turmoil in Turkey.” *Interactions: Studies in Communication & Culture*, 5(3): 327-349.

Tufan, Hülya (1995). *Kamuoyu Kimin Oyu?*, İstanbul: Kesit.

Yapp, Nick (2005). *Gettyimages 1920’ler - Fotoğraflarla 20. Yüzyılın Sosyal Tarihi*, İstanbul: Literatür.

HAK ODAKLI HABERCİLİK

Can Irmak ÖZINANIR

Hak odaklı habercilik, haberciliğe dönük bugüne kadarki eleştirel yaklaşımların ötesinde haberin oluşum sürecindeki sorunları bize gösteren ve habercilik anlayışını yeniden yapılandırmayı öneren bir yaklaşım. Üstelik hak odaklı haberciliğin eleştirel yaklaştığı sadece anaakım medyadaki habercilik değil. Hak odaklı habercilik yaklaşımını benimseyenler bu sebeple anaakım yerine genel geçer habercilik kavramını kullanıyorlar.¹ Genel geçer habercilik alternatif ya da radikal olarak gördüğümüz mecralarda da karşımıza çıkan bir habercilik türü. Genel olarak haberciliğin kuralları, bütün İletişim Fakülteleri'nde anlatılır ya da bu işi piyasada öğrenen bir insan da aynı kuralları öğrenir. Hak odaklı habercilik anlayışı ise bize bu haberciliği kökten değiştirecek bir perspektif öneriyor. Ancak hak odaklı habercilik etrafındaki tartışmanın tamamlanmış olmadığını baştan belirtmek, sürekli olarak kendisini sorgulayan bir habercilik anlayışı olduğunu hatırlatmak lazım.

Yurttaş gazeteciliği, yurttaş olma bilincini ve sorumluluğunu kazandırıp harekete geçmeye çağıran bir gazetecilik türü. Dolayısıyla gazetecilerin tarafsız olmak yerine yurttaşlardan yana taraf olmasını gerektiriyor. Çeşitli olayları daha olmadan önce haber yapıp engellemeye dönük bir çabayı da içeriyor. Bir yurttaş olarak siz sokakta gezerken, kaldırımların yapılmamış olduğunu görüp bunu haber yapabilirsiniz ve ondan kaynaklanan bir sorunu engelleyebilirsiniz. Mesela Ankara'da görme engelliler için yapılan sarı bantlar her yağmur ve kar yağdığında kayganlaşıp insanların sakatlanmasına yol açıyorlar. Bir yurttaş

1 Barış gazeteciliği ve hak odaklı habercilik konusunda en yetkin isimlerden olan Sevda Alankuş bu kullanımı tercih ediyor.

gazetecisi bunu alıp haber yapabilir ve bundan kaynaklanan sorunların engellenmesini sağlayabilir.

Yurttaş gazeteciliğinin aslında gazeteciliğin bir zamanlar iyi olduğu ve sonradan bozulduğu yönünde bir varsayıma sahip. İlk olarak ABD’de tartışılmaya başlanıyor ve yurttaşları devreye sokarak gazeteciliğin “o eski güzel günlerine” dönmeyi savunuyor. Dolayısıyla bu açıdan hak odaklı gazetecilik yaklaşımından ve barış gazeteciliği yaklaşımından biraz farklı bir yere düşüyor. Elbette eski gazetecilikten de farkları var; çünkü gazetecilik ilk başladığı dönemlerde aslında daha çok elitlerden haber almaya yöneliyordu. Radikal medya sayılabilecek örnekler olmasına rağmen genel anlayış bu yönde. Mesela Türkiye’deki gazeteciliğin gelişimine baktığımızda özellikle 1908 sonrası gazete patlamasında radikal medya sayabileceğimiz örnekler olmasına rağmen aslında daha çok o dönemki yöneticilerin kontrolünde geliyor. Dolayısıyla bürokratlarla konuşmak, İttihat Terakki’nin önde gelenleriyle konuşmak, oralardan bilgiler almak, yurt dışından elçiliklerden gelen haberleri çevirmek gibi yordamlarla işliyor.

Peki, yurttaş gazeteciliği burada nasıl bir perspektif sağlıyor? Birincisi haberi olay merkezli olmaktan çıkarıyor; yani o anda olan bir olayı haberleştirmek yerine önceden, olay ortaya çıkmadan önce haber veriyor; ikincisi aşağıdan yukarı bir habercilik perspektifi sunuyor ve aslında yurttaşların katılımını sağlıyor. Profesyonel gazeteciler için de bir perspektif öneriyor; gazetecilik ideolojisinin dışına çıkıyor ve gazetecilere aslında sorumlu birer yurttaş olduklarını hatırlatmayı istiyor.

Yurttaş gazeteciliğine yakın ama farklı bir yaklaşım olarak barış gazeteciliğine de değinelim: Barış gazeteciliği, editörlerin ve muhabirlerin hangi hikayeleri başlığa çekip, onları nasıl işleyeceğine dair seçimlerinde toplum için fırsat doğuracak şekilde düşünmelerini, çatışmaya dönük yaklaşımları çözüme dönük yaklaşımlara dönüştürmeyi hedefleyen bir gazetecilik türü. Barış gazeteciliğinin çok önemli bir yanı var çünkü normalde karşılaştığımız haberlerin çoğu, özellikle bugünlerde karşılaştığımız çatışmayı öne çıkaran haberler. Neden böyle? Çünkü sansasyonel olan, sansasyonel bulunan haberler ve şiddet içeren haberlerin daha çok ilgi çektiğine dönük bir yaklaşım söz konusu. “Hain saldırı”, “alçakça bir olay”, “kahpe pusu” gibi manşetlere sıkça rastlıyo-

ruz. Bu haberlerin dili çoğunlukla erkek. Barış gazeteciliği bunun tam tersine, çatışmanın taraflarını ve onların geçirdiği süreçleri gözetmeyi önüne koyan bir gazetecilik türü ve sadece çatışmanın içinde değil, çatışmanın dışında ortaya çıkan olanaklara, çatışma sürerken ortaya çıkan farklılıklara da odaklanıyor. Güzel bir örnekle başlayalım dedim, çünkü Afrin’le ilgili haberleri izlemeye dayanabildiyseniz ya da gazetelere baktıysanız o sırada, hepsi savaş dilini üreten haberlerdi, öyle bir haber de göreceğiz birazdan.



Bianet’in bu haberi Afrin’de binlerce kadının Kadınlar Günü’nü kutladığını anlatıyor. Dolayısıyla sadece çatışmaya değil, çatışmanın dışına odaklanan ve oradaki insanların, sıradan insanların, onlar içinde de özellikle aslında dezavantajlı durumda olan ve ezilen kadınların nesne olarak değil özne olarak ele alındığı bir haber. Barış gazeteciliğinin aslında en temel örneklerinden bir tanesi olarak buna bakabiliriz. Suriye’nin çeşitli kentlerinden, Rojava’nın çeşitli kantonlarından insanlar Rojava’da, Afrin’de buluşuyorlar ve kendi Kadınlar Günlerini 6-7 Mart’ta kutlayıp Afrin’de 8 Mart’ı kutlamaya karar veriyorlar. Onlara Filistin’den de destek verenler var. Dolayısıyla bize, genel Afrin haberlerinden farklı olarak, gerçekten insanların özne olduğu, kadınların özne olduğu bir haber tarzı sunuyor.

Barış gazeteciliği yapanlar, aslında zafere yönelmiyorlar, zafer veya sonuca odaklanmıyorlar. Sürecin kendisine odaklanarak bunu nasıl bir barışçıl süreçle sonlandırabileceklerine dair bir sorumluluk taşıyorlar. Bu bakımdan barış gazeteciliği de hak odaklı habercilik yaklaşımı gibi bize normatif temelde yeni bir gazetecilik türü öneriyor.

Barış gazeteciliği ile hak odaklı habercilik arasındaki bağlantı çok daha kuvvetli. Zaten son dönemde yapılan çalışmalar, hak odaklı barış gazeteciliği gibi tanımları kullanıyor.² Temel varsayımları çoğu zaman aynı. Kısaca hak odaklı haberciliği dönüp tanımlayalım. Hak ihlallerini görmezden gelmemeyi merkeze alan bir yaklaşım hak odaklı habercilik. Ötekileri haber yapmak için mutlaka bir hak ihlalinin konusu veya faili olmalarını beklemeyen bir habercilik türü ve haberi yaparken yine hak ihlaline yol açmamasına özen gösteren bir habercilik türü. Ezilen birisini haberinize taşıyabilirsiniz, onun ezilmişliğini gösterebilirsiniz ama bunu yaparken siz de onun haklarını ihlal ediyor olabilirsiniz. Örneğin isminin verilmesini istemeyen birinin ismini vererek o kişinin ezilmişliğini habere yansıtırsınız ama onun kişilik haklarını ihlal etmiş olursunuz. Bu radikal medya türlerinin bazılarında görülüyor. Çatışmanın taraflarını bir tür propagandaya dönük konumlandıran bir anlayışla hem anaakım medyada hem de -aynı sıklıkla olmamakla birlikte- radikal medyada karşılaşılabiliyoruz. Barış gazeteciliği bize bunun tam tersini öneriyor. Sürecin kendisine odaklanmayı ve oradaki uzlaşma olanaklarını aramamızı öneriyor. Hak odaklı haberciliğin veya barış gazeteciliğinin temel yaklaşımlarından bir tanesi, genel geçer habercilikten onu ayıran temel nokta, gazeteciliği etik ve politik olarak sorumlu bir edim olarak tanımlaması. Buysa bizim aslında genel geçer gazetecilikte öğrendiğimiz pek çok ilkenin sorgulanmasını gerektiriyor.

Birinci sınıfta bize gazetecilik bölümünde öğrettikleri ilk ilkelerin neredeyse tamamı hak odaklı habercilik tarafından reddediliyor: 5N 1K'dan, haber kaynaklarının belirlenmesine, haber değerinin ne olduğuna kadar köklü bir sorgulamayı gerektiriyor. Eleştirel kuramların hepsi tarafından çokça anlatılır, gazetecilik sorunlara sahiptir, çünkü medya patronları vardır, tekelleşme artmıştır, özellikle 1980'den sonra neoliberalizmin alana girmesiyle beraber çeşitli alanlardaki patronlar medya patronları olmaya başlamıştır... Bunların hepsi geçerli olmakla birlikte hak odaklı habercilik yaklaşımı bize bunun dışında da bir sorun olduğunu, haberciliğin başlangıcından itibaren yapısal sorunlar taşıyan bir habercilik, bir gazetecilik anlayışı etrafında geliştiğini anlatıyor. Dolayısıyla hak odaklı haberciliğin temel derdinin "iyi gazetecilik" olmadığını

2 Bkz: Sevda Alankuş (2006). *Barış Gazeteciliği Elkitabı*. IPS İletişim Vakfı Yayınları: İstanbul.

söylemek mümkün. İyi gazetecilik diye tanımlanan değerler, temel derdi değil. Mesela iyi gazetecilik dendiğinde aklımıza gelen ilk ne olur? Siz ne düşünürsünüz? Tarafsızlık, objektiflik, haberin doğruluğu, kamu yararı, bağımsızlık... Bağımsızlığın zaten mümkün olmadığını ekonomi politik yaklaşımlardan artık biliyoruz. Eğer büyük bir medya grubuna aitseniz bağımsızlık gibi bir kriter yoktur. Ancak neredeyse bütün gazetelerin etik belgelerinde bu tür ilkeler yazar. Örneğin kısa bir süre öncesine kadar Doğan Medya Grubu'nun etik ilkeleri sayfasında az önce söylediklerimiz yazılıydı. Son yıllardaki gelişmelerle bunlara nefret söylemi içermemek gibi ilkeleri de eklediler. Liberalizm tarafından evrensel kabul edilen ve her yerde, gazete reklamlarında da karşımıza çıkan tarafsız haber, halktan yana haber gibi ilkeler karşımıza çıktı. Dolayısıyla tarafsızlık, haberin bugüne kadar doğru kabul edilebilmesi için en temel kriter olarak günümüze geldi. Peki mümkün mü böyle bir habercilik, yani nasıl bir haber tarafsız olmayı başarabilir?

Haberin bütünüyle objektif olabileceğini düşünmek, tarafsız olabileceğini düşünmek için felsefi olarak pozitivist bir pozisyonda bulunmak gerekir. Pozitivizm bize ne söylüyordu? Kısaca bir bilim metodu olarak pozitivism bize araştırmacının araştırma nesnesi karşısında tamamen nötr olduğunu, tamamen tarafsız bir gözlemci olması gerektiğini, ancak görünene bakarak, araştırma nesnesiyle arasında hiçbir etkileşim olmadan, bize olduğu gibi aktarmasını söylerdi. Araştırmacı sadece görünene bakar ve buradan sonuçlar çıkarır, bilim de böyle bir anlayışla şekillenir pozitivism göre. Bu yaklaşım, çok uzun yıllardır artık sosyal bilimlerde sorgulanmış olsa da aslında anaakım düşünce de pek çok şekilde etkisini sürdürüyor. Gazetecilikteki tarafsızlık anlayışı da aslında tam da böyle bir felsefi kaynaktan besleniyor. Aynı şeyi salık veriyor muhabire. Diyor ki: "Muhabir haberin nesnesi olan kişi veya olayla herhangi bir etkileşim içinde olmamalıdır; oraya bakar, gözler, bize olanı aktarır". Dolayısıyla muhabir nötrdür, hakikate ancak bu şekilde ulaşabilir. Bu anlayışın kökleri aslında Batı aydınlanmasına kadar uzanıyor. Batı aydınlanmasındaki iki yaklaşım, bugüne kadarki haberciliğin belirlenmesinde çok etkili. Bunlardan biri Kant'a uzanan bir anlayış. Kant'ın tüm insanlığı kapsayan evrensel etiğini çıkış noktası olarak alıyor. İnsan, akli yoluyla, aklını kullanarak, olgulara bakarak hakikate ulaşabilir, diyen bir etik anlayışı. Bu tamamen insan aklının

her zaman hakikate ulaşabileceği yönünde bir varsayıma dayanıyor ve hakikatin bütünüyle nesnel olduğu gibi bir inanca yaslanıyor. Bunun haberciliğe uyarlanmış versiyonunda da haberin sonuçlarıyla değil, sebepleriyle ilgilenmiş oluyoruz. Haber hakikati ortaya çıkartmak için vardır; dolayısıyla bir haberin ortaya çıkartacağı sonuç, mesela bir hak ihlaline yol açacak olması muhabiri ilgilendirmez. O tamamen hakikatin peşine düşmüş bir profesyoneldir, öyle yapması gerekir. Yapılan bir haberin kimi nasıl etkileyeceği etiğin, Kantçı bir etiğin sorunu değildir.

Yine aydınlanma düşüncesi içinden doğan başka bir yaklaşım ise haberin sonuçlarıyla ilgileniyor: Bu da John Stuart Mill'e yaslanan, daha liberal bir yaklaşım. Bu yaklaşıma göre, Kantçı yaklaşımdan farklı olarak haber, daha doğrusu birey olarak her birimizin edimlerinin sonucu, sonuçları önemlidir. Bireye yönelen, faydacı yaklaşım diye bilinen bir yaklaşım bu. Her bir birey ediminden sorumludur. Bu son derece birey odaklı bir yaklaşım olduğu için, evet, bir muhabir, buradan çıkan habercilik anlayışında, haberinin sonuçlarını düşünmelidir. Ama bu aslında tamamen haberin kime nasıl bir fayda sağladığı üzerine kuruludur. Bu bakış açısı, birey için iyi olanın çoğunluk için de iyi olduğu gibi bir fikre yaslandığı için, halihazırda toplumda dışlanan, ötekileştirilen, ezilen kategoriler o bireylerin iyiliği kapsamına girmezler ve seslerini hiçbir zaman duyuramaz hâle gelirler.

Haberin nesnel, objektif, yansız olabileceğine inanan yaklaşımın başka bir sorunu da aslında haberin bir metin olarak niteliğini görmezden gelmesidir. Çünkü her metinde olduğu gibi haber de politiktir. Her tür metin birer politik inşa olarak karşımıza çıktığı için haberde kullandığımız dilden seçtiğimiz fotoğrafa, hatta haberin gazetede yer aldığı sütuna, -manşete mi çektiniz, aşağıda küçük bir haber olarak mı verdiniz?-, bunların hepsi onu bir politik metin olarak inşa eder. O açıdan objektif bir haberin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bir meseleyi tüm boyutlarıyla yansıttığını düşünüyor olabilirsiniz ama onun içinde seçtiğiniz dil, neyi kullandığınız, mesela bir kadın cinayeti haberinden ne şekilde bahsettiğiniz, onu her attığınız adımda yeniden kurar aslında; fotoğraf kullanımı da böyledir.

Suriyeli anne - kız cinayetinin altından 'yasak aşk' çıktı

10.05.2018 - 15:23 | Güncelleme: 10.05.2018 - 15:26 İMA

Son dakika haberi... Gece saatlerinde Mersin'e getirilen zanlının ifadesinde cinayeti kabul ettiği, öldürülen genç kıza sevgili olduğunu, karısının durumu öğrenmesinden korktuğu için cinayetleri işlediğini itiraf ettiği öğrenildi



Mesela 10 Mayıs tarihli bu haber aslında bir kadın cinayetini anlatıyor. Oysa haberde öne çıkan mesele kadın cinayeti değil; “Suriyeli”, “anne-kız” ve “yasak aşk” cinayeti. Haberde cinayetin mağdurları doğrudan aile kurumunun bir parçası olarak kodlanırken, katil zanlısının cinayet sebebi olarak gösterdiği beyan esas alınıyor. Cinayet zanlısının beyanı öldürülen kadınlardan biriyle sevgili olduğu yönünde. Haberde, öldürülen 42 yaşındaki kadın “anne” olarak kodlanırken, diğer kadın 19 yaşında olmasına rağmen haberde “kız” olarak kodlanıyor.

Şimdi burada haberin ilk kısmına baktığımızda, bir yasak aşk tanımlaması görüyoruz; hem başlıkta, hem de haber metninin kendisinde. Bu yasak aşk bize ne anlatıyor? Bu çerçeveye göre, işlenen bir kadın cinayeti değil, bu bir yasak aşk cinayeti. Haberin ideolojik olarak bizi baştan konumlandığı bir yer var, bu da aile kurumunun doğal bir yapı olduğu, aile kurumunun dışına çıkmanın yasak, oradan sapmanın aslında bu tür cinayetlerle sonuçlanabilecek bir olay olduğu. Kadınların cesetlerini bulan kişi (kadının eşi) ise “Suriyeli baba” (yani ailenin reisi) olarak kodlanıyor.

Evet, haber belki bize olayın çeşitli ayrıntılarını veriyor ama bizi baştan bir ideolojinin içine konumlandırmış oluyor. Olayın bütünüyle Suriyeliler arasında geçen bir olay olduğu vurgusu haberin en önemli unsurlarından bir tanesi. Suriyeliler Türkiye’de şu an çok fazla saldırıya maruz kaldıkları için bu tür cinayetlerde genellikle mülteci karşıtlığının bir rolü olduğu düşünülür. Bu haberde ise Suriyeliliğin bu kadar vurgulanıyor olmasıyla, “Bizle bir ilgisi yok bu işin, yani bakın bunlar kendi kendilerini öldürüyorlar, zaten yasak aşkı da onlar yaşamışlar” deniliyor.

Haberde kadınların 60’ın üzerinde bıçak darbesiyle öldürüldüğü söyleniyor. Burada vahşet boyutunun vurgulanması da ideolojik bir seçim. Ayrıca şuna dikkat etmek gerekiyor, öldüren kişi, “Biz aşk yaşıyoruz” diye bir beyanda bulunuyor ve haberde doğru kabul edilen bu erkeğin beyanı, yani cinayetleri işleyen adamın beyanı doğru kabul ediliyor ve cinayet bir yasak aşk kurgusu içinde işlenmeye başlanıyor. Burada bir hikâye anlatılıyor bize ve buradaki tercihlerin tamamı muhabirin ve editörün kendi seçimleri ve politik olarak haberi kurmaları.

Haberin ikinci kısmında ise resmi kurumlara övgüler başlıyor: “Cinayetin peşini bırakmayan Mersin Emniyet Müdürlüğü’ne bağlı Asayiş Şube Müdürlüğü Cinayet Büro Amirliği ekipleri, 6 kişilik özel bir ekiple aylar süren araştırma sonunda katil zanlısını tespit etti.” Bu arada daha önceden Suriyeli diye geçen kişi bu sefer Suriye uyruklu olmuş. Cinayet şüphelisi, “1,5 kilometrelik kovalamacaya sonunda kısıvrak yakalanıyor.” Burada “kahraman polisimiz”, hikâye Suriyeliler arasında geçse bile aslında adaleti tesis etmiş gibi görünüyor. Pek çok boyutuyla bize bir haberi veriyor ama bu tamamen ezilenleri dışa iten, ezilenlerin ezilmişliğini yeniden üreten, devletin kolluk kuvvetlerinin “kahramanlığı” ekseninde meseleyi konumlandıran bir haber metni. Dolayısıyla politik bir metin. Burada seçeceğimiz farklı ifadelerle aslında bambaşka bir habercilik yapabiliirdiniz.

Eğer bu olaya hak odaklı habercilik perspektifinden yaklaşıyor olsaydık, birincisi, bunun bir kadın cinayeti olduğunu en baştan söylememiz gerekirdi. Çünkü çok açık bir şekilde bu ülkede sürekli olarak kadınlar öldürülüyor ve buradaki mevzu kadın cinayetinden çıkıp mülteciler arasında yaşanan bir polisiye hikâyeye dönüştürülmüş oluyor.

At Least 28 Palestinians Die in Protests as U.S. Prepares to Open Jerusalem Embassy

By David M. Halbfinger, Isabel Kershner and Declan Walsh

May 14, 2018

Right Now: Palestinian officials say at least 28 people have died in the latest round of protests.

Haberin politik olarak nasıl kurulduğuna dair bir başka örnek de New York Times'tan. Geçtiğimiz günlerde İsrail'in Gazze'ye saldırıları sırasında henüz öldürülen Filistinli sayısı 50'lere yükselmeden, New York Times en az 28 Filistinlinin, Amerika'nın açmaya çalıştığı Kudüs Elçiliğinin protestolarında öldüğünü yazdı. Aynı haberi BBC'de "Filistinliler öldü" şeklinde yazmış. Türkiye'de de bu tavır medyada çok yaygındır; mesela Kürtler birden ölüverirler, herhangi bir sebep yokken ölüverirler. Mesele Filistinliler olunca, Batı medyasının da çok büyük bir bölümü, üstelik bütün bu evrensel değerleri bize empoze etmiş olan medya, Filistinlilerin kendi kendine ölmüş olduğunu söylüyor. Yani, ne kadar objektif olmaya çalışırsanız çalışın, haber metnini objektif olarak kurmanız aslında mümkün değil.

Hak odaklı habercilik bize bunun farkında olmamızı öneriyor. Etik ve politik olarak sorumlu bir habercilik anlayışını temeline yerleştirirken, haber vermenin bir politik inşa olduğunu ve buradaki politik tarafı sizin seçtiğinizi söylüyor. Bu da aslında bize bugüne kadar öğretilen gazeteciliğin tamamen dışında bir gazetecilik anlayışı. Üstelik az önce bahsettiğim felsefi temellerden de kurtulmayı öneriyor. Öncelikle bize haberin epistemolojisi, yani bilgiye ulaşma biçimimizi yeniden yapılandırmamızı öneriyor. Toplumda öteki olarak görülenleri, mesela kadınları, çocukları, LGBTİ'leri, mültecileri, ezilen veya yok sayılan halkları odak noktasına alan, onların duygu ve düşüncelerini habere taşımaya öneren bir yaklaşım öneriyor hak odaklı habercilik. Buradaki kategoriler çoğaltılabilir; mesela illa toplumda bir azınlık oluşturmanız gerekmiyor,

işçiler toplumunda bir azınlık oluşturmuyorlar, hatta en geniş kategorilerden birisi. Ama iş cinayetlerine ya da çeşitli sosyal haklara işçilerin perspektifinden yaklaşan haberler, genel geçer medyada, anaakım medyada sıklıkla karşılaşılan haberler değil. Veya kadınlar, az önce bahsettiğim örnekteki gibi, özne olarak yer almıyorlar çoğu zaman haberlerde. Başlarına bir şey geldiği zaman bir cinayetin kurbanı olarak karşımıza çıkıyorlar. Evet, şunu söylemek mümkün: Kadın cinayetlerindeki yükselmeye beraber, artık çoğu kadın cinayeti haberi, az öncekinden farklı olarak, erkeklerin öldürdüğü kadının hikâyesini anlatıyor ama kadınlar burada bizim karşımıza aslında pasif ve öldürülen varlıklar olarak çıkıyorlar. Bunun karşısında gelişen devasa hareket ise çoğu zaman bize gösterilmiyor. Son yıllarda dikkat edersek, en büyük eylemleri, en güçlü eylemleri kadınlar yaptılar: 8 Mart’larda, 25 Kasım’larda. Üstelik OHAL koşullarında en kalabalık kitleleri sokağa çıkartan kadınlardı. Ama cinayete maruz kaldıklarından daha fazla haber olmuyor bu tür örnekler. Dolayısıyla hak odaklı haber-cilik yaklaşımı yeni bir epistemoloji önerirken haberlerdeki dilin erkekliliğine, erilliliğine dikkat çekiyor ve yeni bir epistemolojiyi aslında feminizmin içinden çıkarmayı öneriyor. Çünkü bugüne kadarki gazeteciliği, “özünde, erkeklerin birbiriyle konuştukları ya da en fazla erkekler için gazetecilik yapan kadınların kadınlarla konuşmalarına izin verilen bir anlatı türü olarak, erkek dünyasına ait bir anlatı türü” olarak kodluyorlar.³ Bunun karşısına feminist bir epistemoloji koymak gerektiğini söylüyorlar.

Suriyeli gelin altınları alıp kayıplara karıştı

22 05 2017 - 12:17 | Son Güncelleme: 22 05 2017 - 12:21



3 (Molotch1978:31; akt. Alankuş 2006: 23).

Yine benzer bir örnek vereceğim, çok benzer bir örnek olacak, çünkü yine bir Suriyeli ve yine bir kadın var hikâyenin içinde. Bu sefer cinayet yok ama bu galiba Türkiye'ye Suriyeliler gelmeye başladığından beri en çok gördüğümüz haber türü. Türkiye Gazetesi'nden bir haber:

Türkiye'de haberlere genellikle yansımasa da Suriyeli kadınlar para karşılığı evlendiriliyorlar. Burada Suriyeli bir kadın, , Gaziantep'te bir adamı “evlenme vaadiyle kandırıyor”. Suriyeli kadınlarla ilgili bu tür haberlere çok rastlıyoruz çünkü bu kadınlar beraber olmak istemedikleri erkeklerle evlendiriliyorlar ve yoksulluk çektikleri için de kaçıyorlar. Burada sürece odaklanan bir şey yok. O kadın nasıl bir süreç yaşamış, böyle bir anlatısı yok hikâyenin. Kadına ulaşamayabilir muhabir; ama Suriyeli kadınların Türkiye'de neler yaşadığının bilgisine ulaşmak zor bir değil. Hak odaklı habercilik perspektifinden bakıyorsanız, aslında bu meselenin nasıl bir sürece yayılmış olduğunu, bu sürecin nasıl işlemekte olduğunu anlatmak gerekiyor. Buradaysa, birincisi, kadın, gelin olarak kodlanıyor: yani onun kadınlığı tamamen ortadan kalkmış durumda, o artık satıldığı kişinin malı. Ama kaçtığı için de dolandırıcı olarak adlandırılıyor. Erkek dili içinden kurulmuş bir haber bu. Tamamen erkek için, erkeğe bağlı, erkeğin dolandırıldığı, erkeğin mağdur olduğu bir senaryo anlatılıyor bize. Yanısıra Cem Yılmaz'ın Hokkabaz filmi ile de bir bağlantı kurularak “dolandırıcılığın” altı çiziliyor: “Cem Yılmaz'ın Hokkabaz filmindeki paraları alıp kaçan kadın gerçek oldu.”

Farklı bir bakış açısı geliştirmek için, temiz bir epistemoloji içinden, ezilenlerin görüşlerine yer veren bir epistemoloji içinden yaklaşmamız için gazetecilik eğitiminin en temel varsayımını, haber değerinin nerede olduğunu sorgulamamız gerekiyor. Ne söylenir bize, haber değeri konusunda? “Köpek insanı ısırırsa haber değerlidir, fakat bir insan köpeği ısırırsa haberdir”. Çünkü bize öğretilen şudur; sansasyonel olan haberdir; dolayısıyla şiddet içeren haberdir, ilgi çeken odur. Anaakım medyanın haber değeri algısı bu yöndedir: Birincisi, az önceki örnekte söylediğim gibi, olmuş olaya odaklanır ama bir süreçten söz etmez. Sadece o anda olmuş, yeni olmuş, henüz meydana gelmiş veya onun devamı niteliğinde bir olaya haber değeri yükler. Dünkü gazete ölü gazetedir gazetecilikte; dolayısıyla bir sürece bakmamıza gerek yoktur, o anda olmuş olanı o günkü insana aktarmamız yeterlidir. İkinci bir unsur, bize yakınlıktır. Son

zamanlarda sıkça karşılaştığımız örneklerden yine, coğrafi olarak bize yakın olmasına rağmen, mesela Suriye’deki bir patlamanın haber olmasıyla İngiltere’de olan bir patlamanın haber olması arasında fark vardır. Çünkü güç dengesi içinde bize daha yakındır İngiltere. Bütün habercilerin kafasında bu böyledir. Bu aynı zamanda anaakım habercilik açısından siyasal, askeri, ekonomik, kültürel seçkinlerin ve iktidar merkezlerinin açıklamalarının önemli olduğunu gösteriyor. Başbakan’ın açıklaması ataması yapılmamış bir öğretmenin açıklamasından çok daha değerli görülür; manşetlere çıkmayı hak eder. Tanınmış isimlerin özel hayatlarının, magazin dünyasında haber değeri taşıdığını görürüz. Kamusal çıkarlarla ilgili çok sayıda insanı ilgilendiren bir şey: Bedelli askerlik çıkacak mı? Bu herkesi ilgilendirir. Ama asker kaçaklarının durumu, ülkede zorla askere alınan, askerden kaçan veya bunu doğrudan aktif olarak reddeden, özne olarak bu işin içinde yer almayı reddeden hem erkekler hem kadınlar var; bunların durumları yansımaz. Öngörülebilir olanlar haber değeri taşımaz anaakım medya açısından. Aksine ilginçlik barındırmalıdır, tuhaflık, sıradışılık taşınmalıdır. İçinde bir gerilim, şiddet veya negatiflik barındırması, genel olarak, haber değerinin en temel ilkelerindedir. Ana haber bültenlerini şöyle bir izlediğinizde, ilk önce “devletin büyükleri”nin söyledikleriyle açıldığını, hemen arkasından daha küçük haberlere, geneli ilgilendiren ama daha küçük insanlar hakkında olan haberlere geçildiğini, en sondaysa bizi neşelendirmeye dönük çeşitli haberlere yer verildiğini görürsünüz: Seçkinler en üstte yer alıyorlar, onun altında halk diye kodladığı, ulus diye kodladığı, “bizden olan”, “biz” olan bir kitleye sesleniliyor, ondan sonraysa çerezlere geçiliyor, tanınmış insanların hayatları gibi haberler veriliyor. Bunlar içinde de bu ortadaki haberler genellikle, sıradan insanları ilgilendiren haberler, büyük negatiflikler barındıran haberler oluyorlar, bir yerde işlenen cinayet, büyük bir kaza gibi.

Haber değerini böyle tanımlamanın sonucu ne? Hak odaklı habercilik yaklaşımı bize birkaç maddede bunun sonuçlarının ne olduğunu söylüyor. Haber değeri, bir kere, öznesi hegemonik erkek elitler ve iktidar merkezleri olan bir yerden kurulmuştur, diyor. Bu merkezlerin hâkim söylemleri içerisinde kurulmuş oluyor, bunun dışına çıkamıyor. Böyle olduğunda ötekilerin mağduriyetini yeniden üretmiş oluyorsunuz. Az önce söylediğim gibi, süreç yerine sonuç odaklı bir haber oluyor, böylece bağlamından tamamen koparılmış, o anlık bir olaydan ibaretmiş gibi görünüyor. Kişisel ve münferit öyküler hâli-

ne geliyor bu hikayeler. Çatışma ve uzlaşmazlıklar mutlaklaştırılıyor, çatışma, haberin temel unsuru olarak kurgulandığı andan itibaren artık bir uzlaşma ihtimali ortadan kalkmış oluyor. Sorunların çözümü ancak bireysel yetilere bırakılıyor. Hak ihlallerini, sürekli olarak ezme ve ezilme ilişkilerini sürdürmeye yönelik bir habercilik anlayışı bu. Bunun içinde kadınlar, çocuklar, LGBTİ'ler, yoksullar, yaşlılar, etnik azınlıklar, inanç ve inançsızlık grupları, felaketler veya tesadüfi veya istisnai başarılar dışındaki başarılar haber konusu olamıyorlar. Seslerine kulak verilmiyor, hiçbir zaman onların ne düşündüğünü, biz, bir haberden öğrenemiyoruz. Dolayısıyla yoksulluk, açlık, zorunlu göç, çocuk emeği sömürüsü, ayrımcılık gibi kategoriler toplumun gündemine, kamuoyu gündemine giremiyor. Bunun karşısındaki anlatılar yok sayılıyor. Bunun karşısında hak odaklı habercilik, barış gazeteciliği, etik ve politik olarak sorumlu bir haberciliği öneriyor. Dolayısıyla haber değerini farklı bir yerden kurgulamayı, haber değerini ezilenlerin, öteki sayılanların perspektifinden kurgulamayı öneriyor bize. Mesela bir hikayenin farklı taraflarına bakabilmeyi gerektiriyor: Kıbrıs sorununu düşünün, Kıbrıs'ta genel olarak bize sunulan haberler, Rumlarla Türkler arasındaki anlaşmazlıklara ve çözümsüzlüğe odaklanıyor. Buna karşılık barış olanaklarının nerede ortaya çıktığına odaklanan bir habercilik pratiği gerekiyor. Aşağıdaki örnek, burada tam olarak ne kastedildiğini net biçimde gösteriyor:



“Barış engellenemez”: Kıbrıs'ta Türkler ve Rumlar 1 Mayıs'ı birlikte kutladı

Kıbrıs'ta Türkler ve Rumlar, Lefkoşa'da ara bölgede bulunan Taksim Sahası'nda 1 Mayıs İşçi Bayramı'nı birlikte kutladı. Ara bölgeye Kuzey ve Güney'den toplanarak gelen yaklaşık 3 bin Kıbrıslı Türk ve Rum, 'Kıbrıs'ta barış engellenemez', 'Barış hemen şimdi' sloganları attı.

Marksist.org'u Facebook ve Twitter'da takip etmek için

🐦 Takip et: @marksistorg

Beğen 28 B

Marksist.org internet sitesinde yayımlanan bu 1 Mayıs haberinde Rumlarla Türklerin sınırdaki bir araya gelerek 1 Mayıs'ı kutladıklarından ve "barış engellenemez" sloganı attıklarından, bunun yanında halkların kardeşliğine dair sloganlar attıklarından söz ediliyor. Bu, çatışmayı görmezden gelmek, savaşın ortaya çıkardığı acıları görmezden gelmek anlamına gelmiyor. Elbette bunlara haberlerde yer vermek gerekiyor. Çünkü hak odaklı habercilik aslında ezilenleri bir şekilde medyaya taşıyarak içimizi rahatlatmayı amaçlayan bir habercilik türü değil; bunun da üzerinde ısrarla durmak gerekir. Aslında bizi rahatsız etmeyi ve sürekli olarak bir etik, politik sorumluluğu hissetmemizi sağlamaya dönük bir habercilik türü ancak bunun içinde gerçekten barışın olanaklarını, ezilenlerin özneleştiği anların olanaklarını göstermeyi bize salık veren bir anlayış. Dolayısıyla kaynakları zenginleştirmemiz ve oradaki farklı süreçlere odaklanmamız gerekiyor. Sevda Alankuş, bu konuda çeşitli öneriler getiriyor, hem barış gazeteciliği için hem de hak odaklı habercilik için: İlk olarak, habere olay değil süreç olarak yaklaşmayı, sebep sonuç bağlantılarını görmeye çalışmayı ve haberi bağlamına mutlaka oturtmayı öneriyor. (2006:59-60). Kıbrıs sorununun üzerinden çok uzun zaman geçmiş olabilir: Türkiye'nin adaya girişi 1974, onun öncesinde yaşanan süreçse çok daha eskiye uzanıyor; 60'ların başlarına kadar uzanan bir çatışma süreci var, ama haberi bağlamına oturtmadığınız takdirde, neden orada bir çatışmanın yaşandığını kaçırmış oluyorsunuz ve bu insanların nasıl tekrar birlikte 1 Mayıs'ı kutladıklarına dair bir açıklama getirmemiş oluyorsunuz. Süreci düşündüğümüzdeyse eskiden, Kıbrıs'ta halkların birlikte yaşadıklarını, aynı sendikalarda, aynı partilerde örgütlendiklerini görüyorsunuz. Böyle bir bağlama oturttuğunuzda, meseleyi farklı bir yerden değerlendirme şansına sahip olursunuz. Alankuş'un bir diğer önerisi, haber kaynaklarını resmi otoritelerle ya da seçkinlerle sınırlı tutmamak; mesela hak örgütlerinin temsilcileriyle konuşmak. Bir olay yaşıyorsa bunun bilgisini almak için yalnızca emniyet güçlerine başvurmak yerine mesela İnsan Hakları Derneği gibi hak örgütlerine gitmek; mesela kadın cinayeti yaşandığında kadın örgütlerine, bir LGBTİ'ye ilişkin bir durum yaşandığında LGBT örgütlerine başvurmak, onların görüşlerinin haberlerinizi boyutlandırmasını sağlamak ve bambaşka bir bakış açısıyla yaklaşmak. Mağdur veya düşman olarak kodlanan haber kaynaklarıyla da görüşmek, mesela Suriyeli mültecilerle ilgili haberlerde Suriyelilerle görüşmek. Bunun çok güzel bir örneğini kapatılan İMC TV'nin

bir haberinde görmüştük. Bir ara mültecilere Maraş'taki bir Alevi yerleşiminin yakınında kamp yapılması gündeme gelmişti. Maraş'taki Aleviler yakınlarına bir Sünni yerleşimi kurulmasına tepki göstermişlerdi. Katliama uğrayan bir topluluğun böyle bir tepki vermesi anlaşılabilir; ancak Alevilerin bu tepkisi anaakım medyada yer bulamamıştı. İMC TV o sırada gidip Maraş'ta yaşayan ve o kampa aktarılması düşünülen mültecilerle görüştü ve çeşitli sorular sordu: "Alevilerin protestolarını izliyor musunuz?", "Onların seslerini duyuyor musunuz?" diye. Mültecilerse "Biz oraya yerleşmek istemiyoruz. Onların sorunlarını anlıyoruz ama bizi oraya zorla götürecekler." diyordu. Bu türden bir haber, iki tarafı doğrudan kutuplaştırmaya dönük bir politikanın ve anlatımın tam tersine, iki ezilen grubu uzlaştırabilecek, ortada buluşmalarını sağlayabilecek bir habercilik anlayışına dayanıyor. Kaynaklarımızı zenginleştirdiğimizde, aslında çatışma olarak karşımıza çıkacak bir şey bir uzlaşmaya dönüşebiliyor ve bu sorumlu bir habercilik yaptığımızı gösteriyor. Özellikle gerilim, çatışma, savaş gibi durumlarda bizim taraf ve onların tarafı gibi bir ayrım kurmamak, bu hak odaklı haberciliğin temel önerilerinden bir tanesi.

Ezen bir kategorinin zanlı olduğu durumlarda mesela bir kadın cinayetinde, zanlının mazeret üreten söylemlerini öne çıkarmamak gerekiyor. Hangi gerekçeyle olursa olsun, mazeret bulunan ifadeyi öne çıkarmak oradaki hak ihlali yeniden üretir. Ancak bunu yaparken zanlının adil yargılanma hakkını da ortadan kaldırmayacak bir perspektife sahip olması lazım hak odaklı habercilik anlayışının. Çünkü gerçekten faili olmayabilir işin, o hâlâ zanlıdır.

Esas olarak ötekine karşı sorumluluğu ön plana almayı gerektiriyor bir de hak odaklı habercilik. Kadınların, çocukların, engellilerin, LGBTİ'lerin temsiline önem veriyor. Ama bunu yaparken onları marjinal, bir öğrenilmiş çaresizlik içinde bırakmamak gerekiyor.

Ayrıca hak odaklı gazeteciliğin 5N 1K anlayışına da karşı çıktığını söylemeliyiz. Geleneksel habercilik anlayışında haber, ters piramit diye adlandırılan bir hiyerarşi içinde yazılır. Haberin en önemli bulunan unsurları, olay ne olursa, tepeye sıkıştırılır ve alta doğru giderek önemsiz bilgilere yer verilir. Hak odaklı habercilik, bize bunun aslında yine ötekiler açısından bir hiyerarşi yarattığını söylüyor. Muhabir en önemli bulduğu detayları haberin üst kısmına alıyor, haberdeki hakim anlayış, dolayısıyla seçkinlerin görüşlerini üst kısma yığıyor,

askeri otoritelerin görüşleri orada yer alıyor, politikacıların görüşleri orada yer alıyor. Haber aslında sona doğru ilerlerken çeşitli yurttaş görüşlerine ya da ötekileştirilmiş grupların görüşlerine yer verilmiş olsa da aslında ezenler lehine kapanmış oluyor hikâye. Dolayısıyla bunu yaptığımızda neden ve niçin sorusunun cevabını yine atmış oluyoruz.

Dil kullanımıyla ilgili çeşitli önerileri var hak odaklı habercilik yaklaşımının. Bunlar aslında giderek etik ilkelerin oluşturulmasıyla yaygınlaşmaya başlamıştı ancak son birkaç yılın otoriter iklimi içinde yeniden eski günlere döndük. Hak odaklı habercilik bize dil konusunda hiç dikkat çekmeyen unsurlara da dikkat etmemizi söylüyor. Mesela 18 yaşından küçük çocuklardan bahsedilirken erkeğe oğlan sözcüğünü kullanmayı öneriyor hak odaklı habercilik. Çünkü kadınlar söz konusu olduğunda, 18 yaşından küçükler için kız ifadesi kullanılıyor; bunun karşısında erkekler her zaman erkek olarak kalıyorlar. Oğlan sözcüğünü kullanmayı eşitliğe dönük bir edim olarak öneriyor bize. Gene insanoğlu, iş adamı, bilim adamı gibi kategorilerin kullanılmamasını, bunun yerine cinsiyet nötr kavramlarının kullanılmasını öneriyor. Ayrımcılık yapan atasözlerinden yola çıkan haberlerin ortadan kaldırılması, tahakkümü yeniden üreten dilin ortadan kaldırılmasını öneriyor. Eğer bir haberde bu dile mutlaka yer verilmesi gerekiyorsa, mesela bir politikacı “Kadın mıdır, kız mıdır belli değil.” dediğinde, haberci bunu tırnak içinde mutlaka kullanmalıdır, diyor. Türkiye’de herkes Türk sayılıyor biliyorsunuz. Bunun herkese mal edilen bir kategori olarak kullanılmaması gerektiği yine altı çizilen unsurlardan biri. Hak odaklı habercilik bunun yerine Türkiyeli gibi tabirlerin veya o insanlar kendilerini nasıl tanımlıyorlarsa onların kullanılması gerektiğini söylüyor. Savaş ve silah güzellemesi yapan ifadelerden özellikle kaçınmak gerektiği yine hak odaklı haberciliğin önemli önerilerinden biri. Bir de insanları insanlıktan çıkaracak, herhangi bir tarafın haberini insanlıktan çıkaracak ifadeler reddediliyor. Mesela “Ermeniler kudurdu!” diye bir haber yapmıştı, Yeni Çağ gazetesi. İnsana ait olmayan bir tabiri insana ilişkin kullanıp onu insanlıktan çıkarmak, dolayısıyla onu insanca muamelenin dışına taşımak, dilde kaçınılması gereken unsurlardan.

Kısaca bize her anımızda etik ve politik olarak sorumlu olmamız gerektiğini öneriyor hak odaklı habercilik ve bunun içinde bitmemiş bir tartışma var.

Çünkü her gün yeni ezilmişlik biçimleri hakkında yeni şeyler öğreniyoruz. Bundan 15 yıl önce Türkiye’de LGBTİQ+ gibi kavramlar pek kullanılmazken bugün artık bu kategoriler çok genişledi. 10 yıl önce ben bir tek KaosGL dergisini biliyordum mesela, şimdi artık pek çok farklı cinsiyet kimliğinden söz edebiliyoruz. Dolayısıyla hak odaklı haberciliği öğrenmeye devam edeceğimiz ama normatif bir kategori olarak kafamızda sürekli tutmamız gereken, sürekli haberi yaparken “Ben bununla birisine zarar veriyor muyum, birisinin ezilmişliğini yeniden üretiyor muyum?” diye sormamız gereken bir habercilik olarak düşünmek gerekiyor.

Kaynaklar

Alankuş, Sevda (2006). *Barış Gazeteciliği Elkitabı*. IPS İletişim Vakfı Yayınları: İstanbul.

Molotch, Harvey N. (1978). “The News of Women and the Work of Men” (der.) Gaye Tuchman, *Health and Homes Images of Women in the Mass Media*. Oxford: Oxford University Press.

YAZARLAR

A. Celil Kaya. 1984 Siirt/Girdara doğumlu. 2009'da Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünü bitirdi. 2011'de aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Barış Bildirisi'ne imza atmış olması nedeniyle 1 Eylül 2016'da yayınlanan 672 sayılı KHK'yla işten çıkarıldı. Elçin Aktoprak'la birlikte derlediği 21. Yüzyılda Milliyetçilik isimli kitap 2016'da İletişim Yayınları tarafından basıldı. Akademik çalışma alanlarından bazıları şunlardır: Milliyetçilik, etnik çatışmalar, ulus inşası, diaspora. Halen Uluslararası İlişkiler alanında doktorasına devam etmektedir.

Ayşen Uysal. 1973 yılında İzmir'de doğdu. 1995 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra, aynı üniversitede Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi anabilim dalında yüksek lisans derecesini aldı. 1999 yılında Milli Eğitim Bakanlığı bursuyla Paris'e gitti. Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde ikinci yüksek lisansını tamamlamasının ardından, 2005 yılında aynı üniversitede Siyaset Bilimi doktoru unvanını aldı. 2005 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümünde yardımcı doçent olarak göreve başladı. 2010 yılında doçent, 2015 yılında da profesör oldu. Tarihsel Sosyoloji. Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar (Ferdan Ergut ile birlikte, Dipnot Yayınları, 2012 (2007)), Siyasal İslam ve Liberalizm (Yakın, 2009) ile İsyan, Şiddet, Yas. 90'lar Türkiye'sine Bakmak (Dipnot Yayınları, 2016) başlıklı kitapları derledi. İletişim Yayınları'ndan 2010 yılında Particiler. Türkiye'de Partiler ve Sosyal Ağların İnşası (Oğuz Topak ile birlikte) ve 2017 yılında Sokakta Siyaset. Türkiye'de Protesto Eylemleri, Protestocular ve Polis kitaplarını yayınladı. Sokakta Siyaset kitabının Fransızca baskısı Editions du Croquant'dan yayına hazırlanmaktadır. Toplumsal hareketler, protesto eylemleri, siyasal aktivizm, polis ve siyasal partiler alanlarında, uluslararası ve ulusal dergi ve kitaplarda farklı dillerde yayınlanmış çok sayıda makalesi bulunan Uysal, Fransa ve İsviçre'de dersler verdi. Dokuz Eylül Üni-

versitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde görevini sürdürürken, Barış İçin Akademisyenler Bildirisine imza attığı gerekçesiyle, 8 Temmuz 2018 tarihinde yayınlanan 701 sayılı KHK ile kamu görevinden çıkarıldı.

Can Irmak Özınanır. 2006 yılında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi gazetecilik bölümünden mezun oldu. 2009 yılında aynı bölümde “Antikapitalist hareket ve yeni medya teknolojileri” başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2011 yılında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi oldu. Barış İçin Akademisyenlerin “Bu suça ortak olmaayaçız” bildirisine imza attığı için 7 Şubat 2017'de 686 no'lu KHK ile görevinden ihraç edildi. Medya çalışmaları ve hegemonya üzerine doktora çalışmaları devam ediyor.

Cemile Gizem Dinçer. 2011 yılında Anadolu Üniversitesi İktisat Lisans bölümünü tamamlamış, 2014 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Kadın Çalışmaları Programından “Ülkeler Arasında: Gürcistan Göçmeni Ev İşçisi Kadınların Türkiye'deki Deneyimleri” başlıklı tezi ile yüksek lisans derecesini almıştır. Dinçer, halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doktora eğitimine mülteci çalışmaları alanında devam etmektedir.

Esra Güleç. 1991 yılında Adana'da doğdu. Sol gözü tümör olduğu söylenerek 3 aylıkken alındı. Sağ gözü %50 oranında görürken, 3 yaşına kadar görme yetisini tümüyle kaybetti. İlkokul 4. sınıfa kadar Niğde'de yer alan körler okuluna, 4. Sınıftan itibaren ise Adana'da açılan körler okuluna devam etti. Üniversite öğrenimine Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü'nde başladı. 2. sınıfta bu okuldan ayrılarak Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü'ne kayıt yaptırdı. Öğrenciliği sırasında Kaos-GL ile tanıştı ve gönüllü muhabirlik eğitimine kabul edildi. 2015'te bir yıl süreyle Almanya Bamberg Üniversitesinde Erasmus öğrencisi olarak bulundu. Halen Ankara Üniversitesi Gazetecilik Bölümü öğrencisi. 2012 yılından bu yana Kaos GL'de haber ve yazıları yayınlanıyor Ayrıca 2013 yılından bu yana Engelli Kadın Derneği içerisinde aktivist ve proje gönüllüsü olarak yer alıyor.

Foti Benlisoy. 1976'da İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yürüttü. İstos Yayınevi'nin kurucularından biridir. Gelecek 1917 Tarih, Kültür Devrim (2018-Y. Doğan Çetinkaya ile birlikte), Türk Milliyetçi-

liğinde Katedilmemiş Bir Yol: ‘Hıristiyan Türkler’ ve Papa Eftim (2016-Stefo Benlisoy ile birlikte), Kahramanlar, Kurbanlar, Direnişçiler; Trakya ve Anadolu’daki Yunan Ordusunda Propaganda, Grev ve İsyân (2014), Gezi Direnişi. Türkiye’nin Enteresan Başlangıcı (2013), 21. Yüzyılın İlk Devrimci Dalgası; Fransa ve Yunanistan’dan Arap İsyanı, The Occupy Hareketleri ve Kürt Baharına (2012), isimli kitapları bulunmaktadır. Birçok yazı ve makalesi Başlangıç, Birikim, Toplum ve Bilim, Mesele, YeniYol, Toplumsal Tarih, Tarih ve Toplum, Birgün, Evrensel ve Yeni Yaşam gibi yayınlarda yayınlandı.

Hatice Çoban Keneş. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi’nden 1999 yılında mezun oldu. 2002- 2006 yıllarında Cumhuriyet Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. 2013 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Yeni İrkçi Söylemin Muğlak Karakteri ve Medyanın İşlevi” başlıklı tezi ile doktor ünvanını aldı. Doktora tezinden ürettiği kitabı “Yeni İrkçiliğin Kirli Ötekileri: Kürtler, Aleviler, Ermeniler” ismiyle yayınlandı. 2014’ten bu yana Munzur Üniversitesinde Dr. Öğretim üyesi olarak çalışmakta. İrkçi ve ayrımcı söylemler konularında çalışmalar yürütmekte.

İnan Özdemir Taştan. 1998’de lisans öğrencisi olarak girdiği İleften (AÜ. İletişim Fakültesi) Barış Bildirisi imzacısı olduğu için 7 Şubat 2017’de yayımlanan OHAL KHK’sı ile doktor araştırma görevlisi iken ihraç edildi. Yüksek lisans tezi Türkiye Büyük Millet Meclisi tartışmalarında iletişim özgürlüğü retoriği; doktora tezi Türkiye’de sol hareketlerin siyasal iletişimi üzerinedir. İmge Kitabevi Yayınları tarafından basılan Seçimlik Demokrasi başlıklı kitabın yazarlarından, Kişilerarası İletişim ve Radikal Medya başlıklı kitapların çevirmenlerindedir. Kültür ve İletişim dergisinin yayın kurulu üyesi ve şimdiki editörüdür. İhraç edilmeden önce, lisans düzeyinde İletişimin Temel Kavramları, Araştırma Yöntemleri, Kamusal Konuşma ve Tartışma, Halkla İlişkiler ve İletişim Becerileri derslerini yürütmüştür. Siyasal iletişim, retorik, medya ve kadın çalışmaları üzerine çeşitli makaleleri bulunmakta ve bu alanlarda çalışma ve araştırmalarını sürdürmektedir.

Melek Göregenli. Ege Üniversitesi Psikoloji bölümünden mezun oldu. Yüksek lisans, doktora, yardımcı doçentlik, doçentlik ve profesörlük eğitimini Ege Üniversitesi’nde Sosyal Psikoloji alanında yaptı. “Çevre Psikolojisi” “Şiddet ve İşkencenin Meşrulaştırılması” “ Yargıda ifade özgürlüğüne yönelik

farkındalığın artırılması “Selçuk Kent Belleği” “Kemeraltı: Bir Envanter Çalışması” “Türkiye’de Özel Sektör ve Kamu’da Çalışan Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans ve İntersekslerin Durumu” adlı kitapları olan Göregenli’nin, “Ayrımcılık” “Nefret suçları” “Göç” vb. insan hakları alanında kitap bölümleri ve birçok ulusal uluslararası sunum ve yayınları bulunmaktadır. Özellikle Politik Psikoloji, Çevre Psikolojisi ve Kültürlerarası Psikoloji gibi alanlarda yoğunlaşan çalışmalar yapmakta ve bu alanlarda ulusal ve uluslararası düzeyde yayınlanmış çok sayıda kitap ve makaleleri bulunmaktadır. “Türk Psikoloji Yazıları” “Türk Psikoloji Dergisi” (Turkish Journal of Psychology) ve “Psikoloji Seminer” Dergisi ‘sinde Akademik Danışmanlar Kurulu üyeliği ve çok sayıda ulusal ve uluslararası akademik dergide hakemlik yapmaktadır. Türk Psikologlar Derneği, Kaos GL ve TODAP üyesidir. 7. Ocak.2018’de KHK ile barış bildirisine imza attığı için, Ege Üniversitesi’ndeki görevine son verilmiştir. İzmir Dayanışma Akademisi’nde, çalışmalarına devam etmektedir.

Merve Diltemiz Mol. 1988 yılında Eskişehir’de dünyaya geldi. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü’nde 2006 yılında lisans, 2013 yılında ise yüksek lisans eğitimine başladı. 2016 yılında tamamladığı ve Türkiye’de LGBTİ hareketinin siyasal alanda var olma ve siyasal alanı dönüştürmeye yönelik mücadelesini ele aldığı “LGBTİ Bireylerin Siyasal Alanda Temsili” başlıklı yüksek lisans tezinde, Türkiye’de LGBTİ Hareketinin tarihini, eylem deneyimini, başka toplumsal gruplarla olan ilişkilerini, somut taleplerini ve bu talepleri hayata geçirmek üzere izlenen yolları ele aldı. 2017 yılının Ocak ayından itibaren Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü’nde doktorasına devam etmektedir. Çalışma alanları arasında toplumsal hareketler, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve siyasal iletişim yer almaktadır.

Özkan Ağaş. 1975 yılında İstanbul’da doğdu. İstanbul Kabataş Erkek Lisesi’nin ardından, Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde Matematik okudu. Yüksek lisans ve doktora çalışmalarını ise siyaset bilimi alanında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde yaptı. Aynı fakültede, Siyasal Davranış kürsüsünde çalışmaya devam etmektedir. Ceza ve Adalet (Metis Yayınları, 2013) başlıklı bir kitabı bulunmaktadır.

Pınar Ecevitoglu. 1976 yılında Ankara’da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Ankara’da, lise öğrenimini Hannover’de gerçekleştirdi. 1999 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora eğitimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde, Siyaset Bilimi alanında gerçekleştirdi. 1999-2017 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde Sosyoloji Bilim Dalında öğretim elemanı olarak çalıştı. 2014 yılında Ludwig Maximilian Üniversitesi Etnoloji Enstitüsü’nde misafir öğretim üyesi olarak görev aldı. 7 Şubat 2017 tarihinde yayımlanan 686 sayılı KHK ile A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi’ndeki görevinden ihraç edildi. Siyasal ve Sosyal Antropoloji, Din Sosyolojisi ve Siyaset Teorisi başlıca çalışma alanlarıdır.

Pınar Yıldız. 2004 yılında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema bölümünü bitirdi. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde 2008 yılında “Yeşim Ustaoglu Sinemasında Kimlik” adlı yüksek lisans tezini 2016 yılında da “Hatırlamanın ve Unutmanın İmgeleri” adlı doktora tezini tamamladı. 2004 yılında Sürgün (Orhan Eskiköy) belgeselinin yönetmenliğini ve 2012 yılında Babamın Sesi (Zeynel Doğan, Orhan Eskiköy) filminin yönetmen yardımcılığını üstlendi. 2009-2017 yılları arasında Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi’nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. “Bu Suça Ortak Olmayacağız” başlıklı bildiriye imzalaması nedeniyle 686 sayılı KHK ile üniversiteden ihraç edildi. Akademik ilgi alanları film çalışmaları, toplumsal cinsiyet, travma, bellek ve göç çalışmalarıdır. Bağımsız araştırmacı olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Sevilay Çelenk. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümünde öğretim üyesi iken barış imzacısı olması nedeniyle 6 Ocak 2017 tarihinde 679 sayılı KHK ile görevinden ihraç edildi. Lisans eğitimini aynı üniversitenin Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümünde 1990 yılında tamamladı. Burslu olarak bir yıl Japonya’da bulundu ve radyo televizyon programcılığı konusunda eğitim gördü. Yüksek lisans ve doktora derecelerini Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon ve Sinema anabilim dalından aldı. Estonya Tallinn Üniversitesi’nde iki yıl süreyle dersler verdi. Televizyon-Temsil-Kültür, Başka Bir İletişim Mümkün, İletişim Çalışmalarında Kırılmalar ve Uzlaşmalar başlıklı telif ve derleme kitapların sa-

hibidir. Türkiye’de Medya Politikaları adlı kitabın yazarlarından. Çok sayıda akademik dergi yanında, bilim, sanat ve siyaset dergilerinde makaleleri yayımlandı. Gazete Duvar’da ve Bianet’te yazmaya devam ediyor.

Ülkü Doğanay. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler Bölümü’nde öğretim üyesi iken kamuoyunda “barış bildirisi” olarak bilinen “Bu Suça Ortak Olmayacağız” başlıklı bildiriye imzalaması nedeniyle 686 sayılı KHK ile ihraç edildi. ‘Demokratik Usuller Üzerine Yeniden Düşünmek’ isimli kitabının yanı sıra Eser Köker’le birlikte kaleme aldığı ‘İrkçi Değilim Ama... Yazılı Basında İrkçi-Ayrımcı Söylemler’ ve Halise Karaaslan Şanlı ve İnan Özdemir Taştan’la birlikte kaleme aldığı ‘Seçimlik Demokrasi’ isimli kitapları yayınlandı. Halen seçim kampanyaları, demokrasi kuramları, ırkçı ve ayrımcı söylemler konularında çalışmalar yürütüyor. İnsan Hakları Okulu’nde araştırma koordinatörü olarak çalışıyor ve bu okulda vereceği e-derse hazırlanıyor. İki yıldan bu yana İnsan Hakları Ortak Platformu ve Ankara Dayanışma Akademisi’nde Ayrımcılığa Karşı Dersler’i yürütüyor. GazeteDuvar’da düzenli yazıları yayınlanıyor.

Yetvart Danzikyan. 1969 yılında İstanbul’da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Pangaltı Mihitryan Lisesi’nde gördü. İletişim Yayınları’nda editör olarak çalıştı. 1996’da Agos’un kuruluş çalışmalarına katıldı. 1998-2005 yılları arasında NTV’de editör ve haber müdürü olarak çalıştı. Yazıları Birikim ve Radikal’de yayınlandı. 2015’ten beri Agos genel yayın yönetmenliği görevini sürdürmektedir.

