

**ÇANAKKALE FEVZİPAŞA MAHALLESİ'NDE ROMAN KİMLİĞİNİN  
OLUŞUMU ÜZERİNE BİR SAHA ÇALIŞMASI**

**Elif GEZGİN**

**(Doktora Tezi)**

**Eskişehir, 2015**

**ÇANAKKALE FEVZİPAŞA MAHALLESİ'NDE ROMAN KİMLİĞİNİN  
OLUŞUMU ÜZERİNE BİR SAHA ÇALIŞMASI**

**Elif GEZGİN**

**DOKTORA TEZİ**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Danışman: Prof. Dr. Serap SUĞUR**

**Eskişehir**

**Anadolu Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Aralık, 2015**

## JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Elif GEZGİN'in "Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde Roman Kimliğinin Oluşumu Üzerine Bir Saha Çalışması" başlıklı tezi 18 Aralık 2015 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca Sosyoloji Anabilim Dalında, Doktora tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Prof.Dr.Serap SUĞUR  
Üye : Prof.Dr.Nilay ÇABUK KAYA  
Üye : Doç.Dr.İncilay CANGÖZ  
Üye : Doç.Dr.Şeref ULUOCAK  
Üye : Yrd.Doç.Dr.Temmuz GÖNÇ

Prof.Dr.Kemal YILDIRIM  
Anadolu Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



## Doktora Tez Özü

# ÇANAKKALE FEVZİPAŞA MAHALLESİ'NDE ROMAN KİMLİĞİNİN OLUŞUMU ÜZERİNE BİR SAHA ÇALIŞMASI

**Elif GEZGİN**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aralık 2015**

**Danışman: Prof. Dr. Serap SUĞUR**

‘Öteki’ ile temasın kaçınılmaz hale geldiği ve ulusal sınırların zorlanmaya başladığı günümüz toplumlarında, kimlik oluşumunun kurgusal arka planının gözler önüne serilme sürecinin hız kazandığı görülmektedir. Kimlik tartışmalarının kendisine bu denli yoğun yer edinebildiği bir süreçte, Çingene/Roman topluluklarının yaşam koşullarının gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Çingene/Roman topluluklarının kendilerini hala çeşitli hak talepleri ile ortaya koymaktan büyük oranda geride duruyor olmasıysa, onların içinden geldiği tarihsel süreci ve bağlamsal yaşam koşullarını dikkate almanın önem ve gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu minvalde, bu araştırmanın, mevcut soru işaretlerine kimlik oluşumu bağlamında bazı yanıtlar sunabilmesi umulmaktadır.

Genel olarak Çingene/Roman topluluklarının kimlik oluşumunu konu edinen bu araştırmanın mekânsal çerçevesini Çanakkale’de Roman Mahallesi olarak tanınmakta olan Fevzipaşa Mahallesi oluşturmaktadır. Katılımlı gözlem yönteminin eşlik ettiği alan araştırması neticesinde, mahalle sakinleri içerisinde, amaçlı örneklem yoluyla seçilmiş 54 katılımcıyla görüşülmüş ve grubun kimlik oluşumunu anlamaya dönük birinci elden nitel veriler elde edilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırmada elde edilen bulgular, mahalle halkının gerek sosyal gerekse ekonomik anlamda dışlanma deneyimleriyle m¼cadele etmeye devam ettiğini ortaya koymaktadır. Kendisine yöneltelen damga biçimlerini kendi bağlamsal yaşam koşullarının gerektirdiği stratejileri benimseyerek aşma gayretindeki mahallelinin, bir nevi ‘mikro kimlik’ rneği olarak, ‘Fevzipaşalılık’ vurgusunu kimlik oluşumunun merkezi bir noktasında konumlandırığı ve kendisini diğer ingene/Roman gruplarından bu mekansal kimlik hattı üzerinden ayırma eğiliminde olduğu gr¼lm¼řt¼r. Bu araştırma, söz konusu sınırların onları diğerlerinden ne oranda ayırdığı ve hangi konularda kader ortaklığına mahkum ettiğini anlama amacıyla; özelde mahalle içi dinamikler, mekana kazandırılan anlam, öteki ile ilişki, genelde ise medya, eğitim ve istihdam olanakları gibi noktalara odaklanmaktadır. T¼m bu ilişkiler; birey, yapı ve alan arasında s¼regelen dinamik ve diyalektik ilişkiyi gözden kaırmamanın en uygun yollarından biri olarak gr¼len Bourdieu sosyolojisi perspektifinden ve özellikle habitus kavramı çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** ingene/Roman, Kimlik, Etnisite, Sosyal Dışlanma, Habitus

Bu tez alışması, Haziran-Aralık 2015 tarihleri arasında T¼B¼TAK 2214-A kodlu ‘Doktora Sırası Araştırma Bursu’ kapsamında desteklenmiştir.

## **Abstract**

### **A FIELD STUDY ON ROMA IDENTITY CONSTRUCTION IN ÇANAKKALE, FEVZİPAŞA NEIGHBOURHOOD**

**Elif GEZGİN**

**Department of Sociology**

**Anadolu University, Graduate School of Social Sciences, December 2010**

**Adviser: Prof. Dr. Serap SUĞUR**

In today's world, which makes the connection with 'the other' inevitable and force the borders of nations, constructive background of all identities start to come to light increasingly. In an environment like that, the situation of Gypsy/Roma societies all around the world and in Turkey comes to the fore more. Gypsy/Roma groups' refraining from claiming nearly any rights for themselves shows the importance of understanding the group's sui generis position among all other 'minorities' around the world. In this manner, this research aims to present some answers for the questions about this special position within the framework of their identity construction.

This research's spatial framework is limited with Fevzipaşa Mahallesi in Çanakkale which is widely known as a Gypsy/Roma neighbourhood. After the six month long field study which is supported by participant observations, 54 interviews have been conducted and identity construction of the research group was tried to be understood via the gathered qualitative data.

The gathered and analyzed data indicate that the neighbourhood still goes on struggling with social exclusion in both social and economical fields. As a result, it seems that they try to develop their own survival strategies with respect to their specific living conditions. Thus, it can be claimed that this adaptation resulted in a micro identity that can be called “Fevzipaşalık” and in a tendency to draw themselves apart the rest of the stigmatized Gypsy/Roma group by using this specific micro identity.

This research focuses on how such boundaries separate them from others and on which aspects they are doomed to share the same faith. For this purpose, neighbourhood dynamics, significance of space, relationship with the others in specific and media, education and job opportunities in general have been under focus. All these relations have been evaluated through the Bourdieu sociology perspective (specifically the habitus concept), which is one of the most suitable ways to investigate the dynamic and dialectic relationships between the individual, the structure and the space.

**Key Words:** Gypsy / Roma People, Identity, Ethnicity, Social Exclusion, Habitus

This research was supported from June to December, 2015 by the grant 2214-A ‘International Research Fellowship Program’ of TÜBİTAK.

## **Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi**

Bu tez çalışmasının bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumunda bilimsel etik ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilmeyen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla tarandığını ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Elif GEZGİN



## Önsöz

Bu tez için teşekkürle öncelikle; bana her daim inandığı, sadece beni değil, eğitimimi de sonuna kadar desteklediği ve hiçbir zaman üzerimden eksik etmediği duaları ve şefkati için annem Hatice GEZGİN'e teşekkür ederek başlamak isterim. Ayrıca bana hayvan ve doğa sevgisini aşıl原因 ve varlığı ile kendimi güvende hissetmemi sağlayan sevgili babam Mehmet Ali GEZGİN'e sonsuz teşekkür ve minnetlerimi sunarım. Bunun yanı sıra çocukluk oyunlarımın tatlı ortağı abim Zafer GEZGİN'e ve hayatıma biraz daha geç katılsa da her daim ablam bilebileceğim kadar dostum olan ablam Gökçe BAYKAL'a ve onların hayatıma kazandırdığı en güzel şey olan yaşama sevincimiz Nefes GEZGİN'imize sonsuz teşekkürler.

Lisans dönemi itibariyle vizyonu bana her daim eşsiz bir örnek olan, zorlu Doktora yılları sırasında da danışmanlığımı üstlenen ve bu dönemde karşılaştığım hiçbir zorlukta benden desteğini esirgemeyen, öğrenci dostu, değerli hocam Prof. Dr. Serap SUĞUR'a minnettarım. Tez jürimde yer alan ve bu zorlu süreçte yardımsever ve içten davranışlarıyla motivasyonuma her daim katkı sağlayan değerli hocalarım Doç. Dr. İncilay CANGÖZ, Doç. Dr. Şeref ULUOCAK ve Yard. Doç. Dr. Temmuz GÖNÇ'e de sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Bunun yanı sıra Anadolu Üniversitesi, Sosyoloji bölümünde görev alan; vizyonları ile bizlere örnek olup, destekleri ile gelişimimize katkı sağlamayı görev edinen, başta Prof. Dr. Nadir SUĞUR olmak üzere tüm hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

Başta Elif NARDEMİR, Çisem İLHAN, Dudu Bal ÖZBEK, İlker ÖZBEK, Arzu ÇEKİ YAYLA, Merve BENZER KAY, Gökçem ULTANIR, Dilek KONAK ve Zeynep IŞIKLAR olmak üzere, varlıklarıyla hayatımı renklendiren tüm güler yüzlü dost ve yakınlarıma sonsuz teşekkürler. 2014 yılında hayatıma giren ve bana iş arkadaşından fazlası olup, dünyamı çok daha yaşanır ve umutlu hale getiren başta Doç. Dr. Şeref ULUOCAK, Doç. Dr. Cumhuri ASLAN, Doç. Dr. Gökhan GÖKULU ve Ar. Gör. Olgun

BİLİR olmak üzere tüm ÇOMÜ Sosyoloji Bölümü hocalarına ve Uzman Psikolog Serdar TOPAL ve Yard. Doç. Dr. İrfan KARAKOÇ'a teşekkür ederim.

Bunun yanı sıra, alan araştırması boyunca benden desteğini esirgemeyen, başta Aslı KIRIKKULAK olmak üzere, tüm Fevzipaşa Mahallesi halkına dostlukları ve misafirperverlikleri için sonsuz teşekkür ederim. Onların içten katılımları olmadan bu araştırmanın tamamlanması mümkün olamazdı.

2015 yılında TÜBİTAK Doktora Sırası Araştırma Bursu desteği ile Haziran-Aralık 2015 tarihleri arasında Buckinghamshire New University, IDRICS [Institute for Diversity Research, Inclusivity, Communities and Society]'de birlikte çalışma fırsatı yakaladığım danışman hocam Prof. Margaret GREENFIELDS'a, İngiltere'de geçirdiğim dönem boyunca sağladığı mesleki ve sosyal destek ve içten arkadaşlığı için çok teşekkür ederim.

Henüz tanışmadığım, dünyanın daha adil bir yer olması ve özellikle kenarda kalanların sesini duyurmak için çabalayan, alanyazın araştırması boyunca yazdıklarıyla bana ışık tutarak bu araştırmaya dolaylı yoldan destek sağlayan, Türkiye'de ve dünyanın dört bir yanındaki diğer tüm meslektaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak, 32 yıllık yaşamım boyunca hayatıma giren ve bana olumlu ya da olumsuz tutumlarıyla öğrenmem gerekenleri bilerek ya da bilmeyerek öğreten herkese teşekkürler.

## İçindekiler

	<u>Sayfa</u>
Jüri ve Enstitü Onayı .....	ii
Öz .....	iii
Abstract .....	v
Etik İlke ve Kurallara Uygunluk Beyannamesi.....	vii
Önsöz .....	viii
Özgeçmiş .....	x
1. Giriş .....	1
1.1. Problem .....	2
1.2. Araştırmanın Amacı .....	6
1.3. Araştırmanın Önemi .....	7
1.4. Kısıtlama ve Sınırlamalar .....	11
2. Alanyazın .....	13
2.1. Kimlik .....	13
2.1.1. Sosyal bilimlerde kimlik kavramının ele alınışı .....	19
2.2. Irk ve Etnisite.....	30
2.2.1. Irk.....	30
2.2.2. Etnisite.....	34
2.3. Sosyal Dışlanma.....	39
2.4. Yoksulluk ve Sınıf-Altı Kavramları.....	44

<b>2.5. Azınlık Çalışmalarına Sınıf Perspektifinden Bakış:</b>	
<b>Heterojenlik Sorunsalı.....</b>	<b>49</b>
<b>2.6. İdeoloji.....</b>	<b>52</b>
<b>2.7. Çingener / Romanlar .....</b>	<b>53</b>
<b>2.7.1. Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili etimolojik</b>	
<b>tartışmalar üzerine .....</b>	<b>54</b>
<b>2.7.2. Çingene/Roman topluluklarının kökeni hakkında</b>	
<b>görüşler .....</b>	<b>58</b>
<b>2.7.3. Etnik bir grup olarak Çingener/Romanlar .....</b>	<b>62</b>
<b>2.7.4. Türkiye’de azınlık politikaları çerçevesinde</b>	
<b>Çingene/Roman topluluklarının konumu .....</b>	<b>72</b>
<b>2.7.5. Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman toplulukları</b>	
<b>hakkında yürütülen bazı araştırmalar .....</b>	<b>81</b>
<b>3. Yöntem .....</b>	<b>92</b>
<b>3.1. Araştırma Sorusu ve Temel Varsayımlar.....</b>	<b>95</b>
<b>3.2. Araştırma Alanı.....</b>	<b>97</b>
<b>3.3. Veri Toplama ve Değerlendirme Süreci .....</b>	<b>99</b>
<b>3.3.1. Araştırma alanına giriş ve örnekleme erişim .....</b>	<b>100</b>
<b>3.3.2. Örneklemin yapısı ve veri değerlendirme süreci .....</b>	<b>105</b>
<b>3.4. Araştırma Modeli.....</b>	<b>110</b>
<b>3.5. Alan, Sermaye, Habitus Kavramsallaştırmaları</b>	

Çerçevesinde Romanlar/Çingenerler .....	116
3.6. Habitus.....	121
3.6.1. Çingene / Roman kimliğini habitus ekseninde ele almak .....	123
4. Bulguların Yorumlanması .....	129
4.1. Giriş: Gündelik Hayatta Anlamın Yeniden Üretimi Üzerine .....	129
4.2. Damgalanan Mekânda Yaşam: Habitus Üreticisi Bir Alan Örneği Olarak Fevzipaşa Mahallesi .....	132
4.2.1. Sınır içinde sınır: Roman mı Çingene mi? .....	137
4.2.2. Bir ötekileştirme biçimi olarak Fevzipaşa'da yerleşim biçimi, tüketim kültürü ve dil .....	142
4.2.2.1. Egemen kimliğe adaptasyonda tüketim pratiklerinin etkisi .....	145
4.2.2.2. Bir kültürel ve sembolik sermaye biçimi olarak dilin kimliğin inşasındaki önemi .....	149
4.2.3. Fevzipaşalılık: Dayanışma ve mahrumiyet diyalektiğinde bir yaşam.....	152
4.2.4. Bir damga olarak Fevzipaşalılık .....	165
4.2.5. Mahalle içinde ve dışında Fevzipaşalı olmak .....	175
4.2.6. Değerlendirme .....	178
4.3. Mahalle Ekseninde Kimlikler Arası Mesafe Tartışmaları: Medya, Temsil ve Görünürlük .....	180
4.3.1. Medya .....	180

4.3.2. Fevzipaşa Mahallesi halkının ‘Roman Mahallesi’ temalı diziler hakkındaki görüşleri .....	186
4.3.3. Mekan perspektifinden kimlikler arası mesafeler .....	195
4.3.4. Bakışlar ve görünürlük .....	197
4.3.5. Zevk ve beğeniler üzerindeki habitus etkisi .....	207
4.3.6. Değerlendirme .....	214
4.4. Fevzipaşa Mahallesi’nde İdeoloji .....	218
4.4.1. Giriş .....	218
4.4.2. Fevzipaşa Mahallesi’nde din ve milliyetçilik .....	225
4.4.2.1. Fevzipaşa Mahallesi’nde milliyetçilik ve Türklük vurgusu .....	225
4.4.2.2. Goray olmayan ‘öteki’ler üzerine: Fevzipaşa’da gözlemlenen ötekileştirme şemaları .....	231
4.4.2.3. Fevzipaşa Mahallesi’nde kültürler arası sınır tezahürlerinde en yakın ‘öteki’: ‘Goraylar’ .....	235
4.4.2.4. ‘Öteki’ ile evlilikte Goray’a tanınan ayrıcalık .....	241
4.4.2.5. Milliyet ve din kavramlarının kesişimi üzerine .....	250
4.4.2.6. Fevzipaşa Mahallesi’nde din .....	252
4.4.3. Fevzipaşa Mahallesi Halkı: Mutlu ve duygusal insanlar (mı?) .....	257
4.4.4. Değerlendirme .....	264

<b>4.5. Dar Alanda Kısa Paslaşmalar: Fevzipaşa Mahallesi'nde</b>	
<b>Eğitim ve Meslek Hayatı .....</b>	<b>265</b>
<b>4.5.1. Giriş .....</b>	<b>265</b>
<b>4.5.2. Fevzipaşa Mahallesi'ndeki mekânsal ayrışmanın kültürel</b>	
<b>ve sosyo ekonomik tezahürleri .....</b>	<b>271</b>
<b>4.5.3. Fevzipaşa Mahallesi'nde eğitim koşulları .....</b>	<b>277</b>
<b>4.5.3.1. Eğitimden kopuşun arka planı .....</b>	<b>279</b>
<b>4.5.3.2. Eğitim alanından dışlanma .....</b>	<b>286</b>
<b>4.5.3.3. Gündelik yaşam alışkanlıkları ve</b>	
<b>erken evliliğin etkisi .....</b>	<b>292</b>
<b>4.5.3.4. Yoksulluk .....</b>	<b>297</b>
<b>4.5.4. Eğitimden istihdama geçiş:</b>	
<b>Fevzipaşa'da meslek yığılmaları .....</b>	<b>305</b>
<b>4.5.4.1. İşsizlik ve enformal sektör girdabında</b>	
<b>marjinalleşme ve istihdamdan dışlanma .....</b>	<b>310</b>
<b>4.5.4.2. Sıradışı bir örnek: Türkiye'nin ilk Roman</b>	
<b>milletvekili Özcan Purçu .....</b>	<b>317</b>
<b>4.5.5. Değerlendirme .....</b>	<b>320</b>
<b>4.6. Küresel'den Fevzipaşa'ya Uzanan El:</b>	
<b>Etnisite ve Sermaye İlişkisi Perspektifinde 'Mahalle' .....</b>	<b>322</b>
<b>5. Sonuç ve Öneriler .....</b>	<b>334</b>

<b>5.1. Bulguların Değerlendirilmesi .....</b>	<b>334</b>
<b>5.2. Öneriler.....</b>	<b>346</b>
<b>Ekler .....</b>	<b>354</b>
<b>Kaynakça .....</b>	<b>367</b>



## 1. Giriş

Bu araştırma, Çingene/Roman topluluğunun kimlik oluşumunu konu edinmektedir. Çalışmanın kavramsal çerçevesini; kimlik, ırk, etnisite ve sosyal dışlanma kavramları oluştururken, mekânsal çerçevesini Çanakkale ilinde Roman Mahallesi olarak tanınmakta olan Fevzipaşa Mahallesi sınırlandırmaktadır. Bu araştırma, Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşamakta olan Çingene / Roman topluluğunun kimlik oluşumları ve sosyal dışlanma deneyimleri ile ilgili bir durum tespiti yapmanın yanı sıra, gözlemlenmesi hedeflenen olguların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan ya da onlardan etkilenmekte olan faktörlerin, inceleme grubu tarafından nasıl algılanmakta ve deneyimlenmekte olduğunu anlamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla yöntemsel olarak, nitel araştırma tekniklerinden yararlanılacaktır. Bu çerçevede, Türkiye ve dünya genelinde; kimlik oluşumu, Çingene/Roman topluluklarının tarihi, ırk, etnisite ve sosyal dışlanma kavramlarıyla ilgili çalışmalara literatür taraması yoluyla ulaşılmış, yerel düzeyde ise Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde ikamet etmekte olan Çingene/Roman topluluğu içerisinde, amaçlı örneklem yoluyla seçilmiş olan 54 katılımcıyla yüz yüze derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmeleri yürütülmüştür. Kullanılan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme formları yoluyla, çalışmanın temel sorunsalı ve araştırma sorularına dönük birinci elden veriler elde edilmeye çalışılmıştır. Görüşmelerden elde edilen veriler, kaydedilip çözümlendikten sonra söylem analizleri gerçekleştirilerek temel kavramsal çerçevenin söz konusu analiz edilmiş bilgilerle yorumlanmasına çalışılmıştır. Görüşme ve gözlem sonuçlarına dayalı olarak, teorik soyutlamalara erişebilmek için gömülü teori yöntemi tercih edilmiş, söz konusu çerçeveye uygun bir veri analizi elde edebilmek için ise NVİVO programından yararlanılmıştır. Bu çerçevede araştırma kapsamında benimsenen ana tema ve alt başlıklar, programın Node (düğüm) başlıkları altında temel kodlamalar olarak yer almıştır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde mevcut kodlamalar, yapılan her bir görüşmeden elde edilmiş verilerde rastlanan gömülü teorik unsurların ışığında, araştırmanın son safhasına dek gözden geçirilmeye devam etmiştir.

Bu araştırmada, araştırmacının aktif bir biçimde araştırma sürecinin bir parçası olabilmesi amacıyla, katılımcı gözlem tekniğinden faydalanılmış, böylece topluluğun günlük yaşam deneyimlerinin daha iyi anlaşılabilmesi ve elde edilen verilerin, birinci elden edinilecek gözlemler yoluyla pekiştirilmesi hedeflenmiştir. Araştırma grubu için kullanılmakta olan Çingene ve Roman kelimelerinden hangisinin benimsenmesi gerektiği konusunda muhtelif tartışmalar günümüzde hala sürmekte olduğundan, bu kavramlar arasında bir tercih yapılmamıştır. Bunun yerine Çingene / Roman kelimelerinin bir arada kullanılması tercih edilmiş, ancak mahallede çoğunluk tarafından benimsenen kelimenin Roman olması nedeniyle, karşı taraf farklı bir kullanım talep etmedikçe bu kelimeye daha sık yer verilmiştir.

Araştırmanın bu bölümünde, araştırma probleminin tanıtımının yanı sıra, araştırmanın amacı, önemi, temel varsayımları ve sınırlılıklarının sunulması amaçlanmaktadır.

## **1. 1. Problem**

*“Tekillik, toplumsal kimliklerin düzenini kesintiye uğratar”  
(Bernasconi, 2011: 143).*

21. yüzyıl, evrensel iletişim yollarının ‘öteki’ ile teması neredeyse kaçınılmaz hale getirdiği ve böylece ulusal sınırların zorlanmaya başlayarak kurgusal arka planlarının gözler önüne serildiği bir buhran dönemine tanık olmaktadır. Modern dünyanın kapalı yapılanmaları -belki en çok da bu olası buhranı ön görerek- tarih boyunca farklı nedenlerle sınırlarını zorlayan göç dalgalarıyla baş etmenin yollarını aramış, ulus devlet güdümünde ve mümkün olduğunca homojen topluluklar olarak hüküm sürme gayreti içerisinde olmuştur. Hiç bir uygarlığın önünü kesmeyi başaramadığı göç dalgalarının mevcut aidiyet biçimlerinin meşruiyetini sarsmayı sürdürdüğü günümüzde ise; güncel

gelişmeler ulus devletten, ırk mitine, etnik köken inşasından, oryantalizme kadar hayali cemaat türlerine destek veren fikri zeminin neredeyse tamamını sistemin ayaklarının altından çekip almıştır. Bugüne dek bireyi, kendisine sunulan / dayatılan belirli bir grup aidiyetinde, içine hapsedildiği kimlik sınırları içerisinde ele alabilmiş olmanın, sistemin işleyişi için son derece elverişli bir yol olduğu iddia edilebilir. Bugün ise, onu kendi tekil ve bağımsız konumlanışı içerisinde ve verili kimlik tanımlamalarından bağımsız şekilde değerlendirmek zorunda kalmanın, mevcut sistem unsurları açısından işleri epey karıştırdığı görülmektedir.

Adorno, “yanlış hayat doğru yaşanmaz” derken, aynı zamanda eşitsizliğe dayalı bir sistem içerisinde eşitlikten söz edebilmenin de mümkün görünmediğini hatırlatır. Bu nedenlerle, tahakküme dayalı eşitsiz bir sistem içerisinde duyulmaya başlayan ‘çatlak’ sesler, ‘farklı’ renkler ve eşitlik talebindeki diğer tüm girişimler, sistemi derinden sarsan bunalım dönemleriyle kendini gösterir. Bunu bir anlamda, umut vaat edici hareketler olarak ele almak mümkündür, zira ancak bireylerin “tekil düşünsel/bedensel ifade araçları olarak ve her biri kendi farklılığını koruyarak, sınırsızca ve karşılıklı, evrensel ve eksiksiz bir iletişime” geçebilmesiyle, gerçek anlamda demokrasiden söz etmek mümkün olabilecektir (Ergün, Akal, 2011: 3). Bu ise, mevcut sistemin işleyişini kolaylaştıran maskeleyici unsurların deşifre edilmesinden önce ulaşabilmenin mümkün görünmediği bir hedefdir. Şüphesiz ki bu maskeleyici unsurların en önemlilerinden biri; bireylere doğuştan gerçeklikler olarak kabul ettirilen ve böylece pek çok eşitsizliğe yönelik rızanın zahmetsizce sağlanabildiği içselleştirilmiş kimlik kalıplarıdır.

Tözsel, kendi içinde homojen üyelerden oluşan bir kimlikten söz edebilmeyi zorlaştıran günümüz toplumsal dönüşümlerinin; mevcut tahakküm biçimleri açısından son derece sorunlu, yüzyıllardır ezilen ve sesini duyurmakta zorlanan halklar açısından ise umut vaat edici gelişmelere gebe olabileceği tahmin edilebilir. Söz konusu dönüşüme 2015 yılında, varlığına neredeyse eşzamanlı bir biçimde şahit olunan bunalım ve ayaklanma hareketlerinin eşlik etmesi, bu anlamda şaşırtıcı görünmemektedir. Günümüz toplumları; eşcinsel haklarından, etnik farklılıklara, ulusal sınırlardan, temel insan hak

ve özgürlüklerine kadar pek çok tartışma konusunun masaya yatırıldığı son derece kritik bir dönüşüm sürecinin içerisinde görünmektedir. Mevcut tahakküm biçimlerinin varlığını korumak adına muhafazakar ideolojiler yoluyla müdahalelerde bulunma çabasının ise söz konusu sürece faşizmin, radikal dini eğilimlerin ve benzeri ideolojilerin eskisinden daha şiddetli bir biçimde dâhil olmasına neden olduğu görülmektedir. Brecht “toplum, çatışan sınıflara bölündüğü sürece ortak bir iletişim sistemini paylaşamaz” derken, muhtemelen bu son derece parçalı ve çatışmalı yapılanmanın toplumlar için arz ettiği tehlikeye işaret etmektedir. Sistemin, dini ya da etnik radikalizm gibi, gruplar arası çatışmaları körükleyici unsurlar yolu ile evrensel bir iletişim ve ortak mücadele alanları yaratma umuduna engel olma çabalarının sonuç verip veremeyeceğinin cevabını verebilmek ise henüz mümkün görünmemektedir. Söz konusu gelişmelerin mevcut tahakküm biçimlerinin başarısı ve dolayısıyla yeni baskılama süreçleri ile mi, yoksa halkların kendilerine dayatılan aidiyet biçimlerini sorgulayarak, mevcut çoğullukların kabul görebileceği yeni bir dönemi başlatma iradesi ile mi sonuçlanacağı sorusu, günümüzde toplumun her kesiminde –en az sosyal bilimler alanında olduğu kadar- önemli bir merak konusu halini almıştır. Neticede umut edilen; son derece kaotik görünümlü bu sürecin, bugüne dek ironik bir biçimde evrensel olduğu iddia edilegelen temel insan haklarına; görünmeyen, ötekileştirilen, kimliksiz bırakılan diğer tüm sessiz azınlıkların da eşit derecede ulaşabilmesini mümkün kılacak yeni bir zemin ile sonuçlanabilmesidir.

Böyle bir dönüşüm sürecinde, yani dünya bir tür kimlikler patlamasına sahne olurken, Türkiye’de de kimlik sorunlarının modern siyasetin merkezine yerleşmesi ve bu alandaki tartışmaların kendilerine siyasal ve toplumsal hayatta daha fazla zemin bulması kaçınılmaz olmuştur. Kimlik tartışmaları ekseninde Türkiye örneğine odaklanıldığında, Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze, hâkim ulusal kimliğin karşısındaki en zayıf seslerden birinin Çingene/Romanlar olduğu iddia edilebilir. Yaşam koşulları göz önüne alındığında, Çingene/Romanlar, Türk toplumunda çeşitli gruplar arasında cereyan eden ötekileştirme süreçlerinden belki de en belirgin olanını deneyimlemekte ve bu anlamda ‘ötekiler hiyerarşisi’ olarak adlandırabileceğimiz sıralamanın en alt katındaki varlıklarını sürdürmektedirler.

Bu araştırma, söz konusu Çingene/Roman gruplarının küçük biri örneği olan; Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi halkını konu edinmektedir. Araştırmanın temel problemi, Çanakkale ilinin ilk yerleşim birimlerinden biri olarak anılan söz konusu tarihi mahallede yaşamlarını sürdüren Çingene/Roman grupların, kimlik oluşumlarının nasıl gerçekleşmekte olduğudur. Yani kimlik kavramının kurgusallığı üzerine eleştirel bir incelemenin, Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde ne tür gündelik yaşam deneyimleriyle örneklenebileceği sorusuna yanıtlar aranmıştır. Çingene/Roman Mahallesi olarak tanımlanan ve mahalleye özgü bir kimlik yapılanmasının da söz konusu etnik çerçeveye eklemlendiği bu araştırma alanında, mevcut tarihsel ve bağlamsal dönüşümlerin izleri, yapısal koşulların gündelik yaşam ve ona yansıyan tüm kültürel değer biçimleri açısından ne anlamlara geldiği sorgulanarak ele alınacaktır. Yapı, birey ve sosyal alanlar arasındaki etkileşimlerin diyalektik yapısı, özellikle Pierre Bourdieu'nun sosyal araştırmaya kazandırdığı habitus kavramı çerçevesinde irdelenmeye çalışılacaktır.

Çalışma kapsamında, öncelikle Romanlar/Çingeneler, kimlik, ırk, etnisite ve sosyal dışlanma kavramlarının, alanyazın başlığı altında ele alınması amaçlanmaktadır. Ele alınan kavramsal çerçevenin, Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi örneği üzerinden değerlendirilmesi ve kimlik oluşumları noktası merkeze alınarak, söz konusu grubun iç dinamiklerinin emik ve etik yaklaşımlar yoluyla anlaşılması amaçlanmaktadır. 54 katılımcı ile yürütülen derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmelerine eşlik eden altı ay süreli katılımlı gözlem sürecinden oluşan alan araştırmasına, gömülü teori yönteminden yararlanarak takip edilen eşzamanlı bir soyutlama süreci eşlik etmiştir. Böylece söz konusu grubun kimlik oluşumunu ele almaya çalışan bu araştırma çerçevesinin, mevcut teorik yaklaşımların sunduğu rehberlik kadar, katılımcıların sunduğu verilerden de yararlanarak değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

21. yüzyıla eşlik eden tarihsel dönüşümlerin, kimlik sorunsalını geçmişe kıyasla daha eleştiriye açık bir konuma taşıdığı iddia edilebilirse de, bunun Türkiye'de

Çingene/Roman gruplara yönelik ‘öteki’ algısını beklenen düzeyde aşındırmaya yetmediği görülmektedir. Bu farklılık üzerinden yola çıkarak anlaşılmaya çalışılacak olan temel kavramlar irdelendiğinde, Çingene/Roman vatandaşların kimlik oluşumlarının nasıl gerçekleşmekte olduğu sorusu yeniden gündeme gelmekte ve bu durum Çingene/Roman vatandaşların kendilerine özgü konumlarıyla ilgili algı ve deneyimlerini anlamaya yönelik nitel araştırmalara duyulan ihtiyacı daha net bir biçimde ortaya koymaktadır.

## **1. 2. Araştırmanın Amacı**

Bu çalışmanın amacı Çingene/Roman gruplarının yukarıda söz edilen dezavantajlı konumlarına ışık tutmak amacıyla; Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Çingene/Roman grupların kimlik oluşumlarının nasıl gerçekleşmekte olduğunu anlamaktır. Araştırma genel çerçevede, Çingenelerin/Romanların kimlik oluşumuna etki eden faktörler ve bunların teorik arka planının ortaya konmasını; özelde ise Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan vatandaşların söz konusu olgularla ilgili algı ve deneyimlerinin anlaşılmasını hedeflemektedir. Bu tür bir hedefin kaçınılmaz bir biçimde sorgulaması gerektiği düşünülen diğer husus ise ele alınacak olan alanın bağlamsal özelliklerinin değerlendirilmesi ve kimlik oluşum sürecinin söz konusu mekân ile olan etkileşiminin özgün sonuçlarının ortaya konmasıdır.

Çalışma sırasında öncelikle; sosyal bilimler alanında kimlik, ırk, etnisite, sosyal dışlanma üzerine geliştirilmiş olan temel literatür çerçevesinde; Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Romanların sosyo-demografik profilleri, aile yapıları, yaşam biçimleri, kültürel alışkanlıkları, medya algıları, komşuluk ilişkileri gibi günlük yaşam deneyimleri ele alınmaya çalışılmış ve bu yol; kimlik oluşumlarında -‘biz’ ve ‘öteki’ kurgularında- etkili olan faktörleri de belirlemeye çalışarak, yani Çingenelerin ‘öteki’ ile olan ilişkilerindeki sınırları belirleyen faktörleri analiz ederek izlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın bir diğer amacı ise; Çingenelerin/Romanların, teorik çerçeve bölümünde ele alınan özgün konumlarının -yani diğer toplulukların çoğundan farklı

olarak, kendilerine özgü bir coğrafi alan ve yazılı bir tarihten büyük oranda yoksun oluşlarının- sosyal dışlanma deneyimleri üzerinde bir etkisinin olup olmadığını ya da bunun içinde buldukları iktidar ilişkileriyle olan etkileşimi ne yönde etkilediğini anlamaktır. Söz konusu özgün konuma dair teorik araştırma ve tartışmaların, Fevzipaşa Mahallesi örneği ile nasıl ilişkilendirilebileceği ve bunun mevcut araştırma alanında gözlemlenen kimlik oluşum süreçleriyle ne gibi bağlantılara sahip olduğunu anlamanın, mahalleye yönelik toplumsal değerlendirmelere katkı sağlaması umulmaktadır.

### **1. 3. Araştırmanın Önemi**

Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili olarak bugüne dek yürütülen akademik çalışma sayısının hala istenen seviyeye ulaşmamış olması, söz konusu araştırmanın önemini ortaya koyan temel faktörlerden biridir. Marsh ve Karlıdağ ulusal literatürümüzdeki bu eksikliği iki temel nedene dayandırmaktadır. Bunlardan ilki, diğer Doğu ülkelerinde olduğu gibi Türkiye’de yaşayan toplulukların da çoğunlukla Batılı araştırmacılar ya da ‘romantik halk bilimciler’ tarafından ele alınmış olmasıdır (2008: 150). Bu durumun; haklarında çok az bilgi edinilen Türkiye Romanlarını diğer Avrupa ülkelerindeki Roman dünyasının bir parçası olmaktan, Türk akademisyen ve araştırmacıları ise söz konusu araştırma alanına layıkıyla eğilmekten uzak kıldığı öne sürülmektedir. Konuyla ilgili diğer nedenin ise Türkiye Cumhuriyeti ulus devlet yapısının milliyetçilik vurgusunun, yakın döneme dek çoğulcu ve heterojen bir toplumsal yapı kabulüne uygun olmaması olduğu iddia edilebilir. Böylece etnik çalışmalar yeterince ilgi görmemiş, dolayısıyla literatür de yeterince zenginleşmemiştir. Üstelik yürütülen araştırmaların yeterince objektif, önyargılardan arınmış bir halde yapılıyor olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusu olagelmıştır.

Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili temel problemlerin belirlenmesi ve konuya yönelik farkındalığın artırılabilmesi, yalnızca akademik alandaki ihtiyaçtan değil, varlığını ve gücünü koruyan ırkçılık, ötekileştirme ve sosyal

dışlama gibi faktörlerin toplum üzerindeki olumsuz etkilerinden de ileri gelmektedir. Günümüz, bir arada yaşam kültürünün gelişmesi ve korunmasını elzem hale getiren pek çok savaş, çatışma ve göç olaylarına sahne olmaktadır. Böyle bir ortamda Türkiye’de yaşamakta olan azınlık gruplarıyla ilgili farkındalık yaratmaya yardımcı olabilecek çalışmalar yürütmek önem kazanmaktadır. Kimlik, ırk, etnisite gibi kavramların layıkıyla tanıtılabilmesi ve gündeme gelebilmesi için akademik çalışmaların da mevcut sürece destek vermesi önem arz etmekte ve bu anlamda, yürütülen çalışmanın önemini arttırmaktadır. Türkiye’de yakın geçmişe dek güncel siyasetin dışında tutulmuş olan Çingene/Roman grupları ile ilgili saha çalışmalarının bilimsel bilgi üretimine daha fazla konu edilmesinin, söz konusu grupların mevcut yaşam koşulları ve araştırma kapsamında ele alınan temel problemleri üzerinde olumlu bir etkiye sahip olabilmesi umulmaktadır. Söz konusu hedefin gerçekleştirebilmesi için, araştırmanın yalnızca akademik sınırlar içerisinde kalmaması, elde edilen sonuçların, ilgili devlet kurumlarıyla ve konu hakkında temel politikaları belirlemekten mesul olan diğer birimlerle paylaşılması gerektiği düşünülmektedir.

Bu çalışmada, Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Çingene/Roman vatandaşların şehirde yaşayan diğer tüm gruplardan ‘farklı’ görüldükleri ve bu gerekçeyle gözle görülür bir sosyal dışlanma deneyimi yaşamakta oldukları iddia edilmektedir. Çingene/Roman mahallelerinde yaşanmakta olan asayiş, yoksulluk ya da aile içi şiddet gibi toplumsal sorunlara değinebilmek için, öncelikle bu sorunlara kaynaklık eden faktörleri merkeze alan ve bu faktörlerin çoğunlukla dayandırılmakta olduğu farklılıkların nedenlerini sorgulayan çalışmalar yürütmek gerekmektedir. Söz konusu farklılık algısının; kimlik oluşum süreçlerini irdeleyen temel teorik yaklaşımlar, görüşmeler ve gözlemler yoluyla ele alınması gereken merkezi problemlerden biri olduğu düşünülmektedir. Türkiye’de Çingene/Roman topluluklarının sorunlarının giderilmesi ile ilgili ulusal ve yerel düzeyde geliştirilebilecek politikaların başarısının, Romanların/Çingenelerin ötekileştirilmesine neden olan temel faktörleri ve katılımcıların konuyla ilgili bireysel deneyimlerini ele alan nitel araştırmaların başarısı ile yakından ilgili olduğu düşünülmektedir.



Konunun önemini ortaya koyan bir diğer husus ise benimsenen araştırma yöntemi ile ilgilidir. Suat Kolukırık'ın da ifade ettiği gibi “Çingenerin yaşamı, dili (Romani) ve nüfus oranları konusunda elimizde net ve sayısal veriler bulunmamaktadır. Ayrıca var olan çalışmaların da birbirlerinden farklı görüşler ortaya koyduğu bilinmektedir” (2009: 14). Bunun yanı sıra, konuyla ilgili sayısal verilerin ötesinde, nitel yöntemlerle gerçekleştirilen araştırma sayısı daha da sınırlıdır. Nitel araştırma yönteminin ülkemizde benimsenmesi konusundaki sıkıntılar ve bu bakış açısının akademik araştırmalarda yeterince kullanılmıyor olması, literatürde bulunan pek çok azınlık araştırmasının değerini olumsuz yönde etkilemektedir. Söz konusu grupların dışlanma deneyimlerini tespit etmekten de öte, anlamaya ve yorumlamaya yönelik ihtiyacı karşılayacak çalışmalar üretebilmek, mevcut eksikliği giderme konusunda önemli bir kriter olarak görülmektedir. Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili “güvenilir araştırma bilgisine, konuyla ilgili çözümlere yönelik politikalar geliştirilebilmesi için” gittikçe artan düzeyde ihtiyaç duyulmasına karşın; bugüne dek yürütülen sınırlı araştırmada “sosyal ve ekonomik etkenlere fazla değinilmemiş, ayrımcılığın ve dışlanmanın belgelenmesine özen gösterilmemiş ve bunların Çingene gruplarını ne ölçüde etkilediği konusu genellikle sözlü ifadelerden öteye geçememiştir” (Marsh, 2008: 101). Türkiye’de Romanların bilhassa gündelik hayatlarının her alanında hoşgörüsüzlük ve ayrımcılıkla ilgili olarak karşılaştıkları sorunları net bir şekilde belirleyecek ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. “İrkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu”nun dördüncü dönem Türkiye incelemesinde, ülke genelinde yaşamakta olan Çingene/Roman vatandaşlarla ilgili çarpıcı saptamalarda bulunulmuştur. Bu raporda, Türkiye’de daha önce gerçekleştirilmiş olan ilk üç incelemeden bu yana hala konuyla ilgili yeterince gelişme kaydedilememiş olduğu öne sürülmektedir. Raporun temel vurgusu, “Romanların mevcut durumuna ışık tutacak herhangi bir araştırmanın” hala yapılmamış olması ve Türkiye’nin Roman haklarının geliştirilmesine ilişkin genel bir stratejiye sahip olmaması üzerinedir (2011: 38). Konsey’in memnun edici nitelikte bulduğu sınırlı sayıdaki gelişmeler; 14 Mart 2010 tarihinde, dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın İstanbul’da Türkiye’nin her yerinden gelen yaklaşık 15,000 Çingene/Roman vatandaşa hitap ederek, yaşam ve iş koşullarının iyileştirileceğine dair sözler içeren bir konuşma gerçekleştirmiş olmasıdır. Söz konusu girişimlerin ileriye götürülebilmesi için raporda Türk yetkililer,

“Romanların, özellikle de günlük hayatın her alanında, hoşgörüsüzlük ve ayrımcılıkla ilgili olarak karşı karşıya oldukları sorunları net bir şekilde belirlemek üzere” ayrıntılı çalışmalar yürütmeye ve “Roman toplumuyla yapıcı bir diyalog oluşturmaya” davet edilmektedir (2011: 39). Bu minvalde Türkiye’de Roman haklarını savunmaya yönelik olarak gözlemlenmeye başlayan çabaların artış gösterdiği bilinmekle birlikte, 2015 yılı Haziran ayında European Roma And Travellers Forum tarafından yayınlanan Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili son rapor, henüz bu gruplara yönelik somut bir sosyal içerme programının benimsenmemiş olduğunu vurgulamaktadır (ERTF, 2015: 3).

Tüm bu bilgiler; Çingene/Roman topluluklarına dair günümüzde hala pek çok bilinmeyen ya da eksik ve yanlış bilinen şey olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu grupların layığıyla irdelenerek tanınmasını sağlayacak akademik araştırma yoksunluğu, ‘öteki’ olarak onlarla ilgili açığa çıkarılmamış çok sayıda olumsuz önyargıya güç kazandırmakta, bu durum ise söz konusu grupların, yaşam koşullarını daha da kötüleştiren bir kısır döngüye mahkûm kalmalarına dolaylı olarak da olsa neden olmaktadır. Karlıdağ ve Marsh’ın da ifade ettiği gibi bu tür zararlar “Çingenelerin sosyoekonomik hiyerarşide yukarıya tırmanabilmesini engelleyen ayrımcılığın ve kötü muamelenin sürmesi gibi ciddi sonuçlara yol açmaktadır” (Karlıdağ & Marsh, 2008: 150). Bu tür çalışmalar geliştirilmeden mevcut kamusal politikaların sağlıklı bir biçimde gözden geçirilmesi ya da iyileştirilmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu çalışmayı önemli kılan bir diğer faktör de, mevcut literatüre bu anlamda katkı sağlamayı ve kenarda kalanların sesini duyurmayı amaçlamakta olmasıdır. Çingenelerin sosyal olarak dışlanmasına karşı ulusal ve yerel düzeyde politikaların layığıyla geliştirilebilmesi, onlarla ilgili yürütülecek bu tür yorumlayıcı ve dolayısıyla ötekiyle ilgili önyargıları açığa çıkarıcı çalışmaların başarısı ile de yakından ilişkilidir.

Araştırmanın yerel düzeyde taşıdığı önem ise araştırma alanının içinde bulunduğu mevcut koşullarda ilişkilendirilebilir. Daha önce de belirtildiği üzere bu alan yoksulluğun ve dolayısıyla suç oranının yüksek olduğu ve şehir merkeziyle iç içe

olmasına rağmen Çingene/Roman olmayan vatandaşların ‘girmemeyi tercih ettikleri’ bir mahalleden oluşmaktadır. Öyle ki ilerleyen bölümlerde değinileceği üzere, söz konusu mahalleden şehir merkezindeki halı yıkama, restoran ve benzeri tesislerden talep edilen servis talepleri dahi reddedilebilmektedir. Görüşme yapılan birçok mahalle sakini, halı yıkamacıların mahalleye gelmemesi nedeniyle halıları meydana kadar kendilerinin taşımak zorunda kaldıklarını ya da tamir ve benzeri herhangi bir servis ihtiyacı söz konusu olduğunda, yetkili kişilerin çeşitli gerekçelerle –fakat katılımcılara göre gerçekte hep aynı nedenle- mahalleye gelmeyi reddedilebildiklerini ifade etmiştir. Bu durumdaki bir mahallede sosyolojik bir alan araştırması yürütmenin, söz konusu zorlu koşulların gün ışığına çıkabilmesi ve mahallenin iç dinamiklerinin anlaşılabilir olarak mevcut sorunlara çözüm üretilebilmesi açısından da önem taşıdığı düşünülmektedir.

#### **1. 4. Kısıtlama ve Sınırlamalar**

Bu araştırma yalnızca küçük ölçekli bir kent olan Çanakkale ilinde Roman Mahallesi olarak bilinen Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşamakta olan Çingene/Roman vatandaşlar arasından seçilen 54 kişilik bir görüşme grubu üzerinde uygulanmıştır. Çalışmanın yalnızca Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi ile sınırlandırılacak olması, dışsal geçerlilik boyutları açısından zorlayıcı görünmektedir. Bunlara ilaveten, araştırmanın önemli kısıtlarından bir diğeri; alan araştırmasında karşılaşılan zorluklardır. Gerek Fevzipaşa Mahallesi içerisindeki asayiş sorunları, gerekse katılımcıların görüşmeyi kabul etme konusundaki tereddütleri ya da görüşme sırasında bazı deneyimlerini paylaşma konusundaki çekinceleri, bu araştırmanın yürütülebilmesi konusundaki temel kısıtlar olarak göze çarpmaktadır.

Bu araştırmanın kapsamı Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Roman vatandaşların kimlik oluşumları ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın teorik hedefi; araştırma grubunun kendine özgü konumunun ırk, etnisite ve sınıf gibi temel kavramlar çerçevesinde ele alınması ve mahallenin bağlamsal koşullarının kimlik oluşumu

üzerindeki etkilerinin elde edilen nitel veriler ışığında anlaşılmasından ibarettir. Nitel araştırmayla yürütölen tüm çalışmalarda olduğu gibi, bu araştırmada da genellenebilir çıkarımlara varma amacı güdülememiştir. Bu araştırma, ele alınacak olan grubun kimlik oluşum süreçlerinin anlaşılması, elde edilen verilerin teorik çerçeve kapsamında ele alınarak yorumlanması ve söz konusu yorumların mahalle halkının karşılaştığı sorunlara dikkat çekme amacıyla ilgili kurumlarla paylaşılması dışında bir amaç içermemektedir.

## 2. Alanyazın

### 2.1. Kimlik

*"Her zaman zenci olan birileri vardır.*

*Eğer ortada hiç siyah yoksa ya da bu rolü oynamak için sayıları yetersizse*

*'beyaz zenciler' icat edilir" Wallerstein*

Herhangi bir azınlık grubunu ele alırken ve onu diğer gruplardan farklı kılan şeyin ne olduğuna değinirken rotamız kaçınılmaz bir biçimde kimlik tartışmalarına yönelecektir. Nuri Bilgin kimlik kavramını, “bireyin kendi kendisini, davranışları, ihtiyaçları, motivasyonları ve ilgileri belirli bir ölçüde tutarlılık gösteren kendi kendine sadık, diğerlerinden ayrı ve farklı bir varlık gibi algılamasını içeren, bilişsel ve duygusal nitelikte bileşik ve zihinsel bir yapı” olarak tanımlamaktadır (1996: 182-3). Fakat bireysel bir kimlikten bahsedebilmek için dahi en azından ikinci bir şahsın varlığı gerekeceğinden, bireysel kimlik de dâhil tüm kimliklerin toplumsal olduğu iddia edilebilir. Zira “kimlik edinme süreçleri başkaları ile beraber ya da başkalarına karşı, toplumsal bir çerçevede oluşmuştur. Toplumsal olmayan ortamlarda kimlik oluşmadığı gibi, toplumsal olmayan varlıkların kimliklerinden de bahsedilemez” (Yurdusev, 1997: 18).

Kimlik kavramı eleştirel bir gözle mercek altına alındığında, ele alınan her bir kimliğin belli başlı tarihsel, kültürel ya da mekânsal hareketlerin etkisi altında kalan, son derece esnek ve değişken bir yapıda olduğu görülmektedir. Nuri Bilgin (1999) herhangi bir kimliğin -ister kolektif, ister etnik kimlik olarak nitelendirilsin- “bir kurguya, tarihsel olarak oluşturulmuş, inşa edilmiş bir temsiller sistemine” dayanmakta olduğunun altını çizmektedir (s.78). Benzer şekilde Levi-Strauss da “hiçbir toplumda tözsel bir kimlik olmadığını” vurgularken, “kimlik” kavramını bir tür ‘virtüel (sanal) yuva’ olarak tanımlamıştır. Yani kimlik, gerçek, tekil bir mevcudiyete sahip olmayan, varlığından

ancak ‘komüniteler arası ilişkiler bağlamında’ söz edilebilecek bir kavram olarak ele alınmaktadır (Bilgin, 1999: 59). Toplumlar, kimlikleri parçalara bölerek sentezlemekte ve bu süreç de kültürel koşullara göre şekil almaktadır. Bu anlamda kimlikleri, bireyleri mevcut koşullara göre konumlayan farklı durumlara verilen isimler ya da ‘geçmişin öyküleri’ olarak tanımlamak mümkündür (Hall, 1990: 225). Hall, bu bağlamda kimlik tartışmaları söz konusu olduğunda büyük önem taşıyan ‘kendimizi başkaları üzerinden tanımlama eğilimimize’ dikkat çekmektedir. Çünkü “yüzümüz gibi öz benliğimizi de ayna olmadan görme imkânımız yoktur. Bu tür bir yansıtma; farkına varma ve bilinçlenmeyi de içerir. [...]. Bu bakımdan kimlik, çoğulluk ifade eden bir kavramdır ve başka kimlikleri içerir” (Tatar, 2012: 93). Yani kendimizi tanımlama biçimimiz, aslında başkalarını nasıl tanımladığımız ile yakından ilişkilidir. Bizler “ne olduğumuzun bilgisini başkalarının bize gösterdiği tepkilerden ediniriz” (Sarup, 2004: 25). Bilincin kendi kendisini kavrayamayacağı ve “bir kimsenin kimliğinin o kimliğin bir başkasınca tanınmasına bağlı olduğu” da göz önüne alınacak olursa Hall’ün bu sözü daha fazla netlik kazanacaktır (Sarup, 2004: 26).

Bireyin kimlik inşası üzerinde büyük bir etkiye sahip olan aidiyet duygusu, biz ve ötekiler ayrımı yardımıyla oluşur. Bize benzeyenler (dini, milli, etnik vb. özelliklerden bir ya da bir kaç ile) bu dikotominin olumlu özellikler atfedilen tarafını oluştururken, bizden farklı olana da olumsuz özellikler atfedilmek durumundadır. Yani birey kendisini kurgulamak için kendisinden farklı olanı yaratma ve onu olumsuzlama yoluna gider. Benzer şekilde belirli bir alanda kök salarak kolektif bir kimlik oluşturan topluluklar da diğer topluluklarla olan etkileşimleri yoluyla ve zaman içerisinde şekillenmekte, değişmektedirler. Bu karşılıklı etkileşim ‘ben’ ve ‘öteki’nin birbirine mahkûm olduğu bir aynılık ve farklılık dikotomisinin varlığına işaret etmektedir. Bu etkinin yoğunluğu, etkileşim içinde olunan birey ya da topluluğun tutum ve tanımlamalarına göre değişkenlik gösterebilir. Bireyin kendi varlığını ötekine muhtaç kılan bu dikotomi, Hegel’in ‘efendi-köle’ öyküsünü hatırlatmaktadır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Efendi, köleden kendisini tanımasını ister ama bu kendi kendini baltalayan bir süreçtir. Efendi, kendisini, kendisine gözdağı verilmiş bir konumda hisseder; çünkü tanınması yalnız ve yalnız köleye bağlıdır (Sarup, 2004: 27).

Bireyler ötekileştirdikleri diğer bireyleri ayna olarak kullanmak durumundadırlar. Harvey'in (2001) de ifade ettiği gibi bu konumlanmışlık, "birbirinden ayrı ve birbiriyle ilişkisiz olan farklılık olarak ele alınmaz; fakat ezen ve ezilen arasındaki diyalektik bir iktidar ilişkisi olarak görülür" (s. 193). Her bireyin genellikle tamamen kendisine özgü sandığı kimlik algılarının, derinine inildiğinde, bunların toplumsal ve kültürel söylemler ile karşılıklı bir etkileşim ile şekillenmiş olduğu görülür. Özellikle Batı merkezli modernizm düşüncesi, yarattığı ikiliklerle bu durumun en belirgin örneğini oluşturur. Batı, bilgi ve iktidarın çemberinde yarattığı öteki (Doğu) sayesinde kendisini; beyaz, akil, uygar vb. tanımlamalarla konumlandırabilmiştir. Doğu'yu karşıtı olarak konumlandırması sayesinde de tüm bu olumlu özellikleri kendisinde pekiştirebileceği zemini hazırlamıştır. Söz konusu süreci en çarpıcı tespitlerle ele alan eserlerden biri, Edward Said'in Şarkiyatçılık adlı çalışmasıdır. Bu çalışmasında Said, Şarkiyatçılığı temel alarak ve "Foucault'un bilgi ile güç arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerine temel görüşleri ile Gramsci'nin hegemonya olgusunu bir araya getirerek, Batı'nın gücünün diğer kültürler hakkında bilgi üretmeye yaradığını ve bunun da Batı egemenliğini pekiştirdiğini" savunmuştur (Kandiyoti, 2012: 16).

Bu noktada modern toplumun da, yukarıdaki tanımlamaya paralel şekilde, Romanları/Çingeneri ve diğer marjinal grupları gözden uzak tutup tutmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Gerçekten de mevcut koşullar; ırkçılığın, hedefindekilerin gözden kaybolmasını isteyen, farklılıkları yok edici yönüyle uyum içinde gerçekleşen bir süreç izlenimi vermektedir (Bernasconi, 2011, s. 141). Ali Mezarcioglu, kimliklerin inşası konusuna değinirken; 'Gaco'lar<sup>2</sup> tarafından tüm 'Çingenerin' birbiriyle aynı kabul edilmesine paralel bir şekilde, 'Çingener' tarafından 'Gaco'ların da birbirleriyle eşdeğermiş gibi görüldüğüne, yani 'Gacolar' arasındaki farklılıklarının da

---

<sup>2</sup> Gaco, Çingene/Romanların Çingene/Roman kökenli olmayan insanlar için kullandığı bir kavramdır (Topuz, 2010: 132). Bunun yanı sıra Fevzipaşa Mahallesi'ndeki araştırma sırasında, Roman olmayanlar için Goray, Yalama ve Türk kelimelerinin kullanıldığı görülmüştür. Bir topluluğun, kendilerinden olmayan herkesi topyekun içine dahil ederek kullandığı bir kavram örneği olarak Goray ya da Gaco kelimelerine benzer şekilde, örneğin Yahudiler de Goy (Yahudi olmayan) ve Goyim (Yahudi olmayanlar) kelimelerini kullanmaktadır (Atzmon, 2013: 16 - 20). Milletler arası ifadelerde kullanımına çok sık rastlanmayan bu kendi dışındaki herkesi toptan tanımlama eğilimine, Müslümanlıkta da Müslüman olmayan herkesi tanımlamak için kullanılan Gayrimüslüm ya da Gavur kelimeleri örnek verilebilir. Bu kullanım türü, ilk bakışta daha çok dini kategorileştirmelerin bir ürünü izlenimi vermekte ise de, konu hakkında detaylı bir araştırma yürütmeden herhangi bir yorumda bulunmak mümkün görünmemektedir.

Çingener/Romanlar için bir önem teşkil etmediğine dikkat çekmektedir. Bu iddiaya göre her iki grup da birbirini aynı olumlu ya da olumsuz nitelikleri taşıyan, birbirinden farksız topluluklar olarak genellemektedirler. Çingene ve Gaco karşıtlığının kendi içlerindeki çeşitli ayrışmalara rağmen aslında bu kapsayıcı isimler çerçevesinde meydana gelmekte olduğu görülmektedir. Mezarıcıoğlu'nun ifadesiyle “her iki millet de adeta birbirinin aynası gibidir. Birbirlerine bakmadan, birbirlerinin dillerinde nasıl ifade edildiklerini anlamadan ne Gacolar ne de Çingener evrensel millet kimliklerinin farkına varabilirler” (2010: 31).

Tüm bu özellikleriyle kimliğin bu ikili ve eş zamanlı inşası, modernizmle oldukça ilişkili görünmektedir çünkü bu tür belirleyici yaftaların ve farklılıklara olan tahammülsüzlük görüntüsünün, modern toplum düzenine katkı sağlayan önemli söylemleri beslediği iddia edilebilir. Ancak yakın geçmişte post-modernizm ve çok kültürlülük tartışmalarının ivme kazanmasıyla birlikte söz konusu ötekileştirme sürecinin sekteye uğramaya başladığı gözlemlenmektedir. Bu süreçte, ‘ya o, ya bu’ mantığından uzaklaşarak daha bütünsel ve kapsayıcı bakış açılarının tartışılmaya başlamasıyla birlikte, kimlik inşasının da bir dönüşüme (ya da hasara) uğramasını beklemek mümkündür. Dolayısıyla azınlıklar üzerine yürütülen çalışmalarda görülen artışı da söz konusu çözümlerin bir ürünü olarak değerlendirmek mümkündür.

Temelleri 17. Yüzyıla dayanan modernizm; akılcılığı, yenilikçiliği, evrenselliği ön planda tutan ve skolastik düşünce biçiminden kurtulmayı amaçlayan bir akım olarak gelişmesine rağmen; idealize ettiği teknolojik ve bilimsel ilerleme modeli, kendisi ile bağdaşmayan her türlü ‘öteyi’yi dışlayarak, aslında doğuşundan itibaren kendi karşıtlarını üreterek gelişmiştir. Eskiye tamamen gözden çıkarma ve yeniyi inşa etme gayreti bu akımın; bireylerin kimlikleri de dahil olmak üzere, müdahale edilebilir her şeyini ‘sıfırdan’ kurma ve ‘mükemmel’e ulaştırma çabası olarak kendisini göstermiştir. Söz konusu akım, bireylerin kimliklerinin bir kalıp içerisinde belirlenmeye çalışılmasına ve genel geçer idealler ve fikirler üretilmesine kadar varmış ve yakın geçmişe dek bu ütopyik gayretler, bireylerin yaşantısı üzerindeki etkisini sürdürmüştür.



Bu düzende bireyden, diğer her şeyi gibi kimliğiyle de toplumun yadırganmayacak tanınırlıkta olan bir parçası olması beklenmiştir. Aksi takdirde o, normal olmayan, uyumsuz ve öteki konumuna terk edilme riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Böylece modernizm, Touraine'in sözleriyle; “kendisine uyum sağlayamayan, modernliği kullanmaktan çok ona katlanan kültür ve toplumları” baskı altına almış ve özgürleşme görünümündeki bu ilerleyiş bir ‘yabancılaşmaya’ ve hatta bir ‘gerilemeye’ dönüşmüştür (2012: 400). Bu süreç, belirli bir zaman sonra bir öteki yığılmasına neden olmuş olduğundan olsa gerek, modernizmin çeşitli karşı akımları birer birer ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bireyleri ötekileştiren ve tek tipleştiren modernite üzerindeki bu sarsılma, mevcut kimlik bunalımlarının politik ve toplumsal pek çok sorunla bir bumerang etkisi yaratarak geri gelmesine neden olmuştur. “Aydınlanmacı anlatıların evrensel iddialarının Batı'nın dışında kalan bölgeleri, beyaz olmayanları ve kadınları dışladığı” gerçeği ile yüzleşilmiş ve modernizmin ırkçılık, sömürgecilik ve cinsiyetçilik uygulamaları gözler önüne serilmiştir (Kandiyoti, 2012: 15). Bu sürece bir yandan da tüketim odaklı sistemin zemin hazırladığı esneklik ve çeşitlilik vurguları eşlik ettiğinde, artık postmodernizmin etkileri daha geniş çapta görülmeye başlamış ve birey kurgusunun radikal değişimlere uğraması kaçınılmaz bir hal almıştır. Bu tarihsel dönüşümün beraberinde getirdiği düzensizlik, küreselleşmenin ve teknolojinin getirdiği kültürlerarası etkileşim ve göç, medya gibi olgular; tektipleşmiş kimlik anlayışlarını etkisi altına almış ve böylece tireli-kimlikler ve kültürlerin gitgide daha da fazla sayı ve türde kombinasyonlar oluşturmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu süreçle birlikte artık bireyin değişmez, durağan ve tekil bir varlık olmadığı kabul edilmeye ve bireylerin birbirinden farklı kimlikler taşıyabileceği vurgulanmaya başlamıştır. Bu tür bir çağdaş kimlik algısı, Amin Maalouf'un ‘Ölümcül Kimlikler’ adlı eserinde ifade ettiği şu sözlerde çarpıcı bir biçimde göze çarpmaktadır:

1976'da Lübnan'ı terk edip Fransa'ya yerleştiğimden beri .. kendimi daha çok Fransız mı yoksa Lübnanlı mı hissettiğim ne kadar çok sorulmuştur bana. Cevabım hiç değişmez. 'Her ikisi de!'. Herhangi bir hak tanırılık endişesi yüzünden değil; ama cevabım farklı olsaydı, yalan söylemiş olurdu. Beni bir başkası değil de ben yapan şey bu şekilde iki ülkenin, iki üç dilin, pek çok kültür geleneğinin sınırında bulunuşumdur. Benim kimliğimi tanımlayan da tam olarak budur.[...] Kimlik bölmelere ayrılmaz. O ne yarımlardan oluşur ne üçte birlerden, ne de kuşatılmış diyarlardan. Benim bir çok kimliğim yok, bir kişiden diğerine asla aynı olmayan özel bir dozda onu biçimlendiren bütün öğelerden oluşmuş tek bir kimliğim var (Maalouf, 2000: 9).

Maalouf'un kimlik tanımlaması, post modern dönemin kimlik kavramı üzerindeki dönüşümünü daha net bir biçimde ortaya koymaktadır. Kimlik ya da kimlikler arasındaki sınırlar kaçınılmaz bir biçimde eskisi kadar net olmayacak, küresel dönüşüm toplumun her alanı ile birlikte kimlik kurgularına da yansıtacaktır. Tüm bu dönüşümle birlikte artık "[...]tüm dünyayı kat eden ilişkiler ve ulusal sınırları aşan etkileşimler giderek daha belirleyici bir nitelik kazanmakta, toplumsal kurumlar çöküş sürecini yaşamakta, dünyayı kat eden kültürel koridorlar ve göç akımları, ulus-ötesi topluluklar yaratmakta, kişilerarası katı bağların yerini sıvı, akışkan bağlar almakta, dünyayı anlamada 'akışkanlık' metaforu daha uygun düşmektedir" (Bilgin, 2007: 20).

Sonuç olarak post modernizmle birlikte kimlik kavramı; modern dönemin aksine kaygan bir zeminde, çeşitlilik, heterojenlik, görecelik ve karmaşa ortamında kendisine yeniden bir yer bulmaya çalışır. Böyle bir zeminde, Türkiye'de hala ayrı bir kimlik ve hatta çoğu kesimce biyolojik bir ırk olarak görülmeyi sürdüren Çingene/Roman gruplarının etraflıca analiz edilmesinin, toplumsal bütünleşme ve bilinçlenme açısından

elzem bir konu olduğu düşünölmektedir. Ancak kimlik temalı akademik ve toplumsal araştırma sayısının arttığı böyle bir zeminde, konunun çalışılmasında gösterilmesi gereken hassasiyetin de daha fazla önem kazandığı düşünölmektedir. Zira bu tür araştırmalar – ele alınacak olan herhangi bir kolektif kimlik hakkındaki olası önyargıları pekiştirebilecek olması anlamında- son derece riskli bir yapıdadır. Örneğin, kimlik meselesi söz konusu edildiğinde devreye giren en aktif araçlardan biri olan demokrasi kavramı, zaman zaman belli bir kimliği sahiplenen grupların birbiriyle tamamen özdeş olduğu izlenimini pekiştirebilmekte, dolayısıyla da bir anlamda “kimliğin dogma haline getirilmesinin siyasi meşrulaştırılmasına” aracı olabilmektedir (Connolly, 1995: 10). Yani öteki kimliğinden bahsetmek, ona akademik platformda yer açmak anlamına geliyor olsa da, var olan farklılıkları daha fazla marjinalleştirme riskini de bünyesinde barındırır. Selek, söz konusu hassasiyetle ilgili olarak; “dışlanan dezavantajlı grupların nesneleşmesine izin vermeyecek, etik sorgulamalardan geçmiş” bir yöntem geliştirmenin önemine dikkat çeker. “Keşfetmek, zapt etmek, fethetmek için yapılan araştırma, araştırılanı nesneleştirir. [...] ‘Dışarıdaki’, ‘anormal’ olan, ‘mağdur’ olan aynı zamanda bir seyirlik nesne, bir tüketim aracıdır” (2009: 118). Dolayısıyla kimlik ya da sosyal dışlanma gibi konularda yapılan araştırmaların, konu edindiği ötekileştirme süreçlerinin bir parçası olmaması, aynı sürece hizmet etmemesi için son derece paylaşımsal ve etkileşimsel bir yol izlemeye azami dikkat göstermesi gerekecektir. “Ötekine bakmak, onun penceresinden kendine bakmaktır. Tek taraflı bakmayı değil, bakışmayı, birlikte konuşmayı bir ölçüde başaran araştırmalar yeni yollar açar” (Selek, 2009: 120). Yürütölecek olan araştırma boyunca bu hususa özen gösterilmesi, bu çalışmanın en önemli hedeflerinden biri olacaktır.

### **2.1.1. Sosyal Bilimlerde Kimlik Kavramının Ele Alınışı**

Geçmişte kabileler, akrabalıklar ya da benzeri küçük çaplı gruplaşmalar çerçevesinde büyük oranda belirlilik arz eden kimlik oluşumu konusu, modern toplumların doğuşuyla birlikte konu hakkında daha fazla tartışma ve araştırmayı gündeme getirmiştir. Modern toplumsal olguların oluşumuyla birlikte birey; aileden dine, meslek hayatından

kapitalist örgütlenme biçimlerine uzanan son derece geniş bir yelpaze üzerinde çok daha karmaşık ve dinamik kimlik tanımlamalarının nesnesi haline gelmeye başlamıştır. O güne dek büyük oranda homojen yurttaşlık tanımları çerçevesinde seyreden birey anlayışı, zamanla kendisini çok daha karmaşık ve dinamik bir kimlik anlayışı ve mücadelesine bırakmış; bu sürece ise kimlik kavramına yönelik iki temel bakış açısı hâkim olmuştur. Bunlardan biri kimliği verili, sabit bir kategori olarak değerlendiren ve onun bireye içkin halde olduğunu öne süren *özcü* model iken; diğeri “kimliklerin türdeş ve bütünlüklü bir şekilde kavramsallaştırılmasının ve anlaşılmasının mümkün olmadığı” tezini öne süren ‘*anti-özcü*’ bir karşı savdır (Gökalp, 2004: 64-66). Özcü (özelci) yaklaşım; “özellikle organizmanın iç yapısına önem vererek, onun dış çevresini ve değişimini göz ardı etmesi” nedeniyle eleştirilen bir yaklaşımken, bireyin dış çevresiyle olan etkileşiminin kimlik oluşumundaki önemini ortaya koyan anti-özcü (nesnelci) savın, günümüz kimlik tartışmaları için daha elverişli bir zemin sunduğu düşünülmektedir (Aşkın, 2007: 214). Bunun yanı sıra kimliğin bireysel ve kolektif kimlikler ve bunlar arasındaki ilişki çerçevesinde değerlendirilmesi söz konusudur. Bu kuramsal yaklaşımları; bu ikisini birbirinden ayrı ve birbiri ile iç içe gören iki farklı kategori altında değerlendirmek mümkündür. Bireysel ve kolektif kimlik kavramlarını birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak değerlendiren ikinci bakış açısının; yapı karşısında bireyi yutan ve otoriter bir siyasi yapılanma karşısında ona sadece pasif bir biçimde boyun eğen ve mevcut kolektif gruba özdeş bir birey anlayışı doğurma riski taşıdığını iddia etmek mümkündür. Örneğin en belirgin kolektif kimlik örneklerinden biri olarak ulusal kimlik kavramı; otoriter politik rejimlere meşru bir hal kazandıran ve bunların bireylerce hızla benimsenmesine aracılık eden bir olgu olarak değerlendirilebilir (Köker, 1996: 154). Bununla birlikte “birey-kolektif kimlik ayrımı yapan ve kolektife karşı bireyin korunmasını temel alan Anglo-Sakson<sup>3</sup> geleneği; demokratik bir toplumun

---

<sup>3</sup> Bu noktada Asya ve Doğu Avrupa ülkelerinin benimsediği ulus devlet modeli ile İngiliz ya da Fransız modellerinin sunduğu ulus kimlik oluşumları arasındaki farklılıkların altını çizmek önem taşımaktadır. İngiltere gibi erken dönem ulus devletlerin, köklü ve zaman içerisinde gelişen, sivil katılım odaklı ve ortak kültürel değerleri paylaşan bir yurttaşlık vurgusunu ön plana çıkaran model karşısında; milliyetçiliğin yükselişinin daha geç tarihlere dayandığı ve mevcut kültürel alan ve milletlerle uyumsuzluklar içerisinde geliştiği, muhtemelen bu nedenle ulus devlet kurgusu oluşturacak tarihsel mitlere ihtiyaç duyan Doğu modeli birbirinden farklı gelişimler sergilemiştir (Kohn, 1944: 329-330). Örneğin Doğu modelinde yer alan Almanya’da, milliyetçiliğinin totalitarizme dönüşmesi ile, sözü edilen

yaratılması için daha uygun bir zemin” sunan bir seçenek olarak değerlendirilmektedir (Akçam, 1997: 156).

Stuart Hall, konu hakkındaki kuramsal tartışmalara yön veren içsel ve dışsal, benlik ve öteki, aynılık ve farklılık, birey ve toplum gibi karşıtlıkların büyük bir bölümünün, bireylerin belirlilik ihtiyacını karşılayan ‘güvence altına alınmış’ bir konumlanma çabasının ürünü olduğuna işaret etmektedir. Ele alacağımız kimlikler patlaması/krizine dek bu kimlik mantığının temel işlevlerinden biri, Hall’ün ifadesiyle ‘gece rahat bir uyku uyumamızı sağlamak’ olmuştur (1998b: 65).

Kimlik tartışmalarının yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışına dek çoğunlukla birey ile toplum arasındaki ilişkiye ışık tutma gayretindeki anomi, yabancılaşma, eşitlik, uyum ve benzeri konular çerçevesinde yürütüldüğü görülür. Bu süreçte kimliklerin bağlamsallığı, heterojenliği ve bireysel kimlik üzerindeki toplumsal inşa mücadelelerinin etkileri henüz yeterince tartışılmamaktadır. Aralarındaki belli başlı farklılıklara rağmen genel olarak önde gelen klasik sosyologların, “her toplumun kendine ait bir kolektif kimlik anlayışı geliştirmesi gerektiği düşüncesini –örtük biçimde de olsa-” yücelttikleri görülür (Robertson, 1998: 112). Robertson’a göre bunun nedeni söz konusu dönemde sosyolojinin, ‘toplumsal olanın dışındaki (extra-societal) meselelere ilgisizliği’ kadar ‘toplumsal içi (inter-societal) sorunları ele almak için kendini yeterince donatmaması’ ve ‘küresel meselelerden uzun zaman uzak kalması’dır (1998: 113).

---

uyuşmazlık süreci ve soydaşığa dayandırılan yurttaşlık tanımı arasında bir ilişki kurulabilir. Dolayısıyla Batı modelinin, bireysel özgürlüklerin görece rahat bir zeminde dile getirilebilmesi ve birey, kültür ve alt-kültürlerin varoluşunu garanti altına alan bir yurttaşlık kategorisinin benimsenmesi anlamında daha elverişli bir ulus devlet modeli olduğu iddia edilmektedir.

Durkheim, bireye içkin halde bulunan toplumsala işaret eden erken dönem tartışmalardan birini gündeme taşıyarak; bireyin kimlik oluşumundaki toplumsal etkilere yönelik kuramsal çabalara katkı sağlamış; böylece kimlik kavramının toplumsal ile bireysel arasındaki ilişki ile olan etkileşimine yönelik yeni araştırmalar bu alanda daha fazla yer almaya başlamıştır. Diğer işlevselci düşünürler gibi Durkheim da, kültürel olarak farklı toplumların ahlaki açıdan uyumlu bir ‘toplumlar korosunu’ nasıl oluşturacakları sorusuna yanıt ararken (Robertson, 1998: 113) bireyi toplumsalın ve onun ürettiği -ve tek tek bireylerden daha fazlasını ifade eden- kolektif bilincin gölgesinde ele almakla eleştirilir.

Sosyolojik yöntem ve yaklaşımları büyük farklılıklar içerse de Durkheim’in kolektif bilinci gibi Marx’ın sınıf bilinci de kimliğin ele alınışında gözlemlenen aynılık / farklılık dikotomisindeki aynılık tarafında konumlanan benzer bir anlayışa dayanır. Bu iki büyük düşünürün, kimlik konusunda dayanışma olgusuna verdikleri önem ise bu anlamda bir diğer ortak noktaları olarak değerlendirilebilir. Marx, bireylerin tarihi kendi tercihleri olmayan koşullarda yazdıklarını söylerken, “hem birey hem de kolektif özne olarak daima tarihsel pratiklerin içerisinde bir yerlere oturtulduğumuz için, bireyler ya da gruplar olarak” bizim bu pratiklerin tek kaynağı ya da yaratıcısı olamayacağımızın altını çizer (Hall, 1998b: 65-66). Ünlü deyişinde olduğu gibi “yaşamı bilinç belirlemez, bilinci yaşam belirler” (Marx, 2004: 118). Dolayısıyla içinde bulunulan toplumsal koşulların ve etkileşimlerin, bireyin kimliği üzerindeki etkisi son derece önemlidir. Marksist görüş yapıyı birey üzerinde tamamen belirleyici bir konuma taşımamakla birlikte, onun birey ve kimliğe yönelik konumlanışının diğer makro analizlerinin gölgesinde kaldığını iddia etmek mümkündür. Örneğin Marx, uzun vadede kapitalizmin “etnik sınırları yatay keserek sınıf temelli çıkarları geliştireceğini” iddia etmiş (Doğruel, 2009: 52), etnik ve ırksal çatışmaları sınıfsal etkilerin bir yansıması olarak görerek, onların varlığını doğrudan doğruya kapitalizmle ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımın, sınıfsal olmayan kimlik oluşumlarını açıklama konusunda yetersiz kaldığına yönelik eleştiriler mevcuttur.

Psikanalitik yaklaşım ile Freud ve selefleri ise bireyi hem “yeni bir biçimde, karmaşık olarak sunmuş, hem de kimliğin doğaya referansla keşfedilmekten ziyade zaman içinde kazanıldığını göstermiştir” (Calhoun, 2014: 144). Marx ve Durkheim gibi Freud da doğrudan doğruya kimlik kavramını ifade eden bir kavramsallaştırmada bulunmamakla birlikte, onun kişiliğin gelişimi ve özdeşleşme biçimleri gibi çalışmaları, bu alana önemli katkılar sağlamıştır. Freud’la kimlik unsurlarının doğal görünüşleri tartışmaya açılarak, onların ne kadarının toplumsal olarak inşa edilmiş olabileceği sorusunu gündeme getirmek kolaylaşmıştır. Bu bakış açısına göre “kimlik, bireyin yabancı kişileri ya da nesnelere özümsemesiyle ya da içine atmasıyla başlayan bir özdeşleşme süreci” sonucunda oluşmaktadır (Aşkın, 2007:215). Bunun yanı sıra Freudçu psikanalitik yaklaşım; özellikle *yansıtma* kavramı yoluyla; bireyin toplumca ‘hoş görülemez tutku ve eğilimlerini’ başkalarına yüklemesi yoluyla gerçekleşen ötekileştirme sürecine ışık tutarak, dönemin özellikle ırkçılık gibi temel kimlik sorunlarından birine son derece önemli bir katkı sağlamıştır (Young, 1998:137). Psikanalitik yaklaşım, “yerleşmiş kimlik dilinin aynı zamanda hakkında çok fazla şey bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz ruhsal yaşamdan kaynaklandığını” hatırlatan benlik formülü ile kimliği daha da kırılğan bir hale getirmiştir (Hall, 1998b: 66).

Hall’ün ifadesiyle “bir yandan Marx’tan yumruk yiyen, bir yandan Freud tarafından ayağının altındaki sağlam zemin kaydırılan benlik ağzını açıp ‘en en azından konuşuyorum, öyleyse bir şey olmalıyım’ dediğinde” bu kez Saussure ve dilbilim devreye girmiş ve özneye dilin kendisinden önce de orada olduğunu ve dolayısıyla onun etkenliğinin ancak mevcut söylem içerisinde kendisini konumlandırabilmesiyle sınırlı olduğunu hatırlatmıştır (Hall, 1998b: 66). Bu görüş, dilin temel dayanağını ona hakim topluluğun üyeleri arasındaki bir sözleşmeye borçlu olduğunun ve bireyin onun işleyişini bilebilmek için dili öğrenmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Saussure, 1976: 35).

Sosyolojide klasik dönemi takiben, kimlik araştırmalarına daha elverişli bir zemin hazırlayan yeni akımların ivme kazandığı görülmektedir. Örneğin fenomenolojik

yaklaşım, bireye bilinçli eylemleri yoluyla içinde bulunduğu toplumsal dünyayı şekillendirme iradesi tanıyarak, kimlik araştırmalarına Durkheim'ın işlevselciği ya da Marx'ın yapısalcılığında daha iradeci bir araştırma zemini kazandırır. Konuyu gündelik hayat dünyası perspektifinden ele alan Schutz, her bireyin gündelik hayat dünyasında eşsiz bir özne olarak işlev gördüğünü kabul eder (Gorman, 1975: 6). Bu yaklaşımda bireyin biyografik konumlanışı kendisine özgü olmakla birlikte, bu konumlanışın bireyin içinde bulunduğu sosyal ortamdan edindiği bilgi stoklarından yararlanılmasıyla gerçekleştiği kabul edilir. Bu bilgi stoğu, içerisinde yaşanan toplumun bağlamsal ve kültürel gerçekliğinin ürünlerini barındırmaktadır. Bu çerçevede kimliğimiz, “tipikleştirdiklerimizin tipik bir temsilidir; hayat dünyası içinde iletişim kurduğumuz tipik Öteki'ndeki karşılığımızın bize yansımasıdır ” (Altunoğlu, 2009: 281). Bu nedenle herhangi bir gerekçeyle alışkın olduğu sosyal ortamın dışına çıkmak zorunda kalan birey, gerekli bilgi stoğundan ve tipleştirme olanağından yoksun kaldığı için nerede nasıl davranacağını bilmekte zorlanmakta, son derece basit görünen gündelik hayat deneyimlerini anlamlandırmakta dahi zorluk çekebilmektedir.

Kimlik kavramının sosyal bilimler alanında kendisine yer edinmeye başlamasında 1940'lı yıllarda ortaya koyduğu çalışmalarıyla Erikson'ın önemli bir katkısı bulunur. Erikson'un kimlik kavramının yaygınlaşmasına kapı aralayan ilk isimlerden biri olduğu kabul edilmektedir (Altunoğlu, 2009: 19). Onun geliştirdiği yaşam evreleri şeması, bireyin kişilik gelişimini belirleyen evreleri ele alırken, onların her birinde, bireyin kendisine ve sosyal dünyasına karşı yeni temel yönelimler geliştirmek zorunda olduğunu ortaya koymakta; böylece kimlik gelişiminde bireyin aktif rolü ve bu sürecin bireyin kendisi ve sosyal dünyası ile olan etkileşimiyle olan ilişkisine ışık tutmaktadır (Elkind, 2009:31). Erikson, çalışma alanı psikoloji olmakla birlikte, kimliğin bireyi ve toplumu aynı anda ilgilendiren bir kavram olduğunu ve bireyin içinde yaşadığı toplumun etkisi altında şekillendiğini teslim ederek, kimlik tartışmalarının sosyolojik zeminle buluşmasına aracılık eden öncü isimlerden biri olmuştur.



Sosyolojide bugün kullanılan anlama en yakın kimlik tanımı, kuruluşu büyük oranda klasik sosyolojik yaklaşımın eleştirisine dayanan sembolik etkileşimciler tarafından geliştirilmiştir (Altunoğlu, 2009: 20). Sembolik etkileşimciliğin temel adımlarından biri olarak kabul edilen eseri *Mind, Self and Society*'de (1934) Mead, benlik duygusunun öteki ile olan etkileşimin de etkisiyle birey tarafından inşa edildiğini öne sürerek kimlik kavrayışına önemli bir boyut kazandırır. Ona göre, birey 'ferdi ben' (I) ve 'sosyal ben' (me) olarak toplumsalın erişemediği biyolojik varlık ve genelleştirilmiş öteki arasındaki ilişki ve mücadele çerçevesinde kendisini, ötekilerin tutum ve konumlanışlarını da gözetererek kurgulamaktadır. Bu anlamda Mead'i Freud'dan ayıran bir nokta olarak ferdi ben ve id, sosyal ben ile ego arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Mead'de gördüğümüz genelleştirilmiş bir öteki olarak 'sosyal ben' kavramı ile Freud'un ego kavramları kimliğin toplumsal yaşamla olan ilişkisine işaret etme noktasında benzeşmekle birlikte, Freud'un onu, 'ötekilerin içselleştirilmiş sesi' tarafından bireyi belirleyen konumda ele alınışı, Mead'in bireye bu anlamda tanıdığı iradeye göre daha belirlenimci bir yaklaşım sergilemektedir (Altunoğlu, 2009: 216). Sembolik etkileşimci okuldan Nelson Foote de 1951 tarihli makalesinde "insan güdülenmesini bir grupta özdeşim kurmanın bir sonucu" olarak tanımlamış ve özdeşim kurma vurgusu ile kimlik oluşumuna büyük orada birey iradesine dayalı bir açıklama getirmiştir. Bu bakış açısına göre insan; "evrim sürecinde giderek zayıflayan mekanik biyolojik donanımının dezavantajlarını geliştirdiği zihni beceriler ve bu becerilerin içinde anlam ve işlev kazandığı toplumsallık haliyle" aşmaktadır (Aydın, 2009: 24). Fenomenolojik sosyoloji ve sembolik etkileşimcilik yaklaşımları, kimliği ele alırken toplumsal gerçekliklerin üzerindeki yapısal etkilere yeterince yer vermiyor olmaları noktasında eleştirilmektedir.

1950'ler itibariyle İkinci Dünya savaşının yaralarını sarma gayretindeki toplumların, özellikle "ben kimim?" ve "nereye aidim?" gibi sorularının cevapları, kaçınılmaz bir biçimde kimlik tartışmaları etrafında aranacaktı. Aynı süreçte Amerika'da ortaya çıkan 'Afro Amerikan yurttaşlık hakları hareketi' de bir katalizör işlevi görmüş ve "radikal demokratik eşitlikler zinciri, ırksal farklılığın kendi mecazi sınırları boyunca yeniden siyasi özneler oluşturmuştur" (Mercer, 1998: 70). Böylece kimlik kavramı, "kişinin kitle toplumunda varlığını sürdürmesi" gibi 1950'lerin entelektüel ufkuna egemen olan

meselerden birini tartışmak için uygun olduğundan dolayı, kendine özgü bir geçerlilik” elde etmiştir (Gleason, 2014: 48).

1960'lara gelindiğinde, dönemin iktisadi ve dolayısıyla toplumsal dönüşümünün yoğun etkisiyle; bireysel ihtiyaçlar ile toplumsal beklentiler arasındaki çelişkinin ve bu etkiyle dönemin tanık olduğu hızlı toplumsal dönüşümlerin bireyler üzerindeki etkilerinin daha fazla tartışılmaya başladığı görülmektedir (Davis, 1999: 96). Bu süreçte, birey ve toplum ilişkisi sorunu, dönemin 'kimlik krizi' olarak tanımlanan karmaşık yapısının etkisiyle yeni biçimler yüklenmiş (Gleason, 2014: 48); 'siyah hareket, feminizm, lezbiyen ve erkek eşcinsel özgürlüğü' temalı kimlik politikaları, ilk olarak 1960'ların sonlarında 'kamu bilincine yerleşen yeni toplumsal hareketler tarafından ve bu hareketler için' belirlenmeye ve gündeme gelmeye başlamıştır (Week, 1998: 86). Yeni toplumsal hareketlerin ilk adımları olarak anılabilecek bu yeni sesler, o yıllardan itibaren gitgide daha kuvvetli bir biçimde duyulmaya başlayacaktır. Bu süreçte sosyolojinin, özcü anlayışın tutarlı bir tözsel varlığa dayandırdığı kimlik kavramını bunun tam aksi yönde; onun 'yaratılmış ve kurulmuş karakterine' vurgu yaparak değerlendirilişi, kimliğin kuramsal olarak ele alınışı anlamında önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir (Marshall, 1999: 405).

1970'li yıllara değinirken, kimliğin özellikle biz ve diğerleri kurgusunun oluşumu boyutuyla ele alınması anlamında önem taşıyan bir diğer gelişme *Sosyal Kimlik Kuramı* olmuştur. Tajfel ve Turner tarafından geliştirilen bu kuram; grup üyeliği ve bireyin bu üyeliğe yüklediği anlamı mercek altına almış, benliği olumlu değerlendirme ihtiyacının bir getirisi olarak, bireylerin dahil oldukları gruplar ile ilgili değerlendirmelerine yönelik pozitif ayrımcı yaklaşımlarının ve buna paralel şekilde, dahil olunan grubun dışındaki topluluklara yönelik ötekileştirme eğilimlerinin izini sürmüştür. Önyargı ve ayrımcılık gibi olguların ele alınmasında önemli bir işleve sahip olan bu kuram, sosyal kimliğin bireyin dahil olduğu grupların etkisi altında olumlu ya da olumsuz olarak şekillenebildiğini ortaya koyması anlamında da önem taşımaktadır. (Aşkın, 2007 : 214). Örneğin kendisini Çingene/Roman topluluklarının bir üyesi olarak kabul eden bireyin,

bu gruba yönelik olumlu kabul edilen özellikler arttıkça, daha olumlu bir sosyal kimlik geliştirme ihtimali artmaktadır.

1980'li yıllara gelindiğinde kimlik tartışmalarının, özellikle sosyoloji ve sosyal antropoloji alanlarının öncelikli konularından biri haline geldiği görülmektedir. Bu süreçte kimlik araştırmaları, konjonktürel etkilerle “soykırım olgusuna, tehdit altındaki kimlikler sorununa, toplumsal izolasyona, barınma ve çevre sorunlarına, etniklik alanına, daha doğrusu hayatın her alanına yayılmaya” ve “temel bir insan hakları sorunu olarak görülmeye” başlamıştır (Aydın, 2009: 25). Bu dönemde güç kazanmaya başlayan post modernizm, post yapısalcılık, feminist kuram ya da çevre hareketleri gibi akımlar, kolektif kimlik tanımları altında büyük oranda kendi iradesinden bağımsız biçimde belli başlı kategorileştirmelere tabi tutulan bireye; farklılıklarını kendi cümleleriyle dile getirmeyi görece mümkün kılıcı yeni bir zemin kazandırarak, kimliğin bugünkü tartışma zeminini büyük oranda meydana getirmiştir.

Kimlik kavramının toplumsal boyutu ile ele alımı, onun bağlamsal belli başlı kriterlerle olan ilişkisi gereği, bazı gruplarla özdeşleme ve buna bağlı olarak da diğerinden farklılaşma ve bu farklılaşma algısından kaynaklanan ötekileştirme süreçleriyle yakından ilişkilidir. Daha önce de değinildiği gibi kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyduğundan “kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür” (Connelly, 1995: 93). Böylece toplumsal kimliklerin yarattığı ekonomik, sosyal, kültürel benzerliklerin; belirli bir kimliği paylaşan grupların ‘öteki’ gruplara karşı bir ‘farklılık stratejisi’ne yönelmeleriyle sonuçlandığı ve “her kimliğin öteki karşısında sınırlar çizmeye zorlandığı” görülmektedir (Laclau, 2000: 28). Ötekileştirme kavramını; Simone De Beauvoir’ın varoluşçu feminizm yaklaşımından başlatarak, Edward Said’in oryantalizm çalışmalarına, 1990’ları takip eden postkolonyalizm ve çok kültürcülük tartışmalarına ve ötekileştirmenin ilk kez sistematik bir biçimde kullanılmasına imkan sağlayan Spivak’a kadar dayandırmak mümkündür (Jensen, 2011: 64). Bu tarihsel süreçte artık ‘öteki’yi “baskın durumdaki grubun dışında kalan; bu grup tarafından dışlanmaya maruz kalabilecek olan, eksik kişi” olarak son derece bağlamsal,

güç ilişkileri ve sömürü ile doğrudan ilişkili bir biçimde tanımlamak mümkün hale gelmiştir (Staszak, 2008: 1).

Sosyolojide kimlik tartışmalarının ötekilik olgusuyla kesişimi özellikle etnik kimliğin irdelenmesi ve farklı bakış açıları çerçevesinde yorumlanmasıyla, farklı dönemlerde çeşitli kuramsal bakış açılarının hâkimiyetine sahne olmuştur. Etnik bir kimliğin doğası, genel olarak ilkçi [primordialist], araçsalcı [instrumental], durumsalcı [circumstantialist] ve inşacı [constructionist] bakış açıları ile irdelenmektedir. Bunların en erken örneği olan ilkçilik yaklaşımının, etnik kimliğin bireyde doğuştan içkin halde olduğunu savunması (Wimmer, 2013: 1) nedeniyle, toplumsal grupların kimlik oluşumunu ele almayı mümkün kılıcı sosyolojik bir kuramsal temel oluşturmaya elverişsiz bir kategori olduğunu iddia etmek mümkündür. İlkçi yaklaşıma göre etnik kimlik; grupların kökeni ile ilişkili fiziksel ve kültürel ortaklıklar barındıran soy ve kabile gibi özelliklere dayanır ve bu tür bir yaklaşımı benimseyenlerin, bugünkü bağlılık olgusunu kuvvetli tutabilmek için bu ortak soy inancına yönelik tarihsel bilgi stoğuna ihtiyaç duydukları görülür. İlkçi kuram sonrasında oluşan yeni etnik kimlik yaklaşımları; kendilerini bu bakış açısının özellikle biyolojik temel ya da soydaşlık boyutunun karşısında konumlamaları ortak noktasında birleşmektedir. Örneğin durumsalcı yaklaşımı benimseyen düşünürler, modern toplumsal yaşam örüntülerine dikkat çekerek, kimliği bu yapısal etkilerin bağlamsal koşullarının etkisi altında şekillenen ürünler olarak değerlendirmektedirler. Bunun yanı sıra araçsalcı yaklaşımın - yine ilkçi yaklaşımın aksine bir konumlanışla- kimliği; bu kez bireylerin, dönemin bağlamsal yaşam koşullarını iyileştirici biçimde şekil verdiği, dönemin grup çıkarlarına göre inşa edilen dinamik bir yapı olarak ele aldığı görülmektedir (Ceyhan, 2003: 10). Bu bakış açısına göre etnisite; sınıf ya da ulus gibi, bireylerin içinde buldukları grubun çıkarlarına göre siyasi hamlelerde bulunabilmek için kullandıkları stratejik bir araçtır. Yani “etnik gruplar, çıkar gruplarıdır” (Yang, 2000: 46). Bu noktada kimlikler arası geçiş vurgusunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından Fredrik Barth’ın çalışmaları özellikle önem taşır. O, araçsalcı yaklaşıma paralel bir şekilde, kimliğin dönemin ekonomik, politik ya da tarihsel koşullarına göre ne tür faydalar sağlayacağına göre şekillendiğinin altını çizmektedir. Özellikle *Etnik Gruplar ve Sınırları* adlı çalışmasıyla Barth (2001), farklı ve dinamik

kültürel etkilerin altında şekil değiştiren etnik sınırların izini sürmüş ve bu anlamda kimlik oluşumunun akışkanlığına yönelik kuramsal gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır. Benzer şekilde, etnisitenin toplumsal olarak kurgulanmış yapısını ön plana çıkaran inşacı [constructionist] okul da etnisiteyi, toplumsal olarak inşa edilen bir kimlik olarak değerlendirmekte ve etnik sınırların esnekliğini ve çevresel koşullara göre biçim değiştirmeyi elverişli kılan dinamik ve değişken yapısını vurgulamaktadır (Yang, 2000: 44).

Kimlik tartışmalarını ele alan kuramsal yaklaşımlar, sosyal bir varlık olarak bireyin kendini tanımlayışı üzerindeki toplumsal etkileri görünür kılma gayreti içerisinde olmuş ve bu, kimlik hakkındaki temel tartışmaların genel olarak bireysel konumlanışlar ile yapısal etkiler ve bunlar arasındaki diyalektik ilişki çerçevesinde değerlendirildiği bir zemin ortaya koymuştur. Kimlik kavramsallaştırmasına yönelik çok boyutluluğun kendisini öznel ile nesnel ya da bireysel ile toplumsal gibi sosyal bilimler alanındaki neredeyse tüm tartışmalara hâkim olan ikili karşıtlıklar ile ortaya koyduğu bu zeminde; toplumsal inşacılığın sürecin son uğraklarından biri olduğu iddia edilebilir. Kimliğin toplumsal inşacılık yaklaşımı açısından ele alınışı bu yaklaşımın “kimliğin doğal olarak verili olduğu iddiasıyla, tamamen bireysel irade ile oluşturulduğu iddialarını” aynı anda eleştirmesiyle sonuçlanmıştır (Calhoun, 2014: 139). Genel olarak bireyi yalnızca tasnif edilen değil, tasnif de eden bir fail olarak ele alan sosyal inşacılık yaklaşımı, “kimliğin bir kurguya, tarihsel olarak oluşturulmuş, inşa edilmiş bir temsiller sistemine dayandığına işaret etmektedir” ve genel olarak “bu kimlik kurgusunun toplumu oluşturan birey ya da gruplarca nasıl inşa edildiği ve bu kurgunun gündelik pratiklerde nasıl tezahür ettiği” ile ilgilenmektedir (Arkonaç, 1997: 395)

Özetle günümüzde gelinen noktanın, kimlik meselesine yönelik yaklaşımların “hem kolektif hem de kişisel varlığın tamamlanmamışlığına, bölünmüşlüğüne ve çelişkilerine” dikkat çekmekte olduğu ve bu yaklaşımların “kimlik projeleri, toplumsal talepler ve kişisel imkanlar arasındaki ilişkinin ne kadar karmaşık olduğunu” gözler önüne serdiği görülmektedir (Calhoun, 2014: 141-142). Bu anlamda sosyal bilimler

alanının kimliğe yönelik kuramsal zemininin, araştırmacıya hazır bir yol haritası sağlamasını beklemek mümkün görünmemektedir. Hall'ün ifade ettiği gibi kimliğin 'tanımlanmış bir olgu' olduğunu düşünmek yerine, onu "asla tanımlanmamış, her zaman hareket halinde ve her zaman betimlemenin dışında değil de içinde oluşan bir 'ürün' olarak düşünmeliyiz" (Hall, 1998a: 174). Bu gereklilik ise kimlik kavramını özcülük ya da inşacılık gibi zıt görünümlü konumlanışların ötesinde, teori ile pratik arasında mekik dokuyan bir bağlamsallık içerisinde değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

## **2.2. Irk ve Etnisite**

Çingene / Roman topluluklarının tüm yönleriyle ele alınmaya çalışılacağı bu araştırmada, ırk ve etnisite kavramlarına yer vermek kaçınılmazdır. Kaba bir ifade ile ırk'ın biyolojik; etnisite kavramının ise daha çok kültürel, toplumsal ve dilsel benzerliklere odaklanan tanımlamalarla ilişkilendirilmekte olduğu söylenebilir. Irksal kimlik, her ne kadar ortak kökenden gelme özelliklerine dayandırılrsa da, bu referansın özellikle günümüzde son derece karmaşık ve sorunlu bir ortaklık varsayımına işaret ettiği ve herhangi bir irksal çıkarım yapmaya imkân verecek nitelikte bir antropolojik bulguya ulaşmanın mümkün olamayacağı yönündeki görüşler, literatürde git gide daha fazla ağırlık kazanmaktadır.

### **2.2.1. Irk**

Yüzyıllardır toplum genelinde hâkimiyetini sürdüren görüşe göre, insan popülasyonu doğal olarak ayrılmış, biyolojik açıdan farklı toplulukları temsil eden gruplardan oluşmaktadır. Belirli bir döneme dek antropolojik çalışmaların da bu tür görüşlere katkı sağlamış olması muhtemeldir. Levi-Strauss'un da belirttiği gibi "antropolojinin ilk günahı, salt biyolojik olan ırk kavramı ile kültürlerin sosyolojik ve psikolojik oluşumlarını" birbirine karıştırmasında yatmaktadır (1997: 20). Örneğin Arthur De Gobineau (1816-1882) "*İnsan Irklarının Eşitsizliği Üstüne Bir Deneme*" adlı eserinde,

insanoğlunu “zenci, sarı ve beyaz ırk” olmak üzere üç kategoriye ayırmakla kalmamış, onların davranışsal özelliklerini de oldukça net bir biçimde bu kategorileştirmeye dâhil etmiştir. Örneğin siyah ırk; “tutkusuz, anarşist, yırtıcı hayvanlar” olarak adlandırılırken, sarı ırk ise “çıkarıcı ve alçak” olmakla itham edilmiştir. Bu durumda geriye kalan tek ırk olan beyaz ırkın ise “güzelliğın, zekânın, gücün temsilcisi” olarak tanıtılması şaşkırtıcı değildir. Gobineau’ya –ve aslında yüzyıllar boyunca buna benzer pek çok araştırmaya imza atan çoğu meslektaşına- göre, beyaz ırk “öteki insanların iyiliğı için çabalayan türden bir emperyalizme eğilimlidir” (Şenel, 1984: 100).

Oysa söz konusu ayrımlara meşrulaştırıcı bir zemin sağlayan ırk kavramını temelinden sarsan pek çok bilimsel araştırma yaklaşık yüz yıldır yürütölmektedir ancak diğerk pek çok bilimsel gelişmenin aksine ırk kavramını ortadan kaldırmaya yetecek nitelikteki pek çok araştırma hala yeterince iyi bilinmemektedir. 1950’de UNESCO tarafından yayınlanan ve tüm insanların aynı soydan geldiğini ve bilindiğı anlamıyla ırk kavramının biyolojik bir kategoriden ziyade bir mit işlevi gördüğünü öne süren araştırma bunların en önemlilerinden birini oluşturur. Belgede, bireylerin toplumsal ya da kültürel farklılıklarının doğuştan gelen özellikleriyle bir ilgisi bulunmadığının ve söz konusu yanlış inanışların “pek çok bireysel ve toplumsal zarara neden olduğunun” altı çizilmektedir (Beaglehole v.d., 1950:3 ). Konuyla ilgili bir başka örnek ise Amerikan Antropoloji Birliğı’nin, 1998 yılında yapmış olduğú açıklamadır. Bu açıklamada dikkat çekildiğı üzere; “tarih boyunca ne zaman farklı gruplar birbiriyle iletişime geçmeye başlasa, birbirleriyle melezlenmeye başlarlar. Genetik materyallerin süregiden paylaşımının sonucu olarak tüm insanoğlu, tek bir tür olarak kendini muhafaza etmiştir” (AAB, 1998). Irk tartışmalarının gündeme geldiğı çoğu platformda dile getirilen deri rengi meselesi ile ilgili olarak ise DNA çalışmaları, modern insan toplulukları arasında sınıflandırma yapılabilecek farklılıkların mevcut olmadığını ortaya koymaktadır:

Kişiler arasında saç ya da ten rengi gibi fiziksel özellikleri belirleyen farklı genler tespit edilse bile, bunlar insan genomunda bir ırkı diğerkinden ayırt etmeyi sağlayacak tutarlı bir

örüntü ihtiva etmemektedirler. Ayrıca etnisite ayrımının da genetik bir temeli yoktur. Kuşaklar boyunca aynı coğrafi bölgede yaşayan insanların bazı ortak eş genleri olabilir (allele) ancak bu eş genlerin söz konusu topluluğa dahil olan her bireyde mevcut olması ve başka hiçbir toplulukta görülmemesi mümkün değildir.<sup>4</sup>

Bu açıklamaya paralel biçimde Levi-Strauss da gruplar arası farklılıkların, fizyolojik ya da anatomik yapılarından değil, “sosyolojik, tarihsel ve coğrafi koşullardan” ileri gelmekte olduğunu altını çizerek (1997: 20). O halde, herhangi bir bilimsel temele dayandırılmayan ırk gibi bir kavramın dünya genelinde bu kadar sık kullanılmasına ve gelişen teknolojiye ve bilimsel ilerlemelere rağmen, çoğunluk tarafından hala gerçekten var olduğuna inanılmasına neden olan faktörler neler olabilir? Yine Amerikan Antropoloji Birliği, açıklamasında söz konusu süreçle ilgili şu hususlara dikkat çekmektedir:

“İrk”, kolonyal durumdaki insanların özellikle bağlantı kurduğu bir sınıflandırma kipidir. Kavram, planlanmış eşitsizliğin büyüyen ideolojisini rasyonalize etmek için Avrupa bakış açısını, fethedilmişlerin değerlendirilmesini ve köleleştirilmiş insanları içermektedir. 19. yy boyunca bilhassa kölelik savunucuları, köleliğin tutulmasını haklı çıkarmak için “ırk” kavramını kullandı. Avrupalılar, Afrikalılar ve Hintliler arasındaki farklılıkları büyüyen ideoloji, sosyal ayrıcalıklı kategoriler tarafından kurulmuş katı hiyerarşinin altını çizerek eşit olmayan sınıf ve statü farklılıklarını cesaretlendirdi ve

---

4 [http://web.ornl.gov/sci/techresources/Human\\_Genome/elsi/minorities.shtml](http://web.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/elsi/minorities.shtml) (Erişim Tarihi: 04. 06. 2014)



eşitsizliğin doğal ya da Tanrı tarafından verilmiş bir rasyonalizasyon olmasını sağladı. Afrika-Amerikalılar ve Hintlilerin farklı fiziksel özellikleri statü farklılığının sembol ve işaretleri halini aldı (AAB, 1998).

Kimlik konusu ele alınırken değinildiği gibi, her kimlik kendisini öteki üzerinden ifade etmekte, kendi var oluşu bu koşula göre şekillenmektedir. Buna benzer bir şekilde ‘ırk’ kavramı da belirli kültürel ya da davranışsal özelliklerle ilişkilendirilerek; olumlu özelliklerin (beyaz, aydın, ileri v.b.) Avrupa ve Amerika gibi güç ve bilgiyi elinde bulunduran ülkelere atfedilmesi ve bunların karşıtları olan diğer özelliklerin ise diğer -örneğin siyahi ya da Çingene/Roman- topluluklarla bağdaştırılması gibi bir eğilimi yansıtıyor olabilir. Oryantalizm çalışmalarının söz konusu ikilikleri besleme konusunda ne denli etkili olduğu göz önüne alınacak olursa, ırk kavramının ve bu minvalde gücünü koruyabilen ırkçılık olgusunun da söz konusu sürece etki etmekte olduğunu düşünmek mümkündür.

Özetle ‘ırk’ın son derece tartışmalı ve varlığı biyolojik anlamda çürütülmüş bir kavram olduğu ve insan farklılıkları hakkında bir ideoloji olarak, çoğunlukla onlar arasındaki eşitsizliği rasyonalize etme işlevi gördüğü söylenebilir. Tarihe bakıldığında II. Dünya Savaşı sırasında Adolf Hitler’in peşinden sürüklenen kitlelerin de, 21. Yüzyılda hala ırkçı saldırıların mazur görülebilmesine neden olan dışlayıcı bakış açılarının da aynı kanaldan beslendiği görülmektedir. Bugün ırk kavramı hala bireylerin öteki ile olan ilişkisine tesir etmekte, sorgulanmadığı müddetçe fark edilmesi neredeyse imkânsız olan pek çok yerleşik önyargıyı da ayakta tutmaktadır. Elbette ırkçılığın Hitler dönemindeki ile aynı görünümde varlığını sürdürdüğünü iddia etmek mümkün değildir. O değişen toplumsal koşullara göre kendisini farklı biçimlerde kabul ettirme yolunu her zaman bulmuştur. *Yeni ırkçılık* kavramı adı altında ele alabileceğimiz daha çağdaş yorumunda; ırkçılığın geçmişteki arî ırk inancı ya da benzeri biyolojik gerekçelerden eskisi kadar yararlanamaması neticesinde yaşam biçimleri ya da kültürle ilgili farklılıklara dayandırılan yeni bir görünümü ile karşılaşılır. Bu kafatası ölçümlerinin

yerini eşitsizlik biçimlerinin kültürel yollarla açıklaması ve meşrulaştırılmasına bıraktığı ve esasen ırkçılığa görüldüğünden çok daha az zarar verebilmiş, sınırlı bir dönüşümdür. Yani ırkçılığın bir yere gittiği söylenemez, o yalnızca şekil değiştirmiş, belki biraz daha kibarlaşmıştır:

Yeni ırkçılık, ‘sömürgelemeden kurtuluş’ çağına, eski sömürgelerle eski metropoller arasındaki nüfus hareketlerinin tersine çevrilişi, insanlığın tek bir siyasal alan içinde parçalanış çağına ait bir ırkçılıktır. Bizde göç karmaşığını merkez alan günümüz ırkçılığı ideolojik olarak, Fransa dışında, özellikle de Anglosakson ülkelerde çoktan beridir gelişmiş olan bir ‘ırksız ırkçılık’ çerçevesi içinde yer alır: ilk bakışta bazı grup ya da halkların diğerlerine üstünlüğünü değil, ‘sadece’ sınırların kaldırılmasının sakıncasını, hayat tarzının ve geleneklerin bağdaşmazlığını savunan böyle bir ırkçılık, haklılıkla, farkçı ırkçılık olarak adlandırılabilir.” (Balibar, Wallerstein, 2007: 32)

### 2.2.2. Etnisite

*“Etnisite, kimliğin vazgeçilemeyen zorunlu bir bileşenidir.” (Barth, 2001: 20).*

1960’lar itibariyle sömürgeciliğin gücünü kaybetmeye başlaması ve özellikle Avrupa ve Amerika’ya yönelik göçlerin artması ile birlikte kimlik sorunlarının daha fazla gündeme gelmeye başladığı ve etnisite kavramına sosyal bilimlerde alanında daha fazla yer ayrılmaya başladığı görülmektedir. Etimolojik olarak ‘etni’ kökeninden türeyen bu kavram, Yunanca ‘ethnos’ sözcüğüne dayanmaktadır ve bu sözcük “kesin bir siyasallıktan çok, bir tür ‘birlik’ biçimini ifade etmektedir” (a.g.e.). Etnisite, ortak bir köken inancının, fiziksel bir temele oturtulmaya gerek duyulmadan ifade edildiği bir kavramdır. Bu nedenle, bu kavram çatısı altında, biyolojik kökenden ziyade ortak bir düşünce, inanç, ya da dil sistemi gibi benzerlikler vurgulanmaktadır. Etnisite kavramından bahsedildiğinde mühim olan, bu ortak duyguları herhangi bir tarihsel ya

da mekânsal etki ile benimsemiş olan bir topluluğun varlığıdır. Etnik bir topluluğun tipik özelliklerinden bir diğeri ise gruba dâhil olan kişilerin hem kendini diğeri topluluklardan farklı görüyor olması, hem de aynı şekilde diğeri topluluklar tarafından farklı görülüyor olmasıdır. Ayrıca “grubu diğeriyle ayıran ailevi ya da sosyal gelenek ve davranışları içeren ortak bir kültürel geleneğin varlığı” da etnik bir grubu tanımlarken kullanılan temel özelliklerden bir diğeri (Cleemput, 2007: 16). Toparlayacak olursak, etnik gruplar, “bütünlüklü bir kimliğe ve kendisine özgü bir kültürlenme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan, toplumsal / kültürel ve bazen de siyasal oluşuma karşılık gelir”. (Doğruel, 2009: 43).

Doğruel (2009) etnisite üzerine yapılacak bir çalışmanın ana kavramlarını; ‘etnik kimlik’, ‘etnik köken’, ‘etnik topluluk’, ‘etno-merkezcilik’ (etnosantrizm) ve ‘etnisizm’ olarak sıralamaktadır. ‘Etnik kimlik’ ve ‘etnik köken’, bireyin kendisini belirli bir kültürel topluluğa ait hissetmesi anlamına gelirken; *etnik topluluk* kavramı, aynı soydan geldiğine inanılan ve ortak bir dil, din ya da ırk gibi kültürel özelliklere sahip olduğu düşünülen ve aralarında belli bir dayanışma duygusu bulunan bireylerden oluşan bir gruba karşılık gelmektedir. Elbette bu gruplar ele alınırken onları dışa kapalı kültürel birimler olarak görmemek, ‘geniş bir sosyal ilişkiler bağlamı’ içerisinde düşünmek gerekir (s.44). Bilindiği üzere, etnik sınırlar sürekli bir oluşum içerisindedirler ve çeşitli koşul ve zamanlara göre belirginleşip silikleşmeleri mümkündür. Konu etnik milliyetçilik bağlamında ele alındığında genellikle, ortak bir kan ya da soy metaforunun varlığı iddia edilmekte olsa da, bu kavramların kökeninde genetik mirasların bulunmadığı bilinmektedir. Doğruel, Türkiye gibi pek çok ulus-devletin inşasında kullanılan etnik grup söyleminin “yalnız azınlıklar, alt milli gruplar ve ‘aşağıdakiler’ için” kullanıldığına ve egemen grupların kendilerini bu kavramla tanımlamıyor oluşuna dikkat çekmektedir. Oysa bilindiği üzere; “kelime anlamı bakımından egemen gruplar ve çoğunluklar da azınlıklar kadar etnik grup kavramı içindedirler” (s. 45).

Yukarıda ele alınan etnik kimlik / köken ve etnik topluluk kavramlarının aksine, etnisizm; diğer etnik gruplara yönelik olarak geliştirilen olumsuz anlamlı bir kavramsallaştırma değildir. Etnisizm, etnik grupların baskıcı ya da sömürgeci yabancılara karşı yürüttüğü bir direniş hareketini imler (Hutchinson ve Smith, 1996). Etno-merkezcilik ise görece daha az olumsuz bir bakışı ifade etmekle birlikte, yine benmerkezci bakış açısının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Bu kavram “bir toplumsal grubun, çevresiyle ilişki kurarken, bu ilişkiyi anlamlandırırken, tarih ve toplum içerisinde kendisini tanımlarken kendini merkeze alması, başka toplulukları, kendine özgü kültürel varsayımlardan ya da yanlılığından yola çıkarak incelemesi ve bu çerçevede yargılamasını ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır (a.g.e: 45). Araştırma sırasında Çingene/Roman topluluklar ele alınırken, onların söz konusu etnik merkezci bakış açısından ne denli etkilendiği ya da kendilerinin de bu bakış açısına sahip olup olmadığı anlaşılmalı çalışılacaktır. Neticede ‘öteki’ olarak görülen grupların en belirginlerinden biri olarak karşımıza çıkan bu topluluğa bakarken, kendi bilgi referanslarımız yoluyla onları değerlendirmek ve olumsuz sonuçlara varmak sıkça rastlanılan bir durumdur. Romanların/Çingenelerin ‘Gaco’ olarak tabir ettikleri ‘Çingene/Roman olmayan’ grupların, onlara yönelik bakış açıları ve onların ‘Gacoları’ nasıl algıladığı ve bu karşılıklı iletişimin, söz konusu etno-merkezci bakış açısının etkilerini içerip içermediğini anlamak da bu çalışmanın temel amaçlarından birini oluşturmaktadır.

James Nazroo, etnisiteyi tanımlayan üç ayrı paradigmanın varlığından söz eder. Bunlar sırasıyla; ‘kuramlaştırılmamış’ etnisite, ‘bir yapı olarak etnisite’ ve ‘bir kimlik olarak etnisite’ olarak sınıflandırmıştır (Cleemput, 2007: 16). ‘Kuramlaştırılmamış etnisite’ kavramı konuyu son derece karmaşık ve sorunlu bir biçimde ele alan ve farklılıkları ırkçı stereotiplere dayandırarak açıklayan bir bakış açısının ürünü olarak tanımlanır. Tipik örneklerinden biri sağlıkla ilgili sorunların etnisite unsuruyla açıklanmaya çalışılmasıdır. Yani çeşitli biyolojik, genetik araştırmalar yoluyla genellemelere varmaya çalışılır. Oysa günümüzde geçerliliğini kaybetmiş olan son derece “heterojen ve tutarsız etiketlerin araştırma amaçları için kullanımlarının yanıltıcı sonuçlara neden olabileceği” bilinmektedir ve önceki bölümde modernizmin kimlik üzerindeki

etkisinden bahsederken ifade edildiği gibi, bu tür bir bakış açısı, ötekiyi tanımlama ve kategorileştirmeye çalışma çabasının bir ürünü gibi görünmektedir:

Bu görüş, beyaz İngilizlerin de bir etnisiteye sahip olmalarının kabul edilmesi gibi bir yaklaşımı gözden düşürerek, meydanı stereotipsel varsayımlara bırakırken, beyaz olmayı temel norm haline getiren görüşü güçlendirir. Mason'a göre asimilasyonist varsayımların altında yatan; etnisiteyi yalnızca 'ötekilere' uygulanan bir kavram olarak değerlendiren bu bakış açısıdır. (a.g.e.: 17)

'İlkçi yaklaşım' olarak da adlandırılan bu bakış açısı, etnisitenin "doğal, sabit, kan bağı ile gelen değiştirilemez koşullara dayanan" bir yapıya sahip olduğu iddiasını yansıtmaktadır (Doğruel, 2009: 47). 1960'larda Clifford Geertz ve Edward Shils tarafından ortaya atılan bu yaklaşım, Sosyal Darwincilikten etkilenmiştir. Sonrasında sosyobiyolojik görüş olarak bilinen daha da radikal bir hal alan bu yaklaşım, doğum anından itibaren bireyin diğerleriyle paylaştığı özellikleri kapsamaktadır. Bunlar isim, beden, dil, tarih, din ya da milliyet gibi özelliklerden bir ya da daha fazlası olabilir. İlkçi yaklaşım, etnik bağların iç gücü ve yarattığı aidiyet hissine yönelik yerinde yaklaşımlar içeriyor olsa da "etnisite ile ilgili statik ve doğalcı bir görüş ortaya koyması nedeniyle" pek çok eleştiriye maruz kalmıştır (a.g.e.: 49) . Bu bakış açısıyla bireylerin çok kimlikli yapılarını kavramak mümkün görünmemektedir.

Nazroo'nun ikinci kategori olarak kullandığı 'bir yapı olarak etnisite' kavramı ise sosyo ekonomik duruma odaklanmaktadır. Oysa "etnisite, sınıf ve etnik azınlık grupları içerisindeki eşitsizlikler arasındaki karşılıklı ilişkileri göz ardı etmek, etnik azınlık gruplarını ötekileştirecek dışlayıcı uygulamalara katkı sağlayabilmektedir" (Cleemput, 2007: 17). Etnisite ile sosyo ekonomik koşullar birbiriyle sık sık karışabileceği için söz konusu yaklaşımla toplumsal grupları ele almak, ırkçılığın kanıksanmış doğasını

pekiştirme işlevi görebilme riskini içinde barındırır. Ayrıca yalnızca sosyo ekonomik koşullar üzerinden bir azınlık çalışması yürütmek, araştırmacıyı pek çok tarihsel ve mekânsal koşulu göz önüne almaktan alıkoyabilecektir.

Benzer bakış açısıyla, ‘durumsalçı / araçsalçı’ olarak adlandırılan bakış açısı da ilkçi yaklaşımın aksine etnisiteyi, “etnik ve ırksal grupların içinde bulunduğu koşulların ve bağlamın pratik kullanımları tarafından belirlenen” bir olgu olarak ele almaktadır. Yani etnisite ve ırk, aslında ‘araçsal’ kimliklerdir (Doğruel, 2009: 50). Bireyler etnik ya da ırka dayalı kimliklerini yalnızca, bu kendileri için araçsal bir fayda sağladığı müddetçe kullanacaklardır. Yani bu süreçte altta yatan ekonomik ya da tarihsel faktörler bulunmaktadır. Dolayısıyla doğuştan gelen sabit bir kökenden bahsedilemez. Aksine, bireyler, farklı tarihsel ya da coğrafi çeşitliliklerin etkisi altındadırlar ve yaşamları boyunca, değişime açık olmayı sürdürerek, tesadüfî ve koşullara göre belirlenen farklı kimlikler kurgulayabilirler. Türkiye’de yaşamakta olan Çingene / Roman topluluklarının kimlik tanımlamaları içerisine önemle dâhil etmekte oldukları, ‘Türklük’ ya da ‘Müslümanlık’ gibi kavramların, söz konusu araçsalçı bakış açısıyla ne denli ilişkili olduğu, çalışma sırasında anlaşılmaya çalışılacak temel noktalardan bir diğeridir.

Modernist kimlik kuramcıları da söz konusu etnisite analizlerine katkı sağlamış ve ona politik bir boyut katmak amacıyla modernist bakış açısı ile etnik grup kimliklerini yeniden sorgulamaya yönelmişlerdir. Sosyal hareketliliğin etnik çatışmayı -özellikle rekabet içeren modern süreçlerde- ciddi anlamda arttıracığı iddiası, bu bakış açısı kapsamında dile getirilmiştir. Ancak tüm bu gelişmelere rağmen, 1940-1960 döneminde sosyal bilimciler arasındaki genel kabul, etnik kimliklerin yavaş yavaş kaybolacağı yönünde idi. Özellikle ilerleyen küresel sürecin ve gitgide yaygınlaşan eğitim sisteminin toplumlar üzerinde ortak bir bilinç yaratacağına inanılmıştı. Bu minvalde Marksizm, kimlik sorununun önemli bileşenlerinden biri olan etnisitenin endüstrileşen ve modernleşen toplumlarda gitgide daha da zayıflayarak sonunda ortadan kalkacağını öne sürse de süreç beklendiği yönde gitmemiş ve bunun tam aksi yönde, etnik kimliklerin gitgide daha fazla önplana çıkarıldığı bir döneme girilmiştir (Yang, 2000: 40).

Genişleyen pazar ve acımasız rekabet unsurları, farklı topluluklar arasındaki sınırları keskinleştirici sürtüşmeleri gitgide daha fazla körüklemektedir. Eğitim, mevki ve siyaset gibi açılardan çeşitli mağduriyetler yaşayan gruplar, söz konusu dezavantajlı konumlarını grup içindeki ortak özellikleriyle ilişkilendirerek vurgularken, aynı düzen içerisinde avantajlı konumda kalan belirli bir kesim ise kendilerine yönelik eleştirel yaklaşımları engellemek amacıyla -mağdur olduğunu iddia eden gruplara benzer şekilde- kendi iç dinamikleri doğrultusunda politize olmaktadır. Böylece ekonomik gelişmelerin etkisi, zaman zaman önceki dönemlerdekinden bile daha belirgin grup farklılıklarına neden olmuştur (Doğruel, 2009: 53).

Tüm bu yaklaşımlar göz önüne alındığında, araştırmacının, indirgemeci değerlendirmelerde bulunma riskinden kaçınmak için diğer sosyal olguları olduğu gibi etnisite konusunu da, araştırma bağlamını özenle gözetken, ilişkisel bir bakış açısıyla ele alması gerektiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Konuyu yalnızca belirli bir bakış açısından irdelemek yerine, çok boyutlu bir anlayış geliştirilmeli ve etnisite ile ilgili çalışmaların tarihsel ve diyalektik yapıları gözden kaçırılmamalıdır. Bu tutum bir anlamda “heterojen toplulukları ‘niceliksel olarak belirlenmiş etnik kategorilere’ yerleştirerek elde edilen bulgulara fazla güvenme tehlikesi” konusunda araştırmacıya yönelik bir uyarı niteliğindedir (Cleemput, 2007: 18). Dolayısıyla, incelenen gruba yönelik hiçbir özelliğin gizli kalmaması için, araştırma boyunca tüm bu hususları göz önünde bulunduran bütünsel bir bakış açısının benimsenmesi önem taşır.

### **2.3. Sosyal Dışlanma**

Çingene/Roman gruplarını merkeze alan bir araştırma çerçevesinde, sosyal dışlanma kavramı da merkezi bir önem taşımaktadır. Sosyal dışlanma kavramı, günümüzde önceki yıllardan çok daha fazla üzerinde durulan ve 2003 senesi itibari ile Avrupa Sosyal Haklar Şartı'nın 30. maddesi ile de temel bir insan hakları ihlali olduğu konusunda uzlaşıya varılmış bir problemdir (Ataman, 2010: 95). Sosyal dışlanma

konusuna yönelik bu ilginin, sosyal hak alanlarının neoliberal uygulamalarla gitgide daha fazla daraldığı 1980 sonrası tarihsel dönüşümle olan ilişkisi dikkat çekicidir:

1980’li yıllardan günümüze, sosyal güvenlik ve sağlık konularında artan maliyetler ve dünya genelinde yaygın biçimde benimsenen neo liberal politikalar, hükümetleri kemer sıkma politikalarıyla tanışmaya yönlendirmiş ve belirli uygunluk kriterlerinin daraltılması, hizmetlerden faydalanma düzeylerinin düşürülmesi, devlet yardımı sürelerinin kısaltılması ve söz konusu uygulamalarla ilişkili idari kontrol ve gözlemlerin çoğaltılması sonuçlarını beraberinde getirmiştir. (Pierson 1996; Levy 2010). Bu tür reformlar kaçınılmaz bir biçimde, çeşitli olanaklardan yoksun kişilerin ortak güvenlik ağı içerisinde yer edinememelerine neden olmaktadır. Dahası, bu koşullara maruz kalanların sayısı pek çok ülkede göçler, iş ve diğer sosyal konumlarda yer edinmek için gerekli olan eğitsel yeterlilik koşullarındaki artış ve herkesin erişebilme olanağı bulamadığı bilgi teknolojilerinin hızlı gelişimi gibi nedenlerle daha da artmaktadır (Vrooman & Hoff, 2013: 1262).

Yukarıda sözü edilen tarihsel dönüşüm, farklılıkların kemer sıkma politikalarına odaklanan ulus devletler üzerindeki etkisini daha fazla görünür kılmaktadır. Her devlet, ‘kendi’ vatandaşının yaşam koşullarına odaklanarak, öteki olarak dışlanan diğer gruplara yönelik duyarlılığını daha da azalmakta ve bu sürece, söz konusu eğilimin diğer vatandaşlarca da benimsenmesini sağlayacak bir meşrulaştırma sürecine zemin hazırlayan ekonomik krizlerin eşlik ettiği görülmektedir. Kapitalizm yeni bir aşamaya geçerek kendisini var edebilmenin yeni bir yolunu bulmuş ve söz konusu bu yol, bireyin konumunu radikal bir boyutta değiştirmiştir. Alev Özkazanç, neo-liberalizmi “refah devletinde, sınırlarına dayanmış olan temel modern demokratik değer ve pratiklerin tümüne karşı radikal bir saldırıyı” temsil eden bir sistem olarak tanılamaktadır (2011:



14). Liberalizmin vaat ettiği eşitlik ve özgürlükle ilgili değerler birer birer rafa kaldırılırken, yerine geçen piyasa odaklı küresel eğilimler toplumları bambaşka bir birey anlayışına sürüklemiştir. “Eşitlik ve adalet kavramının değersizleştiği, özgürlüğün ise güçlünün ‘serbestliği’ olarak algılandığı” bu süreçte; artık ülkelerin genel refah düzeyleri, belirleyici bir gelişim kriteri olmaktan çıkmıştır ve böylesi bir zeminde birey; kişisel hak ve özgürlüklerini büyük oranda kaybetmiş ve üstelik bu sistemde tutunamadığı için kendisinin suçlanacağı bir kısır döngüde yeniden konumlanmıştır. Artık bu oyunda dışlanmış olmak, kişinin kendi kusuru olarak görüldüğü için, oyun dışına itilme aynı zamanda kahredici bir tahakküm biçimini almaktadır (Özkazanç, 2011:15). Söz konusu dönüşümün sosyal dışlanma kavramına yönelik etkisi bu faktörlerle karşılıklı ilişki içerisinde.

Sosyal dışlanma, bir grup insanın yaşamakta olduğu topluluk içerisinde bireysel olarak ya da grup halinde deneyimlediği her tür dezavantajlı durumu ifade eden bir kavramdır. “Klasik sosyolojide bu terim göçmenlere, kentli alt sınıflara ve bölgesel topluluklara dâhil sayılan ve sayılmayanlar arasındaki kültürel uyumsuzluklara atfedilerek kullanılır.” (Vrooman & Hoff, 2013: 1262). Ancak az önce de bahsedildiği üzere, söz konusu kavram yalnızca kültürel farklılıklara indirgenemeyecek kadar geniş ve tarihsel pek çok dönüşümün aynı anda etki ettiği bir yapıdadır. Daha geniş çerçevede ‘toplumsal dışla(n)ma’, “kişinin topluma entegrasyonunu belirleyen toplumsal, iktisadî, siyasal ya da kültürel sistemlerden herhangi birinin tamamen ya da kısmen dışında kalması” ve böylece “sivil, siyasal ve toplumsal yurttaşlık haklarının inkârı (ya da gerçekleşmemesi) olarak görülebilir.” (Bryne, 2002: 2).

Konu ile ilgili olarak kullanılan bir diğer kavram olarak ‘sınıf altı’ (underclass) terimi “formel ekonomik sistemin dışında kalma, fırsatlardan yararlanamama ve buna bağlı davranış bozuklukları ve tecrit olma” durumlarını ifade etmekte ve kenardakiler olarak adlandırabileceğimiz; yasa dışı işlerle uğraşan, uyuşturucu kullanan, evlilik dışı çocuk sahibi olan, çalışmayan ya da toplumca başarısız olarak görülen bireyler, bu grubun üyeleri olarak sıralanmaktadırlar (Sunal, 2014). Konuyla ilgili temel yaklaşımlardan söz

etmek gerekirse; buna öncelikle, sosyal dışlanmaya toplumsal düzeni tehdit eden anomik bir oluşum olarak bakan Durkheimcı görüşle başlanabilir. Bilineceği üzere bu tür bir bakış açısı olguları dayanışma temeli üzerinden açıklamakta ve bir anlamda farklılıkların baskın kültür içinde asimile olması pahasına ulusal değerleri ön planda tutan bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bakış açısını ‘dayanışmacı yaklaşım’ olarak adlandıran Özdemir (2007), sosyal dışlanmanın dayanışmacı temelden hareketle “bireyin toplumla olan tüm kültürel, ahlaki ve sosyal bağlarının kopması” olarak görüldüğünü ifade eder (s.100). Böyle bir bakış açısında sosyal dışlanmış bireyler, marjinalleşerek ve asosyalleşerek toplumsal düzenin dışına çıkmış olarak kabul edilirler ve söz konusu durumda, bu kişilerin kolektif bilinç ve dayanışma çerçevesinde tekrar topluma kazandırılabilmesi öne sürülür. Bireyin, doğru bir yönlendirme ile içinde yaşadığı toplumla uzlaşmayı kabul edecek hale gelmesinin, içinde bulunduğu zorlu koşulları iyileştirmesini sağlayabileceğine inanılır.

Sosyal dışlanma konusuna uzmanlaşma açısından bakan bir diğer bakış açısı ise liberal yaklaşım olarak adlandırılmakta ve dışlanmayı “sosyal alanlar arasındaki hareket serbestisinin engellenmesi sonucunda” ortaya çıkan bir olgu olarak değerlendirmektedir. Ancak bireyin tek bir alanda dışlanması diğer tüm alanlarda dışlanmasını gerektirmemektedir ve birey söz konusu dışlanma ile ilgili olarak kendinden sorumludur. Yani bir bakıma “dışlanmış olmak insanların kendi tercihidir.” (Sunal, 2014). Örneğin bu yaklaşıma göre; birey iş bulamıyorsa, bu durum onun bazı işleri yapmayı kabul etmiyor olmasından ileri gelir, yoksa toplumda herkese yetecek kadar iş ve konum mevcuttur. Kısacası liberal yaklaşıma göre “piyasadaki fırsat eşitliği ve bireylerin ve malların özgür dolaşımı içinde var olamayan sosyal dışlanmışlar, kaynaklarını etkin kullanamamakta ve rekabet edememektedirler”(Özdemir, 2007: 100). Bu tür bir bakış açısı da, yine bireyi yaşadığı koşullardan sorumlu tutan ve sisteme dair yeterli yapısal eleştiriye yer bırakmayan bir anlayış olarak değerlendirilebilir.

Sosyal dışlanmayla ilgili olarak ele alınacak olan son bakış açısı ise söz konusu olguda grup tekelciliğinin rolüne dikkat çekmiş ve bu kez hiyerarşi, sınıflar ve eşitsizlik gibi konuları gündeme getirmiştir. Örneğin Weber’e göre güç ilişkileri yoluyla kendi hakimiyetlerini kuran statü grupları “bazı bireyleri içine alırken bazılarını dışlar ve eşit

konumda olmayanları kendinden uzak tutar” (Cuff v.d., 2013: 57). Yani bir sosyal kapanma söz konusudur ve avantajlar elde etme konusunda belirli bir grubun dışındakiler bu alana dahil olmakta zorlanırlar:

“İrk, dil, orijin, din, mezhep, diploma sahibi olmama dışarıda bırakmak için bir sebep olabilir. İçeridekiler ortak bir kimliği paylaşır ve dışlanmayı meşru kılarlar. Dışlanma, tepkiye yol açabilir ancak belli bir grup içeri alındıktan sonra bu grup yeniden sınırlar çizerek kendilerinden daha güçsüz olanları dışlayabilirler. Bu Parkin’in ‘dual closure’ kavramıdır. Dışlananlar genellikle baskı altında tutulur ve ayaklanmaları ve bilinçlenmeleri engellenir” (Cuff v.d., 2013: 57).

Burada ifade edilen sosyal dışlanma tanımlamasının günümüzdeki anlamına daha yakın olduğu iddia edilebilir. Yukarıda ele alınan dayanışmacı ya da liberal açıklamalar, bu aşamada yerini kasıtlı ve sistemli olarak gerçekleştirilen bir dışlanma tanımlamasına bırakmaya başlamış, bazı bireylerin ya da grupların etiketlenmeleri, kurumlarca ayrımcılığa uğramaları, çeşitli engelleyici uygulamalar yoluyla temel haklardan mahrum kalmaları gibi gerçekliklerin altı çizilmeye başlamıştır. ‘Sosyal demokrat yaklaşım’ olarak ifade edilen bu bakış açısında, sosyal dışlanma ile mücadele, “toplumsal, ekonomik ve kültürel hakların kazanıldığı aktif bir yurttaşlık için” gerçekleştirilen bir mücadele olarak tanımlanmaktadır (Özdemir, 2007: 100). Ancak bu koşullar altında ve farklı şiddette olsa dahi sosyal dışlanma kavramının, dışlanan grupları ‘insandışılaşan bir sosyal politika alanına’ dahil ettiği iddia edilebilir. Özdemir bu kavramın, kitlelerin bir kısmını sosyal dışlanmışlar olarak bir kenara ayırarak, onların kendi sözlerini, ifadelerini ve kültürlerini yok sayma hatasına düştüğünü ifade eder. Çünkü onlara “sosyal dışlanmışlar olarak sesleniş, toplumun bu kesiminin yaşanan durumu bir problem olarak ifade etmesini önler ve var olan durumu, salt bir seyirci olarak uyum sağlamakla zorunlu oldukları verili bir durum olarak tanımlar” (a.g.e.: 102). Bu

durumda sosyal dışlanma kavramının kendisinin söz konusu dışlama sürecine bizzat katkıda bulunabiliyor olduğu gibi akıl karıştırıcı bir noktaya ulaşılabilir ve böylece bu konuyu çalışırken izlenecek yöntemin ne denli önem kazanacağı bir kez daha gün yüzüne çıkmış olur.

Özetle, sosyal dışlanmaya yönelik tüm bu bakış açıları gözden geçirildiğinde ve meselenin mekânsal boyutu dikkate alındığında, aslında onu oluşturan pek çok farklı faktörü yeterince objektif bir biçimde ele alabilmek için yalnızca belli bir yaklaşımı benimsemenin yeterli olmayacağı görülmektedir. Bu olgunun gözlemlendiği her coğrafi ve tarihsel koşul farklı olacağından, yürütülen her bir çalışmanın kendi özgül koşulları doğrultusunda, incelenen bölge ve grubun konjonktürel özelliklerine odaklanması ve araştırmacının, ana akım teorilerden yararlanma gereği duyduğunda dahi söz konusu öznelliği koruma konusunda dikkatli adımlar atması gerektiği söylenebilir. Örneğin Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Roman vatandaşlar üzerine yürütülen bu çalışmada, sosyal dışlanma sürecinin nasıl işlediği yeniden gözden geçirilmelidir. Ele alınacak olan sorun, hem tarihsel hem de çevresel koşullar altında yeterince eleştirel bir gözle ele alınmalı ve genellemelere varmaktan kaçınılmalıdır. C. Wright Mills'in ifade ettiği gibi "tarihten uzak kalmak, her toplumun tarihsel bir belirlilik taşıdığı ilkesini göz ardı etmek, bir tek toplumun bile birçok özelliklerinin gerçeğe uygun olarak anlaşılmasını olanaksızlaştırmaktadır" (Mills, 1979: 245). Dolayısıyla, bu çalışmada da Çingene/Roman vatandaşların anlam dünyasını kavrama gayreti içerisinde olunmalı ve mevcut dönemi ve bölgeyi mümkün olan en gerçekçi haliyle yansıtmak birincil hedef olarak görülmelidir.

#### **2.4. Yoksulluk ve Sınıf-Altı Kavramları**

Görelî niteliğinden ötürü, literatürde yoksulluk kavramının pek çok farklı tanımına rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu tür tanımların ne tür yoksunlukları içermekte olduğunun açıkça belirlenebilmesi için *mutlak* ve *görelî yoksulluk* kavramlarıyla genel bir çerçeve

oluşturulmaya çalışılmıştır. Mutlak yoksulluk kavramı, bir insanın hayatta kalması için biyolojik olarak gerekli kaloriyi sağlayamaması durumuna işaret ederken; bilindik tanımıyla yoksulluk kavramına işaret eden göreceli yoksulluk kavramı ise bireyin yaşadığı topluma göre belirlenen refah seviyesinin altında kalması durumu olarak tanımlanmaktadır (Kapar, 2010: 53). Yoksulluk kavramının, Çingene/Roman toplulukları üzerine yürütülen bir araştırma ile en yakın ilişki içerisindeki alt başlığı şüphesiz ki sınıf altı kavramı olacaktır.

Endüstriyel devrim sonrasında artan kentleşme ve sanayileşme ile birlikte gündeme gelmeye başlayan sınıf-altı kavramını yoksulluk kavramından ayıran temel özelliği; onun “sadece gelire ya da servete bağlı olarak tanımlanan bir durum olmayıp, aynı zamanda modern refah toplumlarının temel kabullerini tehdit eden değersel ve davranışsal eğilimlere” işaret etmekte olan bir kavram olmasıdır (Erkilet, 2011: 137). Yani söz konusu tarihsel dönüşümle birlikte, toplumun bazı kesimleri kendilerini, geçimini sağlayacak kadar para kazanamamanın da ötesinde, çok daha radikal bir konumda bulmuştur. Bu durum, sistemin mevcut herhangi bir kategorisine dahil olamayacak kadar keskin bir kopuşun işareti olarak değerlendirilmektedir. Kavramın 1960lar itibariyle ele alınmaya başlayan güncel tanımından önce, 18. ve 19. yüzyıllarda tartışılmaya başlanmış erken dönem örneklerine değinmekte fayda görülmektedir.

İngiliz nüfus bilimci Thomas Malthus, sınıf-altı kavramıyla ilişkili en erken tartışmalardan birine imza atmış ve aşırı nüfus artışının önüne geçilmesi için, toplumda işlevi olmayan yoksul bireylerin ürememesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre yoksullar, koşullarıyla ilgili olarak devleti suçlamamalı, devlet de yoksulluk yardımı gibi desteklere son vermelidir. Malthus konuyla ilgili gerekçelerini aşağıdaki şöyle açıklar:

Daha şimdiden sahiplenilmiş bir dünyaya gözlerini açan adam, ana babasından haklı olarak talep edebileceği bir

geçim olanağını sağlayamıyorsa ve toplum onun emeğini istemiyorsa, yiyeceklerden en ufak bir pay isteme hakkının olduğunu öne süremez ve hatta gerçekte, onun bulunduğu yerde bir işi yoktur. Doğanın görkemli şöleninde ona yer yoktur. Doğa ona defolmasını söyler ve sofradaki bazı konukların acıma duygularını uyandırmayacak olursa kendi buyruğunu derhal yerine getirir. Ama bu konuklar sıkışarak yeni gelene yer açarsa, ortaya derhal başka yabancılar çıkacak ve aynı iyiliği onlar da isteyecektir...Tüm konuklarının bolca yiyip içmelerini dileyen ama sınırsız sayıda insanı besleyemeyeceğini bildiği için, sofrada yer kalmamışken yeni gelenleri insanca reddeden ev sahibesinin, tüm davetsiz konuklara karşı verdiği o kesin buyruğa karşı gelmekle, sofradaki konuklar, yaptıkları hatayı çok geç anlarlar (Aktaran, Meek: 1976:28).

Aynı yüzyıl içerisinde Karl Marx “yoksulların iş olanaklarından fazla olmasının kapitalizmin temel ihtiyaçlarından biri olduğunu belirterek” Malthusyen tezi eleştirmiş olsa da, bugünün sınıf-altı kavramına yakın bir biçimde ele alınmış olan lümpen proletarya kavramı ile söz konusu toplulukları, sınıf bilincine sahip olamayacak kadar yetersiz, tarihsel ilerlemeye herhangi bir katkısı olmayacak kadar durağan, pasif bireyler olarak değerlendirilmiştir. (Erkilet, 2011: 138). Üretim alanının dışında kalan, sınıf olamayan bir grubun, kapitalizmin ortadan kalkmasını sağlayacak hareketlerde kendisine yer bulması da mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla Marx’ın, insanı üretim araçlarıyla olan ilişkisi temelinde ele alan yaklaşımının Malthus’unkiyle aynı derecede olmasa da sınıf altı gruplara yönelik benzer bir olumsuzlama içerdiğini iddia etmek mümkün görünmektedir.

Sınıf-altı kavramının erken dönem örneklerine değinirken bahsedilmesi gereken bir diğer isim ise sosyal bilimci Henry Mayhew'dur. Mayhew, yoksulların yaşam biçimlerini anlamayı hedefleyen çalışmalarında, toplum dışına itilmiş olan gruplara da yer verir. Fakat onun da konu hakkında yeterince objektif analizlerde bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Toplumlarda bazı bireylerin ötekiler üzerinden geçinmek durumunda oluşlarını; biyolojik, entelektüel ve ahlaki kusurlara dayandıran Mayhew, ahlaki kusurlara sahip olmakla itham ettiği sonuncu grubu; "sürekli bir işe sahip olmak konusunda psikolojik yetersizliğe sahip" olmakla itham eder. Ona göre bu bireyler, "entelektüel ve moral değil hayvani bir doğaya sahip, argo konuşan, mülkiyete inancı zayıf, zalim, kadın onuruna kayıtsız, karşı cinse hayvani bir açlık besleyen "akidesiz", "şuursuz", "ilkesiz", "canavar", "barbarların en aşağısı" olan "içgüdülsüz hayvanlar"dan oluşur (Erkilet, 2011: 138).

Tüm bu örneklerden yola çıkarak dönemin Batı düşüncesinde yoksulluğun ve sınıf-altı olgusunun, muhataplarından kaynaklanan sorunlardan kaynaklanan olgular olarak ele alındığını iddia etmek mümkündür. Bu bakış açısının ırkçı hareketleri besleyen öjenizm, sosyal darwincilik ve benzeri akımlarla da paralellik içinde olduğu düşünülebilir. 1960lar itibariyle ise sınıf altı kavramının sosyolojik bir tartışma konusu haline geldiği ve konuyla ilgili daha derinlikli ve objektif çalışmaların ele alınmaya başladığı görülmektedir.

Sınıf-altı kavramının özellikle 1980 sonrası dönemde popülerlik kazanmaya başladığı görülmektedir. Bu dönemde sistem sınırlarının dışında seyreden yaşam biçimleriyle sokak çocukları, okumayan ve çalışmayan bireyler, uyuşturucu bağımlıları, suçlular, yardıma muhtaç yalnız ebeveynler eskisinden daha fazla göze çarpmaya başlamışlardır.

1960'larda Gunnar Myrdal'ın kalıcı işsizlik, eksik istihdam ve istihdam edilemez olma göstergeleriyle ilişkilendirdiği kavram, 1980'lerde ise Ken Auletta tarafından "kentsel alanlarda yoğunlaşmış, toplumdaki kopmuş, ekonomik ana akıma marjinalize olmuş ve

modern ekonomide iş bulmak için gerekli yetenek ve davranışlardan yoksun, daimi/kalıcı yoksul bir insan grubu” olarak tanımlanmıştır (Erkilet, 2011: 139). Sınıf-altı teorisinin ilk tam gelişmiş örneğini veren Auletta, onu dört grupta sınıflandırmaktadır. Bunlar; devlet yardımına bağımlı olarak yaşayan edilgen yoksullar, eğitim hayatının dışında kalan, genellikle suça meyleden sokak suçluları, geçimlerini yasadışı işlerden sağlayan dolandırıcılar ve “çoğunlukla kentin sokaklarında aylak aylak gezen sarhoşlar, serseriler, evsizler, taburcu olmuş zihinsel engelliler” olarak sıralanmıştır (Kök, 2011: 28).

Yukarıda sıralanan yaklaşımlar ve benzerleri, sınıf altı kavramını ne şekilde ele alırlarsa alsınlar, mevcut gruba atfettikleri ‘yoksulluklarından sorumlu olma’ durumu nedeniyle birbirleriyle benzerlik gösterirler. Bu eğilimden kısmen sapan düşünürlerden birinin işlevselci sosyolog R. K. Merton olduğu söylenebilir. Merton, sapma tipleriyle ilgili analizinde doğrudan doğruya sınıf-altı kavramını ele alıyor olmasa da, sapmanın ekonomik eşitsizliklerden kaynaklanan bir sorun olduğunu ele alarak diğer araştırmacılardan ayrılmaktadır. O sınıf-altı olarak tanımlanan grupların, bir tür ‘geri çekilme’ tutumu içerisinde olduklarını iddia ederken, bu tutumun sorumluluğunu bireyin kendisinde görmemekte, bunu sistem içerisindeki fırsat eşitsizlikleri ile ilişkilendirmektedir. Bu, sınıf-altına yönelik önceki yaklaşımlara kıyasla çok daha az yargılayıcı bir bakış açısıdır.

Bazı düşünürlerse sınıf-altı konusunu kültürel tanımlamalar yoluyla ele almışlardır. Örneğin *yoksulluk kültürü* teorisiyle Oscar Lewis, tartışmayı ekonomik yoksunluk tartışmalarının ötesine taşımış ve yoksulluğun nesilden nesile aktarılan bir yaşam biçimi olarak benimsendiğini öne sürmüştür. Yoksulluk ile yoksulluk kültürünü birbirinden ayıran Lewis bu kültürü, “kesin tabakalara ayrılmış, özel mülkiyete aşırı derecede eğilmiş kapitalist bir düzendeki alt sınıfların, egemen toplumun değerleri ve hedefleri açısından başarı elde etmenin imkânsızlığının farkına varmaktan kaynaklanan ümitsizlik ve çaresizlik duygularıyla baş etme yolu” olarak tanımlamaktadır (Lewis, 1972: LII).



Bu noktada Çingene/Roman topluluklarının sınıf altı bir grup olarak mı yoksa etnik bir grup olarak mı ele alınması gerektiği konusunda fikir ayrılıkları söz konusudur. Topluluğu etnik bir grup olarak ele almanın, meselenin sınıfsal boyutunun göz ardı edilmesine neden olan parçalayıcı bir etkisi olduğu üzerine yürütülen sınıfsal analizlere değinmekte yarar görülmektedir.

## **2.5. Azınlık Çalışmalarına Sınıf Perspektifinden Bakış: Heterojenlik Sorunsalı**

David Harvey'in 1993 yılında yayınlanan 2001 yılında Türkçeye çevrilen "Sınıf İlişkileri, Sosyal Adalet ve Farklılık Politikaları" adlı çalışması, sınıf kavramı ve etnisite tartışmaları hakkında dikkate değer analizler içermektedir. Harvey, 1970'lerden bu yana işçi sınıfı siyasetinde meydana gelen gözle görülür zayıflamanın sorumlularından biri olarak ırk, etnisite, çokkültürlülük gibi konular etrafında yoğunlaşan 'yeni toplumsal hareket'leri görmektedir. Çünkü bu hareketler çoğunlukla "geleneksel biçimiyle sınıf siyasetine, işleyen ve kılıfsal bir alternatif olmuş ve kimi durumlarda da bu tür siyasete açıkça düşmanlık sergilemişlerdir" (Harvey, 2001: 180). Ona göre bu süreçte evrensel yaklaşımların tümü geri plana itilmiş ve evrensellik kavramı şüphe ve açık bir düşmanlık uyandıran, "aynılaştırıcı ve totalleştirici modernizmin temel günahı" olarak yaftalanmıştır. Bu tür bir durumda etnik gruplara indirgenmeksizin, daha genel bir sosyal adalet tanımına ulaşmak mümkün müdür? Harvey bu konuda karamsar görünmektedir. Ona göre bu darmadağın toplumsal hareketler, postmodern düşüncüyü "başarılı bir savaş yürütülebilecek normatif bir silahtan" yoksun bırakmaktadır (Harvey, 2001: 185). Fakat bununla birlikte yazar, işçi sınıfı retoriğinin ırk, toplumsal cinsiyet, din, etnisite gibi etkenlere dayanan farklılıkları yeterince ele almadığını ve bu durumun bu tür 'öteki' türlerini gizliyor ve hatta eziyor gibi görüldüğünü de kabul etmektedir (a.g.e. : 187).

Benzer bir tartışmayı gündeme getiren bir başka düşünür olan Ellen Meiksins Wood da sınıf yaklaşımından kaçış konusunda Harvey'e benzer görüşler öne sürmektedir. O da

modern dönemdeki evrenselliklerin yok edilmesi yoluyla sınıfsal dayanışmanın çöktüğünü ifade eder (Kalay, 2013). Konuyu üretim anlamında değerlendirecek olursak 1970'lerden günümüze yaşanan postfordist üretim biçimi, emeğin parçalanması, toplu iş sözleşmelerinin yerini bireysel sözleşmelerin alması ve benzeri tüm gelişmeler, emek süreçlerinde meydana gelen dağılma ve parçalanmaya bir şekilde katkı sağlamıştır. Bireyler kendilerini artık daha farklı özellikleri ile tanımlamakta; ırk, etnisite ya da din gibi kimlikler ile özdeşleştirmektedir. “Kültürel kimlikler üstüne inşa edilmiş –anti-nükleer, ekolojik, feminist, ırksal, dinsel hareketler gibi– yeni toplumsal hareketler sosyal alanı parçalamakta; kolektif kimliklerin yıkılması *örgütsüzleştirilmiş, kimliksizleştirilmiş ve atomize* edilmiş bireylerden oluşan bir toplum yaratmaktadır”. (Selçuk-Sönmez, 2012: 86). Üretim alanına bu şekilde yansıyan ve postmodern hareketlerle beslenen bu dönüşümün ilerleyen dönemlerde çokkültürcülük politikalarına yansımaları kaçınılmaz olmuştur. Bu dönem, sesini duyuramayanların, kadınların, etnik azınlıkların sesini duyuracağı, kendilerini ifade etme şansını yakalayacakları bir dönem olarak anılmaktadır. Peki bu gerçekten böyle mi olmuştur? Bu soruya evet cevabını verebilmek 2014 senesinde hala mümkün görünmemektedir. Harvey bu noktada, postmodernizmi sözüm ona marjinalleştirilmiş kimliklere ses verme kisvesi altında, zaten dengesiz iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu dünyada, bu farklı sesleri (kadınların, etnik ve ırksal azınlıkların, sömürgeleştirilmiş halkların, vb. seslerini) güçten yoksun kılmakla suçlar (Selçuk-Sönmez, 2012: 89). Gerçekten de postmodern düşünürlerle ve savlarına şöyle bir baktığımızda, neredeyse hepsinin kapitalizm eleştirisinden uzak kaldığını ve saldırı oklarını daima modernizme yönelttiklerini görürüz. Bu noktada otantiklik ve farklılığa övgü içeren postmodern dönüşümlerin, toplum içerisindeki birleştirici güçleri aşındırdığını iddia etmek mümkündür. Aynı noktada İlker Belek de postmodernizasyon sürecinin kendisini iki ana düzlemde ortaya koyduğunu ifade eder: ‘gücün desantralizasyonu’ ve ‘çatışmaların ekonomik zeminden kopması’ (Selçuk-Sönmez, 2012: 90). Söz konusu parçalanmanın, bir güç ve odak dağılmasına neden olduğu ve tartışma zeminini ekonomik platformdan daha da uzaklaştırdığını söylemek mümkün görünmektedir.

Özetle, postmodernizmin ve çokkültürcülüğün tüm bu etkileri bağlamında ele alınan yeni toplumsal hareketlerin çok daha eleştirel bir bakış açısıyla ve sınıf dinamiklerini de göz ardı etmeden ele alınmasının yerinde olacağı düşünülmektedir. Aydınlanma geleneğini topyekun çöpe atmanın ve her türlü evrenselliği göz ardı ederek tekil gerçekliklere bölünmenin bir noktadan sonra hem ciddi anlamda bir odak kaybına hem de evrensel mücadelelerde bir zayıflamaya neden olabileceği göz önüne alınmalıdır. Çoğulculukların temsili için evrenselliği tamamen ortadan kaldırmaya çalışmak yerine, bu ikisi arasında diyalektik bir ilişki kurmanın daha sağlıklı yaklaşımlara meydan vereceği söylenebilir. Marksizm, feminizm ya da etnisite gibi konularda yetersiz kalmış olabileceği gibi ekonomik ve yapısal faktörlerden koparılmış bir etnisite mücadelesinin de söz konusu dezavantajlı gruplardan çok kapitalist sisteme hizmet ediyor olabileceği göz ardı edilmemesi gereken bir ihtimaldir. 13 Mayıs 2014 tarihinde meydana gelen Soma maden faciası, söz konusu tartışmayı örnekleyecek üzüntü verici niteliklere sahiptir. Resmi kaynaklara göre bu faciada hayatını kaybeden 301 vatandaşımız arasında kaç Alevi, kaç Sünni, kaç Suriyeli, kaç Türk ya da kaç Kürt olduğu bilinmemektedir, ancak bu kaza meydana gelene dek, söz konusu kayıpların etnik özelliklerinin, iş ve işçi sağlığı konularından çok daha fazla gündemde tutulduğu akademik ve toplumsal bir platformda bu tür faciaların yeniden yaşanmamasına dair bir umut besleyebilmenin ne denli güç olduğu görülebilir. David Harvey söz konusu kısır döngüyü, bir tür ‘politik felç’ olarak tanımlar. Maalesef engellenebilir bir olayda farklı kökenden yüzlerce vatandaşımız can verirken bizler, bu durumun ‘kınanacağı ya da suçlanacağı tüm normatif adalet ilkelerinden mahrum kalmayı’ sürdürmekteyiz. (Harvey, 1993: 187). Politika ve söylemlerin bu denli parçalanmış olduğu bir platformda meydana gelen toplumsal olaylara, yerinde ve zamanında tepki verebilmenin eskisinden çok daha zor olduğu böyle bir düzen içerisinde, ele alınacak azınlık çalışmalarının da söz konusu bölünmelere ve olası çözüm yollarına değinmesinin aciliyeti ve kaçınılmazlığı gün yüzüne çıkmaktadır.

## 2.6. İdeoloji

Geçmişten bugüne topluluklarda ideolojinin rolü, sayısız düşünürce ve pek çok farklı yaklaşım ve kavramla ele alınmıştır. Fevzipaşa Mahallesi'ni ele alırken konuyla ilgili akıllara ilk gelen isimlerden biri Weber olmuştur çünkü ona göre tüm iktidar biçimleri, her tür otorite, hangi düzeyde olursa olsun ezilenin asgari rızasını gerektirir. Bu otoritenin meşruiyetinin sağlanmasında en önemli koşullardan biridir. Bunun tedariki ise onun, üstü örtülü ya da açık bir biçimde otoriteye boğun eğişinde bir çıkar görmesine /görme yanılığısına dayanır (Weber 1978: 212). Bunun yanı sıra Althusserl'den, Gramsci'ye diğer pek çok düşünür de konuyu farklı kavramlar eşliğinde ele alınmayı sürdürmüştür. Dolayısıyla bu araştırmada konuyu, örneğin tahakküm altında bulunan mahalle halkının sisteme olan rızasını sürekli pekiştiren ve yenileyen bir hegemonya kavramı çerçevesinden ele almak ya da Althusserl'in devletin ideolojik aygıtlarının işlerliğini kanıtlayan örnekler olarak sunmak da mümkün olabilirdi. Bununla birlikte, kendine özgü bir habitus ürettiğini iddia edeceğimiz ve bunu kendi bağlamsal çerçevesi içerisinde değerlendirme gayreti içerisinde olduğumuz bu alan araştırmamızda, her biri son derece işlevsel bu kavramlar içerisinde, habitus, doksa ve illusio çerçevesinde ele alınan bir ideoloji kavramına ağırlık vermek çok daha uygun bulunmuştur.

İdeoloji kavramını tanımlamak ve hakkında açıklamalarda bulunmak görüldüğünden daha zordur. Bunun nedeni onun, her şeyden önce gerçekliğe yönelik kabullerimizin ne olduğuna bağlı olarak değişkenlik gösteren esnek bir kavram olmasıdır ve daha da kötüsü Eagleton'un dediği gibi, hiç kimse fikirlerinin ideolojik olduğunu kabul etmeye yanaşmayacaktır: "Tıpkı hiç kimsenin kendisine şişko patates dememesi gibi." Bu anlamda ideoloji, "pis kokan nefes gibi, hep başkasının sahip olduğu bir şey" olarak tanımlandığından, onu belirli ve ortak kabul görmüş bir tanım üzerinden ele almak mümkün görünmemektedir (Eagleton, 1996: 19) İdeoloji gibi bir konunun felsefi tartışma boyutu son derece çetrefildir. Örneğin Michel Foucault'un söylem vurgusu ve bu yolla ideolojiyi gündelik hayatın her alanına sızmış halde bulunan bir güç ağı olarak tanımlaması da benzer noktalara dikkat çeker (1992). Ya da Thompson'un ifade ettiği

gibi ideolojiyi tartışmak, ele alınan araştırma alanında genel kabul gören anlamların mevcut tahakküm ilişkilerini sürdürme işlevini tartışmak olarak kabul edilebilir (1984: 4).

Özetle ve çok genel bir çerçevede ideolojiyi, mevcut yaşam koşullarıyla bireyin bunları anlamlandırma dünyası arasındaki bir kurgu biçimi olarak değerlendirmek mümkündür. 18. yüzyıldan bu yana kullanılagelen bir kavram olarak ideolojinin, toplumsal eēitsizlikleri anlamadaki rolünü kazanmasında Marx'ın rolü büyüktür. Onun, fikirleri maddi gerçekliklerle ilişkilendirerek açıklayan materyalist yaklaşımı, ideolojinin günümüz dünyasındaki rolünü açıklamada kullanılacak daha elverişli yeni yaklaşımların da önünü aımtıştır. Bununla birlikte ideoloji kavramını Fevzipaşa Mahallesi'ni ele alırken kullanabilmeyi en elverişli kılacak yaklaşımın, Bourdieu'nun söz konusu zemine önemli bir katkı sağlayan habitus kavramsallaştırmasından yola çıkmak olduğu dşnlmektedir. Bunun, katılımcıların öznel beklentilerini, çoğunlukla yaşam koşullarına uygun biçimde tasarladığını vurgulamada ve bu karmaşık ilişkiyi ele almada oldukça etkin bir kavram olduğu dşnlmektedir. Çeğin ve Arlı'nın ifade ettiği gibi habitus kavramının ideoloji terimiyle bağlantılı olmasının temel sebebi "açık uçlu bir sistem olan habitusun toplumsal eyleycilere, kendi toplumsal konumlarının nesnel arzularıyla bağdaşabilir biçimde zlem ve eylemler kazandırmaya yönelimli olduğudur" (2004: 73).

## **2.7. ingeneler / Romanlar**

Çalışmanın bu aşamasında, ingene/Roman topluluklarının kimler olduğuna değinilmesi hedeflenmektedir. ingeneler/Romanlar, kimi kesimlerce etnik, kimilerince ise sınıf-altı bir grup olarak ele alınmaktadır ve konuyla ilgili sınıfsal tartışmalara yoksulluk ve sınıf altı bölümünde yer verilecektir ancak öncelikle, söz konusu topluluğa işaret edici kavramların etimolojik kökenine değinmekte fayda görülmektedir.

### 2.7.1. Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili etimolojik tartışmalar üzerine

Çingene/Roman topluluklarının tüm dünya coğrafyasını kapsayan yolculukları onların Türkçeye de yansıyan pek çok farklı hitap şekliyle anılmalarına neden olmaktadır. En sık kullanılan kelimelerden biri olan Çingene kelimesi ise kimi iddialara göre Orta Asya Türkçesindeki ‘çigan’ kelimesinden türemiştir. Eski Türkçe sözlüklerde ‘çigan’, ‘çigay’, ‘çigany’ olarak geçen bu kelimelerin; ‘fakir, yoksul’ anlamında kullanıldığı bilinmektedir (Yıldız, 2007: 8).

Söz konusu gruba yönelik olarak sıklıkla kullanılan kelimelerden bir diğeri olan ‘Roman’ teriminin ise 1971 yılında Londra’da düzenlenen Dünya Roman Kongresi’nin açılış töreninde, çeşitli toplulukları aynı terim altında toplayabilme amacıyla seçildiği ve o tarihten bu yana da yaygın bir terim olarak kullanılmakta olduğu bilinmektedir. Aralarındaki farklılıklara rağmen Roman topluluklarının Avrupa Komisyonu tarafından dört farklı başlık altında ele alındığı görülmektedir:

- Kentlerde çoğunlukla varoşlarda ve yoksulluk içinde yaşayan, diğer etnik azınlıklara ve çoğunluk içerisindeki ezilen bireylere yakın olan Romanlar
- Kırsal bölgelerde, küçük şehir ya da köylerde çoğunluğun yaşadığı bölgelerden uzakta yaşayan Romanlar
- Bulunduğu ülkenin vatandaşı olan gezgin Romanlar
- Vatandaşlığı olmayan, sığınmacı olan gezgin ya da yerleşik Romanlar (Brown, 2013)

Çingene/Roman kelimesinin İngilizce karşılığı olan ‘gypsy’ kelimesi ise, eşanlamlılar sözlüğünde “aylak, serseri, kopuk” gibi kelimelerle birlikte anılırken, kelimenin kökü olan ‘to gyp’ fiili de; dolandırmak, çalmak, kandırmak anlamlarında kullanılmaktadır

(Cohn, 1973: 3). Çingene kelimesi konusunda yaşanan terminolojik karışıklık özellikle yirminci yüzyılda belirgin hale gelmiştir. Kelimenin *The Oxford English Dictionary*'de yer alan güncel tanımı şöyledir:

**Gypsy:** Sürekli seyahat eden, koyu tenli ve saçlı grubun üyesi. Gezgın kabileler halinde yaşamaları ve falcılıkta uğraşmaları ile bilinirler. Güney Asya'dan geldiklerine inanılır ve Hintçeden türediğine inanılan Romani dilini konuşurlar.<sup>5</sup>

Görüleceği üzere Çingene/Roman kelimesi ile ilgili güncel tanımlar bile hala belirli topluluklara özgü davranışsal özelliklerin varlığının ön kabulüne dayanmaktadır. Angus Fraser, söz konusu kavramın son derece müphem kaldığını ifade ederek, bunun herhangi bir ayırım yapılmaksızın, “serseri olmadığı belli olan, seyyar özelliklere sahip herkes için kullanıldığına” dikkat çeker (Fraser, 2005: 12). Bu kelimeye kazandırılan küçültücü anlamların da etkisiyle zamanla yeni kelimeler denenmeye başlamış, bunların en fazla kabul görenlerinden biri de ‘gezgın’ ifadesi olmuştur. Ancak ona göre, bu gelişmelerden hiç biri mevcut kavramsal kargaşayı bir çözüme ulaştırmış değildir.

Benzer bir terminolojik karmaşanın Türkiye’de de özellikle ‘Çingene’ ve ‘Roman’ kelimelerinin kullanımı ile ilgili olarak yaşanmakta olduğu iddia edilebilir. Bilindiği gibi Türkiye’de bu iki kelimenin kullanımı farklı taraflarca savunulmaktadır. Bu kelimelerden hangisinin Türkiye’deki Roman/Çingene toplumunu temsil ettiğine ilişkin tartışmalarda bir taraf, “ ‘Çingene’ sözcüğüne yüklenen aşağılayıcı, olumsuz ve önyargılı anlamlar yüzünden kendilerini bu kelime ile değil, ‘Roman’ olarak tanımlamak taraftarıdır. Buna rağmen diğer yanda, ‘Çingene’ sözcüğünü aşağılayıcı çağrışımlardan kurtarıp, Türkiye’deki tüm grupları tanımlayacak tarafsız bir kelime haline getirmek gerektiğini” savunanlar bulunmaktadır (Roussinova, 2008: 2). Örneğin Ali Mezarcioglu (2010: 30), Çingene/Roman topluluğunun, kendi içinde bölünerek

---

<sup>5</sup> <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/gypsy?q=gypsy> (Erişim Tarihi: 14.04.2014).

farklı isimler kullanmasındansa, ‘Çingene’ kelimesini tüm Çingene kavimlerini kapsayacak tek bir isim olarak kullanmaları gerektiğini öne sürmektedir. Çingene kelimesinin kullanılmasının, ona yüklenen olumsuz anlamlar nedeniyle reddedilmesine karşı olan Mezarıcıoğlu’na göre “bir mücadele verilecekse bu isimlere karşı değil, isimlere yüklenen yanlış anlamlara, hurafelere ve önyargılara karşı verilmelidir” (Mezarıcıoğlu, 2010:33). Bunun yanı sıra, Türkiye’de Çingene ve Roman kavramları yerine ‘Kıpti’ sözcüğünün kullanılması gerektiğini savunan araştırmacılar da mevcuttur. Örneğin Sinan Sanlıer (2013:12), Batı kaynaklı ‘Gypsy’ kelimesinin Türkçeye çevrilmesi durumunda kullanılması gereken kelimenin ‘Kıpti’ olduğunu iddia etmektedir. Yani ona göre Çingene ya da Roman kelimeleri, mevcut anlamı hem ses hem de içerik olarak karşılamamaktadır.

Bu kavram karmaşası içerisinde, söz konusu grupla ilgili çalışmalarda Çingene/Roman ya da Kıpti kelimelerinden hangisinin tercih edileceği, büyük oranda araştırmacının tercihinine göre belirlenmektedir. Örneğin Sanlıer (2013), Çingene-Roman ya da Kıpti kelimelerinin kullanılması üzerine yürütülecek tartışmaların ayrı bir platformda cereyan etmesi gerektiğine dikkat çekerek, söz konusu gruba, tarihsel incelemeler sırasında ulaşılan kaynaklar içinde en sık kullanıldığı gözlemlenen kelime ile yani ‘Çingeneler’ olarak işaret etmektedir.

Konuyla ilgili birbirinden farklı iddialar bulunsa da, bu noktada tercih edilecek olan kavramın ne denli önemli olduğu, tartışmaya açık bir konudur. Bu noktada bizce en önemli sorunlardan biri; herhangi bir halkı tanımlayan bir isim üzerinde anlaşmazlığa düşerken, aslında o halkın kendine özgü yaşam koşullarının bağlamsallığının göz ardı ediliyor olmasıdır. Bu noktada her kimlik gibi tartışma konusu olan kimliğin de akışkanlığının ve dolayısıyla tarihselliğinin göz önünde bulundurulması önem arz eder.

Belki de bir halk biçim olarak değişken olduğu varsayılan bir şeydir. Ama eğer öyleyse bu ateşlilik neden? Belki de kimse



bu değişkenliğin farkında olmadığından. Eğer haklıysam gerçekte çok garip bir görüngüyle karşı karşıyayız demektir; en önemli özellikleri değişkenlik gerçekliği ve bu gerçekliğin inkarı olan bir görüngüdür bu.” (Balibar, 2000:98).

Balibar’ın söz konusu kavram karmaşalarıyla ilgili olarak işaret ettiği bu yersiz ‘ateşliliğin’ bir diğer ilginç yanı ise tasnif eden ve edilen arasındaki hiyerarşik ilişki nedeniyle sıklıkla gözden kaçırdığımız, tasnif edilenin tercihinin ne olduğu meselesidir. Goffman’ın son derece isabetli bir biçimde sorduğu gibi “tasnif edici kimsenin tasnif edilenin itirazına rağmen tasnifinde ısrarcı olmasında patolojik bir durum yok mudur?” (Goffman, 2014: 11). Yani Çingene/Roman topluluklarını ele alan bir araştırmanın (özel olarak etimolojik kökenle ilgili bir araştırma sorusuna sahip olmadığı müddetçe) ele alınan gruba, üyelerinin benimsemediği ve kabul etmediği bir ifade ile yaklaşması akademik anlamda daha rahat anlaşılma ya da sınırlandırılma imkanı sağlasa da etik olarak uygun görünmemektedir. Örneğin bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde irdeleneceği üzere Çingene kelimesini kullanmak Fevzipaşa Mahallesi halkının neredeyse tamamınca aşağılayıcı ve kırıcı bir kelime olarak değerlendirilmektedir.

Bununla birlikte mahalle genelinde yapılan pilot görüşmeler sırasında, ‘Roman’ kelimesi kadar sık rastlanmasa da ‘Çingene’ kelimesini benimseyen katılımcılara da rastlandığı görülmüş; bu ikilik nedeniyle mahallede görüşmelere başlanırken, katılımcıların konuyla ilgili hassasiyeti göz önünde bulundurularak Çingene ya da Roman kelimelerinden biri tercih edilmemiş ve bu iki kelime bir arada kullanılmıştır. Alan araştırması başladıktan sonra her bir görüşmede mümkün olduğunca uzun bir süre Çingene ya da Roman kelimelerinden birini katılımcıların kullanması beklenmiş, bu kavramlarla ilgili sorulara, ifadenin kendileri tarafından kullanılmasının ardından yer vermeye çalışılmıştır. Bu yolla Çingene ve Roman kelimelerinin ikisinden de hoşlanmayan ve yalnızca mahallenin yaşam koşullarından söz etmek amacıyla görüşmeye katılan kişilerin görüşlerine mümkün olduğunca az rahatsız edici bir biçimde yer verilmesi amaçlanmıştır. Söz konusu kavramlarla ilgili bir diğer yöntem olarak ise

görüşmeler sırasında katılımcılara “Topluluğunuza verilen iki farklı ad var, biri “Roman” diğeri ise “Çingene” . Siz bu adlardan hangisini tercih ediyorsunuz? Neden?” sorusu yöneltilmiş, verecekleri cevaba göre benimsedikleri kavram hangisi ise konuşma sırasında o kelimenin kullanılmasına dikkat edilmiştir. Zira grup içerisinde Çingene kelimesini hakaret olarak kabul eden ve ‘Roman’ kavramını kullanan katılımcılar kadar, Roman kelimesinin sonradan icat edilen bir kavram olarak gören ve asıl kullanılması ve sahip çıkılması gereken kavramın Çingene olduğunu ifade edenlere de rastlanmıştır. Genel olarak bu uygulamanın tercih edilmiş olma nedeni ise bu araştırmanın, -etimolojik ve tarihsel boyuta odaklanmaktan ziyade- mevcut Çingene/Roman gruplarının yaşam deneyimlerini anlamayı ve onların anlam dünyalarına mümkün olan en az rahatsız edici ve doğal yöntemle ulaşmayı hedefleyen nitel bir araştırma deseniyle tasarlanmış olmasıdır. Alan araştırmasının tamamlanması sonrasında mahallede çok büyük bir çoğunluğun Çingene kelimesinden rahatsız olduğu gözlemlenmiş ve söz konusu deneyimin ardından bulguların yorumlanması kısmında onlara sadece Fevzipaşa Halkı ya da Romanlar olarak hitap etmenin en doğru yaklaşım olacağına kanaat getirilmiştir.

### **2.7.2. Çingene/Roman topluluklarının kökeni hakkında görüşler**

Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili yaygın kanı, ana vatanları olan Kuzey-Batı Hindistan’dan 9. yy. itibariyle Batı’ya doğru göç etmeye başladıkları yönündedir. Alpman (1997: 112) bu süreçte Romanları, dibi delik bir çuvaldan dökülen buğday tanelerine benzetir. Yüzyıllarca süren göç hareketleri boyunca pek çok Çingene/Roman grubu, dünyanın farklı yerlerinde yolculuğuna son vererek bulunduğu alana yerleşmeyi tercih etmiş, bu nedenle de yüzyıllardır belirli bir anavatandan yoksun Çingene/Roman nüfusuna, dünyanın pek çok yerinde rastlanır olmuştur. Göç sırasında Çingene/Romanlar’ın, üç ayrı kola ayrılmış oldukları kabul edilmektedir. Bu üç ana topluluk; *Rom* (Çoğunlukla Ege, Trakya ve Karadeniz bölgelerinde yaşadığı düşünülen Çingene /Romanlar) , *Lom* (Sivas, Erzincan, Erzurum, Hopa, Arhavi ve Artvin’de yaşayan gruplar / Poşalar) ve *Dom* (Diyarbakır, Mardin, Urfa, Gaziantep, Hatay ve

Mersin’de yaşayan gruplar/ Mirtipler/ Ortadoğu Çingeneleeri) olarak adlandırılmaktadır (Kolukırık, 2012). Bununla birlikte, aralarında çoğunlukla herhangi bir iletişim olmayan bu toplulukların kimlik tanımlamaları, içinde yaşamakta oldukları toplulukların bağlamsal koşullarına göre değişmektedir. Ayrıca bu gruplardan bazılarının, Çingene/Roman kelimeleri ile herhangi bir ilişkiyi kesinlikle kabul etmemekte olduğu ve kendilerini farklı dil, din ve kültürel özellikler nedeniyle farklı biçimlerde tanımlayabildikleri görülmektedir. Marishiakova ve Popov; söz konusu konumlanışların Çingene/Roman topluluklarıyla dayanışmayı hedef alan sivil toplum örgütlerinin özellikle Lom ve Dom topluluklarınca reddedilmesine neden olduğunu ifade etmekte ve bu üç topluluğun bir araya gelebileceği ortak bir zemine ulaşmanın son derece zor olduğunu hatta ‘imkansızlığını’ vurgulamaktadırlar (2014: 8).

Bu adlar aynı zamanda üç ana Romani lehçesine verilen isimlere işaret etmektedir. Fraser’e göre (2005:31) bu kelimeler, dilbilim çalışmalarından çıkarılabilecek etnik sonuçlara örnek teşkil ederler. Çünkü bu, Çingeneleerin “kendi erkekleri ve ırkları için seçtiği ve Avrupa Romanisi’nde *rom*, Ermeni Romanisi’nde *lom*, Süryani ile İran Romanisi’nde ise *dom* şeklinde yaygın olarak kullanılan isimlerden ileri gelmektedir.” Ancak bin yılı aşkın bir süre önce cereyan ettiği varsayılan göç dalgaları hakkında daha net bir bilgiye sahip olmanın mümkün görünmediği aşıkardır. Ayrıca edinilen bilgilerle ilgili bir diğer engel de Çingene /Roman gruplarının kimliğinin, geçmişten günümüze bir yaşam biçimi olarak özdeşleştirilerek ele alınmış olmasıdır. Yani bu güne kadarki Çingene/Roman araştırmalarında, onlara benzer yaşam biçimlerini benimseyen ya da benzer meslek gruplarında yer edinen farklı grupların da bu topluluklarla eşdeğer olarak ele alınmış olma ihtimali yüksektir.

Rom (Romanlar) olarak adlandırabileceğimiz grubun Avrupa’ya 15. yy.ın sonunda vardığı düşünülmektedir. Bu tarih itibariyle kendine yer edinmeye çalışan bu topluluk, Avrupa’da “Bohemyalılar”, “Kıptiler”, “Çiganlar” gibi isimlerle anılmışlar ve zaman içinde buldukları farklı ülkelerde farklı tanımlamalara maruz kalmışlardır. Özellikle Kıpti kelimesiyle, bu topluluğun Mısır’la olan bağlantısına vurgu yapılmakta ise de

Çingenelere verilen bu ismin aslında Bizans İmparatorluğu sınırlarında bulunan ve 'Küçük Mısır' olarak adlandırılan bir bölgeye verilen isimden geldiği iddiaları yaygındır. Literatürde, Çingenelerin Mısırlı oldukları iddiasının, bu benzerliğin neden olduğu bir karışıklıktan kaynaklandığına yönelik iddialara rastlanmaktadır (Kurtuluş, 2012: 22).

Yolculukları boyunca Çingene / Roman toplulukları, temel iş ve uğraşları gereği emsallerinden farklı olarak belirli toprak parçalarında bir araya gelmekten ziyade farklı bölgelere dağılarak o yıllarda yavaş yavaş tohumları atılan ulus devlet mantığının son derece aksine bir yönde yaşamlarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu durum onları gidecekleri her yerde azınlık konumunda kalmaya mahkum eden tarihsel dönüşümün temel hareketlerinden birini oluşturur:

Temel olarak Balkan ve Batı Anadolu coğrafyasında yaşayan Romanlar bu bölgenin her yerinde yaşamlarını sürdürseler de coğrafyanın hiçbir yerinde nüfus çoğunluğu oluşturmamaktadırlar. Aynı şey Orta Anadolu'da yaşayan Abdallar, Kafkasya'daki Poşalar, Mezopotamya'daki Domlar, Orta Asya'daki Mugatlar ve tüm diğer Çingene halkları için geçerlidir. Çingene halklarının nüfus çoğunluğunu oluşturduğu tek yer en kalabalığı 25.000'i geçmeyen Çingene mahalleleri olmuştur (Mezarcıoğlu, 2013).

15. yy. itibariyle Avrupa'da yaşamaya başladığı kabul edilen Çingene/Roman gruplarının, başlangıçta gördükleri ilgi ve saygının, kendilerine yönelik merakın giderilmesi sonrasında yerini dışlanmaya bıraktığı görülmektedir. Konuyla ilgili kaynaklarda Avrupa'nın çeşitli yerlerinde görülmeye başlanan bu gizemli toplulukların kısa süre içinde toplum düzenini bozan, işe yaramaz ya da tekinsiz kişiler olarak değerlendirilmeye başladığı görülür. İlerleyen yıllarda Avrupa'nın toplumsal yapısındaki dönüşüm, söz konusu ayrışmayı daha fazla gözler önüne sermiş, bir şekilde sınırları belirli olan yerleşik toplulukların dışında kalan bu gruplar, mevcut düzene aykırı yaşam biçimleriyle pek çok kesim tarafından rahatsız edici bulunmaya

başlamıştır. Tanımlanamayan bir olgu ya da topluluğun, hele ki yeterli yazılı kaynaktan da yoksun ise çeşitli mitlerle anlaşılma ya da açıklanmaya çalışılması şaşırılmayacak bir gelişmedir. Dolayısıyla söz konusu eğilim, Çingene/Roman topluluklarının kökeni hakkında da pek çok efsanenin dilden dile dolaşarak yayılmasına meydan vermiştir. Örneğin 15. yüzyıl Paris’indeki mitlerden birine göre, Çingenerler bir dönem Hristiyanlıktan vazgeçmişler ve bunun kefareti olarak, Papa onları on yedi yıl “yataкта uyumadan” dünyayı dolaşmakla cezalandırmıştır (Asseo, 2007: 23). Bir başka efsaneye göre ise Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesinde kullanılan çivileri yapmayı, danışılan iki Yahudi ve bir Suriyeli demirci canları pahasına reddederken, Çingene bir demirci kabul etmiştir. İlk üç çivi tamamladığında ölen diğer üç demircinin sesi, ona dördüncü çivi yapmaması için yalvarmış; ancak ‘Çingene’ onları dinlemeyerek dördüncü çivi de tamamlamıştır. Fakat çivi bir türlü soğumamıştır ve ışığı her yana yayılmayı sürdürür. Durumdan korkan ‘Çingene’, her şeyi bırakarak kaçmaya başlasa da çivi onu takip etmeye başlar ve efsaneye göre bu takip hala devam etmektedir. Bu efsaneye göre Çingenerlerin/Romanların, tarih boyunca durmadan oradan oraya dolaşmalarının nedeni de budur (Fonseca, 2002:104). Türkiye’de Trakya bölgesinde sıkça anlatılan ve yazılı kanıtına rastlanmayan bir başka efsaneye göre ise Çingenerler/Romanlar, diğer tüm halklar gibi “düzgün” ve bolluk içinde bir hayat sürerken, bir Çingene kadının, kucağındaki bebeğin altını temizlemek için yerinden kalkmaya üşenip de hemen elinin altındaki yufkalarından birini kullanması nedeniyle sonsuza dek lanetlenmiştir<sup>6</sup>. Şüphesiz ki Çingene/Roman topluluklarının sıra dışı konularını açıklamaya yönelik daha pek çok efsane bulunmaktadır ve söz konusu hikayelerin geçmişte, onların dezavantajlı konularını meşru gösterme işlevi görmüş olabileceği tahmin edilebilir.

Konuyla ilgili çalışmalar incelendiğinde Çingenerlerin 15. yüzyıldan günümüze değin geçirdikleri deneyimlerin pek çok anlamda birbirine benzerlik gösterdiği ve kendilerine yönelik muamelenin özellikle modernizm ve kapitalist üretim sisteminin tohumlarının atılmaya başlamasıyla birlikte gitgide daha fazla kötüleştiği görülmektedir. 18. yüzyıla gelindiğinde artık pek çok Avrupa ülkesi, Çingenerlerin Amerika’ya sürgününü ya da asılmalarını tartışacak dışlama düzeyine erişmiş halde idi (Asseo, 2007: 37). Bu, aynı

<sup>6</sup> Tekirdağ’a bağlı Malkara ilçesinin Çimendere köyünde dile getirilen bu rivayetin çevre köylerde de bilindiği iddia edilir. Bu bilgi, araştırmacının köy halkıyla birebir yürüttüğü görüşmelerden edinilmiştir.

zamanda Çingene/Roman topluluklarının kökenini anlamaya –ya da onları herhangi bir şekilde tanımlayarak kategorileştirmeye- yönelik çabaların da ivme kazandığı bir döneme işaret etmektedir. Gerçekten de 19. yy’ın başlarından itibaren tarihçiler ve dilbilimciler grubun kökenleri konusuna gayretle eğilmişlerdir.

### **2.7.3. Etnik bir grup olarak Çingeneler/Romanlar**

Çingene/Roman topluluklarını ele alan çalışmaların çoğu -özellikle köken konusuna daha yoğun bir şekilde eğilenler- konuyla ilgili dilbilimsel çalışmalara geniş yer ayırmıştır. Bu, ele alınan grupla ilgili göç ya da köken iddialarının ispatlanabileceği yazılı doküman sayısının son derece sınırlı olması ile açıklanabilecek bir durumdur. Çingene/Roman bireyler içerisindeki okuma yazma bilme oranının günümüzde dahi son derece düşük olduğu göz önüne alındığında, kendilerine ait kayıtlardan yoksunluğun onlar hakkındaki ipuçlarını yalnızca iki farklı bilgi kaynağı üzerinden ele almayı zorunlu kıldığı görülür: “dilsel kanıtlar ve Avrupa’da dağınık halde bulunan çeşitli referans sağlayıcı dökümanlar.” (Cohn, 1973:27).

Çingene/Roman grupları üzerine gerçekleştirilen dilbilimsel çalışmalara değinirken, yüzlerce yıllık geçmişe sahip olan Romani dilinin, tüm Çingene/Romanlar tarafından kullanılan yazılı ve evrensel bir modele sahip olmadığını, ancak birbirleriyle ilişkili pek çok lehçenin söz konusu çalışmalar altında ele alındığını hatırlatmak gerekir. Konuyla ilgili ses getiren çalışmalardan biri Alexander D. Paspati’ye aittir. Sanskritçe ile Çingene dili arasındaki ilişkiyi irdeleyen 1860 tarihli filolojik çalışmasında Paspati; konuyla ilgili dilbilimsel analizlerin yanı sıra, söz konusu dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Çingene/ Roman topluluklarıyla ilgili tarihsel ve toplumsal gerçekliklere de değinmektedir (Karlıdağ, Marsh, 2008: 146). Paspati “Turkish Gypsies” adlı makalesinde aynı zamanda; Osmanlı döneminde, Çingenelere yönelik hukuki uygulamalara, bu grupların toplumsal ve mesleki konumlarına ve yaşadıkları bölgelere değinen örnekleri incelemiştir. 1850’lerde İstanbul’un dış mahallelerinde ve

dönemin Osmanlı sınırlarına dâhil olan Avrupa topraklarında yaşayan göçebe Çingenerden/Romanlardan veriler toplayan Paspati, “Çingene dilinin bizzat çadırda incelenmesi gerektiğinin üzerinde duran ve tam da bunu yaptığı için Çingenerin yakın dostu olmuş biridir” (Fraser, 2005: 20).

Etnik bir grup olarak Çingenerin varlığından söz eden ilk bilim insanlarından bir diğ erinin de Romanolog John Sampson oldu ğ u bilinmektedir (Akgül, 2010: 219). Roman dili ve bazı Hindistan dilleri arasında yaptığı analizlerden yola çıkarak Sampson, topluluğ un Hindistan’dan göç eden ve belli bir etnik kökene sahip bir grup oldu ğ unu ö ne sürmüştür. Benzer şekilde Hintli dilbilimci Weer Rajendra Rishi de Çingenerin Hint kökeninin altını çizen araştırmacılarından bir diğ eridir. Ayrıca, O. Gjerdman ve E. Ljungberg adlı iki İsveçli araştırmacının 1963 yılında ortaya koydu ğ u *The Language of the Swedish Coppersmith Gipsy Johan Dimitri Taikon* da dilbilim alanındaki özgün eserlerden bir diğ eri olarak sıralanabilir. Çalışmada, Johan Dimitri Taikon, 19. yüzyılın ikinci yarısında birdenbire önem kazanan *Valak Rom* adıyla anılan gruplardan birinin göçebe eğ ilimlerini irdeleyen bir örnek olarak yer almıştır (Fraser, 2005: 21).

Farklı çalışmalar yoluyla gün ışığına çıkarılan çeş itli lehçeler, okuryazar olmayan bir halkın dili olarak Romani’nin tek bir başlık altında irdelenemeyecek durumdaki yapısını ortaya koymaktadır. Romani dilinin farklı lehçeleri üzerine yapılan çalışmaların Çingene/Roman araştırmalarına temel katkısı, tam anlamıyla kesinleşmiş bilgilerden bahsedilemese de Çingenerin/Romanların soyağacı hakkında ipuçları sağ lıyor olmasındır. Cohn’a (1973) göre söz konusu lehçelerin tamamının Hint kökeninin izlerini taşıyor olması “Çingenerin Hindistan’dan geldikleri konusunda ş üphe bırakmayacak bir kanıttır”. Söz konusu incelemelerde izlerine sıklıkla rastlanan Farsça, Kürtçe, Ermenice ve özellikle Yunanca kelimelerin etkisi, bu toplulukların Ortadoğ u ülkelerinde ve Yunanca konuşulan bölgelerde belirli bir zaman geçirdiğ ini açıkça ortaya koyar (1973: 28).

Bununla birlikte, dil analizi yoluyla grupların kökenleri ya da göç yolları hakkında bilgi edinebileceğini reddeden araştırmacılar da bulunmaktadır. Örneğin, Çingene/Roman topluluklarının kökeniyle ilgili yaygın eğilimin dışında kalan önemli Çingene/Roman araştırmacılarından Judith Okely, Hindistan kökenli etnik grup inancının asılsız olduğunu iddia eder. O, Endüstri Devrimi sonrasında Avrupa'nın değişik yerlerinde beliren topluluklara Çingene/Roman toplulukları adı verildiğini iddia etmesiyle konuyla ilgilenen çoğu araştırmacıdan ayrılmaktadır. Okely'in bu iddiası, esasen okuma yazma bilmeyen Çingene/Roman topluluklarının çoğunlukla 'Gaco' tarafından belirlenen bir sınıflandırmaya tabi tutulmuş olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Ona göre, herhangi bir topluluğun kökeninin, kullanmakta oldukları dil üzerinden belirlenmesi sorunlu bir yaklaşımdır çünkü bu bakış açısı dilin, yalnızca biyolojik atalarımız yoluyla öğrenilip aktarılabilirdiği esasına dayanmaktadır (Okely,1998:8).

Benzer şekilde Mayall da (Mayall, 1988: 86) Romani dilini konuşan bir kişinin muhakkak Çingene/Roman olacağını iddia edemeyeceğimizi ve 19. yy itibariyle bu dilin ciddi anlamda bozulduğunu ve farklı dış etkilere maruz kalmış olabileceğini öne sürmektedir. Mayall ve Okely, ilkçi bir bakış açısından yola çıkarak ırk ve dil arasında doğrudan bir ilişki olduğunu iddia etmenin mümkün olamayacağı görüşü üzerine hemfikirdir. Ancak, bu yaklaşımla grupların kökenleri ya da göç yolları hakkında bilgi edinebileceğini reddeden bu ve benzeri araştırmalara rastlansa da, diller arası benzerliklerin şans eseri olduğuna ya da bunların hiçbir etkileşim olmaksızın bir gruptan diğerine geçtiğine inanmak güç görünmektedir (Fraser, 2005: 23). Dolayısıyla, yazılı bir tarihten bu derece yoksun bir topluluğu incelerken, elde kalan belki de en kayda değer ipuçlarından biri olan dilbilimsel analiz, Çingene/Roman araştırmaları alanında göz ardı edilmesi pek de mümkün görünmeyen bir değer olarak varlığını sürdürmektedir.

Özetle, Çingene/Roman topluluklarının kökeniyle ilgili bu güne dek yürütölen araştırmalar, ağırlıklı oranda, bu toplulukların Hindistan kökenli olduğunu öne sürmeleri konusunda paralellik göstermektedir (Karlıdağ ve Marsh, 2008: 145).



Şüphesiz ki söz konusu köken tartışmalarını genişletmek mümkündür; ancak bu konuda öne sürülen farklı iddialar, grubun yazılı bir tarihten yoksun olması nedeniyle, araştırmacıları çeşitli mitler ve neredeyse tamamı Çingene/Roman olmayan kişiler tarafından kaleme alınmış farklı iddialardaki yazılar arasında bırakmakta ve bu tartışmalara mevcut belirsizliği giderme anlamında bir katkı sağlamamaktadır. Çünkü Duygulu'nun da ifade ettiği gibi “ne Çingenerin 9. yy. olarak tahmin edilen göçleriyle ilgili ne de onların sosyal, kültürel, siyasal vd. özellikleriyle ilgili –o dönemlere ait- hiçbir kesin belge yoktur” (2006:14). Geçtiğimiz yüzyılların tanık olduğu ulus inşa süreçleri ve Batı egemen Oryantalist yaklaşımların hâkimiyeti de göz önüne alındığında, bu toplulukların tarihi hakkında genel eğilim doğrultusunda bir ön kabule sığınmak ve köken tartışmasından ziyade söz konusu grupların mevcut durumuna odaklanmak, bu araştırmada da daha makul bir yol olarak görülmüştür.

Eldeki sınırlı ipuçlarının değeri ne olursa olsun, temelde Çingene/Roman topluluklarına yönelik sınıflandırmaların iki farklı stereotip çerçevesinde geliştiği görülür. Bunlardan ilkinde onlar, hırsızlık yapan, ‘tehlikeli’ kişiler olarak resmedilirler. Cohn bu noktada Avrupa’da çok az çocuğun “Çingenerden uzak durması gerektiği, çünkü onların çocukları kaçırın insanlar oldukları yönünde” uyarılmadan yetişebildiğine dikkat çeker. Ve söz konusu iddiaya dair doğruluğu ispatlanmış tek bir kaçırma olayına bile rastlanmadığını hatırlatır. Benzer şekilde Türkiye’de de ebeveynlerin çocuklarına yönelik “seni Çingenerlere veririm” tehditleri, ya da büyük kardeşlerin küçüklerine “seni Çingenerden aldık” sataşmaları sıklıkla rastlanan düzeydedir. Bu stereotipin yanı sıra Cohn, Çingenerleri romantik benzetme ve övgü biçimleriyle ele alarak, kendilerine yönelik algıları bu kez bir başka biçimde çarpıklaştırdığı iddia edilebilecek diğer bir yaklaşımdan söz eder. Bu yaklaşımda ise onlar ‘doğuştan müzisyen’, ‘özgür ruhlu’, ‘anı yaşayan’ ‘romantik’ kişiler olarak kodlanırlar (1973: 3). İlkinden daha ılımlı bir tektipleştirme biçimi olarak görünmekle birlikte, Çingene/Roman topluluklarına yönelik bu iki yaklaşımın da onlara yönelik önyargıyı farklı biçimlerde yeniden dilde yer eder hale getirmekte ve mevcut algıları pekiştirmekte olduğu iddia edilebilir. Bu noktada, Cohn’un altını çizdiği gibi sosyal bilimlerin alanını söz konusu eğilimden muaf tutmak da maalesef mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla yüzyıllardır dışlanma deneyiminden

kendisini kurtaramayan bu toplulukların ele alınması sürecinde; söz konusu hassasiyetleri göz önünde bulundurarak, yukarıda sözü edilen stereotiplerin tuzağına düşmeme konusunda azami dikkat göstermek, araştırmacının en önemli sorumluluklarından biri haline gelir.

Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili köken araştırmaları bir kenara bırakıldığında, onlarla ilgili çok daha kafa karıştırıcı bir başka soru akıllarda yer etmeye başlar. Çingene/Roman toplulukları, tarih boyunca süren göçlere rağmen neden hiçbir zaman buldukları ülkelerin vatandaşlık haklarından yeterince yararlanamamıştır ve sosyal dışlanma deneyimlerinin şiddeti bir türlü giderilememektedir? Daha da önemlisi Asseo'nun (2007: 65) da ifade ettiği gibi “Çingeneye, gördüğü işkencelere karşın, hiçbir zaman bir gadjo (Çingene olmayan) olmadığını ve olmayacağını söyleten boyuneğmez kimliğin sürekliliği” nereden kaynaklanmaktadır?” Çingene/Roman kimliğini anlayabilme amacıyla atılan her adım, araştırmayı kimlik sorunsalına yönlendirmekte, bu anlamda etnik bir grup olarak Çingene/Roman gruplarını tartışmak da kaçınılmaz görünmektedir.

Çingene/Roman topluluklarına atfedilen tarihsizlik anlayışının, günlük yaşamlarına “anı yaşama” düsturu ile etki ettiğini ya da “anı yaşama” düsturunun tarihsizliklerine katkı sağladığı düşünmek mümkündür. Dünyanın pek çok yerindeki ibadet ve yaşam biçimlerinin senkretik yapısı göz önüne alındığında, Çingene/Roman topluluklarına ait pek çok davranış ve geleneğin, söz konusu tarihsizlik durumuyla da bütünleşerek, içinde yaşamakta oldukları toplumun geneli tarafından paylaşılan formlarla kaynaşmasına neden olduğu iddia edilebilir. Bu onlara belki de, içinde yaşadıkları toplumsal ve tarihsel koşullara uyum sağlama konusunda diğer tüm topluluklardan daha fazla esneklik kazandırmıştır. Onlar yaşadıkları ülkenin Romanları olmuşlar, belki de bu nedenlerin de etkisiyle hep vatansız kalmışlardır. Ancak bu bütünleşme durumu, söz konusu grupların maruz kalmayı sürdürdüğü sosyal dışlanma düzeyi göz önüne alındığında hiçbir zaman yeterince işe yaramamış gibi görünmektedir. Çingene/Roman topluluklara yönelik olarak günümüzde hala etkisini sürdüren dışlayıcı tutum, bu

başarısızlığın önemli bir işareti olduğu kadar, eşitsizlik sorununda en az tasnif edilen kadar tasnif edenin de dönüşmesi gerektiğini ortaya koyan bir işaret olarak yorumlanabilir.

Dünyanın geri kalan çoğu topluluğu, yazılı bir tarihe, belirli bir ülke ve ulus kavramına ve dolayısıyla bir coğrafi alana sahipken, Çingene/Romanlar her zaman bir 'sürgün halk' olagelmışlerdir. Bu ifadenin dünya tarihinde akıllara getirdiği bir diğer topluluk Yahudilerdir. Her iki topluluğun da kendi anavatanından sürüldüğüne inanılır. İncil'in gönderildiğine inanılan zamanlardan Filistin'e yerleşmelerine dek gezgin olduklarına inanılan Yahudiler, M.S. 70 yılında Romalıların Kudüs'ü ele geçirip onları yeniden sürgün etmesi ile yeniden dünyanın farklı yerlerine savrulurlar (Barnett, 2013: 73). Söz konusu benzerliklerle birlikte elbette Çingene/Romanları Yahudilerden ayıran farklılıklar mevcuttur. Örneğin Yahudiler Kudüs'ten ayrıldıktan sonra yerleştikleri ülkelerde topluluklar oluşturmuş, etkileşimlerini büyük oranda sürdürmüş ve bu yolla büyük oranda kendi dini inançlarını benimsemeye devam etmiştir. Oysa Çingene/Roman topluluklarının, içerisinde yaşadıkları toplum hangisi ise ona mensup çoğunluk tarafından kabul gören dini değerleri benimsediği görülmektedir. Bunun yanı sıra Yahudilerin geçmişle olan bağlarını sürdürmeleri, kutsal topraklara dönüş arzusunu canlı tutarken; Çingene/Roman topluluklarının bugüne odaklanan yaşam biçimi ve yazılı bir tarihten büyük oranda yoksun kalışlarının onları bir topluluk olarak ortak hedeflere sahip olmaktan alıkoyduğu düşünülebilir. Derya Nükhet Özer (2012), konuyla ilgili bir röportajında, bu toplulukların söz konusu özgün konumlarına şu sözlerle dikkat çekmektedir:

“Yahudilere baktığımızda yüzyıllar içerisinde hep birbirine kilitlenmiş bir topluluk olarak görüyoruz Yahudileri... Sürekli tekrarladıkları ve unutmadıkları bir tarihleri var. Ve dönüp dolaşıp gidip yerleşecekleri bir yerleri hep oldu. Romanlarda böyle bir şey yok. Nerden çıktın geldin dediğinde Hindistan'dan çıkmışım diyor ama çok da bunu problem de etmiyor yani;

örneğin Hindistan'a dönmek gibi bir derdi de yok. Bir tarih yazmak gibi bir derdi de yok. Dolayısıyla nerede bulunuyorsa oraya ait hissediyor kendisini ve bu başka bir durum. Yani halk olma durumu var ama hangi ülkenin sınırları içerisinde ve hangi ülkenin vatandaşı ise bir Roman oraya ait. O nedenle Ermeni Romanı var, Türk Romanı var, işte Bulgar Romanı var... Ama bu tabii mutluluk anlamında değil. Bu konuda çok ciddi sıkıntılar ve acılarla dolu da bir tarih var Romanlar açısından" (Özer, 2012).

Çingenelerin/Romanların yukarıda tarif edilen bu özgün konumları, kendimize ve dâhil olduğumuz topluluklara geçmişten günümüze biçmiş olduğumuz sistematik kodlarla onları tanımlamanın ne denli güç olduğunu gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla, Çingene/Roman topluluklarını incelerken, onları herhangi bir başka millete ya da topluluğa mensup diğer gruplardan farklı bir biçimde, söz konusu özgün konumları göz önünde tutularak ele alma hususu önem kazanmaktadır. Buna ilaveten, Çingene/Roman topluluklarına ait belirli bir etnik kökenin varlığından söz etme konusunda şüpheli davranmakta da yarar görülmektedir. Diğer pek çok topluluk gibi Çingene/Roman grupları da kendi içerisinde pek çok farklılık taşımaktadır ve onları homojen bir topluluk olarak ele almanın sakıncaları muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır. Zira herhangi bir topluluğu eşdeğer özelliklerini vurgulayarak ve farklı bireysel ve toplumsal ihtiyaç ve altyapılarını göz ardı ederek ele almak çoğunlukla farklı damgalama ve dışlanma deneyimlerine maruz kalan gruplara yönelik yerleşik algıları pekiştirme işlevi görme riski taşır.

Bu durumda Çingene/Roman kategorisi altında ele alınan toplulukların ortak özelliklerini bu denli vurgulayan ve farklılıklarını çoğunlukla daha az görünür kılan dinamiklerin neler olabileceği sorusu gündeme gelecektir. Bu noktada örneğin O'Connell; etnisiteyi belirli tarihsel bağlamlar içerisinde üretilen ve anlamı zamanla yoğunlaşan, belirginleşen ya da değişen bir kavram olarak ele alır (1994: 112). Ya da

Horowitz'in de ifade ettiği gibi bir etnik gruptan söz edildiğinde, onun değişen koşullara uyum sağlama konusundaki gönüllüğüne bağlı olarak, kimlik de dâhil olmak üzere pek çok değişime maruz kalabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Mekânsal değişimlerin, bireyin etnik kimlik tanımlamasını radikal bir şekilde değiştirebileceği; ancak bunun bir arada olduğu grup içinde yabancılaşma ya da çok farklı coğrafyalarda bulunduğu halde bütünleşme şeklinde de kendisini gösterebileceği göz önünde bulundurulmalıdır (Horowitz, 1985: 55). Yani etnik grubun tanımlanışı birden fazla faktörün etkisini içeren karmaşık bir tarihsel ve mekânsal ilişkiler ağının etkisi altında şekillenecektir. Tüm bu bilgilere ilaveten, Çingene/Roman gruplarının sayısız göç hikâyesi de göz önüne alınacak olursa, konuyla ilgili köken tartışmalarına bu çalışmada, Çingene/Roman gruplarının mevcut durumları hakkındaki sosyolojik araştırmalara kıyasla daha az yer verileceğini belirtmek ve bu konudaki muhtemel eksiklikleri peşinen kabul etmek gerekecektir. Bu noktada Weberci bir etnik köken tanımlamasına sığınarak, Çingene/Roman gruplarının tarihsel ve coğrafi nedenlerle farklı gruplara ayrılmasının ya da bu gruplara verilen adların kimlik oluşum süreçleri ve yaşam koşulları üzerindeki etkisini anlamanın, onların kökenleri hakkında yüzyıllardır süregelen tartışmalardaki iddialardan herhangi birini benimsemeyi zorunlu kılmayacağı umulmaktadır:

Herhangi bir grubu oluşturan şey esasında etnik üyelik değildir. Etnik üyelik, yalnızca bir grubun –özellikle de politik çerçevede- meydana gelmesini kolaylaştırma işlevi görür. Ne denli yapay bir biçimde oluşturulmuş olursa olsun ortak bir etnik grup inancına ilham veren şey , söz konusu politik topluluğun ta kendisidir (Weber, 1922,389).

Söz konusu toplulukların kökeni hakkında yürütölen çalışmaları Çingene/Roman gruplar üzerine yürütölen analizlere değerli katkıları sağlayabileceği kabul edilmekle birlikte, sosyolojik bir analizin –hele ki onu müdahil bir sosyal bilim olarak ele alan bir yaklaşımda- Çingene/Roman gruplarının kim olduklarından ziyade mevcut yaşam

koşullarının objektif bir bakış açısıyla ele alması beklenmelidir. Karlıdağ ve Marsh'ın da ifade ettiği gibi, “Çingene gruplarının, Türkiye'nin neresinde yaşadıkları, hangi çoğunluk kültürünün hâkimiyeti altında oldukları, ya da göçebe veya yerleşik bir yaşam sürdürdükleri verilerinden bağımsız bir şekilde, kültürel bir ortaklığın mevcut olduğu söylenebilir. Bu ortak yaşam şeklinin doğrudan sonuçlarından biri, Çingenelerin maruz kaldıkları yoksulluk ve uğradıkları ayrımcılıktır” (2008:142).

Brian Belton 2005 yılında kaleme aldığı *Çingene Kimliğinin Sorgulanması* adlı eserinde, Çingene/Roman topluluğunu ayrı ve homojen bir grup olarak ele alma riski taşıyan yaklaşımlardan arındırmak için Çingene kimliğine yönelik yeni bir paradigmaya geçilmesi gerektiğini öne sürerek, yukarıdakine benzer kaygılara yönelik olumlu bir adım atmaktadır. Bu noktada yazarın özellikle üzerinde durduğu nokta, Çingene/Roman topluluğu üzerine yazılan her şeyin çeşitli mitsel göndermelere, batıl inançlara, romantizme ve öznelliğe dayanan her türlü muğlak kavramdan arındırılması gerekliliğidir (Belton, 2005: 180). Konuyla ilgili öncelikli ihtiyaçlar; biyolojik temelli özcü açıklamalardan ve folklorik temelli romantik gelenek aktarımcılığından uzaklaşmak, grupların oluşturulmasında ve kategorileştirilmesinde etkin olan çok daha geniş kapsamlı toplumsal ve ekonomik faktörleri ele almaktır. Hele ki topluluğun dezavantajlı konumu ile ilgili bir sosyolojik araştırma yürütülürken, söz konusu yaklaşımı benimsemek kaçınılmaz görünmektedir. Bu tür bir yaklaşımla Çingene Roman topluluklarının kimliğine yönelik yeni bir bakış açısı geliştirmek mevcut bilgi kirliliği göz önüne alındığında gerçekten de acil görünmektedir. Belton'un sorduğu gibi: “Çingene/Roman topluluğu sosyal koşul ve etkileşimlerin ürünü olduğuna göre, algılanan farklılıkları açıklarken onları marjinalleştirmeye yarayan, kalıtsal ya da biyolojik sınırlar oluşturan veriler aramaktansa, bunların her birinin ayrımcılığın ve eşitsizliklerin üretilmesine katkı sağladığını kabul ederek hareket etmek daha doğru ve üretken bir yol olmaz mı? ” (Belton, 2005: 186).

Tam da bu noktada Marushiakova ve Popov'un yalnızca Roman topluluklarına özgü bir biçimde ele aldığı kimlik tanımlaması imdada yetişmektedir. Söz konusu grupları,

yaşam koşullarının bağlamsallığı içerisinde ele alıp açıklayabilme anlamında son derece elverişli bir kimlik kavramı sunan yazarlar; kimlik oluşumunun üç farklı seviyesinden bahsetmektedirler. Bunlardan ilki 'iç seviye' yani topluluk kimliğini ifade ederken, ikincisi birinci kimliğe bağlı olarak diğer toplulukların tanınma biçimini ifade etmektedir. Bunlardan üçüncüsü ve ele alınacak olan araştırma grubunda son derece güçlü olduğu gözlemlenen kimlik oluşum seviyesi ise içinde yaşanan ülkenin milliyet tanımlaması ile yakından ilişkilidir. Yani üçüncü seviyedeki bu kurgulamada, kimliğin mensubu olunan ulus devletin bir üyesi olarak tanımlanması söz konusudur.<sup>7</sup>

Udo Mischek, *Mahalle Identity: Roman (Gypsy) Identity Under Urban Conditions* adlı araştırmasında, aynı kimlik kavrayışını benimserken, benzer bir sorgulamada bulunur ve Tophane'de yaşayan bir Çingenenin içinde bulunan bağlama göre kendisini 'Tophaneli' bir İstanbul Çingenesi ya da Türk olarak tanımlayabileceğine dikkat çeker. Konu bu kavrayış ile ele alındığında, İstanbul'da yaşayan bir Çingene topluluğunu ele alırken bunu İstanbul'un koşullarına uyarlayarak yapma gerekliliği ortaya çıkacaktır. Böylece ikinci seviyede ele alınan ve çoğunlukla negatif ithamlarla seyreden "öteki" toplulukların tanınması aşaması da birinci kimlik oluşum seviyesiyle iç içe geçmekte ve oldukça önemli bir belirleyici halini almaktadır. Yani bu çalışmada gözlemlendiği ve ayrıntılarıyla değinileceği gibi, grubun birinci seviyedeki grup içi kimlik tanımlaması ile ikinci seviyede öteki grupları tanımlama şekli iç içe olabilmekte ve bu çoğunlukla öteki toplulukların (daha kötü koşullarda, farklı mahalle ya da illerde yaşayan diğer Çingene/Romanların) olumsuz niteliklerle ötekileştirilmesi süreci ile bir arada gerçekleşmektedir. Mischek'in İstanbul'da yürüttüğü çalışmada, elde ettiği sonuçlarda, ele aldığı grubun bu tür diğer yerleşim birimleri hakkında her zaman kötü

---

<sup>7</sup> Bu çalışmanın TÜBİTAK araştırma bursu desteği ile Londra'da gerçekleşen aşamasında tanışma fırsatı yakaladığım Marishuakova ve Popov ikilisi, Çingene/Roman toplulukları ile ilgili dünya çapında tanınan pek çok çalışmaya imza atmış iki akademisyendir ve Marishuakova halen *The Gypsy Lore Society*'nin başkanı olarak görev yapmaktadır. Kendileriyle tanışma fırsatı yakalayıp, araştırma konumdan bahsettiğimde Marishuakova ilk olarak şu soruyu sormuştur: "Bir Çingene/Roman kimliğinin oluşumunu anlamak için sorman gereken ilk üç soru ne olmalı?" Sonrasında ise bu soruyu yukarıda bir kısmı ayrıntılarıyla açıklanan şu üç temel soru çerçevesinde yanıtlamıştır:

1. Nerelisin? [Where are you from?]

2. Hangi Çingene/Roman grubuna dahilsin? Kimlerdensin? [Which kind of Gypsies are you (or to which Gypsy group do you belong) and how do you call yourself?]

3. Diğer Çingene/Roman grupları sizi nasıl tanımlar? [How are you called by other Gypsies?]

ithamlarda bulunduğunu ya da onları rahatsızlık verici yaşam biçimleriyle özdeşleştirilmiş durumda olduklarını gözlemlemiştir (Mischek, 2006: 159). Bu araştırmada ve diğer pek çok başka araştırmada da benzer eğilimler gözlemlendiğinden, Çingene/Roman toplulukları arasında -çoğunlukla içinde bulunan mahalleye göre belirginleşen gruplaşmaların ve toplumun geneline adapte olma konusundaki 'başarı' farklılıklarının etkisiyle- ayrışma ve karşılıklı birbirinden hoşlanmayış durumunun yaygın olduğu iddiasında bulunmak mümkündür. Örneğin hala çadırda yaşamını sürdürmek zorunda kalan gruplar, görece yerleşikleşmiş diğer gruplarca 'çadırcı', 'ipsiz sapsız' 'esas Çingene' olarak tanımlanabiliyorken, karşı tarafın da, kendisini genelde Roman olarak tanımlayan ve yerleşikleşmede daha 'başarılı' olan grubu aslını inkar etmekle, 'Yalama'<sup>8</sup> olmakla suçladığı sıkça rastlanan bir durumdur.

Bu, grupların sosyal dışlanma düzeylerinin yoğunluğu karşısında geliştirdikleri bir savunma mekanizması olarak yorumlanabileceği kadar, kimliğin oluşumunda 'öteki'nin rolünün ve bir grubun, mekansal konumlanışının ve gündelik yaşam etkileşimlerinin kendi kimliğini ifade etmedeki öneminin de altını çizen; son derece ilişkisel bir kimlik kavramsallaştırma sürecine işaret etmektedir.

#### **2.7.4. Türkiye'de azınlık politikaları çerçevesinde Çingene/Roman topluluklarının konumu**

Daha önce değinildiği üzere, Çingene / Roman gruplarıyla ilgili yaygın kanı, onların Orta Çağ'da Balkanlara ulaşıp, zamanla tüm Avrupa'ya ve ötesine erişen gezgin bir halk olduğu yönündedir. Bugünkü Türkiye Cumhuriyeti topraklarının; topluluğun hatırı sayılır bir kısmına tarih boyunca ev sahipliği etmiş olması, bu coğrafyaya onların toplumsal ve kültürel gelişimlerinin gözlemlenebilmesi anlamında ayrı bir önem kazandırmaktadır. Günümüzde Türkiye'de ikamet etmekte olan Çingene/Roman topluluklarının büyük kısmı Ege, Marmara ve Trakya bölgesinde yaşamaktadırlar

---

<sup>8</sup> Fevzipaşa Mahallesi'nde Çingene/Roman olmayan kişilerin özellikle fazla kibar ya da korkak hallerini tarif ederken sıkça kullanılan bir ifade ("Bu da çok yalama!" ya da "Yalamalık yapma sen de şimdi" gibi)



(Kolakı, 2009: 14). Ancak ülkenin hemen her ilinde bu gruplara rastlamak mümkündür. Irkçılık ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu'nun dördüncü dönem Türkiye incelemesinde, ülkemizde yaşamakta olan Çingene/Roman vatandaşların toplam sayısı 2.750.000 olarak belirtilmiştir (2011: 32). Ancak bu sayının resmi nüfus sayımlarıyla doğrulanamayacak olması ve söz konusu gruplarda sıklıkla görülen kayıt dışı evlilik ve çocuk sayısının oranı göz önüne alındığında; gerçek rakamın istatistiki verilerin üzerinde olabileceği ihtimali artmaktadır. Dolayısıyla, dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de mevcut Çingene / Roman vatandaş sayısını tam olarak belirlemek mümkün değildir.

Adrian Marsh, Türkiye'deki Çingenelerin kökenini, Bizans döneminde yaşamış, çoğunlukla büyücülük ve falcılık, kabalistik ritüeller ve astroloji gibi uğraşlarla anılan *Atsinganoi* adı verilen gruplara dayandırmakta ve onların şimdiki Eskişehir civarında yaşamış olan Frigyalılar'dan oluşan bir topluluğun üyeleri olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiaya göre söz konusu toplulukların etkileri dokuzuncu yüzyılda güç kazanmakla birlikte; onuncu yüzyılın ortalarında nüfuslarının sayıca azalmaya başlamasını takiben düşüşe geçmiş ve bu gruplar, giderek 'yanlış yola sapmış kimseler olarak' görülmeye başlamışlardır (2008:5). Donald Kenrick; astrolog, falcı, akrobat, yılan ya da ayı oynatıcı gibi işlerle uğraşan bu toplulukların bugünkü İstanbul'u içeren alana (Constantinople/ Konstantinapolis) varışlarıyla ilgili en erken referans örneklerinin 1050 yılı itibariyle görülmeye başladığını ifade etmektedir (1993: 46). Aynı kaynakta Kenrick, özellikle 1347 yılında, Konstantinapolis ve çevresine yayılan veba salgını ve 1390 yılında Asya'da Yunanlıların bulunduğu bölgelerin Osmanlı tarafından ele geçirilmesi gibi nedenlerle Çingenelerin Avrupa'ya doğru göçünün başlamış olduğunu belirtmektedir (a.g.e.: 46). Bu tarihlerden sonraki yüzyıllarda da söz konusu toplulukların varlığına çeşitli kayıtlarda rastlanmakla birlikte, bu grupların dağınık ve göçebe yapısı, haklarında yeterli güvenilir bilgiye ulaşmayı güçleştirmektedir. Bu noktada altı çizilmesi gereken bir diğer nokta ise, etnik bir grubun üyeleri arasında biyolojik değil, kültürel bir bağ olduğu ve dolayısıyla Türkiye'de iç içe yaşayan diğer gruplarda olduğu gibi; pek çok farklı Çingene/Roman topluluğunun da bağlamsal yaşam

koşulları gereği toplumun kalan kesimiyle pek çok ortaklığı da içeren karmaşık bir bir aradalık içerisinde yaşamlarını sürdürdüküdür.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerçekleşen fetihler sonucunda, birçok Çingene topluluğunun Osmanlı tebaasına girdiği bilgisine 14. ve 15. yüzyıllarda tutulan kayıtlarda rastlamak mümkündür (Marushiakova ve Popov, 2006b). Bunun yanı sıra Çingene topluluklarının Trakya bölgesinde ikamet ettiğine ve söz konusu grupların ordu ve devlet hizmetlerinde de yer aldıklarına dair kayıtlara rastlanmaktadır (Kolukırık, 2009: 12). Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleştirilen ilk resmi nüfus sayımına dek bu topraklarda yaşayan Çingene/Roman topluluklarının sayısından bahsetmek güçtür. Bununla birlikte, örneğin 1831'de yapılan ilk nüfus sayımında; Rumeli'de 9.955, Silistre'de 8.779, Anadolu'da, Cezayir-i Bahr-i Sefid ve Çıldır eyaletlerinde toplam 1.802 Çingene yaşadığı belirtilmiş ise de bu ve benzeri sayım sonuçlarının gerçek rakamları yansıtmadığına dair iddialara rastlamak mümkündür (Marsh, 2008: 12-13). İmparatorluğun Çingenelerle ilgili ilk idari düzenlemesi; orduya hizmet eden yedek askerlerin oluşturduğu Çingene topluluğu anlamına gelen *Çingene Sancağı* olarak bilinmektedir. Çingeneler'in bu yolla askeri hizmette kullanılmalarının amacının, "bir yandan demircilik ve madencilikteki yeteneklerinden faydalanmak, bir yandan da göçebe Çingeneler'i yerleşikliğe özendirerek, idari kontrol altına almak" olduğu tahmin edilmektedir (Dingeç'ten Aktaran Sunar, 2012: 233-234).

Bu süreçte Çingene/Roman topluluklarının durumu değerlendirilirken; onların aynı dönemde dünyanın farklı bölgelerinde kitlesel zulümlere maruz kalan diğer Çingene/Roman gruplarına kıyasla daha olumlu yaşam koşullarına sahip oldukları ifade edilmektedir (Ünaldı, 2012: 617). 1860 ve 1880 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nu inceleyen Alexander Paspati'nin bölgede yaşayan Çingenelerle ilgili gözlemleri de, bu bölgedeki Müslümanların "Çingenelere karşı, onlarla iletişim kurmaya isteksiz, dahası onları kiliselerden uzak tutan Hristiyan topluluklardan daha olumlu bir davranış içinde" bulunduğuna işaret etmektedir (Karlıdağ ve Marsh, 2008: 146). Bununla birlikte, kimlik tartışmalarının dünya genelinde ivme kazanmaya

başladığı 19. yüzyıla birlikte; Osmanlı Devleti'nin *Osmanlıcılık, İslamcılık* ve *Türkçülük* akımlarının çarpıştığı bir kimlik mücadelesine tanık olmaya başladığı bilinmektedir (Özbudun, 1997: 63). Bu süreçte “Avrupalıların Çingelere ilişkin olumsuz düşüncelerinin yaygınlaşması ve Osmanlı oryantlizminin kendi ‘öteki’ söylemini geliştirmesi” ile birlikte; Çingelerin koşullarının bu coğrafyada da kötüleşmeye başladığını söylemek mümkündür (Marsh, 2008: 14).

Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde Lozan anlaşması çerçevesinde Müslüman toplulukların mübadele yoluyla Balkanlar'dan göçü gerçekleşmiş, bu sırada göç eden Çingene/Roman grupları çoğunlukla Ege, Marmara ve Trakya bölgelerine yerleşerek (Kolukırık, 2009: 14), bu bölgelerde halihazırda yaşamakta olan nüfusa, onları bekleyen yepyeni bir kimlik beklentisini karşılamak üzere dahil olmuşlardır. Bu süreç, dünya genelinde yükselişe geçen ulus devlet vurgusunun; Türkiye’de yaşamakta olan diğer pek çok topluluk gibi Çingeleri de Türk kimliği ile sarıp sarmalayacağı ve homojen bir vatandaşlık kalıbına dâhil edeceği yeni bir dönemle sonuçlanacaktır.

Osmanlı’dan günümüze uzanan kimlik siyaseti, toplumsal yapının farklılıklara yönelik toleransı üzerinde önemli bir etkiye sahip olan devlet ideolojisini önemli düzeyde etkilemiş, söz konusu sürecin küresel dinamiklerle olan etkileşimi de bu alana dair uygulamaları gittikçe artan düzeyde şekillendirmeyi sürdürmüştür. “Kimlikler ekseninde oluşan politikaların izdüşümü, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e ve Cumhuriyet’ten de günümüze kadar Türk siyasal ve toplumsal yaşamı içerisinde daima kendini hissettirerek karşılığını bulmuştur” (Karakaş, 2013: 6). Milliyetçiliğin yükselişine karşı, Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi yaklaşımlarla bir üst kimlik yaratma çabası kendisini gösterse de bunların mevcut koşullar içerisinde etkisi sınırlı kalmış, Cumhuriyet’in ilanı ile bu kez etkisi çok daha kalıcı izler bırakacak yeni bir kimlik inşa süreci ortaya konmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılma sürecinde yoğun biçimde deneyimlenen “vatanın, devletin, dinin elden gitmesi korkusu” göz önünde bulundurulduğunda, “Türkiye Cumhuriyeti’ni oluşturan kadronun büyük bir ihtimalle en büyük kaygılarından biri, etnisite ve kimlik meselesi” olmuştur (Somel, 1997: 80).

Türkiye Cumhuriyeti, Batılılaşma modeli ile Türk milliyetçiliğini harmanlayan yeni kimlik inşasında vatandaşlarını tek ve homojen bir vatandaşlık kimliği altında toplamayı kendisine ilke edinen bir yaklaşımı benimsemiş, bu anlamda farklılıkların eskiye kıyasla daha da az görünür bir hal alacağı bir zeminin ortaya konduğu görülmüştür. “Nüfusun benzeşliği ve etnik saflığı üzerine inşa edilen” bu milli kimlik projesine (Karakaş, 2013: 19), aynı zamanda bir ötekileştirme sürecinin eşlik etmesi kaçınılmazdır. Maksudyan, bu dönemde, özellikle 1920-1930 yıllarında, bizzat Türkiye Cumhuriyeti’nin seçkin kadrolarınca bilimsel/ırkçı araştırmaların geliştirilmesine yönelik maddi ve manevi pek çok yatırımda bulunduğu dikkat çekmektedir (2005:183). Bu sürecin başta Batılılaşma karşısında konum alan İslamcı kesimler ve Türklük vurgusu karşısında konumlanan diğer etnik gruplar olmak üzere, Çingene/Roman topluluklarını da olumsuz yönde etkilediği tahmin edilebilir.

Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman topluluklarının yaşam koşulları değerlendirildiğinde, onların, vatandaşlık haklarına ulaşmada oldukça zorlu bir tarihsel süreçten geçtikleri görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti’nin resmi devlet politikası, azınlıkları büyük oranda gayrimüslimlik üzerinden tanımlama yönünde olmuş; 1923 tarihli Lozan Antlaşması’nda adı geçen Rum ve Ermeni Ortodoksları ile Yahudiler dışındaki azınlıkların varlığı reddedilerek; etnik ya da ulusal kökenlerin zikredilmesinden kaçınılmıştır (Gökçen ve Öney, 2008: 129). Bunun yanı sıra 2006 yılına dek geçerliliğini koruyan 14 Haziran 1934 tarihli İskân kanununda; Türkiye’ye göçmen olarak alınmayacaklar arasında; ‘Türk kültürüne bağlı olmayanlar, anarşistler, casuslar’ ve ‘memleket dışına çıkarılmış olanlar’la birlikte Çingeneler de yer almıştır (Yılmaz, 2007: 247). Benzer şekilde 2006 yılında bakanlık onayı ile yürürlükten kaldırılana dek; Polisin Merasim ve Topluluklardaki Rolüne ve Polis Karakolları Teşkilatlanmasına Dair Talimatname’de, “Esaslı bir mesleği olmayan Çingeneler, önleyici tedbirlere konu olan şüpheli kategorilerinden biri olarak” değerlendirilmeyi sürdürmüştür (Danka, 2008: 45). Son olarak 1950 tarihli; Yabancıların Türkiye’de İkamet ve Seyahatleri Hakkında Kanun’dan ‘Çingene’ tabirinin çıkarılmasını öngören teklif, 2011 yılında kabul edilerek, "tabiiyetsiz veya yabancı devlet tabaası olan

Çingenelerin ve Türk kültürüne bağlı olmayan yabancı göçebelerin sınır dışı edilmelerine İçişleri Bakanlığı yetkililerince "hükümde yer alan 'Çingene' tabiri çıkarılmıştır (NTV, 2011). Çingene/Roman topluluklarına yönelik bu yasal engellerin yanı sıra; söz konusu grupların uzun süre nüfus cüzdanlarında 'Kıpti Müslim' ifadesini taşımak zorunda bırakılmaları (Öke ve Topuz, : 267) ya da 1950'li yıllarda "esmer vatandaş" olarak anılmaları gibi dışlayıcı tutumları da onların toplumun geri kalanından farklı muamele gördüklerine yönelik somut örnekler olarak sıralamak mümkündür (Arayıcı, 2008: 244).

“Türk kimliği’ne asimile olmamış ya da asimile edilememiş gruplarla devlet arasındaki geleneksel olarak gergin ilişkiler, bu grupların çoğunu, kendilerine özgü kültürel kökenlerini saklamaya, hatta tamamen inkâr etmeye zorlamıştır” (Gökçen ve Öney, 2008: 129). Milli kimlik inşası sürecinin model aldığı Batılılaşma hareketinin, egemen kimliğin dışındaki diğer pek çok topluluk üzerindeki baskısına ilaveten; Çingene/Roman gruplarının kendine özgü gündelik yaşam etkinliklerinin bu model ile olan uyumsuzluğunun, onların dışlanma konusundaki dezavantajlı konumlarını pekiştirici bir rol oynadığını öne sürmek mümkündür. Göçebe hayat tarzını geride bırakanlar da dâhil olmak üzere Çingene/Roman toplulukların zanaatları, gündelik yaşam biçimleri ve sosyal dışlanmanın da etkisi ile grubun özgün nitelikleri görünümü kazanan kültürel alışkanlıkları, yüzünü Batı’ya dönen Türk kimliği inşası için son derece elverişsiz bir zemin sergilemiştir. Tüm bu hassas zemin üzerinde Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman gruplar; “Türklüğün ulusal bütünlüğünü tehdit eden unsurlar gibi görülme, hedef alınma ve taciz edilme korkusuyla, Çingeneliği bir etnik kimlik olarak sahiplenmek” konusunda son derece tereddütlü davranmışlardır (Karlıdağ ve Marsh, 2008: 142). Bu araştırmada da öne sürüleceği üzere, pek çok Çingene/Roman birey, günümüzde hala pek çok koşulda kimliğini gizleme gereği hissetmeyi sürdürmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarını takip eden ekonomik ve toplumsal dönüşüm, özellikle 1950’ler itibariyle büyük şehirlerin kurulması ve köyden kente göç ile birlikte

büyük bir kültürel çeşitlenmeyi beraberinde getirmiş ise de bu dönüşümün beraberinde farklılıkların kabulüne dayalı bir toplumsal yapılanmayı ortaya çıkarabildiğini iddia etmek mümkün görünmemektedir. “Varoşlar kavramında ifadesini bulan bu yeni söylemde, kültürel farklılıkların kabulü değil, bu farklılıkların yeni bir kimlik aksında hepsinin bir pakete konularak dışlanması” söz konusudur (Aksoy, 2001: 40). Üstelik 50’ler itibariyle yaşanan şehirleşme sürecinde, o günden bugüne en sık yerinden edilen kesimlerden birinin de ‘varoş’ ya da ‘Çingene mahallesi’ olarak damgalanan mekânlar olduğu görülmektedir. Çingenerler çoğunlukla “ilçe ve il merkezindeki tarihi bölgelerde yaşadıklarından, buralar, emlakçılara ve büyük şirketlere daha karlı olarak” satılmış ve yerinden edilme ve tecritle sonuçlanan bu tür uygulamalar onları diğer gruplardan daha da zayıf bir duruma düşürmüştür (Marsh, 2008: 62).

1980’li yıllara gelindiğinde, dünya genelinde yaşanan kimlikler patlamasıyla birlikte Türkiye’de de; o güne dek Modern, Batılı, Türk gibi genelleştirici ifadeler altında tanımlanan tek bir egemen kimlik çatısı altında toplanmış farklı aidiyet biçimlerinin gün yüzüne çıkmaya başladığı görülmüştür. Dünya genelinde güç kazanmaya başlayan post modernizm, post yapısalcılık, feminist kuram ya da çevre hareketleri gibi akımlar Türkiye’de de kendisini hissettirmiş, Türk kolektif kimliği altında tanımlanan topluluklar kendilerini; kimlik siyasetinin gündelik hayatın bir parçası haline almaya başladığı bu küresel dönüşümün içerisinde bulmuşlardır. Bu süreçte küresel hâkimiyeti büyük oranda elinde toplayan ulus ötesi güçler ulus devlet olgusunu; gelişen teknoloji ise mekân kavramının önemini gitgide daha fazla zayıflatmıştır. Bu süreçte Türkiye, ekonomik liberalizmin ve küresel dünya ekonomisine bağımlı kılıcı sosyo ekonomik uygulamaların ulus devlet bağımlı gitgide daha fazla aşındırdığı ve farklı etnik ya da dini kimliklerin daha sık gündeme getirildiği bir yapıya bürünmüş; “etnikçiliğe yönelik talepler farklılık ve tanınma talepleri bağlamında, dinsel talepler ise yaşam tarzlarının kamusal alanda görünürlüğüne yönelik talepler olarak” somutluk kazanmıştır (Bayri, 2008: 86).

Bununla birlikte Çingene/Roman topluluklarının –maruz kalmayı sürdürdükleri dışlanmanın Türkiye’de yaşayan diğer etnik kimliklere kıyasla daha yoğun olduğu gerçeğine rağmen- söz konusu dönüşümün büyük oranda dışında bir seyir izlediği ve onların kendilerini Türk devleti ile özdeşleştirmeyi kimliklerinin en önemli unsurlarından biri olarak görmeyi sürdürdüğü görülmektedir (Marsh, 2008: 53). Kaldı ki çok kültürlülük akımının etkileri dünyanın büyük bir kısmında olduğu gibi Türkiye’de de daha görünür bir hal aldıysa da; “azınlıkların bulunduğunu ileri sürmek veya azınlık haklarını korumak için faaliyet yürütmek çeşitli nedenlerle engellenmeyi sürdürmüş”; bu yönde getirilen yasaklamalar bilhassa 1980 darbesini takiben çok daha yoğun bir hal almıştır (Kaya, 2012: 215). Bu tarihsel seyir içerisinde; geçmişte Avrupa’daki emsallerinin karşılaştıkları zulümler ve yersiz yurtsuzluk durumları da göz önüne alındığında, Türkiye’de yaşayan Çingene / Roman topluluklarının kendilerini bir azınlık olarak tanımlamaktan dahi rahatsızlık duymaları beklendik bir tutum olarak değerlendirilebilir. Çingene / Roman topluluklarının ayrı bir etnik azınlık olduğu fikrinin günümüzde hala bölücü bir düşünce gibi algılanmayı sürdürmesi; Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman gruplarının kendilerini bu şekilde tanımlamaktan alıkoymayı sürdürmesinde önemli bir etken olarak görülmektedir (Marsh ve Strand, 2006: 20-21).

Bora ve Canefe, aynı sürecin özellikle İslami ve milli değerlerine sadık kalma gayretindeki ‘Müslüman-Türk’ halkı ile ‘halkından kopuk ve toplumsal gerçekliklere yabancı devlet güçleri arasında çizilen ‘ananevi milliyetçi muhafazakar popülist ayrım çizgisini kalınlaştırdığını’ ifade etmektedir (2002: 660). Söz konusu kimlikler patlamasının Türkiye’ye özgü tezahürlerinin, sözü edilen İslamcı yönelişle bir arada değerlendirilmesi gerekir. Bu süreçte, milli popülizmin kendi bağlamsal dinamikleri doğrultusunda ön plana çıkardığı ‘milli değerlerine sahip çıkan’ ‘sessiz’ çoğunluklar olarak Türk milleti imgesinin; büyük oranda İslamcı çatı altında ve dönemin neoliberal beklentileriyle örtüşmeyecek kurgusallıkta bir inşa sürecinden geçtiği görülmektedir. Böylesi bir dönüşüm sürecinde işe koşulan bu özgün popülist milliyetçilik zemininin, sosyal dışlanma deneyimi en yüksek gruplardan biri olan Çingene/Roman topluluklarının bütünleşme dayanakları olarak İslamcılığa da Türklük vurgusuna olduğu kadar sıkı bir biçimde eklemelenmesi sonucunu doğurabileceği tahmin edilebilir.

Özetle, geçmişten günümüze farklı vurgularla da olsa benzer bir sosyal dışlama noktasında buluşan milliyetçi eğilimlerin, Türkiye’de Çingene/Roman gruplarının da dâhil olabileceği çoğulcu bir toplumsal yapının ortaya konmasına henüz geçit vermediği görülmektedir. Sanlıer’in ifade ettiği gibi belki de tarihte hiçbir savaşın nedeni olmamış veya herhangi bir ülkeyi işgal etmemiş tek medeniyet olan Çingeneler, bunca barışçıl topluluklar olmalarına karşın (Şanlıer, 2013: 19); geçmişten bugüne geçerliliğini koruyan dışlama, yerinden etme, eşitsizliğe maruz bırakma gibi olumsuz yaptırımların baş mağdurları olmayı sürdürmektedirler. Haklarını güvence altına alan herhangi bir yasal düzenlemeden yoksun konumdaki Çingene/Roman vatandaşları, bugüne dek mevcut iktidarların insafına bırakılan yaşam koşulları içerisinde sessizce sorunlarının fark edilmesini beklemeyi sürdürmüşlerdir. “Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde güç koşullarda yaşama mücadelesi veren Çingene azınlığı; örgütsel etkinliklerde bulunarak hak arama ve alma mücadelesine yıllar öncesi başlamışken; ne yazık ki ülkemizde Çingeneler arasındaki bu örgütsel etkinlikler, yeni yeni ve sağlıklı şekilde başlamaktadır” (Arayıcı, 2008: 246). Bununla birlikte özellikle son on yıl içerisinde bu anlamda umut vaat edici bazı girişimlere rastlandığını ifade etmek gerekir. Romanların 2000’li yıllar itibariyle başlayan dernekleşme hareketi, 2004’te Trakya bölgesinde faaliyet gösteren Edirne Roman Kültürünü Araştırma Geliştirme Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği / EDROM’un kurulması ve 2010 yılında dile getirilen Roman açılımı, konu hakkındaki önemli gelişmeler olarak sıralanabilir (Uzpeder, 2008: 112). Türkiye’de yaşayan diğer tüm dezavantajlı gruplar gibi Çingene/Roman topluluklarının karşılaştıkları sorunlara yönelik olarak daha kalıcı ve kapsayıcı çözümler üretilebilmesine yönelik ihtiyaç; mevcut adımların geliştirilerek çoğaltılmasını ve hak arayışlarının milli kimlik karşısında bir tehdit olarak görülmediği çoğulcu bir zeminin tesis edilebilmesini zorunlu kılmaktadır.



### **2.7.5. Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman toplulukları hakkında yürütülen bazı araştırmalar**

Yukarıdaki bölümlerde, ana hatlarıyla Çingene/Roman topluluklarının dünü ve bugününden bahsedilmeye, onların kökenleri ya da kökenlerinden bahsedebileceğimiz homojenlikte bir topluluk olup olmadıkları ile ilgili farklı görüşlere yer verilmeye çalışıldı. Son olarak bu bölümde ise Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman toplulukları hakkında yürütülen bazı araştırmalara yer verilerek, söz konusu toplulukların Türkiye’de geçmişten bu güne hangi yönleriyle ele alınmakta olduğu ele alınmaya çalışılacaktır.

Türkiye’de Roman vatandaşlarla ilgili olarak yürütülen akademik çalışma sayısı yakın geçmişe dek oldukça sınırlı kalmıştır. Bu durumun nedenlerinden birinin, Çingene/Roman gruplarıyla ilgili konuların siyasi ve toplumsal gündemde yeterince yer almaması olduğu iddia edilebilir. Diğer bölümlerde değinildiği üzere, azınlıklar hakkında yürütülen araştırmaların, Türkiye Cumhuriyeti gibi yeni kurulmuş bir ulus devlette ve bilginin Batı hegemonyası altında olduğu ve akademik çalışmaların Batı merkezli biçimde yürütüldüğü bir dönemde kendine yer edinmesi oldukça güç ve yavaş gerçekleşmiştir. Ayrıca, nitel araştırma yönteminin ülkemizde benimsenmesi konusundaki sıkıntılarının ve bu bakış açısının akademik araştırmalarda yeterince kullanılmıyor olmasının da etnisite, kimlik, sosyal dışlanma gibi kavramların çalışılmasını bir müddet geciktirmiş olması muhtemeldir. Bu nedenlerle, son yıllarda, dezavantajlı grupların dışlanma deneyimlerini tespit etmekten de öte, anlamaya ve yorumlamaya yönelik ihtiyacı karşılayacak çalışmalar üretebilmenin, mevcut ulusal literatürdeki eksiklikleri giderme konusunda önemli bir kriter olarak görülmeye başlandığı söylenebilir.

2000’li yıllar itibariyle, Türkiye’de yaşamakta olan Çingene / Roman gruplarının, sivil toplum kuruluşları ve akademik çevreler tarafından daha fazla ilgi görmeye başladığı

görülmektedir. Bu durumun, Türkiye'nin 1999 yılında Avrupa Birliği adaylık sürecine dâhil edilmesiyle ilişkili olabileceği iddia edilebilir. Bunun yanı sıra, yakın geçmişe dek üzerinde çok az tartışılmakta olan Çingene/Roman gruplarının, 1990'lı yıllar itibariyle dünya genelinde etkisini göstermeye başlayan yeni toplumsal hareketlerin ve çok kültürlülük temalı tartışmalarının ivme kazanmaya başlamasıyla birlikte daha fazla görünür hale gelmiş olduğunu iddia etmek de mümkündür. Serbest piyasa ekonomisinin ve neoliberal düzenlemelerin hızlı ve yoğun etkilerinin neden olduğu olumsuz sonuçlardan en fazla etkilenen gruplardan biri, şüphesiz ki Çingene/Romanlar olmuştur. Sınırlı sayıdaki zanaat türleriyle geçimini sağlayan grupların, söz konusu süreçle birlikte bu tür gelir getirici etkinliklerden de büyük oranda yoksun kalmış olması, durumlarını daha da kötüleştirmiş ve grupların marjinal görünümünü daha da belirginleştirmiştir. Tüm bu gelişmelerin de etkisiyle, Çingene/Roman gruplarının, etnik ve kültürel azınlıklar olarak daha fazla ele alınmaya başlandığı ve söz konusu grupların istihdam, eğitim, sağlık ve benzeri alanlarda deneyimlemekte oldukları dışlanma biçimleri ve dezavantajlı konumları üzerine yürütülen akademik çalışmaların ivme kazandığı söylenebilir. Söz konusu süreçle birlikte Dünya Bankası, Avrupa Roman Hakları Merkezi (European Roma Rights Centre - ERRC), Avrupa Birliği, Açık Toplum Enstitüsü gibi topluluklar da çeşitli bağlamlarda Çingene/Roman gruplarına ilgi göstermeye başlamış ve konuya yönelik ilgide belli oranda bir artış gözlemlenmiştir.

Türkiye'nin Avrupa Birliği adaylığının kabul edilmesini takiben 2010 senesi itibariyle resmi olarak gündeme getirilmiş olan *Roman Açılımı* sürecinin de son yıllarda konuya yönelik olarak yürütülen akademik çalışmalara ivme kazandıracağı tahmin edilebilir. Helsinki Yurttaşlar Derneği, Açık Toplum Enstitüsü Türkiye Temsilciliği, ED-ROM (Edirne Roman Derneği), Ulaşılabilir Yaşam Derneği gibi kuruluşlarla birlikte bazı üniversitelerde 2000'li yıllarla birlikte yürütülmeye başlanan çalışmalar, Türkiye'de yaşayan Çingene/Roman topluluklarının görünürlüğüne katkı sağlayan girişimlerin başlıcalarını oluşturmaktadır. Bu noktada, Türkiye'de Çingene/Roman grupları ile ilgili gerçekleştirilen ve yukarıdaki teorik çerçeve bölümünde ele alınmamış olan toplumsal araştırma örneklerine kısaca değinilmeye çalışılacaktır. Araştırma problemine -yani Çingene/Roman gruplarının kimlik oluşumlarına- odaklanan çalışma sayısı oldukça

sınırlı olduğundan, doğrudan doğruya araştırma konusuyla ilişkili olan çalışmaların yanı sıra, genel olarak Türkiye’de Çingene/Roman gruplarıyla ilgili yürütülmüş araştırma örneklerine de yer verilecektir.

Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili en erken çalışma örneklerinden biri Alexander D. Paspati’ye aittir. Sanskritçe ile Çingene dili arasındaki ilişkiyi irdeleyen 1860 tarihli filolojik çalışması *Memoir on the Language of the Gypsies, as Now Used in the Turkish Empire*’da Paspati; konuyla ilgili dilbilimsel analizlerinin yanı sıra, söz konusu dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Çingene/ Roman topluluklarıyla ilgili tarihsel ve toplumsal gerçekliklere de değinmektedir. Örneğin, eserde Osmanlı’da halkın, Çingenelere karşı, Hristiyan topluluklara kıyasla daha olumlu davranışlar sergiledikleri ifade edilmektedir (Karlıdağ, Marsh, 2008: 146). Paspati’nin *Turkish Gypsies* adlı makalesi ise; Osmanlı döneminde, Çingenelere yönelik hukuki uygulamalara, bu grupların toplumsal ve mesleki konumlarına ve yaşadıkları bölgelere değinen örnekler içermektedir.

Osman Cemal Kaygılı’nın 1938 yılında yayınlanan *Çingeneler* adlı eseri de, edebi bir roman olma özelliğine rağmen, bu coğrafyada yaşamakta olan Çingene/Roman gruplarıyla ilgili fikir veren erken dönem yapıtlardan bir diğeri olarak sıralanabilir. Romandaki ‘İrfan’ karakterinin bir grup ‘Çingene’yle tanışması ve onların hayatına dâhil olması çerçevesinde kurgulanan eser; okuyucuyu dönemin Çingene gruplarının yaşamlarına, dillerine, alışkanlıklarına, eğlencelerine ve hayallerine tanık etmekte ve onlara, tüm bu konularla ilgili pek çok dönemselsel bilgi sunmaktadır. Örneğin bu eserde, günümüzde çoğunlukla ‘Çingene’ ve ‘Roman’ olarak adlandırılan grupların, o dönemde ‘Ova Çingeneleri’ ve ‘Şehirli Çingeneler’ olarak anılmakta olduğunu öğreniriz. Göçebe yaşayan, sepet yapan, fal bakan gruplar ‘Ova Çingeneleri’ olarak anılırken, kendini diğerlerinden üstün gören, yerleşik düzene geçmiş ötekiler ise ‘şehirli Çingeneler’ olarak bilinmektedirler. 1938 yılında yayınlanan bir eserin, bugün bu çalışmaya konu edilen araştırma alanıyla paralellik gösteren boyutlara sahip olması,

Çingenerin yazgılarının aradan geçen neredeyse yüzyıl boyunca hala pek değişmemiş olduğunu düşündürmektedir.

Konuyla ilgili yürütülen diğer çalışmalara değinmeyi sürdüreceğiz olursak, örneğin Ana Oprisan, 2002 yılında yayınlanan araştırmasında, Türkiye’de yaşayan Romanlar üzerine incelemelerde bulunmuş, literatüre Çingene/Roman vatandaşların yoğun olarak bulunduğu iller, Romani dilinin kullanımı ve Romanların dini inançları ile ilgili çeşitli tarihsel veriler kazandırmıştır. 2008 yılında yayınlanmış olan “Avrupa’nın Vatansızları: Çingener” adlı çalışmasında, Ali Arayıcı ise Çingene/Roman gruplarının Avrupa’ya göçleri ve Avrupa Birliği ülkelerindeki mevcut yaşam koşulları hakkında tarihsel ve toplumsal bir analiz sunmuştur. Çalışmada söz konusu grupların Türkiye’deki mevcut durumuyla ilgili analizlere; Çingene kimliğiyle ilgili eğitsel, kültürel ve siyasi pek çok boyuta değinilmektedir.

Bunların yanı sıra, geçtiğimiz yıl yayınlanan *Hukuki Düzenlemeler Işığında Osmanlı Çingeneri* adlı eseriyle Sinan Şanlıer, Türkiye Cumhuriyeti topraklarında yaşamış ve yaşamakta olan topluluklarla ilgili tarihsel ve coğrafi gerçekliklere ışık tutmaya çalışmıştır. Söz konusu çalışma, bugün ele alınan farklı Çingene/Roman gruplarının, İmparatorluk dönemindeki koşullarının ve göç hareketlerinin izini sürebilmek açısından önem taşımaktadır. Benzer şekilde Elena Marushiakova ve Vesselin Popov da 2006 yılında yayınlanan çalışmalarında, Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşamış olan Çingene/Roman toplulukları konusuna değinmişlerdir. Beş yüz yılı aşkın Osmanlı deneyimini göz ardı ederek Balkanlarda yaşamakta olan Çingene/Roman gruplarını anlamının mümkün olamayacağı iddiasıyla yazarlar, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Çingenerin tarihi, gelenekleri, toplumsal yapıları ve kültürleri üzerine aydınlatıcı bilgiler sunmuşlardır. Dönemin vergi, lonca ve mahkeme kayıtları gibi resmi belgelerden oluşan arşiv taramalarıyla, Osmanlının özellikle Balkanlar bölgesinde yaşayan Çingene/Roman grupları merceğiz alıntısına alınmıştır.

Türkiye’de yaşayan Çingener/Romanlar dendiğinde akla gelen isimlerden bir diğeri de Mustafa Aksu’dur. Senelerdir sözlüklerde, kanun maddelerinde geçen, Çingeneri aşağılayan ve ırkçılık içeren ifadeleri tespit ederek, bunların değiştirilmesi için bürokratik çaba gösteren Aksu, *Türkiye’de Çingene Olmak* (2006) adlı kitabın yazarıdır. Eserinde Türkiye’de yaşayan Çingenerin sahipsizliğine değinen Aksu, Roman kelimesinin Çingene kimliğini gizlemek yani kimliğinden utanmak anlamına geldiğini düşünmekte ve bu nedenle bu kelimeyi kullanmayı reddetmektedir. Çalışmasında Çingene kimliğini koruma ve tanıtma amacıyla verdiği mücadeleyi, kendi eğitim ve çalışma yaşantısı boyunca Çingene kimliği nedeniyle karşılaştığı sorunları anlatan Aksu, kendi biyografisi yoluyla Türkiye’de yaşayan bir Çingene olmanın ne anlama geldiğini okuyucuya birinci elden yansıtan bir deneyimler kaynağı olarak değerlendirilebilir.

Türkiye’de yaşamakta olan Çingene/Roman topluluklarını, eğitim boyutuyla ele alan Melike Diler ise 2008 tarihli doktora tez çalışmasında, Çingene/Roman üniversite öğrencilerinin durumlarına ışık tutarak, söz konusu bireylerin yükseköğrenim seviyesine ulaşmayı başarmasına etki eden faktörleri gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır. Çalışmada, eğitimlerinin ilerleyen yıllarında kendilerine yönelik önyargılar nedeniyle kimliklerini gizlemeyi tercih eden öğrencilerle, bunu reddederek Roman kimliğinin öncüleri olma yolunda ilerleyen öğrencilerin durumları irdelenmiş, yani söz konusu grubun kendilerine yöneltilen aşağılık yaftasıyla başa çıkma yolları mercek altına alınmıştır. *Türkiye’de Yaşayan Kültürel bir Farklılık: Çingener* (2012) adlı makalesinde Halime Ünalda da Çingenerin Anadolu’ya yerleşme süreci, Türkiye’deki sosyal yaşamları ve kimlik algıları gibi konulara değinmekte, söz konusu topluluklara yönelik ön yargılara dikkat çekmekte ve bu dışlanmışlığa işaret eden sözlü ve yazılı ifadelerden örnekler sunmaktadır.

Elin Strand, 2006 yılında Türkiye’de yaşamakta olan Çingene/Roman topluluklarını diğer ülkelerde bulunan gruplardan farklı kılan, kendilerine özgü özelliklerine değinmeyi amaçladığı *Romanlar and Ethno-Religious Identity in Turkey* adlı

çalışmasıyla bu alanla ilgili literatüre katkı sağlayan isimlerden bir diğeri olmuştur. Strand'in bu çalışmasında; özellikle Avrupa'da yaşamakta olan Çingene/Romanlardan farklı olarak, Türkiye'de yaşamakta olan grupların, etnik kimlik gözetmeksizin herkesi çatısı altında toplayan bir din olarak İslam'ın etkisi ile kendilerini bir yabancı gibi tanımlayacak bir Çingene/Roman kimliğinden önce Müslümanlık ve Türklük kimliklerine sahip çıkma eğiliminde olduklarının altı çizilmektedir. Benzer şekilde Adrian Marsh ve Melike Karlıdağ da (2006) Türkiye'deki Çingene/Roman vatandaşların özgün konumlarını ele almış ve onların "milliyetçiler tarafından Türklüğün ulusal bütünlüğünü tehdit eden unsurlar gibi görülme, hedef alınma ve taciz edilme korkusuyla Çingeneliği bir etnik kimlik olarak sahiplenmek konusunda" isteksiz olduklarını ve çoğunlukla uğradıkları adaletsizlikleri inkâr etme yolunu seçtiklerini ifade etmişlerdir (s. 142). Değinilen Çingene/Roman toplulukları sorunlarıyla ilgili olarak "Çingenelerin Kitabı" adlı çalışmasında Ali Mezarcioglu ise, mevcut sorunları ele alırken izlenmesi gereken yolun ülkeler arası farklılıklara ve kurtuluş projelerine odaklanarak değil, evrensel bir bakış açısıyla belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir (2010: 146). Ona göre çözüme ulaşmak; Çingenelerin evrensel bir millet olduklarının farkına varması ve tüm dünya Çingenelerini temsil edebilecek nitelikte kurumlar oluşturulmasıyla mümkün olabilecektir.

ED-ROM, Avrupa Roman Hakları Derneği ve Helsinki Yurttaşlar Derneği önderliğinde hazırlanan *Türkiye'de Roman Haklarının Geliştirilmesi* başlıklı proje de Türkiye'deki Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili oldukça geniş kapsamlı bir çalışmadır. Bu araştırma sonuçlarının; Ebru Uzpeder, Savelina Danova/Roussinova, Sevgi Özçelik, Sinan Gökçen tarafından yayına hazırlanmasıyla *Biz Buradayız! Türkiye'de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi* adlı eser, 2008 yılında ulusal literatüre kazandırılmıştır. Bu çalışmada ele alınan temel noktalar; Türkiye'de yaşayan Çingenelerin tarihi, Roman hakları ve Roman hakları hareketlerinin gelişimi, Türkiye'de Romanların maruz kaldıkları hak ihlalleri, etnisite ve kimlik tartışmaları gibi Çingene/Roman tartışmalarının en kritik boyutlarını ele almaktadır.

Benzer şekilde yine ED-ROM, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu ve Anadolu Kültür tarafından yürütülen *Roman Topluluklar İçin Bütünlüklü Sosyal Politikalar Geliştirme Projesi* 2011 yılında, Başak Ekim Akkan, Mehmet Baki Deniz ve Mehmet Ertan tarafından kaleme alınarak *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri* adıyla yayınlanmıştır. Sosyal dışlanma kavramını merkeze alarak, literatüre toplumsal eşitlik ve adalet konularına değinen ayrıntılı bir çalışma kazandıran bu araştırma; mekânsal damgalanma, emek piyasasından dışlanma, devlet ve vatandaşlık ilişkileri, eğitim, sağlık ve sosyal yardımlara erişim gibi en temel konuları irdelemektedir. Çalışma, özellikle Roman/ Çingene vatandaşlara yönelik sosyal politikalara yön verebilecek pek çok analiz içermektedir.

Konuyla ilgili yakın dönem derleme örneklerinden bir diğeri ise Levent Ürer editörlüğünde yayınlanan *Roman Olup Çingene Kalmak* (2012) adlı çalışmadır. Bu eser de Türkiye’de vatandaşlık haklarını talep etme konusunda son derece sessiz kalan Çingene/Roman gruplarının son yıllarda en azından itibarlarının iade edilmesi konusunda belli başlı hareketlerde bulunmaya başlamış olduklarına dikkat çekmekte ve söz konusu gruplarla ilgili olarak literatürde eksikliği hissedilen çeşitli konuları irdeleyen incelemeler içermektedir. Özellikle Pınar Özden Cankara’nın bu araştırmayla paralellik gösteren *Bir Etnik Grup olarak Çingeneilerin Statüleri Hakkında Bir Analiz Denemesi* adlı çalışması, Çingene/Roman gruplarıyla ilgili kimlik sorunsalını merkeze alan ve bu topluluğun ayrı bir etnik grup olarak görülüp görülemeyeceğini sorgulayan yakın dönem çalışmalardan biridir.

2006 tarihli *Mahalle Identity: Roman (Gypsy) Identity under Urban Conditions* adlı çalışmasında Udo Mischek, Çingene/Roman topluluklarını özellikle mekânsal açıdan incelemiş ve Türkiye’de farklı mahallelerin, toplum tarafından yapılandırılan yaftalardan ve önyargılardan uzaklaşabilmenin ve bu minvalde bir “benlik” oluşturabilmenin araçları olarak kullanıldıklarını öne sürmüştür. Bu çalışmanın araştırma alanı olan Fevzipaşa Mahallesi de söz konusu iddiayı doğrulayan bir oluşumun geçerli olduğu iddia edilebilir; zira yürütülen pilot görüşmelerde ‘Roman’ ve ‘Çingene’ kelimelerinden

birini benimsemiş grupların, kendilerini mahallenin yaşamakta oldukları bölümleri üzerinden tanımlama eğiliminde oldukları gözlemlenmiştir. Mahallenin şehre daha yakın olan alt kesiminin, görece düzenli ve modern bir yaşam biçimine adapte olmayı başarmış, çocuklarını okula gönderen ve bazıları kaloriferli evlerde oturan Romanlara ait olduğu ve çoğunluğun ‘Çadırcı’ ya da ‘Çingene’ olarak adlandırdığı yukarı mahalle halkının ise Çingene olarak tanımlandığı ve daha aşağı statüde görüldüğü gözlemlenmiştir. Benzer şekilde 2006 yılında Adrian Marsh ve Elin Strand tarafından İstanbul’daki Roman gruplarının sosyal koşulları üzerine yürütülen *Reaching the Romanlar: A Feasibility Study Report Mapping a Number of Roman (Gypsy) Communities in İstanbul* adlı araştırmada da; söz konusu grupların benlik algılarına etki eden milliyetçilik ve din gibi faktörlerin yanı sıra, kimlik oluşumunun mekânsal, tarihsel ve toplumsal boyutlarına değinilmektedir.

Konuyu tarihsel bir olay üzerinden ele alan bir başka araştırma da Gül Özateşler’in *1970’te Çingenelerin Çanakkale-Bayramiç Kasabasından Zorla Çıkarılışı* başlıklı doktora tez çalışmasıdır. 2011 tarihli bu çalışma, bölgede yaşamış Çingene/Roman topluluklarının yerlerinden edilmesi konusu üzerinden, Çingenelik ve Türklük kategorilerini ele almaktadır. Çalışmada bireylere sunulan etnik ve diğer kategorilerin, sosyoekonomik ve politik eşitsizlikleri örtme işlevini karşılama konusundaki başarısını ortaya koyan analizlere yer verilmektedir. Tarihsel bir olay üzerinden, Çingene ve Türk tanımlarını mercek altına alan bu analizde; vatandaşlık, etnisite ve sınıf gibi kavramlar, Çingene/Roman toplulukları perspektifinden ele alınmaktadır. Türklük ve Çingenelik gibi kavramların konjonktürel olarak ne tür araçsal işlevler görmekte olduklarını irdeleyen bu çalışma, kolektif kimliklerin birbirleri üzerinden tanımlanma süreçlerine de dikkat çekmektedir.

Çingene/Roman vatandaşların kimlik oluşumlarını inceleyen alan çalışmaları; bugüne dek İzmir, Edirne, Diyarbakır ve Çanakkale gibi şehirlerde yürütülmüştür. Örneğin Suat Kolukırık, 2009 yılında yayınlanan doktora tez çalışmasında, İzmir Tarlabası Çingenelerinin kimlik algısını mercek altına alarak, kimliğin nasıl kurgulandığının



yapısal bir analizini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Tarlabası'nda yaşayan Çingenerin sosyal etiketlenmeye karşı sahiplendikleri kimlik tanımlamalarının yer, zaman ve sosyal ilişkiler bağlamında nasıl şekil aldığı irdelenerek, konuyla ilgili çarpıcı verilere ulaşılmıştır (Kolukırık, 2009: 61). Kolukırık'ın bu çalışmada; görüşülen Çingene/Roman vatandaşların söylemlerinin, içinde yaşamakta oldukları toplumun kendileriyle ilgili düşüncelerine karşı tepkisel bir duruşa işaret ettiğini öne sürmesi, klasik literatürün kimlik oluşum süreçlerinin 'öteki' tanımı üzerinden gerçekleştirildiği savı ile bir anlamda paralellik gösterir (Kolukırık:62 2009). Yani Çingene/Roman vatandaşların, 'Gaco'lardan ayrışma ve kendi grupları içerisinde dayanışma ve benzeşmesine etki eden faktörler, tam da Gacoluğun kendini ifade etme biçimi üzerinden şekillenmektedir. Bu konuya teorik çerçeve bölümünde daha detaylı bir biçimde değinilmiştir. Kolukırık'ın, söz konusu alan çalışmasının yanı sıra, Çingene kimliği, Çingenelele yönelik önyargılar ve Çingene olduğu düşünölen diğler gruplarla ilgili çalışmaları bulunmaktadır.

Benzer şekilde, Senem Topuz (2010), Zeynep Ceren Eren (2008), Selin Ceyhan/Önen (2003 & 2011) sırasıyla Edirne, İzmir ve Diyarbakır illerinde yaşamakta olan Çingene/Roman grupları üzerine çalışmalar yürötmüş, söz konusu grupların kimlik ve yurttaşlık algıları üzerine detaylı incelemelerde bulunmuşlardır. Selin Ceyhan tarafından hazırlanan Edirne'deki *Çingene/Roman Kimliğinin Oluşumu Üzerine Bir Saha Çalışması* (2003) başlıklı tez çalışmasında, ele alınan topluluğun kimlik oluşumunun sembolik yapısı; etnik, sınıfsal ve toplumsal cinsiyet çerçevesinde ele alınmış, 'alt sınıf' ve 'kentsel marjinalleşme' argümanlarıyla ele alınan yaşam koşulları verileri de toplulukların dezavantajlı sosyo-ekonomik konumlarını bir kez daha gözler önüne sermiştir. Ayrıca 'Roman' ve 'Çingene' kelimeleriyle ilgili süre gelen karmaşaya değinilmiş ve Roman kelimesinin Çingene olmayanlarca bir ötekileştirme unsuru olarak kullanıldığı, Çingene kelimesinin ise Roman olarak adlandırılan gruplarca gerçekleştirilen bir ötekileştirmeyi ortaya koyan bir gösterge olduğu öne sürölmüştür.

Son olarak, Türkiye’de Çingene / Roman gruplara yönelik düzenleme ve araştırmalara yönelik eleştirilerin sesini duyurduğu çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Özhan Önder (2013), *Ayrımcılık ve Dışlamanın Yeni Biçimleri, Türkiye’deki Roman Topluluklarının Gacolaştırılması* adlı doktora tez çalışmasında, Çingene/Roman gruplarıyla ilgili mevcut sorunlardan çok, bu sorunların giderilmesi adına yürütölen çalışmaları eleştirel bir gözle mercek altına almaktadır. Çingene/Roman gruplarının yaşam koşullarını iyileştirmeye yönelik çalışmaların, AB uyum sürecinin gerektirdiği ‘kâğıt işleri içinde kaybolan bir yanı’ olduğunu iddia ederken, Türkiye’deki Roman alışmaları gündemine ‘Gacolaştırma’ kavramını getirmektedir. Yani Çingene/Roman gruplarını gündeme taşımak, ele almak kadar, bunu eşitler arasında bir düzenlemeler bütünü olarak görmek ve grupların kendilerine özgü niteliklerine zarar verecek girişimlerden kaçınmak da önem kazanmaktadır. Yazar ‘Gacolaştırma’ kavramını, “Romanları çeşitli yaşamlar yaşayan herhangi özneler olarak değil de tek vücut ve *yönetimi yapılması gereken* bir sorun olarak gören Gaco bakışlarının yol verdiği belirli türde uygulamalar” olarak ifade etmiştir (Önder, 2013: 197). Çalışma, Türkiye’deki Çingene/Roman gruplarını ele alırken, ‘yaşam koşullarını iyileştirme’ adı altında yürütölen çalışmaların, söz konusu grupların özgün niteliklerini ortadan kaldırmaya yönelik, asimile edici boyutlara varabileceğine dair bir uyarı niteliğindedir.

Önder’in Çingene/Roman araştırmalarıyla ilgili dikkat çekmiş olduğu riskle ilgili önlemlerin, araştırma sırasında izlenecek yöntemle ilişkili olacağı iddia edilebilir. Konuyla ilgili çalışmalarıyla tanınan Emine Onaran İncirlioğlu, Çingene/Roman gruplarının örgütlenme sorunlarına ve yaşam koşullarına değinen çalışmalarının yanı sıra, bu grupları ele alırken benimsenecek araştırma yönteminin ne tür niteliklere sahip olması gerektiğini inceleyen çalışmalara imza atmıştır. *Çingeneleri Araştırmak: Bilime Sızan Önyargılar ve Savunmacı Sosyal Bilim* adlı çalışmasında İncirlioğlu; söz konusu grupları araştırırken, konunun teorik ve pratik boyutlarından birine odaklanılmasındansa, her ikisinin bir arada ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu ikisini birbirinden ayırmayarak, hem sessiz kalmış bir topluluğun sesini duyurmak hem de bu topluluklara hizmet edebilmek mümkün olabilecektir (İncirlioğlu, 2009: 514). Çingene/Roman gruplarıyla ilgili gelecek çalışmalara yol gösteren bu

araştırmada, İncirlioğlu'nun araştırmacıya en önemli uyarılarından biri, "sığ ampirisizm" tuzağından kurtulma zorunluluğudur. Bunun için araştırmacı, ya önyargılarını fark edip onlardan yeterince uzaklaşarak ampirik araştırma yürütmeye devam etmeli ya da ampirizm yerine bireylerin bakış açlarına ve deneyimlerine odaklanan anlayıcı bir yöntemeye yönelmeyi tercih etmelidir.

### 3. Yöntem

Bu bölümde, kimlik oluşumu ve Romanlar gibi bir konuyu çalışırken, sosyolojik yöntemden nasıl faydalanılabileceğinin tartışılması amaçlanmaktadır. Sosyolojik yöntem üzerine yüzyıllardır yürütülmekte olan tartışmaların bugün gelmiş olduğu noktada, Max Weber'in, konuyla ilgili literatüre oldukça önemli katkılarda bulunduğu iddia edilebilir. Weber, tüm büyük boy teorileri eleştirel bir gözle irdeleyerek ve tarih ve toplumun “başka bir şeyden değil, bireylerden oluştuğunu” ortaya koyarak, bireyi anlamaya yönelik yöntemsel bakış açılarına ışık tutan öncü sosyologlardan biri ve belki de en önemlisi olmuştur (Cuff v.d., 2013: 47). Weber'e göre yöntem yalnızca bir çalışma tekniğidir ve bu teknikte dogmalara yer yoktur. Weber ve haleflerinin çabalarıyla gelişen yorumlayıcı yöntem ve bu yöntemin varlığı sayesinde bireyüstü, insanüstü yapıların varlığının sorgulanmaya başlaması, bu araştırma konusunun çalışılabilmesini mümkün kılıcı ve de ona yol gösterici bir nitelik taşımaktadır.

Yorumlayıcı yaklaşıma göre “insan etkinliği hiç bitmez, durağan bir nesne gibi hareketsiz kalmaz; dolayısıyla ele almaya çalıştığımız toplumsal davranış biçimleri, koşulların sürekli değişimiyle durmadan evrim görmeyi sürdürmektedir. Hiçbir zaman edilgin olmayan, bitmek bilmeyen insan etkinlikleri toplumsal ilişkileri üretir ve onlar, doğal olgularda bulunmayan bir ‘anlam’ın etkisi altındadırlar” (Bottomore & Nisbet, 2006: 249). Bu gerçeklikten yola çıkarak güçlenen niteliksel araştırma yöntemi, yürütülecek olan bu çalışmanın bel kemiğini oluşturacaktır. Yıllarca sanılanın aksine nitel araştırma, en az nicel araştırma kadar meşru ve bilimsel olmakla kalmayıp, toplumsal olguların gitgide daha da karmaşıklaştığı 21. yüzyılda bilim dünyasının pozitivist anlayışa kıyasla çok daha yoğun bir biçimde ihtiyaç duyduğu en önemli yöntemsel yaklaşımlardan biri olma özelliğini taşır. “Sosyal dünyanın karmaşık, ayrıntılı, kapsamlı yapısını anlayabilmek için, niteliksel yöntemin zengin, ayrıntılı, kapsamlı” verisine ulaşabilmek günümüzde her zamankinden daha fazla önem taşır (Kümbetoğlu, 2008: 43). Bu bakış açısı, zaten var olan bir bütünden elde edilen verileri derleyip toparlamayı değil, görüşülen kişi ile veriyi yeniden oluşturmayı içerir. Bu

durumda, hâlihazırda var olduğuna inanılan ve keşfedilmeyi bekleyen bir gerçekten söz edilemeyeceği gibi; katı ve önceden belirli bir araştırma sürecinden söz etmek de mümkün olmayacaktır.

Kümbetoğlu nitel veriyi “nicel veri şeklinde derleyemediğimiz veri olarak” tanımlar (Kümbetoğlu, 2008: 43). Bu veride bireyler, süreç ya da olgular hakkında, sayısal ifadelerle anlayıp aktaramayacağımız duygular, niyetler, algılar, istekler, bilgiler vs. saklıdır. Bu yaklaşım, ünlü Fransız düşünür Michel Foucault’un bilgi rejimleri konusundaki fikirlerini akıllara getirir. Onun bu alana kazandırdığı özgün fikirler, bilgiye yönelik alışlagelmiş anlayışları alt üst ederek, nitel araştırma alanına yönelik mevcut ilgiye dikkate değer bir ivme kazandırmıştır. Foucault, pozitivist bilgi anlayışının ve hâkim bilim paradigmalarının sınırlarını aşarak; “içinde ‘mücadelelerin bilgisini’ taşıyan ve bastırılmış, ‘boyun eğdirilmiş’ iki farklı bilgi türünün varlığına dikkat çeker (Hattatoğlu, 2009: 132). ‘Boyun eğdirilmiş bilgi’ derken Foucault iki şeyi kastetmektedir. Bunlardan ilki, sistemlere içkin olan, ancak üzeri örtülü ve tarihsel analizler yoluyla gün yüzüne çıkarılacak bir bilgi türü iken, bu çalışmayı daha fazla ilgilendiren ikinci boyutu ise çok daha fazla göz ardı edilmiş olan, geri planda kalmış, *kenardakilerin* bilgisidir:

‘Boyun eğdirilmiş bilgiler’den kavramsal olmayan, yeterince geliştirilmemiş, naif, hiyerarşik olarak aşağıda, gerekli görülen bilgi ve bilimsellik düzeyinin altında oldukları için diskalifiye edilmiş bir dizi bilgiyi anlıyorum. Bu, aşağıdaki, kalifiye olmayan, hatta diskalifiye edilmiş bilgilerin; akıl hastasının, hastanın, hemşirenin, doktorun tıbbi bilgiye paralel ama marjinal bilgisi; popüler, sağduyuya özgü olmayan, tersine tikel, yerel, farklılaşmış, fikir birliğinden yoksun ve gücünü kendini çevreleyen her şeye karşı çıkardığı keskinliğinden alan ve “sıradan insanların bilgisi” (*savoir des gens*) olarak adlandıracağım bilgi (Foucault, 2005: 90-91).

Kenarda kalanın, ‘sıradan insanların’ bilgisi olarak adlandırabileceğimiz bu bilgi türünü ortaya çıkarmak, araştırmacının araştırılanı tanıyıp varlığına yer açmasından çok daha fazlasını gerektirmektedir. Hattatoğlu, bunu ‘bastırılmış bilginin özgürleştirilmesi meselesi’ olarak tanımlar. Araştırmacıya düşen “zaman ve mekan içinde somut ezilmişliklerin üzerinde yükseldiği sömürü ve eşitsizlikler bağlamında” kurulan bir tartışma ortamı yaratabilmektir (Hattatoğlu, 2009: 133). Foucault’un sözünü ettiği iki bilgi türü de ‘mücadelelerin tarihsel bilgisini’ ve ‘kavgaların bastırılmış belleğini’ içermektedir ve o, bunu ‘bilgilerin başkaldırması’ olarak tanımlar: “bir toplumun içinde örgütlenmiş bilimsel bir söylemin kurumsallaşması ve işleyişine bağlı merkezileştirici iktidar etkilerine karşı bir başkaldırma” (Foucault, 2005: 92).

Foucault’dan yola çıkarak ele alınan bu bakış açısı; kenardakilerin tek bir sesi olduğuna dair bir inancı yansıtmamakta ya da ezilenleri temsil etmek gibi büyük boy bir amaç edinmemektedir. Sonuçta ezilenler de “tahakkümün dilini konuşurlar, kendi dilleri yoktur” (Hattatoğlu, 2009: 136). Yani ezilen (ezildiği varsayımıyla hareket ettiğiniz) bir bireyi karşınıza alıp konuştuğunuzda duyacaklarınız, onu çepeçevre saran iktidarın dilidir; araştırılan kişi, bir farkındalık sürecine girmeden bu bilgilerin dönüşmesi mümkün değildir. İşte bu nedenle araştırmacı görüşmelerini söz konusu boyun eğdirilmiş bilginin ortaya çıkmasını sağlayacak özen ve etkileşimle yürütmelidir. Bu nedenle Hattatoğlu araştırmacıyı bilimin kibrinden vazgeçmeye ve araştırmasını eşitler arasında gerçekleştirilecek etkileşimli bir faaliyet olarak kurmaya davet eder. Ona göre sadece “madunlardan, ezilenlerden yana olmak yetmez, onları madun kılan koşulları pekiştirmeyecek şekilde var olmanın yollarını aramak ve bulmak durumundayız. Bu da madunları, ezilenleri muhatap alan araştırmalar tasarlanmasını gerektirir” (Hattatoğlu, 2009: 146). Bilgiye yönelik yukarıda sözü edilen bakış açısı, Romanlar/Çingeneler gibi son derece hassas bir araştırma grubu ile çalışırken izlenmesi gereken yol ve yöntemleri belirlemenin önemini ortaya koymaktadır.

### 3.1. Araştırma Sorusu ve Temel Varsayımlar

Bu çalışmanın araştırma sorusu; “Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Çingene/Roman vatandaşların kimlik oluşumları nasıl gerçekleşmektedir?” olarak belirlenmiştir. Bu soru çerçevesinde ulaşılmak istenen hedef; söz konusu grubun mevcut kimlikleriyle ilgili algı ve deneyimlerini, ‘öteki’ ile olan ilişkilerindeki sınırların hangi faktörlerden etkilendiğini ve günlük yaşam deneyimlerinin, kullandıkları dil ve sembollerin bu faktörler ile ilişkisinin ne olduğunu anlamaktır.

Bu temel sorunsal çerçevesinde yanıtları aranacak soru setlerinden bazıları şunlardır:

1. Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Çingene/Roman vatandaşların kimlik algısı nasıldır?
2. Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Çingene/Roman vatandaşların ‘öteki’ gruplara yönelik algısı nasıldır? Bu algı, kendi kimlik tanımlamaları üzerinde ne kadar etkilidir?
3. Araştırma grubunda, kimlik oluşumları bakımından, kendi içinde ayrışmalar var mıdır? Evet ise bu ayrışmalar hangi yönlerde, nasıl gerçekleşmektedir? Kişiler bu ayrışmayı nasıl değerlendirmektedirler?
4. Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Çingene/Roman vatandaşların ötekileştirme ve sosyal dışlanma deneyimlerinin oldukça yoğun düzeyde olduğu düşünülmektedir. Bu durumun kaynakları neler olabilir? Söz konusu kaynaklar ile kimlik oluşum süreci arasında nasıl bir etkileşim vardır?

5. Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman gruplarının 'öteki' ile ilişkilerinde karşılaştıkları temel sorunlar nelerdir? Söz konusu sorunlar ile kimlik oluşum süreci arasında nasıl bir etkileşim vardır?
6. Ulusal ve uluslararası literatürde yer bulan ırk, etnisite, kimlik, sosyal dışlanma gibi kavramsallaştırmalar, söz konusu araştırma grubunun kimlik oluşum süreçleri açısından anlaşılmasına nasıl katkı sağlayabilir? Bu anlayış yapı ile eylem düalizminden arındırılmış bir ilişkisellik içerisinde nasıl ele alınabilir?

Araştırma grubunun kimlik oluşumunun nasıl gerçekleştiğini anlamaya odaklanan bu araştırma, neden sonuç ilişkilerine odaklanan, pozitivist bir anlayışla ele alınmayacağından, tartışmaya kapalı ve değiştirilemez hipotezler içermemektedir ancak temel bir çerçeve olarak ifade etmek gerekirse bu araştırmadaki temel varsayımların;

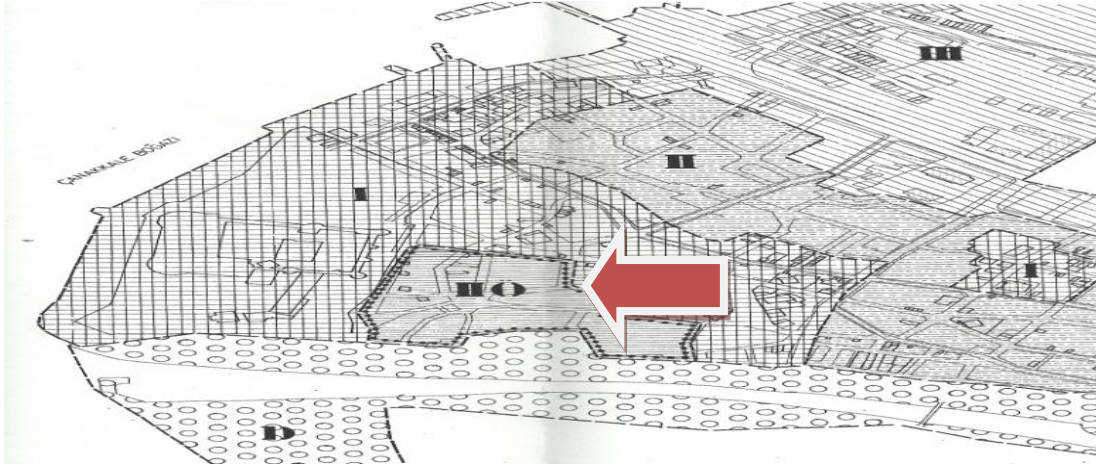
1. Çingene/Roman gruplarının kimlik oluşumlarının Roman olmayan kimselerin kendilerine dair algı ve tutumlarıyla ilişkili olabileceği ve bu iki grubun sosyoekonomik koşullarının senelerdir eşitsiz bir biçimde varlığını sürdürdüğü
2. Grubun kimlik oluşumunun, çoğunlukla sabit, doğuştan gelen vb. özelliklerin değil, içinde buldukları tarihsel, coğrafi ve toplumsal koşulların etkisi altında gerçekleşmekte olduğu
3. Çingene/Roman gruplarının vatandaşlık haklarından yeterince faydalanamıyor olduğu, şehrin belirli bir bölgesinde toplumun diğer kesimlerinden yalıtılmış bir halde yaşamakta olduğu ve sosyal dışlanmaya maruz kaldığı
4. Sosyal dışlanmanın, ekonomik ve istihdamla ilgili koşulların yanı sıra eğitim, sağlık, sosyal ilişkiler ve benzeri alanlarda da görülmekte olduğu ve söz konusu sosyalleşme alanlarında kimlik oluşumunun, yapısal etkiler ve bireysel bir konumlanma arasındaki karşılıklı etkileşimlerin bir ürünü olarak inşa edilmekte olduğu



5. Söz konusu grubun kendi içinde de Çingene ve Roman ayrımı gibi bölünmeler yaşadığı ve bu durumun, bireylerin içinde buldukları yaşam koşullarının etkisi altında şekillenmekte olduğu düşünülmektedir.

### 3.2. Araştırma Alanı

Bu çalışmada araştırma alanını, Çanakkale il merkezinde yer alan “Çingene/Roman mahallesi” ve bazen de yine olumsuz bir atıfla sadece “mahalle”<sup>9</sup> olarak tanınan Fevzipaşa Mahallesi oluşturmaktadır. Çanakkale il merkezinde yaşayan Çingene/Roman nüfusunun büyük bir kısmına ev sahipliği yapan Fevzipaşa Mahallesi’nin en belirgin özelliklerinden biri, kent merkezinin tam ortasında olmasına karşın, sosyal olarak kentten fazlasıyla yalıtılmış bir halde kalmayı sürdürmesidir. Şekil 1’de görüleceği üzere mahalle, Çimenlik kalesi ile Sarıçay arasında, şehir merkezinin ve Çanakkale boğazının çok yakınında yer almaktadır.



Şekil 1. Fevzipaşa Mahallesinin Çanakkale İl Merkezindeki Konumu

Kaynak: Uysal, vd. 2012: 21.

<sup>9</sup> Yapılan görüşmelerden edinilen bilgiye göre polisler diğer tüm mahallelere ismi her ne ise onunla hitap ederken, Fevzipaşa Mahalle’sini yalnızca ‘mahalle’ olarak anmakta; bu da mahalleye özgü suç algısını yansıtan bir gösterge olarak yorumlanmaktadır (Özcan, 37). Bu bilgi, mahalleden sorumlu çocuk suçları bürosu yetkilisiyle yapılan görüşmede doğrulanmıştır (Görüşme Tarihi: 01 Haziran 2015).



*Fotoğraf 1. Fevzipaşa Mahallesi Kıyı Şeridinden Bir Görünüm*

(Fotoğraf: Aykan Özener)

1462 yılında savunma amacıyla Çanakkale Boğazı'nın en dar noktalarından birinde Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan Çimenlik Kalesi'nin kurulmasıyla birlikte, kentin ilk yerleşim alanının *Cami-i Kebir*, yani bugünkü adıyla *Fevzipaşa Mahallesi* olduğu düşünülmektedir. İddiaya göre, kalenin inşası için bu bölgeye getirilen Romanlar, yapı tamamlandıktan sonra Fatih Sultan Mehmet'in izniyle bölgeye yerleşmişlerdir (Uysal, vd. 2012:5). Derinlemesine görüşme yürütülen katılımcılardan Yakup (24), Fatih Sultan Mehmet'in inşaat bittikten sonra "Romanları ne yapacağız" sorusuna "hepsini öldürün" cevabını verdiğine ancak araya giren bir kişinin iknası yoluyla padişahın Romanların burada yaşamasına izin verdiğine dair yaygın bir inanıştan bahsetmiştir. Genel olarak Fevzipaşa Mahallesi sakinleri, atalarının Çimenlik Kalesi'nin inşaatı için bu bölgeye getirildikleri ve Çanakkale ilinin ilk yerleşim yerinin bu mahalle olduğu konusunda hemfikir görünmektedir. Bu bilgi kendilerini mahalleye özdeşleştirme ve onu, ilerleyen bölümlerde ele alınacak olan bir kimlik unsuru olarak benimseme eğiliminin dayanaklarından biri olarak değerlendirilebilir.

Türkiye’de bulunan diğer pek çok Roman mahallesinde olduğu gibi Fevzipaşa Mahallesi’ne yönelik suç algısının ve mahalle sakinlerine yönelik ön yargıların yoğun olduğu gözlemlenmiştir. Kentin göbeğinde yer alan bu mahallenin, fiziksel alt yapıdan, sosyo ekonomik koşullara kadar her anlamda kentin diğer mahallelerinden geride kalmış olması<sup>10</sup>, üzerinde yürütülmesi gereken çalışmaların önem ve aciliyetini gözler önüne sermektedir.



*Fotoğraf 2. Çanakkale Fevzipaşa Mahallesinden Bir Görünüm*

(Fotoğraf: Aykan Özener).

### **3.3. Veri Toplama ve Değerlendirme Süreci**

Bu bölümde öncelikle, mahalle halkıyla tanışma süreci açıklanmaya ve örneklem grubu tanıtmaya çalışılacak; ardından, görüşmelerin yapısı, gerçekleştirilme biçimi ve elde edilen verilerin nasıl değerlendirildiği gibi bilgilere yer verilecektir. Alan araştırması sırasında tutulan günlüklerden derlenen bu bölüm fazlasıyla kişisel deneyimler içermekle birlikte; söz konusu sürecin ayrıntılı bir biçimde sunulabilmesi için, araştırma

<sup>10</sup> Çanakkale il merkezinde, Atatürk Mahallesi olarak anılan bir başka Roman yerleşim birimi bulunmakla birlikte Fevzipaşa Mahallesi, nüfus yoğunluğu, kent merkeziyle iç içe olması ve “hem fiziksel çevre kalitesi hem de sosyoekonomik göstergeler açısından kentin en düşük standartlara sahip mahallesi” olarak anılması nedeniyle araştırma alanı olarak seçilmiştir (Uysal, vd. 2012:7) .

desenini tamamlayıcı nitelikteki bu bilgilere yer vermenin gerekli olduğu düşünölmüştür.

### **3.3.1. Araştırma alanına giriş ve örnekleme erişim**

Şehir merkezini çevreleyen dar yollarından geçmişliğim ve ara sokaklarına merakla bakmışlığım çok olsa da, Fevzipaşa Mahallesi'ne ilk kez girdiğim günün şahsımı bir araştırmacı olarak oldukça etkilediğini söylemeliyim. Bu tür alanlarda, hiçbir yazılı kural ya da zorunluluk olmamasına rağmen, sanki görünmez bir güç bize; yalnız başımıza mahalleye girmemiz, girmek zorunda kaldığımızdaysa etrafı kolaçan etmemiz gerektiğini söyler. Söz konusu durumun, Roman mahallesi sakinleriyle kendiliğinden iletişim kurmayı oldukça zorlaştıran, önemli bir engel olduğu düşünölmektedir. Bunun yanı sıra, muhtemelen mahalleye girme arifesindeki her araştırmacının sıklıkla karşılaşacağı; “aman yalnız girme oralara” “yanına kıymetli bir eşya götürme sakın” ya da “bir şey ikram ederlerse yeme” gibi uyarılar da mevcut duvarı pekiştirmektedir. Söz konusu içselleştirilmiş mesafenin; araştırmanın en zorlayıcı yanlarından biri olduğu iddia edilebilir. Tüm bu dış etkiler ve araştırmanın yürütücüsü olarak şahsımın alana yabancılığı; söz konusu görünmez sınırları aşp, onlara ulaşabilmenin, ancak ‘onlar’ın içinden bir yardım eliyle mümkün olabileceği sonucunu ortaya koymuştur.

Söz konusu sorunu aşabilmek için önce Çanakkale Kent Konseyi başkanı Saim Yavuz'a ulaştım. Saim Bey, mahalleye ilgili çalışmalarda aktif olarak rol alan ve mahalle sakinleriyle diyalogu iyi olan biri olarak tanınıyor. Kendisi araştırma konumu ve amacımı dinledikten sonra, mahallenin en etkin sakinlerinden biri olan ve daha sonra ayrıntılı bir biçimde değineceğimiz Emel ile tanışmama aracılık etti. Son derece enerjik, genç bir kadın olan Emel, sakini olduğu mahalle için yürütölen çalışmalarda rol alan, kent konseyince yürütölen çalışmaları ilgiyle takip eden bir Roman kadın. Dostça selamlaşırken içimi kaplayan güven duygusunun verdiği cesaretle, sizli bizli konuşmama önerimi; “tamam ablam ya, rahat ol sen” diyerek kabul eden Emel'le

tanışmamızın ardından, hemen mahalleye doğru yola koyulduk. Emel'in görüşmelere başlamadan önce beni mahallede sözü geçen bir diğer isime daha tanıtmakta yarar olduğunu söylemesi üzerine, ilk durağımız bu kişinin, yani Rahmi'nin iş yeri oldu.

Rahmi, odasına girer girmez gözüme çarpan Osmanlı flaması, cami bibloları, kimler olduklarını merak ettiğim pek çok farklı insanın portresinin önünde, büyük bir yerleşiklik ve hâkimiyet duygusuyla oturuyordu. Emel, benim üniversiteden gelmekte olduğumdan, mahalleye ilgili bir araştırma yürütmek istediğimden bahsetmeye başlar başlamaz duraksayan Rahmi, kollarını havaya kaldırarak, oldukça sert bir tonda amacımın ne olduğunu sorgulamaya başladı. Ardından ekledi: "Ne olacak yani, ne işimize yarayacak bu?" Ses tonu, sorunun aslında pek de gerçek bir cevap beklemediğini ele veriyordu. Kaldı ki muhtemelen, nitel bir araştırma yürütmeye çalışan bir doktora öğrencisi için cevaplaması bundan daha zor olan çok az soru vardır. Bu noktada verdiğim tüm cevapların bir savunma niteliği taşıdığını kabul etmeliyim. Bununla birlikte; alanda, hiç beklemediğim bir anda, nitel araştırma yönteminin, akademik kimliğimin ve doktora tez araştırmamın amansız bir savunucusu konumuna düşmekten son derece rahatsızdım. Yine de araştırmanın amacını, sözümün kesilmediği sınırlı aralıklarda, elimden geldiğince açıklamaya çalıştım: Anlamak... Yorumlamak... Anket değil... Bizi birbirimizden ayıran kimlikler...Eşitsizlik... Sosyal dışlanma... Kendimi daha önce içinde hiç bulunmadığım bambaşka bir hayatın tam ortasında ve son derece çaresiz hissetmeme neden olan bir baskı altında hissettiğimi söylemeliyim. O sırada merakla çevreye dolmuş bir sürü başka mahalle sakini de kesinlikle son derece iyi bir hatip olan Rahmi'yi ilgi ve saygıyla izliyorlardı. Onun ilk açıklamaları; "bizim mahallemizde her şey yolunda", "dışlanma falan da yaşamıyoruz", "herkes işinden gücünden memnun" oldu. Yaptığım ön araştırmalar onun bu sözlerinin tam aksini ortaya koysa da onu, "bu çok güzel bir şey, o halde araştırma yoluyla biz de bunları ortaya koyarız" diyerek yanıtladım: "Böylece bu güzel örnek, Türkiye'deki diğer mahalleler için bir örnek teşkil eder." Fakat ne söylersem söyleyeyim, cevaplarım Rahmi'nin hoşuna gitmiyordu ve ses tonu gittikçe daha da sertleşiyordu. "Sizin bundan menfaatiniz ne?" diye sordu ardından. Hiçbir menfaatim olmadığını, bu konuyla gerçekten samimi bir biçimde ilgilendiğimi, araştırmayla ilgili olarak kazandığım bir

araştırma bursu olduğunu, ancak bunun yalnızca geçimimi sağlamaya dönük olduğunu onu sakinleştirmeye çalışarak, tüm detaylarıyla anlatım. “Bir araştıralım bakalım neymiş o burs” diyerek, yanında çalışan kadına, kendimle ve konuyla ilgili verdiğim tüm bilgileri tek tek not aldırdı.

Kendini mahalleden sorumlu hisseden ve mahallenin de görüşlerine büyük önem verdiği anlaşılan Rahmi'nin, durumla ilgili tavrının nedenini anlamak aslında zor olmasa gerek. Şahsımı da işin içine katmaktan çekinmeyerek, “fotoğrafçısından tut, araştırmacısına kadar buraya gelip, paraları ceplerinize doldurup gidiyorsunuz” derken kastettiği grubun içinde olmaktan kurtulma şansım o aşamada henüz bulunmuyordu. Onun her bir suçlaması, bana ardımda ne kadar büyük bir yük taşıdığımı daha da net biçimde hissettiriyordu. Onun “biz sizi iyi biliriz!” diye bağırırken kastettiği, ben ve benim gibi diğer Goraylar; gelip, projeler yürütüp, fotoğraflar çekip gidenlerdi. Elbette duruma ne kadar içerlesem de, kendimde ona kızma hakkı görmem mümkün değildi. Yeniden araştırmanın bana hiçbir maddi getirisi olmadığını, oturduğum yerden tez yazabileceğim bir konu da seçmiş olabileceğimi ancak bunu tercih etmediğimi, sandığının aksine bu durumun benim doktora tezimin tamamlanmasını daha da zorlaştırdığını izah etmeye çalıştım bir süre daha. İnatla “ben halkımı bu işlere alet etmem, projelere karşıyım” diye bağırıyordu Rahmi. Bu kez bunun onun zannettiği anlamda bir proje olmadığından ve benzeri detaylardan bahsettim ve halkına bu kadar sahip çıkmasının ne denli takdire şayan olduğunu düşündüğümü belirttim. Yüzündeki artık orayı terk etmemi istediğini çok daha net biçimde belli eden ifadeyle, sözlerimin neredeyse tamamını yarıda kesen Rahmi, bunu sıklıkla çevremize toplanan meraklı kalabalığa da hitap ederek yapıyordu. Onun mahallede hatırı sayılır bir karar mercii olmasının etkisiyle olsa gerek; kısa bir süre sonra yanında bulunan mahalle sakinleri de bana dönüp, bu araştırmada bana yardımcı olamayacaklarını ifade ettiler.

Bu noktada Rahmi'nin üslubunda, Roman olmamamın da ötesinde bir hâkimiyet çabası sezdiğimi belirtmeliyim. Bu durumun; araştırmacı bir Goray olmamın yanı sıra, bir kadın olmamla da ilgili olduğunu düşünüyorum. Otorite figürü karşısında inatla bir

şeyler anlatmaya ve mahalleye burnunu sokmaya çalışan; üstelik de kadın bir araştırmacının, onun gözünde son derece rahatsız edici bir profil teşkil ettiği tahmin edilebilir. O, “biz kendi kendimize yeteriz”, “ben tüm Türkiye’deki Romanlarla çalışıyorum” gibi sözler sarf ederken, yanımda sabırla oturan Emel, durumdan son derece gergin ve üzüntülü görünüyordu. Henüz tanışmış olmamıza rağmen bana sahip çıkmaya çalışarak “biz tanıştık, birbirimizi anladık” gibi sözlerle ortamı sakinleştirmeye ve üzerimdeki baskıyı azaltmaya çalıştı.

Rahmi’nin yanından ayrılırken ona son olarak; çabasını gerçekten anladığımı ifade ettim ve “sizin bu çabalarınıza dışarıdan birinin de destek olmayı istemesinin, sizin için hiç bir kıymeti yok mu” diye sordum. Kendisine el birliğiyle çalışarak daha çok şey başarabileceğimizi düşündüğümü ifade ettim. O ise karşılığında yine gülerken “ohooo” dedi; “benimle çalışmak için bekleyen senin gibi kaç kişi var!”. Bu noktada yenilgiyi kabul ederek susmaktan başka bir şansım kalmıyordu. “Bence çok önyargılısınız, fakat umarım zamanla tanıştıkça bunları aşabiliriz” diyerek mahallede kalmakta ısrarcı olduğumu dile getirdim. O, kesinlikle önyargılı olmadığını ve haklı olduğunu epey sert bir üslupla anlatmayı sürdürürken, ısrarla tanıştığımı memnun olduğumu söyleyip, teşekkür ederek odadan çıktım<sup>11</sup>. Yol boyunca kendime, bu diyaloga neden olan dinamikleri ortaya koyma amacıyla yola çıktığımı hatırlatmaya çalışarak, sakinleşmeye gayret ettim. Emel, yolda durumun böyle olacağını tahmin ettiğini ama yine de beni ona götürmeye mecbur olduğunu; aksi takdirde ona haber vermeden görüşmelere başlamanın hoş karşılanmayacağını ifade etti. Onun dostane tavrı iyi gelse de, bu zorlu konuşma sonrasında yabancılığı, ötekiliği iliklerime kadar hissettiğimi hatırlıyorum. Elbette bu yeterince adil bir durumdu. Yüzyılların ötekisi Romanların maruz kaldıkları sosyal dışlanmanın boyutları düşünüldüğünde, yaşadığım bu küçük daraltının çok küçük bir bedel olduğu ortadaydı. Dahası ben mahalleden birkaç adım atıp, araştırma konumu

---

<sup>11</sup> Rahmi ile yapılan bu görüşme olumlu bir havada geçmemekle birlikte, alan araştırmasının ilerleyen aylarında kendisiyle karşılaşmalarımızda yaşanan diyaloglar gitgide daha az soğuk bir hal almış ve araştırmamın beşinci ayında Rahmi’nin yumuşayan tutumu sayesinde kendisiyle derinlemesine görüşme yürütebilmek dahi mümkün olmuştur. Önyargılarının ortadan kalktığını söylemek mümkün olmasa da Rahmi’nin ilk günkü engelleyici tavrı -sonradan öğrendiğim kadarıyla mahallede sözü geçen ve Rahmi’nin yakın arkadaşı olan diğer birkaç kişinin üniversite kanalıyla tanıdığı bazı hocalarla hakkımda yaptığı olumlu konuşmaların da etkisiyle- azalmış; böylece araştırmamın son aylarında mahalle halkıyla bir araya gelebilmek ve görüşme yürütebilmek ‘görece’ kolaylaşmıştır.

değiştiriyorum dediğim anda kurtulabileceğim bir hisle boğuşuyorken; onlar öteki olmalarıyla ilgili sorunları hiçbir zaman bu kadar kolay aşamıyorlardı. Alan araştırması boyunca karşılaştığım tüm zorluk ve olumsuz tavırlar karşısında, bu adaletsiz konumlanışı aklımda tutarak hareket etmeye çalışmamın söz konusu süreci kolaylaştırdığını düşünüyorum.

Yukarıda anlatılan tanışma süreci epey sancılı geçse de; bu zorlayıcı noktada, araştırmacının öznel tutumlarını dışlamayan nitel bir yaklaşımı benimsiyor olmamın faydasını gördüğüme inanıyorum. Bir araştırmacı olarak, bu süreçte yaşadığım deneyimlerin ve onlara yönelik duygularımın sürecin dışında tutulması zorunluluğu olsaydı; bu araştırmayı tamamlamak mümkün olamayabilir ya da söz konusu deneyimlere yer verilemeyeceği için araştırmanın önemli bir parçası eksik kalabilirdi. Yaşanan süreci ayrıntılarıyla açıklamaya imkan veren ve hatta bunu gerekli kılan bir araştırma yöntemini benimsiyor olmanın bu noktada zorlu alan araştırmaları için son derece önemli bir motivasyon aracı olduğu iddia edilebilir.

Aktarılan bu sürecin ardından, arka sokaklarına doğru yol aldığımız Fevzipaşa Mahallesi'yle ilgili ilk gözlemlerimin; çoğunlukla diğer Çingene/Roman araştırmalarında da sıklıkla rastlanan betimlemeler içermesi muhtemelen şaşırtıcı olmayacaktır: Ayağı çıplak çocuklar, mahalle aralarında oturup meraklı gözlerle beni süzen teyzeler, üstü başı perişan ve çok da meşgul bir halleri olmayan genç delikanlılar ve dar bakımsız sokaklar... Gözüme ilk takılan şey, bir mezrada yaşıyormuşuz izlenimi uyandıran çöp yığınları oldu. Çanakkale'nin en merkezi noktalarına son derece yakın bir alanda bulunuyor olmamıza rağmen, Fevzipaşa Mahallesi'nde ayrı bir muhite gelmiş kadar bakımsız bir görüntüyle karşılaşmıştım. "Çöp arabaları buraya pek girmiyor" dedi Emel. Bu konuda daha sonra yapılan görüşmelerde, kamu ya da özel alana mensup diğer pek çok çalışan gibi, çöpçülerin de mahalleye girmekten rahatsız olduğu ya da bundan korktuğu yorumlarına sıkça rastlanacaktı. O sırada hemen ayağımın dibinde ters dönmüş kocaman bir fare ölüsüyle karşılaştım. Buraya kadarki vaziyetin, Rahmi'nin hiddetle şikâyet ettiği araştırmacı gruplar tarafından bol bol kayıt altına alınmış olduğunu tahmin ederek ilerlemeyi sürdürdüm. Emel, mahalle kadınlarıyla son derece yakın bir ilişki içinde olduğundan, yol boyunca neredeyse herkesle selamlaşıp, ayaküstü



sohbet ederek ilerledik. Elinde küçük bir tüple yanımıza gelip hal hatır soran bir kadın, Emel'e son derece olağan biçimde; "çorba yaptım da tüpü komşuya geri götürüyorum" derken; mahalledeki keskin yoksulluğun ilk sinyalleri de henüz görüşmelere başlamadan ortaya çıkmaya başlamış oluyordu.

Bu sohbet ve ilk gözlemlerin ardından Emel aracılığıyla teker teker evlere girmeye başladık. Tek gözlü, çoğunlukla en az bir bakıma muhtaç hasta mahalle sakininin yaşadığı, 15-20 metrekarelik ve birinde konuşurken hemen yandaki diğerinden gelen seslerin içeriye dolduğu, oda benzeri evlerdi bunlar. Koca sokak, sanki çok odalı tek bir ev görünümü sergiliyordu. Evlere girerken elbette her birinin öncelikli merakı, herhangi bir yardım için geliyor olup olmadığı oldu. Araştırmadan bahsedince biraz hevesleri kırılrsa da, her biri oldukça misafirperverdi. O gün pek çok evi ziyaret edip, sonraki günlerde kimlerle nerede ve nasıl görüşme yapabileceğime dair pek çok fikir edinerek mahalleden ayrıldım. Bundan sonraki günlerde gerçekleşen örneklem seçimi ve veri toplama sürecinin neredeyse tamamı; o gün elde edilen bağlantıların yardımıyla şekillenecekti.

### **3.3.2. Örneklem yapısı ve veri toplama süreci**

2011 yılında yapılan nüfus sayımına göre Fevzipaşa Mahallesi'nde 2.388 kişi yaşamaktadır. Çalışma kapsamında amaçsal örneklem yönteminden faydalanılarak, Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde ikamet etmekte olan 54 Çingene/Roman katılımcı ile görüşülmüş ve bu örneklem grubu, 18 yaşın üzerindeki katılımcılar arasından seçilmiştir. Aralık 2014 ile Haziran 2015 tarihleri arasında yürütülen alan araştırmasında yer alan katılımcıların 27'si erkek 27'si ise kadındır (Kadın erkek katılımcı sayısının birbirine yakın olması amaçlandıysa da rakamın birbiri ile eşit olması tesadüf eseridir). Amaçsal örneklem yöntemiyle ulaşılan katılımcılardan araştırma süreci boyunca edinilen bilgi ve referanslar doğrultusunda kartopu tekniği ile yeni katılımcılara ulaşılması sağlanmıştır.

Yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerin, Ek 1’de sunulmuş olan görüşme protokolü yardımıyla yürütülmesi planlanmış olsa da, nitel araştırma yönteminin benimsenmiş olduğu bu çalışmada gerçekleştirilen görüşmeler, bilgi alışverişinin akışına bağlı olarak, farklı yan ya da alt soruların kullanımına meydan veren bir esneklik içerisinde yürütülmüştür. Ayrıca mahalle genelinde yürütülen katılımcı gözlemler yoluyla daha fazla Çingene/Roman mahalle sakinine ve elde edilen verileri sağlamlaştıracak gözlem verilerine ulaşılması amaçlanmış, mahallede birebir görüşmeler dışında geçirilen zamanlar, elde edilen verilerin doğrulanması ve benimsenmesi açısından büyük yarar sağlamıştır.

Mahalledeki ilk günün ardından, söz konusu deneyimin ve mahalle sakinleriyle kurulan bağlantıların verdiği güvenle görüşmelere kendi başıma gidebileceğimi düşünsem de, Emel ona emanet olduğumu ifade ederek, mahalle içine hiçbir zaman onsuz girmemem gerektiğinin altını dikkatle çizdi. O günden itibaren yürütülen görüşmelerin büyük bir kısmında Emel, kapının önünde, yan odada, bazen yanımda ama mutlaka yakınlarımda bir yerlerde araştırmaya benimle birlikte devam etti. Bunun onun için zor olacağına ve çok fazla zamanını alacağına ikna olduğu ilerleyen zamanlarda ise bu kez, yanımda bulunmaları için mahalle çocuklarını görevlendirdi ve ondan sonra da mahalleye neredeyse her girişim (bu sınırlamasından dolayı bazen Emel’den gizli mahalleye girdiğim de oldu), bana ‘göz kulak olmakla’ görevlendirilen bu çocuklar eşliğinde gerçekleşti. Bu durum, çalışmanın zorlu yanlarından biriydi çünkü içeride bazen iki saati geçen görüşmeleri yürütürken, kapıda adeta nöbet tutmak zorunda kalan çocukların sabırsızlıklarıyla baş etmek kolay olmuyordu.

Bunun yanı sıra Emel’in ya da çocukların yanımda olmadığı bazı görüşmeler; katılımcıların çalışma saatleri sırasında satış yapmakta oldukları seyyar tezgâh başları, ayakkabı boyadıkları sandıkların başucu, garsonluk yaptıkları lokantalar ya da iş beklerken sıklıkla vakit geçirdikleri mahalle kahvesinde yürütülmüştür. Araştırmaya

iştirak eden katılımcıların eğitim, meslek ve benzeri bilgilerinin yanı sıra, görüşmelerin nerede gerçekleştiğini içeren tablo Ek 2’de sunulmuştur.

Yaklaşık altı ay süren araştırma süreci boyunca karşılaşılan zorluklardan kısaca söz etmek gerekirse; mahalle yetkilisinin araştırmaya yönelik olumsuz tutumu, özellikle derinlemesine görüşmeler boyunca pek çok zorluğa neden olmuş ve katılımcıları görüşme yürütme konusunda çok daha gönülsüz hale getirmiştir. Bunun en somut örneklerinden biri, görüşmeyi kabul eden bir erkek katılımcının, bu kişinin görüşme yürütülen alandan geçmekte olduğunu görmesiyle birlikte, görüşmeyi yarıda keserek uzaklaşması olmuştur. Bu ve benzeri olaylar, bu kişinin topluluk üzerindeki etkisinin ne denli yoğun olduğunu gözler önüne sermektedir.

Görüşmeler, yukarıda sözü edildiği gibi, çoğunlukla evlerin içinde yürütülmüş ve büyük bir kısmı Emel’in aracılığı ve her yeni görüşme sonrası edinilen farklı bilgi ve referanslar yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bunun yanı sıra, denetimli serbestlikten yararlanarak mahallenin sağlık ocağında görev yapan iki mahkûm ve onların daveti ile görüşmeye gelen, elektronik kelepçeyle salıverilmiş bir diğer mahkûmla, sağlık ocağı doktorunun aracılığıyla, bir muayene odasında görüşülmüştür. Bir başka gün aynı sağlık ocağında sıra bekleyen bir katılımcıyla da yine aynı muayene odasında görüşme yapılmıştır.

Görüşmeler sırasında katılımcıların kendilerini güvende hissetmeleri için bir rumuz belirlemeleri istenmiş, kendi adlarını araştırmacı olarak şahsımın dahi bilmesine gerek olmadığını altı çizilmiştir. Rumuz uygulaması nedeniyle katılımcıların neredeyse tamamı belirledikleri farklı isimlerle görüşmeleri sürdürmüş, kendi adını vermekte sakınca görmeyen birkaç katılımcının adı ise sonradan fikir değiştirebilmeleri ihtimaline karşı, araştırmacı tarafından değiştirilerek deşifre edilmiştir.

Katılımcılar, görüşmelerin ses kayıt cihazıyla kaydedileceği konusunda bilgilendirilerek, konuyla ilgili rızaları alınmış; en önemli kaygılarından biri olan görüntü alma, kaydetme gibi bir şeyin kesinlikle yapılmayacağı konusunda da kendilerine güvence verilmiştir. Fotoğraf konusundaki aşırı hassasiyetleri nedeniyle mahallede hiçbir görsel kayıt biçimi kullanılmamıştır.

Yapılan görüşmeler ortalama bir buçuk saat kadar sürmekle birlikte; Emel gibi hayat hikâyesi çok daha zengin katılımcılarla yedi sekiz saate varan görüşmeler yürütülmüş, bazı katılımcılarsa konuşmayı kısa kesmek için kestirme cevaplar verme yoluna gittiğinden, nadiren, bu tür görüşmelerin yarım saat içinde sonlandığı da olmuştur. Bu tür kısa süreli görüşmelerde, katılımcıların yalnızca gerçekten cevap vermek istediği soruları yanıtlaması tercih edilmiş, cevap vermekte çekimser kaldıkları soruları yanıtlamaları konusunda hiçbir ısrarda bulunulmamıştır.

Alan araştırması boyunca karşılaşılan diğer bir kaç sorundan söz etmek gerekirse; bir erkek katılımcı tarafından gerçekleştirilen ve krize dönüşmeden tatlıya bağlanan bir taciz vakası, mahallenin çok iç bölgelerinde bulunduğu zamanlarda özellikle uyuşturucu vs. kullanımı nedeniyle şahımdan rahatsız olunmasından kaynaklanan bazı tehdit içerikli tutum ve sözler dışında bir sorun yaşanmamıştır. Mahalleye yönelik stereotipleştirici verilere katkı sağlamamak adına bu verilerin detaylı bir biçimde ele alınmaması tercih edilmektedir. Kaldı ki, farklı biçimlerde de olsa, söz konusu sorunları mahalle dışında yaşamının son derece olası olduğunu iddia etmek mümkündür.

Mahallede özellikle katılımlı gözlem süreçlerinin ve bilhassa yürütülen kayıt dışı sohbetlerin; elde edilen verilerin sağlamasını yapmaya yardımcı olduğu düşünülmektedir. Katılımcıların yakınlarının cenazelerinde, gündelik hayatlarında ve eğlencelerinde bir arada olunmuş; bu gündelik hayat deneyimleri sırasında araştırmanın teori ile pratik arasındaki bağı kuvvetlendirebileceğine inanılan özgün veriler elde edilmiştir. Örneğin, mahallede birlikte zaman geçirilen çocukların çoğunun, çocuk

şubede bulunan polis isimlerini neredeyse ezbere biliyor olmaları ya da gündelik sohbetlerine, karakola gitmek gibi asayiş olaylarına tanıklık etmenin olağan durumlar olarak yansması gibi durumlar, mahalledeki gündelik hayatın sınırını, 'dışarı' ile keskin bir biçimde ayıran görünümünden bazılarıdır. Konuşmalar sırasında son derece kanıksanmış bir biçimde ve sıklıkla hapisane sözcüğü geçmekte; kişilerden bahsederken "babamın hapisane arkadaşı", "benim hapisaneden tanıdığım" gibi kalıplara çok sık rastlanmaktadır. Görüşmeler sırasında katılımcıların kendileriyle barışık ve son derece açık sözlü tavırları, özellikle bazı çekingen anlarımda şahsımla sıklıkla alay edilmesine neden olmuş; bu ve buna benzer her deneyimde bir öteki olarak Yalama/Gorayların, onlar açısından ne ifade ettiğini anlamam kolaylaşmıştır. Bunun yanı sıra, mahallede vakit geçirdiğim zamanlarda, yaşam merkezine dans kursu almaya gelen iki Goray kadının son derece tedirgin hallerini gözlemlemek oldukça ilginç bir deneyimdi. Dersi veren genç Roman kız, Goray kadınların figürleri bir türlü yapamamasından şikâyetçiydi ve ara verdiklerinde yanımıza gelip benim de bulunduğum topluluğa sessizce "çok yalama bunlar be" derken hep birlikte gülüyorduk. Araştırmanın ilerleyen zamanlarında bunlara benzer pek çok deneyim, sınırlı bir düzeyde kalmaya mahkûm da olsa, bir araştırmacı olarak alanın bir parçası gibi hissedebilmeme yardımcı oldu. Örneğin, mahalle gençleriyle topluca sohbet ettiğimiz sırada küfür eden bir katılımcının, bana bakıp aniden susmasının ardından, diğer bir katılımcının beni kastederek "o da bizden biri artık, çekinme" demesi gibi olayların, aramızdaki kimlik sınırlarını bir nebze de olsa zayıflatabildiği görülmüştür.

Alan araştırması boyunca, yürütülen derinlemesine görüşmelerin ardından, bazı kısımlarına yukarıda da yer verilen günlük notlar tutulmuş ve görüşmeler mümkün olduğunca çabuk deşifre edilerek, elde edilen bulguların ışığında yeni kodlamalar oluşturulmuş ya da buna bağlı olarak farklı sorular sorma gereği olup olmadığı, sürekli olarak irdelenmiştir. Elde edilen veriler; NVİVO nitel veri analizi programına yüklenmiş ve ana temalar üzerinden oluşturulan kodlamalar yoluyla analizin başlıkları elde edilen bulguların ışığında son ana kadar yeniden şekillenmeyi sürdürmüştür. Dolayısıyla veri elde etme ve veri analiz süreçleri birbiri ardına değil, daima gelgitli bir ilişki içerisinde sürdürülmüştür. Toplanan veriler betimsel ve sistematik olarak analiz

edilirken, elde edilen sonuçlar ışığında yeni görüşmelere şekil verilmiş; bu minvalde örneğin, öne çıkan kavramlara yönelik sorular zenginleştirilirken, geri planda kalan ve mahallenin özgün konumuyla ilişkisi görüşmeler ilerledikçe zayıflayan kavramlara ise sonraki görüşmeler sırasında daha az yer verilmiştir. Son olarak; söz konusu süreçte, görüşme protokolünün ana başlıkları belirleyici etkisi göz ardı edilemez ise de; en az o kadar etkili olan bir diğer faktör, katılımcıların kendi söylem ve vurguları olmuştur. Dolayısıyla söz konusu veri analizi sürecinde; yol haritasını belirleyen temel izleklerin büyük oranda Fevzipaşa Mahallesi halkının kendi söylemlerinden oluştuğunu öne sürmek mümkündür.

### **3.4. Araştırma Modeli**

*“Ampirik araştırmadan yoksun teori boştur,  
teoriden yoksun ampirik araştırma kördür”  
(Bourdieu; Wacquant, 2003)*

Bu çalışma, öncelikli yöntemsel hedefi, teori ile ampirik araştırma arasında dengeli bir ilişki kurabilmek olan bir nitel araştırma örneği olarak tasarlanmıştır. Dolayısıyla söz konusu hedef, çalışmanın temel başlangıç noktalarından birinin, sosyal teorinin doğası ve uygulanışı hakkındaki yerleşik kabulleri sorgulamaya dayanmasının nedenidir. Araştırma problemi ve belli başlı varsayımlar önceden belirlenmiş olsa da, nitel araştırma yönteminin benimsenmesi nedeniyle, tümevarım yöntemi ile yola çıkılmış ve ona, elde edilen verilerin ışığında, araştırma probleminin yeniden gözden geçirilmesine de meydan bırakacak bir esneklik tanınmıştır. Buna paralel olarak, bu çalışmadaki kavramların nicel olarak ölçülebilir değişkenlere indirgenmesi yerine, araştırma problemine yönelik anlayışlar geliştirmede elverişli olduğu düşünülen çeşitli yorumlayıcı sınıflandırma ve kavramsallaştırmalara başvurulmuş ve ele alınan olgular parçalara ayrılmaya çalışılmadan kendi bütünlüğü içerisinde incelenmiştir. Çalışmada temel stratejilerin benimsenmesi ve verilerin analizinde; aşağıda detaylarıyla

irdelenecek olan Bourdieucu sosyolojik yöntem perspektiflerinden ve gömülü teori<sup>12</sup> yaklaşımından yararlanılmıştır.

Bireylerin kendi eylemlerine vermekte oldukları anlamı yakalamaya çalışan nitel bir yaklaşım yoluyla ele alınan bu çalışmada hedef, grup hakkında elde edilecek olan nesnel verilerden çok, onların kimlik oluşumunu anlamaya mümkün olduğunca yakın bir bakış açısı edinebilmektir. Bu amaç doğrultusunda araştırma desenini oluşturmak için yararlanılan temel veri toplama araçları; derinlemesine görüşmeler<sup>13</sup>, katılımlı gözlem<sup>14</sup> ve literatür taraması olarak belirlenmiştir. Gerçek yaşamda yer alan belirli bir mekan hakkında derinlemesine ve detaylı bilgi toplama amacı güdüyor olmasıyla bu

---

<sup>12</sup> Araştırma deseni olarak gömülü teorinin benimsenmesinin nedeni, araştırma amacının hazır şablonları elde edilen verilerle tamamlamak yerine, alanla ilgili merak edilen soruların bu araştırmanın çekirdek kategorisi olarak kabul edilebilecek kimlik sorunsalı çerçevesinde katılımcılara yöneltilmesi ve elde edilen veriler içerisinde gömülü halde bulunduğu varsayılan teorilerin izinin sürülmesidir. Bu yaklaşımla geliştirilen teori türü, “genellikle biçimsel ve ‘büyük’ bir teoriden ziyade, tüzeldir.” (Merriam, 2013: 29). Yani nitel araştırmanın doğası gereği, araştırma neticesinde ulaşılabilecek teorik çıkarımların geniş çaplı ve genelleyici nitelikte olması beklenmez. Aksine, araştırma bulguları ve yorumlamalar Fevzipaşa Mahallesi uzamıyla sınırlıdır. Araştırma alanını ele alırken uzam (zaman+mekan: yaşayan hacim) kavramını kullanmak, mahallenin tarihsel, mekansal ve gözlemlenebilir diğer tüm niteliklerini yapı ve eyleyici arasındaki etkileşimine tanıklık eden ilişkiselliği çerçevesinde ele alabilmek için elverişli görülmektedir. Gömülü teoride zaman içerisinde gelişip şekillenen, ampiri ve teori arasında mekik dokuyan bir araştırma süreci söz konusu olduğundan, çalışma tamamlanana dek *sürekli karşılaştırma metodundan* yararlanılmaya devam edilmiştir.

<sup>13</sup> Bireylerin gözlemlenebilen davranışlarının ötesine geçmek isteniyorsa, bir şeyi ne sıklıkta, ne zaman ya da kimle değil, neden yaptıklarını öğrenme gayretindeyse derinlemesine görüşme tekniği, araştırma için büyük önem kazanır. Dolayısıyla Fevzipaşa Mahallesi’nde yürütülen bu araştırmanın en temel veri toplama aracı, derinlemesine görüşme tekniği olarak belirlenmiştir. Derinlemesine görüşme sayesinde “apaçık görüldüğü zannedilenin aslında ne derece karmaşık olduğu ve yüzeysel görünümünün derinde yatan gerçekliklerin görülmesini nasıl engelleyebildiğini” görebilmek mümkün hale gelir. (Wengraf, 2004: 6). Bu teknikle amaçlanan; grubun kişisel olarak önem attığı inanç ve anlamları biçimlendiren toplumsal gerçekliklerin özüne inilebilmek ve böylece “dünyanın diğer boyutlarıyla tanışabilmektir”(Rubin & Rubin, 2005: 4). Bu durum araştırmacının geleneksel bilim insanlarının aksine, genellemeler yapma konusunda daha çekingen olmasına, daha detaylı ve daha incelikli analizlere yönelmesine sebep olmaktadır. Bu yaklaşım, söylenenleri olduğu kadar söylenmeyenleri de dikkate almayı gerektiren çok katmanlı ve aktif bir diyalog yürütmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla araştırmada yalnızca mahallede yürütülen görüşmeler değil, araştırma süreci boyunca görüşme içinde ya da dışında karşılaşılan tüm süreçlerin detaylarıyla ele alınması ve okuyucuya aktarılması hedeflenmiştir.

<sup>14</sup> Bu teknik ile araştırmanın nitel araştırma yöntemine özgü esnekliği bir araya geldiğinde, çalışma sürecinde yeni problemlerin keşfedilebilmesine ve gözlemlerin seyrine göre yeni boyutların yakalanabilmesine ve araştırılanın araştırmadan daha önemli olduğu ve çalışmanın seyrini etkileyebildiği karşılıklı etkileşim içerisinde şekillenen bir çalışma haline gelebilmesine olanak sağlayabilmesi umulmuştur. Katılımlı gözlem, “araştırmacının, inceleme altında olan kişilerin gündelik yaşamına; açık, araştırmacı rolüyle ya da örtük, gizli bir rolle katıldığı, olayları gözlemlediği, konuşulanları dinlediği ve insanlarla görüştüğü bir araştırma yöntemi” olarak tanımlanabilir (Öktem, 2003: 205). Fevzipaşa Mahallesi’nde cenaze, kutlama, yemek yeme, içki içme, gece topluca eğlenme, dans etme gibi pek çok etkinlik açık araştırmacı rolünün mahallede kurulan dostluklarla harmanlandığı bir süreç içerisinde gerçekleştirilmiştir.

araştırmanın bir durum araştırması<sup>15</sup> (case study) olarak nitelendirilmesi de mümkündür. Elde edilen her veri grubunun içinde gömülü haldeki teorik yapının ortaya çıkabilmesinin, süreç boyunca yeni kavram ve teorilere ulaşmanın mümkün olabileceği esnek ve keşfedici bir yaklaşımla mümkün olabileceği düşünüldüğünden, araştırma boyunca veri toplama ve veri analizi süreçlerinin bir arada ve daima geri dönüşümlü bir biçimde yürütülmesine özen gösterilmiştir.

Sosyolojik araştırma, geçtiğimiz yüzyıla dek olguların ele alınış biçimiyle ilgili çeşitli tartışmalara sahne olurken; pek çok yönüyle bir kısır döngüden fazlasını ifade etmeyen yapı ve eylem karşılıklarının aşılabilmesinin hayati öneminin ortaya konması, bir anlamda sosyolojik araştırma için bir dönüm noktası olmuştur. Bu güne dek Giddens, Habermas, Goffman gibi pek çok düşünür faillik-yapı düalizmi karşısında, toplumsal gerçeğin öznel ve nesnel yanları arasındaki etkileşimi ortaya koyma gayreti içerisinde olmuştur. Eyleyicilerin içinde buldukları yapıya nasıl uyum sağladıkları ya da yapıların eyleyicilerce ne oranda ve nasıl şekillenmekte olduğu sorularına yanıt arayan düşünürlerden biri de Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'dur. *Yapısal inşacı bilim felsefesi* olarak adlandırılan yaklaşımıyla, yapı ile birey arasındaki diyalektik ilişkiler yığına odaklanan Bourdieu'nün, gündelik yaşam pratiklerine, içerisinde hayat bulduğu yapısal özellikleri dışlamadan bakabilmenin yollarını araması, ona Çingene/Roman toplulukları gibi 'öteki' vurgusunun son derece yoğun olduğu bir araştırma grubunu ele alan bir çalışmada merkezi bir önem kazandırmıştır. Bourdieu'nün, araştırmacıyı "bireysel olandaki toplumsalı, mahremnin altında gizlenen kişisel-olmayanı, özeldeki evrenseli" keşfetmeye davet ederek, ona çok daha derin ve ilişkiyel bir analiz ortaya koyma fırsatı sunduğu düşünülmektedir (Çeğin 2007:511).

---

<sup>15</sup> Durum araştırması [case study], olguları tekil bir olayın ayrıntılı bir çözümlemesini yaparak araştıran bir yöntem olarak tanımlanır. Genelleyici bir yaklaşım yerine tikel bir olay, mekan ya da durumu derinlemesine analiz etmeyi hedefler. Pek çok yönüyle gömülü teori yaklaşımıyla benzerlik gösteren bu yöntemde, elde edilen verilerden bir kuram üretme amacından çok; ele alınan durum, olay ya da mekan hakkında bir açıklama getirilmeye çalışılır. Alan araştırmasına ayrılan süre ve katılımlı gözlem tekniğinin sınırlı kullanımı nedeniyle etnografik bir araştırma olarak tanımlanması mümkün olmayan bu gibi araştırmaların bu anlamda durum çalışması olarak da tanımlanabilecek nitelikte bir araştırma desenine sahip olduğu iddia edilebilir.



Genel olarak Bourdieu sosyolojisi Çingene/Roman grupları ekseninden ele alındığında, bu bizleri öncelikle araştırmacının araştırma sürecindeki konumu üzerine düşünmeye teşvik eder. Bu bakış açısına göre sosyolog, öncelikle olayların üzerindeki örtüleri kaldıran ve dolayısıyla da sorunların üzerine giderek sorun yaratan bir bilim dalının neferidir. Kendisine bu tür bir misyon edinen bir araştırmacının, sosyal hayata dair görünenin ötesindeki özellikleri ortaya koyma çabası aynı zamanda ‘örtülü iktidar ilişkilerinin açığa vurulması’ anlamına geleceğinden, bu tür bir yaklaşım, bir anlamda mevcut tahakküm biçimlerine yönelik bir başkaldırı olarak yorumlanmaya açıktır (Ünal, 2007: 162-163). Dolayısıyla, Çingene/Roman araştırmaları alanında yürütülecek bir çalışmanın, mevcut tahakküm biçimlerinin ayrımcı uygulamalarını deşifre ederek, pek çok iktidar biçimiyle karşı karşıya gelme riskini beraberinde getireceği kolaylıkla öngörülebilir. Bu yaklaşımın, mevcut eşitsizlikleri giderme konusunda sağlayacağı katkının ne olacağı tartışmaya açık olsa da, onun “acı çekenlere en azından kendi acılarını toplumsal nedenlere dayandırma ve böylece bazı yüklerden kurtulma” imkanı verebilecek güce sahip olduğu düşünülebilir (Ünal, 2007: 183). Kaldı ki bu noktada Weber’in toplumsal değişme nedenleri arasında ‘düşüncelere’ atfettiği önemi hatırlayacak olursak, bireyler arasında zamanla edinilen fikirler yoluyla büyüyecek kültürel birikimin, zamanla muhtemel değişimlere katkı sağlayabilecek güce erişmesini umut etmek de mümkündür.

Bourdieu’nun yapısal-inşacı yaklaşımında merkezi öneme sahip olan ilişkisellik vurgusu, öncelikle araştırmacının nesnel yapılar ile bireysel eğilimler arasındaki karşılıklı ilişkiye herhangi bir dikotomiden bağımsız bir yolla bakabilmesini olanaklı kılmayı amaçlar. Herhangi bir Çingene/Roman topluluğunun yoğun olarak ikamet ettiği bir Roman mahallesinin incelendiğini varsaydığımızda bu yaklaşım yoluyla gruba mensup Çingene/Roman bir bireyi, içinde yaşadığı toplumsal ve tarihsel bağlamdan kopmadan ele alabilme şansı yakalayabilmeyi umarız. Üstelik bu durum bizi tamamen birey odaklı ve bireyin davranışlarına neden olan yapısal etkileri göz ardı eden bir bakış açısını benimsemek durumunda da bırakmaz. Gerçekten de Bourdieu’nun o “çok ince ama çok güçlü toplumsal ayırım biçimlerini tespit eden keskin bakışını” yansıtan sosyolojik kavramsallaştırmaları, araştırmacının herhangi bir öğeyi dışarıda bırakmak

zorunda kalmadan yürütebileceği bir alan araştırması için son derece değerli fırsatlar sunar (Swartz, 2011: 201). Bunun gibi, iradecilik ya da determinizmin sınırlandırıcı etkilerinden münezze bir bakış açısı, şüphesiz ki bir Roman mahallesini araştırabilmek için oldukça uygun bir zemin sağlama potansiyeline sahiptir. Birey ya da toplum arasında bir tercih yapmak durumunda bırakılmayan araştırmacı; teori ve alan çalışmaları arasında mekik dokuyabileceği, ele alacağı alan hakkındaki gözlemlerinin çalışmanın gidişatı üzerinde dönüştürücü etki sağlamasına imkan veren yani gerçekliğin diyalektik yapısına çok daha uygun bir çalışma zeminine kavuşacaktır. Herhangi bir topluluğun kendine özgü yanlarının gerçeğe mümkün olan en yakın perspektiften gözlemlenebilmesi de bu düşünümsel ve ilişkisel yaklaşımın içselleştirilmesi yoluyla yakalanabilecektir. Çünkü ne tür benzerlikler barındırırsa barındırsın bir araştırmada ele alınacak olan bir alan her anlamda kendine özgü pek çok özelliği içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla mahallenin konumu, tarihsel ve kültürel alt yapısı kendi sınırları içerisinde herhangi bir genelleme eğiminden kaçınarak irdelenmelidir. Bu nedenle araştırma alanında ikamet eden Çingene/Roman topluluğunun kimlik oluşumunu anlamaya çalışan bir alan araştırmasının, aynı zamanda bir mekan analizini içereceğini peşinen söylemek mümkündür. Bu durum, kimliğin akışkan, bağlamsal ve çevresindeki her türlü güç ilişkisinin etkisi altında olan esnek ve son derece karmaşık yapısından ileri gelmektedir.

Teori ve pratik arasında mekik dokumayı hedefleyen bu çalışmada Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Roman vatandaşların gündelik yaşam pratikleri gözlemlenerek bunların ne tür farklılıklara işaret ettiği, neden olduğu ya da bu farklılıkların yeniden üretilmesine neden olan faktörlerin neler olduğuna dair sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır. Bu noktada sınıfsal ve kültürel analizlerin kesişimini ifade eden bir tür kültürel sınıf analizi söz konusudur. İnceleme grubunun kimlik oluşumlarının, yalnızca kültürel özelliklerin analiziyle ya da sınıfsal değerlendirmelerle anlaşılamayacağı inancından yola çıkılarak; söz konusu alana dair kimlik irdeleyişinin yapı, toplumsal alan ve birey üçlüsü arasında cereyan eden karşılıklı etkileşimler bütünü çerçevesinde; - yani bir anlamda Bourdieucu bir habitus kavramı aracılığı ile- ele alınması amaçlanmıştır. Bir mikro alan ve aynı zamanda kimlik belirleyici bir unsur halini

aldığımızı iddia edeceğimiz Fevzipaşa Mahallesi’ndeki Romanların kimlik oluşumlarını irdelerken, üyelerinin sahip oldukları sermaye biçimlerinin izleri de sürülmektedir. Bu anlamda onların ekonomik sermayeleri kadar –ki diğer pek çok Çingene/Roman mahallesinde olduğu gibi Fevzipaşa mahallesindeki ekonomik koşulların yetersizliği de son derece çarpıcı boyutlardadır- kültürel ve sosyal sermayelerine de odaklanılmasına özen gösterilmiştir. Tüm bunları pekiştiren ve yeniden üreten sembolik sermayeleri hakkında incelemelerde bulunurken, onların temsil sorunlarının boyutları hakkında fikir edinme şansı yakalanmış, birbirini etkileyen tüm bu faktörler ilişkisel bir yaklaşımla irdelenmeye çalışılmıştır.

Yürütülen derinlemesine görüşme ve gözlemler yoluyla elde edilen verilerden ortaya; ‘kültürel pratikler’ olarak adlandırabilecek, her biri alanın kendi bağlamsal ve tarihsel özelliklerinin izlerini taşıyan pek çok bilgi, düşünce ya da ideoloji topluluğu çıkması beklenir. Elbette böylesine özgün verilerin elde edildiği bir saha araştırmasına dışarıdan katılan bir araştırmacının, söz konusu sözcük ve imgelerin araştırma grubu için ne tür anlamlara geldiğini anlamasının hangi noktaya kadar mümkün olabileceği sorusu her daim tartışmaya açık kalacaktır ve bu araştırmanın temel sınırlılıklarından biridir. Bourdieu’nun “düşünümsellik” (*réflexivité*) tartışmasında ele aldığı gibi, bu noktada araştırmacının kendi önkabulleri ve bireysel konumlanışı konusunda tetikte olmasına dikkat edilmiştir. Tamamıyla nitel bir araştırma deseniyle ele alınmış olan bu çalışmanın, araştırmacının toplumsal dünyayı anlama biçiminden izler taşıması kaçınılmazdır ve bu etkinin peşinen kabul edilmesinin, yorumlama aşamasındaki farkındalığa katkı sağlayabileceği düşünülebilir. Zira bir araştırmacının, geçmiş yaşam deneyimlerinin bugünkü gözlemlerini yorumlama biçimine yönelik etkileri konusunda tetikte olması; nicel bir araştırma sırasında ne denli az önem taşıyor ise, nitel bir araştırma için de o denli önemli bir yer işgal eder.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Bu noktada konunun araştırmacı açısından ne anlama geldiğiyle ilgili bir parantez açmanın yararlı olacağı düşünülmüştür. Bu araştırmanın yürütücüsü (daha doğrusu okuyucuya aktarılabilmesinin aracısı) olarak şahsımın konunun neresinde olduğundan ve neden bu konunun seçilmiş olduğundan bahsetmenin araştırmayı daha anlaşılır hale getirebileceği düşünülmektedir. Çocukluğu Trakya’da Çingene/Roman gruplarının hem içinde hem de dışında geçen biri olarak, Tekirdağ’da yaşıyor olmama rağmen neden hiç bir Çingene/Roman arkadaşımın olmadığı sorusu, bu araştırmanın tohumlarını atan önemli araçlardan biri olmuştur. Sayıca bunca kalabalık olan bu grup nerede idi? Neden okulumuzda hiçbir Çingene/Roman sınıf arkadaşımız olmamıştı? Bundan daha da ilginç ise bu araştırma başlayana dek, tek bir Çingene/Romanla dahi en ufak bir sohbetim olmadığını fark etmiş olmamdır. Türkiye’de yaşayan diğer pek çok kişi gibi ben de, onları hiçbir zaman görmeden, onlarla hiç karşılaşmadan, sadece onlar hakkında

Böylece söz konusu anlamların kimler tarafından, nasıl ve ne tür etkileşimler sonucu oluşmakta olduğu ve her birinin ne tür işlevlere sahip olduğunu anlamak için; belirlenen araştırma alanının içinde, alanın kendine özgü dinamiklerini ve bağlamsallığını gözetererek hareket etmek önem kazanır. Bu süreçte her şey gibi ele alınan anlamların da her daim değişime açık olduğunu ve son derece akışkan, geri dönüşlü bir yapıyı muhafaza ettiklerini akılda tutmak gerekir.

Bu noktada çalışmanın başlangıcında ortaya konan araştırma modeline ve böylece; sürekli gidiş gelişlerden oluşan ve esnek bir araştırma deseni izlenmiş olmasına rağmen temelde hangi sorularla yola çıkıldığına ışık tutabilecek başlangıç noktalarına değinmekte ve araştırmanın ana hatlarını daha detaylı bir biçimde sunmakta yarar görülmektedir.

### **3.5. Alan, Sermaye, Habitus Kavramsallaştırmaları Çerçevesinde Romanlar/Çingeneler**

Alan, sermaye ve habitus, Bourdieu denince akla gelen başlıca kavramlardır. Gerçekten de günümüz karmaşık toplumlarının kapsadığı gruplaşmaların bir türlü tanımlanamayan yapısı, sınırları kimlik ya da sınıf tartışmalarını aşan bir kavramsallaştırmayı zorunlu kılmıştır. Bourdieu “Sosyal Sınıfı Sınıf Yapan Nedir?” sorusuna cevap ararken onu; farklı güç dağılımlarından oluşan o ele avuca sığmaz karmaşa içerisinde, “benzer konumlara yerleşmiş oldukları için benzer yaşama koşullarına ve koşullandırma

---

anlatılanlarla büyümüş bir bireydim. Oysa onlar muhtemelen bakkala giderken yanından geçtiğimiz seyyar satıcı ya da hurdacılar, gittiğimiz düğünlerdeki müzisyenler ya da yan apartmana temizliğe gelen ‘abla’lardı. Bu öyle tuhaf bir görünmezliktir ki, ancak geriye dönüp baktığınızda, saklandıkları yerden bizim zorumuzla çıktıklarını fark edebiliriz. Bu görünmezlik, muhtemelen mevcut eşitsizlikler üzerine kurulu sistemin en büyük başarılarından ve koruyucularından biridir.

Çocukluğumda anneannemin aktardığı “yanınızdan Çingene geçer de yanlışlıkla kolunuza değerse orayı kesip yama yapmalı” sözünü ya da tanıdığım en yardımsever insanlardan birinin kapısına gelip su isteyen yaşlı Roman teyzeye her zamanki gibi damacadan değil de çeşmeden su vermesini nasıl yadırgadığımı hatırlıyorum. Şüphesiz ki bir sosyoloğun –hele ki sosyolojiyi ‘bir dövüş sporu’ olarak gören Bourdieucu bir sosyal bilim anlayışını benimsemi gayretindeki bir sosyoloğun - bu tür deneyimleri onu, belirli bir toplumu paylaşan farklı gruplar arasında, üyelerinin sorgulamaksızın kabul ettikleri yanlışlarca çizilen son derece tehlikeli ve keskin daha pek çok sınır olabileceği konusunda şüpheye düşürmekle kalmayıp, bu yanlışlar üzerindeki mitleri kırma konusunda kendisini sorumlu hissetmesine de neden olacaktır.

faktörlerine tabi olan ve sonuç olarak onları benzer pratikler geliştirmeye teşvik eden benzer yatkınlıklarla donatılan eyleyicilerden oluşan gruplar olarak” tanımlar (2010). Böylece toplumsal dünyayı algılama çabamızda tözsel bir gerçeklik ilizyonuna kapılmaktan -ve özellikle ekonomik indirgemeci bir tutumdan- kurtularak, toplumsal gruplaşmaları etnik, ulusal, mesleki ve benzeri farklı toplumsal gerçekliklerle olan diyalektik ilişkisi içerisindeki son derece karmaşık tarihsel inşa süreçlerin ürünleri olarak ele alma imkanı yakalanır. Bu çerçevede ele alınan bir kimlik araştırması; sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve diğer pek çok unsurun bir arada ve ilişkisel bir biçimde irdelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Bourdieu sosyolojisinde, toplumu bireylerin toplamından çok daha fazlasını ifade eden bir kavram olarak ele alma çabası, onu alan araştırmasının merkezine oturan alan, habitus ve sermaye kavramlarıyla ele almayı gerektirir. Söz konusu kavramlar ve Bourdieu sosyolojisi, toplumsal sınıflar arasındaki çatışmayı açıklamayabilmek için bilhassa alan kavramından yararlanmaktadır. Farklı alanlar, farklı güç gruplarının etkileşimlerine göre şekillenirler ve bu gücün kaynağı da Bourdieu’nun farklı kategorilere ayırarak ele alacağı ve yaygın kullanımının ötesinde bir kavramsallaştırmayla öne çıkardığı sermaye kavramıdır. Bu çerçevede ele alınan dinamiklerin yeniden üretimini sağlayan itici güç ise bireylerin yatkınlıklar toplamını belirleyen ve her daim bu belirlenimin de etkisinde olan habitustur. Oyun metaforundan hareketle, Bourdieu’nun kullandığı temel kavramları ele alacak olursak; ortada, bireylerin çevrelerinden edinerek ve büyük oranda sorgulamaksızın kabul ettikleri kurallar topluluğunun hüküm sürdüğü ve üzerinde mücadelelerin gerçekleştiği alanlar mevcuttur. Bireyler, kabul ettikleri bu kurallar, çeşitli sermaye türlerinden sahip olabildikleri kadarı ve bu mücadele sonunda elde etme umudu taşıdıkları çıkarlar doğrultusunda hareket ederler ve tüm bunlar; ilk bakışta belli bir düzenlilik arz eden toplumsal görünümün temelini oluşturan köşe taşları olarak sıralanabilir.

Alan kavramını irdelemek gerekirse o, “kendi belirlenimlerini içine girenlere dayatan bir güç alanı” olarak tanımlanabilir (Wacquant, 2007:63). Alanın sınırlarının nasıl

belirlendiğine dair sorunun cevabı ise bağlamsallığı nedeniyle belirlilikten uzaktır çünkü herhangi bir alanın sınırlarını belirleyecek önceden verili faktörlerden söz edilemez. Sosyolojik bir analizin mevcut bağlamsal koşulları daima göz önünde bulundurmasının ve verilerin sürekli olarak geri dönüşlü bir biçimde gözden geçirilmesinin gerekli olmasının nedeni de budur. Benzer şekilde konuyu ele alan araştırmacının konumu da bu nedenle araştırma için bu denli önem taşımaktadır.

Ele alınacak bir Çingene/Roman topluluğunun oluşturduğunu iddia edeceğimiz bir alan söz konusu olduğunda; ortada belli başlı bir aidiyet tanımının bulunduğu ve söz konusu alanın sınırlarını pekiştiren ya da dönüştüren çeşitli dışlanma durumlarıyla karşılaşabileceği varsayımlarında bulunmak mümkündür. Alan kavramı ilişkisel yaklaşım gereği, “hem simgesel mekanizmalar tarafından dışarıdan sınırlandırılan hem de eyleyiciler tarafından üzerinde mücadele edilen iki boyutlu bir yapı” olarak ele alınır (Göker, 2007: 545). Bu nedenle Çingene/Roman topluluklarının sosyal dışlanma düzeylerinin yüksekliğine yönelik araştırma sonuçları, onları sınırlandıran bu simgesel mekanizmalara örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla bu noktada, söz konusu simgesel mekanizmaların neler olduğunu ve grubun dışlanma düzeyine ne tür katkılar sağladığını ortaya koymak önem kazanır. Ancak Çingeneler/Romanlar söz konusu mekanizmalara pasif bir biçimde uyum sağlayan ve tamamiyle bu yapısal faktörler tarafından sınırlandırılan bireyler değildir. Dolayısıyla üzerinde eyleyiciler tarafından mücadele edilen böylesi bir alanın, ele alınan grubun ne tür etkileşimlerine ve mücadele yöntemlerine sahne olduğunun ortaya konması da bir diğer önemli unsur olarak belirir.

Kimin Çingene/Roman olduğu sorusuna cevap vermek aynı zamanda kimin Çingene/Roman olmadığına dair tanımlamalar içerecek ve alanın kendine özgü koşullarıyla ilgili pek çok soruyu daha beraberinde getirecektir. Dolayısıyla, Bourdieucu bir perspektiften bakıldığında, belirli bir alanın anlam kodlarının ancak ampirik bir araştırmayla görünür kılınabileceği sonucuna varılır. Bu aynı zamanda alanlar arası ilişkilerin nasıl gerçekleşmekte olduğuna yönelik yeni soruları da beraberinde getirecektir. Bu minvalde, araştırmacının herhangi bir alanı ele alırken üzerinde durması

gereken temel noktalar ve bu tür bir çözümlemede izlenmesi gereken evreler şöyle sıralanmaktadır:

İlk olarak alanın konumu iktidar alanına göre çözümlenmelidir. [...] İkinci olarak, bu alanda rekabet halinde olan eyleyicilerin ya da kurumların işgal ettikleri konumlar arasındaki bağıntıların nesnel yapısı kurulmalıdır. Üçüncü olarak eyleyicilerin habitusu yani belirli bir toplumsal ve iktisadi koşul türünün içselleştirilmesi yoluyla edindikleri ve söz konusu alanın içinde tanımlanmış bir yörüngede az ya da çok gerçekleşme fırsatı bulan farklı yatkinlik sistemleri çözümlenmelidir (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 90).

Görüleceği üzere Bourdieu yapı-eylem ikililiğini gözeterek ele alınan bir alan çözümlemesinde güç olgusuna ayrı bir önem atfetmektedir. Toplumsal yaşamın tüm yönleriyle ilişkisel bir biçimde sürmekte olduğuna yönelik inancı yansıtan bu yaklaşım, ele alınacak olan alanın diğer hangi alanlarla ne tür ilişkiler içerisinde olduğunu ve bu tür bir araştırmada tahakküm altına alınmış bir alanın varlığından söz edilip edilemeyeceğini ortaya koymanın bir aracıdır. Bu anlamda kendi belirlenimlerini üyelerine büyük oranda dayattığı varsayımıyla, şahsına münhasır bir mikro alan örneği olarak ele alınan Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Roman bireylerin, mevcut konumları ile arasındaki bağlantıların nesnel yapısının irdelenmesi önem taşımaktadır.

Bourdieu sosyolojisinde sıklıkla tekrarlandığı üzere alanlar güç ilişkileri mahalleridir. Dolayısıyla bu araştırma alanı içerisindeki bireysel eğilimleri ve nesnel dayatmaları aynı anda barındıran bir analiz, bireysel anlamları yakalamak kadar mevcut eşitsizlikleri deşifre etmeye imkan sağlayacak sınıfsal ilişkileri de ortaya koyabilmesi umulmuştur. Belirli bir alana doğmuş olan bireyin bazı sosyal avantajları olduğu kadar

dezavantajları da mevcuttur ve bunlar arasındaki dengenin her zaman adil bir biçimde kurulduğu iddia edilemez. Birey “bir tür fitri meziyet marifetiyle alanın aşkın kaidelerine, gerçeklikte eğilim halinde kayıtlı, yazılı olmayan kaidelere vakıf olma” avantajına sahiptir ancak bu alandaki bir değişikliğin dışına çıkabilme olasılığı “faillere göre, bu faillerin sahip oldukları sermayeye göre ve bu sermayeyi elde ediş şekilleri üzerinden, sahip oldukları sermayeyle ilişkilerine göre hiç de eşit olmayan şekilde dağıtılmıştır” (Bourdieu, 2013: 73). Araştırma boyunca elde edilen verilerin bir alanda avantaj halini alan herhangi bir eğilimin, bir başka alanda tamamiyle dezavantaja dönüşebildiği bu ilişkisel konumlanış ışığında ele alınması önem arz eder.

Görüldüğü üzere, toplumsal araştırmada nesnel yapıların varlığını yadsımak mümkün görünmemektedir. Onlar vardır ve onlar üzerinden geliştirilen mücadele biçimleri toplumsal hayatın ayrılmaz parçalarıdır. Ancak bu, alana mensup faillerin tamamen pasif bir biçimde dışsal etkilerce şekillenmekte olduğu anlamına gelmemektedir. Yani Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Roman bireylerin söz konusu yatkınlıklar bütününe sahip olması, onları yeri geldiğinde içine doğmuş oldukları alanın güçlerine karşı direnmekten alıkoyacak bir işleve sahip değildir.

Alanla ilgili bu kritik noktalar açığa çıkarıldığında, onu oluşturan ve dönüştüren iç dinamiklerin kendi özgül bağlamları içerisinde ele alınabilmesinin kolaylaşması umulur. Bireylerin alan içerisindeki dinamiklere uyum sağlama ve onlarla baş etme yöntemlerinin, alanın mevcut koşullarıyla olan ilişkisi de yine bu ilişkisel analiz sonucunda anlaşılabilir çalışılır. Alanla ilgili bir dönüşümün nasıl gerçekleştiği ya da gerçekleşebileceği sorularına bu çerçevede yanıt aramak mümkün olabilecektir. Çingene/Roman gruplarının gözlemlenmesi sırasında ortaya çıkan muhtemel eşitsizlik ya da sosyal dışlanma durumlarının alan içinde, dışında ve bu ikisi arasında ne tür ilişkiler yoluyla ortaya çıktığı ve bireylerin konum alma anlamında nasıl tutumlar sergilediklerinin bu çerçevede anlaşılabilirliği umulur. Bourdieu sosyolojisinin en temel vurgularından biri olan mücadele kavramı her alanda varlığını farklı görünümde sürdürmeye devam eder. Bireylerin bitmek bilmez mücadeleleri, alanların sınırlarını her



daim hareketli kılar. Bu noktada bireylerin günümüz gelişmiş toplumlarında maruz kalmakta oldukları eşitsizlikleri içselleştirmesi durumunu ifade eden *sembolik şiddet* kavramı da mahalle sakinleriyle yürütülen görüşmelerde sıklıkla rastlanan eşitsizliği kabulleniş ifadelerini anlamada etkin bir araç olmuştur. Bourdieu sosyolojisinde, bu son derece hareketli alanları ele alabilmek için; söz konusu mücadeleler sırasında bireylerin ortak eğilimlerinin nasıl şekillenmekte olduğunu anlamaya yarayacak temel kavram ise daha önce değinildiği üzere habitustur.

### 3.6. Habitus

*“Aşına olunan bilinemez”*

*Hegel*

Bireylerin içinde yaşadıkları sosyal dünya çerçevesinde, zaman içerisinde edindikleri yatkınlıklar bütününe yansıtan habitus kavramı, içinde yaşadığımız dünyada makul davranma eğilimi içerisinde olmamızın bir sonucu olarak ve çoğunlukla farkında olmadan benimsediğimiz pek çok davranış örüntüsünü içinde barındırmaktadır. Bourdieucu bir sosyolojik yaklaşım, temel savları gereği, söz konusu eğilimleri, yapısal etkilerin güdümünde şekillenen mekanik bir uyum yoluyla değil, mevcut konjonktürel özellikleri yansıtan yapısal etkiler ile bireyin bunları benimseme ve yorumlama biçimleri arasında mekik dokuyan bir ilişkisellikle açıklamayı gerektirmektedir. Bireyin habitusu, onun içinde yaşadığı düzene adapte olmayı hangi yol ve yöntemlerle sağlamakta olduğuna dair ipuçları sunan bir kavram olarak yorumlanabilir. Bu noktada birey, aynı anda hem öznesi ve hem de nesnesi olduğu diyalektik bir sürecin muhatabıdır. O, var olduğu alan içerisindeki yerleşik sınıflamalara maruz kalmasının yanı sıra, yapılaşmayı sürdüren dinamiklerin şekillenmesinde rol almayı sürdüren aktif bir katılımcı konumunu korur.

Habitus bireyi çok erken yaşlardan itibaren çeşitli değerler ve eğilimler ile donatan bir mekanizma işlevi görmektedir. Bu, bireyin geleceği için alacağı kararlardan, karakter özelliklerine, inanç sisteminden, zihinsel ya da bedensel yeteneklerine kadar pek çok

eğilimin belirlendiği bir deneyimler topluluğunun ürünüdür. O, geçmişte mevcudiyet göstermiş, şimdi var olan ve de gelecekte vuku bulacak olan olay ve ona bağlı etkilerin bileşimini içinde taşıyan diyalektik bir süreci içinde barındırmaktadır. Onun sınırlı yönlendiriciliği ve aynı zamanda bireyce etki altına alınabilirliği de kavrama yüklenen bu tür bir ilişkiselliğin etkisiyle açıklanabilir.

Peki, Çingene/Roman birey, içinde yaşamakta olduğu ‘Roman mahallesi’nde geçimini nasıl sağlamakta, anlam dünyasını ne tür ilişkilere göre ve nasıl oluşturmaktadır? Bulunduğu toplumsal uzamı algılama ve onun içerisinde var olma biçimi farklı alanlara mensup Çingene/Roman olmayan bireylerden ne tür farklılıklar göstermektedir? Çingene/Roman olan ve olmayan bireylerin içinde bulunduğu alanlar hangi yönleriyle ve nasıl farklılaşmaktadır ya da benzeşmektedir? Bireylerin söz konusu farklılıklara sağladıkları uyum, farklı habitusların farklı toplumsal gruplar içerisinde kimlik, ırk, etnisite ve benzeri ayrışma kanallarıyla olan ilişkilerini tek tek tartışmaya açar. Böylece sınıfsal bir karaktere sahip olan habitus kavramının, toplumsal eşitsizliğin yeniden üretilmesini sağlayan unsurları ortaya koyabilmede bir yol gösterici olarak kullanılabilme umudu ortaya konmuş olur.

Habitusun toplumsal ve mekansal farklılıkların korunmasında ve yeniden üretilmesindeki rolü, onun bu araştırmada benzer koşullar altında yaşamakta olan Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinin kimlik oluşumunu anlamaya yönelik temel kavramsal araçlardan biri olarak tercih edilmesinin temel nedenidir. Tathıcan ve Çeğin’in ifadesiyle habitus “bireylerin dünyayı benzer biçimde sunmaları ve belirli bir tarzda sınıflama yapmaları, seçmeleri, değerlendirmeleri ve davranmalarını mümkün kılan bilişsel ve duygusal bir rehber” sağlamaktadır (2007: 326). Bu rehber, Fevzipaşa Mahallesi’nden elde edilen nitel verileri Çingene/Roman kültürüne indirgmeden, pek çok güç ilişkisini içinde barındıran bir ilişkisellik içerisinde değerlendirerek anlayabilmek amacıyla kullanılmıştır.

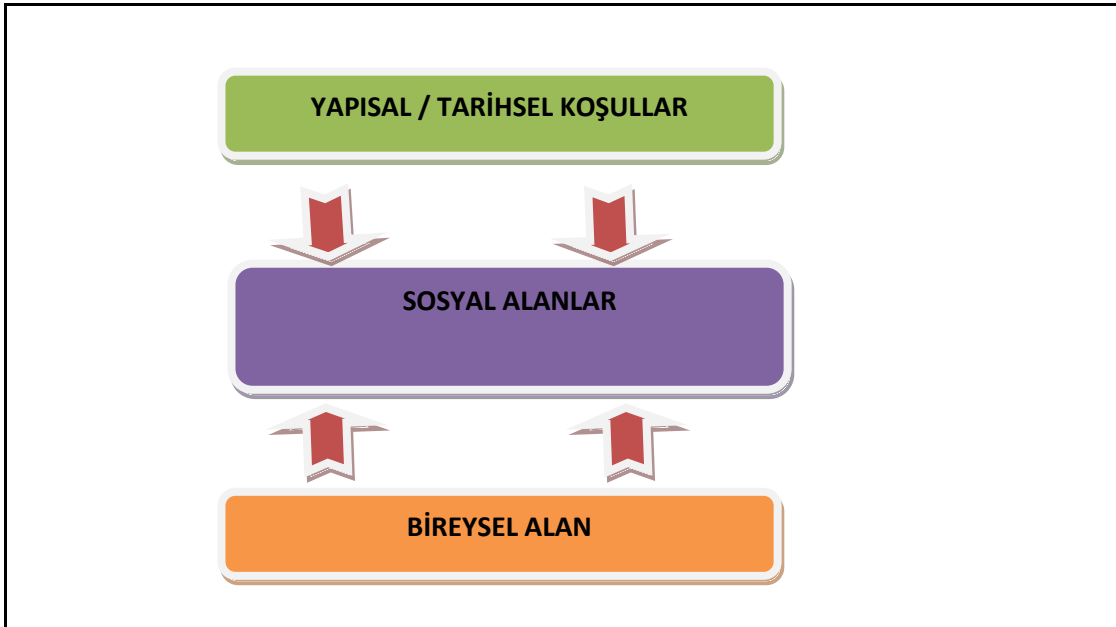
Özetle habitus bireylerin belirli bir şekilde davranmasına neden olan şeydir, Fevzipaşa Mahallesi'nde gözlemlenen ortak yatkınlıkların nedenlerine dair ipuçları bulmamıza yaraması umulan, fakat verili, sabit olmayan dinamik bir araçtır ve bu araç alanla ilişkisi içerisinde nesnelin öznelleştiği, öznelinse nesnelleştiği karşılıklı etkileşimler bütünü açıklayıcı ilişkiler sergiler. Bireyler nasıl davranmaları gerektiğine dair ipuçlarını alanla ilişkileri içinde çoğunlukla görünmez yönergelerle edinirken, var olma mücadelelerinde bir kılavuz hizmeti gören habitus yoluyla, alan içerisinde kendi iradelerinin devreye girebildiği mücadele aralıkları yaratmaya çalışırlar. Mücadelenin kaçınılmazlığı kaynak dağılımının eşitsizliği ile yakından ilgilidir ve mücadele yürütebilmenin öncelikli koşulu alana müdahil olabilmektir.

### **3.6.1. Çingene / Roman kimliğini habitus ekseninde ele almak**

Kimlik kavramına doğrudan bir gönderme yapmamakla birlikte Bourdieu'nun bireysel eylem ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiselliği irdeleyen kavramsallaştırmalarının kimlik inşasını ele almada son derece elverişli araçlar sağladığı görülmektedir. Habitus kavramı araştırmacıyı, -bireysel eylem ve tutumların toplumsal yapılarca nasıl belirlendiği ya da onları nasıl belirlediği üzerine daha ayrıntılı bir düşünce sistemi geliştirerek- kimliği tözsel bir inceleme alanı olarak ele alma ya da onu yapısal indirgemeci bir kavrayışla genelleştirme risklerinden aynı anda kurtarır. Yapı ve eylem arasındaki gelgitli ilişkinin kavramsallaştırılması yoluyla, akışkan bir kimlik tanımı yapabilme ve araştırma alanının sınırları çerçevesinde gerçekleştirilen bir kimlik incelemesini çok daha geniş ve etkileşimsel bir çerçevede ele alma imkânı yakalanabilir. Habitus sayesinde bir bireyin belirli bir alanda neden belli başlı değer, inanç, zevk ya da gündelik yaşam pratikleriyle çevrenmekte olduğunu görmek kolaylaşır. Kendi kimliğimiz, içinde yaşadığımız toplumsal alandaki konumumuz ve benimsediğimiz tüm değerler hakkındaki bilgileri adeta tarihsel bir veri saklayıcısı işlevi gören habitus yoluyla ediniriz. Bireye içkin olan habitus, toplumsal olarak inşa edilmiştir ve aynı zamanda bireysel tercihlerin de bir ürünüdür. Habitus kavramı çerçevesinden kimlik oluşum süreci göz önüne alındığında; bireyin kimliği yoluyla belli

başlı bilgi, beceri ya da yatkınlıkları kolaylıkla edindiği, görünmez bir ilişkisellikle karşılaşırız. Burada Bourdieu'nun alan ve habitus arasında olduğunu varsaydığı o meşhur suç ortaklığından şüphelenmek yersiz olmaz. Zira Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Roman topluluğunun kimlik oluşumunu anlamaya çalışırken, onu şehrin diğer mahallelerinden çok keskin sınırlarla ayıran benzerlik ve farklılıkları açıklamaya çalışmak ancak böyle mümkün olabilir.

Bu araştırmada kimlik oluşumunu irdelerken, aslında mahalle halkının kendisini çoğunlukla Roman, 'Fevzipaşalı' ve Müslüman olarak tanımlama nedenleri sorgulanmaktadır. Kimlik, Bourdieucu habitus ve alan kavramları çerçevesinde; bireylerin iletişim içerisinde oldukları sosyal alanlarla olan etkileşimleri sırasında içselleştirdikleri ve bunu habitus yoluyla içinde oldukları alana inançlar, zevk ve beğeniler, etkinlik ve değerler olarak yeniden yansıtıtları ve yeniden ürettikleri dinamik bir yapı olarak ele alınmaktadır. Bu tür bir kimlik tanımlamasının birey, toplumsal ve yapısal koşullar arasında döngüsel bir ilişkiye işaret ettiği görülür:



*Şekil 2. Habitusun Kapsamı: Birey, Alan ve Yapı Arasındaki Diyalektik İlişki*

**Kaynak:** Franceschelli, 2013: 28.

Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde ikamet etmekte olan Çingene/Roman topluluğunun kimlik oluşumunu ele almayı amaçlayan bu araştırmada; kimliğin akışkan ve birey ile yapı arasındaki etkileşim türlerinin sınırsız etkisi altında olan karmaşık yapısı; yapısal/tarihsel koşullar, toplumsal alanlar ve bireysel konumlanış biçimlerinin birbiriyle daimi ve dinamik ilişkisi gözetilerek irdelenmeye çalışılacaktır.

Bu araştırmada, alanın daha az esnek koşullarını tanımlayıcı nitelikteki yapısal/tarihsel koşullar irdelenirken, araştırma grubunun sosyo-ekonomik, politik ve kültürel sistemlerle olan etkileşimine ayrı bir bölüm olarak yer verilecektir. Bu konuda özellikle grubun özgün konumuna katkı sağlayacağına inanılan yoksulluk, derin yoksulluk, sınıf altı ve neoliberal politikaların mevcut koşullar üzerindeki etkisi aydınlatılmaya çalışılacaktır. Grubu etkileyen etnisite, ırk, kimlik, mekânsal ayrışma ya da vatandaşlık gibi diğer yapısal faktörler de, onları ele alan farklı ana akım yaklaşımlar çerçevesinde ele alınacaktır.

Toplumsal dünya ‘farklı görme ve bölünme ilkelerine göre’ farklı biçimlerde inşa edilebilir olsa da –yani pek çok farklı türde yapılaşma potansiyelini içinde barındırsa da- genellikle “güçlü bir şekilde yapılaşmış bir gerçeklik gibi görünür” (Bourdieu, 1999: 25). Benzer şekilde Çingene/Roman gruplardan oluşan ve Roman Mahallesi olarak adlandırılan bir alanda, gündelik yaşam örüntülerini incelemeye başladığımızda, son derece düzenli bir işleyiş görürüz. Mahallede kimlerin yaşadığı, onların genellikle ne tür işlerle meşgul olduğu, çocukların eğitim durumları, sağlık ya da barınma sorunları göze, sanki ortada yazılı bir sözleşme bulunuyormuşcasına belirli görünür. Bu tür bir mahalleyi ele almak istediğimizde, karşımıza çıkan bu benzerlik örüntüleriyle yetinerek çeşitli genellemelere varmak ya da bunların yoksulluk ya da sosyal dışlanma gibi alanlarda geliştirilmiş mevcut kavramsallaştırmalardan birkaçına örnek olacak biçimde yorumlamak bizi belirli bir oranda doğruluk payı içeren çıkarımlara ulaştırırsa da, mevcut bağlamın tüm ilişkiselliğini ve araştırmacının perspektifinin bu bağlama kazandırdıklarını yansıtmakta yetersiz kalma riski taşıyacaktır. Çok açıktır ki, böylesi bir araştırma alanı, yalnızca üyeleriyle yürütülen görüşmeler yoluyla ya da gözlemlenen

olgulara yönelik mevcut teorik çıkarımlarla ele alınmaktan daha fazlasını hak etmektedir. Çingene/Roman kimliğini –esasen herhangi bir kimlik biçimini- anlamaya yönelik uygun bir sosyolojik analiz arayışı, bu köşeleri temsil eden dikotomi türlerinin her birinden eleştirel bir gözle arınmış bir biçimde, teori-metot arasındaki gidiş gelişlerden oluşan uzun ve meşakatli bir sürece yönelik gereksinime işaret etmektedir.

Bu araştırmada, Fevzipaşa sakinlerinin belli başlı kültürel tüketim kalıpları, beğeni ya da inançlara sahip olmasının ve bazen bunların yalnızca mahalleye özgü oluşunun kaynaklarını aramak yine önem taşıyan noktalardan biridir. Böylece onları diğer mahalle sakinlerinden ayıran sınırların hangi yollarla çizilmekte olduğuna dair ipuçları edinilebilir. Bu noktada daha da belirginleşen kültür vurgusu dikkatleri yine kültürün sınıfsal eşitsizlikleri besleyen ve yeniden üreten hiyerarşi kurucu yanına çeker. Bourdieu'nun önemle altını çizmekte olduğu gibi, avantajlı gruplar kendi beğenilerini ve değerlerini temsil eden her şeyi yüksek bir kültür göstergesi olarak dayatma gücüne sahiptirler ve bunlar çoğu kez dezavantajlı gruplarca da sorgulanmaksızın 'üstün' kabul edilmektedir. Yürütülen derinlemesine görüşmelerde en sık rastlanan durumlardan biri de içselleştirilmiş bu hiyerarşik örüntüler bütünüdür. Kabul gören ve zaman geçtikçe daha da kalıplaşan bu tür kültürel unsurlar, nesilden nesile aktarılarak bir üstünlük aracı olarak kullanılmayı sürdürmektedir. Özellikle kültürel ve ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımı tüm bu kabullerin kuşaktan kuşağa sorgulanmadan aktarılmasına hizmet eder. Örneğin ekonomik sermayeden yoksunluk Fevzipaşa'da yaşayan bir çocuğun eğitim olanaklarına, giyim kuşamına ve gelecekteki akademik başarısına mevcut paradigma içerisinde genellikle 'olumsuz' etkide bulunurken, bu onun gerekli kültürel sermayeleri edinmesine de engel olur. Bu yoksunluk da onun mevcut eşitsizlikleri doğal nedenlerden kaynaklandığını farz ederek okula uyum sağlayamayan, gönderilse de zaten tutunamayacak olan bir konumda görülmesine neden olabilmektedir. Bourdieu eşitsizliklerin özellikle eğitim yoluyla içselleştirildiğini pek çok çalışmasında vurgulamaktadır. Gerçekten de kültürel sermaye kavramı görüşmeler sırasında son derece sık karşılaşılan temel kavramsallaştırmalardan biri olmuştur. Başarının bireysel bir çabanın ürünü olduğu ve herkesin bu olanaklara eşit derecede sahip olduğu izlenimi yaratan sistem, mahalle halkında, başarısızlıkların büyük oranda bireylerin içinde

buldukları eşitsiz konumdan ziyade, bireysel yetersizliklerden kaynaklandığına dair algıyı beslemektedir. Bu bireysel yetersizlik yanılgısının, eşitsizliği besleyen ve yeniden üreten son derece önemli bir etken olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla araştırma sırasında en fazla üzerinde durulan noktalardan biri de mahalle halkının duygu ve düşünce dünyalarına sinen içselleştirilmiş eşitsizlik biçimleri olmuştur. Çoğunlukla bir tahakküm sosyolojisi olarak tanımlanan, Bourdieucu bir yaklaşımla alan araştırması yürütürken, eşitsizlikleri deşifre etme arzusunun araştırmacıyı ele geçirmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Bu açıklamalar ışığında toplumsal alanları irdelerken; özellikle gruplar arasında gözlemlenen eşitsizlik tezahürlerini anlamlandırabilme amacıyla, bireylerin sahip olmak için mücadele ettiği farklı sermaye biçimlerini anlamak önem kazanır. Bu kavram aracılığıyla; ele alınacak olan topluluklara yönelik analizi, makro boyutta ele alınan katı sınıf tartışmalarından ya da mikro boyutta ve göreceliliğin buharlaştırdığı soyut teorik açıklamalardan bir adım daha ileriye götürmek mümkün olur. Bourdieu sermaye kavramını, eşitsizliğin yapısal nedenleri ile günlük yaşam deneyimlerine yansıyan tezahürlerini aynı anda ele almayı mümkün kılan dört ana başlık altında incelemektedir. Bunlar sırasıyla; ekonomik, toplumsal, kültürel ve simgesel sermayedir.

Ekonomik sermaye, bireyin sahip olduğu tüm maddi değerlere karşılık gelirken; toplumsal sermaye, onun içerisinde bulunduğu topluluğun diğer üyeleriyle olan ilişkilerini ifade eden “grup üyelikleri, bu ilişkilerin getirdiği eyleyicinin üstündeki veya ona yönelik yükümlülükler, ayrıcalıklar ve itimat” gibi olguları ifade eder (Göker, 2007: 282). Bourdieu’nun ele aldığı bir diğer kavramsallaştırma olan kültürel sermaye ise alana dair güç ilişkilerinin kendisini çok güçlü bir biçimde dayattığı, habitusun şekillenmesinde etkin rol oynayan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, ekonomik eşitsizliklerin 19 yüzyıla uzanan vahşi kapitalist görünümünün çok daha ötesinde, gelişmiş toplumların dönemsel özelliklerine uyarlanmış son derece ince ve karmaşık eşitsizlik görünümünün içselleştirilmesine imkân sağlayan bir ‘bilgi sermayesidir’ (Bourdieu ve Wacquant, 2003:108). Bilgi herkesin ulaşmakta eşit şansa sahip olduğu

sanrısı yaratılan bir unsur olduğundan, kültürel sermaye gç sahiplerince belirlenmiş girdilerin içselleştirilmesine ve bunun nesilden nesile aktarılmasıyla sistemin güvenle kendisini yeniden üretmesine zemin sağlar. Kültürel sermaye üç farklı formda görünür hale gelir. Bunlardan ilki, kültürün bedenselleşmiş (yani çocukluktan itibaren öğrenilen dil, jest mimik ve davranış biçimleri yoluyla görsel hale gelmiş) bir grnmyken, ikincisi nesneleşmiş (sanat eseri, kitap vb.) olarak ve üçüncüsüyse örneğin eğitim sistemi yoluyla kurumsal bazda korumaya alınan ve bireylere kanıksatılan eşsizlik ve hiyerarşi biçimleri olarak sıralanır. Eğitim konusunda yürüttüğü çalışmalarla kültürel sermayenin maskelediği eşsizlikleri deşifre etmeye alışan Bourdieu'nun bu kavramsallaştırması Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Roman bireylerin eğitime görünürde tamamen eşit erişim haklarına sahip oldukları halde kentin diğer mahallelerine oranla son derece düşük statülü işlere sahip olmalarını ve eğitim seviyelerindeki görece düşüklüğü anlamaya yönelik önemli bir araçtır. Son olarak simgesel sermaye ise ekonomik, toplumsal ve kültürel sermaye türlerinin farklı düzeylerde bir araya geliş biçimleriyle alakalı ilişkisel bir kavram olarak tanımlanabilir. O herhangi bir sermaye biçiminin "algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçim" olarak tanımlanır. "Söz konusu kategoriler, ilgili sermayenin özgül mantığını kabul eder –ya da şöyle diyelim– bu sermayeye sahip olmanın ve birikiminin keyfilığını yanlış bir biçimde tanır (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 108).



## 4. Bulguların Yorumlanması

### 4.1. Giriş: Gündelik Hayatta Anlamın Yeniden Üretimi Üzerine

Gündelik hayatın içine sinen ve kitlelerce sorgulanmaksızın kabul edilmesi sonucunda her daim yeniden üretimi gerçekleştirilen düşünce, eğilim ve değerlerin ele alınabilmesi için nasıl bir yaklaşımın izlenmesi gerektiği, sosyolojik bir alan araştırmasına başlamadan önce sorulması gereken en temel sorulardan biridir. Fevzipaşa Mahallesi'ni ele alan bu çalışmada, gündelik hayatın ilişki içerisinde olduğu diğer tüm dinamiklerle beraber ele alınması –kavram örüntülerini oldukça karmaşık bir hale getirmesine rağmen – temel hedeflerden biri olmuştur. Katılımlı gözlem ve 54 katılımcıyla yürütülen derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmeleri sırasında elde edilen son derece yoğun ve kafa karıştırıcı veriler ve her birinin çağrıştırdığı onlarca kavram yığını arasında öncelikle şu sorulara yanıt aranmaya çalışıldı: Fevzipaşa'da gündelik hayat nerede aranmalıdır? Lefebvre'nin sorduğu gibi: “Çalışmada mı, yoksa serbest zamanda mı? Aile ve özel yaşamda mı, yoksa kültürün dışındaki yaşamsal deneyim alanlarında mı?”. Ünlü düşünürün altını çizdiği gibi; “bu sorulara verilebilecek ilk yanıt şu olabilir: Gündelik yaşam bu üç alanın ya da görüngünün tümünde birden gelişir ve tümü tarafından içerilmiştir. Bu üç farklı alanın bütünlüğü içinde vardır ve somut bireyi belirleyen de budur” (1998: 40). Söz konusu üç alanı birden işin içine katarak bir analiz ortaya koyabilme çabasının sosyolojik bir çalışmayı ulaştıracağı en uğrak ve isabetli kavramsal noktalardan birinin habitus olduğu iddia edilebilir. Bourdieu'nun özellikle saha araştırmalarına yönelik bu kavramsal katkısını; tüm bu karmaşa içerisindeki alanı, köşelerinden her hangi birini seçmek zorunda kalmadan bütünüyle ele almada en işlevsel yardımcılarından biri olarak değerlendirmek mümkündür.

Gündelik hayatı ‘düşünmenin düşük bir derecesi’ ya da ‘toplumu anlamak için bir ipucu’ olarak ele aldığımızda, yürütülen her hangi bir saha araştırmasında; farklı sermaye türlerine sahip olanların, bunlara (yeterince) sahip olmayanlar üzerindeki

tahakkümünden gizli ya da açık izler aramak kaçınılmaz hale gelir (Lefebvre, 2007: 40). Bunun için söz konusu tahakküm biçimlerinin ne tür yollarla işler halde kalabildiğini ve katılımcıların mevcut tahakküm biçimlerinin yeniden üretilmesine hizmet eden bireysel konumlanışlarının neler olabileceğini anlamak büyük önem taşır. Bu çalışmada, Fevzipaşa Mahallesi'nde gündelik hayatın izlerini ararken onda hem mevcut eşitsizlik, yoksulluk ve dışlanma gibi koşulların benimsenmesine hizmet eden ideolojik olgular, hem de potansiyel bir dönüşümün ne tür dinamikler yoluyla sağlanabileceğine dair ipuçları aranmaya çalışıldı. Mahalle halkının çoğunlukla 'Goray' olarak tanımladığı 'Roman olmayan' diğer herkes karşısında içselleştirilmiş halde bulunan hiyerarşik algılar bütünü anlamak kadar, söz konusu kabullerin sorgulanmasına engel olan farklı inanç ve tutumların kökenini de aramak gerektiği düşünüldü. Bu noktada, yapısal etkenlerle bireysel konumlanışların birbiriyle kesiştiği bir sosyal alanlar topluluğundan söz etmek kaçınılmaz olacağından, kültürün sosyolojik bir araştırmadaki rolünün ne olabileceği sorusu atlanamazdı.

Bu bölümde, yöntem bölümünde sunulan araştırma modeli çerçevesinde, Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan bireylerin Çingene/Roman kimliğinin oluşumuna etki eden faktörler irdelenmiştir. Bu süreçte elde edilen veriler, yapı eylem ikiliğinden ve buna bağlı diğer tüm ikili karşıtlıklardan uzak kalmaya çalışarak ve araştırma alanının bağlamsal koşulları ve orada cereyan eden ilişki türlerinin karmaşık, dinamik ve çok boyutlu yapısını göz önüne alarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Elde edilen verilerde Bourdieucu kavramlara sıkça başvurulmasının temel nedenlerinden biri, söz konusu kavramsal çerçevenin, araştırmanın bu temel kaygılarını gözetmek anlamında son derece yararlı görülmüş olmasıdır. Zira Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman vatandaşların maruz kalmakta oldukları eşitsizlik ve sosyal dışlanma konusu; yalnızca bireyi merkeze alan fenomenolojik bir araştırma ya da çoğunlukla nicel verilerden yola çıkan, tamamıyla yapısal bir araştırma ile ele alınamayacak kadar fazla kültürel ve bağlamsal boyutu içinde barındırmaktadır. Pek çoğu gündelik yaşamın sıradan ayrıntılarıyla eklemlenmiş haldeki bu ipuçlarını takip etmenin, söz konusu iki yaklaşımı ve bunların sosyal ilişkiler ile olan etkileşimini de içine alan karmaşık ve

karşılıklı ilişkilerin eleştirel bir gözle irdelenmesi yoluyla mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Özetle, yukarıda ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılan temel kabuller çerçevesinde ele alınacak olan kavram ve olguların; ele alınan topluluğun içerisinde yer aldığı güç ilişkilerinin ne şekilde işlediğiyle ilgili soru işaretlerini göz ardı etmeden, bireyin anlam dünyasında Fevzipaşa'da yaşayan bir Çingene/Roman olmanın ne anlama geldiğini anlamaya imkân vermesi beklenmektedir. Bireysel konumlanma ve gelişmenin hala sınıfsal engellerin aşılabilmesine bağlı olduğu göz önüne alındığında, kültürel görünümler olarak gözlemlenen olguların ne tür anlamlandırma sistemlerinin ürünleri olabileceği sorusu, araştırma boyunca gündemde kalmayı sürdürmüştür. Böylece gündelik hayata dair detaylar kendi bağlamsallığı içerisinde ele alınmaya çalışılırken, yerleşik mitlerin demistifikasyonuna yönelik yeni sorular sorabilmek de çalışmanın öncelikli hedeflerinden biri olmuştur. Son olarak, bu araştırmanın ana çerçevesini Fevzipaşa mahallesi sakinleri bizzat kendi ifadeleri ile belirlemiştir. Onların sağladığı eşsiz veriler bu araştırmanın en temel unsurlarıdır ve bu bölümde ele alınan tüm kavram ve başlıkların öncelikli ilham kaynağı, alan araştırmasında elde edilmiş olan bu zengin ve özgün veriler olmuştur.

Bu araştırmanın veri yorumlama sürecinde hedef; 'Fevzipaşa Mahallesi'nde Çingene/Roman kimlik oluşumu' konusunu; bireyden yola çıkıp, onu sosyal alanla, yani mahalle kültürü ile olan etkileşimiyle değerlendirdikten sonra, bunu yapısal etkenlerin ışığında ele almak olmuştur. Fakat Fevzipaşalı olma kimliğinin, araştırma konusu üzerindeki yoğun etkisi ve kimlik oluşumu üzerindeki diğer bağlamsal etkilerin kendine özgü yapısı, analiz sırasında bu aşamalar arasında fazlaca gelgitli bir ilişkiyle sonuçlanmıştır. Neticede bu bölüm birazdan sunulacağı şekliyle beş farklı bölüme ayrılarak ele alındıysa da, bölümlerden her biri ötekiyle ilişkili olmayı sürdürmüş, onları birey ya da yapı gibi sabit ve ayrı başlıklar altında ele almak araştırmanın ilişkiyel yaklaşımı gereği mümkün olmamıştır.

Bu çerçevede ilk bölümde Fevzipaşa Mahallesi'nin kendine özgü yaşam koşullarının ve bu koşullara uyum sağlayan aktörlerin gündelik hayat örüntülerinin izleri aranmış, 'damgalanan mekân'da yaşamın ne anlam ifade etmekte olduğu ve bunun bireysel görünümlü pratiklerdeki tezahürlerinin neler olduğu irdelenmiştir. Bunu takiben ikinci bölümde yine mahalle ekseninde bir tartışma yürütmekle birlikte, bu kez başta medya olmak üzere mahallelinin görünürlüğü ve temsili üzerinde durulmuş, kimlikler arası mesafenin mekânsal boyutuna ve bunun yanı sıra mekâna içkin görünen zevk ve beğenilerin üzerindeki habitus etkilerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde farklılık ve aidiyet görünümünün ardındaki kabullerin; özellikle de ben ve öteki arasındaki sınırların üzerinde temellendiği ideoloji konusuna değinilmiş, Fevzipaşa Mahallesi halkının özellikle din ve milliyetçilik konusundaki görüşleri, öteki olarak adlandırdıkları diğer gruplara bakış açılarını da içerecek şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Dördüncü bölümde elde edilen verilerin en yoğun biçimde işaret ettiği eğitim ve meslek konularına değinilmiş, mahalle halkının bir kültürel sermaye biçimi olarak formel eğitim alanının dışında kalması ve bunu takiben güvencesiz ve niteliksiz meslek alanlarında kümelenmesi neden ve sonuçları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bunun bir devamı niteliğindeki son bölümde ise Fevzipaşa Mahallesi'nde gözlemlenen yaşam koşullarının ardındaki yapısal etki; yani küreselden bu küçük mekâna kadar uzanan elin tarihsel yolculuğu ele alınmış, mahallenin etnisite ve sermaye ilişkisi perspektifinden değerlendirmesine çalışılmıştır.

#### **4.2. Damgalanan Mekânda Yaşam: Habitus Üreticisi Bir Alan Örneği Olarak Fevzipaşa Mahallesi**

21. yüzyıl kentsel yapılanmaları, mekân kavramının birey için barınmanın çok daha ötesinde bir anlama sahip olduğunu eskisinden çok daha net biçimde gözler önüne sermektedir. Mekânsal olanı toplumsal olandan ayırt edebilmenin güçleştiği mevcut düzen içerisinde, bireylerin yaşamakta ve zaman geçirmekte olduğu mekânların, onlara kimlik kazandıran ya da var olan kimliklerini pekiştirme ya da dönüştürme işlevini yerine getiren unsurlar olduğu görülür. Bu durumda denebilir ki mekân, toplumsal

statünün belirlenmesi, benimsenmesi ve sunumunun bir aracısı olarak, kimliğin oluşum sürecinde merkezi bir önem arz eder.

Castells (2005) sosyal ayrışmada, egemen sınıfların ekonomik çıkarları doğrultusunda kentsel mekânı ele geçirme girişimlerinden doğan sınır mücadelelerinin rolüne ve söz konusu ayrışmanın neden olduğu sosyo-mekânsal ayrışma tezahürlerine dikkat çekmektedir. Çoğunlukla neo liberal örgütlenme biçimlerinin çıkarları doğrultusunda şekil alan günümüz kentleri, kar odaklı ve oldukça gelişkin bir işbölümüne ev sahipliği eden geniş bir alan olarak, toplumsal mesafenin bireyler arası ilişkilere etki etmesinde önemli rol oynamıştır. Çalışmak için farklı bölgelerden pek çok insanın bir araya geldiği kentler kalabalıklaştıkça, bireyler arası iletişim türleri ve toplumsal yapıların işleyişinde de dönüşümler görülür. Para ekonomisine dayalı bir ilişkiler ağının hâkim olduğu kentlerde, aralarında benzerlikler bulunan grupların birbirlerine yaklaşarak diğerinden ayrılma eğiliminde olması muhtemeldir. Zira benzer kültürel alışkanlık ve deneyimlere sahip bireylerin kent yaşamı içerisinde burun buruna geldiği yalnızlık ve uzaklık sorununun cemaat benzeri dayanışmacı oluşumlarla aşılmaya çalışılması beklendik bir tepkidir (Urry, 1999: 23). Söz konusu zorlu yaşam şartları karşısında birbirine destek olmak, devletin birey üzerinden elini çektiği yeni liberal düzen karşısında tutunabilmek, özellikle dezavantajlı grupların kendi içlerinde kuracağı dayanışma türlerinin başarısıyla yakından ilişkilidir. Marjinalleştirilen grupların toplumun çoğunluğunca sahip olunan sosyal avantaj ve destek türlerinin neredeyse tamamından yoksun olması, grup içi etkileşimi sıkılaştıran ve grupları dış baskı ya da dışlanmanın derecesine göre gitgide daha da içine kapalı bir yapıya büründüren bir etkidir.

Bunun yanı sıra mekân, Çingene/Roman toplulukları için belki de diğer tüm topluluklardan daha farklı bir yer işgal eden, tarihsel öneme sahip bir olgudur. Zira Çingene/Roman topluluklarının yaşadığı mekânlar anlamındaki ‘mahalle’ olgusu; onların -geçmişten bu güne özellikle zanaat biçimleri gereği birbirlerinden ayrı yaşamak zorunda kalmış ya da bırakılmış ve yaşadıkları her ülkenin azınlığı olmaya mahkûm olmuş gruplar olarak- bir arada bulunmasına imkân sağlayan yegane mekansal birimi

ifade etmektedir. Dolayısıyla mahalleleri onlar için diğerlerinden çok daha özel bir anlam taşır. Zira toplumca Çingene/Roman Mahallesi olarak anılan bu alanlar, “sadece Çingene halklarının kendi kültürlerini geliştirdikleri ve ürettikleri temel birimler olmakla kalmamış, aynı zamanda binlerce yıllık yaşanmışlığın sonucunda asimile olmamış Çingene bireylerin yaşayabileceği yegâne mekân parçaları olarak kalmışlardır” (Mezarcıoğlu, 2013).

Farklı bir kimlik oluşum stratejisi olarak mahalle kavramı ele alındığında ise, kimlik oluşumunda en az kökene dair bilgiler kadar, bireylerin içinde yaşadıkları mekânın kendine özgü koşullarının da etkili olduğu görülür. Özellikle yazılı bir tarihten büyük oranda yoksun bir topluluk olan Çingene/Roman grupları için geçmiş dönemler hakkındaki verilerin, yeterince güvenilir bilgi kaynakları olmadığı açıktır. Kaldı ki belleğin “bir depolama ve yeniden çağırma sisteminden çok, şimdiki zamanda gerçekleşen bir kültürel kurgu” olduğu göz önüne alındığında, kendisini çeşitli nedenlerle herhangi bir alana ait hissedenden bireylerin, geçmişleriyle ilgili tahayyüllerinin de mevcut koşullarından hareketle şekillenmekte olduğu iddia edilebilir (Yılıgür, 2012: 21-22). Dolayısıyla topluluğun içerisinde yaşadığı alan –ki bu çoğunlukla belirli bir mahalledir- grupların kökenine dair geçmiş bilgilerinden daha önemli ve daha fazla anlam belirleyici haldedir. Çanakkale’de, Fevzipaşalı olmanın katılımcılar açısından ifade ettiği anlamlardan en yaygın olanın, mahallenin şehrin ilk yerleşim birimi olarak kabul ediliyor olması üzerinden temellenmekte olduğu ve söz konusu geçmişe dönük bağın, sakinlerinin mahalleye yönelik aidiyet duygusunu güçlendirdiği görülmektedir:

Bize kaleyi (Çimenlik Kalesi) yapmışız diyorlar. İnşa eden bizmişiz. Öldürelim demiş padişah. Yok demiş biri; bunlar demiş yaptılar. Burda kalsınlar. Buranın ilk mahallesi bizmişiz (Yakup, 24).

Şimdi mahallemiz çok eski bir mahalle. Çanakkale’nin ilk mahallelerinden. Neden dersiniz burada bizim atalarımız Selanik’ten gelmiş. Bizim

atalarımız, kaleler var ya... Kalelere yardım etmiş atalarımız. Yardım ettiğimiz için o zamanın padişahı kalenin eteklerinde oturun demişler. Yer vermişler bize öyle de kalmışız o zamandan beri buradayız. Farkındaysanız yıkmak istiyorlar mahalleyi eski olduğu için yıkamıyorlar (Ahmet, 30).

O kaleleri yapan ustalar Fatih Sultan Mehmet zamanında kalelere yapan ustalara demiş, biz nerde barınabiliriz? Bu birinci kuyu, ikinci kuyuyu (Fevzipaşa Mahallesi içindeki sokak isimleri) yapıyolar, sonra yıkım olmuyo. Onların çocuklarıyız biz, Çanakkale'nin ilk yerleşim alanı (Okan, 42).

Bu noktada konuya Bourdieucu anlamda bir kimlik tanımlamasıyla yaklaşılabilecek olursa, alanyazın bölümünde ele alınan Çingene/Roman topluluklarına dair yersiz yurtsuzluk duygusunun, Fevzipaşa Mahallesi'ne yönelik aidiyet hissiyle telafi edilerek, bu bağlama özgü ayrı bir kimlik oluşumuna meydan vermiş olduğu yorumunda bulunmak mümkündür. Çingene/Roman topluluklarının kendine özgü ve hak talepleri konusunda her daim geri planda kalan konumu göz önüne alındığında; onların diğer pek çok azınlık topluluğunun aksine geri dönebilecekleri bir anavatan olgusu, bunlara dair bir mit ya da benzeri ulusal kimlik göstergelerinden yoksun olması önemli etkenler olarak değerlendirilebilir. Araştırma alanının kendine özgü konumunun ise onlara normal koşullarda sahip olamayacakları bir mekansal aidiyet duygusu ve buna dair belli başlı tarihsel bilgi ve hatıralar bırakarak; bir kimlik kurgusu için yeterli olabilecek bilgi stoğuna kavuşmalarını sağlamakta olduğu görülmektedir. Böylelikle grubu diğer Çingene/Roman topluluklarından ayıran önemli ve kendine özgü bir kimlik oluşumu gerçekleşmiş ve Fevzipaşalı olmak, en az Çingene/Roman olmak kadar önemli bir aidiyet göstergesine dönüşmüştür:

Fevzipaşa'da yaşamak benim için gurur. Neden dersen 600-700 senelik bir mahallede yaşıyorum. Bizim atalarımız mesela geldiği zaman kaleyi,

yapmışlar. Kaleden sonra da işte Fatih Sultan Mehmet yerleşin diyo, onlar da kalenin dışında kendilerine yer yapıyorlar. Böylelikle Çanakkale’de ilk mahalle kurulmuş oluyo. O yüzden gururluyum yani. Tarihi bi yerde yaşamak her insana nasip olmaz. İlk yerleşim yeri Fevzipaşa Mahallesi. Şimdi baktığın zaman Çanakkale’nin ileri gelenleri, ataları da hep burada oturmuşlar (Sadık, 42).

Mischek’in ifade ettiği gibi “yaşam alanlarında, sakinlerince paylaşılacak ve ‘dışarıdaki’ dünyanın karşısında konumlanan ortak bir kimlik yaratılır. Mahalle halkı, şehrin diğer sakinlerinden ve belki diğer başka Romanlardan da ayrı kılınacak şekilde farklılaştırılır.” (2006: 157). Kimlik ve mekâna yönelik bu tür bir kesişme noktası, Fevzipaşa Mahallesi’nde elde edilen araştırma bulgularını aydınlatıcı nitelikler sergilemektedir. Yapılan görüşmelerde de; topluluğun kendilerini en az Roman olarak tanımladıkları kadar Fevzipaşalı olarak da tanımlamaya özen gösterdikleri görüşmüştür. Etnik bağlamda neredeyse tamamen homojen durumdaki mahallenin, bugün şehrin en merkezi konumunda yer alması ona bölgedeki diğer Roman mahallelerinden son derece farklı nitelikler kazandırmıştır. Söz konusu özgün niteliklerin bir kısmını, mahallelinin Çingene ve Roman kelimeleri arasında yarattığı keskin anlam ayrılıklarının analizi yoluyla gözlemlemek mümkündür.



#### 4.2.1. Sınır içinde sınır: Roman mı Çingene mi?

*“Çingene... Bilemiyorum.*

*Acaba onlar buradaki insanlardan da mı beter?”*

*(Ceren, 21)*

Herhangi bir topluluğun kendisini diğer gruplardan ayırmak üzere kullandığı sınırlar belirli nesnel ölçütlerin ve bağlamsal koşulların etkisinde olsa da söz konusu sınırların büyük oranda ‘psikolojik’ olduğu kabul edilir (Kirişçi ve Winrow, 1997: 19). Akışkan bir kimlik tanımlamasını ve nitel bir yöntem anlayışını benimseyen bu araştırmada da Çingene ya da Roman kavramlarının kimlerce ne amaçla kullanıldığı değil, bu kavramların katılımcılar için ne anlama gelmekte olduğunu anlamak önem taşır. Alanyazın bölümünde tartışıldığı üzere, kimlik söz konusu olduğunda genellikle bireylerin düşüncelerinin dil sistemindeki ikili karşıtlıklar yoluyla şekillenmekte olduğu görülmektedir. Modern toplumun düzen takıntılı işleyişi içerisinde; beklenen, aşına olunanın dışındaki tavır ve davranışları sergileyen bireylerin çoğunluk halindeki herhangi bir ‘biz’ kategorisince öteki olarak tanımlanması an meselesidir. Kaldı ki grup içi dayanışmanın bir aracı ve bir ‘savunma mekanizması’ olarak yaratılan dış düşmanların işlevselliği oldukça sık söz edilen bir dayanışma unsurudur (Schnapper, 2005: 137). Fevzipaşa Mahallesi’nde söz konusu dayanışma ve işlevselliğin, topluluğun Çingene olarak addettiği ‘öteki’ler üzerinden gerçekleştirildiğini iddia etmek mümkün görünmektedir.

Bu noktada, Fevzipaşa Mahallesi’ndeki görüşmecilerin neredeyse tamamının kendilerini Roman kelimesi ile özdeşleştirmekte olduğunu belirtmekte yarar var. Daha önce değinildiği üzere Roman kelimesi Avrupa komisyonunca söz konusu grupları tanımlayıcı genel bir kavram olarak seçildiğinden beri Türkiye’de de yaygın biçimde kabul görmüş ve genellikle ‘Çingene’ kelimesine yüklenen olumsuz anlamlardan

uzaklaşma amacıyla kullanılmagelmıştır. Katılımcıların Roman kelimesini tercih etmelerindeki gerekçelerinin neler olduğunu öğrenmek, söz konusu grubu öteki gruplardan ayıran sınırların hangi farklılıklar üzerinden temellenmekte olduğunu anlamak açısından önem taşır. Dolayısıyla öncelikle Roman kelimesini tercih eden katılımcıların, Çingene kelimesini nasıl tanımladıklarına göz atmakta fayda görülmektedir. Katılımcıların neredeyse tamamı Çingene bir bireyi, aşağıdakine benzer sözlerle tanımlamıştır:

Onlar çok berbat. Onlarda her şey var; hırsızlık var, uyuşturucu var, çok berbat. Normal Türkçeyi bile zor konuşuyorlar. Başka dil bilenleri de var. Dilleri pis oduğu için, küfürbaz olduğu için. Küfür ediyorlar. En küçük çocuklar bile. Kültür bakımları yok. Yaşam tarzları yok (Candan 43).

Çingene demek kadın satıcısı, göçebe, ne bilim her türlü fiiliyatı pislği yapan bi insan demek. Çingene... Hakaret olarak. Tabi kaldırıldı o. Yasayla birlikte Tayyip Erdoğan geldikten sonra bu maddeleri değıştirdi (Rahmi 42).

Katılımcılardan 24 yaşındaki Yakup, bireyin özalgısının kimlik oluşumundaki rolünü örnekler nitelikteki açıklamasında, kendilerini Roman olarak tanımladıklarını ifade etmiş, Çingene kelimesinin kendisi ve Fevzipaşa Mahallesi için uygun bir kavram olmadığını şu sözlerle dile getirmiştir:

Çingene aşağılamak için kullanılır da sevenler Roman der. Biz zaten kendimizi Roman olarak tanımlıyoruz. Çingene bizi aşağılayanlar, sevmeyenler, bizi bu toplumda istemeyenler kullanıyor bu kelimeleri. Onun için diyecek bir şey yok yani ona da (Yakup, 24).

Bir kimliğin varlığından söz edebilmek için onun, muhatabı olan bireyler için bir anlam taşıması gerekir. “Eğer belirli bir kimlik belirli bir halk için hiçbir şey ifade etmiyorsa, o zaman o halk o kimliğe sahip değildir” (Kirişçi ve Winrow, 1997: 5). Dolayısıyla Yakup’un ifadeleri, akışkan ve sürekli olarak inşa halindeki bir kimlik anlayışıyla ele alındığında, bireysel konumlanışının Roman kelimesi üzerinden gerçekleşmekte olduğu çıkarımına varılabilir. “Bireylerin dünyayı benzer biçimde sunmaları ve belirli bir tarzda sınıflama yapmaları, seçmeleri, değerlendirmeleri ve davranmalarını mümkün kılan bilişsel ve duygusal bir rehber” olarak tanımlanan habitusun etkisini, katılımcıların konuyla ilgili ifadeleri arasındaki benzerlikte daha net biçimde görmek mümkündür (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 326). Onlar Roman kelimesini benimsiyor olmaları kadar, Çingene kelimesinden duydukları rahatsızlık konusunda da büyük oranda hemfikirdir. Bu nedenle Çingene kelimesinin kendilerine ne anlam ifade ettiği sorulan görüşmecilerin neredeyse tamamı, konuyla ilgili benzer rahatsızlıkları dile getirmişlerdir:

“E gücümüze gidiyor. Aşağılıyolar yani” (Gülizar, 18)

Ben kötü düşünüyorum evladım. Çingene nedir yani, Allah’ımız bir bizim. Her şey yani aynı. Niye böyle yapıyorlar yani? Fakiriz diye mi yapıyorlar? Bu yani ona kızıyorum. En kızdığım şey Çingene (Fatma, 60).

Çingene demek, daha basit görüyorlar bizi yani (Esmâ 24).

Roman daha iyi. Çingene daha kaba Roman daha sosyatik. Roman daha iyi, Çingene kaba kaçıyor (Ahmet, 30).

Yani Çingene diyince biraz kırıcı oluyo ama Roman daha bi farklı duruyo (Özge, 27).

Çingene kelimesinin topluluğun maruz kaldığı sosyal dışlanma ile olan ilişkisini ise 31 yaşındaki Kemal dile getirir:

Çingene etiketi rahatsızlık ifade ediyö, zaten dışlama cümlesi oluyo. Roman denmesinden emin olun ki kimse rahatsız olmaz, kimse aslını inkar etmez ama çünkü evet öyle miyiz öyleyiz. Ama şurdan geçerken “a bak şu Çingenelere” demek bu toplumu rahatsız ediyör, üzüyör (Kemal, 31).

Çingene kelimesine yönelik bir rahatsızlığı yansıtan bu ifadelerin devamında, katılımcıların Roman olma durumuna yönelik benimseyici yaklaşımları; kimliğin toplumsal ilişki süreçlerinde deneyimlenen tanınma ve tanınmama koşullarına göre şekillenmesi durumuna bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda söz konusu tanımlamanın, Roman kelimesine yüklenen ‘görece’ olumlu anlamlar yoluyla bireylerce benimsenmesi ve bir kimlik olarak tasarlanarak işlerlik kazanması söz konusudur. Mevcut konumlanmayla ilgili özcü bir çıkarıma varılamayacak olsa da, katılımcılara yöneltilen “Roman olmak sizce doğuştan gelen bir özellik midir?” sorusuna, büyük oranda Kemal’inkine benzer yanıtlar verilmiştir:

Romanlık tabi ki doğuştan gelen bişey. Biz nasıl ki anne babamızı seçemediysek bu da bizim ailemizden gelen bişey (Kemal, 31).

Roman kelimesi rahatsız edici değil, nasıl Kürdü, Lazı varsa bu türlü ismi geçmesi normaldir (Rahmi, 42).

Bu araştırmada bir tasarı olarak değerlendirilen ingene/Roman kimliğinin, katılımcılarca, ingene kelimesinin tasfiyesi yoluyla göreceli bir tanınırlık kazanan Roman kimliğine yönelik özcü bir benimseyişle sahiplenilmekte olduğu iddia edilebilir. Barth, insanların kendilerini akraba toplulukları olan B grubuna değil de A grubuna ait olarak hissetmeleri durumunda bu tanımlamayı kimsenin engelleyemeyeceğini ifade eder. Böylece araştırmacının objektif farklılıklardan ziyade toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklara odaklanması önem kazanır. Bu nedenle “zerinde durmamız gereken konu, gruplar arasındaki objektif farklılıklar değil, bireylerin kendi kimliklerini tanımlarken kullandıkları unsurların neler olduğudur” (2001: 18). Bununla birlikte sayıca az olmakla birlikte, ingene ya da Roman kelimelerinin birbirinden farklı olmadığını düşündüğünü ifade eden katılımcılara da rastlanmıştır. Diğer katılımcılardan farklı olarak onlar, iki kelime arasında gördükleri farkın; iki grup arasında olduğu iddia edilen bir ayrılıktan çok, nezaket ve statüyle ilişkili olduğunu ifade etmektedirler:

İkisi de aynı anlama geliyor. Roman daha iyi. Çingene daha kaba Roman daha sosyatik. Roman daha iyi, ingene kaba kaçıyor (Ahmet, 30).

Hepsi Roman. Ha şöyle bişey, “ben Roman değilim” der. şalvarla gelmiştir; ondan sonra etek giymiştir. O olmuştur. Biri sosyete Roman, biri kenar mahalle Romanı (Nail, 50).

Ha ingene, ha Roman. Roman kibarca yani, kibarcası. Size Yalama diyolar ya, ben mesela Romanım, sizlere karşı Yalama diyolar; aradaki fark bu yani. Aslında hepimiz aynı topraktayız ya işte (Ali, 55).

İkisi de aslında aynı şey ama Roman diye bir şey yok. O Roman vatandaşların kendi arasında yaygınlaşmış bir şey. Onun doğrusu ingene, Roman diye bir ırk yok.[...] İnsanlar kendilerine Roman dediklerinde

umutlu oluyorlar, Çingene dediklerinde üzülüyorlar. Dışlanmış hissediyorlar. Rom insan demekmiş çok araştırdım o yüzden kullanıyorlar (Özcan, 37).

Bununla birlikte Özcan'ın değerlendirmeleri, bu kez Roman yerine Çingene olarak tanımladığı kategoriye yönelik özcü bir benimseyişin izlerini taşımaktadır. Zira Özcan görüşmenin devamında kendisine yöneltilen “Sizce Çingene diye bir ırk var mı?” sorusunu “Sanırım var. Dünyanın her yerinde Çingene var. Bunlar etnik gruplar” sözleriyle yanıtlamıştır. Benzer şekilde 63 yaşındaki Aylin de Çingene ya da Roman kelimeleri arasındaki ayrıma anlam veremediğini dile getirmekte, bununla birlikte Çingene demeden önce “afedersin” kelimesini kullanmaktan da kendisini alamamaktadır. Onun sözleri Çingene kelimesine yönelik kötüleyici anlamın onu aşmaya çalışan bireylerde dahi etkili olduğunu gözler önüne serer:

“Kürdü de bir, afedersin Çingenesi de bir, Türkü de bir, anasının .mı da bir. Hepsi bir. Değişen bişey yok” (Aylin, 63).

#### **4.2.2. Bir ötekileştirme biçimi olarak Fevzipaşa'da yerleşim biçimi, tüketim kültürü ve dil**

*“Farklı koşullar, farklı tutumların oluşmasına neden olur” (Barth, 2001: 28)*

Fevzipaşa Mahallesi'nde yürütülen görüşmelerde katılımcıların Çingene kelimesine yükledikleri olumsuz anlamların büyük oranda yerleşiklik, tüketim ve dil temaları üzerinden şekillenmekte olduğu görülmektedir. Kendini Roman olarak tanımlayan bireyler, Çingene olarak tanımladıkları diğer bireyler ile aralarındaki sınırı oluştururken, Çingene kelimesinden duydukları rahatsızlığı, büyük oranda bu ithamlarla gerekçelendirmişlerdir:

Duyduğum kadarıyla, tamam Romanı kabul ediyoruz ama Çingene kelimesi biraz ağır [...]. Çingene.. göçebe olan, evi yurdu olmayan, dışarıda çadırlarda yaşayan insana Çingene denir. Roman dediğimiz halkımızın kütüğü, nefsi, yaşadığı yer, adresi, doğduğu yer belli olan insana da Roman denir. Bizim kökenimiz de böyledir. Mesela Roman bir halkımızı biri aramaya kalktığı an, o Roman halkımızı nüfus kaydına da baktığı an Roman halkımızı ismiyle cismiyle bulabiliyor; emniyet olsun, karakol olsun aynı şekil bulunabiliyor.. Ama Çingene dediğimiz insan göçebe olduğu için, gezdiği tozduğu yerlerde durmadığı için bu insanlara da Çingene deniyor (Emel, 38).

Çingene ve Roman bireyler arasında yaratılan sınır gerekçeleri, etnik grupların toplumsal kategoriler olduğunu ve etnik gruplar arası ilişki ve farklılık iddialarının, mevcut statülere göre şekillendiğini bir kez daha doğrulamaktadır. Katılımcıların Roman kelimesi ile anılarak sahip oldukları statülerinin, ifadelerinin bundan mahrum bırakılan diğer gruplarla ilgili görüşlerini olumsuzlayıcı nitelikte olması sonucunu doğurduğu görülmektedir:

Çingene bambaşka bişey, Romanla kıyaslamaları lazım çünkü Çingeneler çadırlarda yaşıyo. Çadırlarda sepet örenler, süpürge yapanlar bunlar Çingenedir. Romanlar normal bi yere yerleşik insanlardır. Mesela bi aile olarak, aile düzeni olarak bi yere yerleşmiş insanlardır. Mesela panayircılar var, gondol falan işletenler var onlar da Çingenedir. Çünkü onların da bi yerleşik yeri yok, bi şehirde falan filan yaşamıyolar. Kütüğe bağlı bi yerleri yok. Nerde olursa orda konaklıyolar. Bi yere giderler panayır açarlar, çadır açarlar, gider bi yerde otururlar. Mesela bi mahalleye diyelim yerleşik insanlara çadırdaki değil de evde oturanlara Roman derler. Buradan bunu çıkartmaları lazım ilk önce (Tarık, 19).

Hepsi çadırcı, hepsi beleş yerleşimci buraya anladın mı? Ama biz öyle değiliz. Onlarla çok aramızda fark var. Biz dil bilmiyoruz. Hiç bilmiyorum. Şimdi ordan gelsin biri bişey desin, biliyosam buradan çıkmam ablam. Onlar 20 tane dil biliyo. Biz de öz Türkçe var Mustafa Kemal'in koymuş olduğu yolda gidiyoruz. Biz çünkü okulda da öyle gördük. Biz onların fikirlerinle büyüdük (Nail, 50).

Nail'in sözleri belirli bir düzeye kadar da olsa formel eğitime katılabilmiş olmanın, kültürel sermaye bakımından Roman olarak adlandırılan Fevzipaşa Mahallesi halkını, bu olanaktan daha fazla yoksun kalan ve bu nedenle dil konusunda da daha yetersiz sayılabilecek Çingene olarak adlandırdıkları öteki gruplardan daha olumlu bir statüye ulaştırdığını göstermektedir.

Wacquant, 'sürgün mahallelerini örten kuvvetli sosyal aşağılanma hissi'nin damgayı sadece yüzü olmayan, şeytani 'öteki'ne iterek azaltılabilmekte olduğunu öne sürerken, söz konusu ayrışma hakkında önemli ipuçları sunar. *Yatay kötüleme ve karşılıklı mesafe koyma* olarak tanımlanan bu kavrama göre; yaratılacak 'öteki' bireyler "aşağı kat komşuları, yan binada oturan göçmen aile, karşı sokağın esrarkeşleri veya "torbacı" gençleri, ya da illegal olarak işsizlik veya sosyal yardım desteği aldığından şüphelenilen yan bloğun sakinlerinden" başkası değildir (Wacquant, 2007).

Bak Şimdi.. Çingene Roman farklılık oluyo aslında ama bak. Şu Atatürk Mahallesi'nde<sup>17</sup> yaşayanlar gerçekten bize göre de Çingene geliyo. Neden

---

<sup>17</sup> Çiçek'in bahsettiği Atatürk Mahallesi, Çanakkale il merkezinde bulunan bir başka Çingene/Roman yerleşim birimidir ve Fevzipaşa Mahallesi'nin 'Çingene' olarak tanımlama eğiliminde olduğu gruba işaret ederken en sık kullandığı örnektir. Mahalleli, Atatürk Mahallesi sakinlerinin sosyo-ekonomik statülerinin kendilerinden daha düşük olduğunu ısrarla ifade etmekle birlikte, farklı görüşte olanlar Fevzipaşa Mahallesi'ni, "hem fiziksel çevre kalitesi hem de sosyoekonomik göstergeler açısından kentin en düşük standartlara sahip mahallesi" olduğunu ifade etmektedir (Uysal, vd. 2012:7). Söz konusu mahalleler



biliyo musun, kültür denen hiç bişey yok o tarafta; hijyen temizlik denen hiç bişey yok. Sokakta yaşıyorlar, branda çekmişler evlerine. Dışarda yaşıyolarmış, sepet örüp satarlarmış (Çiçek 43).

Roman dilinde eskiden göçebeler varmıştı. Bizim göçebeliğimizi biz hiç görmedik. Bura yerleşim alanı... Orası da yerleşim alanı ama oraya (Atatürk Mahallesi'ne) sağdan solan gelenler varmış yazın çalışmak için, tarım işçisi olarak çadır madır kuruyolarmıştı. Onlar bile orayı ayırıyolar bizden (gülüyor). Orası da bizim gibidir, orası da çok kötü. Onlara Çingene diyolar, bize Roman diyolar. Aslında Doğu'daki mevsimlik işçi de meyve toplayamaya tarlaya geliyo, ona da Çingene demiyolar ona da mevsim çalışanı diyolar. Biz öyle bi iş yaptığımız zaman bize Çingene diyolar. Biz de görsek onları Roman olarak biz de "Çingenelere bak" diyoruz. Öyle bişey yok yani, Çingene Roman hiç ayırım yapmam. Dışarı çıktığımız zaman ordaki de insan Goray diyolar. "Aa goraya bak". (Okan, 42).

#### ***4.2.2.1. Egemen kimliğe adaptasyonda tüketim pratiklerinin etkisi***

*"Bizim gençlerimiz giyindi mi, aynı Türkler gibi giyiniyo,  
yalamalar gibi giyiniyo" (Emine, 60)*

Fevzipaşa Mahallesi'nde yürütülen görüşmelerde Çingene, Roman ya da Goray toplulukları arasındaki sınır tezahürlerinin en uğrak olanlarından birinin tüketim olması şaşırtıcı görünmemektedir. Kendisini mevcut sisteme entegre olabildiği ölçüde Çingene etiketiyle damgalanan topluluklardan ayırabilen Roman grupların, bunu yaparken

---

hakkında detaylı ve karşılaştırmalı bir araştırma yürütülmeden bu konuyla ilgili fikir yürütmek mümkün görülmemektedir.

modern toplumdaki en önemli statü göstergelerinden olan tüketim ürünleri, etiket ve markalara yönelmesi son derece beklendik bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Günümüz akışkan kimlikleri – özellikle Fevzipaşa Mahallesi’ndeki gibi tanınırlık konusunda henüz hassas bir pozisyonda olanlar – için, satın alınan ürün ve hizmetler, söz konusu kimlik mücadelesinin önemli ve zorunlu araçlarından biri halini almıştır. 24 yaşındaki Yakup’un bir Roman’ı Çingene’den ayırt etmek için kullandığı göstergeler, söz konusu etnik sınırın oluşumundaki bu rolü gözler önüne serer niteliktedir:

Siz bakmayın biz yani ayırdık kendimizi, Roman olarak ayırdık. Şimdi bu Çanakkale’de üç tane Roman mahallesi var. Atatürk var. Şey olarak söylemiyorum da yani bizden daha kötüler. Bizim evimizde şuanda sizin evde ne varsa ondan var ama orda öyle değil. Camı yok, penceresi yok yani evinde şuan hala gri yetmiş ekranlar var (TV). Gidin hala onu görürsünüz. Lcd, Dijitürk, Lig TV onlar daha görmediler. İmkanları yok yani insanların. Hala at arabası koşanlar. Bizim mahallemiz bunları geçti, hani ayak uydurmaya çalışıyor (Yakup, 24).

Çingene [...] Sepet ören, maşa satıyorlar. Ama biz yerli, Yalama gibi yani Türk gibi bişey. Bizim konuşmamızda bişeyimiz yok ama onların konuşmaları ayrı, dilleri başka, giyim tarzları... Mesela bizim gençlerimiz giyindi mi aynı Türkler gibi giyiniyo, Yalamalar gibi giyiniyo.

*Yalama ne demek?*

Yani Türk gibi giyiniyo. Yani tanıyamazsın, bu Çingene diyemezsin (Emine, 60).

Bauman, bireyin kimliğinin tanınmasını sağlamak için gerekli araçları (yani mal ve hizmetleri) bulup elde etmesinin, ‘mutlu bir yaşam arayışında’ temel bir kaygı halini aldığını ifade eder (Bauman, 2011: 25). Bu noktada, tanınmasının ancak Goray (ya da

diğer tabir ile Yalama) gibi görünüp davranması olduğunun ayırtında olan mahalle sakinlerinin sosyal dışlanmaya maruz kalmadan yaşayabilmek için onlarınkine benzer metaları tüketme eğilimde olması beklendik bir durumdur:

Bak buradan çık; bizim mahalle çocuklarımızın ayağında marka vardır: Adidas. Çakma da değil. Yemez içmez, o parayı biriktirir gider alır onu (Nail, 50).

Söz konusu tüketim alışkanlıklarıyla birlikte temizlik, düzen ve ‘modern’ toplulukların gündelik yaşam etkinliklerine benzerlik vurgularının yapılması da topluluklar arası sınır tanımlamalarında sıkça rastlanan bir durumdur. Bu tanımlamalarda Roman topluluğunun ‘normal’ olarak tanımladıkları hâkim sınıfa, yani Türk/Goray topluluğuna olan benzerliklerine dikkat çekilir:

Çingene mesela, Roman ayrı Çingene ayrıdır. Belli bir yaşam düzeni olmaması, belli bir düzeni olmayan yani. Roman kelimesi ise belli bir ailesi olur, ev düzeni olur normal vatandaş. Belirli bir düzeyde belirli bi ailesiyle mesela evde yaşayabilmek demektir. Ama Çingene demek mesela, bizim Roman vatandaşlarımız bunu kabul etmez. Çingene belli bi yaşam tarzı olmamasıdır (Mehmet 18).

Mesela Romanlar medenidir. Çingeneler göçebedir. Çadırlarda yaşıyorlar, doğru düzgün bir temizlikle alakaları yok. Dış görünüş de öyle. Fakat burada hangi eve girersen gir, bulaşık makinesi, çamaşır makinesi, banyo var. Bir odanın içinde hepsi var. 20 metrekareye tapu vermişler. Komutan diyor ki Romanlardan bize zarar gelmez, yararlı sessiz insanlar bunlar diyor (Akif, 62).

Çingene olmak için ne biliyo musun? Kültürlü konuşmaları yok yani. Bizde oturması kalkması, evlerde temizlik, yaşantısı çok güzel yani... [...] Bizim insanlarımız sabah gidiyo akşama kadan çalışıyo. Ailesinlen Cumartesi olduğu zaman giderler kasaptan etini alırlar, balığını alırlar (Ahmet 29).

Harald Eidheim, Norveç'te yaşayan Lapp adlı azınlık grubunu incelediği alan araştırmasında; Norveç halkına yakın bir kıyı bölgesinde yaşayan topluluğun, diğer Lapp'lerden farklı olarak Norveçlileşme çabası içerisinde olması ve bu nedenle onlarla arasında yarattığı sınırları ele almıştır. Araştırmacı söz konusu grubun bunu, yeni ve oldukça modern evlerini, ne kadar temiz olduklarını ya da Norveç dilini ne kadar iyi konuştuklarını göstererek yapmaya çalıştıklarına dikkat çeker. Eidheim'a göre kimliği egemen çoğunluğun kimliğine adapte etme sürecindeki temel eğilim; onların "değer verdikleri mallara ve toplumsal hizmetlere ulaşabilmek ve toplumdaki fırsatları paylaşabilmek için, Norveçlilerin Lapp kültürünün işareti olarak yorumlayabileceği her türlü toplumsal özellikten kurtulmak ya da bu özellikleri saklamak"tır (2001: 49). Örnekleri çoğaltılabilecek bu adaptasyon eğiliminin beraberinde; geride bırakılan damgalı kimliğe yönelik tahammülsüzlük ya da onu şiddetli bir biçimde reddediş, beklendiği sonuçlar olarak değerlendirilebilir. Daha önce de ifade edildiği üzere, katılımcıların son derece nazik ve misafirperver tavırlarına rağmen, bahsederken bazen seslerini yükseltme, bazense bundan kaçınma amacıyla konuyu kaçamak cevaplarla geçiştirme ihtiyacı hissetmelerine neden olan tek konu 'Çingene'ler olmuştur<sup>18</sup>. 30 yaşındaki Sevda, Çingene kelimesini duyar duymaz sinirlenen ve sesini en çok yükselten katılımcılardan biridir:

Çingene demeyelim Çingene diye bişey yok! Çingene göçebelere denir. Hepimiz yani üstümüze ait veya kiralarda oturan insanlarız. Hepimizin belli

---

<sup>18</sup> Çingene kelimesine yönelik hassasiyet nedeniyle, görüşmeler sırasında bu kelimenin kullanmamasına özen gösterilmekle birlikte; zaman zaman yapılan görüşmelere dışarıdan katılan kişilerin Çingene kelimesini kullandığı ya da görüşmecinin kendisinin bu kelimeyi kullanmasından sonra konuşma sırasında bu kelimenin tekrar edilmeye başladığı zamanlar olmuştur.

bi eşyası, belli bi düzeni var yani. Çingene demeyelim Romanlar diyelim; hani bunda kötü bişey yok. Romanlar diyelim! (Sevda, 30)

Biz kendimize laf söyletmeyiz. Romansak Romanız mesela! Ben hiç gocunmuyorum ki.[...] Ama Çingene'yi kabul etmem! (Nail 50).

#### ***4.2.2.2. Bir kültürel ve sembolik sermaye biçimi olarak dilin kimliğin inşasındaki önemi***

*“Kendi kendini Çingene yaptı bunlar, kelimelerle yani.” (İbrahim, 55)*

Azınlık teşkil eden bir kimliğe sahip bireyler, çoğunlukla içinde yaşadıkları egemen topluluğun kullandığı dille bütünleşirler ya da bütünleşmek zorunda bırakılırlar. Özellikle ulus devlet vurgusunun yoğun olduğu toplumlarda, resmi dille özdeşleşebilme önemli bir uyum göstergesi olarak kabul edilir. Bu anlamda Türkiye’de; Türk/ Goray olarak tanımlanan, ‘Roman olmayan’ egemen kesimin diline hâkimiyet, maruz kalınma riski taşıyan sosyal dışlanma durumundan korunmak anlamında önemli bir kalkan; sosyo ekonomik gelişme kaydedebilmek içinse olmazsa olmaz bir ‘nitelik’ olarak görülür. Bourdieucu bir tanımla en temel kültürel sermaye türü olarak tanımlanabilecek bu ‘beceri’, onları göçebelikten yerleşikliğe, Çingenelikten Romanlığa ve nihayetinde sosyal dışlanmadan sosyal entegrasyona kavuşturma potansiyeli taşıyan bir güç ve statü göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Kendi kendini Çingene yaptı bunlar, kelimelerle yani... Şimdi güzelce konuşsa, teşekkürlen bilmemnelen konuşsa öyle bişey yok yani. Anladın mı? Bizim mahallemiz bu yani. Kendi kendine böyle Çingene oluyo [...]. Biraz ağızlarında kötü kelime konuşunca noluyo, “aa Çingene” oluyo.

Çingene hiç böyle konuşur mu? Konuşmuyoz, normal insan gibi konuşuyor. Ama işte... Git Çingenelere bak, onlar dilce konuşuyo. Bizim konuştuğumuz gibi konuşamazlar. Kürtler nası bi Kürtçe konuşuyolar; onlar da işte bi Türkçe bi Çingenece konuşuyolar. Gezginler işte on gün orda kalırsın beş gün burada kalırsın. İşte TV'lere çıkıyolar "ben Çingeneyim". Bunu kabul ediyö, seviyolar. Ben kabul etmiyom (İbrahim 55).

Aslında hepimiz aynı topraktayız ya işte... İşte ne var biliyo musun kızım dil... Sen mesela toplumda kibarca konuşursun, biz mesela fazla neşelendiğimiz zaman, şey yaptığımız zaman dökülürüz. Hemen kalkarız, oynarız, bilmem nabarız "abe beyaaa" "otur marı" beyaa öyle şeyler konuşuruz. E sen konuşabilir misin bunu? Biz konuşuruz. Yani toplumda da olsa "aa Çingene bu". Yani kendi adımızı kendi şeyimizi kendimiz yetiriyöz aslında. Ama karşı taraf bunu düşünmüyo, sevinçten bunu yapıyo. Çok seviniyo da (böyle konuşuyo). Bunu düşünmüyo. E biz de böyle bi insanlarız yani (Ali, 55).

Aslında bizim adımız Çingene evet. Çingene ama Roman olarak daha modern olduğumuz için Romani kullanıyoruz. Çingene dediğimiz insanlar panayırda yaşayan insanlardır. Onlar dili tam bildiği için tam Çingene oluyor (Mert, 19).

Bak mesela bizim mahallemiz Roman Mahallesi diye geçiyö, ama kimse Romanca konuşmasını bilmiyo. Atalarımız, dedelerimiz bilmiyo. Çingenelik varmış, Abdal Romanları varmış; göçebe, çadırcı. Biz de şey oluyöz herhalde o zaman; yerli Roman oluyöz. Ben öyle düşünüyöm. Onlar göçebe; yani bunlar çadır kurarlar, panayırlara manayırlara giderler vs. Bunlar biliyolar yani Romanca konuşmaları ama biz bilmiyöz. Mahallemizden kimse bilmiyo daha doğrusu (Doğan, 30).

[...] Yani kibarca konuşmayı biliyoruz. Ben Romanca bilmem ki Çingenece. Onun için kabul etmiyom Çingene kelimesini. (Elif, 65).

Ama tam biz de onlar gibi değiliz yani biz. Öyle kelimeler... Bizde dil yoktur. Onlar göçebe gibi. Tam Çingene oluyo ama biz Roman çocuğuyuz, buranın yerlisiyiz yani (Ahmet, 30).

Sepet örenler var, yabancı dil konuşanlar var, kuş dili bilenler var. Romanca konuşuyorlar. Bizde bu dil yok yani. Böyle bi adet yok. Nasıl senlen konuşuyosam...(Ahmet 29).

Şu şalvarı giyiyom ben ama bu şalvar 50 milyon lira. Şalvarı herkes giyiyo. Köylüsü de giyiyo. Kentlisi de giyiyo. Biz neden kaybediyoz, dilimizden kaybediyoz. Hepimiz aynı ortamda yaşadığımız için, dağılmadığımız için. Dağılmadık doğduk, büyüdük, ölüyöz gidiyöz, yaşlanıyöz, torun torba sahibi oluyöz. Hep aynı çöplükte ötüyoruz (Aylin 63).

Söz konusu nitelik Fevzipaşa Mahallesi halkını, Çingene olarak tanımladıkları diğer Çanakkaleli gruplar kadar, toplumda genel kabul gören tipik Çingene tanımlarından ayırmada da bir sınırı vazifesi görür. Medyada daha sonra ayrıntılarıyla değineceğimiz *Cennet Mahallesi*, *Roman Havası* gibi dizilerle ilgili rahatsızlıklarında dil konusuyla ilgili hassasiyet göze çarpar. Özellikle Roman Havası dizisi hakkındaki görüşleri sorulduğunda katılımcıların çoğu, yapımı özellikle kullanılan dil açısından rahatsız edici bulunduğunu belirtmiştir:

Çingene “abe” bilmem ne... Biz öyle konuşmuyoruz ki. Biz de kendimize göre her yerde kibar konuşuyoruz. Niye sen böyle konuşuyosun? Ondan çok rahatsız olduk. Niye böyle yapıyorlar ama şimdi? Biz o kadar fena mı konuşuyoruz, bişey mi konuşuyoruz? Bizden daha şey konuşanlar var dilleri (Gül, 59).

Görüldüğü gibi Çingene ve Roman tanımları arasında olduğu iddia edilen farklılıklardan çok azı etnik kökene ilişkin ayırt edici nitelikler taşımaktadır. Çingene kelimesi ile özdeşleştirilen tüm pejoratif anlamlar, toplumla entegrasyonu görece başarılı toplulukların; yerleşiklik, Türkçeye görece hakimiyet, giyim-kuşam ya da temizlik gibi gerekçelerle kendilerini Roman olarak tanımlaması ve kendilerini damgalayan eski olumsuz nitelikleri söz konusu entegrasyonu başaramamış, ‘geride kalan’ topluluklara bırakmasının sonuçları olarak değerlendirilebilir. Açıktır ki Çingene/Roman kimliğinin son derece yaralayıcı bir damga olarak hala işlerliğini sürdürüyor olması, bu direniş ve yeniden konumlanış çabasında son derece önemli bir etkidir. Fevzipaşa mahallesi halkının kendi deyimiyle Goraylarla/Türklerle olan mekansal yakınlığının etkisi, onların topluma tam katılımcı bir biçimde dahil olma hak ve taleplerini görece görünür kılarken, aynı zamanda onların ‘normal’ yaşam tarzına adapte olma gayretlerini de arttırmış görünmektedir.

#### **4.2.3. Fevzipaşalık: Dayanışma ve mahrumiyet diyalektiğinde bir yaşam**

*Kırk kişiyiz birbirimizi biliriz derler ya. Yani öyle bişey (Yakup, 24).*

Bu bölümde Fevzipaşalı olmanın katılımcılar için olumlu anlamlarının neler olduğu üzerinde durulacaktır. Alan araştırması boyunca mahalle ile ilgili en yaygın olumlu görüşün, birlik ve dayanışma olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcılar için düğün ve cenazelerde bir arada olmak, hastalık ve benzeri acil durumlarda yardımlaşmak ve



mahalledeki gündelik yaşam etkinliklerinin (komşuluk, müzik ve bölgeye özgü festivaller gibi) yapısı, katılımcıların mahalleye özgü değerler olarak benimsediği hususların başında gelmektedir:

Allah korusun ufacık bile hastalandığımızda biz birbirimize canızdır. Burada azıcık biraz fenalaş, nası gittiğini anlayamazsın hastaneye. Dakkada arabalar döner, şey olur. Hemen böyle küt, hastanedesin. Ama dışarıda oturduğumuzda bi apartmanda oturduğumuzda, komşu komşuya inmiyo. Ambulans gelecek de yardım etcek de şöyle. Biz birlik beraberlikiz bu konuda (Faruk 27).

Yalnızlığı hissetmiyorsun. Çok birlik beraberlik var mahallede. Mesela hastalıkta olsun, sağlıkta olsun, ölümden olsun mahallemiz çok birbirine bağlıdır. Mesela birisi öyle mahalle ortasında kavga etsin, kimse çekilip de bakmaz yani. Ayırmak isterler. Sorunlarını dinlerler. Tuzu şekeri olmasın, herkes birbirinden isteyebiliyo yani.[...] Şenlikler birlik beraberlik. Akşam olduğu zaman gelecek, mangalını yakacak. En zevkli düğünler oluyo (Ahmet 29).

Sevdiğim yanı hangisi var biliyo musun abla; bana bişey olduğunda hepsinin beraber gelme lüksü var yani abla. Birlik beraberlik. Bu konusunu seviyorum (Hüseyin, 25).

Birlik, düzenlik, mutluluk... Bütün mahalle emiş kemiş oluyoruz. Hastalık olsun, düğün olsun hep birlikte oluyoruz (Aygül, 50).

Dışarıda komşunun ismini bilmediğin de oluyo ama burada kaç tane nüfus varsa bilmemek imkânsız, herkes herkesi biliyo. Düğünlerde cenazelerde toplanılıyo. Mesela dışarıda cenazeleri de gördüm ben, morga yatırıyolar. Hiç yani bi yas şeyi bile yok. Ama bizim sabahlara kadar birbirimize koşturmamız var. Hani cenaze evinde konu komşu kavgalı olsan da küs olsan da o senin görevin olduğu için çok güzel olur. Düğünlerde konu komşu düğün sahibini hiç yormaz. Ev sahibi gelin gibi süzülür konu komşu yemeğini her şeyini yapar (Çiçek 43).

Çok birlikliyiz. Farklıdır. Mesela bazen hasta oluyor, cenaze oluyor mahalle dışında; yanına gidip geçmiş olsun diyen yok. Yani kalkıyor karı koca Çanakkale'nin bir ucundan başsağılığına geliyor Roman olarak. [...] Hep beraberiz (Ahmet, 30).

Fevzipaşalı olmak bi taraftan utanç verici bi taraftan da diyorum yani düğün dernek falan mesela, izliyorum diyorum iyi ki de Fevzipaşalı olmuşum yani (Özge, 27).

İnsanlar alçaklı yükseli insan. Gülen yüz var, gülmeyen yüz var. Ama ölümüz olsun cenazemiz olsun. Hastamız olsun, kanlı katili de olsa gideriz. Şekerimizden çayımızdan başını bekleriz ederiz. Mezarına götürünceye kadar... O yardımları da çoktur. O yandan yine Allah komşularımızdan ayırmasın bizi. Önce komşuma versin sonra bana versin (Aylin, 63).

Kültür yapısı diyelim buna. Aileden gelen, atadan gelen, ezelden gelen bi yaşam tarzıdır. İnsanlar alışmışlar. Bir de iç içe yaşamaları insanların güçlenmelerine sebeptir. Birbirlerine destek olmalarına... Bi düğün olduğu

zaman herkese düğündür, cenaze olduğu zaman herkese cenazedir. Hasta olduğu zaman herkesin hastasıdır (Rahmi, 42).

Mahalle halkının Fevzipaşa'da yaşamaktan duyduğu mutluluğu yansıtırken en sık bahsettiği üç kültürel unsurun düğün, festival ve cenazeler olduğu görülmüştür. Özellikle katılımcıların dayanışma ile ilgili ifadelerinde sıklıkla yer alan Fevzipaşa düğünleri olgusu, mahalleye özgü kültürün izlerini görülür kılan önemli bir faktördür. Bu anlamda kültür, anıldığında akla ilk gelen sanatsal çağrışımların çok daha ötesinde anlamlar taşıyan, çok boyutlu ve son derece akışkan kodlara sahip bir olgudur ve izleri, gündelik hayatın son derece sıradan görünen detaylarına sinmiş haldedir.

Gelin üç gün, üç gece kıyafet giyecek. Kıyafet buradan değil, dışarıdan. Kobradan. Bir sanatçının giydiği kıyafeti giymek zorunda... Bir gecede beş altı kere kıyafet değiştiriyor düşün yani. Bunu dışarıdan Kobra (yapıyor); kıyafet üzerine, o da Roman ama süper. Mesela gelinleri biz midye kabuğundan çıkarttırırız, sultan tahtı gelir ortaya kırmızı halı atılır. Kınası yakılırken ağıtlar yani çok güzel düğünler yapıyoruz. Bizim ilk gecesi kına gecesidir, ikinci gecesi kadınlara içkidir. Üçüncü gecesi erkeklere içkidir. İkinci gece kadınlarımız içerken erkeklerimiz hizmet yapar. Sabaha kadar içtiği zaman arabalar hazır olacak. Sabah ezanınlan bir mezarlık ziyareti, sonra denize ayılmak için. Sabaha kadan kadınlar içiyo ama ikinci günü kalkıp erkeklere hazırlık yapısın o anda kadınlar ona hizmete başlıyo. Öyle de sevgi saygı var yani (Emel, 38).

Bizim mahallede sağdıç biliyorsunuz. Bizim mahallenin kızlarında on tane falan sağdıç olur. Biri eteğini tutar biri şeyapar. Hepsi çıkar düşün süslenir oynar. Dışarıdan birinin düğününü bi darbuka bi klarnet yaparsın ama bizde böyle değil. Bizde ne derler böyle daha şaşalı böyle, sanatçısı gelecek en az

yirmi tane saz ekibi olacak. Zaten bi sene önceden hazırlıklar başlar (Yakup, 24).

Düğünler senin düğünün değil herkesin düğünü olarak bakılıyor. Tabi bazı yerlerin adeti vardır bizde de üç gün üç gece düğün olur. Önce kadınlara olur kadınlar eğlenir akşamına onlara içki verilir. Nerde görülmüş mesela kadınlara içki verildiği? Kadınlara erkekler hizmet ediyorlar. Ertesi gün erkekler oturuyor (Ahmet, 30).

Katılımcıların evlilik geleneklerine ait ifadeleri, mahalle dışındaki kutlamalarla sıklıkla karşılaştırılmakta, mahalleye özgü eğlencelerle kıyaslandığında Goray düğünlerinin onlara pek de eğlenceli gelmediği düşüncesi, katılımcıların ifadelerine sıklıkla yansımaktadır:

Onların bir gece oluyor. Bir nikâh kıyıyorlar tamam, bitiyor ama biz burada üç gün üç gece düğün yapıyoruz (Esmâ, 24).

Düğünler. Biz oynamasını biliyoruz, zıplamasını biliyoruz, eğlenmesini biliyoruz. Mesela sana bilem Roman havası koysalar ters oynarsın, ayaklarını ters atarsın ellerini ters çevirirsin. Yani o fark. Bi de kalabalık oluyo. Bi kişinin düğünü oluyo 1500-2000 kişi düğünü izliyo (Doğan 30).

Düğünümüz çok güzel oluyo.. İçkilerimiz, alemlerimiz çok güzel oluyo. Bir arada çok toplum oluyoruz.

*Başka yerde nasıl oluyor düğünler sizce?*

Orada olamayız. Orda mesela gitsen de, çağırıyolar bizi. Biz kendimiz böyle oturuyoruz, onlar ayırım yapmıyo oturuyoruz, bakıyoz orda da eğleniyoz ama kendimize benzemiyo (Sevim, 72).

Bi gün düğünümüze gelmenizi isteriz. Hayatınızın çok güzel bi gecesini geçirirsiniz orda. Bağlılık var. Dışarıdan anlatıldığı gibi mi? Değil (Faruk 27).

Tarihsel bir yorumla kuşaktan kuşağa aktarılan pek çok yaşam deneyimini içinde barındıran kültür, bu yönüyle, bir alana hâkim olan habitusun incelenmesinde büyük önem taşır. “Gelenek, görenek ve davranış biçimleri, olumlu ya da olumsuz eylemleri sınıflandırır, kendi değer yargılarına göre iyi ya da kötü kavramlarıyla ayırıştırır. Kültür kurallara uymakla da ilgilidir” (Eagleton, 2000: 12). Kurallara uymak bazen pahalıya mal olsa da bireyler, dâhil oldukları alanın doksasına aykırı hareket etmeyi çoğunlukla göze almamayı tercih edeceklerdir:

Düğünler uzun oluyor, mecbur bu mahallede oturduğumuz için, mecbur artık ayak uydurmak zorunda kalıyoruz. Aslında iyi mi yapıyoruz hiç de iyi yapmıyoruz. Düğün bitiyö, bittikten sonra elini yanağına koyup borcunu harcını düşünüyösün. Ama yapmasan da yapmadı deniyö. Bu defa laf duyuyösün, sinir oluyösün çevreden ötürü mecbur yapıösün. Sanatçısız düğün olmuyö. Dışarıda öyle mi? Değil. İlla artık sünnet düğünlerine falan sanatçı kesinlikle isteniyo (Ceren 21).

Yapı ve birey arasındaki karşılıklı etkileşimi ele alırken, kültürün bu karmaşık ve tanımlanması güç tezahürlerini gündelik hayata dair pek çok detayda görüp; onun göreceliliğı karşısında hayrete düşmemek zordur. Bir topluluğun sahip olduğı inanç, değer ve gündelik alışkanlıkları ifade etmek için kullanılan kültür kavramı çerçevesinde ele alınabilecek etkinlikler, Fevzipaşa Mahallesi'nin bir mekan olarak ne anlama geldiğini ve onu diğer mahallelerden ayıran özelliklerin neler olduğunu anlamada yardımcı unsurlardır. Bu noktada evlilik merasimleri kadar mahallede düzenli olarak kutlanan festival ve özel günler de Fevzipaşa kültüründe önemli bir yer tutmaktadır:

6 Mayıs'ta Hidrellez var. Türkiye'de de kutlanır ama bizde daha farklı kutlanır yani. 6 Mayıs'ta en güzel kıyafetlerimiz giyilir, ateşler yakılır, o gün bizim bayramımızdır sabahtan akşama kadar. O gün ne iş var, ne dert var, ne de gam var. Hiç bir şey yok o zaman. Hayata en güzel bakış şeklinden birisi (Ahmet 30).

Binlerce yıllık bir geleneğin izlerini taşıyan Hidrellez ve Kakava Bayramı aynı tarihte kutlanmakla birlikte bazı kaynaklarda Kakava Bayramı'nın Çingenelelere özgü ve çeşitli mitsel inançlara dayanan bir bayram olduğu ifade edilmektedir:

Çingene mitolojisine göre eski Mısır'da tanrı-kral Firavun döneminde zulme uğrayan Kopt halkı Mısır'dan mucizevi biçimde kaçarlar. Kaçarken peşlerine düşen Firavun ordusu kaçanların bir kısmıyla birlikte sularda boğulurlar. Kalanlar ise bir liderin çıkıp kendilerini kurtaracağına inanmaktadırlar. Bu kurtarıcı ölümsüzdür. Kurtarma olayının meydana geldiği gün olarak kabul edilen 6 Mayıs günleri Çingeneleler mucizevi günün anısına suya girerler.<sup>19</sup>

Kakava hakkında buna benzer çeşitli iddia ve mitlerden söz edilmekle birlikte, bu araştırma kapsamında asıl önemli olan, söz konusu bayramın Fevzipaşa Mahallesi'nde nasıl kutlanmakta olduğudur. Onlar, bu bayrama özgü ritüelleri, kendi kimlik oluşumlarının tamamlayıcı bir unsuru olarak her yıl düzenli bir biçimde yerine getirmektedirler:

6 Mayıs'ı bahar şenliği olarak kutlanıyo ama biz gene Romanlar günü olarak kendimize hitap ediyoz. O gün de neşeli, huzurlu olduumuz gün. Bizim mahallemizde Dalton kardeşleri düşün, bizim Nazire terzimiz vardır.

---

<sup>19</sup> <https://insantarikati.wordpress.com/2011/05/06/hidirellez-ve-kakava/> (Erişim Tarihi: 23. 10. 2015).

Bir ay evvelinde bizim Hidrellezimiz başlar. Don entariler dikilir, boncuklu tülbentler yapılır, kuaförlere gidilir saçlar bilmemneler. Biz o gece beşinden itibaren biz evimizde kuşburunlarımızı, böreklerimizi, bütün oğlaklarımızı alırız, fırına attırırız. Mangal yaptırırız. Bizim çamlığımız vardır. Biz 5'i itibari saat 4ü vurduğu an biz davul çalgımızla bütün mahalleyi gezeriz. Ateşler yakılır, testiler kırılır, yüzükler atılır, evlenemeyen kızlarımızın isimlerini yazarız. Mesela altını olan kapının arkasına atar. Şeker atarız, buğday atarız, gece evimizin içine serperiz. Sabah ezanla bi açarız kapıları süpürürüz. Sabah ezanınlan bir bizim Kaleiçi'miz vardır Kaleiçi'ne namaza gideriz tüm mahalle. Namazdan geldiği zaman sütlü neskahvemizi içeriz. Kimi sade içer kimi şey içer. Hemen ateşleri yaparız. Kapının önüne sofraları açarız, kocamız yataktan kalktığında deniz suyunla serperiz üstüne. Sağlıklı ol diye kamçı yaparız. Boyu uzasın, boyu uzasın, iyilik sağlık diye vururuz. Yani şiddet değil, yavaşça. İyilik sağlık deriz hanedeki çocuklarımızın hepsine. Oyunlar başlar, çok güzel oyunlar oynarız. Dışarıdan misafirlerimizi de davet ederiz. Gelen goraylarımız da çok olur zaten. 6 Mayıs'ı çok beklerler. Ben şenlik düzenlerim 6-7-8 roman şenliği. O etkinliği ben düzenlerim. Dışarıdan getirtirim sanatçıları, grup dansçıları çıkarırım. Saolsun belediye çok destek olur. Çok güzel yani üç gün bi eğlence düzenleriz. Kakava şenliği gibi bişey olur (Emel, 38).

Katılımcılardan Emel'in ifade ettiği bir diğer önemli gün olan 8 Nisan ise, 1990 yılından beri her yıl II. Dünya savaşında katledilen Çingene/Roman topluluklarını anmak ve bu gruplara yönelik geçmiş ve güncel ayrımcılıklara dikkat çekmek için Dünya Romanlar Günü<sup>20</sup> olarak anılmaktadır:

Esasda Roman günü 8 Nisan'dır. O Roman gününü 8 Nisan'da hüznü gün olarak kutlarız çünkü Roman halkının yakıldığı gündür 8 Nisan. O bizim

---

<sup>20</sup> <http://hmd.org.uk/content/8-april-international-romani-day> (Erişim Tarihi: 23. 10. 2015).

hüzünlü günümüz. Tarihi olan bişey. Yıllarını araştırdığımda. Bizim Çingene Roman dendi 8 Nisan'da şeyapılmış Romanların yakıldığı gün, hüzünlü gün, dışlandığı gün (Emel, 38).

Katılımcıların görüşleri, Fevzipaşa Mahallesi'nde düğün ve festivallerin birlik ve dayanışma kodlarının oluşmasında ve yeniden üretilmesinde önemli etkenler olarak işlev gördüğüne işaret etmektedir. Bu anlamda önem taşıyan bir diğer önemli unsur da şüphesiz ki cenazelerdir. Alan araştırmasında tıpkı düğünler gibi cenazelerin de Fevzipaşa Mahallesi halkını diğer mahalle sakinlerinden ayıran bir toplumsal bütünleşme unsuru olarak işlev gördüğü gözlemlenmiştir. Bu durumu, katılımcıların ifadeleri kadar katılımlı gözlem sürecinde dahil olunan cenazeler sırasında elde edilen veriler de onaylamaktadır. Alan araştırması sırasında vefat eden 32 yaşındaki bir mahalle sakininin cenaze törenine, gerek camide gerekse mezarlıkta izdihamı andıran yoğunlukta bir katılım gerçekleşmiş, şehir merkezinden kaldırılan onlarca otobüsle mezarlıkta gerçekleştirilen tören de bir o kadar kalabalık olmuştur. Fevzipaşa Mahallesi'nde ölüm sonrası izlenen yas törenleri, yemek dağıtma ve benzeri ritüellerin mahalle halkının tamamınca benimsenmekte olduğu ve mahalle dışına kıyasla çok daha sıkı bir biçimde yerine getirildiği görülmektedir. Mahallede gözlemlenen bu tür bir iletişim ağının, 'bireysel ve toplumsal kimlikleri şekillendirirken, toplumsallaşmaya da belli bir yön verdiği' görülmektedir. Özellikle görece geleneksel toplumlarda söz konusu geleneklerin 'bireyin kimliğini toplumsal kimliklerin altında bıraktığı' (Sağır, 2013: 127) göz önüne alınacak olursa, ölüm geleneği örneğinde mahalle halkının, diğer mahallelere kıyasla çok daha geleneksel ve toplumsal bir konumlanış sergilediği görülür:

Cenazelerimiz, düğünlerimiz çok kalabalık olur. Hiç kimseye ihtiyaç duymayız. Dün 15 yaşında bi kardeşimiz öldü. Tüfek patlamış ölmüş yanlışlıkla. Bugün cenazesini gelecek. Yani yarınki kalabalığı görün yani. Dersin, "Vali mi öldü?" dersin. O anlamda çok birleşik yani (Doğan 30).



Ben Roman olmaktan mutluluk duyarım yani. Bizim mahallede cenaze olduğunda bi gün cenaze beklerler. Roman olmayanlar mesela morgda bırakıp gömüyolar ama biz 24 saat bekleriz, adet (Mehmet 18).

En iyi yanı düğünlerde hepsi birleşir çok güzel bişeyleri olur. Başka tarafta cenaze beklemezler bizim burada sabaha kadar beklerler. Birbirlerine cenazelerde çok saygılılardır. Komşular un getirir, piş yapar, çay demlerler. Birlik olurlar (İbrahim, 55).

Bi cenazem olduğunda biz morga onu vermeyiz. Biz evimizde onu yatırırız. Sabaha kadar biz cenazemizi bekleriz, pişilerini dökeriz. Hayır hasanat gece yaparız, Kuran'lar okunur başında, sabah götürürüz camide yıkatırız Kuran'la şöyle. Benim halkım hiç bırakmadan yedi gün Tebareke yaparız. Her akşam Tebareke okunur; her akşam bişey dağılır evlere. Pilavınla, pişisinle... Üzüntülü yanımızda yanımızda halkımız, iyi yanımızda da yanımızda. Bir kavga olduğunda bizim büyüklerimiz ortam bulur. Bizim kavgamız beş dakika. Beş dakika sonra bir araya getirtiriz (Emel, 38).

Modern dönemin, diğer pek çok şey gibi ölümle ilgili kültürel etkinlikleri de değiştirdiği iddia edilebilir. “Ölüm etrafında şekillenen kurumsal cenaze hizmetleri (belediye ve özel cenaze şirketleri) ve sağlık sektörü (hastanede ölüm ve hastaneden hazır bir biçimde çıkartılıp yakınlarına teslim edilen cenaze), bu değişimin ana kaynakları olarak gösterilebilir.” (Sağır, 2013: 127). Söz konusu dönüşümün Fevzipaşa Mahallesi’ni Goray olarak tanımladıkları gruptan ayırmasının nedenlerinden biri de, mahalle halkının geçmiş adetlerini hala koruma gayreti içerisinde olmasıdır. 24 yaşındaki Yakup mahalledeki birlik ve beraberlikten bahsederken, mahalle dışına taşındıktan sonra karşılaştığı bir durumla Goraylar ile aralarındaki fark hakkında bir örnek sunmuş; benzer şekilde mahalle halkının genel görüşü de, cenazelerine Goraylar’dan daha çok sahip çıktıkları yönünde olmuştur:

Genç biri öldü geçenlerde. Almanya'dan gelenler oldu. Mahallede ışıklar sönmez, yakınındaki tüm evler sabaha kadar ışıkları açıktır, gelen misafirleri doyurur. Bizde böyle birlik var. Ateşler yakılır. Cenaze yakınları yalnız kalmasın. Herkes çayını alır, şekerini alır, bakkalar kapatmaz, kahveler kapatmaz. Bizde böyle bir şey var. Geçen ben baktım benim kapım açık, cenaze oldu. Bekliyom belki gelen olur. Dedim nerde cenaze abi? Morgda diyo. Bizde cenaze beklenir evde beklenir, bıçak konur. Müslümanlıkla ilgili o, Roman olmakla ilgisi yok. Acılar da sevinçler de iyi paylaşılıyor bizde. Birbirimizi tutarız yani (Yakup 24).

Cenazeler de falan birlik var bizim. Öteki mahallelerde, Yalamalarda yoktur. Onlar hemen gömerler, yatırmazlar bile. Cenazeyi bile evde tutmuyorlar kokacak diye morgda yatırıyorlar. Bizde bir gece evde yatıyor (Esmâ, 24).

Mesela cenazelerimizde çok saygılıyızdır. Kimisi morgda bırakır biz bırakmayız alırız evimize yatırırız bi akşam bekletiriz. Konu komşusu gelir pişisi dökülür.sabaha kadar çay dağıtılır ateşler yanar.herkes otururur dini sohbetini yapar.kanlı bıçaklı düşman da olsak o an,cenaze varsa her şey bitmiştir (Sadık, 42).

Mesela bi paşa ölüyo... O paşanın şeyisine (cenazesine) allaaaaa... Yalamaları, şeyleri, ne bilem bir sürü (kişi) gider.. Ama bizim garibimiz öldüğü zaman paşa mı gelir, bakan mı gelir, kim gider ona? Onun da bakanı, şeyi bizleriz... Hani biz hiçbir zaman terazimizi öyle iki kişiden on kişiden yirmi kişiden tutmuyoz. Mahallemiz ordu gidiyo kızım, ordu gidiyo. Sevilse de sevilme de gider bizim mahallemiz. Mahallemizin tabiatı bu (Ali, 55).

Sosyal devletin elini birey üzerinden çektiği bir ülkede ve özellikle Fevzipaşa Mahallesi gibi pek çok anlamda dışlanmaya maruz kalarak, kendi kaderine terk edilmiş bir alanda mahalle sakinlerinin birbirlerinin, dostu ve ailesi kadar ambulansı, doktoru, polisi de olduğu, yani devletin üstlenmesi gereken rolleri de kendi içlerinde telafi ederek hayatta kalabildikleri görülmektedir. Söz konusu konumlanış, Bourdieucu bir okumayla, mevcut yaşam koşullarına adaptasyonu sağlamaya yönelik olarak geliştirilmiş belli başlı strateji ve yatkinlıkların örnekleri olarak değerlendirilebilir. Mahallede yapılan tüm görüşmelerde onları diğer mahalle ve topluluklardan ayıran en önemli özelliğin birlik ve beraberlik olduğunun altının çizilmesi de söz konusu telafi eğilimine bir örnek olarak değerlendirilebilir. Gözlemlenen dayanışma örüntülerinde yalnızca Çingene/Roman kimliğinin değil, bu kimlikle kesişen Fevzipaşalılığın da bir başka kimlik unsuru olarak hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğu görülmüştür.

Normal koşullar altında mahalle halkının avantaj olarak tanımladığı mahalleye özgü tüm bu özellikler, mahallenin dışında çoğunlukla bir karşılığı olmayan, mahallenin kendi habitusuna içkin sermaye biçimleri olarak nitelendirilebilir. Bireylerin sahip oldukları sermayenin onlara sağlayacağı avantaj ya da dezavantaj, içinde bulunduğu alana göre değişebilir. Görünmez sınırlarla çevrili bir alanda birey kendisine mücadele imkanı sunan pozitif bir sermayeye sahipken aynı sermayenin alan dışında dezavantaja dönüşmesi mümkündür. Fevzipaşalı olmanın mahalle dışında bir avantaja dönüştüğü tek duruma ise 24 yaşındaki Yakup'un dile getirdiği bir örnekte rastlanmıştır:

Bi yere girdiğiniz zaman bir şey olduğu zaman işte kimliği çıkartırsın mesela bir bara gireceksin; insanlarda korku olur. Kimliğin arkasına bakınca "kardeşim kusura bakma der" yani; öyle bir şey de var. Başta bana posta koyuyordu biri; bak dedim kimliğe, ondan sonra postanı koy. Öyle de bir faydası var yani kahretsin [gülüyor] (Yakup, 24).

Nüfusa kayıtlı olduğu yer Fevzipaşa Mahallesi olan ve bu nedenle kendisine pek çok ortamda korkuyla karışık bir saygı duyulduğunu ifade eden görüşmecinin sözleri söz konusu sermaye işlevini örnekler niteliktedir. Oysa bir sonraki bölümde daha detaylı biçimde görüleceği üzere, Fevzipaşalı olmak bu tür sayılı örneklere karşılık, ciddi sayıda dışlanma örneğini beraberinde getirmekte, yani aynı kimlik neredeyse diğer tüm bağlamlarda oldukça ciddi dezavantajlara dönüşmektedir.

Mahalle halkının Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşıyor olmanın sağladığı bir avantaj olarak gördüğü son örnek ise mahalleye özgü tüketim alışkanlıkları ile ilgilidir. Esasen söz konusu alışkanlıklar, mahalle halkının zorunlu gündelik geçim stratejileriyle yakından ilişkilidir. Devletin çoğunlukla özelleştirerek elini çektiği tüm temel ihtiyaç giderici mekanizmalar, bu tür alanlarda yerini, mekansal uzama kendine özgü şeklini veren çeşitli hayatta kalma mücadeleleri ve stratejilerine bırakır:

Nasıl deyim ben size. Gelire göre gider olur... Buradaki, içerdeki insanlar; zaten hepimiz fakir insanlarız. Burada açık çay satarlar içerde, bakkalarda açık salça, vita yağı falan. Gelire göre gider olması için insan dışarıda geliri fazla olsun ki rahat yaşasın. Burada onları yapacak yok. Burada adam akşam günlük kazanır. Ne aldı? 30 milyon, 40 milyon aldı. Gelir, iki milyonluk salça alır misal, bi milyonluk çay alır kahvaltısını alır dizer. Başka türlü yaşayamazlar yani. Buradaki insanların yaşayış tarzıdır bu (Seymen, 24).

Fakir fukara var mahallede. Bakkala giriyor bir iki liralık malzemeler alabiliyor. Peynir, zeytin gibi... Bunu başka mahallede yapamaz. En büyük avantajı bu (Akif, 62).

Birlik, beraberlik ve dayanışma hislerinin desteği ile bir şekilde hayatta kalabilen mahalle, liberal düzenin kendi haline bıraktığı ve sosyal hizmetlerden yararlanmakta

sıkıntı yaşayan halkın bu açığını kendi kendisine kapatması olarak yorumlanabilecek bir telafi sistemi geliştirmiş gibidir. Mahalle, tabiri caizse, topluluğun ellerindeki son derece sınırlı sermaye ile kendi oyun stratejilerini geliştirdiği ve hayatta kalmalarının bu kurallara uymalarına bağlı olduğuna ikna olmuş bireylerin yaşam mücadelesi verdikleri bir sığınak işlevi görür. Tüm eksikliklerin ‘dışarı’ya muhtaç kalmadan giderilebilmesi gayretindeki topluluk için Fevzipaşa Mahalle’si, kenarda kalmış bireylerin dışlanmışlıklarını unutarak kendi egemenliklerini ilan edebildiği, küçük çaplı fakat kendine has belli başlı kural ve kabuller içeren özgün bir alan izlenimi vermektedir.

#### 4.2.4. Bir damga olarak Fevzipaşalılık

*“Bi de Fevzipaşaltıysan vay senin haline!” (Ali, 55)*

Wacquant, eşitsiz gelişen ekonomik sistemin neoliberal politikalara uzanan küçülme süreci sonunda, şehirlerde açıkça görünür hale gelen mekansal dışlama durumunu *ileri marjinallik* kavramı ile ele alırken, eşitsizliğin kent ve gündelik yaşam içerisindeki görünüşleri üzerindeki perdeyi aralama imkanı sunar (Wacquant, 2011: 12). Bu bölümde söz konusu görünüşler üzerinde durulacak ve Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşamın katılımcıların ifadelerinde yer alan olumsuz yanlarına değinilecektir.

Wacquant’ın ‘toplumsal yapının saçak ve çatlaklarını etkileyen sembolik düzensizlik durumu’ nun tezahürleri olarak tanımladığı ve üyelerinin ‘dışlanmışlar’, ‘alt sınıf’, ‘banliyö gençliği’, ‘ayaktakımı’ gibi kavramlarla nitelendiğini ifade ettiği alanlara benzer şekilde Fevzipaşa Mahallesi; en çok içinde tekinsiz bir mekan olduğu vurgusunu barındıran ‘Roman/Çingene mahallesi’, sadece ‘mahalle’ ya da ‘varoş’ olarak tanımlanmaktadır. Konuyla ilgili mahalle kadınlarıyla topluca yapılan bir sohbet sırasında yaşanan diyalog ise mahalle hakkında kullanılan kelimelerin, muhataplarınca nasıl algılanmakta olduğuna dair bir örnek teşkil eder:

(Gülay, 46) : Şimdi bi laf çıktı, varoş var şimdi. Ortalıkta dolaşıyo. Gelinimden öğrendim ben bunu. Kenar mahalle...

*Sizce Fevzipaşa varoş mu?*

(Elif, 65) : Hayır değil. Hayır, ben hiç duymadım bunu.

(Ezgi, 60) : Burası varoş değil kesinlikle kabul etmiyom.

(Ayşe, 58) : Sen filmlere bakma filmlere!

(Sevda, 30) : Hiç film değiiiiil. Bu film demek değil. Yani sınıf, sınıflandırmaya varoş denir. Yani fakir insanların kenar mahalle; varoş denir. Varoş; yoksulara denir.

Toplumlarda eşitsizlik ve buna bağlı marjinalleştirme, bireyler arasında öyle derin farklar yaratmaktadır ki, Fevzipaşa Mahallesi gibi yüzyıllardır şehrin en merkezi konumunda hayat bulan bir mekânın sakinleri dahi bu damga ve dışlanmadan kurtulamamaktadır:

Bizim gibilerle kimse ilgilenmiyo abla.

*Bizim gibiler derken kimi kastediyosunuz?*

Bizim gibi kenar mahalle çocuklarıyla, itilmişiz ya kenara. Biz mesela farklı gözle bakılıyoz (Nail, 50).

“Kıyıdağiler genellikle ezilir, örselenir, aşağılanır, iğrenç parodilere ve klişe tiplemelere vs konu edilirler.” (Atzmon, 2013: 44). Nail’in itildiğini ifade ettiği kenar kelimesinin

anlamı marj kökenden gelmektedir. Bu kökten türeyen marjinal<sup>21</sup> kelimesi ise Nail gibi toplumun kıyısında yaşayanları, sabıkalıları, çoğunluğa ayak uyduramayanları ifade eder. Bu anlamda Fevzipaşa Mahallesi'nin kendi bağlamsal çerçevesi içerisinde son derece önemli bir marjinalleştirme ve damgalama unsuru olduğu gözlemlenmiştir.

Fevzipaşalı olmak ne demek... Çok güzel bi soru sordun. Şuanda saçma gelicek ama Fevzipaşalı olmak ne demek: Roman olmak. İlk bu geliyo insanın aklına. Bi de Fevzipaşa'da, Romandan hariç fakirlik demek, yoğrulmak demek hayat yorgunluğu demek. Gerçekten öyle... İlk bakışta çok basit gelir ama yaşamak içinde. Misafir olarak bi ev tut, bir yıl yaşa ne demek olduğunu anlarsın. Çok zor Fevzipaşalı olmak, çok zor. Fakirliği de burada her şeyi burada. Bunları taşıyabilmek çok zor. Suç, fakirlik, uykusuzluk, yürek kalkımı, heyecan... Bu sefer noluyo, hayatın yorgunluğu ister istemez vuruyo insanları... Alakan olmasa bile ürküyorsunuz, oğlum akşam erkenden yattı, kocam erkenden yattı, ama silah sesi gelse biri mi vuruldu heyecan yaşıyorsunuz. Fevzipaşalı olmak bu demek işte...(Çiçek, 43)

Mahalle içi ve dışındaki örneklerle çok açık bir biçimde görüldüğü kadarıyla Fevzipaşa Mahallesi son derece olumsuz özelliklerle damgalanmış durumdadır ve mahalle hakkındaki 'yergi söylemleri' yalnızca gündelik hayatın sıradan etkileşimlerine değil, pek çok bürokrasi alanına da sirayet etmiş haldedir (Wacquant, 2007). En çok nerede ve hangi gruplarca dışlanmakta olduğu sorusu yöneltilen bazı katılımcılar, dışlanmanın neredeyse her zaman ve her yerde gerçekleştiği görüşünde olduklarını ifade etmişlerdir:

Valla hepsi yapıyo yavrum. Hepsi. Fevzipaşalı diye kimin nüfusunda yazmıyorsa hepsi yapıyo. Hâkimi, savcısı da hastanesi de, öğretmeni de yapıyor. Fevzipaşalı (olduğunu) öğrendiği anda yanından çekiliyo (Elif, 65).

<sup>21</sup> Türkçe'de 'marj' kelimesi kenar; 'marjinal' ise 'kenardaki' anlamında kullanılmaktadır. Kavram, mecazi anlamda toplum dışında kalıp, toplumun kabul ettiğini reddetmek anlamında kullanılır. <http://www.turkcebilgi.com/marjinal> (Erişim tarihi: 23.09.2015).

Geçimini hurdacılıkla sağlayan 55 yaşındaki Ali, Fevzipaşalı olmanın devlet kurumlarında ne tür anlamlara gelebildiğiyle ilgili olarak başından geçen bir tutuklanma öyküsünü şu sözlerle aktarmıştır:

Bi telefon buldum çöpten; sen misin telefonu alan. Baktım telefon güzel hava da karlı aldım telefonu. İşe de çıkamadık. Bu telefonu Telefocuya götürdüm. Baktı telefoncu 150 milyon verem dedim. Dedim havaya bak kar yapıyo buram buram. Ver lan dedim ver. Aldım kimliğimi de verdim; sen misin kimliği veren. Sen misin evin adresini veren. Bi baktık spor salonundan telefon çalınmış, (biri) telefonu satın alıyo, almış olduğu satın telefonu da şeyde çıkıyo. Neyse odaya girdik. Kızla yüzyüze gelemedik.. yüzyüze gelsem ya. Kızım ben miyim dicem.... Kamera yok, bişey yok, ispat yok..Sonrası sekiz buçuk ay içerde yattım bu hata yüzünden.. halime diyorum ki hakim bey bak sana bi tane telefon getirmedim diyom altı tane telefon koyuyom bunlar da mı hırsızlık dedim.. ben sana kendimi savunuyom ispatlıyım ben hırsız değilim bişey deyilim.

Sen nerde oturuyosun? Fevzipaşada.. “Oooo” dedi bana.. “sana dolu dolu vericem cezayı” dedi..

*Öyle mi dedi gerçekten?*

Aynen böyle dedi. “Bi sene sekiz buçuk ay sana vericem” dedi “içerde dedi git dedi kafacağzını dinle orda dedi” Yani bu aşağılanmak demek... Şuçlanmak değil de bu, aşağılanmak demek... E siz bu aşağıyı bize veriyosun, sen bana hırsızlık damgasını vuruyosun. Ben dedim cezaevinden çıktığım zaman, senin dedim bacaklarını kırıcım dedim. Sen bana verdin cezamı verdin. Ama ispat yok, görüntü yok, bişey yok. Sen bana niye bu kadar ceza verdin? Haa Fevzipaşalı olmak, aşağılanmak... Bu milletler size ne yapıyorlar? Ailene mi bişey diyolar? Sizin oralarda dikiliyorlar mı bi yerde de siz bu Fevzipaşayı bu kadar aşağılıyorsunuz?(Ali, 55).



Karakol söz konusu olduğunda Fevzipaşa Mahallesi'ne yönelik damga örneklerinin arttığı görülmekte, bu anlamda Yakup'un hikayesi de benzer bir başka damgalama örneği sunmaktadır:

Size bir olay anlatayım, bakın nerden nereye. Sevdiğim bir sınıf arkadaşım vardı Orçun diye. Evden kaçmış. Ben de kordonda arkadaşlarımla çıktım. Bi iki gün sabah akşam görüyorum. Ya dedi “ben evden kaçtım”. Aldım bunu benim eve götürdüm, karnını doyurdum eşyalarımı verdim yat dedim, dinlen. Tak polis geldi, noluyo burada, kimliğini çıkar dedi. Annem babam da var yani. Dedi noluyo? Siz dedi alıkoymuşsunuz bunu. Kimliği çıkart. Fevzipaşa yazıyor. Alın bunu dedi. Direkt alın bunu dedi. Fevzipaşa emniyet de bundan şikayetçi. Bizde yok mu uyuşturucu satan, her yol var ama yani herkes aynı değil. Yaşın yanında kuru da yanıyor. Fevzipaşa yazısını görünce hemen alın dedi. Gittik emniyete komiseri gördüm ben. Hoşgeldin kardeşim dedi, “isteğin mi var?”. Bırakın dedi, çay söyleyin, gelsin. Tanıyo beni, pazarda müşterim. Abi dedim böyle böyle. Çağırdı polisi bırakın eve kadar dedi. Komiser dediğin adam akıllı zaten görmüş geçirmiş. Neyin ne olduğunu biliyor. Onlar yeni polis. Alın hemen “oo Fevzipaşalı”... Hemen birini bulduk (Yakup 24).

Mahalleye yönelik damganın yerini, yoksullukla örtüşen kılık kıyafet ya da davranışların da alabildiği görülebilmektedir:

Fakir olan hastaları mesela zengine davranıldığı gibi fakire davranılmıyo. Hastanemizde de aynı. Mesela şalvarınla gittiğin zaman seni arka sayfaya doğru atıyolar, arka zemine ama etekli bi süslü bayan gittiği zaman, bir de tanıdığı çıktığı zaman “aa güzelim nerdeydin” hemen öne gel... Ben bunu çok yaşadım (Emel, 38).

Emel'in sıklıkla karşılaştığını ifade ettiği dışlanma örneklerinden biri, tedavi olmak için gittiği hastanede karşılaştığını ifade ettiği kötü muameledir. Bu örneklere görüşmeler boyunca sıklıkla rastlandıysa da Emel karşı karşıya kaldığı dışlama biçimlerine verdiği tepkilerle mahallenin genelinden ayrılmaktadır:

Hastaneye gitmiştim. Emar istedi. Eşim de yanımda. Kan istedi benden, sıraya girdim ama önümde insanlar var. Sıra bana geldi neyse. Saolsun veznedeki hanımın arkadaşıymış arkadaki arkadaş. Kaş göz yapıyo, önüme gel. Hep önüme alıp duruyo ama sırama. Sonra böyle yaptım ona “Bana bakar mısın” dedim “benim numaram kaç?”. Ben bu kanı verip dedim daha ekme yemedim, gitmem lazım. Nolur dedi önüne iki üç kişi geçtiyse bekle sıranı dedi. Benim sıramı bekle deme bana dedim. Bak dedim benim sıram geçti, hatalı olan sensin. “İşte Roman halkı değil misiniz, şöylesiniz böylesiniz”. “Şuanda Romanlıkla ne ilgisi var bunun?” dedim. Sen benim sıra hakkımı yedin dedim. Bana öyle davranınca ben de bunun kafasını vezneden bi çıkarttım. Bak dedim Romanlık böyle olur diye. İki tane çaktım. Güvenlik geldi. O anda da orda bişeyler buldum, ben zaten boş gezemem. Aldım bıçağı elime, ben koluma bi attım. Kan içinde bıraktım orasını. Şimdi bana dedim başhekimliği çağırın. Sıra numaram da elimde ama. Önümden ne kadar kişi girmiş göstericem. Ve ben orda bağırarak halkın içinde açıklama yaptım. Kan da akıyo bi yandan ama bende. Yemin ediyom sana. “Benim dedim hakkım yenmiş bu bana adalet mi? Roman demesi buna düşer mi? Bu kimin parasıyla burada duruyo? Benden alınmış vergimdir bilmemnedir ordan kazanıyo di mi?” dedim. Peki dışlamaya hakkı var mı dedim? Yok dedi. Güvenlikçi çıktı önüme, güvenlikçiye de bi tane vurdum. “Ben buraya Ton TV’yi<sup>22</sup> istiyom, buraya televizyon istiyom. Beni buradan alamazsınız” dedim. Emniyet gelsin, savcılık gelsin alamazsınız dedim. Ben hakkımı savundum televizyonlara kadar konuştum. Başhekimliğe şikayet ettim ve onu da ordan aldirttim. O an şeyapsa, “tamam

---

<sup>22</sup> Çanakkale'nin yerel televizyon kanalı

hanfendi” hanfendi de değil tamam; “tamam kardeşim ya tanıdıkta rahatsız biraz, öne aldım kusura bakma hakkını yidim” dese. “Tamam önemli değil kardeşim..” (derim) Biz o kadar yobaz insan değiliz. Biz hastayı da biliriz, iyiyi de biliriz kötüyü de biliriz. Bana o an dese yemin ederim ben yardımcı olur ben toplarım çok ağır hasta olan insanları. Yaparım yani ama o benim hakkımı yiyosa ben de onun hakkını yerim.

*Orada kabulenemediğiniz şey onun ifadesi miydi?*

Tabi ki. Roman demesi ya! Siz Romanlar aman hep böylesiniz demesi, beni orda dışlaması ya. Beni çöpezlemesi ya! Beni nası diyim yani; ucube gibi görmesi. Böyle yani bi kaç kere böyle şeyleri yaşadım. O yüzden sonra azimli olmayı göze aldım; bazı şeyleri başarıcım dedim. Demek ki her şey okumak değilmiş dedim (Emel, 38).

Dışlanma deneyimlerinin kendini gerçekleştiren bir kehanet gibi bireyi tasnif edici grubun beklentilerine uygun davranmaya iten yanı, Emel’in bu deneyiminde de açık biçimde görülmektedir. Bunların yanı sıra dışlanma; şehir içi otobüs yolculuklarından, sokağa ya da yemek yemeye gidilen bir lokantadan herhangi bir alışveriş mağazasına kadar uzanan pek çok alanda devam etmektedir:

Otobüste gidiyoz diyelim. Hastaneye çıkıyoz. Yanımızda yabancı insan oturmuyo. Niye? Yan kesicilik yaparız, çantasından elimizi uzatıp telefonunu parasını... Böyle sanıyo. Böyle bişey yok! Böyle bişey gerçekten yok. Evlere gitmek, hırsızlık, soygun yok (Sevda, 30).

Mahalle dışında biraz ezik hissediyoz kendimizi. Herhangi bi yere gittiğimiz zaman. Mesela çay bahçesine çocuklarımızı alıp gidemiyoz. Sanki bize böyle... Dışlanıyoruz yani, ters bakıyolar. Bakıştan hissediyoz. Mesela herkese servis açılır, bize servis verdiği zaman, bize parayı vercek mi

vermicek mi. Getirdiği şeyin hesabını sorar bize, bak sen çocuğa bu söylüyon ama bunun fiyatı bu kadar. Zaten bizim cebimizde para olmasa oraya gitmeyiz (Okan, 42).

Geçenlerde başıma bir şey geldi. Rahmetli hanım ki ben Çanakkale de hangi esnafa girersem gireyim sorun yaşamam, çünkü alamayacağım bir şey için girmem. Hanım bana vantilatör al dedi. Girdim bir yere söyledim böyle böyle diye. Gözüm başka bir şeye ilişti daha orijinal bir şeye. Bu ne kadar dedim söyledi fiyatını. Cebime baktım aksine de 20 lira eksik. Çalışan çocukta bana, “olsun Akif abi” olur senin işin dedi. Üst kata almaya çıktım oradaki kadına durumu anlattım maaşı alınca getireceğim dedim. Nerde oturuyorsun dedi, Fevzipaşa mahallesi dedim. Kadın bana beyefendi kusura bakma, o mahalleye veremiyoruz dedi. O kadar kişinin içinde çok kötü oldum (Akif, 62).

Mesela bi bara gittiğinde ya da restorana gittiğinde ikinci sınıf muamelesi görüyor. Tabi bu herkes için değil. Bazı kişiler için daha farklı oluyor (Seymen, 24).

Görüşmelerin neredeyse tamamında ortaya konan Fevzipaşa imajının, bireyi ehliyetsiz kılan ve onu neredeyse her zaman zor duruma düşüren bir yapıda olduğu görülmektedir. Mahalle sakinlerinin ‘dışarıda’ herhangi bir sorun yaşamaları için Fevzipaşa Mahallesi’nin adını anmaları dahi yeterli olmaktadır. Bu tür alanlarda yaşamakta olan insanlar; genellikle adreslerini gizleme, aile ve arkadaş ziyaretlerini kendi evlerinde yapmama ve imajlarını zedeleyen bu adı kötüye çıkmış yerde oturmanın mazeretlerini belirtmek zorunda hissetmektedirler (Wacquant, 2007). Örneğin eşi Roman olmayan ve onun işi nedeniyle mahalle dışında bir arkadaş çevresi edindiğini ifade eden 27 yaşındaki Özge, mahalle dışından kişilerle bir araya geldiğinde Fevzipaşa’da yaşadığını gizleme ihtiyacı duyduğunu açıkça dile getirmiştir:

Yani Çingene diyince biraz kırıcı oluyo ama Roman daha bi farklı duruyo. Açıkçası ben bi yere gittiğim zaman mahallenin adını vermeye çekiniyorum. O kadar ortamım oluyo mesela. Mesela eşim buralı değil. Eşim dolayısıyla, işi dolayısıyla farklı ortamlara giriyorum, çıkıyorum. Nerde oturuyosunuz diyince şeyi tarif ediyorum hep; müze var ya [mahalleye çok yakın ama çok merkezi bi nokta] müzenin hep çaprazında diye tarif ediyorum. “Fevzipaşa değil mi orası” diye bi tepki alıyorum ben tabi. Bunun üstüne “yok daha değil hani, Fevzipaşa girişte kalıyo bizim içeri girmeden” diyorum yani mahçup olmamak için. Yani çok kötü kelime.(Özge, 27).

Görüldüğü gibi, mahalleye yönelik önyargı, bireylerde son derece ağır utanç duygularına neden olmaktadır:

Bir yere gittiğimde, mesela utanıyom ben zaman geliyo. Mesela Barbarosluyum [Çanakkale'nin saygın kabul edilen bir mahallesi] dediğim de oldu. Yalana gerek yok. Çünkü ne diyolar “aaa Romanlar orda oturuyo, pislik mahalle orası” diyolar. Çekimser kalıyolar. “Ne ararsan orda var” diyolar (Nur, 22).

Dışlanıyor mahallemiz. Fevzipaşa deyince dışlanıyo. Gerçi biraz da utanıyoruz ama mecbur yani. Mesela bi yere gidiyoruz. Nerde oturuyunuz? Fevzipaşa. “Ayy ne kadar kötü bi mahalle” diyolar. Ya da mesela alcaz bişey. Onu vermiyolar [veresiye verilmemesi kastediliyor] (Aygül, 50).

Fevzipaşalırım demekten utanıyorum. Bu insanların kötü huylarından. Ama mecburen diyosun. Yaşıyosun, ikametgah ediyosun (Candan, 43).

Mahallenin olumsuz bir biçimde damgalanmasının ana nedenlerinden biri olduğunu tahmin edebileceğimiz Roman nüfusa dâhil olma durumunun, gençlerin karşı cinsle olan duygusal ilişkilerini de etkilemekte olduğu görülmüştür. Bu, gençlerin eğitim bölümünde ele alınacak olan okul hayatından dışlanmalarının yanı sıra, sosyal ortamlardan da dışlanıyor olduğuna işaret eden bir durumdur.

İş konusunda yaşanan sıkıntıları, ben yarın öbür gün biriyle evleniceksem aynı şeyleri ben de yaşayabilirim. Geçmişte kız arkadaşım olmuştu mesela. Babası demiştir onlara kızım biz iki kesimle olamayız bi Kürtler bi Romanlar diye. Onlar dışında kimi sokarsanız sokun hayatınıza diye. Bunlar kulağıma geldi. Gelecekte de bunları yaşamıcam diyemem (Kemal, 31).

Mahalleden olduğunu saklama gereği duyup duymadığı sorusu yöneltilen 19 yaşındaki Mert'in örneği de Fevzipaşa'da yaşıyor olmanın gençler için bu anlamda önemli bir bariyer oluşturduğunu ortaya koymaktadır:

Sevgilim olduğunda evet (sakladım). Roman değildi, zengindi. Bi partide tanışmıştık. Arkadaş olduktan sonra sevgili olduk. Sonra söylemedim. Söyleyemedim çünkü. Benim soyumu araştırdıktan sonra ailesi beni önyargıyla şeyaptılar. Bu durumdan da ben rahatsız olduğum için ayrıldım (Mert 19).

Goffman'ın sıraladığı üç ana damgadan (“bedensel iğrenme”, “bireysel karakterin kusurları” ve “ırk, millet ve din” işaretleri) bölgesel damgalamaya benzer olanı üçüncüsü yani “ırk, millet ve din” işaretleridir. Tıpkı bölgesel damgalama gibi o da “nesiller boyunca iletilir ve tüm aile bireyelerine eşit şekilde bulaştırılır”. Ancak bu damgalanma, diğer utanç kaynakları mühürlerinden farklı olarak coğrafi hareketlilik

aracılığıyla kolayca gizlenebilir ve bastırılabilir, - hatta hükümsüz kılınabilir. (Aktaran Wacquant, 2007). Bu nedenle, mahallede yetişip de görece daha iyi yaşam koşullarına erişebilen bireylerin, Fevzipaşa'ya yönelik olumsuz algılardan kurtulmak amacıyla mahalleden ayrıldıkları ifade edilmiştir. Öyle ki bunların içinden birinin mahalleden ayrıldıktan sonra nüfus cüzdanındaki Fevzipaşa ismini dahi sildirdiği iddia edilmiştir:

Mahallede okuyan da var ama biri, hatta okul müdürü olmuştu ama kendini saklamış kimseye Romanım dememiş. Kendini saklamış, kütüğünü değiştirmiş. Yaşadığı şehri değil de doğduğu mahalleyi değiştirmiş (Tarık, 19).

Aktarılan verilerin ortak noktası, kültürel tahakküm altında olduğunu iddia edebileceğimiz Fevzipaşa Mahallesi halkının, zorunlu olarak mahalleleriyle ilgili bir kültürel utanç duygusu hissettiği ve bu utançtan kurtulabilmek için bunu mümkün olduğunca az paylaşmayı tercih ettiğiidir. Sermayesini mahalleden ayrılabilir kadar arttırabilen sınırlı sayıdaki bireyin ise dâhil olduğu yeni topluluğa ayak uydurabilmesi için sermayesine uygun tavırlar geliştirmesi ve alt sınıf geçmişinden duyduğu utançtan kurtulmak için onunla olan bağlarını mümkün olduğunca keskin biçimde kesmesi gerekmektedir<sup>23</sup>.

#### **4.2.5. Mahalle içinde ve dışında Fevzipaşalı olmak**

Fevzipaşa mahallesi 'halkı'yla<sup>24</sup> yapılan görüşmeler; maruz kalınan dış tehdit ve dışlanma türlerinin etkisi altında gelişen dayanışma ve içe kapalı örnekleriyle

<sup>23</sup> Konuyla ilgili örnek olay ve katılımcı ifadelerine '4.5.3. Fevzipaşa Mahallesi'nde eğitim koşulları' başlıklı bölümde yer verilmiştir.

<sup>24</sup> 'Fevzipaşa Halkı' ifadesi alan araştırması sırasında sıklıkla kullanılan bir terimdir ve Fevzipaşa Mahallesi'nin onu diğer mahallelerden ayıran kimlik belirleyici ve pekiştirici rolünü gözler önüne seren bir örnek olarak görülmüştür.

doludur. Örneğin 24 yaşındaki Yakup, Fevzipaşa Mahallesi'nin neredeyse tamamının Roman vatandaşlardan oluşuyor olmasını şu sözlerle açıklar:

Kimseyle işimiz olmaz. Onun için de bi yandan ayrı yere toplanmışlar. Tek tek olsalar belki ordan onun kafasını ezecekler, ordan onun kafasını ezecekler. Çekingenlik de var. Aslında insanlar, Romanlar, bazı insanlardan korkuyor; bizim kafamızı ezerler, bizi tek görürlerse hep birlikte üstümüze gelirler diye. Romanlar ondan bi yandan da birlik zaten; bütün olalım kimse bizi ellemesin karışmasın (Yakup 24).

Söz konusu güvende hissetme ihtiyacı, sınırları Fevzipaşa Mahallesi'yle çevrili alanı bir mekana çeviren, ona toplumsal bir anlam ve değer yükleyen önemli bir faktördür. Oluşan bu hayali sınır, tıpkı ben ve öteki kavramının yarattığı karşıtlıkta olduğu gibi mekansal anlamda da içerisi ve dışarıyı ikiliği ile kendini gösterir. Bourdieu'nun tabiri ile toplumda 'sermayesi olmayanlar'; "en istenmeyen ve en az görülen kişi ve metalarla birlikte yaşamaya zorlanırlar. Sermayesizlik, sınırlanmışlık hissini artırır; kişiyi belirli bir mekana bağlar" (Bourdieu, 2015: 229). Katılımcıların mahalle içinde ve dışında olmakla ilgili değerlendirmeleri, zihinlerinde yer eden bu sınırların keskinliğini gözler önüne serer niteliktedir:

Ne işin var bu çukurda? Ne işin var? Şuanda gerçekten bi çukurdayız. Dip bi çukurdayız. [...] Akvaryum gibi burası. Akvaryumu düşün. Balık dışarıda yaşar mı? Akvaryum balığı dışarıda yaşamıyo..Deniz balığı bile yaşamıyo ki o yaşasın (Çiçek, 43).



Bunun yanı sıra, yoksullukla özdeşleşen Fevzipaşa Mahallesi tanımlaması, zenginlerin barınamayacağı, bu anlamda Roman olup olmama durumundan bağımsız biçimde, yokluk içerisinde yaşamaya alışkın olanların da mekânı olarak tanımlanır.

Zengin fakir mahallede yaşayamaz, zengin en güzel bi evde yaşıyo. Düşün şimdi. Zengin kalkıp odun alıp da sobaya odun atmasını beceremez. Zengin yönetici, kaloriferi yaktığında evde doğalgazı hazır, hizmetçisi hazır, saunası hazırdır. Yatağına girip kalktığında kahvaltısı hazır. Ama mahallede bunu yapamaz. Fakirle yaşayamaz. Fakir kalktığında sabah ezanı duyduğuda ayağa kalkmak zorunda, çünkü kalktığında ev kahvaltı bekliyor. Çocuk ekmek bekliyo. Napıcak? Sokağa çıkması lazım ama bi milyonluk zeytin, ama iki milyonluk peynir alıp, iki tane ekmek alıp eve getirmek zorunda. Ama zenginin böyle düşüncesi yok ki. Zengin, zengin oğluna arabayı versin, turlasın. Mazotu yaksın. Fakirin ahını alsın. Zengin yaşasın. Fakir her zaman ezilmek zorunda (Emel, 38)

Zenginin işi ne burada? Oturur mu gelir de? Zengin yaşayamaz mahallemizde ayak uyduramaz (Gülsüm, 69).

Bununla birlikte dışarı olarak kodlanan Fevzipaşa Mahallesi dışındaki alanların, mahalle ile özdeşleşen yoksulluğun karşıtı olarak refah ve zenginlik tanımlarını karşılayan sözlerle anıldığı görülmektedir:

Dışarı baktın mı sosyete hayat. Kafeler, barlar dolu. Meyhaneler dolu. Bizim Çanakkale'nin şeyi meşhur mesela Yalova'sı [Çanakkale Merkez'de bulunan pahalı bir restoran]. Oraya da hep zenginler giriyo. Sabahtan başlıyo rakılar konmaya. Çıkıyon, bunları görüyon. Ondan sonra mahalleye geldiğinde bizimki hayat değil diyon. Bu işte (Emel, 38).

Fevzipaşa Mahallesi'nin yoksullukla özdeşleşmesi ve karşı karşıya kaldığı dışlanma dahil diğer tüm zorlu yaşam koşullarına rağmen, kendilerini ait hissedebildikleri yegane alan olması nedeniyle, katılımcılar için bir anlamda bir barınak, kendileri gibi yoksullar ve dışlanmışlar için bir kaçış noktası işlevi gördüğünü söylemek de mümkündür:

Ben mesela dışarı çıktığım zaman dışarıda boğuluyom, nefes alamıyom [...] Bizim mahalleye giriyom Allah'ım diyom mahalleme girdim diyom. Ben orda ölmüş olsam veya bi yerde kalmış olsam benim halimi anlayan yok. Tansiyon hastasıyım. Bana orda müdahale edecek insan yok. Geçenlerde parkta uyumuşum, bunlar merak etmişler. Her zaman aynı saatte dönüyom ya..Bu adam nerde? Hani kimse ilgilenmedi... Bi baktım sonra ailem buldu beni. Deseler ki ya bu adam burada ne arıyo? İnsan bi vatandaş olarak bi söyler. Dışarda Allah muhafaza bişey olmuş olsa hani...(Ali, 55).

Mahallenin dışarıdan daha güvenli bir yer –hatta tek yer- olduğuna yönelik bu duygunun, temelde katılımcıların damgalanan mekân ve kimliklerinden ötürü maruz kaldıkları sosyal dışlanma deneyimleri ve geçmişten günümüze süre gelen gündelik hayat tarzlarının kendine özgü ve diğer mahallelerden farklı yapısıyla ilişkilendirilebileceği görülmektedir. Bu noktada mahalleyi damgalanmaya sürükleyen temel dinamiklerin neler olduğu ve dışlamanın katılımcılar tarafından nasıl karşılandığının anlaşılması önem kazanır. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan temsil ve görünürlük konusunun söz konusu soruya bazı yanıtlar sunması umulmaktadır.

#### **4.2.6. Değerlendirme:**

Bu bölümde Çingene/Roman etnik kimliğinin Fevzipaşa Mahallesi sakini olma ile kesişimden doğan özgün konumlanışına yer verilmeye çalışıldı. Bitirmeden önce

hatırlatmak gerekir ki, ele alınan veri ve kavramlar bütünü tamamıyla söz konusu bölgenin kendine özgü tarihsel ve bölgesel koşullarıyla ilişkilidir. Özcü bir etnik kimlik tanımlamasının reddi, kimliğin mevcut yerel ve tarihsel şartlara bağlı olarak geliştiği kabulüne dayanır:

Kent marjinalliği, her yerde aynı kumaştan dikilmemiştir, üstelik biraz düşünürsek, bunda şaşırtıcı bir yan olmadığını fark ederiz. Marjinalliği üreten genel mekanizmaların yanı sıra, marjinalliğin üstlendiği *özellik biçimleri* de tamamen anlamak için, bunları her toplumun söz konusu çağda sahip olduğu sınıf, devlet, mekân özelliklerinin *tarihsel dokusu* bağlamına oturtmaya dikkat etmek gerekir. Marjinallerin toplumsal çıkmazlarını iyice kavramak, farklı ülkelerin farklı koşullarındaki ortak kaderlerini aydınlatmak istiyorsak, “şehrin lanetlileri”ne dair daha karmaşık, daha farklılaşmış resimler çizmek için uğraşmamız gerektiği açıktır (Wacquant, 2011: 11-12).

Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan Çingene/Roman bireylerin kendi içinde ve mahalle dışında kurduğu ilişkilerin kimlik oluşum süreçleriyle olan ilişkisi son derece kendine özgü bir niteliği olan, etnik bir ilişkidir (Eidheim, 2001: 62). Bu ilişkiyi Çingene, Roman ya da Fevzipaşalılık başlıklarından bir ya da birkaçına sıkıştırmak onu yerel ve tarihsel niteliklerinden soyutlayacağı gibi akışkan bir kimlik kavrayışıyla da uzlaşamayacak bir yaklaşım olur. Üstelik bu araştırmada marjinalleştirilmiş bir grup olarak ele alınan Fevzipaşa halkının özelliklerinin de son derece dinamik bir olumsuzlama ve kıyıda bırakma sürecinin sonucu olarak meydana geldiği dikkate alınmalıdır. Yani mahallelinin dışlanması mahallenin kendisi ile olan ilgisi sanıldığı kadar fazla olmayabilir:

Kıyı dinamik bir kavramdır ve merkez ile olan ilişkisine göre şekillenir. Kıyı olumlu özellikleriyle (yani ne olduğu ile) değil de daha çok

olumsuzlama bakımından (yani ne olmadığı ile) tanımlanır. İşte bu yüzde marjinal siyaset, gerçekliği ikili karşıtlıklar üzerinden resmeder (Atzmon, 2013: 45).

Kimlik konusu ele alınırken tartışıldığı üzere, tasnif etme gücünü elinde tutan kesimin tasnif edilene atfettiği olumsuz niteliklerden arınarak kendi konumunu pekiştirme eğilimde olduğu iddia edilebilir. Bu durum ortaya, karşıt görüş ve eğilimlerin birbirinden beslendiği diyalektik bir ilişki görünümü koymaktadır. Olumsuzlamayı sürdüren bir kısır döngü içerisinde, kenarda bırakılanın kendi sözlerini söyleyebileceği bir platform yaratabilmenin ne denli mümkün olabileceği ise günümüzde hala cevabı aranan bir sorudur.

### **4.3. Mahalle Ekseninde Kimlikler Arası Mesafe Tartışmaları: Medya, Temsil ve Görünürlük**

#### **4.3.1. Medya**

Günümüzde medyanın, geniş kitlelerle büyük bir hız ve kolaylıkla temas kurmayı mümkün kılmasının yanı sıra, gündemi belirlemeye de muktedir nitelikteki rolünün, onu 20. yüzyılın en etkili ideolojik unsurlarından biri haline getirdiği iddia edilebilir. Bu nedenle medya, özellikle günümüzde, kitleler üzerinde yarattığı etki nedeni ile ekonomik, politik ya da kültürel alanda yürütülen analizlerin dışında bırakılamayacak temel toplumsal unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Frankfurt Okulu ile başlayan eleştirel medya paradigmasından temellenen pek çok araştırma; medyanın günümüzde mevcut kitle kültürünün endüstrileşmesinde oynadığı role odaklanmakta; onun eşitsizliğe dayalı toplumsal yapılanmayı ayakta tutan ve

yeniden üreten ideolojik rolünü ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda medyanın, toplumca sorgulamaksızın doğal gerçeklikler olarak kabul edilmesi sistem için işlevsel olan inanç ve fikirleri pekiştirici ve yeniden üretici bir işleve sahip olup olmadığının etraflıca sorgulanması, toplumsal araştırmalar için önem arz eden bir konudur. Özellikle televizyon aracılığıyla, belirli gruplara yönelik nefret söylemlerinin toplumun her kesimine, masrafsızca ve hızla ulaşabileceği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Nefret söylemi kavramı, belirli bir topluluğa yönelik olarak onu herhangi bir özelliğiyle küçük düşürmeye ya da ona karşı önyargı uyandırmaya yönelik olarak kullanılabilir her türlü ifadeye karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, içinde nefret söylemi barındıran yayınların ‘ifade özgürlüğü’ gerekçesiyle savunulması, özellikle Türkiye’de sıkça rastlanan bir durumdur. Oysa nefret yaymak, bir özgürlük ‘meselesi’ olmadığı gibi, “tıpkı ırkçılık gibi, sonuçları bakımından ölümcül olduğu kanıtlanmış bir suç” olarak görülmelidir (Çelenk, 2010: 216).

Bu noktada özellikle Stuart Hall’ün sıklıkla dile getirdiği ‘öteki’nin temsili ve bunun güç ilişkileriyle olan ilişkisi konusunu gündeme getirmekte yarar görülmektedir. Özellikle stereotiplerin yaratılması ve pekişmesinde söz konusu ilişkinin önemli bir işlevi olduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısına göre, medyada örneğin farklılık ve ırk temaları üzerinde yürütülen yayınların temelinde, esasen dinamik bir halde olan ve sabitlenemeyen anlamların, belirli bir tarafın lehine olacak şekilde kategorileştirilerek sabitlenmesi çabası yatmaktadır. Dolayısıyla medyada yer alan herhangi bir yayından bahsederken ‘doğru’ ya da ‘yanlış’tan bahsetmek yerine, asıl sorulması gereken soru; tercih edilmekte olan anlamın hangisi olduğudur (Hall, 1997: 228). Bu sorunun Çingene/Roman topluluklarının medyada yer alma biçiminden bahsederken de akılda tutulması önem taşımaktadır. Bu noktada ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ın ne olduğunun ötesinde, medyada ‘görünen’ ve ‘görünmeyen’in kimler olduğu sorusunun da benzer şekilde yanıtlanması mümkündür: Medyada, kimlerin görülmesi tercih ediliyorsa onlar görülmektedir. Dünya genelinde olduğu gibi Türkiye’de de Çingene/Roman topluluklarının –bir eğlence unsuru olarak kullanılmaları karlı bulunmadığı sürece- medyada, ‘görülmesi tercih edilen grup’ta yer almadığı açık bir gerçektir.

“TV yayınlarının çoğundaki zımnî sosyal ideoloji, kültürümüzün gerçeğe uygun bir görünüşünü değil, saptırılmış bir görüntüsünü” ifade eder (Esslin, 1991: 78). Bu durumda egemen ideolojinin yeniden üretimini tedarik edici bir unsur olarak medyanın, Çingene/Roman topluluklarına yönelik önyargılara da hizmet ediyor olabileceğinden şüphelenmek mümkündür. Bununla birlikte bu araştırmada medyanın söz konusu işlevinden ziyade, onun Çingene/Roman topluluklarında nasıl yankı buluyor olduğuna değinilmesi amaçlanmıştır. Yürütülen görüşmelerde mahalle sakinlerinin medya ile ilgili ortak görüşü, onun özellikle Roman toplulukları ve sorunlarına yönelik ilgisizliğine odaklanmaktadır:

Roman sorunlarına hiç yer vermiyolar. Sorunları değil, Romanları kullanarak programlar yapıyolar ama amacına ulaşmıyo. Sadece program olarak kalıyo. Belli kişiler çağırıyolar. Sorular belli, cevaplar belli, öyle.. Bilmiyolar çünkü Romanların sorunlarını. Bilmiyolar. (Özcan 37)

Roman hiç yansıtılmıyo. Hiç kimsenin aklına gelmiyor. Haberlerde bile. Geçende Tayyip geldi hep Romanlardan konuştu geldiğinde. İşte dedi Romanların da hakkı var, şeyi var yani dedi. Bu zamana kadar Romanlar hiç konuşulmadı siyaset olarak da yok yani. Mecliste bilem konuşulmıyo. Roman açılımı daha iyi oldu yani (Ahmet 29).

Medyada Çingene/Roman topluluklarına yer verilmesi durumunda ise bunun onları hoşnut edici sonuçlar ortaya koymadığı görülmektedir. Medya söz konusu olduğunda, dezavantajlı gruplara yönelik olarak sıklıkla rastlanan dört temel ayrımcılık türü olduğu kabul edilmektedir ve bunlar *yok saymak*, *olumsuzlukların konusu yapmak*, *ayrımcı niteliklemlerle birlikte anmak* ve *nefret söylemi geliştirmek* olarak sıralanır (Çelenk, 2010: 225 - 226). Bunun yanı sıra, yoksulluğun ve yoksulların ana akım basında temsiline yönelik olarak oluşturulan bir diğer temsil kategorileştirmesi de Çingene / Roman topluluklarının medyadaki temsiliyle ilgili mağduriyetlerine örnek teşkil eder

niteliktedir. Bunlar; topluluk hakkında korku ya da nefret uyandırıcı *fobik* temsiller, ötekileştirmenin bir başka yolu olarak, haklarında acıma duygusu uyandırmaya dayalı *patetik* temsiller, toplulukları mağdur edici sosyo ekonomik koşulları istatistikî verilere indirgeyerek nesneleştiren *sözde-nesnel* temsiller ve tahakküm altındaki grubun *simgesel olarak yok edilmesine* dayalı temsil(sizlik)lerdir (Gökalp, Ergül, Cangöz, 2010: 145). Çingene/Roman gruplarının bu ayrımcılık türlerinin neredeyse hepsine maruz kalmakla birlikte; yok sayılması dışında en çok maruz kaldığı diğer ayrımcılık türü, onları olumsuz niteliklerle, özellikle suçla ilişkilendiren televizyon yayınlarıdır. Konuyla ilgili görüşlerini ifade eden katılımcılar, kendilerine zarar vermek pahasına reyting elde edebilmek için ekranda yer bulan bu yayınlarından rahatsızlık duyduklarını ifade etmektedirler:

(Temsil) ediliyor, kendi işlerine geldiği şekilde... Romanlar sadece kullanılıyor. Romanların ismi kullanılıyor. Romanlar üzerinden projeler yapılsın, en kolay proje Romanlar üzerinden yapılıyor. En hızlı, en çabuk proje Romanların şeyinden geçiyö. En güzel para Romanların şeyinde var. Basın Romanları kullanıyor. Romanlar üzerinden prim yapmaya, reklam yapmaya, işte reyting var ya, onları yükseltmeye çalışıyorlar. Yıllardan beri... Şey vardı bi tane, bi kadın vardı hırsız rolünde. *Yasemince*'de. Kadın hırsız, Çingene. O kadar kötülüyo ki Romanları. Gülizar... Kadının işi gücü hırsızlık... Bu Romanlar için bi hakarettir. Yıllarca hakaret olarak bu (yapıldı). Cennet mahallesi olsun.. Romanların yaşam tarzına, ahlakına ters bi yapıyla sadece orda para kazanmak, reyting yükseltmek onların yaptığı. Kendi kafalarında kendi çalışmalarıyla prim yapıp rant elde etmek (Rahmi, 42).

Bu noktada, medya ve temsil ilişkisinin öteki görüşleri dışlama eğilimine dikkat çekmek önem kazanır. Konuya değinen Pierre Bourdieu'nun "Televizyon Üzerine" (2000) adlı eseri, gözden kaçırılan bu noktaları deşifre etmek için faydalı fikirler sunar. Eşitsizlik söz konusu olduğunda o noktalardan belki de en önemlisi 'ekran vasıtasıyla tüm

düşüncelere eşit biçimde temsiliyet hakkı tanındığı' iddiasının zayıflığıdır; zira "medya alanı, pazar ekonomisinin güçlerini ve çıkar-bağımlı karmaşık ilişkiler ağından oluşan 'kurumsal bir ses'i, alanın mutlak egemenine dönüştürmüştür." Dolayısıyla medyatik söylemin özerkliğini bir iktidar alanı sorunu olarak değerlendirmek mümkündür (Meder & Çeğin,2004).

Daha yeni yeni Roman sorunlarına.. Cumhurbaşkanı Roman açılımından sonra bi kaç kere denk geldik yani. Şuanda biraz olumluya başladılar yani. Dediğiniz gibi İzmir'den bi milletvekili çıktı.Eskiden Romanlara hiç..Öyle meclise alınacaktı öyle bi deyim (yoktu). En azından bi Cumhurbaşkanının bu kelimeyi söylemesi bile bizim koltuklarımızı kabarttı. Şuana kadar hiç bir devlet başkanının ağzından duymadık. Yaşıyo mudu yaşamıyo mudu... Hep dışlanıyoduk (Okan, 42).

Televizyonda Çingene diyolar, Roman diyolar. Romanları çok aşağılıyolar. Siz de görüyorsunuz gelip gittiniz. Farklı değil. Niye aşağılanıyo o kadar bilmiyorum. Dinimizde, şeyimize, Allah'ımıza şükürler olsun yani biz bağlıyız (Aygül, 50).

Biz Roman milleti olarak TV'lerde hep aşağılamak, hep kötü kötü hallerde... Çocuklarımızın psikologu bozuluyo yani. Benim torunum anane bak diyo yani. Roman filmi çekildi. Biz onlar gibi değiliz. Çok kızdık, çok üzüldük. Çünkü öyle değiliz. Kavga edin de böyle hemen davul dümbelekle bir araya gelen insanlar değiliz. Çiçek satmıyoruz (Ayşe, 58).

Medyada gözlemlenen ayrımcılığın yalnızca şiddeti körükleyen ya da ortaya çıkaran bir ayrımcılık olmadığı, çeşitli yollarla eşitsizlik biçimlerini ya da gruplara yönelik önyargıları geniş kitlelere zamanla benimsetmek gibi bir işleve de sahip olduğu



bilinmektedir. Bu anlamda ayrımcılık “çoğu kez bir temsil yokluğu, eksik temsil ya da stereotipleştirmeler” yoluyla işlemekte olduğundan, en güçsüz kesimin söz konusu ayrımcılığa en fazla maruz kalan kesim olacağını tahmin etmek zor görünmemektedir (Çelenk, 2010: 222). 42 yaşındaki Okan’ın medyada Roman sorunlarına yönelik duyarsızlık ve Roman kimliğini olumsuzlayıcı yayınlar hakkında ne düşündüğü sorularına verdiği yanıt; medyaya hakimiyetin bir iktidar hakimiyeti olduğu ve bu iktidara sahip olamayan grupların medyayla ilgili yaşayacağı mağduriyetlerin kendilerinden görece iyi konumdaki diğer azınlıklara kıyasla da daha yoğun olduğu yönünde bir bilince işaret eder:

Bizi kimse temsil eden olmadığından dolayı, nasılsa gidiyo... Nereye çekersen oraya gidiyo. Nasılsa tepki almıcak. Star’da bi ara yarışma vardı, Aleviler nası bastı. Biz bunları yapamıyoz, devlete karşı gelemeyiz. Bizim yapımızda yok, bundan kaynaklı (Okan, 42).

Foucault “bizi doğuran ve belirleyen tarihin bir dilden ziyade bir savaş görünümünde olduğunu” ifade ederken, genellikle anlam savaşları görünümüyle karşımıza çıkan temsil sorunlarının temelinde yatan güç ilişkilerine dikkat çeker (Foucault, 1980: 115). Bu savaşta neyin, hangi anlamda ve nasıl ifade edilebileceğini ele alırken –yani bilgiyi denetlerken- Çingene/Roman grupların kendilerini, genel güçsüzlüklerinin bir sonucu olarak, onlara yönelik rahatsızlık verici ifadeler karşısında da sessiz kalmaya mahkûm hissettikleri görülmektedir.

#### 4.3.2. Fevzipaşa Mahallesi halkının ‘Roman Mahallesi’ temalı diziler hakkındaki görüşleri

*Biz komik insanlar değiliz, her zaman neşeli insan değiliz biz. Biz mesela her zaman öyle... Komik olan değiliz. Bizim de üzüntülerimiz oluyo, sıkıntımız oluyo ama bizim hep neşeli günümüzü gösteriyolar*

*(Sadık, 42).*

Edward Said’in oryantalizm kavramını ele alışı ile yakın geçmişte daha net biçimde gözler önüne serilen bilgi, güç ve temsil ilişkisi, medyaya ilişkin örneklerde de kendisini açıkça göstermektedir. Medyada temsil edilip edilmeme ya da olumlu ya da olumsuz şekilde temsil edilme durumunun güç ile olan ilişkisini ortaya koymada önemli bir kaynak olan bu analiz, konu hakkındaki temel noktaları etkileyici bir biçimde bir araya getirmesi nedeniyle önem taşır. O en temelde tüm toplumlarda belli başlı hâkim güçlerin diğerleri üzerindeki egemenliğine dikkat çekerken, geride kalan ve bir şeylerin ötekisi olarak stereotipleştirilen ötekilerin ise söz konusu temsilde en iyi ihtimalle –eğer olumsuz bir etiketlemeye maruz kalmıyorlarsa- gözden kaybedildiklerini ortaya koyar (Said, 2012). Çingene/Roman toplulukları çoğunlukla gözden kaybedilen ve medyada son derece sınırlı biçimde yer bulabilen bir grup iken, bu durumun değiştiği dönemlerde de bu kez tektipleştirici komedi dizilerinin malzemeleri olmaktan kendilerini kurtaramamaktadırlar.

Fevzipaşa Mahallesi’nde yürütülen görüşmelerde medyayla ilgili en belirgin rahatsızlığın, Çingene/Roman hayatını tasvir ettiği iddiasındaki televizyon dizileri olduğu görülmüştür. Bunlar içerisinde, mahalle halkının rahatsızlığını en yoğun biçimde dile getirdiği yayınlar ise *Cennet Mahallesi* ve özellikle 2014 yılı Aralık ayında Show TV’de yayına başlayan ve ülke çapında gördüğü tepkiler nedeniyle 10 Ocak 2015 tarihinde yayından kaldırılan *Roman Havası* adlı diziler olmuştur:

Bi dizi var yeni çıktı o...

*Roman Havası dizisi mi?*

Tabi, çok etkilendim ondan yani, hiç memnun değilim.

*Neden rahatsız oldunuz?*

Rahatsız oldum çünkü bizim yapmadığımız hareketler, konuşmadığımız kelimeler var. Mesela benim konuşmamla onların konuşması apayrı. Biz öyle değiliz; para için kavga asla etmeyiz, birbirimizle dövüşmeyiz, sokak ortasında doğum hele hiç olmaz. Biz onlar gibi değiliz (Berna, 38).

Diziler yansıtmıyo iyi. Mesela *Cennet Mahallesi*'nde, hemen bişeyde kavga. Bizim Roman vatandaşlarımız öyle değildir. Tamam diziyi çeviriyolar ama bizim içimize girmeden hemen.. Ne söyleniyosa onları yapıyolar. Aslında biz öyle bi yaşam tarzında değiliz ki. Mesela parayı bölüşürlerken hemen kavga... Bizim vatandaşlarımızda böyle olmaz ki (Mehmet 18).

Hiç yani hiç yok, hiç araştırılmamış. Bi federasyondan, dernekten destek alınmamış. Saçmalamışlar sadece. Her Roman vatandaş hırsız diye bişey yok. Orda herkes hırsız. Sanki çişini sokağa yapan bi insan. O havayı vermiş. O doğum! Hiç... Ben hiç duymadım. Öyle bişey yok. Yani mesela çok küçük yaşta çocuklar birbirlerine evleneceğini söylüyo. Öyle bişey yoktur, mahallede kardeş gibi onlar büyürler. Tamam on beş, on altı yaşında olur, aşkı öğrenirler. O yaştaki çocuklar müzik çalmaz. Evde oturur (Özcan 37).

Medya, toplumda yer alan dezavantajlı grupları yok sayarak ya da bu grupların sorunlarıyla ilgili yayınlara son derece sınırlı alan tanıyarak onları mağdur etmesinin yanı sıra, “başta etnik azınlıklar olmak üzere, bu kesimleri önyargılar ve kalıpyargılar aracılığıyla stereotipleştirerek de bu ayrımcılığı dolaylı yoldan sürdürür” (Çelenk, 2010: 223). Türkiye’de bugüne dek Çingene Roman gruplarını stereotipleştirme konusunda en rahatsız edici medya yayınlarının çoğunlukla mahalle halkının dile getirdiği diziler

üzerinden gerçekleştirilmekte olduğu görülmektedir. Bu yayınlarda yer verilen ve katılımcıları rahatsız eden bu gerçek dışı ve damgalayıcı unsurlar, görüşmeler boyunca neredeyse aynı cümlelerle ve sıklıkla dile getirilmiştir:

Hiç bi Roman vatandaş sokakta doğurmadı. Bizim öyle şeyimiz oldu mu ya arabamızla ya kendimiz görürüz. Biraz Roman vatandaşlarının içine girip baksınlar ona göre yapsınlar. Kimse ayrımcılık yapmasın; hepimiz Türk bayrağı altında yaşıyoruz, aynı kökeniz. Kimse Romanıdır, Çerkezidir ayrımcılık yapmasın, hepimiz insanız (Tarık,19).

Bi Roman yani sokakta doğum yapamaz çok hatalı yani. İstanbul'un şey insanlarını kepaze yaptılar. Bi insan bedenini sokakta gösterir mi? Olmaz! Film film değildi, kepezelik yani. Parayı kazanalım diyerekten. Eskiden cenazeleri yıkarken bile ipi geriyodukdu da öyle yıkıyodukdu. Şimdi camide yıkaniyo insan, rahatladı o da kalktı şimdi. Yani böyle dizileri kaldırsınlar çok ayıp bişey yani (Aylin, 63).

Bişey çalınca oynamaya başlıyolar. Bizde öyle değil. Bizde kavga olduğu zaman gerçekten sonu kötü bitiyö yani. Kan davası gibi, anladın mı? Bi tane daha vardı *Roman Havası* hiç bi ilgisi yok biz öyle insanlar zaten değiliz (Sercan, 27).

*Cennet Mahallesi'* nde gidiyolar komisere, komiser hallediyo her şeyi. Öyle bişey yok bizde. Onlar Roman değil... Onlar bizi aşağılıyor reyting için. Biz öyle bi insan değiliz. Parayı görünce atlıcaz falan. Çocuklar toplar paraları bizde. Herkes paraya atlasın. Cebinden çıkartıyo, Şapkasından çıkarıyo. Öyle hırsızlık durumu da olmuyor. Herkes hakkını alır, nasibimiz neyse onu yicez. *Cennet Mahallesi* zaten biz kendimize yönelik bakmıyoruz. Yani

bizle alakalı olan bişey değil. Onlar kim olduğunu bilmiyo, biz değiliz. Biz güldürü olarak... Roman öyle konuşmalar abeler bilmem ne... Tamam, konuşmalar şey olabilir; ben Orta 2'den terkim. Öyle çok iyi konuşma yapamam ama öyle “abe gel buraya”, öyle değişik şeyler konuşuyorlar orda (Yakup 24).

Dışarıda doğum yaptı, böyle bişey ben görmedim. Ne kadar kötü olsun mahallemiz kesinlikle o kadar aşağılık değil yani, burada en fakir bildiklerin Anadolu'da doğum yapıyo [özel hastane]. Zaten tepki çekti. Öyle zannediyolar heralde bilemiyorum, bi kere isim Romana çıkmış (Ceren, 21).

Görüşmelerin genelinde *Cennet Mahallesi* ve *Roman Havası* dizilerinin ikisinden de rahatsız olduğu ifade edilirken, bazı katılımcılar Cennet Mahallesi dizisinden herhangi bir rahatsızlık duymadığını ya da daha az rahatsızlık duyduğunu dile getirmiştir:

*Roman Havası* aşağılayıcı bi diziydi. Konuşma tarzlarıyla, hırsızlık göstermesiyle. Yani biz öyle şeyler yapmıyoruz, aşağılıyo bizi yani. Ama Cennet Mahallesi'nde daha farklıydı mesela. Ben hiç hırsızlığı falan görmedim. Yani her halinle şakasıyla karışık falan her şeyi gösteriyodu. Ama o direk hırsız tuttu, aşağıladı, konuşma tarzını yöneltti... Bayanları bile hatta daha farklı kullandırdı; onu ona kırdırdı, onu ona kırdırdı yani, hiç hoş değil (Seymen 24).

Roman sorunlarında hiç bi şekilde yer verilmezken.. Cennet Mahallesi çok tatlı ve kimseyi gücendirmeyen bi yapımkken ne yazık ki *Roman Havası* dizisi Roman kesimi ciddi anlamda çok rahatsız etti. Hırsız bi kesim gibi yansıtmışlar. Zaten toplumun kötü bakış açısı varken daha iyi göstermek

yerine bu şekilde verirseniz bu kötü düşünceli insanların düşüncelerini temelli törpülemiş olursunuz, çok hassas konu (Kemal, 41).

Çok kaba oldu o. Çingeneler onlar gibi konuşmuyo ki, onlar temelli traş. Ondan önce vardı öle bişey var mıydı. Alişan vardı, kaba yoktu yani. Ben bundan rahatsız oldum çok kabaya gitti artık. Cennet Mahallesi'ni herkes izliyodu, bizim gibi normal konuşuyolardı (İbrahim, 55 ).

Medyanın mevcut tahakküm biçimlerini belirleyen ideolojik kanılara etkisi, onun tahakküm altındakini görünür kılıp kılmama biçimiyle ya da onu nasıl görünür kıldığıyla yakından ilişkili görünmektedir. Tıpkı eğitim sisteminde olduğu gibi medya üzerinde de egemen güçlerin çıkar ve kanılarına paralel bir işleyiş olduğu düşünüldüğünde Çingene/Roman gruplarının bu alandaki temsili de egemenin kurgusundan ibaret olmaya mahkûm görünür. Bu anlamıyla Çingene/Roman topluluklarını yansıttığı iddiasındaki yapımlar, Fevzipaşa Mahallesi halkı için çoğunlukla hayal ürünü / gerçek dışı unsurlar olarak değerlendirilmiştir:

Romanlarda olmayan şeyleri yarattı onlar. Hayal güçlerini yarattılar. Onlar öyle gördükleri için yapıyolar. Kendi hayallerinde, düşüncelerinde Romanları (Aylin, 63).

Hiç iyi gösterilmiyoruz. Bizim hangi kadınıımız sokakta doğum yapmış? Biz dövüştüğümüz zaman çalgı çalınca hemen oynuyoz mu? Hayır oynamıyoz. Bu nası yargılamak? Eskiden ebeler vardı evde doğurturdu. Biz sokakta; haşa! Ne demektir bu ya? Bunlar kendi kendilerine hayal güçleri diyelim. Bu bizden olan bişey değil (Emel, 38).

Televizyon programları -içeriği son derece ciddi olanlar ve tamamen gerçek katılımcılarla icra edildiği iddia edilenler de dâhil olmak üzere – izleyicinin gerçek ile kurgu arasındaki ayrımı yapmakta zorlanabileceği bir kurgusallık içerir. Esslin'in hatırlattığı gibi Hollywood da, “kitle eğlence üretiminin ilk yıllarında, film sanayi dolayısıyla "rüya fabrikası" lakabını kazanmıştır” ve “benzer şekilde televizyon sanayi de "hülya makinesi" diye isimlendirilebilecek bir ürünü vücuda getirmiştir”(1991: 35). Televizyon programlarının evlerimize taşıdığı bu ‘ortak hülyalar’ bir yanıyla tamamen kurgu olarak nitelense de -ve bu medyanın her protesto edilışinde kendisini savunmak için yöneldiği bir savunma aracı olsa da- gerçeğin bu olmadığını izleyici de yapımcı da bilmektedir. Söz konusu yapımlar, içinde barındırdığı tarihsel stereotip sunumları ile her daim mevcut tahakküm biçimlerini haklı çıkaracak verileri gözle görülür bir biçimde sunmaya ve durmadan pekiştirmeye devam ederler. Bu, diziler gibi düzenli olarak ve çoğunlukla senelerce takip edilen yapımların bir tiyatro eseri ya da filme kıyasla daha fazla kalıp fikir üretmesi ile de yakından ilişkilidir

Üç saatliğine Hamlet'in gerçek bir kişi olduğuna inanmış olabiliriz, fakat sonrasında onun karakteri üzerinde çözümleme yapmaya ve tahkiki bir tefekküre fırsat buluruz. Oysa "soap opera" daki (hafif diziler) karakterler yıllar boyunca neredeyse her zaman bizimle beraberdir ve onlara öylesine alışırız ki tarafsız düşünmemiz ya engellenir ya da mümkün olmaz. İnanmama daimi olarak tatile uğrayabilir, askıya alınabilir (Esslin, 1991: 36).

Tam da bu nokta dikkate alındığında, Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinin, bu tür yapımlar ile yaratılan ‘hayali’ karakterlerin aşağılanması konusuna yönelik haklı hassasiyetinin nedeni açıklık kazanır. Hafızalarda yer edinen ‘tipik’ bir Roman mahallesi sakini, gündelik yaşamda karşılaşılan bir Romandan daha az ‘tipik’ bir karakter olarak kurgulanmamıştır. Söz konusu etkinin bilincinde olmak, diğer pek çok Roman mahallesinde olduğu gibi Fevzipaşa Mahallesi’nde de yoğun bir üzüntü ve kızgınlığa neden olmaktadır:

Tabi ki rahatsız olurum ya! Benim halkımı orda küçük duruma sokmak, yargılamak! Böyle bişey yok. Yok abi! Ben bunlara karşıyım böyle! Cennet Mahallesi'dir, bi tane daha dizi başlamıştı.. Roman Havası..Ben bi dizi yaparsam Romanların hayatını anlatırım. Hem göz yaşı hem gülmece yapalar. Romanların hayatı öyle değil. Romanların gülmesi var, acı günleri de çok var Romanların. Öyle filmle yaşamasınlar, gelsinler gerçeğini yaşasınlar. İçlerine girsinler hayatı öğrensinler. Onların yaşadığı cennet bizim yaşadığımız cehennem. Bu kadar! (Emel, 38).

Çok saçma geldi bana çok kızdık. Seyretmedim bile zaten o doğumu izledikten sonra. Ondan sonra da kaldırılmış. Ama böyle değiliz ki biz. Saçmalık düşündüm. Saçmalıktan başka hiç bişey değil yani. Abartı çoktu. Romanlar böyle yaşamıyor ki. Sokakta doğum mu olurmuş, kocasını döven mi olurmuş. Allaha taptığımız gibi kocalarımıza taparız biz. Çok farklılık vardı (Çiçek, 43).

O dizi bizi çok dışladı. Çok sinir oldum. Oradaki şeyler bizde yok. Mesela biz karşıdan karşıya çamaşır asmıyoruz. Kavga ederken oyun havası duyduk mu oynamıyoruz. Alakası yok bizimle. Sinir oldum bir iki kere izledim başka izlemedim (Esmâ, 24).

Katılımcıların ifadelerine paralel biçimde *Roman Havası* dizisi yayına başladığı andan itibaren *Cennet Mahallesi* dizisine kıyasla çok daha yoğun bir tepki toplamıştır. 2004-2007 yılları arasında yayınlanan 119 bölümlük *Cennet Mahallesi* dizisinin 2014 yılının sonunda ve sadece altı bölüm olarak yayınlanan *Roman Havası*'na kıyasla çok daha az tepki toplamasının nedeni dizilerin içeriği olabileceği kadar, Türkiye'de Roman topluluklarının seslerini duyurabilme düzeylerindeki değişimle de ilişkili olabilir. *Roman Havası*'nın, altıncı bölüm itibarıyla yayından kaldırılmasında, Romanlara karşı ayrımcı dili pekiştirdiği gerekçesiyle özellikle Roman derneklerinin yürüttüğü



protestoların etkisi büyüktür ve bu protestoların geçmişten bugüne görece rahat bir atmosferde gerçekleşiyor olduğu umulabilir. Dizi, örneğin Kuştepeli Romanlarca Taksim'deki Show TV ofisinin önüne gelerek siyah çelenk bırakma ve Ankara merkezli Roman Hakları Derneği'nin dizi hakkında suç duyurusunda bulunması gibi tepkilerle ülke çapında protesto edilmiştir (Bianet, 2015). Aynı süreçte Fevzipaşa Mahallesi halkının da benzer bir eğilimle dizi hakkındaki görüşlerini ilgili kurumlara iletme ihtiyacı hissettiği ve bazılarının bu konuda somut adımlar attığı görülmüştür:

*Roman Havası*'nı şikayet ettik mesela. Aradım işte adımlı soyadımlı söyledim. Yaşımı söyledim. Tel no falan aldılar. Benim dedim içime girmeden dedim böyle davranışlar olamaz dedim. İnsanları yargılamak gibi şeyler var dedim. “Biz böyle değiliz” dedim. “Bu yüzden rahatsız olum, şikayet etmek istiyorum” dedim (Mehmet 18).

Şu *Roman Havası* kesinlikle yansıtmıyo. Bırak Romanı dünyanın hiç bi yerinde hiç bi kadın sokakta doğum yapmaz. Burada mahkemeye verelim dediler, niye yapmadım biliyo musun? Bundan önce *Cennet Mahallesi* vardı tepki gösterilmedi. Yani insanlar der ki “ne var bu dizide insanlar bu kadar karşı çıktı?” Merak eder izlerler (Özcan 37).

Saçmalık bence, gerçek yaşantımız o değil. Bilhassa ben yazdım mesela. RTÜK'e yazıyı ben yazdım. Aynı zamanda Roman Dernekleri başkanımı ben. Bizim yaşantımız bu değil ki. Mahallenin ortasında çocuk doğurma falan böyle bişey yok ki. Yok kavga ediyö... Abartılı. Biz komik insanlar değiliz, her zaman neşeli insan değiliz biz. Biz mesela her zaman öyle komik olan değiliz. Bizim de üzüntülerimiz oluyo, sıkıntımız oluyo ama bizim hep neşeli günümüzü gösteriyolar (Sadık, 42).

Normal koşullar altında kendilerine yönelik pek çok ayrımcılık ve adaletsizlik karşısında bilinçli bir biçimde sessiz kalmayı yeğleyen ve bunu sıklıkla dile getiren mahalle halkının bu tepkileri, onların *Roman Havası* dizisinden duydukları rahatsızlığın ciddiyetini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda söz konusu bilinç ve hak arayışının kendi seslerinin ilk kez medyada duyulmasını sağladıklarına inandıkları Roman Açılımı'nın verdiği özgüvenle ilgisi olabileceği de düşünülebilir. Bu anlamda uygulamadaki karşılığı ne olursa olsun, Romanların, seslerini duyuracak ve bu toplumdaki varlıklarının altını çizecek her türlü temsil girişimine ne denli ihtiyacı olduğu bir kez daha görülmektedir. Açılımın yanı sıra ayrımcılık içeren yayınlara yönelik bu tür protestolardaki gözle görülür yükselişi, Türkiye'deki tarihsel dönüşüm ve özellikle internet yoluyla haberleşme, örgütlenme ve her hangi bir konuyu topluca protesto edebilme olanaklarındaki artışla ilişkilendirmek de mümkün olabilir. Tüm bu tahminlerin, medya alanında yürütülecek detaylı çalışmalarla çok daha sağlıklı açıklamalara kavuşabileceği düşünülmektedir.

Özetle, Fevzipaşa Mahallesi'nde ve Türkiye genelinde *Roman Havası* dizisine yönelik kaygıların hiç de yersiz olmadığı görülmektedir. Zira medyada sürekli saptırılmış, tektipleştirilmiş Çingene/Roman imajlarının sunulmasının doğuracağı etkiler, hele ki bugüne dek durmadan ötekileştirilme ve dışlanma biçimlerinin en yoğununu deneyimleyen bir halktan bahsederken, hafife alınmaması gereken tehlikeleri beraberinde taşımaktadır. Söz konusu imajlardan en çok etkilenenler de medyanın "içindeki zımnî felsefeden zarar gören, televizyonla yetişen genç nesildir" (Esslin, 1991:79). Türkiye'de televizyon karşısında geçirilen zamanın yoğunluğu göz önüne alındığında, Çingene/Roman algısına yönelik dejenerasyonu körükleyen söz konusu yapımların doğurduğu tehdit, korkulduğu kadar ve belki de ondan da fazla büyüktür.

### 4.3.3. Mekân perspektifinden kimlikler arası mesafeler

Araştırma alanı tanıtılırken değinildiği üzere, Fevzipaşa Mahallesi Çanakkale'nin en merkezi noktalarından birinde bulunur. Bununla birlikte mahalle halkı ile diğer mahalle sakinlerinin ilişkisinin neredeyse yok denecek kadar sınırlı olduğu görülür. Bu durumda söz konusu grupların, birbirleri hakkındaki fikirleri nasıl ve nereden ediniyor oldukları sorusu gündeme gelecektir. Bu noktaya kadar sunulan çerçeve göz önüne alındığında, medya ve benzeri araçlarla sunulan Roman prototipinin Roman olmayan grupların, Romanlar hakkında edindiği pek çok önkabule dayandığı iddia edilebilir. Böylece Gorayların, Roman Mahallesi olarak adlandırdıkları Fevzipaşa'da yaşayan bireyleri, verili damga tasvirleri üzerinden değerlendirme eğiliminde olabilecekleri çıkarımında bulunmak da mümkündür.

Fevzipaşa halkı ile Goraylar arasındaki mekansal yakınlık durumu yeniden hatırlandığında, sosyal alanlardan bunca dışlanmış durumda olan ve neredeyse görünmez konumdaki mahalle halkının, onları dışlamayı sürdüren ötekilere yani 'Goray'lara fiziksel anlamda son derece yakın olması, oldukça çelişkili bir görünümdür. Kimlik siyaseti üzerine bir araştırmayı, Yahudilik perspektifinde ele alan Gilad Atzmon, konumu ile araştırma alanı arasındaki kopukluğu benzer bir perspektiften ele almıştır. Atzmon, İsrail'de tıpkı Fevzipaşa'da olduğu gibi görünmezlik zırhıyla kaplı Filistinlilerin yaşadığı alanla ilgili görüşlerini özeleştiri mahiyetindeki şu sözlerle ifade eder:

Tıpkı yaşlılarım gibi etrafımdaki Filistinlileri görmezdim. Onlar şüphesiz oradaydılar, yarı fiyatına babamın arabasını tamir ederler, evlerimizi inşa ederler, ardımızda bıraktığımız pisliği temizlerler, mahalle bakkalında kolileri taşırlardı. Fakat hep güneş batmadan ortadan kaybolurlar, gün doğmadan da ortaya çıkarlardı. Asla onlarla kaynaşmazdık, bizler gerçekten onların kim olduklarını ve neyi temsil ettiklerini anlamazdık. Üstünlük

duygusu ruhumuza işlemiştir; dünyaya ırkçı, şövanist gözlüklerle bakardık. Ve böyle yaptığımız için hiç utanç da duymazdık (Atzmon, 2013: 10).

Sosyal ilişkiler anlamındaki uzaklık ile fiziksel mesafe anlamındaki yakınlığın bir aradalığı, Fevzipaşa Mahallesi ile çevre mahalleler arasında da son derece paradoksal bir görünüme işaret etmektedir. Benzer bir durumu yani; ‘susturulmuş olanların’ çoğunlukla kendilerini iktidarsızlaştırmış olanlara en görünür olanlar olmasındaki çelişkiyi Bernasconi, Amerika’daki ırksal tecrit dönemini örnekleyerek açıklamaya çalışır. O dönemde, bir sınıf olarak Beyazların, gündelik hayatlarının neredeyse tamamında onlara hizmet eden Siyahlarla olan fiziksel yakınlığı da, benzer bir bir aradalık ve ayrılık paradoksuna işaret etmektedir:

Siyahları görmeyi reddetmeleri, beyazların neyin görülebileceğini bildiklerinin ve Siyahları görmemeyi seçerek onları denetlemeye çalıştıkları gerçeğinin kanıtıdır. Yani Beyazlar Siyahları görmeyerek görmüşlerdir. Bu nasıl mümkün olmuştur? Büyük ölçüde siyahların bakışını denetlemek suretiyle Beyazlar kendilerini siyahların gördüğü gibi deneyimlemekten kaçınabilmişlerdir (2011: 140).

Bernasconi, bu noktada okuyucuya fiziksel ve kimlikler arası mesafeler konusunda günümüzde hala kendisine yanıt arayan son derece çetrefilli bir soru yöneltmektedir. Burada onun tanımladığı paradoksal ilişki biçimine çok benzer şekilde, Çanakkale halkı da Fevzipaşalıları gündelik hayatlarının neredeyse her anında görebilmektedir. Meslekler bölümünde ele alacağımız ve katılımcıların neredeyse tamamının dile getirdiği gibi Fevzipaşa Mahallesi, Çanakkale’nin en ağır yüklerini taşıyan, şehrin ev temizliğinden hurdacılığa, boyacılıktan çöp toplayıcılığına kadar her türlü mesleği icra eden sakinleriyle Çanakkale şehir merkeziyle her daim fiziksel bir ilişki içindedir. Onları köşe başında çöp toplarken, gittiğimiz bir düğünde klarnet çalarken, evimizde bahar temizliği yapılırken ya da arabamızı bir otoparka park ederken; yani neredeyse

her zaman ve her yerde görürüz. Oysa bu görüş muhtemelen diğer Gorayların birbirlerini görmesinden farklı bir biçimde cereyan eder. Yani Bernasconi'nin ifadesiyle Goraylar, Fevzipaşalılar 'görmezden görürler'. Çünkü ırkçılık "hedeflerinin gözden kaybolmasını ister; anonimleşmesini değil." Yani dışlayan dışlananı, ezen ezilene 'görmezden gelerek görmek ister' (Bernasconi, 2011: 141). Bu, tahakküm eden için çok daha güvenli ve tahakküm edilenin yeterince iyi sömürülebilmesi için son derece elverişli bir tutumdur. Bu güvenlik ihtiyacı, Gorayların mahalle halkından duyduğu rahatsızlığın temelinde korkunun da olabileceği izlenimi doğurur. Zira Canetti'nin ifade ettiği gibi insanların çevrelerinde oluşturduğu duvarların, bilinçli şekilde oluşturdukları türlü mesafenin nedeni temas korkusudur. İnsanlar bu yüzden kendilerini "başka hiç kimsenin giremeyeceği evlere kapatırlar ve ancak orada bir dereceye kadar güvende hissederler." (Canetti, 2012: 15). Söz konusu içe kapanım, yakın temastan kaçınma ve yaşam alanlarında da fiziksel mesafeyi koruma eğilimleri, Çanakkale halkı ve Fevzipaşa Mahallesi arasındaki ilişkide de kendisini göstermektedir.

Peki, aynı mesafe olgusu, onun dışlananları tarafından bakıldığında –yani Fevzipaşa Mahallesi halkınca- nasıl deneyimlenmektedir? Söz konusu mesafe onlar için görünür halde midir ve ne ifade etmektedir? Yürütülen görüşmelerin neredeyse hepsinde katılımcılar, kendilerine yönelik mesafeyi somut bir biçimde hissettiklerini ifade etmiştir. Söz konusu mesafenin onlar açısından en yoğun olarak hissedildiği noktaysa Goray'ın bakışlarıdır.

#### **4.3.4. Bakışlar ve görünürlük**

İrkçiliğin geçmişe nazaran daha az kabul gördüğü günümüzde insanların açık yollarla ifade edemedikleri ırkçı fikirleri; hal ve hareketleri ve en çok da bakışlarıyla ifade ettikleri görülür. Günümüzde biyolojik anlamda bir ırk farklılığına dayandırılmayan tahakküm biçimlerinin failleri; kendilerini üstün görme bilgisine sahip olmasa da,

fikrine sahip olmayı sürdürmekte ve açıkça ifade edemedikleri bu üstünlük duygusunu katılımcıların görüşüne göre en çok bakışlarıyla ifade etmektedirler:

Biz insanları çok iyi tanırız, hareketinden mimiğinden bakışından. Yüz mesela, siman yok mu? Yüz simandan mesela yapmış olduğun mimikten yolda yürükten hareketinden bizi kabul edip etmediğini, bizi isteyip istemediğini, bizim orda mesela varlığımızı kabullenip kabullenmediğini hepsini hissederiz biz. Bak şimdi sen insansın, buraya geldin. Ben seni etiketinle yargıladım mı? Abla nerelisin, Roman mısın dedim mi? Bizim için Roman olmuş, Çerkez olmuş hiç önemli değil abla. Bazı insanların mesela gözleri, iç yüzünün aynasıdır (Nail 50).

Mahalle dışında biraz ezik hissediyoz kendimizi. Herhangi bi yere gittiğimiz zaman. Mesela çay bahçesine çocuklarımızı alıp gidemiyoz. Sanki bize böyle... Dışlanıyoruz yani, ters bakıyorlar. Bakıştan hissediyoz (Okan, 42).

Doktorlar yapmıyo asla ama böyle dikilen hastalar mesela sıranda şeyinde... Sıraya giriyoz ya, Sıramızı bekliyoruz mesela. Bi düşman görmüşler gibi, böyle bakıyorlar bize (Ayşe 58).

Tabi iyi gözle bakılmadığımızı hissediyoruz. Bakışları algılıyoruz. Yani herkes geldiği hayatı kendisi seçmedi (Ahmet, 30).

Yani aşağılama bakış, benle konuşurken onun içindeki şeyi anlayabiliyosun; "Ya bu Roman" Romana selam da verilmez... Sıkıntı burada (Yakup, 24).

Biz aslında kendi içimizde kimseye zararımız yok ama bu dışarda da bizi tahrik ediyolar. Mesela bi yere giriyosun kendi aralarında pıs pıs yapıyolar, bişeyler yapıyolar. Kardeşim ben seni kimliğinle yargılamıyom, kişiliğinle yargılamıyom, sen niye bunu konuşuyosun?

*Yani mahalle dışında böyle şeylere mi maruz kalıyorsunuz?*

Tabi abla tabi şahit oluyosun. Bazen görüyorsun bazen görmezden geliyorsun. Belli eden mesela burun kıvrıyo. “Bu Roman çocuğum, fazla sokulma zarar gelir” diyo. Halbuki ne alakası var kardeşim, ben de herkes gibi dikilmişim bakıyorum. Ben de herkes gibi gelmişim mesela sosyal faaliyet var. Bireysel haklarımla mesela seyrediyorum, bişeyler yapıyorum ama insanlar korkuyo bizden abla. Korkuyo (Nail 50).

Bakışların mahalle halkı için ne kadar önemli olduğu; mahalle gençlerinden Deniz, Hüseyin ve Bedirhan’ın arasında geçen konuşmada açıkça görülmektedir:

İnsan anlamaz mı yani? Sen sinirli olmuş olsan, ben sana baksam sinirli olduğuna uyanırım senin. [...] Mesela iskeleye çıkalım. Mesela çay içmeye gidiyoz. Bakıyo adam anlıyo yani tipinden. “Aa Roman çocuğu bak.” “Aa Çingeneye bak”. Söyleyenler var yani bunu. Bu sefer biz de dayanamıyoz noluyoz, kavga oluyo. Aslında onlar yakın yaklaşırsa bize, biz de onlara yakın yaklaşıyoruz (Deniz, 25).

Dik dik bakılıyo zaten. Dik baktığında mesela üstümüze bakar direkt. Kıyafete bakıyo zaten. Baktı üstümüze... Mesela oldu bana. Başımı belaya almamak için ordan çıktım yani. Girdim mağazaya tişört alıcaktım. Adam üstüme baktı. Baktım adam zaten benle ilgilenmedi, bekliyorum hala. Çıktım gittim(Bedirhan,18).

Sen Roman çocuğuna da benzemiyon ki. Maşallah (Hüseyin, 25).

Bedirhan'a "Romana da benzemiyorsun ki, maşallah" diyen Hüseyin'in ifadesi, bedende taşınan kimliğin önemini açıklar niteliktedir. "Beden ayrışmaların ya da yatkınlıkların başladığı yerdir. İnsanın kendi gövdesi ile olan ilişkisi, sınıfların temel ayırımını oluşturur" (Demez 2009: 25). Hüseyin Bedirhan'a kıyasla son derece esmer görünümlü olduğundan, Bedirhan'ın yaşadığı bu dışlanma deneyimine anlam vermekte diğerlerinden daha fazla zorlanmaktadır. Oysa Roman mahallesinde yaşamak yoksullukla neredeyse eşdeğer olduğundan, Bedirhan'ın dış görüntüsünün Romana benzemiyor olması dahi onu bu dışlanma deneyimlerinden kurtaramamaktadır çünkü devreye bu kez de kılık kıyafet, hal ve hareketler ya da konuşma biçimleri girmektedir. Bu unsurların dahi dışarıdan fark edilebilir düzeyde olmadığı durumda ise içinde yaşanan damgalanmış mahallede, yani Fevzipaşa'da yaşıyor olma durumunun deşifre olması ile mevcut dışlama hızla geri gelmekte; bu durumda aradaki tek fark dışlamanın zamanı olmaktadır:

Mesela ben çok güzel giyindiğim bi yere gittiğim zaman bile bana karşı "siz nerde oturuyorsunuz", "Fevzipaşa'da mı oturuyorsunuz" diyebiliyolar ve ben o zaman çok üzülüyorum. O tepki, o bakış çok çirkin oluyor (Gülay, 46).

Bourdieuocu anlamda toplumlar, yalnızca kurumlar olarak nesneleşmiş bir halde değil, tek tek bireylerin bedenlerinde yer eden yatkınlık şemalarında da hayat bulmaktadır. Bu nedenle, habitus kavramının herhangi bir topluluğu ele alırken araştırmacıya kazandırdığı önemli ayrıcalıklardan biri, kurumlardan bireylere uzanan karşılıklı bağları görünür kılması olmuştur. Bu anlayıştan hareketle, bireylerin içinde yaşadıkları



toplumda edindikleri yatkınlıklar bütününe, en genelden en özele yani kendi bedenlerine kadar uzanan görünümle ele alınması mümkün hale gelmektedir.

Bedenin, bireyin hayatındaki -fiziksel işlerliğinin çok ötesindeki- önemini ve kurgusallığını ele alırken, *yaşanan beden* son derece elverişli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Mahalle halkının doğuştan itibaren görüp bildiği ve mevcut habitusa dahil olup, sonra da onu yeniden üretmekte kullandığı her şey, bedenindeki kültürlüleştirme süreciyle ilişki içindedir. Örneğin kadın perspektifinden bakıldığında “beden erken yaşlarda ses öbekleriyle telaffuz etmeyi öğrenir, giydiği kıyafetlerle milletini, yaşını, mesleğini ve kültürel olarak kadınlardan ne beklenildiğini ve talep edildiğini belli eder” (Young 2009: 44). Çingene/Roman topluluğu içinde dünyaya gelmiş olan bireyin öğrenme süreci de bundan farklı değildir. Elbette bu noktada bireyin, çevreden edindiği koşullamalardan etkilendiği kadar, bunların ötesinde deneyimler yoluyla farklı noktalara ulaşabileceğinin de altı çizilmelidir. Araştırmanın genel çerçevesinde değinildiği gibi, yapısal etkilerin baskısı çok yoğun olsa da bireyin kendisini çevreleyen yaşam planına sadık kalmadığı ve içinde yaşadığı habitusa da etki edebilecek özgün yollar geliştirebildiği görülebilmektedir. Bununla birlikte özellikle belirli etnik ya da kültürel gruplardan söz edildiğinde, grup içi benzerliklerin etkisinin yoğunlaştığı gözlemlenmektedir.

Gruplar arasında olduğu iddia edilen etnik, kültürel ve benzeri ayırım biçimlerinde bedensel vurguların hatırı sayılır bir önemi olduğu görülmektedir. Bu, yalnızca fiziksel bir görünümü ifade etmemektedir; yani Fevzipaşalı olmak, bireyin yalnızca esmer tenli olması -ki her biri esmer değildir- değil, giydiği kıyafetten, davranış biçimlerine kadar pek çok biçimde onu bedenine kazılı olan kodlar olarak taşımasını ifade eder.

Zaten fark ediliyor ki Roman olduğumuz. Sanki burada yazıyor [alınını göstererek]. Bakın.. Mesela dışarı çıkarken ben çok güzel giyinirim. Gitçem yere uygun giyinirim. Sporsa spor, klasikse klasik, düğünse

düğün... Çok güzel giyinirim. Ama ille hissediliyo. Mesela ben İstanbul'da hastanede yattım annemin başında. O kadar iyi bi arkadaşlığımız oldu ki bi bayanla. Bayan da belli yani çok zengin. Özel yemekler geliyordu, özel doktorlar geliyordu. Sonra bi akşam oturduk, iniyom aşağıya çay içmeye çağırırdı beni. İndim ben de. Çiçek dedi bişey sorucam sana ama yanlış anlama dedi. Sor ablacım dedim. "Roman mısınız?" dedi. Evet dedim. Nerden anladın dedim. "Hal ve hareketlerinden" dedi. Bak şimdi! Konuşuyoruz, hareket çok bizde. Mesela el hareketi oluyo, oluyo..Bilmiyorum anlamış beni sonuçta anlamış (Çiçek, 43).

Belli de ediyor ya biri oturunca öyle, bak bunlar Roman mı dersin. Yüzde ellimiz genelde böyle Romanların. Esmerliğinde, hal hareket... Esmer insanlar giyinişiyile oturuşuyla konuşmasıyla fark edemezsin ama bi esmer Roman gelse onun sesinin tonundan anlarsın. Yüksek sesli konuşur, kendini belli eder. rahat takılır, rahat davranır. Yanındakine bulaşır. Sen burdayken bunla kavga eder. Roman da yani bunun yüzüne zaten kötü olmuş ismimiz. Bu yani düzelmez gibi geliyor. O artık öyle bir işlenmiş ki ne diyim size. Kaşınızın altında nasıl göz varsa, bizi de kötü öyle görmüşler. Yani bunlar kötü değişmez... Burda deniz var, kaldırabilir misin? Orası da kötü işte (Yakup 24).

Diğer pek çok düşünür gibi Bourdieu da bedenin üzerinde taşıdığı toplumsallaşma etkilerinin izlerini aramıştır; çünkü en temel eşitsizlik analizlerine sahne olan etnisite, ırk, sınıf ya da cinsiyet gibi ideolojik konumlanışların neredeyse tamamı bedene kazılı haldedir. Beden bu anlamda tahakküm altındaki bireyi damgalama işleviyle çok derin bir engel de teşkil etmektedir. Bu derinlik tahakküm altındaki bireyin bundan kurtulabilmek için yapabileceklerinin çok sınırlı olmasından ileri gelir, insanın içinde yaşadığı bedeniyle kavga edemeyeceği gibi, bedeninde olduğu ısrar edilen bir damgadan kurtulabilmesi de çok zordur. Bu nedenle damgalanan bir bedenin sıklıkla ihtiyaç duyduğu şeylerden biri, kendisini potansiyel suçlanma durumlarından kurtaracak

farklılıklarını ortaya koymaktır. Esmer görünümüyle Suriyelilere benzediği kaygısı taşıyan Yakup, çevrede sayıca artış gösteren bu grubun mevcut bedensel damga nedeniyle kendilerine de zarar verebileceğinden endişe etmektedir:

Suriyeliler yeni yeni gelmeye başladı. burda mendil satan çocuklar var mesela mahallenin girişinde oturuyor onlar. Şimdi Suriyeli bişey yapsa... (bize kalır) Esmer görünümü zaten... Orda kaybediyoruz. şimdi ben esmerim, kötü görüntü (Yakup, 24).

Tarihsel süreçler içerisinde belirli gruplara atfedilen gerçek dışı ya da abartılı vurguların kanıksanmaya başladığı noktada, kalıplaşan önyargıların önüne geçmek, herkesin kendi gündelik telaşlarına kapıldığı modern yaşamda aşılması güç engellerden biri haline gelir. Bir konu hakkında herkes durmadan aynı şeyi söylerken onun aksini düşünmek gerçekten zordur. Rutt Barnett'in dediği gibi, bizler zaman zaman bir kişiyi canavar gibi görmeye ya da bir topluluğu canavarlar olarak adlandırmaya zorlarız, hatta bazen buna ikna da oluruz (2013: 35). Fevzipaşa Mahallesi'nde; Gorayların kendilerine yönelik tutum ve davranışlarını ele alırken pek çok katılımcı, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde öcü, ucube ve benzeri şekillerde görüldüklerini hissettiğinden bahsetmektedir:

Bizi nasıl görüyolar biliyo musun? Mikrop gibi! Hem bi anda mesela yok olan mikrop, hem de bi alanda mesela üreyen bi mikrop gibi görüyolar. Bu sefer de mesela napıyosun? Mercilere gidiyosun, “bugün git yarın gel” E bakıyosun hastalık çoğalmış, çoğalmış... Bu sefer de noluyosun? Agresif oluyosun. Gidiyosun, alıyosun emaneti içerden. “Çıkın lan!” diyosun. Çıkın ya bu işi bitirin, benim insanlarımı, çocuklarımı kurtarın veyahutta çıkın lan burası sizin babanızın yeri değil! Napçak yani beni asacak mı? Ben de hakime aynısını anlaticam, benim suçum çocuklarımı korumaksa ben dicem razıyım. E bunlar ne dicem doktor olmuş bakmıyo hemşire olmuş bakmıyo ya da belediye başkanı olmuş bakmıyo. Bunlar hep seçim zamanında mı

gelecekler? Öyle bi zamanda gelsinler ki biz bunları sevelim. Biz ona gerçekten güvenelim, arkasında yürüelim (Nail, 50).

Kütüğünde Fevzipaşa yazıyosa... Tabi şimdi dışarıda Fevzipaşa çok öcü gibi bakılan yer ya. İçlerinde girip yaşamadıkları için, ucube gibi gördükleri için, herkes şimdi kütüğünü değiştirip aman Fevzipaşa çıkmasın (diyor) (Emel, 38).

Roman halkına diyelim korku var içlerinde. Korkuyolar. Biz zombi değiliz, insan yemiyoruz, hiç bişey yapmıyoruz insanlara. Bizden niye korkuyolar? Biz bunu anlamıyoruz. [...] Biz Avrupalı mıyız? Biz Çinli miyiz? Yabancı mıyız? Afrikalı mıyız ? Hayır. Ama bize Fevzipaşalı denince, orda duruyo! Biz Atatürk'ün yolunda yürüyen Türk bayrağı altında yaşayan Türk toplumuyuz. Hani bizim nüfusumuz ayrı mı? Nüfusumuzda mesela dinimiz İslam, hani bizim nüfusumuzda Çingene Roman diye bi ayırım yok. Şimdi seçimler olacak sözün temsili. Gidip hepimiz oy kullanıcaz. (Sevda 30).

Sen bunlara cadı gözüyle bakıyosun, hırsız gözüyle bakıyosun, vampir gözüyle bakıyosun. Bu insanlara iş vermiyosun. Bu insan kardeşim.. ağız var yicek, kulağı var duyuyo. Ama bişey yapamıyo. Gözü var görüyo ama ona da erişemiyo. E napıcak bu adam ağabeycim? (Nail, 50).

'Öteki'ne yönelik nefrete kafa yorarken, bunu mümkün olan en genel çerçevede ele alabilmek için Fevzipaşa Mahallesi halkının maruz kaldığı dışlanma deneyimlerini, onları bu muameleye maruz bırakanların özne kuruluşlarının göz önüne alındığı bir çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu minvalde Fevzipaşa Mahallesi'ndeki kimlik oluşumunu anlamada, öznenin nasıl kurulduğu üzerinde durmanın yararlı olacağı düşünülmektedir. Ezen ezilen ilişkisinde, 'ezen'in duyduğu rahatsızlığın kaynağı

temelde öteki olarak tanımlananı bilmemek ya da bilmek istememekten kaynaklanıyor olabilir. Kimlik bölümünde ele alınan Hegelci efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi, iktidara sahip konumdaki efendinin tanınmasının tamamıyla kölenin elinde olduğunu hatırlamak, öteki ile temas sırasında tahakküm edende gözlemlenen çoğunlukla nefret görünümlü huzursuzluk halini daha anlaşılır kılar. Çünkü öteki üzerinden kurulan bir ben inşasını güvende tutma arzusu, bireyin ‘öteki’ olarak tanımladığı gruplarla olan ilişkiyi tekinsiz bulmasında önemli bir etkidir. Neticede birey öteki ile ne kadar az teması ve ortak noktası olduğunu düşünürse, kendine yönelik kimlik inşası yalnızca çevresine değil kendisine de o kadar güvende görünecektir<sup>25</sup>. Bu durum, mevcut düzenin büyük bir başarısı olarak görülebilir zira böylece birey, sistemin mevcut işleyişini bozan, dolayısıyla anlamlandırmakta zorlandığı her şeyi sistem için bir zahmet yaratmaksızın kendi kendisine reddeder. Zizek, *Kırılğan Temas'ta* söz konusu temassızlık ya da temastan kaçınma halini 1942 yılından bir anekdotla şöyle örneklemiştir:

7 Kasım 1942 akşamı tekinsiz bir olay oldu; Hitler Thüringen'den geçmekte olan özel treninin yemek vagonunda çeşitli yardımcılılarıyla günün önemli gelişmelerini tartışıyordu. Demiryolları müttefiklerin hava saldırıları yüzünden zarar görmüş olduğu için, tren sık sık yavaşlamak zorunda kalıyordu: Yemek harika Çin porselenleriyle servis edilirken, tren bir yan hatta bir kez daha durdu. Hemen yanlarında bir hastane treni bekliyordu ve yaralı askerler, gözlerini dikmiş, ranzalarından Hitler'in konuşmaya daldığı yemek odasının göz kamaştırıcı ışığına bakıyorlardı. Hitler birdenbire başını kaldırdığında, ona bakıp duran huşu içindeki yüzleri gördü. Büyük bir öfkeye kapılıp perdeleri kapattı ve yaralı savaşçıları kendi kasvetli dünyalarının karanlığına gömdü.

Bu sahnenin mucizesi çift yönlüdür: Her iki taraf da, pencereden gördükleri şeyi fantazmatik bir hayalet gibi yaşamışlardı: Hitler için, bu, başlattığı askeri serüvenin yarattığı sonuçları gördüğü kâbus gibi bir bakıştı; askerler

---

<sup>25</sup> Konuyla ilgili daha detaylı tartışmalar için Julia Kristeva'nın *Korkunun Güçleri* adlı çalışmasına başvurulabilir.

içinse, Lider'in ta kendisiyle beklenmedik bir biçimde karşılaşma. Asıl mucize, pencereden bir el uzansaydı –mesela Hitler yaralı bir askere uzansaydı– yaşanırdı. Ama Hitler'in korktuğu şey tam da böyle bir karşılaşmaydı, kendi gerçekliğine tam da böyle tecavüz edilmesiydi tabii ki, o nedenle de elini uzatmak yerine paniğe kapılarak perdeleri kapattırdı... Peki, bizler bu barikatı aşip Gerçek Öteki'ye nasıl uzanabiliriz? (Zizek, 2011: 13 )

Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinin ifadelerinde, Goraylarla olan karşılaşmalarında rahatsızlık duyanın kendileri değil Goraylar olduğunu ortaya koyan pek çok örneğe rastlanmıştır. Yukarıdaki örnekte Hitler'in söz konusu temasla ilgili duyduğu rahatsızlığın da yaralı askerlerin verdiği şaşkınlık tepkisine kıyasla çok daha şiddetli olduğu görülür. Tahakküm eden ve edilen arasında kurulan barikat çeşitlerinin bu anlamda kurucu konumda olan ötekinin lehine işlediği ve dolayısıyla bu barikatın ortadan kalktığı tekinsiz anlarda bundan en çok tahakküm edenin rahatsızlık duyduğu iddiasında bulunulabilir. Buna paralel şekilde, Fevzipaşa Mahallesi'nde neredeyse istisnasız biçimde her katılımcı, Gorayla bir arada olmayı istemediğini, çünkü Gorayın onunla olmak istemediğini söz bakış ya da tavırlarıyla hissettirdiğini ifade etmiştir:

*Mahalle dışından biriyle evlenmek ister miydiniz?*

Yok istemezdim.

*Neden?*

Ne bilem, öyle dedim işte.

*Farklı mı gelirdi?*

Belki beni istemezdi.

*Niye istemesin sizi? O sizi istiyor diyelim, siz onu ister miydiniz?*

İsterim (Sevgi, 54).

İnsan nasıl böyle bakışından anlarsın. Bu bizi sevmez. Bi diyaloga girirsin bunla işin olmaz. İnsan ayırmak yani kötü anlamda demedim. Biz uzak duralım bizi sevmiyor bu bizi sevmicek. Sevmicek insan vardır, sevdiremezsin. Bu beni sevmez dersin. Onla benim alakam olmaz. o zaman mecburen uzak duracaksın, dalaşırsın şey olur (Yakup 24).

Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinin bu ve benzeri temaslarla ilgili kurduğu neredeyse her ifadede söz konusu kurucu ötekinin izlerine rastlanmaktadır. Onlar Goraylarla birlikte olup olmamayı, çocuklarının ya da kendilerinin onlarla evlenip evlenmemesini, aynı mahallede yaşayıp yaşamamayı ve buna benzer temas içerikli diğer tüm soruları bu kurucu öteki özerinden yanıtlamıştır. Roman ve Goray arasında çoğunlukla sorgulamaksızın kabul gören söz konusu içselleştirilmiş hiyerarşinin izleri, ideoloji bölümünde daha detaylı biçimde ele alınmaya çalışılacaktır.

#### **4.3.5. Zevk ve beğeniler üzerindeki habitus etkisi**

*Bizde mesela Sezen Aksu dinlenmez.*

*Sezen Aksu'nun yaşadığı hayat daha farklı (Yakup, 24).*

Katılımcıların bedenlerinde, hal ve hareketlerinde varlığını hissetmek durumunda bırakıldığı damga unsurları; kendisini fiziksel görünümünde olduğu kadar, zevk ve beğenilerinde de ortaya koymaktadır. Zamanla ve kuşaktan kuşağa aktarıldıkça içinde yaşanan alana ya da gruba özgü bir hal alan yatkinlikler, birey için neredeyse doğal gerçeklikler olarak görülebilecek kadar kalıcı bir görünüme kavuşur. Bu noktada Bourdieu, özellikle habitus kavramıyla, dünyanın nesnel gerçekliği ile bireyin öznel gerçekliği arasındaki ilişkiyi ifade etmeyi kolaylaştırmaktadır. Fevzipaşa Mahallesi'nde edindikleri habitus ile katılımcıların, içerisine doğmuş oldukları toplumun nesnel koşullarını bedenlerinde, duygu ve düşüncelerinde ve hatta zevk ve beğenilerinde taşımayı sürdürdükleri ve bunun onları, tarihin kendisini toplumsal dinamiklerle iç içe

ve dolayısıyla aidiyet duygusunun da yarattığı görece bütünlük duygusu ile tanımlamalarına aracılık ettiği görülmektedir.

Bireylerin bedenlerinde, doğuştan getirdikleri görsel özelliklerin yanı sıra, zevk ve beğenilerini yansıtan pek çok unsur da cisimleşmektedir. Bireylerin “algı ve beğeni kategorilerinin kendileri de büyük ölçüde inşa edildikleri iktisadî ve toplumsal koşullar tarafından belirlenir” (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 128). Beden içinde bulunduğu sınıfın sahip olduğu tüm sermaye biçimlerini bir miras olarak üzerinde taşımakta ve bu süreçte bireyin zevk ve beğenilerini de içeren kimlik kurgusu, habitus aracılığıyla şekillenip pekişmeyi sürdürmektedir. Pek çok katılımcının, Roman’ı Goray’dan ayıran farkların neler olduğu sorusuna verdikleri cevaplarda; şalvar ya da tülbent gibi görsel unsurlara odaklandığı görülmüştür. Bu noktada bir sembol olarak şalvar, bir mikro alan örneği olarak Fevzipaşa Mahallesi’nde habitusun üyelerine işlediği belirgin örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Mahalleye özgü görünmez kurallar topluluğunun bir örneği olarak şalvar giyme davranışının, habitusun alanın üyelerini büyük oranda tabi kıldığı bir eğilim örneği olarak, mahalleye dışarıdan gelenler üzerinde de etki sahibi olduğu görülmüştür:

Dışarıdan geliyo, evleniyolar. Ne Türk kızları var sarışın sarışın, mahallede ayırım yapmıyolar geliyolar oturuyolar. Sarı sarı kızları gör mavi mavi. Ne kadar da güzeller. Çile de çeksen onunla o çileyi çekiyolar. O güzelliğe karşı, o kibarlığa karşı mesela sen böyle giyinik duruyosun, o şalvar ayağında. Bak o bile değişiyö (Gül, 59).

Bununla birlikte mahalleye dışarıdan gelenlerin söz konusu geleneğe uymamasının evliliklerde bir sorun anlamına geldiği ifade edilir:



Sen şalvar giycen dediğin zaman o şalvar giymiyo olmuyo. Olmuyo yürümüyo ama mahalleden aldığıın zaman ölene kadar. Çünkü bizim dinimizde bir tane koca (Emel, 38).

Böylece bireysel olanın üzerindeki perde kaldırdığında ortaya yine toplumsal olanın etkisi çıkıvermiştir. Bir başka ifade ile bu noktada, öznel olan ile kolektif olanı birbirinden ayırmadan ele alma gerekliliği yeniden kendisini göstermektedir (Demez 2009: 20). Bu ikisi arasında son derece diyalektik bir ilişki tarihsel akış içerisinde tüm dinamikliğiyle sürer. Bireysel bir tercihin ürünü görünümündeki pek çok şey gibi kılık kıyafet de sorgulanmaksızın uygulanmakta ve yeniden üretilmekte olan belirli bir alana özgü yerleşik kabullerle –ve bir anlamda yazılı olmayan kurallarla- ilişkilidir:

Mesela biz bu mahallede yaşıyoruz. Biraz giyimimiz kuşamımız değişsin... Göz... Yani sanki korkuyosun. Gösteremiyosun yani kendini. Onların yaşamına uyuyosun. Kıyafete yani... (Candan, 43)

Bizim mahallemizde şalvardan başka giyilmez. Şimdi böyle açık biri geçerken eskilerimiz püü Allah cezanı versin diyo yani (İbrahim 55).

Yukarıdaki ifadeler, mahalleye özgü zevk ve beğenilerin yalnızca ‘zevk ve beğeniler’ olmadığına dair ipuçları sunan ve böylece yine kişisel görünenin ardındaki yapısalı ifşa eden nitelikler sergilemektedir. Neticede alan aynı zamanda “kendi belirlenimlerini içine girenlere dayatan bir güç alanıdır”(Wacquant, 2007: 63). Alan kavramı ilişkisel yaklaşım gereği, “hem simgesel mekanizmalar tarafından dışarıdan sınırlandırılan, hem de eyleyiciler tarafından üzerinde mücadele edilen iki boyutlu bir yapı” olarak ele alınır (Göker, 2007: 545). Dolayısıyla ortada bir mücadele olduğu kadar grubun kendi içinden gelen bir dayatma da söz konusudur ve alanın üyeleri arasında bu konuda çatışmalar da görülebilir. Alana görece hâkim üyelerin, bilhassa bedenleşen, artık doğal gerçeklikler

olarak kabulü gerçekleşen pek çok tarihsel gelenek ve değerin savunucusu ve bunların yeniden üretimini sağlayan aktörlere dönüştüğü iddia edilebilir. Bu da bir anlamda Bourdie'nun sıkça sözü ettiği, mevcut tahakkümün benimsenmesi ve doğallaştırılması yoluyla onun yeniden üretimine hizmet eden, yani kendi tahakkümüne suç ortaklığı eden birey anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Söz konusu konumlanış mahalle baskısını tetiklerken, alanın işlevini her daim başarıyla yerine getirmesine de hizmet etmektedir:

Mahalleye göre yaşamak mecburiyetindesin ablacım... O kadar zor ki bizim bu mahallede yaşamak. O kadar zor ki... Kendine özgü hayatın olmuyo bir, düşünüyosun ay laf lakırdı olur diye. Çok lüks giyinemezsin... Yani mahallemizi ben anlatmaklan ben bitiremem (Çiçek, 43).

Bütünleyici topluluk kavramının artık geride kaldığını ifade eden Bauman (2011), grup içi kaidelerin, “ ‘bizi’ ‘onlar’'dan, ‘içerisini’ ‘dışarı’ndan ayıran sınırı muntazaman çizme ve güçlendirmeye yönelik” çabalarına gönderme yapmakta ve söz konusu düzenli çabaların, “yabancıların girişini kısıtlayıp, mensupları içeride tutmaya ve içeridekilerin normları çiğneyip rutinin kısıtlayıcı gevşetmelerini engellemeye yönelik” olduğuna dikkat çekmektedir. Bu tutum, Fevzipaşa Mahallesi'nde de görüldüğü gibi grup içinde “tekbiçimliliği teşvik etmeye ve davranış üzerinde katı bir sınırlama uygulamaya” gönderme yapmaktadır (127).

Zevk ve beğenilerin, mahallede şalvar giyme eğilimini dayatmak gibi bir eğilime dönüştüğü ve kendisini yeniden ürettiği bu alanda, mahallenin kendine özgü kurallarına uymamayı aklından geçirenleri bunu yapmaktan alıkoyan oldukça net bir doksanın varlığından söz etmek mümkündür. Bu anlamda habitusun, en çok da bir ‘uyum sağlama gücü’ olarak işlev görmekte olduğu ve bireyin dış dünya ile olan uyumunu sağlayabilecek anahtar rolleri ona öğreten ana kaynak olma işlevi gördüğü görülür ( Işık 1998: 138).

Farklı varoluş biçimlerinin gerektirdiği farklı konumlanışlar, içinde yaşanan alana özgü beğeni kalıplarını pekiştirerek onları nesnel görünümde korumayı ve gerektiğinde bağlamsal koşullara göre dönüştürmeyi sürdürür. Benzer bir örnek, katılımcıların müzik alanına yönelik zevk ve beğenilerinde de göze çarpmaktadır. Fevzipaşa Mahalesi'ne özgü habitus ele alındığında, ona özgü en dayanıklı ve aktarılabılır beğenilerden birinin müzik olduğu görülmektedir. Meslekleri gereği kendilerini çocukluktan itibaren müziğin içinde bulan mahalle halkının, bu alanda en çok beğendiği sanatçıların başında Kibariye, Haktan, Müslüm Gürses, Güllü ve Sibel Can gibi isimlerin geldiği görülmüştür. Katılımcılar en genel tabirle arabesk müzik sevdiklerini ifade etmekte, dinledikleri müziğin onlar üzerindeki etkisini ise şu sözlerle dile getirmektedirler:

Roman halkı bir müziği duyduğu an, hani nası derler dayanamıyorum diye. İçi oynuyo. Bu da bize Allah'ın bi lütfu heralde. Biz müziği duyduğumuz zaman içimiz neşeleniyo ya. Müzik demek ruhun gıdası demek ya aynı öyle bişey. Ben bunu böyle algılıyom. Ben müziği dinlediğim zaman kendimi gerilere... İleriyi değil de gerileri anıyom. Annemle babamla geçen zamanı... “Ay şurda ne güzel oynamıştık”, “ay şu Hidrellezimizde şu müziği çalmıştık”... Böyle bi zamana akıyom. Hüzünlü bişey olduğunda göz yaşımı akıtıyom. Onu akıtmak, ağlamak bana huzur veriyo. İçimi boşaltmış gibi yani müzikle dertleşmişim. Müzik benim akrabam, müzik benim dostum,müzik benim arkadaşım... Böyle bişey (Emel, 38).

Ne tür müzik sevdiği konusunda kendilerine yöneltilen sorulara katılımcılar, kendilerini bir anlamda kader arkadaşları olarak gördükleri ve benzer kültürel kodlar taşıdıklarına inandıkları Roman sanatçılara daha yakın hissettiklerini ifade etmişlerdir:

Sibel Can'ı dinliyorum. Dinlerim yanık yanık ağlarım.

*Dinlediğiniz sanatçının Roman olması size daha yakın hissettirir mi?*

Tabi tabi... Heralde Roman diye kan çekiyo (Gülsüm, 69).

Onların hepsi bizim abla. Arabesk okuyanların hepsi bizim. Müslüm olsun Kibariye olsun, Güllü olsun. Hepsi bizim. Ama tabi Roman olmaları bizim için daha güzel geliyo. Niye? O insan mesela bestesine göre okuyo, bizimki içten geldiği gibi okuyo. Makam yok, doğal. Bi de şarkıları böyle eziyolar ya. E o zaten adamı bitiriyor. Diğerlerinde ezme yok, notaya göre okuyo. Düz. Bu acıdan, yoksulluktan, ezginlikten gelen şey. Birikintiler. Bu işte mesela dinlediğimiz zaman içimizde patlıyo. O agresiflik buradan doğuyo yani. Mesela nabıyosun içki içiyon. Mesela moralin bozuk. Kendini de icabında kesiyon. Paaat şişeyi vuruyosun, lann diyosun duygulanıyo ya. Ama normal şarkıcıyı dinlerken mesela duygulanmıyom. Ama mesela bu tip şarkıcıları da daha duygusal daha içten daha içten daha öz dinliyorum ama diğerlerini ritm olarak dinliyorum mesela (Nail, 50).

Genelde bizde oyun havaları ve arabesk genelde mahallede. Genelde şuan meşhur kimse onu dinlerler. Kibariye çok dinleriz. Sibel Can, Ebru Gündeş, Gülşen, Yıldız Tilbe, Tarkan.

*Dinlediğiniz sanatçının Roman olması size daha yakın hissettirir mi?*

Hal ve hareketleri yakın hissettiriyor, ondan daha çok dinliyoruz. Bizde mesela Sezen Aksu dinlenmez. Sezen Aksu'nun yaşadığı hayat daha farklı. Ama Kibariye'nin yaşadığı hayatı tahmin edebiliyoruz. Biz de böyle olurduk ünlü olsak (Yakup, 24).

Müzik mesela Kibariye çok severim, pop dinlerim, hepsinden dinlerim. Roman olduğunu bildiğim Hüsnü Şenlendirici mesela, Serkan Çağrı var Kirpi var. Ceyhun var.

*Dinlediğiniz sanatçının Roman olması size daha yakın hissettirir mi?*

Tabi ki ediyorum, onlar çıktı mı açıyoruz TV'yi daha güzel izliyoruz (Berna 38).

Katılımcıların çoğunluğunca büyük bir beğeni ve sahiplenmeyle anılan Kibariye'nin, onların gözünde en önemli özelliklerinden biri; Çingene / Roman kimliğini saklamadan, Türkiye çapında tanınan bir sanatçı haline gelme başarısını göstermiş olmasıdır. Kimliğiyle ilgili herhangi bir dönüşüme uğramadığı halde başarılı olabilen Kibariye, onlar için kendilerinden biri ve aynı zamanda da bir kahraman gibidir:

Kibariye benim için ekoldür. Türkiye'de zaten ilk açıklayanlardan birisi (Roman olduğunu). O hiçbir zaman kendini saklamadı. Türkiye sevecekse böyle sevsin beni dedi ve sevdirdi de kendini. O yandan ona bi hayranlığım var yani (Sadık, 42).

Bayanlardan Kibariye, erkeklerden Haktan, Ahmet Kaya.

*Dinlediğiniz sanatçınının Roman olması size daha yakın hissettirir mi?*

Hissettiriyo tabi, mesela Kibariye.

*Nasıl hissettiriyor size?*

Kendimi hissediyom. [gülüyor] Roman. Ben de Romanım. Ben giderim ona 'aba' derim elini öperim sarılırım. O da yabancı şey yapmaz mesela. Başkası olsa "sen kimsin?" der mesela ama o öyle demez "amaaaan kardeşçeğzım" der. Aba dediğin zaman abla anlamına geliyo, 'aba' dediğin zaman o da kardeşçezim der (Deniz, 25).

Tarihsel akış içerisinde, özel ve kolektif arasında süre giden dinamik ilişki, tamamen rastlantısal ve hiçbir sınıfsal benzerlik barındırmayan bir yapıda değildir. Aksine eşitsiz bir biçimde konumlanan toplumsal sınıflar; giymeyi tercih ettikleri kıyafetten,

dinledikleri müziğe ya da boş zamanlarını değerlendirme biçimine kadar benzerlik gösterir. Bilhassa tahakküm altında kalan grupların kendi içerlerine kapanarak mevcut zevk ve beğenilerini kendi içlerinde homojenleştirmesinin, son derece sık rastlanan bir durum olduğu görülmektedir.

#### 4.3.6. Değerlendirme

Bu bölümde Çingene/Roman toplulukları gibi azınlık gruplarına yönelik algının, ‘Goray’ olarak nitelenen öteki gruplara medya aracılığıyla sunulan verilerle yakından ilişkili olabileceği öne sürülmüştür. Buna göre, söz konusu toplulukların hâkim kültürde yarattığı izlenim, çoğunlukla gazetelerde, dergilerde ve televizyonda bambaşka bir dünyaya ait görüntüler olarak karşımıza çıkarak, onlara yönelik mevcut damga biçimlerini pekiştirmeye hizmet etmeyi sürdürmektedir. Ana akım medyada kendine yer edinme biçimlerine göz atıldığında, temelde bu bölgelerin sakinlerinin, ‘dışarıdan bakanın gözüyle’ ‘başka bir dünyanın insanları’ olarak sunulmakta oldukları görülmektedir (Bayraktar, 2011: 124). Böylece Çingene/Roman gruplarına yönelik olarak medyada kendine yer bulabilen sınırlı sayıda yayının da hâkim stereotiplerin onaylanmasına hizmet edecek nitelikte olmasının; onlara yönelik ötekileştirme ve sosyal dışlama problemlerinin aşılabilmesini daha da zorlaştırmakta olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu nedenle görüşmecilerin medyayla ilgili en temel rahatsızlıklarından biri; onları gündelik yaşamdan, giyim kuşamlarına kadar her detayda, başka dünyanın insanları gibi gösterme konusunda son derece ısrarcı olmalarıdır:

Gerçekleri yansıtmıyo. Bi kere konuşma tarzları hal ve hareketler yanlış. Bizim yaşadığımız olayların tam tersi mesela. Biz mesela kavga ettik mi çamaşır makinesi şunu bunu çıkartıp birbirimize göstermeyiz. “Çık lan” deriz karısı olsun, kızı olsun. O ona vurur, o ona vurur. Ama böyle her şeyimizi ortaya atıp insanları rencide etmeyiz. İkincisi, biz onlar gibi öyle

cicili bicili tüylü müylü şeyler giymeyiz; ancak düğünlerde giyerler o da onlar çok abartmışlar biraz yani (Nail, 50).

Söz konusu rahatsızlık kendisini Çingene ve Roman tanımlamaları arasındaki farklılık anlayışıyla da göstermektedir. Ayrı bir bölüm olarak ele alınan Çingene/Roman gruplar arasındaki sınırlara yönelik algının medyaya ilişkin boyutu kendisini, dizilerde görülen rahatsız edici detayların da Çingene olarak tanımladıkları ‘öteki’ gruba yöneltmesinde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bazı katılımcıların gözünde, canlandırılan Roman hayatının aşırıya kaçan noktaları kendilerine değil, ‘Çingene’lere has özellikler sergiler:

Biz onlar gibi yapmıyoz yani, öyle bi yaşantı yok. Bizim Romanlar ne var. Romanlarda da kültürlü yaşamak var. Bazı insanlar sepet ören var, başka bi dil var. Biz başka bi dil konuşmuyoruz ki. Başka bi dil yok. Ben nası konuşuyosam, öyle yanı. Onlar daha farklı, aşırısını yapıyorlar Romanların. Yansıtmıyo yani. Ben kabul etmiyorum onların çevirdiği filmi [...] Bizde oturması kalkması, evlerde temizlik, yaşantısı çok güzel yani. Evlerine gir çok temiz yani eşyaları. İnsanlarla ilgilenmeleri var hürmet etmeleri var. Bizim böyle yok yani ben katılmıyorum bu filmlere (Ahmet 29).

Kendisine yönelik damgalamadan kurtulabilme amacıyla hedefi Roman yerine Çingene olarak tanımlanan bir başka topluluk kurgusuna atfetmek, katılımcıların görünür olma ve egemen topluluklara eklenilebilme için tek çaresi gibi görünmektedir. Roman kimliği etrafında kümelenerek, bu şekilde konumlanma çabası, görünürlük kazanma ve sosyal dışlamadan görece kurtulma için bir çıkış yolu gibi görünür. Peki, Anayasada tamamen eşit görünen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının bu tür bir görünürlüğe ihtiyaç duyması nereden kaynaklanır? Romanlar Türkiye’de görünürlük ve temsil ihtiyaçlarını açıkça dile getirdiğine göre bu, söz konusu grupların diğer topluluklar karşısında anayasal zeminde iddia edildiği kadar görünür olmadıklarını ispatlar. Kaldı ki muhtemelen burada görünür olmayan şey, Romanların Goraylara görünür olmaması da

değildir. Yukarıdaki ırkçı tecrit örneğine dönecek olursak tahakküm edene görünmez olan şey, daha ziyade tahakküm edilenlerin insanlıklarıdır:

Siyahlar, beyazlara görünmez değildir. Her şeyin içinde en çok siyahların farkında olan beyazlara görünmez olan daha ziyade siyahların insanlıklarıdır. Peki bu nasıl oluyor? Ya da daha kesin bir şekilde ifade edersek, siyahların biyolojik olarak insan olduklarını inkar eden çok az sayıda ırkçı kalmış veya hiç kalmamış olduğu son derece açıkken günümüzdeki ırkçılar bütün insanların eşit olduğuna inandıklarını ifade ederken nasıl oluyor da aynı zamanda siyahlara kendilerinden aşağı varlıklar gibi muamele ediyorlar? Bu ikiyüzlü çelişki kısmen stereotiplerin kullanımıyla besleniyor. O zaman nasıl oluyor da stereotipler bilgili insanlar arasında bile hakim olabiliyor? Bu soruna görülenin ve görülmeyenin ne olduğunu tespit ederek yaklaşmaya başlayabiliriz. Standart bir durumda kişi bir başkasını yalın bir biçimde başka bir insan olarak görmez. Eğer görmüş olsaydı Memphis sağlık sektörü emekçilerinin sokaklara çıkıp “BEN BİR İNSANIM” yazılı pankartlar taşımalarına gerek olmayacaktı. Irksal farklılıkların belirleyici olduğu bir toplumda herkes Siyah, Beyaz, Hispanik veya Asyalı *olarak* görülür. Bu öylesine geçerlidir ki böyle bir toplumda bir dinleyici grubunun anlatılan bir anekdotu veya bir haber öyküsünü kahramanının ırksal kimliği belli olmadan (siyah mı yoksa beyaz mıydı?) takip etmesinin imkansız olduğu zamanlar vardır. Irkçılık bağlamında tikellik (particularity) evrensellik ile tekillik (singularity) arasında iş görür. Eğer ırk, sınıf, cinsiyet ve diğer özelliklerin tikelliğinin ötesine bakılabilirse o zaman insanın karşılaştığı birine (kadın ya da erkek) onun kendi tekilliği içinde bakabileceğini ve işte bu durumda herkesin



eşit olduğunu evrensel “insan” nitelemesine varmanın önünde hiçbir engel kalmayacağı şeklindeki yaygın iddiaya yol açan bu çözümlerdir. (Bernasconi, 2011: 142)

Fevzipaşa Mahallesi halkının, kendileriyle ilgili yaratılan stereotiplere yönelik hassasiyeti ile kendileriyle karşılaşan birinin zihninde oluşan kalıp yargılar konusundaki bilinçleri doğru orantılıdır. Onlar kendilerine yöneltilen bakışlardan, diğer her türlü tavır ve davranışa kadar, haklarında ne düşünüldüğünü ya da onlardan ne beklendiğini çoğunlukla dile getirmeseler ya da görmezden gelseler de bilmektedirler. Haklarındaki kalıp kargılar varlığını koruduğu müddetçe onlar, kendi tekil gerçeklikleri ne denli farklı olursa olsun etnisite, sınıf, ya da cinsiyet gibi kalıpların gölgesinde değerlendirilmeye mahkûm kalmayı sürdürürler.

Ne kadar olsa rahatsız oluyoruz, ne kadar olsa... Mesela Romanların diyolar dünyası ayrı, neden ayrı olsun aynı milletiz, aynı vatandaşız. Senin giydiğini ben de giyiyom, senin yediğini ben de yiyom. İşte ona üzülyom mesela. Aynı muhitte yaşıyoruz bak, aynı. Neden densin? Ters geliyo bize (Sevim, 72).

Özetle bu bölümde, medya ekseninden yola çıkarak mahalle halkının medya, temsil ve özellikle Roman mahallerini yansıttığı iddiasındaki televizyon dizileri hakkındaki görüşleri ele alınmaya çalışıldı. Kimlik oluşumunda ötekinin inşası üzerinden yola çıkarak; egemen grupların hâkim olduğu sistemin gücünü pekiştirme ve bunu o gücün muhataplarını da razı ederek yapabilmesine olanak tanıyan ideolojik aygıtların başında medyanın olduğu iddia edildi. Söz konusu bölünmeler sırasında meydana gelen keskin kimlik kurgularının, farklı grupların birbirlerine çok yakın alanlarda yaşıyor olmalarına rağmen, birbirleri hakkındaki bilgileri medya ve benzeri ikincil kanallardan edindiği öne sürüldü. Gruplar arası sınırların bu tür yollarla pekişmesinin neticesinde, her bir gruba özgü temel yatkınlıkların yarattığı homojen görünümlü bedensel ya da zevk ve

beğenilere dayalı eğilimlerin; bireylerin içinde yaşamakta olduğu temel yatkınlıkların doğal gerçeklikler olarak benimsenmesinden kaynaklanıyor olabileceği iddia edildi. Bu anlamda katılımcıların bireysel tercihler olarak görüp benimsediği, fakat mahalleye özgü görünümsergileyen özelliklerin, mevcut habitusu pekiştirerek gruplar arası farklılık görünümsergilerine inandırıcılık kazandırıyor olabileceği üzerinde duruldu.

Bu noktada söz konusu iletişim kopukluğu ve karşı taraf hakkında bilgi edinme mekanizmalarının dolaylılığının, öteki ile ilgili bireysel algıların şekillenmesinde ne tür etkilere sahip olduğunu irdeleyebilmek için ise tüm yerleşik kabullerin sorgulanmasına aracılık eden bir kavram olarak ideolojinin merkeze alındığı bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır.

#### **4.4. Fevzipaşa Mahallesi'nde İdeoloji**

##### **4.4.1. Giriş**

*“İnsanlann, birbirlerini, zaman zaman, tanrı ya da böcek katına koymalarına yol açan şey ideolojidir.” (Eagleton, 1996: 14)*

Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman topluluğunun kimlik oluşumunu ele almaya çalışırken habitus kavramına atfedilen merkezi önemin öncelikli nedeni, bu topluluğa içkin halde bulunan güç ilişkilerinin gündelik hayatın her alanına ve bireylerin anlam dünyasına tesir etmekte olduğu ön kabulüdür. Bu nedenle, bu araştırmanın öncelikli amaçlarından biri, baskı ve zor kullanma olmadan kabul gören eşitsizlik biçimlerinin nasıl içselleştirilmekte olduğunu anlamak olmuştur. Söz konusu yaklaşımla ele alınan literatür ise araştırmayı ideoloji kavramıyla doğrudan ilişkili hale getirmektedir. Oysa ideoloji kavramı geçmişten günümüze tartışılmayı sürdüren

birbirine benzer ya da karşıt pek çok tanıma sahiptir. İdeoloji kavramını tartıştığı aynı adlı eserinde Eagleton, bu kavrama karşılık gelen 16 farklı tanıma yer vermiştir (1996: 18). İdeoloji kavramıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi, alanyazın bölümünde sunulmakla birlikte; bu araştırmanın amaçları göz önüne alındığında, bu tanımlama zorluğu çok önemli bir mesele olarak görülmemiştir. Zira bu noktada, ideolojinin ne olduğundan çok, mahalle halkının bireysel konumlanışları üzerinde ne gibi etkilere sahip olduğunu anlamak önem taşır.

İdeolojinin Fevzipaşa Mahallesi'nde yarattığı, üzerinde hemfikir olunan anlamlar dizisinde en belirgin görünümlerden biri, onların kendilerini 'ikinci sınıf' vatandaşlar olarak görme ve yoksulluklarını kabulleniş biçimlerinde ortaya çıkmaktadır:

Zengin fakir varmıştı... Zengin erken kalkmış, gitmiş nasibini almış, gelmiş evine. Bizim fakir de öğlen olmuş, gitmiş nasip aramağa. "Hadi git bakalım sen, saçak altına" demiş. Dağıldı nasipler demiş... Geç kaldın demiş...Biz saçak altı bekliyoruz bak. Farkındasan bak şuraya oturyom saçak altı. [yaşadığı tek göz gecekonduunun kapısının önündeki saçağı göstererek] Ama Türkler katta oturyo, nasıl yaşıyolar, zenginler. Erken kalkanlar. İşte bizim başımıza üremişler (Gülsüm, 69).

Hiç görmedim zengini. Ne diyim şimdi sana.[...] İki ekmek yarım kilo fasülye vurdu mu ocağa, hepimiz zenginiz.

*Fakirlik kader midir sizce?*

Kader diyelim (Emine, 60).

Ben zenginlik de istemiyom çok da fakirlik de istemiyom. Rahat yaşıcak kadar. Evim emekliliğim olsa.. Zenginlik huzursuzluktur. Ben öle istemiyom (Ahmet 60).

Bu araştırma çerçevesinde benimsenen ilişkişel sosyoloji anlayışı bizi, diğler konularda olduğu gibi ideolojik görünümlü verileri ele alırken de, onu yalnızca bireysel tercihlere içkin ya da yalnızca yapıdan bireye dayatılan bir yolla ele almaktan alıkoymaktadır. Bu noktadan hareketle ideolojiyi anlamak; “hiç kimseye su katılmamış bir budala denemeyeceğini” fark etmek ve “ ‘ikinci sınıf’ [inferior] diye nitelenen insanların aslında ‘ikinci sınıf’ olmayı öğrenmek zorunda” kaldıklarını göz önünde bulundurmak demektir (Eagleton, 1996: 16). Yani bireyler bu şekilde yaşamayı öğrenirler ve yaşamlarını idare ediş şekillerinde bir anlam görürler.

“‘Gizli ikna’ biçimlerinin en amansız, basit bir biçimde şeylerin düzeni aracılığıyla uygulanandır.” (Bourdieu ve Wacquant, 2011: 166). Bir mikro alan olarak değeriendirilen Fevzipaşa Mahallesi’ndeki aktörlerin, içerisinde mücadele etmekte oldukları yaşam koşulları, mahalleye özgü ortak kabullerin gelişmesinde etkili olmuş; söylemleri de sahip oldukları ve olamadıkları üzerinden tarihsel bir biçimde şekillenmiş olan ortak kabullerin –yani doksanın- izleriyle şekillenmiştir:

Onun (zenginin) çıkardığı servet, yani onun belki bi gecede çıkardığını ben hayatım boyunca göremem ama yani o beni ilgilendirmiyor. O ne hali varsa görsün [...] Garibanlık çok iyi bir şey... Ben garibanım mutluyum. Zengin olsam alkoliğin biri olurum belki. Yani gezerim, yerim içerim, dağıtırım kendimi belki. Altımda bir araba, kimseyi görmem. Hor görürüm belki insanları. “Ya bırak şunu, bizim paramız var, işimize bakalım, gezelim, yiyelim, içelim; o bar senin bu bar benim” (Yakup, 24).

Para yönünden sorarsanız, zengin parası olandır ama manevi yönden de benimdir. Gönlüm çok zengin benim. Bi de rahmani düşünmek zenginliktir. Allah inancını düşünürsen çok can yakmazsın çok dedikodu yapmazsın. Kul hakkı yemezsin, hırsızlık yapmazsın (Çiçek, 43).

Dünyanın en zengin insanı benim. Nefes aldığım sürece, özgür olduğum sürece benim. Kendimden zengin insan tanımıyorum (Nail, 50).

Yoksulluğun gündelik yaşam kültürüyle kesişimi Fevzipaşa Mahallesi'ndeki yoksulluk algısını etkilemekte, 'modern' yaşam koşullarının yarattığı ve kendi yaşam kültürleriyle uyumsuz görünen olgular ve özellikle bununla ilgili sınırlamalar, onların yoksulluklarından mutlu olduklarını ve zenginler gibi yaşamayı istemediklerini ifade etmelerinde temel bir dayanak noktası oluşturmaktadır:

Zenginlik demek bizde mesela, cebimizde beş milyar falan durduğu zaman, o beş milyar bizi rahatsız ediyor. Ama cebimize bizim az para olduğu zaman, biz daha çok mutlu oluyoruz. O zenginlik şeysi bizi kirletir. Kafamızı yerinden oynatır. Napıcez, nedicez “ay amanın paramızı çalacaklar”... Ama zenginlikte bunu düşünmüyo. Herifin milyarlarını çalıyolar ama bizim on liramızı çaldı mı, biz “kim çaldı lan diye” evin içini ayağa kaldırıyoruz çünkü zor para kazanan insanlarız. Günlük yaşayan insanlarız. Yarını düşünmeyiz. Akşam 100 lira mı kazandık? “Yiyin bunu!”. Bizim soframız bol çünkü; yemesini severiz. Yiyelim. Yarın nolucamızı düşünmeyiz (Ali, 55).

Zengin biri diyince evi olan, arabası olan, bileziği olan... Yani bu geliyor aklıma. Aslında zenginler daha huzursuz oluyor, fakirler daha huzurlu oluyor. Zengin paradan deliriyor, ne yapacağını bilemiyor (Esmâ,24).

Fakirlerin de gözü her şeye tok. Şimdi sen zengin olmuşun ben fakir olmuşum. Hiç de zenginliği düşünemiyom bile yani. Yok zengin olem de, düşünemiyom öyle yani. Ben fakirsem ben yüz milyon buluyum ya 50 milyon çok para geliyo bana. En büyük zengin benim diyom 100 lira bulduğum zaman. Çünkü neden? Yicem kadar veriyo. Bizim yani hislerimiz devamlı böyle yani. İki ekmek alalım, akşam tencere kaynasın, başka bişey yok. En güzel mutluluk benim için yani o. Şükür yani, şükür ediliyo. En büyük zengin olduğumuz bizim 100 lira, 50 lira (Ahmet, 29)

Nasıl söyleyeyim biz yaşantımızı çok seviyoruz yaşantımıza düşkün insanlarız. Zengin olmaya uğraşamayız (Ahmet, 30).

Valla bizim gönlümüz zengin, onlar kendi zengin. İstemem boşver. Zaman oluyo zenginlik beş fayda ediyo mu? Geçiyo mu bi derdin olsa hemen, oluyo mu? Hani dünyam olsun oğlum düzelsin, hani nerde? Düzelmiyor ki günah.. Öyle kaldı karısı da terk etti başka kocaya vardı (Gül, 59).

Bourdieu, bireyleri, ‘körü körüne inanan’, ‘aldanan’, ‘cahil’ ve benzeri tanımlamalarla değerlendirmekten ziyade, “kendilerine sunulan nesnel şansları, uzun ve karmaşık bir şartlanma sürecinin sonucunda içselleştiren” ve “pratik öngörülerle kendilerine uyan ve kendilerinin de uyduğu geleceği görebilen” aktif katılımcılar olarak ele alır (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 121). Onlar yalnızca doğrudan yapının belirlediği koşullara, tamamen pasif biçimde boyun eğmiş ya da kandırıldığının farkında olmayan cahiller topluluğu olarak ele alınmamalıdır. Onları, bireysel beklenti ve yapısal koşullar arasındaki diyalektik ilişki içerisinde şekillenen bir oyun alanında, kendilerine yer bulabilme gayretinde olan ve bu yönde söz konusu karmaşık ve dinamik koşullara en uygun stratejileri benimsemek zorundaki aktörler olarak ele almak da mümkündür. Pek çok katılımcı ifadesi, yaşam koşullarına yönelik söz konusu farkındalığın ve bunun doğrultusunda onda benimsenecek anlamlar bulabilmenin izlerini taşır.

Roman vatandaşların zenginlikleri akşam evlerine gittiklerinde yiyecek yemekleri varsa, sabah kalktıklarında çocuklarına okula harçlık verecek güçleri varsa ya da özel günlerinde eğlenebiliyorlarsa hiç bi problem yok, onlar dünyanın en zengin insanı (Özcan 37).

Zengin insan ölümden korkar, parayı yiyemicem edicem diye. Ama fakir insan, kaybedecek hiçbir şeyi yok. Daha keyfi yerinde olur. Zengin adam nası deyim, yok kaza yapacam, yok sigarayı bırakayım, yok şu olacak, bu olacak. Ölümden korkar. Ama fakirin kaybedecek bişeyi olmadığından her yere yürür. Yani ben gördüm onları adam sigarayı bıraktı, baya da zengin yani. Neden bıraktın? “İşte ciğerlerim şöyle oldu, daha uzun yaşamak için” falan dedi. Baya da zengin yani. Ölümden korkuyolar ama fakir insan ölümden korkmaz ya da kaybedeceği şey yoktur hayatta, çekinmez (Seymen, 24).

Kendini kaldırıır zengin insan. Seni karşında küçük görür. Hor görür seni zengin insan. Zenginliğe hiç önem vermem ben. Benim yiyecek kadarım olsun yeter. Benim makinem yok. Fırınım yok. Hiç birşeyim yok (Fatma 60).

Bilmiyom fakir daha mutludur bence. Zenginin meşakkati fazla... [Gülüyor] Onların şekeri var, tansiyonu var, kalbi var. Eti bulup yiyemezler, şeyi yiyemezler. Fakirler daha mutludur, Allah'ına devamlı şükrederler (Aygül, 50).

Biz her şekilde... Günlük yaşıyoz ama çocuğumuzun rızkını rahatça elimizden geldiği kadar yedirebiliyoz. Ama zenginler mesela “aman

çocuğum şunu yemesin” “bunu yemesin”. Biz ağladığı zaman yediriyo ama onlar ağlasa da vermiyo (Okan, 42).

Bununla birlikte mahallede yoksulluğun zorlu yanlarına değinen sayıca sınırlı katılımcılardan Emel, zengin ve fakirin hayatını diğer katılımcılardan ayrılan olumsuzlukta ifadeler kullanarak şu sözlerle tasvir eder:

Mesela bi çürük elma, bir de sağlam elma. Çürüğü mü yersin sağlamı mı yersin? Sordum şimdi sana. Sağlamı yersin di mi? Çünkü çürük acı olur. Ama sağlamı kestiğin zaman dört beş kişi yiyebiliyosun, sağlam diye. İşte zenginlik de böyle bişey. Zengini gördüğü zaman “ooo beyefendi, ooo abim abim..” Biz o zengine muhtacız. Çünkü ben fakirim, sen zenginsin. Sende para çok, sende her şey var. Sana muhtacım niye: Fakirim onun için muhtacım (Emel, 38).

Emel’in çalışma koşulları gereği mahallede ‘dışarı’ ile olan ilişkisi en kuvvetli katılımcılardan biri olduğu düşünüldüğünde, görüşmeler sırasında yoksulluğa yönelik söylemlerinin mahallenin geri kalanından farklı olması anlaşılır görünmektedir. Bir mikro alan olarak Fevzipaşa Mahallesi sınırlarından daha az uzaklaşan katılımcıların, mahalleye özgü doksaya en bağlı olanlar olması beklenebilir. Farklı alanlarla temas ise bireye farklı yaşam koşulları ve bakış açıları ile temas anlamında daha fazla veri sunacağından, konuya bakış açısında farklılıklara rastlanması sık karşılaşılan bir durumdur. Bu noktaya dek genel olarak bakıldığında, mahallelinin kendi oyun alanlarında hayata tutunabilme gayretindeki aktörler olarak, kendi bağlamsal koşullarına en uygun stratejileri ve anlamlandırma sistemlerini geliştirdiği ve yoksullukları karşısında ortak bir benimseyiş ve bunu gündelik hayatları ile özdeşleştirme stratejilerinin bunlardan bir kaç olabileceği görülmüştür.



#### 4.4.2. Fevzipaşa Mahallesi’nde din ve milliyetçilik

Fevzipaşa Mahallesi’nde yürütülen görüşmeler sırasında özellikle kimlik konusu ele alınırken karşılaşılan en önemli ve yaygın vurgunun milliyetçilik ve din olmasının bir rastlantı olmadığına inanılmaktadır. Bu nedenle bu bölümde, Fevzipaşa Mahallesi’nde milliyetçilik ve dinin ne tür işlevlere sahip olduğu sorusunun, bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisi çerçevesinde irdelenmesi amaçlanmıştır.

##### 4.4.2.1. Fevzipaşa Mahallesi’nde milliyetçilik ve Türklük vurgusu

*“Benim için herkes Türk” (Hamiyet, 57).*

Osmanlı İmparatorluğu’nun farklı inanç ve etnik topluluklara görece açık mirasının, 20. yüzyıl itibariyle dünya geneline hâkim hale gelen ulus devlet yapılanmasıyla ters düşmesi ve böylece milliyetçi vurgunun ve daha homojen görünümlü bir nüfus eğiliminin artması, Türkiye Cumhuriyeti’nde iktidarın tek elde ve onun temsil ettiği tek bir toplulukta yani ‘Türkler’de toplanması anlamına gelmiş; kâğıt üzerinde olmasa da Türkiye’de Türkler ve kendini Türk olarak tanımlayan gruplar bu iktidarın temsilcileri ve baş aktörleri olagelmıştır.

Osmanlı’dan günümüze deneyimledikleri sosyal dışlanmaya rağmen, Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman gruplarının geçmişten bugüne, kendilerini devletin karşısında konumladıkları bir dönem ya da olaya rastlamak güçtür. Bu durumu bir anlamda, ‘dışlanmış azınlıkların, çoğunluğun bir parçası olabilme yönündeki özlemleri’ ile ele almak mümkündür (Gökçen ve Öney: 130). Katılımcıların Goray olarak tanımladıkları ülkenin hâkim grubuna -yani kendisini Türk olarak tanımlayan gruba- dâhil olma çabası, onlarla benzer milletçi duygularda buluşmak ve bir sonraki bölümde daha

detaylı olarak ele alacağımız gibi, dostunun düşmanını kendi düşmanı olarak niteleme eğilimde olmak gibi göstergelerde ortaya çıkmaktadır:

Biz çok milliyetçiyizdir yani. Kendimizi zaten Türk hissederiz yani. Bizden daha iyi Türk yok diyebiliriz yani. Buraya şimdi PKK'lılar şeyleri oldu. Herkes bizden bişey bekledi, biz de şimdi ses çıkarmıyoruz. Burda çıktılar çarşuları falan dağıttılar. Biz çıktık hepsi kaçtı. Siyasi gruplar falan biz çıkınca çıktı diğer gruplar. Bizim bayrağımız Türk. Bizim çoğumuzun evinde, arabasında, göğsünde bile Kemal Atatürk'ün imzası vardır. Herkes yani... Türk bayrağı asılı. Türklükle bir sorunumuz yok. Biz kendimize has öz yani Türk'üz. Herkes ne yapıyorsa biz de yapabiliyoruz. Bi savcının hakimin önünde bi eksikimiz yok yani. Bizim sorunumuz devletle değil, insanlarla (Yakup 24).

Çanakkale çok önemli, bayrak bile buradan çıktı. O deniz olduğu gibi kan olmuş. Nerden çıktı bayrak? Çanakkale'den çıktı Çanakkaleli olmak ayrı bir özellik. Burası şehitlik. O kadar deprem oldu, onlar bizi koruyo (Nail, 50).

Hepimiz Türk insanıyız, hepimiz Türk bayrağının altında yaşıyoruz. Bazıları mesela Çingene diye tabir ediyö ama biz yerli göç milletiyiz yani. Hepimiz insanız (Mehmet, 18).

Biz ayırım yapmıyoruz diyoruz, herkesi seviyoruz diyoruz. Aynı bayrak altında yaşıyoruz diyoruz. Peki bizi dışarıda niye ayırıyolar? Neden Roman diyorlar? Biz de onu çok merak ediyoruz. Karşımızdakiler niye bizi yargılıyor, çok çirkin konuşuyolar (Gülay, 46).

Fevzipaşalı olmak, aşağılanmak. Bu milletler size ne yapıyorlar? Ailene mi bişey diyolar? Sizin oralarda dikiliyorlar mı bi yerde de siz bu Fevzipaşayı bu kadar aşağılıyorsunuz? Hepimiz Türkiye Cumhuriyetinde şey yapıyo muyuz kızım, aynı bayrağın altında temsil ediyö muyuz? Şimdi sen kanını aksan kırmızı akıcak, e ben de kessem kırmızı akıcak. TC bayrağı altında hepimiz Türk'üz, aynı bayrağı aynı şeyapıyoruz. Hani ben bunu ne bilem artık atalardan mı böyle mi kitapları var. Bizim ayrı bi kitabımız mı var? Onları da bilemeyiz artık. Onları bilmemiz için atamızın dedemizin şunun dedesinin bunun dedesinin kaldırmak lazım; niye bizim böyle bişeyimiz var diye. Onun kitabı ayrısa bizim kitabımız ayrı mı acaba? Öyle bir şey mi var ben de bilmiyorum da yani büyüklerimize danışmak lazım. Büyüklerimiz de olmadığı için. Bu böyle gelmiş diyorum artık kafadan. Böyle gider diyorum (Ali, 55).

Biz de bu vatana hizmet verdik. 20 ay askerlik yaptım ben. Tansu Çiller zamanıydı o zaman Güneydoğu karıştı teskere bıraktılar. Dört ay uzattılar. Bi 20 ay daha yaparım. Karşılığını aldığıma inanmıyorum inanmadığım halde yine de yaparım. Kürtler de zamanında dışlandı bizim gibi. Ama şuanda onlar meclise kadar girdiler. Bizde. Biz aday çıkartsak daha partiden geçemiyoruz. Bize kimse burada...Bi parti zamanı geliyolar, ondan sonra insanlığımız yine bitti (Okan, 42).

Türkiye'de yaşayan diğer 'azınlık'lar ile bir kıyasta bulunmak gerekirse, örneğin Kürtlerin ve Romanların Cumhuriyet tarihinden bu güne hak arayışları ya da hakim güç karşısındaki konumlanışlarına bakıldığında, öncelikle coğrafi farklılıklardan kaynaklanan bir ayrım göze çarpmaktadır. Ülkenin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaşayan Kürtlere kıyasla Rom kolu olarak adlandırılan ve Türkiye'nin Batısından Balkanlara uzanan kolun bir parçası olduğu tahmin edilen Romanlar; Alpman'ın ifadesiyle (1997: 112) "dibi delik bir çuvaldan dökülen buğday taneleri" gibi geçtikleri bölgelere dağılmış ya da dağıtılmıştır. Bu gruplar arasında belli oranda bir kopuşa neden

olabileceği gibi, zaten vatansız olan grubun ortak bir yaşam alanından, topluca barındıkları bir bölgeden ve hatta kısmen de olsa ortak bir kültürden yoksun olmaları anlamına gelmiştir. Bu, her şeyden önce egemen topluma asimile olmada ya da -daha Bourdieucu bir ifade ile- olma stratejisi geliştirmede önemli bir etken olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra, Çingene/Roman gruplarının ana dilleri, Kürtlere kıyasla son derece geri planda kalmış, sınırlı da olsa eğitim sistemine entegrasyonu sağlanan ve zaten ayrı bir mahallede de olsa Türkçe konuşulan alanlarda yaşamak zorunda olan Romanların Türkçe dışında herhangi bir dil ile olan bağları, çok daha erken tarihlerde zayıflama eğilimi göstermiştir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesi, coğrafi ve ekonomik koşulları gereği ‘dışarı’ ile olan etkileşimin ve resmi eğitime katılımın daha düşük seviyede olduğu, dolayısıyla Kürtçenin çok daha yoğun biçimde kullanıldığı bir alan olagelmıştır. Romanlar, yerleştikleri şehirlerde yaşamlarını sürdürmek, iş bulabilmek ya da çoğunlukla bir sokak ötede bile karşılaşılabileceği ‘Türk’lere adres sorabilmek için Türkçeyi öğrenmek zorunda iken, bir kısmı seneler boyunca Kürtlerden başka kimse ile diyalog dahi kuramamış olan Kürt halkı için bu durum çoğunlukla mümkün ya da gerekli olmamıştır.

Tüm bu faktörlerin yanı sıra Kürt milliyetçiliği, kökeni 19. Yüzyıla dayanan bir hareketken, “siyasi bir harekete ya da sağlam cemaat bağlarına” sahip olmayan Romanların Osmanlı’dan bu yana asimile edici hiçbir baskıya direnecek kuvvette olmadığı da göz önünde bulundurulması gereken bir diğer faktördür (Gökçen ve Öney, 2008: 132). Süreç sonunda kentin kurallarına göre yaşam stratejileri belirlemek zorunda kalan Çingene/Roman grupların yaşam mücadelesi, tamamıyla Türkler/Goraylar üzerinden gerçekleşebilen çalışma hayatının da etkisiyle –geçimlerini sağladıkları boyacılık, müzisyenlik vb. tüm işlerin ‘Türk’lerle iletişim neticesinde yapılıyor olabilmesi nedeniyle- bugünkü görece entegre konuma ulaşmış görünmektedir. Kaldı ki söz konusu manzaranın, onlara iktidar ile eklemlenme dışında bir çıkış yolu bıraktığını söylemek de güç görünmektedir.

Yukarıda aktarılan sürecin sonunda, Romanlarda görülen Türk milliyetçiliği; zaman zaman toplumun genelini de aşan yoğunlukta ve bu güç karşısında tehdit oluşturabilecek başta Kürtler olmak üzere diğer tüm azınlıklara karşı da en az Türk çoğunluk kadar dışlayıcı olabilen bir niteliğe bürünmüş görünmektedir.

Biz üniter devletteniz. Demokrat Atatürkçüyüz. Biz bayrağımıza, milletimize en çok sahip çıkan, bayrağını en çok seven insan biziz. Bizde öyle toprak alalım, şu alalım, bu alalım... Bizde hiç öyle bişey yok. Biz mesela nerde olursa olsun biz dört metrekare de bile yaşarız. Bak mesela bütün Romanlara, hepsi askerinin dibindedir. Çünkü askerini sever bizim Romanlarımız. Bayrağını sever, milletini sever. Şu Türkiye devletine hiç karşı gelemeyen, bayrağına saygısızlık etmeyen belki de tek milletizdir (Nail, 50).

Kürt'lerin TV'si var ama Kürtler niye var TV'leri? Bayrakları ayrı, devlet istiyolar. Biz ayrı devlet istemiyoz, ayrı TV istemiyoz. Show bizim, ATV bizim, Star bizim, ayrılmıyoruz yani. İstiklal marşı bizim, zaten andımız bizim, 10 yıl marşı bizim. Biz yazdık, atalarımız yazdı. Türk bayrağı Çanakkale bizim. Diyarbakır bizim. Biz demiyoruz yani İstanbul sizin, Diyarbakır bizim, Fevzipaşa bizim, Barbaros sizin demiyoruz yani (Yakup 24).

Bizim Romanlarımız askere kurşun sıkmaz, polise molotof kokteyli atmaz. Geçen yaz PKK'lılar bi yürüyüş yapmıştı, bizim Roman çocukları onlarla karşı karşıya geldiler. Bilmiyorum yani bu yönden çok rahatız. Biz devlete kesinlikle karşı gelmeyiz. O yönden belki de bize hizmet gelmiyo. Bizim bi tane Roman çocuğu dağa çıkmaz. Hakkımızı arayamıyoz arayamadığımız halde yine devletimiz bizim devlet. Böyle gider biz ezik şekilde. Ezik şekilde..Benim dayım şehittir gözünü kaybetmiş, vurulmuş (Okan, 42).

Yukarıda ele alınan bu ifadeler, Çingene/Roman topluluklarının –kendilerine yönelik olumsuz etiketler nedeniyle karşılaştıkları tüm sorunlara rağmen- herhangi bir nedenle devletle karşı karşıya kalmak ya da iktidar ile bozuşmak durumuna karşı ne denli temkinli hareket ettiğini göstermektedir. Görülmektedir ki onlar, Cumhuriyet tarihi boyunca ulus devletin homojen yurttaş tanımına uymak konusundaki özenlerini günümüzde de sürdürmektedir. 42 yaşındaki Sadık’ın sözleri, söz konusu eğilimin ve iktidara yönelik korkunun Çingene/Roman topluluklarının gündelik yaşam biçimi ve maddi olanaksızlıklarıyla da ilişkili olabileceğine dair ipuçları sunmaktadır:

Bizler fakir insanız birimiz cezaevine bağlandığı zaman aile dökülüyo. İktidara karşı muhalefet yapmaya kalksan biliyo ki yarın öbür gün beni illa bi yerden yakalıcaklar, cezaevine atçaklar. Kafayı da takıyolar biraz da Roman olduğumuz için. Zaten Roman halkı nere giderse gitsin bir sıfır yenik. Bi de böyle olursa... İnsanlar bundan korkuyo (Sadık, 42).

65 yaşındaki Elif ise söz konusu korkuyu çok daha geçmiş bir tarihe ve II. Dünya Savaşı sırasında yaşanan korkunç katliama gönderme yaparak dile getirir:

Almanya’da Romanlara yapılanları biliyorsunuz. Hollanda’da diyelim, İngiltere’de olanları biliyorsunuz. Avusturya’da çocukları annelerinden alıp, başka yerlere verdiler biliyosun. Bizim memleketlerimizde hiç olmadı. Biz buna Allah’a şükrediyoruz yani (Elif, 65).

Söz konusu eğilimin, günümüzde Çingene/Roman topluluklarının AKP iktidarı ile olan sıkı bağı ile ne oranda ilişkilendirilebileceği ise ayrı bir araştırma konusudur. Zira söz konusu yakınlığı; iktidara eklemlenme eğilimin yanı sıra, AKP döneminde gerçekleştirilen Roman Açılımı ya da dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın 14

Mart 2010'da binlerce Romana hitap edip özür dilediği büyük İstanbul Mitingi ile açıklamak da mümkündür. Konuyla ilgili detaylı bir araştırmanın, söz konusu grupların iktidara güncel eklemene biçimlerinin anlaşılması açısından önem taşıdığı düşünülmektedir.

#### **4.4.2.2. Goray olmayan 'öteki'ler üzerine: Fevzipaşa'da gözlemlenen ötekileştirme şemaları**

*"Kimlik edinimi süreci büyük ölçüde Öteki'ni reddetmekten beslenir."*

*Jean-Claude Kaufmann*

Ses getiren analiziyle milliyetçilik kavramını yeniden sorgulamaya imkân sağlayan Benedict Anderson, milletleri 'hayal edilmiş siyasal topluluklar' olarak ele alırken, onun 'hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde' kurgulandığını ve kendi içine kapanarak diğer ulusların üyelerini dışlama eğilimiyle şekillendiğini ifade eder. (Anderson, 2009: 20).

Buna paralel şekilde, kimliği habitus üzerinden ele almaya çalışırken başvurulan temel dayanak noktalarından biri de, bireyin çocukluktan yetişkinliğe dek içinden geçmiş olduğu tüm toplumsallaşma süreçleri boyunca edinmiş olduğu kültürel öğeler ve eylem şemalarının, onun öteki olarak tanımladığı gruplar hakkında edileceği kalıp yargıları içermekte olduğudur. Alanyazın bölümünde kimlik oluşum süreçlerinden söz ederken bireyin kendi konumlanışını öteki tanımı üzerinden gerçekleştirdiğinden bahsedilmişti. Bu noktada, kendisini Türk milliyetçiliğiyle özdeşleştiren Çingene/Roman topluluklarında gözlemlenen 'öteki'ne yönelik olumsuz bakış ve özellikle Türkiye'de mevcut iktidarı rahatsız eden azınlıklardan rahatsız olma eğilimi konularına açıklık getirmek önem kazanmaktadır.

Yapılan görüşmelerde Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayanların neredeyse tamamının Roman olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte son dönemde mahallede sınırlı sayıda da olsa Suriyeli göçmenlere rastlandığı öne sürülmektedir. Konuyla ilgili olarak, görüşmecilerin büyük kısmı 'yabancı' olarak tanımladıkları toplulukların mahallede bulunmasına yönelik kaygılarını dile getirmişlerdir. Bu tutumla ilgili mahalle halkının öncelikli gerekçeleri, ekonomik durumun daha da kötüleşmesi ve asayiş sorununun artması ile ilgili kaygılarıdır:

Benim Türkiye'de fakir halkım varken, Erdoğan'ın tutup da Suriyelileri buraya getirmesi, kendi fakir halkıma zulmetmesi, ezmesi. Zaten Türkiye'mizde çok fakir olan halkımız var. Dışarıdan gelen insanı da Türkiye temelli kaldıramıyacak hale geldi. Taşıyamıyacak halde geldi. Zaten kötü durumda halkımız çok, bi de dışarıdan gelen insanı kaldıramıyız temelli sırtımıza yükü bindiriyor. Temelli fakirlik. Ekonomik olarak çok zor (Emel, 38).

İstemeyiz. Zaten sokmayız biz. Mahallenin düzenini, huzurunu bozar yani. Zaten mahallede ev yok ki, nereye gelicek (Hasan, 45).

Suriyeliler yeni yeni gelmeye başladı. Burada mendil satan çocuklar var mesela; mahallenin girişinde oturuyor onlar. Şimdi Suriyeli bişey yapsa... (bize kalır) Esmer görünümü zaten... Orda kaybediyoruz (Yakup 24)

Görüşmeler sırasında mahalle halkının, Suriyeli göçmenler dışındaki gruplara da mesafeli yaklaştığı görülmüştür. Bu rahatsızlıkları oluşturan temel gerekçeler ise; dillerini anlamama ve yabancı görünümünden huzursuz olma olarak açıklanmış; bazı



söylemlerinde ise onları düşman olarak görmelerine neden olacak hâkim önyargıların etkililerine rastlanmıştır (Kürtler ve terör arasında ilişki kurma gibi):

Yani Doğululardan rahatsız oluyoz. Adam benim yanımda farklı konuşuyo ya “vara vara”. Ne diyon kardeşim sen? Küfür mü ediyon, ne diyon? Yabancı konuşuyo. Bişeyler konuşsa, biz de anlayalım di mi? Yabancı konuşuyo ondan rahatsız oluyom ben (Doğan, 30).

Mesela onlar bana tuhaf gelir. Mesela Kürt deyince biz korkarız. Onlar da Roman deyince korkarlar belki. Kürt deyince korkutucu geliyor. Mesela terörlerimiz olduğu için belki de (Gülizar, 18).

Valla oradan gelenler bu tarafa daha fazla oldu şimdi, korkuyoruz daha doğrusu. Mesela ben burdan taşındığımda İranlılar, Iraklılar vardı. Herhalde Iraklılar. Biz onlardan çok korktuk, çünkü peçeliler. Bir adam konuşuyor ne konuştuğunu bilmiyorum camımın altında. Eşim de tedirgin oldu, kovaladı. Çok kalabalıklar, bir evin içinde on kişi, yirmi kişi yaşıyorlar. Ne konuştuğunu da bilmiyorum. Bizim gibi Türkçe konuşmuyorlar (Berna, 38).

Hiç ön yargı yoktur Romanlarda. Sadece Kürtlere... Her Kürde terörist gibi bakıyorlar. Ama mesela bi şehit cenazesi bişey olduğunda, o sol gruplar eylem yapmaya kalksa hepsi karşı çıkar. Hemen ayaklanırlar. Ama biz çıkarız deriz böyle değil durumlar. Ama biraz provoke edelim yakarlar orayı bi tane insan kalmaz (Özcan, 37).

Biz onlar gibi; ver hakkımızı da şöyle yaparız, böyle yaparız... Ya sen Kürt olsan nolcak kardeşim, adam sana seçme seçilme hakkı vermemiş mi bu

ülke? Bakanın yok mu senin? Var. Milletvekilin var. E daha sen ne istiyosun? Yer vermiş seçme seçilme hakkı vermiş. Ben de onları bizden değil diyorum. Türk değil diyorum; bu toprağa ait değiller diyorum. Ayrımcılık yapmıyorum onlar böyle dediği için diyorum. Bizim mesela Kürt arkadaşlarımız var kardeşlerimiz var mesela. Kürt diye kimseyi dışlamayız onlar da bizi Roman diye dışlamazlar. Bazıları derler “Kürtlerle Romanlar arasında soğan zarı kadar mesafe var”. Ne soğan zarı, bizim onlarla aramızda dağlarca mesafe var! Biz bayrağımıza, devletimize, her şeyimize sahip çıkarız. Onlar yıkıcı, biz yapıcıyız. Bizim farkımız bu ablam (Nail, 50).

Levi-Strauss’un dediği gibi, “beklenmeyen bir durumla karşılaştığımızda hepimizde yeniden ortaya çıkma eğilimi gösteren ve kuşkusuz sağlam psikolojik temellere dayanan en klasik tavır, kendimizle özdeşleştirdiğimiz kültürel, yani ahlaksal, dinsel, toplumsal, estetik biçimlere uzak düşen biçimlerin açıkça yadsınmasından ibarettir.” (1997: 25). Konunun ironik yanı ise, kendisi de yabancı görülen ve geçmişten bu güne son derece ırkçı tutumlarla mücadele eden Çingene/Roman topluluklarının da, hâkim kültürün dışında kalan gruplara kendilerine uygulanana benzer bir dışlayıcılıkla yaklaşabiliyor olmasıdır. Bununla birlikte, sayıları son derece sınırlı olsa da, söz konusu gruplara yönelik daha benimseyici yaklaşımlara sahip katılımcılara rastlanmıştır:

Kürtlere antipati niye? Biraz medyanın yapmış olduğu bişey. Medya yaptı; İşte PKK vs. asker vurdu, şunu yapıo bunu yapıyo. Tamam da kardeşim Kürtlerin yüzde doksanı böyle değil ki. Bizim gibi işte. İçlerine girip yaşadınız mı? Romanları nasıl yargılıyorsa, Kürtleri de öyle yargılıyolar. İçlerine girip konuştunuz mu? İşte bilmeden herkes medyadan ne duyarsa TV’den veya sağdan soldan ne duyarsa öyle yargılıyolar (Sadık, 42).

Onlar da insan olduğu için. Kürt, Çerkez, Roman ayrımı yapmıyoz. Hepsi insan olduğu için. Ama onlar da inşallah bizim gibi düşünebiliyosa daha iyi olur. Biz çünkü ayrım yapmıyoz. Yok bu Kürt, bu Alevi, bu Çerkez. Biz bunu diyemiyoz yani. Bizim için insan olacak. Bizim kalbimiz çok temiz. Romanların bütün kalpleri yani çok temizdir. İçinde yani, hiç bişey yok. Yeter ki insan gibi insan olacaklar. Yani biz Romanlar bi tane ekmeği olsun, paylaşmasını bilirler, çok merhametli insanlardır (Ahmet, 29).

Yukarıdaki sayılı örneğe rağmen, katılımcıların çoğunluğunda -özellikle Kürtlerle ilgili söylemlerinde- ön plana çıkan rahatsızlık duygusu, mevzubahis olan Türkiye’de çoğunluk olarak adlandırabileceğimiz ve mahalle halkının genellikle Türkler ya da Goraylar olarak adlandırdığı grup olduğunda değişmekte, Goraya yönelik tutumlarda görece olumlu ve benimseyici ifadelerin tercih edildiği gözlemlenmektedir.

#### ***4.4.2.3. Fevzipaşa Mahallesi’nde kültürler arası sınır tezahürlerinde en yakın ‘öteki’: ‘Goraylar’***

*Goray derken normal insan. Sen normal bir insansın,  
sana Goray deniyo. Yani Roman değilsin (Hülya, 65).*

Kültürler arası farklılıklara ve kültürlerin tarihsel oluşum süreçlerine yönelik pek çok akademik çalışmaya karşılık, “söz konusu kültürler arasındaki sınırların nasıl oluştuğu” konusuna verilen önemin son derece sınırlı kaldığı görülmektedir (Barth, 2001: 11). Bu bölümde söz konusu sınırları belirleyen faktörlerin, bir mikro alan örneği olarak Fevzipaşa Mahallesi’ne ve mahalle halkının Goraylar ve onların dünyası hakkındaki görüşlerine nasıl yansıdığı anlaşılmasına çalışılacaktır.

Goray kelimesi, daha önce de belirtildiği gibi, Fevzipaşa Mahallesi'nde Roman olmayan herkese işaret etmek için kullanılan bir kelimedir:

Roman olmayanlara bizde Goray derler. Ekmeği dizlerinde olur, sıkı olurlar. Bizde bu yoktur. Bizde bir milyon varsa, 50 kuruşunu deriz “gel bi çay içelim”. Beraber içelim deriz, onlarda bu yoktur. Biz kahveye bi girdik mi herkes çay söyler ama bakıyom burdaki arkadaşlara hesap vercek, ikisi biri elini cebine atıyo sanki böyle kuyudan çıkartçak. 45 dakika... Bizde ne varsa herkes paraları atar cebinden ama bunlar 45 dakika... İşte bayan çantasından çıkariyo işte. Ne var yani gömü mü arıyon? Adam sigara çıkartçak, burasından tek çıkartıyo. Bizde bu yok (Yakup, 24).

Goray kelimesinin çoğu zaman ‘Yalama’ ve bazen de ‘Kibarlar’ olarak kullanıldığı mahallenin çok yakınında bulunan bir başka mahalleyi tasvir ederken Emel, onların yaşam biçimleriyle Fevzipaşa'nın gündelik yaşantısı arasındaki farka şu sözleriyle dikkat çeker:

Bizim mahallemizin içinde arka sokağında kibarlar yaşıyo. Yani biraz sosyete yaşayan. Anladın? Günlere giden, işini alıp yemeğe giden... Öyle insanlar yaşıyo. Bunlar Roman değil ama yanlarında Romanlar da yaşıyo ama anlaşabiliyolar. Tabi sabah kapıyı açtığında Romanı görüyo; o da beş on dakika oturuyo. Tabi kibardır, bizim gibi geç vakte kadar oturamıyo ama. Tekrar evine giriyo (Emel 38).

69 yaşındaki Gülsüm ise söz konusu grubu zenginlik üzerinden tanımlarken, aralarındaki sınırı da yine gündelik hayata yönelik farklılık örnekleriyle açıklamaktadır. Mahalle halkının onları zengin/Goray ya da Yalama olarak tanımlamalarına neden olan

farklılık, bir arada yaşama kültürünün gelişebilmesinin önündeki önemli engellerden biridir. Çünkü Fevzipaşa Mahallesi'ndeki hayat Goraya göre değildir:

Zengin yaşayamaz mahallemizde ayak uyduramaz A aaa.! Ama neden...  
Şimdi ben fakirim bak. Sandalyem orda, hazır çıkıyorum dışarı, dişim yok  
sakız çiğniyorum ağzımda... Burda oturuyom (Gülsüm, 69).

Kelime anlamı olarak ele alındığında 'Roman olmayan herkesi' kapsamı beklenen Goray kelimesinin, Fevzipaşa Mahallesi'nde yalnızca 'Türk'lere gönderme yaparak kullanılması bu noktada bağlamsal bir eleme olarak okunabilir. Onlar, entegre olmak istedikleri topluluğun gücü elinde bulunduran yegane kesimiyle mümkün olduğunca sıkı bağlarla bütünleşmek ve bu çabanın da ürünü olan tarihsel milliyetçilik eğilimleriyle onların (yani gücü oluşturan kesimin) karşısında tehdit unsuru oluşturan diğer ötekileri dışlamak noktasında birleşmektedirler. Bu, Bourdieucu anlamda bir hayatta kalma stratejisi, oyunu kurallarına göre oynamanın tarihsel bir görünümü olarak okunabilecek bir eğilimdir. Örneğin diğer katılımcılar gibi Kürtler hakkında "Kürtler de fena. Ne çıkarsa Kürtlerden de çıkıyo mesela; aşiretlik, dağda terörlük. Kürtler de iyi değil bana kalırsa" sözlerini sarf eden 21 yaşındaki Ceren'e, "Peki kimlerin yanında kendinizi huzurlu hissediyorsunuz?" sorusu yöneltildiğinde verdiği cevap; "En çok normal insanlarla." olmuştur. 'Normal' derken kimi kastettiği sorulduğunda ise katılımcı; "Mesela Roman olmayan insanlarla, Kürt olmayan insanlarla, Batılı" cevabını vermiştir. Bu noktada katılımcıların, Goray olarak tanımladıkları gruba yönelik bir benimseyişe sahip olduğu ve bunu içselleştirilmiş bir hiyerarşik kabul ile gerçekleştirdikleri öne sürülebilir. Onlara yönelik düşüncelerin Kürt, Suriyeli ve benzeri diğer tüm 'öteki'lere karşı benimsenenlere kıyasla daha olumlu olması da bu yaklaşımı doğrular niteliktedir. Mahallelinin gözünde Goray, çoğunlukla kültürlü olan, bilen, uyum sağlaması gereken olarak tanımlanmaktadır:

Bak Şimdi Goray demek, kültürlü insanlara sylyolar o Şeyleri. Okumuş. Yabancı... Sizin gibi insanlara sylyolar, anladın mı? (Elif, 65).

Kibar olmaları, onların etek giymesi bizim Şalvar giymemiz, onların rfle yaptırması, makyajla gezmesi bizim tlbentimiz. O kibar olması, bizim Őalvarla tlbetin içinde durmamız bu yani (Emel, 38).

Buradakiler hep ekmek parası. Onlar ise hep bilgiyle alakalı. Partiler yaparlar, birbirlerini görürler, nezih ortamlarda bulunurlar. Genellikle yemek yerler öyle ortamlarda (Mert, 19).

Goray demek Roman olmayana denir. Goraya bizim mahallemizde Yalama denir. Sen Goraysın işte, Yalama... Senin gibi. IŐte kültürlü olduğunuz için, konuŐmanız başka olduğu için. Kfrl konuŐmuyosun (Sevda, 30).

Sadece bizim dilimizde var o. Ben mesela Romanım sen Goray. Ben ingeneyim, ingeneliklen senin alakan yok yani. Yüz simandan anlıyom zaten. Goray derken normal insan. Sen normal bir insansın, sana Goray deniyo. Yani Roman değilsin. O anlama geliyo iyi anlamda. İnsansın ama Roman da insan. Kötü anlamı yok. Yalama da aynı Şey, kibar gibi. Goray ya bak nası ‘goray goray’ hareketler. Roman olmayan hareketleri var ki. Şimdi iftetelli çalsa mesela benim oynadığım gibi oynayamıcan. Goray onu oynayamıcaak yani (Hülya, 65).

Onlar (Goraylar) daha Şey olur. İlerde olduğu için belki de. Kültürlü olduğu için... Roman olmayanlar çalışır mı, Şey yapar yani.. Ya Romanlar mesela zaman gelir alıŐmıyolar. Onlar ilerde.. alıŐıkları için öyle olur demek

istiyom. Sen mesela çalışıyorsun, ilerde... Ama mesela biz Romanız ya, bizim bir duracağımız var.. İleri gidemeyiz, onu demek istiyom (Gülizar, 18).

“Toplumsal uzam, hem uzamsal yapılara hem de kısmen de olsa bu yapıların cisimleşmesinin bir sonucu olarak üretilen zihin yapılarına kazılı halde olduğundan, bu uzam, iktidarın şüphesiz en sinsi haliyle, şiddet olarak algılanmayan sembolik şiddet olarak ifade bulup icra edildiği alanlardan biridir” (Bourdieu,2015: 228). Goraylara yönelik bir başka tanımlama örneğinde; 65 yaşındaki Elif’in zihninde Goray ile Roman arasında bulunan içselleştirilmiş eşitsizliğin, yani bir anlamda ‘şiddet olarak algılanmayan sembolik şiddetin’ izlerine rastlanmaktadır. Elif’in kafasındaki kültürlü, bilgili ‘öteki’ tanımı, onun şehir merkezindeki bir cafede garsonluk yapmakta olan oğlunun mesleği gereği Goraylarla bir arada olmasına sevinmesine neden olmaktadır:

Mesela benim oğlumun garson olması benim için çok büyük bişey. Neden? Kültürlü insanlar görüyo. Daha değişik insanlar görüyo, konuşmaları değişiyö, Arkadaşları başka oluyo. Yalan mı söylüyorum şimdi? Doğru söylüyom (Elif, 65).

Fevzipaşa Mahallesi gibi marjinalleştirmenin ‘eşyanın tabiatı’ halini aldığı alanlarda, kişinin ‘dışlandığının bilincinden de yoksun kalması’ ve dahası, kendisini mevcut yaşam koşullarından sorumlu tutması sıklıkla rastlanan durumlardır (Wacquant, 2015: 269). Ezilenlerin dünyasında sorgulanmaksızın kabul gören sembolik şiddet, eşitsizliğin yeniden üretimine katkı sağlayan içselleştirilmiş hiyerarşi biçimlerini pekiştirmeyi sürdürmektedir. 75 yaşındaki Sevgi, evinde temizlikçi olarak çalıştığı bir savcının kendisini ailesiyle birlikte yemek yemek üzere sofraya davet etmesinden ve onun bu teklifi reddetmesinin ardından gördüğü ısrardan duyduğu şaşkınlığı şu sözlerle dile getirir:

Hayır derdi savcı, “masaya oturcaksın şimdi; yoksa bu tabağı deviririm, birlikte yicez” derdi. Ben çekinirdim.

*Neden çekinirdiniz?*

Ne bilem, büyük insan... Ben fakirim (Sevgi, 75).

Bu örneklerde mahalle halkının öteki algısına dair ipuçları yakalamak ve gruplar arasında oluşan sınırların keskinliğini net bir biçimde gözlemlemek mümkündür. Mahalle halkı özellikle Goray olarak tanımladığı ‘öteki’ni kendisinden öyle farklı bir biçimde kodlamıştır ki onun yanında kendisini rahat hissetmekte son derece zorlanmaktadır:

Biz sizin aranızda girdimiz zaman ter içinde kalırız.

*Neden?*

Sıkıntı duyarız. Biz rahatsız oluruz. Ne deyim yani, içimizden bi sıkıntı gelir. Rahat edemem ben senin yanında. Bak şimdi senle konuşuyoruz ya bak tere bak. [Üzerini ve ellerindeki teri gösteriyor]. Çünkü neden; sıkılıyoruz. Aslında sıkılmamak lazım... Sen de benim gibi bi insansın. Ben de senin gibi bi insanım. Bunun sıkılacak bi tarafı yok ama tabi insan ister istemez bi sıkıntı duyuyo (Ali, 55).

Kibarla oturduğun zaman çok resmi takıldıkları için beni sıkıyo. Doğal olsunlar abi. Konuşurken mesela ben sana diyebileyim ki “ya kardeşim ne yaptın iyi misin?”. “Var mı bi isteğin?” diyebileyim.”Ay yok şu şöyleydi” “bu böyleydi” “ay bugün kumarımız var”, “bayanlarla kokteylimiz var”. Ben buna gelemiyom. Doğal ol abi. Sen fakirin parasını alıyon, gidiyon kokteylde yiyon. Orda burada yiyon. Orda yiceen kadan ya biraz engelli



halkı bi düşün, fakiri bi düşün bakalım. Neye çok faydalı olacak? O yüzden ben yapamıyom ya benim doğallığım bu. Yapamıyom (Emel, 38).

Biraz onlar soğuk beya. Bi derdin olsa anlatamazsın, hasta olsan gelmez. Ama bizimkiler olsa hücum eder gelir birbirine (Gül, 59)

Sizlerde kin olur. Siz kin tutarsınız. Arkadaşınlan konuşmazsınız. Siz öyle hakaret yapmış olsa arkadaşın size, konuşmazsın. “A bırak onu” dersin. Biz burada böyle bişey yok. Bırak onu diye bişey yok. Çünkü biz hepimiz birbirimize kaynakçıyızdır. Kavga dövüş yaparız onun başına bi olaylar geldiği zaman, birden birleşiriz. Kaynaklaşma var bizde (Ali, 55).

#### **4.4.2.4. ‘Öteki’ ile evlilikte Goray’a tanınan ayrıcalık**

Evlilik, herhangi bir grubu ele alan bir alan araştırmasında öteki ile kurulan sınırdan bahsedebilmek için son derece elverişli bir konudur. Fevzipaşa Mahallesi’nde yürütülen görüşmelerde, katılımcıların evlilik konusundaki görüşlerinin de kendilerine öteki olarak belirledikleri gruplar arasındaki bir hiyerarşik dizilime dayandırıldığı görülmüştür. Bunlar içerisinde grubun evliliği asla kabul etmeyeceği kesimi belirleyen öncelikli faktörün, herhangi bir etnik gruba mensubiyetten çok, dini inanca sahip olmama durumu olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra Roman olmayan biriyle evlenir miydiniz sorusuna katılımcılar çoğunlukla olumsuz yanıtlar verdiyse de, söylemlerinde bunun altında yatan temel nedenin çoğunlukla kendi isteksizlerinden ziyade karşı taraftan gelecek olası dışlama olduğuna dair ipuçlarına rastlanmıştır:

Almazdılar zaten bizi..

*Peki ya alsaydı?*

Gitmezdim. Aaa Çingene derdi bana. (Onun) yüzüne bizim başımız belaya girerdi (Gülsüm, 69).

Hayır istemezdim. İstemezdim, geçim olmazdı. Tapa<sup>26</sup> olurdu. Sen Romansın derdi. Yani kavga etseler, “sen Romansın çık dışarı diyebilirdi”. Benim fikrim. Yani... Bi yere gidicez, “sen çekil Romansın” diyebilir (Emine, 60).

Aman, istemem.Kafam uymazdı benim. Dövüşürdük. Onda Yalama kapısı var, bende Çingene kapısı var olmaz (Esmâ, 24).

I ih olmazdı. Kafa uymazdı. Beni anlamazdı. İstemezdim. Ben de onu anlamazdım (Çocukların için de) istemem. Fark olurdu anlamazdı onu. Burada olmaz alıp buraya getiremez. Başka yerde olsa olurdu (Fatma, 60).

*Kürt biriyle evlenmek ister miydiniz?*

Aaa istemem Kürt mürt. Müslüman olsun.

*Çerkez biriyle?*

Çerkezler Müslüman mı? Müslüman’sa giderim. Müslüman oldu mu fark etmez. Çocuklarımı da evlendirmem (Hamiyet, 57)

Mahallemizde dışarıda evlenen de çok. Mesela muhtarımız hanımını dışarıdan aldı ama tabi fazla sürmedi, boşandılar. Şuanda karısıyla ayrı... Evet, olabiliyo ama fazla uzun sürmüyo. Anlaşamıyolar ya, illa bi ayrım

---

<sup>26</sup> Tapa kelimesinin sözlük anlamı: Çekiştirilen, başına kakılan, nefret edilen. <http://ne-demek.net/anlam%C4%B1/tapa-ne-demek.html>

oluyo. Ayrımcılık. Sen şalvar giycen dediğin zaman, o şalvar giymiyo. Olmuyo, yürümüyo ama mahalleden aldığın zaman ölene kadar. Çünkü bizim dinimizde bir tane koca (Emel, 38).

Hayır istemezdim, sonradan tepki yapıyolar zaten. Burda mahallede birkaç kişide gördük yani. Roman olmayan kişiyle evlenildi mesela, “Romansın, istemiyorum” diyip bırakılan da oldu yani. Çocuklarıyla bıraktı yani (Berna, 38).

Katılımcılardan 43 yaşındaki Çiçek, grup dışı evlilik deneyimini yakın geçmişte oğlunun evliliği nedeniyle yaşayan bir katılımcı olarak, soruya başından geçen süreçle ilgili somut örneklerle yanıt vermiş; Roman ve Roman olmayan ailelerin evlilik vesilesiyle bir araya gelişlerinde ortaya çıkabilen sorunlar hakkında ipuçları sunmuştur:

Benim oğlum evlendi ayrıldı, dört sene oldu ayrılalı. Ama kız dışarıdandı. Bizlerden, Romanlardan değildi. [...] Olmuyo dışarıdan, olmuyo. İlla mahalleden olması gerekiyo. Gelenekler, görenekler bize uymuyo ablacım, uymuyo. Değişik geliyo. Ben çok açık, aydın görüşlü bi insanım. Ben onu şapkasınlan, gözlüğünden, kendi yaşantısına göre gezdiren insandım. Ama yine sonuçta evin içinde geçim olmadı. Ailesinle tanıştık; baba Eskişehirli anne İstanbul doğumlu. Gelin Almanya doğumlu. Çanakkale’de yaşıyolar. Baştan çok güzeldi. Geldiler, gördüler bizi. Bi gün ne dedi biliyo musun ben şok oldum. Zaten ne oldum biliyo musun, hemen adamın gırtlığına yapışıp...[görüşmeci burada susup bir süre bekledi] Çok değişik insansınız. Çok sevdim sizi dedi babası bize. Ama biz böyle bilmiyoduk Romanları dedi. “Nası biliyodun abi” dedim. Romanlar kendi karılarını ellerinle satarlarmış öyle biliyomuştı. Gelinin babası diyo. “Bak biz Romanlar dedim; her şey çıkar dedim ama pezevenklik asla çıkmaz dedim. Namus için canımı verir, can alırım” dedim. “Canı Allah verir, Allah alır ama namus için ben de alırım” dedim. Namus için yaşıyoz, niçin yaşıyoz? Bizim başka

da hiç bişeyimiz yok. Bizim zenginliğimiz bi tek o. Namusumuz. başka zenginliğimiz yok. Bu her yerde aynıdır kötüsü de vardır ama kimse kimseye kötü diyemez. Dışarıdakiler çok mu iyi? Sanatçılarda koca değiştirmek anlaşılamazlık ama bizde koca değiştirmek orospuluk (Çiçek, 43).

Soruyu aileler arasında meydana gelebilecek olası sürtüşmelerle ilgili kaygılarını dile getirerek yanıtlayan bir diğer katılımcı ise Nail'dir.

Orda ben bi düşünürüm. Ben mesela kızımı Hıristiyan'a vermem. Müslümanlık gibi güzel şey mi var? Herkesin dinine saygım var ama en güzel din bizim dinimiz. Yabancıya vermek istemem çünkü arada bi kültür farkı olduğu için anlaşılamaz. Pek mesela gidip gelemezsin o zaman. İşte insanlar biz bunu aldık ama anası babası da geliyo dediği zaman ben onu keserim. Şimdi kızımı veriyosun mesela; anne babasıyla anlaşıyosun. Bunların akrabaları geliyo mesela, farklı şey yapıyo. O zaman ikilik oluyo, şey olmuyo. Ama kendi insanımızla aramızda oldu mu, aç da olsa ben yardım ederim. O da olsa, babası yardım eder. Sonuçta bi parça ekmek, azıcık aşım, ağrısız başım (Nail, 50).

Fevzipaşa Mahallesi halkı, -grup dışı evlilikle ilgili sorulara olumlu ya da olumsuz yanıt vermiş olması fark etmeksizin- 'dinsiz' olan bir kişiyle evlilik konusunda son derece net bir tavır sergilemiştir. Katılımcılar, kendisi ya da çocuklarının evleneceği kişinin Roman olmamasını kabul edebiliyor olmakla birlikte, farklı dinden bir üyeyi ailelerine alma konusunda çekimser tutum sergilemekte, özellikle dinsiz (ateist) bir eş ya da gelin/damat adayı mahalledeki hiçbir katılımcı tarafından kabul görmemektedir:

Dışarıdan pek evlenmiyorlar zaten. Aynı ortamda oturdukları için küçük yaşta birbirlerini seviyorlar. Şu mahalle kültürü olmadan şu mahalle dağılmadığı sürece insanlar kaynaşmaz. Ben Allaha inanan her inanla evlenirdim

*Ateist olsa?*

Mümkün değil. Allaha inanmayan insanların dönüşü yok. Ölümünüzün ardından dirileceksiniz diyor. Zerre kadar iyilik eden zerre kadar kötülük eden görülecek diyo. Bunu bile bile çocuğumun da evlenmesini istemem (Özcan, 37).

*Çocuğunuzun Roman olmayan biriyle evlenmesine izin verir misiniz?*

Gönül bu.

*Peki Müslüman olmayan biriyle evlense izin verir misiniz?*

Onu kabul etmem. Biz dinimize çok düşkünüzür. Romanız ama düşkünüzür. Mesela bak hemen hemen onda ikisi üçü sohbetlere camilere giderler. Dinine düşkün insanlar da çok var mahallede (Ahmet, 30).

Karşı çıkardım ama dinlemezlerdi. Ayrımcılık olur. Biz Türk o Kürt geçim olmaz, her sorun olabilir. Bizim buranın yerlisine benzer mi? Ne derler davul bile dengi dengine.

*Müslüman olmayan evlenmelerini nasıl karşılırsınız?*

Müslümanız biz, gevurla nası evlenicez? Müslümanlık... O gevur sen Türksün (Ahmet, 60).

Kabul ederim önemli değil; Musevi'sinden Yahudi'sinden, bizim çok mahallemizde dergah var, Mevlevi grubumuz var. Mahallemizde beş tane

daha dergahımız var. Beş vakit namaz kıldırıyolar çocuklara, önderleri var onların.

*Peki karşı taraf dinsiz olsa?*

O zaman dururum biraz düşünürüm yani. Sonuçta bi inancı olması lazım (Okan, 42).

Kabul ederdim ama başka din etmezdim. Ama şu var. Ben onla evlenmeden önce onun gerçekten bu dine inandırsaydım, o zaman evlenirdim. Ama can-ı gönülden ikna olursa... Allah'ın bir olduğunu, Hz Muhammed Sallallahu Aleyhi ve Sellem efendimizin onun kulu olduğunu kabul ederse (Doğan, 30).

Görüşmeler boyunca, grup dışı evliliğe din konusu da dâhil olmak üzere olumsuz tavır sergilemeyen sınırlı katılımcıya ilaveten bir de – dinsizlik boyutunun yine olasılık dışı bırakılması koşulu ile- grup dışı evliliğin olumlu bir gelişme olabileceğini umut eden katılımcılara rastlanmış; bu anlamda evliliğin gruplar arası ayrılıkları giderici rolüne dikkat çekilmiştir:

Roman olmayanla evliydim zaten. Karşı olmak cahillikten geliyo öyle bişey yok. İnsanların özeline kimsenin karışmaya hakkı yok. Din özgürlük ister. İnsanların hayat tarzı... Kendi özgürlüklerini kullanma haklarına sahiplerdir. Müslüman, Yahudi ister Hıristiyan'la evlenir. İnsan sevdiikten sonra herkesle evlenebilir (Rahmi, 42).

İsterdim. Engel değil. Aşk irade gönül sultan derler. Hiç fark etmez. Dini inancı (ise) fark eder. Müslüman olmasını tercih ederim.

*Eşiniz farklı bir dinden olsaydı onunla yine de evlenir miydiniz?*

Ben evlenirdim. Biz çok sevdik (Akif, 62).

Şimdi ben çocuğumun başkasınlan evlenmesini istemez miyim dışarıdan? İsterim tabi. Daha kültürlü bi insanlarla daha güzel bi yerlere gelsin istemem mi ama biz hep aynı bi çatının altından hiç ayrılamıyoz (Elif, 65).

İyi bile olur çünkü niçin mahallemizi kötü bilsinler? Şimdi nüfusunda Fevzipaşa yazmayan, dışarıdan kişiler gelin damat olarak gelirlerse, onların yanındaki arkadaşlar aileler, bizim kötü insanlar olmadığımızı öğrenecekler. Alman kızlarıyla evlenenler var. Ama Müslüman olunca evlensin isterim. Yahudilen evlenmek başka Almanlan başka ama anlaşamıyolar ayrılıyolar (Sevda, 30).

Önceki bölümde sözü edilen, katılımcılarca Goray / Türk grubuna atfedilen görece olumlu statünün, mahalleye evlilik nedeniyle gelenler söz konusu olduğunda daha da saygıya değer bir hal almakta olduğu görülmektedir. Onların Goraylar söz konusu olduğunda mahalleyle ilgili ifade ettikleri tek kaygı, Gorayların mahallenin karakteristik özelliği halini alan yoksulluğa dayanıp dayanamayacağı sorusudur:

Goraylardan bizim Roman çocuklarımız çok var evli olan. Biz alışırız ama o bize alışamaz. Bizim ortamımıza, yaşantımıza alışabilecek mi? Ayak uydurabilecek mi? Biraz bizim yaşantımız ağır. Bir gün oturur zeytin ekmek yeriz, ertesi gün oturur balık ekmek yeriz. Alışamayabilir. Kadın dediğin çekici olucak, her şeye katlanacak. Mesela şimdi işimiz belli değil, günlük yaşarız. Aldın bir Goray kızı, bir iki gün aç kaldı, bağırırsa ben açım derse ne olacak?

*Roman kızı yapmaz mı?*

Yapmaz. Çünkü çekirdekten yetişme yoksulluğu biliyor (Ahmet, 30).

Roman olmayanla evlenmek isterdim. Ayak uydurursa fark etmez. Biz mesela gün bulup gün yiyoz. Düğünlerimiz oluyo, Hıdrellezimiz oluyo. Onlara ayak uydurursa zaten hiç bi sıkıntısı olmaz. Dini farklıya ben karşıyım olmaz. Müslüman olursa olur. Hıristiyan olursa benle evlenirse Müslüman olmaya karar verirse olur. Çocuklarımı da evlendirtmem illa Müslüman olacak (Tarık, 19).

Etnisite ile yoksulluğun bir kesişimi olarak yorumlanabilecek bir diğer katılımcı görüşüne göre ise mahalle dışında biriyle evlilik, ancak o kişinin de fakir olması yoluyla mümkün olabilecektir:

Roman oldu mu daha iyi olur bence de... Roman her şeyden fakirlikten, açlıktan, yoksulluktan anlayabilir. Fazla yani dışarıdaki fazla kültürlü yaşadığı için hep aynı yaşantıyı ister, anasının babasının yaşantısını ister. Ama Roman kızı bunu yaşamadığı için fakirliği de biliyo, yoksuzluğu da biliyo, açlığı da biliyo. Yani bence ben Roman kızı almak isterim, bunları yaşadığı için. Her gün içinde yaşadığı için, o ezginliği de görüyo. Bunu dışarıdakine anlatamazsın.

*Peki Roman olmayan ama fakir biri olursa?*

O zaman anlaşabilir. Bilicek fakirliği, bilmesi lazım, yoksuzluğu da bilmesi lazım. Kürdüm, Çerkezim diyosun, Alevi olması diyosun. Onun gönlüne kalmış ama ana baba da istemez. İlla yani Roman kızınlan evlenecen diye laf oluyo. İlla Fevzipaşa'dan Roman kızı olucak, bu bize yaramaz diyo. İlle ana babanın dediği oluyo. Ama Müslüman olmazsa olmaz (Ahmet, 29).

Çoğu normal koşullar altında 'öteki' olarak tanımladıkları diğer gruplarla evlilikten yana olmayan katılımcılar, mahalleye gelin gelen Türk kızlarının varlığından duydukları



memnuniyeti dile getirmektedirler. İfadeleri, söz konusu Gorayların mahalleye bir statü kaybını göze alarak gelmekte olduklarına yönelik bir bilinci yansıtan katılımcılar, onların mahallenin yaşam koşullarına ayak uydurmalarından övgüyle söz etmektedirler:

Dışarıdan geliyo evleniyolar ne Türk kızları var sarışın sarışın mahallede. Ayrım yapmıyolar, geliyolar oturuyolar. Sarı sarı kızları gör, mavi mavi. Ne kadar da güzeller. Çile de çeksen onunla o çileyi çekiyolar. O güzelliğe karşı, o kibarlığa karşı. Mesela sen böyle giyinik duruyosun, o şalvar ayağında. Bak o bile değişıyo (Gül, 59).

Mahallemizde şuanda belki 40-50 tane Türk kızı var. Hepsi rahat mahallemizde çıkıp oynuyolar, bakkalımıza gidiyolar. Ne diyim artık öyle alışıyolar ki kavga bile ediyolar yani. Onları geçtik biz yani belki eskilerde olabilir ama şuan öyle dışlama yok, daha mutlu oluruz. Biraz da böyle “bak dışarıdan kız aldık” deriz. Hoş tutarız. Teyzemin oğlu İzmir’de bir Türk kızıyla evli. Hiçbir sıkıntı yok (Yakup, 24).

Toparlamak gerekirse, Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan katılımcıların etnik ve dini kimlik temelinde kendileriyle benzer gruplarla evlilik yoluyla akraba olmayı tercih etmek konusunda çoğunlukla hem fikir olduğu ve özellikle dini kimliğin etnik kimlikten daha önemli bir evlilik kriteri olarak ortaya konduğu görülmektedir. Belirli bir öteki hiyerarşisinden söz etmek mümkün olmamakla birlikte; grubun evlilik konusunda da kendilerini Kürt, Çerkez ve benzeri topluluklardan çok, içinde yaşadıkları hakim kültürün iktidara en yakın kesimi olan Goraylara daha yakın buldukları gözlemlenmiş, bu tercih sıralamasında en az kabul gören kesim ise herhangi bir dini inanca sahip olmayan gruplar olmuştur.

#### 4.4.2.5. Milliyet ve din kavramlarının kesişimi üzerine

Ulus devlet kurgusu, mensubu olan tüm bireyleri yurttaşlık çatısı altında toplama eğilimde olsa da, laikliğin, onu bu kurgunun içine eklemiş hakim dini vurgudan ayırt edecek kadar etkili bir dinden arındırma işlevi gördüğünü söylemek mümkün görünmemektedir. Türkiye Cumhuriyeti göz önüne alındığında da süreç, daha çok ulusun kutsallaştığı, kutsal olan ile ulusal olan arasında diyalektik bir ilişkinin hasil olduğu karşılıklı bir varoluş görünümündedir. Bu nedenle Türk milliyetçiliği ve Müslümanlık her daim birbiriyle ilişkili söylemlerle bir arada anılmakta, aralarında - taraflardan birinin ötekini sınırlarını aştığını iddia etmesiyle gerçekleşen sürtüşmeler dışında- hiçbir zaman kopuş olarak tanımlanabilecek bir ayrılık yaşanmamaktadır. Fevzipaşa Mahallesi'nde de, bu başlıklar altında gerçekleştirilen görüşmelerde, söz konusu söylemlerin birbiriyle olan paralelliği dikkat çekmektedir. Katılımcıların kimlikleri hakkında kendilerine yöneltilen soruları sıklıkla “Ben Türküm, Allahım bir” gibi milliyetçilik ve dini harmanlayan bir noktadan yanıtladığı görülmüştür:

Çingene, Türkümüz karışık artık. Fevzipaşa'da Türk kızlarımız var. Hepimiz Müslümanız elhamdulillah, ad takmışlar Romanmış, Çingenemiş.

Roman denen bişey yok, hepimiz Müslüman'ız. Sevmiyom ben. Bu Roman bu Çingene ben de Müslüman'ım. Ne lüzum var laf tıkıyolar böyle! Hepimiz bi milletiz yani, Türküz. Bizim başka dilimiz yok ki. Senin giydiğini ben de giyiyom, yediğini ben de yiyorum yani. Bizim ne özelliğimiz farklı öyle değil mi ama? Ben kendimi Roman gibi hissetmiyom ki, ben Müslüman'ım Türküm. Benim için herkes Türk (Hamiyet, 57).

Elhamdrullah Müslüman'ım. I am from Turkey. Ben Türküm. Bi tane bayrağım var ay yıldız. Başka da yok (Erdoğan, 47).

Rabbim olan Allah'ım İngiliz dediğimiz, Alman, Türk dediğimiz... Esasında bunu böyle yargılamamak lazım Rabbi onu öyle yaratmış, böyle yaratmış. Ama sadece din farkı. O puta tapıyo ben rabbim olan Allah'ıma peygamberime tapıyom. Tapmak değil haşa, inanmak. Ben buna karşı değilim şimdi Allahım alnına öyle yazdısa seni bu şahıssa evlendircim. Mesela afedersin bi kerhanedeki orospuyu yargılayabiliyoz mu? Yargılayamıyoz di mi? Ben de bunu yargılayamam. O Hıristiyan olabilir ben Türk olabilirim. Belki zamanla o da bana ayak uyduracak (Emel, 38).

Mesela Çingene deniyor. Ayrım var. Ayrım var, bizim Allah'ımız bir. Aynı şeye tapıyoruz. Bizde böyle ama artık dedim ya, fakiriz belki diye diyorum. Bizim kökümüz annem babam nine o yandan gelmişiz, macır. Burda şeyimiz olduğu için burda doğduk. Uyacan yani, her şeye uyacan (Fatma 60).

Roman'ım bunu her tarafta da söylerim saklamam. [...] Zenginler çoğunlukla ayırıyor. Roman'larla diğer insanlar... Aslında Allah'ımız bir ama baya bir ayrım oluyor yani (Berna 38).

Yok çocuğum, o Roman'mış o Goray'mış öyle bişey yok. Hepiniz Türk bayrağının altındasınız. Sen de Müslümansın, o da Müslüman. Ramazan ayı geldi mi sen de oruç tutuyosun. Sen de zekat dağıtıyosun, yardım ediyosun senin de iki elin var. Böyle diyerek çocukları iç içe sokarsak bu dışlanma olayı kalkar. Mesela hepimiz birlikte İstiklal Marşı'nı söylüyoruz, andımızı okuyoruz, o askerlerimizi veriyoruz. O şehit veriyosa biz de şehit verebiliyoruz. Peygamber efendimiz aynı (Emel 38).

Mahalle halkının dini inancı, Türklük kimliği ile arasındaki sıkı ilişkinin yanı sıra, onları gündelik hayatlarında karşılaşmakta oldukları zorlukları anlamlandırma işlevini de görmektedir.

#### **4.4.2.6. Fevzipaşa Mahallesi'nde din**

Muhtemelen, toplumların yoksulluk karşısında kalkan olarak kullanabilecekleri din kadar etkili bir başka ideolojik unsura rastlamak güçtür. Toplumların yoksulluk karşısında verdikleri tepkiler farklılık gösterse de Tevrat'tan İncil'e tüm kutsal kitaplarda salık verilen sabır ve mükâfat ilişkisi, geçmişten bu güne yoksulluğun maddi yaşam koşullarına sabır gösterebilmenin manevi destekçileri olagelmıştır:

Rabbim olan Allah'ım yaratırken diyo ki, “seni böyle yaratıyorum, onu böyle yaratıyorum”. “Sen, dünyada çileni şimdiden çektiriyom ki, benim dünyama geldiğinde edebi sana rahat huzur vereyim” gibi bişey yani. Öyle... (Emel , 38).

Zengin deyince evleri, bağları, bahçeleri, her bir yönden geçinmeleri. Fakir deyince bi kap yemek koyup hepsinin ondan yemesi. Zengin de fakir de orasını Allah bilir. Herkesin rızkını Allah bilir. Veren de Allah alan da Allah. Zengin yapan da Allah fakir yapan da Allah. Büyüklenme padişahım demiş senden büyük Allah var. Bu kelime üstüne kelime yoktur. Yalan mı? Kaderdir tabi (Aylin, 63).

İnsanlar, içine doğmuş oldukları toplumda karşılaştıkları olayları ve genel olarak yaşam koşullarını, onları bir şekilde anlamlandırarak yorumlamak zorundadır. Aksi halde, “özsaygıya ilişkin hisleri değiştiren, insanın kendisine yönelik saygısına ve kişisel

güven duygusuna, onuruna zarar verebilecek boyuttaki durumlar, bilişsel çelişki yaratmakla” bireyin anlam dünyasını sarsmakta ve onun hayatta kalabilmek için kurmak zorunda olduğu tutarlı ve anlamlı bir dünya algısına zarar vermektedir (Macit, 2014: 107). Karşılaşılan adaletsizliklerin, yoklukların ve buna benzer katlanılması güç tüm durumların yarattığı bilişsel çelişkiler karşısında, sorumluluğu maddi hayattan manevi hayata aktararak bireyi yılgınlık ve panik hissinden kurtaran dini inancın, bu anlamda son derece etkili bir dayanak noktası olduğu iddia edilebilir. Bu anlamda, çoğunluğun Müslümanlık inancını benimsediği Türkiye’de de bireylerin, yoksulluğun yıpratıcı koşulları karşısında, onu meşrulaştırıcı Kuran ayetlerine sığınarak gündelik yaşamlarını katlanılabilir kılma çabası içerisinde olacağı tahmin edilebilir. Bu konuda sıklıkla referans edilen pek çok Kuran ayetinde<sup>27</sup> olduğu gibi Müslümanlar, fakirliğin bir sınav olduğuna ve buna sabretmenin de bir ibadet yolu olduğuna inanmaktadırlar.

Kuran der ki ben size hiçbir şeyi sebepsiz yaratmadım. Ama yerdeki böcekten bile ben sorumluyum, ben yarattım der. Zengin olan gönüldür, fakirlik Allah’tandır. Allah fakirliği çekebilene verirmiş (Akif, 62).

Fevzipaşa Mahallesi’nde yürütülen görüşmelerde dinin; en az milliyetçilik kadar yoğun bir biçimde dile getirilen temel kimlik oluşturucu unsurlardan biri olduğu görülmektedir. Katılımcıların neredeyse tamamı, yoksulluk ve benzeri olumsuz yaşam koşullarını açıklamada dini inancın en temel unsurlarından biri olan kader anlayışına değinmiştir. Yürütülen görüşmeler boyunca genel olarak dinin, maruz kalınan eşitsiz yaşam koşullarının en önemli açıklayıcısı olarak işlev görmekte olduğu gözlemlenmiştir:

---

<sup>27</sup> Örneğin “Biz mutlaka sizi biraz korku ve açlık ile yahut mala, cana veya ürünlere gelecek noksanlıkla (fakirlik) deneriz. Sabredenleri müjdele!” (Bakara Suresi, 155).

Zengin daha lüks yaşayan, fakir biraz daha ezgin insan. Doğuştan ezgin yani. Anne babasının seçimini yapmıyo çocuk, yapsa İngiltere kraliçesinin veya kralının oğlu olmak ister daha iyi hayat yaşayabilmek için.

*Fakirlik kader midir sizce?*

Kader de demeyelim de anne babaya Allahın göndermiş olduğu bi lütuf (Sadık, 42).

Yoksulluk kader herhalde... Allah bizi fakir yaratmış zengini de zengin yaratmış. Zengin, denizlere gider gezmeclere gider, yatlarla uçaklarla gezer. Fakir bugün bulursa bugün yiyo. Bi pazara gidiyoz; yatlara binip gezip tozamayız, kudretimiz yok ki (Hamiyet 57).

*Fakirlik kader midir sizce?*

E kader ya, kader olmaz mı.... Zengine gidersin zengin olursun.. E fakire gidiyoz. Kim alır bizi, zengin alır mı kocaya? Haliyle mahalle insanı alır, fakirler alır... Biz de böyle çile çektik (Gülsüm, 69).

Zengin deyince cennet, fakir deyince cehennemi hatırlıyorum. Cennet dediğin gül bahçesi olan, Rabbim olan Allah'ın sunmuş olduğu bir ev. Bu da sanki zenginlere sunulmuş. Bu dünyada tabi öyle, öbür dünyayı demiyom ama. Fakir bi tane ekmeği bulmak için kar kış demiyom ama o fakir sokakta o hurdayı... O sıcakta doğalgazlı evde otururken cennette ama o fakir sokakta o hurdayı toplayıp o gün cehennemi yaşıyo, evine ekmek görülebilmek için. Bu işte cennet cehennem. Fakir zengin arasındaki fark bu (Emel, 38).

Sabancı'nın bi ayakkabısı varmış. İnsanlar şanslı doğcak ya. Allah yürü kulum dicesek yani. Zengin olmak zor bişey değil. Yani kaderin varsa zengin

olursun. Yazıldıysa alın.. Allahın takdir-i ilahisi. Bi iş yeri açarsın, tak bi iş yeri daha açarsın. Onun gibi üretirsin, büyütürsün bu işi. Bu iş böyledir zaten. Ama gariban bi insan anneden babadan miras kalmadan böyle olur. Sabancı gibi düşünüyorum örnek sabancı mesela çok fakir bir insanmış (Yakup, 24).

Türkiye’de özellikle 1980’ler itibariyle siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda kendisine eskisinden daha fazla yer bulabilen din, İslami sermayede meydana gelen hareketlenmenin etkisiyle kısa sürede mevcut kapitalist sistemle, dolayısıyla da siyaset ve çalışma yaşamıyla eklemlenmeyi başarmıştır. Örneğin İslami değerler ile kapitalist bir ahlakın uyumlulaştırılmasına yönelik bir düşünce ortaya koyan Refah Partisi’nin “sermaye birikimini dine referansla meşrulaştıran, sabır ve tevekkülü şart koşan” bu iktisadi projesi, “neoliberal birikimle uyum içindedir” (Parlak, 2014: 14 - 15). 2000’ler itibariyle muhafazakâr AKP iktidarının da etkisiyle günümüzde dinin bireylerin gündelik hayatlarını anlamlandırma biçimini daha da derinden etkileyen bir unsur halini aldığı iddia etmek mümkündür. Söz konusu dönüşümün neo-liberal politikaların içselleştirilmesi üzerindeki etkilerinin izlerine, katılımcıların ifadelerinde yer alan sabır ve tevekkül vurgularında sıklıkla rastlanmaktadır. Onlar, dinin haksızlıklar karşısında isyan etmemenin ve karşılaşılan güçlüklerle boyun eğmenin dayanağı olma işlevini şu sözlerle gözler önüne sermektedir:

Her şeye alışkınız yani. Acıya da alışkınız, belki de bu özelliği bize Allah tarafından verildi bilemiyorum yani. Hiçbir zaman isyan etmeyiz. Allah var, neden Allah vermiyor diye isyan edeyim (Ahmet, 30).

Şimdi sen evine ekmek götüremiyorsun, durumun zor, çocuğuna bir ayakkabı alamıyorsun. O parayı görünce der ki yani “bende niye yok kardeşim?” Bu insanı yani değiştirir, kızdırır, dokunur yani insana, insan duygulanır. “Niye yok bende Allahım?” der. Bu kötü yani. Yani isyan eder. İsyân kula olmaz, Allaha’dır isyan. Kullar bir vesiledir yani aslında. Herkes zengin olacak diye bir şey yok. Zengin olursa zaten... Zengin bir örnektir

insana, gariban bir örnektir, deli bir örnektir. Yani bak, “delinin haline bak”. Sakat bir örnektir. Gariban da öyle... [...] Yani çok yardım ediyor Allah bize, affetmeye sebep arıyormuş (Yakup, 24).

Katılımcılardan 55 yaşındaki İbrahim, yürütülen görüşme sırasında, patronu tarafından sigortası yatırılmıyormuş gibi gösterilerek kandırıldığını, bu nedenle emeklilik hakkının elinden alındığını ve bu talihsiz olay nedeniyle şunda sebze meyve satıcılığı yapmak zorunda kaldığını ifade etmiştir. Konu hakkında duygularını ifade ederken İbrahim, kendisini bu duruma kasıtlı olarak soktuğundan emin olduğunu ifade ettiği patronunu Allah’a havale ederek, gündelik yaşamında karşılaştığı bu acı olay karşısında bu tür bir anlamlandırmadan güç alıyor gibi görünmektedir:

Bir zengin bir fakirin 300 lirasına, 250 lirasına tenezzül ediyor. Ben senin işini görüyorum, işini yapıyorum. Sen benim sigortamı yatırmak zorundasın. Hani yani noldu şimdi? Öldün gittin işte. Şimdi biri emekli olduğu zaman, ben kötü kötü laf söylüyom adama, rahat yatmasın beni beklesin diyom. Büyüklerimiz ne diyo, bi insanın hakkını yiyen diyo öbür dünyada ayakta beklicecek diyo. Kuran’da öyle yazıyo diyo. Biz de inanıyoz. Doğrudur (İbrahim, 55).

Özetle yukarıda ele alınan örneklerin, katılımcıların gündelik hayatlarını anlamlandırmada dini referanslara ihtiyaç duyduğunu ortaya koyduğu iddia edilebilir. Ancak bu durumun, onu yalnızca dindarlıkla açıklamanın mümkün olamayacağı bir güçler birliğine işaret ediyor olmasından şüphe etmek gerekir. Günümüzde din, milliyetçilik, siyasi görüş gibi değerlerin ve onların etkisi altındaki gündelik hayatın en temel ortak noktasının, kapitalist sistem ve devlet bekasına hizmet eden rolleri olmasının bu şüphedeki rolü büyüktür.



#### 4.4.3. Fevzipaşa Mahallesi halkı: Mutlu ve duygusal insanlar (mı?)

*Garibanlık çok iyi bir şey... Ben garibanım mutluyum.*

*Zengin olsam alkoliğin biri olurum belki (Yakup 24).*

Fevzipaşa Mahallesi'nde gözlemlenen ideolojinin; içselleştirilmiş hiyerarşi, milliyetçilik ve din olgularının yanı sıra onların gündelik yaşamlarını ötekilerin gözünde renkli kılan neşeli ve kendiyle barışık insanlar olma hallerinden ayrı ele alınmaması gerektiği düşünülmektedir. Çoğu insan; kafasındaki Çingene/Roman dünyasını, mutlu ve eğlenceli bir hayat olarak tasvir etmeye eğilimlidir. Daha da önemlisi Çingene /Roman bireylerle görüşüldüğünde onlar da hür iradeleriyle bu görüşü onaylar ifadelerde bulunmaktadır. Oysa Marx'ın ifadesi ile "ahlâk, din, metafizik ve her çeşit ideoloji ve de bunlara tekabül eden bilinç şekilleri"nin hiç biri ilk bakışta görüldüğü kadar bağımsız değildir. Bu nedenle bu bölümde, görünenin ardındakine uzanmaya çalışmak ve "yaşamı belirleyen bilinç değildir; bilinci belirleyen yaşamdır" düsturuna kulak vererek, mahalle halkının gerçek yaşam koşullarıyla çelişen söylemlerinin ardında yatan dinamikleri irdelemek" amaçlanmaktadır (Marx ve Engels, 2008: 46).

Yukarıda da değinildiği üzere ideolojiyi, mevcut yaşam koşullarıyla bireyin bunları anlamlandırma dünyası arasındaki bir kurgu biçimi olarak değerlendirmek mümkündür. Fevzipaşa Mahallesi söz konusu olduğunda, bu kurgunun önemli göstergelerinden biri ve grup içi dayanışmanın da önemli bir bileşeni olarak neşe, duygusallık ve müzik olgularından bahsetmek önem taşır. Mahalle halkının gündelik yaşam deneyimleri ve görüşmelerde kullandıkları ifadeler, onların anlamlandırma şemalarında bu kavramların önemli bir yer işgal ettiğine işaret etmektedir. Mahallede yaşamanın tüm zorluklarına rağmen katılımcılar, Fevzipaşalı ve Roman olmanın en iyi yanlarından birinin, neşeli bir hayat sürdürüyor olmaları olduğu cevabını vermişlerdir.

Çingene hani böyle neşeli, hani derler ya ekmeksiz etsiz sofraya oturmazlar aynı bu şekil yani neşeli bi insanlar yani, huzurlu bi insanlar. Ha biz burada bi kavga yaparız iki dakika sonra hatamız olursa özür dileriz. Ama böyle kin yapmayız. Kin nedir bilmeyiz. Bizim şeyimizde böyle beş dakika sonra ararız. On Dakka sonra bi bakarsın ki açarız teyibimizi göbek atarız [...] Öyle kızım işte bizim hayatımız neşeli bi hayat. Burada kavga ediyoz mesela darbuka sesini duyduğumuz zaman bizim olayımız biter (Ali, 55).

En iyi yanı mutlular, her şeyden mutlular. Dünyadan en çok şükreden insanlardır. Her akşam kurufasulye yese, çok şükür der. Şartları zorlamaz. Bi Amerika'da bir aile her zaman önünde fasulye çıksa kabul etmez. Kızır tartışır ama Türkler böyle değil Müslümanlar da böyle değil (Özcan, 37).

Mahallede mutluyum...Kimse geminin geçtiğini görmüyo, biz görüyoz. Kimsenin yaşamadığını biz yaşıyoz. İskele diyolar, iskele benim burası (Aylin, 63).

Biz bi de hani eğlenceyi çok severiz. Cebimizde paramız olmasın ama neşemiz yerinde olsun (Nail 50).

Bize soracak olursan biz daha mutluyuz. Kavgadır, aile sorunudur hiç yoktur bizde (Berna, 38).

Araştırma boyunca, Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili onca sorunu göz ardı ederek, onların yaşam tarzını romantikleştirme olarak adlandırılabilir her tür yaklaşımdan kaçınmaya özen gösterilmiştir. Bununla birlikte yürütülen alan araştırmasında gözlemlenen Roman - Goray karşıtlığında, eğer taraflardan hangisinin daha mutlu ve kendiyle barışık bir yaşam sürdürdüğü sorulacak olursa; bu soruya cevabın Romanlar

olarak verilmesi son derece olasıdır. Bu noktada, mevcut ekonomik sistemden büyük oranda dışlanan Roman/Çingene toplulukları karşısında, her devirde onun içinde kalan taraf olarak Goray'ın içinden geçtiği dönüşümün izlerini aramakta fayda görülmektedir. Böylece Romanların hangi nedenlerle Goraya kıyasla daha mutlu bir görünüm sergilediğini anlamının daha kolay olacağı düşünülmektedir.

Günümüz toplumları, homojenleştirici iktidar biçimlerinin modernlik adı altında bireylere dayattığı ikili karşıtlıkların aşınmaya başladığı bir dönemde ve buna ikame edilen yeni kapitalizmin belirsiz yaşam koşulları altında, özellikle varoluşlarını anlamlandırma noktasında son derece zorlu bir dönemden geçmiştir ve bu dönüşümün yarattığı yıkımları hala deneyimlemektedir. Bunda 20. Yüzyıl kapitalizminin, “aşırı üretim” sorunu nedeniyle ortaya çıkan ‘üretim fazlalığı’ bunalımı karşısında topyekun bir dönüşüme yönelmiş olmasının rolü büyüktür. Sistem üretim fazlalığı sorunu karşısında, tahmin edilen felaket senaryolarının aksine, kendi kendisini değiştirmekte son derece hızlı hareket etmiş ve o güne dek emeğini sömürerek faydalandığı topluluklardan artık bir müşteri olarak da faydalanma yoluna gitmiştir. Böylece sadık hizmetkârları kapitalizme artık yalnızca emekleri ile değil; duygu dünyaları, günlük alışkanlıkları ve tercihleri ile de daha fazla hizmet etmeye ve kapitalizmin hayatta kalması için en hayati öneme sahip olan işlevi yerine getirmeye başlamışlardır: Tüketmek ve daha fazla tüketmek. Alain Touraine'nin Alvin Toffler'dan alıntıladığı ‘prosumer’, ‘üretici-tüketici’ kavramı bu birey tipine anlamlı bir gönderme yapmakta ve bir yandan da “tüketimlerin toplumsal anlamda hiyerarşikleştirilmesi” olgusuna işaret etmektedir (Touraine, 2012: 186).

Burada ‘tüketmek’ kavramı, yalnızca ekonomik değil, kültürel bir tutumu da ifade etmektedir. Yani mal ve paranın ötesinde, kültürel semboller haline gelen ve kişinin statüsünü yansıttığı yanılığını aşıl原因 bir tanıtım çemberi, bireyleri içine hapseder. Satışa çıkarılan mallar artık cismani özelliklerinden çok, temsil ettikleri fikir ve anlamlarına göre değer kazanmaya başlamıştır. Böylece artık, birey kim olduğunu

ortaya koymak için tüketmek dışındaki yollardan mahrum kalacak ve yaşamak çoğunlukla tüketmek anlamına gelecektir.

Neticede sistem insanlarda tüketme davranışını pekiştirmek için onları en fazla mahrum oldukları şeyi yakalama umuduyla beslemektedir: Mutluluk. Bu noktada, sömürünün tüm yönleriyle idrak edilebilmesi için mutluluk kavramının ideolojik gücünü gözler önüne sermek gerekir. Jean Baudrillard *Tüketim Toplumu* adlı çalışmasında, yeni kapitalizmin bu temel dayanağını irdeleme işine girişir ve çözümlemesinde tanıtım ve satışın her alanına sindirilen mutluluk kavramının “tüketim toplumunun mutlak göndergesi” haline geldiğini öne sürer (2012: 47). Mutluluk ideolojisi, insanlara kurtuluş umudunu aşılamanın bir satın alma motivasyonu aracı haline gelmekte, geçmişte topluluklara ‘eşitlik’ iddiası ile benimsetilmeye çalışılan sistemsel özellikler, artık görevi ‘mutluluk’ umuduna devretmektedir. Anlaşılacağı üzere burada bahsi geçen mutluluk; iç haz veren, doğal bir mutluluk değil, sistemce bireylere aşılana çalışılan mutluluk ideolojisidir (Baudrillard, 2012: 48).

Söz konusu sürece Fevzipaşa Mahallesi’nden bakıldığında, mahalle halkının ‘Goray’a kıyasla Sennett’in *karakter aşınması*<sup>28</sup> olarak da tanımladığı süreçten çok daha az etkilendiği iddia edilebilir. Onlar yüzyıllardır istihdam alanlarının dışında bırakılmış olmaları nedeniyle, yeni kapitalizmin bireyin elinden güven, bağlılık ve huzur duygularını alan ve mutluluğu yalnızca tüketim gücüyle elde edebileceği yaşam koşullarına sürükleyen etkisinden görece münezzeh bir yaşam sürmüşlerdir. Bunun nesnel koşullarında yarattığı büyük yoksunluk ve zorluklara rağmen, belki de en çok da bu nedenle, söz konusu gruplar hala Baudrillard’ın tarif ettiği anlamda gerçekten, doğal bir biçimde mutlu olduklarını ifade etmeyi sürdürmektedirler:

---

<sup>28</sup> Richard Sennett’in *karakter aşınması* kavramı, yukarıda tarif edilen yeni esnek kapitalist sistemle birlikte bireylerde meydana gelen güvensizlik, belirsizlik, amaçsızlık duygularına işaret etmek için kullanılmaktadır. Yazara göre kişi “kendisinden bir şey” yapamadıkça, “işini aracılığıyla hayatını çizemedikçe” ve daha da önemlisi “köklü bir güven ve bağlılık” duygusundan yoksun kalınca bu “bağlılık ve derinliği” başka yerlerde (muhtemelen çoğunlukla tüketimde) aramaya yönelmektedir (Sennett, 2011: 145).

Daha mutlular Romanlar. Bakıyorum Romanlar insanlara göre mutlu. İnsanlar, hayattan zevk alamıyorlar. Bu yok bizde yani, herkes birbirine destek olur. Maddi sıkıntın varsa, gel bakayım söyle... Sıkıntı olmaz, herkes mazur görür. Problemin varsa konuşulur. Ben daha mutluyuz diyorum; iyi ki de Roman olmuşum diye ekliyim size (Yakup 24).

Fakirler daha neşeli. Zenginler gelir işten, gasteyi alır okur. Ben Neşe'de durdum, zengindi (Evine temizliğe gittiği kadın). [...] Herif gelirdi gasteyi alır okurdu. Karı buna hasretti [El işaretleriyle cinsel ilişki imasında bulunuyor]. Neşecim ne bu böyle derdim. Yatmazdı karılan. Zengin ya, para sayardı boyuna. Ama fakirler yer ekmeceğini balıcığını. Yarım kilo balık alır, aaşam oldu şarabını açar, karıyı alır koynuna yatar. Karı da gebe kalır firk firk doğurur. E naapsın tabi...[Gülüyor] (Gülsüm, 69).

Mutlak ve homojenleştirici iktidarını, toplumun tamamına hakim kılmak isteyen modernlik “kendisine içkin kartezyen bakış açısıyla birbirini dışlayan ikili karşıtlıklar kurarak, mutlak (eril) aklın egemenliği altına girmeyi reddedenleri suçlu, güvenilirmez, yıkıcı vb. kategoriler içerisine hapseder” (Erden, 2008: 130). Alanyazın bölümünde daha detaylı şekilde değinildiği üzere, kurulan dikotomik sınırlar, bireyleri normal/anormal, iyi/kötü, doğa/kültür, akıl/beden, beden/ruh gibi ikili karşıtlıklardan birine atar ve orada mevcut yaşam koşullarının dayattığı sınırlar içinde yaşamaya mahkûm eder. Bu dikotomik bölünmelerden Fevzipaşa Mahallesi gibi kenarda bırakılan grupların payına; kültür karşısında doğa, beden karşısında ruh, akıl karşısında duygu gibi özelliklerin bırakıldığı görülmektedir. Bu noktada duygusallığı da mutluluğa eşlik eden bir diğer faktör olarak ele almak mümkündür:

Roman duygusallıktır. Ben bu duygusallığımı sanatımda veriyorum. Mesela ben senin beynini alıyorum, ne çalıyosam o aletin içine koyuyorum. Sen

gidiyosun eskilere dalıyosun atıyorum, başka bişey düşünmüyorsun. Yeri zamanı geliyo ağlıyorsun. Ankara'nın bağları çaldığında neşeleniyosun oynuyosun, zıplıyorsun. Yani biz böyle bi insanlarız aslında. Toplumda çok yararlı bi insanız ama bunun kıymetini yeni yeni daha anlaşılmalıya başladı bu kıymet (Faruk, 27).

Benzer bir diğerk ikili karşıtlık olarak, bugüne odaklanma ve yarını planlama noktaları göz önüne alınacak olursa -ki bu ikililik bir anlamda akıl doğa karşıtlığıyla da özdeşleşebilir-, söz konusu grupların günü yaşama, dolayısıyla yarından çok bugüne odaklanarak mevcut andan mutlu olma eğiliminin de artacağı tahmininde bulunulabilir. “Hayatın, günlük hayatta kalma mücadelesine indirildiği, insanların sürekli sahip oldukları az biraz kıymetli şeylerle ellerinden gelenin en iyisini yapmak zorunda oldukları, sosyal ve ekonomik güvencesizliğin insafsızca her şeyi kuşattığı bu koşullar altında, içinde bulunulan zaman o kadar belirsiz hale gelir ki, geleceği yutar” (Wacquant, 2015: 274). Böylece modern birey yarını hesap etmek üzerine kurulu bir düzenin parçası olmaya çabalarırken, sistemin dışında kalan Çingene/Roman gruplarının –zorlu ve belirsiz ekonomik yaşam koşullarının ve belki de yaşadığı andan mutlu olmak dışında bir şansının olmamasının da etkisiyle- çoğunlukla bunun tam aksine yalnızca bugüne odaklanmakta olduğu görülmektedir.

İki ekmek alalım, akşam tencere kaynasın, başka bişey yok. En güzel mutluluk benim için yani o. Şükür yani şükür ediliyo. En büyük zengin olduğumuz bizim 100 lira, 50 lira. Zengin de işini yapar yani (Ahmet, 29).

Benim gözümde zengin çok parası vardır ama derdi çoktur fakirin az parası vardır ama derdi yoktur. Ben bunu her zaman söylerim. Mesela Sabancı... Ya şeker, hastane ya bilmem nedir. Bi fakirin yediğini yiyemez zaten. Zengin yarım kilo kıyma alsa (azar azar) yemeklere kor bilmem ne

ama fakir yarım kilo kıyma alır, hemen ızgara yapar hepsini açar yer (İbrahim 55).

Bizim yediğimiz şeyi yemez yani zengin. Biz yediğimizi de yeriz yani. Zengin napar, idareli yer ama sonuçta bi yere kor. Bizde o yok yani. Biz yeriz. Yemeyi yaşamayı severiz. Zengin şimdi oraya borcu vardır, oraya şeyi vardır. Bizde şimdi o yok yani [Gülüyor] (Ali, 37).

Kişisel performans ve rekabet üzerinde şekillenen, dayanışmanın olmadığı, her daim belirsiz ve tekinsiz iş hayatı karşısında; bu koşullara neden olan alanlardan dışlanması nedeniyle çok daha tutarlı bir yoksulluk ve yoksunlukla boğuşan Çingene/Roman topluluklarının kendilerini daha mutlu olarak tanımlıyor olmaları, bu noktalardan bakıldığında daha anlaşılır görünmektedir. Paralel şekilde, onlar mahallenin en önemli özelliklerinden biri olarak tanımladıkları dayanışma duygusundan söz ederken de Goray'a kıyasla daha avantajlı bir konumda olduklarını ifade etmişlerdir. Baumann'ın ifade ettiği gibi “yaşamdan duyulan tatminle ilgili göstergeler, gayri safi milli hasıla düzeyine büyük ölçüde paralel olarak yükselmesine rağmen, söz konusu göstergeler yalnızca, yokluk ve yoksulluğun temel, ‘yaşamsal’ ihtiyaçların doyumuna imkan sağladığı noktaya kadar” bir yükseliş sergilemektedir. Bu durumda, temel insani ihtiyaçlarını sağladıktan sonra, mutlu olma şansı konusunda zengin ve fakir gruplar arasında büyük bir farkın kalmamaya başladığı görülmektedir. Modern toplumda durmadan daha fazla kazanmak ve tüketmek kısır döngüsüne mahkum edilen bireyin söz konusu göstergelerdeki tırmanışının, yaşamsal ihtiyaçların doyumunu takiben ‘sert bir biçimde duraksamaya’ meyletmesi ise bu iki grup arasındaki farkı ortaya koyan temel bir gösterge olarak değerlendirilebilir (Bauman, 2011:11).

#### 4.4.4. Değerlendirme

Bu bölümde amaç, Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman topluluğuna içkin halde bulunan –özellikle güç ilişkilerine ilişkin- kabulleri ve onların gündelik hayata ve bireylerin anlam dünyasına nasıl tesir etmekte olduğunu anlamak olmuştur. “Öznel beklentilerin ve nesnel şansların<sup>29</sup> diyalektiği, toplumsal dünyanın her yerinde işbaşındadır ve çoğu zaman birincilerin ikincilere göre ayarlanmasını sağlama eğilimi gösterir” (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 121). Fevzipaşa Mahallesi halkının son derece karmaşık bir şartlanma sürecinin sonucunda oluşturdukları anlam dünyalarından yansıyan ‘kişisel tercih’ görünümü beğeni, inanç ya da beklentilerini, onların yatkınlıklarını belirleyen habitusun tezahürleri olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu çerçevede, bu bölümde ideoloji kavramına değinilmiş, onun Fevzipaşa Mahallesi'nde yarattığı, üzerinde hemfikir olunan anlamlar üzerindeki etkisi irdelenmeye çalışılmıştır. Mahalle halkının kendi yaşam koşullarını ve özellikle yoksulluğu anlamlandırmada kullandığı din olgusu ve iktidar ile bütünleşmede önemli bir referans olarak dile getirilen milliyetçilik olgusu, birbiriyle ilişkilerini de gözetilen bir çerçevede ele alınmaya çalışıldı. Buna ilaveten, Çingene/Roman topluluklarının karakteristik özellikleriymiş gibi dile getirilen mutluluk olgusunun arka planı irdelenerek, bu çerçevede özellikle modernleşme ve devamında ‘postmodernleşme’ girdabındaki Roman olmayan topluluklarının yaşam koşullarının, konunun anlaşılması amacıyla gözden geçirilmesine çalışıldı. Olgu her ne kadar romantize etmeden ele alınmaya çalışıldıysa da, grupların, ele alınan girdaptan zorunlu olarak görece uzak bir yaşam sürmesinin söz konusu mutluluk tanımlamasıyla ilişkisi olup olmayacağı sorgulandı. Mahallede gözlemlenen dayanışma, birlik beraberlik, aile bağları gibi niteliklerin, günümüz toplumlarında büyük aşındırıcı güçler altında can çektiği göz önüne alındığında, bu değerlere Goraylardan daha fazla sahip olan mahalle sakinlerinin

---

<sup>29</sup> “Nesnel şansların, öznel beklentiler şeklinde içselleştirilmesi Bourdieu'nun bilimde ya da siyasette, gerek okul, gerek emek piyasası, gerekse evlilik piyasasındaki toplumsal stratejiler hakkında önerdiği çözümlemede kilit rol oynar ” (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 121).



mutluluklarının ya da mutluluk söylemlerinin daha anlaşılır bir hal almakta olduğu iddia edildi.

#### **4.5. Dar Alanda Kısa Paslaşmalar: Fevzipaşa Mahallesi'nde Eğitim ve Meslek Hayatı**

##### **4.5.1. Giriş**

Wacquant, *Kent Paryaları* adlı çalışmasında, ileri marjinallik ve hipergetto kavramlarını ele alarak, neo liberal politikaların ve post fordist üretim biçimlerinin kentlerde bir arada yaşayan yoksul mahallerinin iç dinamikleri üzerindeki etkisini inceler. Söz konusu dönüşümün, alt sınıf olarak da adlandırabileceğimiz gruplarda yarattığı etkinin yaşam koşullarını, öncesine kıyasla çok daha fazla zorladığı ve grup içi dayanışmanın da bu dönüşümden olumsuz yönde etkilenmekte olduğu görülür. Fevzipaşa Mahallesi'nde yürütülen görüşmelerde de söz konusu dönüşümün gündelik yaşam ve iş hayatı üzerindeki etkilerini görmek mümkündür. Örneğin 37 yaşındaki Ali, mahalledeki dayanışmanın ortadan kalktığını, hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığını ifade ederken, zor durumda kalsa kimden yardım isteyeceği sorusu sorulduğunda “sana söylerim daha iyi” diyerek, grup içi dayanışma dinamiklerindeki zayıflamaya yönelik dikkate değer bir örnek vermiş olur. İleri marjinalliğin gettolarda yarattığı dönüşüm, yoksul mahallelerin, dayanışma anlamında eskisinden daha zorlayıcı koşullara sahne olduğunu ortaya koymaktadır:

Akşam ben diyelim aç kaldım. Bunu söylemem mi lazım? Kendin anlaman lazım değil mi? Eskiden varmış. Eskiden daha güzellik varmıştı, mutluluk varmıştı. Eskiden dışarılarda yatarmış büyüklerimiz. Şimdi nerde gidicen? (Ali, 37).

Mahallede söz konusu dönüşüm, daha önce ele alındığı üzere Fevzipaşa halkının temsil gücünü de zayıflatmış, bireyler arası dayanışmaya da diğer tüm topluluklarda olduğu gibi gölge düşürmüştür. Dünyanın ve Türkiye'nin her yerinde benzer koşullara mahkûm olursa da, Çanakkale'de sözü edilen bu dönüşümü en yoğun biçimde deneyimleyen kesimlerin, kenar mahalle ya da getto olarak tanımlanan mekanlardan biri olarak Fevzipaşa Mahallesi olduğu görülmektedir.

Sadece seçimlerde bizi şey yapıyorlar, insan olarak sayıyorlar. Biz sadece seçimlerde insan olarak sayılırız. Fevzipaşa Mahallesi Türkiye'nin en doğu köylerinden bi tanesi, mezra. Bize hizmet gelmez, bizim çocuklarımızın bi tane çocuk parkı yok şuanda. Bizim çocuklarımız çöpte oynar (Okan, 42).

Bölgede geçmişte de olumlu ve adilane yaşam koşullarının varlığı iddia edilemez ise de; söz konusu ekonomi politiğin mekânda yarattığı amansız dönüşüm, “bireylerin özel ev hanesi alanına geri adım atması eğilimi ile güvenlik arayışı ve toplumsal kolektiflerin halihazırda zaten zayıflıyor olmasıyla artan korunmasızlık hissiyle iyiden iyiye büyümektedir” (Wacquant, 2007). Geç modernizmle birlikte tüm topluluklarda meydana gelen geniş çaplı içe kapanışın, özellikle görece avantajlı konumdaki grupların daha da içe kapanması ve bu durumda Fevzipaşa gibi mahalleler ile ilgili olumsuz görüşlerinin keskinleşmesi ve bunun da dışlanmayı arttırıcı sonuçlar doğurması kaçınılmazdır:

Eskiden Fevzipaşa Mahallesi dediğin zaman bir saygınlığı vardı. Romandır Çingenedir diye bir ayırım yoktu (Akif, 62).

Eskiler, Çanakkale yerli insanları bizi tanır, bilir. Her işlerini yapmışızdır, birbirimize alışverişimiz vardır. Bakmayın şimdilerde böyle haller, hareketler değişti. Eski insanlar bizi çok iyi bilir, sever. Bu yenileşti; dünya değişiyor. Türkiye de, Çanakkale de... Onun için biz hep eksi kalıyoruz. Onlar artıkça, çıktıkça, biz eksiye düşüyoruz. Anlatabiliyor muyum? (Yakup 24).

Mahallede annem babam anlatır. 30 yıl önce insanlar dışarıda yatarmıştı. Şimdi yeni nesil de, dışarıdan göç edenler bi Ezine'den Bayramiç'ten. Yeni gelen insanlar mahalleyi kalabalıklaştırdı. Bir iki aile var onlar suç işliyo, mahalleye onun cezasını çekiyor. Anonsta diyo ki işte 'mahalle'den diyo. 'Mahalle'<sup>30</sup>ye bakın diyo (Özcan, 37).

Fevzipaşa'da yoksulluk ve işsizliğin etnik görünümü üzerine tartışmaya, Çingene/Roman topluluklarının yaşam koşullarının hiçbir zaman beklenen düzeyde olmadığını kabul ederek başlamak gerekir. Ancak özellikle ekonomik sistemde yaşanan tarihsel dönüşümlerin onların yaşam koşullarında ve kimlik oluşum süreçlerine etki edebilecek pek çok sosyal alanda farklılıklara neden olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Şüphesiz ki söz konusu koşulların en görünür biçimde değiştiği alanlardan biri, önemli bir kimlik belirleyici faktör olarak meslekler, daha doğrusu çalışma koşullarıdır. Çalışma koşullarında meydana gelen esneklik ve belirsizliğin diğer pek çok bölgede olduğu gibi Fevzipaşa'da da suç oranında hatırı sayılır bir artışa neden olduğu tahmin edilebilir. Katılımcılar mahalledeki suç oranına yönelik olumsuz kanıdan söz ederken, Fevzipaşa Mahallesi halkının yaşam koşullarına özellikle dikkat çekmektedir:

Cahillikten, fakirlikten. O çocuk ne görürse anne babadan onu yapıyo. Yetişme şart. Cahillik demek, eğitilmiş olmayan insan demek di mi? Çünkü eğitilmiş insanın bildiğini biz bilemeyiz, çünkü çok okuyo. Biz sadece ne

---

<sup>30</sup> Polis anonlarında Fevzipaşa Mahallesi için kullanılan terim.

yapıyoz ki? Alfabeyi öğrenip, çocuklar okuldan kaçıyo.bitti tamam başka bişey öğrenemiyoz (Emel, 38).

Fakirlikten... Fakirlikten. Çalışmıyor, evine ekmek getiremiyor. Sinirini, öfkeni ondan alıyosun. Bi işi olsa mesela evine ekmek getirse sorun kalmaz (Fatma, 60).

Şöyle düşünelim. Diyelim ki evde ekmek yok, süt yok... Bu durumda genelde gasp oluyo. “Veresiye verir misin?” diyo. Adam da “vermem” diyo. İş potansiyeli olmadığı için bi bakıma zorunlu oluyo (Mert, 19).

Yani Roman vatandaşı değil miyiz? Mesela bi gidersin biri suç işler Roman olmayan vatandaş yapar. Adın var ya işte, Romansın ya, üzerine kalır. Öyle bişey yani (Mehmet, 18).

Kapitalizmin güncel yapılanışı göz önüne alındığında, tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de sistem; bireyden mekâna uzanan ve gündelik yaşamı da derinden etkileyen önemli değişimlere neden olmuştur. Sosyal devletin geri çekilişi, esnek ve güvencesiz çalışma koşulları, işsizlik, zanaat türlerinin değersizleştirilmesi, rekabet koşulları gibi post fordist üretim koşullarıyla keskinleşen sistem, Fevzipaşa Mahallesi’ni -hâlihazırda maruz kaldığı yüzyıllara dayalı eşitsizliğe ilaveten- çok daha zorlu yaşam koşullarıyla baş başa bırakmıştır. Söz konusu dönüşümü bir de mevcut dışlanma ve eşitsizlik koşulları üzerine deneyimleyen Fevzipaşa Mahallesi’nde, mekanın eskiye kıyasla çok daha yoğun bir biçimde ‘tehlikeli’ bir alan olarak adlandırılır hale gelmesi, beklendik bir gelişme olarak karşımıza çıkar. Mahalle halkı, suçla ilgili maruz kaldığı damgalanmadan söz ederken kendilerine yöneltilen bu ithamla ilgili örneklerde sıklıkla suça meyilli olma algısı yüzünden iş olanaklarından uzaklaştırıldıklarını ifade etmektedir:

Kimliğe bakıyo Fevzipaşalı deye işe almıyo. E bizim belediye başkanımız bize yardımcı olmuyo. Hani bizim insanlarımız bazen el arabasınlan ıkıyolar ya, iş yapamıyolar ya. Ben hırsızlık yapana kızmıyorum. Çünkü neden? Akşam olduğu zaman evinde tencereyi kaynakak, iki tane ekmeği alacak. İş yok yani burada (Ahmet, 29).

Kenar mahalledesin ya, itilmişin ya, işin gücün yok, mekanın yok, dükkanın yok, hiçbir şeyin yok. Her şeyi bizde biliyolar yani. Aslında bizler öyle insanlar değiliz ablam. Ben yle insan olsam, niye ezileyim? Niye hamallık yapayım? Niye gidem garsonluk yapam 30 liraya, 20 liraya? Yapar mıyım? Ben derim alarım kardeşim. Bu işi de yapmam ama biz istiyoruz ki hani bize bi iş versinler. Alnımızın terinle çalışalım, sosyal icabında haklarımız olsun (Nail, 50).

Katılımcılardan 24 yaşındaki Seymen iş başvurusunu reddeden bir kurum ile ilgili şu sözleri sarf eder:

Suça meyilli olabileceğimi düşünmüşler.

*Nereden bu kaniya varmışlar?*

Biraz sakallar falan vardı bende.

*Siz nereden öğrendiniz böyle düşündüklerini?*

Biz sizi ararız dediler. Sonradan ben duydum. Tipin ürkütücü demişler (Seymen, 24).

Ayağındaki elektronik kelepçe ile hapisten denetimli olarak salıverilen 30 yaşındaki Doğan ise mahallede daha fazla suç işlendiğini ifade ederken bunu kendi çaresiz konumundan bahsederek açıklar:

Yoksulluk... Cezaevinden çıktığımdan beri hiç bir yerden yardım almıyorum. Fona gittim. Taaa oraya yürüyerek gittim başvurdum kelepçe ile. Neymiş evin adresini bulamamışlar. Sonra bi daha gitmedim (Doğan, 30).

Neo liberal dönüşümün bahsi geçen etkilerini Tekirdağ'ın Roman Mahallesi olarak tanınan ve Fevzipaşa Mahallesi'yle pek çok anlamda benzerlik gösteren Aydoğdu Mahallesi'nin muhtarı Hasan Kubilay benzer bir noktadan dile getirmektedir. O, Roman olmamasına rağmen, ele alınan Roman mahallelerinin temel problemi olarak görülen yüksek suç oranı meselesine, çoğunluktan farklı bir biçimde bakabilen sayıca sınırlı 'Goray'dan biridir. Kubilay, Türkiye'de karşılaşılabileceğimiz 'Çingene/Roman olmayan' çoğu yetişkinin aksine, bu durumu Çingene/Roman olma olgusu ile değil, söz konusu grubun ekonomik ve toplumsal dezavantajlı konumu ile açıklamaktadır:

Sen o topluma bir şey vermezsen yularsız beygir gibi nereye gideceğini bilemez. Bu ne zaman oldu; bu Çingeneler mübadele döneminde beşer beşer köylere gönderildiler, orada bahçecilik, sepetçilik yaparlarmış. Bu Aydoğdu'da toplandıklarında da; on, on beş yıl evveline kadar bahçelere giderlerdi, tarlalarda çalışırlardı, kalaycılık, sepetçilik yaparlardı. Ama ne zaman makineleşme geldi değişti. Eskiden hırsızlık yoktu. On, on beş senedir arttı. Ne zaman makine devri geldi, o zaman hırsızlık başladı”<sup>31</sup>

Görüldüğü gibi, kapitalizmin yeni görünümleri, özellikle esnek ve kayıt dışı çalışma koşulları, sosyal güvencesizlik gibi alanlarda daha da yıpratıcı bir görünüme bürünmüş ve bu dönüşümün Fevzipaşa Mahallesi gibi sosyal dışlanma düzeyi yüksek bir alandaki grup içi dayanışmayı da eskiye oranla daha kırılğan bir şekle soktuğu katılımcılarca sıkça ifade edilmiştir. Söz konusu marjinalleştirilenin mahalleyi içine soktuğu girdabın, hem kendini gerçekleştiren bir kehanet olarak katılımcıların suça yönelik algılarına tesir ettiği, hem de kendilerine yönelik önyargıları pekiştirerek, sosyal dışlanma düzeylerini olumsuz yönde etkilediği görülmektedir.

#### **4.5.2. Fevzipaşa Mahallesi'ndeki mekânsal ayrışmanın kültürel ve sosyo ekonomik tezahürleri**

*Biz burada yapıyoruz mesela; kendi ezginliğimiz içerisinde daralıyoruz. Bu mesela darlığın içerisinde çıkamıyoruz. Dar alanda paslaşma yapıyoruz. Ama buradan dışarı çıktığın zaman. O zaman gole de gidebilirsin, penaltıyı da atarsın (Nail, 50).*

Mekânsal ayrışmanın yoksulluk konusundan daha geniş bir perspektifte ele alınmasını salık veren düşünürlerden biri olan Bourdieu, kültürel alanda var olan ayrışmaların egemen sınıf içindeki mücadele biçimlerinden ayrılamayacağına dikkat çeker. Mevcut ayrışmalar temelde bir dizi kaynak ve gücün –ki bunlar ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye biçimlerini içerir- etkileşimidir. Güç üzerindeki hâkimiyet, gruplar arası sınırların nasıl şekilleneceğın belirlenmesinde önemli bir kozdur. Ve gücün gündelik hayatla olan diyalektik etkileşiminin bir ürünü de daha önce detaylarıyla ele alınan ve Bourdieu'nun en önemli kavramlarından biri olan habitustur.

---

<sup>31</sup> Tekirdağ Aydoğdu Mahallesi muhtarı Hasan Kubilay ile 26. 11. 2013 tarihinde gerçekleştirilen pilot görüşme dökümünden alınmıştır.

Bu noktada habitusun, birbirinden ayrılan topluluklar arasındaki sınır tezahürlerinin benzer yaşam koşullarının deneyimlenmesi yoluyla içselleştirilmesinde önemli role sahip olduğu görülür. Bununla birlikte, kaynaklara erişme mücadelesinin bir parçası olarak kendisine yetmekte zorlanan ve açıkça ya da örtülü biçimde diğer gruplarca dışlanan toplulukların, egemen grubun yaşam –ekonomik, kültürel, sosyal –koşullarına ayak uydurma gayreti içerisinde olması doğal bir sonuç gibi görünmektedir. Fevzipaşa Mahallesi halkı, Türkler ya da Goraylar olarak tanımladığı, gücü elinde bulunduran kesim ile arasındaki sınır tezahürlerini en azından görünürde ne denli başarılı bir biçimde ortadan kaldırırsa, çocukları için o kadar iyi bir gelecek elde edebileceğinin bilincindedir:

*Mahallede memur, öğretmen vs olarak çalışan kimse var mı?*

Bu mahallede öyle bişey çıkmaz, yok yok çıkmaz bu mahalleden. Bu mahalleden çıkıp da başka yerlerde oturursan, oralardan temiz temiz çıkar (Mukadder, 72).

*Çocuklarınız okulu neden bıraktılar?*

İşte okuma gelmiyo içinden.

*Başka mahallede olsaydınız da bırakırlar mıydı?*

Bırakmayabilirdi. Arkadaşlarından görürdü (Ali, 37).

Mahallede düzenli bir işe sahip olan nadir kişilerden biri olan 38 yaşındaki Emel, Fevzipaşa Mahallesi'nden taşınmakla çocuklarına kazandıracığı ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye biçimlerini şu şekilde ifade eder:



Mahalledekiler gördüğün gibi; beşten terk, üçten terk. Ay ben de okumıcam deyip benim çocuğum okula gidip beni aldatabilirdi ama ben hep çocuklarıma akıl verdim. “İşte mahallemizin ortamı, işte dışarının ortamı... Okur bi yere gelirsiniz, sayılırsınız sevilirsiniz.” Ben çocuklarımin hep böyle yıkadım beyinlerini ve dışarı ortamına çok alıştırdım. Mesela mahalleden fazla, dışarıda ortamları benim çocuklarımin arkadaşları. Ben hep bunları çocuklarıma öğütledim. Hep yıkadım beyinlerini Allah’ıma şükürler olsun... Biraz ileriye bakan çocuğunu düşündüğü için “biz bu mahalleden çıkalım” (der). Ön sayfalara çıkarız. Sen iş bulursun, ben bulurum; çocuğumuzu okuturuz. İyi bi yerlere gelir. Yani başları belaya gitmesin diye, çoğu insan öyle ayrılıyo (mahalleden). Şimdi ben mesela evet, burada evim var. Mahalleimde kalıyom çünkü orda doğdum büyüdüm ama Esenler<sup>32</sup>’de de bi ev var, orasını da yaydım döşedim. Kışın gelip mahalleimde yaşıyom; fakirimi fukaramı dolaşıyom; yazın da o tarafa gidiyom. Çünkü çocuklarıma yeni bi ortam da göstermek zorundayım. “Bak oğlum bu mahalle ortamı” ama bu taraftaki sosyal faaliyetli olan bi ortam, önün açık olacak bi ortam. Tamam, mahalleni unutma diye sana buradaki eşyayı taşıyom. Çünkü orda doğdum büyüdüm. Birden demesinler ki “Oo bak işe girdi de aldı kendini bu mahalleden gitti” demesinler diye. O yüzden yani iki taraflı durmak zorundayım (Emel, 38).

Bourdieu’nun ‘uzama el koyma mücadeleleri’nden biri olarak tanımladığı yer edinme savaşında, bireylerin sermayenin hiyerarşik uzamında gerçekleştirmeyi başardıkları adres değişiklikleri, “bu mücadelede başarılı olunup olunmadığının ve daha genel anlamda da toplumsal yörüngenin iyi bir göstergesi” olarak işlev görmektedir (Bourdieu, 2015: 230). Emel farklı bir mahallede yaşayabilecek ekonomik güce sahip olabilmesiyle, mahallenin çoğundan farklı bir durumdadır. O daha önce de değinildiği üzere, mahallenin asgari ücretle de olsa düzenli bir işte çalışabilen nadir sakinlerinden biri ve de muhtemelen tek kadınıdır. Bu sayede, diğer katılımcıların da imkânları olması

---

<sup>32</sup> Çanakkale’de genellikle memur kesimin yaşamakta olduğu, seçkin bir semt. Görüşmeler sırasında katılımcıların büyük çoğunluğu, fırsat bulabilmeleri durumunda bu semtte ya da benzer bir başka merkez mahalle olan Barbaros’ta yaşamak istediklerini dile getirmişlerdir.

durumunda mutlaka yapacaklarını söylediği şeyi başararak, bu toplumsal yörüngede başarı sayılabilecek önemli bir adım atabildiği görülmektedir. Fevzipaşa Mahallesi halkıyla yapılan görüşmelerde, Emel gibi diğer pek çok katılımcının da mahalleden taşınmaya isteğiyle ilgili benzer bir eğilimin izlerine sıklıkla rastlanmıştır:

Uzakta oturmayı isterim. Daha kültürlü insanlarla çocuklarımın oturmasını isterim. Okumuş bilgili insanların yanında. Mahallekilerle kısıtlı insanlarla konuşmak gene başka. Çocuklarımın daha yüksek yerlere gelmesini isterim, torunlarım falan için (Elif, 65).

Tabi ki çıkardım (mahalleden) Hastane bayırı, Esenler olsun. Burdan çıkmak... İnsan kurtulur yani gerçekten (Bedirhan, 18).

Dışarıdan ev alırdım. Mesela hastane bayırı olur, Barbaros olur. Kurtulurum mahalleden. Mahallemiz çok bozuk (Deniz, 25).

Şu köprüden dahi, şu karşıda park var ya, oranın havası dahi denizin başka esiyo sanki. Ben deniyom. Benim evin karşısında o park. Denemek için karşıya geçiyom aynı deniz kıyısında oturuyom. Esmesi bilem başka. Yani bi de taşındığını farz et o tarafa. Daha başka hayatın olur (Ayşe, 58).

Bu durumda belirli bir gruba mensup bireylerin, gücü elinde bulunduran gruba dahil olmak için çaba sarf etmeye hazır olduğu görülür. Yani mahallede yaşamakta olan Çingene/Roman katılımcıların neredeyse tamamının, imkânı olması halinde çocuklarının ve torunlarının geleceği için mahallenin dışında bir yerde yaşamak istemesi, aradaki güç dengesizliğini gözler önüne seren bir eşitsizlik kodu olarak göze çarpar. Bu eşitsizlik Bourdieu'nun ifade ettiği gibi, yalnızca ekonomik anlamda değil

kültürel ve sosyal anlamda da son derece yerleşik ve içselleştirilmiş haldedir. Bu noktada mevcut kültürel sermayenin eşitsizlikleri gizleyici ve yeniden üretici rolü katılımcıların şu ifadeleriyle görünürlük kazanmaktadır:

Biraz da zenginlerin anadan babadan kalmış olan mirasla, biraz da köken kuvvetli oldu mu arkan yere gelmez. Biraz daha avantajlı ön sayfada. On numara gidiyo. Fakir beşinci sıralardan geliyo, çünkü fakir. Zengin her zaman zengin [...] (Bizim) çok zor hani on fırın ekmek tüketmen lazım. Arkan olması gerekiyo bu konularda. Öyle doktor, savcı olmak kolay değil, Gravat derler ya. Güzel bi gravatı varsa babanın, güzel bi annen varsa. Kariyer sahibi babaya sahipten; doktor da olursun, mühendis de olursun. Biz ön sayfalarda arka sayfadan geliriz. Bu böyle (Emel, 38).

Ya zaten bu tip okumuş insanlarımız mesela kendilerini geliştiriyolar. Kariyer sahibi oldu mu, bi daha kalmıyo (mahallede). Ben olsam ben de giderim. Benden sonraki nesil daha farklı yaşasın istiyom yani. Daha kültürlü, böyle daha medeni, daha işi bilen olsun, daha geniş kapsamlı bilsin, verimli olsun isterim. Ama biz burada yapıyoruz mesela; kendi ezginliğimiz içerisinde daralıyoruz. Bu mesela darlığın içerisinde çıkmıyoruz. Dar alanda paslaşma yapıyoruz. Ama buradan dışarı çıktığın zaman... O zaman gole de gidebilirsin, penaltıyı da atarsın (Nail, 50).

Mesela Romanlarda okuyan fazla çıkmıyo. Meslek sahibi olan yok fazla. Ama dışarıda öyle değil, herkes okuyo, meslek sahibi oluyo, kültürü var. Mahallede yok. Mahalleye ayak uyduruluyo, o okumuyo ben de okumucam, o sokakta oynuyo ben de oynucam diyo. Dışarıda olduğunda daha farklı olur tahminimce. Ben mesela çıkmak istiyorum, sünnet düğünümüzden sonra. Burada olduğumuzda çocuklarımı bırakamıyom silahlar... Gözü görmeyen insanlar oluyo. Kısacası pislik mahalle (Nur, 22).

Katılımcılar, belirli bir yaşam standardını yakaladıktan sonra mahalleden ayrılanları haklı bulduğunu ifade ederken şu sözleri sarf etmiştir:

Hayatını kurtarmış. Ne işi var bu çukurda? Ne işin var? Şuanda gerçekten bi çukurdayız. Dip bi çukurdayız (Çiçek, 43).

Benim çocuklarım olsun mesela, 20 yaşında bi delikanlıyım, evlendim ben. Ben mesela burada oturmam. Burdan çıkarım mesela. Benden sonraki nesil daha farklı kültür olarak ne bilim sosyal olarak mesela... Her şey olur hani derim, bu tarafta yetişsin burada yetişirse küfürbaz olur, külhanbeyi olur. Burada yetişirse uyuşturucu içer. Çünkü demişler ki söyle bana arkadaşını söyleyim seni. Sen ne kadar çocuğunu ben dört dörtlük yetiştirsem desen de yalan söylersin. Çünkü yüzde ellisi içerde, yüzde ellisi dışarıda... Bilemiyosun ki kimle takıldığını ettiğini (Nail, 50).

Görüldüğü üzere mahalle halkı; ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye alanlarında yürütülen mücadelelerde sonuç elde edebilmenin, öncelikle Fevzipaşa Mahallesi'nin dışına çıkabilmekle mümkün olacağı kanaatindedir. Onlar, bunu başaramadıkları müddetçe -50 yaşındaki Nail'in kendi tabiri ile- 'dar alanda kısa paslaşmadan' fazlasını ifade edemeyen yaşam mücadelelerinde, benzer eşitsizlik ve dışlanma deneyimlerine maruz kalmayı sürdüreceklerinin bilincindedirler. Bunun en yoğun yaşanacağı alanlar ise öncelikle çocukluk dönemini takip eden eğitim süreci ve hemen ardından -ve bazen eğitimle eş zamanlı olarak- dâhil oldukları çalışma hayatında kendisini gösterecektir.

### 4.5.3. Fevzipaşa Mahallesi'nde eğitim koşulları

Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde derinlemesine görüşme ve odak grup görüşmeleri yürütülen 54 kişiden 32'si ilkokul, sekizi ortaokul, dördü lise mezunudur. Geriye kalan on katılımcı ise okula hiç gitmemiştir ve okuma yazma bilmemektedir. Alan araştırması boyunca, özellikle farklı eğitim düzeylerindeki kişilerle görüşme konusunda çaba gösterilmiş olmasına karşın, mahallede üniversite mezunu kimseyle görüşme imkânı bulunamamıştır. Bu konuda katılımcıların ifadeleri farklılık gösteriyor olsa da, çoğunluk mahallede üniversite mezunu hiç kimsenin bulunmadığını, geçmişte olan sayılı kişinin ise zaten iş bulur bulmaz mahalleden taşındığını ifade etmiştir. Son görüşmelerden birinde, mahallede üniversite mezunu bir gencin olduğu, ancak iş bulamadığı için pazarcılık yaptığından bahsedildiyse de bu kişiyle irtibat sağlanamamıştır. Bunun dışında yine beden eğitimi öğretmeni olarak çalıştığı öne sürülen bir başka katılımcıdan söz edilmiş ve bu katılımcının da mahalle dışında yaşadığı öğrenilmiş; ancak kendisine ulaşmak mümkün olmamıştır. Mahallede gözlemlenen yaygın kanı, eğitsel ya da mesleki başarı elde eden bireylerin, mahalleden ayrıldığı ve sonrasında çoğunlukla kimliğini gizlemeyi tercih ettiği yönündedir:

Okuyan da var ama biri hatta okul müdürü olmuştu ama kendini saklamış, kimseye Romanım dememiş. Kendini saklamış, kütüğünü değiştirmiş. Yaşadığı şehri değil de, doğduğu mahalleyi değiştirmiş (Tarık 19).

Kütüğünde Fevzipaşa Camikebir yazıyosa. Tabi şimdi dışarıda Fevzipaşa çok öcü gibi bakılan yer ya. İçlerinde girip yaşamadıkları için, ucube gibi gördükleri için herkes şimdi kütüğünü değiştirip aman Camikebir çıkmasın (diyor). (Emel, 38).

Belki bizim çocuklarımızdan birisi de cumhurbaşkanı olacak, başbakan olacak. Hiç yok mu bi yerlere gelmiş Romanlar? Doktor, öğretmen vesaire... Belki de var ama açamıyorlar kendilerini. Emekli olunca söylüyorlar vesaire. Var... (Sadık, 42)

*Bildiğiniz Roman öğretmen, mühendis ya da doktor var mı mahallede?*

Mahalleliler aslında ama hep dışarıda yetiştikleri için veya Roman olduklarını gizli tutmuşlar o yüzden başarılı olmuşlar. Profesörler bile var. Ben hiç gizlemedim, onları bilmem yani, niye gizliyorlar. Belki o dönemde daha çok algı vardı gizli tutmak zorunda kalıyorlardı ama mesela şuanda Cumhurbaşkanı vesaire biraz imkân verdi: “Özür dilemem gereken toplum varsa onlar Roman vatandaşlarıdır” diye. Biraz insanlar cesaretlenmeye başladı (Özcan 38).

Söz konusu Çingene/Roman kimliğini gizleme eğiliminin, Özcan’ın da ifade ettiği gibi son on yıl içerisinde görece ilerleme kaydeden Roman kimliğinin tanınırlığına yönelik girişimlerle birlikte kısmen de olsa azaldığı görülmektedir. Bununla birlikte aynı eğilimin, özellikle anne babalarca çocuklarının başarısını olumsuz yönde etkileyebileceği kaygısıyla hala benimsenebildiği görüşmüştür:

*Herhangi bir yerde Roman olduğunuzu saklamak zorunda kaldınız mı?*

Kaldım tabi ki. Okulda. Okuluna gitmişim İlkokuluna çocuğun söylemedim. Ama sonradan oğlum zaten kendini tanıtmış. Anne saklama. Ben Romanım, saklamana gerek yok dedi. O zamandan beri ben de saklamıyorum (Berna, 38).

Çocuğumun okulunda saklamak zorunda kaldım. Gazi İlköğretim okulunda okuyodu. Savcının, doktorun, hakimin, zenginin çocuğu Gazi İlköğretim

Okulu'na giderdi. Benim çocuğum da çok başarılı Cevatpaşa İlköğretim Okulu'nda okuyodu. Roman okulu deniyodu oraya. Benim çocuğum beşinci sınıfa kadar hep takdirname getirdi. Öğretmeni kendi isteyerek “ben Özgürü mahvetmicem, Gazi İlköğretim Okulu'na vericem” dedi ve benim haberim yok Gazi İlköğretim Okulu'na verildiğinden. Sonra bi duydum oraya verilmiş benim oğlum (Emel, 38).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Çingene/Roman vatandaşların eğitim ortamında karşılaştıkları dışlanma sorunu günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bu durum, söz konusu grupların eğitim alanındaki ‘başarısızlığına’ yönelik önyargılar hakkında daha şüpheli bir tutum sergilemeyi zorunlu kılar. Bilindiği üzere bugüne dek yürütülen araştırmalardan elde edilen bulgular, çoğunlukla “Türkiye’deki Çingenelerin az eğitim gören, en az başarı gösteren, okula devam ve okuma oranı en düşük grup” olduğu konusunda paralellik göstermektedir (Marsh: 2008: 56). Konuyla ilgili alışlageldik tablo, Çingene/Roman çocuklarının devamsızlık, derslere yönelik ilgisizlik ve düşük başarı gerekçeleriyle okuldan uzaklaştıkları yönünde olsa da; formel eğitim kurumlarıyla diğer topluluklarda görülmeyen düzeydeki bu kopukluğun, Çingene/Roman bireylerin kendilerini bile ikna etmiş durumdaki ‘doğal görünümlü’ gerekçelerden farklı etkenlere dayanıyor olabileceği düşünülmektedir. Zira yürütülen görüşmelerde pek çok katılımcının ya da katılımcı yakınının formal eğitimle olan ilişkisinin, başta dışlanma olmak üzere, kendi ellerinde olmayan diğer pek çok nedenle daha başlamadan sona erdiği görülmektedir.

#### ***4.5.3.1. Eğitimden kopuşun arka planı***

Bourdieu kültürel sermaye ile habitus arasındaki ilişkiyi ele alırken, egemen habitusun kendisini dayatarak pekiştirdiği en önemli alanlardan biri olarak formel eğitim alanına özellikle dikkat çeker. Bu, Çingene/Roman topluluklarının eğitimdeki başarısızlıklarına yönelik yaygın kanılardan farklı bir yorumlamayı gerekli ve zorunlu kılan bir vurgudur. Zira bu bakış açısına göre eğitim, toplumdaki hiyerarşik konumlanmayı pekiştirici ve devamında da bireylerin üretim süreçlerine katılımını eleyici bir işlev görür (Hacker,

1984). Bu durumda ücretsiz eğitimin -ki bu son derece tartışmalı bir konudur- ya da ailenin maddi koşullarının yetersizliğinin -bu etki asla küçümsenmeyecek derecede ciddi boyutta bir sorun olsa da- giderilmesinin dahi, Fevzipaşa Mahallesi'ndeki eğitim sorununun aşılabilmesine çare olamamasının nedenlerine dair ipuçları vermektedir.

Hiyerarşik bir düzen ve eşitsizliğin baskısı altında keskinleşen gruplar arası farklılıklar, sıralamanın altında kalanları, egemen sınıfın habitusuna göre tasarlanmış her alandan olduğu gibi, eğitim alanından da hızla uzaklaştırır. Böylece Çingene/Roman toplulukları gibi bu sıralamanın en altında ve sosyal dışlanma düzeyinin en üst seviyesini deneyimlemekte olan bir grubun, bu alanda kendine yer edinebilmesi bir başarı değil adeta bir mucize halini alır. Yürütülen görüşmelerde katılımcıların büyük çoğunluğunun ağız birliği etmişçesine kullandığı “hayata bir sıfır yenik başlıyoruz” ifadesi, konuya yönelik bir idrakin varlığından izler taşısa da, grubun bu başarısızlıkta kendine biçtiği rol çok daha fazladır. Araştırma bulgularıyla ilgili en dikkat çekici noktalardan biri, katılımcıların özellikle eğitim hayatlarından söz ederken, kendilerini suçlama ve yetersiz görme eğilimlerinin yoğunluğu olmuştur. Bu durum, Fevzipaşa mahallesinde sembolik şiddetin son derece uysal bir biçimde kanıksandığı izlenimi uyandırmaktadır. Örneğin 69 yaşındaki Gülsüm, eğitime devam etmeme gerekçesini “kafama laf girmedim” diye açıklarken, 57 yaşındaki Hamiyet de soruyu benzer şekilde “kafam çalışmadı, hep kaldım” diyerek yanıtlamıştır. 45 yaşındaki Hasan ise mahalledeki genel eğitimsizlik durumunu “ayak uyduramıyorlar; artık onların kafaları mı almıyo bilemiyorum” diyerek değerlendirmiştir.

Ben okula gidemedim. Rahmetlinin başında dört tane evlat vardı, göndermedi bizi. Ben de gittim ikinci sınıfa kadar ama kafam almadı. Aklım başka yerde toplandı. Mahalleden de kaynaklaşıyor tabi (Ali 55).



Konuyla ilgili sözlerinden mahalle halkının, sistematik biçimde maruz kaldığı sembolik şiddetten bu alanda da yoğun olarak etkilendiği, eğitim konusunda kabul ettikleri yetersizlikler için kendilerini suçladığı ve böylece maruz kaldıkları eşitsizlikleri de kendi eksikliklerinin bir sonucu olarak görme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kabullenişin, beraberinde bireylerde eylemsizliğe ve eğitim alanından koşulları zorlama gereği duymadan -belki de herhangi bir engelle karşılaşmayı dahi beklemeden- kopmaya neden olduğu tahmininde bulunulabilir. Genç bir katılımcı olan Esmâ, söz konusu kendini suçlama eğiliminin günümüzde de devam etmekte olduğunu göstermektedir:

Ben en çok hemşire olmak isterdim. Ama okuyamadım işte çalışmadı beynim.

*Kaçıncı sınıfa kadar okudun?*

5. sınıfa kadar okudum. Beynim çalışmadı.

*Beynin çalışmadı değildir. Belki başka bir nedeni vardır?*

Tembeldim ben.

*Gidiyor muydun derslere sürekli?*

Gidiyordum ama yapamıyordum (Esmâ, 24).

Diğer pek çok katılımcı gibi Esmâ da hayatına dair olumsuz olarak değerlendirdiği şeylerin, eğitim alabilmiş olması durumunda ortadan kalkabileceği görüşündedir. Mahalleli, eğitim alanında başarısız olma konusunda çoğunlukla kendisini suçlamak kadar, eğitimin bambaşka bir hayatın kapılarını açabileceğine inanıyor olma konusunda da hemfikir görünmektedir:

*Eğer eğitim alabilseydin ne değişirdi hayatında?*

Hayatım değişirdi. Burada olmazdım. Belki başkasıyla evlenirdim

(Esmâ, 24).

Esmâ gibi diğer pek çok katılımcı da eğitime verdikleri önemi ifade ederken, bunun hayatlarında yarattığı eksikliklere de göndermede bulunmuşlardır:

Okuryazarlığım yok, göndermemiş anne babam. Onlar da bilmiyorlar, inan beni de hiç yollamadılar. Bak işte cahilim, ne bilim ben. Ne yazıyo ne bilim ben? Okur yazarlığım olsa gene bi başka olurdu, tahsilli olurdu yani. Her şeyi okurdum... (Mukadder, 72).

Eğitim iş güvencesi, sonra arkadaşlar. Mesela üniversiteyi bitirseydim daha çok üstüme düşerlerdi. Her yerde sekreter olma ihtimalim artardı (Mert 19).

Eğitim isterdim, istemez miyim? Okumak gibi var mı? Gidiyorum ben, bir evin adresini bile bilemiyorum. Kaç kere kayboldum işlerde (temizlik işleri) ben. O zaman böyle değildi. Yoldan geçenlere söyledim, okuyun şunu diye (Fatma 60).

Çok üzülüyorum. O kadar üzülüyorum ki onları gördüm mü. Gasteye bakayım diyom bak, okumam yazmam yok. TVde devamlı kulağım, bütün haberleri dinliyorum. Okuma kursu açılmıştı ama beyim çok hastaydı gidemedim (Sevim, 72).

Eğitim kültürü kazandırıyor. Kendini eğitmesini, bilgilenmesini ve bilmediği çoğu Şeyi öğrenip halkına öğretmesi... Çünkü kendi öğrendiği an, bir çocuğumuz okuyup iyi bi yerlere geldiği an, Türkiye’de ne olup ne bittiğini; mesela bizim anlamadığımız diller oluyo aralarında kibarca konuŐup. Bi kelime konuşuyo mesela biz bunu algılayamıyoruz. Ama okuyan bi ocuğuuz olduğunda “ya abla Şu konu böyle, buradan girip buradan çıkmamız lazım” diyip bizi yönlendirir okuyan bi ocuk (Emel, 38).

Eğitimsizliği kendi yetersizlikleri olarak görmenin yanı sıra, ailenin çocukların eğitimine önem vermediği ya da çocukların mahallede birbirlerinden etkilenererek okuldan koptuğu düŐünceleri de oldukça yaygındır. Pek çok görüşmeci konuyla ilgili olarak ailenin önemi ve etkisine Şu sözlerle değinmiştir:

Benim babamın da eğitimi çok yok ama mesela benim babamın annesi olsun babası olsun çok iyi yetiŐtirmiŐler; mesela teyze çocukları hapı, esrarcı, içerden çıkmayan insanlar ama babamın sigarası dahi yoktur. Demek ki anne babasından kaynaklanan bi durum var (Ceren, 21).

Bizim okumamamız, annemizde babamızda kabahat. Bizi okutmamıŐ yetiŐtirmemiŐ. ocukkana çocuğu kim eğitir ki; anne baba. Bunlar olmayınca biz de böyle cahil kalmışız konu bu işte (Sevgi, 54).

Grldğu üzere katılımcılar, eğitim alanındaki eksikliklerinden, yapısal faktörlerden ziyade, çoğunlukla kendilerini ya da yakın çevrelerini sorumlu tutmaktadırlar. Oysa Bourdieu’nun kültürel sermaye olarak tanımladığı, yaşam tarzı ve davranış kalıplarına ilişkin olarak çevreden edinilen kalıplar, Fevzipaşa Mahallesi’nin kendine özgü habitusu çerçevesinde edinilmekte olan sermaye biçimiyle açık bir biçimde çeliŐmektedir. Her birey önce aile, ardından eğitim yoluyla edindiği bu kalıpları sonraki

nesillere aktardığı için, mevcut farklılıkların giderilebilmesi oldukça güç görünmektedir. Söz konusu engelin, Fevzipaşa Mahallesi ile Çanakkale'nin diğer bölgeleri arasında gözlemlenen eşitsiz durumun devamına neden olan kısır döngüye hizmet etmeyi sürdürdüğü iddia edilebilir.

Eğitim ve eşitsizlik konusunda göz önünde bulundurulması gereken bir diğer nokta ise çocuklara toplumdaki konumlarını, maruz kaldıkları eşitsizliğin kaçınılmazlığını vurgulama işlevine sahip bir müfredatın bulunduğu dikkat çeken araştırmalardır. Buna göre “okullardaki baskın bakış biçimi, çocuklara kalıplaşmış ‘yetenekli’-‘yeteneksiz’ sınıflamasını kabul etmeyi öğreten ayırıcı alt-kültürler yaratmaktadır” (Turner, 1997:49). Bu yaratıma ilişkin kanıtlara, katılımcıların ifadelerinde sıklıkla rastlanan içselleştirilmiş hiyerarşi örneklerinde rastlamak mümkündür. Onlar, kendilerini, bilgiye ihtiyacı olan, kültürlü insan olarak görülmeye ‘hak kazanan’, zengin insan tanımlamasının karşısında konumlayan kimlik dayatmasını kabullenmiş görünmektedir:

Diğerleri daha zengin oldukları için, daha fazla bilgiye ihtiyaçları var. Diğerlerinin de fazla bilgiye ihtiyaçları olmadığı için burada yaşıyorlar. Yani biri yüksekte, diğeri alçakta. Yani zenginlik olarak, yani bilgi olarak...Yani bi şirketi olanla bi mahallede yaşayan insanın arasında çok büyük fark vardır. Çünkü devamlı bilgiyle alakası olması gerekiyordur. Yani hep bilgiyle idare. Buradakiler hep ekmek parası. (Mert, 19).

Peki, bu durumda, egemene özgü habitusa dayalı bir eğitim sistemine ayak uydurabilmek, kendine özgü bir habitusa sahip olduğunu iddia ettiğimiz Fevzipaşa Mahallesi'nde ne kadar mümkündür? Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, farklı sosyal sınıflar arasındaki eğitsel başarı farklılıklarıyla ilgili yürüttüğü araştırmada, okuldaki başarının belirlenmesinde en önemli etkenin, çocuğun okul dışındaki ortamda edindiği yerel eğitim olduğunu ortaya koymuştur (Bourdieu ve Passeron, 2015). Örneğin

çocukların ailede edindikleri ve okula başlarken beraberlerinde götürdükleri dil, iletişim ve benzeri tüm beceriler, formel eğitim deneyimlerinin akıbetini belirleyen önemli etkenler arasındadır:

Bilmek önemli olan, görmek..O zaman onlar hiç bişey görmemiş; çünkü anne baba cahil hiç bişey bilmiyo ki. (Özcan 38)

Böylece yukarıda katılımcılardan bazılarının da dikkat çektiği ve sorumlu tuttuğu üzere, mevcut habitusu pekiştiren ve kültürel aktarımı destekleyen işleviyle ailenin, eğitim alanındaki başarısının belirlenmesinde önemli düzeyde etki sahibi olduğu iddia edilebilir. Zira edinilen habitusun nesilden nesile aktarımı bizzat aile yoluyla sağlanmaktadır. Bireyin yetişme çağında, algılarını belirleyen en temel bilgi ve beceriler de bu kurumda sağlanır. Devamında onlara sorgulanamaz nitelikler kazandırmaya yarayan inanç ve kabullere dair temel çerçeveyi de yine aile şekillendirecektir (Murdock, 2000: 136). Çocuğun ilk ve en yoğun biçimde temas ettiği ilk topluluk olan ailede göremediği, hatta bazen olasılığına dahi rastlamadığı formel eğitimin, mevcut anlam şemalarında kendisine yer edinebilmesi bu nedenle hala kolay değildir. Bu koşullar göz önüne alındığında eğitimin; günümüzde dahi Fevzipaşa Mahallesi'ndeki pek çok bireye yabancı, uzak ve çoğunlukla gündem dışı kalması daha anlaşılır bir hal almaktadır:

*Okumak ister miydiniz?*

Kim okutacak seni?

*Peki okusaydınız ne olmak isterdiniz?*

Ne olcam ben? (Sevgi, 75).

*Okumak ister miydiniz?*

Okusaydım.. [çok uzun bi süre düşündükten sonra yanıt verir] bilmiyorum ki... Yani çünkü o hissi alamadık ki üstümüze. O hissi alamadık, okuyamadık... Eğer ki sizin gibi okusaydık yani, bu zamana kadar gelseydik. Medyadan da haberimiz olurdu (Doğan, 30).

Lefebvre “insanlar yaptıkları şeylerden ibarettirler ve ne iseler ona göre düşünürler ” derken, bireyin gündelik uğraşlarının ve yaşam koşullarının onun kim olacağını belirleyen kaçınılmaz etkisine dikkat çeker (1958: 193). Gündelik yaşam içerisinde kendisine yer bulamayan ya da çok az yer bulabilen formel eğitimden, hele ki ekonomik koşulların yetersizliğinin de eklendiği bir ortamda bahsedebilmek oldukça güç görünmektedir. Eğitim alanına dair neredeyse hiçbir şey, mahallelinin gündelik hayatlarında ‘yaptıkları şeyler’den biri değildir, dolayısıyla onların geçim telaşı ile dolu dünyasında, çocuklarını eğitim ortamına hazırlayacak ya da en azından çocukların eğitim ortamından dışlanmasına engel olacak bilgi stokuna yer bulunmamaktadır.

#### ***4.5.3.2. Eğitim alanından dışlanma***

*Belki o çocuğun içinde cevher var.  
nerden biliyosun? (Sadık, 42).*

Fevzipaşa Mahallesi’nde yürütülen görüşmelerde, mahallelinin eğitimle ilgili deneyimlerinden söz ederken en sık dile getirildiği ifadenin ‘hayata bir sıfır yenik başlıyoruz’ olduğu görülmüştür. Onlar içinde yaşadıkları alan içerisinde, oynamaya değer kabul ettikleri bu oyuna, kendi alanlarına özgü ve mevcut eğitim alanında karşılığı olmayan sınırlı sermayeleri ile katıldıklarında, geri planda kalmakta ve bu nedenle de oyuna hep en az bir sıfır yenik başlamaktadırlar.

Zorunlu eğitimle ilgili düzenlemeler gereği Türkiye genelinde olduğu gibi Fevzipaşa Mahallesi'nde de okula gitme oranının özellikle geçmişe nazaran artmakta olduğu tahmin edilebilir. Bununla birlikte, okula giden çocukların okul öncesi dönemde edindikleri, kendi çevrelerine özgü eğitimi okula beraberlerinde götürdüklerinde, bu gruba yönelik mevcut dışlanma potansiyelinin daha da arttığı görülmektedir. Bu durumun, okula giden çocuğun 'farklılığıyla' ilgili kendini suçlamasına ve okulda huzursuz hissetmesine neden olduğu iddia edilebilir. Kendini okula ait hissetmeme, farklı ve suçlu hissetme gibi duyguların, yetişme çağındaki çocuklarda yaratacağı tepkinin; devamsızlık, verilen görevleri yerine getirmeme ya da okul kurallarına uymama gibi Roman çocuklarına okullarda sıklıkla yapıştırılan yaftalardan bir ya da bir kaçıyla sonuçlanacağını tahmin etmek ise zor olmayacaktır.

Daha önce de değinildiği gibi, Bourdieu sosyolojisinde eğitim, mevcut sisteminin meşruiyetini sağlayıcı ve pekiştirici işleviyle, sistemin idamesinde en işlevsel rollerden birine sahip alanlardan biridir. Çocukluk yıllarından itibaren bireyler, içinde buldukları sosyal konumların getiri ve götürülerini bu aracılıkla işlevselleştirir. Fevzipaşa Mahallesi'nde doğan bir çocuk, bu işleyişin bir sonucu olan dışlama deneyimiyle muhtemelen ilk kez okul sıralarında karşılaşır:

Bizle dalga geçerler.. öksüz, gariban... E bize öyle derlerdi.[...] Mesela devlet o zamanlarda okul önlük parası vermiyordu, önlüğü sen alıyorsun. Ben zamanında böyle ayağıma bi kara ayakkabı, üstüm tişört gibi bişey.. Aa bi de baktım okula gittim.E bi de baktım okuldaki Türklere baktım: Farklı... Ben niye öyle gittim, o niye öyle gitti? Ben bi pantolonla okula gittim, millet siyah önlükler vardı o zamanlar bakıyom; siyah altında kumaş pantolon, ayağına baktım kundura ayakkabı... E bizim ayağımıza bakıyom lastik ayakkabı... Üstümüze bi pantol, yaka maka yok. Ben şoka girdim... İki sene gittim ama kaçtım; utancımdayan kaçtım. Dedim böyle okul mu olur (Ali, 55).

Çocuklarımızın psikologu bozuluyo yani. Benim torunum var, on dört yaşında. İnan yani “anane diyo, biz şeyapıyoz ama illa ayırıyolar, benim sinirlerimi bozuyolar” diyo. İnternete gidiyo, internette bilem ayırım oluyomuş yani. Kendimi saymıyom diyo ama çok arkadaşlarımız kimisi tence esmer oluyo, onları dışlıyolar anane “boğuverceğim geliyo insanları” diyo. Öfke yapıyo (Ayşe, 58).

Biz dışlandıık ya! Bizim çocuklarımızı okula yolladıık, ayağında yırtık ayakkabı var diye yargılandı. Üstünde montu yok diye yargılandı. Ay sen Romansın, ben Gorayım ayırımı yapıldı. Çocuklar okulu sevmemeye başladı. Biraz Çanakkale halkından, zenginlerinden gelen de bişey oldu bu. Bu sefer okulu sevmeyi çocuklar. Okutamıyoz. Ben okuttum ama herkesin çocuğu okusun isterim. Niye Romandan bi doktor çıkmasın, niye bi mühendis çıkmasın, niye bi savcı çıkmasın? Niye bi öğretmen çıkıp da eğitim vermesin? (Emel, 38)

Karşı taraftaki... Nası deyim ben şimdi size, açık konuşayım. Her aile çocuğunu bi okula yolluyo di mi? Ama Fevzipaşalı olduğunu duyunca karşı tarafın ailesi daha farklı şeyler de olabiliyo.

*Huzursuzluk mu oluyor?*

Yani... Ya da karşı tarafı rencide ediyor. (Böyle olunca da) Soğuyor. Okuldan soğuyor (Seymen, 24).

Bizim mahalleyi İstiklal İlköğretim’e alıyolar. Diyolar çok ayrımcılık oluyo deniyo. Mesela İstiklal’de de astsubay öğretmen çocukları varmış ama bizim mahallenin çocuklarına biraz pasif davranılıyomuş hani (Özge, 27).



İşte çocuklarımızın psikolojisine yansıyor. Çok da karşılaştık böyle şeylerle. Okuldan geliyo çocuk, “anne bana okulda Çingene dediler” , “arkadaşım beni kovaladı” falan filan. Okuldan uzaklaştırıyor tabi. Öğretmenler de bazı yapıyor bunları. Mesela iki çocuk kavga ettiği zaman hemen bizim çocuklarımızı yargılıyor sen yapmışsındır falan, yeri geldi mi çocuğa tokat atıyor. Öğretmen bunu yaptığı zaman, bu sefer çocuk okula gitmek istemiyor. Aslında öğretmenin kendini sevdirmesi lazım. Bizim çocuğumuz haksız olsa bile, daha uyumlu yaklaşırsa çocuğa... Belki o çocuğun içinde cevher var. nerden biliyorsun? (Sadık, 42)

Çok başarılıydı ama çocuğum çok dışlanmaya başlamış. Arkadaşları tarafından; o yeni mont giyiyor da o niye giymiyo. Tabi o zaman işe yeni yeni başlamıştım tabi birini alırsam birini alamıyodum ama Allah razı olsun benim çocuğumdan azimlikle o zengin çocuklarına göre benim çocuğum hep onlara yetişiyodu ve onlardan daha üstün çıkıyodu. Oyunlara girdiğinde Özgür’ü hep ittiyolamıştı. Benim çocuğum da biraz sinirli; bağırıp çağırıyomuştı “niye bizi böyle yargılıyorsunuz, hep beni böyle dışlıyorsunuz” diye (Emel, 38).

Benim oğlum Lise 1’e gitti. Bir hafta sonra bıraktı.

*Neden?*

Sevmedim burasını dedi, bu sefer başka yere gitti. O zaman da bir hafta gitti, orayı da bıraktı.

*Acaba okulda onları huzursuz eden bir şey olabilir mi?*

Huzursuz değil de belki de ayak uyduramıyorlar. Artık onların kafaları mı almıyo bilemiyom (Hasan, 45).

Ailelerin, çocuklarının okula ayak uyduramaması olarak da yorumlayabildikleri ve bazen somut bir gerekçe bulamadıkları okulu terk etme durumunun, gençlerle görüşüldüğünde çoğunlukla açık bir dışlanmaya ya da kendisini okula ait hissetmeme duygusuna dayandırıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili olarak doğrudan gençlere yöneltilen sorularda da yanıt değişmemiş; genç katılımcılar da öğretim hayatlarında çeşitli dışlanma biçimleriyle mücadele etmek zorunda kaldıkları açıkça ifade etmişlerdir:

İlkokulda olmuştu, dışlandım. Bu Romanmış dediler, dışladılar biraz.

*Nası tepki vermiştin bu duruma?*

Ağladım, bişey yapmadım. Aileme söylemedim (Mert, 19).

İlkokulda yaşamıştım ayrımcılık. Mesela bi arkadaşım vardı benim, “sen Romansın, sen Çingenesin” diyodu. Diyodum bak yargılama. Nasıl bi insan olduğumu bilmiyosun, yargılamak Allah’a mahsustur dedim. Sonra ilerde anladı özür diledi (Tarık 19).

Benzer şekilde, çocuğu okul çağında olan velilerin ifadeleri de eğitimde dışlanmanın güncel örneklerine işaret etmektedir:

Ben çocuğumu ilköğretime gönderiyorum. Orda ilk iki sene gitmek istemedi, hep ağladı. Çocukla dalga geçiyolar Roman Çingene, Roman Çingene diye sürekli. Çocuk ağlayarak okula gidiyo. Öğretmen yardımcı oldu; müdürümüz olmadı en sonunda bi problem olacak diye tüm Roman çocuklarını bi sınıfa topladı Erdem<sup>33</sup> Bey, İstiklal İlköğretim Okulu’nda. Ben Milli Eğitim’e kadar gittim şikayet ettim. Üç sene önce oldu bu. Sonra

---

<sup>33</sup> Katılımcı isimleri gibi, bahsettikleri diğer şahısların isimleri de gizlilik ilkesi gereği değiştirilmiştir.

yine aynı. Yine biz aynı sınıftayız. Mesela sınıf 40 kişilik, 30 tanesi Roman çocuğu. Bir 1-B vardı, 1-B’de Roman çocuğu bi tane, 1-A’da otuz tane. Nası karışcaz biz, nasıl açılıcaz? (Okan, 42)

Okullarımıza dahi alınmıyo. Mesela ben gideyim, İstiklal’le Merkez’den başka hiç bi okul almıyo. Çingene dedikleri Roman dedikleri bi sınıflandırma yapmışlar. Biz Atatürk’ün yolunda yürüyen Türk bayrağı altında yaşayan Türk toplumuyuz. Hani bizim nüfusumuz ayrı mı? (Sevda 30).

Burada ayrı bir sınıf açmaya kalktılar. Roman vatandaşlarına böyle on, on iki kişilik. Vali aradı, hemen emniyet müdürü aradı. Öyle bişey yok dediler hemen topladılar sonra (Özcan 38).

Katılımcıların ifadeleri, günümüzde Çingene/Roman topluluklarına yönelik dışlanma deneyimlerinin eğitim alanında hala varlığını korumakta olduğunu ortaya koymaktadır. Mahalle halkının diğer mahallede yaşayanlarla olan temassızlığının, mevcut dışlanma durumunu pekiştiren etkenlerden biri olduğunu ifade eden Özcan, söz konusu sorunun bu kopukluğa çare bulunmadan çözülemeyeceği kanaatindedir:

Mesela basın toplantısında diyo ki “ben Romanları çok severim”. Hanginiz dedim çocuğunuzu ders çalışmaya mahalleye yollarsınız. Ya da mahalledeki bi çocuğu evinize ne zaman çağırdınız? Sen çağırcaksın bi tane Roman vatandaşın çocuğunu, senin cocugunla zaman geçirecek. O şekilde silinir yoksa bu ön yargı kesinlikle kalkmaz. Kaynaştırıcaksın insanları (Özcan 38).

Özetle, içinden gelmiş olduğunuz sosyal grubun, okul hayatında göstereceğiniz performansı ve hatta bir okul hayatımız olup olmayacağını belirleyen önemli bir etken olduğunu öne sürmek mümkün görünmektedir. Okulda deneyimlenen dışlanmanın yanı sıra, mahalle gençlerini eğitim alanından alıkoyan bir diğer habitus tesiri ise mahalleye özgü gündelik yaşam alışkanlıklarının bireyler üzerindeki etkisi ve bilhassa erken evlilik konusudur.

#### ***4.5.3.3. Gündelik yaşam alışkanlıkları ve erken evliliğin etkisi***

Fevzipaşa Mahallesi'nin onu diğer mahallelerden ayıran kendine özgü habitusu içerisinde, çocukların eğitim alanından kopuşunu hızlandıran diğer faktörlerin; gündelik yaşamın formel eğitimin sürdürülmesi için gerekli koşullara ayak uydurmaya elverişsiz yapısı ve erken evlilikler olduğu görülmüştür. 25 yaşındaki Hüseyin, formel eğitime katılım yetersizliğini, mahallenin kendine özgü habitusuyla ilişkilendirirken şu sözleri sarf eder:

Neden biliyon mu abla... İnsanların yaşamış olduğu hayat... Benim yaşamış olduğum mekan mesela, mahallede... Şimdi birazdan mesela tesisatlar kurulur, sandalyeler kurulur falan, birazdan çalgılı düğünlü bişeyler olur. Ben bunu biliyorum çünkü aynı ortamın içersindeyim. Ona aşına oluyorum anladın mı abla? Aşına olduğum için ben de o tarafa meyilli olmuş oluyorum. Bu sefer onu kendime aynen almış oluyorum abla (Hüseyin, 25).

Benzer şekilde 31 yaşındaki Kemal de, mahalle ortamının eğitim hayatı üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çekmektedir:

Niye iyi bi yönetmen çıkmasın Romanlardan ya da ünlü bi kalp cerrahı çıkmasın? Ama mahallenin çok içindeyken, her akşam düğün, şey, gürültü... Kulaklıkla oturyodum. Yarın öbür gün evlensem, orda içinde yaşamam. Ne kadar eğitim verseniz de çocuk sokağa çıkacak. Sokak Roman toplumunda hala devam etmektedir. Evde iyi yoğurmaya çalışın, diğer taraftan mahalleden de etkilenecektir. Arkadaşlarından dolayı fütursuzca hareket etmeyi, küfür etmeyi öğrenebilir. Ben yarın öbür gün nezih bi ortamda otursam hiç olmadık bi yerde söyleyebilir (Kemal, 31).

Mahalle etkisini kısa süre önce Lise 1. sınıf öğrencisiyken, okulu maddi yetersizlikler nedeniyle terk ettiğini ifade eden Bedirhan şu örneklerle açıklamaktadır:

Arkadaş ortamı da öyle burada... Mesela toplanılır bi yerde, bi kaç kişi. Tam okula giderken, mesela oldu bana, okula giderken beni çevirdiler. “Gitme” diye mesela. “Takılırız” falan hesabı (Bedirhan, 18).

Hal böyle iken, mahalle sakinlerinin çocuklarının geleceği ve alacakları eğitim ile ilgili kaygıları, onları mahalleden uzaklaşma planları kurmaya yönelmektedir.

Şansı eşit değil. Mesela şuradan ben taşınayım. Mesela çocuklarım iki yaşında. Buradan taşınayım Barbaros’a; çocuklarım altı, yedi yaşına geldiği zaman daha farklı olur benim görüşüme göre.

*Neden? Ne değişir sizce?*

Bizim mahallemizin bi huyu vardır şimdi. Kavga falan ederken bayanlar mesela birbirine laf söylüyorlar. Bu sefer noluyo, ufak çocuk duyuyo, kulağına geliyo. Ondan sonra annesi ona vurunca, o da ona o tepkiyi veriyo yani. Ama diğer tarafta yok öyle bişey. Orada sadece uyarıyo yani. Senin

çocuk benim çocuğu dövmüş vs. diye. Ama bizimkiler öyle değil. Bizimkine çocuğu dövdü “sen de döv”. İşte biz bundan kaybediyoruz (Deniz, 25).

Çocukların çevrelerinden edindikleri sosyal iletişim ve dil becerilerinin eğitim hayatlarında ve iş yaşantılarındaki önemi, özellikle genç katılımcılar tarafından benzer örneklerle sıklıkla dile getirilmiştir:

İşte Roman olmaları bu anlamda bir - sıfır eksi demek ama diğer taraftan kendi eksiklikleri de vardır. Kendilerini geliştirememiş olmaları en büyük etkenlerden biri. Ben hiç bi zaman kopmadım ama hiç bi zaman tamamen içinde yaşamamakla birlikte benim en büyük şansım şuanda çalıştığım iş yerinde ilkokuldan sonra çalışmaya başlamam. Şuanki işimden ziyade on iki yaşındaki o Kemal sanayide bi usta yanına verilseydi, şuanda belki bi kaportacıda -hakir görmüyorum o mesleği ama- işte kaba saba ağzında küfür kullanan vs bi Kemal olabilirdi. Mesela bi abi var, çok yakışıklı, renkli gözlü falan ama dil belası derler ya konuştuğunda yani... Külhan bir ağız. “Yaa birader nabıcan” falan gibi böyle, üslup hatası var mesela. Olay ailede evde başlıyor. “Allah belanı versin” denen ya da “ananı avradını...” diyen babanın yanında yetişen bi çocuk maalesef böyle oluyor (Kemal, 31).

Uymasan da uyduruyolar insanları. Çocukların beyni yıkanyo. Ben bu yüzden çocuklarımı ayrı tutmak istiyom (Ayşe, 58).

Valla bizim herhalde bilgisizliğimiz çocuklarımızın okumaması. Mesela yanımda çalışan bi çocuk var, ilkokulu bıraktı, gitmiyo. O onu görüyo, o onu görüyo. Abi bak o gitmiyo diyo. birbirlerinden görüyolar. Anne baba da ilgilenmiyo. Farklı bi yerde olsa okurdu (Hasan, 45).

Kızı okula Biga'ya yolladım mahalle kültüründen uzaklaştırmak için. Mahalle kültürünü almalarını istemiyom. Okula göndermekle vatana kazandırmakla alakaları yok çünkü (Erdal, 47).

Çocuk mahallede görüyo okulda da uyguluyo. Görgüden mesela. Şansı düşüyo bence o yüzden (Nur, 22).

Çocuklar birbirini görenler bırakıyolar, üçe dörde kadar gidiyolar, bırakıyolar (Aylin, 63).

Eğitim konusundaki önemli engellerden bir diğeri ise mahallede geçmişe göre nispeten gerilediği ifade edilmekle birlikte, belirli oranda hala yaygınlığını korumakta olan erken yaşta evlilikler ve özellikle kız çocuklarının okutulmasına yönelik olumsuz yargıların kimi kesimlerce hala varlığını sürdürüyor olmasıdır.

Şuan bir de mahallede on dört yaşında evlenmek var. Nikahları bile yok. Bu şuan var bizde. On üç yaşında, kendi çocuk. İmam nikahı da olmuyo. Evleniyo düğünleri oluyo, başları bağlansın diye. Bi de şimdi çoğu insan benim yaşıma kadar gelemiyor. Hapse giriyo, birini bıçaklıyo, hırsızlık yapıyo, uyuşturucu satıyo. Yani baba da bakıyor gidişata, bunun sonu iyi değil. Biz bunu everelim diyo. Bulalım bi kız. Kocaman kız da bulacak değil on iki, on üç yaşında. Kızlara da bakıyor, gidiş iyi değil, piyasa bozuk. Söz yani, başı bağlansın. Ateşle barut da bir arada durmuyo, cahillik yapıyolar. O zaman da mecburen evleniyolar (Yakup 24).

Bizim Fevzipaşa Mahallesi'nde okuma diye bişey yok. Özellikle kızlarımız Lise 1'e geldi mi bırakır okulu. Kıskançlık başlıyo anne babalardan. Öyle bi adet edinilmiş (Mehmet 18).

Eğitimim çok güzeldi fakat ailem göndermedi. Kız çocukları okutulmazmış. Abim önledi. Ben çok devam etmek istedim fakat bi türlü olmadı (Gülay 46).

Abim okutmadı, çok okumak istedim ama (Candan, 43).

İlköğretim bitirdim. Bizde genelde erken evlenilir. Sevdiğimi almak için bıraktım (Faruk, 27).

Beşe kadar okudum, ondan sonra beni verdiler halamın oğluna. On üç yaşında... Sorunlar vardı, fakirlik vardı, okuyamadım. Şuan keşke çalışsam (Ayşe, 58).

Söz konusu ifadeler, Fevzipaşa Mahallesi'nde çocukların eğitimden kopuşuna neden olan engellerin çokluğunu ve çeşitliliğini açıkça gözler önüne sererken, konuyla ilgili temel engellerden birinin varlığı ise geçmişten bugüne etkisini en kuvvetli biçimde sürdürmeye devam etmektedir. Şüphesiz ki konuyla ilgili en önemli sorunlardan birini teşkil eden bu engeli oluşturan temel unsurlar; mahalle halkının maddi yetersizliği; buna kaynaklık eden iş güvencesizliği ve gelir düzensizliğidir.



#### 4.5.3.4. Yoksulluk

*Nasıl devam edelim okula? Limon satarak, fabrika köşelerinde çalışarak, merdiven silerek biz çalıştık. Okumaya fırsat yoktu ki (Emel, 38).*

“Avrupa’da Çingene/ Roman topluluklarına dâhil çocukların büyük kısmının nitelikli eğitim olanaklarına toplumun geri kalanıyla eşit derece erişmede hala en alt seviyede olduğu bilinmektedir” (Cahn vd. 2002: 80). Diğer Çingene/Roman topluluklarında olduğu gibi Fevzipaşa Mahallesi’nde de eğitim alanından uzak kalmada önemli etkenlerin başında maddi yetersizlikler gelir. Söz konusu Fevzipaşa Mahallesi halkı olunca, burada en az ekonomik yetersizlikler kadar, ekonomik belirsizliklerin rolünün de altı dikkatle çizilmelidir.

Çocuğu diyolar ki okula yazdır. Kudretimiz yetmiyo. Çalışan bi kişi. Nasıl baksın? Kışın çok zorluk çekiyoruz ne bulursa çalışıyorlar. Bütün yaz bekle Allah bekle. Çalışırız evimize bakarız, hiç olmadı 850-900 veriyorlar. Şimdi ama öyle şeyimiz yok işte. Okuyo çocuk, “ben bunu olucam anne” diyo ama kudret yok (Sevim, 72).

Şimdi benim bi oğlum sakat kaldı, bi oğlum öldü. Ben emekli olsaydım benim için daha şey olmaz mıydı? Fazla sıkıntılara gitmezdik. Şimdi mesela kış geldiği zaman, işe çıkamıyoz. E kızım okula gidiyo (torunum). E öğlen geldiğinde karnım aç dedi. Bi aylık olmuş olsa, hiç sıkıntı olmaz; beş lira vericeme otuz lira verirdim. Al kızım, koy çantana derim. Bizim buradaki mahallede çok fakir olduğu için liseye üniversiteye gönderemiyö. Hep bunlar maddi duruma dayanıyo. Tek bi tane çocuk yok ki ya üç ya dört çocuk var her birimizde. Dört tane çocuğu okutamazsın (İbrahim, 55).

Cebine harçlık koyamazsan o çocuğun, baba bunu gördüm herkes bunu yiyo ben yiyemiyom der. Mesela ben bunu çektim. Arkadaş sandviç yerdı, ekmek arasında kaşar koyarlardı. Ben onla doymazdımdı, bakardımdı herkesinkine muz varmıştı, başka şey varmıştı. E bizim beslenmemizde bişey yok; bi simit... Bi de onun beslenmesine bakıyoruz; kuvvetli... Hani eşit değiliz.. Anladın mı? Çoğu kişi bu yüzden okumadı yani mahallemizde. Fakirlikten, gariplikten okuyamadı. Biz iki lira verirsek, zengininki 20 lira, 25 lira veriyo. Baba diyo, “e bu kadar var yavrum, durumumuz yok”. Okuduğu yere kadar okutuyoruz.[...] İşte bu şeyler kızım neyden oluyo biliyo musun; babadan. Şimdi zengin nasıl bırakıyo da. Hani düşünmüyo yani, bişey var. Karımca nasıl yetişecek? Beslersen karıncayı, karıncanın bi tarafında parası olur. E şey vermezsen, nerden olacak. Bana babadan kalmadı diyom. Benden de evladıma ne kalacak diyom. Bir aileden kaynaklaşıyo. Anlatabiliyo muyum yani, hepimiz öyle bi insanlarız yani (Ali, 55).

Söz konusu belirsizliğin neden olduğu geçim stratejileri, aileleri bir çocuğu düzenli olarak okula gönderebilmekten alıkoymakta, bunun yanı sıra çok erken yaşta geçim mücadelesine başlayan çocuklar da kendilerini söz konusu koşullar altında çalışmak zorunda hissetmektedirler:

Nasıl devam edelim okula? Limon satarak, fabrika köşelerinde çalışarak, merdiven silerek biz çalıştık. Okumaya fırsat yoktu ki. Çünkü ana baba bize çabalıyo, e biz napmamız gerekio? Yokken okuyamadım (Emel, 38).

Her şey maddiyattan geçiyo. Baba rahatsa tabi ki çocuğunun eve ekmek getirmesini beklemez, okumasını sağlar ama maalesef maddiyatın olmadığı yerde hiçbir sosyal yaşantı olmuyor (Rahmi, 42).

İlkokula kadar gittim geçim sıkıntısından... Kardeşler de. Geçim sıkıntısından ilkokuldan sonra inşaatlarda çalıştık, seyyar satıcılık yaptık. Hangi işi bulursak, düzenli bi işimiz yok (Okan, 42).

Maddi durumdan biraz. İsterdim evin tek okuyanı bendim. Abim var ablam var ikisi de okuma yazma bilmiyor. Bir bendim okuyan insan. Annem babam okutmak istiyordu okuduğun yere kadar oku diyorlardı ama durumumuz kritikti, çalıştım yardım ettim mecbur kaldım (Ahmet, 30).

Benim hayalimdeki meslek yalan söylemiyim okumaktı. Ben okumayı çok istedim. Okumayı çok istedim... Annem temizliğe gidiyordu, babam ayakkabı boyacılığı yapıyordu. Baktım aileme katkı yok. Tek erkek çocuğu da benim. Mecburiyetten babama dedim o zaman babam davul da çalıyordu. Baba dedim, bana bi klarnet al; ben de geleyim düğünlere. Tek kişinin çalışması başka, iki kişinin çalışması başka. Öyle müzisyenliğe başladım (Sadık, 42).

Kimin varlığı okuyo, kiminin yokluğu oluyo. Fakirliğin yüzünden okula gidemedim ama neden? Abim okuyo, ablam okuyo. İki tane çocuk var evin içinde kim bakacak? Kandırdılar mandırdılar, yarın yollicaz, bugün yollicaz derkene, benim okuma yazma kaldı. Ben çok meraklıydım istekliydim (Aylin, 63).

Diğer katılımcılara benzer şekilde Emel de kamu alanı ve sosyal alanlarda pek çok kez Çingene/Roman olarak tanımlanmanın neden olduğu dışlanma türlerine maruz kalmış ancak o çoğunluktan farklı olarak karşılaştığı tavırlarla mücadele etmeyi sürdürmüştür. Emel bu zorlu sürecin, ilkokul eğitimi sırasındaki ilk örneğini ve çok küçük yaşlarda

maruz kaldığı dışlanma ve yoksulluk nedeniyle okulda yaşadığı zorlukları şu sözlerle ifade etmiştir:

Mesela bizim bi kız vardı Cahide diye, okul arkadaşım zengin. Bir de müdür yardımcısının oğlu vardı içimizde. Bakıyoz bakıyoz, onlara davranıldığı gibi bize davranılmıyo. Bir tek öğretmen Saime Yıldız bizi kolluyo. Benim de bu canıma tak etti bu dışlama bu fakirlik. Neyin sebebi oldu diye. Ben Cahide'yi dövdüm..Dövdüm.. Çünkü o an kalemim yoktu. Sınava girdik. Ve ben sınavda kalemim olmadığı için ben o dersi zor başardım. Ve onun önünde kalem dolu. “Cahide bana bir kalemini verir misin?” dediğimde. “Çek ellerini dedi pis Roman” diye bana hitap etti ve elimi ittirdi benim. Ama ben derste öğretmen olduğu için , öğretmene saygı duydum için sınavın bitmesini bekledim. Bu benim çok gücüme gitmişti. Ve benim Kardeşim de yanımda aynı sınıftaydı ve ben kalktım duvardaki tahta silgiyi aldım, tebeşiri. Ben o Tebeşirle o sınavı geçtim. Üstüne beyaz çizgi çekerek .ve beş dakika tabi zil çaldığında mola verildi ya –onu dövmeyi düşünmüyom ama o an. Ben bu sınavı nası bitirebilirim.- kalorifer odasına indim kömür buldum kömür.. Kömürle tebeşiri birleştirdim. Bi beyazı çektim, bi siyahı çektim. Şerit çektim anlaşışın diye. Sonra hoca sınavları şeyapıyo gözüne çarpmış öğretmenin. Saime Yıldız'ın. Bu ne dedi bana. Hocam dedim çağ devrini düşünün dedim, o zamanla da kalem yoktu dedim. Bu sırada yalan olmasın ya on ya on bir yaşlarındaydım. Ben de çağ devrini yaşadım. Napabilirdim hocam dedim arkadaşımından kalem istedim vermedi. Ben de bu sınavı bırakamazdım dedim ama geççem ama kalcam dedim sonuçta fakirim dedim, annem evde benden karne bekliyo. Ben onun elinin emeğini vermek zorundayım dedim annem benim limon satarak bize bakıyo hocam dedim. Hoca nasıl oldu biliyo musun... Gözleri doldu. Şuanda dedi sen sınıfın ikinci gelenlerindensin dedi ve bunu tebeşirle kömürle yaptığına göre sen çok başarılı bi öğrencisin dedi. Alkışlayın arkadaşınızı dedi ve alkış aldım ama tabi Cahide'de onu bırakmadım. Okul bitişi Cahide'yi yakaladım ve annesinin yanında dövdüm. Ertesi gün annesi

geldi beni disipline çekçekmiş, çektirsin. Bi gün tek ayağımın üstünde kaldım, hiç de koymadı bana. Bi daha da yapamadı. Öyle işte... (Emel, 38)

Bu noktada katılımcılardan Emel hakkında bir parantez açmakta fayda görülmektedir. Emel, bu araştırmaya görüşme sırasında verdiği içten cevaplarla, ele alınan başlıklardan herhangi bir kaçına sığınmayacak kadar özgün ve değerli katkılar sağlamıştır. Yaklaşık yedi saat süren görüşmeyi diğerlerinden ayıran bir diğer özellik ise Emel'in Çingene/Roman olarak dışlanma deneyimlerinin fazlalığına ilaveten, kadın olmanın toplumda yarattığı ötekileştirme biçimine de maruz kalması ve bunlarla büyük bir gayretkeşlikle savaşmayı sürdürmesidir. O tüm bu yaşadıklarına rağmen, kadın erkek gözetmeksizin mahalle sakinlerinin içinde düzenli bir işe sahip olabilen birkaç kişiden biri olmayı başarabilmiştir<sup>34</sup>. Onu diğerlerinden ayıran bir başka özellik ise çocuklarının geleceğinin kendisi gibi olmasını istemediğini belirterek, farklı bir mahallede de kendisine ev kurmuş olmasına rağmen Fevzipaşa'da da yaşamayı sürdürüyor olması ve mahalle halkının sorunlarıyla ilgilenmeyi kendine görev edinmesidir. Emel'in mevcut konumuna gelene kadar yaşadıkları, Fevzipaşa mahallesinde bir şeyleri başarıyor olabilmenin, meslek edinebilmenin ve hayata tutunabilmenin ne koşullar altında gerçekleşebildiğine yönelik özel bir örnektir.

---

<sup>34</sup> 38 yaşında genç bir kadın olan Emel, evli ve yetişkin iki çocuk sahibidir. Belediye'de bulunduğu işi geçmişte mahallede gönüllü olarak yürüttüğü çalışmalar sonucunda Kent Konseyi başkanının kendisini bulup destek olmasıyla elde ederek, mahalle için olağan dışı sayılabilecek bir başarıya imza atmıştır. İfadesine göre ev işleriyle meşgul olduğu sıradan bir günde başlayan bu temas, onu mahallenin diğer kadınlarından ayıran yolcuğun başlangıcı olmuştur:

Balkonda çamaşırımı asarken, Saim abim diye bir abim geldi (Çanakkale Kent Konseyi Başkanı Saim Yavuz), "Bakar mısın?" dedi. "Buyurun" dedim. Biz burada Roman şenliği yapmak istiyoruz dedi. Tamam deyip, öylelikle yani, güvenç sağlayarak. O güvenci de onun yüzünde gördüğüm için hemen aşağı indim, öyle tanıştık. İyi ki de tanışmışım. Mahallemin sesini duyurabiliyorum. Aktif çalışmalara katılabiliyorum. Yani kadınlık değil eşitlik gibi bişey diyelim yani hem erkek hem kadın oldum.

Bu gelişmeyle birlikte Emel, önceden gönüllü olarak yaptığı işi artık çok sevdiğini her fırsatta dile getirdiği mahalle halkıyla çalışarak bir meslek olarak yerine getirmeye başlamıştır. Mahallede yürütülen görüşmelerin çoğunda Emel, katılımcıların her sorunuyla yakından ilgilenen bir abla, hatta mahallenin bir nevi muhtarı olarak anılmıştır.

Eğitim konusuna dönecek olursak; konuyla ilgili görüşülen katılımcıların yaőları göz önünde bulundurularak, daha güncel örneklerde bir değişiklik olup olmadığı incelenmiş ve günümüzde benzer sorunların hala varlığını sürdürdüğünü ortaya koyan cevaplar alınmıştır. Örneğin evde ürettiği hediyelik eşyaları satarak geçimini sağlayan Okan, oğlunun Hukuk Fakültesi'ni kazanmasına rağmen düzensiz gelir durumu nedeniyle, bir süre sonunda okuldan ayrılmak zorunda kaldığını ifade etmiştir:

Tabi isterdik bi devlet güvencesinde bi sigortamız olsun, çocuğumuz daha iyi şartlarda yaşasın. Oturduğumuz evler zaten iki oda. Çocukların ders yapacak yerleri yok. Geçim sıkıntısı olduğundan dolayı, büyük oğlum avukatlığı kazandı iki ay gönderdim üçüncü ay dayanamadım. Yol parasına dayanamadık. Belediye'ye başvurduk oraya başvurduk buraya başvurduk. Daha önce de söylemiştim çok problemlili olduğunu düşünüyolar (mahallenin) aslında hiç bi problemimiz yok. Gidiyoruz “Fevzipaşa mı? Biz size haber veririz.” Her tarafa başvurduk hiç bi dönüşüm olmadı. Üç sene oldu bıraktı benim yanımda çalışıyo o da (Okan, 42).

Genç katılımcılardan biri olan 18 yaşındaki Bedirhan da okula gidip gitmiyor oluşuna dair yöneltilen soruya tabi ki gitmiyorum diye gülererek cevap vermiştir. Bu diğer katılımcılardan da görüldüğü gibi Fevzipaşa Mahallesi'nde okula gitmenin –özellikle lise çağındaki gençlerde- günümüzde de son derece nadiren rastlanan bir durum olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır:

Tabi ki lise birden terkim. Maddi durumlardan dolayı. Burada babamın mekanında çalışıyorum, öyle geçinip gidiyorum (Bedirhan, 18).

Söz konusu katılımcının okulu bırakmasındaki temel nedenin; dönem başında maddi yetersizlik nedeniyle okul üniformasını alamaması, okul yönetiminin ise bu şekilde

okula gelemeyeceğini söylemesi olduğu öğrenilmiştir. Konuyla ilgili katılımcının ailesiyle yapılan görüşmede Bedirhan'ın annesi, okula gidip eşinin Gökçeada'da çalışmakta olduğu ve kısa sürede para kazanıp üniformayı alacaklarını müdüre bildirdiğini ancak arada geçen sürede Bedirhan'ın devamsızlıktan kalması nedeniyle kendisine sonrasında da okula devam etmesinin bir anlamının kalmadığını söylediği ifade edilmiştir. Bu duyumun ardından Bedirhan'ın kayıtlı olduğu lise ile temasa geçilip müdür yardımcısı ile görüşüldü ise de yetkili müdür yardımcısı, konuyla ilgili olarak aileyi daha önce uyardıklarını ancak devamsızlıktan kalan öğrenci için artık bir şey yapılamayacağını, belki okula devam ederse muafiyet sınavları yoluyla geçmesinin mümkün olabileceğini ancak bunun da bir garantisinin olmadığını ifade etmiştir. Sene tekrarı yapmayı göze alamayan Bedirhan ise bu sürecin sonunda okulu tamamen bırakıp, mahallenin kahvehanesinde garsonluk yapmaya başlamıştır.

Fevzipaşa Mahallesi'nde eğitimden kopuşla ilgili olarak, yoksulluk başlığı altında şu ana kadar sıralanan faktörlerin yanı sıra, ailelerde onarılmaz yaralar açan ve mahallede sıklıkla rastlanan; mahkûmiyet durumu, aile üyelerinden birinin kaybı ya da hastalığı gibi koşulların da çocukları eğitim alanından çok daha erken yaşlarda koparabildiği görülmektedir.

Matematikte çok şeydim ama babamı kaybettim, durumum olmadı. Fakir olduğumuz için bizi evlendirmek zorunda kaldılar. Ömrüm boyunca çalıştım yedi yaşından beri. Hem okula gidiyordum, hem doktor yanında çalışıyordum. Hastaları bekliyordum. Ev işlerine gittim. Çok zaman Yahudilerde çalıştım. Sonra evlendim eşim işe göndermedi; sonra çocuklar büyüdüler, ev işlerine gittim. Ondan sonra kanser hastası oldum biliyorsunuz (Elif, 65).

İki abim içerde. Annem babam yaşlı, gelirleri yok. Bende iki oğlan var; tek başıma mücadele ediyom (Ahmet, 29).

Oğlan gitti iki çift ayakkabı boyadı geldi. Okula beşten çıktı. Babası mahkum olmuştu o yüzden okutamadım yoksulluktan (Emine, 60).

Okula hiç gitmedim. Çok fakirdik biz. Abim ikiye kadar gitti, ben gitmedim. Babam bırakmış bizi (Sevim, 72).

Görüldüğü üzere Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşanan yoksulluk, düzensiz gelir, erken yaşta başlayan ağır çalışma ve yetersiz yaşam koşulları gibi faktörler, mahalle gençleri ile formel eğitim alanı arasındaki aşılması son derece güç duvarı oluşturan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Pek çok araştırmada ortaya konduğu gibi, çocukların maruz kaldıkları bu koşullar, onları haksızca eğitim ortamından alıkoymakta ve belki daha da kötüsü, sembolik şiddetin etkisiyle kendilerini başarısız olmakla suçlamalarına neden olmaktadır. 'Yoksunlukların biriktiği bir sürecin sonucu olarak' Fevzipaşalı çocukların, "toplum içinde yaşadıkları yoksunluğun sınıf ortamında yeniden üretildiği" bir kısır döngüye mahkûm kalmış oldukları görülmektedir (Yüce, 2007: 53).

Toparlamak gerekirse, eğitimin mevcut eşitsizliklere olan katkısı son derece önemli görünmektedir. Egemen güçlerin başarısını garantileyen bir eğitim sisteminin varlığı, bu açıdan geride kalan azınlık gruplarının mevcut koşullarını kendi eksiklikleri olarak değerlendirmelerine neden olarak, eşitsizliğin durmadan ve üstelik mağduru olan kesimin de rızası ile yeniden üretilmesine imkan tanır. Fevzipaşa'da eşitsizliğe maruz kalan, formel eğitim ortamına adapte olamayan bireyin, kısa süre içinde sistemin dışına atılması kaçınılmazdır (Mahallenin güncel eğitim düzeyi bu tutunamayışı doğrular niteliktedir). Böylece mahalle ortamının yarattığı koşullara göre kendisine bir aidiyet edinmeye çalışan birey, hayatta kalma mücadelesinin sonucu olarak mahalleli olma kodlarının gereklerini yerine getirerek ya da getirmek zorunda kalarak, mevcut habitusu daha da sıkı biçimde benimser ve pekiştirir. Mahalleye özgü mevcut yetkinlikler bütünüünün verili ve değişmez özelliklere sahip olduğu iddia edilemese de, benimsenen



habitusun büyük oranda mahallenin etkileşim halinde olduğu alan ve sermaye türlerine göre şekillendiği ve bireylerin bazı durumlarda bunları dönüştürebilecek potansiyele sahip olmakla birlikte, muhtemelen daha büyük oranda bu etkilerin altında ezildiği görülmektedir. Fevzipaşa Mahallesi'nde sınırlı sayıda bireysel öne çıkış örneğine rastlanmış olmakla birlikte; çoğunluğun mevcut hiyerarşiyi benimseyerek, oyunu bu koşullar içerisinde oynamaktan başka yolunun kalmadığı gözlemlenmiştir. Bu durumun onları; eğitim alanından erken yaşta koparıp, hızla çalışma hayatına doğru sürüklerken; çoğunlukla son derece benzer kaderleri paylaşacakları bir noktada birleştirdiği görülmektedir.

#### 4.5.4. Eğitimden istihdama geçiş: Fevzipaşa'da meslek yığılımları

*Bak şimdi okumaları yok, tahsilleri yok. Bi işleri belirli yok. Adam çıkıyo çöp toplamaya, onunla ekmeğini alıyo ama güzel bi iş değil aslında. Kirleniyoz. Daha Türkçesi parasız iş (Sevgi, 53, Çöp Toplayıcısı).*

“İnsanlar yaptıkları şeylerden ibarettirler ve ne iseler ona göre düşünürler” derken Lefebvre, bireyin geçimini sağlamakta olduğu uğraşın, kimliği üzerindeki etkisine dikkat çeker (1958: 193). Meslek, bir sosyo-ekonomik statü belirleyicisi olmasının yanı sıra, bireyin hayat tarzı ve toplumdaki saygınlığı gibi önemli kimlik unsurlarının da izlerini taşıyan son derece önemli bir göstergedir. Bu gösterge, nesilden nesle aktarımı nedeniyle, toplulukların yaşam tarzlarının ve maruz kaldıkları eşitsizlik türlerinin pekişmesinde etkin rol oynayan ve dolayısıyla mevcut sosyal tabakalaşma biçimleri hakkında ipuçları taşıyan temel unsurlardan biri olarak ele alınmalıdır.

Araştırma boyunca, hâkim kültürün izlerini taşıyan mevcut eğitim sistemi içerisinde, ona adapte olmasını mümkün kılacak davranış ve adaptasyon şemalarından yoksunluğunun, Fevzipaşa halkını formal eğitim olanaklarından dolayı ya da doğrudan

bir biçimde mahrum bırakmakta olduğu görülmüş ve bunun, bireylerin mahalle dışındaki toplumsal dünyaya adapte olmakta ilkokul çağından itibaren zorlanmalarıyla sonuçlandığı gözlemlenmiştir. Söz konusu sürecin, eğitim alanından kopuşu takiben, bu kez çalışma hayatında kendisini göstermesi kaçınılmazdır.

Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinin meslek dağılımı –eğitim bölümünde sunulan genel tabloya paralel biçimde- kadınlar için temizlikçilik ve geçici fabrika işçiliği deneyimleri ile sınırlı iken, erkekler için hurdacılık, çöp toplayıcılığı, ayakkabı boyacılığı, garsonluk, pazarcılık ve müzisyenlik gibi meslekler arasında çeşitlilik göstermektedir. Mahallede birden fazla işin aynı anda yapılmasına ya da söz konusu meslekler arasındaki dönemsel geçişlere sıklıkla rastlanmaktadır. Bu meslekler içerisinde özellikle gelişen teknolojinin etkisiyle hamallığın ve süpermarket sayısındaki artış ile pazarcılığın tamamen ortadan kalkmak üzere olduğu ifade edilmiştir. Belediyenin getirdiği yasak sonrasında, önceki dönemlerde sıklıkla rastlanan ve mahallenin temel gelir kaynaklarından birini oluşturan at arabacılığının ise tamamen sona erdiği gözlemlenmiştir.

Eskiden at arabacılığı, demircilik, kalaycılık vardı ama onlar... Belediye at arabaları, faytonlar kalktı. Genelde seyyar pazarcılık, kestane, erik satan ama genelde müzisyenlik (yapılıyor) şuanda. İş imkanı olmaması, aynı zamanda imkan verilmemesi, yani dışlanma, ön yargı (Özcan 37).

Yakup (24) garsonluğa başlamadan önceki mesleği olan pazarcılık alanındaki istihdam daralmasını ve süpermarket ile AVM'lerin bu daralma üzerindeki etkisini şu sözlerle ifade etmiştir:

Benim normalde işim meyve sebze satmak pazar yerinde. İşlerimiz bozuldu [...] Bizim pazarlarda sorunlar çok ya. Büyük marketlerin açılması işimizi bozdu. Bugün alıp bugün bitmiyo, üç gün sonraya da kalıyor çürüyor, bütçe büyük değil. Buzhanemiz yoktu. Bu işten daha iyi geçiniyoduk ama olmadı. Zarar ettik mi büyük zarar ediyoduk. Olmayınca olmuyor. Babalarım

anlatıyor; süpermarketler yokken kamyon kamyon mal satıyormuşuz. Şimdi açılınca diyo ki domates bir lira ama pazarda iki lira ama aslında başka şeyi daha pahalı veriyor. Pazarın yerini tutmuyor ama pazarları etkiledi. Kartlar (kredi kartları) var şuan biliyorsunuz. Karta geçiyor herkes. Hanımına desen git alışverişini yap, ben kahve içeyim diyo. Hanım yapıyo sıcacık yerde, mis gibi.

Mahallede manavlık ya da seyyar satıcılıkla uğraşan diğer pek çok katılımcı benzer sözlerle eski mesleklerini artık yapamadıklarını, özellikle büyük market ve alışveriş merkezlerinin açılması sonrasında çok daha düzensiz ve öncekilere kıyasla daha da değişken işlerde çalışmak zorunda kaldıklarını dile getirmişlerdir. Belediyelerin tezgah açma konusundaki denetimlerinin de söz konusu işsizlik sıkıntısını arttırdığı görüşü yaygındır:

Hep yani garibanlar ezildi. Belediye bi tane adama tezgah açtırmıyo, açamazsın diyor. E bu adam n'apsın? Sonra da bu adam yok birini dövüyo, yok birinin parasını alıyo, yok hurda topluyo. Hurda da bulamayınca mecbur napıyo, hırsızlık yapıyo, onu yapıo bunu yapıyo. Çocuğuna ekmek götüreceksin. Sen bu adamı bıraksana midyesi ya da elmasını, portakalını veya köftesini iskelede satsın. Yani bu adamın elinden ekmeğini alıyosun, atını beygirini alıyosun sen (Doğan, 30).

Bu bölümün başlığında yer alan yığılma kelimesi tesadüfen seçilmemiştir, zira Fevzipaşa Mahallesi'nin neredeyse tamamının birbiriyle aynı, benzer işlerle geçimini sağlamasının, olsa olsa bir yığılma olarak değerlendirilebileceği düşünülmektedir. Araştırmaya açık bir konu olmakla birlikte, Türkiye'de meslek konusunda Çingene/Roman mahalleleri kadar homojen başka bölgelere rastlamak, kaba bir tahminle de olsa gerçekten zordur. Elbette bu durum mahallelinin, yukarıda ele aldığımız formel eğitimde 'başarısızlık' konusundaki kader ortaklığıyla son derece yakından ilişkilidir. Bunun yanı sıra bu grupların ellerindeki sayılı zanaat türünün de

geçmişten bugüne gittikçe daha sınırlı hale gelmesi, mevcut mesleki yığılmanın bir diğer nedeni olarak görülebilir:

Sanayinin ve kapitalist ilişkilerin gelişimine bağlı olarak toplumlar dönüşürken, geçmişte Çingene halkları tarafından yapılan çeşitli zanaat ve hizmetlerin önemli bir bölümü ortadan kaldırılmıştır. Sepetçilik, demircilik, kalaycılık, diş çekme, ilaç yapımı, halk hekimliği, seyyar berberlik gibi çoğu meslek ortadan kalkmıştır. Müzisyenlik, cambazlık vs gibi meslekler ise biçim değiştirip yeni dönemin koşullarına uygun olarak yeniden üretilmiştir. Çoğu Çingene ise geçmişle bağını tamamen kopararak içinde yaşanılan ülkede başkalarının çalışmak istemeyeceği düşük gelirli ve insan sağlığına zararlı işlerde çalışmaya başlamıştır. Bunun ötesine geçmeleri ise bir yandan binlerce yılın mülksüzleştirilmişlik mirası öte yandan ise birlikte yaşadıkları Gaco-Geben halklarının alt ekonomik gruplarında dahi hâkim durumda bulunan tamamen dışlayıcı önyargı duvarları tarafından engellenmiştir (Mezarcıoğlu, 2013).

Bu sürecin sonunda meydana gelen meslek dağılımı konusunda kendilerine soru yöneltilen katılımcılardan çoğunun, şehrin ağır ve düşük gelirli işlerini yürütmekte oldukları ve Çanakkale'nin yükünün Fevzipaşa Mahallesi'nin omuzlarında olduğu konusunda ortak bir bilince sahip oldukları görülmektedir:

Çanakkale'nin bütütün işini yapan Fevzipaşa Mahallesi'dir. Boyasını tutun, hamallığını tutun. Çanakkale'nin tüm işini Fevzipaşa yapıyordu. Şuan burada meslekleri kaldırdılar, öldü... Mesela at arabaları kalktı mesela, insanlar bu sefer hurda arabaları yapmaya başladı. Ne bileyim seyyarlar kalktı, millet napsın, hamallığa yöneldi... E hamallık da olmuyo artık eskisi kadar. İnsanlar sırtında evlere hamallık yapıyordu ama şimdi teknoloji var koyuyo adam şeyi, bizzzzt çıkartıyo. At arabaları kalkması bi taraftan iyi bi taraftan

kötü oldu. E turizm diyoz; bugün İngiltere’de dahi fayton var yani at arabası koşuluyo (Sadık, 42).

İşsizlik zaten ömür boyu var mahallede. Fevzipaşa Mahallesi Çanakkale’nin hep en ağır yüklerini taşıyan mahalle. En ağır işlerini yapan. Yıllardan beri böyledir, aynı şekilde devam ediyor.[...] Üniversiteden mezun arkadaşım var pazarcılık yapıyo. Üniversiteye giden çok az sayıda (Hasan,45).

Biz Çanakkale Fevzipaşa olarak dışlandığımızdan dolayı, hep ağır işler bizde. Şimdi ayrımcılık yok diyolar ama gerçekten ayrımcılık var. Çanakkale’de bi olay olsa ilk baştan Fevzipaşa... Bizim çocuklarımız okusa da, bizim mahallemizden üniversite mezunu olanlar var. Pazarda limon satıyolar. Resmi kuruluşların hiç bi tanesine alınmıyolar. Öğretmenlik okulunu bitiren arkadaşlarımız var; onlar da çalışmıyo. Kimi simit satıyo, hepimiz seyyar satıcı (Okan, 42).

Bu noktada, bazı katılımcıların ifadelerinde, Fevzipaşa Mahallesi halkının iş alanlarından dışlanma sorununun, sistem açısından belirli düzeyde bir işlevsellik arz ettiğine dair gözle görülür bir farkındalık göze çarpmıştır:

Olumsuz yansıtıyolar bizi. Sürekli böyle yansıtı yansıtı bizim insanlarımız bi yere gelememiş ablam. İş güç sahibi olamamış insanlarımız. Boğaz tokluğuna. Noluyo bunlar da bizim üstümüzden rant sağlıyolar, bizi eziyolar. Mesela 50 lira yevmiyele, 30 lira yevmiyele bizi çalıştırıyolar. Benim mesela işim olsa gücüm olsa ben onun boyunduruğu altına niye gireyim. “Bu kim ki” derim mesela, kendi işimi kendim yaparım. Devlet de bize sahip çıkmadı. Zamanında hiç, ne parti çıktı, ne belediye çıktı (Nail, 50).

#### ***4.5.4.1. İşsizlik ve enformal sektör girdabında marjinalleşme ve istihdamdan dışlanma***

*Zaten zenginin ezmesi var o daha kötü yani insanların Romanları aşağılamasından.*

*“Ben zenginim, sen fakirsin” filmlerde olur bu. Genelde olur yani, normalde olur.*

*Dünyada vardır bu. Yani bi tek bizde değil. Daha kötü bişey (Yakup 24).*

Bu bölüme dek sunulan örneklerde görüldüğü gibi, mevcut yaşam koşullarının kaçınılmaz bir getirisi olarak mahalle halkı, eğitim alanından ve sosyal alandan olduğu kadar istihdam alanından da dışlanmaya devam etmektedir. Bu noktada mahallede yapılan işlerin ortak özelliğinin; güvencesiz (pazarcılık, seyyar satıcılık gibi) ve düzensiz (boyacılık, hamallık, temizlikçilik gibi) işler olmaları olduğu görülmektedir.

Wacquant’ın kentsel marjinalleşme dinamiklerini ele alırken değindiği gibi, söz konusu süreç bireylerin hayata kalma mücadelelerini zorlaştırdıkça ve geleceğe yönelik umutlarını kırdıkça, onların “kendi kendinde yetme, gizli kapaklı işler ve kayıtsız iş, yeraltı ticareti, suç işleme” gibi yollara başvurmaları neredeyse kaçınılmaz bir hal almaktadır (2007). Mahalle sakinlerinin bu tür marjinalleştirici gelişmelerin sonucu olarak suça itilmeleri, çoğunlukla erken yaşta mahkûmiyetle hüküm giymeleriyle sonuçlanmakta ve kurulan illegal bağlardan geri dönüşün güçlüğünden ötürü, genç yaşta suça itilen bireylerin hayatlarını değiştirebilme umudu iyice ortadan kalkmaktadır. Gençlerin mevcut damgalarına eklenen sabıkalı damgası, söz konusu mücadeleyi neredeyse tamamen yok etmektedir. Katılımcılardan 30 yaşındaki Doğan, çocuk denebilecek yaşta midye ya da bazen terlik satarak geçimini sağlarken, 15 yaşında işlediği bir suçla bu döngünün içine çekilen katılımcılardan biridir. Doğan, 12 yıllık mahkûmiyetin ardından, ayağındaki elektronik kelepçeyle salıverilen bir Fevzipaşa Mahallesi sakini olarak, söz konusu çaresizliği şu sözlerle dile getirmektedir:

Mahallemizin adı var. Fevzipaşa diye geçiyor. Daha önceden mahallemizde kötülükler olmuş, yani birilerini dövmüşler, etmişler. Yani insanlar sana

farklı gözle bakıyor. Nerelisin deseler sana, Fevzipaşa'dasın. Bir sıfır yenik. Sabıkan var mı? Var. İki sıfır oldu. Bu sefer kimse işe almıyo. Geçim derdine, napıyosun? Bi el arabası alıyosun mandalin, limon, hurda... O şekilde. Onun dışında bu insanlar odun topluyo, mandalin, portakal satıyo. Midye satıyo, midye çıkartıyo. Çevre bu şekil dönüyo. Her yerden iki sıfır, üç sıfır mağlup düşüyorsun. Seni devlet daireleri kabul etmiyo, geçmiş şeylerinden dolayı. Ayrımcılık genel olarak Çanakkale'nin şeyinde var. Adam soruyo, nerelisin sen? Bin tane iyi, rahmani bir insan olsan, mütevazi bi insan olsan bile yine adam çekiniyo yani [...] Şu kelepçem çıktığı zaman, iskelede midye satıcam (Doğan, 30).

Doğan'ın sözleri Fevzipaşa Mahallesi'nde gitgide daha da yaygınlaşan güvencesiz ve düzensiz çalışma ve yaşam koşullarını örnekler niteliktedir. Dünyanın pek çok yoksul mahallesinde olduğu gibi Fevzipaşa'ya da önceki fakirlik biçimlerinden farklı, dayanışmanın çok daha sınırlı ve umudun çok daha az olduğu, dolayısıyla marjinalleşmenin de körüklenmeyi sürdürdüğü bir ortamın hâkim olduğu görülmektedir. Buna, mahalleye özgü cemaat ve benzeri grup temsil biçimlerinden kopuşun da eşlik etmesi ve zaten geçmişten bu yana sınıf dayanışmasından yoksun oluşları da eklendiğinde, çözülmenin hızlandığı ve bu grubun son dönemde literatürde daha çok *prekarya* olarak da tanımlanmaya başlayan; kendisine iş temelli kimlik bulamayan, yükselme ve hatta kurtulma umudunu kaybetmiş bir gruba dönüştüğü görülmektedir.

Çanakkale ilinin emek yükünü neredeyse tamamen sırtlanan bu grubun, “haklar açısından ‘yarı-vatandaş’ sayılabilecek bir kesimi işaret eden” bu kavramla yakın bir görünüm sergilediği görülmektedir (Standing, 2011: 13). Bu noktada prekarya tanımı olarak sıklıkla kullanılan ‘yarı vatandaş’ ifadesi, Çingene/Roman topluluklarına geçmişten bu güne yakıştırılmayı sürdüren ‘buçuk millet’ damgası ile paralellik göstermekte, bu durumun söz konusu dışlanma ve ırkçılık ile yakın dönem kapitalist dönüşümler arasındaki ilişkiyle de uyumlu bir örnek teşkil ettiği düşünülmektedir.

İşi olan insan, kendini duvara dayamış hisseder. Güçlüyüm kuvvetliyim demektir. Hele bi de kadron oldu mu, sigortan oldu mu. Maaşın da iyi oldu mu kimseye muhtaç değilsin. Hiç evladın olmasa bakım evlerine başvurup sigortanla maaşını bıraksan ölene kadar bakılacağının bi güvencesi. Olmayan insanın işi çok zor. İş olmadı mı ekmek olmaz. Sigortan olmadı mı sağlıktan yararlanamazsın. Tabi yeşil reçete deniyo, kimine veriliyo kimine verilmiyo. Hele genç oldu mu hiç verilmiyo yeşil kart. İş olmayan her zaman güvencesizlik peşinde koşturmak zorunda (Emel, 38).

1980'ler itibariyle kullanımı yaygınlaşmaya başlayan prekarya kavramı, 21. yüzyılın çalışma koşullarına damga vuran geçici istihdam ve güvencesizlik vurgusunu yansıtan popüler terimlerden biri haline gelmiştir. Bourdieu prekaryayı<sup>35</sup> hegemonya kavramı ile ilişkili bir biçimde ele alırken, onu post-fordist üretim süreçlerinin şekillendirdiği yeni kapitalist sistemin bu konuma sürüklenen düzensiz, mesleki kimliksiz ve güvencesiz çalışanlar kitlesini açıklamak için etkili bir araç olarak kullanmaya olanak sağlayan bir çerçeve sunmaktadır:

Biz müzisyeniz bizim davulumuz çalmazsa, karşımızdaki bi zengin ya da iş adamı gelip burada alkolü alıp da biraz çakır keyif olup da bize biraz caba vermezse biz açız. Davulumuz oynarsa karnımız doyuyo, disko yaparsak karnımız doyuyo (Emel, 38).

Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinden Nail, zengin olarak tanımladığı güce hâkim kesim tarafından maruz kaldığı dışlanma ve eşitsizliğin işlevselliğine yönelik anlamlı bir

---

<sup>35</sup> Küreselleşme ve işgücü piyasalarının parçalanması yeni ve güvencesiz bir çalışan grubu ortaya çıkarmıştır. Bourdieu'nün bu tezi, Standing'e temel oluşturmuş ve Standing son dönem çalışmalarında prekaryanın yükselen bir sınıf olduğunu iddia etmiş ancak; Marksist perspektiften bakmaya çalışarak prekaryanın henüz kendi için bir sınıf olmadığını öne sürmüştür (Standing, 2011). Bu vurgu prekarya kavramını ortaya atan Standing'e bir temel oluşturmakla birlikte, onun bu grubu yükselen bir sınıf olarak değerlendirme eğiliminin Marksist sınıf yaklaşımından ne derece farklı olduğu ya da bu tür ayrı bir kategorileştirmeye gerek olup olmadığı ise bir başka tartışma konusudur.



farkındalık sergilemiş ve konuyla ilgili, özellikle prekaryanın ‘tevekküle zorlanmış çalışan’ (Oran, 2015: 238) kavramını karşılayacak açıklamalarda bulunmuştur. Mesleğini ‘beden işçiliği’ olarak tanımlayan ve son dönemde garsonlukla geçimini sağladığını ancak bunun dışında da ne iş olsa yaptığını ifade eden Nail, mahalle halkı olarak içerisinde buldukları zorunlulukları açıklarken, onları her daim sistemin dışında tutma gayretindeki çalışma koşullarının bir tesadüf olmadığını düşünmektedir:

İşlerine öyle geliyo. Eğer onlar bizi kalkındırırsa, mesela benim işlerimi kim yapacak? Zengin diyo, “benim işimi kim yapçak” diyo. Bırak diyo ezilsinler. Ben diyo çağırıldığım zaman gelsin diyo, yapsın diyo (Nail, 50).

Nail’in sözlerini; kapitalist üretimin özellikle yeni esnek formu ile çoğalan; düşük gelirli, düzensiz, güvencesiz ve en az tercih edilen işleri yerine getirecek eleman yığına yönelik yoğun ihtiyaçla ilişkilendirerek yorumlamak mümkündür. Gerçekten de “geçmişte sömürgelerle, kölelerle sömürü sisteminin devamına yönelik karşılanan bu ihtiyaç, günümüzde göçmenlerle, misafir işçilerle karşılanır” (Özçalık, 2008: 4) ve Çanakkale bölgesi bağlamında, sözü edilen bu misafir işçilerin, Fevzipaşa Mahallesi halkı olduğu öne sürülebilir. Onlar Çanakkale’nin, çağrıldıklarında geleceğine emin oldukları yedek işçileridir. Bu noktada, ötekileştirmenin tahakküm edici taraf açısından işlevselliği, daha açık bir biçimde gözler önüne serilmektedir.

Aynı düzenin, ötekileştirilen yığınlardan sağladığı bir diğer fayda ise emek piyasasındaki parçalanmadır. Kapitalist sistem, ezelden beri emekçi haklarının sınırlandırılması ve kar oranının artması için ötekileştirilen grupları araç olarak kullanmaktadır. Onlar gerektiğinde grev kırıcılar olarak işçi hak ve taleplerine yönelik eylemlerin verimliliğine darbe vurmaya, gerektiğindeyse, ücretlerin belirlenme dönemlerinde sermayedarların yüzünü güldürecek sonuçlara ulaşabilmek konusunda her zaman sistemin temel unsurlarından biri olma işlevini sürdürürler. Bu durumun,

çoğunluğa mensup diğer işçilerin mevcut ırkçı yaklaşımlarını körüklediğiye su götürmez bir gerçektir.

Zaten zenginin ezmesi var o daha kötü yani insanların Romanları aşağılamasından. “Ben zenginim sen fakirsin” filmlerde olur bu, genelde olur yani normalde olur dünyada vardır bu yani bi tek bizde değil. Daha kötü bişey (Yakup 24).

Wacquant (2011) ileri marjinalliğin yalnızca yoksullukla ilişkilendirilmesi gibi bir akademik sınırlılığı aşarak, literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. O yoksulluk durumunu daha da kötüleştiren ırkçı neoliberal politikaların önemine dikkat çekerken, siyasetin söz konusu süreçte oynadığı rol ve kapitalist sistemle el ele olmasının, ırkçı kutuplaşma biçimleri üzerindeki etkilerini daha görünür hale getirmiştir. Konuyla ilgili olarak mahallede yürütülen görüşmelerde, deneyimlenen dışlanma biçimlerinde en az yoksulluk kadar söz konusu ırkçı tutumların izlerine rastlandığı görülür:

Daha zaten bir sıfır biz maça yenik başlıyoruz. Mesela biz dışarıda, ben yağlı boyacılık yaptığım zaman; kışın eşyalı dairelere gittiğimiz zaman başımızdakilere soruyorlar: “Nereli bunlar?” Biz saklıyoruz, biz Roman’ız diyemiyoruz. Desek belki bizi çalıştırmıyacak evindeki insanlar. Acaba bişey mi çalınacak, acaba bize bişey mi yapacak...(Okan 42)

Bu Roman adı çok kötü geçiyo. Çocuğunuzu okutsanız bile bi işe girerken “mahalle neresi?” dendiği zaman çocuğun gireceği bile varsa, Fevzipaşa dedin mi tamam. Bizim çocuklarımıza ayrı yerde olsa iş verilecek ama mahalle burası olduğu için verilmiyo (Elif, 65).

Goray vatandaşı okuyo, giriyo bi işe çalışıyo ama Romanda okuyan çok az sayıda insan var. Gorayda öyle bişey yok. Okuyanı da okumayı da iş bulabiliyo dışarıda (Tarık 19).

Türkiye’de genel işsizlik var da Roman milleti olduğun zaman da gidiyosun ne kadar da iyi garsonluk da yapsan ne kadar iyi insan da olsan zaten bir sıfır her şeye yenik başlıyorsun (Sadık, 42).

İşte insanların kafasında mesela şöyle algı var: Bi Çingenenin elinden yemek yenmez. Onlar namaz kılmaz, onlar ibadet yapmaz. Ama insanlarda şu var; mahalle kültürü var. Mahalle denen bişey olması halen. Bazen bende telsiz olduğu için polis anonslarını duyuyorum. Diyo ki işte ‘mahalle’<sup>36</sup>de diyo, yani onları ayrı tutuyo. Bu tutulduktan sonra yani mümkün değil; ne iş bulabilirler, ne bişey (Özcan 37).

Yatay eşitsizlikler olarak adlandırabileceğimiz bu belirgin hiyerarşi, Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşayan bireylerin ekonomik sorunlarının giderilmesinin, mevcut sorunların çözümünde tamamen yeterli olamayacağını hatırlatır niteliktedir. Mahallede söz konusu emek parçalanmasına yönelik bir örnek de; evlere temizliğe giden<sup>37</sup> Fevzipaşalı kadınların, temizlik işlerine öncelikle köylü dedikleri Goray / Türklerin, yani bir anlamda ‘beyaz fakirler’ olarak tanımlayabileceğimiz ve genellikle çevre köylerde yaşayan Çanakkalelilerin tercih edilmesine yönelik şikayetlerinde görülmektedir. Evlere temizliğe giderek geçimini sağladığı dönemde karşılaştığı mahalleye dönük önyargıyı Gülsüm şu sözlerle örnekler:

---

<sup>36</sup> Alan araştırmasının son bulmasının ardından mahalle ile ilgili suçlara bakan Çocuk Suçları büro amirlerinden birinin beyanı, söz konusu iddiayı doğrulamıştır. Diğer tüm mahalleler adlarıyla anılırken, Fevzipaşa Mahallesi yalnızca ‘mahalle’ olarak tanımlanmakta ve bu kelime, bölgedeki suç potansiyeline gönderme yapma amacıyla tercih edilmektedir (Görüşme Tarihi: 01 Haziran 2015).

<sup>37</sup> Görüşmeler boyunca sıklıkla, evlere temizliğe gitme yerine ‘hanım kapısına gitme’ ifadesinin kullanıldığı görülmüştür.

Komisermiş evine gidiyom ben. “Kimlerdensin?” dedi bana. Çakırlardanım dedim. Aaa dedi, “ver parasını gitsin kadın, gelmesin” dedi (karısına). İşte Romanız diye. Kadın verdi paramı gelme dedi. Tamam yavrum dedim, aldım paramı geldim (Gülsüm, 69).

65 yaşındaki Elif de, işe alımlarda ‘köylü’ olarak tabir ettiği yani Roman olmayan ‘Türk’ ya da ‘Goray’ fakirlerin öncelikli konumda olduğunu ima etmekte ve en düşük gelirli mesleklerin dahi söz konusu grupların istihdam ihtiyacının karşılanmasının ardından kendilerine sunulduğunu belirtmektedir.

Devamlı temizliğe gittiğimiz kadınlar biliyo ama başka kadınlar devamlı gitmediğimizse almıyolar mesela. İşte Fevzipaşa dendi mi bütün kapılar kapanıyo. Köylüleri alıyolar, bizi almazlar. Köylü mesela şimdi Kepez’den, Saraycık Köyü’nden, Kurşunlu’dan, Sarıcaali’den mesela; bu kişileri alıyolar. Bak şimdi belediyede kadınlar çiçek yapıyolar, bizi de alsalar ya. Niye almıyolar? Ayrım var. Onların topladığı çiçekleri biz de toplarız... Yaprakları... Mesela şimdi çöpçü alıyolar kadınları kordon boyunda. Biz yapamayız mı? Biz de yaparız (Elif, 65).

65 yaşındaki Elif, ilerleyen yaşına ve hastalığına<sup>38</sup> rağmen kendilerine çöpçülük işi verilmesini isterken, yaşam koşullarını iyileştirebilecek başka uygulamalarla ilgili bir talepte bulunmamaktadır. İçselleştirilen hiyerarşik dizilim, muhtemelen onun da diğer her insan gibi belirli bir yaştan sonra dinlenmeyi hak ettiğini düşünmesini engellemektedir. Söz konusu tutum habitus çerçevesinde ele alındığında; Fevzipaşa Mahallesi’nin iç dinamiklerinin mensuplarına sunduğu yaşam koşullarının, son derece karmaşık ve etkileşimsel yollarla, belli başlı şartlanma ve kabullerin sorgulamaksızın içselleştirmesinde aktif rol oynadığı görülmektedir. Bu durum, ne yalnızca bireysel bir koşullanmanın ürünü, ne de yalnızca nesnel koşulların bir sonucu olarak ele

---

<sup>38</sup> Söz konusu katılımcı, yakın geçmişte kanser teşhisiyle tedavi görmüştür.

alınabilecek, son derece karmaşık bir etkileşim sürecine işaret etmektedir. 65 yaşındaki Elif'in sorgulamaksızın içselleştirdiği yaşam koşullarını ve eşitsizlikleri kabullenme biçimi, onun yalnızca bugünkü hayatta kalma stratejisinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

#### ***4.5.4.2. Stradışı bir örnek: Türkiye'nin ilk Roman milletvekili Özcan Purçu***

Fevzipaşa Mahallesi'nde yürütülen görüşmelerde, belirli bir 'ırk'a ya da gruba mensup olduğuna inanmış olmanın getirdiği kolektif bilincin, bireylerin hayallerini şekillendirmekte ve önemli ölçüde sınırlandırmakta olduğu gözlemlenmiştir. 18 yaşındaki Gülizar'ın "mesleğin ne olsun isterdin?" sorusuna "kuaförlük çok istedim" cevabını vermesi gibi, katılımcıların büyük kısmı soruyu sekreter, astsubay, memur, bankacı gibi meslek gruplarıyla tanımlamış; daha büyük çoğunluğu ise herhangi bir meslek tanımı yapmadan, sadece 'masa başı' bir işe sahibi olma hayali kurduğunu dile getirmiştir. Katılımcıların geleceğe dönük hayallerinin sınırlılığının yanı sıra, temsil edilebilmeleri konusundaki engellerle ilgili üzüntü ve umutsuzlukları da görüşmelere sıklıkla yansıyan bir diğer nokta olmuştur:

Biz Roman halkı olabiliriz ama dediğim gibi hep bunu vurgulucam; biz de Türk bayrağı altında yaşıyoruz. Bizim niye mecliste bi Roman milletvekilimiz olmasın, bizim hakkımızı savunmasın. Niye ama? Bizi niye dışlıyorlar? Niye halkımı dışlıyorlar ya? Biz bunları yenmek istiyoruz artık. Bizim de çocuklarımız okusun, bizim de çocuklarımız bilgili olsun. Biz de hakkımızı savunabilelim. Bizim çok hakkımız var tabii. Biz de Türk vatandaşıyız ya! Sen vergi veriyosan ben de vergi veriyom, sen askere yolluyosan ben de askere yolluyom. Sen şehit veriyosan, biz de şehit veriyoruz (Emel, 38).

Kürtler de zamanında dışlandı bizim gibi. Ama şuanda onlar meclise kadar girdiler. Bizde? Biz aday çıkartsak daha partiden geçemiyoruz. Bize kimse burada... Bi parti zamanı geliyolar, ondan sonra insanlığımız yine bitti

*Meclise girilirse nasıl olur sizce? Bu konuda umudunuz var mı?*

Öyle bi umudum yok zaten.

*Neden?*

Çünkü biz çok dışlandığımızdan dolayı (Okan, 42).

Geleceğe dönük umutsuzluğun neredeyse tüm katılımcıların ifadelerinde yer ettiğini gözler önüne seren bu alan araştırmasının yürütüldüğü sürecin hemen sonunda, katılımcıların hayalleriyle ilgili bu sınırlılığı kırma potansiyeline sahip ve geç de olsa Türkiye tarihi için son derece önemli bir gelişme yaşanmıştır. Türkiye’de yaşayan Çingene/Roman topluluklarının yaşadığı sayısız dışlanma örneğine karşı, 2015 yılında meydana gelen bu umut verici olay; Türkiye Cumhuriyeti’nde ilk kez meclise bir Roman milletvekilinin kimliğini saklamadan ayak basmayı başarabilmesidir.

Alan araştırması, söz konusu gelişmenin hemen öncesinde sona erdiğinden, bu çalışmada katılımcıların bu önemli gelişmeyle ilgili duygu ve düşüncelerine yer verilememektedir. Ancak seçimler öncesinde Özcan Purçu’nun<sup>39</sup> yalnızca aday olarak listeye girebilmesi dahi mahallede coşkuyla karşılanmıştır. Yalnızca bir öğretmen

---

<sup>39</sup> Aydın Söke’de bulunan bir Roman mahallesinde, naylon bir çadırda, sepetçi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldiğini ifade eden Özcan Purçu, karşılaştığı tüm zorluklara rağmen çocukluğundan beri hayalini kurduğu kaymakam olma isteğini gerçekleştirebilmek için Uludağ Üniversitesi Kamu Yöntemi bölümünden mezun olmayı başarsa da, sonrasında hiç bir devlet kurumuna kabul edilmemiştir. Bir Roman olarak kamu alanında iş bulabilme umudunu kaybettikten sonra ise Avrupa Konseyi’ne bağlı Avrupa Romanlar ve Göçebeler Forumu Türkiye temsilcisi olarak, Roman sorunlarına yönelik konularda aktif görev almıştır (Vardar, 2015). Purçu, bu alan araştırmasının tamamlanmasının hemen ardından gerçekleştirilen 7 Haziran 2015 seçimlerinden, Türkiye’nin ilk Roman milletvekili olarak başarıyla çıkmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. <http://bianet.org/bianet/toplum/162440-bir-romanin-cadirdan-meclise-yolculugu> (Erişim Tarihi: 05. 10. 2015).

dışında (ki sözü edilen öğretmenin de mahallenin dışında yaşadığı ifade edilmiştir) düzenli mesleğe sahip hiç kimseye rastlanmayan Fevzipaşa Mahallesi'nde, söz konusu gelişme ile ilgili şu görüşler ifade edilmiştir:

Güzel bişey, yani Romanlardan da bişey olunabilir artıkın. O benim çok hoşuma gitti. Her şeyden önce adım atmış oldular. Benim için çok gurur verici bişey oldu [...] Anlıyo musun? Bizden de bişey çıktı. Ne kadar güzel bişey! Niye Romanlardan Cumhurbaşkanı yok, niye Başbakan yok? Aslında bunları da temsil edecek insanlarımız var. Çok kültürlü insanlarımız var (Çiçek, 43).

İnsan gurur duyar. Çingene diyolar ama Çingene'den bak milletvekili de çıktı. O da bize gurur verir tabi. Aaa bak, bunlar geri kalmış millet değiller haa, bak milletvekilleri de var (denir). Yani öyle bi milletvekilimiz çıksa belki bizim mahallemizde de bi çalkalanma olur yani. Orta yerden bi olay kalkar yani. Bak bu insanlar boşta durmuyor bunlar içinde cahili de var ama kafalı insanlar da var, okumuş insan da var. Şöyle diyim ben sana parmaklarımızın beşini de aynı yapabilir miyiz? Yapamayız. İlla bizim mahallemizde zararlı çocuklarımız, işte onlar da var. İyileri de var, kötülerini de var. Ama böyle bi güzel kardeşimizden milletvekili çıkarsa daha da iyi olur (Ali, 55).

Bak o çocuğu (Özcan Purçu) bile iki tane kaymakamlık kazanmış, çocuğa Roman diye iş vermemişler. Kaymakamlığı kazandığı halde iş vermemişler, bunun daha ötesi var mı? Ben inanıyorum o olacak kesin milletvekili. İlk olacak Türkiye'de. Niye olmasın? Türk'ten yok mu, Çerkez'den yok mu? Bizden birileri var mı? Yok. Bizleri daha önceden devlet de böyle görüyomuştun (Nail, 50).

Katılımcıların henüz sonucunu bilmedikleri seçimlerle ve Özcan Purçu'nun adaylığıyla ilgili yorumlarından yola çıkarak, Purçu'nun mecliste olmasının, onlar için ne denli önemli bir gelişme olduğunu tahmin etmek mümkündür. Cumhuriyet tarihi boyunca süregelen ve yalnızca Türkiye'de değil dünyada da hala izlerine rastlanan Çingene/Roman topluluklarına yönelik ayrımcılık karşısında Özcan Purçu'ya düşen görev, tek bir milletvekili için son derece zorlu görünmektedir. Bununla birlikte söz konusu soruna yönelik böylesine önemli bir adımın atılması, bu konuda oldukça önemli bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

#### 4.5.5. Değerlendirme

İrkçılık belirli grupların düşük beceri gerektiren, düşük ücretli, güvencesiz ve toplumun çoğunluğu tarafından tercih edilmeyen meslek gruplarına istihdam edilmesi anlamında son derece işlevsel bir araç olarak değerlendirilebilir. 'Böl ve yönet' mantığıyla işçi sınıfı üzerinde daha güçlü bir hâkimiyet elde eden sistemin (Callinicos, 1993: 39) mahalle üzerindeki yansımalarından birinin de mahalleler arası eşitsizlikler olduğu iddia edilebilir. Fevzipaşa Mahallesi'nde özellikle meslekler hakkında gerçekleştirilen görüşmelerin neredeyse hepsinde, söz konusu işlevselliğin izlerine rastlanmış ve belli başlı mesleklerin bir anlamda etnikleştiği ve mahalleye özgü hale getirildiği görülmüştür:

Farklı tür üretim ilişkilerinin, işgücünden farklı normal davranış türleri talep ettiğini öne sürebiliriz. Bu davranış gerçekte genetik olarak belirlenemeyeceğine göre öğretilmelidir. İşgücünün, makul özgül tutumlar gösterecek şekilde toplumsallaştırılması gereklidir. Bir etnik grubun "kültürü" tam olarak, o etnik gruba ait olan ana babaların çocuklarına toplumsal olarak öğretmek zorunda oldukları kurallar kümesidir. Kuşkusuz devlet ya da eğitim sistemi bunu yapabilir. Ama genelde, bu özelleşmiş işlevi tek başına ya da fazla açık bir biçimde yerine getirmekten



kaçınır. Çünkü bunu yapması "ulusal" eşitlik kavramını ihlal etmek olurdu (Wallerstein, 2000: 106).

Wallerstein'ın bu sözleri, mahallede gözlemlenen meslek yığılmaları sorununu açıklamaya yönelik ipuçları sunmaktadır. Konuya yönelik fazlaca yapısal bir okuma olarak görülme riski taşısa da bu nokta; kapitalist sistemin, “bazı emekçilerin yarattıkları artık değer diğerlerinden daha fazla bir kısmını "kaybettikleri" karmaşık bir hiyerarşi” üzerine kurulu olduğu göz önüne alındığında, meselenin belki de en önemli yapısal boyutlarından birini teşkil etmektedir (Wallerstein, 2000: 106). Bu noktada, ırkçılığın sistem açısından en önemli maharetlerinden birinin, onunla birlikte güçlenen ve kendini gerçekleştiren kehanete dönüşen kısır döngülerin, Fevzipaşa Mahallesi üzerindeki damganın kendisini durmadan yenilemesine hizmet etmek olduğu iddia edilebilir. Böylece kağıt üzerindeki varlığını güvenle sürdüren eşit vatandaşlık olgusu zarar görmeden, eşitsizliğin belirli kesimlere sağladığı imtiyazlardan faydalanabilmesinin yolu açık kalacaktır. Bu koşullar altında, işsizlik oranlarının gitgide daha da yükseldiği Türkiye’de ve hele ki sanayileşmenin sınırlılığı nedeniyle iş imkanlarının kısıtlı olduğu Çanakkale’de, Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinin hayata her daim “bir sıfır geriden” başlamakta olduğunu sıkça dile getirmesi şaşırtıcı görünmemektedir:

Romansan bir sıfır eksik başlıyorsun hayata. Roman doğdu bi çocuk, çocuğum benim bir sıfır hayatta eksik. Onun bir sıfırını kapatmak lazım. Baştan bir, ‘bir’e gelceksin (Yakup, 24).

Söz konusu konuları, Fevzipaşa Mahallesi halkının işsizliğinde ya da güvencesiz ve düşük gelirli işlere mahkum edilmelerinde, yalnızca eğitimsizliğin değil aynı zamanda ırkçı tutum ve buna bağlı önyargıların da payı olduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki söz konusu duruma çoğunlukla gerekçe olarak öne sürülen eğitimsizliğin arka planında da yine benzer koşulların neden olduğu ve nedenleri yalnızca yoksullukla

sınırlanamayacak kadar çok boyutlu bir dışlanma ve sistematik bir sembolik şiddetin olduğu görülmüştür. Tüm bu verilerin ışığında; Türkiye genelinde Çingene/Roman grupların yaşadığı diğer pek çok alanda olduğu gibi Fevzipaşa Mahallesi'nde de halkın, çocukluktan itibaren, önce eğitim sonra meslek hayatı boyunca benzer dışlanma deneyimleriyle mücadele etmek zorunda kaldığı görülmüştür. Bu manzarayı zaman zaman, Özcan Purçu gibi sıra dışı örneklerin kesintiye uğrattığı görülse de; bu çok nadir rastlanan bir durum olmasının yanı sıra, söz konusu başarıların muhakkak bu ve buna benzer eşitsiz koşullara rağmen, yani son derece zorlu mücadelelerin sonucunda elde edilebildikleri görülmektedir.

#### **4.6. Küresel'den Fevzipaşa'ya Uzanan El: Etnisite ve Sermaye İlişkisi Perspektifinde 'Mahalle'**

*"Oliver Twist'in filmini seyrettin mi?"*

*Hırsız çocuk... Aslında çocuk hırsız falan değil, çocuk öksüz." (Nail, 50)*

Araştırmanın son safhasını oluşturan bu bölümde, alan araştırması boyunca gözlemlenen ve önceki bölümler boyunca üzerinde çalışılan kimlik oluşum süreçlerine etki eden dışsal, yani yapısal faktörlerin neler olabileceği kısaca sorgulanmaya çalışılacaktır. Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman topluluğu örneğinden elde edilen verilerin ışığında, araştırma alanında gözlemlenen eşitsizlik görünümünün yapısal kaynaklarının neler olabileceği ve bu kaynakları maskeleyen toplumsal olguların ne tür görünümlele benimsenmeyi ve işlev görmeyi sürdürdüğü, yanıtı aranan temel sorular arasındadır.

Nitel yöntemle ele alınan bir araştırmada yapısal etkenlerden söz etmek işleri biraz daha karmaşıktır ve özellikle araştırma alanının tarihsel özelliklerinin ve içinde bulunduğu sistemin katılımcılar üzerindeki etkilerine daha detaylı bir biçimde

değınmeyi zorunlu kılmaktadır. Örneğın, insan topluluklarının belli başlı hiyerarşık kategorileştirmelere maruz bırakılmaları hangi gerekçelerle, hangi güçlerin etkisi altında ve nasıl gerçekleşmiştir ve gerçekleştirilmektedir? Bu kategorileştirmelerde, kimi grupların kendilerini damgalanmış konumda bulmalarına ne ya da neler sebep olmaktadır? Bu soruların yanıtlarını, hiyerarşık kategorilerle üstün ya da aşağı olarak tanımlanagelen gruplara özgü olduğu öne sürülen niteliklerden farklı yerlerde aramak gerektiğı düşünölmektedir. Zira, egemen ve ötekileştirilen gruplar arasında olduğu iddia edilen farklılıkların hiçbir zaman yansıtılan düzeyde yüksek olmadığı; bu gruplar arasındaki benzerliklerinse çoğu zaman tahmin edilenden de fazla olduğu, günümüzde daha net bir biçimde görölebilmesi mümkün bir gerçektir.

Birazdan daha detaylı biçimde iddia edileceğı üzere, dışlanma türlerinin her biri, ancak sistem açasından işlevsel olduğu müddetçe geçerliliğini korumaktadır. Bu nedenle, ötekileştirilen toplulukların etnik özelliklerini etraflıca ele almanın, -literatüre değerli kültürel bilgiler tedarik etmekle birlikte- söz konusu grupların diğer topluluklar karşısındaki eşişsiz konumlarını anlamaya yönelik sağlıklı sonuçlara ulaşmada yetersiz kaldığı düşünölmektedir.

Bilindiğı üzere, ele aldığımız etnik kimliğin verili, doğuştan gelen biyolojik nitelikler taşımadığı uzun süre önce ispatlanmış bir konudur. Bu elbette tarihin tüm halklar için aynı yönde geliştiğı anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte, Diamond'un ifadesiyle bunun; 'çevresel farklılıklardan dolayı' böyle olduğu bilinmektedir; dolayısıyla farklı topluluklar arasında görölen ayrışmalardan herhangi birinin o halkların biyolojik özelliklerine indirgenmesi mümkün değildir (2013: 18).

Bu durumda sorunun cevabının, ırka ya da tahakküm altındaki herhangi bir grubun tözsel niteliklerine dayandırılmayacağı netlik kazanır. Meseleye güç ilişkilerine dayalı bir sistem algısı ve daha geniş çaplı tarihsel bir bakış açısı ile yaklaşıldığında ise herhangi bir grubun ötekileştirilmesindeki işlevsellik daha görünür hale gelmektedir.

Çünkü tarihte her zaman ve her yerde bir öteki varsa, o halde ötekinin sahip olduğu özgün nitelikler yalnızca mevcut güç ilişkilerinin ötekileştirme süreçlerini kolaylaştırabilmesi anlamında bir önem taşıyacaktır. Bu durumda, Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan bir bireyin şalvar giymesi kendi başına hiçbir anlam ifade etmezken, 'modern' görünüm kalıpları altında kurulan bir düzende oluşacak ufak bir aksaklık durumunda; gücü elinde bulunduran kesimin devreye sokabileceği en ulaşılabilir günah keçisi yedeğinin işaretlerinden biri o olabilecektir. Bu anlamda ötekine yapıştırılan damganın, en güçsüz konumdaki kişi ya da topluluğun muktedir olanı koruyucu bir suçu üstlenmek üzere yedekte bekletilmesine aracılık ettiği öne sürülebilir. Önceki bölümlerde ele alındığı gibi, mahallede yürütülen görüşmeler; onları farklı kılan sistem içerisinde, yalnızca farklı göründükleri ya da Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşadıkları için karşılaştıkları ön yargı ve suçlama örnekleriyle doludur.

Sistemde bu tür bir grubun herhangi bir nedenle ulaşılabilir olmaması durumunda ise - yani Wallerstein'in deyişiyle 'ortada hiç siyah yoksa ya da bu rolü oynamak için sayıları yetersizse'- bu kez 'beyaz zenci'ler icat edilebilir (2007: 47). Bu durumda eşitsizliğin, damgalamanın ya da sosyal dışlamanın; ona maruz kalan toplulukların kendine özgü nitelikleriyle olan ilişkisinin, çoğunlukla ön plana çıkarıldığından çok daha az önemli bir husus olduğu sonucuna yeniden ulaşmak mümkündür. Bu yaklaşıma göre, Fevzipaşa Mahallesi'nde maruz kalınan dışlamanın önüne geçilebilmesi ve sorunların tamamıyla ortadan kaldırılabilmesi kendi başına bir anlam ifade etmeyecek, sistem bu kez farklı kategorilerle dönemin bağlamsal koşullarına uygun başka ötekiler arayışına girişecektir. Ben'in öteki üzerinden kurgulandığı bir sistemde bunun aksinin, egemen güçlerin zararına sonuçlanması beklenir.

Bu noktada yeniden, damgaların yani birey ya da gruplara yönelik olumsuzlayıcı stereotiplerin de son derece akışkan bir kimlik anlayışı ile ele alınması gerektiğini hatırlamakta fayda var. Genellikle çoğunluk olmanın gücüne sahip topluluklara mensup bireyler, zihinsel şemalarında oluşan sınırlar gereği, dahil oldukları topluluk içerisinde kendilerinin de bir etnik kimliğin üyesi olduklarının farkında değillerdir. Egemen

ülkelerin, vatandaşlarına konuyu fazla sorgulamadıkları müddetçe bu tür tanımlamalardan görece uzak bir hayat sürme lüksü sağladığı iddia edilebilir. Bununla birlikte, devletlerarası sistem ne denli istikrarlı bir görünüm sergilerse sergilesin neticede hiyerarşik bir yapıdır, dolayısıyla bugünün tutarlı egemenlikleri arasındaki sıralamada yer değişiklikleri meydana gelmesi beklendik bir durumdur (Wallerstein, 2000: 104). O halde, tarihsel arenada meydana gelebilecek herhangi bir değişim neticesinde, bugünün son derece güçlü ve tasnif edici güce sahip topluluklarının, kendilerini bir anda niteliklerinin bir damga haline dönüşeceği bağlamsal koşullar içerisinde bulmaları mümkündür.

Wallerstein, durmadan şekil değiştiren dünyada, mevcut siyasi gerçeklerin de durmadan değişeceğine dikkat çeker. Bu son derece ironik bir durumdur çünkü geçmiş olarak tanımlanan şey, sabit olma iddiasında alabildiğine ısrarcıdır: “Geçmiş normal olarak taşa yazılıdır ve geri çevrilemez sayılır. Kuşkusuz gerçek geçmiş gerçekten taşa yazılıdır. Öte yandan toplumsal geçmiş, yani bizim bu gerçek geçmişi anlayış biçimimiz olsa olsa yumuşak kile yazılır.” (Wallerstein, 2000: 99). Böylesi kaygan bir zeminde Goffman’ın da ifade ettiği gibi, her birey her daim damgalanma riskiyle karşı karşıyadır ve damgalayan ve damgalanan olmak yalnızca tarihsel bir dönüşüm meselesidir. Bu anlamda denebilir ki ‘normal’ ve ‘damgalanmış’ birey aslında birbirinden görüldüğü kadar uzak değildir. Onlar aynı bütünlüğe aittirler ve hatta ‘aynı kumaşın iki parçası’ gibidirler (Goffman, 2014: 18). Elbette iktidarı elinde bulunduran kesimin damgalanması –hatta damgaladıkları kesimlerle olan benzerliklerinin farkına varması dahi- mevcut ‘öteki’ konumundaki topluluklara kıyasla çok daha az rastlanır bir durumdur çünkü çoğunluk zaten mevcut kurgusallığın inşasından sorumlu tasnif edici kesime mensup bireylerden oluşur. Konuyu Bourdieu’nun, tahakküm edeni bir tiyatro oyununda en iyi rolü kapan ve ondan vazgeçmek istemeyen oyuncuya benzeten analogisi ile ele alacak olursak, avantajlı konumdaki oyuncuların, tahakküm altındaki gruplara rollerini kaptırmak istemeyeceği açıktır (Bourdieu, 2001). Yine de –insanlık tarihi, sonsuza dek süreceği hayaliyle kurulan düzenlerin yıkılışlarıyla dolu olduğuna göre- söz konusu olasılık, iktidar savaşlarının akıbetinde meydana gelebilecek tarihsel bir dönüşüm kadar da yakındır.

Tüm bu kurgusallık üzerine eleştirel ve objektif bir biçimde düşünüldüğünde, muhtemelen akıllara gelecek bir sonraki soru ‘neden?’ olacaktır. Damgalama, tektipleştirme, ötekileştirme neden yapılır? Bundan kimin ne çıkarı vardır?

Toplumunu belli başlı gruplara bölen, tasnif edici güçler; onları ırklar, milletler ve etnik gruplar olarak kategorileştirirler. “Geçmişliğin icatları” ya da “siyasal görüngüler” olarak adlandırabileceğimiz bu oluşumların aralarındaki farklar ya da onlara tözsel bir nitelik kazandırmaya çalışan tarihsel çabalar, yalnızca içinde bulunulan bağlamda bir anlam ifade ederler. Bununla birlikte söz konusu icatların, halklık olarak tanımlanabilecekken neden üç ayrı kategori olarak tarih sahnesine çıktığını Wallerstein şu sözlerle açıklar:

Tek bir mantıksal kategorinin üç toplumsal kategoriye ayrılmasının mutlaka bir nedeni olmalıdır. Bunu bulmak için kapitalist dünya ekonomisinin tarihsel yapısına bakmamız gerekir. Bu üç kipsel terimin her biri kapitalist dünya ekonomisinin temel yapısal özelliklerinden birinin etrafında dönmektedir. “İrk” kavramı dünya ekonomisindeki eksenel iş bölümüyle, yani merkez-çevre zıtlığıyla ilgilidir. “ulus” kavramı bu tarihsel sistemin siyasal üst yapısıyla yani devletlerarası sistemi biçimlendiren ve ondan türeyen egemen devletlerle ilgilidir. “Etnik grup” kategorisi, sermaye birikiminde ücretsiz emeğin büyük payının korunmasını sağlayan hane yapılarının yaratılmasıyla ilgilidir. Bu üç terimde hiç biri doğrudan sınıfla ilgili değildir. İşte bu yüzden sınıf ve halklık diklemesine tanımlanmıştır. Bu da daha sonra görebileceğimiz gibi bu tarihsel sistemin çelişkilerinden biridir (Wallerstein, 2000: 100).

Böylece kapitalist dünya ekonomisinin küresel kurgulanışının ırk, etnisite ve millet tanımlarıyla üç elden desteklenmesinin; işleyişi merkezi ve çevresel üretim sistemleri

arasında kurulan sağlıklı bir ilişkiye dayanan sistemin olmazsa olmaz unsurlarından biri olduğu görülür. Peki, Çingene/Roman toplulukları bu tarihsel perspektifin neresindedir? Öncelikle, toplumdan dışlanan grupların geçim stratejilerinin benzerliği, onların benzer yaşam koşulları içerisinde ve çoğunlukla bir arada yaşıyor olmaları ile ilişkilendirilebilir. Çingene/Roman toplulukları söz konusu olduğunda, onların geçmişten bugüne giderek yoksullaşan ve dönüşen ekonomik sistem içerisinde ellerindeki sayılı zanaat türünün de değerini yitirdiği bir ortamda yaşam mücadelesi vermek zorunda kaldığı görülür. Onların tarihsel değişimler karşısındaki güçsüzlüğü ve mevcut düzene ayak uyduramayışları, geçmişten bugüne yaşam tarzlarını önemli derecede etkileyen mülksüz halklar olmalarıyla da yakından ilişkilidir.

Gaco-Geben halkları mülk sahibi halklardır. Toprakları, hayvan sürüleri vardır. Başlarda bunları korumak ve giderek de başkalarının mülklerini ele geçirmek için siyaset ve onun başka araçlarla yürütülen şekli olan savaşı geliştirmişlerdir. Gaco-Geben halkları zaman içerisinde birbirlerine zıt çıkarılara sahip ekonomik gruplardan oluşan katmanlı toplumlara dönüşmüşlerdir. Bu kez de siyaset ve savaş aynı halkların içerisindeki bu farklı ekonomik grupların, kaynaklar üzerindeki hakimiyet için birbirleriyle yaptıkları mücadelenin aracı olmuşlardır. Tarih içerisinde bu ekonomik grupların belirlendiği toplumsal yapılar değişmişse de, siyaset ve savaşın bu temel doğası hemen hemen her yerde aynı kalmıştır (Mezarcıoğlu, 2013).

Söz konusu tarihsel süreç; Roman olmayan ve Mezarcıoğlu'nun Gaco-Geben halkları olarak tarif ettiği grupların yerleştikleri alanlarda hakimiyet kurması ve ilk devlet yapılarından bugüne dek egemenliklerini pekiştirerek ilerlemesi anlamına gelmiştir. Bu süreç boyunca kendi barışçıl zanaatleri ile geçimini sürdüren Çingene/Roman toplulukları ise her geçen gün söz konusu tarihsel dönüşümün daha da gerisinde kalmıştır:

Çingene halklarının medeniyeti ise barışçıl bir zanaat medeniyetidir. Çingene halkları neredeyse mutlak anlamda mülksüzleştirilmişler ve Çingeneleştirilmeleri sonucu gelecekte de mülk sahibi olmaları büyük ölçüde engellenmiştir. Bu engelleme kimi yerde resmi kimi yerde ise fiili yasaklarla pekiştirilmiştir. Her şeye rağmen Çingene halkları geçinmek için yaptıkları zanaat ve hizmetlerde derinleşmiş ve bu alanda önemli bir teknik ilerleme yaratmayı başarmışlardır. Öte yandan mülkten yoksun oldukları için Gaco-Geben medeniyetinin en önemli unsurlarından olan siyaset ve savaşa yabancı kalmışlardır. Zira ne korumaları gereken bir mülkleri vardır ne de başkalarının mülklerini ele geçirebilme umudu. Tarihte çok nadir de olsa kimi Çingene halklar bazı özel şartların yardımıyla bu cendereyi kırıp mülk sahibi olmaya, savaş ve siyasetin dilini konuşmaya başladıklarında ise onlar Çingene olmaktan çıkmış, çok geçmeden Çingenelik geçmişlerindeki kötü bir anıya dönüşmüş ve unutulmuştur (Mezarcıoğlu, 2013).

Söz konusu sistem içerisinde özellikle mülksüzlükleri nedeniyle en zayıf topluluklardan biri olan Çingene/Roman topluluklarının bu amansız mücadele ve kategorileştirmenin en istenmeyen kısımlarından birine hapsedilmesi ve yüzyıllarca sürececek ırkçı tanımlamaların hedefinde kalması kaçınılmaz olmuştur. Küresel dünyanın her yerinde olduğu gibi, Türkiye ve Fevzipaşa Mahallesi de, modern dünya sisteminin yaratımlarından biri olan ırkçılıktan nasibini fazlasıyla almıştır. Denebilir ki o günden bu yana, böyle bir kurgu içerisinde dünya; belki de en çok, zincirin en zayıf ve ondan en az faydalanabilen halkası olan Çingene/Roman toplulukları pahasına dönmektedir.

Ele alınan bu tarihsel süreci, Fevzipaşa Mahallesi halkının bireysel görüş ve deneyimleri ile birlikte okumak, bu noktada alana özgü bir değerlendirme için önemli bir yol gösterici olabilir. Damga konusunda hayli yaralı ve dolayısıyla deneyimli olan mahalle halkı, kendileri için damgalı birey olmanın ne anlama geldiğini açıklarken, bu analizin tek başına asla sağlayamayacağı son derece değerli bilgiler sunmuştur. Önceki bölümlerde farklı başlıklar altında yer verilmiş olan bu görüşlerden biri, bu bölümde ele



alınan soruya Fevzipaşa Mahallesi'nden gelen bir yanıt niteliğindedir. Görüşmeler sırasında garsonlukla geçimini sağladığını ifade etmiş olan<sup>40</sup> 50 yaşındaki Nail, içinde bulunduğu yaşam koşullarının yapısal etkilerini aydınlatıcı nitelikteki şu sözlerle maruz kaldıkları damgalamanın tarihsel kökenine ışık tutar:

Şimdi mesela Oliver Twist'in filmini seyrettin mi? Hırsız çocuk..Aslında çocuk hırsız falan değil, çocuk öksüz. Onun eline düşüyo falan filan her neyse. Hani Çingene diyolar ya Roman diyolar ya işte, bu daha böyle ne bilem hani Fransa'nın eski şeylerini biliyosun.. Hani böyle şeyler giydikleri zaman tavşan şapkaları, böyle lüleler falan. O dönemde bu yoksul kesime bunlar iş vermiyolar, hep eziyolar bunlar. Sosyete hayatları yaşıyolar. Bunları tabi eziyolar; okullarında olsun, şeyinde olsun.. Kimsesiz çocukları eziyolar. Bunlar da napiyo mesela; iş yok güç yok... Hırsızlık yapıyolar sonra diyolar bunlara: bunlar Çingene... Sen bunlara cadı gözüyle bakıyosun, hırsız gözüyle bakıyosun, vampir gözüyle bakıyosun. Bu insanlara iş vermiyosun. Bu insan kardeşim! Aazı var yicek, kulağı var duyuyo. Ama bişey yapamıyo. Gözü var görüyo ama ona da erişemiyo. E napıcak bu adam abicim? Hani kendini şeyapması için tabi gitçek çalcak. Sonra diyolar bu hırsız. E sen yaptın bu adamı hırsız! Sen bu adama iş verseydin, sen bu adamı eğitseydin, sen bu adama bi yer gösterseydin, kendini böyle sosyetelerle şey yapmasaydın. Bi mendile mesela otuz sent vereceğine beş sent ver, onun karnını doyursaydın.. Mesela yapmadılar... Ta ordan geliyo yani bu dönemler bize (Nail, 50).

Nail'in Oliver Twist örneği ile 'kendini gerçekleştiren kehanet' kavramları arasındaki ilişki, damgalama ile ilgili kısır döngünün Fevzipaşa Mahallesi için de geçerliliğini sürdürdüğüne işaret etmektedir. Oliver Twist örneğinde olduğu gibi Türkiye'de Çingene/Roman topluluklarına biçilen 'beklendik' davranış kalıplarının, toplumun geri kalan kesimince yaygın kabul gördüğü bilinmektedir. Bu nedenle söz konusu beklenti

---

<sup>40</sup> Katılımcıların neredeyse tamamı güvencesiz işlerde çalıştığından, geçimlerini sağlamakta oldukları uğraşları mevsime göre ve hatta aydan aya değişiklik göstermektedir.

ya da ön kabullerin/yargıların yarattığı tutum ve davranışların (hırsızlık beklentisiyle işe almama, toplumdan dışlama vs.) ele alınan damgalı toplulukların kendilerinden beklenen yönde hareket etmesini kaçınılmaz hale getirebilecek dışlayıcılıkta olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu nedenle, Fevzipaşa Mahallesi halkından beklenen hırsızlık, ‘uygunsuz’ hal ve tavırlar gibi beklentilerin bunları hayata geçirici unsurlar olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Geleneksel cinsiyet rollerinin kendi kendini gerçekleştirici rolünü ele alırken Madran, yukarıdaki örneğe benzer şekilde çoğu kadın ve erkeğin kendilerine yakıştırılan sosyal normlara karşı gelmenin yaptırımıyla yüzleşmek yerine, beklentiler doğrultusunda hareket etmeyi yeğlemekte olduklarına değinmiştir. Buna göre, “grup üyeleri, ‘isteyerek ya da istemeyerek’ beklentilere uygun davrandığında” davranışları kalıp yargıyı haklı çıkarmakta ve böylece kalıp yargı daha da kalıcılaşmaktadır (2012: 33). Söz konusu olan Çingene/Roman toplulukları olduğunda ise durum daha çok, beklentileri istemeyerek de olsa haklı çıkarmak durumunda kalan dışlanma ve çoğunlukla buna bağlı yoksunluk deneyimleri ile ilişkilidir. Mevcut sistem, pek çok azınlık grubunu olduğu gibi –fakat muhtemelen çok daha yoğun düzeyde- Çingene/Roman topluluklarını da üzerlerindeki damga biçimlerini haklı çıkarmak zorunda kalacağı olumsuz yaşam koşullarına maruz bırakmaya devam etmektedir. Bu anlamda Nail’in maruz kaldığı dışlanma ve yoksunlukla ilişkilendirmek için kullandığı 1838 tarihli Oliver Twist karakteri, 2015 yılında aynı sistemin bir başka görünümünde ezilmeyi ve ötekileştirmeyi sürdüren Fevzipaşa Mahallesi halkının gündelik yaşam deneyimlerini karşılayacak özellikler taşımayı sürdürmektedir.

Tüm bu tarihsel süreçler ve yapısal etkenler göz önüne alındığında, tahakküm daha anlaşılır bir hal almakla birlikte; bunun pratikteki karşılığına toplulukların anlam dünyalarında rastlamak son derece zordur:

Bizim sorunumuz devletle değil, insanlarla. İnsanlarla yani aşağılama bakış, benle konuşurken onun içindeki şeyi anlayabiliyosun. "Ya bu Roman" "Romana aa selam da verilmez" Sıkıntı burada (Yakup, 24).

Fevzipaşa Mahallesi'nde yürütülen pek çok görüşme, katılımcıların sorunlarının kaynağı olarak kendi yetersizliklerini ya da çevrelerindeki diğer insanları görmeyi sürdürdüğünü ortaya koymuştur. Onların bizim sorunumuz "devletle değil, insanlarla" demek zorunda hissetmeleri, ayrımcılığın tek tek münferit olaylarla ilişkilendirilmesi ve dolayısıyla sistemin -daha görünürde devletin- söz konusu dışlanma deneyimlerinin sorumluluğundan muaf olması anlamına gelmektedir. Söz konusu tutumun yarattığı rızanın, dışlayıcı tutumların "yasa önünde resmen eşitliğe zarar vermeyecek şekilde meşrulaştırılmasına" imkân tanıdığı görülmektedir (Wallerstein, 1992: 107). Bu durumu; Bourdieu'nun tahakküm analizindeki anahtar noktalardan biri olan, tahakküm altındaki bireyin, tahakkümün farkında olmayarak mevcut tahakkümün devamına sağladığı katkı, yani bir anlamda kendi tahakkümüyle olan suç ortaklığı biçiminde okumak da mümkündür.

Neoliberal uygulamalarla, temel insan haklarının tedarikinden dahi büyük oranda elini çeken bir devlet yapısı, ekonomik eşitsizliklerdeki devlet elinin görünürlüğünü azaltırken, mevcut ırkçı tutum ve uygulamalar da insan hakları konusunda kağıt üzerinde yer alan din, ırk, cinsiyet gözetmeme iddiasındaki kanunların ardına saklanmaktadır. Bu anlamda mevcut ırkçı tutum ve uygulamaların yalnızca uygulayıcılarına yani tek tek bireylere atfedilerek değerlendirilmesini; devletin elini kuvvetlendiren işlevsel bir hedef şaşırtma olarak okumak mümkündür. Bu sistem içerisinde, bireydeki toplum ya da kişisel görünenin ardındaki siyasal, gündelik yaşamın telaşı içerisinde kolaylıkla gizliliğini korumaktadır.

Bourdieu'nun siyasal kelimesinden anladığı, "en geniş anlamıyla kişiler, gruplar veya sınıflar arasındaki iktidar ilişkileri üzerinde etkili olabilecek her türlü eylem veya

algılama kategorisi” olmuştur. Böylece iktidar ilişkileri üzerinde etkiye sahip her kavram ya da her bilginin siyasal olduğu sonucuna varmak mümkündür (Çeğin ve Ünsaldı, 2014: 91-92). Hiç bir şeyin verili olmadığı ve böylece her şeyin eleştirel bir gözle irdelenmesinin gerektiğini gözler önüne seren yapısal inşacı yaklaşım, bu nedenle bilhassa mevcut eşitsizliklerin ele alınmasında literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Çeğin ve Ünsaldı, Bourdieu’nun bu yaklaşımını şu sözlerle açıklar:

En basit tasvir bile bir ‘gerçekliği’ belli algılama kategorileri üzerinden çeşitli aktörlerin konumları doğrultusunda inşa ettiği veya tespit ettiği andan itibaren siyasal bir veçhe kazanır. Kısacası toplumsalın edimsel sihrinin tecessüm ettiği her yer; yani nesnel ve öznelin, görgül ve imgeselin, sözcük ve şeyin, isim ve nesnenin *toplumsal gerçekliği vücuda getirmek için üst üste bindiği* her yer, “dilin” “şeyle” buluştuğu her toplumsal inşa olabildiğine siyasaldır (Çeğin ve Ünsaldı,2014: 92).

Yürütülen alan araştırmasında elde edilen gündelik hayata dair bilgilerin ya da katılımcıların son derece önemsiz kabul edilebilecek konular hakkındaki inanç ve görüşlerinin ardında yatan gücü de öznel ve nesnelin bir araya gelerek oluşturduğu toplumsal gerçeklik inşası sürecinin bu dinamik yapısı ortaya koymaktadır. Söz konusu diyalektik ilişkiler yığını yalnızca yapı ya da yalnızca bireyde aramanın sınırlılığını da bu anlayışıyla ilişkilendirmek mümkündür.

Herhangi bir eşitsizlik sorununu ele alırken ya da bir hak arayışında bulunurken, kimliğin halihazırda verili olduğu varsayımıyla ya da kimliklerin inşa edilmiş hayali olgular olduğunu göz önünde bulundurmadan hareket etmenin, toplulukları içerisinde sadece mağduriyetlerin taraf değiştireceği kısır döngüden kurtarabilmesi mümkün görünmemektedir. Bu da Wallerstein’in ifadesiyle tıpkı ‘devlet’ gibi tarihsel kapitalizmin temel yapımlarından bir diğeri olan ‘halklığın’ başarısının bir göstergesi, önemli bir dayanağı olarak değerlendirilebilir. O, kapitalist dünya ekonomisi içinde

biçimlenen “*Gemeinschaft*”lara (geleneksel cemaatlere) gitgide daha da fazla bağlanmakta olduğumuza dikkat çekerken; aynı zamanda “bir sınıf cemaatinin yaratılıp yaratılamayacağı ya da hangi koşullarda yaratılabileceği” ve kendi için sınıf gibi ‘nadir bir varlık’ oluşumunun hala mümkün olup olmadığını sorgulamıştır (Wallerstein, 1992: 107). O günden bu güne aynı sorgulayışın sürmekte olduğu göz önüne alınacak olursa, bu anlamda bir ilerleme kaydedildiğini iddia etmek maalesef hala mümkün görünmemektedir.

## 5. Sonuç ve Öneriler

### 5.1. Bulguların Değerlendirilmesi

*“Sosyoloji, bize oynadığımız oyunu anlamak,  
gerek içinde evrildiğimiz alanın kuvvetlerinin,  
gerek bedenimizde somutlaşan toplumsal kuvvetlerin  
manipülasyon yollarını zayıflatmak için küçük bir fırsat verir”*

*(Bourdieu ve Wacquant, 2011: 199)*

Bu araştırmanın temel motivasyonu, Fevzipaşa Mahallesi içinde ve üzerinde ve bu ikisi arasında oynanan oyunu anlama ve böylece mahalle halkının üzerindeki tahakkümü deşifre etme umududur. Fevzipaşa Mahallesi halkı, dünyanın her yerinde ezilen, kenara itilen ve gerek toplumsal gerekse uzamsal olarak marjinalleştirilen on binlerce gruptan yalnızca bir tanesidir. Fakat bununla birlikte bu mahalle, tüm bağlamsal özellikleriyle son derece özgün bir örnek ve dikkate alınmaya değer bir mahrumiyet alanıdır.

Tözsel açıklama türlerinden uzak kalma gayretindeki bu araştırma; bireyin anlam dünyası, içinde bulunduğu sosyal alanlar arası etkileşim biçimleri ve son olarak tüm bunların içerisinde cereyan etmekte olduğu sistem arasındaki sürekli ve diyalektik ilişki biçimine yönelik bir kavrayış imkânı üzerinde durmuştur. Dolayısıyla, katılımcılar için Fevzipaşa Mahallesi’nde yaşıyor olmanın ne anlam ifade ettiğini anlamak ya da farklı alanlar arasındaki bir kesişim noktası olarak ele alınan gündelik hayat deneyimlerini betimlemek kadar, bunların söz konusu süreçlere eşlik eden iktisadi ve siyasi etkenlerle olan ilişkisi ile bir arada irdelenmesine önem verilmiştir.

Bu araştırmada öncelikli hedef; ‘Fevzipaşa Mahallesi’nde ingene/Roman kimliğinin oluşumu’ konusunu; bireyden yola çıkıp, onu sosyal alanla, yani mahalle kültürü ile olan etkileşimiyle değerlendirdikten sonra, yapısal etkenlerin ışığında ele almak olmuştur. Bununla birlikte Fevzipaşalı olma kimliğinin, araştırma alanı üzerindeki etkisinin tahmin edilenden daha yoğun olduğu görülmüş ve kimlik oluşumu üzerindeki bu bağlamsal etkiler, verilerin değerlendirildiği başlıklar arasında oldukça gelgitli bir ilişkiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla veri analizi dört farklı bölüm altında ele alındıysa da, bulgular birbiri ile büyük oranda ilişkili olmayı srdrmştir.

Bu çerçevede araştırmanın ilk bölümü; Fevzipaşa Mahallesi’nin bağlamsal koşullarının ve bu koşullar içerisinde kendine özgü yaşam stratejileri geliştiren bireylerin gündelik hayatlarının irdelenmesine ayrılmış, ‘damgalanan’ bir mekanda yaşamın katılımcılar açısından ne tür anlamlar ifade etmekte olduğu ve bunun anlam dünyalarına tezahürleri ve öteki olarak tanımladıkları gruplarla aralarındaki sınırlara olan etkileri anlaşılmaya çalışılmıştır. Alan hakkında elde edilen bu bilgilerin ışığında ikinci bölümde; medya, temsil ve görünürlük konuları irdelenmiş; Çanakkale’de yaşayan Roman ve Goray grupları arasındaki kopukluğun, birbirleri ile olan mekânsal yakınlıklarıyla gösterdiği zıtlığın ardındaki dinamikler anlaşılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra, mahallenin kendi içine kapalı yapısının örnekleri olarak, ona özgü zevk ve beğeriler, habitus kavramı çerçevesinde irdelenmiştir. nc bölümde özellikle ben ve öteki arasında kurgulanan sınırların temelinde yattığı dşnlen ideolojik konumlanışlar anlaşılmaya çalışılmış, katılımcıların özellikle din ve milliyetçilik konusundaki görüşlerinin kimlik oluşumlarını ve öteki olarak adlandırdıkları diğer gruplara bakış açılarını nasıl etkilediği sorusuna yanıtlar aranmıştır. Son olarak ise mahallenin güncel sorunlarının neredeyse tamamının şiddetle işaret ettiği eğitim ve meslek konuları ele alınmış; katılımcıların önce formel eğitim sonra da iş alanlarından dışlanmasıyla neticelenen güvencesiz ve niteliksiz meslek alanlarındaki yığılma durumunun toplumsal boyutlarına yer verilmeye çalışılmıştır.

Bu noktada bir mikro alan örneği olarak değerlendirilen Fevzipaşa Mahallesi'nde yürütülen bu alan araştırmasının sonunda elde edilen verilerin; yalnızca bu sınırlı mekanın ve zamanın bağlamsal gerçekliğini anlamaya yönelik gözlemlerin bir sunumu olarak değerlendirilmesi gerektiğinin altı çizilmelidir. Çanakkale Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman bireylerin kendi içinde ve mahalle dışında kurduğu ilişkilerin kimlik oluşum süreçleriyle olan ilişkisi son derece kendine özgü bir görünüm sergilemiştir. Dolayısıyla elde edilen verilerden herhangi bir genellemeye varılamayacağı gibi, birazdan sunulacak olan belli başlı değerlendirmeleri de yalnızca bir sosyolojik tahmin ve çıkarımlar bütünü olarak ele almak önem taşır.

Hatırlamak gerekir ki bu araştırmada yapı – fail düalizmi her zaman kaçınılması gereken bir engel olarak görülmüş, bunda ne denli başarılı olunabileceği tartışmalı bir konu olmakla birlikte, söz konusu kutuplaşmanın bu iki ucuna da eşit derecede uzak kalınmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte araştırma alanının maruz kaldığı şiddetli tahakküm ve buna bağlı eşitsizlik göz önünde bulundurulduğuna, açıklamalarda zaman zaman yapıya failden daha fazla yer verildiği kabul edilmelidir. Bu nedenle iki taraf arasında bir denklik olduğu iddia edilemese de, analiz sırasında tüm olguların mümkün olduğunca ilişkisel bir perspektifte değerlendirilmesi öncelikli hedeflerden biri olmuştur.

Birey eylemine boyunu aşan düzeyde bir belirleyicilik yüklemek ya da bunun tam aksi yönde, onu irrasyonel addederek tamamen devre dışı bırakmak muhtemelen sosyolojik bir alan araştırması için eşit derecede zorlu yaklaşımlar olurdu. Bu nedenle bu araştırmada elde edilen nitel veri, aktörlerin bu pratik yönelimli anlam çerçevesi göz önünde tutularak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Fevzipaşa Mahallesi halkının söz konusu pratik yönelimli eylem ve söylemlerinin, kimlik oluşumlarını nasıl etkilemekte olduğunu anlama gayretiyle yürütülen bu araştırmada elde edilen çıkarımlardan bazılarını, aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:



- Yersiz yurtsuz tanımlamasıyla en sık bir arada anılan topluluklardan biri olan Çingene/Roman grupları, yaşadıkları her ülkenin ötekisi olmuş ve bu durum, onları kendi kimliklerini içinde yaşamakta oldukları toplumların iktidarları ile eklemlenmeye daha yatkın kılmıştır. Bu durumu, özellikle ulus devlet vurgusunun görece temsil sahibi toplulukları dahi tehdit ettiği ve milliyetçiliğin damgasını vurduğu bir dönemde pratik olduğu kadar pek çok anlamda zorunlu bir yönelim olarak okumak mümkündür. Çingene/Roman toplulukları, geçmişte maruz kaldıkları soykırım ve günümüzde de devam eden ırkçılık ve sosyal dışlanma deneyimlerinin etkisiyle ve buldukları her ülkede ötekilerin de ötekisi olarak adlandırabileceğimiz -ötekiler hiyerarşisinin en alt katındaki- konumuyla, içinde yaşamakta olduğu topluluk hangisi olursa olsun, ona hakim olan inanç ve görüş biçimlerini benimsemek ya da benimsemiş görünmek zorunda bırakılmıştır. Bunun yanı sıra mülksüz halklar olmaları, onları güç ilişkilerinin askeri ve ekonomik önceliklere göre belirlendiği mevcut sistem içerisinde var olan tüm topluluklar karşısında en zayıf ses haline getiren önemli etkenlerden biridir.
- Yukarıdaki bilgilere paralel biçimde Fevzipaşa Mahallesi halkı, kendisini hiçbir nedenle mevcut iktidarın karşısında konumlamak istememekte, görüşmelerde ifade ettikleri gibi kendilerini ‘has Türk’, ‘gerçek Türk milliyetçileri’ gibi ifadelerle tanımlamaktadırlar. Habitus kavramının bir uyum eğilimi olarak da tanımlanabileceği düşünüldüğünde, katılımcıların toplumsallaşma süreçlerinde edinip hayat verdiği kimlik unsurlarının önemli bir kısmının söz konusu uyum kaygısı etrafında şekillendirilmekte olduğu iddia edilebilir. Buna paralel biçimde Türkiye’de Roman hakları hareketinin de çoğunlukla eşit vatandaşlık mücadelesi çerçevesinde yürütülmekte olduğu görülmektedir. Katılımcıların bir azınlık olarak tanımlanmayı istemedikleri gibi, bunu toplumun kalanıyla bütünleşebilme anlamında rahatsız edici buldukları da görüşmelerde açıkça ifade edilmiştir. Eşit vatandaşlık hakkı sınırını aşan insan hakları söylemlerinin, katılımcıları tedirgin ettiğine ve iktidara bir başkaldırı olarak yorumlandığına işaret eden söylemlerin, katılımcıların özellikle Kürt topluluklarının taleplerine yönelik olumsuz yorumlamalarında netleşmekte olduğu görülmüştür. Bu

durumun temelde, söz konusu toplulukların insan hakları mücadelesi kapsamında değerlendirilebilecek herhangi bir talepte bulunmayı dahi devlete muhalif bir duruş olarak değerlendirmelerinden kaynaklandığı yorumunda bulunmak mümkündür. Bu yorumlayışı ise aşırı milliyetçiliğin geçmişten günümüze neden olduğu, Çingene/Roman topluluklarını da hedef alan saldırılar ve onların bu tür durumlar karşısında sığınabilecekleri ve bir arada yaşayabilecekleri bir başka vatan duygusundan yoksun olmalarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Bunun yanı sıra, kabul edilmelidir ki herhangi bir topluluk azınlık olarak değerlendirilmek ya da Çingene kelimesi örneğinde olduğu gibi bazı isimlerle anılmak ve ilişkilendirilmek istemiyorsa, onları bu kategorilerle değerlendirmek faydasız olduğu kadar otoriter bir yaklaşım da olacaktır. Dolayısıyla katılımcıların ifadeleri, akışkan ve sürekli olarak inşa halindeki bir kimlik anlayışıyla ele alındığında, onları ısrarcı bir biçimde ayrı bir grup olarak ele almaktansa, dâhil olmak istedikleri toplumla entegrasyonlarını sağlamaya yönelik girişimlerde bulunmanın daha sağlıklı sonuçlar vereceği düşünülmektedir.

- Neoliberal uygulamalarla sosyal devlet olma yolundan geri adım atan tüm ülkelerde olduğu gibi, Türkiye’de de barınma, eğitim, sağlık alanlarında yaşanan güvencesizliğin; Fevzipaşa Mahallesi’nde çok daha yoğun bir biçimde kendisini hissettirmekte olduğu görülmüştür. Özellikle eğitim ve çalışma alanında yaşanan sorunlar, diğer tüm yoksunluklara eklenen sosyal dışlanma ile daha da zorlu bir hal almakta; eğitimsizlik ve işsizlik kısır döngüsü, grubun yaşam koşullarını nesnel ve öznel anlamda daha da olumsuz yönde etkilemektedir. Bu noktada söz konusu yapısal etkinin yapı-fail düalizmini aşma gayretindeki bir araştırmada dahi göz ardı edilemeyecek derecede belirleyici bir unsur halini aldığı ve söz konusu eşitsizliklerin, bireysel hareket imkânını sistematik olarak ve büyük oranda sınırladığı düşünülmektedir.
- Fevzipaşa Mahallesi’nde ırkçılığın belirli grupların düşük ücretli, güvencesiz ve toplumun çoğunluğu tarafından tercih edilmeyen meslek gruplarındaki açığı tamamlaması anlamında işlevsel bir araç işlevi görmesinin yanı sıra; sermaye

çıkarlarının korunmasında da son derece işlevsel bir unsur olduğu görülmektedir. ‘Böl ve yönet’ mantığıyla işçi sınıfı üzerindeki hâkimiyetini güçlendiren sistemin mahalle üzerindeki yansımalarından biri de mahalleler arası eşitsizliklerdir. Örneğin mahalle halkı; iş bulabilmelerinin ‘beyaz fakirler’ olarak da tanımlanabilecek çevre köylerde ya da diğer mahallelerde yaşayan ‘Goray’ grubun istihdam ihtiyacı giderildikten sonra mümkün olabildiğini ifade etmişlerdir. Katılımcılar işe alımlardaki ırkçı yönelime işaret eden pek çok farklı ve güncel örnekle, ırkçılığın etkisi altında belirginleşen gruplar arası yatay parçalanmaya dikkat çekmektedir.

- Fevzipaşa Mahallesi üzerindeki damganın kendisini durmadan yenilemesine neden olan faktörlerden birinin, kendini gerçekleştiren kehanete dönüşen kısır döngülere hizmet eden ırkçı stereotipler olduğu görülmektedir. Tahakküm edilenin maruz kaldığı sosyal ve ekonomik dışlanmanın, hakkındaki stereotipleri haklı çıkarmaya dönük sonuçlar doğurabilmekte olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra katılımcılar maruz kaldıkları dışlanmayı münferit olaylar olarak değerlendirirken; kağıt üzerindeki varlığını güvenle sürdüren eşit vatandaşlık olgusu zarar görmemekte, eşitsizliğin belirli kesimlere sağladığı imtiyazlardan faydalanabilmenin yolu da açık kalmaktadır. Bu koşullar altında, işsizlik oranlarının gitgide daha da yükseldiği Türkiye’de ve hele ki sanayileşmenin sınırlılığı nedeniyle iş imkanlarının kısıtlı olduğu Çanakkale’de, Fevzipaşa Mahallesi sakinlerinin hayata her daim “bir sıfır geriden” başlamakta olduğunu sıkça dile getirmesi şaşırtıcı görünmemektedir.
- Liberal düzenin büyük oranda kendi haline bıraktığı ve sosyal hizmetlerden yararlanmakta sıkıntı yaşayan mahalle halkının, bu açığını kendi yöntemleriyle kapatması olarak yorumlanabilecek bir telafi sistemi geliştirdiği ve tüm bu zorlu koşullar altında hayatta kalabilmeyi mümkün kılan dengenin; birlik, beraberlik ve dayanışma hislerinden destek aldığı görülmektedir. Bu alanda en önemli unsurların; gündelik hayat tüketimine imkân veren bakkallar ve veresiye sisteminin sürmesi (tane ile bebek bezi, kaşık hesabı ile salça satılması gibi) ve mahallenin kendine özgü dayanışma yöntemleri (düğün, cenaze ve benzeri

ihtiyaç hallerinde yoğun dayanışma) gibi telafi yöntemleri olduğu iddia edilebilir. Güvencesiz ve son derece zorlayıcı yaşam koşullarının hakim olduğu Fevzipaşa Mahallesi'nde, gündelik hayatın büyük oranda hayatta kalma mücadelesine indirildiği görülmekte, dolayısıyla mahalle sakinleri, geleceğe endeksli bir hayat sürdüren komşularından çok daha farklı, bugüne odaklanmayı zorunlu kılan bir dünyanın insanları olmak durumunda bırakılmaktadırlar. Mahalle bu anlamda, topluluğun elindeki sınırlı sermaye ile kendi oyun stratejilerini geliştirdiği ve hayatta kalmalarının bu kurallara uymalarına bağlı olduğuna ikna olmuş bireylerin yaşam mücadelesi verdikleri bir sığınak işlevi görmektedir. Tüm eksikliklerin 'dışarı'ya muhtaç kalmadan giderilebilmesi gayretindeki topluluk için Fevzipaşa Mahallesi, kenarda kalmış bireylerin dışlanmışlıkları karşısında geliştirdikleri kendine özgü kural ve kabuller doğrultusunda hayat bulan özgün bir alan izlenimi vermektedir. Söz konusu alanın yaşam koşullarının kendine özgü yapısının; onu 'dışarı' ile olan temas anlamında daha da içe kapalı kıldığı ve mahalleye yönelik aidiyet duygusunu güçlendirdiği düşünülmektedir.

- Bu araştırmanın öncelikli amaçlarından biri, baskı ve zor kullanma olmadan kabul gören eşitsizlik biçimlerinin nasıl içselleştirilmekte olduğunu anlamak olmuştur. Sosyal dışlanmanın ve ötekileştirmenin kanıksanacak denli uzun süredir hüküm sürdüğü ve egemen güçlerin denetimindeki sembolik şiddetin hayatın her alanını ele geçirdiği topluluklarda, bireylerin dışlanmalarına yönelik bir bilinç geliştirmeleri çoğunlukla mümkün olamadığı gibi, onların maruz kaldıkları eşitsizlikler neticesinde meydana gelen 'başarısız' konumlarından kendilerini ya da yakın çevrelerini sorumlu tuttıkları görülmektedir. Fevzipaşa Mahallesi'nde, mevcut koşulların etkisi altında gelişen çeşitli anlamlandırma sistemlerinin, katılımcıların maruz kaldıkları yoksulluk ve dışlanma karşısında birer kalkan işlevi gördüğü ve bunların en önemlilerinin de milliyetçilik ve din olduğu gözlemlenmiştir. Bu çalışmada, genel olarak ideolojinin mahalle halkının bireysel konumlanışları üzerinde ne gibi etkilere sahip olduğunu anlamak önem taşımış ve konunun Bourdieucu bir ilişkisellelikle ele alınmasına çalışılmıştır. Bourdieu'nun son derece geniş kapsamlı ideoloji ya da hegemonya

tartışmalarına en önemli katkılarından biri; bireyin içinde yaşadığı alanın doksası ve nesnel koşullarıyla arasındaki diyalektik ilişkinin yani habitusun yarattığı ve özel bir ikna çalışması gerektirmeden benimsenen bir tür ‘yanlış tanıma’ anlayışına dikkat çekmesidir. Böylece mahalle halkının, nesnel yaşam koşulları ile onu çevreleyen bilişsel yapılar arasındaki uyumun bu doğallaştırılmış etkisi altında, sahip olduğu kanıları çoğunlukla sorgulamadan yaşamını sürdürdüğü iddia edilebilir. Mahalle halkının kendisini öteki karşısında çoğunlukla sorgulamaksızın zayıf, yetersiz ya da düşük statüde gören tüm söylemleri; gündelik hayata içkin haldeki bu ikna biçimlerinin başarılı bir biçimde işlediğini ortaya koymaktadır.

- İdeolojik görünümlü verileri ele alırken ilişkisel sosyoloji anlayışının da gereği olarak, onları yalnızca bireysel tercihlere içkin ya da yalnızca yapıdan bireye dayatılan bir yolla ele almaktan kaçınılmaya çalışılmıştır. Bu noktadan hareketle ideolojiyi anlamanın; öncelikle bireyleri mevcut ‘gerçeklik’leri idrak etmede yetersiz ya da cahil kişiler olarak değerlendirmekten vazgeçmekten ve onların hayatta kalma stratejileri sonucunda içinde buldukları yaşam koşullarıyla uyumlu anlam dünyaları inşa eden bireyler olduklarını kabul etmekten geçtiği iddia edilebilir. Dolayısıyla Fevzipaşa Mahallesi’nde bireylerin habitus etkisi ile şuanda sahip oldukları inanca sahip olmalarını destekleyen bir yapıdan söz edildiği oranda; onların yaşamlarını idare ediş şekillerinde bir anlam görmeyi sürdürdüklerinin ve bunu bazı kazanımlar elde edebilmenin de bir yolu olarak kabul ettiklerinin göz önünde bulundurması gerektiği düşünülmektedir.
- Fevzipaşa Mahallesi halkının deneyimlediği sembolik şiddet; büyük oranda kurucu ötekileri olarak tanımlayabileceğimiz Gorayla olan ilişkilerini ve onlar hakkındaki kanılarını şekillendirmiş; eğitim alanında ve çalışma hayatında karşılaştıkları zorlukları çoğunlukla kendi hataları ya da başarısızlıkları olarak tanımlamalarına neden olmuştur. Özellikle eğitim alanında egemen kesimin yaşam biçimi ve değer yargılarının izlerini taşıyan kriterlerin üstün ve ulaşılması gereken bir merteye olarak toplulukça kabul görmesi, Goraylara yönelik içselleştirilmiş bir hiyerarşiyi ortaya koymaktadır.

- Söz konusu içselleştirilmiş hiyerarşinin Çingene/Roman topluluklarına yönelik eşitsiz muameleyi ve bu grupların üzerlerindeki tahakkümü pekiştirici ve yeniden üretici bir role sahip olduğu görülmektedir. Katılımcıların maruz kaldıkları eşitsizlikler konusundaki ortak kabulleri ve özellikle eğitim alanındaki ‘başarısızlıklarını’ kendi yetersizlikleri olarak tanımlama eğilimi, söz konusu içselleştirilmiş hiyerarşinin görünümüleri olarak değerlendirilebilecek özellikler arasındadır. Tahakküm edenin tahakküm edilen üzerinde kurduğu görünmez baskı, özellikle medya kanalıyla beslenen ideolojik saptırma ve yanıltma biçimleri ve bu yolla etkisi artan sembolik şiddetin; mahalle halkını, üzerinde egemenlik kuran sistemi ona sunulduğu biçimiyle kabul etmeye zorladığı ve yaşam koşullarını buna paralel kategoriler yoluyla algılamalarına neden olduğu düşünülmektedir. Böylece grup, maruz kaldığı eşitsizliğin baş müsebbibi olan egemen değerleri peşinen kabul ederek, bilinçsizce de olsa söz konusu tahakkümün parçası konumuna düşmektedir.
- Araştırma sırasında, Fevzipaşa Mahallesi’nin bağlamsal koşullarının, onu kendine özgü bir mikro alan olarak değerlendirmeye imkân veren özgün bir yapı haline getirdiği görülmüştür. Mahalleye özgü tarihsel bağların bu gruba, Çingene/Roman topluluklarının normal koşullar altında sahip olamadığı cemaat kurucu bilgi stokları tedarik ettiği ve böylece bunun Roman kimliğine alternatif bir Fevzipaşalılık kimliğiyle sonuçlandığı görülmektedir. Söz konusu mahalle kimliği oluşumunu, özellikle Çingene olarak tanımlanan gruplardan ayrılmaya - ve böylece bu gruba atfedilen olumsuz damga biçimlerinden görece uzaklaşmaya- hizmet eden pratik yönelimli bir eylem olarak okumak mümkündür. Fevzipaşa Mahallesi kimliği vurgusunun öteki olarak tanımlanan Çingene grubuna yönelik olumsuz atıfların yoğunluğu ile gösterdiği paralellik, söz konusu stratejinin geçerliliğine işaret etmektedir.
- Fevzipaşa Mahallesi’ne özgü ayrı bir kimlik oluşturmaya yönelik stratejiye, mahalle halkının Goraylaşma eğilimi olarak tanımlayabileceğimiz ve grubun dil, tüketim, gündelik yaşam gibi alışkanlıklarını Goray’a benzer yollarla

şekillendirmeye çalıştığı bir dönüşümün eşlik ettiği görülmektedir. Mahalle halkı Goray gibi konuşmak, Goray gibi giyinmek, ya da benzer tüketim alışkanlıkları geliştirmek gibi yöntemlerle Çingene olarak tanımlanan gruptan kendisini ayırmakta; mahalleye özgü mekansal ve tarihsel bilgiler yolu ile de söz konusu kimlik oluşumunu cemaat kurucu nitelikte temellere dayandırabilmektedir. Yani Fevzipaşa Mahallesi halkının; ‘dışarı’ ile araya çekilen keskin sınır ve tarihsel bilgi stokları yoluyla mekanla kurulan özgün bağ yolu ile Roman olan ve olmayan tüm ‘ötekiler’ karşısında konumlanan bağlamsal bir mikro kimlik yarattığı iddia edilebilir. Söz konusu kimlik kurgusunun onlara Çingene ya da Roman olarak tanımlanan diğer topluluklardan farklılaşma yoluyla daha olumlu bir statü kazandıran stratejik bir konumlanma olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

- Mahalle halkının, imkan bulabilmesi durumunda çocuklarının geleceği için mahalleden ayrılmak istediğini dile getirmiş olması; üzerilerindeki mevcut tahakküme ve Goray gibi yaşamının onlara sağlayacağı avantajlara yönelik bir bilince işaret etmektedir. Mahalle halkının maruz kaldığı damgadan kurtulma amacıyla, mevcut yaşamını inkâr etme ya da ondan kurtulma eğilimde olduğuna işaret eden bu durum; toplumsal eyleyicilerin, nesnel şartları ile öznel beklentileri arasındaki en uygun dengeyi kurabilecek koşulları kestirebilme becerilerine bir örnek olarak değerlendirilebilir. Mahalle halkının Goraya benzer bir yaşam sürme isteği, söz konusu eğilimi örnekler bir nitelik ve öznel ve nesnel koşullar arasındaki etkileşim dâhilinde oluşturulması mümkün olan pratik yönelimli bir strateji olarak değerlendirilebilir.
- Mahalle halkının ‘Çingene’ olarak tanımladıkları gruplara yönelik son derece olumsuz ithamlar içeren söylemleri, onların kendi kimlik inşaları gereği, diğer gruplarla aralarına koyduğu sınırın keskinliğine işaret etmektedir. Bu noktada mahalle halkının maruz kaldığı dışlanmadan kurtulma ve bu nedenle Goray’ın benimsediği değerlere adapte olma eğiliminin beraberinde; geride bırakılan damgalı kimliğe yönelik bir tahammülsüzlüğü getirdiğini öne sürmek mümkündür. Söz konusu farklılık vurgusu gereksinimiyle, Fevzipaşa Mahallesi

halkının; Goraylara ne denli benzediklerini, yeni ve oldukça modern evlerini, ne kadar temiz olduklarını ya da Türkçeyi ne kadar iyi konuştuklarını göstererek, mevcut kimlik oluşumunu pekiştirme eğilimde olduğu görülmektedir. Bu veriler, kimlik konusu ele alınırken tartışıldığı üzere, tasnif etme gücünü elinde tutan kesimin tasnif edilene atfettiği olumsuz niteliklerden arınarak kendi konumunu pekiştirme eğilimde olduğu iddiasıyla paralellik göstermektedir.

- Diğer tüm tahakküm biçimlerinde olduğu gibi Fevzipaşa Mahallesi'nin deneyimlediği sosyal dışlanma durumunda da medyanın rolü yadsınamayacak önemdedir. Özellikle Çingene/Roman topluluklarına yönelik dışlayıcı algı ve tutumları pekiştirme işlevi gören televizyon yayınlarının, katılımcılarca son derece rahatsız edici bulunduğu görülmüştür. Mahalle halkının, dezavantajlı gruplara yönelik olarak sıklıkla rastlanan; yok sayma ya da nefret söylemi geliştirerek haklarındaki olumsuz stereotipleri kuvvetlendirme gibi ayrımcılık biçimlerinin her birine maruz kaldığı görülmektedir. Yürütülen görüşmelerde, son dönemde mahalle halkını en fazla rahatsız eden medya yayınının ise Roman mahallesi temalı bir televizyon dizisi olan *Roman Havası* olduğu görülmüştür. Medyada gözlemlenen bu tür yayınların; yalnızca şiddeti körükleyen ya da ortaya çıkararak bir ayrımcılığa hizmet etmediği, çeşitli yollarla eşitsizlik biçimlerini ya da gruplara yönelik önyargıları geniş kitlelere zamanla benimsetmek gibi bir işleve de sahip olduğu göz önüne alındığında, söz konusu kaygı ve rahatsızlık daha anlaşılır bir hal almaktadır. Bu anlamda katılımcıların maruz kaldıkları ayrımcılık; onların temsil konusundaki tarihsel güçsüzlükleri ve haklarındaki tektipleştirici damgalar yoluyla işlemekte olduğundan, en güçsüz kesimin söz konusu ayrımcılığa en fazla maruz kalan kesim olacağını tahmin etmek zor görünmemektedir.
- Fevzipaşa Mahallesi halkının, haklarında yaratılan stereotiplere yönelik hassasiyeti ile gündelik hayatta karşılaştıkları 'ötekilerin' zihninde oluşan kalıp yargılar konusundaki bilinçleri doğru orantılıdır. Onlar kendilerine yöneltilen bakışlardan, diğer her türlü tavır ve davranışa kadar, haklarında ne



düşünüldüğünü ya da onlardan ne beklendiğini çoğunlukla görmezden gelseler de hissetmekte olduklarını ifade etmektedirler. En temel eşitsizlik analizlerine sahne olan etnisite, sınıf ya da cinsiyet gibi ideolojik konumlanışların neredeyse tamamı, bedene kazılı haldedir ve Fevzipaşa Mahallesi'nde de beden, tahakküm altındaki bireyi damgalama işleviyle, öteki ile arasında oldukça belirleyici bir ayrıma neden olduğu gözlemlenmiştir. Mahalle halkı, Goraylarla olan ilişkilerinde; esmer görünüşleri, kılık kıyafetleri ya da hal ve hareketleri nedeniyle aşağılanmakta olduklarını hissettiklerini ya da buna somut bir biçimde maruz kaldıklarını, sıklıkla ve açıkça ifade etmişlerdir. Elde edilen verilere göre, katılımcılar, söz konusu aşağılayıcı bakış ve tavırlara maruz kalmamak için dış görünüşlerini Gorayın kriterlerine göre dönüştürmeye çalıştıklarında dahi dışlanmadan kurtulamamakta; bu kez de Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşıyor olmalarının yarattığı damga nedeniyle ötekileştirilmeye başlamaktadırlar.

- Mahalle halkının kişisel beklentileri ile mevcut yaşam koşulları arasındaki diyalektik ilişkinin onları; kimliklerini gizleme, yaşadıkları yer sorulduğunda farklı mahalle adı verme gibi yollara sevk ettiği görülmektedir. Bu eğilimi açıkça gösteren örneklerden biri, bir mahalle sakininin Fevzipaşa'dan ayrıldıktan sonra nüfus cüzdanından adını sildirdiğinin mahallede yaygın olarak iddia edilmesidir. Görülmektedir ki Fevzipaşa Mahallesi halkı; ten renginden, giyim kuşama, yaşadığı mahalleden, kullandığı dile kadar, pek çok koldan ötekileştirme ve damgalama ile sarılıdır ve bu durum onları gerek toplumsal, gerek ekonomik anlamda son derece zorlayıcı yaşam koşullarına mahkum etmektedir. Haklarındaki kalıp kargılar, sorgulanmaksızın varlığını koruduğu ve mevcut düzen, efendi-köle ilişkisine dayalı bir tahakküm ilişkileri sisteminden beslendiği sürece onlar; kendi tekil gerçeklikleri ne denli farklı olursa olsun, etnisite, sınıf, ya da cinsiyet gibi kalıpların gölgesinde değerlendirilmeye mahkûm kalmayı sürdüreceklerdir.

## 5.2. Öneriler

*“Madem ki insanı biçimlendiren yaşadığı koşullardır;  
o halde koşullar en insani şekilde biçimlenmelidir.”*

*Karl Marx*

Bu araştırma, nitel araştırma deseni ile tasarlanmış ve sınırlı bir örneklem grubuyla yürütülen derinlemesine görüşmelerden elde edilen verilerin yorumlanması ile sonuçlandırılmıştır. Bu nedenle konu hakkında genellemelere varmak ve bu genellemeler üzerinden belli başlı önerilerde bulunmak mümkün görünmemektedir. Buna rağmen, elde edilen veriler ışığında dikkat çekilmesi gereken belli başlı noktaların bulunduğu görülmektedir. Bu bölümde sırasıyla bu noktalara değinilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle Çingene/Roman topluluklarının sorunlarını genelleyici bir yaklaşımla ele almanın, belli başlı sınırlılıklara neden olabileceği düşünülmektedir. 1977 yılında ‘bölgesel olmayan millet’ tanımı altında dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan Romanların ortak bir köken ve kültüre dayanan tek bir millet olarak tanımlanması girişimi, çeşitli nedenlerle eleştirilmiştir. Bu eleştiri dayanaklarından en önemlisi; bu tür bir yaklaşımın, Romanların dünyanın pek çok yerinde ve yerel düzeyde yaşanan son derece yoğun dışlanma ve yoksunluk sorunlarını tek bir millet tanımı üzerinden ele almada yetersiz kalacağı düşüncesidir (Özateşler, 2013: 25). Kaldı ki 1971 yılında Londra’da düzenlenen Dünya Roman Kongresi sonrasında, topraksız bir millet olarak anılmaya başlayan bu topluluğa, söz konusu süreçte teklif edilen Hindistan’da belirlenecek bir bölgeye geri dönme teklifinin reddedildiği bildirilmektedir (Barnett, 2013: 73). Fevzipaşa Mahallesi örneğinde de katılımcıların ortak bir millet olgusuna sahip olmadığı ve kendilerini tamamen Türk olarak tanımladığı görülmektedir. Topluluğun tarihsel dönüşümü düşünüldüğünde bu son derece olağan bir durumdur.

Neticede görülmektedir ki Çingene/Roman gruplarının amacı büyük oranda; içinde yaşamakta oldukları toplumlar tarafından kabul görmek ve maruz kaldıkları sosyal dışlanmaya dayalı sorunlardan kurtulabilmekten ibarettir. Ayrı bir millet olarak talep ettikleri azınlık hakları olmadığı gibi, bir azınlık olarak tanımlanmayı da reddetmektedirler. Dolayısıyla yürütülen çalışma her ne olursa olsun, toplulukların bu taleplerine öncelikli olarak hassasiyet gösterilmesi gerekmektedir. Yani Romanlar hakkında yürütülen proje ve benzeri çalışmaların hiyerarşik bir yapıda olmaması, düzenlenen eğitim ya da etkinliklerde onları ötekileştirmeye hizmet eden basmakalıp verilerden yola çıkmaması önem taşır.

Çingene/Roman topluluklarına yönelik olarak gerçekleştirilen etkinliklerin başında genellikle valilikler ve sosyal hizmet birimlerince düzenlenen meslek kursları gelmektedir. Bu tür kursların Çingene/Roman topluluklar söz konusu olduğunda genellikle onların mevcut mesleki ‘eğilimlerine’ hitap eden müzisyenlik, çocuk bakıcılığı, temizlik hizmetleri gibi alanlarda kümелendiği görülür. Benzer şekilde, 25 Mayıs - 22 Haziran 2015 tarihleri arasında Çanakkale Valiliği de, Fevzipaşa Mahallesi’nde bir kurs başlatmış ve mahalle kadınlarını sepetçilik yapımını öğrenmeye davet etmiştir. Başında açık bir şekilde Fevzipaşa Mahallesi’nde ve ‘Roman kadınlara yönelik’<sup>41</sup> olarak düzenlenmiş olduğu bildirilen etkinlik, alan araştırmasının son günlerine denk gelmiş ve konuyla ilgili olarak bazı gözlemlerde bulunma fırsatı yakalanmıştır.

Kursun katılımcılarına günlük 20 lira ödeme yapıyor olması katılım oranını arttırmış olsa da, söz konusu eğitimin kadınlar arasında bir huzursuzluğa yol açmış olduğu görülmüştür. Kadınların çoğu, aslında onların kültüründe sepet örme gibi bir şeyin olmadığını ifade etme gereği duymuş, bununla birlikte kursa katılım karşılığında kendilerine günlük ödeme yapıldığı ve yeni bir şey öğrenecekleri için bu etkinliğe

---

<sup>41</sup> Çanakkale Demokrat Gazetesi. 30 Mayıs 2015.  
<http://www.canakkaledemokrat.com/haberdetay/Canakkalede-sepet-orme-kursu/6254>  
(Erişim Tarihi: 01.08.2015).

katıldıklarının altını çizmişlerdir. Bunun yanı sıra, kursa katılan bir kadının yanına gelen biri, kadına “senin için sepetçiliğe kadar düşmüş artık dediler” diyerek bunun bir alay konusu olabildiğini gözler önüne sermiştir. Bu sözler karşısında kadın, ekmek parasının peşinde olduğunu ve bundan utanmadığını söylese de bu diyalog, söz konusu kursa katılmanın, sepetçilik öğretiyor olması nedeniyle katılımcılar arasında düşük statü göstergesi olarak kabul gördüğüne işaret etmektedir.

Yapılan pek çok görüşmede sepetçiliğin olumsuz atıflarla donatılan ve kullanılmasının çoğunluk tarafından bir hakaret olarak kabul edildiği ‘Çingene’ kelimesi ve ona uygun görülen ‘Çingeneler’ ile özdeşleştiği görülmektedir. Bu noktada kamusal alan, sosyal alanlar ve bireysel konumlanış üçlüsü arasındaki diyalektik ilişkinin, belirli noktalarda kesintiye uğradığı ve bu unsurlar arasında bazı kopmalara rastlandığı iddia edilebilir. Söz konusu kopuşlardan birinin, Fevzipaşa Mahallesi’nin kendi bağlamsal koşulları ve mensuplarının kendi bireysel konumlanışlarına yüklemekte olduğu anlamlar ile yapısal etkenlerin tezahürlerinden biri olarak tanımlayabileceğimiz sosyal yardımlaşma ve benzeri devlet kurumlarının bu özgün konuma bakışı arasında olduğu öne sürülebilir. ‘Roman’ stereotipi ışığında söz konusu gruba uygun bir mesleki eğitim kazandırma eğilimi, neticede bağlamsal koşulların dinamik etkileri altındaki Fevzipaşa Mahallesi hakkında rahatsızlıklara neden olmuştur. Görülmektedir ki akışkan bir kimliğe -mevcut kalıplara kıyasla her daim daha hızlı hareket etmekte ve sürekli dönüşmekte olması nedeniyle- mevcut stereotiplerle yaklaşan kurumsal çabaların, hedeflenen sonuçlara ulaşabilmesi de güçleşmektedir. Dolayısıyla söz konusu gruplara yönelik etkinliklerin planlanmasında bu hususa daha fazla özen gösterilmesi gerektiği görülmektedir. Bunun için ele alınan alan hakkında nicel olduğu kadar nitel bilgiye ihtiyaç olduğunun da özellikle altı çizilmelidir.

Türkiye örneğinde değerlendirilecek olursa; Roman grupların Cumhuriyet tarihinde iktidara yönelik herhangi bir başkaldırıda bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, Fevzipaşa Mahallesi’nde yürütülen görüşmelerde katılımcıların da sıklıkla ifade ettiği gibi; devlet idaresine yönelik söz konusu uyum, Roman halkına herhangi bir avantaj

olarak geri dönmemektedir. Günümüzde hala, Çingene/Roman gruplarının maruz kalmayı sürdürdüğü sorunlarla ilgili, onların ortak gündelik hayat alışkanlıklarını kökten yok etme tehlikesi taşıyan kentsel dönüşüm ve benzeri projelerden fazlasına rastlamak güçtür. Bu noktada söz konusu gruplarla ilgili olarak yürütülmesi planlanan iyileştirme çalışmalarında en az yoksulluğun ve buna bağlı tüm yoksunlukların giderilmesi kadar önemli bir başka sorun; onların yaşamak istedikleri gibi yaşamalarına imkân sağlama ilkesini göz önünde bulundurmalıdır.

Bu noktada sosyal içerme ile asimilasyon arasındaki sınırı dikkatli bir biçimde ele almak önem taşıyacaktır. Mahalle kültürünü korumak isteyen söz konusu halkların, yerinden edilerek apartman hayatına adapte olmalarının beklenmesi, bu güne dek yürütülen uygulamaların asimilasyon ile sonuçlanacak yapıda olduğunu gözler önüne sermektedir. Fevzipaşa Mahallesi henüz kentsel dönüşüm konusunda somut bir sorun yaşamıyor olmakla birlikte, alan araştırmasının devam ettiği Aralık 2014 - Haziran 2015 tarihleri arasındaki süreçte, mahallenin yıkılacağı söylentisinin son derece yaygın olduğu görülmüştür. Çok açıktır ki geçimini müzisyenlik, boyacılık ve benzeri zanaatlar ile sağlayan grupların, şehrin dışında bir bölgede yaşamaya zorlanması sorunların ertelenerek ve mutlaka daha da büyüyerek yeniden karşımıza çıkacağı farklı bir dışlama biçimini beraberinde getirecektir.

İnançları 15. yüzyıldan bu yana Fevzipaşa Mahallesi'nde yaşamakta oldukları yönünde olan bu grupları, kimlik oluşumlarını derinden etkileyen ve dolayısıyla kendilerini ait hissettikleri bu alandan çıkarmak yerine, diğer mahallelere sağlanan yaşam konforundan onların da hakça yararlanıp yararlanamadığı sorusunu gündeme getirmek bu konuda çok daha öncelikli bir hedef olmalıdır.

Fevzipaşa Mahallesi halkını, yaşam koşullarının yerinde dönüşüm ile iyileştirilmesi yoluyla yaşamakta oldukları sorunlardan büyük oranda kurtarmak, sosyal içermeye dönük atılacak adımları kolaylaştıracağı gibi, insan hakları bağlamında da tercih

edilecek tek yol olarak görülmektedir. Tekirdağ'da, Fevzipaşa Mahallesi'ne çok benzer koşullarda yaşayan Aydoğdu Mahallesi'nin çevre yolunda yer alan TOKİ konutlarına aktarılmasından sonra yaşanan olumsuzluklar, bu bölgede yapılan görüşmelerle tasdik edilmiş ve bunun sonucunda Fevzipaşa Mahallesi halkının da benzer sorunlar yaşamaması için, bu tür olumsuz örneklerin dikkate alınması gerektiği kanaatine varılmıştır. Bir olumsuz örnek olarak Tekirdağ'daki kentsel dönüşüm projesi sonrası karşılaşılan sorunlara örnek vermek gerekirse; Aydoğdu Mahallesi'nde zaten devamsızlık oranı oldukça yüksek olan Roman çocuklarının söz konusu uzaklık nedeniyle okuldan daha da uzaklaştıkları, şehir merkezindeki restoranlarda müzisyenlik yapan vatandaşların ise mevcut bölgelere ulaşımının daha da zorlaştığı ve masraflı hale geldiği görülmüştür. Düzenli bir geliri olmayan ailelerin doğalgaz borçlarını ödeyememeleri sonrasında, hanelerden birinde salonda yakılan bir tenekeden çıkan gazla boğulan kişilerin hastaneye kaldırıldığı da alınan bilgiler arasındadır. Bunun yanı sıra geçimini karton, hurda vs. toplayarak geri dönüşüm üzerinden sağlayan ailelerin at arabaları ya da el arabalarını kullanabilmelerinin ve saklayabilmelerinin apartman hayatına uygun bir tercih olamayacağı da tahmin edilebilir. Tüm bu örneklerin, Fevzipaşa Mahallesi ile ilgili olası bir kentsel dönüşüm çalışmasında göz önünde bulundurulması gereken temel izlekler olması gerektiği düşünülmektedir.

Bu noktada mahalle halkının gündelik hayatına dair yerinde izlenimler edinmek de önem taşır. Örneğin katılımcılardan Emel, Fevzipaşa Mahallesi'ndeki gündelik hayat alışkanlıklarını açıklarken, özellikle Sulukule ve benzeri projelere duyduğu kızgınlığı şu sözlerle dile getirmektedir:

Bizim zaten Romanların meşhur şeyi doğal olmaları ve kapıda mangal yakmaları. [...] Ya bizim Roman halkımız zengin de olsa kendi halkının içinde yaşamasını sever. Çalgılı, davullu. Biz mangalımızı yakmadan yaşayamayız. Biz günlük yaşayan insanız. Biz bugün 10 milyon bulalım, Allah'ımıza şükreden insanız. Bütün örf ve adetimizi öldürdü. Sulukule'miz gitti. İzmir'deki Roman mahalleleri yıkıldı. Tenekeli mahallelerimiz. Şimdi

Fevzipaşa. Ben örf ve adetim gidiyo. 6 Mayıs geliyo. Ben bunu mahalle halkımla yapamazsam ben ne anladım bu hayattan? Biz tamam, biz de dairede yaşarız ama ablacım biz her gün halı silkiyo. Biz her gün temizlik yapan, her gün teyp açan insanız. Benim kocam kamışını yapmak zorunda, çalgısını. Kontrol etmek zorunda çünkü akşam işe gitcek. Benim oğlum davulunu çekmek zorunda, ritmini sağlaması lazım. Kemanı çalışması lazım o yüzden ben bunlara karşıyım örf ve adeti yok eden insanlara karşıyım (Emel, 38).

Emel'in gündelik hayata yönelik örnekleri, mahallede yaşanan sorunlara yönelik olarak alınacak önlemler ve iyileştirme projelerinin tasarımında, mahalle halkının gündelik hayatını anlamının önemini ortaya koymaktadır. Asimilasyon riskinin minimize edilebilmesinin; uygulanacak tüm proje ve etkinliklerde mahalle halkının kendini ifade etmesine imkan tanınması ve konuyla ilgili taleplerine kulak verilmesiyle mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Konuyla ilgili olarak dikkat çekilmesi önemli bir diğer husus ise medyadır. Özellikle televizyon yayınlarının, her tür sosyo ekonomik kesimden izleyiciye hitap etmesi ve masrafsız olması nedeniyle çok geniş yankı bulan bir potansiyele sahip olduğu bilinmektedir. Bu anlamda -önceki bölümlerde ayrıntılı olarak yer verilen- mahalle sakinlerinin kendileri hakkındaki yayınlar konusundaki hassasiyetleri ve huzursuzlukları, son derece anlaşılır görünmektedir. “Medyadaki ayrımcılığın hayattaki ayrımcılıkların simgesel, dilsel yeniden üretimi olduğunu kabul etmek, bu yeniden üretimin aynı zamanda karşılıklı olarak kurucu bir boyutunun da olduğunu kabul etmek anlamına gelir”. Medyanın ayrımcılıkları yeniden üretmek kadar “bu yeniden üretimin toplum hayatındaki ayrımcılıkları besleme ve o hayat içinde yeni ayrımlar kurma yeteneği de vardır ” (Çelenk, 2010: 227). Bu hususlar göz önünde bulundurularak, her türlü medya yayınının, söz konusu toplulukları son derece inciten ve bununla da kalmayıp hayatlarının her alanında deneyimlemek zorunda kaldıkları dışlanma biçimlerini pekiştirilen ve çeşitlendiren bu tür söylemlerden arındırılmasının;

Çingene/Roman gruplarının yaşam koşullarının iyileştirilebilmesi ve toplumsal entegrasyonun sağlanabilmesi anlamında son derece önemli olduğu düşünülmektedir.

Fevzipaşa Mahallesi örneği üzerinden, ırkçılığa ve dışlanmaya maruz kalan diğer tüm grupların sorunlarına yönelik olarak göz önünde bulundurulması hayati önem taşıyan bir başka husus ise ırkçılıktan kurtulmanın, yalnızca ırkçılık mağdurlarının ‘uyanışı’ ya da hak arayışı ile mümkün olamayacağını göz önünde bulundurmadır. Bu konuda en az o kadar önemli olan bir başka mesele, ırkçı zihniyete sahip bireylerin dönüşümüne yönelik adımlar atmaktır. Balibar bu noktada özellikle “ırkçılığın var ettiği cemaatin iç çözülüşünün” gerekliliğine dikkat çekerken, konuyu cinsiyetçilik sorunuyla örnekleyerek “cinsiyetçiliğin aşılması hem kadınların başkaldırmasını, hem de erkekler cemaatinin çözülmesini gerektirir” der (Balibar, 2000: 27). Dolayısıyla Fevzipaşa Mahallesi’ne yönelik önyargıların, söz konusu önyargılara sahip bireylerin dönüşümünü hesaba katmayan bir yaklaşımla ortadan kaldırılabilmesi mümkün görünmemektedir. En az Fevzipaşa Mahallesi halkına olduğu kadar “(ırkçılık gibi) hiçbir şekilde haklı çıkarılamayacak toplumsal kinleri ve fantezileri besleyen insanlara” da “tavırlarının altında yatan bastırılmış şiddeti açığa çıkarmaları için” yardım etmek son derece önemli ve acil bir ihtiyaç olarak görülmelidir (Bourdieu ve Wacquant, 2011: 202).

Bourdieu, özellikle günümüz toplumlarında kendi davranışları üzerine düşünmeye zaman bulamayan kitlelerin, içinde yaşadıkları dünyayı ‘söylem ve bilinç düzeyinde yeniden düşünmeye’ imkân bulamadıklarına dikkat çeker. “Habitus kavramına göre, toplumsal dünya, kendi gerekliliklerini durmaksızın dayatan bir dünya olduğu için, failer hiçbir zaman eylem ve sözlerini bir seyirci gözüyle uzaktan izleyemez” (Bourdieu’dan aktaran Koytak, 2012: 90). Yani farkında olduğu ya da olmadığı boyutlarıyla simgesel şiddetin faillerinin dönüştürülmesinin de, en az ezilenin bilinci kadar önemli bir husus olduğu görülmektedir. Bu nedenle Fevzipaşa örneğine dönecek olursak, mahalle halkının maruz kaldığı dışlanma deneyimlerinin önüne geçebilecek bir diğer önlemin de; şehrin geri kalan mahallelerinde yaşayan toplulukların konu hakkında bilinç kazanabilmesine ve mevcut önyargılarından kurtulabilmek için görünenin



ardındaki dinamikleri görebilmesine olanak sağlayacak bilgilendirmelerde bulunarak alınabileceği düşünülmektedir. Dâhil olunan habitusun etkisiyle, söz konusu bilinci kazanmak ilk bakışta oldukça zordur ancak “durumun üzerimizde sahip olduğu gücün bir kısmını verenin kendimiz olduğunu bize öğreten düşünümsel çözümleme, durumu algılamamızı, dolayısıyla tepkimizi değiştirmeye çalışmamızı mümkün kılar.” (Bourdieu ve Wacquant, 2011: 128). Söz konusu farkındalığın toplumlara kazandırılabilmesi, Fevzipaşa Mahallesi ve benzer ırkçı tutum ve davranışlara maruz kalan diğer tüm alanlardaki sosyal dışlanma düzeyinin aşağıya çekilebilmesi için büyük önem taşımaktadır.

Bireyler, -çoğunlukla içinde yaşadıkları topluluklarla benzer yaşam koşullarına maruz kalmalarının etkisiyle- düzenin sarsılmaz ve birey iradesinin üzerinde herhangi bir etki yaratamayacağı katılıkta bir yapıya sahip olduğu anlayışını pekiştirme eğilimindedirler. Bununla birlikte görünenin -ve en çok da görülmesi istenenin- aksine; “habitus, kimi zaman düşünüldüğü gibi, bir kader değildir. Tarihin ürünü olduğundan, sürekli olarak yeni deneyimlerle karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen, açık bir yatkınlıklar sistemidir. Sistem dayanıklıdır, ama sarsılmaz değildir.”(Bourdieu ve Wacquant, 2011: 125). Özellikle tahakküm konusuna bu anlayışla değinildiğinde, alınabilecek önlem ve çabaların beklenenden daha verimli sonuçlar sağlayabileceğini umut etmek hala mümkündür.

Ek 1.

## Görüşme Soruları

### Demografik Bilgiler

**Tercih Edilen Rumuz:** \_\_\_\_\_  
**Cinsiyet:** \_\_\_\_\_  
**Yaş:** \_\_\_\_\_  
**Doğum Yeri:** \_\_\_\_\_  
**Medeni Hali:** \_\_\_\_\_  
**Çocuk Sayısı:** \_\_\_\_\_

*Giriş: Topluluğunuza verilen iki farklı ad var, biri “Roman” diğeri ise “Çingene” .  
Siz bu adlardan hangisini tercih ediyorsunuz? Neden?*

### Sosyo Ekonomik Koşullar

1. Çalışıyor musunuz? Ne işle meşgulsünüz?
2. Bu işi nasıl buldunuz?
3. Bu işten ayda ne kadar kazanıyorsunuz? Bu tutar sizce yeterli mi?
4. Günde kaç saat çalışıyorsunuz?
5. Sosyal güvenceniz, sigortanız var mı? Varsa nedir ve nereden edindiniz?
6. İşinizden memnun musunuz?
7. Daha önce farklı işlerde çalıştınız mı? Sırasıyla ne işler yaptığınızı söyler misiniz?
8. Önceki işlerinizden neden ayrıldınız?
9. Roman / Çingene olmayan kişilerle bir arada çalışmayı mı yoksa Roman / Çingenelerle bir arada çalışmayı mı daha kolay buluyorsunuz? Neden?
10. Hiç iş başvurusunda bulunup reddedildiğiniz oldu mu? Sizce reddedilme nedeniniz ne idi?
11. İşinizde karşılaştığınız zorluklar ya da anlaşmazlıklar oluyor mu?

12. İş yaşantınızda hiç Roman / Çingene olmanızla ilgili bir sorunla karşılaştınız mı?

### **Eğitim**

1. Eğitim seviyeniz nedir?
2. Eğitiminize neden devam etmediniz? Eğitiminize devam etmek ister miydiniz?
3. Eğitim bir insana ne kazandırmalıdır, (sizce eğitilmiş bir insan nasıl olur) ondan ne beklersiniz?
4. Çocuklarınızın eğitim seviyesi nedir?
5. Çocuklarınız okula ne sıklıkta gidiyor?
6. Size göre çocuklarınıza verilen eğitimin kalitesi nedir? Okulda mutlular mı? Değillerse nedenleri nelerdir?
7. Çocuklarınızın okulda başarılı olduğunu düşünüyor musunuz? Neden?
8. Çocuklarınızın öğretmenlerinin içinde Çingene / Roman olan kimse var mı? Olmasını ister miydiniz? Neden?
9. Çocuklarınızdan gelecekle ilgili beklentileriniz nelerdir? (Eğitimsel ve mesleki olarak)( *Erkek ve kız çocukları için ayrı sorulabilir*) Bunları karşılayabileceklerini ya da bunu istediklerini düşünüyor musunuz? Neden?

### **Sağlık**

1. Ailenizde herhangi bir rahatsızlığı olan kimse var mı? Varsa nedir?
2. Doktora gider misiniz? Hangi sağlık kurumlarına gidersiniz?
3. Muayene olduğunuz doktorların içinde Roman / Çingene olan kimse var mı? Olmasını ister miydiniz? Neden?
4. Doktorların muayene sırasındaki davranışları nasıldır, iyi anlaşabiliyor musunuz? (Size Roman/Çingene olmayan hastalardan farklı davrandıklarını düşündüğünüz oldu mu?)

### **Aile İlişkileri**

1. Evlendiğinizde kaç yaşındaydınız?

2. Çocuğunuz var mı? İlk çocuğunuz dünyaya geldiğinde kaç yaşındaydınız?
3. Eşinizle nasıl tanıştınız? Kendiniz mi, başkalarının aracılığıyla mı?
4. Topluluğunuzda evlenmek için neleri yerine getirmek gerekiyor? Hangi adet ve kurallar uygulanıyor?
5. Roman olmayan biriyle evlenmek ister miydiniz? Neden?
6. Çocuklarımızın farklı köken, görüş, gelenek ya da inanca sahip kişilerle evlenmelerini nasıl değerlendirirsiniz?

### **Mahalle, Komşuluk ve Sosyal İlişkiler**

1. Fevzipaşa Mahallesi'ne yerleşmiş olma nedeniniz nedir? Kaç yıldır burada yaşıyorsunuz?
2. Neden bu mahallede yaşıyorsunuz? Başka bir mahallede yaşıyor olmak ister miydiniz?
3. Çanakkale'de yaşayan Roman / Çingene vatandaşların büyük çoğunluğunun aynı mahallede yaşamasının nedeni sizce nedir? Bu durumdan memnun musunuz?
4. Mahallede farklı gruplardan insanlar var mı? Olmasını ister misiniz? Neden?
5. Roman / Çingene olmayan gruplarla olan ilişkileriniz nasıl? Onlarla herhangi bir anlaşmazlık yaşandığına tanık oldunuz mu?
6. Sizce Roman / Çingene olmayan grupları sizin topluluğunuzdan farklı ve benzer kılan özellikleri nelerdir?
7. Çanakkale'de yaşayan Roman / Çingene olmayan kişilerin sizlere karşı tavırları nasıldır?
8. Mahallenizden memnun musunuz?
9. Mahallenizle ilgili olarak belediyeden ve valilikten beklentileriniz nelerdir? Sizce bu mahallenin en önemli sorunu nedir, nasıl çözülebilir?
10. Mahallenizde kavga, çatışma yaşanır mı? Evetse neden?
11. Fevzipaşa Mahallesi'nde Çanakkale'de bulunan diğer mahallelere oranla daha fazla suç işlendiği iddia edilmektedir, buna katılıyor musunuz?
12. Evetse sizce bunun nedeni nedir?
13. Ne sıklıkta mahalle dışına çıkıyorsunuz? Kendinizi mahallenin dışındayken ve içindeyken nasıl hissediyorsunuz? Arada bir fark olduğunu düşünüyor musunuz?

14. Roman olmayan kişilerle en fazla ne kadar ve nerede bir arada bulundunuz, bulunmaktasınız?
15. Roman olmayan kişilerle bir arada iken kendinizi nasıl hissediyorsunuz?
16. Fevzipaşa Mahallesi ile ilgili düşünülen kentsel iyileştirme çalışmalarından haberdar mısınız? Evetse bu çalışmaları destekliyor musunuz? Neden?
17. Sizce Fevzipaşa Mahallesi'nde kentsel iyileştirme nasıl yapılmalıdır? Konuyla ilgili önerileriniz nelerdir?

### **Örgütsel İlişkiler**

1. Bir sorunla karşılaştığınızda aileniz dışında ilk kime ve nereye danışsınız, neden?
2. Topluluğunuzda sizleri temsil eden, söz sahibi belli bir kimse (örneğin muhtar, çeribaşı) var mı? Evetse bu kişiyle ilişkileriniz nasıl?
3. Sizce bu kişi Romanları / Çingeneleri temsil edebiliyor mu? Alınan kararlarda fikrinize danışılıyor mu?
4. Sizce bu kişinin Romanları temsil etmesi için muhakkak bir Roman / Çingene mi olması gerekir?
5. Herhangi bir kulüp ya da sendikaya üye misiniz? Roman / Çingene dernekleri hakkında bilginiz var mı? Bunlar hakkında ne düşünüyorsunuz?
6. Siyasetle aranınız nasıl? Herhangi bir siyasi partiye üye misiniz?
7. Oy veriyor musunuz? Evetse muhtar / çeribaşının kararlarınızda etkisi oluyor mu? Herhangi bir baskı altında kalıyor musunuz?
8. Hangi partiye oy veriyorsunuz? Neden?
9. Her seçimde aynı partiye mi oy verirsiniz? Oy verdiğiniz partinin size maddi bir yardım sağladığı oldu mu? (para, gıda, vs.)
10. Sizce Roman/Çingene toplulukları mecliste ve diğer devlet kurumlarında (belediye, muhtarlık vs.) yeterince temsil ediliyor mu? Neden?
11. İş bulma, eğitim, ya da sağlık gibi nedenlerle ilişki içinde olduğunuz kurumlarda (karakol, muhtarlık, hastane vs...) herhangi bir sorunla karşılaşıyor musunuz?
12. Evetse, karşılaştığınız sorunların Roman / Çingene olmanızla bir ilgisi olduğunu düşünüyor musunuz? Neden?

13. Sizce Fevzipaşa mahallesiyle ilgilenen tüm yetkililer Roman / Çingene olsaydı (muhtar, vali, polis vs. ) mahallede herhangi bir değişiklik olur muydu? Neden?

14. Tamamıyla Romanların / Çingenelerin yönettiği bir ülkede yaşamak ister miydiniz? Bu gerçekleşseydi ülkemiz şu anki halinden ne kadar farklı olurdu? Ya da olur muydu? Neden?

### **Medya**

1. TV izler misiniz, gazete okur musunuz? Evetse hangileri?

2. En beğendiğiniz sanatçılar kimlerdir?

3. Tanıdığınız ünlüler arasında Roman kökenli olduğunu bildiğiniz kimse var mı? En çok hangilerini beğeniyorsunuz?

4. Tanıdığınız Roman / Çingene ünlüler arasında model aldığınız kimseler var mı? Onları kendinize Roman olmayan ünlülerden daha yakın hissediyor musunuz?

5. TV’de en çok ne izliyorsunuz? Sizce haberlerde, dizi ya da diğer programlarda Romanlar nasıl gösteriliyor?

6. TV programlarında, gazete ya da dergilerde Romanların sorunlarına yeterince yer verildiğini düşünüyor musunuz? Romanlarla ilgili yapılan haberlere, çekilen dizi ya da filmlere nasıl bakıyorsunuz, ne düşünüyorsunuz?

7. TV’de yayınlanan film ve dizilerde gösterilen Çingene/Roman mahalleleri ve hayatlarını gerçeğe yakın buluyor musunuz? Roman Havası, Cennet Mahallesi gibi diziler hakkındaki görüşleriniz nelerdir?

### **Kimlik**

1. Kimlik kelimesini duyduğunuzda aklınıza ne geliyor? Bu kelime size ne çağırıyor?

2. Kendi kimliğinizi birkaç cümleyle açıklar mısınız? (Hiç tanımadığınız biri size “sen kimsin” diye sorduğunda adınızdan sonra ilk söyleyeceğiniz şey ne olurdu? Kendinizi nasıl tanıttınız? )

3. Sizce sizi Roman / Çingene olmayan diğer kişilerden ayıran özellikleriniz doğuştan gelen özellikler midir?
4. Kendinizi herhangi bir başka gruptan üstün ya da aşağı olarak görüyor musunuz? Evetse neden?
5. İlk kez tanıştığımız birine kendinizi Roman / Çingene olarak tanıtıyor musunuz? Evetse bu durumda karşı taraf bunu nasıl karşılıyor? Hayırsa neden?
6. Herhangi bir yerde Roman / Çingene olduğunuzu saklamak zorunda kaldınız mı? Evetse neden?
7. Sizce bir Roman / Çingene olmanın en iyi yanı nedir?
8. Sizce bir Roman / Çingene olmanın en kötü yanı nedir?
9. Roman / Çingene olmayan kişilerle daha fazla bir arada olmak ister miydiniz? Neden?
10. Kendi topluluğunuza özgü festival ya da bayramlarınız var mı? Evetse bunları diğer grupların etkinliklerinden ayıran şeyler sizce nelerdir?
11. Düğünlerinizde ve cenazelerinizde neler yapılır? Bu durumlarda işbölümü ne şekilde gerçekleşir?
12. Çingene/Roman olmayanların düğün ve cenazelerini nasıl gerçekleştirdikleri hakkında bilginiz var mı? Benzerlik ve farklılıkları hakkında bilginiz var mı? Varsa örnekleyebilir misiniz?
13. Türkçeden başka bir dil biliyor musunuz?
14. Farklı bir kimlikte, farklı bir topluluğa ait olarak doğmuş olmak ister miydiniz? Evetse hangisi? Neden?
15. Türkiye’de yaşayan Kürtler, Ermeniler, Çerkezler vb. diğer azınlıklar hakkındaki görüşleriniz nelerdir?
16. Çingenelerin/ Romanların kökeni hakkında ne biliyorsunuz? Sizce Romanlar / Çingeneler kendi içlerinde ayrılan farklı gruplar topluluğu mudur yoksa her Roman / Çingene aynı kökenden mi gelmektedir?

## Ek 2.

## Örnekleme Profili

İsim	Cinsiyet	Yaş	Eğitim Durumu	Medeni Hali	Çocuk Sayısı	Meslek	Görüşme Yeri	Diğer Notlar
1. Gülizar	K	18	İlkokul	Evli	2	Hiç Çalışmamış	Görüşmenin Evi	Katılımcının eşi hapiste, iki çocuğu ile birlikte eşinin ailesinin yanında yaşıyor.
2. Fatma	K	60	Okula Hiç Gitmemiş	Evli	3	Çalışmıyor (Daha Önce Temizlik)	Görüşmenin Evi	
3. Berna	K	38	İlkokul	Evli	3	Hiç Çalışmamış	Görüşmenin Evi	
4. Yakup	E	24	İlkokul	Evli	1	Garson (Daha Önce Pazarcılık)	Görüşmenin Çalıştığı Kahve	
5. Gülsüm	K	69	Okula Hiç Gitmemiş	Eşi Vefat etmiş	3	Çalışmıyor (Daha önce ev ve otellerde temizlikçilik )	Görüşmenin Evi	Çocukların ikisi vefat etmiş, kalan tek çocuk ise cezaevinde ve konan kanser teşhisi nedeniyle bir başka ile nakledilmiş durumda. Katılımcı oğlunun sağlık durumu hakkında bilgi alamamaktan şikâyetçi. Konuyla ilgili olarak, yetkili savcıyla görüşüldüyse de kan bağı olmaması gerekçesiyle bir bilgi elde edilemedi.



6.	K	72	Okula Hiç Gitmemiş	Eşi Vefat etmiş	7	Çalışmıyor (Daha önce fabrika işçiliği, temizlikçilik ,bulaşıkçılık)	Görüşmecinin Evi	
7.	K	24	İlkokul	Evli	3	Çalışmıyor (Daha önce merdiven temizliği)	Görüşmecinin Evi	Katılımcının eşi hapiste bulunuyor.
8.	K	38	İlkokul	Evli	2	Fevzipaşa Sosyal Yaşam Evi sorumlusu  (Daha önce pazarcılık, fabrika işçiliği)	Görüşmecinin iş yeri	
9.	E	62	Ortaokul	Evli	3	Emekli  (Daha önce gazino işletmeciliği)	Mahalle, Sokak	
10.	E	19	Ortaokul (Lise 3 Terk)	Bekar	-	Garson Müzisyen	Mahalle Kahvesi	
11.	E	18	Devam ediyor	Bekar	-	Öğrenci	Mahalle, Sokak	Katılımcı Lise Son sınıfa devam ediyor ve okulda oldukça başarılı bir öğrenci.
12.	E	37	Lise	Evli	1	Gazeteci	Mahalle Kahvesi	
13.	E	19	Ortaokul (Lise Terk)	Bekar	-	İşsiz	Mahalle Kahvesi	

14.	E	30	İlkokul	Bekar Boşan mış	1	İşsiz	Mahallede bulunan Sağlık Ocağı'nda	Katılımcı mahkûm ve denetimli olarak serbest bırakılmış durumda. Mahallenin sağlık ocağında çalışıyor.
15.	E	37	İlkokul	Bekar Boşan mış	2	Hamallık Hurdacılık	Mahallede bulunan Sağlık Ocağı'nda	Katılımcı mahkûm ve denetimli olarak serbest bırakılmış durumda. Mahallenin sağlık ocağında çalışıyor
16.	E	47	İlkokul	Evli	2	İşsiz (Daha önce futbol, güvenlikçilik )	Mahalle, Sokak	Katılımcı görüşme boyunca son derece rahatsız edici ve tacize varan tutumuyla görüşmenin oldukça zor koşullarda geçmesine neden olmuştur. Uyuşturucu ya da alkol etkisinde olup olmadığından şüphe ediliyor.
17.	E	29	İlkokul	Evli	2	Pazarcı Yevmiyeyle günlük mal taşıma vs.	Mahalle, Sokak	
18.	K	53	Okula hiç gitmemiş	Evli	1	Çöp toplayıcısı	Mahallede bulunan Sağlık Ocağı'nda	Katılımcının tek çocuğu zihinsel engelli ve eşi de yatalak durumda. Katılımcı ailesini çöp toplayarak geçindiriyor.
19.	E	30	İlkokul	Evli	-	İşsiz (Daha önce midye, terlik, ayakkabı satmış)	Mahallede bulunan Sağlık Ocağı'nda	Katılımcı mahkûm durumda ve ayağında bulunan dedektörlü kelepçe ile salıverilmiş.

20.	E	42	İlkokul	Evli	2	Garson	Mahalle, Sokak	
21.	E	45	İlkokul	Evli	2	Otoparkçı	Otoparkta	Ortaokul terk
22.	E	49	İlkokul	Evli	2	Mahallede Bakkal	Otoparkta	
23.	E	24	Ortaokul (Lise Terk)	Evli	2	Otoparkçı	Otoparkta	
24.	K	50	Lise	Evli	2	- Hiç çalışmamış	Görüşmeci nin evi	
25.	K	43	İlkokul	Evli	2	Son bir yıldır çalışmıyor  (Daha önce bakkal)	Görüşmeci nin evi	
26.	K	22	Ortaokul	Evli	2	-	Görüşmeci nin evi	
27.	K	27	Lise	Evli	2	- Hiç çalışmamış	Görüşmeci nin evi	

28. Ceren	K	21	Ortaokul	Evli		- Hiç çalışmamış	Görüşmecinin evi	
29. Aylin	K	63	Okula hiç gitmemiş	Eşi vefat etmiş	3	Merdiven Ev Temizliği	Görüşmecinin evi	
30. Çiçek	K	43	İlkokul	Evli	3	Köfte arabası almış, satışa başlayacak yakında	Görüşmecinin evi	
31. Emine	K	60	Okula hiç gitmemiş	Eşi vefat etmiş	4	Hiç çalışmamış	Görüşmecinin evi	KOAH hastası olan katılımcı makineye bağlı yaşıyor. Görüşmeye de bu şekilde katıldı.
32. Nail	E	50	İlkokul	Evli	2	Garson Fabrika işçisi	Görüşmecinin evi	Katılımcı mesleğini beden işçiliği olarak tanımlıyor ve ne iş olursa onu yaptığının altını çiziyor. Sabıkalı.
33. Ali	E	55	Sadece bir yıl kadar gitmiş	Evli	2	Hurdacı	Görüşmecinin evi	
34. Okan	E	42	İlkokul	Evli	3	Eskiden İnşaat İşçisi Yaz Aylarında Hediyelik Eşya Yapımı	Görüşmecinin evi	
35. Sevim	K	72	İlkokul	Evli		-	Görüşmecinin evi	
36. Hamiyet	K	57	İlkokul	Evli		-	Görüşmecinin evi	

37. Sevgi	K	75	İlkokul	Eşi vefat etmiş		Temizlik Avukat yanında	Görüşmecinin evi	
38. Rahmi	E	42	Açıktan lise okuyor	Evli		(Gizli)	Görüşmecinin iş yeri	
39. Gül	K	59	İlkokul	Evli		Sebze Meyve satıcısı	Görüşmecinin iş yeri	Görüşme sokakta; katılımcının seyyar tezgâhının başında yürütüldü
40. İbrahim	E	55	İlkokul	Evli		Sebze Meyve satıcısı	Görüşmecinin iş yeri	Görüşme sokakta; katılımcının seyyar tezgâhının başında yürütüldü
41. Kemal	E	31	İlkokul	Bekar		(Gizli)	Görüşmecinin iş yeri	
42. Ahmet	E	60	İlkokul	Evli		Ayakkabı Boyacısı	Görüşmecinin iş yeri	Görüşme sokakta; katılımcının ayakkabı sandığının başında yürütüldü
43. Gülay	K	46	İlkokul	Eşi vefat etmiş		Temizlik işleri (Ev, restoran)	Fevzipaşa Mahallesi Yaşam Merkezi	Üç yıl önce eşi, borçları yüzünden kendini asmış ve söz konusu borçlar katılımcının üzerine kalmış.
44. Elif	K	65	İlkokul 4 terk	Evli		Doktor yanında yardımcı Temizlikçilik	Fevzipaşa Mahallesi Yaşam Merkezi	7 yaşından beri çalışıyor Kanser hastası
45. Gülsüm	K	-	İlkokul	Evli		Hiç çalışmamış	Fevzipaşa Mahallesi Yaşam Merkezi	

46.	K	58	İlkokul	Eşi vefat etmiş		Temizlikçi	Fevzipaşa Mahallesi Yaşam Merkezi	13 yaşında halasının oğluyla evlendirilmiş.
47.	K	60	Hiç gitmemiş	Evli		Temizlikçi	Fevzipaşa Mahallesi Yaşam Merkezi	
48.	K	65	İlkokul	Evli		Temizlikçi	Fevzipaşa Mahallesi Yaşam Merkezi	
49.	K	30	İlkokul 4'ten terk	Evli			Fevzipaşa Mahallesi Yaşam Merkezi	
50.	E	25	İlkokul	-	-	Müzişyen	Mahalle Kahvesi	
51.	E	25	İlkokul	-	-	Pimapen şirketinde çalışıyor	Mahalle Kahvesi	Daha önce kasaplık, kokoreççilik, kaynakçı ve benzeri pek çok işte çalışmış
52.	E	18	Ortaokul (Lise 1 Terk)	Bekar	-	Babasının kahvehanede çalışıyor	Mahalle Kahvesi	
53.	E	27	İlkokul	Evli	-	Dekorasyon alçı sıva	Mahalle Kahvesi	
54.	E	27	İlkokul	Evli	-	Müzişyen	Mahalle Kahvesi	

## Kaynakça

- AAB [Amerikan Antropoloji Birliği]. (1998). Statement on 'race'  
<http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm> (Erişim Tarihi: 01.05. 2014).
- Akçam, T. (1997). Hızla Türkleşiyoruz. Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik. (Der. Nuri Bilgin). Ankara: Bağlam.
- Akgül, B. (2010). Türkiye Çingenelerinin politikleşmesi ve örgütlenme deneyimleri. Öneri Dergisi. 9 (34). İstanbul: Marmara Üniversitesi. 213-222.
- Akkan, B. E., Deniz, M.B. ve Ertan, M. (2011). Sosyal dışlanmanın Roman halleri. İstanbul : Edirne Roman Derneği, Sosyal Politika Forumu, Anadolu Kültür.
- Aksoy, A. (2001). Gecekonduvan Varoşa Dönüşüm. Dışarıda Kalanlar / Bırakılanlar. (Der. Avcı, N. v.d.). İstanbul: Bağlam.
- Aksu, M. (2006). Türkiye'de Çingene olmak. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Alpman, N. (1997). Çingeneler: Başka dünyanın insanları. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Altunoğlu, M. (2008). Kimlik'in Modern İnşai, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anderson, B. (2011). Hayali cemaatler. (Çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis.
- Anık, M. (2012). Kimlik ve çokkültürcülük sosyolojisi. İstanbul: Açılım.
- Arayıcı, A. (2008). Avrupa'nın vatansızları: Çingeneler. İstanbul: Kalkedon.
- Arkonaç, S. (1997). Kimlik Araştırmalarında Teorik ve Yöntemsel Arayışlar ve Türkiye. Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik. (Der. Nuri Bilgin). İstanbul: Bağlam. 391-399.
- Asseo, H. (2007). Çingeneler: Bir Avrupa yazgısı. (Çev. O. Türkay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aşkın, M. (2007). Kimlik ve giydirilmiş kimlikler. 10 (2). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 213- 220.  
<http://edergi.atauni.edu.tr/ataunisosbil/article/view/1020000431> (Erişim Tarihi: 10.07.2015).
- Ataman H. (2010). Avrupa sosyal şartı ve uygulaması. İnsan Hakları Gündemi Derneği, Ankara: Girişim.

- Atzmon, G. (2013). Göçebe kimlik: Yahudi kimlik siyaseti üzerine bir inceleme. (Çev. D. Temel ve F. Peyma). İstanbul: İlimyurdu.
- Aydın, S. (2009). Türk kimliğinin yaratılması ve ulusal kimlik sorunu üzerine. İstanbul: Maki.
- Balibar, E. (2000) Bir “yeni ırkçılık” var mı?. Irk, Ulus, Sınıf. (Çev. N. Ökten). İstanbul: Metis.
- Balibar, E. ve Wallerstein, I.(2000). Irk, ulus, sınıf. (Çev. N. Ökten). İstanbul: Metis.
- Barcroft, A. (2005). Roma and Gypsy Travellers in Europe. England: Ashgate Publishing Limited.
- Barth, F. (2001). Etnik Gruplar ve Sınırları. (Çev. A. Kaya, S. Gürkan). İstanbul: Bağlam.
- Baudrillard, J. (2012). Tüketim toplumu. (Çev. H. Deliceçaylı, F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2011). Yaşam sanatı. (Çev. A. Sarı). İstanbul: Versus.
- Barnett, R. (2013). Jews & Gypsies: myths & reality. London: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Barth, F. (2001). Etnik gruplar ve sınırları. Kültürel farklılığın toplumsal organizasyonu. (Ed: F. Barth). (Çev. A. Kaya ve S. Gürkan). İstanbul: Bağlam.
- Bayraktar, Ö. (2011).Çingener: Başka bir dünyanın insanları. Global Media Journal Turkish Edition 1(2). 118-132.
- Bayri, H. (2008). Türkiye’de kimlik siyaseti sorunu ve ulusal kimlik. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Beaglehole, E. v.d. (1950) Statement by experts on race problems. Paris: Unesco. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001269/126969eb.pdf> (Erişim Tarihi: 19.07.2015).
- Belton, B.A. (2005). Questioning Gypsy identity: ethnic narratives in Britain and America. Oxford: AltaMira Press.
- Berg, L. B. (2000). Qualitative research methods for social sciences. USA: Allyn and Bacon.
- Berger, S. Lorenz, C. (2008). The contested nation: ethnicity, class, religion and gender in national histories. Britain: European Science Foundation.



- Bernasconi, R. (2011). Irk kavramını kim icat etti: Felsefi düşüncede ırk ve ırkçılık. (Çev. Z. Direk. v.d.). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bianet (2015). Büyük tepki çeken roman havası dizisi kaldırıldı. İstanbul: BİA Haber Merkezi <http://bianet.org/bianet/toplum/161340-buyuk-tepki-ceken-roman-havasi-dizisi-kaldirildi> (Erişim tarihi: 07.01.2015)
- Bilgin, N. (1994). Sosyal bilimlerin kavşağında kimlik sorunu. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Bilgin, N. (1996). İnsan ilişkileri ve kimlik. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bilgin, N. (1997). Cumhuriyet, demokrasi, kimlik. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bilgin, N. (1999). Kollektif kimlik. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bilgin, N. (2007). Kimlik inşası. İzmir: Aşına Yayıncılık.
- Bigo, D., Carrera, S. ve Guild, E. (Eds). (2013). Refugees or minorities? England: Ashgate Publishing.
- Bora, T. ve Canefe, N. (2002). Türkiye’de Popülist Milliyetçilik. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik. İstanbul: İletişim. 635-663.
- Bottomore, T. Ve Nisbet R. (2006). Sosyolojik çözümlemenin tarihi. İstanbul: Kırmızı.
- Bourdieu, P. (1999) Toplumsal uzam ve sembolik iktidar. (Çev. I. Ergüden). Cogito: 18.
- Bourdieu, P. (2001). Sosyoloji Bir dövüş sporudur. [La Sociologie est un sport de combat] Belgesel. Yönetmen Pierre Carles (Erişim Tarihi: 19.10.2015).
- Bourdieu, P. (2006). Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul:Hil.
- Bourdieu, P. (2010) Sosyal sınıfı sınıf yapan nedir? (Çev. E. Göker) <https://istifhane.files.wordpress.com/2010/04/sinifiyapannedir.pdf> (Erişim tarihi: 04.04.2015).
- Bourdieu, P. (2013). Bilimin toplumsal kullanımları: Bilimsel alanın klinik bir sosyolojisi için. (Çev. L. Ünsaldı). Ankara: Heretik.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2007). Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar (Çev. N. Ökten) İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2011). Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar (Çev. N. Ökten). İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2014). Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar (Çev. N. Ökten). İstanbul: İletişim.

- Bourdieu, P. v.d. (2015). Dünyanın Sefaleti. (Çev. L. Ünsaldı, A. Sümer, H. E. Mescioğlu, Ö. İlyas, L. Tutalar, B. Öztürk, Z. Baykal, Ö. Akkaya). Ankara: Heretik.
- Bourdieu, P. ve Passeron J. (2015) Yeniden üretim: eğitim sistemine ilişkin bir teorinin ilkeleri. (Çev. A.Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya) Ankara: Heretik.
- Brinkmann, S. (2013). Qualitative interviewing: understanding qualitative research. USA: Oxford University Press.
- Brown, P. (2013). Who are the Roma people? New Internationalist: People, ideas and action for global justice. Oxford. <http://newint.org/blog/2013/10/28/roma-minority-prejudice/> (Erişim Tarihi: 10.08.2015)
- Bryman, A. ve Burgess, R. G. (Eds.). (1999). Qualitative reseach, Volume I. London: Sage Publications.
- Bryne, D. (2002). Social exclusion. Buckingham: Open University Press.
- Brinkmann, S. (2013). Qualitative interviewing: Understanding qualitative research. USA: Oxford University Press.
- Buchanan, S. E. (2007). The construction of cultural indentity. USA: Transaction Publishers.
- Calhoun, C. (2014). Kimlik ve Tanınma Politikası. Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik, Farklılık. (Der. Fırat Mollaer). (Çev. F. B. Helvacıoğlu, Ö. İlyas). Ankara: Doğu Batı.
- Canetti, E. (2012) Kitle ve iktidar. (Çev. G. Aygen). İstanbul: Ayrıntı.
- Castells, M. (2005). Enformasyon çağı: ekonomi, toplum ve kültür. Ağ toplumunun yükselişi. Cilt 1. İstanbul: Bilgi.
- Castells, M. (2008) Kimliğin Gücü. (Çev. E. Kılıç). İstanbul: Bilgi.
- Ceyhan, S. (2003). A case study of Gypsy/Roma identity construction in Edirne. Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Cleemput P.V. (2007). Gypsies and Travellers accessing primary health care: interactions with health staff and requirements for 'culturally safe' services. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Yorkshire: University of Sheffield.
- Cohn, W. (1973). The Gypsies. U.S.: Addison-Wesley Publishing Company.
- Connolly, W. E. (1995). Kimlik ve farklılık. Siyasetin açmazlarına dair demokratik çözüm önerileri. (Çev. F. Lekesizalın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Cuff, E.C., Sharrock W. ve Francis, D.W. (2013). Sosyolojide perspektifler. (Çev. Ü.Tatlıcan). İstanbul: Say.
- Çelenk, S. (2010) Ayrımcılık ve medya. Televizyon haberciliğinde etik. (Ed: B. Çaplı ve H. Tuncel) Ankara: Fersa. 211-228.
- Çeğin, G. ve Arlı, A. (2004). İdeoloji kavramının aşınması ve Pierre Bourdieu'nun kuramsal seçenekleri. Doğu Batı Düşünce Dergisi. 7 (28) . Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çeğin, G. (2007). Muhalif bir entelektüelin büyü bozumu: Bourdieu ve entelektüeli sorunsallaştırmak. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. (Ed: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan). İstanbul: İletişim.
- Çeğin G. ve Ünsaldı L. (2014). Bourdieu'nun şerhleri üzerinden "temsiliyet simyası" Pierre Bourdieu . Cogito. Sayı: 76. İstanbul: YKY.
- Çelik, A. ve Şahin E. (2012). Ötekilerin hiyerarşisinde kültürel ve sınıfsal karşılaşmalar: Kürt toplumunda çingene algısı ve sosyal dışlanma pratikleri. İçinde: Türkiye'de Ulus Devlet ve Etnik-Ulusal Tahakküm. Toplum ve Kuram Dergisi. (6-7 / Bahar). 307-325.
- Danka, A. (2008). Türkiye'de Roman Hakları ve Hukuki Çerçeve. Biz buradayız: Türkiye'de Romanlar, ayrımcı uygulamalar ve hak mücadelesi. (Ed: E. Uzpeder, S. Danova/Roussinova, S. Özçelik ve S. Gökçen). İstanbul: Mart Matbaacılık. 29-51.
- Davis, J. E. (1999). Identity and Social Change: A Short Review. The Hedgehog Review. 1(1). 95-102.
- De Soto, H., Beddies S., Gedeshi, I. (2005). Roma and Egyptians in Albania: From social exclusion to social inclusion. U.S.A.: The World Bank Press.
- Demez, G. (2009). Sınıfsal ve bireysel kimlik oluşumunda beden sorunu: Habitus. Toplumbilim Beden Sosyolojisi Özel Sayısı (24). 17-27.
- Diamond, J. (2013). Tüfek, mikrop ve çelik: insan topluluklarının yazgıları. (Çev. Ü. İnce). Ankara: Tübitak Kitaplar Müdürlüğü.
- Diler, M. (2008). The Survivors: Roma university students in Turkey. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğruel, Fulya (2009). İnsaniyetleri benzer: Hatay'da çok-etnili yaşam kültürü. İstanbul: İletişim.

- Duygulu, M. (2006) Türkiye’de Çingene müziği: Batı grubu Romanlarında müzik kültürü. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Eagleton, T. (1996) İdeoloji. (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı.
- Eagleton, T. (2000). Kültür yorumları. (Çev. Ö. Çelik). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ECRI [European Commission against Racism and Intolerance]. (2011). Türkiye Raporu. Council of Europe. <http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/country-by-country/turkey/TUR-CBC-IV-2011-005-TUR.pdf> (Erişim Tarihi: 26. 01. 2014).
- Eidheim, H. (2001). Toplumsal bir damga olarak etnik kimlik. etnik gruplar ve sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu İçinde. s. 41-63. (Çev. A. Kaya, S. Gürkan). İstanbul: Bağlam.
- Elkind D. (2009) Erik Erikson: İnsanda sekiz gelişim evresi. (Çev:Ali Dönmez) <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/502/6011.pdf> (Erişim Tarihi: 21. 12. 2014).
- Engebrigtsen, A.I. (2007). Exploring Gypsiness: Power, exchange and interdependence. U.S. : Berghahn Books.
- Erden, O. Ö.,(2008). Akıl/Beden dikotomisinden modern eril politik uğrağa: Beden’in inşasından cinsiyetçi politika üzerine bir not. Toplum ve Demokrasi, 2 (4). 129-138.
- Eren, Z.C. (2008). Imagining and positioning gypsiness a case study of Gypsy/Roman İzmir, Tepecik. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergün R., Akal C. (2011) Kimlik bedeninin hapisanesidir: Spinoza üzerine yazılar ve söyleşiler. İstanbul: Bilgi.
- Erkilet, A. (2011). “Sınıf-Altı: Kuramsal Tartışmalar ve İstanbul Tarihi Yarımada’ya Uygulanma İmkânları. Öneri Dergisi. 9(36). İstanbul: Marmara Üniversitesi. 137-146.
- ERTF [European Roma And Travellers Forum]. (2015). Factsheet on the Situation of Roma in Turkey. Strasbourg.
- Esslin, M. (1991). TV: Beyaz camın arkası. (Çev. M. Çiftkaya). İstanbul: Pınar.
- Fonseca, I. (2002). Beni Ayakta Gömün. (Çev. Ö. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (1980). Power / Knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977. London: Harvester Press.

- Foucault, M. (1992). Hapishanenin doğuşu. (Çev. M. A. Kılıçbay) İstanbul: İmge.
- Foucault, M. (2005). Entelektüelin siyasi işlevi: Seçme yazılar 1. (Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı.
- Franceschelli, M. (2013). South Asian young British Muslims: Identity, habitus and the family field. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Centre for Research on the Child and Family. University of East Anglia.
- Fraser, A. (2005). Avrupa halkları: Çingeneler. (Çev. İ. İnanç). İstanbul: Homer.
- Gleason, P. (2014). Kimliği tanımlamak: Semantik bir tarih. Kimlik politikaları: Tanınma, özdeşlik, farklılık. (Çev. F. Mollaer). Ankara: Doğu Batı.
- Goffman, E. (2014) Damga: Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar. (Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı). Ankara: Heretik.
- Gorman, A. R. (1975). Alfred Schutz: An Exposition and Critique. The British Journal of Sociology. Volume: 26. 1-19.
- Gökalp, E. (2004) Kimlik, Farklılık ve Kimlik Siyaseti. A.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi. 1(2). 59-78.
- Gökalp, E., Ergül, H., Cangöz, İ. (2010). Türkiye’de Yoksulluğun ve Yoksulların Ana Akım Basında Temsili. Türkiye Sosyoloji Araştırmaları Dergisi. 13 (1). 145-182.
- Gökçen, S. ve Öney S. (2008). Türkiye’de Romanlar ve Milliyetçilik. Biz buradayız: Türkiye’de Romanlar, ayrımcı uygulamalar ve hak mücadelesi. (Ed: E. Uzpeder, S. Danova/Roussinova, S. Özçelik ve S. Gökçen). İstanbul: Mart Matbaacılık. 129 – 137.
- Göker, E. (2007). Ekonomik indirgemeci mi dediniz?, (Ed: G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan) Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim.
- Güven, Ö. (2007). Popüler kültür. Önsöz dergisi. İstanbul: Ayışığı Sanat Merkezi Kitap Dizisi. 12-15.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. Identity (community, culture, difference). (Ed: Jonathan Rutherford). London: Lawrence & Wishart. 222 – 237.
- Hall, S. (1997). Spectacle of the ‘other’. Representation: Cultural representations and signifying practices. (Ed. Stuart Hall) London: Sage. 223-291.

- Hall, S. (1998a). Kültürel Kimlik ve Diaspora. Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık. (Çev. İ. Sağlamer). Ankara: Sarmal. 173-192.
- Hall, S. (1998b). Eski ve Yeni Kimlikler. Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi. (Der. Anthony D. King). (Çev. G. Seçkin, Ü. H. Yolsal). Ankara: Bilim ve Sanat. 63-97.
- Harker, R. 1984. On reproduction, habitus and education. *British Journal of Sociology of Education*, 5(2) 117-127.
- Harvey, D. (2001). Sınıf ilişkileri. Sosyal adalet ve farklılık politikası. *Praksis* (2), 173-203.  
[http://www.academia.edu/5928574/Sinif\\_Iliskileri\\_Sosyal\\_Adalet\\_ve\\_Farklilik\\_Politikasi\\_-\\_David\\_Harvey](http://www.academia.edu/5928574/Sinif_Iliskileri_Sosyal_Adalet_ve_Farklilik_Politikasi_-_David_Harvey) (Erişim Tarihi: 10. 04. 2014).
- Harker, R. (1984). On reproduction, habitus and education. *British Journal of Sociology of Education*, 5(2). 117-127.
- Hattatoğlu, D. (2009). Kenardakilerle çalışmak mı?. Kuram ve yöntem kenarından (Ed. D. Hattatoğlu, G. Ertuğul). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Helsinki Yurttaşlar Derneği (2001). Modernleşme ve çokkültürlülük. İstanbul: İletişim.
- Horowitz, D. L. (1985). *Ethnic groups in conflict*. Berkeley: University of California Press.
- Işık E. (1998). *Beden ve toplum kuramı*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- İncirlioğlu, E. O. (2009). “Çingeneleri araştırmak: Bilime sızan önyargılar ve savunmacı sosyal bilim,” in *Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* (Ed: D. Hattatoğlu ve G. E. Apaydın). İstanbul: Anahtar Kitaplar. 500-526.
- Jackson, A. Y. ve Mazzei, L. A. (2012). *Thinking with theory in qualitative research*. USA: Routledge. 49-66.
- Jacques, M. ve Hall, S. (1995). *Yeni zamanlar: 1990’larda politikanın değişen çehresi*. (Çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jensen, S. Q. (2011). Othering, identity formation and agency. *Qualitative Studies*. 2 (2).ISSN:1903-7031.  
<http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/qual/article/view/5510/4825>
- Kalay, G. (2013). Neoliberalizm ve kimlik siyaseti. *Politika dergisi*.  
<http://www.politikadergisi.com/makale/neoliberalizm-ve-kimlik-siyaseti> (Erişim Tarihi: 18. 05. 2014).

- Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (2012). *Kültür fragmanları: Türkiye’de gündelik hayat*. İstanbul: Metis.
- Kapar, R. (2010). *Türkiye’de çalışan yoksullar*. Dosya. Kasım/Aralık Sayısı. Ankara: Ankara Sanayi Odası Yayın Organı.
- Karakaş, M. (2013). *Türkiye’nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi*. Akademik İncelemeler Dergisi Cilt: 8 Sayı: 2.
- Karlıdağ, M. ve Marsh, A. (2008). *Türkiye’deki Çingene toplumu ve Çingene kimliği üzerine bir yazın taraması*. Biz buradayız: Türkiye’de Romanlar, ayrımcı uygulamalar ve hak mücadelesi. (Ed: E. Uzpeder, S. Danova/Roussinova, S. Özçelik ve S. Gökçen). İstanbul: Mart Matbaacılık. 137-151.
- Kaya, N. (2012) *Türkiye’nin Eğitim Sisteminde Azınlıklar ve Ayrımcılık: Kavramsal Çerçeve ve Temel Sorunlar*. Ayrımcılık (Der.Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 213-231.
- Kenrick, D. (1993). *Gypsies: From India to Mediterranean*. Gypsy Research Center. Paris: The Interface Connection.
- King, A. D. (1998). *Kültür, küreselleşme ve dünya sistemi*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Kirişçi, K. ve Winrow, G.M. (1997). *Kürt sorunu: Kökenleri ve gelişimi* (Çev. A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kohn, H. 1944 *The Idea of Nationalism: A study in its origins and background*. New York: Macmillan.
- Kolukırcık, S. (2009). *Dünden bugüne Çingeneleşme: Kültür, kimlik, dil, tarih*. İstanbul: Ozan.
- Kolukırcık, S. (2012). *Türkiye’de Rom, Dom ve Lom gruplarının görünümü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi.
- Koytak, E. (2012). *Tahakküme hükmetmek: Bourdieu Sosyolojisinde toplum ve bilim ilişkisi*. Sosyoloji Dergisi. 3 (25). 85-101.
- Kök, S. (2011). *Kent yoksulluğu ve siyaset: Ankara örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köker, L. (1996). *Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası*. Toplum ve Bilim. Sayı 71.

- Kurban, D. (2007). A quest for equality: minorities in Turkey. U.K.: Minority Rights Group International. <http://www.minorityrights.org/4572/reports/a-quest-for-equality-minorities-in-turkey.html>. (Son Erişim Tarihi: 23. 06. 2014).
- Kurtuluş, B. (2012). Devletsiz bir halk olarak Çingener: Kökenleri, sorunları, örgütlenmeleri. İçinde Roman olup Çingene kalmak. (Ed. L. Ürer). İstanbul: Melek Yayıncılık. 17-43.
- Kuş, E. (2009). Nitel-Nicel araştırma teknikleri. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kümbetoğlu, B. (2008). Sosyoloji ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma. Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Laclau, E. (2000). Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme, (Çev. E. Başer). İstanbul: Birikim.
- Le, Q. ve Le, T. (Eds.). (2011). Linguistic diversity and cultural identity: A global perspective. New York: Nova Science Publishers.
- Lefebvre, H. (1998). Modern dünyada gündelik hayat. (Çev. I. Cürbüz). İstanbul: Metis.
- Lefebvre, H. (2007). Modern dünyada gündelik hayat. (Çev. I. Cürbüz). İstanbul: Metis.
- Levi-Strauss, C. (1997). Irk, tarih ve kültür. (Çev. H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu, I. Ergüden). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lewis, O. (1972). İşte hayat. İstanbul: E Yay.
- Liegeois, J. P. (2008). Avrupa'nın Romanları. (Çev. B. Ünlü). Strazburg: Avrupa Konseyi Yayını.
- Maalouf, A. (2001). Ölümçül kimlikler. (Çev. A. Bora). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Macit, M. (2014) Yoksulluk, insan onuru ve din. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı: 41. 101-116.
- Madran, H. (2012) Temel beklenti etkisi: Kendini gerçekleştiren kehanet. Ayrımcılık: Çok boyutlu yaklaşımlar. (Der. K. Çayır ve M. Ceyhan). İstanbul: Bilgi.
- Maksudyan, N. (2005). Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Cephesi 1925-1939. İstanbul: Metis.
- Marsh A. ve Strand E. (2006). Reaching the Romanlar: A Feasibility Report Mapping a Number of Roman (Gypsy) Communities in İstanbul. İstanbul: International Romani Studies Network / British Council.
- Marsh, A. (2008). Türkiye Çingenerinin Tarihi Hakkında. Biz buradayız: Türkiye'de Romanlar, ayrımcı uygulamalar ve hak mücadelesi. (Ed: E. Uzpeder, S.



- Danova/Roussinova, S. Özçelik ve S. Gökçen). İstanbul: Mart Matbaacılık. 5 – 18.
- Marsh, A. (2008). Eşitsiz Vatandaşlık: Türkiye Çingelerinin Karşılaştığı Hak İhlalleri. Biz buradayız: Türkiye’de Romanlar, ayrımcı uygulamalar ve hak mücadelesi. (Ed: E. Uzpeder, S. Danova/Roussinova, S. Özçelik ve S. Gökçen). İstanbul: Mart Matbaacılık. 53-109.
- Marshall, G. (1999). Sosyoloji Sözlüğü. (Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Marushiakova ve Popov (2006b) Gypsies in the Ottoman Empire. Interface Collections. Britain: University Of Hertfordshire Press.
- Marushiakova, E. ve Popov, V. (2006a). Osmanlı İmparatorluğu’nda Çingeler. İstanbul: Homer Yayınevi.
- Marushiakova, E. ve Popov, V. (2014) The Gypsies (Dom – Lom – Rom) in Georgia. Annual Meeting of the Gypsy Lore Society and Conference on Romani Studies’de sunulan bildiri. Slovakia: Institute of Ethnology, Slovak Academy of Sciences.
- Marx, K. ve F. Engels (2008). Alman ideolojisi. (Çev. S. Belli). Ankara: Sol Yayınları.
- Mayall, D. (1988). Roma travellers in the nineteenth century society. UK: Cambridge University Press.
- Mead, G. H. (1934) Mind, Self and Society. Chicago University Press.
- Meder, M. ve Çeğin, G. (2004). Sembolik şiddet arenası: Televizyon ve medyatik söylemin özerkliği sorunu. Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi. Sayı:15. 102-107.
- Meek, R.L. (1976). Nüfus sorunu ve malthus. (Çev. O. Yaylalı). Ankara: Sol Yayınları.
- Mercer, K. (1998). Cangıla Hoşgeldiniz: Postmodern Politikada Kimlik ve Çeşitlilik. Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık (Çev. İ. Sağlamer). Ankara: Sarmal. 49-85.
- Merriam, S.B. (2013). Nitel araştırma: desen ve uygulama için bir rehber. (Çev. S. Turan). Ankara: Nobel.
- Mezarcioğlu, A. (2010). Çingelerin kitabı. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Mezarcioğlu, A. (2013). Bilinmeyen Çingene gerçeği. Bianet. İstanbul: BİA Haber Merkezi <http://m.bianet.org/biamag/diger/151506-bilinmeyen-cingene-gercegi> (Erişim tarihi: 11.10.2015).

- Mills, C. W. (1979). Toplumbilimsel düşün. (Çev. Ü. Oskay). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Mischek, U. (2006). Mahalle Identity Roman (Gypsy) Identity under urban conditions. Gypsies and the problem of Identities: Contextual, constructed and contested (Ed. Adrian Marsh, Elin Strand) Swedish Research Institute.Vol 17. İstanbul: Kitap. 157-163.
- Mollaer, F. (2014) Kimlik: Can Alıcı bir mesele ve banalleşen bir kelime. İçinde Kimlik politikaları. (Ed. Mollaer, F.). Ankara: Doğu Batı.
- Murdock, G., 2000, 136. Class stratification and cultural consumption: some motifs in the work of Pierre Bourdieu. Pierre Bourdieu (Ed: D. Robbins). London: Sage.
- NTV(2011).61 yıllık yasadan 'Çingene' ifadesi çıkarıldı <http://www.ntv.com.tr/turkiye/61-yillik-yasadan-cingene-ifadesi-cikarildi,Sv2iB8cvF0mOPJp8zmaGA> (Erişim Tarihi: 29.11.2015).
- O'Connell, J. (1994). Ethnicity and Irish Travellers. Irish Travellers: Culture and ethnicity. (Ed: M. McCann, S. Osiochain, J. Ruane). Belfast: Institute of Irish Studies.
- Okely, J. (1998). The Traveller Gypsies. Britain: Cambridge University Press.
- Oprisan, A. (2002). Overview on the Roma in Turkey. Dom Research Center. 1(7). <http://www.domresearchcenter.com/journal/17/overview7.html> (Erişim Tarihi: 10.07.2014).
- Oran, S. (2015) Modern zamanların tutunamayanları prekarya: Sınıf mı, sınıftan kaçış mı?. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi. 70(1). 237-247.
- Öğüt, Ç. G. (2008). Popüler kültürün toplumsal etkileri ve pop sanat. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi. Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- Öktem, P. (2003). Sosyolojide nitel araştırma geleneğinin tarihçesi.(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Önder, Ö. (2013). New forms of discrimination and exclusion: gadjofication of Romani communities in Turkey. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Önen, S. (2011). Citizenship rights of Gypsies in Turkey: Cases of Roma and Dom communities. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Özateşler, G. (2011). 1970’te Çingenerlerin Çanakkale-Bayramiç kasabasından zorla çıkarılışı. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.
- Özateşler, G. (2013). Avrupa’da Roma/Çingenerler üzerine sosyal politikalar. Edebiyat Fakültesi Dergisi 2(3) İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Özbudun, E. (1997). Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu. Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik (Der. Nuri Bilgin). Ankara: Bağlam.
- Özçalık, S.(2008) Ötekileştirme ve işlevleri. İzmir: Karaburun Bilim Kongresi.
- Özdemir, G.Y. (2007). Yoksulluk ve sosyal dışlanma.[www.tesis.org.tr/TR/tesis\\_dergi/2007\\_haziran/pdf/dosya.pdf](http://www.tesis.org.tr/TR/tesis_dergi/2007_haziran/pdf/dosya.pdf) (Erişim Tarihi: 10. 07. 2014).
- Özer, D. N. (2012). Araftakiler: Romanlar. [Belgesel] (Yönetmen: Umut Atakul). Ankara:Rihtim Ajans. (Dk.19:24-20:38).  
<http://www.youtube.com/watch?v=HpbjXZGZX7c> (Erişim Tarihi: 01. 05. 2014)
- Özkan, C. (2009) Türkiye’de Azınlıkların Televizyonda Yansıtılma Biçimi. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı.
- Özkazanç, A. (2011). Neo-Liberal Tezahürler: Vatandaşlık, suç, eğitim. Ankara: Dipnot.
- Parlak, D. (2014). Tüketimin teolojisi ya da teolojinin tükenişi: türkiye’de helal gıda örneği. Praksis: Dört Aylık Sosyal Bilimler Dergisi. 35-36. İstanbul: Dipnot. S. 83-107.
- Patton, Q. M. (2002): Qualitative research and evaluation methods. London: Sage Publications.
- Richardson, J. ve Ryder, A. (2012). Gypsies and Travellers: Empowerment and inclusion in Europe. U.S.A.: The Policy Press.
- Ringold, D., Orenstein, M. ve Wilkens E. (2005). Roma in an expanding Europe. USA: The World Bank Press.

- Robertson, R. (1998). Kültürel görecelik ve küresellik sorunu. Kültür, küreselleşme ve dünya sistemi. (Der. Anthony D. King). (Çev. G. Seçkin, Ü. H. Yolsal). Ankara: Bilim ve Sanat. 97-121.
- Roussinova, S. D. (2008). Önsöz. Biz buradayız: Türkiye’de Romanlar, ayrımcı uygulamalar ve hak mücadelesi. İstanbul: Mart Matbaacılık. 137-151.
- Rubin, H.J., Rubin I. (2005). Qualitative interviewing: The art of hearing data London: Sage Publications.
- Rutherford, J. (1998). Kimlik: Topluluk / kültür / farklılık. İstanbul: Sarmal Yayıncılık.
- Sağır, A. (2013). Ölüm, kültür ve kimlik: Iğdır Ölü Bayramı İle Meksika Ölü Günü örneği. Millî Folklor Dergisi. Sayı: 98. 125-137.
- Said, E. (2012) Şarkiyatçılık: Batının şark anlayışları. (Çev. B. Ülver) İstanbul: Metis.
- Sanlıer, S. (2013). Araştırmacı Sinan Sanlıer’le Eylül 2013’te yapılan görüşme sonrasında kendisinden elde edilen doküman.
- Sanlıer, S. (2013). Osmanlı Çingeneleleri. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Saussure, F. (1976). Genel dilbilim dersleri 1. (Çev. B. Vardar) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Schnapper, D. (2005). Öteki ile ilişki. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Selek, P. (2009). Kenardakilerle çalışmak mı? Kuram ve yöntem kenarından (Ed: D. Hattatoğlu, G. Ertuğrul). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Sennett, Richard (2011) Karakter aşınması. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Silverman, D. (1998). Qualitative research: Theory, method and practice. London: Sage Publications.
- Somel, S. A.(1997). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk kimliği. Cumhuriyet, demokrasi ve kimlik (Der. Nuri Bilgin). Ankara: Bağlam.
- Somersan, S. (2004). Sosyal bilimlerde etnisite ve ırk. İstanbul: Bilgi Yayıncılık.
- Sönmez-Selçuk, S. (2012). Postmodern dönemde farklılığın kutsanması ve toplumun parçacıllaştırılması: “Öteki” ve “ötekileştirme”. Sosyoloji Derneği Türkiye Sosyoloji Araştırmaları Dergisi. 15 (2). 78-99.
- Standing, Guy (2011). The Precariat: The new dangerous class. London-New York: Bloomsbury.
- Stauber, R. ve Vago, R. (2007). The Roma: A minority in Europe. Hungary: CEU Press.

- Staszak, J.F. (2008). Other / Otherness. International Encyclopedia of Human Geography. Elsevier.  
<http://www.unige.ch/sciencessociete/geo/collaborateurs/publicationsJFS/OtherOtherness.pdf>
- Strand, E. (2006). Romanlar and ethno-religious identity in Turkey: A comparative perspective. (Ed. A. March ve E. Strand). Gypsies and the Problem of Identity: Contextual, Constructed and Contested. İstanbul: İsveç Araştırma Enstitüsü.
- Sunal, O. Sosyal dışlanmaya kuramsal yaklaşımlar.  
<http://sosyalpolitika.fisek.org.tr/?p=65#more-65> (Erişim Tarihi: 03. 07. 2014).
- Swartz, D.(1997). Culture and Power. Chicago: The University of Chicago Press.
- Swartz, D. (2011). Kültür ve iktidar. (Çev. E. Gen). İstanbul: İletişim.
- Şenel, A. (1984). Irk ve ırkçılık düşüncesi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.  
<http://tr.scribd.com/doc/136651765/Alaeddin-Senel-Irk-ve-Irkc%C4%B1%C4%B1k-Du%C5%9Funcesi-pdf> (Erişim Tarihi: 04. 04. 2014).
- Tatar, H. C. (2012). Batı'nın kimlik inşasında ötekinin yeri. Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi. (4-14). 91-102.
- Tatlıcan, Ü. Çeğin, G. (2007). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya yapının ikiliği. Ocak ve Zanaat. İletişim: İstanbul.
- Taylor, C. (1996). Çokkültürcülük: Tanınma politikası (Çev. Y. Salman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Thompson, J.B. (1984). Studies in the theory of ideology. Cambridge: Polity Press.
- Touraine, A. (2012). Modernliğin eleştirisi. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Topuz, S. K. (2010). Yurttaşlık kavramı ve Türkiye'de yurttaşlık: Edirne Çingenelelerinin/Romanlarının yurttaşlık algısı üzerine bir araştırma. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Topuz, S. K. ve Öke M. K. (2010) Eşit Yurttaşlık Hakları Bağlamında Çingene Yurttaşların Sosyal ve Ekonomik Haklara Erişimi: Edirne Örneği. II. Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu'nda sunulan bildiri  
<http://www.sosyalhaklar.net/2010/bildiri/oke.pdf>
- Turner, Bryan (1997). Eşitlik. (Çev. B. S. Şener). Ankara: Dost Kitabevi.

- Uğurlu, Ö. Duru, B. (2011). Kriz ve kentsel yerinden edilme sürecinde Çingenerler. <http://kentcevre.politics.ankara.edu.tr/duruorgen.pdf> (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2015).
- Urry, J. (1999). Mekânları tüketmek. (Çev. : R. G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı.
- Uysal, A., Okumuş, G., Sakarya, İ. (2012). Bir mahalleyi anlamak: Çanakkale Fevzipaşa mahallesi kentsel iyileştirme projesi. Çanakkale: İşler.
- Uzpeder, E. (2008). Türkiye’de Roman Hakları Hareketinin Gelişimi. Biz buradayız: Türkiye’de Romanlar, ayrımcı uygulamalar ve hak mücadelesi. (Ed: E. Uzpeder, S. Danova/Roussinova, S. Özçelik ve S. Gökçen). İstanbul: Mart Matbaacılık. 109- 123
- Ünal, A. (2004) Sosyal tabakalaşma bağlamında Pierre Bourdieu’nün kültürel sermaye kavramı. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünal, A. (2007). Rahatsız eden bir adamın bilimi: sosyoloji. Ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi. (Ed: G. Çeğin, E. Göker, A.Arlı, Ü.Tatlıcan). İstanbul: İletişim.
- Ünalı, H. (2012). Türkiye’de yaşayan kültürel bir farklılık: Çingenerler. Journal of Life Sciences 1(1).
- Ürer, L. (2012). Roman olup Çingene kalmak. İstanbul: Melek Yayınları.
- Vardar, N. (2015). Bir Romanın Çadırdan Meclise Yolculuğu. İstanbul: Bia Haber Merkezi. <http://bianet.org/bianet/toplum/162440-bir-romanin-cadirdan-meclise-yolculugu> (Erişim Tarihi: 05.10.2015).
- Vermeersch , P. (2006). The Romani movement. U.S.A.: Berghahn Books.
- Wacquant, L. (2007). İlerlemiş marjinalite çağında bölgesel damgalama. Birikim Arşiv. Sayı 219. (Sayı : 219 - Temmuz 2007) İstanbul: Birikim. <http://www.birikimdergisi.com/sayi/219/ilerlemis-marjinalite-caginda-bolgesel-damgalama> (Erişim Tarihi: 18.08.2015).
- Wacquant, L. (2007). Pierre Bourdieu: Hayatı, eserleri ve entelektüel gelişimi. Ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi. (Ed: G. Çeğin, E. Göker, A.Arlı, Ü.Tatlıcan). İstanbul: İletişim.
- Wacquant, L. (2011). Kent paryaları. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

- Wacquant, L. (2015). *The Zone. Dünyanın Sefaleti*. (Çev. L. Ünsaldı, A. Sümer, H. E. Mescioğlu, Ö. İlyas, L. Tutalar, B. Öztürk, Z. Baykal, Ö. Akkaya). Ankara: Heretik. 251-289.
- Wallerstein, I. (2000). *Halklığın inşası: Irkçılık, milliyetçilik ve etniklik*. Irk, Ulus, Sınıf. (Çev. N. Ökten). İstanbul: Metis.
- Wallerstein, I. (1992). *Tarihsel kapitalizm*, İstanbul : Metis.
- Weber, M. (1922). *Economy and society*. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and society*, Los Angeles: University of California Press.
- Week, J. (1998). *Farklılığın değeri. Kimlik: Topluluk, kültür, farklılık*. (Çev. İ.Sağlamer). Ankara: Sarmal. 49-85.
- Weinberg, D. (2002). *Qualitative reseach methods*. USA: Blackwell Publishers.
- Wengraf, T. (2004) *Qualitative research interviewing*. London: Sage Publications.
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic boundary making: Institutions, power, networks*. London: Oxford.
- Yang, P. Q. (2000). *Ethnic studies: Issues and approaches*. U.S.: State University of New York Press.
- Yıldız, H. (2007). *Türkçede Çingener için kullanılan kelimeler ve bunların etimolojileri*. Dil araştırmaları dergisi. 1(1). 61-82.
- Yılıgür, E. (2012) *Nişantaşı Tenekeci Mahallesi: Marjinal yoksulluktan orta sınıf yerleşimine*. İstanbul: İletişim.
- Yılmaz, N. Ö. (2007) *5543 Sayılı İskân Kanunu Hükümleri Uyarınca Türk Vatandaşlığının Kazanılması*. Türkiye Barolar Birliği Dergisi. Sayı 68.
- Young, L. (1998). *Zor bir iş: Mona Lisa'nın cinsel ve ırksal farklılığı üzerine psikanalitik bir çalışma*. Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık (Çev. İ. Sağlamer). Ankara: Sarmal. 131-155.
- Young, I. M. (2009). *Yaşanan bedene karşı toplumsal cinsiyet: Toplumsal yapı ve öznellik üzerine düşünceler*. Cogito: Feminizm. 58 - Bahar. İstanbul: Cogito.
- Yurdusev, A. N. (1997). *Avrupa kimliğinin oluşumu ve Türk kimliği*. Türkiye ve Avrupa. (Ed: A. Eralp). Ankara: İmge Kitapevi.
- Yüce, E. (2007). *Simgesel seçkinler ve habitus: Hürriyet Gazetesi'nde köşe yazarlığı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zizek, S. (2011). Kırılğan temas. (Çev. T. Birkan) İstanbul: Metis.