MILENA DOYTCHEVA

Çokkültürlülük

iletişim

MILENA DOYTCHEVA Lille-3 Üniversitesi'nde sosyoloji doçenti olarak görev yapmaktadır ve GRACC'ta (Ortak Eylem ve İnançlar Araştırma Grubu) araştırma görevlisidir.

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.

Le multiculturalisme
© 2005 Éditions La Découverte

İletişim Yayınları 1379 • Politika Dizisi 76
ISBN-13: 978-975-05-0664-2
© 2009 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2009, İstanbul

EDİTÖR Can Belge
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Ziya Osman Bangu
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MILENA DOYTCHEVA

Çokkültürlülük

Le multiculturalisme

ÇEVİREN *Tuba Akıncılar Onmuş*

iletişim

İÇİNDEKİLER

Giriş ... *9*

BİRİNCİ BÖLÜM

Çokkültürlülüğün Demokratik Doğuşu ... *15*

Anlambilim soruları ... *15*

Demokratik dinamik ... *17*

"Kültürlerin" bireyleşmesi ... *17*

ÇERÇEVE 1: **FARKLILIĞIN SÖZCÜKLERİ: IRK, KÜLTÜR, ETNİSİTE** ... *18*

Eşitliğin ilerlemesi ... *21*

Refah devletinin gelişmesi ... *23*

Bir tanım denemesi ... *24*

İKİNCİ BÖLÜM

Milli Entegrasyon Biçimleri ... *27*

Milli kuruluş döneminde asimilasyon ... *28*

Asimilasyon ... *30*

Eşitliğin sınırları ... *32*

Etnik yeniden canlanma ... *32*

Amerikan ikilemi ... *33*

Etnik çoğalma ... *35*

Çokkültürlülük ... *36*

Kanada sorunu ... *36*

Çokkültürlülük politikası ... *38*

Çokkültürlülük ulus-devlete karşı mı? ... *39*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Liberaller ve Cemaatçiler 43
Felsefi ihtilaf 44
Rawls'un adalet teorisi 44
Cemaatçi eleştiri 46
Cisimleşmiş ben 47
Pozitif özgürlük ve negatif özgürlük 48
Adil ve iyi 49
Siyasi çözümler 51
Azınlık hakları 51
Kolektif haklar 52
Çokkültürlü vatandaşlık 53
Tanınma politikası 55
Diyalojik kimlik 55
Eşitlikçi tanıma politikası 56
Demokratik çoğulculuk 58

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Dünyada Çokkültürlülük 61
Hepimiz çokkültürcü mü olduk? 61
Amerikan "kimlik politikası" 62
Latin Amerika'daki yerlilik politikaları 64
İki Avrupa stratejisi 66
Doğu Avrupa'da azınlık politikası 67
"Milli geleneklerin" sürekliliği 69
ÇERÇEVE 2: ULUSLARARASI ÖRGÜTLERİN ROLÜ 70
Kolektivist seçenek: Hollanda 72
Irklar arası ilişkilerin idaresi: Büyük Britanya 73
Farklılaşmış entegrasyon: Almanya 75
Cumhuriyetçi tutum: Fransa 76
ÇERÇEVE 3: KALKINMIŞ ÜLKELERDEKİ POLİTİKALARIN BİLANÇOSU 78

BEŞİNCİ BÖLÜM
Kültürel Tanımanın Yolları 81
Azınlık hakları 81
Eşitlikte ilerleme 81
Kolektif haklara karşı kişi hakları 83
Kültürel hak nedir? 84
Tanımanın sınırları 85

ÇERÇEVE 4: OKULDA LAİKLİK YASASI 86
ÇERÇEVE 5: OKULDA FARKLILIK 87
Ulus-devletten sonra vatandaşlık 88
Yerel vatandaşlık 89
Post-ulusal vatandaşlık 91
ÇERÇEVE 6: GÖÇÜN SİYASİ ALANININ AVRUPALILAŞTIRILMASI 92
Ulusal vatandaşlığın ağırlığı 94

ALTINCI BÖLÜM
Pozitif Ayrımcılık 97
Etnik-ırksal kategoriler 98
Fırsat eşitliği ya da sonuçların eşitliği 99
Avrupa'da ırk ayrımcılığına karşı mücadeleler 101
Pozitif teritoryal ayrımcılık 104
Kota politikası 106
Grupların temsili 106
ÇERÇEVE 7: SEÇİM SÜREÇLERİNİN REFORMU 108
İşe erişebilirlik 110
Okulda 111

YEDİNCİ BÖLÜM
Tartışmalar: Kuram, Siyaset Toplum 117
Kültürel tanımaya dair bir toplumsal kuram mümkün müdür? 117
Bir bütün olarak kültür 118
Kültürel fark ve toplumsal eşitsizlikler 121
Tartışmalı bir siyasi etkililik 124
Bireyselci eleştiri 125
Dayanışmacı eleştiri 127
Eşitlikçi eleştiri 128
Çokkültürlülük ve toplum 130
Sorgulama 131
Çokkültürlülüğün sonu mu? 133

SONUÇ
Kopuş ya da Devamlılık? 135

KAYNAKÇA 137

Giriş

Bugün, farklı biçimlerde ve ölçeklerde, kültürel özgüllüklerin *tanınması taleplerinin* ve kimlik iddialarının arttığı gözlemleniyor. Paradoksal olarak, bu evrimin ilk kaynağı *küreselleşme*de aranmalıdır. Dünya soğuk savaşın sona ermesinden bu yana demokratik prensiplerin yayılması, piyasaların genişlemesi, kütürel malların dolaşımı, ulaşımın ve iletişimin gelişmesi yoluyla *küreselleşiyor*. Ancak acaba bununla birlikte birörnekleşiyor da mı? 1960'lardan sonra modernleşmenin *yakınsama*nın bir etkeni olduğuna inanıldı. Yine de gezegenin dört bir yanında kültürel özgüllüklere dair bilinç artıyor. "yeni bir Asyacılık"la ilgili olarak Malezya, Çin veya Japonya'ya gönderme yapılıyor, Latin Amerika yerliciliği yeniden keşfediyor, önemli coğrafi alanlar "yeniden Müslümanlaşıyor", diğer yandan Avrupa'da siyasi yöneticiler "Avrupalı kimliği"nin Yahudi-Hıristiyan köklerinin doğrulanması gerektiği kanısındalar. Toplu kimliklerin bu şekilde savunulması farklı şekillerde yorumlanmıştır [War-

nier, 1999, s. 99].* Ama bir yandan da kimse, "zaman ve mekânın küresel olarak sıkıştırılmasının", alışverişlerin artmasının kültürel özgüllüklere dair bilincin artması sonucunu doğurduğunu yadsıyamaz.

Küreselleşme ve yerelleşme arasındaki gerilimlerin nedeni ve gerekçesi, içinde bulunduğumuz dönemin bir başka belirleyici özelliği olan ulusal düşünce ve kurumların zayıflamasıdır. Küreselleşme devletleri temel işlevlerinden biri olan ekonomiyi düzenlemekten mahrum bırakıyor. Uluslarüstü ve ulusaltı yapılanmalar devletlerin egemenliklerini aşındırıyor. Bütünleşmenin kurucu kurumları –çalışma veya eğitim– sosyalleştirme yetilerini kaybediyor. O zaman aktör, artık kendini ne yaptığı ile değil ne olduğu ile tanımlamak için kendine dönüyor [Tourraine, 1997]. Bağımsızlık hareketleri bu duruma ilk akla gelebilecek örneği teşkil ediyor. Yüzyıl başında bağımsız devlet sayısı en fazla elli civarında iken 1989'da 160'a ve son dönemde 200'e çıktı. Özellikle Avrupa'nın doğusunda totaliter rejimlerin düşüşü farklı "milliyetleri" bir arada tutan sıvanın ufalanmasına neden oldu. Daha batıda da bölgeselci hareketler ya da bağımsızlık hareketleri var: Kanada'da Quebec'in egemenliğini savunanlar, İspanya'da Bask ülkesi örneğinde olduğu gibi, önemli bir özerkliği elde etmiş olduğu halde bağımsızlığın hayalini kurmaya devam edenler, İngiltere'deki hareketler, v.s. 20. yüzyılda ayrılıkçılıktan tedirgin olan ya da ayrılıkçılığa boyun eğen devletlerin listesi uzun. Bu örneklerde, çoğu kez dramatik olan soru *toprak azınlıkları* sorusu oluyor. Zira günümüzde devletlerin %10'undan daha azı kültürel olarak homojen ve dünyada "5000'den fazla" etni var.

Günümüz toplumlarında kültürel heterojenliğin bir başka kaynağı da hareketlilik. Uluslararası göç 20. yüzyı-

(*) Köşeli parantez içindeki referanslar kitap sonundaki kaynakçaya gönderme yapmaktadır.

lın en önemli olgularından biri oldu ve yeni bin yılın başında önemini korumaya devam ediyor [Rea ve Tripier, 2003]. Bugün uluslararası göçmenlerin sayısı 175 milyona (dünya nüfusunun % 2,9'una) yaklaşıyor; 1965'ten beri sayıları iki katına, yüzyıl başından beri üç katına çıktı.1990'larda kalkınmış ülkeler, bir milyonu ABD'ye olmak üzere olmak üzere toplam 2.5 milyon kişiyi kabul etti. 2000 yılında Avrupa Birliği'ndeki yabancıların sayısı 17 milyondu (nüfusun %5'iydi).

Göç olgusunun sürekliliği önemli dönüşümleri gizler. Akımların coğrafi başlangıç noktası, cinsiyet ve meslek gruplarına göre bileşimi, süresi ve özellikle de ne anlama geldiği zaman içinde değişti. Yüzyıl başındaki kıtalararası göçü, kısa mesafe göçleri, gidiş-gelişli hareketler, dolaşım hareketleri ve göç deneyimine başka bir anlam kazandıran *ulusötesi diasporalar* izledi. Anavatanla ilişkinin kopması daha az suçlanır oldu, hiçbir zaman kesin bir kopuş olmadı, etnik kimlikler canlılıklarını korudular, yabancı nüfus toplulukları kendilerine özgü mirastan kurtulmaya düne göre daha az eğilimli. Göç alan ülkelerde kültürel farklılık meselesi kamu sahnesinin en önlerinde itiliyor. İslâmî başörtüsü, sih türbanı, genç kızların sünnet edilmesi, görücü usulü evlilikler, uluslararası çatışmaların cemaatçi şiddete dönüşmesi, ırk ayrımcılığı meselesi, milliyetçi partilerin yükselişi, etnisiteyi "yeni toplumsal mesele" haline getiriyor [Wieviorka, 1996].

Kimlik iddiaları ve kültürel özgüllüklerin savunulması bugün ortak taleplerin ifadesinin önemli bir vektörüdür. Oysa demokratik toplumlarda ortak talepler kamu yaşamının merkezinde yer alır. Bu özerklik talepleri karşısında ne yapmalı? Siyasi istikrar ve toplumsal uyum adına duymazdan mı gelmeli? Ya da tersine gönüllü kültürel özgüllüklerin tanınması politikalarıyla mı cevap vermeli?

Çokkültürlülük bu taleplerin tanınmasında modern toplumun selametini görenlerin bayrağıdır. Kamusal alanda farklı kültürlerin adil bir biçimde teşvik edilmesi projesi olarak tasarlanmıştır ve savunucularına göre dünyadaki kimlik hareketlerinin, aynı siyasi örgütlenme içinde farklı kültürel ufuklara sahip nüfus topluluklarının barışçı bir şekilde bir arada var olabilmelerini sağlayacak olan ilaçtır. Böyle bakıldığında, devlet politikaları, vatandaşlık, okul, iş ve medya alanlarını ilgilendirir. Elde edilen kazanımlar arasında "pozitif ayrımcılık", okul müfredat programlarının gözden geçirilmesi, anadilin öğretilmesi, "yerli halkların" "toprak azınlıklarının", "göç nedeniyle oluşmuş toplulukların" yararına giyim konusunda muafiyetler ya da feministlerin ve eşcinsellerin "kimlik hareketleri"nin elde ettikleri sayılabilir.

Bu düşünce, 1970'li yılların başında göç alan iki ülke Avustralya ve Kanada hükümetlerinin yerli halkların ve göçmenlerin kültürel farklılıklarını teşvik etmeye yönelik çokkültürlülük politikaları olarak adlandırdıkları politikaları benimsemesiyle doğmuştur. Daha sonraki on yılda İngilizce konuşulan demokratik ülkelere (Amerika Birleşik Devletleri, Büyük Britanya, Yeni Zelanda), daha sonra da Avrupa ve Latin Amerika'ya yayılmıştır.

Fransa'da çokkültürlülük ne geniş bir kitleye hitap ediyor ne de olumlu karşılanıyor. Kültürel farklılığın kurumsal olarak tanınmasının Fransız toplumunun tarihî değerlerine ters düştüğü düşünülüyor. Çokkültürlülük çoğu kez, cumhuriyet geleneğine yabancı, "cemaatçi" ve "ayrılıkçı" bir vizyona sahip bir Anglosakson icadı olarak görülüyor.

Burada çoğu kez fazla basite indirgemeci olan bu ikili prensip karşıtlıklarının ötesine geçerek okuyucunun, çıkmazlar gizlenmeden veya proje kötülenmeden, çokkültürlülük sorunsalının etrafında entelektüel ve siyasi olarak ortaya konanlar ve çokkültürlülüğün kazanımları hakkında

ayrıntılı ve belgelere dayalı bir şekilde bilgilendirilmesi hedeflenmiştir.

İlk aşamada, çokkültürlülüğün gelişimi bağlama oturtularak, yani çokkültürlülük içinde doğduğu Batı demokrasilerinin siyasi çerçevesi içine yeniden yerleştirilerek çok kültürlülüğün "kapsayıcı" bir tanımı yapılacaktır (Birinci Bölüm). Çokkültürlülük bu durumda, belirgin niteliği birlik ve çoğulculuk arasındaki gerilim olan daha genel bir sorunsalın, milli birlik sorunsalının özel bir biçimi olarak karşımıza çıkar (İkinci Bölüm). Kökleri, 1960'lı yıllardaki muhalif harekette ve sömürgeciliğe karşı mücadelede olan kültürel çoğulculuk savunusu, daha yakın dönemde kamu felsefesi ve siyaset kuramının alanına girdi (Üçüncü Bölüm).

Ancak bu düşünüm burada, farklı biçimlerde adlandırılsa ve tezahür etse de demokratik ülkelerin tümünü ilgilendiren, bu ülkelerin asimile etme iradesinden kültürel farklılığa daha yakın yaklaşımlara geçiş yapmalarına neden olan dipten gelen bir harekete eşlik etmekten ileri gitmez (Dördüncü Bölüm). Fransa da aynı eğilimdedir. Bu terimlerle ifade edilmese de aslında çokkültürlülük politikaları olarak kabul edilebilecek pek çok kazanım gerçekleşmiştir. Dolayısıyla, tartışmaların felsefi ve politik sonuçları kadar pratikte ortaya çıkanları da doğru algılamak gerekiyor.

Çokkültürlülük projesi çok sayıda şüphe ve eleştiriye de neden oldu. Cemaatçiliği güçlendirmeden ve dolayısıyla bireysel özgürlükleri potansiyel olarak sınırlamadan "kültürel haklar" nasıl tanınabilir? Bütün kültürler ve kültürel pratikler eşit derecede saygıdeğer midir? Toplumun sonsuza dek bölünmesi yani kaybıyla sonuçlanmadan tüm kolektif oluşum biçimlerinin tanınması mümkün müdür? Bütün bunlar çokkültürlülük tartışmalarının yapısını oluşturan temel sorulardır (Yedinci Bölüm).

BİRİNCİ BÖLÜM

Çokkültürlülüğün Demokratik Doğuşu

Yeni bir sorunsalın ne ifade ettiğini ve özgünlüğünü anlamanın bir yolu onu bir tarihsel çerçeveye yerleştirmek ve gelişimini koşullayan "bağlam değişkenleri"ni yeniden bulmaktır. Çokkültürlülüğün tanımının giderek daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmasında bu yöntem bize rehberlik edecektir.

Anlambilim soruları

"Çokkültürlü" ve "çokkültürlülük" yeni ortaya çıkmış terimler. Sıfat olarak ilk kez 1941 yılında İngilizcede eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, önyargısız ve bağsız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitelemek için kullanıldı [Lacorne, 1967]. İsim olarak da 1970'li yılların başlarında Avustralya ve Kanada'da bu toplumların bir özelliği olan kültürel çeşitliliği teşvik eden devlet politikaları için kullanıldı. 1970-1980 arasında başlığında "çokkültürlülük" geçen tüm kitaplar ya Kanada ya da Avustralya'da basılmıştır [Glazer, 1997]. Terim, ancak

1989 yılında İngilizce Oxford Sözlük'e girdi. Birkaç yıldan beri kamuoyundaki tartışmalarda, siyasal hayatta ve daha da ötesinde sivil toplumda ve araştırmalarda popüleritesi artmakta. Çokkültürlülüğü çevreleyen konular Amerika kıtasını çoktan aştı ve dünyanın neredeyse her yerine yayıldı. Bu, çoğu kez farklı anlamlarda kullanımdan ne anlamalıyız?

İlk tahlil düzeyinde, çokkültürlülüğün, farklı sosyal çevrelerden, dinî inançlardan, etnik kökenlerden veya milliyetlerden gelen bireylerin oluşturduğu çağdaş toplumların bir özelliğini belirttiği düşünülebilir. Bu "demografik" de denebilecek betimlemeye dayanan tanımıyla kültürel çeşitliliğin eşanlamlısı olduğu söylenebilir. Hâlbuki çeşitlilik çokkültürlülük problematiğinin ortaya çıktığı ve bazılarına göre Amerikan hegemonyası altında kültürel birörnekleşmenin egemen olduğu içinde bulunduğumuz döneme özgü değil [Barber, 1996]. Aslında, çeşitlilikten anlaşılan ister etni, ister "ırk", kültür ya da "etnisite" olsun, insan toplumları her zaman kültürel olarak çeşitlilik arz etmiştir (bkz. Çerçeve 1).

İkinci tahlil düzeyinde, çokkültürlülük dikkatimizi kültürel farklılıkların toplumsal örgütlenmesine çeker. Bu durumda, farklılığın bireysel bir olgu olmadığı, "kültürel temas" durumlarında karşılıklı etkileşime geçen (ve gelişen, zayıflayan, yeniden üretilen) toplumsal kurumlarda vücut bulduğu düşüncesini ifade eder. Bu da insan toplumlarının uzun süredir bilinen, antropolojide kültürlenme, melezleşme, kültürlerarası başlıkları altında incelenen bir yönüdür. Batı toplumlarında bu "toplumsal" çokkültürlülük, özel "kültürlerin" teşvik edilmesi, paylaşımı ve aktarılması amacıyla harekete geçen sivil toplum örgütlenmelerinde ayrıcalıklı bir anlam bulur. Bu "toplumsal çokkültürlülük" geleneksel olarak, kültürel çeşitlilik de dahil olmak üzere çeşitliliğe değer veren ancak ille de siyasi düzenine

dahil etmeyen ve özünde demokratik bir ideoloji olan *çoğulculuğun* terimleriyle ifade edildi.

Üçüncü tahlil düzeyinde, çokkültürlülük bir takım özel aidiyetlerin varlığını ve değerini kabul etmekle kalmayan ayrıca bunları siyasi normlara ve kurumlara kaydetmeyi de öneren belirli bir siyasi programı ifade eder. Böylelikle ideolojik veya toplumsal bir çoğulculuktan normatif ve yapısal bir çoğulculuğa dönüşür. Bir kez daha belirtmek gerekirse, söz konusu olan daha önce hiç görülmemiş bir olgu değildir. Farklı milliyetlerden oluşan imparatorluklar (Osmanlı İmparatorluğu, Çarlık Rusyası, Habsburg İmparatorluğu) antropolojide "çoğul" olarak nitelenen sömürge toplumları, ırk ayrımı rejimlerinin tümü; etnik, dinî ya da ırka dayalı bileşenlerin anayasal olarak tanınması üzerine kurulu entegrasyon politikası biçimleriydiler. Ancak bu tarihsel deneyimler ya demokrasi öncesiydi ya da demokratik değildi. Tam bu noktadan hareketle, kurumsal bir değişim kavramı olarak çokkültürlülüğün en azından ortaya çıkışında demokratik toplumlara özgü olması bakımından özgüllüğünü kavramak mümkün.

Demokratik dinamik

Bugünkü kimlik iddiaları ve kültürel tanınmaya dair düşüncelerin yaygınlaşmasının anlaşılmasında demokratik prensiplerin dünyada yaygınlaşması ve özellikle Batı toplumlarında eşitlik prensibinin yerleşmesinin, doğru gözlem ve analiz çerçevesi olduğu söylenebilir.

"Kültürlerin" bireyleşmesi

Çağdaş çokkültürlülük ideallerini daha önceki çoğulcu politikalardan ayıran ilk unsur, bu ideallerin bireyselci bo-

ÇERÇEVE 1

Farklılığın sözcükleri: Irk, kültür, etnisite

"Farklılığı" belirten kavramlar ve hangi anlamda kullanılacakları üzerine birkaç açıklama yapmak gerekiyor.

Irk en eski kavramlardan biri. 1930'-lu yıllara kadar ırk biyolojik bir kavramdı – insanların sadece birbirinden ayrı değil aynı zamanda eşitsiz bir şekilde donatılmış ırklarla bölünmüş olduğu "bilimsel bir gerçekti". Nazilerin işledikleri suçların bu kavrayışların sarsılmasına katkısı oldu. Bunun ardından biyologlar "ırk" kavramının insanlığa uygulanmasının bilimsel açıdan tutarlı olmadığını kanıtladılar. "Irk" terimi bugün özellikle sağlam bir tarihsel izinin olduğu İngilizce konuşulan ülkelerde anlam ifade etmeye devam eder. Sosyal bilimlerde ırk kavramı çoğu kez bir biyolojik olguyu değil sembolik üst üste koyma süreçlerinin önemiyle işaretlenmiş fenotiplk farklılıkların inşasını belirtmek için tırnak içinde kullanılır. "Irksal grup" kavramı yerine "ırksallaşmış grup" kavramının kullanılması bunu ifade eder.

Bilimsel bir kavram olarak *kültür*ün icadı 19. yüzyıl sonlarına rastlar ve Edward Taylor tarafından önerllen tanıma dayanır: normatif olmayan etimolojik anlamıyla kültür, "bilgileri, inanışları, sanatı, ahlakı, hukuku, töreleri ve kişinin toplumun bir üyesi olarak edindiği alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür" [Cuche, 2004]. Kültür, sosyal bl-

yutudur. Çokkültürlülük, yalnızca bazı özel düzenlemelerden yararlanan birkaç tarihsel topluluğun değil kökeni ne olursa olsun *bütün bireylerin* kültürel olarak tanınması projesidir. Tersine, çok milliyetli imparatorluklar zamanında kültürel farklılıklar kolektif örgütlenmelerle düzenleniyordu. Söz konusu olan farklılıkların tanınması değil, gerçekte imparatorluğu oluşturan, çoğu kez imparatorluktan önce de var olmuş olan az sayıda cemaatin tanınmasıydı. Osmanlı İmparatorluğu'nda fethedilen topraklarda yaşayan otokton halklar kendi yasaları ve kurumları olan yerel cemaatler (milletler) olarak örgütlenmişti. Ancak bu toplumlarda grubun dışında birey hiçbir şeydi. Kişilerin aidiyetle-

limlerde 20. yüzyıl başlarında Amerikan antropolojisinin "kültürel modellere" ve bu modellerin bireysel davranışları nasıl etkilediğini konu alan çalışmaları sayesinde ağırlığını koymuştur. 1960'lardan itibaren bu kavramın kullanımı yaygınlaştı ve bugün "göçmenlerin" olduğu kadar farklı çevrelerin yaşam ve düşünüş biçimlerini ifade etmek üzere geniş kabul görüyor.

Etnisite ilk kez 1940'lı yılların başlarında Amerika Birleşik Devletlerinde azınlık halklarının kimlik taleplerini belirtmek üzere ortaya çıkmış olan yeni bir sözcüktür (daha önceleri, batılı olmayan toplumları üzerine yapılan çalışmalarda etnoloji tarafından genel olarak etni terimi kullanılırdı). Kavram çok beğenildi ve özellikle İngilizce sosyal bilimlerde önemli bir kavramsallaştırmanın nesnesi oldu. Bununla birlikte iki farklı yaklaşım olduğu söylenebilir [Martiniello, 1995 tarafından aktarılan Lal, 1983; Rex, 1992; Martiniello, 1995]: İlk (etnisitenin sözcük dağarcığından ziyade kültürün sözcük dağarcığını daha büyük istekle benimseyen) primordiyalist yaklaşım, kültürel geleneklerin kişisel deneyimlerin ve kolektif davranışların örgütlenmesi üzerinde güçlü bir etkisi olduğunu öne sürer; sosyal bilimlerde daha büyük bir etkisi varmış gibi görünen ikinci yaklaşım kimlik taleplerinin ortaya çıkışının sosyo-politik bir analizini öne çıkarır (bkz. İkinci ve Yedinci Bölüm). Daha geniş anlamıyla "etnik" burada daha önce Max Weber tarafından ifade edildiği şekilde din, "köken", "ırk" ya da "kültür" üzerine kurulu ortak bir soya inanışı belirtir.

rini seçme hakları ya da değiştirme olasılıkları yoktu. Kanada ya da Avustralya'daki çokkültürlülük politikalarının uygulanması bu anlamda değerlendirilmemelidir. Özellikle Kanada çokkültürlülüğü, aralarında Quebec'in de bulunduğu "kurucu milletler", "ilk halklar" (Amerikan yerlileri) ve göçmenlerle ilgili meseleleri bir arada ele almayı öneriyordu. Zaten bu istek, herkesin tanınması düşüncesine karşı, iki "kurucu millet" düşüncesine bağlı Quebec milliyetçiliğinin hoşuna gitmedi.

Gerçekte, geçmişin *milletler*ini yeniden yaratmak bugün mümkün değil. Öyle yansıtılmasa da demokratik toplumlarda gerçek anlamda "cemaatler" değil, az çok değişken,

çoğunlukla heterojen, aynı özgün kültürün farklı kavrayışlarının ve yeniden yorumlamalarının bir arada var olduğu gönüllü olarak bir araya gelen insan toplulukları vardır. *Kimlikler* temasının bugünkü tıkanmasını bu dağılmış ve bireyselleşmiş çeşitlilik merceğinde anlamak gerekir. Kimlik ve kültür birbirine karışmaz. Kimliklerin, kültürün, başkalarıyla beraber benimsenen ama çoğu kez sağlam cemaat bağlarından yoksun, kişiselleştirilmiş ve bireyselleştirilmiş biçimlerini gösterdiği söylenebilir. Batıda kimlikler, 1960'lardan gelen bir kendini gerçekleştirme ideolojisine cevaben ortaya çıkar. Modern bireyin çok önem verdiği *sahicilik*, kendine sadakat idealleriyle tanınma talepleri böyle kesişir [Taylor 1994].

Çağdaş toplumların, özellikle de büyük göç almış ulus-devletlerin bir özelliği olarak çeşitlilik, Michael Walzer'in deyimiyle [1997a, s. 93-95] "fazla vurgulanmıştır". Kültürel çoğulculuğun tarihsel örneklerinde halklar, çoğu kez ayrılmış ve imparatorluk tarafından uygulanan bir merkezî güce tâbi kılınmış veya sömürge toplumlarında olduğu gibi hiyerarşik iken bugün (isteyerek ya da istemeden ayrılıkların olduğu yerel örnekler olsa da) birbirine karışmıştır ve birbirine yakındır. Çeşitlilik, herkesin diğerine hoşgörü gösterdiği "kökten ademi merkeziyetçi" bir biçim almıştır. Bireysel seçimlerin, dinin ve kültürün kişisel yorumlarının kabul edilmesi ve tanınması gerekliliği toplumların daha önce görmediği kadar hoşgörülü bir rejiminin temelini oluşturur [Walzer 19971, s.34].

Yani çokkültürlülük bir biçimde modern bireyselcilikle bağlantılıdır. Ancak bu bağlantı olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı biçimde tezahür eder. Birincisine göre modern bireycilik çizgiyi aştığı için uygun olan cemaat düşüncesinde yeni bir anlam bulmak suretiyle yumuşatılmasıdır. İkincisine göre, bugün kültürel tanınma ihtiyaçları, tam da

çağdaş bireylerin çok değer verdiği özerklik ve kendini gerçekleştirme idealleri adına hesaba katılmalıdır (bkz. Üçüncü Bölüm).

Eşitliğin ilerlemesi

Bugün demokratik bireyler sadece fiziksel anlamda değil ahlâk anlayışı anlamında da birbirlerine yakınlar. Söz konusu olan vatandaşlık prensiplerine yani yasalar karşısında herkesin eşit olmasına göre örgütlenmiş bir ahlâk anlayışı. 18. yüzyılın büyük devrimleri döneminde eşitlik, en önce yurttaşlıkla ilgili ve siyasi bir terim olarak anlaşılıyordu. Aristokratik rejimlerin aksine, önce Amerikan sonra Fransız insan ve vatandaşlık hakları bildirgeleri bütün vatandaşların hukuki statü bakımından eşit olduğunu ifade etti. Fakat 19. yüzyılda bu kazanımlar bu hakları sadece *biçimsel*, *burjuva* haklar olarak gören Marksist teori tarafından eleştirildi. Sosyal koşullarda ilan edilen hakların bütün anlamını ortadan kaldıracak kadar önemli, reel eşitsizlikler varsa herkesin hukuk önünde eşitliğini savunmanın ne yararı var? Refah devletinin gelişmesi bu eleştirilere kısmen cevap verilmesini sağladı: eşitlik kaygısı iktisadi alana da yayıldı, sosyal haklar (komünist projenin öngördüğü gibi) koşulların gerçek anlamda eşitlenmesini sağlamasa da ulusal siyasi toplumun varlığını tehlikeye atan büyük farkların silinmesini sağladı. 1950'li yıllardan itibaren eşitsizliklerin azaltılması kaygısı yurttaşlıkla ilgili alanda ve sosyal alanda yeni gelişmelere eşlik etti. Kadınların, yabancıların, ırk azınlıklarının haklarında önemli ilerlemeler kaydedilirken 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile düzenlemelere uluslararası bir çerçeve sağlanmış oldu.

Demokratik dinamiğin bu derinleşme sürecinin bugün, eşitlik koşulunu inançları ve gelenekleri kapsayan kültü-

rel alana da taşıyarak yeni bir aşamaya geçtiği söylenebilir. Renaut ve Mesure'e göre [1999] insan toplumları üç farklı rejimle karşı karşıya kalmışlardır: Ötekinin kendi'nden aşağı olduğu, ilişkide yukarıdan bakmanın hâkim olduğu eski rejim –Antik toplumlardaki Barbar, sömürge toplumlarındaki otokton halklar–; eşitliğin öncelikle benzerlik üzerinden yorumlandığı –vatandaşların ortak insanlıklarıyla eşit olduğu– modern rejim; son olarak kişilerin farklılıkları üzerinden değil *farklılıklarıyla* eşit olarak tanınmayı arzu ettiği, ve eşitliğin artık kültürlerin *denkliği* olarak anlaşıldığı günümüz rejimi.

Dolayısıyla günümüzün kültürel tanınma taleplerinin altında, "evrensel bir eşitlik ilkesi" yatıyor [Taylor 1994, s. 57]. "Farklılıklarımızla eşitiz": çokkültürlülüğün Fransa da dahil olmak üzere bugün bütün dünyada tekrarlanan sloganı bu [Tourraine 1997]. Formel vatandaşlık haklarından, toplumsal koşulların eşitlenmesinden sonra demokratik mantık, kültürlerin eşitliğinin ilanı ve kültürel haklar üzerinden saldırıya uğruyor.

Eşitlikçi tutkunun bu dönüşümünün ne ifade ettiği henüz pek açık değil. İlan edilen prensiplerdeki eksiklikleri kültürlerin eskiden "özel" olduğu düşünülen alanına kadar takip eden ve köktenleşen demokratik sürecin yeni bir aşaması mı söz konusu olan? Ya da tersine, yurttaşlıkla ilgili, politik, toplumsal eşitliğin, iktisadi eşitliğin olmasa da en azından genel olarak refahın tam olarak gerçekleşmemiş olmasının yarattığı hayal kırıklığından beslenen yeni bir kopuştan mı söz ediyoruz? Çoğu kez çokkültürlülük taraftarlarıyla çokkültürlülüğün aleyhinde olanları birbirinden ayıran da bu soruya verilen cevap oluyor.

Refah devletinin gelişmesi

Günümüzün çokkültürlülük ideallerini geçmişin çoğulcu çözümlerinden ayıran bir başka unsur da devlete biçilen rolün büyümesidir. Farklılıklarının ötesinde değil farklılıklarıyla birlikte herkesin eşit olduğu fikrini teşvik etmek aslında kamusal alanda bütün kültürlerin birbirine denk olduğunun tanınmasını teşvik etmek anlamına gelir. Bu ancak, devlet ve kurumlarının müdahalesiyle tamamına erebilecek bir projedir.

Eskiden devlet, "kültür" konusunda çekimser davranırdı. Toprakları üzerinde farklı toplulukları resmen tanıyan İsviçre usulü demokrasilerde devletin rolü tersine tanımlanmıştı: özellikle toplumsal veya kültürel konularda devletin karar alma ve müdahale yetkisi büyük ya da küçük idari özerklik biçimlerinin yararına olacak şekilde sınırlanmıştı. Fransa gibi üniter ulus-devletlerde belli sadakatlere saygı ve herkesin eşitliği laiklikle yani kamusal alanda dinî öğretilerin tanınmamasıyla sağlanmıştı.

Günümüzün çokkültürlülük idealleri, aksine, Devleti göreve çağırır. Kamu otoriteleri açısından kültürel çeşitliliği teşvik etmek, kişilere farklılıklarını geliştirmenin ve aktarmanın fiilî yollarını sağlamak anlamına gelir: geleneksel pratiklerle ilgili muafiyet önlemleri (örneğin sih türbanı veya İslâmî başörtüsü takmak), dile ilişkin haklar (anadilin öğretilmesinin kamusal olması, iki dilde öğretim), kültürle ilgili kurumlara devlet teşviki sağlamak, ayrımcılıkla mücadele programlarını teşvik etmek, vs.

Böyle bakıldığında, çokkültürlülük idealleri daha geniş anlamda refah devletinin gelişmesi çerçevesine yeniden yerleştirilmelidir [Schnapper 2007]. Alain Renaut ve Sylvie Mesure'e göre [1999] günümüzde çokkültürlülüğün siyasi liberalizme getirdiği eleştiri belli ölçüde on yıllar öncesinin

Marksist eleştirisiyle paralellik arz eder. Batı demokrasileri Marksist eleştiriye nasıl sosyal devleti oluşturarak cevap verdilerse, bugün de bu devletlerin çokkültürlülüğün eleştirisini artık sosyal değil yeni kültürel haklar örgütleyerek cevaplamaları bekleniyor. Bu, derinleşme anlamına mı sorgulama anlamına mı gelir? Bu da çokkültürlülük taraftarları ile aleyhtarları arasındaki bir başka kopuş çizgisi (bkz. Yedinci Bölüm).

Bir tanım denemesi

Böyle anlaşıldığında bir siyasi proje olarak çokkültürlülük modernlikten ve eşitlik üzerine kurulmuş siyasi rejimlerin oraya çıkmasından ve bir anlamda evriminden ayrılamaz gibi görünmektedir. Eski imparatorluklardan veya etnik soyutlama rüyalarından farklıdır ama, en azından projesi bakımından içine doğduğu demokratik rejimlerin temel değerlerinden, yani özgürlük ve herkesin eşitliği ilkelerinden beslenir.

Çağdaş eşitlikçi dinamikler ve devlet müdahalelerinin gelişmesi sayesinde kültürel çoğulculuğun tanınması meselesi bir toplumsal adalet meselesi haline gelmiştir. Bu noktaya kadar, halkların beraber yaşaması tarihsel düzenlemelerin bir sonucuydu ve herkesin eşit oranda onurlu olduğunu öngören demokrasi şartını karşılaması gerekiyordu. Kurumların toplumun üyelerine eşit muamele etmesi bugün özgüllüklerin görmezden gelinmesi değil tanınması anlamına geliyor. İşte, kamusal alanda kültürel farklılığa yer açmak için milli toplumsal yapının (kamu hizmetleri, okullar) adapte olması gerektiğini savunan çokkültürlülüğün programı budur.

Şu halde çokkültürlülüğü geçici olarak, modern demokrasilerin, kurumlarını yeniden biçimlendirerek ve kişile-

re farklılıklarını geliştirmek ve aktarma imkânını vererek farklı kültürlerin tanıması gerektiği düşüncesini temel alan tarihsel bir siyasi program, entelektüel tartışma ve pratik deneyim bütünü olarak tanımlayabiliriz.

Bu tanıma göre:

Çokkültürlülük, ilk olarak, toplumun bir özelliği değil, bir ideal ya da bir siyasi programdır. İnsan toplumları her zaman çoğul olmuştur ve kültürel açıdan çeşitlilik arz etmiştir ama bu çeşitliliğe farklı dönemlerde farklı siyasi cevaplar verilmiştir.

İkinci olarak çokkültürlülük, en azından ilk ortaya çıktığında, kültürel faklılıklar sorununun bir toplumsal adalet meselesine dönüşmesine tanık olan demokratik toplumlara özgü çağdaş bir yeniliktir.

Siyasi bir program olarak çokkültürlülük, *kurumsal* bir değişiklik, ve daha genel anlamda devlet kurumlarının daha aktif bir rol oynaması anlamına gelir. Dolayısıyla bu bakımdan *melezleşme*, *kozmopolitleşme*, *kültürlerarasılık* gibi biyolojik, estetik veya kültürel çeşitliliğe temel olarak bireysel çözümler sunan cevaplardan farklı düşünülmelidir.

İKİNCİ BÖLÜM

Milli Entegrasyon Biçimleri

Çokkültürlülük bir demokratik ideal olarak görülse de ortaya çıkışının eşitlik üzerine kurulmuş rejimlerle beraber olduğunu söylemek doğru olmaz. Kültürel çeşitliliğin siyasi idaresi konusunda, tarihsel olarak milli toplumlarda çokkültürlülükten daha önce ortaya çıkmış olan iki yaklaşımdan söz edilebilir. İlki, 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başlarının bir özelliği olan *asimilasyon*; buna göre özel aidiyetler geçmişin, eskiliklerin modernitede yok olmaya mahkûm mirasıdır. Ardından, 1960'lardan itibaren, özel kimliklerin değerinin ve öneminin yeniden keşfedilmesini sağlayan, (yurttaşlıkla ilgili, bölgesel, sömürgecilik karşıtı) bir toplumsal hareketlilik yaratan *etnik bir yenilenme* gelir. Daha sonra, daha yakın zamanda, elde edilen ilerlemeler sayesinde, çeşitliliğe saygı duymak adına toplumun örgütlenme biçimini sorgulayan kültürel çoğulculuk düşüncesi *normatif* hale geldi, ki çokkültürlülük projesi de bu anlama gelir. Fransa, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada, neredeyse paradigmatik bir biçimde, aslında demokratik çağı oluşturan bir siyasi yapı olan ulus-devletin yerini sağlamlaştır-

ması, sorgulanması ve zayıflamasına tekabül eden bu sürecin her bir aşamasına örnek oluştururlar. Böyle bakıldığında çokkültürlülük, daha genel bir sorunsalın, milli entegrasyonun özgül bir dile getirilişi olarak karşımıza çıkıyor.

Milli kuruluş döneminde asimilasyon

Eğer eşitlik üzerine kurulmuş rejimlerin ortaya çıkması önceleri *kültürel homojenleştirmenin* eş anlamlısı olarak görüldüyse bu, 19. yüzyıl sonunda demokratik prensiplerin, başka iki önemli fenomenle, sanayileşme ve milli kuruluşla bir arada olması nedeniyledir.

Dominique Schnapper'e göre [1994, s. 28, 49] sembolik olarak bir siyasi aktör olarak önce Amerikan sonra Fransız devrimleriyle ortaya çıkmış olan modern millet, halkları özel aidiyetleri aşan bir *yurttaşlar topluluğu* olarak bir arada tutma özelliğine sahiptir. O zamana kadar, Eski Rejim'in tarım toplumları bir farklılaştırma prensibine göre yaşamışlardı: yönetici sınıf tabakası (ordu, kamu idaresi, din adamları sınıfı) açık bir şekilde ayrılmıştı; yerel köylü toplulukları, kültürel heterojenlik bir toplumsal düzene bir tehdit olarak algılanmaksızın, yan yana ve kendi içlerine kapalı yaşamaktaydılar. Ancak, "bir ve bölünmez" bir cumhuriyetin ilanıyla çeşitlilik, düzeltilmesi gereken bir hata, bir haksızlık ve bir başarısızlığa dönüştü. Herkesin siyasi hayata katılabilmesi için herkesin en azından aynı dili konuşması gerekiyordu; oysa 19. yüzyıl sonunda bile Fransa'da bu henüz mümkün değildi.

Ülkenin birleşmesi önceliği bu dönemde sanayileşme ihtiyaçlarıyla iki kat önem kazandı. Ernst Gellner'in gösterdiği gibi, modern milletlerin köklerini sanayi toplumunun yapısal özelliklerinin gereklerinde aramak gerekir [Gellner 1983, s.56]. Bilimin ve tekniklerin ilerlemesiyle doğan sa-

nayi toplumu, insanlık tarihinde *ilerleme* düşüncesi üzerine kurulmuş ilk toplumsal yapıdır. İstikrar ve yeniden üretimle eş anlamlı olan tarım toplumlarından farklı olarak sanayi toplumunun özelliği, iktisadi ve toplumsal rollerin tamamını etkileyen sürekli ve çabuk *değişim*dir. Dolayısıyla ilk özelliği *harekelilik*tir. Bir toplumun üyelerinin mümkün olduğunca hareketli olabilmesi için, tıpkı bir ordunun mensupları gibi aynı jenerik eğitimden geçmiş olmaları, yani çok sayıda hiç tanışmadıkları kişiyle iletişim kurmalarını sağlayacak şekilde aynı dili ve yazıyı öğrenmiş olmaları gerekir. Eğitimin rolü modern sanayi devletinin işleyişini sağlamak üzere normalleştirilmiş ve birbirinin yerine geçebilen bir halk yaratmaktır.

Yine de milli kuruluş süreci en azından kuramsal olarak her türlü kültürel çoğulculuğun ortadan kalkması olarak anlaşılmamalıdır. İnsan ve yurttaş haklarının ilanıyla, düşünceyi ifade etme, toplanma ve inanç özgürlüklerinin tanınmasıyla cumhuriyetçilerin gözünde özel aidiyetler güvence altına alındı. 1789 Bildirgesi'nin 10. maddesine göre, "ifade edilmeleri kamu düzenine zarar vermedikçe kimse, dinî düşünceleri de dahil olmak üzere düşünceleri nedeniyle endişelenmemelidir". Bu özgürlüklerin, yine de, özel alanda, aile içinde uygulanması gerekiyordu. Kamu alanı "iyi"nin bütün özel anlayışlarına karşı "tarafsız" olmalıydı. Fransa'da "laikliğin prensipleri" olduğu söylenen bu prensipler, kilise ve devletin ayrılmasına dair 1905 tarihli yasayla benimsenmiştir.

Olgulara bakıldığında milli toplumda, ortak bir kültür ve eğitimin gereksinimleri tek bir kültürün üstünlüğüne varır: Çoğunluğun kültürü ya da en "asil" kültür kendini azınlık kültürlerine dayatır ve onları özgüllüklerinden arındırma eğiliminde olur. Ulus-devletlerin kuruluşu ve güçlenmesi döneminde kültürel yakınsamanın dinamikleri çeşit-

liliği azaltmıştı. Sosyal bilimler bu süreci *asimilasyon* başlığı altında incelediler. Kültürel çoğulculuk, o tarihte var idiyse bile ancak "marjinal" bir görüş açısıydı [Martiniello 1995; Rea ve Tripier, 2003].

Asimilasyon

Asimilasyondan çoğunlukla göç eden halkların talihini belirtmek için bahsedilir ama *yerli* halklar asimilasyonu bundan çok daha önce tecrübe etmişlerdir. Fransa'da bu süreçten ilk Yahudi cemaatleri geçmiştir. Devrimden önce Yahudi cemaatleri ancak Eski Rejim tarafından sınırları belirlenen, önemli sayılacak bir özerklik verilmiş olan bir topluluk olarak tanınmaktaydı. Anayasa Meclisi 1791'de Yahudilerin özgürleşmesine karar verdi. Clermont-Tonnerre Dükü'nün meşhur söylevine göre: "Yahudilerden millet olarak her şey esirgenmeli, Yahudilere birey olarak her şey verilmelidir[...], Devlet içinde ne bir siyasi topluluk olarak ne de bir sınıf olarak var olmamaları, bireysel olarak yurttaş olmaları gerekir." Devrim sırasında Yahudi gelenekleri sıkı bir denetime tâbi tutulacaktı: sakal bırakmak, saç örgüsü, kurban töreni yasaklanacak, "barbar" olduğuna hüküm verilen sünnete karşı mücadele edilecekti.

Köylü toplulukları da milletin içinde asimile oldular. Eugen Weber'in meşhur çalışmasına göre [1983], 19. yüzyıl ortalarında Fransa'nın kırsal kesimi hâlâ büyük çeşitlilik arz ediyordu. Bu, Fransızcanın nüfusun yaklaşık yarısı için yabancı bir dil olduğu, eski altın paraların franktan daha iyi bilindiği, yolların seyrek, pazarların uzak olduğu ve sadece beslenme ile ilgili ihtiyaçların karşılanabildiği bir geçim ekonomisinin egemen olduğu bir Fransa'ydı. 1840'larda Burgonya kırsalından geçen bir Parisli "yerlileri görmek için Amerika'ya gitmeye gerek yok" diye aklından geçiri-

yordu. Balzac 1844'te *Köylüler*'de "Fenimore Cooper'ın kızılderilileri burada" diye yazmıştı [Weber, 1983].

1870 ve 1914 arasında Üçüncü Cumhuriyet hükümetleri Fransa'nın kırsal alanını *modernleştirmeye* çalıştı. Köylüleri Fransızlara dönüştürecek olan sürecin anahtarı köy okulları olacaktı: bedava ve mecburi olan okul (1881-1882) zorluklarla karşılaşarak da olsa Fransızcanın taşra şivelerine üstün gelmesini sağladı. Aynı zamanda ülkeyi boydan boya kat eden ve en uzak noktaları birbirine bağlayan demiryolları ve yollar için de milyonlarca frank harcandı. Askerlik 1872'de yaygınlaştırıldı ve halkları kaynaştırmanın bir başka yolu oldu. 1914 savaşıyla bu süreç doruğuna ulaştı. Aynı şekilde kentleşme ve şehre göçün de (Auvergne'lilerin, Alsaslıların, Brötonların göçünün de) böyle bir işlevi oldu. Fransız kültürü ancak 19. yüzyılın son yıllarında Fransa'nın kültürü oldu ve benimseyenlere sağladığı avantajlarla ulusal bakış açısı yerel bilinçlerin yerini aldı [Weber, 1983, s 689].

Ulusal asimilasyon sonra da göçmenlere yöneldi. Fransa'da sanayileşmenin araçlarından biri olan yabancı nüfus, 20. yüzyıl başında hızlı bir şekilde arttı. 1930 yılında Fransa dünyada en fazla yabancı oranına sahip ülkeydi. (Her 10.000 kişide Amerika Birleşik Devletleri'nde 492 yabancıya karşı Fransa'da 515 yabancı vardı). Bu rakamlarda vatandaşlığa geçenlerden dolayı küçük bir hata payı olsa bile (aynı dönemde vatandaşlığa alınan göçmenlerin Fransa'daki oranı % 11 iken Amerika Birleşik Devletleri'nde % 55'ti; bkz. Noiriel [19888, s21 ve s.335]). Bu göçmenler komşu ülkelerden geliyorlardı: Belçika'dan, İsviçre'den, İtalya'dan, daha sonra İspanya'dan, Polonya'dan Çekoslovakya'dan. Tarımda, kimya, madencilik ve giyim sanayilerinde eksik yerli emeği ikame ettiler. Kökenleri neresi olursa olsun, yabancı düşmanlığına maruz

kaldılar ve en azından başlarda kültürel olarak uzak olmaları nedeniyle asimilasyona elverişsizlerdi. Bir kuşak sonra Fransa'nın potasında erimiş gibi görünüyorlardı ve birkaç on yıl sonra *Fransız Entegrasyon Modeli* düşüncesi, daha sonra örnek olduğuna hükmedilecek olan bu milli asimilasyon deneyimi temelinde oluşacaktı.

Eşitliğin sınırları

Milli kuruluşun temelinde nasıl eşitlik prensipleri yer aldıysa, bu prensiplerdeki ancak yakın zamanda giderilebilen bazı eksiklikler ayrılma stratejileri ve farklı muamelelerle sonuçlandı. Fransa 1848'e kadar sömürgelerinde köleliği sürdürdü. Aynı şekilde sömürgelerde yerli halklar Cumhuriyetin öznesiydiler ama yurttaş değillerdi. 1947'de Cezayir'deki Müslüman Fransızlara siyasi asimilasyon politikası uygulandı. Fransa metropolünde farklı halk katmanları kademeli bir şekilde yurttaşlığa terfi ettiler: kadınlara oy hakkı 1944 yılında verildi.

Tam olarak, eşitliğin ilan edilen prensiplerindeki bu eksikliklerden hareketle, yakın zamanda önce evrenselci sonra daha radikal bir şekilde tanınma talepleri güçlendi: kadınlar, ırk azınlıkları, eski sömürgelerden gelen halklar çokkültürlülük sorunsalının merkezinde yer aldılar.

Etnik yeniden canlanma

1960'lardan itibaren, asimilasyoncu ideoloji sert bir biçimde eleştirilmeye başlandı. Farklı kültürlerin değeri ve kalıcılığı yeniden keşfedilirken asimilasyoncu ideolojinin "etnik temizlikçi" yapısı mahkûm edildi. Etnik yeniden canlanma dönemi (*ethnic revival*) diye adlandırılan bu dönemin en canlı örneği Amerika Birleşik Devletleri'dir,

ancak bu canlanma sadece Amerika Birleşik Devletleri'ne özgü değildir.

Amerikan ikilemi

Milli birlik hevesini olduğu kadar sembolik olarak kökenlerindeki çeşitliliği de ortaya koymak için Amerika Birleşik Devletleri'nin sloganı "*e pluribus unum*"dur ("birçoktan tek bir"). Halkların bir potada erimesi (*melting pot*) fikri ve asimilasyon kavramı burada harmanlanır. Oysa gerçekte, Fransa'da olduğu gibi *Amerikanlaştırma* süreci ciddi dışlamalarla bir arada gitmekteydi: Amerikan yerlilerine, Asyalılara, en çok da Afrikalı kölelerin soyundan gelen siyahlara, Yeni İnsan'ın doğuşuna kaynaklık edecek olan Amerikan potasında yer yoktu. 1868'de on dördüncü değişiklik önerisiyle köleliğin ortadan kaldırılmasından uzun zaman sonra bile hâkim beyaz toplum diğerlerini uzak tutmanın ve onlara ikinci sınıf yurttaş muamelesi yapmanın yollarını bulabiliyordu: yerleşim alanlarının ve okulların ayrılması güneyde yasayla sağlanıyordu, kuzeyde de fiilen uygulanıyordu. Ülkedeki en önemli azınlık Afro-Amerikalıların (1920'de %9, 1990'da %12) entegre olmaması, Amerika Birleşik Devletleri'nin asimilasyoncu ideolojisinin en büyük başarısızlığı oldu. Zaten kavrayışlı bazı yabancı gözlemciler bunu çok erken fark ettiler: 1832'den itibaren Tocqueville bunu Amerikan demokrasisi için en büyük tehlike olarak görüyordu. Gunnar Myrdal, 1944'te ifşa edilen değerler ve siyahların gördüğü muamele arasındaki çelişkiyi "Amerikan ikilemi" diye tanımlamıştı.

Ancak 1950'lerin sonunda ve 1960'ların başında, yani iç savaştan yaklaşık yüzyıl sonra Afro-Amerikalılar, efektif oy hakkı, okullarda ve kamu alanlarında ırk ayrımının son bulması gibi büyük yasa değişikliklerinde söz verilen

hakları elde ettiler. Bu zafer vatandaşlık hakları hareketinde vücut bulan siyasi hareketliliğin sonucuydu ve kazanımlar üç yasayla perçinlendi: Eşitlik ve ayrımcılığa karşı olma ilkelerini ileri süren *Vatandaşlık Hakları Yasası*, siyasi hakların uygulanmasını sağlayan 1965 tarihli *Oy Verme Hakları Yasası* ve göç konusunda ırkçı kısıtlamaları ortadan kaldıran 1965 tarihli *Göçmenlik Yasası*.

Başlarda, Vatandaşlık Hakları Hareketi evrenselci bir projeyle yola çıktı. Siyah liderlerin ve liberallerin hedefi asimilasyondu: siyah nüfusun da beyazlarla *aynı* eğitime, *aynı* haklara sahip olmalarını sağlamak. Ancak 1960'ların sonundan itibaren, ilk kazanımların ardından, siyah militanların talepleri daha radikal bir hal aldı. Tocqueville'in dediği gibi zorbalık asıl zayıfladığında tahammül edilmez olur. Gerçekte, üç yüzyıl süren bir baskıdan sonra hınç ve eşitsizlikler, Kongre kararlarıyla ortadan kaldırılamayacak kadar büyüdü. Giderek artan sayıda siyah artık "beyazmış gibi yapmak", "Amerikan kültürünün arka sıralarında oturmak" istemiyordu [Gitlin, 1995, s.129]. Artık, tam da siyah oldukları *için*, başka bir şey talep ediyorlardı.

Siyah örgütlerin siyasi ayrılıkçılığı, bir kültürel sahicilik arayışıyla beraber ilerledi. Afrika'daki sömürgecilik karşıtı mücadelenin başarılarından aldıkları ilhamla topluluk, giderek *Afrikalılaşmaya* başladı: Siyah Müslümanlar İslâm dinine geçtiler, kölelik sona erdiğinde seçtikleri Anglo-sakson ses uyumuna uygun isimlerini Afrikalı isimleriyle değiştirdiler; "siyah" terimini "Afro-Amerikalı" terimiyle değiştirmek için bir kampanya başlatıldı; Afrikalı giysileri giyilmeye, kıvırcık saçlar tercih edilmeye ve Afrika gelenekleri uygulanmaya başlandı. Amerikan toplumundaki "beyaz" normların ve kültürün reddedilmesi üzerine kurulu bu yeni *Afromerkezcilik* hareketinin sloganı "*black is beautiful*"du.

Etnik çoğalma

Siyah kimliğinin yeniden keşfi bir çoğalmaya kaynaklık etti. Bir sonraki on yıl Amerikan Toplumunu oluşturan kimliklerini yücelten ve şikâyetlerini devlete bildiren bütün *etnik grupların* uyanışına tanık oldu. 1965'te benimsenen göçmenlik politikası önce hispanik sonra Asyalı halkların önemli bir yer aldığı büyük göç dalgalarına neden oldu. Irk farklılığı görünür olan bu halkların gelişiyle oluşan topluluklar, Afro-Amerikalılar örneğinin izinden gittiler. "Pozitif ayrımcılık" programları, çift dilde eğitim ve "etnik miras"a uyarlanmış eğitim programlarıyla altında devletten, adalet ve tazminat talep ettiler (bkz. Altıncı Bölüm).

Ancak "asimile edilemeyenler"deki artış (*the rise of inmeltable ethnics*) sadece ırksal özellikleri görünür topluluklardan ibaret değildi. Aynı şekilde *melting pot*'un asıl aktörleri ve ondan asıl faydalananlar olan Avrupalı göçmenlerin soyundan gelenler de kökenlerini keşfettiler. Kendilerini unutulmuş hisseden, İrlandalılar, Yunanlılar, Polonyalılar, İtalyanların torunları kendilerine söz verilmiş olan "etnik sentez"in yerini almış olan asimilasyonu reddetmek üzere seferber oldular. Büyükbabalarının ve büyük annelerinin unutmaya çalıştığı kültürlerini, etnik mahalleleri ziyaret ederek, geleneksel yemekleri tadarak, atalarından kalan gelenek ve törenleri teşhir ederek, gururla yücelttiler.

Sosyal bilimlerde, kimlik iddiaları olgusu üzerine önemli bir literatür vardır. Bu literatür bu iddiaların inandırıcılığına katkıda bulunmuştur. Yüzyıl başında, Chicago Okulu'nun ardından, etnik gruplar arası ilişkileri inceleyen Amerikan sosyolojisi, özellikle "*etnik köken*" kavramı etrafında ikinci altın çağını yaşadı. Asimilasyona evrimci yaklaşımla bağlarını koparmak suretiyle bu çalışmalar sosyolojide kararlı bir biçimde çoğulcu bakış açısını kabul ettirdiler:

Bu yaklaşıma göre özel aidiyetler, geçmişin artıkları, modası geçmeye mahkûm eskilikler değillerdir, aksine sanayi sonrası toplumda önemini korumaya devam ederler.

Etnik gruplar üzerine yapılan çalışmalardan çokkültürlülük programlarına giden yolda, en ilerici Amerikan entelektüellerinin bile o dönemde atmaya hazır olmadıkları bir adım vardı. Nathan Glazer [1975,1983] ve Michael Walzer'in [1990] çalışmalarının gösterdiği gibi o dönemde "liberaller" azınlıkların haklarının tanınmasına karşıydılar [Kymlicka ve Mesure, 1995, s.93-105'ten tercüme].

Çokkültürlülük

Çokkültürlülüğün ortaya çıktığı yer, gerçekte Amerika Birleşik Devletleri değil, kuzey komşuları Kanada oldu. Onun hemen peşinden de Avustralya geldi. Amerika Birleşik Devletleri gibi göçle meydana gelmiş bu iki ülke de kökenlerinin çeşitliliğini yücelten ülkelerdir. Amerika Birleşik Devletleri gibi Avustralya ve Kanada da 1960'lı yıllarda ırkçı kısıtlamalardan vazgeçti ve Avrupalı göçmenlerden oluşan eski çekirdeğe karışmak üzere gelen çeşitlenmiş bir göç aldılar. Aynı Amerika Birleşik Devletleri gibi ortadan kalkan ve daha sonra koruma altına alınan yerli halklarla ilgili sorulara muhatap oldular. Ancak Amerika Birleşik Devletleri'nden ve özellikle de Avrupa ülkelerinden farklı olarak Avustralya ve Kanada "genç", milli kuruluş süreci yaşamamış sömürgecilik sonrası toplumlardır.

Kanada sorunu

Aslına bakılırsa Kanada devleti geç kuruldu. İlk biçimiyle (1867'de oluşturulan Kuzey Amerika Konfederasyonu) yarı sömürgeci, milli egemenlik yerine iki "kurucu halk" ara-

sında (Kanadalı-İngiliz ve Kanadalı-Fransız) uzlaşmaya dayanan ve İngiltere Kraliyeti'ne tâbi bir devletti. Federal sistem, oraya ilk varanlar olan Fransız soyundan gelenlere dil ve dinle ilgili özel haklar veriyordu. Yerliler, köleler veya Amerika Birleşik Devletleri'nden kaçan göçmenler 1870'ten itibaren büyük sayılarla geldiler fakat kendilerini bu büyük siyasi paylaşımın dışında buldular.

Kanada devleti, ancak 1930'lardan sonra yetkilerin kademeli bir şekilde yönetimin Londra'dan Ottawa'ya devredilmesiyle sömürge olmaktan çıktı: (Başlarda sömürgecilerin soyundan gelenlere ve beyaz göçmenlere verilmek üzere) Kanada vatandaşlığı ve uluslararası alanda özerklik 1946 yılında mümkün oldu. 1946 yılında siyah ve Asyalı azınlıklara, daha sonra 1950 yılında Eskimolara, 1960 yılında da Amerika yerlilerine vatandaşlık verildi. Aynı yıl Kanada Haklar Bildirgesi ilan edildi.

Ancak savaştan sonra Kanada devletinin yurttaşlığa dayalı evrenselci proje adına güçlenmesi özerlik yanlısı taleplerin önünü kesmedi. Dönemin Kanada toplumu kültürel açıdan bir hayli bölünmüştü. Sosyo-ekonomik statü ve politik güç, İngiliz ve İskoç soyundan gelenlerin ve Fransız soyundan gelenlerin küçük bir bölümünün sosyal sınıfların ve ülkedeki karar verme organlarının en üstünde yer aldığı, Fransız soyundan gelenlerin büyük bir bölümünün ve göçmenlerin çalışan nüfusu oluşturduğu, yerlilerinse siyasi ve iktisadi sahneden tamamen dışlandığı çok net bir hiyerarşiye göre bölünmüştü.

Federal hükümet bu bölünmeye karşı önlemler aldı. Fransızca konuşan nüfusun federal memuriyete girişlerini kolaylaştırmak için pozitif ayrımcılık programları uyguladı; 1969 yılında Kanada devletinin iki dili olduğunu ilan etti. Aynı yıl, Amerikan yerlilerine uygulanan kısıtlamaların kaldırılmasını ve Amerikan yerlilerinin tam anlamıyla vatan-

daşlığa alınmasını ve tam olarak entegre olmasını önerdi. 1967'de, ırk temelinde kısıtlamalara son vererek göçmenlikle ilgili politikasını demokratikleştirdi.

Ama bu yapılanların sınırlı bir etkisi oldu. 1969'da, Amerikan yerlilerini temsil eden makamlar, toplu yaşamlarını yeniden üretmelerine zarar vereceğini öne sürerek bütün haklara sahip vatandaşlar olarak entegre olmayı reddettiler ve özerk bir hükümet talep ettiler. Aynı şekilde 1960'lı yılların sonunda egemenlik yanlısı bir partinin kurulduğu ve 1970'lerde silahlı bir mücadele hareketinin yaşandığı Quebec de daha fazla özerklik talep etti. Son olarak, göçmenlerin soyundan gelen etnik elitler dile dair özel haklara sahip iki kurucu halk kavramına itiraz ettiler ve göçmen halkların da Kanada'nın kurucuları olarak tanınmasını ve dillerinin ve kültürlerinin aynı şekilde yasayla korunmasını istediler.

Çokkültürlülük politikası

Bu milliyetçi taleplere, özellikle de Quebec'ten gelen taleplere cevap vermek için liberal federal hükümet 1971'de bir çokkültürlülük politikası uygulamaya koydu. Hedef, farklı tarihlere sahip ama aynı statüde *birey*lerden oluşan yeni bir Kanadalı kimliğini teşvik etmekti. Başbakan Trudeau şöyle diyordu "Kanadalı kimliğinin özü kültürel çoğulculuktur. Her etnik grup, Kanada bağlamında kendi değerlerini ve kültürünü koruma ve geliştirme hakkına sahiptir. İki resmî dilimiz var diye iki resmî kültürümüz yok ve hiçbir kültür diğerinden daha resmî değil." "İki kurucu halk"tan sonra Kanada çokkültürlülüğü, farklılık üzerine kurulmuş toplumsal ve siyasal hiyerarşilerle bağını koparmış ve *in fine* Kanada'nın birliğini ve bütünlüğünü artıracak evrenselci kültürel bir tanıma projesi olma iddiasındadır.

1982 Anayasası'nın giriş bölümünde yer alan kişilerin hakları ve özgürlükleri yasası Kanada'nın çokkültürlü karakterini garanti altına alır. 27. maddeye göre, kişisel özgürlüklere zarar vermediği sürece azınlıkların geleneklerine saygı gösterilecektir; dinlerin eşitliği sağlanacaktır; atalardan gelen dillerin öğretilmesi devlet tarafından desteklenecektir. Yasa ayrıca bütün ayrımcılık biçimlerini de yasaklar; 1986'da istihdamda "azınlıklar"ın lehine pozitif ayrımcılık programları uygulamaya konması yasanın etkisini artırır. Yasa, aynı zamanda *kolektif hakları* da tanır: atavik haklar, yerli halkların hükümet özerkliği, Fransızca konuşan Quebec'lilerin dil hakları.

Aynı zamanda Fransız ya da İngiliz soyundan başka soylardan gelenlerin kamu alanında (sosyal hizmetler, okullar, üniversiteler, medya, polis) görünürlüğünü artırmak ve işe alınmasını sağlamak için de çaba gösterildi. Medyada göçmenlerin geleneklerinin gösterilmesi, göçmen soyundan gelen sanatçıların eser üretmesi, kamu kuruluşlarında çalışan personelin kültürel çeşitlilikle ilgili eğitilmesi de teşvik edildi. Kanada tarihinin artık "art arda gelen nüfus dalgalarıyla değerlenen ülke toprakları" olarak yeniden yazılmasına yönelik göçmenleri ve onların soyundan gelenleri konu alan araştırma merkezleri, yüksek öğretim programları ve yayınlar teşvik edildi [Helly, 2000].

Çokkültürlülük ulus-devlete karşı mı?

Hedefleri incelendiğinde, Kanada'nın çokkültürlülük politikası evrenselci ve demokratik olmaya heveslenen bir politika olarak görülebilir: Devlet, vatandaşları için temel hak ve özgürlüklerden başka (ve *yalnızca* onlara saygı duyulduğu ölçüde) kültürel özgüllüklerin tanınmasını garanti altına almaya gönüllü olduğu için demokratik; herkesin ken-

disini Kanada'ya ait hissedebilmesi için Kanada'yı oluşturan halkların çeşitli kimliklerinin de bir yeri olması gerektiği fikrine dayanan bir *içerme* projesi olduğu için evrenselci bir politika...

Ancak, çoklu bir milli kimlik tasarlamak, milli kimliğin tarihsel temellerini ve onu temsil eden kurumların işleyişini yeniden gözden geçirmeyi gerektirir. Bu, *a priori* göçmen kökenlerini yücelten ve özellikle de Kanada gibi daha önce kesintisiz bir milli kuruluş dönemi yaşamamış olan Yeni Dünya ülkelerinde daha kolay olur. Peki, başta Avrupalı, tarihin her şeyden önce bir kök salma tarihi olduğu ve devletin bir laiklik yapılanmasının sonucu ortaya çıktığı "eski milletler" için ne demeli? Aslında çokkültürlülüğün dünya turunun bundan sonraki etapları çokkültürlülük programının "karşı-kurumsalcı" yönlerini de göz önüne serer (bkz. Dördüncü Bölüm).

Yüzyıl başının *asimilasyon*undan günümüzün *çokkültürlülüğü*ne, milli toplum ve kültürel farklılık arasındaki güç ilişkileri bir miktar tersine dönmüş gibi görünmektedir. Önceleri, modernlikle özdeşleştirilen ve kurumlarda vücut bulan ortak bir kültürün edinilmesi şartı vurgulanıyordu. Bugün, tarihî olayların ve güç ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kurumların ve milli kültürün önceliğine, demokratik prensipler ve herkes için eşitlik adına itiraz ediliyor. Neden çoğunluğun dini ayrıcalıklı bir konuma sahip olsun? Neden sadece milli dil yurttaşlık hakkı olsun? Okullarda ne öğretilmeli? Çokkültürlülük böyle pratik sorular soruyor. Bazılarına göre bu, ulus-devletin düşüşünün ve yeni siyasi entegrasyon biçimlerinin (yerel ve ulusötesi) ortaya çıkmasının bir işareti. (bkz. Beşinci Bölüm). Diğerlerine göre bu, birlik ve çoğulculuk arasındaki gerginlikle tanımlanan milli kurumlara özgü bir evrim. Bu bakış açısına göre, kültürel çeşitliliği siyasi birlikle uzlaştırmak, sosyal

düzenin kendiliğinden olmadığı ve icat edilmesinin gerektiği modern toplumda sürekli bir kaygı oldu: önceleri birlik vurgulanırken bugün çoğulculukla meşgulüz. Çokkültürlülük tam olarak kültürel çoğulculuk ve milli entegrasyon arasında yeni bir denge noktası arayışına tekabül ediyor. Sadece basit anlamında bir çeşitlilik sorunundan ziyade, bir ortak değerler ufkunun *içinde* tanınma sorununu kapsar. Yani, hem özel kimliklere saygı, hem de vatandaşlık biçimleri ve aidiyet rejimlerine dair, açık bir tartışmadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Liberaller ve Cemaatçiler

Eğer çokkültürlülük kavramı kültürel çeşitlikle ilgili siyasi eylemlerde ve düşünümde kendini kabul ettirdiyse bu büyük oranda siyaset felsefesi ve ahlâk felsefesinin katkısıyla oldu. Özel kültürleri göz önünde bulundurarak milli toplumun yeniden biçimlenmesi ihtiyacına cevap vermek için, milli toplumun temelini teşkil eden ahlâkî prensiplere ve onların siyasi yorumlarına dair tartışmayı yeniden açmak gerekiyordu. Eşitlik ve toplumsal adalet 20. yüzyıl sonunda ne anlama geliyordu? Demokratik toplumun ortaya çıkışında tahayyül edilen tercihlerle aynı tercihlere mi yol açıyor? Bu sorular, en iyi siyasal rejimi arayan siyaset felsefesine özgü, normatif bir düşünüm gerektiriyor. Yani sözü edilen, son dönemde tartışmaların yeniden sorunsallaştırılmasına katkıda bulunan çalışmalar. Konuyla bağlantılı düşünümler arasında çokkültürlülük düşüncesinin gelişimine en fazla katkıyı, "liberal" olarak adlandırılan düşünürlerle "cemaatçi" olarak adlandırılan düşünürler arasındaki karşıtlığın yaptığı söylenebilir.

Felsefi ihtilaf

İhtilaf, 1971'de John Rawls'un *Adalet Teorisi* kitabının yayımlanmasıyla başladı. Charles Taylor'un deyimiyle iki rakip takım oluştu. Bir yanda aralarında Ronald Dworkin ve Thomas Nagel gibi yazarların da bulunduğu, Rawls'a az ya da çok yakın liberaller; diğer yanda Michael Sandel, Alasdair Mac Intyre ve Charles Taylor'un kendisinin temsil ettiği cemaatçiler. Buradan çıkan canlı polemik ve geniş yazın 1990'lı yılların ortalarına kadar devam etti.

Amerikan felsefesinde ortaya çıkan bu tartışma sonunda Avrupa kıtasının da ilgisini çekmeye başladı. Gerçekten de tartışmanın ortaya koyduğu meydan okumalar ve Avrupa kıtasında da iyi bilinen Aristo, Akino'lu Thomas, Makyavelli, Constant, Kant, Hegel veya Gadamer gibi yazarların temsil ettiği büyük felsefi geleneğe aitti. Alain Renaut ve Sylvie Mesure'e göre [1999], liberaller ve cemaatçiler arasındaki ihtilaf, Marksist düşüncenin zayıflamasının ardından 18. yüzyılda aydınlanma çağı ve Alman romantizmini karşı karşıya getiren daha eski bir tartışmanın uzantısı veya yeniden canlanmasıdır. Evrenselci ve hümanist birinci yaklaşıma göre tüm insanların, farklılıklarının ötesinde ortak bir doğası vardır ve bu ortak kimlik nedeniyle hepsi aynı haklara sahip olmalıdırlar. "Evrensel olanın zorbalığına" karşı baş kaldıran özerkçi ve göreci ikinci yaklaşıma göre ise tam tersine, insan kimliğinin kültürel olarak *farklılaşmış* olduğu kabul edilmeliydi.

Rawls'un adalet teorisi

Rawls'un bu polemiği başlatan eseri toplumsal olarak bir arada var olmanın temelindeki büyük siyasi ve ahlâkî problemleri ele alıyordu. "İyi düzenlenmiş" bir toplum örgüt-

lenmesi üzerine düşünmeyi hedefliyordu ve yazarın gözünde böyle bir toplumun "ilk meziyeti" *kurumlarının adaletiydi* [Rawls, 1971, I,1].

Rawls'a göre, adil bir toplum, iki temel prensiple yönetilir. İlki, herkesin eşit özgürlüğü prensibidir: temel hak ve özgürlükler (seçilme ve oy hakkı, toplanma, ifade ve dolaşım hakkı) garanti altına alınmalıdır; bu haklar önceliklidir ve üzerinde pazarlık yapılamaz. İkincisi, Rawls'un fark prensibi diye adlandırdığı prensiptir. Bu prensibe göre sosyal ve ekonomik eşitsizlikler 1) herkesin yararına oldukları, 2) herkese açık konumlar sağladıkları (fırsat eşitliği sağlandığı) ölçüde kabul edilebilirler.

Rawls'a göre adalet, *hakkaniyete* tekabül eder: bu, ne komünizmin eşitlikçi toplumu ne de yalnızca fırsat eşitliğiyle tatmin olan "liberal" dediğimiz kapitalist toplumdur. Bu, "özgürlük ve fırsatlar, gelir ve zenginlik, kendine saygının toplumsal temeli" gibi "ilksel toplumsal malların" eşit bir biçimde dağıldığı toplumdur; "meğer ki eşitsiz bir dağıtım [...] en yardıma muhtaçların lehine olmasın" [Rawls, 1971, s.303]. Müteraki gelir vergisi, toplumlarımızda bu tür kabul edilebilir eşitsizliğin en sık rastladığımız emsalidir.

Yöntem seçimini doğrulamak için Rawls "özgün konum" adını verdiği, alışılmamış bir düzen tahayyül eder. Özgün konum, yurttaşların "toplumsal sözleşme"nin temelinde yer alan ve herkesin gözünde en adil toplumsal örgütlenme yöntemini seçecekleri varsayımsal bir konumdur. Ancak, herkesin tarafsızlığının sağlanabilmesi için Rawls kişileri, kendi kimlikleri ile ilgili her şeyi (cinsiyet, entelektüel kapasite, toplumsal konum, vs.) görmezden gelmelerini sağlayacak bir *cehalet örtüsü* ardına yerleştirir. Rawls'un iddiasına göre bu durumda, en rasyonel strateji, "azami"yi, yani toplumda en kötü durumdaysanız en fazlasını elde etmenizi sağlayacak stratejidir. Rawls bu nedenle, özgün konum-

larına yerleştirilmiş olan kişilerin, toplumsal sözleşmenin temeli olarak, *fark ilkesini* ya da *hakkaniyeti* seçecekleri sonucuna varır.

Rawls'un *Adalet Teorisi* Locke ve Montesquieu gibi yazarlar tarafından on yedinci ve 18. yüzyılda geliştirilmiş olan modern çağın kurucu doktrini, siyasi liberalizmin kurucu prensiplerinin yeniden dile getirilişidir. İlk ayağı *bireysel özerkliktir*. Bireyler, istedikleri var olma biçimini seçmekte ve aynı şekilde inançları değiştiğinde var olma biçimlerini değiştirmekte serbesttir. Bireyin ahlâkî değerinin tek kaynağı kendisidir. Bu da, bireylerin çıkarını kapsamayan bir ortak çıkar dayatacak bütün önlemleri dışlar. İkinci temel, *devletin tarafsızlığıdır*: Devletin tek görevi herkese, serbestçe seçtiği, yaşamaya değer bir hayatı sürmenin koşullarını sağlamaktır. Dolayısıyla ortak taleplere verilecek her türlü destek tarafsızlık idealine halel getirmiş, kişisel hakları sınırlamış gibi görünecektir. Rawsl'un terimleriyle, pek çok iyi yaşam kavrayışının bir arada bulunduğu çoğulcu bir toplumda *adil, iyiden* üstün olmalıdır; ortak yaşamın kuralları kişilerin varoluşsal tercihlerinin zarar görmemesi için ahlâkî açıdan yansız olmalıdır. Liberal görüşe göre, adaletin ahlâken yansız ilkelerinin benimsenmesi ve bireylerin siyasi veya dinî anlayışlarının uzlaşmasını sağlayan kamusal alanla özel alan arasındaki dikotomidir.

Cemaatçi eleştiri

İsminden anlaşılacağı gibi, cemaatçi yazarlar Rawls'u özgürlük ve eşitlikle fazla ilgilenmekle, cemaatle yeterince ilgilenmemekle eleştirirler. Onlara göre, liberal teoriler ve daha geniş anlamda liberal toplum, farklı biçimlerde olsa da Antik Çağ'dan beri (Eflatun, Aristo, sosyalizm, milliyetçilik ve cumhuriyetçilik gibi 17. ve 19. yüzyılın büyük ide-

olojilerinde) siyaset düşüncesinin merkezinde yer alan bir ideali, cemaatin değerini unuttular. Vatandaşlık bir düzenlemeler bütünüyle sınırlandırılabilir mi, ya da toplum için ve toplumun içinde bir taahhüt de olması için zenginleştirilmeli midir? Egoist bireyciliğe karşı cemaatçi, anlam yüklü ve sıcak dayanışmalar canlandırılmamalı mıdır? Cemaatçilerin liberallere yönelttikleri sorulardan bazıları basitleştirilmiş halleriyle, bunlardır.

Cisimleşmiş ben

Cemaatçilerin liberallere karşı kullandıkları ilk sav, kimlik meselesi ve bireylerin toplumsal ajanlar olarak ortaya çıkması meselesine dair olduğu için antropolojik bir savdır. Rawls'un tahayyül ettiği varsayımsal durumda bireyler, kendi kimlikleriyle ilgili her şeyi görmezden gelerek en hakkaniyetli toplum örgütlenmesi biçimini seçmeye davet edilirler. Ancak, böylesi bir tercih gerçekten mümkün müdür? Adalet anlayışımız tam da kimliğimize yani aldığımız eğitime, bize aktarılan değerlere ve içinde toplumsallaştığımız kültüre göre değişmez mi? Bireylerin her zaman toplumsal mallarını azamileştirmeyi amaçlayan rasyonel bir hesapla hareket ettiğini varsaymak, evrensellik bahanesiyle, burjuva ve Batı yaşam biçimine ait oldukça özel bir bakış açısını genelleştiren bir etnosantrizm anlamına gelir.

Liberal teorinin altında yatan "yükümsüz ben" anlayışına karşı, cemaatçiler, "konumlanmış", "cisimleşmiş" ben düşüncesini savunurlar. İnsanlar her zaman, belli bir akılcılıktan ziyade düşünme ve harekete geçme biçimlerini belirleyen bağlamlarla ve toplumsal ilişkilerle yükümlüdürler. Varlığını kabul ettiğimiz bazı ahlâkî ve siyasi zorunlulukların (milli dayanışma veya dinî görev) üzerimizde bir tercihle hiç ilgisi olmayan bir etkisi vardır. Aksine, bunların kim-

liğimizi oluşturduğuna inanırız ve cemaatçilere göre liberal görüş bu derin inançların farkına varmakta başarısızdır.

Pozitif özgürlük ve negatif özgürlük

Michael Sandel ve Charles Taylor gibi yazarlar modern bireye liberal bakışı, geçmişin holist toplumunu tercih ettikleri için değil bu görüş bir çıkmaza götürdüğü ve en temel vaatlerinden biri olan bireysel özerkliği gerçekleştiremediği için eleştiriyorlar. Bütün kurucu yükümlülükleri elinden alındığında özne daha az özgürleştiği gibi güçsüzleşiyor da [Sandel, 1999, s.258]. Tam özgürlük hiçbir şeyin yapmaya değer olmadığı, hiçbir yükümlülüğün bir diğerinden önemli olmadığı bir boşluktur.

"Liberal atomizm"e karşı Charles Taylor, kişisel özgürlüklerin uygulanabilmesi için belli bir çevrenin ve belli toplumsal koşulların gerekli olduğunu ileri süren "toplumsal tez"ini savunur [Taylor 1996]. Bu durumda kendi yaşam biçimini ve inançlarını seçmek, eğer toplum bize farklı seçenekler sunuyorsa anlamlıdır. Ancak, tek başına iktisadi rasyonellik tarafından yönetilen bir toplumda vatandaşlara sunulan seçimler Pepsi ve Coca-Cola arasındaki seçimden ibaret olma riskini taşımaz mı? Yani Taylor'a göre liberal devlet, çeşitliliği teşvik etmek ve *kültürlerin yaşamlarını sürdürmesini* sağlama görevini üstlenmelidir (bkz. infra).

Bu tartışmalar, Benjamin Constant tarafından Eskilerin özgürlüğü ve Yenilerin özgürlüğü olarak daha önce ortaya konmuş olan bir başka ayrıma gönderme yapan Isiah Berlin'in pozitif özgürlük ve negatif özgürlük terimleriyle andığı, iki farklı özgürlük düşüncesini konu alır. Bu karşıtlığa göre modern ya da liberal özgürlük, bağımsızlığa daha yakın olan ve temel olarak negatif bir özgürlüktür: Yasa tarafından izin verilen sınırlar içinde bütün kısıtlamalardan

kurtulma yetisidir. Öte yandan pozitif özgürlük, özerklik demektir, varlığının hedeflerini bizzat seçme ve saptama yetisidir. Bu kendini gerçekleştirme, bireyin özel tarihsel bir cemaate katılımı yoluyla mümkündür. Bu nasıl bir katılım olmalıdır? Sözü edilen geleneksel bir cemaat mi yoksa yurttaşların siyasi cemaati mi?

Liberalizmin cemaatçi eleştirisinde, özellikle de Taylor'da özdeksel cemaatler ve cumhuriyetin klasik erdemleri yüceltilir. Cumhuriyetin klasik erdemleri, çağdaş siyaset felsefesinin John Pocock ve Quentin Skinner gibi yazarların temsil ettiği, bir başka akımı tarafından sistematik olarak geliştirilecektir [Audier, 2004]. Cemaatçiler gibi cumhuriyetçiler de Rawls'un tahayyül ettiği, "karşılıklı kayıtsız" kişiler arasında işbirliğinin toplumun işleyişine ve bir arada kalmasına yetmediğini savunurlar; modern demokrasilerde "vatandaşlık görevleri" ve kamu meselelerine aktif katılım teşvik edilerek vatandaşları, herkesin iyiliği için göreve çağırmanın gerekli olduğunu öne sürerler.

Adil ve iyi

Liberaller ve cumhuriyetçiler arasında şimdiye kadar ortaya konmuş olan ayrımlar aslında *adil*in *iyi*ye üstünlüğü ve bunun devamında devletin tarafsızlığı tartışmalarındaki temel ihtilafın öncülleridir.

Sunulmuş olan argümanların ışığında, cemaatçiler, adaletin toplumsal kurumların en temel değeri olduğunu savunan ve çoğulcu ve toplumdan farklılaşmış olduğu için devletin müdahalelerinde adalet kaygısının her türlü ahlâk anlayışının ya da belli bir politikanın üzerinde olması gerektiğini savunan liberal iddiayı sorgularlar. Onlara göre Rawls'un tasvir ettiği gibi bir liberal devlet mümkün değildir çünkü kendi sonunu hazırlar. Devletin kendisinin, kurumlarının meşru-

iyetini sağlamak için bir cemaat duygusuna ve aidiyet hissine ihtiyacı vardır. Demokratik prensiplerin yerleşmesine çerçeve oluşturan milli devletin, çoğunluğun kültürünün ayakta kalması ve devam etmesi için tarafsızlık kuralını ilk ihlal eden olmakta bir mahsur görmemesi bunun kanıtıdır.

Cemaatçiler, cemaatin daha fazla hesaba katılması için liberal prensiplerin *sınırlanması* gerektiğini söylerler. Kymlicka'nın yaptığı gibi bu eleştirinin az ya da çok radikal üç versiyonunu ortaya koymak mümkün [1996, s. 264-265]. En radikal perspektife göre, cemaatin yerine evrensel adalet prensibi arayışını koymak daha doğru olur. Bu görüşe göre, adalet, toplumsal hayatın yetersizliklerini tedavi eden bir erdemdir. Michael Sandel'in Hume'e gönderme yaparak belirttiği gibi belirgin bir adalet kaygısı mutlaka toplumsal gelişme göstergesi değildir [Sandel, 1999, s. 66]. Eğer, aile kurumda olduğu gibi toplumda da iyi yüreklilik ve dayanışma varsa, adalete gerek yoktur. Buna karşılık Michael Walzer gibi başka cemaatçiler adaletin önemi konusunda hemfikirlerdir. Ancak bundan evrensel bir teori çıkarma iddiasına karşı çıkarlar: onlara göre bir cemaatin tarihinin ya da kültürünün dışında yer almak mümkün olmadığı için bir cemaatin dışında yer alan bir adalet anlayışı olamaz. O zaman bu durumda, Kymlicka'nın saptadığı gibi, kölelik gibi uygulamaları ne adına mahkûm edebiliriz? Üçüncü akım, adaletin önemini ve evrenselci iddiasını kabul eden ama aynı zamanda liberal teorilerin bireyciliğini reddeden yazarları bir araya getirir. Bireylerin hakları ve özgürlükleri ancak bir toplumun içinde var olabilir ve bunu kabul ettiğimizde toplumu savunma mecburiyetimiz, özgürlüğü savunma mecburiyetimiz kadar kaçınılmaz olur. Dolayısıyla liberallerin övdüğü "haklar politikası" bir kenara bırakılmalı Charles Taylor ve diğerlerinin savunduğu "ortak fayda politikası" benimsenmelidir.

Siyasi çözümler

Bu felsefi ihtilaf 1970'leri ve 1980'ler kasıp kavurdu. Cemaatçiler devletin tarafsızlığı prensiplerinin yumuşatılması ve cemaat aidiyeti hislerine daha fazla yer verilmesi gerektiğini savundular. Liberaller, cemaatçi isteklerle bireysel özgürlükler arasındaki potansiyel karşıtlığı vurguladılar. 1990'lı yılların başında, temelde spekülatif olan tartışma hız kaybetti ve özel aidiyetlerin tanınmasının demokratik değerlerle temelde uyuşmuyor olmadığı düşüncesi etrafında bir uzlaşma oluştu [Kymlicka, Mesure ve Kymlicka içinde, 2000]. Bundan sonra bu sorular üzerine düşünüm, demokratik prensiplerin özünü ve toplumsal biraradalık kaygısını koruyarak kültürel özgüllüklerin nasıl, ne ölçüde ve nereye kadar korunabileceğini konu alan daha ampirik bir biçim aldı. Liberal ve cemaatçi yazarlar farklı siyasi çözüm "*tip*"leri önerdiler.

Azınlık hakları

Liberal ve cemaatçilik karşıtı bir görüşü olduğunu beyan eden Kanadalı felsefeci Kymlicka'nın çokkültürlülük politikalarına atfettiği görev, elde edilmiş siyasi hakları ve vatandaşlık haklarını koruyarak kültürel farklılıklara daha önemli bir yer açmaktır. Kymlicka'ya göre, demokratik bir toplumda bu politikalar, "azınlık hakları" politikaları biçimini almalıdır: azınlıkta kalan grupların üyelerine özel haklar tanıyarak onların farklılıklarını geliştirmelerinin koşullarını sağlarız ve özel kimliklere saygıyı garanti altına alırız. Kymlicka, her ne kadar bireysel özgürlük prensibiyle mecburen sınırlanmış olsa da "azınlık hakları"nın insan haklarıyla bir arada mümkün olabileceğini göstermek ister [1995].

Kymlicka'ya göre bugün azınlık hakları düşüncesi azınlık haklarının kolektif haklar olduğu ve kolektif hakların da eninde sonunda bireysel özgürlüklerle çatışacağı bahanesiyle reddedilir: Güney Afrika'daki ırk ayrımı rejimi sıklıkla, bir gruba (bu örnekte beyaz nüfusa) tahsis edilen özel korumanın ne kadar kötü sonuçlar doğurduğuna örnek olarak verilir. Ancak, yazara göre, cemaatçi taleplerde iki unsuru "iç kısıtlama" talepleriyle, "dış koruma" taleplerini birbirinden ayırmak gerekir [1995]. İç kısıtlamalar, grubu geleneksel pratiklere ve âdetlere uymayan üyelerinden gelecek ayrılıkçılığa karşı korumaya yarar. Öte yandan "dış koruma" grubun, toplum tarafından alınan ve gruba zarar verebilecek iktisadi ve siyasi kararlara karsı korunmasını sağlar; grubun başka toplumsal gruplar tarafından marjinalize edimesini önler ya da daha basit bir şekilde piyasa ekonomisinde kendine yer bulamayan pratiklerin desteklenmesine olanak verir: Dükkânların Pazar günleri açılması, polislerin sih türbanı takmalarına izin verilmesi veya anadillerin öğretilmesi. Kymlicka'ya göre, demokratik rejimler her türlü iç kısıtlama önlemini reddetmelidir ama bazı "dış koruma"ları, özellikle de gruplar arası hakkaniyete hizmet ediyorsa destekleyebilir ve desteklemelidir [1995]. "Zaten," diye ekler, "özellikle de göç sonucu ortaya çıkan gruplardan çok azı iç kısıtlama hakkı talep eder. Bunlar, çoğunlukla dinî, özellikle de Hıristiyanların (Amerika Birleşik Devletleri"nde Amiş'ler, Kanada'da Menno Simonis tarikatından olanlar) faydalandığı, çok eskiye dayanan özel uygulamalardır."

Yazarın vardığı sonuca göre, gerçekte, azınlık haklarının reddi çok yenidir. 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başında, azınlıkları çokuluslu imparatorlukların haksızlıklarına karşı korumak ilericilerin göreve edindikleri bir meseleydi.

Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra insan haklarının teşvik edilmesi eğiliminin güçlenmesiyle önemli bir değişiklik oldu (bkz. Çerçeve 1) [1995].

Çokkültürlü vatandaşlık

Kymlicka'ya göre çokkültürlülük politikaları, *çokkültürlü vatandaşlığın* teşvik edilmesi üzerine kurulmalıdır. Marion Iris Young'dan aldığı ifadeyle, çokkültürlü vatandaşlık, farklı toplumsal gruplara özel haklar öngören *farklılaşmış bir vatandaşlık* çeşididir (*group-differentiated rights*). Burada Kymlicka'nın düşüncesinin bir başka özgünlüğü karşımıza çıkar: azınlıklara tanınan bu özel haklar hep aynı haklar değildir; her cemaate göre de değişmezler. Bu pratik sorunu çözümlemek için Kymlicka devletin özel destek önlemleri uygulamasını gerektiren iki büyük kültürel çeşitlilik modeli ayırt etmemiz gerektiğini söyler.

Birinci durumda, kültürel çeşitlilik, önceden özerk ve sınırları ayrılmış olan kültürlerin daha geniş bir devlet içinde entegre olmasının bir sonucu olan kültürel çeşitliliktir: Kymlicka bunları "milli azınlıklar" olarak adlandırır [1995]. Kanada'da İngilizler, Fransızlar ve yerliler (Amerikan yerlileri) üç milli grup oluştururlar. Ama Kymlicka'ya göre, Batı demokrasilerinin çoğu, ya yerli halkları içine aldığı için ya da birden fazla halkın az ya da çok gönüllü bir federasyonuyla oluştuğu için "çokuluslu"dur: Amerika Birleşik Devletleri, aralarında Amerikan yerlilerinin, Porto Riko'luların, Meksika'lıların, Hawai Polinezya'lılarının bulunduğu pek çok azınlığı barındırır. Avrupa'da, Belçika ve İsviçre açıkça çokulusludur. Ancak Fransa gibi üniter bir siyasi gelenekten gelen ülkelerde de milli azınlıklar vardır. Çoğu kez, bu milli azınlıklar, çoğunluk kültürüne paralel, ayrı bir toplum olarak kalmayı arzu ederler, farklı düzeyler-

de özerklik talep ederler. Kymlicka'ya göre, çokkültürlülük politikası uygulandığında, federal bir siyasi örgütlenme çerçevesinde hükümet düzeyinde özerklik hakkı elde etmeleri mümkündür.

Ancak, Batı demokrasilerinde, kültürel çeşitliliğin bir başka nedeni de olabilir, o da göçtür. Kymlicka'ya göre, "etnik grupların" özelliği olan kültürel çeşitlilik, milli azınlıklarınkinden ayrılmalıdır: Etnik gruplar ortaya çıktıkları topraklarda yaşamazlar; özgüllükleri temel olarak aile alanında ortaya çıkar ve ortak kamu kurumlarına katılım yoluyla kurumsal entegrasyonlarına engel teşkil etmez. Yine de, bir çokkültürlülük politikası uygulandığında, göçle oluşan bu azınlıklara, *çoklu etnik [polyethnique] haklar* diye adlandırılan özel haklar tanınmalıdır. Bu haklar toplumdan ayrılmayı değil topluma entegre olmayı teşvik etmeyi hedefler [1995]. Bu haklara sahip olanların, toplum içinde başarı şansları azalmadan farklılıklarını ve kültürleriyle duydukları gururu ifade etmelerine olanak tanıması gerekir. Ayrımcılığa karşı önlemler, anadilin öğretilmesi, göçmen derneklerine ve kültürel organizasyonlara kamu finansmanı sağlanması, okul programlarının ve en tartışmalı olan, mevzuatta ve düzenlemelerde geleneksel pratiklerin korunmasını sağlayan (başörtüsü örtme, sih türbanı takma, Pazar günü çalışma, kurban kesme, vb.) muafiyetler bu kapsama girer.

Kymlicka son olarak, *yeni sosyal hareketlerin* (toplum tarafından marjinalleştirilen eşcinsellerin, kadınların, yoksulların, özürlülerin) taleplerine cevaben üçüncü bir tür azınlık hakları tanımlar. Bu etnik olmayan toplumsal gruplar çoğunlukla Kymlicka'nın *özel siyasi temsil hakları* diye tanımladığı, siyasi sürece daha iyi katılım sağlamaya yönelik haklar talep ederler. Kymlicka'ya göre, çokkültürlü vatandaşlık bu beklentilere de cevap vermelidir.

Kymlicka'nın çalışmaları felsefecilerin spekülatif savla-

rına iyi belgelenmiş ampirik bir çözümleme ekler. Yine de birçok güçlüğün altı çizilebilir: bütün sınır azınlıkları için ulus kavramının kullanılmasının gösterdiği gibi, düşüncesi Kanada bağlamıyla fazlasıyla iç içe, vatandaşlığı her şeyden öte haklar biçiminde görmek de aynı şekilde tartışmalı; "koruma" ve "kısıtlama" arasındaki ayrım çok çekici ama ikisini birbirinden ayıran sınır sanki çok ince. Geleneksel pratiklerin (örneğin başını örtme) tanınması toplumda bunu yapmak istemeyenler üzerinde bir baskı aracına dönüşmez mi? Son olarak Kymlicka, göçmenlerin kültürünü tanımanın gerekliliğini tam olarak kanıtlayamıyor: Eğer kültür, bireye özerkliğini tam olarak kullanma imkânı veren bir "tercih bağlamı" olarak gerekliyse bu ölçütü karşılayan kendi deyişiyle sadece, bir tür "kurumsal bütünlüğü" korumuş olan kültürlerdir; yine de buna, göçün yeni ülkeye kültür "parçacıklarından" çok daha fazlasını taşıdığı durumda bile ender rastlanır.

Tanınma politikası

Will Kymlicka'dan farklı olarak başka bir Kanadalı Yazar, Charles Taylor, cemaatçilikten ilham alan bir çokkültürlülük politikası önerir. İngilizce konuşan bir Quebec'li ve hem felsefeci hem politikacı olan Taylor, *tanıma politikası* olarak adlandırdığı politika üzerinden Kanada'nın anayasal sorunlarını çözmeyi dener [1994].

Diyalojik kimlik

Diğer cemaatçilerde olduğu gibi Taylor'da da bu türden bir politikanın teşvik edilmesi gereği Herder gibi romantik Alman felsefecilerinin düşüncesinden etkilenen özgül bir insan kimliği anlayışı üzerine kurulmuştur. Taylor'a

göre, *kimlik* sorunları tipik olarak modern bir kaygıdır. Sadece, modern insan, kendi değerlerini yaratma, seçme, kendini tanımlama ve eşsiz olma anlamında bir kimlik taşır. Taylor problemin kaynağında iki etkenin bir araya gelişini görür: bir yanda sosyal statü hiyerarşilerinin çözülmesi; diğer yanda yeni, kendine sadakat anlamına gelen, "sahicilik" arayışında, özgün, bireyleşmiş bir kimliğin arayışı.

Dolayısıyla kimlik, Taylor'a göre, modern insanın temel bir gereksinmesidir. Ayrıca, yaşamsal olarak başkalarıyla kurulan ilişkilere tâbi olma ve en azından kısmen tanınmasıyla oluşması bakımından diyalojik olma gibi bir özgüllüğe sahiptir [1994]. Eğer kimlik ve tanınma arasında yakın bir ilişki varsa, modern gerçeklik ideallerinin gelişmesi tanınma gereksinimine yol açar.

Frantz Fanon'un [1961] sömürgecilik karşıtı düşüncesinin izinden giderek Taylor, tanınmanın reddedilmesinin sadece bir saygısızlık olmadığını, kurbanlarında "felç edici bir kendinden nefret yaratan vahşice bir kimlik yaralaması" olduğunu öne sürer. Sonuçları bakımından, tanıma, insanlara gösterilen bir kibarlık değil hayati insani bir gereksinimdir [Taylor, 1994]. Ve bu gereksinime, Taylor'a göre, baskı altında kalan grupların kendilerine dayatılmış, hatalı ve yıkıcı imgeleri yıkmalarını sağlayabilecek, eşitlikçi bir tanıma politikasıyla cevap verilmesi uygun olur.

Eşitlikçi tanıma politikası

Taylor, demokratik ideallerle uyum içinde, eşit derecede saygın iki çeşit politikadan söz eder. İlki, hakların ve yetkilerin (vatandaşlık hakları, siyasi haklar ve sosyo-ekonomik koşullar) eşitlenmesini içeren bütün vatandaşların eşitliğini vurgulayan evrenselci bir politika. İkincisi, herkesin eşsiz kimliğinin tanınmasını sağlaması gereken *eşitlikçi ta-*

nıma politikası veya *farklılık politikası*. Taylor'a göre, birinci türden evrenselci politikalar, ikinci türden politikaların bir aşamasıdır veya "giriş kapısı"dır. Evrensel haklar elde edildiğinde saygınlıkta eşitliği öngören modern gereklilik bununla yetinmez. Dolayısıyla farklılık politikası *organik olarak* bu eşitliğin bir parçası olarak gelişir [1994, s.58].

Biri değerini beraberinde getirse de, bu iki politika, eşitlikçi prensiplere dair anlayış bakımından önemli ölçüde farklıdır. Birinci türde evrenselci politika, vatandaşların kendi aralarında farklılaşma biçimlerini "görmez" ve hepsine aynı muameleyi yapar; buna karşılık farklılık politikası gerçek anlamda eşitliğe ulaşmak için ayrımların *gerçekte* farklılaşmış bir muameleyi gerektirdiğini kabul eder. Pozitif ayrımcılık önlemleri (bkz. Altıncı Bölüm) bu iki politika arasında bir orta yol bulma denemesi olarak görülebilir ancak Taylor'a göre bu yeterli değildir. Çünkü, bir kimlik özlemi, en meşru insan gereksinimlerinden biri olarak görüldüğünde, farklılık politikası sadece farklılıkları dikkate almakla kalmamalı, farklılıkların eşit değerde, eşit saygınlıkta olduğu gerçeğini de tanımalıdır. Taylor'un vardığı sonuca göre toplum, kültürlerin yaşamaya devam etmesi için gerekeni yapmalıdır; ve bir biçimde devletin çoğunluğun kültürünün yaşamaya devam etmesini sağladığı ulus-devletlerde bu zaten gerçekleşmiştir. Bundan böyle bu prensip, etnosantrik olmayan, "misafirperver bir liberalizm" biçiminde diğer kültürlere de yayılmalıdır.

Taylor'un düşüncesi, cumhuriyetçi yan anlamının yanı sıra modernliğin değerlerini reddetmeyen ama onları daha iyi uygulamaya çalışan "ılımlı" bir entelektüel proje olması bakımından Fransa'da da ciddi bir yankı buldu. Aynı zamanda Taylor'un önerdiği, tanıma politikasının en açık dile getirilişlerinden biridir. Bazı noktalar yine de tartışmalıdır. Gerçekten de içinde yaşadığımız toplumun örgüt-

lenmesini insan kimliğinin doğası mı belirler? Bu konuyu aydınlatmaya yönelik öne sürülmüş pek çok sav halen tümüyle spekülatiftir. Aynı Kymlicka'nın düşüncesi gibi, Taylor'un düşüncesi de Kanada'daki özgüllükten etkilenmiştir. Taylor'da cemaate yapılan atıf, farklı ancak eşanlı iki biçimde ortaya çıkar: siyasi cemaat biçiminde ve etno-dinî geleneksel cemaat biçiminde. Eğer Quebec kültürel özgüllüklerin karışımı ve siyasi taleplere bir örnek oluşturuyorsa bu örnek, sorunun daha ziyade farklı gelenekten gelen cemaatlerin milli siyasi cemaat içinde bir arada var olması sorunu olduğu Avrupa örneğine bir hayli uzak bir örnektir. Son olarak, devletin neden kültürlerin yaşamaya devam etmesini sağlaması gerektiğini anlamak zordur: bunu daha ziyade o kültüre bağlı olanların sağlaması ve bir fayda görmediklerinde de bunun sona ermesi gerekmez mi? Bu bakımdan Taylor'ın görüşü bir çeşit *kültürcülüktenden* mustaripdir [bkz. Yedinci Bölüm].

Demokratik çoğulculuk

Bu, çokkültürlülüğün vatandaşlığa dair diyebileceğimiz bir versiyonunun savunucularından Amerikalı siyaset bilimci Michel Walzer'ın önerdiği kültürcü olmayan cemaatçi bir görüştür. Kendisine cemaatçi etiketinin yapıştırılmasının nedenlerinden biri, 1983'te basılan *Adalet Alanları*'nında evrensel adalet düşüncesine karşı önerdiği "karmaşık eşitlik" kuramıdır. Walzer'in düşüncesi, kısmen ya da bütünüyle liberalizmin felsefi eleştirisini benimsediği halde onu siyasi bir alternatif olarak görmeyen, burada adı geçen diğer yazarlara özgü çelişkiye bir örnek olmasına rağmen Walzer oldukça ılımlı bir cemaatçidir. Walzer'e göre, cemaatçi eleştiri liberal politikalarda ancak, "(liberal) değerlerin içinde cemaatin işaretlerini ve göstergeleri-

ni arayan" kısmî ve geçici bir "düzelme" sağlayabilir [Walzer, 1990].

Walzer liberalizmin aslında bireycilik ve hareketliliğe yaptığı vurguyla kendi çözülmesine neden olan, kendini yok eden bir doktrin olduğunu söyler. Bu nedenle de dönemsel ve düzenli olarak "cemaatçi düzeltme"ye gerek duyar. 19. yüzyıl ortalarında, genç Marx'ın yazdıkları cemaatçi eleştirinin belki de en güçlü ifadelerinden biridir; o zamandan beri, liberal politikaların ve toplumsal örgütlenmenin kesintili de olsa ayrılmaz bir parçası olmuştur [Walzer, 1990]. Yani cemaatçi eleştiri, liberalizmin, "gerçek anlamda popüler" bir inanç olmakla beraber üzüntü ve memnuniyetsizlik de yaratıyor olduğu gerçeğini gösteren "geçici bir özelliği"dir.

Ancak yine de cemaatçi düşüncenin etkisiz olduğunu veya ilgi gösterilmeyi hak etmediğini söylemek doğru olmaz. Walzer de, kendi hesabına cemaatçi düşünceyi, haklar fikrinde ya da bir *farklılık politikasında* değil sivil toplumun gelişmesinde ve desteklenmesinde uygulamanın yollarını arar [1997b]. Walzer'e göre demokratik toplumların özgünlüğü üyelerinin bireyciliğinde pek değil, onları birbirine bağlayan toplumsal ilişkiler biçiminde yani *gönüllü ortaklaşmalar*dadır. Bugün cemaatçi deneyime anlam veren ve demokratik toplumun çoğulculuğunu garanti altına alan, cemaati oluşturanların kurdukları ortaklaşmalarda ortaya koydukları enerji ve tutkudur. Tam olarak bu noktadan hareketle Walzer keskin liberal görüşten ayrılır çünkü hassas olan bu grupların veya gönüllü ortaklaşmaların çoğulculuğun gereklerine, en azından "küçük bir yardım" almaksızın, cevap veremeyeceklerini söyler [s.327]. Yazara göre, sivil toplumun zayıfladığı, devletin en büyük toplumsal güç olduğu bir dünyada devletin baskıcı ve fazla koruyucu olması riski büyüktür. Burada daha önce Tocqueville

tarafından dile getirilmiş olan ve daha sonra cemaatçi düşünürler tarafından tekrar ele alınmış olan klasik bir tema tekrar karşımıza çıkıyor.

Demokratik bir devlet, eğer demokratik kalmak istiyorsa, tarafsız olmakla yetinmemeli, aksine sivil toplumdaki bu gruplaşmaların *bazılarını*, toplumun ortak hedefleri ve değerleriyle uyumlu faaliyetleri geliştirmeye en yatkın olanlarını desteklemelidir [s.328]. Amerika Birleşik Devletleri'nde sendikal örgütlenmeleri ve dahası daha yakın zamanda mahallelerde cemaatleri geliştirme politikalarını desteklemeye yönelik 1939 tarihli Wagner Yasası da göstermiştir ki devlet bunu zaten yapmaktadır.

Walzer'in görüşü, Taylor'da olduğu gibi kültürlerin yaşamaya devam etmesine kamu desteği öngörmediği için aslen çokkültürlü bir görüş değildir. (Tercihleri cumhuriyetçilikten çok demokratikliğe yakın olsa da) argümanı her şeyden önce demokratik ve cumhuriyetçidir. Anlayışların çoğulculuğunun serbestçe ifade edildiği sivil topluma *katılımın* geliştirilmesi, ona göre, liberal toplumda kopma tehdidi altında olan ilişkileri yeniden ancak zorlayıcı olmayacak şekilde kurmanın en uygun yoludur.

Walzer'in düşüncesi, Amerika Birleşik Devletleri'nde John Dewey, Horace Kellen veya Randolph Bourne, Fransa'da Tocqueville veya Raymond Aron tarafından temsil edilen liberal veya demokratik çoğulculuk felsefesi veya siyaseti geleneği içinde yer alır. Sosyal demokrat olan Walzer buna ek olarak, devletin aktif rolünde daha büyük bir duyarlılık öngörür. Bu argümanın daha demokratik ya da daha cumhuriyetçi farklı versiyonları en çok Avrupa'da yankı bulmuş gibi görünmektedir: Örneğin iletişim ve katılıma dair demokratik hakların önemini vurgulayan Alman felsefeci Jurgen Habermas'ın çalışmalarında bunun bir uzantısını görmek mümkündür [1990].

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Dünyada Çokkültürlülük

Son otuz yılda demokratik ülkelerin tümünde, "azınlıklar" veya özel cemaatlerle ilgili uygulamalarda, asimilasyon politikasından daha kapsayıcı politikalara ve hatta kültürel çeşitliliğin tanınması politikalarına uzanan küçük ya da büyük değişiklikler meydana geldi [Banting ve Kymlicka 2003]. Kanada ve Avustralya deneyimleri örnek alınarak çokkültürlülük, hem hedeflenen nüfus topluluklarının tanımında (yerli halklar, toprak azınlıkları, ırk azınlıkları, göçle oluşan topluluklar) hem de tartışmayı ortaya koyma ve çözüm arayışında milli bağlamların özgüllüğü üzerinden yapılan tartışmaları niteleyen bir kavram oldu.

Hepimiz çokkültürcü mü olduk?

Kanada örneğine yakın düşen Avustralya örneği burada ayrıca ele alınmayacaktır [Avustralya'da çokkültürlülük için bkz. Pons, 1996]. Buna karşılık çokkültürlülük sorunsalının 1990'larda öne çıktığı Avrupa'da durum farklı. İkisinin arasında Amerika Birleşik Devletleri, üzerinde du-

rulması gereken, zengin ve bilhassa ilginç bir örnek teşkil eder. Son olarak, çokkültürlülüğün bazen dışarıdan bir etkiyle oturtulduğu Doğu Avrupa'nın "demokratik geçiş" toplumları veya Latin Amerika, "azınlık hakları"nın güçlü, çoğu kez anayasa tarafından korunduğu özgül örnekler olarak karşımıza çıkıyor. Bu örneklerin devamında, üzerinde henüz çok fazla düşünülmemiş perspektifler olan, Afrika'da, Yakın Doğu'da veya Asya'da çokkültürlük üzerine düşünmek uygun olur.

Amerikan "kimlik politikası"

1970'lerden itibaren, Vatandaşlık Hakları Hareketi tarafından savunulan eşitlik ilkesi ve ayrımcılık karşıtlığı adına Amerika Birleşik Devletleri azınlıklar yararına bir dizi önlem uyguladı: Okulda, özellikle hispanik göçmenler için iki dilde eğitim programı, üniversitelerde etnik çalışmalar anabilim dalları kurulması, özel sektörde ırk azınlıklarının üyelerine öncelik sağlayan işe alma uygulamaları ve "pozitif ayrımcılık" adı verilen politikanın kendisi (bkz. Altıncı Bölüm). Bütün bu gelişmeler olurken çokkültürlülük terimi kullanılmıyordu. 1988'e kadar bu terim büyük gazetelerde yer almıyordu. 1989'da ancak 33 haberde yer aldı ve sonra bu haberlerin sayısı hissedilir biçimde artu. 1990'da 100, 1991'de 600, 1994'te 1500 [Glazer, 1997, s. 7]. Bu dönemde Amerikan toplumunda yeni bir tartışma başladı. Hedef, "Avrupa merkezci" olmasından şüphelenilen, Avrupa kültürü dışındaki kültürlerin Amerikan medeniyetine kazandırdıklarını reddetmekle suçlanan, özellikle de tarih, edebiyat, sosyal ve beşeri bilimler alanındaki okul müfredat programlarıydı.

Bu muhalif harekette siyah ve feminist militanlar sivriliyordu. Hareket, eşitlik alanındaki ilerlemelere ve uygulanan öncelikli tercih önlemlerine rağmen büyük bir yok-

sulluk içinde olan ve performansı sadece "beyaz" nüfusun değil diğer azınlıkların da gerisinde kalan siyah nüfusun giderek büyüyen bir kaygı içinde olduğu özel bir bağlamda gelişiyordu. 1980'ler Amerika Birleşik Devletleri'nde genel anlamda yeni muhafazakâr Reagan yönetiminin sosyal programları dağıtmasının, Amerikan solunda giderek daha belirginleşen kültürel bir bölünmeyle aynı anda gerçekleştiği bir dönemdi: Kimlik siyaseti (identity politics), siyah ve hispanik örgütlerden, radikal feministlerden ve eşcinsel topluluğu temsilcilerinden oluşan bir "gökkuşağı" koalisyonu tarafından savunulmaktaydı [Feher,1992; Gitlin, 1995].

Amerikan okul müfredat programlarına karşı saldırı, sosyal bilimlerle ilgili bölümlerde "kültürel sol"un etkili olduğu ve etnik çalışmalar programlarının sağlam bir şekilde yerleştiği üniversitelerin kampüslerinden başladı. 1987'de Stanford Üniversitesi, mecburi "Batı kültürü" eğitimi yerine değerlerin ve kültürlerin çoğulluğunu vurgulayan programlar koydu ve diğer üniversiteler de onu izledi. Berkeley'deki öğretim görevlilerinin tavsiyelerine göre, "gerçek çeşitlilik" bu derslerin farklı etnik grup ve cinsiyetten öğretim görevlileri tarafından verilmesini gerektirirdi: ancak bir siyah siyahların tarihini öğretebilir ve yazabilirdi [Schlesinger, 1993, s. 103-104].

Üniversite dünyasının "yeni ortodoksisi" haline gelen bu perspektif ortaöğretim ve devlet okullarına da yayıldı. 1987'de New York ve Kaliforniya eyaletleri Avrupa kültürü dışındaki kültürler üzerine yapılan çalışmalara ayrılan zamanı ciddi oranda artıran yeni bir müfredat programı benimsedi. Bu amaçla kurulan uzmanlar komitesine göre artık eğitim tedavi edici bir rol oynamak zorundaydı: eğer Avrupa merkezli önyargılar, Afrikalı, Asyalı, Hispano-Amerikalı, Amerikan yerlisi gençlerin ruhsal durumlarında

müthiş bir tahribat yaratıyorsa" geçmişin ele alınması ve ait oldukları grupların kültürünün yüceltilmesi onların kendilerine güvenmelerini sağlamalıydı [Schlesinger, 1993, s. 86]. En radikal versiyonuyla bu yaklaşım, Amerika Birleşik Devletleri tarihinin, etnisite ve ırk perspektifinden yeniden yazılmasını ön görüyordu.

Bu bakış açısı bariz bir biçimde eleştiriye açıktı: bir yandan karşı-gerçekliklerin üretilmesi sonucunu veriyordu; diğer yandan "etno-merkezli" programlarla okul başarısı arasındaki ilgileşim doğrulanamamıştı. Özellikle Asyalı çocuklar kendilerine uyarlanmış programlar yokken daha başarılı oluyorlardı. Ancak, Daniel Sabbagh'a bakılırsa [2003, s.387 ve sonrası] "azınlıkçı" öğrenci örgütleri ve Amerikan aydın kesimi ne kadar inançla benimsemiş olursa olsun bu uygulamaların tek yaptığı, bir önceki on yılda geliştirilmiş olan pozitif ayrımcılık programları sayesinde üniversiteye kabul edilmiş olan "azınlık" üyesi öğrencilerin okul performanslarının kötülüğünü ve başarısızlığını açıklamakta kullanılan bir "rasyonelleştirme stratejisi" sağlamaktı.

İşte Amerika Birleşik Devletleri'nde çokkültürlülük terimi ilk olarak okul programları etrafındaki çatışmayla ilgili olarak kullanıldı. Savunucularına göre çokkültürlülük, daha geniş bir anlamıyla ayrımcılığın, önyargıların olmadığı, hiçbir kültürel referansın diğerinden üstün olmadığı ve milli kimliğin dünyanın dört bir yanından gelen kültürel temaların karmaşık bir birlikteliği sonucunda oluştuğu, daha iyi bir Amerika'nın eşanlamlısı olmuştu [Glazier, 1997].

Latin Amerika'daki yerlilik politikaları

1990'lar Latin Amerika'da da reform yılları oldu. Bölgede, çeşitliliğin devlet tarafından garanti altına alındığı ve korunduğu çokkültürlü milletlere dönüşmek üzere anaya-

sada büyük değişiklikler yapan Nikaragua (1987), Brezilya (1988), Kolombiya (1991) ve Meksika (1992) örneklerinin peşinden gitmeyen çok az ülke vardı. Bu değişimler, Latin Amerika toplumlarının ekonomilerinin serbestleştiği, temsilî demokrasinin benimsendiği, sosyal hareketlerin ve kimlik hareketlerinin geliştiği bir demokratikleşme bağlamında gerçekleşti [Gros, 2003]. Bu değişimler, çokkültürlülük konusunda uluslararası örgütlerin oynadığı önemli rolü olduğu kadar Kuzey Amerika kıtasının giderek büyüyen etkisini de gösteriyor (bkz. Çerçeve 2). Dünyanın bu bölgesinde çokkültürlülük politikalarından yararlanan iki nüfus topluluğu var: her ikisi de uzun bir marjinalizasyon ve baskı geçmişi olan siyah azınlık ve yerli halklar.

20. yüzyıl başında, Latin Amerka'da yerli halklar ve yerli olmayan nüfus topluluğu arasındaki ilişkiler "yerlici" diye adlandırılan politikalarla düzenlenmekteydi. 1930'lu yıllardaki krizden sonra güçlenen, 1940'ta Amerika içi yerlici Kongre tarafından düzenlenen, 1957'de Uluslararası Çalışma Örgütü'nün 107 sayılı sözleşmesine* konu olan, yerlici politikalar, daha genel anlamda Latin Amerika toplumlarının modernleşmesi sürecinin bir yönünü oluştururlar. Yerli olan ve olmayan nüfus toplulukları arasındaki toplumsal, kültürel ve ekonomik farkların ortadan kaldırılmasını hedeflerler [Favre, 1996, s. 92]. Hakların eşitliği, eğitimin bedava ve mecburi olması ve eğitimde birlik prensiplerine dayanırlar.

Ancak, 1970'lerden beri yerlicilik, yerli halkların sözcülüğüne soyunan yerli örgütleri tarafından yerli kimliği adına sorgulanıyor. Bu örgütler, dile ve toprağa dair haklarını, özgül bir eğitimi, ve hükümet özerkliğini talep ediyorlar. 1971'de Meksika, yerlici politikaları suçlayan ve nüfus topluluklarının etnik idaresi politikasını benimseyen ilk ülkelerden biri oldu [Favre, 1996, s.120]. 1980'lerden itiba-

(*) İLO'nun Türkiye tarafından onaylanmamış sözleşmelerinden biridir – ç.n.

ren bu politikalar, yerli halkların "topraklarının", yerli gelenek ve görenek hukukunun tanınması ve çift dilde müfredat programlarının uygulanmasıyla sonuçlanacak şekilde bölgede yaygınlık kazanmaya başladı. 1990'larda bu değişimlerin gerçekleşmesi için anayasal reformlar yapıldı. Bu değişikliklerle yerli halklara verilmesi uygun görülen özerklikle ilgili tartışma başladı: Latin Amerika devletlerini etkileyen ademi merkeziyetçilik sürecine dayanan "hafif" bir özerklikten mi söz ediyoruz? Yoksa ülkelerin idari ve anayasal bakımdan bölünmesini ön gören "güçlü" bir özerlikten mi [Gros, 2003]?

Temel olarak yerli halkları hedef alan Latin Amerika çokkültürlülüğü o zamana kadar uygulamada neredeyse görünmez olan siyah azınlıklar sorusunu gündeme getirdi. Brezilya'da, Kolombiya'da, istihdam, eğitim ve dahası siyasi temsil alanlarında pozitif ayrımcılık önlemleri, "etno-eğitim" programları ve hatta toprak mülkiyeti dağıtılmasıyla sonuçlanan bir yeni ilginin doğmasına neden oldu.

İki Avrupa stratejisi

Çokkültürlülüğün en tartışmalı olduğu yer belki de Avrupa. Fransız istisnası dışında, göç vermeyip göç alan "eski Avrupa milletleri" binyıllık bir tarihin içine kök salmışlık düşüncesiyle yaşarlar; öyleyse, millete bir tehdit oluşturmadan kültürel çoğulculuğun kurumsal anlamda tanınmasını nasıl örgütlemeli? Buna rağmen Avrupa da şüphesiz Avrupa'nın inşası sürecinde katalizör görevi görmüş olan, çokkültürlülük duyarlılığının gelişmesine karşı koyamadı (bkz. Beşinci Bölüm).

Siyasi cevaplar milli bağlamlara özgü olsalar da Avrupa ülkelerinin deneyimlerini benzer kılan demokratik boyuttur. Avrupa'nın her yerinde, kültürel çeşitliliğin dikka-

te alınması, daha geniş anlamda toplumun ve devletin demokratikleşmesi sürecinin ve milli kimliğin vatandaşlık üzerinden yeniden tanımlanmasının bir parçası olmuştur. İtalya'da ve İspanya'da siyasi ademi merkeziyetçilik süreci bölgesel azınlıklara önemli bir özerklik tanınmasını sağlamıştır (Katalanlar, Basklar, Lombardiyalılar). Avrupa'nın kuzeyindeki pek çok ülkede (İsveç, Norveç, Hollanda) yabancılar ve vatandaşlar arasındaki eşitlikte sağlanan gelişmeler sonucunda 1980'lerin başında göçmenlere kısmi (yerel) bir vatandaşlık verildi. Fransa'nın da aralarında olduğu başka ülkelerde, (yerel olduğu kadar Avrupa ölçeğinde de) yeni siyasi katılım biçimleri ve alanlarının gelişmesi göçmenlerin kolektif kendini ifade etme koşullarının iyileşmesini sağladı. Son olarak, Almanya gibi, milletin etnik bir anlayışının baskın olduğu ülkeler daha cumhuriyetçi bir görüşe yaklaştılar ve sonuç olarak vatandaşlık haklarını serbestleştirdiler. Genel olarak, yakın geçmişte çifte vatandaşlığı kabul eden ülke sayısı arttı.

Bütün bu değişikliklere rağmen, özellikle söz konusu olan göçle oluşan topluluklar olduğunda çokkültürlülük karşıtı siyasi söylem hâlâ çok güçlü. Batılı devletlerdeki Fransa'nın örnek teşkil ettiği bu isteksizlik, on yıllar süren komünist yönetim sona erdiğinde demokratik bir toplum çerçevesinde farklı nüfus topluluklarının bir arada yaşaması sorununu ele almak durumunda kalan Doğu Avrupa ülkelerine karşı uygulanan stratejiyle kontrast oluşturmaktadır.

Doğu Avrupa'da azınlık politikası

Doğu Avrupa'da azınlıklar sorunu "milli azınlıklar" olarak özel bir biçim alır: Bu azınlıklar kendilerini, bizim Batı Avrupa'dan bildiğimiz (Katalanlar, Brötonlar gibi) ulus içi azınlıklardan farklı olarak, diğer, çoğu kez komşu bir

devletin yer değiştirmiş nüfus toplulukları olarak görürler. Yugoslavya Romenleri, Romanya Macarları, Bulgaristan Türkleri, otoriter bir biçimde, bölgesel ve dünya ölçeğindeki çatışmaların ritmine bağlı olarak çizilen veya değiştirilen sınırların bir mirası olarak Doğu Avrupa'daki nüfus topluluklarının birbirine karışmışlığının örnekleridir. Dünyanın bu bölgesinde azınlık sorunu çok sıcak bir konudur: İki dünya savaşına mazeret oluşturmuştur, Eski Yugoslavya'daki çatışmalarla kendisini hatırlatmıştır.

Bu konularda komünist rejimlerin konumu belirsizdir. Marksist teoride, kültürel ya da dinî farklılık, "sınıf mücadelesi" perspektifinde "sınıf bilincine" engel oluşturduğu için olumsuz algılanır. Gerçekte, komünist rejimlerin azınlıklara yaklaşımı her şeyden önce oportünistti. Komünist rejimler azınlıkların varlıklarından yararlandılar, hatta suni bir şekilde azınlıklar yarattılar veya otoriter bir şekilde iktidar stratejilerine uygun olarak millileştirilmelerine karar verdiler.

Komünist yönetim sona erip, küçük Doğu Avrupa ülkeleri, Avrupa'nın kapısını çaldığında azınlık meseleleri en ön plana alındı. Belli uluslararası sözleşmelerde yer alan azınlık haklarının tanınması, bu ülkelerin Avrupa Topluluğu'na üyeliklerine önkoşul olarak öne sürüldü. Macaristan gibi bazı aday ülkeler bu metinleri imzalayarak azınlık politikalarını gerçek bir demokrasi vitrinine dönüştürdüler. Daha genel olarak, Baltık ülkelerinden Balkanlara sarf edilen çabalar, azınlıkların yararına kapsamlı önlemlerin benimsenmesiyle sonuçlandı.

Aynı şekilde Bulgaristan'daki Türk azınlığın konumu yaklaşık on yıl içinde önemli ölçüde tersine döndü. Yaklaşık 700.000 kişi olan (nüfusun % 8.5'i) "Bulgar Türkleri" Osmanlı İmparatorluğu döneminde Müslümanlığı kabul etmiş olan nüfus topluluklarının soyundan gelen, İslâm inancına sahip Bulgarlardır. Komünist rejim tarafından

marjinalize edildiler ve temel olarak sınıra yakın kırsal bölgelerde tutuldular. 1980'lerde, "milli yenilenme" politikası olarak adlandırılan kampanyayla isimlerini değiştirmeye ve böylece Türkiye'ye gitmeye zorlandılar. Demokratik süreçle birlikte bu nüfus topluluğu pek çok önemli siyasi, kültürel ve dille ilgili hakkı elde etti. Artık, üçüncü siyasi gücü oluşturan ve düzenli olarak hükümete katılan özgül bir siyasi parti tarafından temsil ediliyor. Televizyonda devlet kanallarında Türkçe programlar yayınlanıyor, okullarda çift dilde eğitim yapılıyor, vs. Ulusal bir tartışma olmaksızın hızla benimsenmelerine rağmen bu önlemler daha sonra da çok fazla tartışma konusu edilmediler. Doğu Avrupa ülkeleri bugün genel azınlık hakları sistemini Avrupa demokrasisine giriş bileti olarak görüyorlar.

"Milli geleneklerin" sürekliliği

Çokkültürlülük politikalarıyla ilgili olarak bir dünya turu yaptığımızda üzerinde çalıştığımız olguyla ilgili bir başka temel olgu, çokkültürlülük politikalarının özgül milli bağlamların içinden çıkmış olduğu ortaya çıkar. Düşünceler etkileşim içinde olsalar da kurumsal çözümler değişiyor. Buraya kadar incelediğimiz farklı örneklerin ortaya koyduğu gibi bir devlet politikası olarak çokkültürlülük özgül meydan okumalara cevaben ortaya çıkmıştır: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyahlar, Kanada'daki Anayasa krizi, Latin Amerika'daki yerliler. Bu durumda genel bir teori oluşturma çabası boşunaymış gibi görünebilir: bazı yazarların öne sürdüğü gibi günümüz tanınma ideallerinin ortaya koyduğu sorunlara yaklaşımımız ancak, öngörülen önlemlerin avantajlarının, mahzurlarının ve uygulamadaki özel koşulların her bir durum için ele alındığı bağlamsal ve pragmatik bir yaklaşım olabilir.

ÇERÇEVE 2

Uluslararası örgütlerin rolü

Uluslararası örgütler dünyada kültürel çoğulculuğun en güçlü aktörlerinden bazıları. Milli egemenlik ilkesi üzerine kurulmuş bu örgütler güçlü bir şekilde kültürlerin eşitliği düşüncesini dile getirirler; uluslarüstü bir politika alanı oluşturduklan için bazen, tarihsel olarak çoğulculuğa düşmanca yaklaşan ulusal makamların arkasından dolaşmayı mümkün kılarlar. Daha iki dünya savaşı arası dönemde bile, Cemiyet-i Akvam (Milletler Cemiyeti, Birleşmiş Milletler'in öncülü) Avrupa'da azınlıkların korunmasına yönelik, gruplara eğitime, dile, yerel özerkliğe ilişkin özgül haklar tanıyan bir düzenleme geliştirmişti. Ancak, İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasına bahane oluşturan bu düzenleme (Naziler Çekoslovakya ve Polonya otoritelerinin Nazilerle işbirliği yapan alman azınlığın had safhadaki taleplerini reddetmelerini fırsat olarak kullanmışlardır) sorgulanmaya başlandı. Savaştan sonra, bireysel, evrensel hakların, insan haklarının teşvik edilmesi yönünde yeni bir dalga yayıldı. Eşit muamele gören azınlık üyelerinin artık özgül korumalara ihtiyacı kalmamıştı. Bu felsefeyle Birleşmiş Milletler azınlık haklarını gönderme yapmaya son verdi ancak bununla da kalmayıp 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde kimlik ve kültüre dair konuları dışarıda bıraktı.

1960'lı yıllardan itibaren yavaş yavaş, "ulusal, dinî ya da etnik azınlıkların" haklarını düzenleyen bir dizi bildirge ve sözleşmeyle bu konular tekrar ele alınmaya başlandılar. İlk başlarda, bu metinler sadece (örneğin inanç özgürlüğü gibi) zaten yasayla korunan temel özgürlükleri garanti altına alıyordu; son dönemde, kültürel kimliklerin korunması ve geliştirilmesi için gerekli koşulların teşvik edilmesi için devletin aktif katılımını talep ediyorlar. En önemlilerin birkaçı şunlardır:

1948	BM	İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi: azınlık haklarından söz edilmiyor.
1954	Avrupa Konseyi	Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi: azınlıklarıdan söz edilmiyor.
1961	Avrupa Konseyi	Parlamenterler Asamblesi ulusal azınlıklara daha geniş haklar tanınması için Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine ek bir protokol önermiştir ancak öneri kabul edilmemiştir.
1966	BM	Siyasi ve Medeni Haklara İlişkin Pakt: 27. maddeye göre, "etnik, dinî ya da dille ilgili [...] azınlıklara mensup kişiler gruplarındaki diğer üyelerle birlikte, kendi kültürel hayatlarına sahip olma, kendi dinlerinin gereklerini yerine getirme ve öğretme ya da kendi dillerini kullanma" haklarından mahrum edilemez.

1990	AGİK (Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Konferansı) AGİT oldu	Kopenhag Konferansı: Doğu Avrupa'daki yeni duruma cevaben konferans devletleri "ulusal azınlıkların etnik, dinî ve kültürel kimliklerini" koruma ve "teşvik edilmesini sağlayacak koşulları oluşturma" yükümlülüğü altına sokar. (Paris Şartı)
1992	BM	Ulusal veya Etnik, Dinî ya da Dilsel Azınlıklara Mensup Bireylerin Hakları Bildirgesi. Azınlıklara mensup bireylerin haklarının verilmesinin demokratik toplumların evriminin ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgular ve devletleri bireysel haklara saygıya ek olarak toprakları üzerindeki "azınlıkların ulusal ya da etnik, dini, kültürel ve dilsel kimliklerini korumaya ve "bu kimliğin teşvik edilmesini sağlayacak koşulları" oluşturmaya özendirir (1. madde).
1992	Avrupa Konseyi	Avrupa Bölgesel ve Azınlık Dilleri Şartı. Şart, (göçmenlerin dilleri dışında) özel hayatta bölgesel bir dili ya da bir azınlık dilini kullanma hakkının zaman aşımına uğramaz olduğunu kabul eder. Okul müfredatının tamamının yerel bir dilde hazırlanabilmesine, mahkemelerde, kamu hizmetlerinde, ekonomik ve toplumsal hayatta kendi dilini kullanabilme, kendi dilinde gazete çıkarabilme, (devlete ait kanallar da dahil olmak üzere) devlet tarafından desteklenen televizyon programları, radyo programları yayınlanmasına, gazeteler yayınlanmasına, vs. imkan tanır. Fransa tarafından imzalanmamıştır.*
1993	Avrupa Konseyi	Ulusal Azınlıkların Korunması İçin Çerçeve-Konvansiyon. Giriş bölümüne göre "çoğulcu ve gerçek anlamda demokratik bir toplum sadece etnik, kültürel, dilsel ve dinî kimliklere saygı duymakla kalmaz aynı şekilde bu kimliklerin ifade edilmesi korunması ve geliştirilmesini sağlayacak koşulların oluşmasını da mümkün kılar". Bunun sonucunda, çerçeve-konvansiyonu imzalayan ülkelerin dil, eğitim toplumsal eylem ve medya alanlarında özel önlemler almasına çağrı yapılır.

Bu eksiksiz olmayan envantere Avrupa'da İstikrar Paktına ek ikili anlaşmaları, UNESCO'nun çalışmalarını, İLO'nun otokton halklar üzerine konvansiyonlarını, Latin Amerika, Asya ve Afrika'yla ilgili inisiyatifleri eklemek uygun olur. Bu uluslararası araçların ele aldıkları sorunları çözmekten uzak oldukları kesindir: normatif oldukları şüphelidir; çok merkezi bir kavram olan "azınlık" tanımlanmamıştır (her devletin değerlendirmesine bırakılmıştır) ancak pek çok durumda "tarihsel azınlıkların" yayarına olacak şekilde göçmenleri dışarıda bırakma eğilimindedir. Farklı ülkelerde uygulanan önlemler, zayıflıklarına rağmen uluslararası mercilerin çalışmalarıyla güçlü bir ilgileşim sergilerler.

(*) Türkiye tarafından da imzalanmamıştır – ç.n.

Sorunsalın "küreselleşmesi" ve milli özgüllüklerin kalıcılığı arasındaki gerilime en iyi örnek şüphesiz Avrupa'dır. Avrupa'nın inşası her ne kadar ülkeler arasında "yakınsama"yı hedefliyorsa da yakından incelendiğinde yerel geleneklerin bu verilecek olan cevapları şekillendirmeye devam ediyor olduğu görülüyor. Ulusal politikalara yakından bakıldığında göze çarpan özellik değişiklikten ziyade devamlılık oluyor.

Kolektivist seçenek: Hollanda

Avrupa'da en kapsamlı çokkültürlülük politikaları tarihsel olarak kültürel çoğulculuğun tanınması ve bireysel bağlılıklara değil bir cemaate aidiyete dayanan bir milli entegrasyon anlayışını bir araya getiren ülkelerde ortaya çıkmıştır. Soysal'ın "korporatist" olarak nitelediği bu model [1994] Hollanda ve İsveç gibi ülkelerin milli entegrasyon modelidir.

Aslına bakılırsa Hollanda'da çokkültürlülüğün teşvik edilmesi, her dinî cemaatin kendi kurumlarını geliştirme hakkına sahip olduğu (okul, sendika, parti) *bölümleme* (pillarization) sistemiyle kurumsallaşmış olan dinî ve kültürel çoğulculuk geleneğinin bir devamı olarak anlaşılmalıdır. Göçmenler meselesine uyarlandığında bu sistem, refah devletinin çok gelişmiş olduğu bu ülkede Avrupa'daki en zengin çokkültürlülük versiyonlarından birini mümkün kılmıştır. Hollanda'da çokkültürlülüğün temelleri 1980'li yılların başında, resmi amacı yeni ülkelerinde göçmenlerin kültürel kimliklerini ve geleneklerini korumasını sağlamak olan "etnik azınlık" politikasıyla atıldı. Devlet okullarında anadilde eğitim, devlet tarafından desteklenen özel dinî eğitim kurumlarının kurulması, tanınmış beş azınlığa yönelik danışma konseyleri kurulması, etnik dernek-

lere destek, geleneksel pratiklerin uygulanmasına yönelik yasal düzenlemeler gibi önlemleri içeriyordu. Bir yandan bu önlemler uygulamaya konulurken bir yandan da 1970-1980'lere özgü, yabancılar ve yerli halk arasında eşitlik sağlama kaygısı görülüyordu, ama Hollanda, yabancılara oy hakkı, yerel seçimlerde seçilme hakkı ve kamu hizmetinde çalışabilme hakkı tanıyarak komşularından çok daha ileri gitti. Kültürel yönelimlerde cemaatçi içe kapanmaya neden olmakla suçlanan bir geri dönüş yaşanmış olsa da ırka dayalı ayrımcılıkla mücadelenin teşvik edilmesi yoluyla Hollanda'daki azınlık politikasını şekillendiren bu eşitlikçi boyut, 1990'larda da egemen oldu. Erken bir tarihte benimsenmiş olan bu eşitlikçi boyut, "pozitif ayrımcılık" biçimlerinin de yerleşmesiyle sonraki on yılda güçlenmeye devam etti [Entzinger, 1994].

Irklar arası ilişkilerin idaresi: Büyük Britanya

Avrupa'da çokkültürlülüğe verilen bir başka örnek olan Büyük Britanya etnik çeşitliliğin idaresinde farklı bir strateji geliştirdi [Rex, 1992; Joppke, 1996]. Soysal'ın [1994] ortaya koyduğu gibi, İngiliz entegrasyon anlayışı bireye öncelik verir ve cemaatlerin kurumsal örgütlenmesi lehine işlemez; hatta entegrasyon görevi burada, refah devletinden ziyade sivil topluma ve emek piyasalarına düşer; ancak Hollanda gibi Büyük Britanya'da da daha önceleri imparatorluğun idaresinde vücut bulan bir farklılık politikası mirası vardır. Fransa'dan farklı olarak Britanya İmparatorluğu sömürgelerdeki nüfus topluluklarını hiçbir zaman asimile etmeyi hedeflemedi. Bu nüfus toplulukları kendi yasalarıyla kendilerini idare etmeye devam ettiler. İngiltere'nin aldığı göçün büyük bir bölümünü, İmparatorluk yıkıldığında eski sömürgelerden gelenler oluşturdu ve öyle görünüyor ki on-

ların entegrasyonunu şekillendiren bir "iç sömürgecilik" gibi tanımlanan yeni bir tür sömürgeci şema oldu.

İngiliz çokkültürlülük politikasının başlangıcı olarak genellikle, 1968 yılında İşçi Partisi lideri Roy Jenkins'in, göçmenlerin *Englishman*lere dönüşeceği bir pota şeklinde bir entegrasyon vizyonu yerine karşılıklı hoşgörü atmosferinde kültürel çeşitlilikle beraber fırsat eşitliği durumunu önerdiği konuşması gösterilir [Rex, 1992; Joppke, 1996]. Bu perspektifle, Büyük Britanya diğer Batılı ülkelerden daha erken bir tarihte, "ırklar arası ilişkilerin uyumlu hale getirilmesi" düşüncesi etrafında şekillenmiş kapsamlı bir politikayı uygulamaya koydu [Favell, 1998].

İlk yönelim, 1960'lı yıllarda çeşitli Irklar Arası İlişkiler yasalarıyla başlamış olan, 1976'da ırklar arası eşitlik için kurulan bağımsız bir komisyonla da güçlenen ayrımcılığa karşı mücadele konusu oldu. Ancak Büyük Britanya pozitif ayrımcılık konusunda Amerika'nın izinden gitmedi. Etnik azınlıklara kategori temelinde imtiyazlar vermeyi reddetti, daha ziyade etnik azınlıkları, hoşgörü değerleri temelinde kurulmuş "çok ırklı" bir toplumun bileşenleri olarak görmeyi denedi. Buradan yola çıkarak, göçmenlerin kamu alanında geleneksel pratiklerini (erkek çocukların sih türbanı takması, kız çocuklarının şalvar giymesi, Müslümanların ve Hinduların düğün gelenekleri) uygulamalarına izin veren yasal önlemler ortaya çıktı. Çok ırklı, hoşgörülü toplumun inşasında bir başka araç da okuldu. Devleti "bir ortak değerler çerçevesi içinde etnik azınlıkların kimliklerini korumalarına yardımcı olma" konusunda göreve çağıran *Herkes için eğitim* başlıklı *Swann* raporunu takiben devlet kurumları, özel okulların gelişmesini, okul müfredat programlarının gözden geçirilmesine, öğretmenlerin profilinin çeşitlenmesine ve öğretmenlerin ırk çeşitliliği konusunda hassasiyet kazanmasına önem vermeye başladılar. Son olarak, aynı

dönemde, merkezi hükümetin muhafazakârlığına karşı "yerel yönetimler" düzeyinde bir çokkültürlülük gelişti ve azınlıklara açık yerel konseyler kuruldu, pozitif ayrımcılık önlemleri uygulanmaya başlandı, v.s

Farklılaşmış entegrasyon: Almanya

Asimilasyonun reddi her zaman kültürel özgüllüklerin tanınması politikasıyla sonuçlanmaz. Avrupa'da bu duruma örnek Almanya'dır. Almanların etnik ve özerklikçi millet tanımı çokkültürlülük argümanlarıyla benzeşir. Buna rağmen milli kimliğin çok kısıtlı bir tanımı verilerek, göçe ve milli entegrasyonla ilgili sonuçlarına karşı harekete geçmeyi reddetmenin de kaynağı olmuştur. Millete kalıcı bir biçimde belli bir mesafede tutulmuş olan "misafir işçiler" kurumlarda karşılık bulamazlar.

Buna rağmen çokkültürlülük düşüncesi Almanya'da 1980'lerden itibaren kendine yol bulur. Siyasi hayatta, çokkültürlülükte, Naziler tarafından şekillenmiş olan ve sağ tarafından desteklenmeye devam eden geleneksel, etnik Alman ulusu anlayışına bir alternatif gören post-ulusal solun tekelinde oldu [Radtke, 10994; Joppke, 1996]. Böylece, Frankfurt belediyesinde bir "çokkültürlülük" dairesi kuruldu ve yöneticisi, şehrin Belediye Başkan yardımcısı olan Daniel Cohn-Bendit çokkültürlü bir demokrasinin savunuculuğunu yaptı. Ancak bu Alman çokkültürlülüğü bir takım prensip beyanlarıyla sınırlı kaldı ve eğitim ve entegrason politikaları alanında çok az etkisi oldu. Göç sorununun asıl unsurunu oluşturan Türk göçmenler, tartışmalarda çok az yer aldılar.

Christian Joppke'nin belirttiği gibi, Alman çokkültürlülüğü göçmenler sorununa ikincil bir önem verir. Çokkültürlülük daha ziyade, yeni bir millet tanımı arayışında

olan Almanların bir meselesidir. Bir siyasi sloganda denildiği gibi: "Yabancılar, bizi Almanlarla yalnız bırakmayın" (1996). Bu alanda gerçekleşen en önemli değişikliklerden biri çokkültürlülük hanesine yazılmayan, 2000'de ülkede doğan veya okula giden göçmen çocuklarına vatandaşlık verilmesini sağlayan vatandaşlık yasası reformudur.

Cumhuriyetçi tutum: Fransa

Fransa'da, kültürel özgüllüklerin tanınması düşüncesi, vatandaşlığın evrensel ve özgürleştirici olması, devlet ve vatandaş arasında "aracı"ların reddi ve laiklik gibi toplumun tarihsel değerleriyle çatışır. Devrim sırasında ilan edilmiş, Üçüncü Cumhuriyet hükümetlerinde vücut bulmuş olan bu prensipler yakın dönemde, "Fransız entegrasyon modeli" düşüncesi üzerinden tekrar ifade edildiler [Entegrasyon Yüksek Konseyi, 1991].

Buna rağmen, Fransa'da da çokkültürlülük düşüncesi kendisine bir yol buldu. Çokkültürlülük terimi 1990'lı yılların ortalarında, cumhuriyetçi duruşun hâlâ mümkün olup olmadığı [Wieviorka, 1996], yerini yeni bir figüre, kültürel demokrasiye bırakmasının uygun olup olmadığı [Tourraine, 1997] sorularıyla ilgilenen araştırmacıların çalışmalarında açıkça yer alıyordu. Diğerlerine göre, çokkültürlülük düşüncesi, sömürgelerin yönetiminde görüldüğü gibi farklılıkçı ve ırka dayalı bir düşüncenin her zaman cumhuriyetin evrenselciliği ve asimilasyonculuğuyla yan yana olduğu Fransa'ya yabancı bir düşünce değildi. İmparatorluk sona erdiğinde, sömürgecilik sonrası göç sırasında, Fransız "âdetleri" yurda geri dönmüş ve burada 1980'lerden itibaren, eski sömürgelerden, özellikle de Mağrip'ten gelen nüfus topluluklarının idaresinde vücut bulan bir "Fransız çokkültürlülüğünün" doğmasını sağla-

mıştır [Amselle 1996]. Başka bazı araştırmacılara göre de Fransız usulü bir çokkültürlülük varsa, pozitif ayrımcılık prensiplerine alışık, cemaatlerin gelişmesi yöntemlerinden ilham alan şehir politikalarında görülebilecek olan yeni devlet müdahalesi biçimlerinde aranmalıdır [Roman, 1995; Behar, 1995, Wieviorka, 2001].

Bu bakış açısına göre, Fransa kesinlikle resmî olarak çokkültürlülük politikaları uygulamamıştır. Tersine, cumhuriyetçi entegrasyon siyasi hayatta ve kamuoyundaki tartışmalarda, son olarak okulda laiklik yasasında olduğu gibi, aşılamaz bir değerler ufku olarak varlığını sürdürür (bkz. Çerçeve 4). Ancak burada, devletin müdahale mantığını derinden etkileyen, cumhuriyetçi değerbilime meydan okuyormuş gibi görünen ve kültürel çeşitliliğin hesaba katılmasına katkıda bulunan *yapısal etkenler*den de söz edilmeli. Siyasi ademi merkeziyetçiliğin etkisiyle yerel siyasi katılım ve sosyal politika alanlarının ortaya çıkması, sivil topluma daha açık olunması, dolayısıyla göçmenlerin ve onların soyundan gelenlerin –etnik– menfaati de dahil olmak üzere menfaatlerinin ve bakış açılarının çoğulluğuna açık olunması sonucunu doğurmuştur. Avrupa'nın inşası, milli siyasi evrene, *a priori* geleneklere "karşı" olan atipik siyasi nesnelerin girmesine neden olmuştur: Bazı yazarlara göre entegrasyon politikalarında çok önemli bir değişikliğe işaret eden Fransız "icadı" ırk ayrımcılığıyla mücadelenin tarihi böyle okunabilir.

Son olarak, *teşvik etme* yoluyla milli devlet, seçmeli müdahale ilkelerine alıştı ve yakın zamanda ZEP (Öncelikli Eğitim Bölgesi) ve ZUS'ların da (Hassas Kentsel Bölgeler) içinde yer aldığı *bölgesel pozitif ayrımcılık* adıyla bilinen özgün bir pratikler bütünü geliştirdi (bkz. Altıncı Bölüm).

Bölgesel pozitif ayrımcılık, ırk ayrımcılığıyla mücadele veya yerel demokrasinin gelişmesi bugün cumhuri-

ÇERÇEVE 3

Kalkınmış ülkelerdeki politikaların bilançosu

Banting ve Kymlicka çokkültürlülük politikalarında üç muhtemel açılımı birbirinden ayırırlar. Her biri için bir önlemler listesi önerirler ve kalkınmış ülkelerin uyguladıkları politikaları işlevlerine göre sınıflandırırlar.

Yerli grupların lehine politikalar
- sınır haklarının tanınması;
- hükümet özerkliğinin tanınması;
- kültürel hakların tanınması (dil; av/balıkçılık);
- tarihsel anlaşmalara saygı;
- gelenek ve görenek hukukunun tanınması;
- temsil ve danışma mekanizmasının garanti altına alınması;
- yerli halkların ayrı statüsünün anayasada ya da mevzuatta tanınması;
- yerli haklarıyla ilgili uluslararası araçların onaylanması;
- pozitif ayrımcılık.

  Güçlü politikalar: Kanada (yerliler ve inuit'ler) Yeni Zelanda (Maoriler), Amerika Birleşik Devletleri (yerliler), Danimarka.

  Ilımlı politikalar: Avustralya (Aborijinler), Finlandiya, Norveç, İsveç (Sami).

Toprak azınlıkları lehine politikalar
- federal ya da neredeyse federal teritoryal özerklik;
- diller için resmi statü;
- merkezi hükümette temsil garantisi;
- azınlık üniversitelerinin/okullarının/medyasının devlet tarafından finansmanı;
- "çokkültürlülüğün" anayasal ya da parlamenter olarak doğrulanması.

  Güçlü politikalar: Belçika (Flamanlar), Kanada (Quebec'liler), Finlandiya, İspanya (Basklar, Katalanlar), İsviçre.

  Ilımlı politikalar: Italya (Almanca konuşanlar), Birleşik Krallık (İskoçlar, Galliler), Amerika Birleşik Devletleri (Porto Riko'lular).

  Zayıf politikalar: Fransa, Yunanistan.

Göçmenler lehine politikalar
- Merkezi düzeyde ve/veya yerel düzeyde ve belediye düzeyinde çokkültürlülüğün mevzuatta ya da parlamenter olarak doğrulanması;
- Azınlık sorunlarından sorumlu bir devlet bakanlığı, sekreterlik ya da danışma konseyi oluşturulması;
- Okul müfredat programında çokkültürlülüğün benimsenmesi;
- Medyada ve lisansların verilmesinde temsiliyet konusunda hassasiyet oluşturulması;
- Çifte vatandaşlığın tanınması;
- Etnik örgütlerin ve onların faaliyetlerinin kamu tarafından finanse edilmesi;
- İki dilde eğitimin ve anadilin öğretilmesinin kamu tarafından finanse edilmesi;
- İhmal edilmiş gruplara pozitif ayrımcılık

  Güçlü politikalar: Avustralya, Kanada, Yeni Zelanda.

  Ilımlı politikalar: Birleşik Krallık, Amerika Birleşik Devletleri, Hollanda, Portekiz, İsveç.

  Zayıf politikalar: Almanya, Avusturya, İspanya, Fransa, Yunanistan, İsviçre.

yetçi evrenselci prensiplere bir meydan okumadır. Bunlar Fransa'da *de facto* bir çokkültürlülüğün gelişmekte olduğu şeklinde yorumlanabilir mi? Bu pratikler, kamu kurumlarının etnik boyutun (maddi olarak da) daha fazla farkında olduğuna işaret ediyor olsa da tanımadan bahsetmek çok daha tehlikeli. Özel kimlikler Fransa'da devlet desteği almaz, vatandaşlık görevleri, toplumsal bağ ve kültür gibi meşru siyasi ideallerin ve evrensel değerlerin hizmetindedir. Fransa'da olan, özel kimliklerin tanınması değil de, kamusal alanın özel kimliklerin ifade edilmesinden kaçınılan bir baskınına uğraması.

Etkileyici bir biçimde çeşitli bu çokkültürlülük "dünya turu"ndan nasıl bir sentez çıkarmalı? Ortaya çıkan sonuçlar her zaman yerel ve bağlamsal ise, nesnel bir tanım çabasından vaz mı geçmeli? Banting ve Kymlicka yakın zamanda, gelişmiş ülkelerde uygulanan çokkültürlülük politikalarının operasyonel bir değerlendirmesini yapmayı denemişlerdir (bkz. Çerçeve 3). Bundan sonraki konu başlıklarında önlemler sunulurken çokkültürlülük politikalarındaki farklılıklar iki temel kaygı üzerinden açıklanacaktır: Kültürel çoğulculuğun siyasi (sembolik ve hukuki olarak) tanınması; ikinci olarak, özellikle de ayrımcı pratiklerin bir sonucuysalar özel aidiyetlere bağlı ekonomik ve sosyal eşitsizliklerle mücadele.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Kültürel Tanımanın Yolları

Pek çok ülkede ve uluslararası örgütte, kültürel özgüllüklerin kurumsal olarak tanınması sorunu, azınlık hakları terimleriyle ifade edilir.

Azınlık hakları

Hangi haklardan söz ediyoruz? Kişisel özgürlüklerden mi inanç özgürlüğünü sağlayan haklardan mı? Evrensel yasalardan mı, özgül önlemlerden mi? Grupların haklarından mı, kişilerin haklarından mı? Son olarak, bu türden bir "farklı olma hakkı" başkalarının haklarına ve özgürlüklerine ve demokratik toplumların siyasi birliğine zarar vermeden nereye kadar genişletilebilir?

Eşitlikte ilerleme

Bu sorulara cevap vermek için demokratik eşitlik taahhüdünün yakın dönemde hangi aşamada olduğunu görmek gerekir. Kadın haklarına bakıldığında, örneğin Fransa'nın

bu alanda çok geç kalmış olduğu, "erkek egemenliğinin" son hukuki kalıntılarını daha birkaç on yıl önce ortadan kaldırmış olduğunu görürüz. 1944 yılında seçme ve seçilme hakkı verildi, evlilikte vasilik 1965 yılında kaldırıldı, babanın otoritesi 1972 yılında ebeveynin otoritesi olarak değiştirildi. Yabancıların haklarına gelince, halen çok sayıda ve kalıcı statü eşitsizliği görülüyor. Ancak 1970'li yılların sonunda ve 1980'li yılların başında Avrupa Konseyi'nin (Fransa Avrupa İnsan Hakları Bildirgesi'ni 1974'te imzaladı) ve Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun himayesinde yabacılar ve Fransızların vatandaşlık hakları ve sosyal haklarının eşitlenmesi yönünde önemli bir adım atıldı.

Fransa'da yabancılar lehine ilk reformlar, ifade ve temsil haklarının genişletilmesiyle ilgiliydi: 1972'de yabancılara sendikalaşma hakkı tanındı, 1975'ten itibaren sendikalarda yöneticilik ve idarecilik yapabilmeye başladılar; 1982'den beri yabancılar sosyal güvenlik kurumlarında, toplu konut komisyonlarında, yönetim kurulunu seçebiliyorlar, veli temsilcisi seçilebiliyorlar. 1983'ten beri, sosyal eylem fonlarının yönetim kuruluna katılım yoluyla kendilerini ilgilendiren politikaların hazırlanmasında yer alıyorlar. Aynı şekilde 1980'li yılların başlarında Fransız hukuku pek çok alanda Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun en kısıtlayıcı hukuk sistemlerinden biri olmasına rağmen, daha önce şarta bağlı olan bazı temel özgürlükler de tanındı: 1981'de geçici olarak ikamet eden yabancılara evlenmek için resmî makamlardan izin alma mecburiyeti kaldırıldı, aynı yıl yabancıların dernekleriyle ilgili düzenlemeler 1901 tarihli müşterek hukuk içinde yerini aldı. 1984 yılında, oturma izni belgesi uygulamasıyla beraber, siyasi haklar istisna olmak üzere, yabancılar ve Fransızlar arasında medeni ve sosyal haklarda eşitlik sağlandı.

Fransa'da olduğu gibi, bütün Avrupa ülkeleri bu dönem-

de muamelede eşitlik alanında önemli gelişmeler kaydettiler. Öyle görünüyor ki bu gelişmelerden hareketle, azınlıklara özgül bir koruma sağlanması talepleri arttı.

Kolektif haklara karşı kişi hakları

Azınlıklara özel bir himaye sağlanması taraftarı cephe homojen değil. Birbirinden oldukça farklı en az iki konum tanımlanabilir: cemaatçi ve farklılıkçı ilk konum, "farklılaştırılmış kolektif haklar"ı savunur [Young, 1989; Kymlicka, 1995]; buna karşılık ikinci konum, bireysel ve evrenselci perspektifi korur ve yeni bir insan hakları kategorisi olarak gördüğü kültürel haklar düşüncesini savunur [Renaut ve Mesure, 1999].

Marion İris Young'ı yeniden ele alan Kymlicka'ya göre evrenselci zihniyet eşitlikçi taahhütlerini yerine getirmekte başarısız oldu: genel görüş açısını benimsemekte zorluk çekenlerin aleyhine işledi. Daha azına sahip olana da daha çoğuna sahip olana da aynısını vererek sosyal eşitsizliklerle mücadele etmek yerine onlara hizmet etti [Young, 1989, s. 269-270]. Bu nedenle Young, farklı sosyal grupların farklı şekillerde muamele edilmesini sağlayacak olan *farklılaşmış kolektif hakları* savunur.

Bu önermeler Kanada'da ve daha az ölçüde Avustralya'da yankı bulmakla beraber Avrupa perspektifine, özellikle de Fransız perspektifine uzak düşmektedir. Dolayısıyla burada, yeni bir tür insan hakları olarak görülen *kültürel haklar* yaklaşımı ele alınacaktır. Bu perspektifte, evrenselcilik bir kenara bırakılmaz, tersine insan haklarının "az gelişmiş bir kategorisi" olarak derinleştirilir. Fransa'da Alain Renaut ve Sylvie Mesure "kişinin, gerektiğinde diğerleriyle beraber, kendi kültürel hayatına sahip olma ve geliştirme hakkı" olarak anladıkları kültürel hakların tanınması düşüncesini savunur-

lar [1999, s. 261]. Kültür konusunda insana ilişkin haklardan "diğerleriyle ortaklaşa" faydalanılması olasılığından başka olasılık tanımayan uluslararası örgütlerin benimsedikleri yaklaşım da bu bireyselci yaklaşımdır (bkz. Çerçeve 2).

Kültürel hak nedir?

Kültürel haklar konusundaki tartışma sürekli karşımıza çıkan birkaç tema üzerinden yapılmaktadır: En çok adı geçenler, muafiyet önlemleri, dinî pratikler, dile ve özel eğitime ilişkin haklardır.

Muafiyet önlemleri kişilerin, *a priori* yürürlükteki yasalarla ve düzenlemelerle çatışan geleneksel pratikleri uygulayabilmelerine olanak sağlayan düzenlemelerdir. Kurumlarda ayırt edici giysilerin (baş örtüsü, türban, şalvar) giyilmesine olanak tanır: Okulda, orduda, poliste hastanelerde, kamu hizmetlerinde. Pek çok demokratik ülke bu uygulamayı hizmet alanlarla ve devlet memuriyetini dışarıda bırakarak uygular (bu ayrım, okulda, hastanede ve kamu hizmetlerinde anlamlıdır). Kanada veya Büyük Britanya gibi ayrımcılık karşıtı düşüncelerin siyasi temelinin sağlam olduğu bazı ülkeler giyim konusunda muafiyet pratiğini daha da genişletmişlerdir. Türkiye ya da Fransa gibi ülkeler ise *laiklik* prensibi adına tam tersi bir pozisyonu kararlılıkla savunurlar (bkz. Çerçeve 4).

Ancak muafiyet talepleri, düğün pratikleri, evlilik ilişkileri, çocukların eğitimi gibi daha tartışmalı başka alanlara da yayılmaktadır. Büyük Britanya'da bazı Müslüman gruplar, aile alanı içinde İslâm hukukunu uygulamayı talep etmişlerdir. Evlilikle ilgili bazı düzenlemelere izin veriliyor olsa da bir bütün olarak böylesi bir talep kabul edilemez gibi görünmektedir. Görücü usulü evlilik (eşlerin rızası olmaksızın), cinsiyetler arası eşitsizlik, çok eşlilik, kız çocuklarının sünnet edilmesi, fiziksel cezalandırmalar demok-

ratik prensiplerle bağdaşmayan pratiklerdir. Bu konularda Fransa da yakın dönemde, çok eşli yabancılara oturma izni vermeyerek (24 Ağustos 1993 tarihli yasa) ve kız çocuklarının sünnet edilmesi pratiklerini açıkça kınayarak pozisyonunu sertleştirmiştir.

Dile ilişkin haklar da kültürel haklar altında yer alır. Dile ilişkin hakların en kapsamlı versiyonu yakın zamanda Avrupa azınlık dilleri şartında düzenlenmiştir (bkz. Çerçeve 4). Halen Fransa tarafından imzalanmamış olan bu şart göçmenlerin değil yerel azınlıkların dile ilişkin haklarını tanır. Göçmenlere genelde anadil eğitimine kamu desteğini ön gören daha dar bir yelpazede önlemler önerilir (bkz. Çerçeve 5).

Tanımanın sınırları

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi çokkültürlülük politikaları kültürel özgüllüğün bütün biçimlerinin tanınmasını sağlamaz. Çokkültürlülük kuramı ve pratikleri tanımaya açık sınırlar koymanın gerekli olduğunu açıkça kabul eder. İki çeşit sınır vardır: ilki, demokratik rejimlerin kurucu unsuru olan insanın temel haklarıdır; ikincisi ise, daha çok toplumların sosyal ve siyasi bütünlüğüne dairdir.

Şu halde, bireyin zarar görmesine neden olan, eşitsiz prensiplere dayanan özgürlüğü kısıtlayan pratikler yasaklanmalıdır. Çok eşlilik, görücü usulü evlilik, kız çocuklarının sünnet edilmesi örneklerinde hüküm vermek kolay olur. Ancak her zaman bu kadar kolay değildir: eğer serbest bir seçimse başörtüsü kabul edilebilir ancak, örneğin, aile tarafından bir kısıtlama konduğunda kabul edilemez. Bu şartın yerine getirilmesi, çokkültürlülük politikası uygulayan bir devletin önemli araçlar kullanmasını gerektirebilir: gerektiğinde o aileden sorumlu sosyal hizmet görevlisinin müdahalesi gerekebilir.

ÇERÇEVE 4

Okulda laiklik yasası

Kamu yaşamının seküler hale getirilmesi Batı demokrasilerinin ortak bir özelliği olsa da Fransa her türlü özel inanış ve maneviyat kavrayışına karşı kamusal alanın tarafsızlığı şartını en ileri götüren ülkelerden biridir: 1905 tarihli devletin ve kilisenin ayrılması yasasıyla kabul edilmiş olan laiklik 1946'dan beri anayasal bir değer edinmiştir. Yine de bu ilkeler görgül olarak uygulandı ve kippa giyme ya da cumartesi günleri tatil yapma gibi pratiklere hoşgörüyle yaklaşıldı.

Sorun 1989'da Paris'i içine alan bölgede genç kızlar başörtüsü taktıkları için okullara alınmadıklarında polemik bir hal aldı. Hükümet, devlet konseyinden bu sorunla ilgili hukuki durumu bildirmesini istedi. Uluslararası hukuk ve iç hukuk kaynaklarını (öğrencilerin ifade özgürlüğü ilkesine dair 1989 tarihli okul için yönelim yasası da buna dâhildir) göz önüne alarak Konsey dile ve isteğe yönelik bir özelliği olmadıkça ve hem okulda uygulanan programların içeriği düzeyinde hem de derslere katılım mecburiyeti açısından okulun misyonuna zarar gelmemesi şartıyla okullar dâhilinde öğrencilerin dinî işaretler taşıma haklarını tanıdı. Böylece Fransa o dönemde Avrupa'daki komşularınınkine benzer bir pozisyon aldı. Okulda başörtüsü takılması, gerçekte, (farklı nedenlerle olsa da) aralarında Almanya, Danimarka, İspanya, Birleşik Krallık ve Hollanda'nın olduğu pek çok ülke tarafından kabul edilmektedir.

Anlaşmazlıkların artması üzerine (Belçika'daki Fransızca konuşan cemaatin durumuna benzer şekilde) Fransa 2003'te okulda dinî işaretlerin taşınmasını yasayla yasaklama kararı aldı. Konuyla ilgili hazırlanan laiklik raporunun yazarlarının belirttiği gibi, bu türden bir önlemin kişisel özgürlüklere aykırı olması gerekmez Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. maddesi dinî özgürlükleri korur ama bunu mutlak bir hak olarak ortaya koymaz. Devlet üç şartla bu özgürlüğü sınırlandırabilir: Bu müdahalenin yasayla ön görülmüş olması, meşru bir amaca tekabül etmesi, demokratik bir toplumda gerekli olması. 9. madde temelinde son dönemde laiklik ve laikliğin geleneklerine saygı adına devlete kamu kurumlarında İslami başörtüsü takılması da dahil olmak üzere dinî pratikleri yasaklama imkanı tanıyan pek çok hüküm verilmiştir. [Kastoryano, 1998 içinde Gulrodon]

ÇERÇEVE 5

Okulda farklılık

Milli entegrasyonun ayrıcalıklı araçlarından okul bugün aynı şekilde kültürel tanınma ile ilgili meselelerin merkezinde yer alır. Okul alanında kültürler sorununun farklı ifadeleri olabilir. Bunlardan bazıları anadilin öğretilmesi, iki dilli bir eğitimin örgütlenmesi, özel dinî eğitim veren okulların geliştirilmesi, dinî işaretlerin yeri ya da daha yakın dönemde Amerika Birleşik Devletlerinde görülen okul müfredatının içeriği olabilir. Çoğu durumda bu konularla ilgili siyasi hassasiyet eskiye dayanır zira 1960'lı, 1970'li yıllardan itibaren kalkınmış ülkelerin çoğu eğitim kurumlarının işleyişini farklı kültürlerden gelen nüfus topluluklarının varlığına adapte etmeye yönelik önlemler almışlardır.

1974'te Yüksek Mahkemenin kararıyla son halini alan 1968 tarihli *Bilingual Education Act* (İki Dilde Eğitim Yasası) sayesinde Amerikan otoriteleri özellikle hispanik çocuklara yönelik iki dilde eğitim programları uyguladılar. Avrupa'da Avrupa Konseyi ve Avrupa Ekonomik Birliği himayesinde pek çok ülke 1970'li yılların ortalarından itibaren anadilin öğretilmesini örgütledi. Yine de o dönemde bu önlemler kültürel özgüllüklerin tanınması amacıyla uygulanmıyordu. Devletin göçmen işçilerin varlığının ne kadar belirleyici olduğunun bilincinde olmadığı Avrupa'da söz konusu olan daha çok muhtemel bir geri dönüşe yönelik olarak "göçmenleri kendi kültürleri içinde tutmak"tı.

ELCO'lar

Fransa 1925'ten itibaren, o dönemde Polonya hükümetiyle yapılan bir anlaşma gereği okulda derslerden sonra anadilin öğretilmesi ihtimalini öngörmüştü. 1970'lerden itibaren bu önlemler daha açık ifade edilen bir politika çerçevesinde yer almaya başladı: 1973'te Portekiz'le imzalanan bir anlaşmayla Portekizcenin öğretilmesi ilkokullarda pedagojik ders dışı faaliyete entegre edildi. 1975'te bir genelgeyle ilkokullarda ders dışı faaliyetler çerçevesinde "göçmen öğrencilere yönelik milli dillerin öğretilmesi" düzenlendi. Anadilinin öğretilmesi ikili anlaşmalar çerçevesinde örgütlenecekti: sekiz ülkeyle bu türden bir anlaşma imzalandı (Portekiz, İtalya, Tunus, İspanya, Fas, Yugoslavya, Türkiye ve Cezayir). Eğitim kurumlarında ELCO'ları (*Enseignement de langue et de culture d'origine*, Anadili ve kültür dersleri) Fransa devleti değil göçmenlerin ülkeleri tarafından atanan memurlar üsteleneceklerdi.

ELCO'lar düzenli olarak tavsamaktadır. Pek rağbet görmez; aileler gereksiz ve çocukları için işaretleyici gördükleri için ilgisizler; ortaöğretimde anadil zaten yaşayan diller kapsamında Fransız öğretmenler tarafından öğretiliyor. 2000'de bir ELCO reformu yapıldı. Söz konusu olan, özellikle yaşayan yabancı dillere yönelik bir planın geliştirilmesiyle bu derslerin okul müfredatına dâhil edilmesiydi.

İkinci sınır siyasi toplumun gerekleri tarafından çizilir. *A minima* pratik olarak yapılabilir olup olmadığının dikkate alınması gerekir: Gerçekte, toplum büyük bir karmaşaya dönüşmeden ve her türlü imkân tercüme için kullanılmak zorunda kalmadan kaç resmî dil tanınabilir? Devlet, her inanan grubunun kendi kültür merkezini hatta kült mekânını inşa etmesine destek olmalı mıdır? Bu sorulara bağlamsal cevaplar verildi; yani her ülke vakaları tek tek ele alarak, yardımdan faydalanacak olanların listesini kısıtladı veya adayların demokratik bir biçimde örgütlenmelerini şart koştu. Ancak bu parçalı cevaplar daha siyasi sorunlar doğurdu: Bir toplum, bütünlüğünü ve kalıcılığını sağlamak amacıyla kimliğini oluşturan bazı siyasi ilkelerin tanınmasına karşı çıkma hakkına sahip değil midir? Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, bu düşünceden yola çıkarak, kamu hizmetlerinde başörtüsünü yasaklayan Türkiye'yi mahkûm etmedi [Kastroyano içinde Guiraudon 1998]. Aynı nedenle, Quebec'te 101 sayılı yasaya göre sadece Fransızca konuşan nüfus değil, göçmenlerin de çocukları sadece Fransız dilinde eğitim görür.

Ulus-devletten sonra vatandaşlık

Kültürel özgüllüğün siyasi ve kurumsal tanınması sorusu, demokratik toplumlarda vatandaşlığın hangi biçimleri alması gerektiği şeklinde de sorulabilir. Aslında, eğer, çokkültürlülük projesi siyasi birlik ve kültürel çoğulculuk arasında yeni bir denge arayışı ise, özgül hakların tanınması kadar "birlikte yaşamanın" ve aidiyet rejimlerinin de konu edilmesi gerekir. Bu şekilde son yıllarda vatandaşlık kavramı da, hem siyasi hayatta hem de sosyal bilimlerde tekrar ciddi anlamda ilgi görmeye başladı.

Avrupa'da ve Fransa'da vatandaşlık üzerine yapılan tartışmalarda sözü edilen, *farklılaşmış* [Young, 1989], *kısmî*

[Joppke ve Lukes, 1999 içinde Spiner] veya *çokkültürlü* [Kymlicka, 1995] bir vatandaşlık düşüncesi etrafında şekillenen sentez çabaları bir yana bırakıldığında, açık bir şekilde kültürel tanıma düşüncesi değildi. Buna rağmen bu tartışmalar, kolektif aidiyet ve siyasi katılım arasında yeni eklemlenmeler arayışı sayesinde kültürel farklılığa milli toplumlarda olduğundan daha fazla hoşgörü gösterilmesi anlamında zımnî bir vaat içermektedir. Aslında, millet çerçevesinde örgütlenmiş modern demokratik vatandaşlık, birliğin en önde gelen aracı olmuştur. Ancak, vatandaşlık ve milliyet arasındaki bu tarihsel bağ değişmez değildir. Bugün, yerel olduğu kadar uluslararası alanda da yeni siyasi aktörlerin ortaya çıkmasıyla milli olmayan, daha önce marjinalize olmuş gruplara yeni ifade alanları sağlayabilecek yeni vatandaşlık biçimlerinin oluştuğuna tanık olacak mıyız?

Yerel vatandaşlık

Son birkaç on yıl boyunca tüm dünyada, özellikle de Avrupa'da milli cumhuriyetlerin işleyişinden doğan "demokratik açık"ları gidermeyi hedefleyen siyasi ademi merkeziyetçi bir sürece tanık olduk. Farklı yollardan *yerel siyaset alanlarının* ortaya çıkması kültürel çeşitliliğin göz önüne alınmasına yardımcı oldu. Siyasi merkeziyetçilik milli birliğin eşanlamlısıyken *yakınlık* şartı çoğulculuğun bir vektörü oldu.

Buna ilk akla gelen örnek hükümet özerkliği. Bir topluluğun idari sınırları kültürel azınlık gruplarının sınırlarıyla çakıştığında, sosyal veya kültürel bazı yetkilerin verilmesi yerel özgüllüklerin daha fazla hesaba katılmasının bir aracı haline gelebilir: İspanya'da Bask ve Katalan kültürleri ademi merkeziyetçi yönetim sayesinde gelişebildiler. Bölgelerin idari olarak bölündüğü Fransa'da bu türden gelişmeler mümkün olmamıştır ama son dönemde, kültürel öz-

güllük ve siyasi yapıyı bir araya getirmeyi hedefleyen projelere rastlanmaktadır: Korsika'da iki bölgenin birleşmesi hakkında referandum, 2004 yerel seçimlerinde görülen Normandiya'nın birleşmesi düşüncesi henüz hak ettiği takdiri almamış örneklerdir.

Batı toplumlarının mustarip olduğu "demokratik açık"ları gidermenin bir başka yolu, temsil siteminin, kalıcı olarak ikamet eden (genelde beş yıldan uzun bir süredir yerleşmiş olan) yabancıların da oy verme hakkının ve yerel seçimlerde seçilme hakkının olabileceği şekilde reformu olmuştur. *İkamet vatandaşlığı* ya da *sosyal vatandaşlık* düşüncesi budur. Bu bakış açısı, yabancılar ve vatandaşlar arasında medeni ve sosyal hakların kademeli olarak eşitlenmesini savunur. Bu durumda özgürlük ve evrensel eşitliğin önündeki tek engel vatandaşlıktır ve ayrımcılığın en önemli kaynağı olması nedeniyle haklı bulunamaz. Bu nedenle, bu bakış açısının savunucularına göre vatandaşlığın temeli olarak milliyetin yerine oturmanın getirilmesi gerekir [Le Cour Grandamaison ve Withol de Wenden, 1993 içinde Le Cour Grandmaison, s. 102]. Yabancılara vatandaşlık verilmesi modern oy hakkının potansiyel olarak evrensel tarihinin son aşaması olacaktır. Büyük Britanya (Commonwealth ülkesinden gelenlere uygulanmak üzere), İrlanda (1963), İsveç (1976), Danimarka (1981), Norveç (1982), ve Hollanda (1985) bu türden girişimlerde bulundular. Fransa'da göçmenlere yerel seçimlerde oy hakkı verilmesi François Mitterand'ın 1981'deki seçim programında yer almaktaydı. Ancak, sosyalist hükümetin gerçekleştireceğini söylediği ademi merkeziyetçilikle uyum içinde olan bu düşünce, iktidara gelmelerinden kısa bir süre sonra rafa kaldırıldı. Fransa tarihinde vatandaşlık ve milliyet hiçbir zaman birbirinden ayrılmadı. 20 yıl sonra bu proje, vadesi yakın zamanda 2007'ye itilmiş olarak, zaman zaman gündeme gelmeye devam ediyor.

Fransa, demokratik işleyişini iyileştirmek amacıyla bir başka yolu, *katılım* yolunu seçti: oy verme hakkı konusunda reform yapmak yerine vatandaşların günlük siyasette yer almalarını sağlamayı tercih etti. Siyasi ademi merkeziyetçilik çerçevesinde *yerel demokrasiyi* güçlendirmek için devlet, danışma kurulları, mahalle konseyleri oluşturarak, yerel referandumlar düzenleyerek, gönüllü yerel derneklere destek olarak ve onların *yakın çevrelerini ilgilendiren sosyal politikalara* katılımını sağlayarak bir "katılım teklifi" yaptılar. Muamelede eşitlik prensipleri sayesinde, göçmenlerin ve onların soyundan gelenlerin 1981'den beri özgürce kurdukları bu etnik dernekler, aracılık, yerel canlanma, sosyal eylem gibi alanlarda kurumların *partneri* haline geldiler. Böylece kolektif ifade koşulları iyileşti ve en azından kısmen özgüllükleri hesaba katılır oldu.

Post-ulusal vatandaşlık

Ulusalın zayıflamasının bir başka etkeni ve dolayısıyla kültürel çeşitliliğin tanınmasının yeni bir zımni vaadi de ulusüstü siyasi örgütlerin ortaya çıkması (Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi, Avrupa Birliği) ve insan haklarına dair düzenlemelerin İkinci Dünya Savaşı'nı takiben giderek çoğalmasıdır. Başka yazarların yanı sıra Yasemin Soysal [1994] tarafından ifade edilen bu bakış açısına göre bugün ulusal siyasi çerçeve önemini kaybetmiştir: Bir yandan, kalıcı olarak ikamet eden yabancılara aynı medeni ve sosyal haklar verildiği için vatandaşlık statüsü artık önemli bir avantaj sağlamıyor olduğu için; diğer yandan, göçmen haklarının temel olarak uluslararası örgütler tarafından geliştirilmiş olan evrensel insan hakları çerçevesinde değerlendirilmesi nedeniyle uluslar bu gibi konularda egemenliklerini kaybettikleri için (bkz. Çerçeve 2).

ÇERÇEVE 6

Göçün siyasi alanının Avrupalılaştırılması

Göçmenlerin giderek daha fazla ulusaşırı olan hareketlilikleri ile uluslarüstü siyasi alanların ortaya çıkmasının verimli olacak şekilde bir araya gelmesine verilebilecek bir örnek *Forum des migrants de l'Union Européenne* (FMUE) (Avrupa Birliği Göçmenleri Forumu) olabilir. Avrupa Parlamentosu tarafından finanse edilen FMUE, 1986'da göç etmiş nüfus topluluklarının temsilcilerini ulusal düzeyde bir ağla bir araya getirmek ve onlara Brüksel'de Komisyon nezdinde bir büro vermek üzere kurulmuştur. Türk ve Faslı delegasyonların ağırlıkta olduğu, ulusötesi boyutu güçlü olan forum, Ekonomik ve Sosyal Komite ve bazı ilerici parlamenterler tarafından desteklenir ve 1990'ların ortalarında Avrupa vatandaşlığının diğer ülkelerin uyruğuna mensuplara da genişletilmesi kampanyasını yönetmiştir. 1990'ların başından itibaren bir rakiple, göç ve etnik azınlıklar alanında uzmanlaşmış geniş bir uluslararası militan ağını yöneten küçük bağımsız bir örgüt olan MPG ile (*Migration Policy Group*, Göç Politikası Grubu) karşı karşıya kalmıştır. Temel olarak Hollandalı ve İngiliz aktörlerin başını çektiği MPG 1994'te, Avrupa Birliği tarafından geliştirilen, önermeleri ırk ayrımcılığıyla mücadele programına temel teşkil eden "Çıkış Çizgisi Grubunu" (Starting Line Group) oluşturdu (bkz. Altıncı Bölüm).

Avrupa'nın inşa süreci çoğu kez bu gelişmelerin özellikli bir örneği olarak değerlendirilir. Pek çok yazar, Avrupa'nın inşa sürecinde post-ulusal, siyasal [Ferry 1991] hatta çokkültürlü [Kastoryano 1998] bir kimliğin ortaya çıkmasıyla geçmişin ulusalcı ilkelerinin aşılmasına dair bir ihtimal görmüştür. Önce 15, daha sonra 25 ülkeyi bir araya getiren Avrupa aslında her şeyden önce bir kültürel çoğulculuk mekânıdır; bölgeleri ekonomik ve sosyal politikaların öznesi durumuna yükselterek toprak azınlıklarının konumlarının güçlenmesine katkıda bulunur; ülkeler arası hareketliliği teşvik ederek heterojenliğe zemin oluşturur. Yine de, kültürel özgüllüklerin tanınmasıyla eş anlamlı olduğu söylenebilir mi?

Bu türden bir perspektife dair ilk tereddüt, Avrupa'nın ortak bir siyaset alanı inşa etme kapasitesine ilişkindir. Her ülkenin egemenliğini kısmen koruduğu bir ulus-devletler konfederasyonuna doğru mu yöneliyoruz? Ya da daha ziyade, milli kimliklerin daha fazla karıştığı federalist bir yapılanmaya doğru mu gidiliyor? Bu soruya kısa dönemde cevap vermek zor. Yine de, bugün ulusal hukuk sisteminin yüzde 70'ten fazlası Avrupa kaynaklı olmakla beraber pek çok alanda ulusal egemenliğin hâlâ güçlü olduğunu kaydetmek gerekir. Özellikle göç ya da din konusunda devletler hâlâ önemli ayrıcalıklara sahipler. İlk kez 1993'te Maastricht Anlaşmasıyla düzenlenmiş olan Avrupa vatandaşlığının kendisi sınırsızlaştırılmış bir vatandaşlık olarak değil ulusal vatandaşlığın bir uzantısı olarak karşımıza çıkar: Anlaşmanın 8. maddesine göre, yalnızca, Avrupa Birliği üyesi bir devletin vatandaşları Avrupa vatandaşıdır.

İkinci bir tereddüt, bir Avrupa siyasi birimi oluşturma stratejilerinin, geçmişin milliyetçi ilkelerinden kopmak yerine bu ilkeleri yeniden yönlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Jean-Marc Ferry'ye göre, bugünkü durumda birbirine karşıt iki seçenek söz konusudur [1991]: İlk seçenek gelenekselcidir. Bu seçenek Avrupa kimliğini, ayrıcalıklı ama dışlayıcı olmayan bir biçimde Hıristiyan dinine referans veren bir kader birliği olarak kurmak ister (Bu temaya bir örnek, Avrupa Anayasasında Hıristiyanlığın adının geçmesi ile ilgili tartışmalardır). İkincisi modernist ve konstrüktivist bir seçenek. Özellikle iletişim teknolojileri ve ulusötesi kültürel projeler yoluyla büyük bir Avrupa kültürel alanı oluşturma isteğine işaret eder. Benimsedikleri yollar farklı olsa da her iki seçeneğin de dayanağı heterojenleştirme. Gelenekselciler de modernistler de Avrupa'nın inşasından, milliyetçi bir ilke üzerine yani politik birim ve kültürel kimlik arasında yakınsamanın üzerine inşa etmeyi anlıyor. Ancak

böylesi bir ulus-devlet kültürel çoğulculuğa, tarihsel olarak devletlerin olduğundan daha mı elverişlidir? Post-ulusal vatandaşlığın savunucularına göre Avrupa vatandaşlığının temelinde bir ayrı bir kültür değil bir çeşit "anayasal vatanseverlik" yani vatandaşların, aynı zamanda hukuk devletinin de ilkeleri olan soyut evrensellik, özerklik ve sorumluluk ilkelerine katılımı olmalıdır [Habermas, 1990; Ferry, 1991].

Gerçekte, Avrupa'nın kültürel çoğulculuğa elverişli hale gelmesi, yeni hakların yasalaşmasıyla olduğu kadar yeni siyasal alanların yaratılmasıyla da mümkün olur. Yerel düzeyde olduğu gibi, bir Avrupa politika alanı ortaya çıkması bazı durumlarda ulusal kurumlar içinde bazı dezavantajlı ve marjinalleşmiş grupların kendilerine bir çıkış yolu bulmalarını, ve idealist, ilgisiz Avrupa Birliği memurları ve parlamenterleri nezdinde lobicilik yapmalarını ve haklarını savunmalarını mümkün kılar [Favel, 2000].

Ulusal vatandaşlığın ağırlığı

Yerel düzeyde ve Avrupa düzeyinde gözlemlenen değişikliklerin azınlık halklarının durumunda ve kendini ifade koşulları üzerinde zayıf, çokkültürlülük konusunda da belirsiz bir etkisi varmış gibi görünmektedir.

Yerel vatandaşlıklar gibi Avrupa vatandaşlığı da yeni hakların yasalaşmasına değil "katılım" fikrine dayanır. Halbuki katılım, iktidarın yasal olarak yeniden dağılımı anlamına gelmez: Avrupa düzeyinde faaliyet gösteren STK'lar çoğu kez kendi bakış açılarını empoze edemeyecek kadar zayıftır; yerel düzeyde katılım, Fransa'da olduğu gibi, hem sivil toplumun bir araya gelmesini hem de kamu malını tanımlama hakkını kendisine saklayan devlet güçleri tarafından "lütfedilir".

Yerel seçimlerde oy hakkının ikamet eden yabancıla-

ra da tanınması aynı şekilde çelişkilidir: bir yandan, bir "etnik oy" eğilimi gözlenmese de oy vermeme oranları ulusal nüfusun oy vermeme oranından yüksektir; diğer yandan, temel olarak 1980'lerin başında bu hakkı tanıyan ülkeler tam da ulusal kimliğin etnik ve farklılıkçı bir kavrayışını öngören ülkelerdir: yabancılara da vatandaşlara tanınan hakların tümünü tanımak, *in fine* onları kalıcı bir şekilde ulustan belli bir mesafe uzağa koymak, doğallaştırma yoluyla ulusal asimilasyonu

feda etmek anlamına gelir [Jopke ve Morawska, 2003]. Aynı kuşkuculuk, uluslararası insan hakları rejimlerinin gerçek etkilerini değerlendirirken de geçerlidir: bugün yabancıların hakları büyük oranda ülkelerin yürürlükteki mevzuatıyla belirlenir; pek çok ülkede muamelede eşitlik yönünde elde edilen ilerlemeler uluslararası hukuktan ziyade, yerel politik bir harekete ya da iç tüzel kaynaklara bağlı olmuştur [Joppke ve Morawska, 2003 içinde Koopmans ve Statham, 1999].

Pek çok yazar, yalnızca son dönemde yeni vatandaşlıkların geliştiği yönünde sağlam ampirik kanıtların olmamasını değil, tam tersi yönde, ulusal vatandaşlığın bir çeşit "rehabilitasyonu", ""asimilasyonun geri dönüşü" ve milliyetçiliğin yükselişi yönünde bir eğilimi bu argümanları destekler nitelikte görmüştür. Joppke ve Morawska'ya göre, bu eğilim, pozitif ve negatif olmak üzere iki şekilde tezahür eder: negatif versiyonunda ulusal vatandaşlığın rehabilite edilmesi, 1990'larda Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi yabancılara tanınan hakların sınırlanmasına neden olur; pozitif versiyonunda, vatandaşlığın, göçmenler ve onların soyundan gelenler tarafından daha kolay elde edilmesine yönelik yasal reformlar biçimini alır [Joppke ve Morawska, 2003]. Böylelikle, 1980'lerde siyasal hakların yabancılara da tanıması düşüncesi egemenken, bir sonraki on yılda

doğallaştırma rejimlerinin serbestleştirilmesi ve ulusal vatandaşlığın ayrıcalıklı entegrasyon yöntemi rolünün bir kez daha doğrulanması yoluna gidildi.

Modern vatandaşlık, kökü ulusal geleneklerde olan ve göçmelerin intergrasyon biçimini oluşturan farklı rejimler içerir [Brubaker, 1992; Schnapper, 1994]. Klasik olarak Avrupa'da Fransa'nın örneğini oluşturduğu toprak esasına dayalı hukuk (jus soli) ve prototipi Almanya olan kan esasına dayalı hukuk (jus sanguini) arasında ayrım yapılır. Pek çok ülkede aynı zamanda hem soy hem de ikamet emelinde vatandaşlık tanıyan iki rejimin bir kombinasyonu görülür. Son dönemde, 1960'larda, göç konusunda (yüzyıl başında geçerli olduğu şekliyle, sadece "beyaz" halkları vatandaşlığa kabul eden) ırksal politikaları terk eden ve daha vatandaşlığa dair ve cumhuriyetçi vizyonlara yönelen, vatandaşlık yasasını da bu yönde reforma tâbi tutan Yeni Dünya ülkeleri doğallaştırma rejimlerinin serbestleşmesi yönünde ilk adımı attılar. 1990'larda Avrupa'da, daha önce ulusun etnik bir kavrayışını benimsemiş olan ülkelerin daha vatandaşlığa dair ve cumhuriyetçi vizyonlara yönelmeleri ve vatandaşlık yasasını reforma tabi tutmalarıyla yeni bir ivme kazandı. Yunanistan, Avusturya ve Lüksemburg istisna olmak kaydıyla bugün neredeyse bütün Avrupa ülkeleri çoğu kez "ikinci kuşak" olarak adlandırılan kişilere vatandaşlık hakkı vermektedir; pek çok ülkede çifte vatandaşlık kabul edilmiştir.

Bu ve başka değişiklikler, 21. yüzyılın başlangıcında, asimilasyon bir dönüş yaşamış olmasına rağmen (bu dönüşün doğrulanmaya ihtiyacı vardır), ulusal toplumların kurumları ve zihniyetinin bir yüzyıl içinde Taylor'un formülüyle kültürel çeşitliliğe daha "misafirperver" olma yönünde önemli bir yol kat etmiş olduğuna işarettir [Brubaker, 2001].

ALTINCI BÖLÜM

Pozitif Ayrımcılık

"Pozitif Ayrımcılık" (discrimination positive) ifadesi Fransa'da yakın dönemde, sosyolog Nathan Glazer'in önerdiği yorumuyla Amerika Birleşik Devletleri'nde kullanılan *affirmative action* teriminin tercümesi olarak ortaya çıktı.

Amerika Birleşik Devletleri'nde *affirmative action*, Vatandaşlık hakları hareketinin, daha somut olarak da "renk, din, toplumsal cinsiyet, milli köken" temelinde her türlü ayrımcılığı yasaklayan Vatandaşlık Hakları yasasının en önemli sonuçlarından biri olmuştur. Başkan Johnson tarafından 1965'te imzalanan kararnamelere göre, bu federal sözleşmeyi imzalayanlar, bir işe talip olanlara ya da halen çalışmakta olanlara, ırk, cinsiyet renk ya da milli kökenleri dikkate alınmaksızın muamele edilmesi için "somut önlemler" almak (*take affirmative action*) zorundaydı. Yasayı uygulamaktan sorumlu federal yönetim 1968'den itibaren, işletmeleri uygulamakta oldukları ayrımcı pratiklere son vermeye teşvik etmek amacıyla kotalar yoluyla Amerikan toplumunun etnik ırksal bileşimini işletme bünyesine yeniden üretmeye yönelik istihdamda "gerçek eşitliği" sağlamayı

amaçlayan bir işe alma politikasının uygulayıcısı oldu [Lacorne, 1997].

Affirmative action'un, başta zenciler, sonra Asyalılar ve Hispaniklerin ve kadınların kökenlerine dayalı yer ayrılası pratiği olarak gerçek anlamı bu şekilde ortaya çıktı. Amerikan deneyimine bakıldığında, pozitif ayrımcılık aşağıdaki özgüllüklere sahip bir kamu uygulamasına işaret eder: 1) doğumla tanımlanmış (toplumsal cinsiyet, "ırk") toplumsal gruplara yöneliktir. 2) kadroların ve dolayısıyla toplumsal konumların tahsis edilmesinde yeniden bölüşümcü adalet mekanizmalarının altında işler. Burada söz konusu olan, demokratik bir toplumda iki kat problematik olduğu ortaya çıkan ikili bir yeniliktir.

Etnik-ırksal kategoriler

Aslına bakılırsa, mustarip oldukları özel handikapları telafi etmek amacıyla bazı nüfus kategorilerini lehine uygulamalarda bulunmak yeni değildir. Refah devletinin düzenlemelerinin büyük bir bölümü bir pozitif ayrımcılık mantığıyla işler. Sosyal yardım önlemlerinin, sigortaya dayalı koruma rejimlerinden farklı olarak (işsizlik sigortası ya da sağlık sigortası), en yoksunlara destek politikası biçimini aldığı Fransa'da da (*minimalar*: API, RMI, ASS, AHA) durum böyledir. Diğer örnekler, 1970'lerden beri istihdamda engellilere yer ayrılması, devletin desteklediği sözleşmeler (TUC, CES), gençlere ya da kalifiye olmayanlara ayrılan yerlerdir.

Bu uygulamalar, toplumsal bir kategorileştirme üzerinden yönetildikleri ölçüde kamu uygulamalarında eşitlik ve evrensellik ilkelerine karşıt değildir. Hâlbuki toplumsal kategoriler geçişlidir: her birey, kendi yararına, gelir, aile, iş, yaş gibi kendisini tanımlayan değişkenleri bilebilir; dolayısıya gerçek olasılık eşit olmasa da evrenselci eğilim potansi-

yel olarak herkese açıktır. Tersine, *affirmative action* önlemlerinin üzerine dayandığı "ırk" ya da "köken" gibi kategoriler atfedilmiştir. Kişileri, doğumla belirlenen ve değişmez olduğu kabul edilen özelliklere göre tanımlar. Yani bu kategoriler potansiyel olarak eşitlik ve bireysel özgürlük ilkelerine karşıdır ve bu kategorilerin demokrasilerde kullanılması Amerika Birleşik Devletleri'nde *affirmative action*'la ilgili davaların gösterdiği gibi sorunludur. Bu nedenle, etnik ya da ırka dayalı ölçütler üzerinden pozitif ayrımcılık uygulanması, sadece "ırk"ların çoğu kez nüfus sayımı istatistikleriyle ortaya konan toplumsal varlığının sağlam bir şekilde tarihsel olarak temellendiği ülkelerde mümkün olmuştur. Fransa'da durum böyle değildir.

Bu zorluklar nedeniyle, yakın dönemde ayrımcılık politikalarının, "ırk"ı açık bir şekilde ortaya koymayan işlevsel muadiller yoluyla "örtülmesi" eğilimi görülmektedir. Bu rol çoğunlukla, olağan ve geçici olmaları bakımından sosyo-ekonomik değişkenlerle benzerlik gösteren (nerede ikamet edildiği, yaş, gelir gibi klasik değişkenlerin bir araya gelmesinin bir sonucudur), ancak toplumsal fenomenlerin kolektif boyutunu da ele almayı mümkün kılması bakımından etnik-ırksal kategorilere de yaklaşan, toprağa dayalı kategorilere düşer. Amerikan üniversiteleri, uzamsal ayrım fenomenlerine dayanarak, *affirmative action* dağıldıktan sonra da ırk temelinde işe alma uygulamasına devam ettiler (bkz. Çerçeve 6).

Fırsat eşitliği ya da sonuçların eşitliği

Amerikan *affirmative action*'ı potansiyel olarak aynı ölçüde problemli olan ikinci bir siyasi "yeniliğe" dayanmaktadır. Bir *tercihli uygulama* olması bakımından (pozitif ayrımcılık, daha üstün özelliklere sahip en az bir aday ırka dayalı aidiyeti nedeniyle bir diğeri lehine kenara itildiğinde ortaya

çıkar), pozitif ayrımcılık uygulaması demokrasinin temel bir kuralına, yeteneğe dayalı seçime aykırıdır. Gerçekte, demokratik bir toplumda, toplumsal statüler ve konumlar devredilemez, bir toplumsal rekabet süreci gereği kişisel özellikler doğrultusunda elde edilir. Bu rekabet çerçevesinde herkesin hak ettiğini elde edebilmesi için bireyler, *fırsat eşitliği* olarak tanımlanan eşitlikçi bir başlangıç durumunda konumlanmış olmalıdır. Tarihsel bir biçimde sosyal devletin gelişmesiyle bağlantılı olarak, fırsat eşitliği kavramı, toplumsal kökenden kaynaklanan handikapların telafi edilmesi amacıyla *farklılaşmış bir muamele* olasılığını kabul ettiği için (daha azına sahip olana daha çok vermek") hukuki eşitliğin ötesine geçer [Lochak, 2005]. Yine de, temel olarak yeniden bölüşümcü bir mantığa dayalı olan bu önlemler (en sık kullanılan örnek artan oranda gelir vergisidir) toplumsal rekabeti ikame etmeye değil onun işleyişinden sonra müdahale etmeye yöneliktir. Hâlbuki kamusal malların (istihdamda olduğu kadar eğitim alanında da) dağılımında sonradan etkide bulunan pozitif ayrımcılık, "fırsat eşitliği" mantığından yola çıkmaktadır. Karşıtları için burada kabul edilemez bir kopukluk vardır.

Ancak gerçekte, *farklılaşmış muamele* ile *tercihli muamele* arasındaki fark her zaman bu kadar açık değildir. Kadroların rezerve edilmesi uygulaması, emek piyasasının belli bölümleriyle sınırlı olduğu (kamusal, ticari olmayan) ve "eşit özellikler" gerekliliğine saygı duyulduğu ölçüde toplumsal katmanlaşma sürecini alt üst etmez, emek piyasasına girme yolunda adaylara bir "şans" vermeyi temsil eder. Pozitif ayrımcılık savunucuları argümanlarını bu anlam belirsizliği üzerine oturturlar. Onlara göre, sonuçların eşitliği, bireysel özgürlük ilkesine karşı olduğu için başlı başına meşru bir amaç olmasa da, daha yüksek ilkelere ulaşmak için bir *araç* olabilir. Rawls'un ifade ettiği gibi eşitsizlik, eğer toplumun

bütününe faydası dokunacaksa adildir. *Hakkaniyet* düşüncesi, formel eşitlik ilkelerini düzeltir ve güçlendirir. Dolayısıyla burada bir kopuş yoktur, demokratik değerlerin özünü korumayı sağlayan kısmî ve geçici bir ilga vardır. Fransa'da Devlet Konseyi'nin, 1996 tarihli *Eşitlik İlkesi* raporu, toprağa dayalı pozitif ayrımcılığa göndermede bulunarak, iki meşru ilke olan durumun farklılığı ve genel çıkar göz önüne alındığında, muameledeki farklılığın yerinde bir uygulama olduğunu belirtmiştir (bkz. Çerçeve 6). Amerikan kota sisteminin ortaya çıkardığı sonuçları mecbur kılacak kadar ileriye gitmeden, "pozitif eylem" veya "haklı ayrımcılık" önlemleri olarak adlandırılan önlemler, açık eşitsizlik durumlarıyla mücadele etmek ve ilan edilen fırsat eşitliği ilkelerine "gerçek bir içerik" kazandırmak için uygulanabilir ve uygulanmalıdır. Böylece, Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanan kadro rezerve etme tekniği yerine ırk ayrımcılığıyla mücadelede Avrupa Birliği *outreach* ("azınlıklara" mensup adayların başvurmaya teşvik edilmesi), *monitoring* (ayrımcılık niyetiyle olmasa da farklı muamele yapılmasına kamuoyunun dikkatini çekmek), *mainstreaming* (bütün kamusal eylem ve politikalara ayrımcılık karşıtlığının entegre edilmesi) gibi yenilenmiş araçların kullanılmasını teşvik eder.

Ara çözümler ve bu iki boyutun özgül kombinasyonu, bir biçimde pozitif ayrımcılık düşüncesine göndermede bulunan pratiklerdeki büyük çeşitliliği açıklar. Burada, bunlar, Avrupa'da ırk ayrımcılığına karşı mücadeleleri, Fransa'daki pozitif sınır ayrımcılığını ve etnik kota politikalarını konu alan üç başlık altında sunulacaktır.

Avrupa'da ırk ayrımcılığına karşı mücadeleler

Göç konusunda Topluluk ilk olarak yabancıların ve vatandaşların eşit muamele edilmesi ile ilgili olarak 1970'li yıl-

larda harekete geçmeye başlamıştır. Bu dönemde bu kaygıların temelinde toplumsal adalet düşüncesi değil, rekabetin bozulmamasına yönelik ekonomik bir düşünce vardı. Başlarda üye ülke vatandaşlarına uygulanan önlemler daha sonra Avrupa Konseyinin çalışmalarıyla paralel olarak ve (Portekiz gibi) aday ülkelerden gelen baskılar sonucunda diğer ülkelerin vatandaşlarına da uygulanacak şekilde yaygınlaştırılmıştır.

Kısa bir süre öncesine kadar, yabancılar ve vatandaşlara eşit haklar verilmesi konusundaki kaygı, Avrupa mahkemelerinin ve Avrupa alanına müdahale eden STK'ların temel uğraşı olmuştur. Yakın zamanda bir perspektif değişikliği meydana gelmiştir. Tarihsel olarak Büyük Britanya'da veya Hollanda'da görülen ırk ayrımına karşı mücadele Avrupa sahnesinin tamamını etkisi altına almıştır. 1990'ların başından itibaren STK'lar bu alanda yasal önlemler talep etmek üzere mobilize oldular. Bu eylemler sonucunda 1997 yılında Amsterdam Antlaşması'na ayrımcılık karşıtı bir madde eklenmiştir (madde 13). Antlaşma Avrupa Birliği'ne bundan böyle cinsiyete, ırka ya da etnik kökene dayalı ayrımcılıkla mücadele etme konusunda özgül yetkiler vermektedir. Buradan konseyin Birliğe ait bir eylem planı olan EQUAL'ın ulusal hukuk sistemlerine taşınmasını öngören iki direktifi çıkmıştır.

Fransa'da bu sorunsal, normatif ilke düzleminde ve en azından yasal düzlemde olumlu karşılanmıştır. 1998'den itibaren, "entegrasyon"la beraber ayrımcılıkla mücadele, devlet politikalarının öncelikli ekseni olarak teşvik edilmiştir. 114 numaranın, CODAC'ın (Commision départementale d'accès à la citoyenneté, Vatandaşlığa girişle ilgili bölgesel komisyon) ve GELD'in (Groupe d'études et de lutte contre les discriminations, Ayrımcılığa karşı çalışma ve mücadele grubu) oluşturulması dahil olmak üzere farklı

önlemler uygulanmıştır. Kasım 2001'de kabul edilen ırk ayrımcılığı hakkındaki yasa Avrupa Birliği'nin direktiflerinin *a maxima* uygulanmasını getirmiştir.

Ancak, ırkçılık karşıtlığından farklı olarak ırk ayrımcılığına karşı mücadele, ideolojik önyargılara değil bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal eşitsizliklere karşı çıkar ve yasal düzenlemelerden başka eşitliğe yönelik somut eylem programları da gerektirir. İdari kategorilerin etnik ya da ırka dayalı ölçütler üzerinden oluşturulmasının anayasaya aykırı olduğu Fransa'da gerçek zorluk buradadır. Bazılarına göre bu noktada, ırk ayrımcılıklarının tanınmasından ancak bunlarla mücadelede kullanılacak araçların reddedilmesinden kaynaklanan gerçek bir kurumsal çelişki, bir "Fransız ikilemi" vardır [Streiff-Fenart, 2001]. Yakın dönemde, Fransa'da istatistiklerde etnik kategorilerin kullanılmaya başlanması ile ilgili tartışmalar oldu [Spire ve Merllié, 1999].

Amerikan *affirmative action* kotalarından çok farklı olarak Fransa, ayrımcılık karşıtı mücadelede (2005'te kurulması ön görülen) bağımsız bir mahkeme önerisiyle, profesyonel eğitimde kültürel çeşitliliğe duyarlılığın artırılmasına yönelik programların geliştirilmesiyle, işletmelerle bir "çeşitlilik şartı" imzalanmasıyla, anonim *curriculum vitae* gibi önlemlerin benimsenmesiyle Büyük Britanya deneyimine daha yakın önlemlere doğru yöneliyor gibi görünmektedir.

Buna rağmen pozitif ayrımcılık düşüncesi bir kenara bırakılmış değildir. Devlet güçlerine göre "etnik profil"e hitap etmenin ilk yolu göçmenlerin ve onların soyundan gelenlerin kurduğu dernekler yoluyla cemaatçi oluşumlara seslenmektir. Başka yollar da denenmiştir: eğer "ırk kategorileri" yasa dışıysa belki jenerik bir "ayrımcılığa maruz kalanlar" kategorisi oluşturulabilir. Burada etnik işe almayla ilgili çalışma, açıkça "göçmen gençleri" hedefleyen (hamilik, yerel

görevlerde işe almaya eşlik etme gibi) bazı programlarda olduğu gibi sahadaki kurumsal ajanlara bırakılacaktır. Bununla birlikte daha büyük ölçekteki müdahalelerde öne çıkan çözüm, ırk ayrımcılığına karşı mücadelenin pozitif teritoryal ayrımcılığa "yığılması" olmuştur [Calvès, 2004].

Pozitif teritoryal ayrımcılık

Fransa'da sınırlanmış alanın pozitif ayrımcılık aracı olarak kullanılması 1980'lerden itibaren önce mahallelerin toplumsal gelişmesi politikalarının daha sonra kent politikalarının uygulanmasının bir sonucudur. Ta başından itibaren toplumsal aciliyetin mecbur kıldığı bu kentsel işlemlerde çabalar –altında yatan felsfenin bir gereği olarak– "en zor durumdaki" mahallelere yoğunlaştırılmıştı. İdare, 1981'de 22, 1984'te 148, 1989'da 400 ve 1994'te 1300'den fazla mahalleyi 750 hassas kentsel alanı –ZUS (Zones Urbaines Sensibles)– tespit etmişti.

Başlangıçta yapılan sadece bu "mahallelere" daha fazla kaynak aktarılmasıydı. Ancak sayıları arttıkça ve kullanımları kurumsallaştıkça yasa koyucunun elinde bir *idari kategoriye* dönüştüler. 1991'de şehir için yönelim yasası gereği, politikanın hedeflediği mahallelerde yerleşmiş olan işletmeler, işletme vergisinden muaf tutuluyordu. 1992'de, Kamu Hizmetleri Bakanlığı, buralarda çalışan memurlar için "özgül kıdem avantajı"nı uyguladı. 1993'te işletmelerin sosyal yükümlülüklerinde yeni muafiyetler ön görüldü. 1994'te memurlara "değişim önceliği" verildi. 1995'te, işletmelere tanınan mali ve toplumsal kolaylıklar artırıldı (vergiden muaf kentsel bölgeler oluşturuldu) ve daha sonra pozitif sınır ayrımcılığı mahalle sakinlerine de yaygınlaştırıldı. Vergiden muaf kentsel bölgelerde yerleşmiş olan işletmeler üçüncü işe alımdan itibaren, işlerin yüzde 20'sini yerel

adaylara vermek zorundaydılar (bu kota 2003'te yüzde 30'a çıkarıldı); 1996'da sözleşmeleri devlet tarafından teşvik edilmiş olan 100.000 kişilik kentsel istihdam "hassas mahallelerden" gelen gençlere tahsis edildi. 1997'de bu ilke gençlere yönelik istihdam konusunda da uygulanmaya başlandı. "Mahalle sakinlerine" ayrılan kota %20'ye düşürülmekle beraber sayı 300.000'e çıkarıldı. 2000'de 10.000 iş yetişkin mahalle sakinlerine ayrıldı; bu gruba Milli Eğitim Bakanlığı'ndan 5.000 özel burs verildi.

Devletin ve idari makamların çabalarının ötesinde pozitif teritoryal ayrımcılığın mantığı topluma anlatıldı. 2001'de Paris'teki, Institut d'Etudes Politiques (Siyaset Çalışmaları Enstitüsü), öğrencilerin "profil"inin çeşitlendirmek amacıyla ZEP* bölgesinde okula gitmiş olan lise öğrencilerine özel bir başvuru yolu açtı. Başka bir alanda, Marsilya'nın kuzeyindeki hassas bölgelerde faaliyet gösteren Continent süpermarketleri, imajını iyileştirmek için "işe almada yerel tercih" uygulaması başlattı.

Bu Fransız pratikleri, en son uygulanma biçimleriyle Amerikan *affirmative action*'ıyla paralellik gösterir. En başından itibaren, devletin teritoryal eylemleri başka durumlarda "etnik" olarak nitelenebilecek problemleri "ihmal edilmiş banliyöler" prizmasından ele alması nedeniyle etnisitenin idaresine yönelik "dolaylı politikalar" olarak analiz edildi [Schnapper, 2002, p.200]. Fransa'da ırk kategorileri oluşturulması yasaya aykırı olduğu için sınırlanmış alan devlet kurumlarına kültürel çeşitlilikle ilgili soruları yasal engelleri bertaraf ederek ele alma imkânı sundu. Bazı yazarlara göre bu, cumhuriyetçi değerlerin çevresinde kalarak ırkçılığın etkileriyle savaşmayı mümkün kılan dar bir *Fransız usulü pozitif eylem* [Rudder, Poiret ve Vourc'h, 1998, 2000]. Hâlbuki başka yazarlara göre, devletin müdahalelerinde sınırlan-

(*) Zone d'éducation prioritaire (öncelikli eğitim alanı)

mış alan gerçek bir "cehalet peçesi" işlevi görmektedir [Estèbe, 2004]. "Öncelikli coğrafya"nın keşfinden yirmi yıl sonra hâlâ neyi kapsadığı bilinmemektedir: yoksulluk, göç, suç, toplu konutlara ilişkin sorunlar. Bu da zaten "tercih" edilmesinin arkasındaki zımni nedenlerden biri değil midir?

Kota politikası

Özel grupların yararına "kota" uygulanması politikasının en eski örneklerinden biri Hindistan'dadır. Hindistan'da pozitif ayrımcılık imparatorluk zamanında İngiliz memurlar tarafından uygulanmaya konmuştur. Temelinde etnik grup değil kast vardır ve önceleri dokunulmazlara yönelikken kademeli olarak "alt sınıflar"ı oluşturan diğer kastlara ve "kabileler halinde yaşayan nüfus toplulukları"na da genişletildi. Etnik ırksal grupların lehine pozitif ayrımcılık daha büyük ölçekte Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulandı. Yeni dünya ülkelerinde otokton halklara da uygulandı. Bütün bu örneklerde pozitif ayrımcılık politikaları çoğunlukla, milli tarihte kurucu unsur olan baskı rejimlerinin ardından gelmiştir ve toplumsal paktın yeniden kurulması çerçevesinde ortaya çıkmışlardır [Calvès, 2004]. Hukuki temelleri yine de eşitsizdir: Güney Afrika'da ırk ayrımı rejimi sona erdiğinde pozitif ayrımcılık bir anayasal ilke haline geldi; Amerika Birleşik Devletleri'nde konjonktürel olarak ortaya çıkmıştır ve böylelikle siyasi ve adli itirazlara açıktır.

Grupların temsili

Siyasi katılım alanında pozitif ayrımcılık mantığı Kymlicka'nın "özel kimlik haklarının tanınması" olarak adlandırdığı durumla sonuçlanır. Amaç, *azınlığa düşürülmüş* nüfus topluluklarının siyasi karar alma ve iktidar ma-

kamlarında kronik olarak eksik temsil edilmesiyle mücadele etmektir: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki nüfusun % 12.4'ünü oluşturan Afrikalı-Amerikalılar seçimle gelinen kadroların %1.4'üne sahiptir; Hispanikler için bu rakamlar sırasıyla %8 ve %0.8'dir; Kanada'daki otokton halklar için bu rakamlar %3 ve %1 iken Kanada'daki kadınlar için %50 ve %13'tür [Kymlicka, 1995].

Grupların örgütlü temsili taraftarlarına göre bu rakamlar, kurumların "temsil güçlerini" tartışma konusu yapar. Burada temsille ilgili olarak iki kavrayış karşı karşıya gelir: Geleneksel demokratik kuramda temsil seçimlerde kullanılan prosedüre göre tanımlanır – bir vatandaş grubu temsilcilerin seçimine katıldığında, seçilmişler özellikleri bakımından farklı olsalar da (cinsiyet, yaş, etnik köken, vb.) temsil edilmiş olurlar. "Ayna-temsil" olarak adlandırılan alternatif perspektife göre bir birey ancak kendi deneyimini paylaşan bir birey tarafından temsil edilebilir, dolayısıyla grupların siyasi olarak örgütlenmesi gerekir. Bu yönde uygulanan önlemler seçim sürecinin yeniden düzenlenmesinden yasama organlarında yer ayrılmasına kadar uzanır (bkz. Çerçeve 7).

Fransa'daki parite örneğinin (bkz. Çerçeve 7) gösterdiği gibi, seçim sürecine müdahale etmeyi amaçlayan önlemlerin bir sıkıntısı, etkilerini azaltmalarıdır. Bu da, gruplara yasama meclisinde yer ayrılmasıyla *temsil garantisi* fikrini doğurmuştur.

Kolombiya'da, ulusun çokkültürlü yapısını teşvik etmeyi hedefleyen 1991 tarihli anayasal reformla, milli meclisteki 166 sandalyeden ikisi siyah toplulukların temsilcilerine, biri de (Senatoda da iki sandalyeye sahip olan) yerli nüfus topluluklarının temsilcilerine ayrılmıştır. Hindistan'da, 1920'den beri dokunulmazlara sandalye ayrılmaktadır. 1991'de bu kota % 17'yi aşıyordu ki kabileler halinde yaşayan nüfus topluluklarına ayrılan %7'yle birlikte Hin-

ÇERÇEVE 7

Seçim süreçlerinin reformu

Seçim süreçlerinin reformu yanlılarına göre yasamayla özel gruplar lehine yer ayrılması biçiminde bir uç noktasına gitmeden önce partilere finansal teşvikler, orantılı temsilin kabulü gibi genel anlamda adayların çeşitliliğini artıracak "siyasi makamlarda "çeşitliliği" artırmaya yönelik başka yollar denenebilir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde bu yol, seçim bölgeleri yeniden belirlenerek denendi. O dönemde siyahların siyasi süreçlerin dışında bırakılmasın son vermeye yönelik 1965 tarihli *Oy Verme Hakları Yasası* çizgisinde 1980 Amerikan seçim yasasının, azınlıklara mensup, özellikle de siyah ve hispanik adayların sandalye sayısının maksimize edilmesine imkân verecek şekilde "monoetnik" seçim bölgeleri oluşturularak "tuhaf" bir seçim bölgelerine ayrılması sonucunu vermişti [Joppke, 1996].

Parite

Aynı meselelerle uğraşan ancak etnik olmaktan ziyade evrenselci bir mantıkla hareket eden Fransa *parite* gibi eşit derecede alışılmamış bir önlem benimsedi. Kadınlara oy hakkının verilmesinden yaklaşık elli yıl sonra Fransa parlamentoda kadınların oranında Avrupa Birliğinin son sıralarında yer alacaktı. 1946'da Milli Meclisin %.6'sını kadınlar oluşturuyordu; 1993 genel seçimlerinin ardından bu oran yalnızca % 6.4'tü

distan nüfusu içindeki ağırlığına ulaşmış oluyordu [Jaffrelot, 2002]. Parlamentoda sandalye ayrılmasına, Yeni Zelanda'daki Maoriler gibi başka örnekler de verilebilir. Yine de bu deneyimler Avrupa ya da Fransa için ders çıkarmaya elverişli olmayan fazla "egzotik" örnekler gibi görünmektedir. Öyle ki, uygulandıkları ülkede bile "garanti altına alınmış temsil" önlemlerinin sonuçları belirsizdir. Etnik siyasi reformizmdeki çatlakları, neredeyse karikatüral bir biçimde ortaya koyar.

"Ayna-temsil" düşüncesi bu bakımdan toplumsal davranışları biyolojik özelliklerle ilişkilendiren ırkçı düşüncede de var olan determinist bir akıl yürütmeye dayanır. Azın-

(Bu oran sadece Yunanistan'da daha düşüktü, Kuzey ülkelerinde % 30'u aşıyordu).

Demokratik sürecin tek başına temsiliyetteki eşitsizliklere son veremeyeceği ortadadır. Böylelikle 1990'lı yılların başında seçilmişler meclisinde parite yanlısı militan inisiyatifler ortaya çıktı. Sosyalist parti 1997 genel seçimlerinde kontenjanının % 28'ini kadınlara ayırdı. İktidara geldiğinde Başbakan Lionel Jospin kadınlar ve erkekler arasındaki parite hedefinin anayasaya işlenmesi için bir gözden geçirme yapılması planını açıkladı. 28 Temmuz 1999'da bu yapıldı ve 6 Haziran 2000'de, üç oy hariç oy birliğiyle siyasi partileri seçimlerde eşit sayıda kadın ve erkek aday belirlemeye mecbur eden parite yasası resmen ilan edildi. Sonuç olarak yasaya konu olan seçilmiş meclis üyeleri değil aday listeleri oldu.

2001 yerel seçimlerinde 3500'den daha fazla kişinin oturduğu şehirlerde paritenin zorlamasıyla belediye konseyi üyelerinin % 46'sı kadınlardan oluştu (yine de kadın belediye başkanı konusundaki ilerleme çok daha yavaş oldu). Daha sonra 2002 genel seçimlerinde kadınların oranı ancak % 12.3'ü buldu: % 50 oranında değil % 38 oranında kadın aday vardı. Sosyalist Parti ya da UMP (Halk Hareketi için Birlik) gibi büyük partiler ceza ödemeyi tercih ettiler: özellikle % 20 oranında kadın adayı olan UMP dört milyon Avro ceza ödedi. Zor ya da önceden kaybedilmiş seçim bölgelerinden gösterilen kadınlar dörtte üç oranında kaybettiler.

lıklara mensup bu adaylar mutlaka azınlıkların bakış açısını mı savunacaklardır? Özellikle de seçim bölgelerinin ayrılmadığı durumlarda (çoğu kez garantilenmiş temsille birlikte örneğin "siyah" adayı "siyah" nüfusun seçmesini sağlamak amacıyla seçim bölgelerinin ayrılması talep edilir ama bu önlem bugüne kadar istisnai durumlar dışında uygulanmamıştır) yaşanan deneyimler, bundan şüphe etmemize neden olur. Öte yandan, hiçbir siyasi deneyimi olmayan iki üst düzey sporcunun siyah cemaatin temsilciliğine seçildiği 2002 Kolombiya seçimlerinin gösterdiği gibi ayna temsilin ırk stereotiplerini yeniden harekete geçirmek gibi bir sonucu da vardır [Cunin, 2004].

Bir başka açıdan, garanti altına alınmış temsilin, nüfus topluluklarını her türlü sorumluluk hissinden kurtarmak gibi olumsuz bir etkisi de vardır: Bu şekilde "Maori olmayanlar"ın ya da Amerika Birleşik Devletleri'nde "beyaz" seçim bölgelerinden seçilmiş olanların Maoriler ya da Hispanikler konusunda endişelenmesi gerekmez çünkü onlar kendi haklarını korumaları için kendi "temsilci"lerini seçeceklerdir. Sonuna kadar götürüldüğünde ayna-temsil mantığı temsil düşüncesinin kendisini tehlikeye atar ve seçimlerden vazgeçilmesinin, kura çekilmesi ya da nüfus topluluklarının örneklenmesi gibi tekniklerin önünün açılmasına yol açar [Kymlicka, 1995]. Ancak, ayna-temsil demokratik temsile dair genel kurama uymuyor olmasına rağmen çokkültürlülük politikalarını savunanlara göre, geçmiş baskıların izlerinin yok edilmesi söz konusu olduğunda [Young, 1989, s.259] ya da sistemik eşitsizlikler varsa [Kymlicka, 1995] bazı gruplar için bir dereceye kadar doğrulandığı bağlamlar da vardır.

İşe erişebilirlik

İşe erişebilirlik genel olarak pozitif ayrımcılık politikalarının ayrıcalıklı alanıdır. Yine de, emek piyasasının tümüne uygulandığı çok enderdir, bu piyasaların "kamusal" bölümlerinin bazılarını hedefler. Amerika Birleşik Devletleri'nde yönetim tarafından konulan kotalar sadece federal sözleşmelerde taraf olan işletmelere uygulanır. 1990'ların başında, Çalışma Bakanlığı'nın "tatmin edici" pozitif ayrımcılık "programları" uygulamasını talep ettiği işletmelerin sayısı 95.000'di ve bu işletmeler 270.000 kişi istihdam ediyorlardı. İktisat alanında, pozitif ayrımcılıktan faydalanan bir başka grup, "azınlık" işletmeleri olarak nitelendirilen yani azınlıklara mensup kişilerce yönetilen işletmelerdi. 1994'te,

bu işletmeler Amerikan KOBİ'lerinin % 9'unu oluşturuyordu buna rağmen kamu malları piyasasının % 25'i bu işletmelere devredildi [Lacorne, 1997].

Hindistan'da devlet memuriyetine giriş, pozitif ayrımcılığın en temel meselelerinden biridir. Siyasal temsilde olduğu gibi İngiliz memurlar tarafından uygulamaya konan ilk kota sistemleri, dokunulmazlar kastının ve daha sonra da diğer "alt sınıflar"ın yararına işletilmişti. Bu uygulama, bazı eyaletlerde yönetim kadrolarının % 59'unun bu gruplara ayrılmasına kadar götürülmüştü. Bağımsızlıktan sonra, dokunulmazlar dışındaki "alt sınıflar" lehine politikalara son verildi; sosyalizmden feyz alan yeni liderlere göre, pozitif ayrımcılık en çok hak edenlerin cezalandırılması ve ülkenin etkinliğinin zarar görmesi sonucunu doğuruyordu. Hindistan yüksek mahkemesi 1963 yılında aldığı bir kararla pozitif ayrımcılık politikalarının tamamını tartışma konusu yaptı. Sosyalist partinin yükselişiyle 1978 yılında yönetim alt sınıflar lehine % 20'lik bir kotayı yeniden koydu ve bu oranı daha sonra % 27'ye çıkardı. Savunduğumuz görüşe göre kotalar toplumsal teşvik araçları değil, daha ziyade siyasal hareketlilik araçlarıdır: ihmal edilmiş zümrelere yönetime, iktidar organına erişme imkânı sağlamak onlara devlet işlerinin idaresini açmak anlamına gelir. Zaten Hindistan'da pozitif ayrımcılık politikalarının en önemli meselelerinden biri ekonomik eşitliği sağlamaktan ziyade alt kastların siyasallaşması ve iktidara gelmesidir [Jaffrelot, 2002].

Okulda

Okul, pozitif ayrımcılığın bir başka simgesel alanıdır. Pek çok örnek mevcut olsa da –Brezilya'da Devlet üniversiteleri "siyah ve melez" öğrencilere yer ayırmaya başlamıştır– *affirmative action*'un hukuki açıdan problemli yön-

lerini ortaya çıkardığı ve bu uygulamanın geleceği ve alternatifleri üzerine sorular sormamızı sağladığı için bir kez daha Amerikan deneyimi "paradigmatik" olarak ele alınacaktır.

İstihdam, ya da kamusal piyasalara girişin sağlanmasından farklı olarak Amerikan üniversitelerinde pozitif ayrımcılık, devletin aldığı kararlar sonucunda ortaya çıkmamıştır. Siyah ve hispanik öğrencilerin üniversiteye girişini kolaylaştırmak amacıyla üniversite yönetimlerinin kendileri bu politikaları uygulama kararı aldılar. Bu sayede bugün en prestijli üniversitelerine mensup olanların % 6 ilâ % 7'sini (Amerika'da nüfusun % 12'sini oluşturan) siyahlar oluşturur. Eğer başvurular sadece okul başarısı temelinde değerlendirilseydi bu oran akademik elitler açısından, toplumsal ve siyasi anlamda kabul edilemez bir oran olan %2 ilâ % 3'e düşecekti [Sabbagh, 2002].

Her şeyden önce meritokratik bir kurum olan okulda ırk aritmetiğinin karmaşıklığı yargıya başvurmalara neden olmakta gecikmedi. 1978'den itibaren, Yüksek Mahkeme kişisel haklara aykırı olduğu gerekçesiyle üniversitelerde *affirmative action* pratiklerini yasakladı (Bakke kararı). Kota sistemini yasaya aykırı kılmakla beraber, mahkeme, çeşitliliğin Anayasa'nın birinci değişikliğiyle korunan "üniversitelerde özgürlüklerin" bir parçası olduğundan hareketle üniversitelerin öğrencilerini "çeşitlendirmek" amacıyla ekonomik, etnik ya da ırk temelinde ölçütler kullanma hakkını tanıdı. Bir başka grubu dışlayan bir ölçüte dönüşmemesi ve özelikle bir gruba önceden belli bir sayıda yer ayrılmaması koşuluyla "ırk", adayların değerlendirilmesinde bir argüman olarak kullanılabilecekti. En prestijli olanları da dahil olmak üzere Amerikan üniversiteleri öğrencilerin çeşitliliğini sağlamak adına kabul edecekleri öğrencileri belirlerken "etnik" unsuru göz önüne almaya devam edebileceklerdi:

Los Angeles'taki California Üniversitesi'nde 1994 yılında birinci sınıfa kabul edilen öğrencilerin üçte biri (ki bunun da yarısını siyahlar ve hispanikler oluşturuyordu) sadece meritokratik değil sosyo-ekonomik ve etno-ırksal ölçütler temelinde kabul edilmişti [Lacorne, 1997].

Buna rağmen, 1990'lı yılların ortalarında *affimative action*'a yeniden saldırılmaya başlandı. Buna Üst Mahkeme'nin 1995'te kamusal piyasalar konusunda pozitif ayrımcılığı büyük ölçüde kısıtlaması yol açtı. Birkaç ay sonra, daha önceleri pozitif ayrımcılığın öncülüğünü yapmış olan Kaliforniya'daki Berkeley Üniversitesi "ırk, din, cinsiyet, ten rengi ya da milliyet temelinde kökenin" öğrenci kabul etme ölçütleri arasına yer almasını yasakladı [Sabbagh, 2002]. Bir sonraki yıl, Teksas, Mississippi ve Luisiana eyaletleri federal mahkemeleri devlet üniversitelerinde *affirmative action*'u neredeyse ortadan kalkmasına neden olacak şekilde kısıtladılar. Aynı yıl, Kaliforniya'da halk tabanının inisiyatifiyle yapılan bir referandumla, kamu sektöründe bütün pozitif ayrımcılık programlarının kaldırılması % 54'ün biraz üstünde bir oranla kabul edildi. 1998'de, aynı inisiyatif Washington eyaletinde (% 58'le) aynı sonuca ulaştı. 2000'de Florida'da Devletin uyguladığı *affirmative action* programlarının büyük bir bölümüne Vali Jeb Bush'un imzaladığı bir kararnameyle son verildi.

Pozitif ayrımcılık programlarının kaldırılmasıyla özellikle en prestijli üniversitelerde okuyan siyah ve hispanik öğrencilerin sayısı ciddi oranda düştü. Berkeley'de pozitif ayrımcılığın kaldırılmasından bir yıl sonra lisans üstü programların tamamında toplam yedi hispanik öğrenci (ki bu rakam bir önceki yıl için 28'di) ve sadece bir siyah (bir önceki yıla ait rakam 20 idi) vardı. Kabul edilen öğrencilerin de aralarında olduğu pek çok öğrenci, programa son verilmesini kendilerine karşı bir düşmanlık olarak yorumlaya-

rak başvurmaktan veya okumaktan vazgeçtiler [Sabbagh, 2002]. Böylesi bir durum, elbette toplumsal olarak kabul edilemezdi. Bu nedenle üniversiteler, açıkça ırk kavramına atıfta bulunmadan benzer sonuçlar elde etmelerini sağlayabilecek ikame stratejiler bulma çabası içine girdiler. Böylelikle 1997'de, Teksas Eyaleti Yasama Meclisi iki devlet üniversitesine birinci sınıfa kabul edecekleri öğrencilerin % 10'unun orta öğretim kurumlarının en iyi öğrencilerinden oluşması mecburiyetini getirdi ve böylelikle ikamete dayalı ayrımlar üzerinden öğrenci çeşitliliğinin sağlanmasını hedefledi. Bu örnek 2000'de Florida Eyaleti'nde de uygulanmaya başladı. Diğer eyaletlerde adayların değerlendirilmesinde formülü *affirmative action*'la elde edilenlere benzer sonuçlar elde edilmesini sağlayacak şekilde ayarlanan, karmaşık bir sosyo-ekonomik dezavantaj endeksi oluşturuluyordu. Daniel Sabbagh'ın öne sürdüğü gibi bir politikanın etkinliği belki de şeffaflığına bağlıdır [2003]. Son dönemde ortaya çıkan bu gelişmeler her koşulda Amerikan deneyimini Fransız deneyimine yaklaştırır.

Sonuç bölümünde pozitif ayrımcılık ve çokkültürlülük arasındaki bağlar üzerine düşünebiliriz. Aslında ilkeler açısından bakıldığında ayrımcılığa karşı mücadele ve kültürel çeşitlilik arasındaki bağlar çok sıkı değildir. Refah devletinin sosyal politikaları gibi ayrımcılıkla mücadele önlemleri de eşitlikçi ve bireyselcidir: ötekilikle ilgili değerlendirmeler burada bireyin entegrasyonuna, ortadan kaldırılması gereken engeller olarak sunulmaktadır. Aynı şekilde pek çok yazara göre, özellikle Amerika Birleşik Devletleri deneyimiyle ilgili olarak iki sorunsalı en azından analitik olarak birbirinden ayırmak gerekir: Bu yazarlara göre *affirmative action* çokkültürlülüğün meselelerinin dışında kalan bir önlemdir [Glazer, 1997].

Aksine Fransa'da iki mesele, neredeyse eşanlamlı olarak kullanılacak kadar üst üste gelmektedir: Bu, iki meselenin ortak paydasını oluşturan toplumsal ilişkilerin *etnikleştirilmesi* eğilimidir. Bu bakış açısının tutarlıktan yoksun olduğu söylenemez. Felsefi düzeyde çokkültürlülük ve ayrımcılıkla mücadele birbirine benzemese de pek çok ülkede pozitif ayrımcılık programları idari olarak ırk kategorilerinin oluşturulmasıyla, mücadele ettiği toplumsal ilişkilerin etnikleştirilmesine hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi daha sonra uygulanacak olan kimlik politikalarına kısmen başlangıç teşkil etmesine neden olmuştur [Holinger, 1995; Sabbagh, 2003].

Yine de çokkültürlülük ve pozitif ayrımcılık arasında daha pozitif bir sentez mümkündür: Eğer çokkültürlülük projesi kamusal alanda kültürlerin adil bir şekilde tanınması projesiyse "kültürlerin" onları oluşturan bireylerden bağımsız bir biçimde değerlendirilebileceğine inanmak naif bir düşünce olur. Kültürel farklılık ve ekonomik anlamda yoksulluk bir araya geldiğinde hoşgörüsüzlük her zaman daha büyüktür; ancak etnisite ve toplumsal sınıf arasındaki bu ilgileşim hesaba katıldığında pozitif ayrımcılık önlemleri bir çokkültürlülük politikası aracı olarak görülebilir.

YEDİNCİ BÖLÜM

Tartışmalar: Kuram, Siyaset Toplum

Çokkültürlülük politikaları uygulandıkları ülkelerde tartışma konusu oldu. Bu politikalara üç farklı düzeyde eleştiri getirildi. İlk olarak epistemik düzeyde, çokkültürlülük politikalarının kültürel tanımanın gerekliliği yönünde öne sürdüğü argümanların bilimsel geçerliliği sorgulandı. İkinci olarak siyasi düzeyde, çokkültürlülük politikalarının avantajları ve mahzurları değerlendirildi. Topluma göndermede bulunan üçüncü düzeyde çokkültürlülük politikalarının neden popüler olmadığı açıklandı. Kamuoyu nezdinde çokkültürlülük politikaları doğru anlaşılmaz ve kine yol açar, muhalefetin klasik bölünmeleri aştığı siyasi sınıf nezdinde de popüler olmamasını açıklar.

Kültürel tanımaya dair bir toplumsal kuram mümkün müdür?

Çokkültürlülük projesi milli toplumun kurumlarının elden geçirilmesini ön görürken bu yönde öne sürülen argümanlar temelde yapı itibariyle normatif argümanlardır. Kültürel

değişimin dinamiklerini yüzyıl başında antropologların yaptıkları çalışmalar aydınlatmıştır, daha sonra sosyal bilimcilerin yaptıkları çalışmalarda etnisite fenomeninin altında yatan sınıf ve toplumsal statü ilişkileri "yapıbozuma" uğratılmıştı, çokkültürlülük üzerine tartışmanın sorunsallaşmasının temelinde ise ahlâk felsefesinin ve siyaset felsefesinin katkıları var. Bu türden bir uzmanlaşma, akademik disiplinler toplumsal gerçekliğin farklı veçhelerinin anlaşılmasında kullanıldığı ölçüde, bir noktaya kadar mantıklıdır. Disiplinlerarasılığın mümkün olmadığı noktada sorunlu olmaya başlar. İnsanın doğasına ve normatif siyasi tercihler üzerine temelde spekülatif argümanların ifade edildiği çokkültürlülük kuramları sosyal bilimlerin bakış açısına göre pek ikna edici değildir. Bu bakış açısına göre çokkültürlülük kuramları alınan derslere hatta bazen elde edilmiş kazanımlara ters düşer. *Kültür* nedir ve toplumsal olarak nasıl tanınır? Kimlik iddialarında eşitsizlik, tahakküm ve iktidar ilişkilerinin gerçekliği sorunu nasıl aşılır? Kültürün normatif yaklaşımlarını hedef alan temel sorulardan en azından ikisi bunlardır.

Bir bütün olarak kültür

Çokkültürlülük kuramcılarınca savunulan perspektif bir çeşit *kültürcülük*le malûldür yani kültürleri, neredeyse yaşayan bir organizma imgesiyle şekillenen, kendi varlığı olan, organik, homojen ve tutarlı bir bütün olarak sunma eğilimindedir. Bu bakış açısı, *liberal kültüralist* olarak nitelendirilen Kymlicka gibi çokkültürlülük kuramcılarınca bazen açıkça kabul edilir [Kymlicka ve Mesure, 2000]. Öte yandan, antropolojik çalışmaların gösterdiği gibi kültürcülüğe en azından üç temel itiraz getirilebilir: Kültürcülük, istikrar ve kültürel yeniden üretim fenomenlerini olduğundan büyük gösterir; her "cemaatin" kendine özgü içsel he-

terojenliğini hesaba katmaz; "kültürler"in özerk olarak var olmalarını varsayan ve onlara bir çeşit şahsiyet atfeden bir *temelcilikle* yan yana durur.

Tanıma projesi gerçekte kültürel geleneklerin sürekliliğini varsayar. Hâlbuki "kültürler" bu türden bir sabitlikten yoksundurlar. Kültürcülüğe özgü statik bakış açısının aksine kültürler tanımları değişmeyen bütünler oluşturmazlar, belirgin nitelikleri hareket ve değişimdir. Yaşamaya devam etmelerini sağlayan saflık ve sahicilikten ziyade bu evrim geçirme ve adapte olma kapasitesidir. Kültürel temas durumlarında ödünç alma, değiş tokuş etme ve melezleştirme süreçleri ortaya çıktığında bu dönüşümlerin arkasındaki itici güç dışsal olabilir. Göç gibi yeni toplumsal bağlar içinde yer aldığında kültürler aynen yeniden üretilmezler, bunun yerine antropolojinin kültürleşme başlığı altında incelediği gibi karmaşık yeniden yorumlamaların öznesi olurlar [Cuche, 2004].

Çokkültürlülük kuramları aynı şekilde "geleneklerin" kısıtlayıcılığını da olduğundan büyük gösterir: gelenekler kolektif boyutuyla bireylere empoze edilirler ama bireyler hiçbir zaman pasif alıcılar değillerdir; aksine atalarından gelen mirası yeni toplumsal bağlamlar içinde sahiplenebilecekleri bir manevra alanını korurlar. Kültürler bu şekilde var olmaya devam ederler ancak yine bu şekilde çeşitlenirler ve böylelikle aynı "cemaatin" içinde bile farklı, bazen de birbirinden uzaklaşan yeniden yorumlamaları bulunabilir. "Cemaatler" homojen olmadığı gibi bireyler de homojen değildir: Afro-Brazilyalıların iki kültürlülüğü, bir "kopuş ilkesi" uygulayarak kültür değiştirme kapasiteleri daha önce Roger Bastide tarafından çözümlenmişti. Sosyoloji, tarih ve etnoloji alanında yapılan pek çok ampirik çalışma bu fenomenin hem zamanda hem de alanda genel olduğunu doğrular.

İnsan kimliğinin bütünleşik doğası kültür alanına ve belki de daha önemlisi kültür alanının ötesine uzanır. Ger-

çekte, kendimizi, etnik cemaatle birlikte profesyonel çevre, cinsiyet, yaş, coğrafi köken ya da ikamet gibi farklı toplumsallaşma ve aidiyet çemberlerinin kesiştiği noktada toplumsal ajanlar olarak kuruyoruz. Bu farklı toplumsal kimliklerin bireyin kültürel kimliğinin oluşumunda daha az önemli olduğuna dair ampirik kanıt yoktur. Çokkültürlülük kuramcıları kültürel tanınma ihtiyacını öne sürerken insanın kimliğini oluşturan, diğer özdeşleşme ve aidiyet biçimlerini kapsayan ve koşullayan etnik kimliğin önde geldiğini varsayarlar, hâlbuki gerçeklerle sınandığında bu varsayım dayanamaz, çöker.

Son olarak, çokkültürlülük kuramlarında iz bırakmış olan kültürcülük bir özcülüktür. (Daha önceden ya da şimdi) kültürlerin yaşayan varlıkların imgesinde bir özü, bir karakteri hatta bir ruhu olduğu düşüncesini savunur. Kültürün bu şekilde kişileştirilmesi çokkültürcü argümanların, doğadaki bitkiler, hayvanlar ya da insanlar gibi kültürlerin de kendilerine özgü bir değeri olduğunu ve bu nedenle korunmaya değer olduğunu savunan bir versiyonuna temel oluşturur. Ancak bu organik metaforun sınırları çok çabuk ortaya çıkar. Kültür, tutarlı ve homojen bir bütün oluşturmaz ve bu nedenle temsil ettiği bireylerin ve toplumsal çerçevenin dışında anlaşılamaz.

Sosyal bilimlerde, kültür nosyonu farklı veya tartışmasız bir şekilde çoğul yaklaşımlar tarafından incelenir [Cuche, 2004].

Objektif diye niteleyebileceğimiz ilk yaklaşıma göre kültür, sanat, teknikler, normlar, değerler, inanışlar, dil gibi bireyin kolektivite içinde edindiği temsiller ve pratikler bütününe işaret eder. Bu perspektifi benimsendiğinde, çokkültürlülüğün ele aldığı ve vatandaşlar arasındaki ilişkilerin etik ve ahlaki alanına dair bazı unsurların ele alınmadığı görülür. Din gibi başka unsurlar daha önce bireysel düşün-

ce ve inanç özgürlükleri adına demokratik işleyiş çerçevesinde ele alınmıştır. Bu sorular neden bugün kimlik ve kültür terimleriyle yeniden ifade ediliyor ve demokratik düzene yeni meydan okumalar olarak algılanıyor? Çokkültürlülük kuramları buna gerçek bir açıklama sunamıyor.

Daha yakın dönemde, kültür nosyonunun nesnel yaklaşımlarının belki de daha da rahatsızlık verici olduğu ortaya çıktı. Bu yaklaşımlar kültürel fenomenlerin, adaptif iletişim süreçleri ve anlam üretimi olarak da görülebilecek olan sembolik boyutunu vurgular. Peki maddi olmayan yani tanımı gereği kavranabilir olmayan bir şeyi nasıl tanırız? Toplumsal fenomenlerin kültürel ve "maddi" boyutları arasında doğaları itibariyle bir fark vardır ve bu fark ekonomik ve sosyal haklarda olduğu gibi "kültürleri" yoksullaştırmadan, folklorize etmeden ve hatta karikatürize etmeden *kurumsallaştıramaz*. Bu durumda, "tanıma" yerine aşağı görme ve küçümsemenin izlerini taşıyan pratikler ortaya çıkar.

Kültürle ilgili fenomenler üzerine sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların kaydettiği kazanımları hesaba katmak siyasi tanıma projesine şüpheyle yaklaşılmasına neden olur. İçeriği ve hatta anlamı bile tartışmalı olan bir şeyi nasıl tanıyabiliriz yani kamusal olarak kurabiliriz? Değişken ve heterojen pratikleri nasıl yasal önlemler ve kamusal eylemlere dönüştürebiliriz? Geçici bir şeyden nasıl bir "hak" oluşturabiliriz? Kültürel tanıma ideallerinin siyasi olarak uygulanması kimliklerin dondurulmasına neden olur; o andan itibaren de arzu ettiği etkinin tam tersiyle sonuçlanması riski yok mudur?

Kültürel fark ve toplumsal eşitsizlikler

Kültür kavramı, 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başında, siyasi milli inşa süreçleriyle paralel olarak önemli gelişme-

ler kaydetti. 1960'lardan itibaren sosyal bilimlerde çalışmalar başka bir temaya, etnisite temasına (bkz. Çerçeve 1) yöneldi. Gerçekte, kültürden etnisiteye geçerken sadece sözcükler ve terimler değişmedi: Kültür düşüncesi kolektif boyuta ve kültürel modellerin sınırlayıcılığına vurgu yaparken etnisite gönüllülüğün, daha geniş anlamda toplumsal tabakalaşma ve siyasi hareketlilik çerçevesinde özel taleplerin gönüllü ve stratejik olduğunun altını çiziyordu. Bu yeni yaklaşım Norveçli antropolog Frederik Barth tarafından [1969] daha güçlü bir şekilde ifade edildi. Barth'a göre etnisite fenomenlerinde iki unsuru, *–etnik sınırlar* diye adlandırdığı– ayırt edici özdeşleşme süreci ve kimlikleri birbirinden ayırmak gerekir. Geleneksel yaklaşımın varsaydığının aksine, kültürel bir mirastan gelen kimlik, belirleyici unsur değil kendileri de toplumsal eşitsizlik ve iktidar ilişkileriyle şekillenen özdeşleşme süreçlerinin ürünü ve sonucudur. Barth'ın konstrüktivist mantığını sonuna kadar götürmesek de, etnisite üzerine sosyoloji edebiyatının önemli bir bölümü özel aidiyetlerin başlıca veri olmadığını, daha ziyade toplumsal katmanlaşma sürecinin bir yansıması olduğunu; etnik grupların, kültürel kimlik ve aynı zamanda ve özellikle bir toplumsal durum tarafından tanımlanmış çıkar grupları olduğunu; kimlik iddiasının toplumsal prestij ya da refah gibi evrensel bir şekilde toplum içinde paylaşılan hedeflere yönelik bir strateji olduğunu [Martiniello, 1995] ileri süren yaklaşımı destekler.

Etnisite üzerine çalışmalar, çokkültürlülük kuramlarının temel öncüllerinden bazılarına bir itiraz oluştururlar: Özel kimliklerin toplumsal olarak inşa edilmiş olmalarını vurgulayarak antropologların *kültür*ü mistifikasyondan arınma çabalarını devam ettirirler; kimlik fenomenlerini toplumsal eşitsizlik ve iktidar ilişkileri merceğinden inceleyerek bir teşhis hatası yapılmış olduğunu düşündürürler: Özelliklerin, bi-

reysel aidiyet ihtiyacının, sadakatin ve *sahici* olmanın, ya da toplumsal dışarıda bırakma ve tahakküm süreçlerinin yeniden kazanılmasıyla gerçek anlamda tehlikede olan nedir?

Yapılan çok sayıda ampirik anket, kimlik talebi fenomenlerinin kültürün aktarımı ya da seküler geleneklerle ilgisinin olmadığını daha çok çoğunluğun kültürünü ve yaşam biçimini nesnel bir biçimde benimsemiş bireylerin toplumsal seçkinlik arayışı ile ilgili olduğunu gösterir. Herbert Gans'ın klasik çalışmasında Amerika'da göçmenlerin soyundan gelenlerin etnisitesi *sembolik bir etnisite*dir. Yani cemaatle reel bağları olmayan, bütünüyle kimliğe dayalı bir etnisitedir [Martiniello, 1995 tarafından ifade edilmiş olan Gans, 1975]. Richard Alba'nın anketleri de aynı yönde: "Amerikalıların büyük çoğunluğu" tarafından paylaşılan "etnik deneyimin" mutfak geleneklerini sürdümekle ilgili olduğunu yine de anket yapılanların ancak yarısını oluşturduğunu gösterir. Mary Waters'a göre, özel bir kimlik iddiasında bulunmak, Amerikalılara, özellikle de orta sınıftan gelenlere "hiçbir maliyet ödemeden zengin bir kültürle" övünme imkânı sunar; burada söz konusu olan, toplumsal prestij arayışının başını çektiği *seçime dayalı* bir tutumdur [Martinello, 1995].

Fransa'da da sosyolojik anketler kimlik talepleriyle "nesnel" kültürel farklılık arasında ilgileşim olmadığını gösterir. 1960-1970'lerden itibaren gözlenebilir olan kimliğin yeniden kazanımı, Ermeni ve Yahudi göçmenlerin torunlarının yaptığı bir işti. Daha yakın zamanda, okulda ya da kamu hizmetlerinde "başörtüsü meselesi" Fransa'da doğmuş ya da büyük oranda orada toplumsallaşmış genç kızları ilgilendiren bir konuydu. "Banliyöler" olarak adlandırılması uygun görülen yerlerde kimliğe dair en radikal duruşları göçmenler değil onların çocukları, "gençler" sergilemişlerdir. Zaten, etnik lider figürü kültürel farklılık ve tanınma arayışı arasındaki gecikmenin bir göstergesidir. Kamu nez-

dinde hemşerilerinin ya da din kardeşlerinin özel çıkarlarının sözcülüğüne soyunan cemaat ileri gelenleri çoğu kez onlarla aynı özelliklere sahip değillerdir; daha eğitimlidirler, mesleki olarak daha iyi konumdadırlar, atalarının dilini ve geleneklerini çoğu kez gönüllü olarak öğrenmişlerdir. *Kültür*ünde bir hak görmek aslında kültüre önemli ölçüde mesafe almayı gerektirir. Zaten istatistik anketler toplumsal ve kültürel pratiklerdeki yakınsamanın nesnel olarak devam ettiğini gösterir [Tribalat, 1995].

Bu analizlerin dünya ölçeğine taşınması yararlı olabilir. Huntington ve Barber'ın uygarlık bilincinin gelişmesi ve kimliğe dair bölgecilikler tezlerine karşılık Jean François Bayart bir "kimlik yanılsamasından" bahseder. Bayart'a göre, siyaset ve iktidar ilişkileri kültürel faktörlerden önce gelir [Bayart, 1996]. Ancak, dünyada gözlenen kimliğin yeniden kazanımı nesnel bir farklılığın, artmış bir çeşitliliğin sonucu değilse, kimliğin yeninde kazanımının öncelikli olarak kültürle değil toplumsal ilişkilerle bağlantılandırılması gerekmez mi? Kimlik iddiası bir toplumsal rahatsızlık, eşitsizlik ya da tahakküm durumundan kaçış olduğunda, bireyleri gönül indirmeyle karışık bir tanımayla ödüllendirmek ya da cemaat içindeki bölünmeleri dondurmak yerine bunun toplumsal ve ekonomik nedenleriyle mücadele etmek gerekmez mi?

Eğer sorun kültürel farklılık değilse çözümün çokkültürlülük olmadığı ortaya çıkar [Vermeulen ve Slijper, 2002].

Tartışmalı bir siyasi etkililik

Kültürel tanıma kuramının sosyolojik bir temelinin olmaması çokkültürlülük tezlerinin güvenilirliğini zedelese de buradan beslenen idealler ve politikaları reddetmeye yeterli bir eleştiri değildir. Gerçekte, bilimsel olma iddiasındaki bütün analizler gibi sosyal bilimlerin argümanları da

çürütülemez değildir. Ve siyaset felsefesi tarafından doğrulandığı üzere toplumsal düzen, hatalı olabilecek önermeler üzerine değil etik ve ahlâkî kavramlar, siyasi değerler üzerine kurulmalıdır. Eğer bugün kültürel aidiyetin kişinin kendisini gerçekleştirmesi için vazgeçilmez olduğuna dair bir kanıt yoksa, kişileri "hatalı bilinçle" suçlamak yerine *karasızlık içinde* onların taleplerini ciddiye almak daha iyi olmaz mı [Rex, 1992]? Zaten bazı yazarlar, çokkültürlülük kuramlarının sosyolojik zayıflığının, onların normatif sonuçlarının ve siyasi önermelerinin tamamını geçersiz kılmadığını kabul etmeye hazırdır.

Çokkültürlülük politikalarını sınamanın bir başka yolu da onların ne kadar etkili olduğunu değerlendirmektir. Bu politikaların uygulanmasına öncülük eden idealler hiç şüphe yok ki cömert ve meşrudur, peki ya gerçekleştirilmeleri? Çokkültürlülük politikaları kişilerin kendini gerçekleştirme, özerklik, onur ve evrensel eşitlik vaatlerini yerine getirebilir mi?

Bu konuda da bazı ampirik argümanlar bir araya getirildi. Siyasi sorunlara göndermede bulunmakla birlikte bu argümanların altında çoğu kez özel ideolojik duruşlar bulunur. Üç tipten bahsedebiliriz: ilki, insanlık onuru hedefleri bakımından çokkültürlülüğün çelişkilerini açığa vurur; ikincisi çokkültürlülük politikalarının toplumsal bütünlük üzerindeki aşındırıcı etkilerini sorgular; üçüncüsü de dikkatimizi eşitlik ve toplumsal adalet vaatlerinin eksikliklerine çeker.

Bireyselci eleştiri

Çokkültürlülük politikaları bu politikalardan yararlananları işaret ederek insanlık onurunu zedelemekle eleştirildi. Pozitif ayrımcılık programlarının ön gördüğü "etnik kotalar" bu önlemler olmaksızın etnik azınlıkların belli mev-

kilere erişemeyecekleri düşüncesine yol açtı. "*Affrimative action*'la işe alınmış olmak" Amerika'da kurumlara "küçük kapıdan" girenleri tanımlamak için kullanılan pejoratif bir niteleme oldu, "Azınlıklardan gelen" adayların özellikle üniversitelere girmekte başarısız olduğunu gösteren istatistikler kamuoyundaki bu inanışı güçlendirdi [Sabbagh, 2003].

Pozitif ayrımcılık durumunda bu uygulamadan yararlananların büyük ya da küçük maddi avantajlar sağladıkları kesin olsa da hukuki açıdan daha az problemli olan çokkültürlülük politikaları hesabına yazılabilecek başka icraatların reel etkileri çok daha şüphelidir. Göçmenlerin kökenlerine dair kültürleri teşvik eden kültürel örgütlenmelere devlet desteği verilmesi buna örnektir. Fransa'da özellikle, bu çokkültürlü olarak değil de *kültürlerarası* olarak adlandırılan "kültür bayramları" çok popülerdir ve çoğu durumda seçimle iş başına gelenler, soysal hizmet görevlileri ve göçmen örgütleri açısından etnisitenin idaresinin ayrıcalıklı bir biçimini oluşturur. Oysa yakından bakıldığında ortaya çıkan sonuçlar tartışmalıdır: amatörce ve egzotik sayılabilecek bu bayramlar yerel olarak eğlenceli olmakla beraber kültürlerin stereotipleşmiş imgelerini yansıtırlar ve genellikle çoğulculuğun gerçek meydan okumalarını yanıtsız bırakırlar; bireylerin kimliklerinin yalnızca kültürel boyutuna göndermede bulunarak onları "etnikleştirirler".

Aslında, pozitif ayrımcılığın kişileri işaretlediği argümanı, daha eski refah devletinin sosyal politikalarına ilişkin ifade edilen, daha ziyade muhafazakâr bir argümanın bir yansımasıdır. Buna göre sosyal yardımın faydasından çok bozucu etkisi olur. Ancak burada söz konusu olan her türlü devlet müdahalesine içkin bir çeşit "ters etki" değil midir? Devlet bu yardımları yönetebilmek için yardımlardan faydalanacakları belirlemek mecburiyetindedir ve böylelikle işaretlemenin toplumsal etkilerini güçlendirmiş ve hatta yabancı-

laşmaya neden olmuş olabilir. Bu eleştiri, avantajlar evrensel toplumsal kategoriler temelinde, yani herkese açık değil, "ırk", cinsiyet ya da etnik köken gibi atfedilmiş ölçütler temelinde tayin edildiğinde daha bariz olur.

Dayanışmacı eleştiri

Başka yazarlara göre etnik politikaların aşındırıcı özelliğinin toplumsal uyumu tehlikeye atması en önemli mahzurudur. "Kaygan yokuş aşağı" argümanı olarak nitelendirilen bu bakış açısına göre özel unsurları vurgulama oyununun bir sonu yoktur, etnik ya da ırka dair aidiyetler temelinde ayrıcalıklar tanımak taleplerin sürekli olarak büyümesi riskini doğurur. Aslında, vatandaşlık hakları hareketinin kazandığı başarıyı takiben 1970'lerde bütün etnik grupların devlete hitaben şikâyet ve taleplerinin artışa geçtiği Amerikan deneyiminin ortaya koyduğu gibi devletin müdahalesinin etnisitenin aciliyetinin "yapısal bir faktörü" olduğu doğrudur.

Bu argümanın ilk ve daha ideolojik versiyonuna göre, çokkültürlülük politikaları farklı cemaatleri antagonist bölünmelere dönüştürerek toplumun kültürel olarak bölünmesine neden oldukları için yasaklanmalıdır [D'Souza, 1993; Schlesinger, 1993]. Daha pragmatik ikinci bir versiyona göre, etnik politikalar bu politikalardan faydalanacak olanlar keyfî olmayan bir şekilde belirlenemeyeceği için pek meşru değildir [Glazer, 1975, 1983]. Çokkültürlülük savunucuları tercihli uygulamaların faydasının her türlü etnik ve kültürel özelliklere yaygınlaştırılamayacağını, öncelikli olarak ve her bağlamda "baskı görmüş" gruplar veya "sistemik eşitsizlik" kurbanlarıyla sınırlanması gerektiğini kabul ederler. Buna rağmen, Marion Iris Young'ın oluşturduğu liste "kadınlar, siyahlar, yoksulları..." içeren Amerikan toplumunun yaklaşık % 80'ini bir araya getirir [1989].

Potansiyel faydacılar bir kurban edilme kültürü sergilerken bu sonsuz çoğalma eğilimine karşı kamu kurumları bir tercih yapmak zorunda kalırlar. Bu türden vaatlere dayanan bir toplumsal adalet politikası hakkında ne düşünmeli?

Fransa'da geniş bir ilgiyle karşılanan bu türden eleştirileri Amerika Birleşik Devletleri'nde yapanlar siyasi bölünmelerin ötesinde "yeni muhafazakârlardır" (aralarından bazıları daha önce "liberal" olduklarını söylerler ve öyle görülmüşlerdir). Sağduyuya dayanan itirazları yansıtmakla beraber ne bu argümanlar ne de çokkültürlülük argümanları muhtemelen ele aldıkları soruların karmaşıklığı nedeniyle özgül bir anket çalışmasına tâbi tutulmuşlardır. Dolayısıyla burada söz konusu olan liberallerin ve çokkültürlülük savunucularının bambaşka yollardan ulusal bütünlüğü hedeflediği temelde ideolojik bir tartışmadır. Uygulamada çokkültürlülük politikaları tatmin edici olmaktan çok uzaktır. Maalesef bu da devlet politikalarının bir başka genel sınırı değil midir?

Eşitlikçi eleştiri

Çokkültürlülük politikalarına getirilen son eleştiri serisi tereddütsüz "sol" olarak nitelendirilebilecek tek eleştiri serisidir. Kavramsal düzlemde kültürel farklılık ve toplumsal eşitsizlikler arasındaki bağlarla ilgili sorunların bir yansıması olarak eşitlikçi eleştiri dikkatimizi çokkültürlülük politikalarının toplumsal adaleti sağlama vaadini yerine getirme kapasitesinin olmamasına çeker. En sonuna kadar götürüldüğünde bu bakış açısı, etnik aidiyeti, sömürüye ve toplumsal eşitsizliklere karşı mücadelede ezilen sınıfları bölen bir "sahte bilinç" olarak reddeden Marksizmin maddeselci vizyonuna yaklaşır. Daha çağdaş ve ılımlı versiyonuyla ise bu argüman anlamlı olmaya devam ediyor. Çokkültürlü-

lük politikalarının ortaya çıkışını, daha geniş anlamda refah devletinin gelişmesi çerçevesine yeniden oturtmamızı sağlıyor. Tanıma politikaları, çokkültürlülük kuramlarının ilan ettiği gibi gerçek anlamda bir derinleşme midir? Daha ziyade devletin sosyal programlarında bir gerileme anlamına gelmez mi?

Çokkültürlülüğün eşitlikçi eleştirisinin ilk argümanına göre çokkültürlülük politikaları dayanışma ve çeşitlilik pek de iyi anlaşamadığı için refah devletine tehdit oluşturur: etnik politikalar, nüfus toplukları arasındaki farkları vurgulayarak toplumun üyelerinin ulusal dayanışmanın gerektirdiği fedakârlıkları yapmaya giderek daha az istekli olmaları sonucunu doğurur [Wolfe ve Klausen, 1997].

Daha siyasi ikinci bir argümana göre kültürel çeşitlilik politikaları toplumsal aktörlerin zamanlarını ve enerjilerini yeniden bölüşüm yerine tanımaya yöneltmelerine neden olarak toplumsal hareketlilikleri zayıflatır ve refah devletinin aşınmasının bir etkeni haline gelir. Todd Gitlin'in 1980'lerin başında Amerikan siyasi yaşamı üzerine yaptığı analize göre Beyaz Saray sağın eline geçtiğinde ve eğitime verilen krediler azaltıldığında sol okul müfredat programlarının gözden geçirilmesi talebiyle protesto düzenliyordu [1995, s.126].

Son olarak, çokkültürlülük politikaları, özellikle de pozitif ayrımcılık üzerinde anlaşılmış evrensel toplumsal gelişme idealleri yolunda kolay bir geçici önlem haline geldiğinde, eşitlikçi vaatlerini yerine getirmekte başarısız oldu. Gerçekte eğer Amerika'daki okullar eğitime dair hedeflerini doğru bir şekilde yerine getirmiş olsalardı üniversitelerde etnik kotalara gerek olmazdı. Hâlbuki bu meşru –ve aynı zamanda çok daha pahalıya mal olacak olan– hedefler "maalesef ulaşılabilir değil" [Lacorne tarafından aktarılan Walzer, 1997]. Böylece, basit bir çare olarak pozitif ayrım-

cılık programları vicdan rahatlatıyor olabilir ancak toplumsal *statu quo*'yu sorgulayamıyor. William Julius Wilson'un siyah gettolarla ilgili olarak belirttiği gibi, bu programlardan bir takım orta sınıf mensupları, bu fazladan destek olmasa da başarılı olacak olan, her cemaatin en hazırlıklı olanları faydalanıyor, büyük çoğunluk unutuluyor ve ihmal ediliyor [1987].

Bu açıdan bakıldığında çokkültürlülük politikaları aslında şaşılacak derecede muhafazakâr görünüyor. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde 1980'lerde devletin sosyal programlarındaki gerilemeyle birlikte Reagan yönetiminin eğitim ya da sağlık alanlarına sağladığı federal kredilerde düşüş olduğu bir gerçek. İlerici bir anlayışla çokkültürlülük politikaları uygulamış bütün ülkelerde ideolojik olarak bu politikalara karşı olan sağ hükümetler başa geldiğinde bu politikalar sorgulanmamış hatta bu hükümetler tarafından daha da ileriye götürülmüştür. Ancak, bu noktayla çokkültürlülüğü refah devletinin aşınmasının bir faktörü hatta onu aşındırma stratejisi olarak görmek arasında ampirik veriler tarafından doğrulanmayan bir adım var.

Pek çok batı ülkesinden derledikleri verilerin ışığında Banting ve Kymlicka çokkültürlülük politikalarının gelişmesi ve refah devletinin sosyal programlarının gerilemesi arasında genel bir ilgileşim olmadığını öne sürüyorlar [2003]. Kymlicka'ya göre kültürel çeşitlilik politikalarının *a posteriori,* zamanında Tonnie Marshall'ın klasik kuramındaki sosyal haklar gibi son derece bir araya getirici olduğu söylenebilir [Kymlicka, 1995].

Çokkültürlülük ve toplum

Çokkültürlülüğe dair normatif kuramların önemli bir argümanı, kültürel çeşitlilik politikalarının artan ihtiyaçlara ve

tanınma taleplerine cevap vermek zorunda olduğu düşüncesiydi. Hâlbuki çokkültürlülüğün tökezlediği en önemli noktalardan biri tam da bu toplumsal desteğin var olmamasıdır. Pek çok ülkede, çokkültürlülük politikaları ciddi olarak tartışıldı. Entelektüel çevrelerde çoğu kez kabul görmekle beraber toplumda genellikle anlaşılamadı, hatta öfkeyle karşılandı. Çokkültürlülük politikalarının bilimsel ve siyasi eleştirilerinin üstüne belki de çokkültürlülüğün sonunu getiren tam da bu toplumsal itiraz hareketleri oldu.

Sorgulama

Aslında 1990'lı yıllarda dünyanın hemen hemen her yerinde kimlik politikalarının sorgulanmasına tanık olundu. Kanada'da çokkültürlülük, temel hedefi olan milli birliği sağlamakta başarısız olduğu için eleştirildi. 1990'lar boyunca Quebec'in milli egemenliği yanlısı hareket güçlendi (1980 referandumda ayrılık yanlısı oylar % 40'tı; 1995'te % 49.4'tü). Aynı zamanda bu dönemde, aidiyet ihtiyacını ve ortak değerleri vurgulayan, farklılığı değil uyumu öne çıkaran yeni bir siyasi temanın doğuşuna tanık olundu. 1991'de muhafazakâr parti Çokkültürlülük ve Vatandaşlık Bakanlığı'nı kurdu. Bu iki temanın ne şekilde bir araya geldiğini şöyle açıkladı: Kanadalılar farklı kökenlerden geldikleri için çokkültürlülük; hepsi Kanada'ya ortak bir bağla bağlanmakta birleştikleri için vatandaşlık [Helly, 2000].

Amerika Birleşik Devletleri'nde aynı şekilde 1990'lı yılların başında kimlik politikalarına muhalefet güçlendi. Stalinci lugattan ödünç ironik bir tabir olan *siyaseten doğru* özgün anlamında "parti çizgisine uygun" demektir. Gazeteler, kampüslerde "çokkültürlülüğün hükümdarlığı" modasından bahsediyorlardı: Kodların tutarsızlığından, üniversite programlarındaki bozukluklardan [D'Souza,

1993], kültürel göreciliğin kötülüklerinden [Bloom, 1987], "Amerika'nın birliğinin dağılmasından" [Schlesinger, 1993]. En "çokkültürlü" eyaletlerin birçoğunda halkın inisiyatifiyle yapılan referandumlar sonucunda pozitif ayrımcılık programları kaldırıldı. İki-dilli, iki-kültürlü eğitime karşı on yedi eyalet İngilizcenin tek resmî dil olmasını öngören *English only* (Yalnızca İngilizce) yasasını kabul etti.

Avrupa'da da, 1990'larda çokkültürlülük ideolojisinin düşüşe geçmesine ya da en azından güçlü bir muhalefetle karşı karşıya kalmasına tanık olundu. Cemaatçi kapanmaya yol açmakla, dolayısıyla göçmenleri entegre etmek yerine daha da marjinalize etmekle suçlanan Hollanda azınlık politikası, özellikle de bu politikanın 1980'lerdeki kültüralist versiyonu sorgulanmaya başlandı. Cemaatçi örgütlere sağlanan kamu kredileri azaltıldı ve göçmenlerin geleneklerini korumalarına izin vermek yerine Hollanda dilinin öğretilmesine ağırlık verildi [Entzinger, 1994]. İsveç'te de, ırkçılığın iç ve Avrupa Birliği'nin dış baskısıyla çokkültürlülük ideolojisinin yerini bir "yeni-gerçekçilik" aldı [Alund ve Schierup, 1991].

Yakın dönemde ortaya çıkan bu gelişmeler çokkültürlülük politikalarının son bir zayıflığına işaret ediyor. Bu politikalar çoğu durumda toplumsal bir talebe cevap değiller ve ender olarak halkın desteğini alıyorlar. Kanada'da olduğu gibi Avustralya'da da çokkültürlülük "yukarıdan" karar verilmiş bir stratejiydi. O dönemde konunun muhatabı nüfus topluluklarından gerçek bir talep gelmemişti, sadece onlar adına bazı cemaat liderleri, entelektüeller ve siyaset adamları söz almıştı [Helly, 2000]. Bu Avrupa için *a fortiori* doğruydu. Fransa'da kimliğe dair kaygıların hesaba katılması karmaşık bir biçimde refah devletinin evrimiyle iç içe geçmişti. Kimlik politikaları az ya da çok önemli bir toplumsal harekete dayanmamakla kalmıyor, kamuoyunun gözünde gayrimeşru

olmaya da devam ediyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nde ilk olarak ekonomik büyüme ortamında kabul edilen pozitif ayrımcılık programları konjonktür değiştikçe ve göç baskısı arttıkça giderek popülerliğini kaybetti [Sabbagh, 2002]. Çokkültürlü bir eğitimi savunan argümanlara gelince, gerçekte hiçbir zaman üniversite çevrelerini ve entelektüel çevreleri aşmış gibi görünmüyor. Avrupa'da başlatılmış olan tanıma çabalarını frenleyen çoğu durumda, 1980'lerin sonunda ırkçılığın ve aşırı sağın yükselişi olmuştur: 1986 seçimlerinde Ulusal Cephenin ani yükselişini takiben "beyazların, siyahların ve Arapların" ve "farklı olma hakkının" Fransa'sı "entegrasyonun" Fransa'sına dönüştü. Çokkültürlülük politikalarına kaşı olanların belirttiği gibi, çeşitliliği vurgulamanın, cemaatçi bölünmeleri güçlendirmek, hoşgörüsüzlüğü artırmak ve tehlikeli hınç duyguları uyandırmak gibi ters etkileri olabilir.

Çokkültürlülüğün sonu mu?

Bu gelişmelerin ışığında ve 11 Eylül 2001'in ardından ortaya çıkan şokun üzerine, bazı gözlemciler demokratik ülkelerde gösterilen tanıma çabalarının sonunu, çokkültürlülüğün sona ermesini ilan ettiler. Kendisini daha akademik sözcüklerle ifade eden başkaları 20. yüzyılda Batı dünyasında egemen olan "farklılıkçı dönemecin" belki de geride kaldığını, yeni milenyumun başlangıcında aksi yönde, asimilasyonun rehabilitasyonunun ve ulusal vatandaşlık eğilimlerinin gözlenebileceğini öne sürdüler [Brubaker, 2001].

Buna rağmen daha ciddi gözlemcilere bakılacak olursa bir yandan fiilen çokkültürlülük kurumsal mantıkta kalıcı olarak yerleşmişken [Glazer, 1997; Joppke ve Lukes, 1999] çokkültürlülük politikalarına karşı çokkültürlülük retoriği güçleniyor [Banting ve Kymlicka, 2003]. Halen tartış-

malı olmaya devam etse de çokkültürlülük politikaları aslında siyasi yelpazenin her tarafındaki hükümetlerce desteklendi. "Irk" ya da "köken" gibi özcü kategorilere işlevsel denklerin aranmasının devletin hedeflerine dolaylı yoldan ulaşmasını mümkün kıldığı Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'da, bazı düzeltmeler, örtmeceli ifade etme yönünde eğilimler gözlendi [Sabbagh, 2003]. Daha önceleri azınlıklara özel haklar tanınmasına karşı olan Amerikalı sosyolog Nathan Glazer'a göre "bugün hepimiz çokkültürcüyüz": yani hepimiz, demokratik toplumun, tam da nerede olduğu tartışmalı bir noktaya kadar kültürel farklılığa yer açması gerektiğini kabul ediyoruz.

Çokkültürlülüğün bu "zaferinin", çokkültürlülüğün en güçlü savunucularının dediği gibi çokkültürlülük kuramlarının öne sürdüğü argümanlar hesabına yazılabileceği şüphelidir. Burada söz konusu olan daha çok, klasik vatandaşlık kavrayışının milliyetçilik tarafından tehlikeye atıldığı ve demokratik toplumun *postmodernizm* tarafından ifade edilen en kökten eleştirisinin soyut kalmasından kaynaklanan gıyaben bir zaferdir [Kymlicka ve Mesure, 2000 içinde Kymlicka]. Son yıllarda ulusal kurumlar entegrasyon görevlerini hatırladılarsa da geçtiğimiz yüzyıl içinde ulusal kurumların doğası büyük oranda değişti [Brubaker, 2001]. Daha demokratik, topluma daha açık ve kişiye saygı ilkelerini özümsemiş olan bu kurumlar, bazen bütün siyasi projelerin dışında, pratiklerini kimliğe ve kültüre dair boyuları da dahil olmak üzere insan varlığının tanınması yönünde geliştirmeyi bildiler.

SONUÇ

Kopuş ya da Devamlılık?

Bu çalışmanın göstermeye çalıştığı gibi ne çokkültürlülük kuramları ne de çokkültürlülük pratikleri vatandaş tarafından medeni hukuk alanında ve toplumsal alanda çoğu kez büyük bir mücadele verilerek elde edilmiş olan kazanımlarını yargılayan bir tür "ilkel cemaatçiliğe" ya da yeni bir tür "kabileciliğe" indirgenemez. Fransa'da hâlihazırda çok yaygın olan bu görüş çoğu kez, sorunsalın ideolojik olarak reddinin ve tartışmalar hakkında bilgi sahibi olunmamasının ifadesidir. En etkili olmuş çokkültürlülük kuramları ve çokkültürlülüğün gerçekleştirdikleri incelendiğinde çokkültürlülük bir "antimodernizm" olarak değil, vatandaşların edinilmiş hakları ve onların kimliğe dair kaygılarıyla kolektif bağlılıklarına yeni bir özen göstermeyi uzlaştıran bir "orta yol" arayışı olarak karşımıza çıkar.

Bundan başka, acaba çokkültürlülük politikalarının yenilik yapma gücü biraz olduğundan fazla görülmüyor mu? Bu politikalar uygulandıklarında toplum düzeninde devrim yaratmadılar, daha çok sorgulanmasına engel oldukları büyük ulusal kurumların işleyişini her şeyden önce sembo-

lik bir biçimde tamamlayan ya da işleyişteki hataları örtbas eden mikro-toplumsal stratejiler oldular.

Yine de bu konular hakkında aşırı tepkisel olmak tartışmaları bilmemekten kaynaklansa da, iyimserlik de yok değil. Demokrasi tarihi kesintisiz, düz, pürüzsüz ve çatışmasız bir tarih değildir. İnsan hakları ebedi ve sabit bir kategori değildir: Varlıkları kendiliğinden değildir çünkü çoğul ve bazen çelişen koşulların varlığını gerektirir [Lochak, 2005] ve sürekli olarak yeni meydan okumalarla karşı karşıya kalır. Kültürel çeşitlilik bu meydan okumalardan biridir, aynı biyoteknolojilerin gelişmesi ve küreselleşmenin olduğu gibi. Bu koşullar altında, siyasi istek ve hukuki pozitivizm çokkültürlülük projesinin kalbinde yer alan eşitlik ve farklılık arasındaki pek de muhtemel olmayan senteze ulaşmaya yeterli olur mu? Bugüne kadar insan toplumlarında farklılık her şeyden önce eşitsizliğin eş anlamlısı olmuştur; eğer bizi neyin ayırdığını vurgularsak toplumsal hiyerarşiler oluşmasını nasıl engelleriz?

Ayni şekilde, eğer tarihsel olarak çokkültürlülük "demokratik bir icatsa" "geçiş" toplumları olarak adlandırılan toplumlara çoğu kez dışarıdan bir etkiyle oturtulması bütün garantileri sunar mı? Eski Yugoslavya'da ya da Afrika'da çokkültürlülük bütün toplumsal barış vaatlerini yerine getirebilir mi?

Bütün bunlar, eleştirel bir düşünüm ve vatandaşların dikkatini gerektiren sorgulamalar.

KAYNAKÇA

Alund A. ve Schierup C.-U. (1991), *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*, Aldershot, Avebury.

Amselle J.-L. (1996), *Vers un multiculturalisme français, l'empire de la coutume*, Paris, Aubier.

Audier S. (2004), *Les Théories de la république*, Paris, La Découverte, "Repères.

Banting K. ve Kymlicka W. (2003), "Do multiculturalism policies erode the welfare state?" Francqui kolokyumu, *Cultural diversities* versus *Economic Solidarity*, Brüksel, 28 Şubat-1 Mart.

Barber B. (1996), *Djihad* versus *McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer (1995).

Barry B. (2001), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Pres.

Barth F. (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organisation of Cultural Differences*, London, Allen & Unwin; Fransızca tercümesi Poutignat Ph., Streif-Fenart J. ve Barth F., *Théorie de l'étnicité*, Paris, PUF, 1995 içinde; Türkçe tercümesi (2001), *Etnik Gruplar ve Sınırları*, İstanbul, Bağlam.

Bayart J.-F. (1996), *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.

Behar D. (1998), "Entre intégration des populations d'origine étrangère et politique de la ville: existe-t-il une discrimination positive à la française?", *Hommes et Migrations*, Mayıs-Haziran, No:1213, s. 79-80.

Berten A., Da Silvera P. ve Portois H. (1997), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.

Bloom A. (1987), *L'Ame désarmée: un essai sur le déclin de la culture général*, Paris, Julliard.

Brubaker R. (1992), *Citizenship and nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harward University Pres; Fransızca tercümesi *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris, Belin, 1997.

— (2001), "The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany and the United States", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, No:4, Temmuz, s.531-548.

Calves G. (2004), *La Discrimination positive*, Paris, PUF, "Que sais-je?".

Conseil d'Etat (Devlet Konseyi) (1996), *Sur le principe d'égalité*, Paris, La documentation française.

Cuche D. (2004), *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, "Repères".

Cunin E. (2004), *Métissages et multiculturalisme en Colombie*, Paris, L'Harmattan.

D'Souza D. (1993), *L'éducation contre les libertés. Politiques de la race et du sexe sur les campus américains*, Paris, Gallimard.

Eentzinger H. (1994), "Y a-t-il un avenir pour le modèle néerlandais des "minorités ethniques?", *REMI*, vol. 10, No: 1.

Estebe Ph. (2004), *L'Usage des quartiers. Action publique et géographie dans la politique de la ville*, Paris, L'Harmattan.

Fanon F. (1961), *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero; Tûrkçe tercûmesi (2007), *Yeryüzünün Lanetlileri*, Istanbul, Versus.

Fassin D. (2002), "L'invention française de la discrimination", *Revue française de science politique*, vol. 52, No: 4, Ağustos, s.403-423.

Favell A. (1998), *Philosophies of Integration. Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Houndmills, Basingstoke, Macmillan.

— (2000), "L'Européanisation ou l'émergence d'un nouveau "champ politique": le cas de la politique d'immigration", *Cultures et Conflits*, No: 38-39, s. 153-185.

Favre H. (1996), *L'Indigénisme*, Paris, PUF, "Que sais-je?"

Feher M. (1992), "1967-1992. Sur quelques recompositions de la gauche américaine", *Esprit*, Aralık, No: 187, s. 60-79.

Ferry J.-M. (1991), "Pertinence du postnational", *Esprit*, Kasım.

Gellner E. (1983), *Nations et Nationalisme*, Paris, Payot.

Gitlin T. (1995), *The Twilight of Common Dreams: why America is wracked by Culture Wars*, New York, Metropolitan Books.

Glazer N. (1975), *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books.

— (1983), *Ethnic Dilemmas 1964-1982*, Cambridge, Harvard University Pres.

— (1997), *We are all Multiculturalists now*, Cambridge, Harvard University Pres.

Gros Ch. (2003), Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine", *Problèmes d'Amérique latine: politiques et paradoxes de l'ethnicité*, No: 48, s. 11-29.

Habermas J. (1990), *Ecrits politiques*, Paris, Cerf.

Haut Conseil a l'Integration (Entegrasyon Yûksek Konseyi), (1991), *Vers un nouveau modèle d'intégration*, Paris, La Documentation Française.

Helly D. (2000), "Primauté des droits ou cohésion sociale. LEs limites du multiculturalisem canadien 1971-1999", Wieviorka M. ve Ohana J. (yön.), *La Différence culturelle. Une réforme des débats*, Cerisy Kolokyumu, Paris, Balland.

Hollinger D. A. (1995), *Postethnic America: beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books.

Jaffrelot Ch. (2002), *"L'avènement politique de la caste"*, Critique Internationale, No: 17, Ekim.

Joppke Ch. (1996), "Multiculturalism and immigration: a comparaison of the United States, Germany, and Great Britain", *Theory and Society*, vol. 25, s. 449-500.

Joppke Ch. ve Lukes J. (yön.) (1999), *Multicultural questions*, Oxford, Oxford University Pres.

Joppke Ch. ve Morawska E. (eds.) (2003), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, HoundmillsBAsingstoke/New York, Palgrave Macmillan.

Kastoryano R. (ed) (1998), Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme à l'épreuve, Paris, Presses de Scineces-Po.

Koopmans R. ve Statham P. (1999), *"Challenging the liberal nation-state? Postnationalism, multiculturalism and the collective claims-making of migrants and ethnic minorities in Britain and Germany"*, American Journal of Coicology, vol. 105, No: 3, s. 652-696.

Kymlicka W. (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Pres; Fransızca tercümesi *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale des droits des minorités*, Paris, La Découverte, 2001; Türkçe tercümesi (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, İstanbul, Ayrıntı.

— (1996), *"Communautarisme"*, Canto-Sperber M., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris PUF, s. 263-270 içinde.

Kymlicka W. ve Mesure S. (eds.) (2000), "Les identités culturelles", *Comprendre*, No:1.

Lacorne D. (1997), *La Crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multuculturalisme*, Paris, Fayard.

Le Cour Grandmaison O. ve Withol de Wenden C.(eds.) (1993), *Les étrangers dans la cité. Expériences européennes*, Paris, La Découverte.

Lochak D. (2005), *Les Droits de l'homme*, Paris, La Découverte, "Repères".

Lorcerie F. (2000), "La lutte contre les discrimination ou l'intégration requalifiée", *VEI Enjeux*, No:12, Haziran.

Martiniello M. (1995), *L'éthnicité dans les sciences sociales*, Paris, PUF, "Que sais-je?".

Noiriel G. (1988), *Le Creuset français*, Paris, Seuil.

Pons X. (1996), *Le Multiculturalisme an Australie. Au-delà de Babel*, Paris, L'Harmattan.

Radtke F.-O. (1994), "Multiculturalism in Germany", *Vers un multiculturalisme européen* kolokyumu, Paris, CERI-FNSP.

Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Pres; Fransızca tercümesi *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

Rea A. ve Tripier M. (2003), *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, "Repères".

Renaut A. ve Mesure S. (1999), *Alter ego: les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier.

Rex J. (1992), *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*, New York, Palgrave Macmillan.

Roman J. (1995), *"Un multiculturalisme à la française?"*, Esprit, Le multiculturalisme américain, Haziran, s. 145-159.

Rudder V. (de), Poiret Ch. ve Vourc'h F. (1998), *"A Marseille, "la préférence locale" contre les discriminations à l'embauche"*, Hommes et Migrations, No: 1211, Ocak-Şubat.

— (2000), *L'Inégalité raciste: l'universalité républicaine à l'epreuve*, Paris, PUF.

Sabbagh D. (2002), Universités américaines: la fin des préférences raciales?", *Critique internationale*, No: 17, Ekim.

— (2003), *L'Egalité par le droit. Les paradoxes de la discrimination positive aux Etats Unis*, Paris, Economica.

Sandel M. (1999), *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil (Amerika Birleşik Devletlerindeki baskısı 1982).

Schlesinger A. M.Jr. (1993), *La Désunion de l'Amérique*, Paris, Liana Levi (Amerika Birleşik Devletlerindeki baskısı 1992).

Schnapper D. (1994), *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation.*, Paris, Gallimard; Türkçe tercümesi (1996), Yurttaşlar cemaati, İstanbul, Kesit.

— (2002), *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard.

Soysal Y. (1994), *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, Chicago University Pres.

Spire A. ve Merllie D. (1999), "La question des origines dans les statistiques en France. Les enjeux d'une controverse", *Le Mouvement social*, No: 188, Temmuz-Ağustos.

Streiff-Fenart J. (2001), "Modèle républicain et discriminations ethniques: un dilemme français", *Faire Savoirs* (Sciences humaines et sociales en région PACA), No: 1, Mart, s. 69-76.

Taylor Ch. (1994), *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Paris, Aubier (1992).

— (1996), *La liberté des modernes*, Paris, PUF.

Tourraine A. (1997), *Pourrions nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard; türkçe tercümesi (2007), *Birlikte Yaşayabilecek miyiz? Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Tribalat M. (1995), *Faire France*, Paris, La Découverte.

Vermeulen H. ve Slijper B. (2002), Devic A. (ed.), "Multiculturalism and culturalism", *Nationalism, Regional Multiculturalism and Democracy*, Center For European Integration Studies içinde.

Walzer M. (1990), The communautarian critique of liberalism" *Political Theory*, vol. 18, s. 16-23; Fransızca tercümesi Berteb A., da Silvera B. ve Portois H., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997 içinde.

— (1997a), *On Toleration*, New Haven, Yale University Pres; Fransızca tercümesi *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998; Türkçe tercümesi (1998) *Hoşgörü Üzerine*, İstanbul, Ayrıntı.

— (1997b), *Pluralisme et Démocratie*, Paris, Esprit (makaleler).

Warnier J.-P. (1999), *La Mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, "Repères".

Weber E. (1983), *La fin des terroirs*, Paris, Fayard.

Wieviorka E. (ed.), (1996), *Une société fragmentée, le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.

— (2001), *La Différence*, Paris, Balland.

Wilson W. J. (1987), *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago, The University of Chicago Pres.

Wolfe A. ve Klausen J. (1997), "Identity politics and the Well-fare State" *Social Philosophy and Policy*, vol.14/2, s.213-255.

Young M. I. (1989), "Polity and group difference: a critique of the ideal universal citizenship", *Ethics*, vol. 99/2, s. 250-274.

Antikçağ'dan beri tüm toplumlarda, birlikte yaşamanın imkânı ve koşulları üzerine bir tartışma sürüp gidiyor.. Bir tarafta kimlik talepleri ortaya atılıp kültürel özgüllükler savunulurken, diğer tarafta toplumsal uyum ve siyasal iktidar adına bir ve tek olma iddiası daima gür bir sesle yineleniyor ...

Çokkültürlülük, bu özerklik taleplerinin tanınmasını amaçlayan bir hareket olarak nitelenir. Çokkültürlülük anlayışına göre kamusal alanda farklı kültürlerin bir arada yaşaması sağlıklı bir toplumsal yapının anahtarıdır. Bu amaca yönelik olarak pozitif ayrımcılık, anadilde eğitim, kıyafet özgürlüğü gibi birçok uygulamaya başvurulması söz konusudur. Tüm bu düzenlemelerin amacı özetle, dünyadaki kimlik hareketlerinin, farklı kültürel ufuklara sahip nüfus topluluklarının bir arada ve barış içinde yaşayabilmelerinin sağlanmasıdır.

Milena Doytcheva bu kitapta çokkültürlülüğün sorunlarını ve kazanımlarını sorguluyor. Yazar, çokkültürlü yaşayış pratiğini yüceltmeksizin, öte yandan zaaflarını da gözden kaçırmaksızın, ayrıntılı bir şekilde ve belgelere dayanarak siyasi
rına ışık tutmaya çalışıyor.

İLETİŞİM 1379
POLİTİKA 79