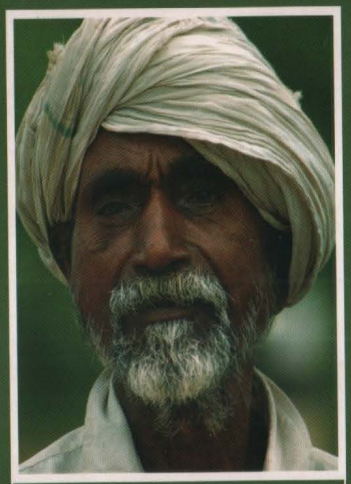
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:11 | SAYI:44 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2008 | ISSN: 1303-7242



ETNİSİTE

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ETNİSİTE

44

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 44
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Yayına Hazırlayan: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Harun Ak, Savaş Köse
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

İstanbul Şube: Cağaloğlu Yokuşu
Feyzi Bey Han No: 43/7
Cağaloğlu/İstanbul

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet

Dağıtım: Yaysat

İÇİNDEKİLER

ETNİSİTE & ULUS-DEVLET TARTIŞMALARI

Erol Kurubaş 11
Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki

Şener Aktürk 43
Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007

Semra Somersan 75
Babil Kulesi'nde Etnilerden Ulus-Devletlere

Hüseyin Kalaycı 91
Etnisite ve Ulus Karşılaştırması

Davut Ateş 115
Etnisiteden Ulusa, Ulustan Etnisiteye (?): Kültürel, Siyasi ve İktisadi Çerçeveler

Sibel Yardımcı & Şükrü Aslan 131
1930'ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası

İSRAİL

İlker Aytürk 153
"Yahudi Kimdir?" Tartışmasının Işığında İsrail'de Din ve Etnik Kimlik

İRLANDA

Gülden Hatipoğlu 173
İrlanda: Edebiyat Politikaları ve Kimlik Retoriği

AZERBAYCAN-ERMENİSTAN

Ayça Ergun 195
Güney Kafkasya'da Etnik Kimlik ve Çatışma: Azerbaycan ve Ermenistan Ulusal Kimliklerinde Karabağ Sorunu

ETNİSİTE VE ŞİDDET

Rogers Brubaker & David D. Laitin 211
Etnik ve Milliyetçi Şiddet

Bahar Gürsel 239
Yargıç Lynch'in Mirası: Amerikan Tarihinde Kolektif Şiddet

ÖTEKİLER

Fırat Mollaer 251
Görünmez Ötekiler Çingeneler Örneği ve Ötekiliğin Dayanılmaz Hali



"Etnik Zenginlikler"

ETNİSİTE SORUNU

90'lı yıllardan itibaren Soğuk savaşın ertesinde birbiri ardınca patlak veren çatışmalar aynı zamanda etnik anlaşmazlıkların kötü bir habercisiydi. Tarih içsel dinamiklerini hiçbir zaman kaybetmemiş, imparatorlukların uğursuz bakiyeleri yüzyıl sonrasında etnik rüzgârlarla yeniden dirilmişti. Derin bölgesel uyuşmazlıklar etnik ayrılıkları kuvvetlendiriyor, zamanın eskitemediği meseleler küçük bir kıvılcımla bir tehdit olarak yeniden alevleniyordu.

Dünyadaki bu dönüşümü kavrayabilmek açısından etnisite çalışmalarına ilgi her bakımdan artmıştır. Sosyal bilimlerin geleneksel bir sahası güncel sorunlarla dikkati çekmekteydi. Öncelikli olarak etnisitenin sınırlarının başka açılardan tespit edilmesi gerekti. Zira bu konuda genellemelere varmak suretiyle, klasik ideolojik yaklaşımların uluslararası alanda meydana gelen mikro ölçekteki olayları açıklaması zordu. Etnik uyuşmazlıklar her yerde aynı ilişkisellik zincirine sahip değildi ve ülkelerin kendi içlerinde birbirinden farklı nedenlere dayanan etnik anlaşmazlıkları, birbirini yadsıyacak şekilde ayrı sonuçlar üretebiliyordu.

Bir etnolog gözüyle bakıldığında, halkların doğuştan sahip olduğu çeşitli renkler gibi etnisitenin kurduğu teorik akrabalık da ırk, din ve kültür gibi ortak özellikler içermeyen olgularla daima genişleyebiliyor, mesele siyasal açıdan değerlendirildiğinde ise etnisite kavramı ulus-devletlerin kuruluş sürecinden millet ve milliyetçilik kavramlarının türdeş yapılarına kadar uzanabiliyordu. Bu nedenle son çeyrek yüzyıldaki birleşme ve ayrılık hareketleriyle birlikte kavramın yeni tariflerini yapmak mecburi görünmektedir.

Yeni gelişmeler etrafında, özellikle devlet ve milleti oluşturan tüm öğelerin büyük kırılma anları hesaplandığında etnisite ve siyaset ilişkisini tekrar ve tekrar ele almak gerekecektir. Ulus devletlerin çatısı altında biraraya gelen çeşitli etnik gruplar daima hassas bir dengenin üzerinde bulunmuşlardır. Bu hassas dengeyi hatırlatacak olursak, devlet gücünü koruduğu zaman etnik kimlikler bir zenginlik olarak kabul ediliyor ama devlet gücünü yitirmeye başladığı zaman etnik unsurlar devlet karşısında potansiyel bir tehlikeye dönüşebiliyordu. Siyasal ve ekonomik anlamda güçlü ülkelerin 'etnik' unsurların bir tehdide dönüşmesi noktasında direnç seviyeleri yüksek olmuştur. Çağdaş siyasal mitlere göre, etnik unsurlar bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde 'yara'landığı takdirde doğal savunma refleksleri devreye girecek, 'şiddet' kaçınılmaz hale gelecektir. Herhalde hiçbir şiddet örneği "benlik"te yaratılan tahribatlar kadar ağır olmayacaktır. Çağdaş mitlerin devamında, etnisite sorununun temelde "aidiyet" ve "algılama" gibi doğrudan etnik özellikler taşımayan toplumsal kimliklerle bağlantılı olduğu vurgulanmaktadır. Yani, tüm mesele bir 'hayal' sorunudur. Devletler, yurttaşların hayalleri ölçüsünde yaşayabilmektedirler.

Bu sayımızın hazırlanma vesilelerinden biri etnisite sorununa bakıştaki Cumhuriyet'in kurduğu 'hayal' seviyeleri ile ilgilidir. Bir hayal seviyesinde yükselen zayıf ve duygusal tepkiler, sadece o günün kahramanı olmaya yetmektedir, geleceğe ilişkin hiçbir kalıcılıkları yoktur. Birlikte yaşama projesi tüm yurttaşların hayallerini dolduracak, benliklerine hitap edecek ortak akla maalesef hizmet etmemektedir. Siyasal ve düşünsel her türlü yoksulluk Cumhuriyet'in pek korktuğu "dinsel ve etnik tuzaklar"ı kendiliğinden körüklemektedir. Çoğu yönüyle etnisite sorunu dar bir etnisite sorununun ötesine geçmektedir. Her şeyden önce, bir 'etni'nin muhayyilesinde kendini ait kıldığı bir imgeyi keşfetmektir önemli olan. Mevcut akıl dışı söylem ise, böyle bir imgeyle iletişim kurabilecek ergenliğe henüz ulaşmış değildir. Ortada potansiyel olarak böyle bir dil de bulunmamaktadır. Zafiyetler üzerine kurulu bir yaşam kültürü, en temel meselelerde baskı ve güç istencinin eksikliğini hissedecek ve siyasal aklı mütemadiyen gündelik savrulmaların karanlık güdülerine terk edecektir.

Taşkın Takış

Etnisite & Ulus-Devlet Tartışmaları



Fotograf: Scott Holstein, Florida, 2006

ETNİK SORUNLAR: ULUS-DEVLET VE ETNİK GRUPLAR ARASINDAKİ VAROLUŞSAL İLİŞKİ

Erol Kurubaş*

GİRİŞ

Soğuk Savaş sonrası uluslararası dengeleri tehdit eden çatışmaların büyük bir kısmının temelinde, kökleri tarihin derinliklerinde yatan etnik kimlikler vardır. Günümüzde etnik hareketler, ulusal bütünleşme ve ekonomik kalkınmanın modernleştirici etkisiyle etnik kimliklerin zayıflayacağı görüşünü yalanlarcasına giderek önem kazanmakta ve siyasal eylemde bulunma yönünde bireyleri harekete geçirmektedir. Bu hareketler Sri Lanka (Tamil), Nijerya (Yoruba/Hausa/Ibo), Malezya (Çinli), Gürcistan (Abaza/Acar), Irak (Kürt) gibi azgelişmiş ülkelerden, Kanada (Quebec), Belçika (Flaman/Valon), İspanya (Katalan/Bask), İngiltere (İskoç/Kuzey İrlanda) gibi gelişmiş ülkelere kadar her yerde görülebilen dünya çapında bir olgudur.

* Doç. Dr. Erol Kurubaş, Kırıkkale Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Etnik sorunlar özellikle mevcut siyasal otoriteye karşı şiddet içeren bir çatışma düzeyine çıkınca, sadece ulusal değil, aynı zamanda uluslararası nitelik kazanabilmekte, yabancı devletlerin bu çatışmalara bir biçimde müdahil olması sorunun uluslararası boyutunu güçlendirmektedir. Ayrıca etnik sorunlar, ulusal kimlik, kendi kaderini belirleme ve ulusçuluk bağlamında doğduğu için tüm tartışmalara rağmen halen uluslararası sistemin temel yapısal birimini oluşturan ulus-devletin varoluş felsefesinin sorgulanmasına da yol açmaktadır.

Öte yandan, demokrasi açığı, kalkınma sorunları, ulusal bütünleşmenin sağlanamamış olması ile etnik sorunlar arasında birçok nedensel ilişki kurulmuş olmakla birlikte, bunların hiçbiri etnik sorunları açıklamada yeterince kapsayıcı genellemelere ulaşamamıştır. Bunun önemli bir nedeni, kalkınmışlık düzeyi, yönetim biçimi ve rejimi birbirinden çok farklı ülkelerde değişik biçimlerde görülebilen etnik sorunların aynı zamanda şiddet içerip içermemesi, sorunun tarafları (devlet-etnik grup veya tüm/bazı etnik gruplar), etnik grubun nitelikleri (azınlık, yerli veya göçmen halk, kabile, ulus) bakımından da farklılaşabilmesidir. Bir başka deyişle her etnik sorunun belli bir özgünlüğü olduğu açıktır. O nedenle yukarıda belirtilen nedensellikleri sorunun asli açıklayıcıları olmaktan ziyade, onu besleyen, farklılaştıran ve ona uygun ortam sağlayan etkenler olarak ele almak daha makul görünmektedir.

Şiddet içersin veya içermesin temelde etnik grup-devlet ilişkilerinden doğan etnik sorunları göz önüne alan bu çalışmada, ulus-devletlerin birçoğunda neden etnik sorunların yaşandığı, bunların ülkeden ülkeye farklılaşmasına yol açan etkenlerin neler olduğu, uluslararası yapının bu tür sorunlara etkisi ve sorunun çözüm çerçevesi sorunsallaştırılmaktadır. Bu temel sorunsalların incelenmesinde ulus-devlete ve hem ulus-devletin hem de etnik grupların temel güdüsü olan ulusçuluk ideolojisine kilit rol yüklenmektedir. Dolayısıyla sorunsala ilişkin iki çözümleme çerçevesi ortaya atılmaktadır: Birincisi, ulus-devletin en azından kültürel türdeşliği öngören çabaları ve yapısı; ikincisi, etnik grubun kimlik bilincine ulaşması ve siyasallaşması sonucu etnik ulusçuluğu üreterek ulus olma ve bir biçimde kendi kendini yönetecek bir siyasal birim kurma çabası. Bu çerçevede ulusçuluğun her iki aktör açısından da temel güdü ve tutunum (*cohesion*) aracı olduğu açıktır. Bu iki rakip ulusçuluk arasındaki mücadele sonuçta, bir arada yaşamanın olası kimliğini kapsayıcı değil, dışlayıcı biçimde tasarlanmasına neden olarak nihai çözümü de imkânsızlaştırmaktadır. Bu durumda etnik sorunların temel kaynağını "ulusçuluklar savaşı" ve bunun sonucu ortaya çıkan ulus-devlet yapıları ile siyasallaşmış etnik gruplar arasındaki varoluşsal uyuşmazlık olduğu, etnik sorunların farklı ülkelerde

farklı biçimlerde görülmesinin de yine ulus-devlet ve etnik gruba bağlı değişkenlerden kaynaklandığı iddia edilmektedir.

Bu sorunların anlaşılabilmesi ve gerekli çözüm yollarının bulunabilmesi, her şeyden önce etnisite, ulus, ulusçuluk, ulus-devlet gibi kavramlar arasındaki ilişkiselliğin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Çalışmanın ilk kısmında bu kavramlara ait ilişkisellik sorgulanmakta ve etnisitelerin "potansiyel ulus"lar olabileceği varsayımından hareketle ulus ile etnisite arasındaki çok yakın ilişkiye ve geçirgenliğe dikkat çekilmektedir. İkinci kısımda, "etnik sorun" kavramsallaştırması bağlamında etnik grupların hangi şartlar altında siyasallaşarak ulusçuluk ideolojisine dayandıkları ve kurulu ulus-devlet düzenine meydan okuyan bir aktöre dönüşebildikleri araştırılmaktadır. Üçüncü kısımda, etnik sorunların ülkeden ülkeye farklılaşmasına, yani değişik boyutlarda ve biçimlerde görülmesine yol açan temel nedenler ortaya konulmakta, dördüncü kısımda, uluslararası boyutun etnik sorunları neden ve nasıl etkileyebileceği tartışılmaktadır. Son kısımdaysa, bu tür sorunlara ilişkin ayrıntılı bir çözüm incelemesi yapmak yerine (bu başlı başına bir makale gerektirir), çözümün mantıksal çerçevesi ve dayanması gereken asgari unsurları verilmeye çalışılmaktadır.

ETNİSİTE-ULUS İLİŞKİSİ

Eski Yunancada "halk" anlamına gelen "*ethnos*" sözcüğünden türetilen etnisite, atalara ait ortak mirasla karakterize edilen bir topluluktan geldiğine inanan kimseleri ifade etmektedir. Bu haliyle "*ethnos*", ortak kökenden, akrabalıktan kaynaklanan kültürel birliğe uygun düşmektedir. Buradaki köken vurgusu biyolojik olmaktan ziyade sosyolojiktir, bu nedenle Yunancada sadece kan bağına dayalı birliği ifade eden ve kabile anlamına gelen "*genos*"tan farklı bir anlam içermektedir.[1]

Kuramsal olarak etnisiteye primordial ve araçsal olmak üzere iki farklı açıdan yaklaşılmaktadır.[2] Primordial yaklaşım, etnisiteyi doğuştan edinilen, doğduğu yerden ve akrabalık ilişkileri, din, dil, gelenek gibi sosyal pratiklerden kaynaklanan, doğal ve değiştirilemez bir bağlılık duygusu ve bundan doğan sosyal dayanışma olarak görür. Primordialistler bu durumun aynı özelliklere sahip bireylerin kolayca yakınlık kurmasına zemin oluşarak etnik grupların doğmasına neden olduğunu söylerler. Bu yakla-

[1] Bkz. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell Inc., 1986, s. 21; Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994, s. 100-101; Craig Calhoun, *Nationalism*, Buckingham, Open University Press, 1997, s. 29-48.

[2] Ayrıntı için bkz. John Hutchinson and Anthony D. Smith, *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 7-10, 35-56; Tarja Vayrynen, "Ethnic Communality and Conflict Resolution", *Cooperation and Conflict*, Vol. 33, No. 1 (1998), s. 61.

şıma yönelik en büyük eleştiri, bazı primordial bağlılıkların (dil, din, akrabalık, doğum yeri) değişkenliğine ve bunların duygusal öneminin her zaman geçerli olmadığına vurgu yapar.[3] Araçsalcı yaklaşımsa etnisitenin, sosyopolitik koşulların inşa ettiği bir yapı olduğunu ve birtakım siyasal amaçlara ulaşmak isteyen siyasal elitlerin bireyleri harekete geçirmede kullandıkları bir araç olduğunu iddia eder. Esasen etnik kimlikler, etnik grupların siyasallaşmalarını açıklamada da önemli olan bu yaklaşımlarda öngörülen durumların bir karışımıdır ve özellikle siyasallaşma sürecinde şartlara göre iki yönünü de bir biçimde gösteren halleriyle karşımıza çıkarlar.

Smith, bir etnik grubu tarihsel ve sembolik-kültürel nitelikleri öne çıkararak, soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, dil, gelenek ya da kurumlar gibi bir veya daha fazla kültürel farklılığa göre ayırt edilen kolektif bir kültürel tip olarak tanımlar.[4] Ona göre, etnik grupların taşıması gereken nitelikler şunlardır: Kolektif özel bir isim, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihi anılar, ayırıcı ortak kültür, özel bir yurtla bağ, dayanışma duygusu.[5] Bununla birlikte Smith, etnisiteyi esas olarak sosyal ve kültürel bir grup olarak ele alır ve onu ortaya çıkaran özelliklerin daha çok nesilden nesile aktarılan paylaşılmış tecrübeler ve ortak kültürel değerler olmakla birlikte, az da olsa şehirleşme, okuryazarlık oranları gibi nesnel göstergelerden de beslendiğini belirtir.[6]

Sonuç olarak, etnik grup nesnel ve öznel birtakım niteliklere sahiptir. Etnik grup üyeleri nesnel açıdan "biz" olmanın gereği olarak dil, kültür, din gibi paylaşılan ortak ve ayırıcı değerlere sahip olduğu kadar, öznel olarak buna dönük bir aidiyet duygusu da taşırlar. Ayrıca davranışsal olarak diğer etnik grup üyeleriyle etkileşimlerinde farklılıklarını vurgulayarak, buna dönük bir "öteki"lik duygusu taşırlar. Kısacası, etnik sınırlar toplumsal olarak inşa edilir ve az çok geçirgen özelliklere sahiptir.[7] Bu nedenle etnik grup değişmez değildir.

Üyeleri, belirsiz de olsa ortak bir kökeni paylaşan, çeşitli kültürel, tarihsel ve topraksal bağlara sahip, ancak belirli bir siyasal niteliği bulunmayan etnik grupları, ulusla karıştırmamak gerekir. Kimi zaman etnik gruplarla uluslar arasında tarihsel ve kavramsal çakışmanın olduğu görül-

---

[3] Ayrıntı için bkz. Paul R. Brass, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, London, Sage Pub., 1991, s. 69-75; Connor, s. 103-106.

[4] Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 41.

[5] Smith, *The Ethnic Origins...*, s. 22-30.

[6] Smith, *The Ethnic Origins...*, s. 22.

[7] Brass, s. 18-19; Rodolfo Stavenhagen, *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, London, Macmillan Press Ltd., 1996, s. 4.

se de, etnik gruplar bir ulusun sahip olduğu pek çok nitelikten yoksundurlar. Ulus, etnisitede olduğu gibi tanım gereği ortak mitleri ve anıları olan teritoryal bir topluluktur. Ancak etnisitede bir ülke ile olan bağ sadece tarihsel ve sembolik kalabilirken, ulusta bu bağ fiziksel ve fiilî olup siyasî nitelik taşır. Yani etnik grupların kendi teritoryal memleketlerinde oturuyor olmaları gerekmez. Ayrıca etnik gruplar, uluslar gibi ortak bir kamu kültürü, bir iş bölümü ya da ekonomik birlik göstermedikleri gibi, herkes için geçerli yasal kodlara da sahip değillerdir.[8] Kısacası, ulus bir devletin fiilî ya da muhtemel sınırlarına bağlı olan toplumsal siyasal bir kategoriyken, etnik grup kuşaktan kuşağa geçen ve kuramsal olarak devlet sınırlarına bağlı olmayan kültürel bir kategoridir.[9] Ayrıca etnik gruptan sayılabilmek için doğuştan birtakım özellikleri taşımak gerekliyken, ulus için genellikle böyle bir ön şart yoktur. Bu haliyle etnik gruplar dışlayıcı, uluslar kapsayıcıdırlar.

Ulus ile etnik grup arasındaki bu farklara bakıldığında, aralarında çok yakın bir ilişkinin bulunduğu da söylenebilir. Etnik dayanışma duygusu tek başına ulus oluşturmasa da, etnik gruplar belli koşullar altında ulusa dönüşebildiklerinden potansiyel uluslar olarak görülebilir çünkü etnik gruplar siyasallaşmaları halinde ulusçuluk ideolojisiyle hareket etmekte, bu ise ulus inşasına yol açabilmektedir fakat etnik grupların ulusa dönüşümü sırasında etnik unsurların aynen tevarüs edildiği söylenemez. Çünkü bunların sosyal ve kültürel değeri zaman içinde değişebilmekte ve dolayısıyla ancak şartlara uygun biçimde yeniden üretilmeleri halinde kullanımları mümkün olabilmektedir.[10] Her halükârda ulus, genellikle siyasal örgütlenmesini tamamlamış, yani kendi devletini edinmiş ya da en azından kendi kendini yöneten veya yönetmiş olan etnik grup olarak düşünülebilir.[11] Zaten Batı dışı uluslaşma süreçlerinde görülen ve ileride sözü edilecek olan etnik ulus modeli tam da ulus-etnisite bağlantısına işaret etmektedir. Dahası, Smith bu ilişkiyi daha ileri götürerek tüm ulusların esasen "etnik çekirdekler" temelinde doğduklarını belirtir.[12] Özellikle Smith'in oluşumlarındaki farklılıkları göz önüne alarak yaptığı yatay ve

---

[8] Smith, *Milli...*, s. 71.

[9] Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, 2. b., Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları, 1995, s. 92.

[10] Calhoun, s. 49-50. Etnilerin ulusa dönüşme sürecine ilişkin bkz. Brass, s. 20-23; Calhoun, s. 48-50.

[11] Buradan ulus-devletin tek bir etnik gruptan oluştuğu yargısına varılmamalıdır. Ulus-devletlerin büyük çoğunluğu etnik açıdan homojen değildir. Bugün 200'ü geçmeyen devletlerin sınırları içinde 8000 civarında etnik grup yaşamaktadır. Ayrıca bir etnik grup birden fazla ulus da oluşturabilir.

[12] Bkz. Smith, *Milli...*, s. 67-73.

dikey etni ayrımı, etnik çatışma ve etnik devamlılığı olduğu kadar farklı ulus modellerinin doğuşunu da açıklamaktadır. Ona göre, Batılı ulusların büyük bir kısmı yatay-bürokratik etni tipine dayanmaktadır. Bu etnik oluşumlar toplumsal olarak üst tabakayla sınırlanmakla birlikte komşu yatay etnilerin üst tabakalarıyla yakın bağlar kurarak coğrafi olarak yayılmış, o nedenle buna dayalı uluslar teritoryal açıdan nispeten kapsayıcı özellikler göstermiştir. Batılı olmayan ulusların büyük kısmı ise dikey-demotik etni tipine dayalı olarak doğmuştur. Bu tip diğerinin aksine daha yoğun, tümleşik ve popülerdir. Bu yüzden öteki toplumsal tabaka ve sınıflara yayılma eğilimi göstermektedir. Farklı sınıfları ortak bir miras ve gelenek etrafında bir araya getiren ayırt edici bir tarihsel kültür vardır. Bu durumda etnik bağ genellikle daha yoğun ve dışlayıcı, etniye kabulün önündeki engeller daha yüksektir.[13]

ETNİK SORUNLAR VE NEDENLERİ

Kavramsal olarak etnik sorun, "kendi"lerini ve "öteki"lerini etnik terim ya da niteliklerle (köken, dil, din, ırk ve çeşitli kültürel unsurlar) tanımlayan gruplar arasındaki müzmin sosyopolitik anlaşmazlık ve cepheleşme olarak tanımlanabilir.[14] Bu sorunlar sadece etnik ayrımcılıktan ya da ulusal kimliğin baskın etnik grubun soyuna veya kültürüne dayandırılma çabalarından değil, aynı zamanda etnik grubun fiziksel varlığını koruma, kültürel kimliğini ifade etme, geliştirme ya da özerk yönetim veya ayrılma taleplerinden de kaynaklanabilir. Bir başka ifadeyle, etnik sorunlar temelde bir etnik kimliğin tanınması, etnik kimliğe ilişkin hakların yasal statüye kavuşturulması, etnik grupların iktidarı bir biçimde paylaşmaları ve sosyoekonomik şartlarının düzeltilmesine ilişkin sorunların bir fonksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır.[15]

O halde, etnik sorunların genellikle devlet ile etnik grup arasındaki fiziksel, kültürel, teritoryal ve siyasal alanlardaki çatışmalardan kaynaklandığı söylenebilir. Fiziksel açıdan, devlet ile etnik azınlığın fiziksel varlığının çatışması; teritoryal açıdan, etnik azınlığın sınırları (*frontiers*) ile devletin sınırları (*boundries*) arasındaki çatışma; kültürel açıdan, etnik azınlığın ve devletin sembolleri ve kültürel kurumları arasındaki çatışma ve siyasal açıdan, etnik grup ile devletin etnik sorunun çözümüne ilişkin hedefleri arasındaki çatışma.[16] Öte yandan bir ülkede devlet otoritesinin

[13] Ayrıntı için bkz. Smith, *Milli*...., s. 88-92; Smith, *The Ethnic Origins*..., s. 76-88.
[14] Stavenhagen, s. 284.
[15] Vojislav Stanovcic, "Problems and Options in Institutionalizing Ethnic Relations", *International Political Science Review*, Vol. 13, No. 4 (1992), s. 363.
[16] John Coakley, "The Resolution of Ethnic Conflict: Towards a Typology", *International Political Science Review*, Vol. 13, No. 4 (1992), s. 344.

zayıflayarak etkisini yitirmesi ya da ortadan kalkması veya bir grubun devleti kendi kontrolüne alma çabaları da o ülkedeki bazı veya tüm etnik gruplar arasında çatışmaya yol açarak daha farklı bir etnik sorun türüne neden olabilir.

ETNİK SORUNLARA KURAMSAL YAKLAŞIMLAR

Brown, etnik sorunların nedenlerini üç düzeyde açıklar: Sistem düzeyi, ulusal ve algısal düzey.[17] Sistem düzeyindeki açıklamalar güvenlik sistemlerinin doğasıyla ilgilidir. Özellikle Posen'ın dile getirdiği "güvenlik ikilemi" çatışmacı etnik grup davranışlarını açıklamaktadır. Etkin bir egemenin (merkezî hükümetin) olmadığı veya ortadan kalktığı yerlerde, devlet içindeki farklı gruplar komşu gruplardan gelebilecek tehdit nedeniyle güvenlik endişesiyle hareket ederek birtakım çabalara girişeceklerdir. Onların bu çabaları, komşu gruplarca kendi güvenliklerine tehdit olarak algılanacak, böylece karşılıklı bir kısırdöngüye girilecektir. Bu duruma "güvenlik ikilemi" denilmektedir. Posen, bunun özellikle imparatorlukların çökmesi halinde ortaya çıktığını, bu durumda her etnik grubun kendi güvenliğini sağlamak için içe kapanarak etnik coğrafyalar oluşturmaya çalıştıklarını, bunun için de diğer etnik gruplara karşı eyleme geçtiklerini belirtir.[18] Brown'ın sözünü ettiği ulusal düzeydeki açıklamalar devletlerin etkinliği, ulusçuluğun ve demokratikleşmenin etnik gruplar arası ilişkilere etkisi ile ilgilidir. Bu düzeydeki açıklamalar, devletin kamu güvenliğini sağlamadaki ve ekonomik refahı geliştirmedeki başarısızlığının –ki yeni veya zayıf devletlerde daha muhtemel– etnik ulusçuluklara gerekçe oluşturacağını varsayar. Ulusçuluğun etnik temelde ortaya çıkması ise, etnik çatışmaların bazı biçimlerini kaçınılmaz kılacaktır çünkü bir grupta etnik ulusçuluğun doğması, diğer grupların da aynı duygularla harekete geçmesine neden olacaktır. Öte yandan, demokratikleşme sürecinde de etnik gruplar siyasal ve anayasal konumlarını güçlendirmeye çalışacakları için etnik çatışmalar artabilecektir. Algısal düzeyde ise, etnik grupların sözlü tarihlerinden kaynaklanan bazı sorunlardan söz edilebilir. Bu durumda gruplar birbirlerine karşı birtakım önyargı ve söylemler benimseyebilir ve bu çatışmayı tırmandırıcı etkiler doğurabilir.[19]

---

[17] Bkz. Michael E. Brown, "Causes and Impliations of Ethnic Conflict", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. by Michael E. Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 6-12.

[18] Bkz. Barry R. Posen, "The Security Dilemma and Ethnic Conflict", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. Michael E.Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 104-111. Ayrıca bkz. Paul Roe, "The Intrastate Security Dilemma: Ethnic Conflict as a 'Tragedy'?", *Journal of Peace Research*, Vol 36, No. 2 (March 1999), s. 183-202.

[19] Brown, s. 8-12.

Ganguly ve Taras, etnisitenin siyasallaşmasına ilişkin kuramsal yaklaşımları doğrudan ve dolaylı olmak üzere ikiye ayırır.[20] Dolaylı açıklamalar modernleşme ve kalkınma sorunlarıyla ilgilidir. Bunlar içinde en açıklayıcı görünen yaklaşım, bütünleşme sürecinin olumsuzluklarına ilişkin olanlardır. Buna göre, modernleşme sürecinde ortaya çıkan sosyal hareketliliğin asimilasyonun önüne geçtiği durumlarda (hareketlilik hızlı, asimilasyon yavaş) ulusal bütünleşmenin yerini etnik ulusçuluklar alabilecektir.[21] Ayrıca, modernleşme sürecinde yükselen toplumsal beklentiler karşılanamadığı takdirde yükselen hayal kırıklıklarının yaşanması da etnik ulusçuluklara yol açabilir. Dahası, büyük sosyokültürel, ekonomik ve siyasal değişimlerin yaşandığı zamanlarda, modernleşen ve gelişen toplumlarda etnik duyguların yükselişi, bireylerin yüz yüze kaldığı güvensizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Modernleşme sürecinde bir etnik grubun belli bir bölgede yoğunlaşarak ekonomik ve sosyal yalıtıma uğramasıyla ulusal yaşama dâhil edilememesi etnisitenin siyasallaşmasına neden olabilir. Aslında bu son durum geçici olup, bütünleşmenin zaman içinde yaygınlaşmasıyla etnik duyguların giderilebileceğini varsayar.[22]

Etnik sorunlara ilişkin doğrudan açıklamalar, etnisiteyi açıklayan yaklaşımlarda olduğu gibi, primordialist ve araçsalcı yaklaşımları içerir.[23] Primordialist yaklaşımlar, psikolojik ve biyolojik faktörleri öne çıkartan etnisitenin primordial niteliğine, yani nesilden nesile aktarılan derin tarihsel bağlarla oluşmuş aidiyet duygusu ve grup dayanışmasına dikkat çekerek, etnik sorunların temelde bizatihi etnik farklılıkların varlığından kaynaklandığını belirtirler. Primordialistlere göre ekonomik yapı gibi faktörler sadece etnik ulusçuluğun şiddetini ve yöntemini belirlemede rol oynar.[24] Araçsalcı yaklaşımlarsa, etnisitenin siyasallaşmasını temelde çevresel koşullara bağlayarak, etnik gruplar arasında kaynakların dağılımındaki, sosyal ve siyasal haklardaki ve fırsatlardaki eşitsizlikleri vurgulamak-

[20] Rajat Ganguly and Ray Taras, *Understanding Ethnic Conflict, The International Dimension*, NY, Longman, 1998, s. 13-30.
[21] Ayrıntı için bkz. Connor, s. 29-57.
[22] Ganguly and Taras, s. 14-15.
[23] Ganguly and Taras, s. 19-23; Errol A. Henderson, "Culture or Contiguity: Ethnic Conflict, the Similarity of States, and the Onset of War, 1820-1989", *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 41 No. 5 (Oct 1997), s. 655-657; Demet Yalcin Mousseau, "Democratizing with Ethnic Divisions: A Source of Conflict?", *Journal of Peace Research*, Vol 38, No.5 (2001), s. 547-550; Brass, s. 41; Michael Watson, "Conclusion: the 1970s, 1980s and beyond", *Contemporary Minority Nationalism*, Ed. by Michael Watson, London and NY, Routledge, 1990, s. 196-197.
[24] Bkz. Connor, s. 145-161.

ta, sorunların sosyoekonomik ve siyasal nedenlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir.[25]

Yukarıdaki yaklaşımlarda da açıkça görüldüğü üzere, hem modernleşme ve ulusal bütünleşme sürecindeki olumsuzluklar, hem ekonomik yoksunluk veya hayal kırıklıklarından kaynaklanan birtakım etkenler, hem bizatihi etnik farklılıkların verili doğası hem de sosyoekonomik koşullardan yararlanan siyasal elitlerin tutumu etnik kimliklerin siyasal olarak harekete geçmelerinin sebebi olarak görülebilir. O nedenle tüm bu açıklamalar olgusal olarak doğrulanabilir fakat ne Katalan veya Quebec örneklerine bakıldığında sosyoekonomik faktörlerin, ne de Korsika ya da İskoç örneklerine bakıldığında modernleşme yaklaşımlarının tamamen açıklayıcı olduğu söylenebilir. Öte yandan, primordialistlerin iddiası tamamen geçerli olsaydı bütün çoketnili ulus-devletlerde (yani hemen her yerde) bütün etnik grupların birbirleriyle benzer sorunlar yaşaması gerekirdi. Hâlbuki yaşanan etnik sorunların içeriği ve niteliği birbirinden farklıdır. O halde her yaklaşımın bazı durumlar için geçerli olduğunu ve genellikle de birbirini besleyerek etnik sorunlara yol açtığını belirtebiliriz. Bir başka deyişle, bütünleşme, ekonomik kalkınma, siyasal elit tutumları gibi çevresel faktörlerden kaynaklanan uyarıcıların primordial nedenlerden dolayı etnik temelde algılandığı ve bu algının bir sonucu olarak etnik grupların siyasallaştığı ileri sürülebilir.

Bu açıklamaları bir bütünün anlamlı parçaları haline getirmek için etnik sorunların nedenlerini araştırırken birbiriyle bağlantılı, davranışsal ve yapısal olmak üzere iki bağlamda sorgulama yapılabileceğini düşünüyoruz. Bunlardan ilki, grup düzeyinde etnik grupların hangi nedenlerle kimlik bilincine ulaştığı ve bu bilincin neden siyasal bir harekete yol açtığıyla; ikincisi ise, devlet düzeyinde kurgusal olarak etnik grupların uluslaşma sürecinde ve ulus-devlet yapısı içinde nasıl bir konuma yerleştirildiğiyle ilgilidir. Burada söz konusu davranışsal neden etnik grubun tutumu açısından ele alınacaktır. Ama devletin tutumu da etnik grupların siyasallaşmasında rol oynayan davranışsal bir neden olarak görülebilir fakat biz burada devletin tutumunu, daha çok ulus-devlet yapısının bir ürünü olarak kabul edeceğiz.

[25] Brass, s. 41; Watson, s. 196-197. Mousseau, yaptığı ampirik çalışmada etnik farklılıkların en azından "etnik şiddet"i açıklamada tek başına yeterli olmadığını, çevresel faktörlerin daha başarılı bir açıklama sunduğunu belirtmektedir (Mousseau, s. 564).

ETNİK SORUNLARIN DAVRANIŞSAL NEDENİ: ETNİSİTENİN SİYASALLAŞMASI

Etnik grupların siyasal olarak harekete geçmesi, özellikle çifte sadakat sorununa (etnik gruba ve devlete sadakat) yol açarak etnik sorunların en önemli tetikleyici unsurunu oluşturur. Bu durumda sorulması gereken asıl soru, etnik grupları siyasallaştıran nedenlerin neler olduğudur. Öncelikle bu durumun etnik grubun fiziksel varlığının ya da kültürel kimliğinin zarar görme veya yok olma kaygısı taşımaya başlamasıyla ilgili olduğu belirtilmelidir. Gerçekten de, etnik gruplar fiziksel varlıklarının ve kimliklerinin sağlam ve güvencede olduğunu hissettikleri takdirde, onu korumaya çok fazla özen göstermezler fakat herhangi bir nedenle bunlar tehdit altına girer ve bastırılmış etnik duyguların canlanmasına uygun bir ortam doğarsa, etnik gruplar buna tepki olarak kimliklerine daha fazla sarılarak siyasî amaçlar gütmeye başlayabilir ve etnik kimlik temelinde harekete geçebilirler. Etnik kimlik özellikle komşulardan (öteki etnik gruplardan) gelen tehditler, ekonomik şartların değişmesi, doğal afetler gibi sorunlardan zarar görüp sarsılmaya başlayınca grupta gerilim artar ve ne olursa olsun kimliğin korunması çabasına girişilir. Kimliğin kaybı, etnik kimliğin çökmesi ya da parçalanmasıyla eşdeğerdir. Bu yaşanan durum psikolojik ölüm korkusudur.[26] Sonuçta bu sürece gösterilen tepkinin yarattığı kimliğin savunulması çabası, kendini sıklıkla etnik ulusçuluk biçiminde gösterir.[27]

Lake ve Rothchild da bu psikolojik etkene dikkat çekerek, geleceğe ilişkin ortak korkuların yoğun etnik çatışmalara neden olduğunu, bu durumun özellikle devlet otoritesi sarsılmaya başladığında ortaya çıktığını belirtirler çünkü merkezî otoritenin çökmesiyle etnik gruplar fiziksel ve kültürel varlıklarının tehlikeye girdiği korkusuyla hareket edeceklerdir. Bu durumda, etnik gruplar arası çatışma özellikle üç farklı stratejik ikilemden beslenmeye başlayacaktır: Enformasyon başarısızlığı, inandırıcılık sorunu ve bunların da bir sonucu olan güvenlik ikilemi.[28] Benzer gelecek korkusunun ayrıca grup içi etkileri de olacak, özellikle liderlerin katkısıyla yaşanacak sosyal kutuplaşma bu ikilemleri daha da güçlendirecek, bu aşamayla birlikte özellikle grup içi dayanışmayı artıran siyasal anılar,

[26] Vamık Volkan, *Etnik Terörizmin Psikolojisi*, Çev. A. Çevik-B. Ceyhun, Ankara, Politik Psikoloji Yayınları, 1993, s. 15-16.
[27] Roe, s. 194.
[28] David A. Lake and Donald Rothchild, "Containing Fear: The Origins and Managements of Ethnic Conflict", *International Security*, Vol. 21, No.2 (Fall 1996), s. 43-53.

efsaneler ve duygular gibi rasyonel olmayan etkenler süreci belirlemeye başlayacaktır.[29]

Sonuç olarak, kimliğin kaybı korkusu etnik uyarılmaya neden olmakta, bunun sonucu etnik grup siyasallaşmakta ve grup üyeleri geniş ölçüde öz bilinç taşıyorsa, en azından etnik kimliğin tanınması talebiyle hareket etmektedir. Bu etnik hareketin niteliğini ve amaçlarını, büyük ölçüde etnik grubun toplumsal gelişmişlik düzeyi ve liderliği belirleyecektir. Modern, sanayileşmiş, kendi topraklarında yerleşik ve güçlü bir etnik kimlik bilincc sahip toplulukların siyasallaştıkları takdirde ulusçu söylemi benimsemeleri çok daha kolaydır. Bu durumdaki hareketler kolayca ulusal duyguları harekete geçirecek bir liderlik ve ortak bilinci güçlendirecek söylem sayesinde ulusçu nitelik kazanabilir. Bununla birlikte Smith, tarihteki ulusçu hareketlere bakarak etnik hareketlerin kültür temelli ulusçuluklar olarak görülebileceğini belirtir[30] fakat bu görüşün oldukça iyimser olduğu belirtilmelidir çünkü ulusçu hareketlerin nihai hedefi mümkün olduğunca bağımsız ya da ayrı statü elde etmektir, dolayısıyla siyasal amaçlara yönelmiştir. Bu siyasal amaçlarına ulaşması ya da kültürel haklarla tatmin edilebilmesi tamamen şartlara bağlıdır. Tüm bunlarla birlikte her etnik hareketin, etnik ulusçu hareket olmadığını bir kez daha vurgulamak gerekir. Etnik hareket, etnik grubun kimliğine ve kültürel bağlara vurgu yaparken, etnik ulusçu hareketler, siyasal otorite ve toprak egemenliğiyle ilgilenir[31] ama aradaki geçirgenlik de göz ardı edilmemelidir. Yani etnik hareketler kolaylıkla etnik ulusçu hareketlere dönüşebilirler.

Siyasallaşan etnik grupların ekonomik sömürü, siyasal ve kültürel dışlanma, temel haklardan yoksun bırakılma gibi unsurları içeren kendilerine özgü bir şikâyet listeleri vardır. Bu şikâyetler hareketin siyasal meşruiyetini sağlamada önemlidir ve tatmin edici bir biçimde karşılanmadığı takdirde siyasallaşmanın gerekçesi olarak da kullanılacaktır.[32] Öte yandan, siyasallaşan etnik gruplar şikâyetlerinin giderilmesi için dört farklı düzeyde taleplerde bulunabilirler: Eşit vatandaşlık hakları, kültürel haklar/özerklik, kurumsal siyasal tanınma/özerklik veya ayrılma. Kuşkusuz etnik gruplar yekpare değildirler ve farklı eğilimlerde örgütlenmeleri olabilir. O nedenle bu taleplerden birkaçını ya da hepsini birtakım şartlara bağlı

---

[29] Lake and Rothchild, s. 53-56.

[30] Anthony D. Smith, "The Diffusion of Nationalism: Some Historical and Sociological Perspectives", *British Journal of Sociolgy*, Vol. 29, No. 2 (June 1978), s. 243.

[31] Stavenhagen, s. 289.

[32] Bkz. Anthony H. Birch, *Nationalism and National Integration*, London, Unwin Hyman, 1989, s. 63-66.

olarak siyasal programlarına dâhil edebilirler.[33] Dahası, talepleri zaman içinde değişiklik de gösterebilir.

ETNİK SORUNLARIN YAPISAL NEDENİ: ULUS İNŞASI VE ULUS-DEVLET

Bir etnik grubun siyasallaşarak birtakım taleplerde bulunmasının psikolojik, tarihsel, kültürel, ekonomik ve/veya sosyolojik nedenleri olsa da, etnik kimliklerin uyarılmasıyla etnik sorunların ortaya çıkmasının temel nedeni, ulus inşası sürecindeki ve ulus-devletin kurgusal yapısındaki kimi unsurlarda ve ulusçuluğun doğasında aranmalıdır.

Tarihsel olarak bakıldığında etnik sorunların ortaya çıkışının bağımsız değil, ulusçuluk çağına özgü ve ulus-devlete bağımlı bir olgu olduğu görülür. Kuramsal olarak ulus-devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde (ülke), yönetimi altındaki toplulukları ve bunlara ait alt kimlikleri (bölgesel, etnik, dilsel ve dinsel farklılıkları), gelenek ve köken/soy mitlerini canlandırarak (gerekirse uydurarak) ortak kültür, simgeler ve değerler çerçevesinde türdeşleştirmeye çabalayan ve böylece tek bir bütün olarak genelleştirilmiş üst ve üstün kimlik (ulus) içinde onları örgütleyen siyasî yapılardır (egemenlik). Bu, ancak devletle ulusun örtüşmesiyle tam bir dayanışmanın ortaya çıkacağı ve sağlam bir siyasal örgütlenmenin gerçekleştirilebileceği varsayımına dayanır.

Bu durumda ulus-devletin bazı kurgusal özelliklerinin etnik sorunlara zemin hazırladığı söylenebilir: (i) Ulusu oluşturan bireylerin kültürel, hattâ kimi zaman soy bakımından türdeş olması gerektiğine inanılması, (ii) ulus-devletin bu türdeşliği sağlama ya da pekiştirme çabasında olması, (iii) vatandaşlarını, kendi belirlediği ve tüm ulusu kapsadığı ileri sürülen tek ve tekil ulusal kimlikle tanımlayarak, sadakat ve aidiyetin sadece bu kimliğe yönelmesini istemesi. Yani ulus-devlet bağımsız ve tek siyasal "birlik" ile türdeş ve tek kültürel "kimlik" ister.[34] Bu açıdan devletlerin, ileride sözü edilecek olan, yurttaş (*civic*) veya etnik ulus modellerine dayanmaları arasında da bir fark yoktur. Kymlica'nın belirttiği gibi, ABD

---

[33] Bu konuda bkz. John Coakley, "Introduction: The Territorial Management of Ethnic Conflict", *The Territorial Management of Ethnic Conflict*, Ed. by John Coakley, London, Frank Cass, 1993, s. 3-7.

[34] Kültürel türdeşliğin nedenlerine ilişkin bkz. Erol Kurubaş, *Asimilasyondan Tanınmaya: Uluslararası Alanda Azınlıkların Korunması ve Avrupa Yaklaşımı*, 2.b., Ankara, Asil Yay., 2006, s. 15; Birch, s. 37-40. Smith, tüm ulusçulukların kültürel türdeşliği sağlamada aynı ölçüde çaba harcamadığı görüşündedir. Ona göre, tüm ulusçulukların istediği sadece bir tane "kamusal kültür"dür (Anthony D. Smith, *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Türkçesi: Derya Demircü, İstanbul, Everest Yayınları, 2002, s. 172). Kültürün ulusçuluktaki yeri için bkz. James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, 2. Ed., NY, St. Martin's Press, 1998, s. 83-88.

gibi yurttaş-ulus niteliği en açık olan bir ülkede bile, Amerikan hükümetinin çok etkin biçimde ortak bir dili ve sosyal kültürü teşvik ettiği, bu anlamda dil ve kültür açısından tarafsız olmadığı bir gerçektir.[35]

Ulus-devletler sözü edilen bu durumu gerçekleştirmek için, ulusçuluk ideolojisi ve bu çerçevede uluslaştırma araçlarını (eğitim, askerlik, hukuk, dil gibi) kullanarak asimilasyonist bir süreç olan ulus-inşasına çalışırlar. Ulus inşası, nüfusun sadakatini kabile, bölge gibi küçük birimlerden daha büyük merkezileşmiş siyasal sisteme aktardığı bir süreci gerektirir.[36] Bu yöndeki çabalar bir yönüyle doğrudan ulusal bütünleşmeyi ve ulusal kimlik duygusunu geliştirmeyi, öteki yönüyle toplumdaki etnokültürel farklılıkları en aza indirmeyi amaçlar. Ulus inşası süreci başta bağımsızlığın sağlanması olmak üzere, ulusal birlik temeline dayalı meşru bir yönetim kurulması, siyasal vatandaşlık, kültür standartlaştırması ile zenginlik ve değerlerin yeniden paylaştırılması gibi değişik aşamaları içermektedir. Eğitim, askerlik ve siyasal katılım ulus inşasının başlıca araçlarıdır. Birincisiyle ulus bilinci, ikincisiyle vatan bilinci, üçüncüsüyle de vatandaşlık bilinci aşılanmaya çalışılır.[37] Ayrıca ulusal bayrak, milli marş, müzeler, haritalar, heykeller, destanlar gibi ulusal kimliğin simgesel unsurlarının yanısıra övünülebilecek ulusal karakteristiklerin geliştirilmesine de çalışılır.[38] Süreç sonunda, âdetler, diller, sadakatler gibi "yerel"e ait her şey "ulusal pota" içinde eritilir veya toplumun uç noktalarına, aileye ve folklora havale edilerek meşruiyetleri, değerleri, etkileri en aza indirilir.

Ulus inşasının asimilasyon, entegrasyon ya da kültürel çoğulculuk gibi değişik bütünleşme biçimleriyle gerçekleşebileceği söylense de, kuramsal olarak beklenen ve öncelikle uygulanan bütünleşme biçimi asimilasyondur. "Tek devlet, tek ulus, tek dil" söyleminde ifadesini bulan bu yöntem, azınlığın etnik ve kültürel kimliğini bir biçimde ulusal kimlik içinde eriterek çoğunlukla kaynaşmasını öngörür.[39] Bunun için bir yandan planlanmamış, sosyolojik bir süreç olarak sanayileşmeyle ortaya çıkan sosyal hareketlilikten yararlanılmaya çalışılırken, öte yandan tek resmî dilin benimsenmesi, eğitimde, basın-yayında bu dilin kullanılması ve farklı dille-

---

[35] Will Kymlicka, "Modernity and National Identity", *Ethnic Challenges to the Modern Nation State,* Ed. By Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled and Alberto Spektorowski, London, Macmillan Press, 2000, s. 13-14.

[36] Kemal Kirişçi, Gareth M. Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1997, s. 14.

[37] Ayrıntı için bkz. Ozan Erözden, *Ulus-Devlet*, Ankara, Dost Kitabevi, 1997, s. 124-125.

[38] Birch, s. 8-10, 41-42. Ayrıca bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 3.b., Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yay., 2004, s. 174-206.

[39] Bkz. Connor, s. 20-21; Coakley, "The Resolution...", s. 349.

rin kullanımının engellenmesi gibi planlanmış birtakım normatif önlemler alınır.[40]

Ulus inşası projesinde ne kadar başarıya ulaşılırsa, etnik sorunların ortaya çıkma riski o kadar azalır. Başarının ölçütü ise, herkesin tek bir bütün olduğuna inanması ya da Anderson'un ifadesiyle "hayal etmesi"[41] ve sadece ulusal kimliğe sadakat göstermesidir. Bunun pratikte anlamı farklılıkların ortadan kaldırılarak türdeş bir yapının kurulmasıdır. Ama ulus-devletin olguları kurguya uydurma, alt kimlikleri ulusal kimlik içinde türdeşleştirmeye yönelik bu çabasına karşın, alt kimlikler ulusal kimliklere katılmada her zaman çok istekli olmayabilirler. Yani etnokültürel azınlıklar ulus inşasına yönelik en büyük engel olarak kalmaya ve sorun oluşturmaya devam edebilirler.

Sonuç olarak, tarihsel örneklerinde de görülebileceği üzere, tüm bu çabalara rağmen etnik kimlikler bastırılmış olsa da tamamen ortadan kaldırılamaz. Buna rağmen türdeş bir ulus inşası için etnik farklılıkların giderilmesine yönelik baskıcı asimilasyonist çabaların sürdürülmesi etnik sorunları kaçınılmaz kılar. Buradaki en büyük yanılgı ise, Connor'ın ifadesiyle, asimilasyonun tek yönlü bir süreç olarak görülmesidir.[42] Hâlbuki bu tür durumlar, daha önce de söylendiği gibi, etnik azınlık grupları tarafından kimliklerine bir tehdit olarak algılanmakta ve etnik ulusçuluğa yol açmakta, böylece devlet ile etnik azınlık arasında Roe'nun ifadesiyle "toplumlararası güvenlik ikilemi" doğmaktadır.[43] Yani, devlet içinde kendi kimliğini savunmak isteyen grubun çabaları, devlet ya da çoğunluk grup tarafından ayrılıkçı çabalar olarak algılanırken, devletin sosyal güvenliğine karşı alacağı önlemler de azınlık grubu tarafından kimliğine tehdit olarak algılanmaktadır.

Öte yandan, ulus inşasının temel ideolojisi olan ulusçuluğun "çelişkili çifte karakter"ine ve işlevine dikkat etmek gerekir. Ulusçuluk hem kurulu ulus-devletin ideolojisidir (birleştirici işlev), hem de ulus-devlet kurmak isteyen etnik grupların ideolojisidir (parçalayıcı işlev). Ulusçuluğun böylesine çelişkili bir karaktere sahip olması esasen onun kurmayı planladığı ulusun etnik veya yurttaş temelli iki farklı tasarımından kaynaklanmakta, Stavenhagen'in belirttiği gibi, pek çok etnik çatışma ulusun bu iki farklı biçimi arasındaki gerilimin bir yansıması olarak doğmaktadır.[44] Burada devletler ülkesel bütünlüğün devamı için gerçekte veya söylemde toprak

[40] Birch, s. 10-11, 36-37.
[41] Anderson, s. 20-22.
[42] Connor, s. 51.
[43] Roe, s. 199.
[44] Stavenhagen, s. 3.

esaslı ulusu savunan bir ulusçuluğa dayanırken, etnik gruplar kimliklerinin devamı için etnik ulusçuluğa yönelmektedirler.

Bu haliyle ulusçuluk ulus-devletlerin varlık ve birliği için gerekli olmakla birlikte, aynı zamanda etnik sorunların doğma ve çözümsüzlük nedeni olarak da karşımıza çıkmaktadır çünkü hem devletin (ulusun), hem etnik grubun "duygu"larına, "benlik"ine hitap eden ve uluslararası toplumca da meşruiyetin kaynağı olarak görülen ulusçuluk, tarafların her birini kendi açısından aynı oranda haklılaştıran bir ideoloji olmanın yanısıra uzlaşmaz/çatışmacı tutumların da nedeni olmaktadır. Bir ulusçu hareketin çatışmaya yol açan en önemli özelliği, sadece kendi ulusunu tek ve biricik yüce sadakat odağı görmesi (tek haklı ve üstün) ve sadece kendi bağımsız ulus-devletini korumayı (devlet için) veya kurmayı (etnik ulusçu hareket için) hedeflemesidir.[45] Sonuçta, ulusçu ideolojinin ve buna dayalı ortaya atılan self-determinasyon hakkının ulus-devlet/etnisite ilişkisi bakımından kısırdöngüye yol açtığı söylenebilir. Buradan hareketle bu kısırdöngünün kırılması ve olası bir çözümün büyük oranda girişilen güç mücadelesinin sona erme biçimiyle yakından ilintili olduğu varsayılabilir.

ETNİK SORUNLARIN FARKLILAŞMASI VE NEDENLERİ

Etnik sorunlar değişik düzeylerde ve biçimlerde karşımıza çıkabilir. Kuşkusuz etnik sorunun nedenleri, niteliklerini de etkileyecektir. Bu açıdan etnik sorunlar demokrasi ve insan hakları sorunu, azgelişmişlik sorunu, azınlık sorunu, ayrılıkçılık sorunu gibi değişik bağlamlarda, yoğunluklarda ve niteliklerde olabilir.[46] Bu yüzden her etnik sorun, etnik self-determinasyon iddiasına dayanan etnik ulusçuluk olarak görülemeyeceği gibi, her etnik ulusçu hareket de ayrılıkçı olmak zorunda değildir. Bu nedenle etnik sorunların kaynağı olan toplumsal gruplar, sorunun niteliğine göre farklı biçimlerde nitelendirilebilir. Bu açıdan bakıldığında, kendi kendini yönetme yollarını arayan ve genellikle ayrılıkçı eğilimdeki gruplar "etnik ulusçu", göçmenlikten kaynaklı düşük toplumsal statüde olan ve âdil muamele isteyenler "etnik sınıf", belli bir bölgede tarihsel olarak yerleşmiş ve farklı nitelikteki grup özelliklerinin korunmasıyla ilgilenenler "yerli halk", dinsel inançları ve uygulamaları bakımından ötekilerden ayrılanlar "dinsel grup", siyasal güçlerini koruma ya da geliştirme mücadelesi veren kültürel veya soy bakımından farklı gruplar "toplumsal rakip" ve bir ak-

[45] Baskın Oran, *Azgelişmiş Ülke Milliyetçiliği, Kara Afrika Modeli*, Ankara, AÜ SBF Yayınları, 1977, s. 21-22.

[46] Bkz. Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, London, Los Angeles, University of California Press, 1985, s. 3-21.

raba devleti olmakla birlikte, kendileri bir başka devlet içinde azınlık olan gruplar "ulusal azınlık" olarak adlandırılabilir.[47]

Öte yandan, etnik sorunları, hem şiddet içerip içermemesi hem de sorunun tarafları açısından "devlet-etnik grup" veya "bazı/tüm etnik gruplar" arasında (devlet otoritesinin yokluğu, zayıflığı ya da devleti ele geçirme çabası sonucu) ortaya çıkması yönüyle farklılaştırabiliriz. Bu haliyle, Belçika'daki Valon-Flaman sorunu (etnik gruplar arası şiddet içermeyen), Kanada'daki Quebec sorunu (etnik grup-devlet arası şiddet içermeyen), Sri Lanka'daki Tamil sorunu (etnik grup-devlet arası şiddet içeren), Lübnan ya da Afganistan'daki etnik sorunlar (etnik gruplar arası şiddet içeren) birbirinden çok farklıdır. Kuşkusuz bu ayrım mutlak değildir ve aralarında geçirgenlik vardır. Bir sorun zaman içinde pekâlâ nitelik değiştirebilir.

Dahası, etnik sorunların sonuçlanma biçimleri de birbirinden farklıdır. Smooha ve Hanf'a göre, derin bölünük çoketnili devletlerde etnik sorunların alabileceği nihai durum sürekli şiddet içinde yaşamayı kabullenme (Etiyopya, Sudan ve Lübnan), şiddet sonrası bölünme (Hindistan/1947, Kıbrıs, Yugoslavya), şiddete başvurmadan barışçı bölünme (Malezya, İsveç ve Çekoslovakya), sürekli olmayan, gerektiğinde baskı uygulama (Suriye, Kamerun), kararlı ve sürekli baskı uygulama (Mısır, Burundi), şiddet sonrası uzlaşma (Avusturya, İsviçre), şiddete başvurmadan önce uzlaşma (Belçika) ve tek yol uzlaşma (Ruanda ve Endonezya) olmak üzere sekiz başlık altında toplanabilir.[48] Brown ise etnik çatışmaların sonuçlanma biçimlerini barışçı uzlaşma, barışçı ayrılma ve etnik savaş olmak üzere üçe indirger.[49]

Her halükârda etnik sorunlar belli koşulların etkisi altında nitelik, yoğunluk, tarafların tutumu, sonuçlanma biçimleri ve etnik hareketlerin gücü, yöntemi, talepleri gibi açılardan farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma Stanovcic'e göre, (i) etnik grupların tarihsel, kültürel, geleneksel farklılıklarının derecesi ve sayısal büyüklük, siyasal güç, ekonomik refahları bakımından durumları gibi unsurları içeren ülkenin formel etnik yapısından, (ii) bu yapıdaki değişimin etnik grubun oluşum sürecinin devam etmesi sonucu mu yoksa gruplar arası ilişkilerdeki demografik değişimlerin sonucu mu olduğundan, (iii) etnik grupların yoğunlaşması veya ülkeye da-

[47] "Minorities at Risk Project", http://www.cidcm.umd.edu/mar/definition.asp (erişim: 1.1.2008); Stavenhagen, s. 11; Ganguly and Taras, s. 24.

[48] Sammy Smooha and Thedeor Hanf, "The Diverse Modes of Conflict Regulations in Deep Divided Societies", *Ethnicity and Nationalism*, Ed. by Anthony D. Smith, Leidin, New York, E. J. Brill, 1992, s. 28-32.

[49] Brown, s. 13-22.

ğılma derecesinden, (iv) belli bir toprağa tarihsel bağlılıktan doğan etnik bilinçten ve (v) etnik gruplar arasındaki çıkar çatışmalarından kaynaklanmaktadır.[50] Bunları da göz önüne alarak daha temel gördüğümüz farklı bir sınıflandırmayla bu etkenleri ortaya koymak mümkündür. Kanımızca bu etkenlerin bir kısmı uluslaşma olgusu/süreci ve devletin niteliğiyle, öteki kısmı etnik grubun nitelikleriyle yakından ilgilidir.

Uluslaşmaya ilişkin nedenlerden ilki, uluslaşma modelinin niteliğidir. Uluslaşmada bir başka ifadeyle ulusal kimliklerin inşasında her ne kadar literatürde yurttaş (Fransız) ve etnik ulus (Alman) modeli olmak üzere iki ekolden söz edilse de,[51] üretilen kültürel türdeşliğin zorunlu olması açısından yurttaş-ulus modelini Fransız ve Anglo-Sakson tipi olmak üzere ikiye ayırmak daha anlamlı olacaktır. Yurttaşlık modelinin ilk türü, Fransız Devrimi'nden kaynaklanan yaklaşım olup, ulusu "aynı topraklarda yaşayan ve bundan kaynaklanan ortak duyguyu ve kültürü paylaşan yurttaşlar bütünü" çerçevesinde ele alır. "Yurttaşlık ve toprak" ölçütü esas olduğundan iradidir ve kapsayıcıdır. Burada ulusal kimlik, vatan düşüncesini taşıyan, bu çerçevede ortak değerleri olan, yasaları ve kurumlarıyla tek siyasî iradeye bağlı topluluk ile bu topluluktaki bireylerin yasal eşitliği gibi unsurlara dayanmaktadır[52] ama bu tip bir uluslaşma özünde etnokültürel farklılıkları yadsımakta ve "kültürel türdeşlik"i esas almaktadır. Siyasal otorite ile kültürel yapı arasında tek ve zorunlu ilişki kurduğu için kültürel anlamda baskıcı ve asimilasyonisttir. Yani aynı topraklar üzerinde yaşayan yurttaşların hepsini, herhangi bir etnik gruba ait olmayan, tasarlanmış "tek ve üstün kimlik" içinde asimile olmaya davet eder, gerekirse zorlar. Bu model, etnik gruplar bakımından dışlayıcı olmasa da etnik kimliğe ilişkin bazı sorunlara neden olabilir.[53]

Yurttaşlık modelinin ikinci türü olan Anglo-Sakson yaklaşım ise esasen Fransız modelinde varolan ülkesellik, yurttaşlık ve iradilik unsurlarını barındırır. Bununla birlikte kültürel anlamda "gönüllü asimilasyonist" yönüyle diğerinden farklılaşır. Bu model, "ulus"u "birlik ve bütünlükten doğan teklik" değil, "farklılıkların birlikteliği" olarak kabul ederek altkimlikleri üstkimliklerden ayırıp,[54] sadakat ve aidiyet biçimlerini yeniden tanımlamaktadır. Yani, yurttaş olan bireyler siyasal otoritenin tanımladığı, temeli kültürel değil, hukuksal ve siyasal olan üstkimliğe "sadakat"le

[50] Stanovcic, s. 360-363.
[51] Stavenhagen, s. 3; Kellas, s. 65-66, 91; Smith, *Milli...*, s. 25-30.
[52] Bkz. Smith, *Milli...*, s. 25-27.
[53] Bkz. Smith, *Küreselleşme...*, s. 112-113.
[54] Alt-üst kimlik ayrımına ilişkin bkz. Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, Ankara, İletişim, 2004, s. 27.

bağlanırken (ortak kamusal alana ve yasal kodlara uymakta), kültürel varolma hakkı tanınan altkimliğine (etnik grup) "aidiyet"ini sürdürmektedir. Dolayısıyla bu tip bir ulus modeli kültürel asimilasyonu zorunlu görmez, hem bireyin ulusal kimlikle (öznel) hem de yerel/tarihsel kültürel kimliğiyle (nesnel) bağını sağlam bir biçimde devam ettirmesine imkân tanır. Böylece etnokültürel farklılıklar nispeten sorun olmaktan çıkabilir.

Etnik-ulus modeliyse, Alman Romantik ulusçuluğundan kaynaklanır ve ulusu "tarihsel/doğal ve etnik, organik bütünlük" çerçevesinde ele alır. Burada ulusun bireyleri aynı soydan/kökenden gelmekle tanımlanır. O nedenle iradi değildir, aynı ülkedeki başka insanları dışlayıcıdır. Bu tip ulusun unsurları ise ortak soy, siyasî topluluk niteliği taşımayan halk, Batılı modeldeki hukukun yerine geçen yerli kültür, din ve âdetlerdir.[55] Dolayısıyla bu tip uluslar etnik türdeşlik ister. Ülke ile genellikle çoğunluktaki etnik grup arasında tek ve zorunlu bir ilişki kurar ama bunu sağlamada kültürel asimilasyon yeterli olmadığı için, etnik asimilasyon, etnik temizlik, hattâ bazen soykırım gibi yöntemlere de başvurmaya açıktır. Etnik gruplar açısından en tehlikeli sorunları doğuran model de budur.

Bu farklılıklarına rağmen, Smith'in de vurguladığı gibi ulusun, her özgül durumda değişik oranlarda biri yurttaşlıkla ilgili ve teritoryal, öteki etnik ve jeneolojik (soya dayalı) olan iki boyutu birbiriyle harmanlamıştır.[56] Dolayısıyla uluslaşma süreçleri hangi modele dayanırsa dayansın bazı etnik gruplar aleyhine etnik farklılıkları azaltıcı ya da giderici bir etki yaptığı için etnik sorunların doğmasında önemli bir etkendir.

Etnik sorunları farklılaştıran uluslaşmayla ilgili ikinci neden, uluslaşma sürecinde tarafların tutumları sonucu doğan ilişki biçiminin niteliğidir. Uluslaşma sürecinde ilişki biçimini devletin etnik gruplara karşı tutumu ve etnik grupların buna gösterdiği tepki belirleyecektir. Devletin etnik gruplara yönelik asimilasyon, dışlama (baskı, segregasyon, soykırım, etnik temizlik vs.) ve çoğulculuk (ortak-toplumluluk, entegrasyon, özerklik, federalizm, azınlık statüsü vs.) olmak üzere ikisi olumsuz biri olumlu üç genel politikası olsa da,[57] daha önce de belirtildiği gibi, kuramsal olarak beklenen yöntem asimilasyondur. Buna karşı, etnik azınlığın da devlet politikalarına boyun eğerek asimile ya da entegre olma veya devlet politikalarına direnerek özel haklar ve statü elde etme, devlet içinde ayrı yönetim birimi kurma (özerklik ya da federasyon) ve ayrılma gibi seçenekleri bulunmaktadır. Bu durumda, devlet ile etnik gruplar arasında üç

[55] Bkz. Smith, *Milli*..., s. 25-29, Smith, *The Ethnic* ..., s. 136-139. Ayrıca bkz. Stavenhagen, s. 3.
[56] Smith, *Milli*..., s. 34.
[57] Bkz., Stavenhagen, s. 295-297.

ilişki biçimi doğabilir. İlki, etnik grubun ulusal kimliği benimsemesi sonucu "gönüllü asimilasyonun gerçekleşmesi"dir. İkincisi, etnik grubun ulusal kimliği reddiyle "devletin sert tepki göstermesi" ve baskı ve şiddet içeren travmatik durumların görülmesidir. Üçüncüsüyse, etnik grubun ulusal kimliği kabul etmekle birlikte, kendi kimliğinde ısrar etmesiyle devletin ya asimilasyonda ısrar etmesi ya da etnik kimliği tanıması ve sonuçta, ya çatışma ya da uyumun ortaya çıkmasıdır.[58]

Etnik sorunları farklılaştıran uluslaşmaya ilişkin üçüncü neden, uluslaşmanın gerçekleştiği konjonktürdür. Bu açıdan öncelikle, etnik kimlik bilincinin ne zaman doğduğu çok önemlidir. Etkileşim nedeniyle ortak değerler üreten sosyal mekanizmalardan (ticaret, ortak pazar, kentleşme, sanayileşme) önce doğmuş bir etnik kimlik bilinci varsa asimilasyonun başarı şansı yoktur. Aksi halde bu mekanizmalar etnik kimlikleri doğal olarak asimile eder veya çok zayıflatır.[59] Bu sayede sanayileşmiş ya da sanayileşme sonrası toplumlarda temel değerler ve prosedürler üzerine genel bir uzlaşı ve bundan doğan istikrarlı bir işbölümünün varlığı, farklı etnik grupları ve onların elitlerini devlet ya da kaynaklar üzerindeki rekabetten alıkoyar. O nedenle bu ülkelerde ortaya çıkan etnik gerilimler, sanayileşmemiş toplumlardan daha yumuşak bir seyir izler.[60] İtalya'daki Güney Tirollüler, Fransa'daki Brötonlar, İngiltere'deki İskoç ve Galliler'de olduğu gibi Batı Avrupa'daki etnik sorunların niteliği bu açıdan değerlendirilebilir. Bununla birlikte Connor'ın sözünü ettiği,[61] sosyal etkileşimin her zaman etnik farklılıkları giderici olmadığı, kimi zaman uyarıcı da olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Öte yandan, her zaman geçerli olmasa da, etnik bilinç doğduktan sonraki asimilasyonist süreçlerde bütünleştirme politikalarının başarıyla uygulandığı ve demokrasinin ve insan haklarının geliştirildiği yerlerde alt kimlikler büyük oranda önemini ve gücünü yitirerek ulusal kimliklere boyun eğebilirler çünkü etnik azınlık bireyleri böyle bir yapıda sisteme entegre olmakla daha büyük fayda sağlayacaklarına inanabilirler.

Etnik sorunları farklılaştıran uluslaşmaya ilişkin dördüncü neden, uluslaşmanın mekânı (ülke) ile toplumun tarihsel ilişkisidir. Bu açıdan otoktonluk (yerlilik) ve göçmenlik ile etnik sorunlar arasında ilişki kurulabilir. Bu durum etnik kimlik bilincinin gücü açısından çok önemlidir. Etnik azınlığın otokton olması halinde kimlik bilinci çok daha güçlü ola-

[58] Bkz. Oran, *Türkiye'de...*, s. 29.
[59] Oran, *Türkiye'de Azınlıklar...*, s. 32.
[60] Brass, s. 274-279. Bunu Mousseau'nun ampirik çalışması doğrulamaktadır. Bkz. Mousseau, s. 552-563.
[61] Connor, s. 36-37.

cağından,[62] bu grupların hem asimile edilmeleri çok zordur, hem de ayrılıkçı eğilimler içine girmeleri mümkündür. Etnik grubun göçmen olması halinde ise, asimilasyon daha kolay gerçekleşebildiği gibi, ayrılıkçı eğilim içine girmeleri de neredeyse imkânsızdır.[63] Ulus-devletin dayandığı çoğunluk açısından bakıldığında da özellikle göçmen çoğunluğun, farklılıkları kabule daha yatkın olduğu söylenebilir. Göçmenlerin kurdukları devletlerde genellikle çokkültürcülük politikalarının esas alınması bunu göstermektedir.

Devletin nitelikleri açısından genel olarak merkezî otoritenin gücü ve meşruiyeti (iç ve dış), uluslararası konumu, siyasal sistemin demokratikliği ve özgürlüklere yaklaşımı, ekonomik yapının gücü,[64] ülkenin gelişmişlik düzeyi ve bunun yaygınlığı gibi faktörlerden söz edilebilir. Bunların olumsuzluğu etnik sorunları tetikleyebilir ya da şiddetini artırabilir.

Etnik grubun niteliklerine ilişkin olarak da etnik grubun nüfusu, belli bir bölgede yoğunlaşma düzeyi, yerleştiği coğrafyanın özellikleri, örgütlülük derecesi, liderliğin gücü, toplumsal özellikleri (tarım toplumu, ticaret toplumu vs.), etnik grubun ekonomik durumu,[65] akraba devletin veya akraba soydaşların varlığı, dış destek durumu, etnik hareketin tarihsel sürekliliğin olup olmaması gibi pek çok etken bu başlık altında incelenebilir. Bu etkenlerin olumlu olma derecesine bağlı olarak etnik kimlik bilincinin gücü, tutumu, amacı ve devletle ilişkisi değişecek, ulus-inşa süreçlerine dirençleri artacaktır. Devlet de, yine bu niteliklerin derecesine göre ya daha baskıcı ya da daha uzlaşmacı politikalar geliştirecektir.

ULUSLARARASI BOYUTUN ETNİK SORUNLARA ETKİSİ

ULUSLARARASI YAPIDA ULUS İLE DEVLETİN ÖZDEŞLEŞTİRİLMESİ

Uluslararası yapının egemen devlet temelinde kurgulandığı 1648 Westphalia Barışı'ndan sonra gelişen 1789 Fransız Devrimi'yle bu devletlerin ulusal egemenliğe dayandığı varsayımı ulus ile devletin özdeşleştirilmesine yol açarak, etnik grupların uluslararası alanda bağımsız bir aktör olarak varolmasını imkânsız hale getirmiştir. Bir başka deyişle, uluslararası ilişkiler, adının da imâ ettiği gibi, modernleşmeyle devletlerin etnik farklılıkları asimile ederek türdeş ulusu kuracağı ve bu ulusun devletle tam

[62] Oran, *Türkiye'de...*, s. 31.

[63] Uluslaşmada göçmenliğin etkileri için bkz. Kymlicka, s. 19-20.

[64] Ekonomik faktörlerin etkisine ilişkin bkz. Stavenhagen, s. 294; Connor, s. 145-161.

[65] Horowitz özellikle az gelişmiş bölgelerdeki az gelişmiş grupların erken ayrılığı seçerek ekonomik maliyete rağmen ayrılmak için mücadele edeceklerini belirtir. Bkz. Horowitz, s. 236-259.

örtüşeceği düşüncesiyle ulus-devletlerin dışa karşı tek temsilci olacağı bir uluslararası yapıya dayandırılmıştır. Bu işlevsel açıdan sistemin istikrarı için zorunlu görülmüştür. Çünkü bu sayede hem ulus-devletin içeride tam egemen, dışarıda tek temsilci konumuyla etnik grupların dışarı ile ilişki kurma ve yardım alma şansı ortadan kalkacak, hem de ulusal birliğini sağlamış ve ulus ile devleti örtüştürebilmiş aktörlerin dış politikaları ılımlı olacaktır.[66] Sistem de bu sayede nispeten az sayılabilecek aktörden oluşarak daha kolay kontrol edilebilir bir özelliğe kavuşacaktır. Sonuçta uluslararası yapının bu özelliği, ulus-devleti daha da güçlendirerek, etnik farklılıkları giderici asimilasyonist politikalarını teşvik edecektir.

Ayrıca Ryan'ın da belirttiği gibi, uluslararası ilişkiler disiplini geliştikten sonra bile, realist okulun etkisi altında kalan uluslararası ilişkiler düşüncesindeki iç politika ile dış politika arasındaki kesin ayrım ve 1945 sonrası sistemi etkileyen çatışmaların temelinde Doğu-Batı kutuplaşmasına yol açan ideolojilerin olması, etnik sorunların uluslararası boyutunun ihmaline yol açmıştır.[67] Bu ihmal uzun yıllar uluslararası dinamiklerin etnik sorunları doğrudan etkilediğini ve ondan etkilendiği gerçeğinin görülmesine engel olmuştur. Hâlbuki etnik gruplar 1789 sonrası ulusçuluklar dönemine girilmesiyle birlikte hemen her zaman uluslararası yapıdan etkilenen ve onu etkileyen aktörler olarak var olmuşlardır çünkü devletler ne etnik farklılıkları gidererek tam olarak türdeşliği sağlayabilmiş, ne de uluslarıyla tam örtüşebilmiştir. Bunun sonucu birçok ulus-devlet birden fazla etnik grubu bünyesinde barındırmaya devam ederken, çeşitli etnik gruplar da birden fazla devlet çatısı altında yaşamaya ve kimliklerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Kısacası, varsayılan kurgular olgularla örtüştürülememiş, etnik gruplar bastırılmış aktörler olarak hep var olmuşlardır. Nitekim uluslararası sistemin zayıfladığı ya da yıkıldığı hemen her dönemde birtakım etnik grupların çeşitli taleplerle kurulacak sistemde yer alma çabasına girişmeleri bunu açıkça göstermektedir.

Öte yandan ilginç olan nokta şudur: Etnik gruplar aynen devletlerini elde etmiş uluslar gibi, ulusçuluk temelinde hareket ederek devletler sistemine karşı ama onun bir parçası haline gelmek için mücadele vermekte, başarılı olduklarında da başarısız kaldıklarında da bu yapıyı güçlendirmektedirler çünkü etnik gruplar ulus-devlet olduklarında kendi içindeki olası etnik hareketleri bastırarak bu yapının davranış kurallarını benimseyeceklerdir. Böylece uluslararası sistem ulusçuluk sayesinde kendi kendine yardım eden ve sürekli yenilenebilen bir yapı haline gelecektir. Bu

[66] Kellas, s. 193-194.

[67] Stephen Ryan, *Ethnic Conflict and International Relations*, 2nd Ed., Aldershot, Sydney, Darthmount, 1995, s. 16-18.

durum tüm tartışmalara ve nispî zayıflamaya rağmen devlet temelli uluslararası yapının niçin halen devam ettiğini ve etnik grupların niçin uluslararası sistemin kalıcı aktörleri olamadığını ya da başarısız aktörleri olmayı sürdürdüklerini de açıklamaktadır.

ETNİK SORUNLARIN ULUSLARARASILAŞMASI

Ganguly ve Taras'a göre, etnik sorunların uluslararası boyut kazanması iki yolla mümkündür. Birincisi, etnik çatışmanın uluslararasılaşmasıyla, yani ulusal düzeydeki etnik çatışmanın etkilerinin uluslararası düzeyde hissedilmeye ve taraflarının uluslararası düzeyde hareket etmeye başlamasıyla sorun uluslararasılaşır. Bu süreç etnik ayrılıkçıların ve devletin diplomatik faaliyetleri, etnik çatışmalara yabancı müdahalesi, grupların uluslararası terörizme başvurmaları ve mülteci sorunları nedeniyle ortaya çıkabilir. İkincisi, uluslararası politikanın etnikleşmesiyle, yani uluslararası sistemde meydana gelen gelişmelerin içsel etnik çatışmaları etkileyerek uluslararası nitelik kazandırmasıyla etnik sorunlar uluslararasılaşır. Burada özellikle küreselleşme ve karşılıklı bağımlılık olguları sonucu etnik çatışmaların uluslararası düzeyde ilgiye mazhar olmaya başlaması, bir uluslararası çatışmanın irredentizm veya bununla mücadele gibi nedenlere etnik boyuta kayması, uluslararası sistemde bir devlet ya da imparatorluğun çökmesi sonucu doğan güç boşluğunda etnik grupların güvenlik ikilemine düşmeleriyle etnik çatışmaların uluslararası boyut kazanmaları mümkündür.[68]

Brown, özellikle etnik savaşların ortaya çıkması halinde uluslararası topluluğun konuyla daha yakından ilgilenmek zorunda kaldığını belirtir. Ona göre bunun nedenlerinden ilki, etnik savaşlardaki sivil ölümlerdir. Etnik savaşlarda yüksek teknolojiyle savaşılmadığı ve taraflar askerî açıdan zayıf olduklarından gerilla savaşı ve terörist saldırılara girişirler. Bunun sonucu savaşanlarla sivil halk birbirine karıştırılır. Ayrıca etnik savaşlarda amaç belli toprak parçalarını ele geçirmek olduğu için buralardaki sivillerin katledilmesi söz konusu olabilir. Bu durum aynı zamanda uluslararası topluluğun savaş konusundaki normlarının aşınmasına yol açar ve doğrudan sistemin davranış kurallarına bir meydan okuma tarzını alır. Öte yandan, ahlâki nedenler de uluslararası topluluğun harekete geçmesine neden olmaktadır. İkinci olarak, etnik savaşlar mülteci sorunlarına yol açmakta, siviller ülkelerinden kaçarak komşu ülkelere sığınabilmekte, bununsa ekonomik maliyetinin yanısıra, savaşanların mülteci kamplarına sızmalarına ve bu yolla savaşın yayılmasına neden olması söz konusudur.

[68] Bunlara ilişkin bkz. Ganguly and Taras, s. 68-91.

Mültecilerin ev sahibi ülkeye potansiyel bir kültürel ve siyasal tehdit olabileceği de düşünülmektedir. Sonuçta mülteci sorunu uluslararası barışı ve güvenliği tehdit eder. Üçüncü olarak, etnik savaşlar bazı durumlarda kitle imha silahlarının kullanılmasına da neden olabilmektedir. Dördüncüsü, etnik savaşlar sonucunda ortaya çıkabilecek olası ayrılmalar ve bölücülük başka etnik gruplara örnek teşkil edebilecek ve bu uluslararası topluluğu oluşturan tüm devletler için tehlikeli bir sürece neden olabilecektir. Beşincisi, etnik savaşlar komşu ülkeleri de içine alarak genişleyebilir[69] çünkü komşu ülkeler kendi stratejik ve siyasal amaçlarına ulaşmak için veya akrabalık nedeniyle savaşan etnik grupları destekleyebilir ya da bir ülkede meydana gelen bölünme komşu ülkede yaşayan etnik akrabaları harekete geçirebileceği için komşu ülke bunu önlemeye girişebilir. Son olarak, bu çatışmalar uluslararası sistemi kontrol etmeye çalışan devletlerin çıkarlarını etkilediği oranda, onların soruna müdahil olmasına yol açabilir. Benzer biçimde bölgesel ve uluslararası örgütler de uluslararası normları (insan hakları, azınlıkların korunması, self-determinasyon gibi) koruma ve kötüye kullanımını önleme adına sorunla ilgilenebilirler.[70]

Dolayısıyla etnik sorunlara karşı uluslararası topluluğun bir tutum geliştirmesini gerekli kılan çok önemli ve temel nitelikte bazı hususlar vardır. Bunlardan ilki, normatif açıdan uluslararası normların ve yapıların devlet merkezliliği ile etnik sorunların ve ayrılıkçılığın bağdaştırılması sorunudur. Burada özellikle self-determinasyon konusu önemlidir. İkincisi, etnik canlanma ve ayrılıkçı çatışmaların uluslararası istikrar ve düzenin korunmasına karşı çeşitli meydan okumaları beraberinde getirerek yukarıda sözü edilen bazı sorunlara yol açmasıdır. Üçüncüsü, etnik sorunlara ve ayrılıkçı çatışmalara çözüm bulma konusunda uluslararası topluluğun rol üstlenmesi gereğidir.[71]

ULUSLARARASI TOPLULUĞUN YAKLAŞIMI

Günümüzde uluslararası topluluğun, bir yandan devletlerin içişlerine müdahale edilemeyeceğine ve sınırların zorla değiştirilemeyeceğine, öte yandan self-determinasyon ilkesi ve farklı etnik kimliklerin korunacağına

[69] Bunun koşulları, değişik biçimleri ve boyutları konusundaki ampirik çalışmalar için bkz. David R. Davis and Will H. Moore, "Ethnicity Matters: Transnational Ethnic Alliances and Foreign Policy Behavior", *International Studies Quarterly*, Vol. 41, No.1 (Mar. 1997), s.171-184; Stephen M. Saideman, "Discrimination in International Relations: Analyzing External Support for Ethnic Groups", *Journal of Peace Research*, Vol. 39 No. 1 (2002), s. 27-50.

[70] Brown, s. 16-22; Horowitz, 272-277; Ryan, s. 6-15.

[71] Ganguly and Taras, s. 32.

ilişkin hükümler arasında sıkışıp kaldığı görülmektedir.[72] Bununla birlikte uluslararası topluluk etnik ayrılıkçılık konusunda ilke olarak devletin yanında yer alır ve etnik gruplara ayrılma anlamında self-determinasyon hakkı tanımaya karşı çıkar. Bu tutumun temel nedeni, uluslararası hukukta benimsenmiş olan "devlet ülkesinin bütünlüğü" ilkesidir. Bir devletin ülkesel bütünlüğü ancak o devletin rızasıyla değişikliğe uğrayabilir. Dolayısıyla farklı etnik özelliklere sahip toplulukların yalnızca bu farklılık öğesine dayanarak devlet ülkesini parçalamalarına izin verilemez.[73] Bir başka ifadeyle, uluslararası topluluk devletin ülkesel bütünlüğü ilkesini bir halkın self-determinasyon ilkesine feda etmek istememektedir.[74] Bunun bir nedeni, demokrasinin yerleşmediği çoketnili devletlerde parçalanmalara yol açarak, ekonomik ve siyasî yeterliğe sahip olmayan devletlerin ortaya çıkacağı ve bunların uluslararası istikrarsızlığa neden olacağı korkusudur. Bir diğer nedeni ise, bu tür ayrılmaların kabullenilmesi durumunda yeni doğan devlet içinde yeniden bir başka etnik grup ya da kabilenin ayrılma eğilimi içine gireceği, böylece bölünmelerin en türdeş birim ortaya çıkana kadar devam edeceği varsayımıdır.

Tüm bunlarla birlikte son yarım yüzyılda ortaya çıkan ve uluslararası toplulukça isteksiz de olsa tanınan devletlerin varlığı (Bangladeş gibi), kimi ayrılıkçı etnik hareketlerin belli koşullar altında istisna olarak desteklenebileceğine ilişkin açık kapı bırakmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bir devletin halklarının hak eşitliğine saygı göstermemesi, ırk, inanç, renk farkı gözeterek ayrımcılık yapması ve halkının tümünü temsil etmemesi halinde bunlara karşı yürütülen ayrılıkçı etnik hareketler meşru görülebilir[75] fakat bunun için etnik grubun çoğunluktan açıkça ayrı etnik özelliklere sahip olması, bu etnik grubun belli bir toprak parçasında yeterince çoğunluk oluşturması ve etnik grubun güçlü tek temsili gibi asgari sayılabilecek durumların olması gerekir. Dahası, reelpolitik gereği uluslararası topluluk, uluslararası ve bölgesel dengeleri de gözetecektir. Etnik grubun ayrılıkçı talepleri, ancak eğer talebin kabulüyle uluslararası istikrarın artacağı kanıtlanırsa kabul görebilecektir. Bir başka deyişle, ulusal dü-

---

[72] Self-determinasyon konusundaki genel yaklaşım ve sorunlar için bkz. Michla Pomerance, *Self-determination in Law and Practice: The New Doctrine in the United Nations*, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982; Stavenhagen, s. 298-302; Ganguly and Taras, s. 52-64; Ryan, s. 54-59.

[73] Hüseyin Pazarcı, *Uluslararası Hukuk, I*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1993, s. 9-10.

[74] John Chipman, "Managing the Politics of Parochialism", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. by Michael E. Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 245.

[75] Lee C. Bucheit, *Secession: The Legitimacy of Self-Determination*, New Haven and London, Yale University Press, 1978, s. 213; Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Oxford: Westview Press, 1991, s. xvi.

zeydeki etnik kimlik taleplerinin uluslararası normlara uygun biçimde yeterince tatmin edilemeyeceği düşünüldüğünde, bölünmeye yol açmayacak düzeyde etnik hareketlere uluslararası destek sağlandığı belirtilebilir. Kosova örneğinde olduğu gibi, eğer bir ülkede etnik azınlıklar konusunda uygun ve tatmin edici bir çözüm gerçekleşmemesi nedeniyle güçlü bir toplumsal tabana dayalı ayrılıkçılık başlar ve bundan dolayı uluslararası istikrarı tehdit eden bir durum ortaya çıkarsa, bu sorunlar uluslararası müdahalelerle giderilmeye çalışılmakta, yani bu ülkelere müdahale meşru hale gelmektedir.[76]

Sonuçta, bu genel anlayış çerçevesinde uluslararası topluluk özellikle şiddet içeren ayrılıkçı etnik sorunlara diplomatik ya da askerî müdahale veya arabuluculuk yoluyla uluslararası düzeyde çözüme yardımcı olmaya çabalamaktadır. Bu çabalarsa üç temel esasa dayanmaktadır: Çatışmaların sona erdirilerek barışın sağlanması (*peace-making*), çatışmaların yeniden başlamasını önleyerek barışın korunması (*peace-keeping*) ve kalıcı barışın kurulması (*peace-building*).[77] Fakat sürecin sonunda eğer çözüm üretilemezse, diğer taraf da gerekirse zorla ikna edilmek suretiyle etnik temelde ayrılmaların kabul görebileceği düşünülmektedir. Kosova örneğinde gelinen aşama bunu açıkça göstermektedir.

Etnik Sorunların Çözüm Çerçevesi

Bu tip sorunların çözümlenmesi konusunda uluslararası hukukun ürettiği soykırımın önlenmesi, azınlıkların korunması gibi normlar olsa da etnik farklılıkların ulus-devlet içinde nasıl yönetilmesi gerektiğine ilişkin net bir çözüm çerçevesinin ortaya konamadığı bir gerçektir. Bununla birlikte etnik farklılıkların ve sorunların yönetimine ilişkin birtakım modeller geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur.[78] Bu çerçevede devletlerin uygulamaları dört ana başlık altında toparlanabilir: Baskıcı asimilasyonist uygulamalar (ulus inşasının sürdüğü ülkeler), çokkültürcü uygulamalar (Anglo-Sakson dünyası), etnik federasyoncu uygulamalar[79] (eski Sosya-

[76] Uluslararası müdahalenin meşruluğu konusunda bkz. Pierre Hassner, "Beyond Nationalism and Internationalism: Ethnicity and World Order", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. by Michael E. Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 138-140; Ryan, 63-65.

[77] Ayrıntı için bkz. Ganguly and Taras, s. 96-122; Ryan, s. 101-131; Brown, s. 22-24; Chipman, s. 246-259.

[78] Çeşitli model ve uygulamalar için bkz. Smooha and Hanf, s. 28-32; Coakley, "The Resolution...," s. 346-354; Horowitz, s. 563-684.

[79] Ayrıntı için bkz. Horowitz, s. 601-628; Stanovcic, s. 364-368.

list ülkeler), azınlık statüsü ve bundan doğan idari ve/ya kültürel özerklikçi uygulamalar (Kıta Avrupası).[80]

Bunlara karşın, ortaya çıkan etnik sorunların kolay bir çözümü olmadığı gibi, tarafların içinde açmazlar barındıran tutumları, sorunların sürekli hale gelmesine neden olmakta ve çözümü güçleştirmektedir. Gerçekten de yaşanmakta olan etnik sorunlara bakıldığında tarafların benzer tutum ve davranış kalıpları sergiledikleri gözlenmekte, her aktörün tutumu diğer aktörlerin açmaz ve çelişkilerini beslemektedir. Örneğin avantajlı duruma geçen her aktör ilkeli ve bütün taraflarca makul olabilecek rasyonel çözüme yönelik eylem ve davranışlar yerine etnik merkezci ve sıfır toplamlı oyun mantığıyla hareket etmektedir. Bu tutumun nedeni, daha önce belirtildiği gibi, ulus-devlet ve ulusçuluğun doğasında yatmaktadır. Böyle bir durumda mantıksal olarak kalıcı çözümün sıfır toplamlı "ulusçuluklar savaşı" sonucu, ancak "tam başarı" (devlet açısından tam bastırma, etnik grup açısından tam bağımsızlık) ve kendini uluslararası topluma kabul ettirme ile gerçekleşeceği söylenebilir.

Ne var ki, bu sorunların sürekli hale gelmesinin zaten böyle bir mutlak kazanç ve kayıp mantığının ürünü olduğu, dolayısıyla bu durumun küreselleşmenin yaşandığı, karşılıklı bağımlılığın arttığı, ulus-devletlerin zayıfladığı ve ulusal egemenliklerin üst otoritelere devredildiği günümüz koşullarında tüm taraflarca uzun vadede kabul edilebilir olmadığı bir gerçektir. O nedenle taraflar mutlaka bazı kayıp ve riskleri kabullenerek başka çözüm seçenekleri üzerinde çaba harcamak zorundadırlar.

Etnik sorunların genel çözüm çerçevesinin devlet içinde etnik kimliklerin bir biçimde tanınması ve korunması üzerine bina edilmesi gerektiği açıktır. Etnik azınlıkların tanınması ve korunması, sorunun derinleşmesini engelleyebileceği gibi, etnik hareketlerin tatmin edilmesi suretiyle olası ayrılıkçı eğilimleri de önleyebilir. Fakat etnik sorunların çok derinleştiği ve "ayrılma eşiği"ne (etnik grubun ayrılmayı tek çare olarak görmeye başlaması ve ayrılıkçılığın güçlü bir toplumsal tabana sahip olması) gelindiği yer ve durumlarda verilen haklar ayrılıkçılığın birer aracına dönüşebilir ve onu güçlendirebilir. Tabii bu kimlik haklarının verilmemesi halinde ayrılıkçılığın önüne geçilebileceği anlamına da gelmez. Bu, sadece kabullenilmesi gereken riskin varlığına işaret eder. Söz konusu riski göze almamanın alternatifi ise, o güne değin yapılan ve bir türlü başarılı olamayan baskı, asimilasyon ve güç politikalarının sürdürülmesidir ki bu, sorunun daha da kötüleşmesine yol açarak ülke kaynaklarının boşa kullanılmasının ötesinde, başka devletlerce kullanılabilecek bir zaaf noktasının

[80] Bkz. Kurubaş, s. 193-293.

oluşmasına da izin vermek anlamına gelir. Ayrıca bölünme tehlikesi yaşanan ülkelerde kimlik haklarının verilmesiyle uluslararası hukuk bakımından devlet üzerine düşen yükümlülüğü yerine getirmiş olurken, etnik azınlıklar yükümlülüğünü (devletin toprak bütünlüğüne saygı gösterme) yerine getirmemiş olur ve dolayısıyla başlatılan ayrılıkçı hareket olası meşruluğunu kaybeder. Böylece devlet uluslararası baskılardan kurtularak sonraki eylemlerine meşru bir zemin oluştururken, ayrılıkçı hareket hem uluslararası desteği hem de toplumsal tabanını büyük oranda kaybeder. O nedenle bu risk göze almaya değer görünmektedir.

Bununla birlikte sadece belli bir etnik grubun tanınması ve korunması sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır çünkü kimlik bilincine sahip ama siyasallaşmamış öteki etnik gruplar bu durumdan rahatsız olacaklardır. Öte yandan, topraksal ve yönetsel düzenlemeler konusunda son derece dikkatli olunmalı, zorunlu bir noktaya gelinmeden bu tür uygulamalara girişilmemelidir. Kendi kendini yönetim, sınırlı özerklik, iktidar paylaşımı gibi teritoryal ve yönetsel uygulamalar etnik ayrılıkçı eğilimleri zayıflatsa da,[81] bu yöntemler farklılıkları derinleştirici ve toplumsal etkileşimi azaltıcı etkilere sahip olmanın ötesinde, etnik grupların iktidar ve kaynaklar üzerinde rekabetlerini sürdürmelerine, belki de artırmalarına yol açacak, uzun vadede sorunun daha da çözümsüz hal almasına neden olacaktır.

O halde çözüm, hem etnik azınlığın kimliğini koruyan, hem bu farklılıkların toplumsal etkileşimi bozmasını engelleyen ve devletin temelde ülke bütünlüğünün bozulacağına ilişkin korkularını ortadan kaldıran, hem de devletin gerçek demokrasi ve eşit vatandaşlığı gerçekleştirmesini sağlayan bir anlayışa dayanmalıdır. Yani çözüm çerçevesi kesinlikle şu esaslara dayanmalıdır: Ülkesel bütünlüğün korunması, demokrasinin geliştirilmesi, farklılıkların korunması ve toplumsal etkileşimin sürdürülmesi/güçlendirilmesi, âdil dağılımı esas alacak biçimde ekonomik refahın artırılması.

Böyle bir anlayış, temelde devletin her türlü hak ve özgürlüğün önündeki yasakları kaldırarak, belli gruplara özel haklar tanımak yerine istisnasız tüm vatandaşlarının kendi kimliklerini ve kültürlerini korumasına ve geliştirmesine özgürlük tanımasıyla, yani pozitif hakları (belli gruplara tanınan özel haklar) da negatif hak (herkese tanınan genel haklar) haline getirmesiyle mümkün olabilir. Bu sayede hem devlet ülkedeki belli grup-

[81] Bu konuda yapılan ampirik çalışmalar için bkz. Ian S. Lustick, Dan Miodownik and Roy J. Eidelson, "Secessionism in Multicultural States: Does Sharing Power Prevent or Encourge it?", *American Political Science Review*, Vol. 98, No. 2 (May 2004), s. 209-225; Zachary Elkins and John Sides, "Can Institutions Build Unity in Multiethnic States?', *American Political Science Review*, Vol. 101, No.4 (Nov. 2007), s. 693-706.

ları özel olarak korumadığı gibi, tüm vatandaşlarına eşit mesafede durarak demokrasinin zeminini güçlendirmiş olur, hem de kendini çeşitli yönlerden farklı olarak niteleyen bireyler bu farklılıklarını koruma imkânı elde ederler. Sonuçta, ne devlet bölünme korkusu yaşar, ne de etnik gruplar yok olma korkusu yaşar. Hem "etnik tuzak" aşılır, hem de "etnik barış" sağlanır.[82] Tabii tüm bunları söylerken çok üst düzeyde toplumsal kutuplaşmanın yaşandığı ve hemen tüm etnik grupların birbiriyle çatışma içinde olduğu derin bölünük ülkelerle böyle bir durumda olmayanları birbirinden ayırmak gerekir. Derin bölünük ülkelerdeki etnik sorunların bu şekilde aşılmasının çok daha güç olacağı söylenebilir.

Sonuç

Modern devletlerin oluşumuna ilişkin kesin olarak söylenebilecek husus her ulus-devletin gerçekte tek bir etnik gruptan doğmadığıdır. Etnik farklılıklar tarihsel ve sosyolojik birer gerçekliktir. Ulus-devletlerin etnokültürel türdeşlik çabalarının bu farklılıkları gidererememesi, aksine güçlendirmesi bunu göstermektedir. Öte yandan, günümüz dünyasında yaşanan toplumsal etkileşimin artması ve karşılıklı bağımlılığın güçlenmesi gibi gelişmeler göz önüne alındığında etnik kimlikler güçlenmekle birlikte etnisiteye dayalı küçük siyasal birimlerin bağımsız yaşama şansları zayıflamakta, toplumlar daha geniş siyasal örgütlenmelere gereksinim duymaktadırlar. O nedenle ne ulus-devletlerin inkâr ve baskı politikaları, ne de etnik grupların ayrılıkçı terör eğilimleri gerçekçi yaklaşımlardır. Dolayısıyla farklılıkların bir arada yaşama sorunu olarak beliren etnik sorunlar, rasyonel ve gerçekçi değil, tarihsel ve psikolojik temellerden kaynaklanmakta, o nedenle irrasyonel ve anakronik bir duruma işaret etmektedir.

Sonuç itibariyle yapılması gereken, sorunun tarafları olan etnik grupların ve ulus-devletlerin rasyonel ve gerçekçi hareket etmeleridir. Yani etnik gruplar ayrılmayı bir çözüm olarak görmekten vazgeçerek, içinde doğdukları siyasî toplumla bir arada yaşayabilmenin yollarını aramalı, devlete sadakat ile etnik gruba aidiyet arasında dengeli bir ilişki kurmalıdırlar. Ulus-devletler de tarihsel aklın ve deneyimlerin gösterdiği gibi asimilasyonist politikaların amaçladığı "etnokültürel türdeşlik" mitinden vazgeçerek etnik farklılıkları içinde barındırabilen, onları "öteki"nin değil, "biz"in parçası olarak gören bir ulusal birlik düşüncesini esas almalıdır. Uluslararası hukuki zemin buna elverişli olduğu gibi, bir arada yaşamanın değişik uygulamaları bu konuda yol gösterici olacaktır. Devletler bu zemini herhangi bir dış baskıya maruz kalmadan akılcı bir biçimde

[82] Oran, *Türkiye'de...*, s. 44.

kendi sosyopolitik yapılarına uygun olarak değerlendirmek zorundadırlar. Aksi takdirde etnik sorunlar, toplumsal kutuplaşmalara yol açarak etnik gruplar arası gerilimi artıracak, belki de etnik şiddete yol açarak ulusal birlik ve bütünlüğün zedelenmesine neden olacak ve sorun kısa sürede uluslararası boyut kazanarak kontrolden çıkacaktır. Bu aşamadan sonra devletin yabancı aktörlerce şekillendirilmesi ya da bölünmesi gibi istenmeyen seçeneklerin gündeme geleceği açıktır.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 3.b., Çev. İskender Savaşır, İstanbul, Metis Yay., 2004.

Birch, Anthony H., *Nationalism and National Integration*, London, Unwin Hyman, 1989.

Brass, Paul R., *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, London, Sage Pub., 1991.

Brown, Michael E., "Causes and Impliations of Ethnic Conflict", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. by Michael E. Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 3-26.

Buchanan, Allen, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Oxford: Westview Press, 1991.

Bucheit, Lee C., *Secession: The Legitimacy of Self-Determination*, New Haven and London, Yale University Press, 1978.

Calhoun, Craig, *Nationalism*, Buckingham, Open University Press, 1997.

Chipman, John, "Managing the Politics of Parochialism", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. by Michael E. Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 237-263.

Coakley, John, "The Resolution of Ethnic Conflict: Towards a Typology", *International Political Science Review*, Vol. 13, No. 4 (1992), s. 343-358.

Coakley, John, "Introduction: The Territorial Management of Ethnic Conflict", *The Territorial Management of Ethnic Conflict*, Ed. by John Coakley, London, Frank Cass, 1993, s. 1-22.

Connor, Walker, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

Davis, David R. and Will H. Moore, "Ethnicity Matters: Transnational Ethnic Alliances and Foreign Policy Behavior", *International Studies Quarterly*, Vol. 41, No.1 (Mar. 1997), s. 171-184.

Elkins, Zachary and John Sides, "Can Institutions Build Unity in Multiethnic States?, *American Political Science Review*, Vol. 101, No. 4 (Nov. 2007), s. 693-708.

Erözden, Ozan, *Ulus-Devlet*, Ankara, Dost Kitabevi, 1997.

Ganguly, Rajat and Ray Taras, *Understanding Ethnic Conflict, The International Dimension*, NY, Longman, 1998.

Hassner, Pierre, "Beyond Nationalism and Internationalism: Ethnicity and World Order", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. by Michael E. Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 125-141.

Henderson, Errol A., "Culture or Contiguity: Ethnic Conflict, the Similarity of States, and the Onset of War, 1820-1989", *Journal of Conflict Resolution*, Vol. 41 No. 5 (Oct 1997), s. 649-668.

Horowitz, Donald L., *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, London, Los Angeles, University of California Press, 1985.

Hutchinson, John and Anthony D. Smith, *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Kellas, James G., *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, 2. Ed., NY, St. Martin's Press, 1998.

Kirişçi, Kemal; Gareth M. Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1997.

Kurubaş, Erol, *Asimilasyondan Tanınmaya: Uluslararası Alanda Azınlıkların Korunması ve Avrupa Yaklaşımı*, 2.b., Ankara, Asil Yay., 2006.

Kymlicka, Will, "Modernity and National Identity", *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*, Ed. By Shlomo Ben-Ami, Yoav Peled and Alberto Spektorowski, London, Macmillan Press, 2000, s. 11-41.

Lake, David A. and Donald Rothchild, "Containing Fear: The Origins and Managements of Ethnic Conflict", *International Security*, Vol. 21, No.2 (Fall 1996), s. 41-75.

Lustick, Ian S.; Dan Miodownik and Roy J. Eidelson, "Secessionism in Multicultural States: Does Sharing Power Prevent or Encourge it?", *American Political Science Review*, Vol. 98, No. 2 (May 2004), s. 209-229.

"Minorities at Risk Project", http://www.cidcm.umd.edu/mar/definition.asp (erişim: 1.1.2008).

Mousseau, Demet Yalcin, "Democratizing with Ethnic Divisions: A Source of Conflict?", *Journal of Peace Research*, Vol 38, No.5 (2001), s. 547-567.

Oran, Baskın, *Azgelişmiş Ülke Milliyetçiliği, Kara Afrika Modeli*, Ankara, AÜ SBF Yayınları, 1977.

Oran, Baskın, *Türkiye'de Azınlıklar*, Ankara, İletişim, 2004.

Pazarcı, Hüseyin, *Uluslararası Hukuk, I*, Ankara, Turhan Kitapevi, 1993.

Pomerance, Michla, *Self-determination in Law and Practice: The New Doctrine in the United Nations*, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

Posen, Barry R., "The Security Dilemma and Ethnic Conflict", *Ethnic Conflict and International Security*, Ed. Michael E. Brown, Princeton, Princeton University Press, 1993, s. 103-123.

Roe, Paul, "The Intrastate Security Dilemma: Ethnic Conflict as a 'Tragedy'?", *Journal of Peace Research*, Vol. 36, No. 2 (March 1999), s. 183-202.

Ryan, Stephen, *Ethnic Conflict and International Relations*, 2nd Ed., Aldershot, Sydney, Darthmount, 1995.

Saideman, Stephen M., "Discrimination in International Relations: Analyzing External Support for Ethnic Groups", *Journal of Peace Research*, Vol. 39 No. 1 (2002), s. 27-50.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell Inc., 1986.

Smith, Anthony D., *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Türkçesi: Derya Kömürcü, İstanbul, Everest Yayınları, 2002.

Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Smith, Anthony D., "The Diffusion of Nationalism: Some Historical and Sociological Perspectives", *British Journal of Sociolgy*, Vol. 29, No. 2 (June 1978), s. 234-248.

Smooha, Sammy and Thedeor Hanf, "The Diverse Modes of Conflict Regulations in Deep Divided Societies", *Ethnicity and Nationalism*, Ed. by Anthony D. Smith, Leidin, New York, E. J. Brill, 1992.

Stanovcic, Vojislav, "Problems and Options in Institutionalizing Ethnic Relations", *International Political Science Review*, Vol. 13, No. 4 (1992), s. 359-379.

Stavenhagen, Rodolfo, *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, London, Macmillan Press Ltd., 1996.

Vayrynen, Tarja, "Ethnic Communality and Conflict Resolution", *Cooperation and Conflict*, Vol. 33, No. 1 (1998), s. 59-80.

Volkan, Vamık, *Etnik Terörizmin Psikolojisi*, Çev. A. Çevik-B. Ceyhun, Ankara, Politik Psikoloji Yayınları, 1993.

Wallerstein, Immanuel; Etienne Balibar, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, 2. b., Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları, 1995.

Watson, Michael, "Conclusion: the 1970s, 1980s and beyond", *Contemporary Minority Nationalism*, Ed. by Michael Watson, London and NY, Routledge, 1990, s. 195-220.



TÜRKİYE SİYASETİNDE ETNİK HAREKETLER: 1920-2007

Şener Aktürk*

İSLÂM MİLLETİNDEN TÜRK MİLLETİNE: TEK-DİNLİ VE ÇOK-ETNİLİ BİR MİLLET TASAVVURU

Etnisite, öznel bir kan-soy-akrabalık algısı temelinde tanımlanan toplumsal kategoridir.[1] Önemli olan bu kan-soy-akrabalık bağlarının gerçek olup olmamasından ziyade kişilerin kendilerinin veya başkalarının belli bir etnik kategoriye mensup olduklarına ilişkin inançlarıdır. Türkiye siyasetinde etnik hareketlerin incelenmesinde de önemli olan, antropolojik veya başka bir 'bilimsel' bakış açısıyla 'nesnel' olarak tanımlanan etnik kategoriler değil, devletin ve/veya siyasal hareketlerin öznel kan-soy-akrabalık bağları üzerinden kurguladıkları etnik kategorilerdir.

Bu bağlamda, örneğin, dinî bir inanç olmanın ötesinde ortak bir soy-akrabalık bağına da atıf yapan Alevilik hem dinsel/mezhepsel bir kategori, hem etnik bir kategoridir.[2] Bunun gibi, Arap, Arnavut, Boşnak, Çerkez, Çingene, Kürt, Laz, Türkmen ve benzeri kategoriler de etnik birer

* Şener Aktürk, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley, Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] Max Weber, "The Origins of Ethnic Groups", *Ethnicity*, John Hutchinson ve Anthony Smith (der.), New York, Oxford University Press, 1996, s. 35.

[2] Aleviliğin ortak soy-köken algısı ve kan bağına ilişkin pratikler için, Ali Yaman, *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, İstanbul, Nokta Kitap, 2007, s. 58-59.

kategoridir çünkü bu kategorilerin mensubu olarak tanımlanan kişilerin bir çeşit kan ve soy bağıyla birbirine bağlı olduğu algısı, hem bu kategorilerin içindeki hem de dışındaki kişiler tarafından paylaşılmaktadır. Etnisiteyi ortak soy algısına bağlayan bu tanım onu teorik anlamda din, dil, mezhep, sınıf gibi diğer toplumsal kategorilerden ayırır.[3]

Cumhuriyet dönemine kadar dinî aidiyet hem resmî hem de gayriresmî düzlemde Türkiye coğrafyasında baskın toplumsal kategoriydi.[4] Dinî aidiyet üzerine kurulan ve *millet sistemi* adı verilen hukuki, siyasal ve toplumsal düzen, bazen iddia edildiği gibi sınırsız bir çok-hukukluluk ve dinî cemaatler arasında eşitliği değil ama İslâm şeriatının şemsiyesi altında "kitap ehli" kabul edilen Hıristiyan ve Musevi cemaatlerine görece geniş özerkliği öngörüyordu.[5] İstanbul'un fethiyle beraber Fatih Sultan Mehmet tarafından kurulan millet sistemi, 1923'e kadar 470 yıl gibi uzun bir süre Osmanlı toplumunda etkisini sürdürdü fakat 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanlarıyla Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında eşitlik sağlanmaya çalışıldı, ki bu da o zamana kadar 'hâkim millet' konumunda olan İslâm milletinin toplumsal ve hukuki üstünlüğüne yönelen bir tehlike olarak algılandı. Millet sisteminin, Bizans İmparatorluğu'ndaki benzer düzenin bir devamı olduğu iddiasını göz önüne alırsak, bu sistemin Türkiye coğrafyasında bin yıllık geçmişi olan bir toplumsal düzen olduğu düşünülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun etkileşim içinde olduğu komşu imparatorlukların en önemlilerinden Rus İmparatorluğu'nda da dinî aidiyete dayanan benzer bir çok-hukuklu sistemin yürürlükte bulunduğunu, Rus Çarının Müslüman tebaası nezdinde İslâm şeriatının uygulayıcısı olduğunu görmekteyiz.[6] Osmanlı devletinin bir başka çok-dinli komşusu olan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda da, Katoliklik egemen din olduğu halde, Bosna-Hersek'in resmen ilhakını müteakip, 1912 yılında 'İslâm Kanunu' (*Islamgesetz*) kapsamında Müslümanların bir dinî cemaat olarak tanındıklarını biliyoruz.[7] Kısacası, 20. yüzyılın başında dahi, Osmanlı ve

[3] Etnisitenin tanımı üzerine daha ayrıntılı bir inceleme ve etnik kategorinin din, mezhep, dil, sınıf, ideoloji ve diğer eksenlerde tanımlanan toplumsal kategoriden ayrılıklarına örnekler için, Şener Aktürk, "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler", *Doğu-Batı*, Sayı 37, Ağustos-Ekim 2006, s. 23-53.

[4] Faruk Birtek, "From Affiliation to Affinity: Citizenship in the Transition from Empire to the Nation-State", *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Seyla Benhabib, Ian Shapiro, Danilo Petranovic (der.), New York, Cambridge University Press, 2007, s. 17-44.

[5] M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, istanbul, Klasik, 2004.

[6] Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

[7] Bu yasanın İngilizce, Almanca ve Fransızca metni için bakınız, (Çevrimiçi) http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=6, 8 Aralık 2007.

komşu imparatorluklarda toplumlar siyasal ve hukuksal düzlemde dinsel kategoriler temelinde düzenleniyordu.

Amerikan ve Fransız devrimleriyle dünya siyasetinde etkili olmaya başlayan lâik ulusçuluk fikri, romantik Alman düşünürlerince etnik-ulus olarak yeniden kurgulanmış, bu fikirden yola çıkarak etnisitenin siyasal ve toplumsal düzenin yapıtaşlarından birisi ve hattâ en önemlisi olduğu düşüncesi Almanya'dan dünyaya yayılmaya başlamıştı.[8] Bu yayılışın en erken duraklarından birisi Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan topraklarıydı. Etnik ulusçuluk, dinî esaslara göre kurulmuş millet sisteminden etnik uluslar çıkarma amacını güdüyordu. Örneğin Ortodoks Hıristiyan ya da başka bir tâbirle Osmanlı'nın *Rum* (Romalı) milleti, Bulgar, Sırp, Makedon, Arnavut, Yunan gibi birçok etnik kökenden insanları içeriyordu. Rum Ortodoks milletinin etnik sınıflara ayrılması, etnik milliyetçilerin önündeki en ciddi görevdi çünkü ancak etnik aidiyetin dinî aidiyete üstün gelmesiyle Balkanlar'da ve diğer Osmanlı topraklarında etnik temelli devletler kurulabilirdi.[9] Dolayısıyla, Balkanlar'da etnik temelli devletlerin kurulması sürecine paralel olarak, Rum Ortodoks kilisesinin parçalanması ve içinden Bulgar, Sırp, Makedon kiliselerinin çıkmış olması şaşırtıcı değildir;[10] fakat İslâm milleti, Ortodoks milletindeki bu parçalanmaya nazaran, 1920'lere gelindiğinde dahi görece bütünlüğünü korumaktaydı.

Arnavutluk'un bağımsızlığı ve Arap vilayetlerinin kaybı gibi travmatik deneyimlere rağmen, Osmanlı bakiyesi İslâm milleti 1. Dünya Savaşı sonunda halen tek-dinli ve çok-etnili bir toplumsal kategori olarak varlığını sürdürmekteydi.

Dİn EKSENİNDE ASKERÎ SAFLAŞMALAR: MİLLİ MÜCADELEDE MÜSLÜMANLAR HIRİSTİYANLARA KARŞI

Mondros Mütarekesi'nden sonra Anadolu'da işgale karşı başlayan direnişin, bu makalede incelenen konu açısından en ilginç yanı, olabildiğince *çok-etnili* fakat *tek-dinli* (Müslüman) oluşuydu. Birinci Mecliste gayri-

[8] Elie Kedourie, *Nationalism*, Londra, Hutchinson & Co, 1966.

[9] Paschalis Kitromilides, "Orthodoxy and Nationalism", *Ethnicity*, ed. John Hutchinson ve Anthony D. Smith, New York, Oxford University Press, 1996, s. 202-208.

[10] Burada Osmanlı devletinden kaçarak Habsburg imparatorluğu ve İtalyan devletlerine sığınan Ortodoksların, Osmanlı'daki Rum Ortodoks milleti dairesi dışına çıkmış olma vasfıyla, 19. yüzyılda şiddetlenen etnik milliyetçi akımlara yardımcı olduğu düşünülebilir. Bakınız, Nicholas C. Pappas, "The Balkan Foreign Legions in Eighteenth-Century Italy: The *Reggimento Real Macedone*" ve Roger V. Paxton, "Identity and Consciousness: Culture and Politics among the Habsburg Serbs in Eighteenth Century", her ikisi de, Ivo Banac, John G. Ackerman, Roman Szporluk (der.), *Nation & Ideology*, New York, Columbia University Press, 1981, içinde.

müslim milletvekili olmaması, buna karşın Laz, Kürt, Zaza, Çerkez, Alevi, Azeri, Tatar ve Arnavut gibi pek çok etnik kökenden milletvekilinin, hem de etnik kökenlerini saklamaksızın, mevcut olmaları dikkat çekicidir. İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan ordularına ve yerli Rum ve Ermeni isyancılara karşı örgütlenen direniş, bir Hıristiyan-Müslüman ayrımı üzerine kuruldu ve İslâm milleti kimliğini kemikleştiren din temelli bir dost-düşman algısı yarattı.[11] '*Milli* Mücadele' olarak adlandırılan bu dönemde, Anadolu'nun Müslüman ve Hıristiyan ahalisi arasında Carl Schmitt'in bahsettiği tarzda bir dost-düşman ayrışması yaşanmış ve daha sonra Cumhuriyet döneminde gayrimüslimlerin rolü Schmitt'in kullandığı şekliyle bir ontolojik düşman olarak tanımlanmıştır.[12] Musevi/Yahudiler, Anadolu'da bağımsız devlet kurma amaçları veya bir isyan teşebbüsleri olmadığı için Hıristiyanlara yönelik bu genel düşman algısından kısmen muaf tutulmuşlardır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreci ve kurucu efsanesi olan *Milli* Mücadele halk desteği ve yönetici kadrosu açısından çok-etnili ve tek-dinli olmasının ötesinde, *söylemsel* düzeyde de tek-dinli (İslâmi) ve çok-etniliydi. Mücadelenin *milliliği,* etnik anlamda bir millete değil dinî anlamda İslâm milletine gönderme yapıyordu. Bunun böyle olmaması da mümkün değildi, lâkin o dönemde Anadolu ve Trakya halkı nezdinde millet kavramı dinsel bir içeriğe sahipti ve İslâm milletine karşılık geliyordu. Bu anlamda *Milli* Mücadeleyi günümüz Türkçesine *İslâmi* Mücadele, *Dinî* Mücadele, hattâ kısaca *Cihat* olarak çevirmek çok da yanlış olmaz fakat *Milli Mücadeley*i etnik köken anlamında tanımlanmış bir ulusun mücadelesi olarak tanımlamak şüphesiz yanlış olur. Milli Mücadelenin yaşandığı dönemde bir İslâmi cihat olarak tanımlandığına delil olacak pek çok metin mevcuttur. Bu dönemde Mustafa Kemal'in Birinci Meclis'te yaptığı konuşmalar değişik etnik kökenden insanlar arasında din (Müslüman) kardeşliğine, Halifeliğin ve İslâm'ın kurtarılmasına göndermede bulunur.[13]

---

[11] Mustafa Kemal'in, Karamanlılar olarak da bilinen Orta Anadolu'nun etnik ve dilsel olarak Türk olan Hıristiyanlarını Ankara hükümetini desteklemeye ikna etmesi, bu amaçla Türk Ortodoks Kilisesi'ni kurdurması, bu durumun en önemli istisnasıdır. Bakınız, Foti Benlisoy, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: 'Hıristiyan Türkler'", Tanıl Bora (der.), *Milliyetçilik* içinde, İstanbul, İletişim, 2003.

[12] Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996. Hıristiyanların, Türkiye Cumhuriyeti resmî tarih yazımındaki olumsuz rolü için, Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine (1931-1993)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

[13] Bu doğrultuda örnekler için, bakınız Mustafa Akyol, *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, İstanbul, Doğan Kitap, 2006.

Batı Anadolu'da Çerkez Ayaklanmaları ve Çerkez Devleti Kurma Teşebbüsü

Milli Mücadelenin halk tabanı, lider kadrosu ve söylem düzeyinde çoketnili fakat tek-dinli bir İslâmi cihat görünümünde oluşu, savaş sonrasında kurulacak Türkiye Cumhuriyeti'nde *millet* ve milliyetçilik kavramlarının tanımlanmasında olduğu kadar, ortaya çıkacak etnik boyutlu isyan hareketlerinin kendilerini meşrulaştırma çabalarını anlamak açısından da kilit önemdedir. İslâmi millet kavramının kristalleştiği Milli Mücadele döneminde dahi, daha sonraki etnik hareketlerin öncülü sayılabilecek ayrışma ve isyanlar yaşanmıştır. Anzavur (Çerkez), Çerkez Ethem (Çerkez), Kuvayı İnzibatiye (Çerkez), Koçgiri (Alevi-Kürt) ve Milli Aşireti (Kürt) isyanları, bu dönemde Müslüman ahali içinde yaşanan ve etnik boyutu da olan ayrışmalar arasında sayılabilir. Şark-ı Karip (Yakın Doğu) Çerkezleri Temin-i Hukuk Cemiyeti ve Kürt Teali Cemiyeti de Çerkez ve Kürt etnisitesini öne çıkararak Müslüman milletinden kopma yönünde girişimlerdir.[14]

Kurtuluş Savaşı sırasında Müslüman topluluklar arasında etnik boyutlu isyan ve devlet kurma teşebbüslerinin en büyüklerinden birisi de Güney Marmara'da Yunanistan mandasında bir Çerkez devleti kurulması teşebbüsüdür. Gerçi bu teşebbüs, ancak Batı Anadolu'daki pek çok Çerkez ileri gelenlerinin katılımıyla gerçekleşen birçok isyanın (Anzavur, Kuvayı İnzibatiye, Çerkez Ethem gibi) başarısızlığa uğramasından sonra uluslararası kamuoyuna yönelik bir bağımsızlık talepi olarak şekillenmiştir. 24 Kasım 1921'de, İzmir'in merkezinde bir kahvehanede buluşan, aralarında Çerkez Ethem ve Reşit kardeşlerin de bulunduğu, Adapazarı, İzmit, Karamürsel, Kandıra, Bilecik, Geyve, Bursa, Gönen, Erdek, Bandırma, Balıkesir, Hendek, Düzce, Manisa, Aydın ve Eskişehir'den gelen 21 Çerkez, İngiltere ve Yunanistan başta olmak üzere uluslararası kamuoyuna yönelik bir bildiri yayımlayarak, Anadolu'da yaşayan ve sayılarının 'en az iki milyon' olduğunu iddia ettikleri Çerkezler için Avrupa devletlerinin himayesinde bir Çerkez devleti kurulmasını talep ettiler.[15] Bu taleplerini dile getirdikleri bildiride, Çerkezlerin Avrupalılar gibi beyaz ırktan ve Aryan ailesinden oldukları ve Asyalı Türklerin egemenliğinde yaşamak

[14] Türk medyasında Çerkez ayrılıkçı hareketine değinen ender iki köşeyazısı için, bakınız, Attilâ İlhan, "Bu 'Oyun', O Eski 'Oyun'!", *Cumhuriyet*, 28 Mayıs 2004; ve Toktamış Ateş, "Etnik Tahrikler", *Bugün*, 30 Haziran 2007.

[15] Ryan Gingeras, "Notorious Subjects, Invisible Citizens: North Caucasian Resistance to the Turkish National Movement in Northwestern Anatolia, 1919-23", *International Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 40, sayı 1, Ocak 2008, s. 99-100.

istemedikleri gibi etnik ve ırkçı mülahazalar da yer alıyordu.[16] Şüphesiz bu grup, Anadolu Çerkezlerinin çoğunun düşüncesini temsil etmiyordu ve Çerkezlerin çoğu Ankara hükümetinin işgale karşı direnişini destekledi.

Rum Ortodoks milletinin Yunan, Bulgar, Sırp, Makedon, Arnavut şeklinde etnik temelli ayrışmasının Müslüman milleti arasındaki en önemli ve travmatik bir benzeri Türk-Arap ayrılığı ve aynı şartlarda ve keskinlikte olmasa da Türk-Arnavut ayrılığıdır; fakat yukarıda anlatılan istisnai örneklere rağmen, Müslüman milleti içinde etnik ayrışmanın Ortodoks milleti arasında gerçekleşen ölçüde olmadığına, Milli Mücadeleye katılan ve Türkiye'de yaşayan pek çok Müslüman etnik kategorinin varlığı delil sayılır.

Cumhuriyet'in İnşası Dönemİnde Türklüğün Kapsama Alanı ve Göç Polİtİkası

Milli Mücadelenin kazanılarak Cumhuriyet'in kurulmasından sonra İslâm milleti kavramı lâik bir devrim sürecine paralel olarak resmî söylemde değişime uğramadı. Bu devrimi, Skocpol'un Fransız, Sovyet ve Çin örneklerine üzerinden kavramsallaştırdığı şekliyle bir toplumsal devrim olarak değil de Trimberger'in Japonya, Türkiye, Mısır ve Peru örnekleriyle kavramsallaştırdığı şekliyle yukarıdan aşağıya bir seçkinler devrimi olarak tanımlamak daha doğru olur.[17] Resmî söylemsel düzeyde değişime uğrayarak lâik, cumhuriyetçi, dil ve kültür merkezli, hattâ etnik çağrışımlarla yeniden tarif edilen bu yeni Türk milleti fikrinin halk nezdinde genel kabul gördüğünü ve lâik anlamıyla tamamen benimsendiğini varsaymak doğru olmaz. Mübadeleyle (1924) gayrimüslimlerden arındırılan Anadolu ve Trakya'da Atatürk devrimleriyle başlayan süreç Müslüman ahalinin tamamına lâik Türk kimliği atfedilmesi ve benimsetilmesi çabalarını kapsar.

Kemalizmin tanımladığı Türk kimdir? Bu yeni Türklüğün coğrafi, etnik, kültürel, dinsel, mezhepsel, kapsama alanı nedir? Her ne kadar Kemalizmin tanımladığı Türk kimliğinin vatandaşlık bağına dayanan, coğrafi bir tanım olduğu yönünde fikir bildiren araştırmacılar varsa da[18] (ki

---

[16] A.g.e., s. 100.

[17] Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, New York, Cambridge University Press, 1979; Ellen Kay Trimberger, *Revolution From Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru*, New Brunswick, Transaction Books, 1978. Gerçi Skocpol'un eserinde de Almanya ve Japonya yukarıdan aşağıya devrim örnekleri olarak geçer.

[18] Feroz Ahmad, *Turkey: The Quest for Identity*, Oxford, Oneworld, 2003; Türkiye'de bu görüşü savunan pek çok yayına bir örnek için, Cavit Orhan Tütengil, *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*, ed. N. Uğurlu, İstanbul, Yenigün Haber Ajansı, 1998.

anayasada ifadesini bulan resmî devlet görüşü bu yöndedir), Kemalizmin tanımladığı şekliyle Türklüğün etnik, dilsel ve/veya dinsel önkoşulları olduğuna, hattâ ırkçı bir özü olduğuna ilişkin eleştirel görüşler belirten birçok araştırmacı da vardır.[19] Hattâ ikinci –eleştirel– görüş, hem Türkiye'de hem de uluslararası akademik literatürde hâkim görüş durumundadır fakat her iki görüşün de eksiklikleri ve hasıraltı ettiği unsurlar vardır. Türk kimliğinin coğrafi bir aidiyet (*Türkiye'de yaşayanlar*) ve anayasal bir vatandaşlık bağı üzerinden tanımlandığını iddia eden resmî görüş ve onun paralelindeki sosyal bilimcilerin tezleri, resmî tezlere eleştirel yaklaşanların ayrıntılı bir şekilde belgelediği üzere, Varlık Vergisi örneğinde olduğu gibi gayrimüslimlere karşı ekonomide, siyasette, bürokratik ve askerî kadrolarda, göç ve vatandaşlık rejiminde ve daha birçok alanda uygulanan ayrımcılığı açıklamakta yetersizdir. Devlet politikalarında yansıması görülen odur ki, Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinden ve resmen tanınmamış olan diğer gayrimüslimlerden (Süryani gibi) vatandaşların siyasî ve ekonomik seçkinler arasında, askerî ve sivil bürokraside yer almaları, hattâ gayrimüslimlerin Türkiye'ye göç etmek suretiyle vatandaş olmaları dahi istenmemiştir.[20]

Gayrimüslimlere, özellikle Rum ve Ermenilere karşı devlet politikasında ayrımcılık olduğu sürece, Türklüğün coğrafi ve anayasal bir kavram olduğunu ifade eden resmî tezleri eleştirenlere hak vermemek mümkün değildir. Ne var ki, bazı eleştirel yazarlar gayrimüslimlere karşı göç, vatandaşlık, siyaset ve bürokraside uygulanan ayrımcılıktan yola çıkarak kavramsal anlamda büyük bir adım daha atıyor ve Türkiye'de devletin tek bir etnik kategoriye (Türk/Türkmen etnisitesi), diğer tüm etnik kategorilere ayrımcılık uygulamak pahasına, ayrıcalıklı davrandığını imâ edi-

[19] Rıdvan Akar, *Varlık Vergisi Kanunu: Tek Parti Rejiminde Azınlık Karşıtı Politika Örneği*, İstanbul, Belge Yayınları, 1992; Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İstanbul, İletişim, 2000; Soner Çağaptay, "Race, Assimilation, and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s", *Middle Eastern Studies*, C.40, No.3, 2004, s. 86-101; Howard Eissenstat, "Erken Dönem Türk Milliyetçiliğinde Irkçı Düşünce", *Toplumsal Tarih*, No. 165, s. 46-53; Kemal Kirişçi, "Disaggregating Turkish citizenship and immigration practices", *Middle Eastern Studies*, C. 36, No. 3, 2000, s. 1-22; Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi, 1925-1939*, İstanbul, Metis, 2005; M. Çağatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004; Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul, İletişim, 2004.

[20] Nazi Almanya'sından kaçan Yahudi bilim adamları grubunun Atatürk'ün girişimiyle Türkiye'ye kabul edilmeleri ve Türkiye'de üniversitelerin kurulmasında kilit rol oynamaları bu durumun istisnasını teşkil eder. Bakınız, Arnold Reisman, *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Ataturk's Vision*. Washington, DC: New Academia Publishing, LLC, 2006.

yorlar ki bu imâ kanımca yanlıştır ve kanıtlanamaz.[21] Devletin gayrimüslimlere (Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani, vs.) uyguladığına benzer bir ayrımcılık Müslüman etnik kategorileri için (Arnavut, Boşnak, Kürt, Laz, Zaza, vs.) uygulanmadığı gibi, bu etnik kategorilere mensup kimselerin, kendileri deklare etmedikleri sürece, etnik kökenlerinin devlet tarafından kayıt altında tutulması da söz konusu değildir. Bu durumun aynı anda hem nedeni hem de sonucu olabilecek en önemli göstergelerden biri de Türkiye'de nüfus cüzdanlarında ve diğer resmî kayıtlarda etnik kökenin yer almamasıdır. Oysa etnik Türklerin ayrıcalıklı, gayri-Türklerin de ayrımcılığa maruz olabilmesi için en başta gereken, vatandaşların etnik kökenlerinin devlet ve resmî makamlarca belirlenip kayıt altına alınması olurdu.[22]

Türkiye Cumhuriyeti en başından beri Türklüğün, Türkiye'de yaşayan Müslüman halkla beraber Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan göç edecek diğer Müslüman topluluklara da verilebilecek bir pâye olduğunu hissetirmiştir. Bu eğilimin en bariz göstergesi, her ülkede olduğu gibi Türkiye'de de 'Biz Kimiz?' ve 'Kim Türk Olabilir?' sorularının yanıtına işaret eden göçmenlik ve vatandaşlık politikalarıdır. En başta, Büyük Mübadele'nin (1924) etnisite veya dil temelinde değil de dinî inanç temelinde yapılmış olması çok mânidardır. Bu bağlamda, öz Türk 'ırkından' olduklarına şüphe duyulmayan, Türkçe konuşan, ibadetlerini dahi Türkçe yapan Karaman Türkleri Hıristiyan oldukları için Yunanistan'a gönderilmiş, buna mukabil Türkçe bile bilmeyen Müslümanlar Yunanistan'dan Türkiye'ye getirilmişlerdir.[23] Türklüğün tanımlanmasında ve sınırlarının çizilmesinde İslâm dininin, Türk etnisitesinden ve hattâ Türkçeden daha önemli olduğuna işaret eden Mübadele örneğinin sonrasında Türkiye'nin izlediği göç ve vatandaşlık politikası da aynı yöndedir: Başta Balkanlar olmak üzere

[21] Türkiye Cumhuriyeti Türk etnisitesine ayrıcalıklar tanıyor mu/pozitif ayrımcılık uyguluyor mu, diye sorulduğunda, eleştirel yazarlar da dahil olmak üzere hemen hemen tüm gözlemciler Türk/Türkmen etnisitesinin böyle bir ayrıcalığı olmadığı konusunda hemfikirdirler. Toktamış Ateş (18.12.2007, İstanbul), Murat Belge (19.12.2007, İstanbul) ve Baskın Oran'la (26.12.2007, Ankara) görüşme.

[22] Etnik kökenin devlet tarafından kayıt altına alındığı örnekler pek çoktur. Böylesi bir kayıt devletin kurucu veya hâkim etnik unsuruna ayrıcalıkların tahsisi için olabileceği gibi (İsrail'de Yahudiler, Güney Afrika'da Avrupa kökenliler gibi), sosyo-ekonomik olarak geri kalmış etnik gruplara pozitif ayrımcılık uygulama saikiyle de yapılabilir (ABD'de günümüzde ya da geçmişte SSCB'de olduğu gibi). Geoffrey C. Bowker ve Susan Leigh Star, *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, Cambridge, MIT Press, 2000; Anthony W. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*, New York, Cambridge University Press, 1998; Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

[23] Foti Benlisoy, "Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: 'Hıristiyan Türkler'", *Milliyetçilik*, ed. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim, 2003, s. 927-933.

birçok bölgeden etnik olarak Türk olmayan unsurların (Arnavut, Boşnak, Pomak, Tatar, vs.) Türkiye'ye göçü ve vatandaşlığı istikrarlı bir şekilde devam etmiş ve hattâ teşvik edilmiş, buna karşılık, örneğin, Türk etnisitesinin kökü ve atayurdu olarak kabul edilen Orta Asya'dan gelen göçmenler Türkiye'ye tüm göçlerin % 2'sini geçmemiş ve buralardan göçün teşviki için bir çabaya girişilmemiştir.[24] Hangi etnik kökenden olursa olsun, hem göçmen olarak gelen (Arnavut, Boşnak, Pomak, vs.) hem de Türkiye'de yerleşik olan (Arap, Kürt, Laz, Zaza) vatandaşlardan İstanbul Türkçesi konuşmaları ve Türk diliyle tanımlanan bir Türk kültürüne asimile olmaları beklenmiştir. Gayrimüslim etnik gruplar (Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani, vs.) içinse, Müslüman etnisitelerin aksine, ne kadar asimile olurlarsa olsunlar, Türklük kapısı kapalı tutulmuş görünüyor.

TÜRKLÜĞÜN SINIRLARI İRAN VE ARAP ÜLKELERİYLE ÇİZİLİYOR: 1918'İN GÖLGESİNDE SINIRLAR

Eğer pek çok Müslüman etnisite için asimilasyon yoluyla Türklük kapısı açık bırakılıyorsa, bu konuda hiçbir sınır çizilmemiş midir ya da bu sınır nasıl çizilmiştir? Dünyanın bütün Müslüman etnisiteleri potansiyel Türkler olarak görülmüş ve Türkiye'ye muhaceretleri teşvik edilmiş midir? Bu sorunun cevabı elbette "hayır"dır. Göç siyasetinden anlaşıldığı kadarıyla İran ve Arap ülkelerinden göç teşvik edilmemiş, hattâ yine etnik olarak Türk ve dil olarak Türkçe konuşan Azerilerin, belki de Şii olmaları sebebiyle, göçmenliği ve dolayısıyla vatandaşlığı teşvik edilmemiştir.[25]

Arap, Fars ve Azerilerin, Müslüman oldukları halde, Türklük tanımının dışında tutulması, tüm Müslümanların potansiyel Türk olarak görülmedikleri, Türkiye'nin güney ve doğu sınırlarında, batı ve kuzeyde çizilmeyen bir sınırın çizildiğini gösteriyor. Burada coğrafi bir tahayyülden ziyade İran ve Arap ülkelerinden gelecek Müslüman göçmenlerin, Balkanlar'dan ve Sovyet Rusya'dan gelenlerin aksine, Türkiye'ye sâdık olmayabilecekleri şeklinde bir askerî/güvenlik kaygısı rol oynamış olabilir. Bunun gibi, Arap ve Fars dilinin Türkiye'ye sınırdaş bir etki alanında egemen ve yaygın olduğu, bu nedenle bu bölgelerden göç edecek Müslümanların, Balkanlar'dan ve Sovyet Rusya'dan gelenlerin aksine, Türk dili ve kültürüne asimile edilemeyeceği kaygısı da rol oynamış olabilir. Tartışmasız söylenebilecek olan tek şey doğu ve güney komşulara yöne-

[24] Kirişçi, "Disaggregating Turkish citizenship and immigration practices"; ve Erol Ülker, "Assimilation of the Muslim communities in the first decade of the Turkish Republic (1923-1934)", *European Journal of Turkish Studies*, 2007, http://www.ejts. org/document822.html

[25] Kirişçi, A.g.e.

lik, görünürde ancak *coğrafi* olarak adlandırılabilecek bir sınırlandırma getirildiğidir.

İran sınırının birkaç asırlık bir geçmişi olduğu düşünülürse, burada asıl şaşırtıcı olan daha yeni 1918'de çizilen Türkiye'nin Suriye ve Irak sınırlarının nasıl bu kadar tavizsiz bir şekilde bir *Türklük sınırı* olarak korunabildiğidir. Buradan yola çıkarak, Cumhuriyet'in kuruluşuyla beraber Türklüğün Balkanlara dönük yüzünün pek çok etnisiteye açık ve neredeyse Müslümanlıkla eşdeğer, doğuya ve güneye dönük yüzünün ise "Türkçe konuşan Sünni Müslüman" olarak göründüğü söylenebilir.

TARİHSEL VE ULUSLARARASI BAĞLAMINDA ETNİSİTE REJİMLERİ VE TÜRKİYE ÖRNEĞİ

Devletin etnik kategorilere ilişkin resmî siyaseti, etnik kategori ile milliyet arasında kurulan ve Türkiye özelinde Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine bazı süreklilikleri ve kopuşları içeren "etnisite rejimi" kavramıyla açıklanabilir. "Bir devletin, toplumda etnik kategorilerin ifade edilmesi, kullanılması ve düzenlenmesine ilişkin koyduğu kurallar bütünü etnisite rejimi olarak adlandırılabilir."[26] Milleti tek bir etnisiteyle özdeşleştiren devletlere tek-etnili, milleti birden çok etnisitenin birleşimi olarak gören devletlere çok-etnili ve milleti etnisiteye karşıt, etnisiteden başka bir eksende tanımlayan devletlere de gayri-etnik veya anti-etnik rejimler denilebilir.[27]

Etnisite rejimlerinin biri iç siyasal tarihten, diğeri de uluslararası siyasal tarihten kaynaklanan iki önemli bağlamı olduğunu söylemek mümkündür. İç siyasal ve dış siyasal bağlamlar bazen aynı yönde baskı oluşturarak belli bir etnisite rejimine güç kazandırırken, bazen de ayrı yönde baskılar oluşturarak iç ve dış siyasal bağlamlar arasında çelişkiler ve kopukluklar yaratabilirler. Tek-etnili devlet yapılarının yükselmekte olduğu bir uluslararası sistemde çok-etnili bir rejimi sürdürmek güç olabileceği gibi çok-etnili rejimlerin revaçta olduğu bir dönemde de tek-etnili veya anti-etnik rejimler uluslararası baskıya maruz kalabilirler. Türkiye'nin anti-etnik veya gayri-etnik olarak tanımlayabileceğimiz etnisite rejimi, değişik dönemlerde uluslararası konjonktüre paralel olarak tek-etnili veya çok-etnili rejime evrilmesi doğrultusunda etkilere maruz kalmış, böylece

[26] A.g.e., s. 37.

[27] Bu tanımlar ve Avusturya, Almanya, Sovyetler Birliği ve Türkiye örneklerinde ayrıntılı bir anlatım için, Şener Aktürk, "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-Etnili, Çok-Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler", *Doğu-Batı*, Sayı 37, Ağustos-Ekim 2006, s. 23-53, ve Şener Aktürk, "Continuity and Change in the Regimes of Ethnicity in Austria, Germany, USSR/Russia, and Turkey: Varieties of Ethnic Regimes and Hypotheses for Change", *Nationalities Papers*, C. 35, No: 35, Mart 2007, s. 23-49.

iç siyasal ve dış siyasal bağlam arasında bazı dönemlerde ciddi kopukluklar oluşmuştur. Avrupa ve çevresinde tek-etnili rejimlerin revaçta olduğu 1930'lar ve 1940'lar ve çok-etnili rejimlerin yeni bir popülerlik kazandığı 1990'lar bu gibi dönemlere örnek olarak sayılabilir. Buna mukabil, Soğuk Savaş sistemi varolan statükoyu sağlamlaştırıcı bir uluslararası etkiyi de beraberinde getirdiği için uluslararası arenadan Türkiye'nin etnisite rejimini değiştirmesi yolunda baskılar görece azdır. Bu dönemde değişim için gelen baskıların sebebini iç siyasal bağlamda aramak daha doğru olur.

Cumhuriyetin Kuruluşu ve Tek-Partili Dönemde Alevi Siyaseti, 1923-1946

Alevilerin Cumhuriyet'in siyasal ve bürokratik kadrosundan, daha sonra da yeni kurulan dinî örgütlenmelerinden dışlanmaları, Kemalist seçkinlerin bilinçli bir tercihi olarak değil de, Osmanlı siyasal geleneğinin bir devamı olarak görülmelidir. Cumhuriyet'i kuranlar, Alevilere karşı özellikle düşünülmüş bir ayrımcılığın müsebbibi olarak itham edilemezler. Ancak belki Osmanlı geleneğiyle bu alanda köklü bir kopuşu gerçekleştirmek için yeterince çaba göstermemiş oldukları söylenebilir.

Cumhuriyet'in kuruluşunda Alevilerin Mustafa Kemal Atatürk'e tam destek verdikleri, onun kişiliğinde ve gerçekleştirdiği reformlarda Osmanlı döneminde mustarip oldukları dışlanmışlıktan kurtuluşu gördükleri konusunda hemen herkes hemfikirdir. Hattâ, Birinci Mecliste bazı "Alevilerin Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal Paşa'yı (Mehdi) diye anmağa başladıkları"[28] gözlendiği gibi, bazılarına göre Hacı Bektaş Dergâhı postnişini Cemalettin Çelebi, Mustafa Kemal'in Mehdi olduğuna karar vermiş,[29] bazı ciddi araştırmacılar da Mustafa Kemal'in Bektaşi olduğu yolunda önemli işaretler olduğunu iddia etmişlerdir.[30] Birinci Mecliste Bektaşi Cemalettin Çelebi'nin Meclis Başkanvekili ve 6'sı Alevi-Kürt Dersim'den olmak üzere 27 Alevi milletvekili olması, Alevilere karşı hasmane bir tavır takınan yayınlarda, Cumhuriyet'in Alevilere pozitif ayrımcılık yaptığı gibi iddialara kaynak oluşturmaktadır.[31] Kurtuluş Sava-

[28] Cemal Bardakçı, *Kızılbaşlık Nedir?*, İstanbul, Işık Basımevi, 1945, s. 61'den aktaran, Kelime Ata, *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*, Ankara, Kelime Yayınevi, 2007, s. 31.

[29] Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi*, s. 34.

[30] Baki Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*, İstanbul, Yenigün Haber Ajansı, 1997, s. 9-31.

[31] Süleyman Yeşilyurt, *Ünlü Aleviler*, Ankara, Kültür Sanat Yayınları, 2007, s. 21-26. Oysa bu kaynakta verilen rakamlara göre 436 üyeli Birinci Mecliste 27 Alevi milletvekili % 6 oranına tekabül etmektedir ki bu da Alevilerin Türkiye nüfusu içindeki oranının çok altındadır. Yeşil-

şı döneminde Sivas'ın Zara ilçesi ve Dersim yöresinde Mart-Nisan 1921'de yaşanan Alevi-Kürt Koçgiri aşireti isyanının bastırılmasında kullanılan yoğun şiddetin, kurulmakta olan yeni rejimle Aleviler arasında yaşanan ilk kayda değer olumsuz olay olduğu görülmektedir.[32]

1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılması[33] ve 1937'de bastırılan Dersim isyanı[34] da Tek Parti döneminde devlet ve Aleviler arasında olumsuz algılamalara sebep olan olaylardı. Buna rağmen, Koçgiri ve Dersim olayları da dahil olmak üzere, yeni rejimin Tek Parti döneminde Alevilere karşı bir tavır içinde olduğu veya sistematik ayrımcılık uyguladığı gibi bir genel kanı Aleviler arasında mevcut değildir.[35] Buna rağmen, Tek Parti döneminde Alevi dedelerinin sakallarının zorla kesilmesinden dolayı şehirlere inememeleri, bazı nüfus memurlarının geleneksel Alevi isimleri seçmek isteyen ailelere zorla Sünni isimleri empoze etmeleri gibi, kısmen münferit, kısmen sistematik; kısmen toplum geneline uygulanan, kısmen Alevilere özel, bazı baskılar Alevileri etkilemiştir.[36]

Türk Milleti tasavvurunda Aleviler konusunda bazı tutarsızlıklar ve genel bir muğlaklık vardır. İttihat ve Terakki'nin Baha Sait'e yaptırdığı ünlü Alevi araştırmasından[37] bu yana, Anadolu Aleviliğini Orta Asya'yla ilişkilendirmek suretiyle Türk milletinin özü, hattâ şehirlerdeki Arap-Fars etkisinden uzak kalmış en saf Türkler olarak görme yönünde bir eğilim etkisini Kemalist ideolojide devam ettirmiştir. Alevilik ve Türklüğü Orta Asya ve Türkçe üzerinde böylesine olumlu bir şekilde ilişkilendiren bu yaklaşımın tam karşıtı olacak örnekler hem de Tek Parti döneminde de bulunmaktadır:

> "Türkiye toplumu Sünni-Hanefi'dir." önkabulü ile ilgili devlet yetkilisi kişilerin ağzından sayısız örnekler verilebilir. Ama sadece birine

---

yurt'un ısrarla eleştirdiği durum "Samsun, Kütahya ve Antalya gibi vilayetlerden 6 milletvekili seçilirken, 1920'lerde merkez nüfusu dört bin beş yüz civarında olan Tunceli'den de 6 parlamenter(in) Meclis'te yer almış" (s. 21) olmasıdır.

[32] Ali Yaman, *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, s. 130: "Ancak onları üzen gelişmeler de yaşanmadı değil. Bunlardan birisi 1921'de meydana gelen Koçgiri olaylarının bastırılmasında kullanılan yoğun şiddetti." Ali Yıldırım, *Alevi Öğretisi*, yayın yeri yok, YOL Bilim Kültür Araştırma Dizisi, 2002, s. 159: "Koçgiri ve Dersim kıyımları Aleviler açısından yeni rejimde yaşanan ve adeta unutulmak istenilen iki büyük trajedidir."

[33] Ali Yaman, a.g.e., s. 130.

[34] Ali Yıldırım, a.g.e., s. 159.

[35] Ali Yaman'la görüşme, Ankara, 18.10.2007; Ali Yıldırım'la görüşme, Ankara, 18.10.2007; Ali Aktaş'la görüşmeler, 18 Ekim (Ankara) ve 25 Ekim (Adapazarı) 2007.

[36] Ali Yaman'la görüşme, Ankara, 18 Ekim 2007. Bu görüşmede anılan bir olayı örnek olarak özetle alıntılıyorum: Bir Alevi baba, çocuğuna Bektaş ismini (Hacı Bektaş'a atfen) vermek istemiş, Sünni nüfus memuru, Aleviler için çok incitici olacağını bilerek çocuğun ismini Bekir (Alevilerin sevmediği Halife Ebubekir'e atfen) olarak kaydetmiştir.

[37] Baha Sait'in araştırması için, bakınız Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi*, s. 36.

bakalım. 1947-1951 tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı da yapmış olan A. Hamdi Akseki tarafından yazılan "Yavrularımıza Din Dersleri" adlı kitapta "*...Bütün Türkler itikatta Müslüman, amelde Hanefi mezhebi olarak...*" verilmiştir.[38]

Görülen odur ki, Aleviler bir yandan Türklüğün özü kabul edilirken, bir yandan da Alevilik tanımı gereği Sünni-Hanefi kabul edilen Türklüğün dışında sayılmaktadır. Kısacası Alevilik-Türklük ilişkisi muğlaktır ve diğer etnisiteler için olduğu gibi Aleviler için de Türklük kapısı egemen devlet ideolojisine ve kültürüne asimilasyon koşuluyla açıksa da, Alevi kimliğinin vurgulandığı durumlarda kapanabilmektedir.

ÇOK-PARTİLİ DÖNEMDE ALEVİ TALEPLERİ, 1946-1980: GELENEKSEL SAĞDAN RADİKAL SOLA

Tek Parti döneminde toplum genelinde oluşan hoşnutsuzluğun yansıması Aleviler arasında da görülmüş, 1946'da yapılan ilk serbest seçimlerde Aleviler büyük çoğunlukla, bazı kaynaklara göre % 70 oranında, Demokrat Partiye (DP) oy vermişler,[39] ancak açık oy gizli tasnif yöntemiyle yapılan ve bir yıl erkene alınan bu baskın seçimlerde DP ancak 66 milletvekili kazanabilmiştir. Bunda tekke ve zaviyelerin kapatılmasından 1937-38 Dersim isyanının çok sert bastırılmasına kadar pek çok etken rol oynamış olabilir. Daha sonraki yıllarda DP, Alevilerin desteğini kaybetmeye başlasa da, 1950 seçimlerinde Tunceli'de DP 13.089, CHP ise 9.209 oy almış, Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Amasya, Tokat, Erzincan, Sivas, Çorum, Yozgat ve Kahramanmaraş gibi illerde (İsmet İnönü'nün aday olduğu Malatya hariç) DP seçimleri kazanmıştır.[40] 1954 seçimlerinde Alevi oyları DP ve CHP arasında daha eşit dağılmış, Tunceli'de CHP kılpayı farkla da olsa kazanmış fakat anılan diğer illerde DP'nin üstünlüğü değişmemiş, ancak 1957 seçimleri itibariyle Alevi kökenli vatandaşlar büyük ölçüde CHP'yi tercih etmişlerdir.[41]

1954 seçiminde DP listesinden Tokat milletvekili olarak Meclise giren Yusuf Ulusoy "Birinci Meclis'e giren Cemalettin Çelebi'nin ardından 34

[38] Ergün Yıldırım, "Din Dersi Kitapları Deneyimi", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, ed. S. Yerasimos, vd., İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 612'den aktaran, Ali Yaman, "Uluslararasılaşan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Sorunu ve Konunun Almanya Boyutuna Genel Bir Bakış", *Kırkbudak*, Yıl 3, Sayı 11, Yaz 2007.

[39] Ali Aktaş'la görüşmeler, 18 Ekim (Ankara) ve 25 Ekim (Adapazarı), 2007.

[40] Burada alıntılanan tüm seçim sonuçları Türkiye Büyük Millet Meclisi web sitesinin ilgili bölümünden alınmıştır. www.tbmm.gov.tr/devclop/owa/secimler.genel_secimler

[41] Ali Aktaş'la görüşmeler, 18 Ekim (Ankara) ve 25 Ekim (Adapazarı), 2007.

yıllık aradan sonra Çelebiler'in milletvekili gönderebildiği ilk isimdi."[42] 1950'de CHP Malatya milletvekili olarak TBMM'ye giren Ağuçan Ocağı Dedesi Hüseyin Doğan'ın 1951'de istifa ederek DP'ye geçmesi ve DP listesinden aday olmasıyla Aleviliğin geleneksel dinî liderleri DP'de toplanmış oldu.[43] 1957 seçimini ülke genelinde yine DP kazandığı halde, Tunceli ve Malatya'nın yanısıra, Çankırı, Tokat, Sivas, Erzincan, Elazığ, Kahramanmaraş ve Hatay gibi Alevilerin yoğunlukla yaşadığı illerde CHP seçimi kazanmış, Amasya'da da küçük bir farkla DP'yi izlemiştir. Bu sonuçlar, Alevilerin 1957 seçiminde gözle görülür bir farkla CHP'yi tercih ettikleri yolundaki iddiayı destekler mahiyettedir. 1946'da DP'ye yönelen oylar, 1950 ve 1954'te DP ve CHP arasında dağılmış, 1957 seçiminden itibaren CHP'de toplanmış görünüyor. Alevi oylarının bu seyri bize 1950-1960 döneminde DP ve Aleviler arasında kurulan ilişki hakkında fikir yürütme imkânı sağlıyor.

Tek Parti dönemi uygulamalarına karşı Alevi muhalefetinin, daha sonra incelenecek Kürt muhalefeti gibi, ortaya çıktığı anda DP'ye yöneldiğini ve önemli ölçüde destek verdiğini görüyoruz. Başlangıçta DP'ye yoğun yönelimin sebepleri arasında Tek Parti döneminde Hacı Bektaş Dergâhı başta olmak üzere tekke ve zaviyelerin kapatılarak Aleviliğin ocaklara dayanan kurumsal yapısına ağır bir darbe vurulması, lâiklik yolunda atılan adımların (kılık kıyafet kanunu gibi) Alevi Dedelerini de olumsuz etkilemesi, 1930 ekonomik buhranı, Koçgiri ve Dersim isyanlarının bastırılması sırasında yaşananlar, rol oynamış olabilir. Tüm bu değişik sebeplerin ortak paydası, Alevi kökenli vatandaşların inanç ve kültürlerinin de Türkiye çapında örgütlenmiş hiyerarşik, dinî ve geleneksel bir yapısı olduğu ve bu yapının devletin merkeziyetçi politikaları ve lâiklik atılımlarından zarar göreceği algısıdır. Nitekim DP geleneksel Aleviliğin hiyerarşik yapısını, Çelebiler (Ulusoylar) ve Ağuçan Ocağı (Hüseyin Doğan) örneklerinde olduğu gibi, siyasete entegre ederek aslında Tek Parti döneminde ciddi erozyona uğramış bu yapıların yeniden ihyasına katkıda bulunmuştur.[44] Alevilerin, Alevi olarak temsilinde ve taleplerini dile getir-

[42] Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi*, s. 43. Daha sonra da isimleri geçecek Ulusoylar Hacı Bektaşı Veli'nin soyundan geldiğine inanılan Çelebileri oluştururlar ve kendilerine "bağlı Dedeler ve topluluklarca 'efendi' olarak da adlandırılmaktadırlar." Ali Yaman, *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, s. 116.

[43] Hüseyin Doğan, Cem Vakfı Başkanı Prof. Dr. İzettin Doğan'ın babasıdır.

[44] "Milli Şef dönemini, ağır bir baskı altında geçiren, cemleri jandarma baskınına uğrayan Aleviler, çok-partili siyasal yaşamın üçüncü denemesinde DP'nin yanında yer aldı... Çünkü DP, refah ve demokrasi vaat ettiği kadar, onlara meclisteki temsil olanağı da sağlıyordu. Alevi yörelerinde il ve ilçe yönetimleri ve milletvekili aday listeleri oluşturulurken denge gözetiliyor, örneğin 'Çorum'da il başkanı Sünni ise, başkan yardımcısı mutlaka Alevi' oluyordu. Bu ilde 'Her

melerinde en uygun konumda olan bu geleneksel liderlerin belki de en büyük şanssızlığı, DP'nin onları kadrosuna kattığı aynı dönemde ve çok daha fazla oranda Sünni İslâm'ın temsili iddiasında olan ve Alevilere karşı olumsuz görüşlere sahip bazı kesimlerle de yakınlaşması olmuştur. Sünni İslâm'ın devlet eliyle (örneğin imam hatiplerin açılması) yeniden toplum hayatında etkin bir hale geldiği bir dönemde Alevilerin toplumdaki genel dinî uyanıştan pay alması teorik olarak düşünülebilirse de, Sünni kurumsallaşmanın paralelinde devlet destekli bir Alevi kurumsallaşma gerçekleşmedi.

TÜRKİYE SİYASETİ, ALEVİ GÜNDEMİ VE SOSYALİZM ARASINDA 20 YIL, 1960-1980: CHP, YTP, TİP, TBP VE YENİDEN CHP DENEYİMLERİ

Aleviler için 1950'lerin en önemli sosyolojik gelişmesi köyden kente göçün ilk defa kitlesel olarak başlaması ve kentlerde yerleşmiş, eğitimli Alevi kitlelerin oluşmasıydı. Bir yandan Alevi hiyerarşisi gerek DP gerekse CHP yoluyla siyasetin merkezinde temsil olanağı ararken, şehirleşen Alevilerin, özellikle eğitimli kesimleri, geleneksel yapıları ve Dede-Baba hiyerarşisini sol bir yaklaşımla eleştirmeye başladılar. Şehirleşme, Aleviliğin sonraki 50 yılına damgasını vuracak bir toplumsal ihtiyacı da beraberinde getirdi: Cem Evi ve burada görev yapacak Alevi din adamı ihtiyacı.

1950 sonrasının en önemli olgusu olarak kentleşme ve dağdan ovaya inme, Alevilerin bir kısmı için Sünnileşmeyi beraberinde getirdi.[45] Bu da, Aleviliğin yalnızca etnik ve dinsel bir aidiyet değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi olarak algılanabileceğini gösteriyor. Güneydoğu Anadolu'daki göçebe ve yarı-göçebe Alevi-Türkmen aşiretlerinin, aşiret yapıları ve hayat tarzları değişerek kasaba ve şehirlerde yerleşik hayata geçtiklerinde hızla Sünni inancını ve Kürtçeyi benimsemeleri,[46] Aleviliğin pek çok durumda belli bir hayat tarzını ifade ettiğini gösteren örneklerdendir.

---

seçimde Demokrat Parti listesinden iki Alevi milletvekili' seçiliyordu." Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi*, s. 42.

[45] Burada Ali Aktaş'ın verdiği örnekler ilgi çekidir. Malatya-Elazığ karayolu üzerinde Kale ilçesi yakınındaki İzo aşireti örneğinde, aşağıda (ovada) yaşayan bütün İzolar Sünnidir, dağda yaşayan bütün İzolar Alevidir. Bunun gibi, Tunceli'de yaşayan Şavakların tamamı Aleviyken Elazığ'da yaşayan Şavaklar Sünni-Hanefidir. Bu örnekler bazı Alevi grupların ovaya veya kente yerleşmeleri sürecinde Sünnileştiklerini gösteriyor (2. görüşme, Adapazarı, 25.10.2007).

[46] Bu bölge Alevileri için Sünnileşmenin Kürtleşme (Kürtçeyi benimseme) anlamına geldiğini gösteren bir çalışma için, Ahmet Taşğın, "Güneydoğu Anadolu Alevileri", 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, 17-19 Ekim 2007.

Bazı Aleviler için bir tür 'kent Aleviliği'ni kurma (Cem Evi gibi ihtiyaçlar), bazı Aleviler için Sünnileşme ve Kürtleşme gibi sonuçları olan kentleşme süreci, bazı Aleviler için de 1960'larda kentlerde yayılan sol ve sosyalist ideolojilerle tanışmaya vesile oldu. Sol ideolojilerle Aleviler arasındaki karşılıklı etkileşim, 1970'lerin sonuna gelindiğinde bazı resmî ve gayriresmî kesimler için Aleviliğin aşırı sol muhaliflikle özdeşleşmesinin sebepleri arasında sayılabilir. Bu durum TİP'te ve TBP'nin ikinci döneminde görülebilir.

1960 darbesi sonrasında darbenin lideri Cemal Gürsel'in[47] Alevilik konusunda hizmet verecek, Diyanet İşleri Teşkilatı bünyesinde bir Alevi Masası kurulması çalışmalarıyla bizzat ilgilendiğini, 1963'te bu konuda Meclise bir tasarı sunulduğunu fakat bu tasarının sert tepkiler sonucu İnönü hükümeti tarafından geri çekildiğini görüyoruz.[48] Diyanet İşleri Başkanı (DİB) İbrahim Elmalı'nın "Alevilik sönmüştür" demesi, ardından Muğla'nın Ortaca kasabasında Alevi ve Sünni köyleri arasındaki kitlesel çatışmalar,[49] Alevilik-Sünnilik hattında din eğitimi ve diyanet örgütlenmesi üzerinden bir kırılmanın aktif olarak yaşandığını ve siyasallaştığını göstermektedir.

Bu bağlamda, Alevi kitlelerin bir Sünni şeriatı tehlikesine karşı oy vermeye başlamaları 1960 seçimleri ve sonrasına rastlar. Alevilerin, DP'nin devamı olarak ortaya çıkan ve Elmalı'yı DİB'in başında tutan AP'ye desteği % 10'un altında kalmış, büyük oranda CHP desteklenmiştir.[50] YTP'nin de Alevi ağırlıklı illerde yüksek oy oranlarını tutturarak Tunceli, Tokat ve Sivas'ta 1961 seçimlerini kazandığı görülüyor.[51]

Bu dönemde YTP'nin neredeyse bir 'Kürt Partisi' olarak algılandığını ve *Ehli Beyt Dergisi* kurucusu Tunceli kökenli Doğan Kılıç Şeyhhasanlı ve Abdülmelik Fırat arasında kurulan yakınlık üzerinden bir Alevi-Kürt yakınlaşmasının yaşandığını da belirtelim.[52]

Siyasal Sünnilik ve şeriat tehlikesine karşı önce CHP'de ve CHP'nin kendini yeniden tanımlamasıyla da "ortanın solunda" konumlanış; muhalif Alevi kimliğiyle, sağda konumlanmaya başlayan Türk milliyetçiliği arasında bir kopuşu da beraberinde getirmiştir. Oysa Alevilik, yaygın göçmen Türkmen aşireti yaşam tarzıyla, Hacı Bektaş Veli yoluyla kurulan Orta Asya bağlantısıyla ve diğer birçok boyutuyla resmî Türk milli-

[47] Cemal Gürsel'in, kamusal alanda hiç ifade edilmese de, Alevi-Kürt kökenli olmasının, bu açılıma öncülük etmesinde bir etkisi olmuş olabilir.
[48] Kclime Ata, *Türkiye Birlik Partisi*, s. 47-51.
[49] A.g.e., s. 52-54.
[50] Ali Aktaş'la 2. Görüşme, 25.10.2007, Adapazarı.
[51] Fakat YTP'nin Alevilere yönelik vaatlerine ve programına, eğer varsa, rastlamadım.
[52] Kclime Ata, *Türkiye Birlik Partisi*, s. 55-58.

yetçiliğinin tarif ettiği Türklüğe en yakın unsurdur. Buna rağmen, 1960 sonrasının konjonktürü ve sol-sağ kutuplaşması, Alevileri Türk milliyetçiliğinin siyasal tezahürlerinden en fazla zarar gören toplumsal kesim haline getirdi.

1965 seçimlerinde Aleviler Türkiye İşçi Partisine (TİP) büyük oranda oy verdiler. TİP liderinin adı ('Mehmet Ali') şüphesiz bazı Alevilerde duygusal bir yakınlık yaratmış ve onun Alevi olduğuna yönelik spekülasyonlara yol açmış olabilir (ki Mehmet Ali Aybar gerçekten Alevi kökenliydi[53] fakat bunu siyasette veya kamusal alanda hiçbir zaman açıklamadı ve kullanmadı). Fakat TİP'e yönelimde belirleyici olan, Alevilerin sosyoekonomik durumu ve TİP'in ezilenler üzerine kurduğu söylemin Alevi mitolojisinin benzer öğeleriyle örtüşmesi olabilir. Şehre göç eden Aleviler yoksul gecekondu mahallelerinde birikiyorlardı. Geçmişten bugüne Türkiye'de Alevi kökenliler genel olarak Sünnilere göre daha yoksuldurlar.[54] Üçüncü bir etken de TİP'in yayın ve propaganda etkinliklerinde Alevi ve Kürt sözcüklerini kullanması, mezhep ve etnik köken temelinde ayrımcılığa son vereceklerini vaat ederek doğrudan ve açıkça Alevi kimliğine göndermede bulunmasıdır. Belki bu faktörlerin de etkisiyle, 1965 seçimlerinde TİP, Türkiye genelinde % 3 oy aldığı halde Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Amasya'da % 5.75, Hatay'da % 4.61, Tokat'ta % 3.96, Tunceli'de % 5.84, Yozgat'ta % 5.28 oy aldı. Bazı bölgelerde Aleviler % 30'a varan oranlarda TİP'e oy vermişlerdir.[55]

Sosyalist söylem içinde Aleviliğin proleterlik veya ezilmişlik kavramı yerine ikame edilmesi her ne kadar siyasal düzlemde Alevi sözcüğünü daha fazla telaffuz edilir hale getirdiyse de, devlet nezdinde geleneksel Aleviliğin kendi kurum ve yapılarıyla bir mezhep olarak tanınması şeklinde bir taleple ortaya çıkmamış, geleneksel Alevilik sosyalist ve sol çizgide doğrudan etnik-mezhepsel taleplerini ifade edememiştir.[56] Hattâ, Aleviliğin bu şekilde proleter kavramının yerel ikamesi olarak kullanılarak sosyalizm yolunda araçsallaştırılmasının geleneksel Alevi taleplerinin devlet tarafından kabulünü zorlaştırdığı ve geleneksel Alevi kimliğini tahrip ettiği de söylenebilir.[57] Sonuç olarak, Alevileri Alevi olarak değil,

---

[53] Ali Aktaş'la 2. Görüşme, 25.10.2007, Adapazarı.

[54] Reha Çamuroğlu'yla Görüşme, 29.11.2007, Ankara.

[55] Ali Aktaş'la 2. Görüşme, 25.10.2007, Adapazarı.

[56] Öte yandan, büyük çoğunluğu Sünni olan bir toplumda sosyalizmi Alevi kimliğiyle çok sıkı bir şekilde ilişkilendirmenin sosyalist akımın ülke çapında kitleselleşmesi açısından doğuracağı sorunlar da barizdir(r). Murat Belge'yle görüşme, 19.12.2007, İstanbul.

[57] TİP'in Aleviliğe ve Alevi sembollerine yaklaşımıyla ilgili çarpıcı bir örnek 1969 seçimine girilirken yaşandı. "TİP, 1969 yılında Pir Sultan Abdal'ı seçim meydanlarına indirdi. Anadolu'ya, Aleviliğe ait bir motif, TİP'li sanatçılar tarafından tiyatro oyunu ile güncelleştirildi. Ya-

sadece sosyalist yoldaşlar olarak gören bu anlayış, Alevilerin Alevi olmaktan kaynaklanan özel taleplerini dile getir(e)medi. Buna rağmen Alevilerin TİP'e ilgisi, bu parti Türkiye çapında hatırı sayılır bir oy aldığı sürece devam etti. TİP'in Türkiye genelinde % 2.6 oy aldığı 1969 seçimlerinde, il bazında en yüksek oyu açık farkla % 16.8 ile Tunceli'de alması, Türkiye genelinde oylarının büyük kısmını İstanbul gibi birkaç büyük şehirden alıp Anadolu şehirlerinde ülke ortalamasının çok altında kaldığı halde Amasya'da % 3.7, Hatay'da % 3.6, Malatya'da % 5.2, Sivas'ta % 3 oy alması, Alevilerin TİP'e ilgisinin 1969'da da devam ettiğinin göstergesi sayılabilir. TİP hakkındaki araştırmalarda yer alan oy tabanına ilişkin veriler, TİP'in kırsal kesimde aynı yörede ve aynı koşullarda iki köyden Sünni olanında hemen hiç destek bulamazken Alevi olanında çok yüksek oy aldığını gösteriyor.[58]

1966'da Türkiye Birlik Partisi (TBP) Aleviler tarafından ve Aleviler için bir parti olarak kuruldu. Hz. Ali'yi simgeleyen bir aslanın etrafında 12 imamı simgeleyen 12 yıldızlı amblemiyle TBP kitlelere Alevi partisi olduğu mesajını verebilmek için elinden geleni yaptı. İlk genel başkanları emekli general Hasan Tahsin Berkman ve sağ kökenli Hüseyin Balan'ın dönemlerinde büyük çalkantılar geçirdi. TBP'nin, sosyalist TİP'e kaydığı görülen Alevi oylarını bölmek ve denetim altında tutmak için kur(dur)ulduğu şeklinde bir şüphe halen bazı araştırmacıları düşündürmektedir.[59] Bu şüphenin ışığında, TBP'nin, "Mezhebimiz Kemalizm, Kâbemiz Anıtkabir"[60] sözünde veciz ifadesini bulan derecede Kemalizmin bayraktarlığını yapmış olması ilginçtir.

TİP'in Alevi sözcüğünü ve sembollerini sosyalizm yolunda araçsallaştırarak da olsa ülke gündemine getirdiği bir siyasal ortamda TBP bir adım ileri giderek Alevilerin otantik temsilini, geleneksel Aleviliğin dinsel hiyerarşisini kadrolarına alıp TBMM'ye taşıyarak gerçekleştirmeyi amaç-

---

zar Erol Toy'un oyunlaştırdığı Pir Sultan Abdal adlı tiyatro oyunu, hararetli geçen seçim kampanyası boyunca Türkiyc'yi dolaştı... Pir Sultan'ın direnişçi ruhunun, sosyal adaletsizliğin ve sömürünün yoğun olduğu Doğu'da halkı galeyana getirmesinden korkuluyordu. Bu kaygıdan dolayı Pir Sultan Abdal oyunu, Tunceli'de yasaklandı. Yasaklamayla başlayan olaylar nedeniyle bir kişi öldü ve 8 kişi yaralandı..." Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*, s. 162.

[58] TİP konusundaki belki de en kapsamlı monograf olan Artun Ünsal'ın kitabı Partinin Aleviler arasındaki desteğini Ankara'nın birbirine 2 km uzaklıktaki iki köyü, Mahmatlı (Sünni) ve Mahmatlıbahçe (Alevi) örnekleriylc açıklıyor. TİP Mahmatlı'da 1965 ve 1969 seçimlerinde sırasıyla hiç oy almazken ve 6 oy (% 4) alırken, Alevi köyü Mahmatlıbahçe'de sırasıyla 40 (% 48) ve 19 (% 22) oy almıştır. Artun Ünsal, *Türkiye İşçi Partisi (1961-1971)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002, s. 461.

[59] Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*.

[60] Abdi İpekçi, *Liderler Diyor ki...*, İstanbul, Ant Yayınları, 1969, s. 99'dan aktaran, Kelime Ata, A.g.e., s. 85.

ladı ve bu amacını 1969 seçiminde kısmen gerçekleştirdi. Aleviler tarafından 'Efendiler' olarak anılan Ulusoy ailesinin üç ferdi Amasya, Tokat ve Çorum'dan liste başı olarak girdikleri seçimde milletvekili oldular; Malatya Ağuçanlı Doğan ailesinin fertlerine ise Adıyaman ve Maraş'ta liste başı, Malatya'da da beşinci sıra milletvekili adaylığı verildiği halde TBP, Malatya'da birinci sırada aday gösterilen Sami İlhan dışında bu illerde milletvekili kazanamadı. 29 ilde seçime girdiği 1969'da, ülke genelinde % 2.8 oy alan TBP, Amasya'da % 23.6, Çorum'da % 16.9, Erzincan'da % 13.1, Malatya'da % 11.7, Sivas'ta % 16.7, Tokat'ta % 17.7, Maraş'ta % 6.2, Yozgat'ta % 5 ve Tunceli'de % 6.9 oy aldı. Tunceli'den alınan düşük oy, kendini "Türk milliyetçisi ve Kemalist" olarak tanımlayan TBP'nin bu Kürt-Alevi yörede yankı bulamaması olarak yorumlanmaktadır.[61]

TBP aldığı oylar bir bakıma Türkiye'nin Alevi coğrafyasını ortaya çıkarmıştı. Mustafa Kemal Atatürk'ün "Tokat ve çevresinin İslâm nüfusunun % 80'i, Amasya çevresinin de önemli bir bölümü Alevi mezhepli ve Kırşehir'de Baba Efendi hazretlerine çok bağlıdırlar..." diye başlayan 26.06.1919 tarihli telgrafından[62] yarım yüzyıl sonra TBP bir Alevi partisi olarak en çok oyu Amasya, Tokat, Sivas, Çorum ve çevresindeki Orta Anadolu illerinden alabilmiş ve 50 yıl önce olduğu gibi 1969'da da bu oylar Nevşehir'deki[63] (Hacı Bektaş Dergâhı) "Efendi hazretleri" (Çelebiler) soyundan gelenler (Ulusoylar) tarafından toplanmıştır. Ne var ki şehirleşme ve dinî-mezhepsel hiyerarşiye başkaldırılar sonucu hem Alevilerin Orta Anadolu'daki ağırlığı hem de Aleviler üzerinde Çelebilerin otoritesi zaman içinde hızla azalacaktır.

1969 seçimlerinde 8 milletvekili çıkaran TBP, seçim öncesi abartılı beklentilerinin (AP ve CHP'den sonra 3. parti olma gibi) çok altında kalmış, bu da Partiden büyük huzursuzluklara sebep olmuştur. Partiye ve Türkiye'deki Alevi siyasal hareketine en büyük darbeyi 15 Mart 1970'te 5 TBP milletvekillinin (Ali Naki-Kazım-Yusuf Ulusoy, Hüseyin Balan ve Hüseyin Çınar) Demirel hükümetine kabul oyu vermelerinin ardından bu milletvekillerinin TBP'den ihracı, 'yol düşkünü' ilân edilmeleri ve sol kesimden çok sert eleştirilere maruz kalmaları vurdu.[64] Bu 5 milletvekilinin Partiden çıkarılmasıyla TBP'nin hem geleneksel Alevi hiyerarşisiyle bağı bir daha tamir edilemez biçimde koptu hem de Parti TBMM'de 3

[61] Kelime Ata, A.g.e.
[62] Ali Yaman, *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, s. 127.
[63] Kırşehir'e bağlı Hacıbektaş ilçesi, 24.07.1954 tarihinde il olan Nevşehir'e bağlanmıştır.
[64] Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*, s. 200-211; Abidin Özgünay ve diğerleri, *Beş Yol Düşkünü*, İstanbul, Tipo Neşriyat ve Basımevi, aktaran Ata, s. 212.

milletvekiliyle marjinal bir parti haline gelerek gitgide sola kaydı. TBP 1969'daki oy oranını bir daha yakalayamadı ve Sivas milletvekili Mustafa Timisi liderliğinde bir tek-adam partisine dönüştü. 1973 seçimlerinde Türkiye genelinde % 1.1 oy aldı ve yalnızca % 10.8 oy aldığı Sivas'tan Timisi milletvekili seçilebildi. TBP, Tokat'ta % 7, Amasya'da % 5.1, İçel'de % 3.4, Erzincan'da % 2.9 ve Çorum'da % 2.2 oy alabildi. 1977 seçimlerinde Türkiye genelinde % 0.4 oy alan parti tamamen silindi ve en yüksek destek bulduğu Sivas'ta bile ancak % 3.6 oy alabildi. Komünizme karşı, Türk milliyetçisi ve Kemalist bir parti olarak kurulan TBP 1970'lerin sonuna gelindiğinde sosyalizme açılmış ve üstelik komünizme karşı olduğu ibaresinden de vazgeçmişti. Değişik aşırı sol ve sosyalist fraksiyonların ilgi gösterdiği partinin bu durumu şüphesiz Aleviliğin aşırı sol ve hattâ yasadışı ve silahlı sol hareketlerle ilişkilendirilerek devlet ve toplum nezdinde tanınmasını iyice zorlaştırmıştı.

TİP ve TBP'den umudunu kesen kitleler 1973 seçimiyle beraber % 90'a varan oranlarda Bülent Ecevit liderliğindeki CHP'yi desteklediler.[65] Fakat 1978-80 döneminde başta Kahramanmaraş ve Çorum'da olmak üzere yaşanan Alevi katliamları karşısında Ecevit hükümetinin yetersiz kalması Alevi seçmende büyük hayal kırıklığı yarattı.[66]

Geleneksel ve Kültürel Taleplere Dönüş, 1980-2007: SHP, DSP ve CHP

1980 sonrası dönemde artık Orta Anadolu merkezli bir Alevi yerleşiminden bahsetmek ve belli illerdeki siyasal tercihler üzerinden tahminler yürütmek imkânsız hale gelmiştir çünkü Aleviler kitlesel halde Orta Anadolu'dan İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyükşehirlere göç etmişlerdir. Bir araştırmaya göre bugün Alevilerin üçte biri İstanbul'da yaşamaktadır. Bir başka yerel gösterge İstanbul'da yaşayan Sivas kökenlilerin oranının Sivas'ın nüfusundan daha fazla oluşudur. Her ne kadar nüfus sayımlarında etnik veya mezhepsel bir tasnife gidilmese de, Alevilerin bugün Tunceli dışında hiçbir ilde çoğunluğu teşkil etmediği söylenebilir. Atatürk'ün telgrafında Alevi yöreleri olarak adı geçen ve TBP'nin 1969 seçimlerinde en yüksek oyu aldığı Amasya ve Tokat'ta veya Sivas'ta, Alevilerin 1980 sonrasında % 90'a varan oranda yöneldiği belirlenen SHP-DSP-CHP çizgisi toplamının hiçbir zaman % 50 oy alamaması, hattâ bu orana yaklaşamaması, bu illerde dahi Alevilerin çoğunluğu teşkil etmediğine delil

[65] Ali Aktaş'la 2. Görüşme, Adapazarı, 25 Ekim 2007.

[66] Hattâ bir kaynağa göre, Ecevit CHP'nin Alevi milletvekillerinden Nurettin Kansu'yla Çorum olayları üzerine tartışarak, Alevileri kastederek *sizinkiler* de silahlandı, demiştir. Nurettin Kansu'dan aktaran, Kelime Ata, *Türkiye Birlik Partisi (1966-1980)*, s. 297.

olarak gösterilebilir. 1980 darbesiyle kabul edilen 1982 Anayasası zorunlu din dersini getirdi ve Sünni İslâm içeriği olan bu zorunlu din dersine karşı Aleviler ya bu dersin kaldırılması ya da içeriğinin Alevileri de kapsayacak şekilde genişletilmesi talebini ortaya koydular. Cem Evlerine ibadethane statüsü verilmesi ve DİB'in yapısının değiştirilmesine ilişkin talepler ise güncelliğini korumaya devam etti.

1980 sonrasındaki seçimlerde CHP'nin devamı olarak algılanan SHP (1980-95), DSP (1999) ve CHP (2002, 2007)'ye % 90'a varan oranlarda destek verildi.[67] Bu dönemi ana hatlarıyla özetlemek gerekirse, Alevilerin 1970'lerde gitgide silahlı ve yasadışı sol örgütlerle özdeşleştirilmeleri yönündeki siyasal ve toplumsal algı yavaş yavaş ortadan kalktı ve Alevilik yalnızca güvenlik merkezli bir Soğuk Savaş çerçevesinde "tehdit unsuru" olarak tartışılır olmaktan çıktı. Bu da Alevilerin kültürel ve geleneksel taleplerinin öne çıkmasına ve gitgide siyasal ve sivil zeminlerde kabul edilir hale gelmelerine yardımcı oldu. Elbette bu yolda çok önemli bir adım da Alevi kökenli vatandaşların 1980 sonrası SHP'nin örgütlenmesinde çok yoğun rol almaları ve siyasal seçkinler içinde ilk defa kayda değer bir görünürlük elde etmeleri olmuştur. 1991 seçimleri sonrasında kurulan DYP-SHP koalisyonunda ilk defa Seyfi Oktay, Mehmet Moğultay ve Azimet Köylüoğlu gibi Alevi kimliklerini saklamayan siyasetçilerin bakan seviyesinde görevler alması bunun niteliksel bir göstergesidir.

Ne var ki, Alevi kökenlilerin geçmişe göre en yüksek oranda siyasal seçkinler arasında temsil edildikleri bu dönemde de, Cem Evi-Diyanet İşleri-Din Dersi olarak beliren üç önemli Alevi talebi konusunda, paradoksal bir şekilde, herhangi bir reform yapılmadı. Burada yine Alevilerin halen büyük oranda tek bir partiyle özdeşleştirilmesi ve dolayısıyla bu konuda yapılacak herhangi bir reformun sadece SHP'ye puan kazandıracağı şeklindeki düşünce de koalisyonun büyük ortağı DYP'nin Aleviliğe yönelik bir resmî açılıma soğuk bakmasına sebep olmuş olabilir. Bu arada, aynı DYP'nin Yıldırım Aktuna aracılığıyla Alevi kitlelerle iletişime geçip destek sağlama arayışında olduğunu görüyoruz.[68] Sivas (1993), Karacaahmet Cem Evi (1994), Güner Ümit (1995) ve Gazi Mahallesi (1995) olayları, 1990'ların ilk yarısında Alevi kimliğini yeniden sol bir çerçevede siyasallaştırdı.[69] Özellikle Sivas ve Karacaahmet Cem Evi olaylarının

[67] Ali Aktaş'la 2. Görüşme; ve Ali Yıldırım, "Çok-Partili Dönemden Günümüze Alevilerin Siyasal Yönelimleri (Sivas/Eskişehir/Tokat Alevileri Bazında)", 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, 17-19 Ekim 2007.

[68] Ali Aktaş'la 2. Görüşme, 25.10.2007, Adapazarı.

[69] Bu dört olay için, bakınız, Ali Yaman, *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, s. 133-140.

mümessili olarak görülen siyasal İslâmcı kadroların kısa süren hükümetinin 28 Şubat süreci olarak anılan dönemde tasfiyesi üzerine siyasal İslâmcıların bir kısmının Alevilere özel ve olumsuz bir rol atfetmeleri ve Alevilerin Türkiye'yi Suriyelileştirmeye çalıştıklarını (Suriye'deki Alevi azınlığın askerî diktatörlüğüne atıfla) imâ etmeleri bir kısım Sünniler ve Aleviler arasında gerginliğin yüksek olduğunun bir göstergesidir.[70]

Cumhuriyet'in Kuruluşu ve Tek-Partili Dönemde Kürt Siyaseti, 1923-1946

Dinî aidiyet temelinde saflaşmaların yaşandığı Milli Mücadelede, Kürt aşiretlerin çoğu, İslâm milletinin bir parçası olarak, Ankara hükümetinin yanında, İngiliz, Fransız ve Ermeni kuvvetlerinin karşısında yer almışlardır. Milli Mücadele ve Tek Parti döneminde Kürt siyaseti hakkında, son yıllarda pek çok yayın yapılmıştır. Bu yayınların birçoğunun temel iddiası, Mustafa Kemal'in Milli Mücadele döneminde Kürtlere özerklik ve/veya federalizm vaat ettiği fakat savaş sonrasında bu vaadinden vazgeçtiğidir.[71] Gerçi Milli Mücadele döneminde Urfa'da Fransızlarla işbirliği yapan Milli Aşireti ayaklanması yaşanmıştır fakat bu ayaklanma, eğer Koçgiri ayaklanması ve Çerkez isyanları göz önünde bulundurulursa, Kürtlerin Müslüman kitle içinde Milli Mücadeleye karşı bir kategori olarak tanımlanmasına sebebiyet verecek büyüklükte olmamıştır.[72] Ne var ki, 1925 tarihli Şeyh Sait isyanıyla başlayan, 1927-1930 Ağrı isyanıyla devam eden ve 1937-1938 Dersim isyanıyla sona eren Kürt isyanları silsilesi, devletin Kürt ayrılıkçılığına karşı çok canlı bir tehdit algısı geliştirmesine sebep oldu.

Tek Parti döneminde Fırat'ın doğusuna geçmek yasaktı ve bu bölge 'memnu mıntıka' olarak biliniyordu.[73] Doğu illerini temsil eden milletvekillerinden bazıları temsil ettikleri illerde ikamet dahi etmemiş kişilerdi.[74] Tek Parti olan CHP Doğu'daki pek çok ilde teşkilâtını kapatmıştı. Kürtçülük ve ayrılıkçılık yayılır ve/veya bu bölge Türkiye'den ayrılabilir endişesiyle sosyal ve ekonomik yatırımlar dahi yapılmıyordu. Eski Başba-

[70] Ahmet Taşgetiren ve Ali Bulaç'ın ilgili yazılarını özetle aktaran Murat Küçük, "Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği", ed. Tanıl Bora, *Milliyetçilik*, İstanbul, İletişim, 2002, s. 907 ve s. 910, dipnot 12.

[71] Bu doğrultuda çok zengin bir kaynak eser, Naci Kutlay, *21. Yüzyıla Girerken Kürtler*, İstanbul, Peri Yayınları, 2002, özellikle s. 80-82 ve s. 85-93.

[72] Toktamış Ateş de bu konuda o zamanki algıyı aktarırken, Çerkez ayrılıkçı hareketinin Müslümanlar arasındaki diğer ayrılıkçı hareket ve isyanlardan (Kürt, Alevi gibi) daha öne çıktığını belirtiyor. Toktamış Ateş, "Etnik Tahrikler", *Bugün*, 30 Haziran 2007.

[73] Tarık Ziya Ekinci'yle görüşme, İstanbul, 19.11.2007.

[74] Naci Kutlay'la görüşme, Ankara, 22.11.2007.

kan ve Van Milletvekili Ferit Melen'e göre bu dönemde "devletin gayriresmî politikası Kürtler zenginleşmesinler, okumasınlar şeklindeydi."[75]

ÇOK-PARTİLİ DÖNEMDE KÜRT TALEPLERİ, 1947-1980: DP, HP, YTP, TİP VE CHP

Çok-partili rejime geçilmesiyle beraber, Kürtlerden DP'ye büyük bir yönelim oldu. Herhangi bir somut etnik-kültürel talebin karşılanmasından çok, bu ilgi Tek Parti baskısının kalkmış olmasına, bölgeyle bağı olan insanların milletvekili gösterilmesini, kemikleşmiş CHP kadrolarının tasfiyesine yönelik bir umudun işaretiydi. DP'nin iktidara gelmesinin Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Doğu illerini ilgilendiren somut sonuçları da oldu. Bunların belki de en sembolik olanı, DP'nin daha muhalefette bulunduğu yıllarda ısrarla konuyu Meclis gündemine taşıması sonucu, Türk-İran sınırında 32 kişiyi haksız yere öldürtmekle suçlanan eski 3. Ordu Komutanı Orgeneral Mustafa Muğlalı hakkında soruşturma açılmasıydı. Önce idama, sonra da 20 yıl hapse mahkûm olan Muğlalı hapiste öldü.[76] Bu olay DP'nin TBMM'de varlığı sonucu gerçekleşen ve Kürtlerin Türkiye'nin eşit haklara sahip vatandaşları olduğuna işaret eden son derece olumlu bir gelişme olarak algılandı. Mustafa Remzi Bucak, Mustafa Ekinci ve Yusuf Azizoğlu gibi Kürt kimliği çok öne çıkan milletvekilleri DP'den seçildi.

DP'nin 1946'dan 1960'a serüveni, bu partinin, özgürlükçü ve çok sesli bir çıkış noktasından istikrarlı bir şekilde otoriter bir zihniyete kayışına şahitlik etmiştir. En başta, *Görüşler Dergisi*'yle sosyalist muhalefeti şemsiyesi altına almaya yeltenen, sosyalist, liberal, dindar, Alevi, Kürt ve diğer muhalif unsurları olabildiğince kavrayıcı vaatlerle yola çıkan parti, tarihî zaferler kazandığı 1950 ve bilhassa 1954 seçiminden sonra, Alevilerin olduğu gibi Kürtlerin de desteğini kaybetmeye başladı. Bu otoriter dönüşümün en somut siyasal sonucu, meşhur 'ispat hakkı' tartışması sonucu 1955'te liberal fikirli DP milletvekillerinin istifa ederek Hürriyet Partisi'ni kurması oldu. Ekrem Alican ve Turan Güneş gibi gelecekte sağ ve sol siyasetin özgürlükçü kanatlarına fikrî ve siyasî önderlik edecek kilit isimleri şemsiyesi altında toplayan HP, esasen DP'ye 1946'da özgürlükçü ruhunu veren düşünceleri savunuyordu. HP'nin kopuşuyla birlikte DP de bir anlamda başlangıçtaki özgürlükçü ve muhalif ruhunu kısmen kaybetmiştir denilebilir.

---

[75] Mehmet Ali Birand, *Apo ve PKK*, 4. baskı, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1992, s. 62, aktaran Tarık Ziya Ekinci (görüşme), İstanbul, 19 Kasım 2007.
[76] Avni Özgürel, "33 Kurşun ve Muğlalı Paşa", *Radikal*, 16 Mayıs 2004.

HP'nin etnik muhalefet için önemi, şimdiye kadar bu konu hakkında ciddi bir araştırma yapılmadığı halde, kanımca çok büyüktür. Önce DP'de siyasete başlayan Diyarbakır Belediye Başkanı Zülküf Bilgin'in daha sonra HP'ye geçerek bu partiden belediye başkanı seçilmiş olması bile HP'nin etnik muhalefet için üstlendiği rolü aydınlatmak açısından yeterince önemli bir işarettir. HP milletvekillerinden Ekrem Alican, 1960 sonrasında Yusuf Azizoğlu'yla beraber kurduğu YTP ile Kürt oylarının çok büyük kısmını toplamış ve Güneydoğu Anadolu'da pek çok yerde rakipsiz lider olmuş, hattâ YTP Kürt partisi olarak anılır olmuştur. Yine HP milletvekillerinden Turan Güneş 1970'lerde CHP'nin Ecevit liderliğindeki özgürlükçü demokrat açılımının mimarlarından biridir ki, bu açılım CHP'yi Alevi ve Kürt oylarının adresi yaptığı gibi Türkiye'nin de en büyük partisi haline getirmiştir fakat 1955-1957 döneminde HP umduğu başarıyı yakalayamadı. 1957'de sadece Burdur'da seçimleri kazanmasını müteakip mallarını CHP'ye devrederek kendini feshetti. Bu seçimlerde HP'nin sayıca en çok oyu (22.466) Diyarbakır'da almış olması bu parti hakkında yukarıda belirtilenleri doğrulayıcı nitelikte ve dikkat çekici bir veridir.

DP döneminin sonuna doğru 17 Aralık 1959'da gerçekleşen 49'lar tevkifatı devletin Kürt ayrılıkçılığı potansiyelinden rahatsız olduğunun en belirgin göstergesi olduğu gibi DP'nin de Kürtlere karşı değişen tavrına delil sayılabilir. İstanbul'daki Dicle Talebe Yurdu 1950'lerde Kürt öğrencilerin sosyalleştiği ortamların başında geliyordu.[77] Bu tevkifattan altı ay kadar sonra da DP hükümeti 27 Mayıs 1960 Darbesi'yle devrildi.

DP gibi çeşitli muhalif gruplara şemsiye görevi yapan bir partinin kapatılması ve liderlerinin siyaset yasaklı duruma düşmelerinin etnik Kürt muhaliflerinin diğerlerinden kısmen ayrışmasına sebep olduğu söylenebilir. Bir kısmı HP deneyimine katılmış, DP geleneğinden gelen siyasetçiler Ekrem Alican'ın liderliğinde YTP'yi kurdular. YTP, 1961'de Türkiye genelinde % 13.7 oy alırken, en yüksek oy aldığı 15 il şöyleydi:

[77] Tarık Ziya Ekinci'yle görüşme, İstanbul, 19.11.2007; Naci Kutlay'la görüşme, Ankara, 22.11.2007.

Seçim Çevresi	*YTP'nin oyu*	*YTP'nin Oy Oranı*
Türkiye Geneli	1.391.934	% 13.7
Bingöl	22.442	% 54.61
Siirt	35.879	% 50.97
Tekirdağ	53.675	% 49.32
Adıyaman	82.710	% 48.87
Bitlis	37.261	% 46.87
Erzurum	85.468	% 45.27
Erzincan	36.033	% 44.27
Sivas	101.245	% 43.99
Muş	23.162	% 43.91
Diyarbakır	52.012	% 42.75
Tokat	66.901	% 40.21
Giresun	53.996	% 39.02
Van	24.428	% 38.03
Kırklareli	35.240	% 36.75
Tunceli	15.587	% 35.42

Yukarıdaki tablodan da görüldüğü üzere YTP, Türkiye tarihinin, 1990 sonrasında ortaya çıkan HEP-DEP-HADEP-DEHAP-DTP çizgisi dışarıda tutulacak olursa, en Güneydoğu Anadolu ağırlıklı partisiydi ve bu bölgede aldığı oylar oransal olarak HEP-DEP-HADEP-DEHAP-DTP çizgisinin de üstündeydi. Bu özelliği o zamanlar da bilindiği için gayriresmî olarak 'Kürt partisi' olarak da anıldığı gözleniyor.[78] Oysa Tekirdağ'da % 49, Giresun'da % 39, Gümüşhane'de % 35 oy alan bir partinin sadece bir Kürt partisi olamayacağı açıktır.

Liderliğini Ekrem Alican'ın üstlendiği Partide, Güneydoğu ağırlığı nedeniyle doğal liderlik Diyarbakır Milletvekilli ve Sağlık Bakanı Dr. Yusuf Azizoğlu'ndaydı. Azizoğlu, Sağlık Bakanlığı döneminde Güneydoğu Anadolu'ya çok büyük hizmetler götürdü. YTP feodal Kürt liderlerinin geleneksel bir siyasal alışveriş çerçevesinde ulusal siyasetle entegre olma çabasının göstergesidir. DP döneminde başlayan tarımda kapitalistleşme, YTP'nin kapitalizme hevesli Kürt seçkinlerini de Türkiye siyasetiyle merkez sağ üzerinden bütünleşmeye teşvik etmişti.[79] 1963 yılına gelindiğinde etnik Kürt boyutu olan en son silahlı isyanın (Dersim 1938) üzerinden çeyrek yüzyıl geçmiş, zengin ve eğitimli Kürt kökenli seçkinler

[78] Tarık Ziya Ekinci'yle görüşme, İstanbul, 19.11.2007.
[79] Tarık Ziya Ekinci'yle görüşme, İstanbul, 19.11.2007.

ortaya çıkmıştı. YTP siyasal ayrılıkçılık veya radikal sol düşünceleri olmayan, Türkiye'nin siyasal, ekonomik ve kültürel sistemine entegre olmaya hevesli Kürt seçkinlerini içinde barındırıyordu fakat koalisyon ortağı CHP'nin İçişleri Bakanı Hıfzı Oğuz Bekata'nın Yusuf Azizoğlu'na Kürtçülük ithamında bulunarak yüklenmesi ve sonrasında TBMM'deki tartışmalar,[80] özgürlüklerin görece geniş olduğu 1960'larda dahi CHP tarafından temsil edilen merkezî bürokrasi ve burjuvazinin yükselen Kürt feodalleri ve seçkinleriyle böylesi bir eklemlenmeye razı olmadıklarını gösteriyor. Kürt sözcüğünün serbestçe ve sıkça kullanıldığı bu meşhur atışmadan sonra bazı Kürt milletvekilleri[81] Azizoğlu'nun tavrına (ben Türk'üm demesine) tepki göstererek istifa ettiler.[82] Görece özgür bir çokpartili ortamda ve ekonomik büyüme koşullarında YTP üzerinden Kürt seçkinlerinin Türkiye siyasetine uzun vadeli entegrasyonu ve bu seçkinler üzerinden bazı kültürel hakların tanınmasıyla "Kürt Sorunu" olarak bilinen konular belki de uzun vadeli bir çözüme kavuşturulabilirdi fakat bu şans kaçırıldı ve 1965 ve 1969 seçimlerinde Ağrı, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Hakkari gibi illerde % 55'lere (Hakkari) varan oy aldığı halde, YTP diğer illerde ve bölgelerdeki tabanını kaybettiği için Türkiye genelinde önce % 3.72'ye sonra da % 2.18'ye geriledi ve silikleşerek önemini kaybetti.

YTP'de ifadesini bulan, benim "makul sağ Kürt muhalefeti" olarak adlandırdığım yapı marjinalize olunca, Kürt talepleri gitgide sol parti ve akımlar tarafından dile getirilir oldu. Bu doğrultuda bir başka gelişme, Türkiye KDP'sini kuran Faik Bucak'ın şüpheli bir şekilde çocuklarının

---

[80] Yusuf Azizoğlu'nun Hıfzı Oğuz Bekata'nın ithamlarını özetleyerek yaptığı ve Doğu'daki halk ile beraber kendisinin de Türk olduğunu ifade ettiği cevabi konuşması için, *TBMM Tutanak Dergisi*, 1. Dönem, Cilt 22, 149.Birleşim, 8.10.1963, s. 207-215. Samsun Milletvekili Kamram Evliyaoğlu'nun Bekata'nın YTP ve Azizoğlu'nu rencide edici konuşmasına cevaben yaptığı konuşma, 147. Birleşim, 2.10.1963, s. 136-137; Ağrı Milletvekili Rıza Polat'ın Bekata'yı eski Ağrı milletvekili Halis Öztürk'e karşı tavrı nedeniyle eleştirisi, 148. Birleşim, 3.10.1963, s. 168-9; Bekata'nın Recai İskenderoğlu (Diyarbakır), Esat Kemal Aybar (Mardin) ve Sıddık Aydar'ın (Bingöl) müdahaleleriyle kesilen cevabi konuşması, s. 169-171. Hıfzı Oğuz Bekata ve YTP'nin çoğu Kürt kökenli milletvekillerinin aynı doğrultuda pek çok tartışması olmuştur.

[81] Urfa Milletvekili Kemal Badıllı ve Siirt Senatörü Abdüllatif Aykut YTP'den istifa etti. Kemal Badıllı (1923-1975) Türkiye'de ilk Kürt dilbilgisi kitabını yayımlamıştır. Bu bile 1960'ların Türkiye'sinde etnik konularda görece serbest bir yayın ve düşünce ortamı olduğunu, 12 Mart ve bilhassa 12 Eylül Darbesi sonrasındaki bazı tabu ve yasakların o dönemde olmadığını gösterir. Adı geçen http://www.badilliasireti.com/?p=66

[82] Hıfzı Oğuz Bekata'nın bu atışmadan sonra İçişleri Bakanlığı'nı kaybetmesi, CHP yönetiminin Bekata'nın görüşlerine taraftar olmadığı şeklinde de yorumlanabilir.

önünde vurularak öldürülmesi oldu.[83] 1965 seçimlerinde TİP ülke genelinde % 2.97 ve iller bazında en çok Tarık Ziya Ekinci'nin milletvekili adayı olduğu Diyarbakır'da % 8 oy almıştı. TİP'in oy tabanı da çift odaklıydı: TİP, bir yandan ülke genelindeki oyların neredeyse beşte birini aldığı İstanbul (% 7.93) ve yine ortalamanın üzerinde oy aldığı Ankara (% 4.3) ve İzmir (% 3.9), diğer yanda etnik Alevi ve Kürt seçmene hitap eden söylemiyle Diyarbakır (% 8), Kars (% 6), Tunceli (% 5.8) Ağrı (% 4.9), Amasya (% 5.7), Yozgat (% 5.3), Hatay (% 4.6) ve Tokat (% 4) illerinde Türkiye ortalamasının üstünde oy aldı.

TİP Kürt kökenli vatandaşların etnik kökenlerinden dolayı ayrımcılığa uğradığını ulusal düzeyde parti propagandasında dile getiren ilk yasal partiydi. DP, HP, YTP gibi sağ partilerde siyaset yapan Kürt kökenli feodal ve yerel seçkinlerin aksine Kürtleri bir etnik grup olarak algılıyor ve dolayısıyla tüm Kürtlere hitap eden ve Kürtlere 'halk' tanımını atfediyordu. Bu söylem, Marksist-Leninizm'in Stalin tarafından teorik ve pratik çerçevesi çizilen milliyetler sorununa çözüm yaklaşımıdır. Pratikte Sovyetler Birliği, Yugoslavya, Çekoslovakya ve Çin Halk Cumhuriyeti gibi etnik federal devlet yapıları ortaya çıkaran bu sosyalist teorik model, Türkiye'de uygulandığı takdirde elbette üniter devlet yapısına taban tabana zıt bir değişim gerektirirdi ve bunun savunulması da şüphesiz o zamanki yasalara göre de suç sayılırdı. Fakat TİP hiçbir zaman Marksist-Leninizm'in milliyetler siyasetinin Türkiye'de tatbikini savunmadı ve hattâ bundan daha ılımlı taleplerden bile kaçındı.[84] Bununla beraber TBMM'ye Kürtleri bilhassa ilgilendiren bazı konuları, örneğin Güneydoğu Anadolu'daki komando harekâtlarını ve bunların anayasada güvence altına alınan insan haklarına uygunluğunu gündeme getirdi. TİP'in bu ihtiyatlı tavrına karşın 1970'teki 4. Büyük Kongre'de "Türkiye'nin doğusunda Kürt halkı yaşamaktadır" şeklinde karar alınmasından yola çıkan savcılar "Kürt halkı" kavramının Marksist-Leninist milliyetler politikasının uygu-

[83] HAK-PAR Genel Başkanı Sertaç Bucak'la görüşme, Ankara, 29 Kasım 2007. Sertaç Bucak'ın aktardığına göre babası (Faik Bucak) vurulduğu anda değil, kaldırıldığı hastanede, resmî makamlardan âcil tıbbî yardım istendiği halde, gerekli müdahale ve tedavinin yapılmaması neticesinde hayatını kaybetti.

[84] Genel olarak Türkiye'de sosyalist hareketin, etnik kategorilere ilişkin Sovyetler Birliği modelini savunup savunmadığı belli değildir. Bu konuda kesin bir yargıya götürecek bir yayına rastlamadığım gibi, bu dönemdeki sol hareketi iyi tanıyanlardan da kesin bir cevap alamadım. Tarık Ziya Ekinci, Naci Kutlay ve Baskın Oran, Türk sosyalistlerinin Sovyet tarzı bir etnik federalizme itibar etmediklerini ve hattâ bu konuları bu şekilde tartışmadıklarını belirtirken, Murat Belge Türk sosyalistlerinin etnik konulardaki çözüm önerisinin SSCB modeline benzeyip benzemediği sorusunu, 'herhalde öyle bir şeydi' diye cevaplıyor (Bakınız önceki dipnotlarda adı geçen kişilerle görüşmeler). Kısacası, bu konuda bir yargıya varmak şimdilik imkânsız görünüyor.

lanmasını savunmak olduğu suçlamasıyla TİP'e kapatma davası açtılar ve parti kapatıldı. Kongrede bu kararın alınması, TİP'in eriyen oy tabanının 1969 seçimlerinde Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı illere kaymasının sonucu olabilir. Bu seçimlerde açık farkla en çok oy alınan il, Kemal Burkay'ın aday olduğu Tunceli'ydi (% 16.8). Tunceli'yi Adıyaman (% 8.5) ve Kars[85] (% 8.3) izliyordu.

TİP'in kapatılması 12 Mart 1971 Muhtırası sürecinin bir parçasıdır. 12 Mart, 12 Eylül'de çok daha hızlanarak yasadışına ve terörizme kayışı getiren parçalanma silsilesini ve radikalleşme sürecini tetikledi. Kürt kökenli solcuların bir kısmı Özgürlük Yol ve DDKD gibi örgütlere bölünerek hem birbirlerinden hem de Türkiye solunun genelinden büyük ölçüde koptular. 1971-1980 arasındaki dönem yasadışına ve şiddete kayma yolunda bir kuluçka evresi olarak değerlendirilebilir.

Etnik ve kültürel hak taleplerinde bulunan ve yasadışı örgütlere kaymamış fakat Kürt kimliğinin tanınması yolunda beklentileri olan bazı seçkinler, 1970'lerde CHP'ye 1980'lerde de SHP'ye destek verdiler. Bunlara örnek olarak "Türkiye'de Kürtler vardır ve ben bir Kürt'üm" diyen ve Ecevit hükümetinde Bayındırlık Bakanlığı yapmış olan Şerafettin Elçi gibi siyasetçiler sayılabilir.

Burada ilginç olan, 1970'lerde etnik Kürtlerden çok, Alevilerin radikal sol ve şiddet eylemleriyle özdeşleştirilmeleridir. 12 Eylül 1980 Darbesi bu durumu tersyüz edecek, Alevilerin radikal sol ve şiddetle ilişkisi kesilerek bu ilişki, hem de şimdiye kadar hiç görülmeyen bir niteliksel ve niceliksel boyutta, etnik Kürt ayrılıkçı hareketinde ortaya çıkacaktır. PKK terörizminin belirleyici olduğu 1980'lerde ve 1990'larda, Kürt kültürel hakları konusunda büyük bir adımın atıl(a)mamış olması bu bağlamda öğreticidir. Aleviler ise 1980'ler ve sonrasında, önceki dönemlere göre tanınma ve hak taleplerinde kısıtlı da olsa ilerleme sağladılar. Bu durum da, silahlı şiddetin ve terörizmin değil, yasal siyasetin ve hak arayışının daha başarılı sonuç verdiğinin kanıtı olarak görülebilir.

ETNİK KÜRT MUHALEFETİ, 1980-2002: ETNİK MİLLİYETÇİLİK VE "MİLLİ GÖRÜŞ" ARASINDA

Etnik Kürt muhalefetinin 12 Eylül sonrası çeyrek yüzyıllık dönemi hakkında yazılmış pek çok eserden yararlanarak, mevcut çalışma çerçevesinde, yalnızca birkaç genel tespitte bulunulabilir. Birincisi, etnik Kürt talepleri 1980 sonrasında biri Marksist-Leninist diğeri de İslâmcı olmak üzere

[85] TİP'in Kars milletvekili adayı Naci Kutlay, küçük bir oy farkıyla milletvekili seçilemediğini bu seçimlere hile karıştığını fakat seçim sonuçlarına itiraz ederek sonucu değiştirmesinin de fiilen imkânsız olduğunu iddia ediyor. Naci Kutlay'la görüşme.

iki ana damarda temsil edildi. Bunlardan ilki, önce SHP içinde yer alan, daha sonra HEP, DEP, HADEP, DEHAP ve DTP çizgisinde örgütlenenler, diğeri ise 1980 öncesinde Milli Selamet Partisi'nin (MSP) bölgede genişletmeye başladığı tabanına yaslanarak genişleyen Refah Partisi (RP) ve Fazilet Partisi (FP) idi. MSP daha 1973 seçimlerinde güçlü bir çıkışla Diyarbakır'da % 18.54 oy alarak, CHP (% 30.45) ve AP'nin (% 20.73) ardından 3. sıraya oturmuş, 1977 seçimlerinde bu oy oranını ve üçüncülüğünü pekiştirmişti. 1973, 1977 ve 1983 seçimlerinde CHP ve onun ardılı Halkçı Parti (HP) Diyarbakır'da birinci parti konumunu devam ettirdi fakat daha 1987 seçiminde RP, o seçimde iki seçim bölgesine ayrılan Diyarbakır'da, 2. bölgede % 28 oyla açık ara birinci olurken, 1. bölgede de yüzde bir farkla ANAP'ın ardından üçüncü oldu. Fakat etnik Kürt milliyetçiliğinin HEP ile siyasal bir vücut bulması ve HEP'in SHP ile seçim ittifakı çerçevesinde girdiği 1991 seçimlerinde SHP 2. bölgede % 70 gibi rekor bir oy alırken, 1. bölgede de % 38 oyla açık ara birinciliğini perçinledi. RP ise 1. bölgede % 13, geçen seçimde lider olduğu 2. bölgedeyse % 10 oy aldı. 1973'ten beri şehirde tabanını genişleten Milli Görüş hareketinin 1991'de uğradığı bu tarihî hezimetin arkasındaki sebeplerden belki de en önemlisi aşırı milliyetçi-Türkçü MÇP ile kurduğu seçim ittifakının Diyarbakır'da ve bölge genelinde hoş karşılanmamasıydı.[86]

Bir yandan SHP içindeki Kürtçü milletvekillerinin ayrı bir parti (HADEP) çatısı altında örgütlenmeleri, diğer yandan DSP'nin ve Deniz Baykal liderliğinde yeniden kurulan CHP'nin 1970'lerin CHP'sine göre daha milliyetçi söylemleriyle bölge siyasetinden silinmeleri, Kürtlerin yoğun yaşadığı illerde siyasal arenayı Türkiye'nin diğer bölgelerinde varlık gösteremeyen ama bölgede çok güçlü bir DEHAP ve halen 1991 seçimlerinde aldığı ağır darbenin hasarından kurtulamamış ve 1987 seviyesini dahi tutturamamış fakat ulusal düzeyde güçlü ve bölgesel düzeyde de HADEP'ten sonra ciddi bir tabanı olan ikinci parti olan RP'ye bıraktı. Öte yandan Batı bölgelerinde de Kürtler için etnik ve kültürel haklar talep eden ve Türkiye sosyalist ve liberal hareketleriyle birlikte hareket eden, ÖDP ve YDH gibi kişi ve gruplar olduğu halde, bu partiler Doğu bölgelerinde ciddi bir toplumsal taban bulamadı. Siyasal İslâmcılığın ise, Kürtler arasında çok eski bir tarihi ve geniş toplumsal desteği olduğu gibi, Türkiye'de siyasal İslâmcılığın ruhani, entelektüel ve siyasal kadroları arasında da pek çok Kürt yer aldı.[87]

[86] Mehmet Bekaroğlu'yla görüşme, 24.12.2007, Ankara.
[87] Naci Kutlay, *Türk Siyasal İslâmcılığında Kürt Damarları*, Ankara, Beybun, 2005.

1995-2002 döneminde ANAP ve DYP'nin aşiretlere ve yerel seçkinlere dayanarak hatırı sayılır bir desteği muhafaza ettikleri görülüyor. FP, 1999 seçiminde dahi Diyarbakır'da RP'nin 1987'deki oy oranının çok altında kalmış, 2002'de Türkiye çapında görülmemiş bir zafer kazanan AKP Diyarbakır'da ancak % 16 oy alabilmiş (DEHAP % 56), yani 1987'deki RP seviyesini yakalayamamıştı. Fakat 2002 seçimleri ortaya çıkmakta olan yeni siyasal coğrafyanın ilk işaretlerini veriyordu. Bu konuda Van'daki seçim sonuçları öğreticidir. Bu ilde DEHAP % 40, AKP'yse % 25 oy almış, diğer partiler % 7'nin altında kalmıştı. 2007 yılına gelindiğinde DTP'nin DEHAP'ın oylarını % 20 kadar bir kayıpla muhafaza ettiğini, AKP'nin ise DEHAP dışındaki tüm oyları kendi bünyesinde topladığı bir siyasal yapı bölge geneline hâkim oldu. 1987'de RP'nin yakaladığı başarıdan 20 yıl sonra AKP, İslâmcı sağ siyaseti bölgede istikrarlı yükselen bir akım haline getirmeyi başardı. Bu yükseliş kısmen ekonomideki büyümeye bağlı olsa da, İslâmcı siyasal hareketin Müslümanlar arasındaki etnik farklılıkları İslâm milleti/ümmeti ortak paydasında değerlendirmesi, Türkiye çapında örgütlenmiş diğer partilerinse etnik çeşitliliğe dair ciddi bir toplumsal projelerinin olmayışı da bu yükselişte rol oynamıştır.

Tarihî Reformlar: Azınlık Dillerinde Yayın (2004) ve "Alevilik Açılımı" (2007)

Avrupa Birliği (AB)'yle entegrasyon çerçevesinde azınlık dillerinde yayına ilişkin düzenlemeler DSP-MHP-ANAP hükümeti döneminde yapılmaya başlanmıştı. Fakat etnik ve kültürel haklar söz konusu olunca, yasal düzenlemenin uygulamaya yansımaması veya çıkarılan yasaların çok garip bürokratik engellemelerle karşılaşması sıkça rastlanan durumlardır.[88] Bu bağlamda etnik azınlık dillerinde yayının, Arapça, Boşnakça, Çerkezce, Kürtçe ve Zazaca olmak üzere AKP döneminde başlamış olması anlamlı bir gelişmedir. Neden AKP? AB 1980'lerden beri Türkiye'de etnik gruplara dilsel ve kültürel haklar verilmesini talep ettiği halde, devlet televizyonundan azınlık dillerinde yayının 2004 yılında AKP döneminde başlamış olması, kanımca AKP'nin ve içinden geldiği Milli Görüş geleneğinin Türkiye'deki etnik kategorilere İslâm milleti anlayışıyla yaklaşımı göz önüne alınmadan açıklanamaz. Bu İslâmcı bakışın durum tespiti şöyle özetlenebilir: "Biz birdik, bütündük, bir ümmettik, geldi emperyalizm...önce Araplarla Türkleri ayırdı, sonra Arapları ayırdı ve bizi sömü-

[88] Örnekleri için bakınız, Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar*, İstanbul, İletişim, 2004.

rüyor."[89] Bunun ötesinde, İslâmcı çözüm önerisi de iki cümlede şöyle özetlenebilir: Yüzyıllardır İslâm milleti olarak barış içinde birarada yaşayan Türkler ve Kürtler, lâik reformlar ortak İslâm bağını kopardığı için birbirlerine karşı düşmanlık geliştirdiler. Bu tespitten hareketle, tekrar ortak Müslüman kimliği vurgulanırsa düşmanlık biter ve etnik ayrılıklar ortadan kalkar.[90] Oysa bu basit mantıksal çıkarım, siyasetin en temel boyutlarından birini, zaman boyutunu gözardı etmektedir. Şöyle ki, toplumsal süreçler aynı şekilde geri döndürülemezler.

Ortak Müslüman kimliğinin lâik reformlarla önemini kaybetmesi, 1920'li yıllarda görece dindar Türk ve Kürt kökenli insanların dinsel ortaklıklarına rağmen farklı etnik kimliklerini vurgulamalarına yol açmış olabilir fakat bu başlangıç noktasından 80 yıl sonra, en az dört kuşak lâikleşme sürecinden geçtikten ve Müslüman kimliği etnik kökeni Kürt olan ve olmayan birçok vatandaş için önemini kaybettikten sonra, İslâmiyet'i yeni bir kimlik inşasının temel unsuru olarak vurgulamak, sorunu çözemez. Nitekim, 2007 seçim sonuçları, etnik Kürt talepleri açısından, İslâmcı yaklaşımın hem başarısına hem de başarısızlığına işaret etmektedir: Başarısı, Güneydoğu Anadolu'da % 50'nin üzerinde oy almış olmasıdır. Başarısızlığı, lâik bir etnik Kürt kimliğini temsil eden DTP'nin de bazı illerde % 50'ye varan, toplamda 2 milyon yetişkin vatandaşın oyunu almasıdır. Yukarıda teorik bir olasılık olarak işaret ettiğim durum gerçekleşmiş, tarihsel süreç içinde, İslâm-merkezli bir siyasal kimliğe sıcak bakmayan Kürt kökenli halk kitleleri oluşmuştur. AKP, bir yandan AB'nin öngördüğü etnik ve kültürel hakları sağlayarak, bir yandan da İslâmi bir ortak kimliği ön plana çıkararak, Kürt kökenli vatandaşlar arasında geleneksel dindar yapıları ne ölçüde restore edebilecek ve Kürtlerin kültürel taleplerini ve temsilini ne kadar kendi şemsiyesi altında karşılayabilecek, bunu ancak zaman gösterecektir.

Öte yandan, 1990'lardan itibaren, Sivas, Karacaahmet Cem Evi ve Gazi Mahallesi olayları gibi gerginliklere rağmen Alevi grupları üç önemli talebin gerçekleşmesi için devletten ümidi kesmemiş ve her yıl ısrarla bu taleplerini yetkililere iletmişlerdir. Alevilerin yine ezici bir çoğunlukla CHP'ye oy verdikleri 2007 seçimleri sonucunda, iktidara gelen AKP hükümetinin Cem Evlerini ibadethane olarak tanıma, Alevi din görevlilerini devlet memuru olarak istihdam etme ve din dersinin içeriğinde Aleviliğe de yer vermeyi içeren "Alevi Açılımı", aslında Cemal Gürsel'in 1963'te gerçekleştirmeyi tasarladığı fakat başarılı olamadığı planın 45 yıl

[89] Mehmet Bekaroğlu'yla görüşme, 24.12.2007, Ankara.

[90] Necmettin Erbakan'ın 'biz olmasaydık Türkiye bölünürdü' beyanatı ancak bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir (Mehmet Bekaroğlu'yla görüşme).

sonra yeni koşullara ve ihtiyaçlara göre güncellenmiş bir versiyonu sayılabilir. Bu belki de 1950'lerde ve 1960'larda Çelebiler (Ulusoylar) ve Ağuçan Ocağı (Doğanlar) liderlerinin DP, AP ve TBP yoluyla merkez sağ ve devletle kurmak istedikleri ilişki biçiminin, ulusal ve uluslararası koşullar sebebiyle 45 yıl gecikmiş bir tekrarı olarak görülebilir. Bu açılımın, eğer vaat edilenler uygulamaya geçirilebilirse, 1960'lardan beri çok büyük darbeler alarak zayıflayan geleneksel Aleviliği ne ölçüde restore edebileceğini de zaman gösterecek.

BABİL KULESİ'NDE ETNİLERDEN ULUS-DEVLETLERE

Semra Somersan*

Etnisite, sosyolojinin ünlü teorisyenlerinden Max Weber'in aklını öyle karıştırmış ki, günün birinde, "bu etnik grup meselesini hemen ve toptan terk etmek en iyisi" deyivermiş (1922). Ama ardından da bir tanım yapmadan edememiş: "Fizik veya, örf-âdet benzerlikleri ya da ortak göç ve sömürgeleşme anıları nedeniyle aynı atalardan geldiğine subjektif olarak inananların topluluğu" (1922).

Konuyu basitleştirecek olursak, klasik sosyal bilim kuramlarında ve kitaplarında etnisiteye, birbirine zıt, iki açıdan yaklaşıldığını söyleyebiliriz. Çoook eskilerden gelip, varlığı sonsuza kadar uzanacak gruplar, kimlikler ve ait oluşlar. Bu kategorideki görüşler genellikle ilkçi[1] ve/ya özcü olarak adlandırılıyor. İkinci grubu ise doğalcı, faydacı, akışkan, insan yapısı veya icat edilmiş etnisite olarak nitelemek, ya da, duruma göre postyapısalcı ekolün uzantıları olarak görmek mümkün. Buradaki epey çeşitli yaklaşımların ortak yanı şu: Belli tarihsel dönemeçlerde, ezen/ezilen, kimi kültürel grupların ön plana çıkması, bireylerin bundan etkilenerek ortak kültürel kimliklerini ortaya koyması, çözümsüzlük ve karmaşa ortamı

---

* Semra Somersan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[1] Umut Özkırımlı'nın TESEV için yaptığı, 2008 Şubat ayında yayımlanan *Milliyetçilik ve Türkiye-AB İlişkileri* kitabının önsözündeki tavsiyeye uyarak İngilizce'deki "primodialist" terimini "ilkçi", "essentialist" i de "özcü" olarak kullandım.

içinde, bireylerin aidiyetlerine her şeyden çok sarılıp, kendilerine benzediğini düşündükleri kişilerle bir araya gelerek birlikteliği, sembolik ve/ya gerçek silahlara dönüştürecek eylemlerden kurtuluş ummaları..

Bu dönem geçince de, herkesin kendi yoluna devam etmesi... her ne kadar, alttan alta ve uzaktan, kritik grupla bir dirsek teması sürse de. Bu iki karşıt kavramsallaştırma arasında birbirinden daha ince farklarla ayrılan pozisyonlar da var. Kısaca özetleyeceğim.

İlkçi okulun kurucusu olarak genellikle Amerikalı sosyolog Edward Shils'in (1957) adı geçiyor. Bunun bile tartışılabilir olduğunu düşünüyorum, ama Shils, geçmişine dönüp kendi kariyerini anlattığı yazısında, modern toplumların, özgürlükten kaçan göçmen sürüsü olmadığını, terkedilmiş bir kalabalık değil, yurttaşlık anlamında, sonsuz kişisel, ahlâki ve ilkçi bağlarla varolduğunu söylüyor (1957: 131).

Bir açıdan benzer görüşleri paylaşan Harold Isaacs, etnisitenin kendine has ayırdedici işaretleri arasında fizikî görünüm, isim, dil, din ve tarih gibi daha kalıcı unsurları sayıyor.

Etnik kimlik, bazen başkalarının, bir grup insanı sınıflandırması ile ortaya çıkıyor. Onların dayanağı ne? Sorsanız diyorlar ki: Kültür, dil, din, davranışsal özellikler veya biyolojik yakınlık. Kanada'da yapılan araştırmalara göre ise, etnisite insan hayatında önemli bir yer işgal ediyor, ama tanımları son derece değişken ve elastik. Etnik kimlikler, belli koşullarda ortaya çıkıyor ve önem kazanıyor. Bu sürece de *ethnogenesis* adı veriliyor.

Oslo Üniversitesi'nden Norveçli antropolog Thomas Hylland Eriksen, etnisite konusundaki metateorik klasik tartışmanın iki ekseni olduğunu ama bunların artık aşıldığını söylüyor. Söz konusu iki eksen: "öznel-nesnel" ve "ilkçi-faydacı". Ona göre etnisitenin epistemolojisi ile ilgili en önemli iki konu ise halen şu: 1- Gruplararası ilişkilerin bir unsuru olarak etnisite ve 2- Belli tarihsel koşulların bir ürünü olarak etnisite.

Amerikalı antropolog Ronald Cohen de, etnik grupların, aidiyet için ortak atalar ve kültürel devamlılığı şart koşmasını önemsiyor ama, nesnel olarak bunu her daim kanıtlamanın mümkün olmadığını da vurguluyor. Ayrıca etnisitenin, bir dizi iç içe geçmiş, kabul (kapsama) ve retlerden (dışlama) ibaret olduğunu söylüyor (Cohen, 1978).

Başka yazarlar, siyasî ortama göre etnik aidiyet ölçütlerinin genişleyip/ daralabildiğine dikkat çekiyor (Vincent, 1974). Eriksen, sonradan Norveç'e yerleşen bir başka, daha önceki kuşaktan meslektaşı, Fredrik Barth'ı (1969) her ne kadar bazı öncülleri olsa da,[2] "ilkçi, özcü ve tarih-

[2] Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 1954, gibi

selci olmayan akımların, ilk, en iyi ve en belâgatli savunucusu" olarak tanımlıyor (Eriksen, 1996).

Barth, etnik kimliklerin objektif kültürel farklara dayanmadığını, tersine, *içerden* belirlendiğini iddia ettiği için bazen "öznelci" olarak anılıyor. Barth ve o dönem çevresinde olanlar, kültürel farkları bir tarafa itip, etnisitedeki temel olgunun "kültürel farkların toplumsal olarak iletişimi"nden kaynaklandığını vurguluyor ve grupları birbirinden ayıran toplumsal sınırlar üzerinde duruyorlar. Ne var ki etnik olgunun, insanlığın kaçınılmaz bir parçası olduğunu da dile getiriyor Barth. Eriksen, Barth'ın bu görüşleri tek başına oluşturmadığını, yakın meslektaşı Harald Eidheim'dan çok etkilendiğini yazıyor. Eidheim, (Norveçli)-Sami[3] kimliği üzerine çalıştığı yıllarda, bunun boşlukta gelişmediğini, tek başına Sami kimliği diye bir olgu olamayacağını, ancak Norveçlilere göre Sami, İsveçlilere göre Sami veya Finlandiyalılara göre Samilikten bahsedilebileceğini belirtiyordu. Yani etnisite, ancak ilişkisel bir değişken olarak ele alındığında anlam kazanıyordu Eidheim'a göre. Bunun için de Nietzsche'nin *Akıl ve Doğa* isimli kitabından şu cümleyi alıntılamış Eidheim: "Bir fark yaratmak için en az iki şeyciğe ihtiyaç var" (Eriksen, t.y.).

Etnisiteyi modern çağın bir ürünü olarak gören Arnold Epstein (1978) ise bu kişilerden farklı olarak etnisite anlayışını sosyal psikoloji, özellikle de Erik Erikson'ın çalışmalarına dayandırıyor ve kavramsallaştırmasında bilişsel ve sembolik ekolleri birleştiriyor.

Toplumsal inşacı görüşler arasında en azından antropolog Gellner, Marksist tarihçi Hobsbawm ve milliyetçilik alanının önemli teorisyenlerinden Anderson'dan bahsetmek gerekiyor. Gellner, ulusların ortaya çıkmasını, tohumu geçmişte atılmış etnilere değil, modernite, endüstri devrimi ve kitlesel eğitime bağlıyor. Hobsbawm, etnik geleneklerin evvel eskiden geldiğini değil, kendi iktidarlarını güçlendirmek isteyen siyasî elitler tarafından icat edildiğini, bunda da eğitim seferberliği, törenlerin icadı ve kamusal alanda ulus adına heykeller yapılmasının önemli bir yer tuttuğunu iddia ediyor. "Hayali Cemaat"in yazarı Benedict Anderson da, etnisitenin belli bir dönemde yükselmesinde, teknolojik etkenler ile maddi koşulların önemli bir yer tuttuğunu, bağların kültürel ve genetik değil, tamamen hayali olduğunu düşünüyor (Anderson, 1987).

İrlanda Ulusal Üniversitesi'nden Siniša Maleševic *Etnisitenin Sosyolojisi* (2004) isimli kitabında, sosyolojideki farklı kuramsal yaklaşımların her birinin etnisiteyi nasıl ele aldığını inceliyor. Weber'den, sembolik

[3] Samiler, İsveç, Norveç, Finlandiya gibi İskandinav ülkelerinin kuzeyinde yaşayan, soğuk iklime uyumları ile biraz Eskimoları andıran yerli halklar. Bazen Lapp olarak da anılıyorlar.

etkileşimcilere, Neo-Marxistlerden mantıklı seçim modeline kadar her bir kuramsal yaklaşımı kılı kırk yararak sergiliyor. Sonunda bunlardan en çok neo-Weberyen seçkinler teorisinin yaklaşımını, özcü-ilkçi değil, aktör merkezli, hassas durumlara duyarlı ve yumuşak teorik çerçevesi ile birlikte, etnisite yorumunda, kültürcü anlayışlardan ve siyasetten uzak durduğu için benimsiyor.

Yine daha genç kuşaktan Şikago Üniversitesi öğretim üyeleri John ve Jean Comaroff ise "etnisitenin doğuşunda, hemen her zaman, yapısal ve kültürel olan özel tarihsel koşullar çok önemli bir yer tutmuştur. Nasıl ki modern dünya, parasallaştırma sayesinde, değerleri karşılaştırılabilir kılıyorsa, kültürel farkları da kıyaslanabilir kılarak etnik grupların ortaya çıkışını uyarıyor" diyerek çarpıcı bir bakış açısı sunuyor (1992:50) ve ekliyor: "Etnisitenin kökenleri, yapısal olarak benzemeyen grupların asimetrik olarak tek bir siyasî-ekonomik yapı altında birleşmesidir" (1992: 54). Eriksen'e göre ise, etnisite, "hiç olmazsa gören gözler için, kendimizden farklı gruplarla karşılaştığımız anda ortaya çıkar" (1996). Barth ve Comarofflar gibi, o da etnisitenin ortak kültürlerden değil, kültürel farklılıklardan ortaya çıktığını savunuyor.

Kudret Emiroğlu ve Hacettepe Üniversitesi'nden Suavi Aydın *Antropoloji Sözlüğü*'nde epey kapsamlı ve onca da uzun bir tanım vermişler etnisite için. Diyorlar ki: "Belirli dinsel, dilsel, mekânsal ve/ya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden ayrı gören, hem de diğerleri tarafından başka sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürleme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle bir grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen de siyasî oluşum... yukarıda sayılan öğelerden birisi veya birkaçı veya tamamı önemli olabilir; zaman ve mekâna bağlı olarak değişebilir" (2003: 276).

Etnisitenin Çelişkisi

Bugün artık, etnisitenin mutlak ve ebedi olduğuna inanan teorisyenler değil, kendi hayatlarının amacı olarak etnik-kültürel bağlarını her şeyin üstünde tutanlar kaldı sanırım. Her ne kadar İngiliz sosyolog ve disiplinlerarası milliyetçilik alanının kurucularından Anthony D. Smith gibi bir kaç kişi, modern ulusların temelinde baskın etnik bir çekirdek olduğunu vurgulasa, milliyetçiliğin modern-öncesi kökenleri olduğunu iddia etse de, bunların tarihsel olarak yanlış olgu ve yorumlara dayanabildiğini, ufak tarihsel ayrıntıları efsaneleştirerek abarttıklarını söylemeyi de ihmal etmiyor (Smith, 1987). Smith, etnisitenin hemen nerdeyse din ve mit gibi "ağza alınmaz", sembolik ve çok güçlü olan bir yapı olduğunu vurgu-

luyor (Smith, 1986). Richard Jenkins'in "neo-Durkheimcı" olarak nitelediği bu bakış açısı, kolektif bilincin önemli bir öğesi ona göre; grup oluşumu ve kimliğinin yapılanmasındaki itici güç aynı zamanda (Jenkins, 1988: 630). Smith insanların böyle ortak efsanevi ve tarihî kökenlere ihtiyacı olduğunu düşünüyor.

İşte bu paylaşıldığı varsayılan etnik bağlar kolay yokolmuyor anlaşılan, çünkü, her ne kadar ilkel olsa da, insana bir aidiyet ve hazır ortak bilinç sağlıyor. Yine de "etnik bağlar evvelden gelip, ebede gider" diyenlere çok kulak vermeyin. Smith, etnisite olgusunun, bence, can alıcı noktasını şöyle dile getiriyor: "Etnisitenin paradoksu" diyor, "varlığını sürdürme inadındaki değişebilirliği ve değişime rağmen varlığını sürdürmesidir" (Smith, 1986). Bence hem siyasetçileri ve devleti yönetenleri, hem de sosyal bilimcileri en çok ilgilendirip etnisite ile uğraşmayı tamamen bir kenara bırakmaları gerektiğine işaret eden işte bu değişim. Etnisitenin mutlakiyet ile pek bir ilişkisi olmadığı, yanıp dönerliği, dönüşümleri, dinamizmi. Çünkü devlet zat-ı muhteremleri genellikle okulda öğrendikleri ezbere tutku ile bağlıdır. "Tek millet, tek ulus, tek devlet" deyip işin içinden çıkabilirler ve bu uğurda genç nesillerin beynini yıkamak bir yana, kan dökmeye hazırdırlar.

Eriksen de son dönem "Etnisitenin Ekonomisi" üzerine yazdığı bir makalede "etnik kimlikler ve sınırlar zaman içinde farklılaşan ve çok değişebilir önemdeki toplumsal yapılandırmalardır" diyerek Smith'in görüşüne katılıyor (Eriksen 2005: 359).

Anlatmak, paylaşmak istediğim başka olgular, konular ve boyutlar var etnisite ile ilgili. Onlara geçmek istiyorum.

Modern ulusların arka planını oluşturan grupları Smith "ethnie", yani "ön-ulus" veya "ilk-ulus" olarak nitelendiriyor. Ona göre, etnilerin (yani etnik grup ve toplulukların) oluşumu epey eskilere gidiyor. Milattan önce 3000'li yıllardan kalan yazılı kaynakların, Tunç Çağı'nda, yazının ilk ortaya çıktığı dönemlerde, etnik grupların varlığından söz ettiğini vurguluyor. Bu konuda antropolog hocası Ernest Gellner ile kavgası, neredeyse bir ömür boyu süren Anthony Smith, bunların yokolabildiğini de eklemeyi ihmal etmiyor. Ancak çarpıcı olan, ona göre, bir grubun ortaya çıkmasının, üyeler her ne düşünürse düşünsün, ona bir mutlakiyet kazandırmadığı; çıktığı gibi ansızın yokolabileceğinin de mümkün olması. Smith'in milliyetçiliğe ve etnisiteye yaklaşımı, modernci ve gelenekselci okulların bir birleşimi olan *etnosembolist* ekolle özdeşleştiriliyor. Ona göre milliyetçilik herkesin birbirine benzemesini şart koşmuyor, sadece ulus ve ulusun diğer üyelerine yoğun dayanışma ile bağlı olmasını gerektiriyor; bu da yakın çevredeki herhangi bir baskın ideolojiden üreyebilir.

Yeni bir aşamaya kadar da etnisite alanındaki gelişmeler bu minvalde ufak dalgalanmalar ile çeşitlenecek. Kuantum bir sıçramanın ise sosyal bilimlerden değil, genetik araştırmalardan geleceğini sanıyorum. Şimdi genler, kalıtımsal hastalıklar ve çeşitli insan nüfuslarının genetik yakınlıkları üzerine öyle araştırmalar yapılıyor ki, günün birinde bundan etnik gruplar ile genler arası ilişkiler kurulup etniler[4] arasında bilinmeyen akrabalıklar ileri sürüldüğünde, toplumsal hayat daha medeni değil, daha ilkel olacak gibime geliyor. Neyse, umarım ki ben karamsarım ve düşündüklerim çıkmaz.

ETNİKLİĞİN GÖRECELİĞİ

Etnilerin göreli yönünü göstermesi bakımından çok sevdiğim bir örnek var; Güneydoğu Asya'dan. Daha once bir kitapta kullanmış olduğum için bilen okuyucudan özür diliyor, öte yandan önemli ve çarpıcı olduğunu düşündüğüm için de vazgeçemiyorum.

Amerikalı antropolog Michael Moerman'ın saha çalışması sırasında karşılaştığı durum şöyle: 1960'lı yıllarda Tayland'da Lue adı verilen bir etnik grubu tarif etmek istediğinde, bir türlü uygun parametreleri oluşturamaz, literatürde de bulamaz. Lisan deseniz, birbirine yakın civarda oturanların hepsi aynı dili, aynı lehçeyi konuşuyordur, töreleri, törenleri, inançları birbirinden farklı değildir, ne aile içi, ne toplumsal davranışları ve çocuklarına verdikleri isimler, ne de yedikleri yemekler diğerlerinden farklıdır. Gel gör ki hepsi kendini farklı bir etnik isimle anmaktadır. Düşünür taşınır: "Tek çare, oralılara sormak" diye karar verir. Çok farklı köylerden grup ve insanları böylece bombardıman etmeye başlar:

- Siz kimlerdensiniz?
- Lue.
- Peki Luelar kimdir? Lue'luğu nasıl tarif edersiniz?
- .....
- Sizi Lue olmayan gruplardan farklı yapan nedir?
- .....

Sorular istediği gibi cevaplanmayınca düşünmeye başlar: aslında araştırdığı konuyu kendine şöyle tarif etmesi gerektiğini farkeder: Lue'luğun sınırları nedir? Nerede başlar? Nerede biter? Antropolide farklı etnik

[4] "Etni" Smith'in etnik cemaati ifade etmek üzere Fransızca'dan aldığı "ethnie" sözcüğünün Türkçeleştirilmişi. Şöyle tanımlıyor: "..atalara ait ortak efsaneleri, tarih ve kültürleri olan, kendilerini belli topraklar ile özdeşleştiren ve bir dayanışma duyguları olan insan nüfusları.." (Smith, 1986).

Türkçe'de "budun" ile karşılamak mümkün demişti Prof. Mete Tunçay ama buna hâlâ alışamadım.

grupları belirlemek için kullanılan genel ölçütleri gözden geçirir: dil birliği, siyasî düzen, toprak birliği. Problematiği böyle koyunca işler kolaylaşır. Sonunda şuna karar verir: "Dil, kültür ve siyasî organizasyon birbiriyle yüzde yüz uyuşmadığından (korele etmediğinden), bir ölçütün belirlediği üniteler (gruplar), başka bir ölçütün belirlediği gruplar ile tam olarak çakışmıyor." Nitekim oralılara "tipik özellikleriniz nelerdir?" diye sorduğunda, farklı etnik gruplardan insanlar, paylaşılan pek çok nitelik sıralar. Luelar bölgede başka gruplarla neredeyse iç içe yaşamaktadır. kendilerine özgü bir dilleri, yaşam-geçim biçimleri, dilleri, örf-âdetleri, dinleri yoktur. "O halde bunları objektif olarak tek bir etnik grup şemsiyesi altında birleştirmek ne kadar doğru olur diye kendine sorar?" ve şu karara varır: "Bir kişi kendinin Lue olduğuna inanıyor, kendinden "Lue" olarak bahsediyor ve buna uygun biçimlerde davranıyor ise Lue'dur. Moerman sonunda etik, objektif ölçütlerden vazgeçip, emik bir kriter, yani, "kişi kendini nasıl tarif ediyorsa odur" "standardı" üzerinde karar kılmıştır (1965).

TEK ULUS-TEK DEVLET EFSANESİ

Akadların Fırat nehri üzerindeki muhteşem Babilon şehrinde, göğe, cennete ulaşmak için inşaatına başlanan Babil kulesi bile bunların yüzünden yarı yolda kalmış, efsaneye göre. Her biri ayrı bir dilden konuşan binlerce insan dolmuş oraya, Tanrı'nın insan türüne bir tür gazabı olarak bu insanlar ve lisanlar o kadar çok ve çeşitli imiş ki, kimse birbirini anlamıyor, birinin yaptığını öbürü bozuyormuş. İşler iyice sarpa sarınca Kule de, Cennet hevesi de insanların kursaklarında, kavga ve karmaşa içinde ortada kalıvermiş. İnsanlar, Cennet'e varamamış, Babilon'da yozlaşma, tefecilik, mafya, ahlâksızlık almış başını yürümüş, ama etniler de yokolmamış, bu arada. Hattâ zamanla bazı insanlar göğe değil, ama, birbirine yakınlaşıp gruplaşmış bile.

Φ

Olguya çok farklı, bir ekonomistin açısından yaklaşan Stanford Üniversitesi'nden James Fearon ise sabit etnisite tanımı olarak "ortak ataların ve/ya kültürel unsurların varlığına dair paylaşılan inanc"ın problemsiz olmadığı, bu unsurlara uymayan grupların "etnik" olarak adalandırılabildiği gibi, uyanların "etnik" sayılmadığı vakalar da olduğuna değiniyor. Yahudiler veya Kürtler örneğin, etnik grup olarak niteleniyor, ama tek ortak dilleri yok, birkaç dil ve farklı âdetler içeren alt grupları var. Ortadoğu'nun değişik yerlerine İspanya'dan göç etmiş Sefarad Yahudileri göç nedeniyle Ladino, Almanya'dan gelenler Yiddiş konuşurken İsrail'de ise

ana dil olarak İbranice kabul edilmiş. Kürtçenin en az dört lehçesi olduğu bilinir. Sorani, Gorani, Kırmanç ve Zaza. Ama kimi, en azından Zazaca'nın ayrı bir dil olduğunu söylüyor. Balkanlara bakalım: Sırplarla Müslümanları ayıran atalar mı, din mi? 1991 de başlayan son iç savaşta tarafların din değil, nüfus kayıtlarındaki soy-sop bilgilerine dayanarak birbirinden ayrıştırıldığı ifade ediliyor (Fearon, 2003: 200).

Fearon, sosyal bilimcilere yerine yatırımcılara faydalı olmak üzere yaptığı teorik çalışmada, "etnik çeşitlilik ekonomik büyümeyi arttırır mı, azaltır mı?" sorusunu cevaplandırmak üzere *etnik parçalılık* (ethnic fractionalization) endeksi diye bir soyutlama icat ediyor.. Toplam etnik çeşitliliğin bir ölçütü sayılabilecek etnik parçalılığı da şöyle tanımlıyor: Herhangi bir ülkeden rastgele seçilecek iki insanın farklı etnik gruplardan gelme olasılığı. Her ülkedeki toplam etnik çeşitliliği göstermesi açısından, etnik parçalılığın, etnik grup sayısından çok daha sağlıklı bir ölçüt olduğu sonucuna varıyor. Endeksi okumak için şunu bilmek gerek: 0.00 ile 1.00 arasında değişiyor, bir'e ne kadar yakınsa etnik parçalılık o kadar çok; sıfır'a nece yakınsa, ülke onca homojen (Fearon, 2004).

Yüzaltmış ülkeyi, nüfusun en az yüzde 1'ini oluşturan 822 etnik/etnodinsel gruba göre sınıflandırıyor. Örnek olarak, çok çeşitli ve birbirinden epey farklı etnilerin birarada yaşadığı Hindistan'da etnik parçalaşma endeksi 0.81 iken, dünyadaki en homojen ülkelerden sayılan Japonya'da 0.012, ondan da homojen Kuzey Kore'de ise 0.002. Peter Alford Andrews'un araştırmasına göre 47 etnik grubun bulunduğu Türkiye'de ise 0.299. Bu verilerin ne kadar güvenilir olduğunu bulunduğum yerden değerlendirmek zor, ama ülkeler arası etnik çeşitliliği karşılaştırma açısından genel bir fikir verdiği söylenebilir.

Sayılarla Etnisite

Rakamlar her yıl biraz değişiyor, iki yıl sonra farklı istatistikler ortaya çıkar belki, üç aşağı olur-beş yukarı çıkar, ama daha fazla değişmez.. Son durum şöyle: Dünyada yaklaşık 6 bin 912 değişik dil konuşuluyor, bu konudaki temel kaynak *Ethnologue*'un 2005 yılı verilerine göre. En çok dil çeşitliliği Afrika ve Asya'da; dünya dillerinin toplam üçte ikisi bu iki kıtada konuşuluyor. Geçmişe bakabilse idik, Amerikalardaki toplam dil sayısının bunun yarısı olduğunu görürdük. Güney ve Kuzey Amerika'da çalışan antropologlar, Kristof Kolomb kıtayı keşfetmeden önce, Kuzey Amerika'da 550'yi aşkın, Güney Amerika'da ise 1450'den fazla dil konuşulduğunu, bunların birbirinden İngilizce ile Çince kadar farklı olduğunu belirtiyor. Bu iki kıtadaki toplam dil sayısı yaklaşık 2000 imiş 1500'lü yıllara kadar (Spencer & Jennings et.al, 1977: 39). Avrupalılar

sağolsun Amerika'yı keşfedip, Kızılderili İlk Amerikalıları, kıyıya, köşeye sürüp, sindirip, kâh silahlar, kâh kızamık mikroplu battaniyeler ile öldürür, topraklarını ellerinden alırken, buradaki çok çeşitli dillerin de yokolmasına neden olmuş, ABD kurulunca da geriye kalan bir avuç İlk Amerikalıların hepsini "Hindî=Indian" olarak toptan bir kategoride ele alıp, asimilasyona tâbi tutmuş, dinlerini, ritüellerini yasaklamış, dillerini çocuklarına öğretmeyi men etmiş. Oysa bunlar birbirinden çok farklı dile-din ve kültürlere sahipmiş. Bugün durum daha farklı tabii ama olan olmuş bir kere. Kaç yüz yıl yasaklı diller-dinler-törelerden geriye ne kalabilir ki; göstermelik üç-beş "dans" olsa olsa. Oysa o "danslar" upuzun bir ritüelin parçası.

Tablo 1: Dünya Dillerinin kıtalara dağılımı

Kıta	**Diller**		**Konuşan sayısı**	
	Rakam	**Yüzde**	**Rakam**	**Yüzde**
Afrika	2,092	30.3%	675,887,158	11.8%
Amerikalar	1,002	14.5%	47,559,381	0.8%
Asya	2,269	32.8%	3,489,897,147	61.0%
Avrupa	239	3.5%	1,504,393,183	26.3%
Pasifik	1,310	19.0%	6,124,341	0.1%
Toplam	**6,912**	**100.0%**	**5,723,861,210**	**100.0%**

Kaynak: *Ethnologue*, 2005

Ethnologue adı geçen toplam 6912 dilden 516'sının "yokolmak sürecindeki diller" olduğunu da belirtiyor. Eğer bir dili konuşan sadece birkaç yaşlı kişi kalmışsa, bunlar bu sınıflamaya giriyor. Tablo 2'de bugün beş kıtada yokolma sürecindeki dil sayısı gösteriliyor.

Tablo 2: Yok Olma Sürecindeki Diller

Kıta	**Sayı**
Afrika	46
Amerikalar	170
Asya	78
Avrupa	12
Pasifik	210
TOPLAM	516

Kaynak: *Ethnologue*, 2005

Etnik gruptakilerin aynı dili paylaştığı varsayılır; istisnalar olsa da. Bundan yola çıkarak dünyada 6912 de etnik grup olduğu tahmin edilebilir. Ancak gerçekte, sosyal bilimcilerin tahminlerine göre etnik grup sayısı, dünyadaki dil sayısından epey daha az. Beş bin, bilemediniz 6 bin civarında. Beş bin deniyor en yeni kaynaklarda. Etnik gruplar, başka etnilerin hegemonyası altına girdikçe bazen kendi dillerini konuşmaktan vazgeçip, kısmen mecburiyetten, kısmen zorbalıkla hegemonik gücün kültürünü benimsemişler. Cismen varolmuşlar belki ama ismen kaybolmuşlar.

Çin Halk Cumhuriyeti'nde 56 etnik grup varmış. Endonezya'da 250 farklı dil konuşuluyor. Aynı kaynağa gore, Türkiye'deki toplam dil sayısı 36, bunlardan 2 tanesi ölü dil, geri kalan 34'ü ise ülkede halen konuşulmakta olan toplam farklı dil sayısını gösteriyor. Bu konuda yıllarca araştırma yapmış Peter Alfred Andrews ve Rüdiger Benninghaus'a göre de Türkiye'de 47 etnik grup mevcut. "26" diyenlere inanmayın. Andrews'un ansiklopedik kitabına bakın (*Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, 1989 ve eki, 2002).

Milli ideoloji, Askeriye, Kemalizm, hangi kurum, kim ne derse desin, Türkiye etnik bir bütünsellik değil, *mozaik* görünümü arzediyor, hattâ mozaik bile değil belki, çok daha değişken, girişken, iç içe geçmiş bir yapı; ülkenin tüm hoşluğu da bu girift kültürel karmaşada. Anlayana tabii. Çocukken bir oyuncağım vardı; bir dürbün. İçinde rengahenk, çeşitli şekilde cam, her hareket ettiğinde farklı bir desen çıkardı karşıma. İçimde yarattığı estetik kıpırdanma ve sevinci başkaları da yaşamıştır mutlaka; sihrini keşfedene kadar. Ona benzer birşey herhalde Türkiye, ama şekiller sonsuza kadar tekrarlanmıyor tabii ki, çok daha dinamik ve değişken. Son zamanlarda da *"aşure"* sözcüğünün kullanıldığını işitiyorum, benzer kültürel karışımı ifade etmek için. "Mozaik" sözcüğüne tercih ediliyormuş, her nedense; her yıl yeniden piştiği için, belki, karışımın farklılaştığını ifade etmekte daha yararlıdır.

Sınıf, etnisite ve iç savaşlar

Scientific American dergisinin 1998'de yayımlanan bir sayısında ise, dünyada toplam 5000 etnik grup olduğu belirtiliyor (Doyle, 1998). Dünyanın mevcut siyasî tablosu işte bu beş bin etnik grubun yaklaşık 200 ulus devlete bölüşümünü yansıtıyor. Etnilerden sadece yüzde dördü bir devlet sahibi; geri kalan yüzde doksan altısı ise farklı etnik grupların kanlı savaşlar sonrası oluşturduğu ulus-devletlerde yaşıyor. Onun hesaplarına göre 1945'ten bu yana dünyada etnik çatışmalarda 15 milyona yakın insan ölmüş. Rodger Doyle, dünya sorunlarının önemli bir kısmının, Babilon'da olduğu gibi bu etnik yoğunluk ve çeşitlilikten ileri geldiğini, her etnik

grubun bir devleti olmamasından kaynaklandığını düşünüyor. Hele hele, ona göre, Afrika'da sağda solda, sık sık patlayıveren savaşlar mutlaka bundan kaynaklanıyor. Doyle özellikle de Sahra çölünün güneyindeki ülkelerde, "etnik çoğunluk sayılabilecek topluluklar da yok; çok farklı azınlıklar bir arada yaşamaya çalışıyor; bu da becerilemiyor" iddiasında. Verdiği istatistikler de gerçekten çarpıcı: Orada 42 etnik grup varmış ve 1300 farklı dil konuşuluyormuş (Doyle, 1998:130). Etnik bölünmelerin yanısıra bir de çok farklı yerel ve tek tanrılı dinlerden Hıristiyanlık ve İslamiyet de bir arada varolmaya çabalıyor. Ama bunda, sömürgeci devletlerin oradaki doğal-kültürel yapıyı hiçe sayarak "ulusal sınırlar" çizmesinin de büyük sorun yarattığını söylüyor (Doyle, 1998:130). Sömürgecilik dönemi sonrası buradaki ülkelerin yüzde 75'inde askerî darbeler yapılmış.

1648 Vestefalya antlaşması ile ortaya atılan ve 19. yüzyılda ulus-devletlerin Avrupa'daki oluşumunda dile getirilen, her etnik gruba (yani her ulusa) bir devlet ve "orada" egemenlik" anlayışı teoride kalmış. Yani her ulusun bir devleti olmadığı gibi, çoğu etnik grup, ait olmadığı bir ulus-devletin bayrağı altında şu veya bu şekilde, daha rahat veya daha rahatsız olarak yaşıyor bugün.

Bazı yorumcuların dünyanın tüm sorunlarının bundan kaynaklandığı iddiası; ama tartışma götürür. Akrabalarla, kan-bağı olanlarla yaşam-geçim, yabancılarla yaşamaktan daha mı kolay? İnsanlar aynı etniden gelince kavga-savaş olmuyor mu? Memaliki Osmaniye'deki meşhur söz akla gelmez mi: "Akrep etmez akrabanın akrabaya ettiğini" diye. Tabii atasözlerinden daha sağlam kanıtlar, somut veriler de var, kan bağlarının, genetik dostlukların üzerinde uçup gidenlerin karşısına çıkacak...

Bu çerçevede Amerikalı antropolog Steve Fenton'un (1999) bir yakıştırmasından söz etmek gerekiyor. Fenton, etnik kimliklerin değişken keskinlikleri olduğunu vurguluyor: İnsanların hayatına egemen olabilir; uyandırdığı güçlü duygularla şiddete yol açabilir, ya da günlük hayatın sıradan, üzerinde pek durulmayan bir parçasıdır. Bu değişebilir keskinliği Fenton *"sıcak"* ve *"soğuk"* etnisite kategorileri altında inceliyor. Sıcak etnisite "kan ve ihtiras"ları uyarıyor. Gruba bağlılığı ön plana çıkardığı için milliyetçi hareketleri ilerletmekte veya etnik gruplar arasındaki çatışmalarda kullanılabiliyor.

Soğuk etnisite ise daha çok "akıl, mantık ve hesap" işi. Duygular dışarıda tutuluyor. Grup aidiyetinden fayda uman bir iş adamı veya kadını, örneğin, iş görüşmelerinde etnik bağlarını gündeme getirebiliyor veya bundan oy toplayacağını düşünen bir politikacı, seçim sürecinde bundan alenen veya gizli olarak yararlanabiliyor.

Fransız sosyolog Etienne Balibar ise doğrudan sınıf ve etnisite ilişkilerine değiniyor. Sınıf unsurunun etnik çatışmaların kaçınılmaz bir parçası olduğunu söylüyor: "Irkçılığın sınıf mücadelesince sürekli olarak 'üst belirlenmesinin' izleri, tarihine bakıldığında tümel olarak milliyetçi belirlenme kadar saptanabilir durumdadır... tarihin ırkçı temsilleri baştan beri, sınıf mücadeleleriyle ilişkili[dir]... Sonuç olarak, nasıl ki milliyetçilik ile ırkçılığın sürekli karşılıklı belirlenimi varsa, 'sınıf ırkçılığı' ile 'etnik ırkçılığın' da karşılıklı belirlenimi vardır ve bu iki belirlenim bağımsız değildir" (1993: 255, 259, 268).

Doyle'un örnek verdiği ve Hutularla Tutsiler arasında 1994 yılında çok kanlı katliamın yaşandığı Ruanda'da, Tutsiler, ülke Belçika sömürgesi iken, yöneticileri ile işbirliği yaparak zenginleşmişler ve Hutulara epey kötü muamele etmişler. Derileri de biraz daha açık renk olduğu için Hutulardan kolayca ayırt ediliyorlar. İşte 1994 yılında Hutuların Tutsilere saldırışı ile başlayan ve bir milyon insanın ölümü, üç milyon insanın da göç edişi ile sonuçlanan iç savaşın altında böyle sınıfsal farklar ve sömürgecilik tarihi yatıyor muhtemelen, etnisite değil, hiç olmazsa tek başına değil.

1984 yılında, Türkiye'de Kürtlerin ayaklanışının önemli nedenlerinden biri kültür, kimlik ve dillerinin yasaklanması ise, ikinci temel neden de Cumuhuriyet'in kuruluşunda beri Bölge'yi kalkındıracak, genç nüfusuna iş sağlayacak yatırım/bakım yapılmamış, hiç ihtimam gösterilmemiş olması. "Geri kalmış" değil, "geri bıraktırılmış", yoksul değil, yoksullaştırılmış bir bölge Türkiye'de geleneksel olarak Kürtlerin yaşadığı yerler. 2008, 21 Şubat'ta başlayıp 29 Şubat'ta biten 8 günlük Kara Harekatı'ndan önceki aylarda askerî kaynaklar bile "askerî çözüm bir noktaya kadar, arkasından devletin oradaki insanlara iş-aş sağlaması, yatırım yapması gerekir" diyordu.

Ülkelerin içindeki yoksulluk ve sefalet, yani sınıfsal uçurumlar ile küresel eşitsiz ticaret hadleri ve sömürgecilik döneminden kalma emperyal ilişkiler etnisite maskesine bürünüp ortaya çıkıyor, özellikle Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa sosyalist bloku çökeli beri.. Bunu iddia eden epey sosyal bilimci var şu günlerde; bunlardan biri de Rusya'da "Küresel Araştırmalar Merkezi" Başkanı olan Boris Kagarlitsky (2000).

Eriksen, "Her ne kadar sınıf ve etnisite toplumsal ayrışmanın iki farklı biçimi ise de, birbirinden bağımsız değildir. Birden fazla etnik grubun bulunduğu ülkelerde[5] sınıf ve etnisite iç içe geçmiştir, öyle ki toplumda iş bölümü, etnik sınırları izler" diyor (Eriksen, 2005: 360). Amerika Birle-

[5] Izlanda hariç bu dünyadaki 200 ulus devletin tamamı için geçerli.

şik Devletleri ve apartayd altındaki Güney Afrika için de söylenebilirdi bu: etnisite ırksallaşmıştı; yani gözle algılanabilecek farklar, sınıfsal yapılanmada da önemli bir rol oynuyordu. Jamaikalı İngiliz akademisyen ve Kültürel İncelemeler disiplininin kurucularından Stuart Hall da "ırk, sınıfın yaşandığı ortamdır, sınıf farkları genellikle ırk farkları olarak algılanır" diyor. Fenton (1999) Malezya'da da, sınıf ve etnisite arasında kayda değer bir ilişki bulunduğunu, Çinliler işyerleri ve ticaret ile özdeşleşirken, Malay ve diğer küçük yerli grupların tarım ve el işleri yaparak yaşadığına dikkat çekiyor.

Irk ve etnisite

Aynı etnik gruptan gelenler, ortak geleneklere, törelere, dine, kısacası ortak bir kültüre sahip olduklarını söyler. Gerçekten de bu açıdan birbirlerine benzeyen çeşitli yönleri olduğunu kimse inkâr etmez. Ama bu kültürel yakınlığın da altında, biyolojik bir akrabalık, yakınlık olabileceğini kim inkâr edebilir? Bugün bunu ancak iddia olarak ortaya atabilir insan. Ama yarın, genetik çalışmalar ilerledikçe, etnisitenin genetik boyutları giderek daha belirgin hale gelecektir sanırım. Dünyada yeterince dert yokmuş gibi, şimdi de kim kiminle akraba, kiminle daha çok gen paylaşıyor, "benim en yakınlarım kim?" diye daha yüce amaçlara tutkulanamayanlar, korkarım ki, bu sefer de DNAlarının, vücutlarındaki hücrelerin peşinden gidecektir.

Var seyreyle o zaman dünyanın halini. Ellerde genetik haritalar, kim benim yakınım diye dünyada dört dön ya da pek uzağa gitmek istemiyorsan, olduğun yerde dolaş dur.

Etnisite ve ırk birbirinden epey farklı kavramlar. Etnisite deyince daha çok kültürel, dilsel, toplumsal benzerlikler kast ediliyor. Irk kavramının altında ise biyolojik değişkenlerin yattığı düşünülüyordu. Öyle ki 19. yüzyılda özellikle fizikî antropologlar "ırk" konusunu en önemli işlerinden biri olarak görüyor, insanların kaç ırka ayrılması gerektiği konusunda ciddi bilimsel çalışmalar yapıyor, bol kavgalar ediyordu. Önceleri siyah, beyaz, kırmızı ve sarı diye dörde ayırdıkları ırkları, sonradan gelen meslektaşları giderek çoğalttı. Sekiz-12-16 derken, birileri yeryüzünde 32 ırk olduğunu ispata kalkıştı. Psikologlar ise daha çok siyah-beyaz derililer arasındaki zekâ farkları ile ilgileniyor, çeşitli zekâ testlerinde siyahların, beyazlardan daha az zeki olduğunu gösteriyor, nedenlerini açıklamaya çalışıyordu. 1920'lerden sonra ise sorunun zekâ testlerinde olduğu, bunların ister istemez kültürel unsurlar içerdiği, ABD de beş yüz yıl köle olarak yaşayan siyahların, beyazlardan epey farklı bir toplumsal-kültürel yapıdan gelmesi nedeniyle, testlerdeki başarı oranlarının daha düşük olduğu

iddiası giderek yaygınlaştı. Bugün hâlâ tek tük eski tür bulgular elde ettiğini iddia eden psikologlar varsa da, genel olarak sosyal bilimlerde akademisyenler insanlar arasında ırk farkları olmadığını, insanlığın, birbirinden ırksal olarak ayrışması için çok uzun yüz-binyıllar hiç ilişkide bulunmamış olması gerektiğini söylüyor. Dolayısıyla bilimsel olarak insanlar arası ırk farkları yok. Ancak bu ırkçılığın olmadığı anlamına da gelmiyor. Bugün yaygın olarak sosyal/kültürel etkenlere dayanarak ırkçılık yapıyor insanlar: örneğin kendinden farklı bir ülkeden geleni yukarıda görebiliyor, kendi dininden olmayanı aşağılıyor, alt sınıftan gelene olumsuz sıfatlar atfedebiliyor, hattâ karşı cins, özellikle de kadınlar için "saçı uzun aklı kısa" gibi deyimler uyduruyor, her ne kadar bugünlerde uzun saçlar, atkuyruklar, hattâ topuzlarla dolaşan erkek sayısı az değilse de. Bu da "yeni ırkçılık", "ırksız ırkçılık" veya "kültürel ırkçılık" olarak adlandırılıyor.

Bugün durum bu, ama yarın farklı veriler ortaya çıkabilir. Çünkü genetik bilim dalı, tüm sosyal bilim dallarını, özellikle de etnisite ve hattâ ırk konusunu derinden etkileyecek bilgiler keşfedecektir mutlaka. Kim kimle daha yakın akraba? Kimin geni, kime daha çok benziyor. "Falanca fizikî özelliği etkileyen genler nerde daha çok bulunur" diye bitip tükenmez tartışmalar çıkar ortaya ve günün birinde de "Ben de zengin çocuğuyum. Ben de üniversitede okudum. Ben de Nişantaşı'nda oturuyorum." diyen *Avrupa Yakası*'nın Tokatlı Burhan beyi gibi, kendinde İsveç genleri keşfeden gruplar, göreli sınıfsal konumları da müsait ise, çevrelerinde üstünlük kurmaya çalışabilir.

Φ

Etnisite konusu uzun yıllar kafamı epey işgal etti. Hâlâ da ilgimi çekiyor, ama ateşim geçti. Eskisi kadar önemseyemiyorum; her ne kadar ezilenlerin etnik kimliklerine sarılışlarını anlıyor; ezenlerin, karşı kimliklere bürünüp onları ezmesi beni çileden çıkarıyorsa da... İster !Kung, ister Masai, ister Kürt, ister Ermeni, belki Roman veya dönme, değilse Bambuti veya Türk... Kim kimle ne yaptıysa yapmış. Çok mutsuz olmamış umarım... Sonuçta bana ne?

Ama önemli olduğu bir alan var tabii ki, bu da, şu an, sosyal bilimcilerden, milliyetçilerden çok doktorları ilgilendirir. Ya da kalıtımsal bir hastalığım varsa, ister istemez, beni de. Umarım yoktur. Sanırım yok. Ninelerimden, atalarımdan, zararlı birşeyler de almışım mutlaka, ama hayatımı bozacak düzeyde değil. Öyle ise genlerime, etnisiteme fazla yüz vermeden, sevdiğim insanların, merak ettiğim konularla beni saran tutkuların peşinden koşarak, araştırıp anlatarak sürdürebilirim yaşamımı.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, İstanbul, Metis, 1993 (1991, 2. ed.).

Andrews, Peter Alford, Yardımcı: Rudiger Benninghaus, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey, supplement & index*, Wiesbaden, Almanya, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2002.

Andrews, Peter Alford, Yardımcı: Rudiger Benninghaus, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Almanya, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989.

Etienne Balibar, "Sınıf Irkçılığı" Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein, ed., *Irk Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, içinde, İstanbul, Metis, 1993: 254-270.

Barth, Frederick, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference; Londra, Allen & Unwin, 1969.*

Billinger, Michael, "Another Look at Ethnicity as a Biological Concept: Moving Anthropology Beyond the Race Concept" *Critique of Anthropology*, 2007, **27**, 1:5–35.

Cohen, Ronald "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology" in *Annual Review of Anthropology*, 1978, 7: 385 Palo Alto: Stanford University Press

Comaroff, John ve Jean, *Ethnography and the Historical Imagination*,, Boulder, Westview, 1992.

Doyle, Rodger, "By the numbers: Ethnic Groups in the World" *Scientific American*, Eylül, 1998, 279 (3): 130.

Emiroğlu, Kudret ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Encyclopaedia Britannica , "Anthropology. The study of ethnicity, minority groups, and identity," *Encyclopaedia Britannica, 2007.*

Epstein, Arnold, L. *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London, Tavistock, 1978.

Eriksen, Thomas Hylland, "Economies of Ethnicity", *A Handbook of Economic Anthropology* içinde , Jamez G. Carrier, ed., Edward Elgar, Cheltenham, UK, 2005, s.353-369.

Eriksen, Thomas Hylland, "The Epistemological status of the concept of ethnicity", *Anthropological Notebooks*, Ljubljana, Slovenia, 1996. aynı zamanda http://folk.uio.no/geirthe (erişim tarihi 22 Şubat 2008)

Eriksen, Thomas Hylland, "Bateson and the North Sea ethnicity paradigm", http://folk.uio.nogeirthe , tarih yok (t.y.), (erişim 15 Şubat 2007).

Fearon, James D., "Ethnic and Cultural Diversity by Country", *Journal of Economic Growth*, vol. 8, no. 2, June 2003: 195-222.

Fenton, Steve, *Ethnicity: Race, Class, Culture*. Londra, Macmillan, 1999.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1983.

Gordon, Raymond, ed., *Ethnologue*, Languages of the World, 15th. Edition, Dallas, SIL International, 2005.

Hall, Stuart, Race, articulation and societies structure in in dominance, in *Sociological theories: race and colonialism*, UNESCO, ed., Paris, Unesco, 1980.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, editors, *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Isaacs, H. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change* New York: Harper, 1975.

Jenkins, Richard, "Book reviews: The Ethnic Origin of Nations", *British Journal of Sociology*, 1988, 39 (4): 630-631.

Kagarlitsky, Boris, *The Twillight of Globalization: Property, State and Capitalism*, (çev. Renfrew Clark), Londra, Pluto Press, 2000.

Kovats, Martin, "The politics of Roma identity: between nationalism and destitution", Open Democracy, 29.07.2003, www.opendemocracy.net . (Erişim tarihi: 15 Şubat 2007).

Levinson, D. , *Ethnic Groups Worldwide*, Phoenix: Oryx Press, 1998.

Shils, Edward, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Tics Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory", *The British Journal of Sociology*, 1957, vol 8. no.2, s. 130-145.

Maleševic, Siniša, *The Sociology of Ethnicity*, Londra, Sage, 2004.

Moerman, Michael, "Who are the Lue? Ethnic Identification in a complex civilization", *American Anthropologist*, vol 67, 1965, 1215-29.

Özkırımlı, Umut, *Milliyetçilik ve Türkiye-AB İlişkileri*, İstanbul, TESEV, 2008.

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986.

Spencer, Robert, & Jesse D. Jennings, et.al, *The Native Americans*, New York, Harper and Row, 1977.

Vincent, Joan, "The Structure of Ethnicity" in *Human Organization,* 1974, *33(4): 375-379.*

Weber, Max, *Economy and Society* eds. Guenther Roth and Claus Wittich, trans. Ephraim Fischof, vol. 2 Berkeley: University of California Press, [1922]1978, 389 .

http://en.wikipedia.org (erişim 30 Ocak 2008)

http://www.ethnologue.com/show_catalog.asp?by=new (veritabanı son düzeltme tarihi: *2007Aralık, erişim tarihi: 7 Şubat, 2008)*

ETNİSİTE VE ULUS KARŞILAŞTIRMASI

Hüseyin Kalaycı

Dünyanın birçok bölgesinde ayrılıkçı hareketler ulus-devletlerin toprak bütünlüğünü tehdit ederken, ulus oldukları iddiasındaki bu grupları bulundukları ülkeler ısrarla etnik isyancı olarak tarif eder. Bir grubun ulus olarak tanınması bulunduğu devlette yeni bir yapılanmayı zorunlu hale getireceğinden ülkeler bünyelerinde birden fazla ulus barındırdıkları olgusunu kabule yanaşmazlar. Ulus, ulus-devletten ayrı bir ideolojik ve siyasî yapı olmasına karşın, ulus ile devlet kavramları sistematik biçimde birbirine karıştırılır. Hemen hemen tüm modern devletlerin ulus-devlet olması nedeniyle devletin sınırlarının ulusun sınırlarıyla örtüşmesi gerektiği şeklindeki düşünce bu karıştırmanın başlıca nedenidir. Oysa ulus inşası devlet inşasından farklıdır ve ille bağımsız bir devlet kurulmasını gerektirmez. Uluslarla devletlerin özdeşleştirilmemesi gerektiğine en iyi örnekler Bask, Katalan, İskoç, Quebec gibi devletsiz uluslardır. Milliyetçiliğin, çoğu zaman ulus ve devletin uyumunu öngörmesi ve ulusun sınırlarıyla devletin sınırlarını uyumlu ve benzer hale getirmeyi amaçlaması, her milliyetçiliğin nihai hedefinin, mensubu olunan ulusun kendi devletini kurması olduğu düşüncesini pekiştirir. Devletle ulusun bu iç içe geçmişliği, devletsiz bir grubun ulus olarak tanımlanmasını zorlaştırır.

Homojen bir toplum –ulus– yaratabilme hayalindeki ulus-devletle, bu devlet anlayışına göre belirlenmiş "evrenselci" yurttaşlık modelinin toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik talepleri karşılamakta âciz kalması her ne kadar yeni bir devlet ve yurttaşlık modeli tartışmalarını beraberinde getirse de, hem mevcut devletler ulus-devlet biçiminde örgütlenmeyi

sürdürmekte hem de bağımsızlık mücadelesi veren gruplar kendi ulus-devletlerini oluşturmanın hayalini kurmaktadır. Her ayrılıkçı hareketle, bir siyasal örgütlenme modeli olarak meşruluğu biraz daha aşınan ulus-devlet, bu ayrılıkçı hareketlerin hem hedefindeki hem de hayalindeki devlet modeli olunca, sorunun kaynağı sayılan ulus-devlet, yeni bir isimle yeniden üretilmektedir. Eskiden, çeşitli etnilerin bir ulus altında toplanması söz konusuyken, şimdilerde tam tersi bir sürece girildiği ve ulusların hızla "etnikleştiği" görülmektedir (Žižek, 1997: 42).

Ulus ve etni arasında kurulmuş hiyerarşik yapı, etnik/ulusal çatışmaların başlıca nedenidir denebilir. Bu yüzden ulus ve etnisite arasındaki farkın belirginleştirilmesine ihtiyaç vardır, ancak ulus-devletlerin inanmaya yatkın oldukları gibi kesin hatlarla çizilmiş bir ulus ve etnisite farkından bahsetmek kolay değildir. Çeşitli ulus ve etnisite tanımlarına yer verilerek ikisi arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya konmaya çalışılacağı bu makalenin etnisite ve ulus tanımlarına tam bir açıklık getirme iddiasında olmadığını en başta belirtmekte yarar vardır.

Ulus-devlet

Ayrılıkçı hareketler, ulus-devletlerin azınlık ulusları veya "tarihsel uluslar" ikna veya sınırsız baskı ve asimilasyon yoluyla bertaraf etme çabalarının başarısızlığına işaret etse de, ayrılma talebinde bulunanların nihai amacının kendi ulus-devletlerini kurmak olduğu açıktır[1] (McRoberts, 2001: 687). Modern devlet aynı zamanda ulusal devlettir; federalizm, üniterlik, monarşi ya da cumhuriyet gibi farklılıklar bu özelliği ortadan kaldırmaz. Modern dünyanın bir "uluslar dünyası" olması, hattâ federasyonların bile ulusların federasyonu olması, siyasete ve devlete meşruluk veren tek şeyin milliyetçilik olmasına neden olur (Smith, 2002: 171). Ulus-devlet sistemi üç sosyal ve siyasî yeniliğin –devlet, ulus ve egemenlik– birleşmesiyle doğar. Ulus-devletin doğuşunun sebepleri her ne olmuş olursa olsun, başarısı tartışılmazdır. "Ulus olma", Avrupa'dan Amerika'ya, oradan da tüm dünyaya yayılarak egemenliğin evrensel formu haline gelir (Billig, 2002: 32-33). Günümüzde tüm devletler ulus-devlet biçiminde örgütlenmiştir. Ulus-devlet iki kavramı, ulusu ve devleti içinde barındıran siyasî bir örgütlenme biçimidir. Devlet en klasik tanımıyla, verili bir toprak parçası içinde (başarıyla) yasal fizikî güç kullanımı tekelini elinde tutan aygıt, ulus ise bir topluluk oluşturma bilincine sahip, ortak

[1] Brown'a göre, etnik talepler ulus-devleti zayıflatmamakta, ulus-devletin zayıflaması etnik taleplere neden olmaktadır, bir başka deyişle, etnik talepler ulus-devletin zayıflamasının nedeni değil sonucudur (Brown, 1998: 9-11). Ancak bu taleplerin ulus-devlet ideolojisini güçlendirdiği açıktır.

bir kültürü paylaşan, açıkça belirlenmiş bir toprak üzerinde yerleşik, ortak bir geçmişe ve gelecek projesine ve kendi kendini yönetme hakkına sahip insan grubudur. Ulus-devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek ortak kültür, simgeler, değerler yaratarak, geleneklerle köken mitlerini canlandırarak (kimi zaman uydurarak) birleştirmeyi amaçlayan bir tür devletin oluşumuyla tanımlanan modern bir olgudur. Ulus-devlet, erkini ulus adına kullandığını iddia eden ve yarattığı zorlamayı bu gerekçeyle haklı gösteren bir iktidar türünün hem kavramsal hem de aygıtsal görünümüdür.

Devletlerin benimsediği ulus inşası politikaları ulusal çoğunluğu ülkenin tüm topraklarını ulusun olduğuna ikna etmede birçok zaman başarılı olur. Ulus inşa sürecinin aynı zamanda ortak bir kültür geliştirilmesi süreci olması beraberinde kültürel asimilasyonu getirir. Ulusal topluluk bu siyasal kültürün tek ve biricik temsilcisi sayıldığından önemli sayıda azınlık grup ulus-devlet çatısı altında asimilasyona zorlanır. Sanki toprak egemenliği olmadan ulus-devletin tüm tutarlılığını kaybedeceği inancı vardır ve bu nedenle milliyetçi ideoloji hem toprağın hem de kültürün "geri dönülmez biçimde" ulusallaşmasına yol açar (Appadurai, 2000: 135). Zira milliyetçilik, kültürü ve kültürel topluluğu üretmek ve yeniden üretmekle ilgili olduğu kadar bu amacı güvenceye almak için belirli bir toprağı kontrol etmekle de ilgilidir (Walker, 1997: 227-230).

Modern devletler homojenleştirici ulus inşası politikası aracılığıyla bünyelerindeki bütün nüfusu ortak ulusal kültüre asimile etmeye çalışırlar. Ulus-devletler farklı etnik kimlikleri tek bir çatı altında toplamayı kısmen başarmışsa da bu homojenleştirmeye direnen ulusal azınlıklar hep olagelmiştir. 21. yüzyılda demokrasi ve azınlık haklarının uluslararası ilişkilerde hâkim değerler olması bu ulusal azınlıkların mevcut ulus-devletlere asimilasyonunu ya da entegrasyonunun sağlanmasının daha da zor olacağını gösterir. Aynı topraklar üzerinde yaşayan birden fazla ulusun kendi ulus-devletini kurma mücadelesinin geçmişte neden olduğu savaşlar, kıyımlar, tehcirler günümüzde de iç savaşların, düşmanlıkların ve terörün kaynağı olmayı sürdürmektedir. Ulus-devletin üniterci anlayışının aynı topraklarda birden fazla ulusun bir arada barışçıl şekilde yaşamasını zorlaştırdığı açıktır. Her ne kadar uluslararası ilişkilerde paradiplomasinin, bölgesel örgütlerin, çokuluslu şirketlerin, hükümetdışı ve sivil toplum örgütlerinin rolü artmışsa da hâlâ ulus-devletler çağında yaşandığı muhakkaktır. Ulusal azınlıkların öncelikle karşı çıktığı şey, ulus-devletin dayandığı tek ulus, tek devlet fikridir. Kendi milliyetlerini merkezi devlete bağlı ve tüm devleti tek ulus olarak kavradıklarından çoğunluk ulusla-

rın mensupları kendilerini ayrı bir ulus olarak görmezler (McRoberts, 2001: 684). Kendilerini ayrı bir ulus olarak görme eğilimínde olanlar ulusal azınlıklardır ve kendilerini ulus-devletlerdeki hâkim/çoğunluk konumdaki uluslar gibi meşru bir ulus saydıklarından mevcut ulus-devletlerin uzun süreden beri yararlandıkları haklardan yararlanmayı talep ederler.

Ulus-devletler çağında doğan bizler, ulusların mevcut olmadığı bir dünyanın mümkün olmadığına inandırıldığımızdan ulus ve milliyetçilik gibi kavramları sağlam bir gerçeklik olarak algılarız. Ulus ve ulus-devletler son derece doğal ve doğuştan görünürler, bu yüzden Billig'in de belirttiği gibi, bundan dört kuşak önce milliyetlerini bilmeyen ve öğrenmek de istemeyen insanların var olmuş olması bize şimdi tuhaf görünür. Bize uluslar dünyasının –sanki ulusların mevcut olmadığı bir dünya mümkün değilmiş gibi– dünyanın doğal haliymiş gibi görünmesine sebep olan ideoloji milliyetçiliktir (Billig, 2002: 78, 49). Ulus birçok zaman bir aileye benzetilir ve insan vücudu gibi "doğal" bir şey olarak görülür. "Pek çok insan zararlı etkilerinden dolayı acı çektiği zaman bile ulusal bölünmeleri, ulusal karakteri ve milliyetçiliği doğal bulur ve ulusun ve 'uluslar dünyasının' kalıcılığından kuşku duymaz" (Smith, 2002: 21-29). "Milliyet" milliyetçi ideoloji tarafından öncelikle bir his/güdü olarak takdim edilir, "doğal" bir oluştur ve milliyetçilik bizi doğamızın sesini dinlemeye teşvik eder (Bora, 2005: 75). Nitekim Ernest Gellner da, günümüz dünyasında, "bir adamın iki kulağa ve bir burna sahip olduğu gibi bir de milliyete sahip olmak zorunda olduğunu" söyler (1983: 6). Geçmişte, büyük dinlerin gördüğü işlevi şimdilerde sivil din olarak adlandırılabilecek milliyetçilik üstlenir. Bugün toplumsal bilincin temelini, gerçekliği algılamanın çerçevesini milliyetçilik oluşturur (Greenfeld, 2000: 29).

Milliyetçilik konusunda modernist kuramın hegemonyasından bahsetmek mümkündür. İlk milliyetçilik kuramcılarından Karl Deutsch, 1960 ve 1970'lerde modernleşmenin bölgesel ve etnik farklılıkların yok oluşuna neden olacağını savunur. Ulusları ve milliyetçiliği "modernleşme"'nin ürünü olarak gören düşünce okulunu temsil eden Karl Deutsch'a göre, bir halk ya da ulus, ortak kültüre dayanan "toplumsal iletişim topluluğudur" (Deutsch 1966). Deutsch'un düşüncesi, baskın grupların sonunda daha küçük grupları asimile edeceğine dayanır, fakat azınlık milliyetçisi hareketlerin artışı bu öngörüyü geçersiz kılar (Paquin, 2002: 55). Milliyetçiliğin yirminci yüzyılda bir moda haline gelmesini demokrasi ve dinsellik fikriyle ilintilendiren Carlton Hayes ise, "devletin, özellikle de ulus-devletin insanın ilerlemesini sağlayabileceği ve sağlaması gerektiği inancının büyümesini" milliyetçiliği besleyen asıl unsur olarak görür; bir başka deyişle milliyetçilik ilerleme inancıyla ve modernleşmeyle yakından ilişkili-

dir (Hayes, 1949: 300). Bu görüşü biraz daha ileriye taşıyan Greenfeld, "milliyetçiliğin dünyanın temelinde yattığını" çünkü "modernitenin kurucu ilkesi" olduğunu iddia eder. Modernite eski toplumsal düzeni kırıp yerine açık, toplumsal olarak hareketlisini getirir. Daha önceden aristokrasiyle, kilise ve zenginlikle bağdaştırılan statü ve itibar *(dignity)* artık ulus ve milliyetçilik aracılığıyla sağlanır (Greenfeld, 1992: 491; Kellas, 1998: 63). Brown'a göre ise, devlet elitleri, ulusu, ekonomik güvenlik ve sosyal adalet vaadiyle birleştirerek, modernleşmenin yıkıcı etkilerine maruz kalan bireylerin duygusal ve ahlâki ihtiyaçlarına karşılık vermeye çalışırlar. Böylelikle, farklı bağlamlarda, ulus-devletin meşruluğu onun sosyal adaleti ve gelişmeyi sağlayacağı vaadiyle yakından ilintili olur.[2] Ancak, ulus bir kere, âdil gelişme ve ilerlemeyle tanımlanmaya başlayınca, milliyetçiliğin meşrulaştırıcı ve seferber edici gücü, sosyal adalet sözünü tutma yeteneğine bağlı olmaya başlar (Brown, 1998: 6). 1960'ların sonundan itibaren devlet elitlerinin gelişme vaatleriyle gösterdikleri performans arasındaki zıtlığın hayal kırıklığı doğurduğunu ve devlet elitlerinin güvensizliğin ve bozulmanın kaynağı olarak görülmeye başlandığını söyleyen Brown, ulus-devletlerin meşruiyetinin erimesini devletin sosyal adalet ve gelişmenin motoru olacağı iddiasının gerçekleşmemesine bağlar.[3] Bu koşullarda bireyler, sosyal adalet formunda güvenlik sunma yeteneğine sahip alternatif hayalî akraba *(kinship)* cemaatlerine bakmaya başlarlar. Milliyetçiliği kısmen devlet elitlerinin inşa ettiği bir ideoloji olarak tanımlayan Brown'un da belirttiği gibi, ulus-devletin sosyal adaletin ve gelişmenin faili olacağı iddiası ulus-devletin yükselmesinin en önemli nedenlerinden biridir (Brown, 1998: 6-9). Ulus-devletin milliyetçiler tarafından kalkınmanın temel aktörü olarak gösterilmesi, özellikle Batılı olmayan ülkelerde devletin kutsallaştırılmasına yol açar. Ulus devletin, "akıl, sermaye ve bilimi en etkin bir şekilde bir araya getiren özgün bir güç örgütlenmesi olarak tasavvur edilmeye başlanması" ulus-devletin Aydınlanmacı geleneğin ürünü olarak ele alınmasını beraberinde getirir. Böyle olunca da, ulus-devlete karşı çıkış Aydınlanmacılığa ve akılcılığa

[2] Benzer bir yaklaşıma sahip olan bir diğer yazar, milliyetçiliği "adalet, erdem ve mutluluk vizyonu" vaat eden bir ideoloji olarak tanımlayan Elie Kedourie'dir (Kedourie, 1993. xiv).

[3] Milliyetçiliğin ve ulus-devletin modernizmin ilericiliğiyle özdeşleştirilmesi, ulus-devlet eleştirilerinin gericilikle savuşturulmasını sağlamıştır. Örneğin Türkiye'de, yalnızca "aşırı" milliyetçiler değil, kendisini sosyal demokrat olarak tarif eden bazı siyasî partilerin ve grupların da ulus-devlete yöneltilen eleştirilere karşı ortak tutumu, ulus-devletin ilerici olduğu, öyleyse ulus-devleti istemeyenlerin gerici olduğu gibi indirgemeci şekildedir. Özellikle ulus-devletin refah devleti ve sosyal devlet anlayışıyla ilişkilendirilmesi, ulus-devlet karşıtlarının neo-liberallikle suçlanmalarına neden olur, oysa, küreselleşme ya da neo-liberal politikalar dünyaya hâkim olmadan önce de birçok ulus-devlet refah devleti olmaktan çok uzaktır.

karşı çıkış olarak değerlendirilir ve gericilikle yaftalanır. Milliyetçilerin, Aydınlanmanın ilerici ideallerinin sadece ulus-devletin sınırları dahilinde gerçekleştirebileceği iddiası ulus-devletin "Aydınlanmayı bir girdap gibi yutmaya" başlamasına ve bu ideallerden hızla uzaklaşmasına neden olur[4] (İrem 2007: 158-159).

Tüm bu açıklamalardan milliyetçiliğin ve ulusun modernleşmenin ilerleme vaadiyle yakından ilintili olduğu anlaşılır, ancak, bu milliyetçiliğin bir yüzüdür, çünkü milliyetçilik pekâlâ gerici unsurları da barındırabilir. Fakat ne olursa olsun, ulus-devletler çağında, devletlerin milliyetçilik söylemiyle faaliyetlerini meşrulaştırdıkları ve milliyetçiliğin siyaset hayatının vazgeçilmez meşrulaştırıcı öğesi olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Toplumsal bağın ulusal olması milliyetçiliğin meşrulaştırıcı gücünün kaynağıdır. Milliyetçiliğin mi moderniteyi yoksa modernitenin mi milliyetçiliği doğurduğunu açıklamak bu makalenin amaçlarından biri olmadığından sadece milliyetçilikle modernite arasında nedenselden daha çok işlevsel bir ilişki bulunduğunun altını çizmek kanımızca yeterli olacaktır (Frost, 2001: 490). Öte yandan, modernleşme ile milliyetçiliğin işlevsel uygunluğunun, bu ikisinin karşılıklı gelişimini açıklamaya yetmeyeceğini unutmamak gerekir[5] (Brown, 1998: 3).

Ulus nedir?

Ulus, etnisite ve milliyetçilik konularında modernist kuramın hegemonyasından bahsetmek mümkündür, ancak milliyetçilik üzerine son dönemde geniş bir literatürün belirmiş olmasına rağmen genel bir milliyetçilik teorisinden bahsetmek mümkün değildir. Ne ulusun ne etnisitenin ne de milliyetçiliğin tanımında genel bir mutabakattan bahsedilebilir, bu nedenle bu kavramların muğlak ve birbiriyle çelişen anlamlarda kullanıldığı görülür.

Modernist yaklaşıma göre, "ulusun ve onunla ilintilendirilen her şeyin temel hususiyeti modernliktir" (Hobsbawm, 1992: 14). Her ne kadar uluslar kendilerini eski olarak hayal etme eğilimine sahip olsalar, ortak ata-

[4] Nazım İrem'e göre, "Aydınlanmanın bireyselliğe bağlı sosyalliği yerine milliyetçilik, topluluğa bağlı bir sosyallik anlayışını ikame etmiştir. Dahası, aklı, bireyselliği ve özgürlüğü; sağduyu, topluluk ve disiplin ile terbiye ederek sınırlandırma girişimleri içinde" ulus-devlete yarı mistik bir içerik kazandırmıştır (İrem, 2007: 158).

[5] Nafiz Tok'a göre, başlangıçta –milliyetçilik çağında– milliyetçilik modernleşmenin bir gereği idi, fakat daha sonra ve hâlâ bugün yeni ortaya çıkan milliyetçi hareketler için, modernleşme milliyetçiliğin bir gereği olmuştur. "Bir modernleştirici güç olarak milliyetçilik gelişen ya da bir zamanlar sömürgeleştirilmiş olan ülkelerin milliyetçiliğinde daha belirgindir. Örneğin, Türk milliyetçiliği ülkeyi modernleştirme amacının bir parçası olarak ortaya çıktı. Türk milliyetçileri modern laik bir devlet yaratmak ve devlet ve toplumu modernleştirmek için milliyetçi ideolojiyi kullandılar" (Tok, 2003: 234, not. 8).

lardan geldiklerine inansalar da aslında moderndirler ve "doğal" değil, birer inşadırlar (Eriksen, 2004: 154). Hobsbawm ve Gellner, ulusların oluşumunu toplumsal elitlerin mühendislik projesi olarak görerek ulusların icat edildiği görüşünü desteklerler (Nieguth, 1999: 159). Milliyetçilik taraftarlarının ise tarih yorumları, ulusların hep var olduğu şeklindedir ve bu noktada milliyetçilerin rolü ulusları uykularından uyandırmak ve ortak kültür ve toplumsal kimlik bilincini yükseltmektir. Oysa milliyetçilik, ulusların kendilerini fark ettikleri bir uyanış değildir. Milliyetçilik uluslaın kendilerinin bilincine varmasını sağlamaz, bunun yerine, toplulukların kendilerini ulus olarak düşünmeye başlamasını sağlar, var olmadıkları durumlarda da uluslar yaratır. Görüldüğü üzere, var olmayan yerlerde uluslar icat eden milliyetçilik, gerçekte toplumsal örgütlenmenin yeni modelinin sonucudur (Gellner, 1983: 48). Fakat uluslar bunun için tamamen olumsuz bile olsalar önceden var olan ayırt edici işaretlere ihtiyaç duyarlar.[6] Ulus "somut dilsel, tarihsel, ırksal ve topraksal temellere dayanmakla beraber belli bakış açıları içinde kurgulanarak icat edilen bir şeydir aynı zamanda" (Yıldırım, 2006: 183).

Ulus, halk, etnik grup ve ırk gibi kavramlar birçok zaman birbirinin yerine kullanılarak kavram kargaşası yaratır. Ulus konusunda, bazısı birbiriyle çelişen birçok tanım vardır, çoğu zaman da bu tanımlar, tanımı yapanların ait oldukları topluluğun "asıl ulus" olduğunu kanıtlama ereğinin ürünüdür. Hugh Seton-Watson'un ileri sürdüğü üzere ulus tanımları, genellikle "tanımı verenin mensup olduğu cemaat haricinde başka bir cemaatin ulus olarak nitelenmeyi hak etmediğini ispat etmek için" verilirler (1977: 4). Hangisinin gerçek ulus olduğu konusunda görüş ayrılıkları bulunmasına rağmen ulusların gerçekten var olduklarını ve var olmaları gerektiği tartışmasız kabul edilir. Ayrıca, ulusun ne olduğuna dair varsayımlar içeren milliyetçilik bunu yapabilmek için teoriye ihtiyaç duyar. Bir ulusal bağımsızlık hareketi sadece "biz bir ulusuz" iddiasında bulunmaz; bu iddia ile bir ulus oluşun gerektirdiği siyasî hakları talep eder. "Bu hakların talebi ulusların doğası hakkında çeşitli varsayımlar mevcut olmaksızın mümkün olmaz. Kuram, bir ulusun ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkındaki soyut ilkeler aracılığıyla ifade edilebilir" (Billig, 2002: 78-79).

İngilizce'de ulus anlamına gelen *"nation"* kelimesi, Latince'de "doğmak" anlamına gelen *"nasci"* fiilinden türetilmiştir. Latince'de *"nationem"* kelimesi ise soyu ya da ırkı çağrıştırır, bu nedenle ulus, kan ve soy bağıyla ilişkilendirilir ama milliyetçilik kuramcıları ulusu ortak soy/kan

[6] Milliyetçiliğin kendisini ulusun siyasal ve tarihsel bilinci olarak tanımlaması bundandır.

fikrine dayanarak tarif etmekten kaçınırlar. Bunun bir nedeni genetik bakımdan saf bir ulus olamayacağı düşüncesi (Yıldız, 2001: 27-28), diğeri de Avrupa'nın karanlık ve faşist dönemiyle "yüzleşilmesinin" ardından ahlâki bir tutum olarak ırka gönderme yapan tanımlardan "utanılmasıdır". Öte yandan milliyetçiler genelde tek bir kökenden geldiklerine ve şimdiye kadar "saf" olarak kaldıklarına inanırlar. Bu inancın olgusal bir temeli olması gerekmez, önemli olan, böyle bir inancın varlığı ve bunun davranışsal sonuçlarıdır (Yıldız, 2001: 28-29).

Ulus kavramını tanımlamakta kullanılabilecek ve her durum ve topluluk için geçerli bir reçete bulmak zordur. Ulus, "dil, din, tarih ve kültür birliğine sahip topluluklar olarak tanımlanabildiği gibi aynı toprak üzerinde ortak ekonomik ve toplumsal çıkarlara sahip bireylerin aynı yönetsel birime aidiyet duygularıyla bağlanması üzerine de kurulabilir." Bahsedilen özelliklerden birinin ya da birkaçının bir toplulukta bulunması, o topluluğun ulus olarak kabul edilmesini sağlar. Aslında bu özelliklerin mevcudiyetinden daha çok, bu özelliklere sahip olunduğuna duyulan inanç bir topluluğu ulus yapar (Boztemur, 2006: 163).

Hugh Seton-Watson'a göre, bir ulusun üyeleri dayanışma duygusu, ortak bir kültür ve ulusal bilinçle birbirlerine bağlı olduklarını hissetmelidir. Ulusun inşası konusunda ulusun niteliklerinden çok niceliğine vurgu yaparak belki de en çarpıcı saptamayı yapan Seton-Watson, "Bir toplulukta önemli sayıda kişi kendilerinin bir ulus oluşturduğunu varsayıyorlarsa ya da böyle olduğunu düşünerek ulus gibi hareket ediyorlarsa ulus ortaya çıkmış demektir" der (Seton-Watson, 1977: 5). Ulus ve ulus-devlet tartışmalarında sıkça konu edilen demografik ve coğrafi büyüklük Seton-Watson'un bu tanımıyla devre dışı bırakılır. Dünyanın her yerinde, insanlar, nüfus ve ekonomik kaynaklar, askerî ve siyasal güç ve kültürel donanım bakımından büyük farklılıklar göstermelerine karşın, "ulus" statüsünde olduklarını öne sürerler. Ulus olma iddiası, en azından teoride, eşit uluslararası muamele iddiasıdır (Smith, 2002: 21). Açık ve net bir ulus tanımı yapmak zor olsa da çoğunlukla ulusla kast edilenin bir topluluk oluşturma bilincinde olan, ortak bir kültürü paylaşan, sınırları açıkça belirlenmiş topraklara bağlı, ortak bir geçmişe, gelecek için ortak amaçlara sahip, kendi kendini yönetme hakkını savunan insanların oluşturduğu topluluk olduğu söylenebilir (Guiberneau, 1996: 47-48; 2004: 132).

Ulusu, kitle kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan, ortak mitleri ve tarihî belleği, aynı tarihsel toprak parçası üzerinde yaşayan insan topluluğu olarak tanımlayan Anthony Smith'in (1991: 14) ulus tanımı ne kadar da devleti çağrıştır. Smith, bir ulusun her ferdinin ortak yasal hak ve görevleri olması gerektiğini söyleyerek aslın-

da devletin sahip olduğu bir özelliği ulusa atfeder. Modern toplumlarda vatandaşların hak ve görevlerini belirleme yetkisi yalnızca anayasası ve yazılı kanunları olan devlete aittir; bu görevin ulusal topluluğa ait olduğunu söylemek ancak ulusu devletle özdeşleştirmekten kaynaklanabilir. Smith, her ferdin yasal hak ve görevlere eşit olarak sahip olması gibi devlete ait bazı özellikleri ulus kavramı tanımına dahil ettiği için, devlet ve ulus kavramları arasındaki sınırı kesin olarak çizemez, bu yüzden, devletsiz ulusların var olabileceğini bu tanımıyla ihmal eder. Smith, 2002'de yazdığı *"When is a Nation?"* başlıklı makalesinde, 1991'de yazdığı *Millî Kimlik (National Identitiy)* isimli kitabındaki ulus tanımını değiştirir. Smith, bu değişikliğinin nedenini açıklamamakla birlikte, ulus tanımındaki ortak yasal hak ve görevler yerine ortak kural ve gelenekleri kullanır. Buna göre ulus, ortak bir kültüre ve geleneklere sahip, ortak mitleri ve tarihî belleği olan, aynı tarihsel toprak parçası üzerinde yaşayan insan topluluğudur (Smith, 2002: 15). Bu yeni tanımda kültürün çoğunluk tarafından paylaşılması gerekliliği ve ortak ekonomi ortadan kalkar, ortak yasal hak ve görevler de ortak kurallar ve geleneklerle değiştirilir (Guibernau, 2004: 125-128). Ulus ve milliyetçilik konusunda en çok referans gösterilen Anthony Smith'in ulus tarifinin bile devlet tanımıyla benzer olması ulus ile devletin ne denli çakıştığının bir göstergesi sayılabilir. Ulus-devlet kavramının, ulusun sınırıyla, belli bir devlette yaşayanların sınırı arasında tam bir çakışma olduğunu varsayması bu iki kavramın birbirine karıştırılmasının ve ulus-devletlerdeki ulusal azınlıkların etnik grup olarak görülmesinin başlıca nedenidir.

Ulus ve milliyetçilik konusunda en sık başvurulan yazarların başında gelen Benedict Anderson, *Hayalî Cemaatler* adlı kitabında, ulusu hayal edilmiş[7] bir siyasal topluluk olarak nitelendirerek önemli bir noktaya işaret eder. Tek tek üyeler "öteki üyelerin büyük çoğunluğunu hiçbir zaman tanımayacak, onlarla karşılaşmayacak, onlar hakkında hiçbir şey duymayacak; buna rağmen her birinin zihninde birlikteliklerinin imgesi yaşayacaktır" (1983: 15). Anderson'un öne sürdüğü üzere topluluklar tahayyül ediliş tarzlarıyla" birbirlerinden ayırt edilirler (1983: 16). Billig'in ulus tanımı ise Anderson'un hayalî topluluk tanımına önemli bir katkı niteliğindedir. Bir ulusun üyelerinin kendilerini o ulusun mensupları olarak ve uluslarını da bir birliktelik olarak tahayyül etmelerinin yeterli olmayacağını ileri süren Billig, "aynı zamanda bir ulusun ne olduğunu bildiklerini de tahayyül etmek zorunda olduklarını" söyler, zira "kendimizin ulusal

[7] Brown'a göre ise ulus, asla sadece hayalî bir cemaat değildir, o her zaman icat edilmiş bir cemaattir (Brown, 1998: 5-6).

bir kimliğe sahip olduğunu, ancak ulusun bir kimliği olduğu tahayyül ediliyorsa öne sürebiliriz" (Billig, 2002: 84-85).

Ulusun hayal edilen bir topluluk olduğu görüşünü destekleyen bir başka yazar Fransız siyaset bilimci Dominique Schnapper, ulusu aşağıdaki gibi tanımlar: "Ulus kendini, yurttaşlık yoluyla tikel mensubiyetleri –bunlar biyolojik (en azından algılandıkları biçimde), tarihî, ekonomik, toplumsal, dinsel veya kültürel olabilir– aşma ve yurttaşı, somut belirginliklerin berisinde ve ötesinde hiçbir tikel kimliği ve niteliği olmayan soyut birey şeklinde tanımlama isteğiyle ifade eder" (1994: 49). Schnapper için ulus, yepyeni bir cemaat oluşturmayı hedefleyen siyasî bir projedir ve bu cemaat; yurttaşlar cemaatidir. Schnapper'e göre, "yurttaşlar cemaati" olarak demokratik ulus olma hali, etnik ve dinsel aidiyetleri yurttaşlık bağıyla aşmaya işaret eder.[8] Anthony Giddens ise ulusun, ulusal özellikleri bünyesinde barındırmakla değil, topluluğun kendisini siyasal otoriteyle özdeş olarak kabul etmesiyle ortaya çıktığını savunur (Boztemur, 2006: 165).

Birçok etnik ve ulusal kimliğin inşasında "ortak köken" mitinin önemli rol oynadığı şüphesizdir, ancak "ortak kader" inancının da hayati bir öneme sahip olduğu unutulmamalıdır. Geçmişten ziyade geleceğe yönelmiş olan "ortak kader", özellikle ABD veya Avustralya gibi göçmen toplumlarda, ulusun inşasında "ortak köken"den daha önemli bir işleve sahiptir (Yuval-Davis, 2003: 50-64). Ulus addedilmek için nesnel ölçütler belirlenmiş değildir, bazı grupların neden "ulus" sayılıp diğerlerinin "uluslaşmadığı" sonucuna varıldığını bu nedenle izah etmek kolay değildir. Yine de belirli grupların neden "uluslaşamadığını" açıklarken; genellikle ya dil veya etnik köken gibi tek bir ölçüte ya da dil, ortak topraklar, ortak tarih, kültürel özellikler gibi bir ölçütler kümesine başvurulur (Hobsbawm, 1995: 19). Uluslarda ortak olan şey, biricik olduklarına duydukları inançtır ve bu inanç onların ayrı bir ulusal kimliğe sahip olmalarını müm-

[8] Böyle bir cemaatin oluşturulabilmesi için özellikle "toplumsal bağın artık dinî değil, ulusal, yani siyasal olması" gerektiğini simgeleyen laikliğe gereksinim vardır. Ancak, ne ulus yeterince tikel mensubiyetleri yıkabilmiş ne de laiklik ilkesi devletin dinsel tarafsızlığını sağlayabilmiştir. Öyle ki, "kutsal, anlamını dinden ulusa devretmiş", "ulus gerçek bir kült haline gelmiş", ulus ve cumhuriyet "âyinleri, sunakları, tapınakları ve azizleri ile sivil bir dine" dönüşmüştür (Schnapper, 1994: 122). Dindışı insan, dindar insanın davranışlarının izlerini hâlâ korumaktadır. Kutsallıktan en fazla arınmış toplumlarda bile, saf haliyle dindışı insanı bulmak zordur. "Söz konusu olan yalnızca, çağdaş insanın koskoca bir yapıya ve büyüsel-dinsel bir kökene sahip 'batıl iktidar'ı veya 'tabular'ı değildir", daha önemlisi, dindışı olduğuna inanan modern insanın hâlâ "koskoca bir gizli mitolojiye ve çok sayıda yozlaşmış âyinselliklere sahip olmasıdır" (Eliade, 1991: 180-181). İmge, sembol ve mitler, ruhun (psişe) durduk yerde yarattığı şeyler değildir, "varlığın en gizli biçimlerini tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermek" gibi bir işlevi vardır (Eliade, 1952: 14).

kün kılar. Aynı zamanda ulus, egemenliğin taşıyıcısıdır ve bağlı bulunan devletin vatandaşlık haklarından eşit şekilde yararlanılabilmesi o ulusa mensup olmayı gerektirir. Ulusun kurumsallaşmasının kilit göstergelerinden birisi olması nedeniyle vatandaşlığın ulus kavramının özünü oluşturduğu söylenebilir. Bu nedenle, ulus olmaya çalışan tüm etniler öncelikle üyelerini vatandaşa dönüştürmeye girişirler (Smith, 2002: 213-215). Etni olarak adlandırılan grupların kendilerini ulus olarak gösterme çabaları vatandaşlık uygulamalarından kaynaklanır. Siyasal modernleşme yolunda, vatandaşlık haklarının genişletilmesi de vatandaşların ortak kültür tanımına dayanarak yapılır (Kraus, 2003: 244).

Brian Barry, Bernard Russell, Ernest Renan ve John Stuart Mill ulusun kültürel özellikler yerine dayanışma hissinin paylaşılması açısından tanımlanması gerektiğini öne sürerler. Örneğin Russell, her ne kadar ulusun üretimine yardım etse de ulusun dil yakınlığı veya ortak tarihî kökene göre tanımlanamayacağını söyler. Ulusu oluşturan şey benzerlik hissi ve aynı gruba ait olma içgüdüsüdür (Beran, 1993: 481). Ulus kavramına güç veren ve onun devamlılığına katkıda bulunan ise ulusu oluşturan kişiler arasında bir hiyerarşi olmadığı aksine dayanışma anlayışının hâkim olduğu düşüncesidir. Anderson'un dediği gibi, "varolan eşitsizlik ve sömürülere bakılmaksızın ulus her zaman derin, yatay arkadaşlık/yoldaşlık olarak tasavvur edilir" (Anderson, 1991: 7). Ulusun, dayanışma biçimine dayanan belli tipte bir topluluk olduğu düşüncesi aynı zamanda ulusa meşruiyetini veren olgudur; bu dayanışma biçimi bir topluluk anlayışına dönüşür ve bu da ulustur (Fossum, 2003: 6-7). David Miller gibi liberal milliyetçiler, paylaşılan ulusal kimliğin, liberallerin önem verdiği kişisel haklar, demokrasi ve sosyal adalet gibi değerlerin gerçekleştirilmesinde önemli olduğunu düşünür. Temel liberal değerlerin gerçekleşmesi için vatandaşlar aidiyet duygusuna ihtiyaç duyarlar. Aidiyet fikrinden kasıt, birlikte yaşıyor olmalarının özel bir nedeni olduğuna inanıyor olmalarıdır, zira insanların ulusal kimliği paylaştıklarında, birbirlerine ait oldukları fikrine kapılacakları varsayılır (Mason, 1999: 263-4). Miller, modern dünyada, yabancılaşmayı engellemek için, vatandaşların kendilerine toplumsal bir yer bulabilmesi ve varoluş koşullarını etkileyen önemli kararları alan ve bu koşullar üzerinde azami kontrol sunan kolektifle kendilerini özdeşleştirebilmesi gerektiğini söyler. Uygulamada, bu durum sadece paylaşılan ulusal kimliğin sağladığı politika-dışı birliktelikle mümkündür; o zaman vatandaşlar sosyal dünyalarını birlikte şekillendirmeye önem verirler. Bireylerin siyasal katılım, âdil ve kapsamlı bir yeniden bölüştürme *(redistribution)* için aidiyet hissine ihtiyaç duyduklarını belirten Miller

(1995: 93-94); paylaşılan bir ulusal kimlik var olmadıkça ortak iyi politikalarının üstün gelemeyeceğini düşünür (Mason, 1999: 278).

Toplumsal dayanışma için bir ulus çatısı altında toplanılması gerektiğine inanan tek yazar David Miller değildir. John Stuart Mill de *Representative Government* adlı kitabında liberal kurumların istikrarı, birliği ya da düzeni için ortak bir ulusal kimliğe gerek olduğunu savunur. Ayrıca Mill, çalışmalarında ulusun üyelerinin birbiriyle işbirliği içinde olmasını sağlayan "ortak sempati" duygusuna sıklıkla yer verir. Brian Barry ise, "ulus, başkası için fedakârlık etme hissinden oluşan büyük bir dayanışmadır" der (Beran, 1993: 482). Demokratik kurumların işleyebilmesi ve toplumsal dayanışmanın sağlanabilmesi için mutlaka milliyete ihtiyaç duyulduğunu ve ortak milliyetin toplumsal bağın tek kaynağı olduğunu öne sürmek biraz indirgemeci bir yaklaşımdır. Aslında mevcut ulus-devletlerde milliyetle vatandaşlık kavramları bu kadar iç içe geçmemiş olsa, demokratik vatandaşlık milliyetin üstlendiği görevi üstlenebilir, aynı milliyete sahip olmadan da çokuluslu devletlerde vatandaşlar arasında karşılıklı güven inşa edilebilir. Ancak bunun için milliyetle vatandaşlığın özdeş kullanımına son verilmesi gerekir. "Milliyet nasıl olur da vatandaşlığın oluşturamadığı güven seviyesini oluşturur? Ortak yaşamayı ortak bağa dönüştüren simya nedir?" sorusuyla milliyetin işlevini pekâlâ vatandaşlığın yürütebileceğini öne süren Frost, Benedict Anderson'a gönderme yaparak "ulusal bağlar, yükümlülüğümüz olanlarla sadece kişisel olarak karşı karşıya gelmediğimiz için değil, gerçekten de onların var olduğunu hayal ettiğimiz için 'hayalî cemaat' üzerine kuruludur. Eğer bu doğruysa, neden tüm dünyayı kendi cemaatimiz olarak düşünmüyoruz?" diye sorar ve bizi ulustan daha geniş dayanışma grupları oluşturmaya davet eder[9] (Frost, 2001: 493-494). Ortak milliyetten yükümlülüklerin nasıl doğduğu konusu muğlaktır ve "milliyetçiliğin, toplumsal güven kanalıyla toplumsal çıkar sağladığı kabul edilse bile var olan devletlerin aynı sonuçları ortaya koyamadığı ortadadır" (Frost, 2001: 493). Milliyetin, başkalarına güven duymak için tek ve en iyi yol olduğu varsayımının neden sorunlu olduğuna en iyi örneklerden biri İtalya'dır. Bilindiği üzere aynı milliyete sahip İtalyan yurttaşlarından kuzey bölgesindekiler kurdukları ayrılıkçı partiyle, güney bölgeleriyle dayanışma ve işbirliği yapmaktan kaçınırlar (Caney, 1997: 357). Bizce daha önemlisi, ulusun yarattığı eşitlik fikrinin bir devlet içinde var olan sömürü ilişkilerini birçok zaman muğlaklaştır-

[9] Ulusların etik topluluklar olduğu konusunda David Miller ve Yael Tamir'e katıldığını belirten Frost, yine de toplumsal güvenle milliyet arasındaki ilişkinin ahlâki boyutlarının açıklamasından bizim gibi tatmin olmamışa benzer (Frost, 2001: 495).

ma işlevi görmesidir.[10] Miller'in toplumsal dayanışma için gerekli olduğunu öne sürdüğü güven, tam tersi biçimde işleyip adaletsizlik ve sömürünün de temelini oluşturabilir ve derin güven ilişkileri, kurulu hiyerarşiler ya da ayrımcılıklar ile yan yana gidebilir (Frost, 2001: 494). Ortak bir ulusal kimlik hissi, birleştirici olduğu kadar bölen bir güç de olabilir, toplumun uyumunu sağladığı gibi vatandaşlarının büyük kesimini yabancılaştırarak topluluğun bölünmesine de neden olabilir (Parekh, 2002: 295). Ama daha tehlikelisi, Miller'in dediği gibi demokratik kurumlar ve kolektif eylem sorununun çözümü ortak milliyeti gerektirirse, o zaman ortak milliyetten olmayanların püskürtülmesiyle ve etnik (ulusal demek daha doğru olur) temizliğin daha yumuşak bir versiyonunun ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilir. Bu nedenle "güven" ve toplumsal bağa ihtiyaç gerekçeleri ulus-devletleri haklı çıkartmaya yetmez (Caney, 1997: 358). Dayanışma toplulukları olarak uluslar, liberal demokratik kurumların düzgün işlemesini kolaylaştırmada, vatandaşlık haklarının korunması ve sorumluluklarının tayin edilmesinde ve bireysel özerkliğin gerçekleşmesinde anahtar rol oynamışlardır. Ancak bu uluslar olmadığında demokrasinin de olamayacağı ya da toplumsal bağ milliyete dayanmadığında toplumsal dayanışmanın kendiliğinden ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Liberal milliyetçiler genelde ulus-devletin varlığını düzgün bir şekilde teorileştirmeden bir adalet ve demokrasi alanı olarak varsayma eğilimindedirler (Seglow, 1998: 963). Demokrasinin ulusal formda doğmuş olması ve akabinde ortaya çıkan refah devleti –ki neoliberal politikalar refah devletini zayıflatsa da ulus-devletleri ortadan kaldıramamıştır– sanki ulus-devlet ortadan kalkarsa demokrasi ve refah devleti de ortadan kalkacakmış gibi bir felaket senaryosu yaratmıştır. Demokrasinin ve refah devletinin devamlılığını savunmak bizi ille ulus-devlet ideolojisini muhafaza etmeye sevk etmeli midir? Liberal demokrasilerin ulusal olması nedeniyle ulus-devlet ortadan kalkınca hem liberal siyaset anlayışının hem demokrasinin hem de sosyal devletin ortadan kalkacağına duyulan inancın ulus-devlet ideolojisinin yeniden üretilmesine katkıda bulunduğunu unutmamak gerekir. Paylaşılan ulusal kimliğin toplum içindeki farklı gruplar arasında bir güven ve uzlaşı zemini oluşmasını kolaylaştıracağı konusunda şüpheye yer olmadığını söyleyen Mason'un aynı işlevi ortak bir kaderi paylaşma fikrinin de görebileceğini düşüncesine katılmamak mümkün değildir. Ortak bir kaderi paylaşma fikri, ortak ulusal kimliğin sunacağı "birbirine ait

[10] Perlman'a göre, "Ulusal orduların ayak izleri, ilerlemenin ayak izleridir. Bu yurtsever ordularda kurtla kuzu, örümcekle sinek yan yanadır. Bu ordularda, sömürülen işçi, sömürenlerle dosttur, borçlu köylü, tefeciyle arkadaştır, aldatılan, kalpazanla bir aradadır, ne ki, bu dostluklar sevgiyle değil, nefretle örülen bir ilişkinin ürünüdür" (Perlman, 1999: 111).

olma" hissi olmadan da ortak iyi politikalar için destekleyici olabilir (Mason, 1999: 278-279). Ortak kader duygusu sayesinde bireylerin fedakârlık yapması mümkün olabilir, devletin vatandaşlardan beklediği bazı yükümlülükler yerine getirilebilir, özellikle devletin en ihtiyaç duyduğu zorunlu askerlik hizmeti ve vergi ödeme görevi yerine getirilebilir (Harles, 1997: 711).

ETNİSİTENİN TANIMI VE ETNİSİTE ULUS FARKI

Çalışmanın bu aşamasında etnisiteyi ve etnik kimliği tanımlamak yararlı olacaktır. Yunanca *ethnos*'tan türetilmiş etnik kelimesi, pagan ya da kâfir mânâsına gelir. Ancak 19. yüzyılın ortalarından itibaren giderek "ırksal" özellikler ifade edecek şekilde kullanılmaya başlanır (Eriksen, 2004: 15). Aslında birçok dilde etnik grup ya da etnik topluluk kavramını karşılayan bir terim yoktur, bu terimin yerine "müphem ve belirsiz bir terim olarak" halk kavramı önerilir, bu nedenle etnik grup terimi, halk gibi bir anlamda kullanılır (Smith, 2002: 45; Eriksen, 2004: 25). Günlük dilde ise, etnisite, "azınlık sorunları" ve "ırk ilişkileri"ne işaret eder. Etnisiteyi, ezilen ya da azınlık konumunda olan gruplarla özdeşleştirme eğiliminin ulusları ulus-devletle özdeşleştirmekten kaynaklandığı söylenebilir. Oysa çoğunluk ya da baskın olan gruplar azınlıklardan daha az "etnik" değildir ancak hegemon konumdaki etnisiteler, kendi toplumsal ve kültürel kurgularını "doğallaştırma"yı başardıklarından onların "etnikliği" görünmez olmuştur (Yuval-Davis, 2003: 92). Etnik ve ulusal topluluklar arasında doğal bir farklılık arama çabasına rağmen her ikisinin de Anderson'un tabiriyle "hayalî cemaatler" olduğu ileri sürülebilir (Yuval-Davis, 2003: 44-45). Ama yine de kan bağı ya da ortak kökenin etnisitenin ayırt edici özelliği olduğuna inanılır. Bazen de etnisite ile kültür eşanlamlı olarak kullanılır ve böylelikle, Aleksandra Alund'un dediği gibi, "etnisite ve kültürü çakıştırma eğilimi, etnik farklılığın siyasî dinamiklerine dikkat etmemeye yol açar" (Yuval-Davis, 2003: 93). Oysa etnik gruplarla kültürel grupları birbirinin aynı olarak görmek ve ortak kültürü etnikliğin temeli olarak değerlendirmek son derece yanıltıcıdır. Etnik gruplar mutlaka ortak kültürel özelliklerle belirlenmediği gibi kültürel farklılık da etnikliğin belirleyici özelliği değildir. Bu noktada Connor'un tanımına kulak vermek yerinde olur: Etnik grup, gerçek ya da farazî ortak köken duygusuna sahip, diğer-tanımlı bir gruptur. Bazı etnik gruplar "ırk" ya da "kan" kavramlarını kullanırken, bazıları kültürel yetkinlik ölçülerini kullanır (Yıldız, 2001: 43-44). Görüldüğü üzere, etnik grup terimi oldukça gevşek ve muğlak anlamda kullanılır. Dyke, etnik grubu, "çoğunluk itibariyle aynı soydan gelen, kendilerini kolektif olarak ırka ya da dil veya din gibi ortak

kültürel özelliklere dayalı ayrı bir kimlik sahibi olarak gören kişilerin oluşturduğu bir grup" olarak tanımlar. Fakat bu şekilde tanımlanan etnik grup, halk, ulus, milliyetler, azınlıklar, kabileler ya da değişen bağlam ve şartlara göre cemaatler anlamına gelebilir (Yıldız, 2001: 40). Şurası açıktır ki, etnisite ve milliyet terimleri arasındaki ilişki, hemen hemen etnisite ile ırk arasındaki ilişki kadar karmaşıktır (Eriksen, 2004: 18).

Bazıları etnik kimlikleri ezeli ve en azından kısa vadede değişmez olarak görür. Bazılarına göre ise etnik kimlikler zamanın gerektirdikleri ve bağlamı tarafından belirlenmiş toplumsal inşalardır (Keating, 1997: 690). Etnisitenin dil, ecdat ve tarih gibi nesnel kültürel özelliklerce belirlendiğini savunan özcü yaklaşımları reddettiğimizden tıpkı ulus gibi etnisitenin de olumsal olduğunu düşünmekteyiz. Etnik kimlik insanın doğuştan edindiği bir özellik değildir ve her toplumsal ve siyasal kimlik gibi ulusal ve etnik kimlikler de sembolik bir inşadır (Johnson, 2000: 413). Etnisitenin kültürel ve siyasal inşa boyutunun yanısıra, etnisitenin olumsallığını vurgulamaktaki amacımız, etnisitenin akışkanlığının ve esnekliğinin altını çizmek ve hem bireylerin hem de grupların belirli siyasal amaçlarına ulaşmak için etnisiteyi bir araç olarak kullanabileceklerine dikkat çekmektir (May, 2000: 373). Ancak bazı akademisyenler, etnisiteyi sabit, somut bir varlık *(entity)* olarak görme eğiliminde olduğundan etnisitenin toplumsal bir inşa olduğu fikrine karşı çıkar ve etnisiteyi geçmişe sabitler.[11] Milliyetçilerin etnisiteyi sabit bir kimlik olarak kurgulamaları kanımızca, romantikleştirilmiş etnik mirasın korunmasından ziyade kendi siyasal konumlarını güçlendirmek içindir (Howard-Hassmann, 1999: 525). Ayrıca etnisiteyi statik bir varlık olarak atalardan türetmek ve değişmez kabul etmek toplumsallaşma olgusunu görmezden gelmek olur. Bu arada, ırkın da biyolojik[12] bir gerçeklik değil toplumsal bir inşa olduğu konusunda her geçen gün daha fazla tez üretildiğini de göz ardı etmemek gerekir (Nieguth, 1999: 165).

Smith, etnik bir topluluğun altı özelliğini şu şekilde sıralar: Kolektif bir özel ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihî anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, özel bir "yurt"la bağ, nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu. Etnik kimliği oluşturan öğelerin tarihî ve kültürel olmasının yanısıra öznel oluşuna dikkat çeken Smith, etnik aidiyet duygusu için önemli olanın hayalî bir soy, farazî bir ecdat olduğunun altını çizer. Soy miti olmadan etnilerin hayatta kalmasının son

[11] Smith, etnisitenin paradoksunun, sürekliliği içindeki değişme yeteneği ve değişim içindeki sürekliliği olduğunu söyler (Smith, 2002: 58).

[12] Sadece ırkın değil, cinsiyetin ve hattâ bedenin de biyolojik olmadığı konusunda bkz. Judith Butler (1990, 1993).

derece güç olduğunu öne süren yazar, ecdada dair herhangi bir olgusal veriye değil, ortak ecdada dair mitlere ihtiyaç olduğunu yineler (Smith, 2004: 42-43). Önemli olan genetik miras değil, ortak soy miti ya da inancıdır. Fizikî kökenin gerçek olup olmadığı değil, buna olan inanç önem taşır. Bu yüzden etniklik kan veya genlerle değil, mitler ve ortak kökenle ilişkilidir (Yıldız, 2001: 40-41). Böyle bir topluluk, grubun zihinsel niteliklerini belirleyen benzersiz kalıtsal biyolojik özelliklere sahip olduğu savunulan bir toplumsal grup anlamında ırktan kesin olarak ayırt edilmelidir (Smith, 2004: 42-43). Etniklik renk, dil ve din açısından farklılıklar gösteren grupları içerir; kabileler, ırklar, milliyetler ve kastlar bunun içindedir. Bir değişken olarak alındığında, etniklik çoğu defa, dil, din ve ortak tarih gibi bileşenler içeren karmaşık bir olgudur. Bu yüzden tek bir boyuta indirgemek hatalı olur (Smith, 1983: 181; Yıldız, 2001: 41). Smith'in tanımında, bir *ethnie* sadece ortak bir isim, soy miti, tarih, kültür ve toprağa dayalı birleşme ile bir araya gelen bir halk kategorisi değildir, ayrıca kurumsal bir hümanist anlamı olan belirli bir kimlik ve dayanışma olgusunun oluşturduğu bir topluluktur (Smith, 2002: 55).

Smtih'in *ethnie* (etnik grup anlamında kullanmakta) için belirlediği altı ölçüt arasında iki "eksiklik" aynı zamanda etnik kimlik ile ulusal kimliğin farkını ortaya koyar: Bunlardan biri ekonomik birlik ya da birleşik bir işbölümü; diğeri ise ortak yasal haklar ve ortak bir yönetimdir (Smith, 2002: 57). Etnik topluluklar, bir ulusun sahip olduğu bu tür niteliklerden yoksundur. Etnilerin "kendi" toprağa dayalı memleketlerinde ikamet ediyor olmaları, ortak bir iş bölümü ya da ekonomik birlik göstermeleri gerekmez, çoğu durumda da göstermezler zaten. Ne de herkes için geçerli hak ve görevler tayin eden ortak yasal kodlara ihtiyaç duyarlar. Smith, bunların uluslara özgü nitelikler olduğunu söyler[13] (Smith, 2004: 71). Görüldüğü üzere, ulusal ve etnik gruplar genellikle aynı özelliklere sahiptir. Ulusal grupları etnik gruplardan ayıran, ulusal grupların bir bölgede yoğunlaşma, sosyal bakımdan bütünleşmiş olma ve kültürlerinin belli bir derecede de olsa kurumsal olarak vücut bulup ifade edilmesi gibi, diğer bazı farklı özellikler sergilemesidir (Tok, 2003: 70-71).

Uluslar ve etniler arasındaki hiyerarşik ilişki, uluslara tanınan hak ve ayrıcalıklardan yararlanmak isteyen etnilerin uluslaşmalarını teşvik eder; bağımsızlık gibi bir amacı olmayan etnik gruplar bile hızla ulus inşa süre-

[13] Smith, ulus ve etninin ortak mitleri ve anıları olan topluluklar olduğunu ama ulusun ayrıca toprağa dayalı bir topluluk olduğunu söyler. Etnide, bir ülke ile olan bağ sadece tarihî ve sembolik olabilirken, ulusta bu bağ fizikî ve fiilîdir; çünkü ulusların ülkeleri vardır. Bu nedenle toprağa dayalı bir yurda dair ortak mit ve anılar olmaksızın ulusları kavramak olanaksızdır (Smith, 2004: 70-71). Görüldüğü gibi, Smith, bir kere daha ulusla devleti özdeşleştirir.

cine girerler. Özellikle topluluk liderlerinin etnik kaynakları tek başlarına kontrol etmek isteyişi birçok etniyi, tam bir bağımsızlık elde etme niyetinde olmasalar bile, ulus olma doğrultusunda harekete geçirir. Bu durum, "etnik topluluk üyelerini, topluluklarını, basitçe rutin bir halk kültürü ve kolektif anı ve sembollerin bir haznesi olmaktan ziyade belirli ekonomik sorunları ve kendine özgü kaynakları ile toprağa bağlı bir birim olarak düşünmeye zorlar" (Smith, 2002: 203). Kendi kendine yeterli olma arayışı, ekonomik kaynakların kontrolünü gerektirir, bu da etnik grupları ulus olmaya bir bakıma mecbur kılar. Bu yüzden, ulusal beklentileri ve uluslaşma gibi bir çabası olmayan topluluklarda bile, etnisitenin siyasallaşması kaçınılmazlaşır. Bazı hakların ve statülerin uluslara ve halklara tanınıp yine tarihsel olarak oluşmuş etnik topluluklardan esirgenmesinin adaletsiz bir durum yarattığı ortadadır (Van Dyke'tan akt. Coulombe, 1999: 283).

Milliyetçilik, bir yandan tüm devletlerin doğasını ve ilişkilerini diğer yandan da birçok etninin amaçlarını ve özelliklerini dönüştürür. Milliyetçi ideolojinin, bizi, her biri "özel ve biricik" niteliğe sahip uluslar dünyasında yaşadığımıza ve tüm siyasî gücün yalnızca ulustan doğduğuna ikna etmesi (Smith, 2002: 172), kendilerini bulundukları ülkenin ulusal kimliğine ait hissetmeyenlerin aşağı konumda hissetmelerine ve bunun üstesinden gelebilmek için etnik kimliklerini ulusa dönüştürmelerine teşvik eder. Smith'in de belirttiği gibi, modern öncesi dönemde, etni üyeliğine nadiren açık bir siyasal anlam verilirken, hattâ yasal vatandaşlık kavramı açısından neredeyse hiçbir anlamı yokken, etninin kendisini ortak yasal vatandaşlık açısından iç ilişkilerini yeniden yapılandırmaya zorunlu hissetmesi ve böylece ulus olma yönünde dev bir adım atması sadece modern çağa ve milliyetçi ideolojiye özgüdür. Bu da, ulusların kendi devletleri olması gerektiği görüşünü pekiştirir. Ulus olmaya çabaladığı için, giderek daha fazla etni, toprağa ilişkin unsurları işin içine katmaya ve bir vatandaşlık modeli benimsemeye çalışır (Smith, 2002: 200, 214). Bu bakımdan, Quebeclilerin, Katalanların, Kürtlerin, Basklıların, Flamanların vs. neden bir etnik kimlik değil de bir ulus olduklarını gösterme mücadelesine giriştikleri daha iyi anlaşılır.

Sonuç

Bugün yaygın biçimde demokratik olarak kabul edilen ülkelerde bile hâkim olan yurttaşlık anlayışı çokkültürlü ve çoketnili toplumların yapısına ters düşmektedir. Ulusal homojenliğin yurttaşlığın temeli olarak ele alınması etnik çatışmalara neden olurken, daha geniş bir etnik/ulusal ve kültürel kimliği kapsayabilecek çoğulcu yurttaşlığa gereksinim duyulduğu açıktır. Bunu sağlamada en önemli adım yurttaşlık ile milliyetin birbirin-

den ayrılması, huzursuzluk veren, özdeşleşmeye varmış bu evliliğin sona ermesi olarak görünmektedir (Leca, 1989, 1992).

Azınlık ulusların farklı kültürel ve siyasal uygulama ve kimliklerinin tanınması suretiyle anakültüre dahil edilmesi hem adaletin hem de siyasal topluluğun birlik ve istikrarının gereğidir. Farklılıklara kör devlet anlayışının aslında bazı kültür ve yaşam biçimlerini kolladığı bilindiğinden devletlerin etno-kültürel bakımdan tarafsız oldukları varsayımı inandırıcılığını yitirmiştir, zaten ayrılıkçı ve özerklikçi hareketler bu tarafsız devlet anlayışının asimilasyonuna bir tepki olarak doğmuşlardır. Ulus-devlet ideolojisinin homojenleştirici tavrı düşünüldüğünde, öteki etnilere tanınabilecek özerkliğin sınırlılığı, hattâ imkânsızlığı yeni ulus-devletlerin kurulmasını özendirmektedir. Milliyetle yurttaşlık arasındaki ayrım netleştirilmeden ve yurttaşlık ulusal alandan kurtarılmadan farklı kültür ve etnileri/ulusları bir arada tutmak zordur. Yurttaşlık milliyet değildir, ancak tüzel olarak bu iki nosyon birçok ülkede birbirinden ayırt edilemez olmuştur. Bu karıştırmanın en önemli nedeni "yurttaşlığın siyasî-hukuki statü olarak işlemesinin devlete bağlı olması" ve bu devletin de ulus-devlet olmasıdır (Bora, 1997: 136). Milliyet, aslında bir ulusal devlete aidiyeti bildirirken, yurttaşlık bir toplumun yönetimine doğrudan ya da dolaylı katılımın ifadesidir. Bu nedenle milliyet kişiyi can güvenliğini sağlayan devlete tâbi tutarken yurttaşlık devlet iktidarının oluşumuna katılma hakkı tanımaktadır. Dolayısıyla, her iki nosyon da kişinin özgürleşmesi kadar ezilmesine de neden olabilmektedir (Borella'dan aktaran Bouamama, 1992: 155). Çoğu modern devlette milliyet yurttaşlığın yeterli olmasa da gerekli koşulu, hattâ yurttaşlığa kabul edilişin, imtiyazlar elde etmenin, dışlanmaktan kurtuluşun en önemli yoludur (Leca, 1992: 21). Bunda Amerikan ve Fransız Devrimlerinin önemli etkisi bulunmaktadır. Bu iki devrim de, özellikle ikincisi, toplumla ulusu özdeşleştirmiştir. Dikkat edilirse, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinde insan ve yurttaş hakları arasında bir ayrıma gidilmediği görülür. Ayrıca bu hakların garantörü ulus-devlet olunca ciddi bir tehlike ortaya çıkmakta, insan ve yurttaş olabilmek öncelikle bir ulusa ait olmayı gerektirmektedir. Bir başka deyişle, insan haklarından yararlanabilmek için gerekli koşul insan olmak değil, ulusal bir kimliğe sahip olmaktır (Balibar, 1991: 44; 1992: 131).

Siyasal tahayyülü, baskın ulus-devlet kuramının büyüsünden ve evrensel olarak geçerli tek devlet modeli varsayımından kurtarmak gerekir. Devletin tek bir halktan oluşması gerekli değildir, her biri farklı derecede özerkliğe sahip ama ortak yasal ve politik bağlarla birbirine bağlanmış topluluklardan oluşan bir topluluk olabilir. Devlet egemenliğinin, Hobbes'tan beri birçok siyaset kuramcısının öne sürdüğü gibi, tek ve üniter

bir otorite sisteminden oluşması şart değildir; birbiriyle çakışan yetki alanlarına sahip, görüşmeler ve uzlaşmalar yoluyla karar alan birçok otorite merkezini kapsayabilir (Parekh, 2002: 248-249). Bulundukları topraklarda tam hâkimiyet kurmak ve kendi kendini yönetmek isteyen azınlık uluslar için ayrılma tek çözüm görünmektedir, fakat eğer devlette hiyerarşik olmayan birçok siyasal iktidar kaynağının olabileceği kabul edilirse o zaman azınlık ulusların taleplerinin mevcut devlet yapısıyla uyumlu hale getirilebilme olasılığı belirir. Bunun için de mevcut egemenlik anlayışının dönüştürülmesine, azınlık uluslar için kendi kaderini tayini, kolektif karar almayı ve demokrasiyi bir gerçeklik kılacak, yeni bir egemenlik anlayışına ve dolayısıyla yeni bir devlet modeline ihtiyaç vardır (Murphy & Harty, 2003: 182, 193). Modern devlette, farklı otorite sistemlerinin yerine diğer tüm güçlerin kaynağı olarak görülen üniter, üstün ve yasal açıdan sınırsız güç olan egemenlik geçirilmiştir. Devlet, egemenliğe devlet olduğu için sahip olduğundan, egemenliğin devletin doğasından kaynaklandığı görüşü yerleşmiştir. Egemenlik, devletin onu oluşturan, ortak ve tarihsel açıdan sürekli, vasıflarından biridir ve yalnızca ona aittir (Parekh, 2002: 233). Ayrılıkçı grupların kendi devletlerini kurma çabaları, sadece devletlerin egemenlik hakkından yararlanabileceği şeklindeki kanıyı pekiştirmektedir, böyle olunca da ayrılmaya neden olan mevcut egemenlik anlayışında hiçbir kırılma ya da değişim meydana gelmemektedir. Oysa egemenlik, yeni tarihsel koşullara göre dönemsel olarak yenilenmesi gereken bir kurum olarak anlaşılmalıdır. Uluslararası koşullar değiştikçe egemenlik uygulamaları da değişmektedir. Başlangıçta egemenlik soya bağlı ve imparatorluğa ait iken daha sonra halka ait ve ulusal olmuştur ve ulusal kendi kaderini tayin egemenliğin temel normuna dönüşmüştür (Jackson, 1999: 11-12). Her ayrılıkçı harekette ulus-devlet bir ideal olma özelliğini sürdürmektedir. Kendi ulus-devletini oluşturma çabasındaki milliyetçi hareketler ulus-devleti düşünebilecek tek devlet biçimi olarak tasdik etmekte ve yeniden idealleştirmektedir. Bu bakımdan, ayrılmanın en olumsuz tarafı ayrılmaya neden olan ulus-devlet ideolojisinin ve ona bağlı egemenlik anlayışının yeniden üretilmiş olmasıdır.

Aslında günümüzde, devlet egemenliğine uluslararası hukuk alanındaki bazı değişikliklerle zaten meydan okunmaktadır. Örneğin, uluslararası hukukun bireyleri ve grupları yasal özneler olarak tanıması ve yine uluslararası hukukun siyasal ve jeopolitik meseleler dışında ekonomik, sosyal, iletişim ve çevre meselelerinin düzenlenmesine odaklanması önemli gelişmelerdir. Bunun dışında, artık egemenlik, *per se* (kendiliğinden) uluslararası meşruluğun garantisi değildir, belirli ortak değerlere sahip ve demokratik devlet olmak meşruiyet için gitgide daha büyük önem

kazanmaktadır (Fossum, 2003: 8-9). Devlet anlayışı ve egemenliğin doğası derece derece, ama açık bir şekilde değişmektedir (Bartkus, 1999: 201). Örneğin Avrupa Birliği, Batı Avrupa'da yeni bir yasal ve siyasal düzen inşa etmekte ve "egemen ulus-devletin ötesinde" bir siyaset anlayışı yaratmaktadır. AB, siyasal-kültürel topluluk olarak ulusları ortadan kaldırmamışsa da mevcut devlet egemenliği anlayışını değiştirme yönünde önemli bir adım atmıştır (MacCormick, 1999: 66). Şurası açıktır ki, egemen bir devletin toprak bütünlüğünün gerekleri ile, o ülkenin etnik unsurlarının özlemlerine cevap vermenin gerekleri arasında bir denge bulmak gerekir ve bu dengeyi mevcut devlet ve yurttaşlık anlayışıyla kurmak olanaksızdır. Avusturyalı şair ve yazar Ingeborg Bachmann'ın dediği gibi, "Yeni bir dil olmadan yeni bir dünya yaratılamaz." (Sancar, 2005: 64). Bu yeni dilin hem ayrılıkçıların hem de devletin bölünmez bütünlüğünü savunanların dilinden ayrı bir dil olması şarttır.

KAYNAKÇA

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991 (gözden geçirilmiş baskı))

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1983)

Arjun Appadurai, "The ground of the nation-state. Identity, violence and territory", Kjell Goldmann, Ulf Hannerz veCharles Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era* (London, NewYork: Routledge, 2000), ss. 129-142.

Etienne Balibar, *Les Frontières de la Démocratie* (Paris: Editions La Découverte, 1992)

Etienne Balibar, "Citizen Subject", E. Cadava, P. Connor ve J. L. Nancy (der)., *Who Comes After The Subject* (New York, London: Routledge, 1991), ss.33-57

Viva Ona Bartkus, *The Dynamics of Secession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

Harry Beran, "Border Disputes and the Right of National Self-Determination", *History of European Ideas*, Cilt. 16, No. 4-5, 1993, ss. 479-486.

Michael Billig, *Banal Milliyetçilik*, Çev. Cem Şişkolar (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

Tanıl Bora, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluş Döneminde Devlet Telakkisi", *Birikim*, 93-94, Ocak-Şubat 1997, ss.136-138.

Tanıl Bora, "Şiddet ve Milliyetçilik Üstüne Bir Deneme", *Birikim*, 195, Temmuz 2005, ss. 74-79.

Said Bouamama, "Nationalité et Citoyenneté. Le divorce inévitable", S. Bouamama, A. Cordeiro ve M. Roux (ed.), *La Citoyenneté dans tous ses Etats. De l'immigration a la nouvelle citoyenneté* (Paris: Harmattan, 1992), ss.145-170.

Recep Boztemur, "Tarihsel Açıdan Millet ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi", *Doğu Batı*, Cilt 9, No: 38, Ağustos-Ekim 2006, ss. 161-179.

David Brown, "Why is the nation-state so vulnerable to ethnic nationalism?", *Nations and Nationalism*, Cilt. 4, No. 1, 1998, ss. 1-15.

Judith Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'* (New York, London: Routledge, 1993)

Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and The Subversion of Identity* (New York, London: Routledge, 1990)

Simon Caney, "Self-Government and Secession: The Case of Nations", *The Journal of Political Philosophy*, Cilt. 5, No. 4, 1997, ss. 351-372.

Pierre A. Coulombe, "Citizenship and Official Bilingualism in Canada", Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1999), ss. 273-295.

Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, 2. baskı (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1966) (1. baskı 1953).

Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece, 1991)

Mircea Eliade, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (Paris: Gallimard, 1952)

Thomas Hylland Eriksen, *Etnisite ve Milliyetçilik. Antropolojik Bir Bakış*. (çev.) Ekin Uşaklı, (İstanbul: Avesta, 2004)

John Erik Fossum, "The Transformation of the Nation-State: Why Compare the EU and Canada?", *Francisco Lucas Pires Working Papers Series on European Constitutionalism*, 2003/01, ss. 1-44.

Catherine M. Frost, "Survey Article: The Worth of Nations", T*he Journal of Political Philosophy*, Cilt. 9, No. 4, 2001, ss. 482-503.

E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1983)

Liah Greenfeld, "Democracy, ethnic diversity of nationalism", Kjell Goldmann, Ulf Hannerz ve Charles Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era* (London, NewYork: Routledge, 2000), ss. 25-36.

Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992)

Montserrat Guibernau, "Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment", *Nations and Nationalism*, Cilt. 10, No. ½, 2004, ss. 125-141.

Montserrat Guibernau, *Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century* (Cambridge: Polity Press, 1996)

John C. Harles, "Integration *before* Assimilation: Immigration, Multiculturalism and the Canadian Polity", *Canadian Journal of Political Science*, Vol. XXX, No. 4, (Aralık 1997), ss. 711-738.

Carlton Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York, Macmillan: 1949)

Eric Hobsbawn, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik. Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 1995, 2. basım)

Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1789* (Paris: Gallimard, 1992)

Rhoda E. Howard-Hassmann, "'Canadian' as an Ethnic Category: Implications for Multiculturalism and National Unity", *Canadian Public Policy – Analyse de Politiques*, Cilt. XXV, No. 4, 1999, ss. 523-537.

Nazım İrem, "Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus Devlet Modernliği", *Doğu Batı*, Cilt. 10, Sayı. 39, Kasım, Aralık, Ocak 2006-2007, ss. 157-179.

Robert Jackson, "Introduction: Sovereignty at the Millennium", Robert Jackson (Der.), *Sovereignty at the Millennium* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), ss. 1-8.

James Johnson, "Why Respect Culture?", *American Journal of Political Science*, Cilt. 44, No. 3, Temmuz 2000, ss. 405-418.

Micheal Keating, "Stateless nation-building: Quebec, Catalonia and Scotland in the changing state system", *Nations and Nationalism*, Cilt. 3, No. 4, 1997, ss. 689-717.

Elie Kedourie, *Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1993)

James G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, (London: Macmillan Press, 1998 (1. Baskı:1991))

Jean Leca, "Questions on Citizenship", in Chantal Mouffe (ed), *Dimension of Radical Democracy* (London: Verso, 1992), ss.17-32.

Jean Leca, "Individualisme et Citoyenneté", Pierre Birnbaum ve Jean Leca (ed)., *Sur l'Individualisme* (Paris: Presses de la Fond. Nat. Des Sci. Pol, 1989.), ss. 159-209.

Neil MacCormick, "Liberal Nationalism and Self-Determination", Desmond M. Clarke ve Charles. Jones (der.), *The Rights of Nations. Nations and Nationalism in a Changing World* (Cork: Cork University Press, 1999), ss. 65-87.

Andrew Mason, "Political Community, Liberal Nationalism, and the Ethics of Assimilation", *Ethics*, Cilt. 109, No. 2 (Ocak 1999), ss. 261-286.

Stephen May, "Uncommon Languages: The Challenges and Possibilities of Minority Language Rights", *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, Cilt. 21, No. 5, 2000, ss. 366-385.

Kenneth McRoberts, "Canada and the Multinational State", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt. XXXIV, No. 4 (Aralık 2001), ss. 683-713.

David Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995)

Michael Murphy ve Siobhan Harty, "Post-Sovereign Citizenship" *Citizenship Studies*, Cilt. 7, No. 2, 2003, ss. 181-197.

Tim Nieguth, "Beyond dichotomy: concepts of the nation and the distribution of membership", *Nations and Nationalism*, Cilt. 5, No. 2, 1999, ss. 155-173.

Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek. Kültürel Çeşitlilik ve Siyasî Teori* (Ankara: Phoenix, 2002), çev. Bilge Tanrıseven

Stéphane Paquin, "Globalisation, European Integration and the Rise of Neo-nationalism in Scotland", *Nationalism and Ethnic Politics*, Cilt. 8, No. 1, Bahar 2002, ss. 55-80.

Mithat Sancar, "'Kürt Sorunu'nda Barış... Ama Nasıl?", *Birikim*, 195, Temmuz 2005, ss. 60-65.

Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation*, (Paris: Gallimard, 1994)

Jonathan Seglow, "Universals and Particulars: the Case of Liberal Cultural Nationalism", *Political Studies*, Special Issue, Cilt. XLVI, 1998, ss. 963-977.

Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, (İstanbul: İletişim, 2004 (3. Baskı, ilk baskı 1994))

Anthony D. Smith, *Ulusların Etnik Kökeni* (Ankara: Dost, 2002)

Anthony D. Smith, *National Identity*, (London: Penguin, 1991)

Nafız Tok, Kültür, Kimlik ve Siyaset (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003)

Brian Walker, "Plural Cultures, Contested Territories: A Critique of Kymlicka", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt. XXX, No. 2 (Haziran 1997), ss. 211-234.

Hugh Seton-Watson, *Nations and States* (Londra: Methuen, 1977)

Ergün Yıldırım, "Küreselleşen dünyada Milliyetçilik", *Doğu Batı*, Cilt 9, No. 38, Ağustos-Ekim 2006, ss. 181-199.

Ahmet Yıldız, *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene". Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları* (1919-1938), (İstanbul: İletişim, 2001)

Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet* (İstanbul: İletişim, 2003)

Slavoj Žižek, "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, Sep-Oct 1997, 225, ss .28-51.



ETNİSİTEDEN ULUSA, ULUSTAN ETNİSİTEYE (?): KÜLTÜREL, SİYASİ VE İKTİSADİ ÇERÇEVELER

Davut Ateş

GİRİŞ

Doğu Bloku'nun yaklaşık yirmi yıl önce yıkılmasıyla birlikte sosyal bilimlerin hemen hemen her dalında artık tanımlayıcı bir çerçeve durumuna gelen küreselleşme olgusu, kavramın içinde barındırdığı tarihsel-mekânsal anlamlar düşünüldüğünde, bugün artık yeryüzündeki bütün ilişkiler ağının gidişatını betimleyici bir gelişme olarak algılanmaktadır. Kimlik/kültür, siyaset ve iktisat gibi alanlarda yeknesaklaştırıcı bir niteliğe –modernleştirici– sahip olduğu kabul edilen süreç içerisinde eşzamanlı ortaya çıkan etnisite-kimlik-kültür meydan okumaları, genellikle bahsekonu yeknesaklaşma sürecinin çatlakları sınıfında –modern kimliğe tepki anlamında– okunmaktadır. Bu bağlamda, etnisite her ne kadar yerel kimlik ve kültür incelemelerine daha fazla konu ediliyor olsa da; siyasî ve iktisadi talepleri gözönüne alındığında, özünde küreselleşme süreciyle bütünleşme çabası olarak da değerlendirilebilir. Ancak bu nokta, kimlik/kültür, farklılık ve karşıtlık gibi tartışmalarının popüler olduğu günümüzde pek fazla araştırılan bir konu değildir.

Küreselleşmenin bazı sosyal bilimcilerce modernite olgusunun yeni aşaması olarak tanımlanması[1] ve modernitenin insan aklını tek bir ideal etrafında benzeştirici rolü kapsamında, etnisitenin meydan okumasını bir modernite karşıtlığı olarak algılamak da mümkündür. Ya da sürecin nev-i şahsına münhasır nitelikleri üzerinde vurgu yaparak, küreselleşmenin insanlık tarihinde daha önce görülmemiş yeni bir gelişme olarak değerlendirilmesi, bu çerçevede de kürenin sosyal bilimlerde bütünsel biricik bir araştırma nesnesine dönüştüğü[2] iddiası dikkate alınarak, etnisite sadece kültürel temsil çabasıyla da açıklanabilir. Veya küreselleşmenin toplumlar ve coğrafi bölgeler arasında birçok alanda –siyaset, iktisat, toplum, bilgi vs– yaratmış olduğu karşılıklı bağımlılık ilişkisi çerçevesinde,[3] etnik yükseliş bu bağımlılık sürecine dahil olma isteği olarak da ele alınabilir. Bir başka açıdan sürece, ileri düzey kapitalizm bugün bulunduğu nokta[4] nazarıyla bakılırsa, etnisitenin iktisadi çerçevede bir anlam ifade etmediğini düşünmek olası değildir. Etnik hareketlerin çoğunun hedefinin ulus devletleşme olduğu düşünüldüğünde, etnisitenin modernite olgusu içinde siyasî bir tabanının olduğu da kuşkusuzdur.

Bu çerçevede, siyasî açıdan modern ulus devletin gelişimi, iktisadi yönden kapitalizmin evrimi ve kültürel açıdan da modernite olgusunun dayatmalarına değinilecek olan bu çalışmada, etnisitenin yükselişinin üç alandaki somut ifadeleri olan kültür/kimlik, ulus devlet ve pazarla etkileşimi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yeknesaklaştırıcı küresel eğilimlerin aksine etnisitenin yerel farklılıkların ifadesi rolünde olduğu ileri sürülür. Ancak, iddia edilegeldiğinin aksine, öne sürülen yerel farlılıkların küresel siyaset ve iktisattan ne kadar özerk kalabildikleri çok önemli soru işaretleri taşımaktadır. Ayrıca, etnisitenin batılı toplumlar için taşıdığı anlamla henüz ulus-devletleşme sürecine yeni başlayan ikinci ve üçüncü dünya için taşıdığı anlamın farklılığı da çalışma boyunca gözönünde tutulacaktır. Ayrıca, çalışmada sık sık kullanılacak olan "etnisite" kavramı, kültürel veya siyasî alanda kendisini bir entite olarak gören ve bu nedenle

---

[1] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), s. 55-58.

[2] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992), s. 1-2; Wilbert E. Moore, "Global Sociology: The World as a Singular System", *American Journal of Sociology*, Cilt: 71, Sayı: 5, (Mart 1966), s. 475-482

[3] R. O. Keohane ve J. S. Nye, "Introduction", *Governance in a Globalising World: Visions of Governance for the 21st Century*, ed. J. S. Nye ve J. D. Donahue (Washington DC.: Cambridge and Brookings Institute, 2000), s. 2.

[4] Immanuel Wallerstein, "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World System", *Global Culture: Nationalism, Globalization and Mondernity*, ed. M. Feahterstone (London: Sage, 1990); Samir Amin, *Capitalism in the Age of Globalization* (London: Zed Books, 1997).

mevcut siyasî yapıdan bir kısım özerklikler talep eden toplumsal birlikteliklerî ifade etmektedir.

ETNİSİTEDEN ULUSA

Her ne kadar birçok sosyal bilimci etnisite ve ulus kavramlarını eşanlamlı kabul ediyor olsa da, Avrupa'da modern devletin ideal toplumsal, siyasal ve ekonomik örgütlenme modeli olarak kurumsallaşmaya başladığı XVII. ve XVIII. yüzyıllardan sonraki ve günümüzdeki gelişmeleri anlatırken başvurulacak bu iki kavramın artık eşanlamlı olarak kullanılamayacağı, birine yapılan atfın ötekinin bütün içeriğini taşımayacağı gerçeği açıktır. Ulus ve ulus olma inancının tabanını örüntüleme görevi üstlenmiş olan ulusçuluk ideolojisinin, modern devletin şekillenmesiyle ve onun seçkinlerinin zorlamasıyla ortaya çıktığı artık birçok araştırmayla sabit hale gelmiştir. Öyleyse, günümüzde sıklıkta tartışılan etnisite olgusunun batılı toplumların ulus evresine geçişiyle, ulusal bazlı siyasal örgütlenmenin biricik modeli olan ulus devletleşme gelişmesinin dünyadaki diğer topluluklarca geç de olsa benimsenmesiyle yakın bağları olsa gerek.

Modern devletin kurumsallaşmaya başlaması bağlamında, Avrupa'da boy gösteren Reform hareketinin ilk somut göstergelerinden biri kuşkusuz 1534 yılında İngiliz Kralı'nın Papa'ya bağlılığı reddetmesi, ülkede Kilise'nin başı olarak tanınması ve bunun sonucunda önceleri Katolik Kilisesi'ne aktarılan mâli kaynakların Kral'ın elinde toplanmaya başlamasıdır.[5] Katolik Kilisesi'yle bağlantılı dinî yapıların kapatılması ülke çapında yeni eğitim kurumlarının oluşturulmasına olanak sağlanmıştır. Ulusal eğitim böylece ulus yaratma sürecinin en önemli araçlarından biri haline gelmiş ve dünyadaki bütün ulus-devletleşme girişimlerince kullanılmıştır. Ulusal eğitim her şeyden önce belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanlar arasında ortak bir dilin ve kültürün yerleşmesine zemin hazırlamaktadır.

Ayrıca, çitleme hareketi çerçevesinde Kilise arazilerinin özel kullanıma açılması,[6] Kral'ın ikametgâhı olan Londra şehrinin öteki bölgeler üzerinde üstünlük sağlaması, şehirler arasındaki ticaretin güvenlik gerektirmesi ve buna bağlı olarak iç güvenlik birimlerinin oluşturulması,[7] bir taraftan toprağa bağlı aristokrasiyi, dolayısıyla yerel etnik kimlikleri zayıflatırken, öte yandan pazarın ulusallaşmasını ve ulus-devletleşmeyi hızlandırmıştır. İç güvenlik ve dış tehditlerle başa çıkabilmek için kurulan birimlerin ağır maliyeti vergi unsurunu devreye sokmuş, vergi hasılatının

[5] Christopher Hill, *Reformation to Industrial Revolution* (London: Penguin Books, 1969), s. 35.
[6] E.C. Hobsbawm, *Industry and Empire* (New York: Pantheon Books, 1968), s. 77-87.
[7] Allan Thomson, *The Dynamics of Industrial Revolution* (London: Edward Arnold Publisher, 1973).

artırılması da iç üretim ve ticaretin canlandırılması yoluyla gerçekleştirilmiştir.[8] Vergiyle bağlantılı olarak mükelleflerin temsilcilerinin yasama sürecine katılmaları gündeme gelmiştir.[9] Temsil sistemi ilerleyen dönemde ulusal sınırlar içerisinde yaşayan bütün vatandaşları kapsayan ve devlet ile ulus arasındaki meşruiyet bağını kuran demokratik uygulamanın ayrılmaz parçası haline gelmiştir.

Avrupa'daki bütün ulus-devletleşme hareketlerinin çoğu İngiltere örneğindeki yolu izlemiştir. Etnik kökeni ne olursa olsun belirli bir bölgenin ötekiler üzerinde hâkimiyet kurması, buna bağlı olarak eğitimin, güvenliğin ve pazarın ulusallaşması sağlanmıştır. Ulusal eğitimle birlikte ulus olmanın bilinen ortaklıkları yaratılmış –ortak dil, kültür, ideal, tarih, kader, ya da inanç–,[10] iç güvenlik sayesinde yerel karar vericilerin güçleri iyice azalarak ülke içi ekonomik ilişkiler ulusal olma hüviyetine bürünmüştür.

Bu çerçevede, modern devletleşme, onun getirmiş olduğu zorunlu uluslaşma –birçok alanda homojenleşme–[11] batılı toplumlar için etnisiteden ulusa geçişi ifade ediyordu. Sanayi şehrindeki örgütlenme işçi, meslektaş, işveren gibi toplumsal tabakalarda yaşayan insanlar arasında yapılıyordu. Ayrıca, ulus devletin kanunlarla dayattığı bir resmîlik vardı. Bu nedenlerden ötürü etnisitenin şehirde yaşam alanı bulmasının imkânsız olduğu düşünülüyordu. Bu öngörüden olsa gerek, etnik nitelikler modernlik öncesi döneme hasredilmişti ve sosyolojinin kurucuları olarak kabul edilen Durkheim ve Comte gibi araştırmacılar etnisiteyi modernlik içerisinde bir araştırma nesnesi olarak almaya değer görmemişlerdi. Bu alışkanlık ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında batı dışındaki toplumların da uluslaşma, devletleşme, sanayileşme ve şehirleşme yoluyla modernlikle daha yakından tanışmasıyla ve batılı ülkelere doğru kayan göç dalgasıyla değişmiş, etnisite sosyal bilimlerde bir inceleme konusu olarak ele alınmaya başlamıştır.

ULUSTAN ETNİSİTEYE (?)

Günümüzdeki gelişmeleri daha iyi anlamak için soruna dünyayı iki ana bölgeye ayırarak yaklaşmak daha doğru olacaktır. Birincisi, batılı gelişmiş toplumlar, ikincisi ise gelişme yolundaki veya gelişmemiş bölgeler açısından. *Birincisinde*, etnisiteden ulusa geçiş süreci önceki yüzyıllar boyunca büyük oranda tamamlanmış, ülke içerisinde etnisiteyi çağrıştıra-

[8] Hill, s. 27-29.

[9] Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (New York: Academic Press, 1974), s.135.

[10] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), s. 15.

[11] Z. Bauman, "Soil, Blood and Identity", *The Sociological Review*, Cilt: 40, Sayı: 4, (Kasım 1992), s. 675-701.

bilecek bir kısım farklılıklar yöresel kültürel özellikler ve değerler kategorisine indirgenerek, bazı istisnalar hariç –Kuzey İrlanda ve Bask Bölgesi gibi–, etnisitenin toplumsal ve siyasal alanda üstlenmesi muhtemel rolleri asgariye indirilmiştir. Bu ülkeler açısından etnisite ehlileştirilmiş, sadece yerel kimlik ve kültür temsiliyle yetinebilir hale getirilmiştir. Bu nedenle, alt bölgelerden bahsedilirken çoğu kere etnisite kavramı bile kullanılmaz, onun yerini bölgesel kültür alır.

Bugün anlaşılan anlamıyla etnisite konusu bu ülkeler için temelde dışarıdan yeni gelen göçmenlerle ilgili uyum sorunlarını tanımlayıcı bir olgu olarak ele alınmıştır.[12] Zira, 1950 sonrasında eski sömürgelerin bir bir bağımsızlık kazanması, bu sırada yaşanan iç çekişmeler ve huzursuzluklar, sömürgelerden batılı ülkelere önemli göçler yaşanmasına neden olmuştur –Cezayir Fransa, Hindistan İngiltere gibi–. Yeni gelenlerin topluma kültürel, siyasî, dinî, ekonomik yönden kısa sürede uyum sağlamalarının getirdiği zorluklar, göçmenlerin etnik azınlık olarak nitelendirilmesine ve etnik farklılığa çözülmesi gereken bir sorun gözüyle bakılmasına zemin hazırlamıştır.[13]

Sorunun fiilen varlığı, etnisiteye olan araştırma ilgisini de hızla artırmıştır. Ancak, burada araştırma konusu edilen etnisite kesinlikle batılı ulusları o güne kadar oluşturmuş olan yığınlar arasındaki farklılıklar değil, sömürge bağımsızlıkları neticesinde ülkeye gelen göçmenlerin farklılığıdır. Dolayısıyla Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte kendisini daha güçlü bir şekilde ortaya koyan etnisite olgusu da yine batılı toplumlar açısından bir iç sorun olmayıp, daha çok dışarıyla –ötekiyle– ilgili bir konudur. Dışarısı olarak değerlendirilen şey öncelikle dünyanın gelişmemiş bölgelerindeki etnik yükselişler ve bunların batılı toplumlardaki uzantılarının yaratmış olduğu huzursuzluklardır. Bundan ötürü ulustan etnisiteye dönüşü değerlendirirken, böyle bir tanımlamanın batılı ülkeler için çok geçerli bir iddia olmadığını ifade etmek gerekir.

İkinci kategoride yer alan ülkelerde ise etnisite olgusunun uluslaşma süreciyle içiçe girdiği, çoğu kere birini yek diğerinden ayırmanın o kadar da kolay olmadığı görülecektir. Bağımsızlık kazanan eski sömürgeler ulus inşa etme serüvenine atılmışlar; burjuva var etme, sanayileşme ve buna bağlı olarak şehirleşme uluslaşma idealini takip etmiştir. Buralarda 1950 sonrasında yeni başlayan ulus-devletleşme batıda yaklaşık dört asır

[12] Werner Sollors, *Theories of Ethnicity: A Classical Reader* (New York: New York University Press, 1996), Introduction.

[13] İngiltere için bkz. R. Ballard, ed. *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain* (London: C. Hurst & Co., 1994); R. Jackson ve E. Nesbitt, *Hindu Children in Britain* (UK: Trentham Books Ltd, 1993); ABD için bkz. Henry Yu, "Los Angeles and American Studies in a Pacific World of Migrations", *American Quarterly*, Cilt: 56, Sayı: 3, (Eylül 2004), s. 531-543.

içerisindeki gelişmeler sonucunda olgunluğa erişmiş bir olguydu. Batıdaki toplumsal, siyasal ve iktisadi evrimin yeni bağımsızlığa kavuşmuş ülkelerde birkaç on yıl içerisinde tekemmül ettirilmesi pek olası değildi. Bu durumun birçok sebebi vardı.

Batıdaki ulus devletin evrimi içerisinde, onun mevcut yükümlülüklerine geçen yüzyılın ortalarında makro-ekonomik politikalarda kişi refahını artırıcı önlemler alınması da eklenmişti, ki sonuncusu bireye modern devletin en âcil ve en önemli taahhüdü olarak görünüyordu. Hal böyle olunca, yeni bağımsızlık kazanan devletler en taze ve en ağır görevle yüz yüzeydi. Ancak bunun kısa süre içerisinde gerçekleştirilmesi imkân dahilinde değildi. Bu nedenle, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dönemde tanıklık edilen ekonomik güvensizlik, manevi çöküş ve eşitsizliklerin artması gibi olgular etnisitenin de içinde bulunduğu yerel kimlik temelli arayışlara yol vermiştir.[14] Hızlı nüfus artışı ve sanayileşmenin getirdiği yoğun göç dalgası şehirlerde nüfus yoğunlaşmasına neden olmuştur. Göç olgusuyla şehrin sorunlarını tanıma arasında geçen zaman kısa olduğunda, yeni şehirlerde etnisite olgusu hep işlevsel kalmıştır.

Ayrıca, İngiliz Kralı Papa'ya bağlılığı reddettiğinde, mâli kaynakları kendisine bağlandığında, Kilise'nin başı olarak tanındığında, düzenli ordu kurmaya ve ulusal bazlı eğitimi yaygınlaştırmaya başladığında, Hobbes'un tanımladığı mânâda tam ve hükümran bir Kral'dı.[15] Halbuki İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyada herhangi bir ülkedeki yönetimin XVI. yüzyıl İngiltere'sindeki gibi hareket edebilmesi mümkün değildi. Farklı alanlarda ülkeler arasında imzalanmış ve birçok maddesi de tabiî olarak batılı ulus devlet modelinin halihazırdaki statüsünü önceleyen hükümler içeren bir yığın uluslararası metin vardı[16] ve yeni bağımsızlık kazanmış ülkelerin, uluslararası topluma onurlu bir giriş yapmalarının yolu bu metinleri kabul etmekten geçiyordu. Halbuki bu metinlerin çoğu iyi tanımlanabilmiş ve doğru politikalar üretebilmiş bir etnisitenin bir devlete sahip olmasını olağan hak haline getirmiştir. Bu gelişme batıdakinin tam zıddıdır.

Sözü edilen ülkelerde bastırılmış vaziyette bekleyen etnisite Soğuk Savaş'ın bitmesiyle birlikte iç kargaşa, savaş ve huzursuzluk nedeni haline gelmiştir. Kalkınma, sanayileşme, istihdam ve sonuçta refah artışına katkı sağlaması beklenen yabancı sermayenin bu ülkelere gelmesi bek-

[14] Robert Dunn, *Identity Crises: A Social Critique of Postmodernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), s.17.

[15] Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge University Press, 1991).

[16] En başta BM kuruluş anlaşması ve onunla bağlantılı öteki sözleşmeler –insan hakları, kültürel haklar, köleliğin yasaklanması, çalışma şartları vb.– düzenlemeler bu kapsamda ele alınabilir.

lenemezdi. Bu nedenle siyasal ölçeğin güvenlik önceliği hedefine yönelik küçültülmesi kaçınılmaz olmuştur.[17] Böylece her etnik iddianın mevcut siyasal ölçeği küçültüp daralan mekânı yönetilebilir ve güvenli bölgeler şekline sokacağı beklentisiyle, devlet(çık)leşme[18] hem etnisite için istenen şey –güvenlik olunca yabancı sermaye yatırım yaparak istihdam ve refah yaratacaktır–, hem de küresel sermaye için beklenen şey –yeni yatırımlar için güvenlik sorunu aşılacaktır– olmuştur.

Kısaca açıklanan bu nedenlere bağlı olarak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, çoğunluğu Asya ve Afrika'da bulunan birçok eski sömürge yeni devletler için ulus(laşma)tan etnisiteye dönüş tanımlaması uygun düşmektedir. Zaten bu ülkelerin çoğunun uluslaşma projesi çok kısa sürmüş, fiilen gerçekleşmekten ziyade birer ideal olarak kalmıştır. Hal böyleyken Soğuk Savaş sonrası dönemde eski komünist federal yapıların –SSCB ve Yugoslavya gibi– dağılarak etnik bazlı yeni devletçiklerin boy göstermesi ulustan etnisiteye bir dönüş süreci başlamış gibi yaygın bir yanılsamaya neden olmuştur. Bu çerçevede, olguyla –etnisiteye dönüş– ilgili araştırmalara, gözlemlere ve kuramsal yaklaşımlara bakıldığında; süreç, baskın modern kimliğin karşıtı olarak[19] rasyonel hareket etme kabiliyetinden yoksun öteki dünyaya ait sorun olarak görünmektedir. Gelişmenin sorun şeklinde tanımlanmasının en temel nedenlerinden biri kuşkusuz bugün batılı toplumlarda tartışma konusu edilen "barış içerisinde birlikte yaşama" iddialarının dünyanın öteki bölgeleri için savaşla ayrılma şeklinde cereyan ediyor olmasıdır.

Öte yandan, öteki dünyadaki etnik devletçikleşmenin özünde batılı anlamda modern devletleşme sonucunu zorunlu kılacağına kuşkuyla bakılmıştır. Zira, etnisite ve ulus kavramlarıyla tanımlanan kütlelerin ortak noktaları bulunmakla birlikte, modernlik ölcütlerine uygun olan siyaset tanımlamasının ulusal bazlı olduğu konusu fazla tartışma götürmeyen bir kabuldür. Etnisite her şeyden önce, toplumsal örgütlenme anlamında, modernlik öncesini çağrıştırır.[20] Ulusun ayırıcı özelliği ise siyasal ve toplumsal düzenin yazılı hak ve yükümlülüklerle resmîlik arz etmesidir.[21] Yazılı kanunların, farklı toplumsal sınıfların ve kişiyi tanıtıcı bir sürü belgenin

[17] Jindy Pettman, "Border Crossing/Shifting Identities: Minorities, Gender, and the State in International Perspective", *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*, ed. M. Shapiro and H. Alker (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), s. 264.

[18] 'Devletçikleşme' tabiri üç noktaya gönderme yapmak için kullanılmıştır: Birincisi, toprak olarak siyasal ölçeğin küçülmesi. İkincisi, demografik yapı itibariyle etnik temelli homojenleşme. Üçüncüsü, yeni devletlerin modern devlet niteliklerine sahip olup olmadığı yolundaki kuşkuların varlığı. 'Mikro-devletleşme' kavramı da benzer içerikteki anlamıyla kullanılmıştır.

[19] Fuat Keyman, *Globalization, State and Identity/Difference: Toward A Critical Theory of International Relations* (New Jersey: Humanities Press, 1997), s. 11.

[20] Anthony Smith, *National Identity* (Las Vegas: University of Nevada Press, 1991), s. 21-23.

[21] Smith, s. 9-11.

varlığı ulusal örgütlenmenin modern olmasını sağlar. Bundan dolayı, ulustan etnisiteye doğru bir kayıştan bahsetmek aslına bakılırsa modernlikten uzaklaşıldığını iddia etmekle eşdeğerdir. Fakat, etnisitenin modern anlamda bir devlete sahip olmak için kendisini ötekinden ayırıyor olması, bir başka açıdan modernliğe doğru bir atılım gibi görülür. Burada önemli bir çelişki mevcuttur. Çelişkinin anlaşılabilmesi için, içinde bulunduğumuz küreselleşme süreciyle etnisitenin bağının ortaya konması, onun kimlik/kültür, siyaset ve iktisat alanlarında halihazırda üstlendiği işlevlerin açıklığa kavuşturulması elzemdir.

ETNİSİTENİN GÜNCEL KONUMU

Antik Yunancada "ethnos" kelimesinin şehir dışında kalan halkları ifade etmek için kullanıldığı iyi bilinmektedir.[22] Şehir dışındakiler şehir için tehlike arz eden barbarlardır. Dolayısıyla kavramın çağrıştırdığı çok önemli üç imge vardır: suçlama, aşağılama ve dışlama. Kavram ötekiler için kullanılmaktadır. Bir topluluğun kendisini etnisite olarak tanımlaması pek nadir rastlanan bir durum olsa gerek. Bir topluluk içerisinde, topluluğun genel sosyalleşmesine uyum sağlayamayan, bu nedenden ötürü de birçok tehlikenin kaynağı olan farklı gruplar için de aynı kavram kullanılmaktadır. Bugünün küresel dünyasında kavramın orijinal kullanım amacından pek saptığı söylenemez. Çünkü, etnisite kavramıyla ifade edilen şey çoğu kere batıya, bir başka deyişle uygar dünyaya, uyum sağlayamayan yerlilerdir. Bunlardan bir kısmının batılı ülkelere göç etmesi ve orada da uyum sorunlarının varlığı kavramın kullanım alanını oldukça genişletmiştir.

İster Batı toplumları içindeki ötekiler ister kürenin öteki yakasındaki yerliler anlamında alınsın, etnisitenin moderniteyle uyumsuzluklar yaşaması genellikle kimlikle ilgili kültürel bir olgu olarak ele alınmaktadır.[23] Elbette ki sorunun kültürel boyutu olmakla birlikte, etnisite konusunun hepten kimlik/kültürle alâkalı olduğu iddiası yanıltıcıdır. Böyle bir yanılgı konunun siyasî ve iktisadi yönlerini gözden kaçırmamıza neden olabilecek boyuttadır. Öyleyse etnisitenin küreselleşme içerisindeki konumunu anlamak için onun her üç alanla –kimlik/kültür, siyasat, iktisat– iletişim ve etkileşiminin ortaya konması gerekir.

---

[22] Meral Öztoprak Sağır ve H. Serkan Akıllı, "Etnisite Kuramları ve Eleştirisi", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 28, Sayı: 1, (Mayıs 2004), s. 1-22.

[23] F. Chadwick Alger, "Local Response to Global Intrusions", *Globalization and Territorial Identity*, ed. Zdravko Mlinar (Aldershot: Avebury, 1992); Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

KİMLİK/KÜLTÜR BAĞLAMI

Etnisitenin kimlik/kültürle bağlantılı ilk ve en önemli işlevinin ulusal miti parçalamak olduğu iddia edilir. Son birkaç on yıldır yaşanan gelişmeler sanki dünyanın her yanı için geçerli olgularmış gibi, etnisitenin yükselişi ulusal kimliğin parçalanmasıyla ve tabii olarak ulus devlet paradigmasının sona eriyor olmasıyla özdeşleştirilmektedir.[24] Aslında durum batılı ülkeler açısında hiç de tehlike arz edici bir konumda değildir. Nitekim etnisite olgusunun zaten ötekiler bağlamında ortaya çıktığını da dikkate alırsak, küresel ölçekte sona ermekte olan bir ulusal paradigma olmadığı, tam tersine uluslaşma sürecinin ikinci ve üçüncü dünya için yeni başladığını söyleyebiliriz. Sona eren ulus devlet batıdaki değil, geçen yüzyılın ortasından itibaren eski sömürgelerde kurumsallaşmaya başlayan ve hiçbir şekilde ulusallaşamayan oluşumlardır.

Ulusal kimlik ve kültür inşa etmekte başarısız olan bu girişimler şimdilerde, baskı altında tuttukları etnisitelerin ulusallaşma çabalarına yol vermektedir.[25] Kimlik/kültür bağlamında etnisitenin yükselişinin ulusal kimliğe bir meydan okuma olarak algılanması bu nedenle gerçekçi değildir. Sorun bir meydan okumadan ziyade, kendisinin modernite içinde ulus olabilmesinin yollarını araştırmaktır. Bu süreçte genel ulusal kimliğe karşı, baskı altında tutulan ve marjinal sayılan grupların[26] etnisiteye dayalı, ancak amacı modern ulus kimliği inşa etme çabaları sözkonusudur.

Kimlik/kültür bağlamında etnisitenin de içinde bulunduğu farklılık arayışlarının meydan okuduğu ikinci en önemli olgunun yeknesaklaştırıcı modernite olduğu iddiası da,[27] en azından etnisiteyle ilgili olarak gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Küresel ilişkiler ağının yaygınlaşması ve yoğunlaşması neticesinde modern değerlerin evrensel değerler olarak öteki toplumlara dayatıldığı, yerel bazlı etnik kimlik/kültür yükselişlerinin tektipleştirici moderniteye bir başkaldırı olarak anlaşılması gerektiği savı, küreselleşmeye paralel yerelleşme sürecinin varlığının ispatı için kullanılmaktadır.[28] Halbuki moderniteye en önemli tepkilerin yine modern gelenek

---

[24] Jean-Marie Guehenno (1995), *The End of he Nation-State*, çev. Victoria Elliott (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

[25] Etnisite bağlamında sözü edilenler hep öteki dünyadandır, örneğin Tamil, Sih, Kürt. Bkz. Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Theory, Culture & Society*, Cilt: 7, Sayı: 2-3, (Haziran 1990), s. 295-310.

[26] Dunn, s. 18.

[27] Eli Zaretsky, "The Birth of Identity Politics in 1960s: Psychoanalysis and the Public/Private Division", *Global Modernities*, ed. Mike Featherstone, Roland Robertson ve Scott Lash (London: Sage, 1995), s. 244.

[28] Heahter Voisey ve Tim O'Riordan, "Globalization and Localization", *Globalism, Localism and Identity*, ed. Tim O'Riordan (London: Earthscan Publications, 2001), s. 37; Colin Hines, *Localization: A Global Manifesto* (London: Earthscan, 2000).

içerisinden geldiği –post modernite, bilgi toplumu, eleştirel kuramlar gibi– gözönüne alındığında, öteki dünyadaki etnik başkaldırının modernitenin tektipleştirici baskısına bir tepki olarak sunulması özü itibariyle çelişkilidir. Zira etnik başkaldırıya konu olan toplumların taleplerine baktığımızda, öncelikle bağımsız bir devlet, refah özlemi, ardından en azından çoğunda demokratik ve insan haklarına saygılı bir temsil sisteminin geldiğini görürüz. Öyleyse, etnik başkaldırı, her ne kadar etnisite kavramıyla birleştirilerek ele alınarak anlatılsa da, gündeme taşıdığı talepler itibariyle modernleşmeci nitelikler arz etmektedir. Etnisitenin küreselleşme içerisinde kimlik/kültürle bağlantılı yükselişinin temelinde, küresel temaşa alanında kendi özgün kimlik ve kültürüyle varolma çabası yatmaktadır. Bu da özünde modern bir olgu olan kimlik temsilinin doğal sonucu olsa gerek.[29]

SİYASİ BAĞLAM

Uluslararası ilişkilerin birincil aktörleri olan devletlerin sınırları Asya ve Afrika'da yakın zamana kadar önemli oranda sömürge mirasının izlerini taşımaktaydı, ki çoğunluğu da hâlâ öyledir. Sömürge yönetimlerinin valilik olarak yönettiği bölgeler geçen yüzyılın yarısından itibaren valilik sınırları meşru kabul edilerek bağımsız kalmış ve ulus devletleşme girişimlerini başlatmıştır. Ancak, bu girişimlerin çoğu bir önceki bölümde ortaya konan nedenlere bağlı olarak tam olarak uluslaşamamıştır. Uluslaşmaktaki başarısızlık Soğuk Savaş boyunca iki kutuplu dünya düzeninde başarılı bir şekilde gizlenebilmiştir. Zira her kutbun lideri yapabildiği ölçüde dünya üzerindeki en küçük toprak parçasını kendi etki alanında tutma gayretiyle, başarısız olan ulus-devletleşme girişimlerini dışarıdan destekleyerek, mevcut ünitelerin –İkinci Dünya Savaşı sonrasında bağımsızlık kazanan eski sömürgelerin– devlet görüntüsü vermelerini temin etmiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte çoğu yarı-devlet için dış destekler kesilmiş ve bu ülkelerin ulus-devletleşmedeki başarısızlıkları çıplak olarak görülmeye başlanmıştır. Sonuçta da, yakın zamana kadar baskı altında tutulan etnisiteler kendi devletlerini kurma peşine düşmüştür. İşte son iki on yıldır gözlenen etnik çatışmalar bu dinamiğin sonucudur.

Oysa yaşanmakta olan bu gelişme sosyal bilimlerin birçok dalında ayrılıkçılık, etnisite, başkaldırı gibi kavramlarla ele alındığından, söz konusu bölgelerin önce devlet sonra ulus olma yönündeki çabaları gölgelenmiştir. Ait oldukları yapay sınırlar içerisinde hiçbir zaman ulus olamayan bu unsurların kendi siyasal yapıları vasıtasıyla ulus olma girişimleri başlı başına araştırma konusu edilmeye bile değer görülmemiştir. Sömürge za-

[29] Craig Calhaun, *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference* (Oxford: Blackwell, 1995), s. 194.

manı sınırlarının ulus olmak için zorunlu ve yeterli sınırlar olup olmadığı test edilmediği gibi, İkinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle Soğuk Savaş'ın sonu arasında geçen zaman dilimi de yeni bağımsızlık kazanan ülkelerin ulus olabilme yeteneklerinin gerçekten ispat edilebileceği bir süreç olmamıştır. Eski sömürgelerin hangilerinin ulus, hangilerinin etnik temelli yeni ulusallaşma maceralarına girmeye eğilimli olduklarının anlaşılabilmesi için Soğuk Savaş'ın bitmesini beklememiz gerekiyordu. Bu açıdan, son iki on yıldır yaşanan gelişmeleri bu testin icrası olarak algılamak yerinde olacaktır, ki test süreci daha uzun yıllar sürecekmiş gibi görünmektedir.

Etnisitenin son dönemdeki ulus devletleşme çabası, bir başka yönden bakıldığında, etnisiteden ulusa geçişin izlerini görmemize imkân vermektedir. Rüşdünü ispatlayabilen –devletini kuran– etnisiteye artık "etnisite" etiketi yerine "ulus" tanımlaması uygun görülmektedir. Etnisitenin temelde aşağılayıcı, suçlayıcı ve dışlayıcı bir kavram olduğu ve genellikle modernite öncesi toplumsal ortaklıkları çağrıştırdığını hatırladığımızda, günümüzde hiçbir topluluğun bu etiketi kabul etmek istemeyeceği, onun yerine uluslararası ilişkiler toplumunun saygın üyelerine verilen "ulus" onurunu tercih edeceği açıktır.

Tabiî ki, özellikle ikinci ve üçüncü dünyadaki etnisitenin uluslaşma çabalarının mevcut uluslararası barışı, düzeni ve istikrarı bozucu etkileri dikkate alınarak,[30] olguya başta uluslararası ilişkiler disiplini olmak üzere, siyaset bilimi ve sosyoloji gibi öteki disiplinler tarafından küreselleşmenin ciddi bir sorunuymuş gibi bakılmasını da anlamak gerekir. Bununla birlikte etnisitenin yükselişi olgusu bir sorun olmaktan daha çok, yakın zamanlara kadar ulus olamayan toplulukların ulus olmaya, dolayısıyla modern sürece katılmaya karar vermeleri olarak görmek yanlış olmayacaktır.

İKTİSADİ BAĞLAM

Küreselleşme süreci her ne kadar birçok alanda –kimlik, kültür, siyaset, toplum, çevre vb– kendisini hissettiriyor olsa da, sürecin geri planında yatan ve onu sürükleyici role sahip asıl etkenin elbette toplumları birbirine bağlayan ve kısmen bağımlı hale getiren iktisadi ilişkiler ağı olduğu kuşkusuzdur. Öte yandan bu süreç içerisinde etnisitenin de kendisini ortaya koyması, daha evvel iddia edildiği gibi, genellikle kimlik/kültür tartışmalarıyla birleştirilerek, etnik yükselişin ve taleplerin küresel iktisadi yapıyla sanki bir bağı yokmuş gibi davranılmaktadır. Üstelik, etnik yükselişin küreselleşme içerisinde tektipleştirici modern kimliğe bir tepki olduğu ve bu modern kimlik de yoğunlukla pazar-tüketim ekseninde belirlenmiş

[30] Gidon Gattlieb, *Nation Against State: A New Approach to Ethnic Conflicts and the Decline of Sovereignty* (New York: Council of Foreign Relations Press, 1993).

olduğundan,[31] dolaylı bir ilgi kurularak, etnisitenin pazarın tüketimi dayatıcı niteliklerine karşı bir başkaldırı olduğu varsayılır.[32] Nihayetinde, etnisitenin iktisadi çerçeveyle ilişkisi yine kültür üzerinden kurularak, küresel iktisadi yapıyla başka yollardan etkileşim içerisinde olduğu yok sayılır.

Ancak, konuya kabuk değiştiren kapitalist ilişkiler ekseninden ve etnisitenin bir devlet haline gelme isteği açısından baktığımızda, etnisite ile küresel kapitalizm arasındaki ilişkinin karşılıklı beklentiler içerisinde örüldüğünü, bu etkileşimin her iki tarafın beklentileri doğrultusunda haklı temellere dayandığını görmek zor olmayacaktır. İki taraf açısından ortak çıkarların varlığı, genel kabulde savunulduğunun aksine, küresel kapitalizmin dayattığı tüketim toplumu kültürü ile etnisitenin yerel bazlı başkaldırısının birbirini dışlayan öğeler olmadığını gösterir.

Şimdi iki olgu arasındaki ilişkinin ve etkileşimin taraflara sunduğu somut imkânlar üzerinde durularak, küreselleşme içinde etnisitenin iktisadi bağlamda ileri düzey kapitalizmle oturduğu ortak zemin belirlenmeye çalışılacaktır. *Birincisi*, kapitalizmin beklentileri çerçevesinde etnisitenin devletleşmesini teşvik edici gerekçeler. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle ikinci ve üçüncü dünyada bastırılan etnisitelerin ulus-devletleşme yolundaki maceraları küresel ortamdaki pazar şartlarını zorlaştırıcı ve güvensizleştirici bir unsur olmuştur. Halbuki kapitalist yatırım, üretim ve tüketim zinciri ancak güvenli bir ortamda tesis edilebilir ve gelişme imkânı bulabilirdi. Ortaya çıkan güvenlik sorununun aşılması için iki seçenek vardır. İlki, bir türlü ulus-devletleşemeyen siyasal yapıların varlığının tıpkı Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi korunmaya çalışılmasıdır. Diğeri ise sürekli istikrarsızlık ve tehlike kaynağı olan bu yapıların onun parçalanmasını talep eden yerel güçler arasında pay edilmesi, böylece güvenlik sorununun en azından yerelden başlayarak bölgeye oradan da küreye varan oranda tesis edilmesidir. Birinci seçeneğin maliyeti oldukça yüksek olup, üstelik de korunan yapının pazarın prensiplerini tam olarak uygulama imkânı da olmayabilir. Zira, öteki etnisiteleri bastırma uğraşı veren bu yapıların siyasî alandaki baskıcı niteliklerinin iktisadi alanda hissedilmemesi mümkün değildir. Zaten iktisadi alandaki ulusal sınırlamalar kapitalizmin ortadan kaldırmaya çalıştığı şeydir.

Son birkaç on yıldır vuku bulan gelişmeler ikinci seçeneğin tercih edildiğini göstermektedir. Ulus devlet sayısının her geçen gün artıyor olması bunu doğrular. Tercih edilen ve bugün küresel ölçekte uygulanmak-

[31] Robert Holton, *Globalization and Nation State* (New York: St. Martin's Press, 1998).

[32] J. Wolf, "The Global and Specific: Reconciling Conflicting Theories of Culture", *Culture, Globalization and the World System*, ed. A.D. King (New York: State University Press of New York, 1991).

ta olan ikinci yolla istikrarsızlıklar yeni devletlerin doğmasına imkân verilerek ortadan kaldırılmakta, böylece kapitalist ilişkiler ağının bütün küreye yaygınlaşmasının önü açılmaktadır. Kimilerine göre etnik devletleşme[33] –aslında ulus devletleşme– olan bu gelişmeyle, sürekli biçimde güvenlik açmazı yaratarak sorunlu bölgenin küresel iktisadi yapıyla bütünleşmesini engelleyen sömürge döneminin suni sınırları kısmen yeniden değerlendirilerek, siyasal ölçeğin alanı daraltılmakta, ki bu da güvenliğin sağlanması sonucunu doğurmaktadır. Güvenlik olunca da, söz konusu küçük siyasî ünite yatırım, ticaret, üretim veya tüketim unsurlarından biri veya birkaçı vasıtasıyla küresel pazara entegre edilmektedir.

Mikro bazlı ulus devletleşme, bilinen şekliyle iddia edildiğinin aksine –devlet iktisadi sınırları daralttığından ölçek ekonomisi imkânı azalır savı–, kesinlikle küresel kapitalizmin beklentileriyle çelişen bir olgu değildir. Zira ortaya çıkan her yeni devlet, özellikle iktisadi çıkarlarının bir gereği olarak, bir kısım bölgesel veya çok taraflı düzenlemeler yoluyla küresel iktisadi çerçeveye dahil olmaktadır.[34] Bir diğer deyişle etnisiteye dayanarak devlet olma, oradan da ulus olmayı hak etme peşindeki yerel hareketlerin çoğunun –daha doğarken– planlarının hiçbir yerinde klasik anlamıyla iktisadi sınırlar zaten mevcut değildir. Bu, iktisat alanındaki yetkilerin devletin elinden alınıyor olmasının da bir sonucudur.[35] Doğu Avrupa'da yeni bağımsızlık kazanan devletlerin hemen hemen hepsinin nihai planı AB'ne girmektir. Mikro-devletler çoğu durumda iktisadi sınırlardan âri olarak vücut bulduklarından, bu gelişmenin küresel iktisadi yapı açısından bir mahsuru olmadığı gibi, istikrarsızlıklar bu şekilde ortadan kaldırıldığına ve yerel güvenlik tesis edildiğine göre mikro-devletleşme üstelik istenen bir durumdur.

İkincisi, etnisitenin beklentileri çerçevesinde mikro-devletleşmenin pazarla bağlantılı gerekçeleri. İki kutuplu dünya düzeninin son bulmasıyla birlikte, eski sömürge bağımsız devletlerini koruyan ve kollayan kutup başları rolünde kimse kalmadığına göre, bu ülkelere yarım asır boyunca yapılan mâli destekler son bulmuştur. Kısmen bu mâli destekler kısmen de kutup başlarının aktif siyasî-askerî destekleriyle yaklaşık yarım asır ayakta kalan ikinci ve üçüncü dünya ülkelerinin çoğunluğunda son yıllarda etnisite olgusunun yükselişi neticesinde gözlenen parçalanma olgusu-

---

[33] 'Statecraft'ın karşılığı olarak kullanılan 'Ethnocraft' yeni devletleri mikro bazda tanımlamaya çalışan bir kavramdır. Bkz. Richard Ashley, "Living on Border Lines: Man, Poststructuralism, and War", *International/Intertextual Relations*, ed. J. Der Derian and M. Shapiro (Lexington: Lexington Books, 1989), s. 301-309.

[34] Yeni devletlerin Dünya Ticaret Örgütü gibi küresel düzenlemelere üye olma veya AB gibi bölgesel bütünleşmelere katılma yönündeki istekleri bu durumun en somut göstergesidir.

[35] Vincent Cable, "The Diminished Nation state: A Study in the Loss of Economic Power", *Daedalus*, Cilt: 124, Sayı: 2, (İlkbahar 1995).

nun çok önemli bir gerekçesi vardır: Küresel rekabet ortamına açılmak. Toplumların refah beklentileri doğrultusunda, yatırımın, istihdamın ve üretimin zorunluluk arz etmesi. Dış yardımlar önemli oranda kesildiğine göre refah artışının ancak küresel iktisadi yapıyla bütünleşmekten geçtiği düşünülmüş, bu amaçla da ülkenin yatırım ve ticaret için uygun şartları taşıması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Sermaye yönünden yatırım yapılacak hedef ülkenin uygun şartları taşıma niteliği hiç de göreceli olmayan bir kavramdır. İki kutuplu düzenden kalma hantal devlet yapılarıyla veya dış yardımlara alışmış bürokratik zihniyetle küresel iktisadi yapıyla bütünleşmenin imkânsızlığı ortadadır. Üstelik devlet ulusallaşmasını bile tamamlayamamıştır. O halde, yapılması gereken şey, kendisini ortaya koyan etnisitenin mikro-devletleşmesini temin ederek, küresel iktisadi yapıyla bütünleşmenin hızlandırılmasıdır. Mikro-devletleşme etnisiteye küresel pazarda çok önemli kazanımlar sağlamaktadır.[36] Her şeyden önce sermaye için fizikî güvenlik sağlandığından, yabancı yatırımların önü açılmakta, böylece istihdam artmakta ve refah seviyesinin hızla yükselmesi beklenebilmektedir.[37] Ayrıca, siyasal ölçek küçülmüş olduğundan ve bunun iktisadi sınırları da olmadığından dolayı, yabancı yatırımcıları teşvik edici kararlar hızlı bir şekilde alınabilmekte, yatırımcıların talepleri zamanında karşılanabilmektedir.

Eğer, tersinden düşünüp, önceki hantal yapı korunmuş olsaydı –bölgesel ve çok taraflı düzenlemelere yine taraf olunarak iktisadi sınırların olmadığını farz ediyoruz–, karar almadaki gecikmeler, bürokrasinin kokuşmuşluğu, etnisite bağlamında kendisini sürekli hissettiren güvenlik endişesi gibi nedenlerle yabancı sermayenin çekilmesi, dolayısıyla istihdamın, üretimin ve refahın artırılması mümkün olmayacaktı. Son yıllarda ikinci ve üçüncü dünyada gözlemlenen mikro-devletleşme aslına bakılırsa maddi temellere dayalı modernite sürecine esaslı bir katılım niyetinin sonucudur. Bu ülkeler böylece yabancı sermaye çekerek refah artışı sağlama amacıyla küresel pazarın rekabetçi ortamına açılmışlardır.

Sonuç

Etnisite kavramı, Antik dönemden bugüne kadar, aşağılayıcı, suçlayıcı ve dışlayıcı içeriğini korumuştur. Bu nedenden ötürü, batılı literatürde etnisite kavramıyla anlatılan olgu çoğu durumda, batılı olmayan toplumla-

[36] İktisadi performans ile ülkenin etnik homojenliği arasındaki doğrusal ilişkiye dair bir kısım araştırmalar, çok etnik yapılı batı dışı ülkelerdeki etnik ayrışma girişimlerinin iktisadi gerekçelerini önemli oranda açıklamaktadır. Bkz. Paul Collier, "Political Economy of Ethnicity", CSAE Papers, No: 72 (1998).

[37] Bu konuda birçok örnek bulunmakla birlikte en güncel olanlardan üçü Kosova (Şubat 2008'de bağımsızlığını ilan etti, uluslararası tanınma çabası içinde), Kuzey Irak ve Somaliland bölgesinin bu kapsamda bağımsızlık arayışlarıdır.

rın modernlik öncesi toplumsal bağları önceleyen girişimlerdir. Halbuki aynı kaynakların bir kısmı Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra dünyanın değişik bölgelerinde patlak veren etnik çatışmaları ve devamında gelen mikro-devletleşmeleri dikkate alarak, etnisitenin modern ulus devlete bir meydan okuma olduğunu ileri sürerler. Bu iddiada çok önemli bir çelişki mevcuttur: Eğer etnisite ulus devlete bir meydan okuma olarak ele alınacaksa, etnik hareketlerin nihayetinde bir ulus devlete sahip olma hedefini nasıl açıklamak gerekir?

Bu noktada, ulus devletin batıdaki oluşum sürecine ve bugün dünyanın geri kalanındaki durumuna bakmak gerekecektir. Ulus devlet batıda olgunlaştığı şekliyle ülke toprakları üzerindeki etnik gruplardan birinin ötekiler üzerinde hegemonya kurması ve kendi niteliklerini ötekilere dayatması sonucunda vücut bulmuştur. Oysa bugün üzerinde konuşulan etnisite konusu batılı anlamda uluslaşma aşaması geçirmemiş –aynı zamanda ulus devletleşememiş– öteki toplumlarda vuku bulmaktadır. Öyleyse bu toplumlarda bugün patlak veren etnisite olgusunun ulus devlete meydan okumayla bir ilgisi yoktur. Geçen yüzyılın ortasından itibaren bağımsızlık kazanmaya başlayan sömürgelerde var olan devlet yapıları çoğunlukla sömürge sınırlarının izlerini taşıyordu ve Soğuk Savaş dönemi boyunca kutup liderlerinin etki alanı mücadelesi içerisinde dokunulmaz kabul edilerek korunmuştu. Ayrıca, söz konusu bu devletlerin uluslaşma projeleri siyasî yapıların toplumsal taleplerle uyumsuzluğu, öngörülerin ötesinde hızlı gerçekleşen şehirleşme olgusu, yeni devletlerin uluslararası sistemde sosyalleşme girişimleri, ehlileştirilememiş etnisiteler ve küresel kapitalizmin gerekleri gibi nedenlerle tamamlanamamıştır. Öyleyse, batı dışında dünyanın geri kalanında etkin olan etnisite olgusunu esasında, bu toplumların moderniteye, onun ayrılmaz parçası olan ulus devlet modeli vasıtasıyla katılma kararlılığı olarak okumak yanlış olmayacaktır.

Ayrıca, literatürde sıkça dillendirildiği şekliyle etnisitenin ulus devlete ve moderniteye özellikle kimlik/kültür eksenli bir meydan okuyuş olarak ele alınması, ve küreselleşme içerisinde süreci tanımlama-yönetme kavgası şeklinde[38] sunulması da yanlı bir bakış açısını yansıtmaktadır. Küreselleşme içerisinde etnisite elbette kısmen kültürel temsil hakkı talep eder durumdadır. Ancak, onun modernite karşıtı bir canlanma olduğu iddiası hayli tartışmalıdır. Eğer öyle olsaydı, etnik hareketlerin modern bir devlete sahip olma yönündeki arzularını anlamakta güçlük çekebilirdik. Günümüzde çok güncel bir olgu olan etnisitenin kimlik/kültür yanında küre-

[38] Scott Lash ve Jonathan Friedman, "Introduction: Subjectivity and Modernity's Other", *Modernity&Identity*, ed. Scott Lash ve Jonathan Friedman (Oxford: Blackwell, 1992), s. 24.

sel ilişkiler ağı içerisinde siyaset ve iktisat alanında da çok anlamlı bir zemini bulunmaktadır.

Siyaset alanındaki zemin, bugün etnisite kavramıyla tanımlanan toplumların ulus statüsüne terfi etme çabalarıyla anlam kazanmaktadır. Buradaki hassas nokta elbette bunu isteyen toplumun rüşdünü ispatlayabilmesidir. Son birkaç on yıldır gözlenen gelişmeler bu ispat girişimlerinin oldukça başarılı olduğunu göstermektedir –ulus devlet sayısı dramatik biçimde artmıştır–. İkinci ve üçüncü dünyada mikro düzeydeki ulus devletleşme hareketleri etnisiteden kurtulma uğraşı olarak ele alınabilir. Ancak, yine de batılı literatürde öteki olarak tanımlanmaya devam edecek olan bu yeni devletlerin etnik-devletler olarak nitelendirilmesi alışkanlığı yaygın olarak süreceğe benzemektedir. Her şeye rağmen, etnisite ve ulus olguları arasındaki kimi farklar nedeniyle, etnisitenin devletleşmesinin batılı anlamda ulus devlet modelini zorunlu kılacağına da kuşkuyla bakmak gerekir.

Etnisitenin iktisat alanındaki zemini literatürde en az yer verilen olgulardan biri olmasına karşın, küreselleşen ekonomik ilişkiler ağı içerisinde etnisite ve küresel kapitalizm arasındaki etkileşim gerçekte birbirini besleyici temellere dayanmaktadır. Ekonomik sınırların artık iyice anlamını yitirdiği dünyamızda, kapitalizmin güvenli yeni yatırım, üretim ve ticaret alanları bulma ihtiyacı ile maddi gelişme yoluyla refah seviyesini artırma peşindeki etnisitenin talepleri örtüşmektedir. Sömürge döneminden sonraki suni bağımsızlık yılları boyunca inşa edilen geniş ve hantal yapıların yerlerini daha dinamik, yönetilebilir ve güvenli yapılabilir ölçekteki küçük birimlere devretmesi neticesinde, hem yerel toplulukların yabancı sermaye yoluyla refah artışlarının önü açılmakta, hem de küresel kapitalizmin yerel güvenlik ve uygun ortam ihtiyaçları etkin biçimde karşılanabilmektedir.

Sonuç olarak söylenebilecek nokta, güncel bir olgu olan etnisitenin ikinci ve üçüncü dünya toplumları için ifade ettiği anlam ile batılı toplumlar için ifade ettiği anlamın birbirinden oldukça farklı olduğu, etnisitenin sıklıkla kimlik/kültür merkezli ele alınmasının onun siyaset ve iktisat bağlamındaki işlevlerini görmemizi engelleyebileceği, etnik-devletleşme sürecinde modernite karşıtlığından ziyade moderniteye dahil olma amacının varlığı, ancak literatürde ironik bir şekilde etnisite tabirinin kullanılması sonucunda bu amacın bulanıklaştırıldığıdır.

1930'LARIN BİYOPOLİTİK PARADİGMASI: DİL, ETNİSİTE, İSKÂN VE ULUSUN İNŞASI[1]

Sibel Yardımcı[*] & Şükrü Aslan [**]

1920 yılı Mayıs ayında, Mustafa Kemal meclis kürsüsünde konuşmaktadır: "Efendiler," der, "meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasıyla bir iki noktayı arz etmek isterim: Burada maksut olan ve Meclis-i âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkez değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslâmiye'dir... Bu mecmuayı teşkil eden her bir unsur-u İslâm, bizim kardeşimiz ve menafi tamamiyle müşterek olan vatandaşımızdır." (1989: 74). Yeni kurulmuş olan meclisin çatısı altında bir araya gelen milletvekilleri,

---

[*] Y. Doç. Dr. Sibel Yardımcı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[**] Dr. Şükrü Aslan, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Devlet Konservatuvarı.

[1] Bu çalışma, 1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskân Yasası ile Tunceli'den göç etmiş ailelerle yaklaşık iki yıldır yürütülen bir sözlü tarih araştırmasının parçası olarak kaleme alınmıştır. Eldeki yazı kapsamına girmediğini düşündüğümüz bu sözlü tarih kayıtlarının bir kısmına başka bir yazımızda yer verdik (bkz. Aslan ve Yardımcı, 2007). Benzer uygulamalara maruz kalmış kişilerin bir bölümüyle yapılan söyleşiler için *İsyan Sürgünleri* başlıklı çalışmaya da bakılabilir (Diken, 2005). Bu yazının hazırlanması sırasında yardımlarını esirgemeyen Tevrat Asyalı, Merve Conker ve Nuray Geçgün'e teşekkür borçluyuz. Ayrıca yazımızı okuyarak yorum ve eleştirileri ile onu geliştirmemizi sağlayan Türker Armaner'e de teşekkür ederiz.

etnik kökenleri farklı ama menfaatleri (ve dinleri) ortak kişilerdir. Bu anlamda Atatürk'ün konuşması, dinî yönelim, etnik kimlik ve konuşulan dil açısından çoğulcu olan Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsallık anlayışına yaklaşan bir 'siyasî birliktelik' tahayyülüne dayanır. Yine de temel bir fark vardır: Osmanlı'da 'millet*ler*' vardır; daha açıkçası, farklı etnik kökenden insanların oluşturduğu ama her şeyden önce dinî yönelimleri esasına göre tanımlanan cemaatler. Mustafa Kemal'in Meclis'te hitap ettiği milletvekilleri ise, Müslüman olmakla birlikte farklı etnik kökenlere sahip olan 'unsurlar'ın temsilcileridir. Onlardan "hudud-u milli" içinde kalan topraklarda, bir ulus olmaları beklenecektir.[2]

1930'lar geldiğinde, bu beklenti çok daha keskin bir şekilde ortaya konacak; ulus kavramı da, Cumhuriyeti kuran en büyük etnik grup olduğu kabul edilen Türk kavmine atıfla tanımlanacaktır.[3] Bu döneme gelindiğinde, Türklük kavramının kendisi evrilmiş ve etno-seküler bir nitelik kazanmıştır: "Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup Cumhuriyet ülküsünü benimsemiş, Batılılaştırılmış Türk kültürüne bağlı, Türkçe konuşan ve köken itibariyle Türk olan herkes *kâmil*, *hakiki* ya da *öz* Türk'tür" (Yıldız, 2007: 17–18, vurgular yazara ait). Soy, ırk ve kan birliği, dilde birlik kadar önemli hale gelmiş ve biyolojik özelliklerin tanımlanması, sınıflandırılması ve denetimi politik örgütlenmenin açık hedeflerinden biri haline gelmiştir. 1930'lu yıllara damgasını vuran büyük ölçekli iskân hareketleri de bu amaçlara hizmet etmiş; nüfusu Türkleştirmenin, başka bir deyişle, onu hem biyolojik özellikleri hem de konuşulan diller açısından daha homojen hale getirmenin araçları olmuştur. 1934 yılında çıkarılan ve binlerce kişinin ülkenin farklı bölgelerine yerleştirilmesini öngören 2510 sayılı İskân Yasası, bu araçların nasıl kurgulandığını ve uygulandığını göstermesi açısından önemlidir.

Bizim bu çalışmada amacımız, söz konusu yasadan yola çıkarak, dil ve etnisitenin 1930'lu yıllarda nüfusun yönetiminde ne kadar belirleyici hale geldiğini göstermektir. Aslında dil, bu bağlamda nüfusu sınıflandır-

---

[2] 'Millet' ve 'ulus' kavramlarının kökenleri ve farklı kullanımları için bkz. "Millet Kavramı Üzerine Bir Not" (Yıldız, 2007: 50–52).

[3] Aslında Yıldız (2007: 16–17) Kemalist milliyetçiliği üç dönemde inceler:

(1) Ulusal kimliğin baskın bir dini karaktere sahip olduğu ve *reelpolitiğin* bir yansıması olarak etnik çoğulculuğu yadsımadığı Milli Mücadele dönemi (1919-1923) –ki başka aktardığımız ve Mustafa Kemal'in 1920'de yaptığı konuşmanın içeriği de ulusal kimliğin bu kavramsallaştırmasına tam olarak uymaktadır.

(2) Çoğulcu söylemin terk edildiği ve dini siyasetten koparan militan bir sekülarizmin yaşandığı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve bu ülküye sadık, Türk kültürüyle yetişmiş kişilerin Türk olarak kabul edildiği 1924-1929 dönemi.

(3) Ulusal topluluğun tanımlanmasında ırkî, soya dayalı öğelerin, kanda birliğin öne çıktığı 1929-1938 dönemi.

mak için başvurulan, etnisiteye ek, ikinci bir kategori olarak değil, etnik grubun tanımlanmasında kullanılan bir ölçü olarak devreye girer. Çünkü gerçekte etnisite tümüyle antropolojik bir kategori olmaktan çok, ulus-devletin stratejilerinin kilit rol oynadığı bir inşadır (Aslan, 2000: 7–17). Burada ilginç olan, öncelikle farklı etno-kültürel yapıları açıkça tanımlayan ulus-devletin, bunun hemen ardından onları yeniden homojen bir bütün olarak kavrama çabasıdır. Bu da zorunlu olarak homojenliğin nasıl tanımlanacağı üzerine tartışmalara yol açar. Dil birliğinin bu açıdan ön plana çıkması, belki de dilin soy ve kan gibi sınırları görece belirsiz, tespiti zor ölçütlerden çok daha somut bir sınama aracı olarak kullanılabilmesindendir. Böylece dil birliği bir ulusu oluşturan temel öğelerden biri olarak tahayyül edilir ve bu vurgu yaratılacak yeni bir dile değil, zorunlu olarak, var olan belli bir dile, yani baskın etnik grubun diline yapılır (ulus ve dil ilişkisine aşağıda tekrar döneceğiz).

2510 sayılı İskân Yasası, yukarıda özetlediğimiz sürecin 1930'lar Türkiyesi'ndeki izdüşümünün temel taşlarından biridir ve bu nedenle bu çalışmaya da temel teşkil etmektedir. Burada başvurduğumuz ikinci bir belge, İsmet İnönü'nün, söz konusu yasanın çıkmasından yaklaşık bir yıl sonra hazırladığı ve yakın tarihte yayınlanan Kürt Raporu'dur. Böylece 1930'lardaki biyosiyasal pratiklerle onları çerçeveleyen dil ve anlayış arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışacağız. Yanıt aradığımız sorular şunlar: devlet, yasa ulusu nasıl tanımlar, ne tür bir iskânı öngörür, bunu hangi temellere oturtarak meşrulaştırır? Dil, kan, soy nasıl kavranır, nasıl kavramsallaştırılır, nasıl sınıflandırılır? Kişinin konuştuğu dile, taşıdığı kana uluslaşma sürecinde nasıl bir rol biçilir?

Uygulamalar kadar onlara eşlik eden kavramsallaştırmalar ve bu kavramsallaştırmaların parçası olduğu söylem de önemlidir; çünkü Calhoun'un dikkat çektiği gibi söylem, milliyetçiliğin ortaya çıktığı üç düzlemden biridir. Söylem olarak milliyetçilik, "dünyanın her yerinde insanları, özlemlerini ulus ve ulusal kimlik bağlamında düşünmeye ve o çerçeve içine yerleştirmeye götüren kültürel anlayışın ve retoriğin üretimi"dir (2007: 7). Çünkü anlaşmalarla sağlanan toprak bütünlüğünün, ona tekabül eden ve onu bütünleyen bir ulusun varlığına dair keskin bir anlatımla tamamlanması gerekir. Bu anlatım, 'resmî söylem'le sınırlı değildir; muğlâk ve çok parçalıdır; kendi içlerinde çeşitlenen ama 'milliyetçilik' başlığı altında gruplandırabileceğimiz anlayışlardan ve ifade biçimlerinden beslenir. Bu biçimlerin ortak özellikleri ise insanlığın *doğal olarak* uluslara ayrıldığını ve bu ayrımın temelinde ulustan ulusa farklılaşan belirgin niteliklerin yattığını varsaymalarıdır. Bu varsayımlar dile döküldüklerinde,

onlar üzerinde temellenen politika ve uygulamaların, doğal ve dolayısıyla meşru gerekçelerini oluştururlar.

Bu politika ve uygulamalar, milliyetçiliğin ikinci düzleminin parçalarıdır. Calhoun'un proje olarak milliyetçilik şeklinde tanımladığı bu düzlemde, "insanların ulus olarak algıladıkları toplulukların çıkarlarını, bir birleşim ya da tarihsel gelişme içinde, ya genellikle var olan bir devlete daha fazla katılarak ya da ulusal özerklik, bağımsızlık ve kendi kaderini tayin veya belirli toprak parçalarını birleştirme yoluyla ilerletmeye çalıştıkları, toplumsal hareketler ve devlet politikaları" (2007: 8) yer alır. Milliyetçiliğin birinci düzlemi ile ikinci düzlemi arasındaki bağ da bu noktada kurulur: Söz konusu hareketlerin şekillenmesi ve politikaların uygulanabilir olması için, öncelikle insanların kendilerini bir ulus olarak algılamaları gerekir; bu algıyı üreten (ve yeniden üreten) de belirli bir insan topluluğunu ulus olarak kuran ve sunan söylemdir. Çünkü Calhoun'un da dikkat çektiği gibi, devletlerin kurulması tek başına ulusları yaratmaz. İdari birliğin güçlenmesi, ordunun merkezileşmesi, dilin standartlaşması, milli eğitim kurumları, taşımacılık ve iletişim sistemlerinin kurulması, piyasaların ve üretim ilişkilerinin genişlemesi gibi gelişmeler bir mekân ve bir yapı olarak ulus-devleti kurarken, milliyetçi söylemin çeşitli araçları da etnisiteyi ve kültürel örüntüleri dönüştürerek ulusal kimliğin bir bilinç biçimi olarak oluşmasını mümkün kılar (Calhoun, 2007: 14–15; ulusun hayal edilmiş bir siyasî topluluk olarak inceleyen bir çalışma için ayrıca bkz. Anderson, 2004).

Milliyetçilik üçüncü düzlemde, bir değerlendirme biçimi olarak ortaya çıkar. Yukarıda açıkladığımız söylem(ler) ve pratikler üzerine oturan milliyetçilik, burada ahlâki bir boyut kazanır. "Doğru" hareket biçimleri tasvir eder; ulusun parçası addedilenlerin bunlara göre davranmasını bekler, hattâ bu davranış biçimleri ile uyum içinde hareket etmeyenlere karşı tavır alır (Calhoun, 2007: 8).

Bugün milliyetçiliğin toplumsal değerlendirmelerde nasıl bu kadar etkin bir rol oynadığını anlayabilmek için, öncelikle bu ahlâki boyuta temel teşkil eden söylem ve pratikleri anlamak zorundayız. Hemen hemen aynı dönemde kaleme alınmış iki belge, İskân Yasası ve Kürt Raporu, bize 1930'lar milliyetçiliğinin hem söylemsel hem pratik boyutları hakkında ipuçları veriyor. Bir kez daha hatırlatalım: 1930'lar, Milli Mücadele yıllarında benimsenen çoğulcu, daha çok dine dayanan milliyetçilik anlayışının terk edildiği, dil birliğini öne çıkaran ama aslen etnik kökene atıf yaparak ulusu tanımlayan milliyetçi bir bakışın baskın olduğu yıllardır. Biz de bu yıllara açılan bir pencereden bakarak hem o dönemi anlatmaya hem de bugünü anlamaya çalışıyoruz.

NÜFUSUN DÜZENLENMESİ: İSKÂN, ULUSLAŞMA VE BİYOPOLİTİKA

Daha önce vurguladığımız gibi iskân politikaları, ulus-devletlerin homojen bir ulus yaratma sürecinde başvurdukları araçlardan biridir (Calhoun'un kavramsallaştırmasına dönersek, bir proje olarak milliyetçiliğin gerçekleştirilebilmesi için atılan/atılması gereken adımlardan biri). Erken Cumhuriyet döneminin, ilki 1925 yılında çıkarılan iskân yasaları da bu temel yönelimle ilgilidir. Bu konunun üzerinde ne kadar hassasiyetle durulduğunu anlamak için, TBMM'nin iskân yasalarında 1947 yılına kadar tam on dört kez değişiklik yaptığını anımsamak yeterlidir.

Cumhuriyet'in ilk otuz yılına baktığımızda, dönemler arasında geçişlilikler olmakla birlikte, iskân uygulamalarının iki dönemde incelenebileceğini görürüz: Başka ülkelerle nüfus mübadelelerinin gerçekleştirildiği ilk dönem ve daha çok ülkenin farklı bölgelerinde ikamet eden kişilerin yerlerinin değiştirildiği ikinci dönem. Bu iki dönem arasındaki farklılık, ulus kavramının daha çok Müslümanlığa atfen tanımlandığı 1920'ler ile daha çok etnik bir grup olarak Türklüğe açık göndermeler taşıdığı 1930'lar arasında yukarıda kısaca tartıştığımız değişime de paraleldir. İlk dönemin iskân politikaları, daha çok Müslüman olmayan nüfusun dışarıya gönderilmesi ve Müslüman nüfusun ithal edilmesi biçiminde gerçekleşirken (Ülker, 2007)[4], ikinci dönemde dâhili Müslüman nüfus içinde Türk etnik kökeninden gelmeyenlerin "uygun görülen kimi bölgelere" yerleştirilmeleri öne çıkmıştır.[5]

Bu değişim süreci, konuyla ilgili olarak hazırlanan yasalar üzerinden de okunabilir. 11 Aralık 1924 tarihinde TBMM'de kabul edilen ve 7 Ocak 1925 tarihli Resmi Gazetede (sayı: 81) yayınlanan 529 sayılı Mübadele

[4] 1930'lu yılların Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya'nın bir konuşmasında belirttiğine göre 1923 yılından 1934 yılına kadar Türkiye'ye gelen/getirilen muhacirlerin sayısı 660 bindir. Bunların 400 bin kadarı mübadele çerçevesinde, diğerleri de kendi istekleriyle gelmişlerdir (Seferoğlu, 1937:174). Ülker'in (2007) aktardığına göre, yurtdışından devlet teşvikiyle göç ettirilen kişilerin sayısı Cevat Geray (1962:7) tarafından 823.006; Kemal Kirişçi (2000:8) tarafından 825.022; Gülten Kazgan (1983:1556) tarafından da 801.808 olarak verilmektedir.

Daha önceki dönemlerdeki benzer politikalar hakkında; Balkan savaşları sonrasında Rum ve Ermeniler gibi gayri-Müslimler ile anadili Türkçe olmayan Bosna, Arnavut, Kürt ve Arap kökenli toplulukların Türkleştirilmesi ile ilgili bir çalışma için, bkz. Dündar, 1999; yine İttihat ve Terakki'nin iskân politikaları konusunda bkz. Dündar, 2007.

[5] Ülker'e (2007) göre, 1930'ların politik söyleminde gerçekten de belirgin bir dönüşüm olmuş; Türklük daha çok etnisiteye atıf yapan terimlerle yeniden tanımlanır hale gelmiştir. Aynı şekilde 1934'te çıkarılan iskân yasasının da cüretli dili göz ardı edilemez. Bununla birlikte, dikkatimizi resmi dile değil de devletin uygulamalarına yoğunlaştırdığımızda 1930'larla 1920'lerin söylemleri arasındaki bu belirgin fark silikleşir; çünkü mübadele ve iskân politikaları bir toplumsal mühendislik aracı olarak 1920'lerde de uygulanmıştır.

İmar ve İskân Vekâletinin Lağvile Vazifesinin Dâhiliye Vekâletine Devri Hakkında Kanun, iskân politikalarının büyük ölçüde dâhili bir sorun olarak görülmeye başlandığını göstermesi açısından dikkate değerdir[6]. Beş maddeden oluşan bu kısa kanun, Dâhiliye Vekâleti'ne bağlı bir İskân Genel Müdürlüğü'nün kurulmasını da hükme bağlamaktadır. Kanunun çıkarılmasını izleyen günlerde (20 Ocak 1925) iskân işlerinin nasıl yürütüleceğine dair bir de hükümet kararnamesi çıkarılır ve buna göre her vilayette bir İskân Müdürlüğü kurulması öngörülür (TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt: 10, s. 17).

28 Kasım 1925'te dört maddeden oluşan 675 sayılı Mahalli İskânlarını Bila Mezuniyet Tebdil Eyleyen Muhacir ve Mültecilerle Aşair Hakkında Kanun çıkarılır.[7] Kanunla, dışarıdan kendi arzusuyla veya zorunlu koşulların sonucu olarak gelmiş ve iskân edilmiş kişilerin beş yıl boyunca iskân mahallerini terk etmeleri yasaklanır ve bu kurala uymayanların geri gönderilmeleri hükme bağlanır. Bunun nedeni, iç düzenin sağlanması ve korunması kaygısının, dışarıdan gelen göçmenlerin yerleştirilmesinde de belirleyici bir rol oynamasıdır.

31 Mayıs 1926 tarihli 885 sayılı İskân Yasası "dâhili memleketteki seyyar aşiretlerin, göçebelerin ve sıhhi esbab dolayısıyla nakli icap edenlerin, dağınık bazı köylerde ikamet edenlerin ve casusluklarından şüphe edilen eşhasın nakli" konusunda Dâhiliye Vekâleti'nin yetkili olduğunu belirtir (Madde 3). Nitekim bir yıl sonra (19 Haziran 1927) çıkarılan 1097 sayılı Bazı Eşhasın Şark Mıntıkasından Garp Vilayetlerine Nakillerine Dair Kanuna[8] dayanılarak "1400 kadar şahsın ve işbu eşhas aileleriyle 80 âsi ailesinin ve menatıkı mezkûrdaki ağır ceza mahkûmlarının garp vilayetlerine nakli için hükümete mezuniyet verilir" (Madde: 1). Bu naklin iki ay içinde tamamlanması kanunda öngörülür. Bu kişilerin yeni ikamet edecekleri bölgeyi terk etmemek koşuluyla seyahat haklarının geçerli olduğu fakat terk ettikleri mıntıkaya gidişlerinin yasaklandığı belirtilir (Madde 5).

Tüm bu yasalara rağmen, 1920'li yıllarda ülke içinde yeniden iskân edilenlerin sayısı çok yüksek değildir ve bunların arasında çoğunlukla âsi olarak görülen veya varlıklı oldukları için yaşadıkları bölgelerde söz sahibi olabilecekleri düşünülen aileler vardır. Tekeli (1990), 1920–1932 yılları arasında Türkiye'nin batısına gönderilen Kürtlerin toplam sayısını 2774 kişi olarak vermektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, iskân uygu-

[6] Bundan önce imar ve iskân işleri, 13 Ekim 1923 tarihinde kurulmuş olan Mübadele İmar ve İskân Vekâleti'ne bağlıydı.
[7] 10 Aralık 1925 tarihli, 241 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanmıştır.
[8] 4 Temmuz 1927 tarihli, 624 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanmıştır.

lamaları ancak 1930'larda kitlesel hale gelir. Rejimin temel dinamiklerinin oturduğu varsayılan bu dönemde iskân yasaları çok daha geniş bir çerçevede uygulanmaya başlanır.

1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskân Kanunu bu bağlamda belirleyici bir öneme sahiptir. Yasa, 7 ve 14 Haziran 1934 tarihli iki ayrı oturumda görüşülmüş ve kabul edilmiştir. Kapsamlı değerlendirme ve tartışmalara yol açan elli maddelik yasa, o dönemde izlenecek nüfus politikalarını ayrıntılı bir şekilde tarif etmeyi amaçlar. Bu amaç birinci maddede, "Türkiye'de nüfus oturuş ve yayılışının düzeltilmesi" olarak ortaya konur. İkinci madde, ülkeyi Türk kültürünü temel alarak üç mıntıkaya ayırır:

1. Türk kültürlü nüfusun yoğunluğu istenilen yerler,
2. Türk kültürünü temsili istenilen nüfusun nakil ve iskânına ayrılan yerler,
3. Diğer sağlık, iktisat, kültür, siyaset, askerlik ve güvenlik nedenleriyle boşaltılması istenilen ve iskân ve yerleşimi yasak edilen yerler.

Bir numaralı mıntıkaya, bölgenin eski yerlileri bile olsalar, Türk kültürüne bağlı olmayan hiçbir ferdin sokulmasına kesinlikle izin verilmeyeceği belirtilir (Madde 12/A). Bu mıntıkaya, dışarıdan gelecek Türk kültürlü muhacirlerin (Madde 12/C), üç numaralı mıntıka halkından Türk kültürlü vatandaşların (madde 12/D) ve Türk ırkından olup bir numaralı mıntıkada askerlik yapmış olanların (kendilerinin de istemesi durumunda) yerleştirilmeleri öngörülür (Madde 12/E). Bu şekilde iskân edilmeyi kabul edenlere devlet yardım edecek (Madde 20) ve Türk ırk ve kültürüne mensup olan ortaokul, lise ve yüksek mektep mensuplarına hisseleri fazlasıyla verilecektir (Madde 50/5).

Burada "Türk kültürü"nün nasıl tanımlanacağı sorunu belirir ve "kimlerin ve hangi memleketler halkının Türk kültürüne bağlı sayılacağı[nın] İcra Vekilleri Heyeti [Bakanlar Kurulu] kararıyla tespit olunacağı" da yasada yer alır (Madde 3). Böylece Türk kültürüne bağlılığın tanımı muğlâk (ve başka bir yetkenin kararına) bırakılır ama bağlı bulunanlarla bulunmayanlara tanınan haklar açıkça birbirinden farklıdır: Türk ırkından olup, hükümetten iskân yardımı istemeyen muhacir ve mülteciler, Türkiye içinde istedikleri yerlere yerleşebilir. Ancak bu yardımı talep edenler, hükümetin göstereceği yerlere gitmeye zorunludurlar (Madde 7/A). Türk ırkından olmayanlar ise, hükümetten yardım istemeseler bile hükümetin göstereceği yerde yurt tutmaya mecburdur. Bu yerden izinsiz şekilde ayrılanlar, ilk gidişlerinde yurt tuttukları yere geri gönderilirler, bu davranışın yinelenmesi durumunda Bakanlar Kurulu kararıyla vatandaşlıktan düşürülürler (Madde 7/A).

Gerçekten de iki grubu ayıran bu keskin çizgilere rağmen, yasanın muhatap olarak aldığı grupların tasnifi de en azından Türklük tanımı kadar belirsizdir ve Borges'in (2005) anlattığı Çin ansiklopedisindeki sınıflandırmayı anımsatır.[9] Örneğin, dördüncü maddeye göre, Türk kültürüne bağlı olmayanlar, anarşistler, casuslar, göçebe çingeneler, memleket dışına çıkarılmış olanlar, Türkiye'ye muhacir olarak alınmazlar (Benzer bir madde 1926 tarih ve 885 sayılı yasada da vardır ve burada anılanlara ek olarak cüzam ve frengi taşıyıcısı hastalarla askerî ve siyasî olmayan nedenlerle adam öldürmekten hüküm giymiş kişileri de muhacir olarak alınamayacaklar arasında sayar). Dokuzuncu maddede, Türkiye tabiiyetinde olan gezginci çingenelerin ve Türk kültürüne bağlı olmayan göçebelerin, toplu olmamak üzere kasabalara ve serpiştirme sureti ile Türk kültürlü köylere dağıtıp yerleştirilmesinin Dâhiliye Vekâleti'nin yetkisinde olduğu belirtilir (Madde 9). Demek ki, "Türkiye tabiiyetinde olan gezginci çingeneler" ya Türk kültürüne bağlı olarak kabul edilmemekte veya buna rağmen yeniden yerleştirilmeleri öngörülmektedir. Ayrıca Türk kültürüne bağlı olan (ama etnik olarak çingene olmayan) göçebelerle ilgili bir açıklama da yoktur. Yine 'çingene' tanımlamasının açık bir etno-kültürel gruba mı yoksa bir göçebelik haline mi karşılık geldiği açık değildir.

Benzer bir belirsizlik onuncu maddede de vardır: "Bu yasanın yayınından önce aşiretlere reislik, beylik, ağalık, şeyhlik yapmış olanları, yapmak isteyenleri ve sınırlar boyunda oturmasında güvenlik ve asayiş bakımından sakınca bulunanları, aileleriyle birlikte uygun yerlere naklettirip yerleştirmeye Bakanlar Kurulu yetkilidir". Aşiretlere reislik, beylik, ağalık veya şeyhlik yapmış olanların bir şekilde tespit edilebileceğini varsaysak da, bu konumlarda bulunmak 'isteyenlerin' nasıl saptanacağına dair bir fikrimiz yoktur. Üstelik sınır boylarında oturması sakıncalı olanlar kategorisi de çok belirsizdir.

2510 sayılı yasa kuşkusuz idealize edilmiş belirli bir ulus anlayışının, bu ulusu kurma çabasının ve stratejik planlamanın ürünü olarak görüldüğünde anlam kazanır. Devletin (öncelikle ekonomik bir kaynak olarak düşündüğü) nüfusun genelini denetleme çabası Foucault'nun kuramsallaş-

[9] Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* (1994) kitabının önsözünde de yer verdiği bu sınıflandırmaya göre, ansiklopedinin son sayfalarında hayvanlar şu şekilde tasnif edilmiştir: (a) imparatora ait olanlar, (b) mumyalanmışlar, (c) terbiye edilmişler, (d) meme emen domuzlar, (e) denizkızları, (f) masal yaratıkları, (g) başıboş köpekler (h) bu sınıflandırmaya girenler, (i) deli gibi çırpınanlar, (j) sayılamayacak kadar çok olanlar, (k) deve kılından ince bir fırçayla resmedilenler, (l) ötekiler, (m) biraz önce bir sürahiyi kıranlar (n) uzaktan sinek gibi görünenler...(Borges, 2005: 123). Kendisini hayrete düşüren bu sınıflandırmanın tuhaflığında Foucault, farklı bir düşünce sisteminin çekiciliği kadar, içinde yaşadığı dönemin ve parçası olduğu coğrafyanın damgasını vurduğu kendi düşünme biçiminin de sınırlarını görür.

tırdığı "biyopolitika" kavramını hatırlatmaktadır. Foucault'ya (2003: 102–104) göre, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, insan da siyasal iktidar için göz ardı edilemeyecek kadar değerli bir kaynak haline gelir. "Bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanması" kapitalizm için vazgeçilmez öğelerdir. Bu da 17. yüzyıldan itibaren, "yaşamı yönetmeyi" seçen yeni bir iktidar biçiminin, "biyoiktidar"ın şekillenmesine neden olur. Biyoiktidar iki düzlemde işler: Bir yandan, bir makine olarak ele alınan bireysel bedenin "terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi" amaçlanır (ki bu, Foucault'ya göre *bedenin anatomo-politikası*dır).[10] Öte yandan, biyoiktidar insanın biyolojik niteliklerinin de denetlenmesini amaçlar. Bir canlı türü olarak insanın, yönetimi altında olan tüm insanların bedenini siyasal stratejilerine dâhil eder ve bu çerçevede doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi gibi koşulları düzenlemeyi hedefler (bu ikinci düzlem de *nüfusun biyopolitikası*dır). Nüfusun sayılması, farklı grupların özelliklerinin saptanması ve denetlenmesi de bu düzlemde ele alınmalıdır.

İnönü'nün 1936 yılında hazırladığı Kürt Raporu da, o dönemde uygulamaya konulması istenen iskân planlarının uzun süreli ve geniş kapsamlı, nüfusun bütününün dönüşümünü hedefleyen bir politik yaklaşımın parçası olduğunu açıkça ortaya koyar. "Şarkta iskân kaynağı başlıca Karadeniz halkıdır" diye not düşer İsmet Paşa, "başarının tılsımı ilk muhacirlerin memnun olması ve Karadenizlileri teşvik etmesidir. Bunun için ilk muhacirlerin yerleşmesinde ortalama iskân masrafı pahalı da olsa memnun etmek esas meseledir. Devamlı ve geniş bir iskân siyasetinin ancak bu ilk tecrübelerden sonra daha faal yürütebiliriz" (aktaran Öztürk, 2007: 58). Rapordan kısa süre sonra Abidin Özmen, İnönü'nün isteği üzerine Bitlis, Diyarbakır, Van, Hakkâri, Muş, Mardin, Urfa ve Siirt illerini içine alan 1. Umumi Müfettişliğe atanır. Özmen'e göre de "[b]ugünkü şekil Doğu vilayetlerinin çok mühim olan iskân işini halle yeter değildir"; "[b]u iş için, senelere ayrılmış bir program, iskân sahası olan arazi üzerindeki tasarruf hukukunun kanuni şekilde teyit veya iptal, araziyi düzenli paftalara taksim, elinde mevcut malzemesi muhtelif sanatkâr ve ustalar ile derhal modern bir köy kurmaya muktedir ve sırf bu işlerle uğraşan idareci, hâkim, doktor, bir mühendis, bir mimar, bir fen memurundan oluşan daimi köy kuran komisyonlar yapmak lazımdır" (aktaran Öztürk, age: 78). Özmen

[10] Erken Cumhuriyet dönemi biyo-politikasında beden terbiyesinin yeri üzerine bir çalışma için bkz. *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar* (Akın, 2004).

önce bu komisyonlar "birkaç sene devam etmek suretiyle" senede en aşağı 300 ev kurmalıdır, diye yazar; daha sonra yüzer hanelik Türk köylerinin, her sene en az üç-beş tane olmak üzere kurulmaya "senelerce" devam etmesi gerektiğini belirtir (age: 78–79). Her yıl yaklaşık 3 bin kişinin batı illerine alınması ile on beş-yirmi yıllık düzenli bir programla bölge halkı "ortadan kaldırılmış", kalanlar da "Türk kültürüne yönelmiş" bir hale getirilmiş olacaktır (age: 82). Atlı nahiye müdürlerinin köy köy gezerek halkla temas etmesi; Türk, Kürt ve alevi ailelerin birbirlerinden kız almaları ve asker ve memur olarak batı illerinden bu bölgeye gelip Kürt kızlarıyla evlenmek isteyenlerin arazi verilerek teşvik edilmesi Özmen'in, iskânın "sosyal tesirlerini artırmak" üzere önerdiği tedbirler arasındadır (age: 81).

İskân politikaları baskın olarak etno-kültürel özellikleri denetlemeyi hedeflediği halde, söz ettiğimiz iskân yasalarında, frengi ve cüzam gibi hastalıklara da atıf yapılması bu yasaların nüfusun bütününün düzenlenmesine yönelik bir politik çabanın ürünü olduğunu gösterir. Devlet, nüfusun homojen olması kadar sağlıklı olması konusunda da hassastır. Nitekim İnönü'nün kaleme aldığı Kürt Raporu'nda birçok yerde "sıhhi mesele" ile "mesken meselesi" birlikte ele alınır; halkı trahom ve sıtma gibi hastalıklardan kurtarmanın "ordu ve memurlar için çok önemli" olacağı belirtilir.[11]

Aslında 2510 sayılı yasanın hazırlanma sürecine bakıldığında, yasanın biyopolitik düzenlemeyi hedefleyen stratejik yaklaşımı daha iyi anlaşılabilir. Tasarı 1932 yılında hazırlanıp TBMM başkanlığına sunulduğu halde, ancak yaklaşık iki yıl sonra yasalaşmıştır. Bunun nedeni yasa tasarısının hem hassas hem de son derece karmaşık ayrıntılarında gizlidir. Gerekçede ifade edildiği gibi, bu yasa ile "dâhili iskân safahatı cümlesinden olarak ana dili Türkçe olmayan nüfus terakümlerinin mennine ve mevcutlarının dağıtılması şekillerine ve bu suretle hars vahdetinin korunmasına ait tedbirlerin ittihaz ve tatbiki için hükümete kanuni salahiyet alınması düşünülmüştür" (aktaran Beşikçi, 1977: 131-132). İlk bakışta yasanın "hars vahdeti"nin, yani kültür birliğinin korunmasına ağırlık verdiği düşünülebilir. Oysa mecliste yasa üzerine yapılan konuşmalara kulak verdiğimizde, Türklüğün bir kültürel sistemden çok bir ırk olarak anlaşıldığını ve bu anlayışa bir değerler sisteminin eşlik ettiğini görebiliriz. Örneğin, dönemin Kütahya milletvekili Naşit Uluğ'un ifadesi oldukça serttir. "Aziz

[11] Tam olarak şöyle yazar İsmet Paşa: "Diyarbakır'da asıl mesele, sıhhi mesele ve mesken meselesidir. Trahom ve sıtma Diyarbakır'daki zabıt ve memurları yıldırmıştır. Trahom meselesine daha genel olarak ayrıca temas edeceğim. Fakat Diyarbakır şehrini dar bir sahada da olsa sıtmadan kurtarmak ordu ve memurlar için çok önemli olacaktır" (aktaran Öztürk, 2007: 20).

arkadaşlarım" diye söz alır Uluğ, 2510 sayılı yasa "yurdumuza ülkümüzdeki şekli verecek, bugünkü bakir varlık üzerinde hür, zengin ve sağlam nesilleri yaşatabilecek, Türk olmanın şeref ve değerini bu topraklarda yaşayanların iliklerine kadar işletecek olan inkılâbın ana kanunlarından belli başlısı olmak mümtazlığındadır"(aktaran Beşikçi, age: 138). Uluğ'a göre kanun, "sağlam nesiller" yetiştirmenin teminatıdır. Samsun milletvekili Ruşeni Bey konuşmasını etnik unsurlara görece özerk bir alan sağlayan Osmanlı devlet politikasının eleştirisi üzerine kurarken, Manisa milletvekili Refik Şevket Bey Türk ırkının istikbalini temin etmek için lisanın Türkçeleştirilmesini önerir ve bu amaca hizmet eden bu yasanın "önünde diz çökmek" gerektiğini belirtir (aktaran Beşikçi, age: 145).

Bu örneklerin de gösterdiği gibi, dil (ve kültür) birliğini sağlama çabası ile ırkı koruma ülküsü arasındaki çizgi çok incedir. Ulusun farklı unsurlarını ortaklaştıran ve politik katılıma temel teşkil eden resmî bir dilin, toprak temelli yurttaşlık ilkesine (*jus soli*) benzer şekilde, soydan bağımsız birleştirici bir üst-kimlik gibi işleyebileceği düşünülebilir. Ama gerçekte bu resmî dil, baskın etno-kültürel grubun dili olur ve dil birliği, diğer (ana)dillerin bu dil içinde, diğer etno-kültürel grupların da bu grup içinde eritilmesini öngörür.

Etnisiteyi ve Ulusu Tanımlamada Bir Ölçü: Dil ve Anadil

Aslında dil birliğini temel alan yaklaşımlar, Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren gündeme gelmiş; hem devlet bütünlüğünün sağlanması hem de dilin Türkleştirilmesi yer yer milliyetçiliğin çeşitli veçheleri olarak sunulmuştur. Şüphesiz milliyetçi yaklaşımların milli dil vurgusu Osmanlı'ya has değildir. Aytürk'ün (2006) de aktardığı gibi dil, özellikle 19. yüzyılda Batı'da milli ruhun cisimleşmiş hali olarak düşünülmüş ve kan bağından daha somut bir kriter oluşturması nedeniyle de ulusun üyesi olmanın belirleyicilerinden biri olarak görülmüştür.[12]

[12] Osmanlı'nın son döneminde (19. yüzyıl) ve erken Cumhuriyet yıllarında gerçekleştirilen ve bu yaklaşımlardan esinlenen dilbilim çalışmalarının ayrıntılı bir incelemesi için yine Aytürk'ün makalesine bakılabilir (Aytürk, 2006). Aytürk'e göre dilbilime damgasını vuran bu milliyetçi damar, aynı zamanda bir milleti dil özelliklerine göre onu bir medeniyet hiyerarşisine yerleştiren Batılı dilbilim yaklaşımlarına da cevap niteliğinde gelişmiştir. Özellikle Alman dilbilimcilerin çalışmaları, dillerin kök esasına göre sınıflandırılmaları ilkesini getirmiş; buna göre de dünya dillerini üç gruba ayırmıştır: en az gelişmişten en gelişmişe doğru olmak üzere, yalınlayan, bitişken ve çekimli diller. Bu sınıflandırmaya göre, Türkçe bitişken diller grubunda, yani diller (ve medeniyetler) hiyerarşisinin ortalarında yer alır (age: 96). Aytürk, Türk dilbiliminde erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan canlanışın ve bu canlanışı tetikleyen milliyetçi söylemin bu arka plan göz önünde bulundurularak incelenmesi gerektiğini vurgular. 19. yüzyılın karşılaştırmalı dilbilim anlayışı 20. yüzyılda gözden düşmeye başladığı halde, Atatürk'ün kur-

1920'li yıllardaki tartışma da bunun bir devamı gibidir. Bu dönemde, dil birliğinin ulusun inşasındaki önemi gittikçe daha fazla vurgulanmış ve bu vurgunun gündelik hayattaki yansıması *Vatandaş Türkçe Konuş* kampanyalarında hissedilmiştir. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1927'de toplanan ikinci Büyük Kurultayında kabul edilen tüzüğün beşinci maddesi, "vatandaşlar arasındaki en kuvvetli rabıtanın dil birliği, his birliği, fikir birliği olduğunu" kabul eder ve bu nedenle "Türk dilini ve kültürünü bihakkın yaymak ve inkişâf ettirmeyi" esas alır (aktaran Beşikçi, 1991: 81). Yine bu anlayışa uygun olarak, 1920-1930 yılları arasında Dâhiliye (İçişleri) ve Nafia (Bayındırlık) vekilliklerinde bulunan Recep Peker, gayri-Müslimleri de "dil ve emel birliğinde iştirak kaydı altında Türk olarak kabul ettiklerini" belirtmiştir (aktaran Çağaptay, 2003: 222).[13]

Devletin Kürt politikasında da dil birliğinin önemi bu dönemde hissedilmeye başlanmıştır. Eylül 1925 tarihli Şark Islahat Planı'nın on üçüncü maddesi "aslen Türk olup Kürtlüğe mağlup olmaya başlayan" il ve ilçelerdeki devlet dairelerinde, okullarda, çarşı ve pazarlarda "Türkçeden maada lisan kullananlar"ın hükümet ve belediye emirlerine karşı gelmekten ve mukavemetten cezalandırılmasını öngörür. Bu ceza Kürtçe ve Arapça kelime başına beş kuruş olarak belirlenir. Planda aslen Türk olan fakat Kürtlüğe asimile olmak üzere bulunan veya Arapça konuşan yerler-

---

duğu Türk Dil Kurumu çatısı altındaki dilciler, Türk dilini/milletini medeniyet çizgisinin ortalarında bir yere yerleştiren bu iddiaları Türk onuruna sürülmüş bir leke olarak görmeye devam etmiş ve kendilerini bu iddiaları cevaplamakla yükümlü görmüşlerdir (age:97). 1935-1936 yıllarında gündeme oturan Güneş-Dil Teorisi kuşkusuz bu yöndeki çabaların en göze çarpanlarından biridir.

Doğrudan dilbilim meselesini ele almayan ama konuyla ilişkili bir diğer çalışma, Armaner'in Fichte'nin milliyetçilik kuramının *Ülkü* dergisi yazarları tarafından alımlanışını incelediği makalesidir (2007). Fichte'ye göre, Alman devletlerinin birlikte, bir bütün olarak var olduğu dönem geride kalmış; söz konusu bütüncül Alman evreni de yozlaşmış ve dağılmıştır. Fichte, *Alman Ulusuna Söylevler*'de bu evreni, Alman ulusunu "Almanlar'dan ve Alman dili aracılığıyla" yeniden kurma isteğinden söz eder. Bir aradalığı yeniden mümkün kılacak şey, Fichte'ye göre, Alman ulusunun özünü teşkil eden dildir (Armaner, 2007:117). *Ülkü* dergisi yazarlarından Mehmet Saffet de, Fichte'nin hem ulusu kendilik bilincinin temeline hem de dili bu bilinci kazanma sürecinin merkezine yerleştiren görüşlerinden etkilenir; kültürün bir milletin ruhu, dilinse kültürel ilerlemenin önemli bir adımı olduğunu yazar (age: 112). Ancak Armaner'in aktardığına göre Mehmet Saffet, Fichte düşüncesini Türk milliyetçiliğine tercüme ederken, onun metafizik temellerini dışarıda bırakır.

[13] Bu dönemde Yahudi cemaatinin Türkleştirilmesi yönündeki çabalar için bkz. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni* (Bali,1999). Bali, bir Yahudi yazarın "isimlerini Türkleştir, Türkçe konuş, havralarda hiç değilse duaların bir kısmını Türkçe oku, mekteplerini Türkleştir, Türklerle düşüp kalk" şeklindeki sözlerini aktarır (age: 150) Söz konusu yazar, adını Tekin Alp olarak değiştiren Moiz Kohen'dir. Alp, İsmet İnönü'nün "Görevimiz, bu yurt içinde bulunanları ne yapıp edip Türk yapmaktır" sözünü ilke olarak aldığını söyleyecek; Türk dilini parçası olduğu Yahudi cemaatine öğretmeyi on emir içinde sayacaktır (Alp, 2001).

de acilen yatılı okullar kurulması gerektiği dile getirilir (Madde 14). Bu okullar arasında kız mekteplerinin de sayılması, Türkçenin yaygınlaştırılmasında kadınlara özel bir önem atfedileceğinin ilk göstergelerindendir (Şark Islahat Planı ile ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için, bkz. Oran, 2007; burada aktardığımız maddeleri de oradan aldık).

2510 sayılı İskân Kanunu'nun öngördüğü yer değiştirmelere de temel teşkil eden en somut ölçüt anadildir. Yasaya göre "anadili Türkçe olmayanlardan toplu olmak üzere yeniden köy ve mahalle, işçi ve sanatçı kümesi kurulması veya bu gibi kimselerin bir köyü, bir mahalleyi, bir işi veya bir sanatı, kendi soydaşlarının tekeline alması yasaktır" (Madde 11/A). Hattâ anadile, "Türk kültürüne bağlı" olmaktan daha büyük bir önem atfedilir: "Türk kültürüne bağlı olmayanlar ya da Türk kültürüne bağlı olup da Türkçe'den başka dil konuşanlar hakkında da, kültürel, askerî, siyasî, toplumsal ye güvenlik nedenleriyle Bakanlar Kurulu kararıyla İçişleri Bakanı gerekli görülen önlemleri almaya zorunludur" (Madde 11).

İnönü'nün Kürt Raporu'nda da dil konusuna önem verilmiş, ilk ve orta öğretimin Türkçenin yaygınlaştırılması amacına hizmet edecek önemli araçlar olduğu belirtilmiştir: "Kürtleşmiş ve kolayca Türklüğe dönecek yerleri okutmak, hattâ Kürtlere Türkçe öğreterek Türklüğe çekmek için ilk tahsil ve onun iyi hocası çok etkili vasıtadır". İsmet Paşa, "ilk tahsil için okutmakta faydamızın daha siyasî olduğu görüşünde" olduğunu açıkça ortaya koyar ve dolayısıyla, "orta mektebe girecekler içerisinde Kürtlerden müracaat eden olursa onları da reddetmeme[leri]" gerektiğini vurgular (aktaran Öztürk, 2007: 63).

İnönü'den kısa bir süre sonra bölgeye giden Abdullah Özmen de "Türk camiası içinde kaynaştırmak istediğimiz kimseleri Kürtçe yerine Türkçe ile konuşulur hale getirmek icap" ettiğinden söz eder. Bunun araçlarından biri yine eğitimdir. Köy çocuklarının, "köyünde köylüsünün, anasının, babasının yediğinden" ayrı yiyeceği, "basit tahta [bir] kerevet" de olsa yatağı temin edilerek "devşirmeyle" yatılı okullarda okutulmaları icap eder. "Bu mekteplerin binası geniş, hastanesi, eczanesi yerinde müstakil veya tez uğrayan bir doktorun kontrolünde, Türklük aşılama kabiliyetiyle yetişmiş, azimli çalışkan öğretmenlerin idaresinde olmalıdır"[14] (aktaran Öztürk, age: 79).

[14] 1939 yılında kurulan Elazığ Kız Enstitüsü bu şekilde kurulan okulların ilk örneklerinden biridir. Okulun müdürü olarak atanan Sıdıka Avar, anılarında o dönemde görüştüğü kamu yöneticilerinin, kendisini bir çeşit "Türklük misyoneri" gibi gördüklerini yazmaktadır. Türk kültürünü yaymak için yaptığı çalışmalar arasında, özellikle Tunceli ve Bingöl'de yaşayan çocukları yatılı okutmak için arayışa çıktıklarını anlatır Ayar. Çocukların Kürtçe bildiklerini bile söylemeye utanır hale geldiklerini aktarması anlamlıdır (Avar, 2004).

Özmen'in önerdiği ikinci tedbir ekonomik üstünlüklerden uygun biçimde yararlanılmasını gerektirir. Bir yandan "geniş bir bölgenin ortasında kurulacak bir Türklük merkezindeki iktisadi hâkimiyet, Kürtçe ile ilgisini katiyen kesmiş bir zümre eline geçirilmeli, diğer taraftan mevcut tüccarlara kendisiyle münasebette bulunan her dağlı Kürt'ü, Türkçe konuşturmak ve hükümete ısındırmak yolunda nasıl çalışacakları münasip kimseler, halk evleri vasıtasıyla pek açık olarak anlatılmalıdır."[15] Ayrıca "köy köy gezerek her çeşit eşya satan ve köylünün yumurtasını, yağını pek az bir değerle, eşyayla değiştiren ve devamlı Kürtçe konuşan [...] ayak satıcıları" da "ortadan kaldırılarak" halkın alternatif ekonomik pratikler içine girmesi engellenmeli; başka bir deyişle halk Türkçe konuşan tüccarlarla alışverişe mecbur bırakılmalıdır. "Türk'ün, Türk işçi başı kullanmak suretiyle kuracağı fabrika ve imalathaneler" de yöre halkını Türkçe konuşmak zorunda bırakacağından etkili olacaktır. Aynı şekilde, "işi olan köylü, Türkçe bilmiyorsa bile memur derhal onunla Kürtçe anlaşmaya başlamamalı, memur olmayandan bir tercüman getirmeye mecbur tutulmamalıdır. Bu suretle yaratılacak zorluk onun meramını Türkçe anlatmaya zorlayacaktır". Özmen'e göre, memurlardan Kürtçe konuşanlar da, bu durum ilk tespit edildiğinde yazılı ihtarla, tekrarında ise maaşları kesilerek cezalandırılmalı, Kürtçe konuşmaya devam edenler memuriyetten çıkarılmalıdır (aktaran Öztürk, age: 80-82).

1930'lu yıllarda nüfusun homojenleşmesi ve Türkçe'nin yaygınlaşması için alınan kararlar, burada kısaca aktarıldığı gibi, son derece kapsamlı ve ayrıntılıdır. Bütün bu kararlarda gündelik hayatın çeşitli alanlarını yeniden düzenlemek ve deneyimleri dönüştürmek hedeflenmiştir. İskân kararları da bu açıdan büyük önem taşır. Dönemin içişleri bakanı ve 2510 sayılı iskân yasasının mimarı Şükrü Kaya'ya göre de bu yasa yalnız yerleştirme ve topraklandırmayı amaçlamamış, aynı zamanda bölge halkı için "dile ve uygarlığa girmek" anlamına da gelmiştir (aktaran Turan, 1996: 196-198). Gerçekten de "dağlı Kürtler"in uygarlaştırılması, iskân ve Türk dili ile milli eğitimin yaygınlaştırılması gibi uygulamaların amaçlarından biri olarak ifade edilmiştir. Böylece, nüfusun bedenini dönüştürmeyi hedefleyen biyopolitik düzenleme, aynı zamanda onun "ruhunu" da

[15] Özmen'in, Kürtleri resmî bir belgede "dağlı" olarak nitelendirmesi bugün bize şaşırtıcı gelebilir ama o dönemde bölgenin uygarlaşmamış olduğu ve uygarlaştırılması gerektiği konusu sıklıkla işlenmiştir (örneğin, Uluğ, (2007[1939])). Farklı bakış açısından benzer bir vurguya Şükrü Laçin'in yazılarında da rastlıyoruz. 1924 Mazgirt doğumlu bir işçi olan Laçin, 1938 yılının yaz aylarında askerlerin köyünün yakınlarına kamp kurduklarını anlatıyor. Başlarındaki subay Laçin'i çağırıp bazı sorular soruyor; Laçin de Türkçe bildiği için sorulara cevap verebiliyor. Bunun üzerine subay, şaşkınlık içinde askerlere dönüyor: "bunlara vahşi diyorlar, baksanıza adam ne güzel Türkçe konuşabiliyor, bunlar nasıl vahşi olabilirler?" (1992: 21–23).

bir ideale ve bu ideale uygun davranış normlarına itaat etmek zorunda bırakır. Nitekim 1930'lardaki nüfus hareketleri de, hem mekânda hem de zamanda bir yer değiştirme olarak okunabilir: göçmenler, bir yandan yeni ulus-devletin batısına dağılırken; öte yandan da çizgisel ve ilerlemeci bir zaman anlayışına sahip olan ulus-devlet tarafından *daha ileri* bölgelere yerleştirilmişlerdir. Beden yer değiştirirken, ruhun da değişmesi beklenmiştir.

SONUÇ YERİNE: 1930'LARDAN BUGÜNE

Tekeli'ye göre (1990) 1930'larda doğu illerinden batıya gönderilen Kürtlerin toplam sayısı 5074 hanede 25 bin üç yüz seksen bir kişiyi bulur ve bu sayı 1920'lerdekinden oldukça yüksektir. Aslında bu konuda resmî belgelerin henüz açılmamış olması tahmin yapmayı da güçleştirmektedir. Ancak İnönü'nün cumhurbaşkanlığı döneminde tuttuğu günlük notlarından öğrendiğimize göre bölgeden 24 bin ailenin iskânını için 17 milyon TL ölçeğinde bir bütçe hazırlanmış ve "iskân ve temsil işleriyle mütemadiyen uğraşmak için 100 milyon liralık bir program yapılması" öngörülmüştür (Demirel, 2001: 279). Başka bir deyişle söz konusu olan hem çok geniş kapsamlı hem de uzun vadeli bir plandır.

Ancak bu planların bütünüyle öngörüldüğü gibi gerçekleştiğini söylemek güçtür. 1940'lar ve sonrasına baktığımızda, iskân politikalarını sürdürme eğiliminde olanlar kadar, bunlardan geri adım atılmasını talep edenler olduğunu da görüyoruz. 1947 yılında 2510 sayılı yasa üzerine yapılan tartışmalar bu açıdan dikkat çekicidir. Demokrat Parti'ye halk desteğinin arttığı bu dönemde, 1930'lu yılların katılıklarını hedef alan eleştirel seslerin de yükselmeye başladığı görülür. Cumhuriyet Gazetesi'nin haberlerine göre Demokrat Parti 6 Haziran 1947'de yasanın tadil edilmesini talep eder. Başbakan Recep Peker, 11 Haziran'da mecliste İskân Kanunu'nda yapılması düşünülen değişiklik tasarısı hakkında bilgi verir. 12 Haziran'da tasarı, ön komisyonda iki parti tarafından da uygun bulunur. 14 Haziran'da Demokrat Parti'nin teklifinin karma komisyonda ele alınması teklifi onaylanır ve tasarı 5098 sayılı kanun olarak 18 Haziran 1947'de Kazım Karabekir başkanlığındaki görüşmelerde kabul edilir ve 24 Haziran 1947 tarihli 6640 sayılı Resmî Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girer.

Ancak 5098 sayılı yasa da iskâna yönelik son düzenleme değildir. Bu konudaki yasal değişiklikler bir liste halinde dipnotta verilmiştir.[16] Liste-

[16] 2510 sayılı kanuna ek ve değişiklik getiren kanunların numaraları ve yürürlüğe giriş tarihleri şöyledir:

nin özeti şudur: Nüfusu düzenlemeye yönelik politikalar, 1950'lerden sonra da gündemden düşmemiştir. Bülent Ecevit'in kişisel arşivinde yer alan bazı belgeler, aynı konunun 1960'larda da çok benzer şekilde ele alındığını göstermektedir.[17] Belgelere göre, 27 Mayıs'ın ardından iktidara gelen İnkılâp Hükümeti, vatanın bütünlüğünü korumak ve muhtemel bir Kürt sorununu önlemek gerekçesiyle Devlet Planlama Teşkilatı bünyesinde bir Doğu Grubu oluşturulmasına karar verir. Bu grubun görevi bir dokümantasyon merkezi kurarak bölgeyle ilgili bilgileri toplamak ve "bölgenin nüfus strüktürünü değiştirme ve asimilasyon bakımından" gerekli politikaları saptamaktır. Bu amaçla, bölgede çalışmış ve çalışmakta olan önemli idareci ve siyasetçiler bir araya getirilir ve önerileri bir rapor halinde hükümete sunulur. Gürsel kabinesi, raporu 18 Nisan 1961'de görüşerek kabul eder. Ancak, Gürsel kabinesinin yerine o yılın ekim ayında yapılan seçimle İnönü başkanlığında kurulan Adalet Partisi-Cumhuriyet Halk Partisi koalisyonu geçince, söz konusu dosya Politika Dairesi Başkanı Kurmay Albay Haşim Tosun imzasıyla yeni hükümete iletilir. Yeni kabinenin çalışma bakanı olan Ecevit'in aktardığına göre, rapor "Devletin Doğu ve Güneydoğu'da Uygulayacağı Kalkınma Program Esasları" başlığını taşımaktadır. Programdan beklenen bölgenin nüfus kompozisyonunun değiştirilmesidir. Nüfusunun bir kısmının iktisadi teşvik tedbirleriyle başka bölgelere gönderilmesi önerilir. Programda sunulan diğer tedbirler de daha önce denenmiş yöntemlerden çok farklı değildir.[18]

2650 (29 Aralık 1934), 2848 (21 Kasım 1935), 3123 (18 Şubat 1937), 3371 (2 Mayıs 1938), 3657 (5 Temmuz 1939), 3667 (11 Temmuz 1939), 3683 (12 Temmuz 1939), 4062 (13 Haziran 1941), 5098 (24 Haziran 1947), 5227 (6 Temmuz 1948), 5420 (8 Haziran 1949), 5826 (9 Ağustos 1951), 6093 (8 Temmuz 1953), 1306 (29 Haziran 1970), 3583 (29 Haziran 1989), 3805 (30 Kasım 1991 tarihinden geçerli olmak üzere 4 Haziran 1992), 4057 (11 Aralık 1994), 4269 (1 Ocak 2002 tarihinden geçerli olmak üzere 3 Mart 2001).

[17] Can Dündar ve Rıdvan Akar'ın ulaştıkları bu belgeler, *Ecevit ve Gizli Arşivi* kitabında yayınlanacaktır. Biz bu belgelerle ilgili bilgileri bu konuda yazılmış gazete haberinden aldık ("Kürtlerle Karadenizliler Yer Değiştirsin",
http://www.milliyet.com.tr/2008/01/22/guncel/agun.html).

[18] Birkaçını yine dipnot olarak verelim:

"— Bölgenin, kendilerini Kürt sananlar lehindeki nüfus strüktürünü, Türk lehine çevirmek için, bölgelerindeki iktisadi şartların zorluğu karşısında başka taraflara hicrete mecbur kalan Karadeniz sahillerindeki fazla nüfusla, memleket dışından gelen Türkleri bu bölgeye yerleştirmek, bölgedeki kendilerini Kürt sananları bölge dışına hicrete teşvik ve bu hicreti finanse ederek, memleketin Türk çocuğu bulunan yerlerine iskân etmek.

— Bölgeden batıya ve batıdan bölgeye nüfus akışını temin maksadıyla, doğu ve batıda resmî ve özel sektöre ait sınaî, zirai ve ticarî tesislerin personel kadrosunun muayyen bir nispetini, diğer bölge halkından olan işçiler için kontenjan olarak tefrik etmek.

—Radyo vasıtasıyla Türkçe güfteleriyle mahalli havaların çalınması ve mahalli radyoların, bölge için, propaganda uzmanlarından müteşekkil gruplar tarafından hazırlanacak programları yayması.

Bugün içinde bulunduğumuz durum, "Kürt sorunu" olarak adlandırılan meseleye bu ve benzeri tedbirlerle "çözüm" bulunamayacağının en açık göstergesidir. 1990'lara damgasını vuran "zorunlu göç" de, konuyu aynı çözümsüzlüğe mahkûm etmiş; üstelik boşaltılan bölgeler kadar Türkiye'nin İstanbul, İzmir, Ankara, Mersin gibi büyük şehirlerini de vurmuş; bu yerleri başa çıkamayacakları yeni sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır.[19] Şüphesiz konu ortaya bir "sorun" olarak konduğunda, "çözüm" bulma olasılığı da düşük görünmektedir. Burada göstermeye çalıştığımız temel noktalardan biri, Türklüğün bir kültürel sistemden çok bir ırk olarak anlaşıldığı ve bu anlayışa bir değerler sisteminin eşlik ettiği durumlarda, çözümden gittikçe uzaklaşıldığıdır.

Kendisini toprak temelli bir yurttaşlık ilkesinden hareketle kurma iddiasında olan Türkiye Cumhuriyeti devleti, yurttaşlık hak ve özgürlüklerini pratikte, toprak ve kan temelli iki farklı yurttaşlık yaklaşımının birbirinin içine geçtiği, baskın etnik kimliğe yapılan vurgunun öne çıktığı muğlak bir alanda örgütlemiştir. Bu devlet içinde baskın konumda olan Türk etno-kültürel kimliği de giderek daha önce söz ettiğimiz değerler sisteminin merkezine oturmuştur. Bu aslında iki yönlü bir süreçtir: Bir yandan Türklükle ilişkilendirilen değerler geçerli olmuş; öte yandan da, bir kez bu değerler açıkça ortaya konduktan sonra, "Türk olmak" bu değerler doğrultusunda yaşamak, düşünmek ve konuşmak üzerinden tanımlanır hale gelmiştir (son dönemde vatan haini ilân edilen çeşitli kişileri hatırlayalım). Elimizde artık, etnik köken, konuşulan dil(ler), ait olunan kültürel sistem ve uyulan değerler dizgesinden oluşan karmaşık bir yapı vardır. Türklük de, bu ölçütlerin bir veya birkaçına göre yeniden tanımlanır; her tanımlamada bu ölçütlerin günün koşullarına uyan farklı bir birleşimi kullanılabilir. Dolayısıyla vurgulamaya çalıştığımız ikinci nokta da şudur: kandan farklı birleştirici bir üst-kimlik gibi işleyebileceğini düşündüğümüz dil, kültürel kimlik, ortak değerler gibi değişkenlerle ırk, soy, kan gibi biyolojik olarak tanımlandığını sandığımız ama hiçbir zaman yalnızca biyolojik olarak tanımlanmayan parametreler arasındaki çizgi çok incedir. Milliyetçilik(ler) de bu çizgiyi ihlal etmeye, daha doğrusu ihlal ederek silikleştirmeye meyillidir. Bu bulanık mecrada, etnik kökeni veya konuştuğu dil farklı olduğu için ötekileştirilenler, geçerli değer diz-

—Uzmanlar tarafından hazırlanmış skeçler oynayacak küçük tiyatro ekiplerine, bölgenin lisanına vakıf saz şairlerine yukarıdaki fikirlerin aşılanması." (yine bkz. "Kürtlerle Karadenizliler Yer Değiştirsin", http://www.milliyet.com.tr/2008/01/22/guncel/agun.html).

19 1990'lardaki göç şüphesiz birçok açıdan önceki dönemlerde uygulanan iskân politikalarından farklıdır; ancak biz bunları bu yazının kapsamı içinde ele almayacağız. Konunun ayrıntılı bir incelemesi için TESEV'in hazırladığı *"Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası* başlıklı çalışmaya bakılabilir (Kurban vd., 2006).

gesine de uymaz göründüklerinden, bu ötekileştirme doğallaşır. Dolayısıyla yapılması gereken öncelikle bu doğallığı (ve onu yeniden üreten söylemi) bozmaktır. Çünkü "öteki" hep olacaktır; önemli olan ötekiliği yok etmenin değil, onunla yaşamanın yollarını aramaktır. Tümüyle homojen bir toplum yaratma çabası, geçmişte olduğu gibi gelecekte de, başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm bir gayrettir –çoğunlukla hedef aldığı kesimler için acı, bu çabaya girişenler içinse hayal kırıklığı anlamına gelir.

Kaynakça

Alp, Tekin (2001) *Türkleştirme*, haz: Özer Ozankaya, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.

Akın, Yiğit (2004) *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar. Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Anderson, Benedict (2004) *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul: Metis Yayınları.

Armaner, Türker (2007) "The Reception of Fichte's Nationalism in the Journal *Ülkü*", *Lapsus*, sayı: 2, ss. 109-119.

Aslan, Cahit (2000) *Birey Toplum Devlet Kavramlaştırma ve Ara Değişken Olarak Etnisite*, Adana; Karahan Kitapevi.

Aslan, Şükrü ve Sibel Yardımcı (2007) "1934 İskân Yasası ile Tunceli'den Göç Edenlerin Belleklerinde "Ev" ve "Memleket" İmgeleri", *Kırkbudak*, sayı:11 (Yaz), ss. 92-107.

Atatürk, Mustafa Kemal (1989) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-II-III*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kuru Atatürk Araştırma Merkezi.

Avar, Sıdıka (2004) *Dağ Çiçeklerim*, Ankara: Öğretmen Dünyası Yayınları.

Aytürk, İlker (2006) "Türk Dil Milliyetçiliğinde Dil Meselesi", *Doğu Batı*, sayı: 38, ss.93-108.

Bali, Rıfat (1999) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Beşikçi, İsmail (1977) *Tunceli Kanunu ve Dersim Jenosidi*, İstanbul: Belge Yayınları.

Beşikçi, İsmail (1991) *CHF'nin Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu*, Ankara: Yurt Kitap Yayın.

Borges, Jorge Luis (2005) "John Wilkins'in Çözümsel Dili", *Öteki Soruşturmalar* içinde, çev: Peral Bayaz Charum, Türker Armaner, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 120-124.

Çağaptay, Soner (2003) "Kim Türk Kim Vatandaş, Erken Cumhuriyet dönemi Vatandaşlık rejimi üzerine Bir Çalışma", *Toplum ve Bilim*, sayı: 98 (Güz), ss. 166-185.

Calhoun, Craig (2007) *Milliyetçilik*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Diken, Şeyhmus (2005) *İsyan Sürgünleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dündar, Fuat (1999) *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, İstanbul: Doz Yayınları.

Dündar, Fuat (2007) *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası* (1913-1918), İstanbul: İletişim Yayınları.

Foucault, Michel (1994) *Kelimeler ve Şeyler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları.

Foucault, Michel (2003) *Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Geray, Cevat (1962) *Türkiye'den ve Türkiye'ye Göçler ve Göçmenlerin İskanı*, Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi, Maliye Enstitüsü.

İnönü, İsmet (2001) *Defterler (1919-1973)*, 1. Cilt, haz: Ahmet Demirel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kazgan, Gülten (1983) "Milli Türk Devletinin Kuruluşu ve Göçler", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, cilt: 6, *Nüfus*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kirişçi, Kemal (2000) "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies*, sayı: 36 (3), ss. 1-22.

Kurban, Dilek; Deniz Yükseker, Ayşe Betül Çelik, Turgay Ünalan, A. Tamer Aker (2006), *"Zorunlu Göç" ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Laçin, Şükrü (1992) *Dersim İsyanından Diyarbakır'a Bir Kürt İşçisinin Siyasal Anıları*, İstanbul: Sun Yayıncılık.

Oran, Baskın (2007) "Tekrar merhaba 1938", *Radikal2* (23 Aralık), http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=7805.

Öztürk, Saygı (2007) *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, İstanbul: Doğan Kitapçılık.

Sefercioğlu, Şükrü (1937) *Şükrü Kaya'nın Sözleri Yazıları*, der: Ekrem Ergüven, İstanbul Cumhuriyet Matbaası.

Tekeli, İlhan (1990) "Osmanlı İmparatorluğundan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi" *Toplum ve Bilim*, Sayı: 50 (Yaz), ss. 49-71.

Turan, Şerafettin (1996) *Türk Devrim Tarihi. Yeni Türkiye'nin Oluşumu 1923-1938*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Uluğ, Nait (2007[1939]) *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

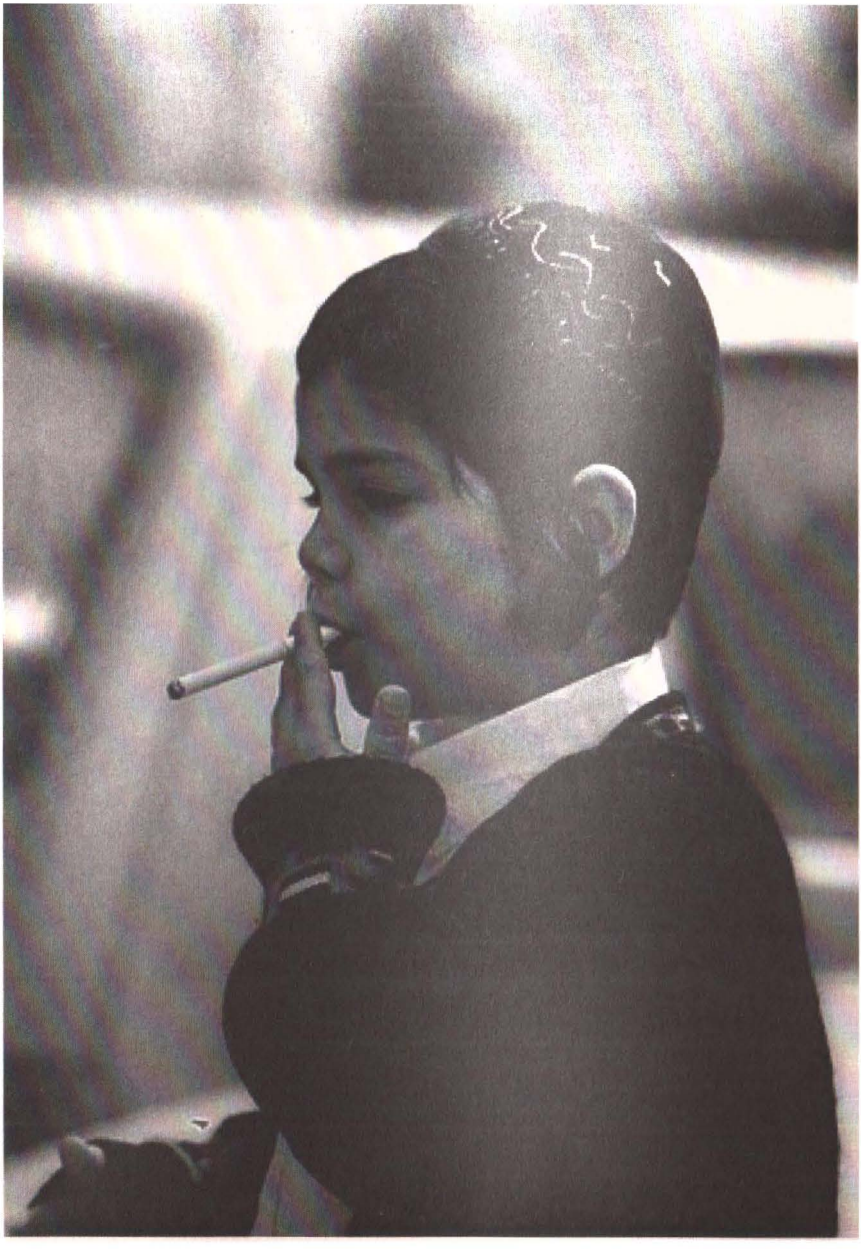
Ülker, Erol (2007) "Assimilation of the Muslim communities in the first decade of the Turkish Republic (1923-1934)", *European Journal of Turkish Studies*, http://www.ejts.org/document822.html.

Yıldız, Ahmet (2007) *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene". Ulusal Kimliğin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim.



"Bir Yahudi, Filistin bayrağına sarınmış Lübnan ve Filistin'deki şiddet olaylarını protesto ediyor", Temmuz 2006, Trafalgar Meydanı, Londra

İSRAİL



Purim Festivali, Yeruşalem/İsrail

"YAHUDİ KİMDİR?" TARTIŞMASININ IŞIĞINDA İSRAİL'DE DİN VE ETNİK KİMLİK

İlker Aytürk*

İsrail'in bağımsız bir devlet olarak uluslararası sisteme dahil oluşu, 14 Mayıs 1948 günü kurucu lider David Ben-Guryon'un Tel Aviv Müzesi'nde okuduğu Bağımsızlık Bildirgesi ile başlar. Halihazırda İsrail yazılı bir anayasaya sahip olmadığı için, günümüzde bile bu metin İsrail'in siyasî rejimini anlamak ve tanımlamak için büyük öneme sahiptir.[1] Devletin niteliğini aydınlatmak bakımından Bağımsızlık Bildirgesi'nde altı ısrarla çizilen nokta İsrail'in bir Yahudi devleti (*medina yehudit*) olduğudur. Bir devletin bir etnik grupla böylesine özdeşleşmesinin başka örneklerine de rastlayabiliriz. İsrail örneğinde kurucular bu durumu çeşitli gerekçelere dayandırarak izah etmişlerdir. 1948 Savaşı sırasında, daha önce İngiliz manda rejimi altında yaşayan Filistinli Arapların büyük kısmı komşu Arap ülkelerine sığınmış ya da sığınmak zorunda bırakılmış oldu-

* Y. Doç. İlker Aytürk, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] "Proclamation of the State of Israel", Paul Mendes-Flohr ve Jehuda Reinharz, (der.) *The Jew in the Modern World: A Documentary History* içinde (New York: Oxford University Press, 1995), 629-630.

ğu için, kuruluşundan itibaren İsrail nüfusunun çoğunluğunu Yahudi asıllılar teşkil etmiştir.[2] Çoğunlukta olan Yahudilerin devlete adlarını vermeleri bu sebeple makûl görülebilir. Buna ek olarak, devlet kurmanın Yahudi ve Siyonist siyasî geleneği içinde sembolik bir anlamı olduğunu da hatırlamalıyız. Yahudiler için İsrail, halklarının 2000 yıldan daha uzun bir süreden sonra bağımsız bir siyasî aktör olarak uluslararası sisteme eşit bir üye olarak dönüşünün simgesiydi. Bunun yanısıra, yüzyıllarca süren sürgün döneminde Yahudiler devlet himayesinden mahrum bir halk olarak diyasporada büyük acılar çekmişler ve sorunlarının çözümünü sadece kendilerinin olacak bir devlet kurmakta bulmuşlardı. Zaten erken dönem Siyonistlerin hiçbiri dünyadaki tüm Yahudilerin İsrail'e göç edeceğini düşünmemişlerdi. Ancak bir Yahudi devleti olarak İsrail kapılarını hepsine açacak ve gerektiğinde sığınabilecekleri bir melce olacaktı. İşte bu nedenlerle siyasî bir hareket olarak Siyonizm'in kurucusu ve Yahudi Sorunu'nu uluslararası platforma taşıyan kişi olan Theodor Herzl bu konuda yazdığı ilk ve en önemli eserine *Der Judenstaat*, yani Yahudilerin Devleti adını verecekti.

Siyasi Semboller ve Devletin Kimliği

Bütün bu sebeplere rağmen, İsrail'in bir Yahudi devleti olarak tanımlanmasının İsrail iç siyasetinde tansiyonu yükselttiğini söyleyebiliriz. Devlet-etnik grup özdeşleşmesi en başta İsrail'de yaşayan Araplar/Filistinliler için bir sorundur. 1948 yılına kadar kendi vatanları addettikleri topraklarda çoğunluğu ellerinde tutar ve kendi bağımsız devletlerini ilân etmenin hayalini kurarken, bu halk 1948 Savaşı sırasında hem çoğunluk olma vasfını kaybetmiş ve hem de başka bir etnik grubun devletinde bir azınlık olarak varolma mücadelesine mahkûm olmuştur. İsrail, Bağımsızlık Bildirgesi'nin de ifade ettiği gibi, iki kurucu halkın meydana getirdiği iki milletli bir devlet değil, bir Yahudi devletidir. İsrail'in akla gelebilecek tüm siyasî sembolleri de Yahudi halkının tarih ve kültüründen alınmadır.

Mesela, devletin bayrağı beyaz bir zemin üzerine iki mavi şerit arasına yerleştirilmiş bir Davut Yıldızı'ndan oluşmaktadır. Bayrağın zemini ve mavi şeritleri, Yahudi ritüelinde sabah duasında ve sinagoglardaki tören-

[2] Filistinli Arapların *Nakba*, yani felaket, İsrailli Yahudilerin ise Bağımsızlık Savaşı olarak adlandırdıkları 1948 Savaşı ve Filistin mülteci sorununun doğuşu hakkında bakılabilecek en güvenilir yeni yayın için bakınız, Eugene L. Rogan ve Avi Shlaim, (der.) *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Yahudi bakış açısını yansıtan eserlerden iki örnek de şunlardır; Kenneth W. Stein, *The Land Question in Palestine, 1917-1939* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984), ve Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

lerde erkeklerin başlarını ve vücutlarının bir kısmını örttükleri *tallit* adı verilen örtüden ilham alınarak hazırlanmıştır.[3] Geleneksel olarak *tallit* beyaz kumaştan ve kenarlarına doğru iki mavi şeridi olacak şekilde dokunur. Merkezdeki Davut Yıldızı'nın ise ilginç bir öyküsü vardır. Bu sembol aslında Yahudilerin kendi kendilerini tanımlamak için kullandıkları alâmet-i farikaları olmamışken, Orta Çağ boyunca Katolik Avrupa'da Yahudileri Hıristiyanlardan ayırt etmek için kullanılmış ve kimi yerlerde Yahudiler giysilerine Davut Yıldızı dikmek zorunda bırakılmışlardı. İslâm dünyasında ise bu sembolün Yahudilerle özdeşleşmesi 19. yüzyılda Batı'nın etkisiyle olmuştur. O tarihlere kadar Mühr-ü Süleyman adı verilen sembol Müslümanlar tarafından da sıkça kullanılmış ve hattâ Zengîler, Memlûklar, Alaiye Beyliği gibi kimi Müslüman devletlerin sikkelerinde bile yer bulmuştur. Özetlemek gerekirse, Yahudi olmayanlar tarafından Yahudilere atfedilen bu sembol, Siyonist hareket tarafından da benimsenmiş ve sonuçta İsrail bayrağında yerini almıştır.[4] Bayrak dışında Yahudi kimliğinden etkilenerek hazırlanmış bir başka siyasî sembol de İsrail millî marşıdır. *Ha-tikva* (Ümit) adını taşıyan marşın sözleri 19. yüzyıl sonlarında Yitshak Lamdan tarafından İbranice yazılmıştır ve içeriği itibariyle Yahudi halkının vatanlarına dönme ve orada tekrar hür bir millet olma isteklerini ifade eder. Son olarak, İsrail'deki İbranice hâkimiyetini de hatırlamalıyız. Her ne kadar Arapça İsrail'in ikinci resmî dili olarak kabul edilmiş ve paralarda, pullarda, yol ve sokak işaretlerinde yer almış olsa da, çoğunluğun, üniversitelerin ve dolayısıyla baskın kültürün dili olması nedeniyle İbranice'nin Arapça'yı gölgede bıraktığını söylemek mümkündür. İşte tüm bu faktörler göz önünde bulundurulduğunda İsrail'deki Arap azınlığın huzursuzluğunu anlamak zor olmayacaktır. Zaten 20. yüzyıl boyunca bilinen nedenlerle büyük bir anlaşmazlık içine düşmüş olan Arap ve Yahudi halkları İsrail içinde de devletin niteliği ve siyasî sembollerinden kaynaklanan sorunlar yaşamaktadır.

YAHUDİ KİMLİĞİ VE İSRAİL DEVLETİ

Buraya kadar anlatılan hususlar Arap-İsrail anlaşmazlığı çerçevesinde genel hatlarıyla bilinmektedir. Ancak daha az bilinen nokta, İsrail'in bir Yahudi devleti olmasının bizzat Yahudiler arasında da sürtüşmeye ve çeşitli problemlere yol açtığıdır.

---

[3] Ülkemizde ve Müslüman dünyasında çok revaç bulan bir komplo teorisi bu mavi şeritlerin Fırat ve Nil nehirlerini sembolize ettiği, dolayısıyla Yahudilerin uzun vâdede bu iki nehir arasında kendilerine vadedilen toprakları ele geçirme isteklerinin bayraklarına dahi yansıdığı inancı üzerine kuruludur. Bu iddianın gerçekle bağdaşmadığını tekrarlamaya lüzum olmasa gerek.

[4] Michael Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), 23.

Bilindiği üzere Yahudi kimliği iki ayak üzerinde yükselir: Bu ayaklardan biri dinî aidiyet ve diğeri de etnik aidiyettir. Yahudi tarihine baktığımızda bu iki aidiyetin 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlangıcına kadar birbirinden hiç ayrılmadığını görürüz. Bunda Tevrat'ın Yahudileri "seçilmiş halk"[5] olarak tanımlamasının rolü olduğu açıktır ve bu inanca göre Yahudi ritüeli sadece Yahudi etnik grubuna mahsustur. Dolayısıyla, son iki yüzyıla kadar tarih boyunca, Yahudi iken dininden çıktığı halde hâlâ kendini etnik anlamda Yahudi olarak vasıflandıran birine rastgelinmez. Aynı şekilde, etnik anlamda Yahudi olmayıp Yahudi dinini benimseyen başka etnik gruplar da nadir örnekler dışında görülmemiştir.[6] O kadar ki, İbranice'de bu iki aidiyeti birbirinden ayırt edecek terminoloji dahi oluşmamıştır; dinî anlamda Yahudiliğin karşılığı *yahadut* ve etnik anlamda Yahudiliğin karşılığı *yehudim* aynı kökü paylaşırlar ve İsrailoğullarının on iki boyundan biri olan *Yehuda* boyuna mensubiyette birleşirler. Bu gerekçelerle Yahudiler hiçbir zaman misyonerlik ve benzeri faaliyette bulunmamışlar, Yahudi olmayanları bu dini benimsemeye teşvik etmemişlerdir. Nadiren de olsa bu talepte bulunan kişiler ise gayet zorlu ve uzun süren bir süreçten sonra Yahudiliğe kabul edilirler ve dinin kabulü aynı zamanda Yahudi etnik grubuna katılmayı da beraberinde getirir. Bu anlamda Yahudiliğe dönen bir Fransız, Japon ya da Filipinlinin (üç örneği de karşılaştığım örnekler olduğu için veriyorum) Yahudiliği doğumda miras almış kardeşlerinden farkı kalmaz ve Yahudi şeriatı bu kişilere geçmişlerinin hatırlatılmasını ya da farklı muameleye tâbi tutulmalarını kesinlikle yasaklar.

Bu iki kavramın birbirinden ayrılmasına ise bir dış müdahale ile Fransız Devrimi sebep olmuştur diyebiliriz. Bir ulus-devlet kurmak isteyen devrimciler Fransız Yahudileri konusunda ne yapacaklarını da uzun uzun tartışmışlar ve şu karar etrafında uzlaşmışlardı: Fransız Yahudilerinden beklenen, kimliklerini oluşturan iki aidiyetten biri olan kan bağını, yani etnik kardeşliği unutmaları, Fransız ulusuna dahil olmaları ve buna karşılık Yahudiliği bir din olarak özel alanda özgürce yaşayabilmeleriydi. Bu uzlaşıyı kısaca ifade eden formül ise "evde Yahudi, sokakta Fransız olmak"tı.[7] "Evde Yahudi olmak"tan kasıt ise dinin gereklerini yerine getirmekten ibaretti ki ilk defa olarak etnik arkaplanından yalıtılan bu inanca yeni bir isim verilecekti: Musevîlik (*le culte mosaïque*). Daha sonra

[5] Tekvin 12:1-3 ve 17:1-11.

[6] Bunun bir istisnası olarak tekrarlanan Hazar Türklerinin durumu tarihsel olarak belirsizliğini korumaktadır. Bildiğimiz kadarıyla o örnekte bile Yahudiliği seçen sadece Kaan ailesi ve saray çevresi olmuştur.

[7] Mendes-Flohr ve Reinharz, (der.) *The Jew in the Modern World*, 114-136.

Napolyon'un ordularının, Avrupa'da temellerini attıkları ulus-devletlere yayacağı bu yeni kavramlaştırma modeli hızla benimsenecek, ulus-devlet çatısı altında yaşayan Yahudiler "Musevîleşecek", Musevî Fransızlar, Musevî Almanlar, Musevî İtalyanlar olacaklardı.

Buna koşut bir gelişme de Yahudi inancının içinde gerçekleşiyor, doktrin ve gelenek köklü bir reforma tâbi tutuluyordu. 19. yüzyıl başına kadar Yahudiler, çok erken tarihlerde ana daldan kopan ve çok küçük azınlıklar olarak günümüzde de yaşayan Samirîler ve Karayları saymazsak, dinî birliklerini korumayı başarmışlardı. Müslümanlar içindeki Sünnî-Şiî bölünmesi ya da Hıristiyanlık içindeki Ortodoks-Katolik-Protestan ayrışması Yahudilikte görülmüyordu. Aşkenazi-Sefardi farklılığı ise itikadî değil, büyük ölçüde coğrafî uzaklıktan kaynaklanan amelî meselelerdeydi. Bir diğer deyişle, 18. yüzyıl biterken Yahudi olmak demek binlerce yıllık bir dinî doktrine ve zaman içinde dinselleşmiş gelenekler bütününe iman etmek demekti. Bu doktrin ve gelenekler dışında Yahudi olmanın alternatif bir yolu olmadığı için Yahudileri başlarına değişik sıfatlar getirerek adlandırmak da gerekmemekteydi.

Bu yekpare dinî cemaat, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında, dönemin Aydınlanmacı ve özgürleştirici felsefesinin etkisi altında kalan bir grup Yahudinin dinlerini "çağa uydurmak" ve modernleştirmek istemesi sonucu ilk bölünmeye uğradı. Bir grup Prusya Yahudisinin ibadet dilini İbranice'den Almanca'ya çevirmesi, mesih inancından vazgeçmesi, Alman milletine ve vatanına sadakatsizliği çağrıştırdığı için dinî ritüellerde Kutsal Topraklara ve Kudüs'e yapılan referansları iptal etmesi, *kaşrut* denilen helâl yiyecek/içecek kategorilerine uymama kararı alması sonucunda Reformcu Yahudilik mezhebi ortaya çıktı.[8] Alman topraklarında hızla yayılan Reformculuk esas taraftar kitlesini 19. ve 20. yüzyıllar boyunca Kuzey Amerika'da toplayacaktı. Reformcu hareketi fazlasıyla radikal bulan, dinî doktrin ve geleneğin hepsine değilse bile bir kısmına sahip çıkılması gerektiğine inanan, aksi takdirde Yahudilerin Avrupa ve Kuzey Amerika'da Hıristiyanlığın içinde eriyip kaybolacağından korkan bir diğer kesimse 19. yüzyıl ortalarında Reformcu hareketten kopacak ve Muhafazakâr Yahudilik denilen yeni bir mezhebin temellerini atacaktır.[9] Bu gelişmeler karşısında Yahudiliğin orijinal doktrinine ve geleneklerine

[8] Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824* (Detroit: Wayne State University Press, 1967); Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (New York: Oxford University Press, 1988); David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840* (New York: Oxford University Press, 1987).

[9] Moshe Davis, *The Emergence of Conservative Judaism* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1963).

taviz vermeksizin sahip çıkan hahamlar ve taraftarları kendilerini modern dünyadan yalıtmak için cemaatleriyle dış dünya arasına görünür/görünmez duvarlar inşa edecek ve bundan sonra Ortodoks adıyla anılacaklardı. Yahudi dünyası 20. yüzyıla üçe bölünmüş ve mezhepler arası kavgalarla yıpranmış olarak girmiştir. Bu bölünmüşlük İsrail kurulurken siyasî gelişmelere ve daha sonra İsrail iç politikasına damgasını vuracaktır.

YAHUDİ İNANCINDA DEVLET KURMA MESELESİ

Bu noktada bir parantez açarak, İsrail Devleti'nin kuruluşunun Yahudi inancında neden teolojik bir sorun teşkil ettiğini açıklamak gerekiyor.

Bilindiği üzere, Yahudi tarihinin son iki bin yılına damgasını vuran gelişme vatanlarından sürgün edilmeleri olmuştur. Roma İmparatorluğu'nun *Judaea* vilayetinde yaşamakta olan Yahudiler, hem evrensel iddiası bulunan dinlerinin gayretiyle ve hem de o çağda pek rastlanmayan etnik bağlılıkları nedeniyle, sık sık isyan etmekteydiler. M.S. 66 yılındaki isyan yıllarca sürmüş ve Yahudilik dininin merkezi olan Kudüs'teki kutsal tapınağın 70 yılında tahrip edilmesine yol açmıştı. İsyanlar arasında sonuncusu ve en büyüğü olan Bar Kohba İsyanı ise M.S. 132 yılında İmparator Hadrianus döneminde patlak vermiş ve bastırılması üç yıl sürmüştü. Bu isyan sırasında vilayetin Yahudi halkının önemli bir kısmı öldürülmüş, hayatta kalabilenler ise geri dönmemek üzere vilayet dışına sürülmüşlerdi. Bu tarihten itibaren Yahudiler bu bölgedeki millî ve dinî merkezlerini kaybedecekler ve bir diyaspora halkı hüviyetine bürüneceklerdir.[10]

Romalılarla çarpışmalar ve sonuçta maruz kalınan hezimet Yahudi teolojisi için çözümü çok zor bir problemi beraberinde getirmişti. Eğer Yahudiler "seçilmiş" bir halk idiyseler ve Tanrı ile aralarında Sina Dağı'nda yapılan ahde dayanan özel bir yakınlık bulunmaktaysa, nasıl olup da Tanrı onları kaderlerine terk etmiş, Roma'nın tapınağı yıkmasına ve "seçtiği" halkını sürgüne göndermesine müsaade etmişti? Sürgünü yaşayan ve ondan hemen sonra gelen kuşaktaki hahamların bu teolojik probleme verdikleri cevap 20. yüzyıla kadar Yahudileri bağlayacak bir cevap olacaktır. Buna göre, yıkım ve sürgün Tanrı'nın Yahudilerin günahlarına karşılık olarak verdiği bir cezadır. Pek çok Yahudi ve de özellikle Yahudi eliti beraberce yaşadıkları Roma ve Yunan halklarına, onların uygarlıklarına fazlasıyla özenmişler ve onları taklit etmekle suçlanmışlardı. Bunlar sünnet

[10] İsrail'in kurulması bile bu gerçeği henüz değiştirememiştir. Dünyadaki toplam Yahudi nüfusunun 55 %'i hâlâ diyasporada yaşamaktadır. Önümüzdeki on yıl içinde çoğunluğun İsrail lehine değişmesi beklenmektedir ki bu demografik gelişmenin Yahudi tarihi ve kültürü içinde bir dönüm noktası olacağı kesindir.

olmayı bırakmışlar, Romalılarla hamam ve arena eğlencelerine dalmışlar, Yunanlılarla felsefeye merak salmışlardı.[11] Dinî ve etnik kimliklerinden uzaklaşmanın cezası ise Tapınak Yahudiliğinin sona ermesi ve sürgün olmuştur. Bu teolojik açıklama "Üç Ahit Teorisi" olarak Talmud'da da yerini alır.[12] Yahudilerin günahlarının bedeli olarak, Talmud'daki anlatıma göre Tanrı'nın üç buyruğu vardır:

1. Yahudi halkı sürgünü bir ceza olarak kabullenecek ve "duvarı aşmayacak"tır.

2. Hükümranlığı altında yaşadıkları krallar ve devletlere sâdık ve itaatkâr olacaklardır.

3. Tanrı da onları sürgünde koruyacak, eziyet görseler bile tamamen yok olmalarına izin vermeyecektir.

Eski günahların bedeli ödendiği zaman Tanrı mesihi göndererek sürgüne son verecek, mesih önderliğinde yeni ve ilahî bir dünya düzeni kurulacak, bu düzende de Yahudiler vatanlarına döneceklerdir.

Üç Ahit Teorisi'nin pratikteki uygulaması Yahudi düşünce dünyasında siyasetin bir kenara bırakılması, ve bağımsızlık ve devlet kurma gibi ideallerin teolojik gerekçelerle bilinmeyen bir geleceğe tehir edilmesi şeklinde olmuştur.[13] Bu inancın tesiriyle Yahudiler yüzyıllar sürecek bir bekleyişe girmişler ve umutlarını mesihin her an ortaya çıkması olasılığına bağlamışlardır. Öyle ki, Yahudi dinî takviminin en önemli günlerinden biri olan Hamursuz Bayramı'nın duası *ha-şana ha-ba'a be-yeruşalayim*, yani "Gelecek yıl Kudüs'te!" temennisiyle biter. Bir diğer deyişle, Üç Ahit inancı, kendi geleceklerini belirleme (*self-determination*) hakkını Yahudilerin elinden almış ve onları ilahî bir planın pasif objesi haline getirmiştir.

---

[11] İlginçtir, Klasik ve Modern İbranice'de dinî sapkın (*heretic*) yerine kullanılan kelime *apikoros*, yani "Epikürcü"dür, ki bu da bir Yunan sanatı olarak felsefeye duyulan nefreti yansıtır.

[12] Babil Talmudu, Ketubbot 111a.

[13] Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1996), 211-234; Ehud Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement, 1882-1904* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1988), 1-25; Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken, 1971), 1-48; R.J.Z. Werblowsky, "Messianism in Jewish History", H.H. Ben Sasson ve S. Ettinger, (der.) *Jewish Society through the Ages* içinde (New York: Schocken Books, 1969), 30-45; ve yine bu konuda çeşitli makaleler için, bakınız Shmuel Almog, Jehuda Reinharz ve Anita Shapira (der.), *Zionism and Religion* (Hanover ve Londra: Brandeis University Press, 1998).

SİYONİZM VE YAHUDİ DİNÎ GELENEĞİ

Bu bekleyişin neredeyse 2000 yıl sürdüğünü (ve aslında hâlâ devam etmekte olduğunu) biliyoruz. Bildiğimiz bir diğer şey ise diyasporada yaşayan Yahudilerin türlü türlü baskı ve zulümlere maruz kaldıklarıdır. Bu baskı ve zulümler Hıristiyan dünyasında, özellikle Katolik ülkelerde, İslâm dünyasına kıyasla çok daha ağır olmuştur; çünkü Yahudilik'ten kopma bir mezhep olarak doğan Hıristiyanlık doktrin itibariyle Yahudilik'i hep bir rakip olarak telakki etmiş[14] ve ayrıca Yahudileri İsa Peygamber'in ölümünden topluca sorumlu tutmuştur.[15] İslâmiyet'in ve Müslüman devletlerin Yahudilere karşı tutumu ise genel olarak rekabetten çok, küçümseme ve önemsememe şeklinde tezahür etmiştir. Her hâlükârda Yahudiler içinde yaşadıkları toplumlarda eşit muamele görmemişler, zamana ve mekâna göre artan veya azalan kısıtlamalara tabi tutulmuşlardır. Bütün bu zor koşullara rağmen, tek tük istisnalar dışında, Yahudiler Üç Ahit inancının gereklerine riayet etmişler ve sürgünü sonlandırmayı düşünmemişlerdir.[16] Bu kabulleniş, Fransız Devrimi sonrasında milliyetçilik fikrinin bütün Avrupa'ya hızla yayıldığı 19. yüzyıl ortamında dahi yerini isyana bırakmayacaktır; tâ ki modern Yahudi tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen 1881 yılına kadar.

1881 yılında Rus Çarı'nın anarşistler tarafından öldürülmesi ve cinayetin Yahudi radikaller tarafından işlendiği iddialarının ardından, Rus devletinin de gizli teşvikleri ve himayesiyle bütün Rus topraklarını saran bir pogrom dalgası yaşanmış, 200'ü aşkın şehirde Yahudi mahalleleri yağmalanmış, büyük can ve mal kaybı olmuştur. O tarihlerde dünyadaki tüm Yahudilerin yaklaşık yarısının yaşadığı Rusya'daki 1881 olayları cemaati şoke etmiş ve gelecek endişesine düşürmüştür. Olayların etkisi o kadar büyük olmuştur ki, Rus Yahudileri çeşitli çözüm arayışlarına girmişlerdir. Cemaatin hemen hemen yarısı, yani yaklaşık iki milyon Yahudi Rusya'yı terk edip başka ülkelere, bilhassa Kuzey Amerika'ya göç eder-

---

[14] Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire, 135-425* (Oxford: Oxford University Press, 1986); B. Blumenkranz, "The Roman Church and the Jews", Cecil Roth, (der.) *The Dark Ages: The Jews in Christian Europe, 711-1096* (Jerusalem: Massada Press, 1966), 69-99.

[15] Bütün Yahudi halkının ve gelecek nesillerinin İsa Peygamber'in çarmıha gerilmesinden sorumlu tutulmaları İncil'deki şu kıssaya dayandırılır: "Pilatus hiç bir şey yapamadığını, ve daha ziyade kargaşalık çıktığını görünce, su alıp: Ben bu salih adamın kanından beriyim; bunu siz düşünün, diye halkın önünde ellerini yıkadı. Bütün kavm cevap verip dedi: Onun kanı bizim üzerimize ve çocuklarımızın üzerine olsun!" Matta 27:24-25.

[16] İstisnalar için bakınız, Nathan M. Gelber, *Zur Vorgeschichte des politischen Zionismus* (Viyana: Phaidon, 1927).

ken, Rusya'da kalanların ezici çoğunluğu asimilasyonu, Ruslaşmayı seçecektir.

Cemaat içinde çok çok küçük bir kesim ise pogrom dalgasının ardından o güne kadar duyulmamış bir çözüm önerisiyle ortaya çıkar. Bu çözüm yolunun adı Siyonizm'di. Siyonizm esas itibariyle anti-Semitizm'e verilmiş bir cevaptır. Siyonistlere göre Yahudi meselesinin temelinde Yahudilerin başka milletlerin topraklarında bir azınlık olarak yaşamaları yatar. Bu azınlıkta olma hali ve devletsizlik sürüp gittiği müddetçe Yahudilerin kötü muameleye uğramasının önüne geçilemeyecektir. Siyonistlere göre çözüm, Siyon'da, yani eski vatanlarında bir Yahudi devleti kurmaktır. Bu devlete isteyen her Yahudi göç edebileceği gibi, diyasporada kalmayı seçenler için de bir gurur kaynağı ve kültür merkezi olacaktır.[17]

Fark edileceği üzere, Siyonist akım Yahudi düşünce tarihinde bir devrim oluşturacak niteliktedir. Çünkü dışardan zannedildiğinin aksine, Siyonizm tam anlamıyla seküler, hattâ dine meydan okuyan bir siyasî harekettir. Sürgünde yaşama hemen, derhal son vermek isteyen Siyonistlerin bunun için Tanrı'nın affını beklemeye niyetleri yoktur. Zaten, ilk Siyonist ideologların hemen tamamı ateist, agnostik, yahut seküler Yahudilerdir.[18] Hedefleri, o sırada Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olan Filistin'de uluslararası sistemce garanti edilecek haklar elde etmek, diyaspora Yahudilerinin bir kısmını oraya sevk ederek bir Yahudi devletinin nüvesini oluşturmak ve uzun vadede de devletleşme sürecini tamamına erdirmekti. Bu planda tabii ki Tanrı'ya biçilen bir rol yoktu; bilakis, Yahudiler yüzyıllardır vazgeçmiş oldukları siyasî haklarını tekrar kullanmaya başlayacaklar ve bekleme odasından çıkıp seküler tarihe geri döneceklerdi. En önemli Siyonist ideologlardan Leon Pinsker'in pogromların hemen ardın-

[17] David Vital, *The Origins of Zionism* (Oxford: Clarendon, 1975); Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (New York: Basic Books, 1981); Shmuel Almog, *Zoinism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness* (Jerusalem: The Magnes Press, 1987); Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1997); Walter Laqueur, *A History of Zionism: From the French Revolution to the Establishment of the State of Israel* (New York: MJF Books, 1972); David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History* (New York: Schocken Books, 1987); Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1986); Eli Lederhandler, *The Road to Modern Jewish Politics* (New York: Oxford University Press, 1989); Ben Halpern and Jehuda Reinharz, *Zionism and the Creation of a New Society* (New York: Oxford University Press, 1998); Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky* (Berkeley: University of California Press, 2001); Alain Dieckhoff, *The Invention of a Nation: Zionist Thought and the Making of Modern Israel* (New York: Columbia University Press, 2003).

[18] Bosnalı Haham Yehuda Hay Alkalay bir istisna olarak hatıra geliyor.

dan 1882 yılında yayımladığı ünlü eserinin adının *Autoemanzipation* (kendi kendini özgürleştirme) olması bir tesadüf değildir.[19]

Siyonizm'in Üç Ahit inancından bir uzaklaşma olduğu mütedeyyin Yahudilerin gözünden kaçmayacak kadar açıktı. Bu gerçek Ortodoks Yahudilik'in önemli dinî liderlerinin Siyonizm'i sapkın bir hareket olarak yaftalamalarına yol açtı.[20] 1880'lerden başlayarak pek çok haham, tek tek yahut konseyler oluşturarak Siyonizm'i tel'in etmişler ve Yahudileri bu hareketten uzak durmaları için uyarmışlardı. Aslında Siyonizm zaten bir çoğunluk hareketi olmaktan henüz uzaktı; mesela Dünya Siyonist Teşkilatı'nın (*World Zionist Organization*) 1914 yılındaki üye sayısı sadece 120.000 civarındaydı ki o yıllarda dünyadaki tüm Yahudi nüfusun 13 milyon kadar olduğunu hatırlamalıyız.[21] Siyonizm'in Orta ve Doğu Avrupa'daki Yahudi kitleleri arasında 1930'lara kadar kök salıp güçlenememesinin çeşitli önemli sebepleri varsa da, bunlar arasında öne çıkan, Ortodoks Yahudi dinî inancı ile Siyonist hareket planı arasındaki saklanamaz çatışmadır. Ortodokslukla Siyonizm arasındaki anlaşmazlık İsrail'in kurulmasından sonra da İsrail iç politikasında belirleyici olacaktır.[22]

Osmanlı Devleti, Filistin'i 1917 yılının son aylarında kaybeder. Bir kaç yıl süren askerî rejimin ardından İngilizler Filistin'de bir manda rejimi kurarak, anayasasını Milletler Cemiyeti'ne 1922 yılında tasdik ettirirler. Manda rejimi aslında bir İngiliz vesayeti olmakla birlikte Arap ve Yahudi halklarına çok geniş özgürlükler sunar ve iki dinî-etnik grubu da iç işlerinde neredeyse özerk bırakır.[23] Bu özerkliğin sağladığı imkânlardan en geniş ölçüde faydalanan Yahudiler kendi parlamentolarını kurarak 1922 yılından itibaren düzenli ve çok-partili seçimler yapacak; medenî

---

[19] Leon Pinsker, *Autoemanzipation: Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden* (Berlin: Jüdischer Verlag, 1919 [ilk basımı 1882]).

[20] Mendes-Flohr ve Reinharz, *The Jew in the Modern World*, 538-540 ve 544-545.

[21] Siyonizm'in Yahudi meselesine bir çözüm yolu olarak Yahudilerin çoğunluğunun teveccühünü kazanması ancak Almanya'da Hitler'in başa geçmesi ve Holokost sonrasında gerçekleşmiştir. Bir diğer deyişle, 1930'lara kadar Siyonizm bir azınlık ideolojisi olarak kalacaktır.

[22] Ortodoks hahamlar arasında sadece küçük bir grup, bir teolojik akrobasi denemesiyle Siyonist harekete destek verirler. Bu gruba daha sonra Filistin manda yönetimindeki Aşkenazi Hahambaşı Avraham Yitshak Ha-Kohen Kook da katılacak ve bugün Dinî Siyonizm adını verdiğimiz akımın ruhanî lideri olacaktır. Bu grup bir siyasî parti şeklinde örgütlenmiş, Dünya Siyonist Teşkilatı seçimlerine katılmış ve temsil edilmiştir. Bu akım 1967 yılında İsrail'in Batı Şeria'yı ele geçirmesinin ardından gittikçe kuvvetlenmiş ve Batı Şeria'da pek çok illegal yerleşim kurmuştur. Bu konuda bakınız, Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York: Council on Foreign Relations, 1988).

[23] J. C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine* (New York: W.W. Norton, 1950); Dan Horowitz and Moshe Lissak, *Origins of the Israeli Polity: Palestine under the Mandate* (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Peter Y. Medding, *The Founding of Israeli Democracy, 1948-1967* (New York: Oxford University Press, 1990).

hukuk işlerine bakan dinî mahkemeler açacak; kreşten üniversiteye İbrani dilinde eğitim sistemini oluşturacak ve çeşitli cemaat vergilerini toplamaya hak kazanacaklardır. Bu dönemde Filistin topraklarında ikamet eden Ortodoks Yahudiler de *Agudat Yisrael* (İsrail Birliği) adındaki bir partinin çatısı altında örgütlenecekler ve yerel Yahudi parlamentosunda sürekli temsil edileceklerdir.

Agudat Yisrael ve bu partinin temsil ettiği Ortodoks Yahudiler manda döneminde Siyonizm'i red ve tel'in etmekten geri durmayacaklardır. Ortodoks Yahudiler kutsal topraklarda mesihin dönüşünden önce bir Yahudi devleti kurulmasına kesinlikle karşıdırlar. Öyle ki, 1937 yılında İngilizler tarafından Filistin mandasının geleceğini tayin etmek ve Arap-Yahudi ihtilafına çözüm getirmek üzere kurulan Peel Komisyonu'na ifade veren Ortodoks hahamlar ve *Agudat Yisrael* partisi mensupları Siyonizm'e karşı olduklarını ve kendilerinin İngiliz manda yönetiminin devamını tercih ettiklerini söyleyeceklerdir.[24] Bu ifadeler İngilizler'in gözünde Yahudi cemaatinin kendi içinde bölündüğü izlenimini yaratacak ve Siyonist girişimleri sekteye uğratacaktır.

Agudat Yisrael'in Filistin-Yahudi iç siyasetinde bir kere daha ön plana çıkması 1947 yılındadır. Bilindiği gibi 1947 yılında İngilizler imparatorluklarını tasfiye ederken Filistin mandasını da henüz yeni kurulmuş olan Birleşmiş Milletler'e havale ederler. Birleşmiş Milletler de soruna bir çözüm getirmek ve Filistin topraklarının Arap ve Yahudi milletleri arasında taksimi planının başarı şansını araştırmak üzere UNSCOP adı verilen bir komite kurar. Bu komite aynı yıl Filistin'e gelerek İngiliz yöneticiler ve Arap ve Yahudi temsilcilerle görüşeceğini duyurur. Ancak daha önce Peel Komisyonu'ndaki olumsuz gelişmelerden ve Ortodoks Yahudilerin tutumundan ağzı yanan Siyonist politikacılar bu defa işi sağlama bağlamak için *Agudat Yisrael* partisi ile masaya otururlar. Görüşmeler parti lideri ile bir yıl sonra kurulacak İsrail Devleti'nin ilk başbakanı olacak David Ben-Guryon arasında gerçekleşir. İki lider Statüko Anlaşması adı verilen çok önemli bir belge üzerinde mutabakata varırlar. Varılan mutabakata göre Ortodoks hahamlar ve parti yöneticileri UNSCOP yetkilileri önünde İsrail Devleti'nin kurulmasını desteklemeseler bile, menfi bir tavır takınmayacaklardır. Bu desteğe karşılık Ben-Guryon yeni kurulacak devlette Ortodoks Yahudilere bir dizi ayrıcalık tanımayı garanti eder. Bu ayrıcalıklar sırasıyla şunlardır:

---

[24] *Palestine Royal Commission Report: Presented by the Secretary of the State for the Colonies to Parliament by Command of His Majesty, July 1937* (Londra: His Majesty's Stationery Office, 1937). Rapor komisyona başkanlık eden Lord Peel'ın adıyla anılmıştır.

1. İsrail'in resmî haftalık tatil günü Şabat günü olarak kabul edilecektir.

2. Bütün resmî kurum mutfaklarında *kaşrut* adı verilen, helâl-haram yiyecekler esaslarına harfiyen uyulacaktır.

3. *Yeşiva* adlı dinî yüksek öğretim kurumlarına kaydolan öğrenciler askere gitme yükümlülüğünden muaf olacaklardır.

4. İsrail'de medenî hukuk kapsamına giren evlenme, boşanma, miras, evlat edinme, vs. gibi konularda Yahudi şeriati esas alınacak ve bu konulara bakmak üzere dinî mahkemeler kurulacaktır.

5. Hepsinden önemlisi, yeni devlette öğretim birliği esasından vazgeçilecek, Siyonist-seküler öğretim sistemine paralel olarak bir de dinî eğitim sisteminin varlığı tanınacaktır. Kreşlerden yeşivalara uzanan bu sistemin mevzuat ve müfredatına Eğitim Bakanlığı'nın müdahale yetkisi bulunmayacaktır.[25]

Uluslararası temsilcilerin önünde bir defa daha bölünmüşlük görüntüsü vermemek için kabul edilen bu tavizler, her ne kadar adı resmî din olmasa da, Ortodoks Yahudilik mezhebini İsrail'de ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Günümüzde hâlâ geçerliliğini koruyan Statüko Anlaşması İsrail'de din-devlet ve din-etnisite ilişkileri konusunda belirleyici olmuştur. 1948 yılında kurulan İsrail'in siyasî sembollerini bir tarafa bırakıp, İsrail'in bir Yahudi devleti olmasının yasal arka planına bakacak olursak, en önemli yeri bu anlaşmanın aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu bağlamda Statüko Anlaşması'nın hemen ardından, İsrail'in 1950 yılında çıkardığı Dönüş Yasası (*Hok ha-shvut*) gelmektedir.[26] İsrail tarihinin en önemli kilometre taşlarından biri kabul edilen Dönüş Yasası İsrail'i bir Yahudi devleti yapan düzenlemelerin en önemlilerindendir. Dönüş Yasası Yahudi asıllı olup diyasporada yaşayanlar için İsrail vatandaşlığının nasıl kazanılacağını hükme bağlar. Yasanın ilk maddesine göre her Yahudinin İsrail'e göç etmeye hakkı vardır. Söz konusu kişinin Yahudi halkına karşı eylemlerde bulunmadığı ve İsrail için herhangi bir sağlık ve güvenlik tehlikesi oluşturmadığı saptandığı zaman kendisine otomatik olarak göçmen vizesi verilir ve İsrail'de vatandaşlık hakkını kazanır. Bu kişi kendisiyle birlikte, Yahudi asıllı olmalarına bakılmaksızın, eşini, çocuklarını, torunlarını ve ebeveynini de getirebilir, ve bu kişiler de İsrail vatandaşlığına geçebilirler. Yahudi asıllı olmayanların İsrail vatandaşlığına geçişlerini düzenleyen bir yasa daha mevcuttur; bu da İsrail'de vatan-

[25] "Status Quo Agreement", Itamar Rabinovich ve Jehuda Reinharz, (der.) *Israel in the Middle East: Documents and Readings on Society, Politics, and Foreign Relations, Pre-1948 to the Present* (Waltham: Brandeis University Press, 2008), 58-59.

[26] Yasa metni için, bakınız Mendes-Flohr ve Reinharz, *The Jew in the Modern World*, 633.

daşlığın, tıpkı Almanya ve Japonya'da olduğu gibi, etnik-dinî temelde ele alındığının açık bir göstergesidir.

"YAHUDİ KİMDİR?" TARTIŞMASI

Hal bu iken, Dönüş Yasası hiç beklenmedik bir şekilde büyük bir tartışmayı başlatmıştır. Literatürde "*Mi hu' yehudi?*", yani "Yahudi Kimdir?" yahut "Kime Yahudi denir?" şeklinde adlandırılan bu tartışma 1960'lardan bu yana devam etmektedir. Tartışmanın temelinde Dönüş Yasası'nın orijinal metninde bir Yahudi tanımı verilmemiş olması yatar. Gerçekten de, talepte bulunduğunda otomatik olarak İsrail vatandaşlığını kazanacak bir Yahudinin Yahudiliğine nasıl karar verileceği belirsizdir. Yasa metnindeki muğlaklık 1950'ler boyunca İçişleri Bakanlığı'nın verdiği idarî kararlarla kapatılmışken, 1962 yılında İsrail Yüksek Mahkemesi'nde görülen bir vatandaşlık davası "Yahudi Kimdir?" sorusunu İsrail iç politikasının gündemine oturtacak, zaman zaman hükümetlerin düşmesine bile yol açacaktır.

İsrail İçişleri Bakanlığı'nı dava eden kişi Hayfa'daki Karmelit Manastırı keşişlerinden Peder Daniel'dir. Peder Daniel aslında II. Dünya Savaşı öncesinde doğmuş Oswald Rufeisen adlı bir Polonya Yahudisidir. Oswald Rufeisen Almanların Polonya'yı işgalinden sonra Holokost'tan kurtulabilmek için bir Katolik manastırına sığınmış ve savaş bitene dek orda saklanmıştır. Gördüğü iyi muamele Rufeisen'i çok etkilemiş ve Hıristiyan olmasına sebep olmuştur. Keşişliği seçen Rufeisen'e Daniel adı verilir. Kendisi savaş boyunca daha pek çok Yahudinin manastırda gizlenmesine ve bakılmasına aracılık eder. Savaşın bitimi ve İsrail'in kurulmasından sonra da Peder Daniel artık İsrail toprağı olan Hayfa'ya yerleşir. Dönüş Yasası'nın kabul edilmesinin ardından Peder Daniel, her ne kadar din değiştirmiş olsa da, kendisinin hâlâ bir Yahudi sayılması gerektiği savıyla bu yasa kapsamında İsrail vatandaşlığını edinmek için başvuruda bulunur. Başvurusu kendisini Yahudi kabul etmeyen İçişleri Bakanlığı'nca reddedilince, Peder Daniel meseleyi İsrail Yüksek Mahkemesi'ne aksettirir. Mahkemeden beklenen karar bir Yahudi tanımı getirmesidir. Bir diğer deyişle mahkeme, Yahudi kimliğinde dinî ve etnik aidiyetlerin birbirinden ayrılıp ayrılamayacağına, yani din değiştiren bir Yahudinin Yahudi sayılıp sayılamayacağına karar verecektir.[27]

[27] Asher Felix Landau, (der.) *Selected Judgements of the Supreme Court of Israel* (Kudüs: Adalet Bakanlığı Yayınları, 1971), 2-33; Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar ve Ari Ackerman, (der.) *The Jewish Political Tradition*, 2. cilt, *Membership* (New Haven: Yale University Press, 2003), 424-440.

Böylesine zor bir kararı vermekten başlangıçta imtina eden mahkeme, kararın sorumluluğunu paylaşmak için de olsa gerek, Aşkenazi ve Sefardi Başhahamlıkları'na başvurarak bu konudaki görüşlerini sorar. Başhahamların cevabı beklendiği gibidir: Oswald Rufeisen din değiştirip Peder Daniel olduğunda çok büyük bir günah işlemiştir; ancak, Yahudi bir anadan doğmuş olması, yani Yahudiliğe etnik yönden bağlı bulunması gerçeği de değiştirilemez. Dolayısıyla, Peder Daniel günahkârdır, fakat hâlâ bir Yahudidir. Din adamlarının görüşü Dönüş Yasası'nın bütün Yahudilere tanıdığı haklardan kendisinin de yararlanabileceği yönünde olur.[28] Başhahamlıklardan gelen bu cevap mahkemenin karar alma sürecinde değerlendirilir ancak belirleyici olmaz. Bilakis, İsrail Yüksek Mahkemesi sürpriz bir kararla kimin Yahudi sayılabileceği meselesinde bir içtihata imza atar. Mahkemenin karar gerekçesine göre, tarih boyunca din değiştiren Yahudiler kendi milletlerine zarar vermişler ve Yahudi vicdanında mahkûm olmuşlardır. Din adamları ne düşünürse düşünsün, Yahudi halkı din değiştirenlere artık kendilerinden gözüyle bakmamıştır. Rufeisen Holokost sırasında Yahudilere yardım etmiş ve Hıristiyan olduktan sonra dahi halkıyla bağlarını koparmamışsa bile mahkeme bir kişinin hatırı için istisna yapmayı kabul etmez ve Peder Daniel'in Dönüş Yasası kapsamında Yahudi sayılamayacağına, dolayısıyla İsrail vatandaşı da olamayacağına hükmeder.[29] Karar Yahudi kimliğinin evriminde bir dönüm noktası niteliğindedir. Bin yıllar boyunca devletsiz yaşamış Yahudilerin sosyal yaşamında kolektif karar alma mercii hep din adamları olmuşken, İsrail Devleti'nin kurulması ile birlikte artık parametreler değişmiştir. Devletin seküler mahkemesi Yahudi kimliğinin belirlenmesi meselesine müdahil olmuş ve üstelik dinî tanımı reddederek kendi seküler tanımını ortaya atmıştır. Bu aşamadan itibaren Yahudiliğin tek bir tanımı olmayacak, zamana ve zemine koşullanmış göreli-amaçsal tanımlar ortaya çıkacaktır. Peder Daniel örneğinde olduğu gibi, kişiler dinî anlamda Yahudi kabul edilirken, seküler yasal zeminde Yahudilerin sahip olduğu ayrıcalıklardan yararlanamayabileceklerdir.

Bunun tam tersi bir durum, yani dinî anlamda Yahudi kabul edilmezken seküler-yasal zeminde Yahudi sayılmak, yine İsrail Yüksek Mahkemesi'nin bir kararı sonucunda gerçekleşecektir. Bu defa davacı Binyamin Şalit adlı İsrail vatandaşı bir Yahudidir.[30] Şalit üniversite eğitimi için gittiği İngiltere'de Yahudi olmayan bir kadınla, Ann Gedes ile evlenir. Çift

---

[28] A.g.e.
[29] A.g.e.
[30] Landau, (der.) *Selected Judgements of the Supreme Court of Israel*, 48-191; Walzer, Lorberbaum, Zohar ve Ackerman, (der.) *The Jewish Political Tradition*, 296-309.

daha sonra İsrail'e döner ve iki çocukları olur. Çocuklar babaları dolayısıyla otomatik olarak İsrail vatandaşıdırlar. Ancak çocukların İsrail kimlik kartlarındaki 10. ve 11. numaralı etnik kimlik (*le'om*) ve din (*dat*) hanelerinin doldurulması sırasında problem yaşanır. Baba, çocukların etnik kimlik hanesine Yahudi olarak kaydedilmelerini, din hanesinin ise boş bırakılmasını istemektedir. İçişleri Bakanlığına bağlı nüfus kayıt yetkilileri ise çocukları, annelerinin Yahudi olmadığı gerekçesiyle, Yahudi olarak kaydetmeyi reddeder. "Yahudi Kimdir?" sorusuna yasal tanımlar getirmeye isteksiz olan Yüksek Mahkeme'nin ilk önerisi hükümetin kimlik kartlarındaki etnik kimlik hanesini iptal etmesi, bu şekilde mahkemeyi bir karar almak zorunda bırakmamasıdır. Ancak Golda Meir'in başbakan olduğu koalisyon hükûmeti çeşitli gerekçelerle bu öneriye sıcak bakmaz. Bu şartlar altında durumu tekrar değerlendiren Yüksek Mahkeme, kimlik kartlarındaki etnik aidiyet hanesini doldururken kimin Yahudi sayılıp kimin sayılmayacağı konusunda Yahudi şeriatına göre hareket etmeyi, Peder Daniel davasında olduğu gibi, tekrar reddeder ve Şalit çiftinin çocuklarının Yahudi olarak kaydedilmesi hükme bağlanır.[31]

Karar İsrail'de bir koalisyon krizine yol açar. Koalisyon ortağı bulunan muhafazakâr-dinî partiler Yahudiliğin tanımı noktasındaki yasal boşluğun derhal giderilmemesi halinde Golda Meir'i hükümetten çekilmekle tehdit ederler. Bunun üzerine İsrail hükümeti 1970 yılında Knesset'ten geçirdiği bir değişiklikle Dönüş Yasası'na ve diğer bazı yasalara Yahudiliği tanımlayan bir madde ekler. Bu maddeye göre bundan sonra söz konusu yasalar açısından Yahudi kabul edilmek için:

1. Yahudi anadan doğmuş olmak
2. Yahut, Yahudilik dinine geçmiş olmak
3. Ve, aynı zamanda, başka bir dine mensup olmamak

şartları aranacaktır.[32] Bu değişiklik Şalit çiftinin üçüncü çocukları için bir talihsizlik teşkil eder, çünkü değişiklikten önce doğan iki çocuklarını Yahudi olarak kaydettirebilmişken, üçüncü çocukları 1970 yılından sonra doğduğu için etnik aidiyet hanesine Yahudi yazılmayacaktır.

Sonuç: Yahudi Kimliğinin Geleceği

Dönüş Yasası'na eklenen Yahudilik tanımı kimlik meselesini kökünden çözmüş değildir. Tam tersine, 1948 yılında İsrail'in kurulmasından beri kimin Yahudi sayılabileceğine dair tartışmalar gittikçe artmıştır ve bu artışta İsrail'in uluslararası sistemde bir ulus-devlet olarak varlığının oynadığı rol yadsınamaz. Belli başlı sorunları şöyle özetleyebiliriz:

[31] A.g.e.
[32] A.g.e.

1. Günümüzde dünyadaki tüm Yahudilerin sadece yarıya yakın bir kısmı İsrail Devleti sınırları içinde yaşamaktayken, İsrail bir ulus-devlet olduğu, yasalar koyabildiği ve bağımsız mahkemelere sahip olduğu için, "Yahudi Kimdir?" tartışmasını tekeline almış görünmektedir. Bir diğer deyişle, İsrail'in yasaları ve mahkeme kararları sadece İsrail vatandaşı bulunan Yahudileri değil, diyasporada yaşayanları da bağlayıcı nitelik taşımaktadır. Bu durum diyaspora cemaatleriyle İsrail arasında sürekli bir anlaşmazlık kaynağıdır.

2. Her ne kadar İsrail'in resmî bir dini yok ise de, İsrail'in kuruluşundan önce hazırlanmış bulunan ve halen yürürlükteki Statüko Anlaşması İsrail Devleti ile Ortodoks Yahudi mezhebi arasında sıkı bir bağ kurmuştur. Günümüzde İsrail'de bu bağ Ortodoks hahamlarca istismar edilerek diğer Yahudi mezheplerinin dışlanması sonucunu beraberinde getirmiştir. Mesela, 1980'lerden beri tartışılan yeni bir husus başka bir dine mensupken Yahudiliği seçenlerin hangi kriterleri yerine getirmeleri gerektiğidir. Yahudiliğe dönenlerin Yahudi kabul edileceği kararı 1970 yılında yasalara eklenen tanımda mevcuttur; ancak yasa din değiştirme fiilinin hangi mezhebin kurallarına göre yapılacağını belirtmemiştir. İsrail'deki imtiyazlı konumlarını kullanan Ortodoks hahamlar, Reform yahut Muhafazakâr Yahudi hahamların onayladığı din değiştirmelerin makbul sayılmaması için uğraşmışlar ve bunu da resmî makamlara kabul ettirmişlerdir. Günümüzde bu üç büyük Yahudi mezhebi arasında kimlik tartışmaları yaşanmakta ve rakip mezhepler Ortodoksların tekelinde bulunan Yahudi tanımını daha demokratik ve katılımcı bir çizgiye çekmeye çalışmaktadır.

3. Dönüş Yasası 1950 yılında çıkarılırken yasa koyucunun başlıca amacı o sırada İsrail'in çok düşük olan nüfusunu hızla arttırabilmekti; bu nedenle yasa metninde dönüş hakkından kimlerin yararlanabileceği sıralanırken kapsam çok geniş tutularak, her Yahudinin kendisiyle birlikte çocuklarını, torunlarını ve ebeveynini de getirebileceği, bu kişilerde Yahudilik vasfı aranmayacağı not edilmişti. Bu hüküm 1980'lerin sonunda başlayıp 1990'lar boyunca devam eden büyük Rus göçü sırasında beklenmedik problemler doğurdu. Bu on yıl süresince Rusya'dan İsrail'e göç eden yaklaşık bir milyon kişiden en azından dörtte birinin Yahudi olmadığı, fakat Yahudi akrabaları sayesinde ve Rusya'dan dışarı çıkabilmek için göç ettiği tahmin edilmektedir. Bu kişiler Dönüş Yasası kapsamında İsrail vatandaşlığına alınmakla birlikte, Yahudi olmadıkları için hiç akla gelmeyecek sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Mesela, İsrail ordusu saflarında çarpışırken ölen askerler için ayrılan şehitlikler hep Yahudi mezarlıklarıdır. Ancak son yıllarda Yahudi olmayan Rus göçmenlerin savaşırken öldüklerinde nereye gömülecekleri sorusu kafaları karıştırmaktadır. Ha-

hamlar bu kişilerin kendi dindaşlarının mezarlıklarına gömülmesini mecburi tutmaktadır; fakat İsrail'deki makûl çoğunluğun, Yahudi olmadıkları halde İsrail için canlarını veren bu gençlerin hangi mantıkla ordu şehitliklerinde yatmaktan mahrum edildiklerini sorguladıklarını görüyoruz.

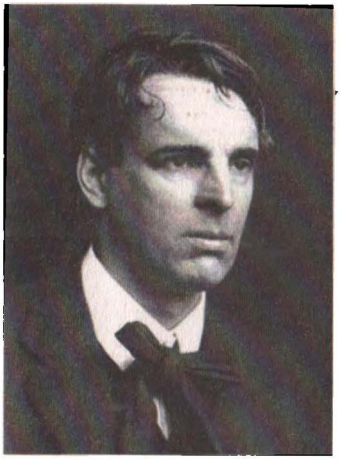
Bu gibi örneklerin sayısını arttırmak mümkündür. Görüldüğü gibi Yahudi kimliğinde 18. yüzyılda Aydınlanma sürecinde ortaya çıkan yarılma devam etmekte ve 21. yüzyılda da Yahudi kimliğini tartışmaların odağı yapmaktadır. Gelecekte Yahudi kimliğinin belirlenmesinde dinî aidiyet mi, yoksa etnik-millî unsurlar mı baskın gelecektir bilemiyoruz. Bugün dünya Yahudilerinin çoğunluğunu temsil eden seküler kesim daha kapsayıcı bir tanım istemekte birleşiyor. Özellikle diyasporada, Yahudi asıllıların Yahudi olmayanlarla evlenme oranlarının arttığı, bu evliliklerden doğan çocukları Yahudi olarak yetiştirmekte güçlük çekildiği bir ortamda bu talepler daha çok duyulmaktadır. En sık şikâyet konusu olan husus ise Yahudi inancının temel taşlarından biri olan Yahudiliğin sadece anadan geçmesi prensibidir (matrilineallik); bu prensibin babaları da kapsayacak şekilde genişletilmesi, Yahudi inancı içinde bir devrim olmakla birlikte diyasporada yaşayan cemaatleri rahatlatacağı kesindir. Buna karşılık Ortodoks Yahudiler ise diğer bütün mezheplerin ve karışık-hibrid kimliklerin zaten zamanla asimile olarak kaybolacağını ve Yahudiliğin Ortodoks kalmayı seçen soydan yürüyeceğini iddia etmektedir. Bu konudaki tartışmanın seyri ve Yahudi kimliğinin geleceği, öyle görünüyor ki, bütün yasal düzenleme çabalarına rağmen belirsizliğini korumaktadır.



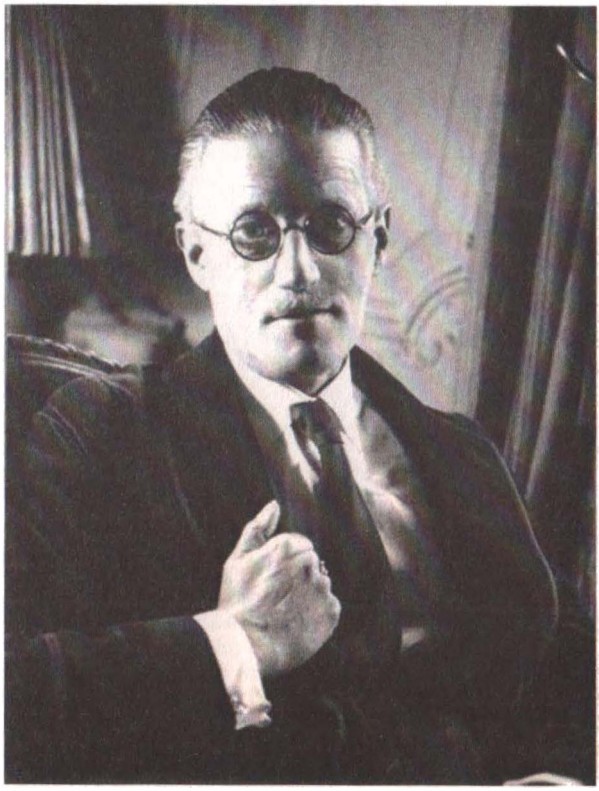
The Book of Kells, "The Virgin and Child with Angels" (Melekler ile Birlikte Bakire ve Çocuk), Folyo 7v (London: Thames & Hudson, 1994).

Orta Çağ sanatının ve Batı kaligrafisinin başyapıtlarından biri olan *Book of Kells* aynı zamanda İrlanda'nın da en nadide ulusal hazinelerinden biridir. 7. ve 10. yüzyıllar arasında İrlanda'daki ve kuzey Britanya'daki Kelt rahipleri tarafından kaleme alınan ve resmedilen bu elyazmaları, Yeni Ahit'in Latince kaleme alınmış dört İncil'ini içerir. Kitaptaki süslemeler Hıristiyan ikonografisi ve Kelt sanatının tipik özelliklerinin bir birleşimidir. Orta Çağlarda İrlanda'nın Co.Meath vilayetindeki Kells manastırında bulunan *The Book of Kells* 17. yüzyıldan bu yana Trinity College Dublin kütüphanesindedir.

İRLANDA



William Butler Yeats (1865-1939)



James Joyce (1882-1941)

İRLANDA: EDEBİYAT POLİTİKALARI VE KİMLİK RETORİĞİ

Gülden Hatipoğlu*

Yavaş ve karanlık olur ruhun doğuşu, bedenin doğuşundan daha gizemlidir. Bu ülkede bir adamın ruhu doğunca uçmasını önlemek için ağlar atıyorlar üstüne. Sen bana ulusçuluğun, dilin, dinin sözünü ediyorsun. Bense bu ağlardan kaçmaya çalışacağım.[1]

Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi, James Joyce

Terry Eagleton, "[b]ugünlerde İrlandalı bir yazarın İrlanda kültürü ve tarihi ile ilgili tartışmalara girmesi her zaman riskli bir iştir; yarı-yabancı biri için ise bu neredeyse bir intihar girişimidir" der.[2] İrlanda'yı tamamen yabancı bir kimlikle dışarıdan okumaya çalışarak, bu riskten de fazlasını göze aldığımın bilincindeyim. İrlanda ve etnisite kelimelerini bir arada kullanmak ve dolayısıyla İrlanda tartışmasına kültür ve kimlik gibi parametrelerden yaklaşmak, beraberinde "sömürge" ve "sömürge sonrası" literatürüne ait dikotomilerle şekillenen bir dizi tanım getirmiştir. Kaldı ki,

* Gülden Hatipoğlu, Ege Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] James Joyce, *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*, çev. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), s. 219.

[2] Terry Eagleton, *Heathcliff and the Great Hunger: Studies in Irish Culture* (London & New York: Verso, 1996), s. ix.

1970'lerde Avrupa'da postmodernizm ile başlayan sömürge sonrası çalışmalar ve sonrasında hızla popülerleşen kültür çalışmaları içerisinde, özellikle 1978'de Edward Said'in *Oryantalizm* başlıklı kitabı yayımlandıktan sonra, İngiltere'nin en eski sömürgesi olan İrlanda da kendine düşen payı bu bağlamda fazlasıyla almıştır. Ülkenin kendi içinde barındırdığı farklı kültürel bileşimleri nedeniyle, İrlanda edebiyatı da kültür çalışmaları için farklı ve ilginç bir laboratuar haline gelmiştir. Ne var ki, bu makalede de üzerinde duracağım gibi, kendi Oryantalizmini yaratan (Keltisizm) ve kimliksel ve kültürel bölünmesi diğer sömürge toplumlarından farklı olan İrlanda'nın bu genel tartışma içerisindeki yeri çok daha karmaşıktır ve kendine has durumlar yaratmıştır. Sömürgecilik söyleminde genelde iki zıt kutup arasındaki çatışma ile ifade edilen İrlanda sorunu, aslında, bütün bu klişeleri yutan ve böylelikle içinde barındıran bir bermuda şeytan üçgenidir. Dolayısıyla, İrlanda'yı sömürge sonrası kuramlar çerçevesinde ele alan pek çok akademik çalışmanın da içinde savrulup durduğu bu söylem sarmalı, İrlanda'nın paradoksal yapısını tam anlamıyla yansıtmakta çoğu kez eksik kalmıştır.

Paradoks, dili kendi içinde tersine çeviren ve iki çelişkiyi aynı anda doğru kılan bir ifade şekli olarak, belki de, İrlanda'nın kimliksel varoluşunu tanımlamak için kullanılabilecek en uygun formdur. Çünkü paradoks kuralları yerle bir eder ve sentaksın genellikle üzerini örttüğü ilişkileri gün yüzüne çıkarır;[3] yapısı itibariyle herhangi bir merkezde yer alamaz ve tartışmanın objesini marjinlere çeker. Geoffrey Harpham'ın tabiriyle, "tıpkı bir sfenks gibi, ortaya attığı bilmece çözüldüğünde, kendisi de yok olur".[4] İngilizlerin yüzyıllardır çözmeye çalıştıkları ve hâlâ zaman zaman patlayan bombalar eşliğinde sürüp giden İrlanda meselesi geleneksel bir aforizmada şöyle özetlenir: "İngilizlerin İrlanda sorununu asla çözememelerinin nedeni, İrlandalıların sorunun içeriğini sürekli değiştirip durmasıdır."[5] İrlanda hem Avrupa'lıdır, hem değildir; kendi geçmişiyle hem bütünleşmeye çalışır hem de bu geçmişten kurtulmak için elinden geleni yapar. Ülkesini bir daha geri dönmemek üzere terk eden ve kendi yurdunu "yavrularını yiyen yaşlı bir dişi domuz" gibi gören, ama yine de bütün eserlerinde İrlanda'yı anlatan James Joyce gibi, ne tam merkeze ne de yerleştirilmeye çalışıldığı periferilere tutunabilmiştir İrlanda. "Yanlış

[3] Geoffrey Galt Harpham, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature* (Aurora: The Davies Group Publishers, 2006), s. 23.
[4] İbid, s. 23.
[5] Eagleton, s. 124.

anlaşılmamanın dehşeti içinde yaşıyorum"[6] diyen ve dili, kullandığı paradokslarla ikonoklastik bir araç kılan Oscar Wilde'ın İrlanda kökenli olması ile İngilizce dilini ideolojik olarak ters yüz etmesi arasında hiç de tesadüfî bir ilişki yoktur. Birazdan bahsedeceğim gibi, dil, İrlandalı yazarlar için hem yabancılaştıkları bir kimlik öğesi, hem de kendileri ile ilgili yaratılan klişelere ve normlara karşı bir başkaldırı aracıdır. İngilizlerin yüzyıllar boyunca uyguladığı asimilasyon politikaları sonucunda, kendi dillerinde değil de İngilizce yazan İrlandalı yazar ve şairlerin bir kısmının, dili yapıbozuma uğratarak getirdikleri yenilikler sebebiyle "İngiliz edebiyatı" antolojilerinde baş tacı edilmeleri de ayrı bir paradokstur.

Tarihçi ve sosyologların elbette çok daha farklı bir vizyonla ortaya koyacakları İrlanda ve kimlik tartışmasını edebiyat ekseninde yürütmek dolaylı bir yaklaşım gibi görünebilir; ancak edebiyat ve politika, ya da edebiyat ve milliyetçilik söylemi arasındaki ilişki İrlanda'da farklı bir öneme sahiptir. Bağımsızlık mücadelesi veren birçok ülkede görülenin aksine, İrlanda'da kültürel reformları doğuran, elde edilen politik bağımsızlık değildir. İrlanda'nın bağımsızlığına giden yol, şair ve yazarların öncülüğünde başlatılan kültürel reformların ve edebiyat hareketlerinin taşlarıyla döşenmiştir. Declan Kiberd'in de dediği gibi, "[t]arihte edebiyatın ve politikanın kesiştiği noktalar 'kanlı kavşaklar'dır"[7] ve İrlanda'da "savaşlar kitaplar üzerinden kazanılmıştır."[8] Avrupa'nın en batısındaki bu küçük ada tabiri caizse, Joyce ve Yeats gibi edebiyat devlerinin omuzlarında yükselmiştir. Edebiyat eserleri, İrlanda'nın ulusal kimliğinin sürekli yeniden tanımlandığı, geçmişle bugünün hesaplaştığı arenalar olagelmiştir.

Ayrıca, edebiyat, kültürlerin birbirlerini "ötekilik" projeksiyonları ile tanıdıkları ve tanıttıkları bir alan olarak incelendiğinde[9]; özellikle patriark, kolonyel ve sınıfsal yapılanmalardaki güç ilişkilerinin açığa çıkarılmasında etkili bir araçtır ve dil bu bağlamda merkezî bir rol oynar. Egemen söyleme hâkim olan grup(lar), sosyal hiyerarşinin çeşitli katmanları üzerinde de egemenlik kurarlar. Bu hiyerarşik ilişkiler, güç ve kimlik çatışmalarının sahnelendiği alanlar olarak karşımıza çıkar. Dilin, bu bağlamda, manipülasyonda oldukça usta olan İngilizler tarafından ideolojik bir silah olarak nasıl kullanıldığına bakmak gerekir. Diğer yandan, İngilizlerin Frankenstein misâli burunlarının dibinde yarattıkları iki başlı canavarın kimlik arayışı da yine dil merkezli olmuştur. İrlandalılar, İngiliz-

[6] Oscar Wilde, "The Critic as Artist", *Collected Works of Oscar Wilde* (Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1998), s. 827.
[7] R. F. Foster, *The Oxford History of Ireland* (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 230
[8] Ibid., s. 232.
[9] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1997), s. 12.

lerin kendilerinden topraklarını almalarının ve kendi yasalarını getirmelerinin karşılığında, onlardan dillerini almış ve bütün zehirlerini ironi ve hicvin en âlâsıyla koyulaştırarak bu dil ile akıtmışlardır.

İrlandalı kimliğinin çeşitli şekillerde inşasında edebiyat politikalarının oynadığı rolü tartışmadan önce, İrlanda'nın heterojen kültürel yapısının tarih içerisinde nasıl oluştuğuna kısaca göz atmakta fayda olduğunu düşünüyorum. İstilâ emelleriyle İrlanda'ya gemilerini ilk yanaştıranlar elbette Anglo-Normanlar değildi. Bundan önce dokuzuncu yüzyılda İrlanda Viking istilaları ile karşı karşıya kalmış, ancak ada halkı üzerinde egemen bir güç haline gelmeyen bu topluluk Keltlerin kültürüne asimile olmuş ve adada bölünme yaratmamıştır. Hemen hemen iki yüzyıl süren Viking istilaları ve Vikinglerin adadaki varlığı Keltik İrlandalılar için kültürel bir krize neden olduysa da, Kelt toplumu bu meydan okumayı göğüsleyebilmiş, köklü inanç ve geleneklerini büyük ölçüde koruyabilmiştir. Oysa, on ikinci yüzyılda Katolik dinine hizmet etme kisvesi altında Papa'dan onay alarak ekonomik çıkarlarla İrlanda'ya ayak basan II. Henry, İrlandalılar için yüzyıllar sürecek bir çatışmanın tohumlarını ekmiştir. Keltler için ikinci bir kültürel kriz yaratan bu girişim, Keltik yaşam şeklini değiştirecek bir sürecin de başlangıcı olmuştur.

Bu ilk İngiliz istilası sırasında, İrlanda'nın tek bir kral yönetiminde birleşen merkezî bir yapısının olmaması ve adadaki küçük krallıkların kendi iç çatışmaları nedeniyle birlik olamamaları, Keltlerin İngiliz istilasına göğüs germesini olanaksız hale getirmiştir. Yine de, İngiltere'nin İrlanda'daki etkisi bu ilk zamanlarda nispeten kısmîdir ve bu yabancıların politik ve kültürel etkileri "Pale" adı verilen Dublin ve çevresindeki bölge ile sınırlı kalmıştır. Dublin bu bakımdan adadaki İngiliz gücünün sınırlarını çizen bölge olmuştur. Her ikisi de Katolik olan İrlandalı ve Anglo-Norman topluluklar arasındaki dilsel ve kültürel fark zamanla bir dereceye kadar kapanmış, hattâ adaya yerleşen bu ilk İngilizlerin bir kısmı "İrlandalılardan daha İrlandalı" olmuşlar ve adada çok net sınırlarla ayrılan bir kültürel hiyerarşi yaratmamışlardır. Gene de, zaman içerisinde kültürel ve ırksal açıdan iç içe geçen Keltik İrlandalılar ve Anglo-İrlandalılar, bu karşılıklı etkileşimden ortak bir ulusal kimlik yaratamamışlardır. Keltik İrlandalı miti Viking istilalarından beri süregelen söylemden kurtulamamış, yabancı istilacıyı sırtından silkeleyip atmaya çalışan ulus görüntüsü İrlanda için geçerliliğini korumaya devam etmiştir. Böylece, İrlanda Ortaçağlardan çıktığında, adanın heterojen kültürel yapısını bünyesinde barındıran ortak bir mitten yoksundur. Yerli halk ile yabancılar arasındaki fark her ne kadar kültürel etkileşimler ve iki toplum arasında yapılan evliliklerle azalmışsa da, tamamen ortadan kalkmamıştır.

On altıncı yüzyıla gelindiğinde, İngiltere'nin Avrupa'da özellikle İspanya ile olan diplomatik ilişkileri ve İrlanda'nın bu diplomatik çıkarlar bağlamında Atlantik Okyanusu'nda bir tampon bölge görevi görmesi üzerine yürütülen planlar sonucunda, İrlanda için tarih başka türlü yazılmaya başlanmıştır. I. Elizabeth döneminde, İrlanda'nın kuzeyindeki topraklar, yani bugün Kuzey İrlanda'ya ait bölgeler boşaltılarak plantasyonlar kurulmaya başlanmış ve bu topraklara Britanya adasından getirilen İskoç Protestanlar yerleştirilmiştir. Toprak yönetimini hedef alan ve kendi politik, ekonomik ve eğitim kanunlarını beraberinde getiren bu Anglo-Protestan sınıf zamanla politik gücü elinde tutan yönetim sınıfına dönüşmüştür. Dolayısıyla, bu tarihten sonra, İrlanda'daki kültürel ayrım farklılaşmış, tartışmanın merkezi değişmiştir. Irksal ve kültürel üstünlük tanımı yeni bir boyut kazanmış, Katoliklik geri kalmışlığın simgesi haline gelirken Protestanlık üstünlük ve medeniyetin göstergesi olmuştur. "Yeni İngilizler" ve "Eski İngilizler" terimlerinin yaratılmasını gerektiren bu süreçte, "Yeni İngilizler" Kelt kültürüne ve Gaelic[10] diline (İrlandaca) karşı yabancılık hissetmeyen ve bu kültüre bir dereceye kadar asimile olan "Eski İngilizlere" karşı da aşağılayan bir tavır takınmakta ve adada özellikle din temeline dayanan bir bölünmenin temellerini atmaktaydılar. Öte yandan, daha makro bir düzlemde, İngiltere'de ulusal bir İngiliz kimliği yaratılmaya çalışılırken, emperyalist girişimleri haklı çıkaracak bir karşı kimlik yaratılmaya ve barbar İrlandalı stereotipi oluşturulmaya başlanmıştır.

Bu süreçte edebiyatın oynadığı rol oldukça çarpıcıdır ve Edmund Spenser'in *A View of the Present State of Ireland* (İrlanda'nın Bugünkü Durumuna Bakış) (1596) adlı eseri buna en iyi örneği teşkil eder. Bu eser iki bakımdan önemlidir: on altıncı yüzyılda edebiyat ve politik güç arasındaki ilişkiyi ortaya koyar ve İrlanda'ya karşı yürütülen sömürgeleştirme politikasının dinamiklerini açığa çıkarır.

Spenser'ın eseri, Eudoxus ve Irenaeus adlı iki karakterin diyalogları üzerine kuruludur ve ikisi arasındaki konuşma, bir süre İrlanda'da bulunan Eudoxus'un büyük bir şaşkınlıkla "bu barbar ulusun daha iyi bir yönetime ve medeniyete kavuşturulması için neden herhangi bir şey yapıl-

[10] "Gaelic" kelimesi "Gael" topluluklarına ait olan dil ve kültürc işaret eden bir sıfattır. İsim halinde kullanıldığında, Gael toplulukları tarafından konuşulan diller grubuna işaret eder ve genel olarak "İrlanda Gaelic dili ve İskoç Gaelic dili olarak ikiyc ayrılabilir. "Gael"ler, İrlanda orijinli olan ve zaman içcrisinde İskoçya'ya yayılan etnik ve dilsel bir gruptur. Bu makalede kullanılan "İrlandaca" kelimesi "İrlanda Gealic dili"ne atfen kullanılmaktadır. Gaelic dilinin orijinleri ve İrlanda adasındaki gelişimi için bkz. Reg Hindley, *The Death of the Irish Language* (London & New York: Routledge, 1990).

madığı"nı[11] sormasıyla başlar. Hegemonyayı elinde tutan güç için, kaosun hâkim olduğu yerde düzen kurmak kadar doğal bir şey olamayacağı gibi; bu düzenin, İrlanda'yı bilen bir ulus ve toplum tarafından sağlanması da bir o kadar doğaldır Eudoxus'a göre. Bu, sömürgeleştirmenin açıklanması veya gerekçelendirilmesinin ilk dayanağıdır. Hegemonyanın sağlanması içinse adaya yerleşen İngilizler, sadece ada halkının dilini kullanmayı reddetmekle kalmayıp kendi dillerini empoze etmelidirler:

> İngilizlerin[12] kendi dillerini tanıtmaya tenezzül etmeyip, başka bir dili konuşmaktan daha fazla haz duymaları bana oldukça garip geldi. Çünkü, fethedenin şimdiye kadar hep yapageldiği şey, fethedilenin dilini hor görmek ve her türlü yolu kullanarak onu kendi dilini öğrenmeye zorlamaktır.[13]

Spenser'ın kaleminden bir ok gibi fırlayan bu pervasız satırların sonra, Shakespeare'in birkaç sene sonra kaleme aldığı *V. Henry* adlı oyunda İrlandalı kaptan MacMoris'in ağzından şu sözcükler dökülür: "Milletim mi? Nedir ki benim milletim? Hain mi, alçak mı, üçkâğıtçı ve namussuz mu? Nedir ki benim milletim? Kim ağzına alır benim milletimi?"[14] İrlanda ile ilgili çalışmalarda sayısız kez alıntılanan bu replikte, İrlandalı kimliği "hain, alçak, üçkâğıtçı ve namussuz" gibi sıfatlarla emperyal söylem ile sabitlenen merkeze doğru çekilir. MacMoris'in ortaya attığı sorunun cevabını vermek özellikle İrlandalılar için oldukça zordur. Bir ulusu ulus yapan kategoriler nelerdir? Ulusal kimliğin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğine kim karar verir? Dil ve milliyetçilik arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu soruları yanıtlamak kolay olmasa da, İrlanda'da toprak yönetiminin el değiştirmeye başladığı dönemde Shakespeare'in yarattığı İrlandalı karakterden yola çıkarak, anlatı ve edebiyat söyleminin kimlik nosyonlarının oluşturulmasında nasıl bir rol oynadığı sorusuna verilebilecek yanıt oldukça nettir. Buradan yola çıkarak, ulusların üzerine giydirilen kimlik nosyonlarının da, tıpkı temsil edildikleri anlatılar gibi birer kurgu olduğunu iddia etmek sanırım çok da yanlış olmaz.

---

[11] Edmund Spenser, *A View of the Present State of Ireland*. http://www.uoregon.edu/~rbear/veuel.html. (2 Ocak 2008).

[12] Spenser'ın burada "İngilizler"den kastı, adaya daha önce gelip yerleşen "Eski İngilizler"dir. İlerde toprak yönetimini ele geçirecek yeni Protestan İngilizler Spenser'a göre daha farklı bir kültür politikası izlemelidir.

[13] Spenser, Edmund. *A View of the Present State of Ireland*. http://www.uoregon.edu/~rbear/veuel.html. (2 Ocak 2008).

[14] William Shakespeare, *Henry V*: III, iii, *The Complete Works*, ed. Stanley Wells & Gary Taylor (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 579.

Spenser ve çağdaşlarının eserlerinde dolaylı ya da dolaysız yoldan inşa etmeye çalıştıkları negatif İrlandalı stereotipi çoğunlukla İrlanda'nın kaotik ve anarşik yapısı ile ilişkilendirilir. Ancak, bir toplumun diğeri karşısındaki "üstünlüğü" sadece düzenin daha iyi sağlanmış olması ve anarşinin yola getirilmesi ile açıklanamaz. Spenser'ın zamanında, bugünün modern dünyasında olduğu gibi, düzenin yanısıra ikinci bir kategori vardır, o da bilgidir. Shakespeare'in *Fırtına* adlı trajedisinde, efendisi Prospero'yu öldürmeyi planlayan Caliban "Hatırından çıkarma, önce kitaplarını alacaksın. Kitapları olmadı mı, o da, benim gibi, dangalağın biridir. Hiçbir cine söz geçiremez"[15] der. Kezâ, "bilgi güçtür" diyen Francis Bacon gibi, Spenser da bilginin, üstünlüğün inşasında ne denli önemli bir rol oynadığının farkındadır ve bilgiyi meşru yollarla kullanılabilecek bir silah olarak görür. Bilgiye sahip olanlar, cahil olanlara yol göstermelidir. "Yol göstermek" kelimesi Spenser'in eserinde yer yer "boyun eğdirmek", "idare etmek" ya da "sadâkatin sağlanması" gibi ifadelerle eşanlamlı olarak kullanılır.

Ancak, Demokles'in kılıcı yanlış yere inmiştir. İngiltere'nin iki koldan (diplomasi ve edebiyat) yürüttüğü hegemonya siyasetinin yok saymaya ve ekonomik çıkarları doğrultusunda dönüştürmeye çalıştığı kültür, hiç de yabana atılır gibi değildir. Çok eski zamanlardan beri "Azizler ve Alimler Adası" olarak anılan ve bilginin meşâlesini Avrupa'ya taşıyarak Avrupa'nın ilk Rönesansı sayılabilecek Karolenj Rönesansı'nın doğuşunda önemli rol oynayan İrlanda'nın "barbar" ve "cahil" olarak etiketlenmeye çalışılması en nihâyetinde İrlandalılar'ın "Avrupa'nın zencileri"[16] olarak anılmasıyla sonuçlanmış ve "tarih" Joyce gibi yazarlar için "uyanmaya çalıştıkları bir kâbusa"[17] dönüşmüştür.

İrlanda kültürü her ne kadar aslında bütün Avrupa'nın genlerinde hâlâ izlerini taşıdığı kültürün bir parçası olsa da;[18] bu edebiyat eserlerinde ya-

---

[15] William Shakespeare, *Fırtına*: III, ii, çev. Haldun Derin (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964).

[16] İrlandalı yazar Roddy Doyle'un aynı adlı eserinden uyarlanan *The Commitments* adlı filmde geçen şu cümleler, 1960'ların İrlanda'sında bu stereotipin hâlâ halkın belleğinde varlığını sürdürdüğünü gösterir: "İrlandalılar Avrupa'nın zencileri, Dublinliler ise İrlanda'nın zencileridir."

[17] James Joyce, *Ulysses* (Middlesex: Penguin Books, 1973), s. 40.

[18] Keltler, görüşleri Avrupa'nın kültürel mirasının temellerini oluşturan Hint-Avrupalı göçebe kavmin içinden çıkmıştır. Orta Avrupa'da Tuna Nehri boyunca yerleşen Hint-Avrupalı grup, Keltler olarak bilinmektedir. M.Ö. 800-600 yılları arasında, Kelt nüfusu, Kelt kültürünün kuluçkası olarak tabir edilen Tuna Nehri havzasından ayrılıp Avrupa'nın diğer bölgelerine göç etmiştir. M.Ö. 500-300 yılları arasında Keltler, Britanya ve İrlanda'nın Atlantik adalarına ayak basmışlardır. Bu tarihe gelindiğinde, sistematik olmayan bu Kelt göçleri büyük ölçüde sona ermiş, Tuna Nehri Havzasında gelişen Kelt kültürü hemen hemen bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Roma'nın kontrolü altındaki İtalya yarımadası ile Yunan şehir-devletleri bu Kelt etkisinin dı-

ratılan imajda, irrasyonel İrlanda ve rasyonel İngiltere, Sheela-na-gigler ve Yunan heykelleri kadar farklıdır birbirinden. Büyük Helen kültürünü yansıtan ve ideal güzelliğin olduğu kadar ideal aklın da simgesi olan Yunan heykelleri ile karşılaştırıldığında, iki eliyle vajinasını açarak doğanın bereketini simgeleyen Keltik Sheela-na-gig figürü amorf ve yaşlı bedeni ile Avrupa estetik normlarının tam karşısında yer alan bir groteskliği ifade eder. Spenser'ın yukarıdaki satırları yazdığı tarihsel dönemeçte, yani Hümanizma hareketinin Avrupa'nın egemen fikir hareketi haline gelmeye ve öne çıkarılan rasyonel aklın insanın doğaya ve kendine bakışını değiştirmeye başladığı bu dönemde; rotasını Aydınlanma'ya çeviren Avrupa'nın sadece sanatta değil düşünce alanında da kendine çizdiği harita Greko-Roman kültürü ve Antik Yunan felsefesine ait normlar ile şekillenmeye başlamıştır. Tanımlanmaya çalışılan şey, bu normlar ile inşa edilen düşünce sisteminin dışında kaldığında, ötekileştirilip periferiye atılmıştır. Spenser ve diğer İngiliz yazarların, karşılaştıklarında kendi "uygarlık" değerleri ile bağdaştıramadıkları İrlanda kültürü, İngilizlere göre henüz Helenizmden nasibini almamıştır ve almaya da niyeti yoktur. İlerlemenin ve uygarlığın göstergesi olarak algılanan Helenizm, yüzyıllar sonra James Joyce'un *Ulysses*'inde şöyle karşımıza çıkar: Eskiden İngilizler tarafından askerî bir kule olarak kullanılan Mortello Kulesi'nin tepesinde Katolik âyininin parodisini yaparak eğlenen ve bilimin vâkarlığını üzerinde taşıyan tıp öğrencisi Buck Mulligan, hâlâ ölen annesinin ruhuyla cebelleşmekte olan Stephen Dedalus'a, İrlanda'nın kurtuluşu için adanın "Helenize" edilmesi gerektiğini söyler. Stephen ise bu fikre ironik bir sessizlikle karşılık verir.[19] Stephen'in yanıtsız bıraktığı bu güyâ parlak fikre *Ulysses*'in bütününün nasıl yanıt verdiğine daha sonra değineceğim.

Büyük Helen kültürünün Avrupa'nın çehresini değiştirmeye başladığı Rönesans döneminde, özellikle Amerika'nın keşfinden sonra, İrlandalıların "ilkellikleri ve barbarlıkları" sebebiyle Amerikan yerlilerine benzetil-

---

şında kalan istisna bölgelerdir. Keltlerin Batı ve Orta Avrupa'daki kültürel egemenliği, ilk önce M.Ö. 204 yılında İspanya'da ve sonrasında M.Ö. 53 yılında Fransa'da gerçekleşen Roma istilalarına kadar devam etmiştir. Sezar'ın yaptığı fetihlerin ardından Kelt toplumlarının kültürel varlıklarını egemen olarak sürdükleri bölgeler, Tuna Havzasındaki Kelt bölgesi ve Britanya ve İrlanda adaları ile sınırlı kalmıştır. Kuzeyden gelen Alman kavimleri Tuna havzasındaki bölgeleri istila ettiğinde ve Roma Britanya'nın çoğu bölgesini ele geçirdiğinde, İrlanda Kelt kültürünün merkezi olarak kalmıştır.

[19] İlginç bir tesadüftür ki, Keltler isimlerini Yunanlılardan almışlardır. Yunanlı tarihçi Halikarnaslı Herodot M.Ö. 5. yüzyılda kuzeyden gelen bir grup yabancıyla karşılaştığında onlara "yabancı" anlamına gelen "Keltoi" ismini vermiştir (Matthew J. Culligan & Peter Cherici. *The Wandering Irish in Europe*. London: Constable, 2000, sf. 14). Tarihin ironik bir cilvesiyle Keltik İrlandalıların kaderi sonraki yüzyıllarda Avrupa'nın "yabancı" ırkı olarak anılmak olmuştur. İrlandalı ismi halen "Keltik öteki" kavramıyla özdeşleştirilmektedir.

meleri egemen bir söylem haline gelmiştir. Amerika'yı ve sonrasında İrlanda'yı ziyaret eden Gustave de Beaumont, Amerika'daki "soylu vahşiler"e kıyasla İrlanda köylülerinin çok daha fakir şartlarda yaşadıklarını ileri sürmüştür.[20] Viktorya dönemi İngiltere'sinde, İngilizlerin kafasındaki İrlanda ve İrlandalılık ile ilgili imgeler çoğunlukla, büyük kıtlık sonrası İngiltere'ye göç eden yoksul İrlandalılar ile kurdukları sınırlı iletişime ve edebiyat eserleri, tarih kitapları ve yayınlanan devlet raporlarına dayanmaktaydı. Darwin'in evrim teorisi ve türlerin kökeni ile ilgili eserleri yayımlandıktan sonra, ırklar üzerine yapılan çalışmalar artmış, bu çalışmalarda Avrupalı beyaz ırkın üstünlüğü ön plana çıkarılırken, bu üstünlük çemberinin dışına atılan İrlandalı Keltler mizah ve hiciv ağırlıklı *Punch* gibi dergilerde "maymun" ya da "goril" tiplemeleri ile resmedilmeye başlanmıştı. Bu karikatürlerden özellikle bir tanesi oldukça ilginçtir. "İki güç: Britanya ve Anarşi" başlıklı illüstrasyonda,[21] elinde kanunun kılıcını taşıyan ve üzerinde "toprak birliği" yazan bir şeridin üzerine basan mağrur ve kaşları çatık kadın figürü İngiltere'yi, sağ elindeki taş parçasını atmak üzere havaya kaldıran ve kafasındaki hırpani şapkanın üzerinde "anarşi" yazan maymun yüzlü barbar ve ilkel erkek figürü ise İrlanda'yı temsil eder. Yine *Punch* dergisinde yayımlanan "İrlandalı Frankenstein" başlıklı bir başka illüstrasyonda ise,[22] elindeki kan damlayan hançer ile bir İngiliz beyefendisinin üzerine saldırmak üzere olan dev bir canavar olarak resmedilmiştir İrlanda. Vurgulanması gereken gerçek, bu illüstrasyonların İrlanda'da "Toprak yönetimi" ve "Özerk yönetim" gibi tartışmaların yapıldığı zamana denk gelmesidir. Otoriteye baş kaldıran anarşik ve barbar İrlandalı stereotipinin İngiltere Parlamentosuna hizmet ettiği çok açıktır.

İrlandalı yazar ve şairler, on dokuzuncu yüzyılın sonunda "Keltik Diriliş" hareketi ile, aydınlanma ve özgürlük için yüzlerini Helenizme değil Keltisizme çevirmişlerdir. Dönemin önde gelen şairlerinden Patrick Pearse'ın "Ben İrlanda'yım" başlıklı şiiri bu "diriliş" hareketini başlatanların içinde bulundukları psikolojiyi yansıtır:

Ben İrlanda'yım:
Beare Kocakarısı'ndan daha yaşlıyım ben.

Övüncüm büyük:
Yiğit Cuchulainn'i doğurdum ben.

[20] Vincent J. Cheng, *Joyce, Race and Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 21.
[21] Ibid., s. 34.
[22] Ibid., s. 36.

Utancım büyük:
Kendi analarını sattı çocuklarım benim.

Ben İrlanda'yım:
Beare Kocakarısı'ndan daha yalnızım ben.[23]

Old Woman of Beare ya da *Hag of Beare* (Beare Kocakarısı), bünyesinde pek çok efsaneyi barındıran kutsal bir dişi figürdür; mitlerde ve efsanelerde karşımıza kâh egemenlik figürü, bereket tanrıçası, topografinin yaratıcısı, kış rüzgârlarının ve dağ tepelerinin sembolü, kâh Hıristiyan rahibesi olarak çıkar. Buradan da anlaşılacağı gibi, Keltik pagan mitleri ve Katolik inancı aynı mitik figürde iç içe geçebilmektedir. Bunun yanısıra, İrlanda mitlerinde dikkati çeken bir diğer unsur da, tanrı ve tanrıçaların ya da kutsal figürlerin, diğer Avrupa mitolojilerinde görülenin aksine, grotesk formlarda karşımıza çıkabilmeleridir. Kelt kültürünün, özü itibariyle, estetik normların oran ve orantı gibi rasyonel aklın simgeleri ile şekillendiği Greko-Roman kültüründen ne denli ayrı olduğu da aşikârdır. Böyle bir kültürü yeniden canlandırmaya çalışan Patrick Pearse sadece şair ve oyun yazarı değil, aynı zamanda "Easter 1916 Ayaklanması"nın da liderlerinden biridir ve bu ayaklanma sonrasında Kilmain Hapishanesinde idam edilmiştir.

İrlandalı şairlerin politikadaki bu etkin rollerinin kökeni eski İrlanda geleneğine dayanır. Eski İrlanda'da *file* adı verilen şairlerin mistik güçleri olduğuna inanılırdı. Kralların taç giyme törenlerine âsâları ile katılan şairler, klan başının ya da kralın tâyin edilmesinde merkezî bir rol oynarlardı. Şairlerin, düşmanlarını lânetleme ve onları himâye edenleri kutsama güçleri olduğuna inanıldığından, en güçlü yöneticiler bile dilin gücünü simgeleyen bu ozanlara ihtiyâtla yaklaşırdı. Bu nedenle, İrlandalı şairler sömürgeci güç tarafından önemli bir engel olarak algılanmıştır. Bunun nedeni, şairlerin sadece yok etmeye çalıştıkları kültürel geleneğin temsilcileri olmaları değil, aynı zamanda konseylerde klan başından sonra ikinci söz sahibi kişiler olarak politik güce sahip olmalarıdır. Kezâ, Edmund Spenser, *A View of the Present State of Ireland*'da, dil asimilasyonuna değindikten sonra, saldırı oklarını şairlere ve İrlanda'nın mitik tarihini anlatan *Lebor Gabála Érenn* (*The Book of Taking of Ireland*) gibi Vakayinâmelere yöneltir.

[23] David Pierce, *Irish Writing in the Twentieth Century* (Cork: Cork University Press, 2000), s. 260.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda böylesi bir kutuplaşmanın ortasında Pearse gibi şair ve yazarların sözcülüğüne soyundukları gerçeklik elbette İrlanda milliyetçilik hareketidir. Politikacılar parlamentoda "özgür İrlanda" sloganlarıyla savaş verirken, entelektüeller ve edebiyatçılar bu özgürlüğün kültürel kimlik temelinde nasıl elde edilebileceğini tartışmakta, bunun için de Anka kuşu gibi küllerinden yeniden doğan bir ulusal kimlik yaratmaya çalışmaktaydılar. Bu idealin kendisi de, tıpkı bu metafor gibi mitik bir temele dayanmakta, İrlanda'nın yüzyıllar içinde geçirdiği kültürel metamorfoz yok sayılarak "Gaelic" sıfatlı ne varsa hepsi tarihin tozlu raflarından indirilip hayata döndürülmeye çalışılmaktaydı. Bu amaçla kurulan "Gaelic Athletic Association" ve "Gaelic League"[24] gibi dernekler hummalı bir promosyon çalışmasına girişmişlerdi. Eski İrlanda folkloru, efsaneleri ve gelenekleri, sömürge dönemi öncesi Kelt geçmişine yönelik bir nostalji yaratmak amacıyla gün yüzüne çıkarılmış, bu öğeler kullanılarak kaleme alınan edebiyat eserlerinde İrlandalı kimliği yeniden tanımlanmaya, daha doğrusu yeniden keşfedilmeye çalışılmıştır. Bununla ulaşılmak istenen hedef, halkın sömürge öncesi döneme ait belleğini canlandırarak ulusu yüzyıllardır uyuduğu uykudan uyandırmaktır. Ancak, 1840'larda İrlanda nüfusunun üçte birinin telef olmasıyla ve neredeyse üçte birinin de özellikle Amerika'ya göç etmesiyle sonuçlanan "Büyük Kıtlık"[25] ile birlikte, İngiliz eğitim modelinin büyük ölçüde zaten katlettiği İrlandaca kırsal kesimler dışında yok olmaya yüz tutmuştur. On dokuzuncu yüzyılın sonunda İrlandaca konuşulan bölgeler, adanın batısındaki "Gaeltacht" adı verilen kırsal yörelerle sınırlı kalmıştı ve İrlandaca konuşmak şehirli halk arasında köylülüğün ve geri kalmışlığın göstergesi olarak algılanmaktaydı. İrlandalılar'ın, İngilizler'in kendilerine karşı olan Oryantalist bakışlarını içselleştirmiş olmalarını, Douglas Hyde, 1894'te Dublin'de Ulusal Edebiyat Cemiyeti'nde yaptığı meşhur konuşmada[26] yıkmaya çalışmıştır. Ancak, Hyde dikotomik bir söylem benimseyerek, sadece İngiliz olduğu için üstün görülen değerlerin yerine, sadece Keltik olduğu için üstün görülmesi gereken değerleri koymuştur. Böylelikle İrlanda ırkı eski günlerindeki bilgelik ve üstünlüğüne geri dönebilecektir. Hyde, İrlandalıları "Avrupa'nın en orijinal, en sanatsal, en edebî ve en

[24] "The Gaelic Athletic Association" (GAA) 1884'te "hurling" ve Gaelic futbolu gibi ulusal sporların teşvik edilmesi amacıyla kurulmuştur. "Gaelic League" ise 1893'te, İrlandacanın ülkenin ulusal dili olarak korunması, ülke çapında konuşulan ve yazılan bir dil halinc gelmesi, İrlandaca dilinde yazılan edebiyat eserlerinin yayımlanması ve teşvik edilmesi amacı ile kurulmuştur.

[25] F. S. L. Lyons, *Ireland Since the Famine* (Glasgow: Collins, 1973).

[26] Douglas Hyde, "The Necessity of De-Anglicizing Ireland", *Irish Writing in the Twentieth Century*, ed. David Pierce (Cork: Cork University Press, 2000), s. 2-13.

büyüleyici insanları" olarak tanımlamış, İngiltere'nin üstünlük söylemini tersine çevirip, oyunu yine emperyalist gücün kurallarıyla oynamaya girişmiştir.

Bu kültürel dönüşüm projesini, şimdiye kadar pek çok çalışmada yapıldığı gibi, alışılageldik sömürge ve sömürge sonrası söylem içerisinde özellikle Frantz Fanon'un *The Wretched of the World* adlı kitabında ortaya koyduğu şekilde, sömürge toplumlarının özgürlük mücadelesinin tipik bir örneği olarak okumanın haklı gerekçeleri olsa da, ardında yanıtlanmayan sorular bırakmaktadır. Fanon, yerli yazarların sömürge süreci ve sonrasındaki dönemde geçirdikleri dönüşümü üç evreye ayırır. "Koşulsuz asimilasyon dönemi" olarak adlandırdığı birinci evrede yerli yazarların ilham kaynağı Avrupa'dır yani sömürgecinin kültürüdür, ki İrlanda'nın ilk sömürge dönemlerindeki şairlerin böyle bir evreden geçtiklerinden bahsedilemez. İkinci evre, kendi köklerini anımsayan yazarların kültürel bir uyanış yaşadıkları evredir. Kendi halkı ile tam bir bütünleşme yaşamayan entelektüel, içinde bulunduğu kültürle sadece dışsal bir ilişki kurar. Geçmiş, toplumsal hafızanın derinliklerinden çıkarılır ve bu geçmişe ait eski efsaneler ve mitler ödünç alınmış bir estetik anlayışla yorumlanır.[27] Fanon'ın bahsettiği bu evre, belli açılardan İrlanda'nın on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başındaki "Edebî Diriliş" ya da "Keltik Diriliş" hareketi ile örtüşse de, İrlanda'nın sosyal yapısı bu şablona tam olarak oturmaz.

İrlanda'daki bu uyanış veya diriliş hareketi, Fanon'un kastettiği anlamda "yerli" olmayan entelektüeller tarafından yürütülmekteydi. W. B. Yeats, Lady Morgan ve Douglas Hyde gibi isimler Protestan Anglo-İrlandalılardı. Bu noktada tartışmayı belli bir merkeze oturtmak kolay değil, çünkü İrlanda söz konusu olduğunda "yerli" olmak birbirinden farklı varoluşsal durumlar ile ilişkilendirilmektedir. Yeats gibi Anglo-İrlandalı Protestan vatandaşlar da kendilerini en az Katolikler kadar İrlandalı sayıyor, atalarının ait olmadıkları bir ırkın sömürge öncesi arkaik kültürüne karşı nostaljik bir özlem duyuyorlardı.

W. H. Auden, "W. B. Yeats'in Anısına" adlı şiirinde her ne kadar "şiir hiçbir şeyi değiştirmez"[28] dese de; bağımsız İrlanda'nın ilk senatörlerinden biri olan Oliver St. John Gogarthy, Yeats'in şiiri olmadan kendisi ve arkadaşlarının bağımsız bir devletin temsilcileri olamayacaklarını ifade

[27] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (London: Penguin Classics, 2001), s. 173.
[28] Frank Kermode, et.al (eds), *The Oxford Anthology of English Literature*, Vol. II (London: Oxford University Press, 1980), s. 2105.

etmiştir.[29] Bu abartılı bir ifade olabilir, ancak Yeats hâlâ bütün dünyada, ulusunu sömürgecilikten kurtaran bir bağımsızlık şairi olarak anılmaya devam etmektedir. Edward Said de *Kültür ve Emperyalizm* adlı kitabında Yeats'i, ulusunu sömürgeciliğin prangasından kurtarmaya çalışan üçüncü-dünya entelektüeli konumunda ele almıştır; ancak Yeats'in ulusal şair kimliğini Said bu bağlamda aslında eksik yorumlamış ve İrlanda'yı oryantalizm çerçevesi içine doğru şekilde oturtamamıştır. Yeats'in hem içeride hem dışarıda genel kabul gören bu kimliğini, İrlanda'nın kültürel dinamikleri dâhilinde mercek altına aldığımızda, ortaya çıkan tablo biraz farklıdır. Yeats her ne kadar "Keltik Diriliş" hareketinin bir uzantısı olarak şiirlerinde Keltik öğeler ve sembollere yer vererek ve İrlanda'nın sözlü hafızasından deşip çıkardığı peri masallarını ve mistik hikâyeleri *Celtic Twilight* (Keltik Alacakaranlık) adlı kitapta toplayarak İrlanda'nın sömürge dönemi öncesi geleneğine sahip çıkmış olsa da, şairin şiirlerinde Japonya ve Çin gibi uzak doğunun kültürel geleneklerine ait sembolleri de kullandığı unutulmamalıdır. 16. yüzyılda İrlanda'nın kuzeyindeki plantasyonlara yerleşen Protestanların torunlarından biri olan Yeats için Hindistan, Çin ve Japonya ne kadar yabancıysa, atalarının ait olmadığı Keltik ırkının sömürge dönemi öncesi kültürü ve kimliği de o kadar yabancıdır. İrlanda halkından çok İrlanda'yı yönetenlere yakın olan Yeats'in Kelt kültürüne yaklaşımı, Batı'nın Doğu'yu okurken ona atfettiği egzotizm ve mistisizmin başka bir versiyonudur aslında. Kısacası, Anglo-İrlandalıların öncülüğünü yaptığı Keltik Diriliş projesi İrlanda'yı Emperyalist hegemonya söyleminin statik merkezinden çıkarıp başka bir statik merkeze oturtmaya çalışmıştır. İrlanda'yı tanımlarken İngilizlerin kullandığı Oryantalist söylemin yerine, yine dışarıdan bakışla oluşturulan Keltisizmi ve Keltisist söylemi koymuştur.

Bu edebiyat hareketinin orta sınıf veya üst-orta sınıftan gelen George Moore, Samuel Ferguson ve Yeats gibi üyelerini, mazlum ve mağdur "yerli" yazarların bağımsızlık sürecinde oynadıkları role oturtmak pek de iknâ edici değildir. Bir ayakları merkezde olan bu yazar ve şairler için arkaik Kelt kimliği, otantik bir arkeolojik kazıda keşfettikleri ve geçmişin üzerine ördüğü ağları temizleyip cilalayıp parlattıktan sonra daktilolarının önüne yerleştirdikleri tarih öncesinden kalma bir heykelcik gibidir. İrlanda edebiyatının ulusal kimliğin inşasına hizmet etmesi ve bunun için de Keltik öğeleri kullanmasını teşvik eden "İrlanda Edebiyat Cemiyeti"nin W. B. Yeats ve Douglas Hyde tarafından 1891'de Londra'da kurulması

[29] David Pierce, *Irish Writing in the Twentieth Century* (Cork: Cork University Press, 2000), s. 603.

da ayrıca anlamlıdır. Daha sonra bu cemiyet "Ulusal Edebiyat Cemiyeti" olarak 1892'de Dublin'e taşınmıştır. İrlanda ve Oryantalizm söylemi arasındaki ilişkiye bu açıdan bakıldığında, Avrupa'nın hem içinde hem de dışında yer alan İrlanda'nın Avrupa'nın oryantalist bakış açısını içselleştirdiğini ve kendileri ile ilgili yaratılan stereotipleri, bu bakış açısıyla oluşturduğu otantik ve egzotik bir Keltik İrlanda imajıyla yıkmaya çalıştığını söylemek yanlış olmaz.

Bu sürecin iç ve dış dinamikleri ne olursa olsun, yirminci yüzyılın başında bağımsızlık hareketini tetikleyen bu kimlik tartışmalarının ön plana çıkardığı İrlandalı kimliği her şeyden önce "Kelt"tir ve dili de "Gaelic" olmalıdır. İrlanda'daki bütün sınıfsal ve kültürel ayrımlar, adanın bu "öz" değerlerinin potasında eritilmeye çalışılmıştır. Bu projenin ne kadar başarılı olduğuna bugün İrlanda'nın içinde bulunduğu duruma bakarak karar vermek hiç zor değildir. Şiirlerde, manifestolarda, sokaklarda atılan nutuklarda ve Abbey Tiyatrosu sahnesinde yüceltilen bu "öz" kimlik tartışmasını dikotomik çıkmazın dışına taşıyan ve her türlü merkezden uzaklaştırarak yeniden tanımlamaya çalışan yazar James Joyce olmuştur.

Son zamanlara kadar Modernizmin yüksek idealleri çerçevesinde eserlerindeki keskin ideolojik tavrı göz ardı edilerek İrlanda'ya oturduğu abanoz kulesinden bakan bir entelektüel olarak görülen Joyce, yirminci yüzyıl başındaki "Diriliş" projesinin en acımasız eleştirmenlerinden biri olmuştur. Örneğin, İrlanda'da kimi kesimlerin İrlandacaya karşı besledikleri otantik sevdayı Joyce oldukça gerçekçi bir açıdan ve mizahî bir dille eleştirir. "Gaelic Derneğinin üyeleri birbirleriyle İrlandaca yazışıyorlar, gel gör ki zavallı postacı çoğu zaman zarfın üzerindeki adresi okuyamıyor"[30] diyerek Anglo-İrlandalı sınıfın neredeyse tepeden indirmeye çalıştığı bu projeye İrlanda halkının aslında ne kadar yabancı kaldığını ifade eder. Benzer şekilde, *Ulysses*'in ilk epizodunda, İrlanda'nın otantik kültürünü ve halk geleneklerini incelemeye gelen Oxford'lu İngiliz öğrenci Hanes, yaşlı İrlandalı sütçü kadınla "Gaelic" dilinde konuşmaya çalışır. Ancak İrlanda ile özdeşleştirilen bu her yanı buruş buruş olmuş ve bereketin sembolü olan göğüsleri sarkmış yaşlı köylü kadın, Hanes'in ne dediğini anlamaz ve onun Fransızca konuştuğunu zanneder. Bunun karşısında Mulligan, Hanes'i işaret ederek yaşlı kadına hitâben "Kendisi İngiliz ... İrlanda'da İrlandaca konuşmamız gerektiğini düşünüyor" der.[31] Yeats ve Synge gibi "Diriliş" yazarlarının romantik ideallerini hedef alan

[30] James Joyce, *Occasional, Critical, and Political Writing*, ed. Kevin Berry (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 109-110.
[31] *Ulysses*, s. 21.

bu eleştiri, aynı zamanda İrlanda'nın kurtuluşunu "Gaelic" dilinin yeniden diriltilmesinde gören "Gaelic Derneği" manifestolarına yöneltilmiştir.

Yeats ve arkadaşları atalarına ait olmayan bir dili diriltmeye çalışırken, Joyce atalarına ait olmayan bir dili konuşmanın ruhunda yarattığı yabancılaşmadan bahseder:

> Konuştuğumuz dil benim olmadan önce onun dili. *Ev*, *İsa*, *bira*, *usta* kelimeleri ikimizin ağzından ne kadar başka çıkıyor! Ben bu kelimeleri ruhum tedirgin olmadan konuşamıyorum, yazamıyorum. Bana bu derece yakın ve bu derece uzak olan bu dil benim için her zaman sonradan edinilmiş bir dil olarak kalacak. Kelimelerini ben yapmadım, ben benimsemedim. Sesimle kendimden itiyorum bu kelimeleri. Onun dilinin gölgesinde ezilip büzülüyor ruhum.[32]

İrlanda'yı terk etmeden önce kendi ruhânî sürgününde yaşayan Joyce, başkasının bakışıyla ve diliyle tanımlanmanın nasıl bir şey olduğunun elbette farkındadır. Ancak, bu stereotipi yıkmanın yolu, Joyce'a göre, Diriliş hareketinin milliyetçileri gibi "folklorist ve yerel olmak ve sadece ve sadece İrlandalı"[33] olmaya çalışmak değildir; seçilen bu yol gerçekle bağlantısı olmayan soyut bir idealdir, çünkü "tıpkı Antik Mısır gibi, Antik İrlanda da ölüdür"[34] ve diriltilemez.

Anglo-İrlandalıların milliyetçilik söylemlerindeki retorik ile İrlanda'nın içinde bulunduğu gerçeklik arasındaki uçurumu gören Joyce, bu retoriğin içinde kısılıp kaldığı dikotomiyi, paradoksal gibi görünen bir yaklaşımla yıkmayı hedef alır. *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*'nin kapanış sayfalarında İrlanda'dan ayrılmaya karar veren Stephen "Tara'ya giden en kısa yol Holyhead'den geçer" diye yazmıştır. Tara, eski İrlanda'da kralların geleneksel bölgesidir ve eski kralın yerine yeni kralın seçildiği ritüellerin yapıldığı yerdir; yani Antik Kelt kültürünün en önemli topografik simgelerinden biridir. Holyhead ise, Britanya'ya ve Avrupa'ya göç eden İrlandalıların kullandıkları, Galler'de bir limanın ismidir. Dolayısıyla, Stephen ve Joyce için, İrlanda'nın özgürlüğüne giden yol İrlanda Milliyetçiliğinin işaret ettiği arkaik Kelt kültüründen değil, Avrupa'ya açılan en yakın limandan geçer. Joyce İrlandalı kimliğini Keltisizmin sabit merkeziyetçiliğinden uzaklaşarak tanımlama çabasındadır. Bu alıntının içinde barındırdığı paradoks, aynı zamanda, İrlanda'nın

---

[32] James Joyce, *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*, çev. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), s. 204.

[33] E. Mason, R. Ellmann (ed), *The Critical Writings of James Joyce* (New York: Cornell University Press, 1989), s. 8.

[34] *Ibid.*, s. 173.

gerçek kimliğine ait öğelerin (bu öğeler temel olarak Keltik olsa bile) Avrupa'da aranması gerektiğini de ifade eder.

Joyce'un otobiyografik ilk romanında İrlanda milliyetçiliği ve kimliği gibi konulara yapılan açık göndermeler *Ulysses*'te sembolik göndermelere dönüşür. "İrlandalı kimdir?" ya da "İrlandalılığı tanımlayan unsurlar nelerdir" gibi sorular dolaylı olarak sık sık karşımıza çıkar. Peki Joyce, ulus ve İrlandalılık kavramlarını nasıl tanımlar? Bu sorunun yanıtı, Leopold Bloom'un basit ama İrlanda için çok şey ifade eden cümlesinde gizlidir. Yahudi Bloom, kendisine ulusun ne olduğu sorulduğunda "aynı yerde yaşayan insanlar"[35] cevabını verir. Bu cevabı duyan Katolik milliyetçi "vatandaş" nefretle tükürerek belirtir itirazını. Bloom'un birleştirici ve uzlaştırıcı görüşü, İrlanda'da Katolikler ve Protestanlar tarafından farklı anlamlar atfedilen milliyetçilik anlayışına ters düşer. Joyce, "felcin merkezi" olarak tanımladığı Dublin'de yaşayan sıradan insanı temsil eden bu Yahudi karakter aracılığıyla, Keltisizmin iddia ettiği bir çeşit arî İrlanda ırkı nosyonunu reddeder. Bu homojen, saf ve statik kimlik anlayışının imkânsızlığını vurgulayarak, "İrlanda'da Danimarkalıların, Firbolg'ların, İspanya'dan gelen Milesian'ların, Norman istilacıların, Anglo-Saksonların ve Huguenotların bir araya gelerek yeni bir kimlik oluşturduğunu"[36] söyler. Dolayısıyla, eğer Bloom İrlandalı ise, İrlandalılığın tanımı Bloom'u da içine alacak şekilde yeniden yapılmalıdır.[37] *Ulysses*'in merkezsiz yapısı ve polifonik dilinin hedefi sadece yazınsal normları yıkmak değildir; tarih, kültür ve kimlik gibi nosyonları diyalojik bir anlayışla merkezin kıskacından kurtarmaktır. Bu diyalojik ve polifonik yapı içerisinde, bütünü oluşturan öğelerden hiçbiri bir diğeri olmadan var olamaz ve her biri kendisini tanımlamak için diğerine ihtiyaç duyar.

"Diriliş" hareketinin temsilcilerinin milliyetçi söylem ile bir araya getiremedikleri farklı ırkları ve kültürleri, Joyce *Ulysses*'in çok renkli ve çok sesli şemsiyesi altında toplamayı başarmıştır. *Ulysses*'in politik duruşu, İrlanda'yı tek bir ideal ve ideoloji altında birleştirmenin imkânsızlığına işaret eder. Bu bağlamda, romanın üç temel karakterine bakacak olursak; Bloom'un neden *Yahudi* olduğu, Stephen Dedalus'un neden *Yunanca* bir ismi olduğu ve Molly'nin neden *İspanyol* orijinli olduğu da ayrı bir önem kazanır. Farklı kültürleri temsil eden Dublin'li bu karakterler İrlanda'nın yirminci yüzyıl başındaki çok kültürlü yapısını yansıtmakla kal-

[35] *Ulysses*, s. 329.

[36] James Joyce, *Occasional, Critical, and Political Writing*, ed. Kevin Berry (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 118-119.

[37] Edna O'Brien, *The Question of Irish Identity in the Writings of William Butler Yeats and James Joyce* (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1998), s. 237.

mayıp, İrlanda tarihine de ayna tutarlar. Çoğunlukla Homerik paralellikleri ön plana çıkarılan romanın, bütünü itibariyle İrlanda ulusunun mikro düzlemde bir tanımı olduğunu iddia eden Maria Tymoczko'ya göre;[38] genellikle *The Book of Invasions* (İstilâlar Kitabı) olarak bilinen ve İrlanda'ya yapılan istilaların ve göçlerin bir haritasını sunan *Lebor Gabála Éren* (The Book of Taking of Ireland)'de anlatılan mitik İrlanda tarihi, romanın genel yapısına ışık tutar.

Lebor Gabála Éren'de anlatıldığı kadarıyla, İrlanda'nın mitik tarihinde ve İrlanda adasının etnografik yapısında önemli rol oynayan üç topluluk vardır. Bu topluluklardan ikisi (Fir Bolg ve Tuatha De Danann) Yunan kökenlidir. Bu iki topluluk, geldikleri soylar itibariyle birbirleri ile bağlantılı olsalar da, sınıfsal kimlikleri ve deneyimleri birbirinden çok farklıdır. Fir Bolg'ların Yunan kültürü içinde bastırılmaları ve zamanla sadece beden güçleriyle varolan işçiler olmalarına rağmen, Tuatha De Danann'lar sanat ve bilgelikte ön plana çıkmış ve İrlanda adasına göçmeden önce Atinalılar ile dost olmuşlardır. Bunların dışında bir üçüncü grup olan Goidel'ler (İrlanda adasını istila eden son grup) Nuh soyundan gelirler ve Bâbil Kulesi'nin inşasında rol almışlardır. Bâbil Kulesi yıkıldıktan sonra, İbranice ve İrlandaca'daki uzmanlıklarını kullanarak bir dil okulu kurmuşlardır. Bilgileri sebebiyle firavunlar zamanında Mısır'a davet edilmişler, Musa ve kavmine yakınlık duyarak İsrail oğullarının Mısır'dan kaçışlarına yardım etmişlerdir. Musa, yardımlarından dolayı Goidel'lere minnet duyarak Vaat Edilen Topraklarda onlara da bir yer önermiş, ancak Goidel'ler Musa'nın önerisini reddedip İspanya'ya gitmiş ve oraya yerleşmişlerdir. İspanya'ya yerleşen bu topluluğun sonraki krallarından Mil ve onun halkı (Milesian'lar) daha sonra İrlanda adasına giderek, Tuatha De Danann'ları bozguna uğratıp adada egemen güç haline gelmişlerdir.[39] Milesian'lar, İrlanda'nın bugünkü Kelt toplumunun ataları olarak kabul edilmektedir.

Bu hikâye, İrlanda'nın Yunanistan ve İspanya ile olan ilişkisini ortaya koyarken, aynı zamanda İrlandalılar'ın Musa'nın teklifini kabul etmiş olsalardı Yahudi olabileceklerini akla getirir. Ayrıca, Joyce'un ırk ile ilgili görüşleri[40] ve *Ulysses*'in sembolik göndermeleri, Matthew Arnold'ın formüle ettiği daha geniş bir kültürel tartışmayı da yansıtır. Matthew Arnold, *Kültür ve Anarşi* adlı kitabında, dünyanın, Yahudi ve Yunan kültü-

[38] Maria Tymoczko, *The Irish Ulysses* (Berkeley: University of California Press, 1994).
[39] Maria Tymoczko, *The Irish Ulysses* (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 25-26.
[40] Ayrıntılı için bkz. James Joyce, "Ireland: Island of Saints and Sages", *Occasional, Critical, and Political Writing*, ed. Kevin Berry (Oxford: Oxford University Press, 2000). s. 108-126.

ründen oluşan iki kutup arasında (Hebraizm ve Helenizm) hareket ettiğini ileri sürer.[41] Yahudi Leopold Bloom ve Yunanca ismi ile Helen kültürünün simgesi olan Stephen Dedalus, bu iki kutbu simgeler. Böylelikle Joyce, İrlanda'nın, bütün Avrupa kültürünün mirasçısı olduğuna işaret eder. "Jewgrcek is greekjew. Extremes meet"[42] (Yahudiyunanlı Yunanlıyahudi'dir. Uçlar birleşir) ifadesi, karşıt unsurların İrlanda'nın tarih ve kültür potasında eridiğinin göstergesidir. Bu hipotezden hareketle, Joyce, statik ve monolojik kimlik tanımlarına ve mutlak ayrımlara meydan okuyarak, İrlanda'nın Keltik kimliğini hem İngiliz emperyalizminin hem de İrlanda milliyetçiliğinin ortaya koyduğu stereotiplerden kurtarır.

Sonuç olarak, Joyce gibi İrlandalı sanatçılar için varoluş, herşeyden önce bir kimlik problemidir. Devlet, dil ve din gibi sistemler ve kavramlar, otorite ve özgürlük arasındaki ilişki çerçevesinde ele alındığında, tıpkı Joyce gibi İrlanda'nın da üzerine atılan ağlar olmuştur. Çelişkili gibi görünen ise, Modernizmin en ünlü avant-garde'ını çıkaran İrlanda'nın modernite sürecine tam olarak girememiş olduğu gerçeğidir. Avrupa'nın modernite süzgecinden tam olarak geçmeyen İrlanda toplumu ve düşünce sistemi, John Stuart Mill gibi bir düşünür çıkaramamış, özgürlük, otorite ve kimlik gibi meselelerin sosyal ve felsefî açılımlarını tartışmak edebiyatçılara düşmüştür. Dekadans sonrası Avrupa'sında, Birinci Dünya Savaşının yarattığı kaos içerisinde, Modernist sanatçılar dış dünyada yitirdikleri bütünlüğü eserlerinde kurmaya çalışırlarken, İrlandalı Modernistler ulusal kimlik düzleminde çok daha katmanlı bir yabancılaşma yaşamaktaydılar. Estetik ve gerçeklik arasındaki, ya da form ile içerik arasındaki bu çelişkinin yarattığı dinamikler belki de İrlanda Modernist Edebiyatını diğerlerinden ayrıştıran en önemli özelliktir.

Edebiyat eserlerindeki farklı kimlik retorikleri ve söylemlerine yansıyan bu tartışmalar, İrlanda'nın, kuzeyini İngiltere yönetimine bırakmak pahasına 1921'de elde ettiği bağımsızlıktan sonra çok da farklı bir düzlemde ilerlememiştir. İrlanda ve Kuzey İrlanda'nın kendilerine biçtikleri kimlik rolleri, geçmiş ile ilgili yarattıkları farklı mitler ile şekillenmeye devam etmiştir. Katolik-Protestan, İrlanda-İngiltere, İrlandaca-İngilizce karşıtlığına dayanan bu köklü görüş ne tarih kitaplarından ne de halkın bilincinden çıkmamıştır. Kimi revizyonist tarihçiler, 1930'lardan beri süregelen bir çaba içerisinde, partizan görüşlerden uzak ve objektif bir tarih

[41] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 130.
[42] *Ulysses*, s. 471.

yazımı için uğraş verseler de,[43] bu revizyonist yaklaşımlar Kuzey İrlanda ve İrlanda Cumhuriyeti arasındaki gerçek siyaset üzerinde pek etkili olmamış, bölünme ve ayrım gibi kavramlar ulusal İrlandalı kimliğinin tanımlanmasında önemli rol oynamaya devam etmiştir.

KAYNAKÇA

Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. J.Dover Wilson (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Auden, W. H. "In Memory of W. B. Yeats", *The Oxford Anthology of English Literature*, Vol. II. Kermode, Frank et.al (eds). London: Oxford University Press, 1980.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1997.

Cheng, Vincent J. *Joyce, Race and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Eagleton, Terry. *Heathcliff and the Great Hunger: Studies in Irish Culture*. London & New York: Verso, 1996.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. London: Penguin Classics, 2001.

Foster, R. F. *The Oxford History of Ireland*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Harpham, Geoffrey Galt. *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*. Aurora: The Davies Group Publishers, 2006.

Hindley. Reg. *The Death of the Irish Language*. London & New York: Routledge, 1990.

Hughes, Michael. *Ireland Divided: The Roots of the Moden Irish Problem*. Cardiff: University of Wales Press, 1994.

Joyce, James. *Sanatçının Bir Genç Adamı Olarak Portresi*. Çeviren: Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Joyce, James. *Ulysses*. Middlesex: Penguin Books, 1973.

Joyce, James. *Occasional, Critical, and Political Writing*. Kevin Berry (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2000.

Lyons, F.S.L. *Ireland Since the Famine*. Glasgow: Collins, 1973.

Mason, E. and Ellmann, R., eds. *The Critical Writings of James Joyce*. New York: Cornell University Press, 1989.

Matthew J. Culligan & Peter Cherici. *The Wandering Irish in Europe*. London: Constable, 2000.

O'Brien, Edna. *The Question of Irish Identity in the Writings of William Butler Yeats and James Joyce*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1998.

Pierce, David. *Irish Writing in the Twentieth Century*. Cork: Cork University Press, 2000.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994.

Spenser, Edmund. *A View of the Present State of Ireland*. http://www.uoregon.edu/~rbear/veue1.html. (2 Ocak 2008).

Tymoczko, Maria. *The Irish Ulysses*. Berkeley: University of California Press, 1994.

[43] Michael Hughes, *Ireland Divided: The Roots of the Modern Irish Problem* (Cardiff: University of Wales Press, 1994), s. 3-5.

Wilde, Oscar. "The Critic as Artist", *Collected Works of Oscar Wilde.* Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1998.

William Shakespeare. *Henry V, The Complete Works.* Stanley Wells & Gary Taylor (eds). Oxford: Oxford University Press, 1991.

William Shakespeare. *Fırtına.* Çeviren: Haldun Derin. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.

AZERBAYCAN-ERMENİSTAN



GÜNEY KAFKASYA'DA ETNİK KİMLİK VE ÇATIŞMA: AZERBAYCAN VE ERMENİSTAN ULUSAL KİMLİKLERİNDE KARABAĞ SORUNU

Ayça Ergun*

GİRİŞ

Sovyetler Birliği'nin dağılmasını takip eden süreçte bağımsızlığını ilân eden devletlerde ulus-devlet inşası, ulusal kimliğinin yeniden tanımlanması ve kurgulanması ile çoğunluk-azınlık ilişkilerinin niteliğini belirleyecek olan vatandaşlık tanımının oluşturulması halen devam etmekte olan süreçlerdir. Bu süreçlerde, Sovyet öncesi döneme ait sosyal ve kültürel miras, etnik kimlik, dil ve din belirleyici unsurlardır. Sovyetler Birliği'nin ve kurucu cumhuriyetlerinin çok etnili yapısı, Sovyet döneminde farklı etnik ve dinî grupların birarada yaşama tecrübeleri, çoğunluk ile azınlık grupları arasındaki etkileşim, ilişki ve çatışma unsurları Sovyet-sonrası dönemde ulus devleti ve ulusal kimliği yeniden kurma ve yeniden tanımlama süreçlerinde etkili olmaktadır.

* Y. Doç. Dr. Ayça Ergun, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Ulusal kimliğin yeniden tanımlanması, tarihsel ve kültürel mirasın yeni yorumu ve bugün oluşturulmaya çalışılan ulusal aidiyetin niteliğindeki belirleyiciliğinin yanısıra, etnik kimlik, ana dil ve dinin bu ulusal aidiyetteki rolünün ne olacağı devam etmekte olan tartışma konularıdır. Sovyetsonrası ulusal kimliğin tanımlanması aynı zamanda 'biz' ve 'onlar' ayrımının da güçlenmesini beraberinde getirmiştir. Bağımsızlık öncesi dönemde azınlıklar azınlık oldukları cumhuriyetteki çoğunluğa karşı, çoğunluklar Sovyet sistemine ve Ruslara karşı kültürel ve siyasal hak ve daha sonra bağımsızlık taleplerinde bulunmuşlardır. Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'daki bağımsızlık hareketleri[1] ile Azerbaycan-Ermenistan çatışması,[2] Gürcistan-Abhazya ve Gürcistan-Osetya çatışması[3] bu tür taleplerin en belirgin örnekleridir. Söz konusu çatışmalar geçiş döneminde ulus ve devlet inşasında; ulusal kimlik söylemlerinin içeriğinin belirlenmesinde; çoğunluğun azınlığa, azınlığın çoğunluğa karşı kendisini tanımlamasında belirleyici rol oynamışlardır.

Güney Kafkasya'daki etnik kimlik ve etnik çatışmalar, Sovyet dönemi milliyetler politikası, 1980'lerin sonunda ortaya çıkan anti-Sovyet ve anti-Rus söylemler, 1988-1991 yılları arasındaki bağımsızlık hareketleri kapsamında incelenmelidir. Sovyet döneminde Kafkasya'da belirleyici olan ve halen büyük ölçüde belirleyiciliğini koruyan klan, akrabalık ve bölgesel kimliklerin üstünlüğü,[4] bağımsızlık hareketleri döneminde yerini etnik kimliğe yapılan vurguya bıraktı. Etnik aidiyeti zayıflatarak, etnik, dinî ve dilsel kimliklerden arındırılmış Sovyet insanı/vatandaşı yaratma amacı ile tasarlanan Sovyet milliyetler politikası,[5] tam da aksi yönde sonuçlar doğurarak ulusal toprak ve vatan anlayışlarının oluşmasına, etnik

[1] Kafkasyadaki bağımsızlık hareketleri için Bkz. A. Altstadt (1997) 'Azerbaijan's Struggle Toward Democracy'; D. Slider 'Democratization in Georgia'; N. Dudwick 'Political Transformations in the Post-Communist Armenia' in Dawisha, Karen ve Parrott, Bruce. (der), *Conflict, Cleavage and Change in Central Asia and the Caucasus*, Cambridge: Cambridge University Press.

[2] Karabağ sorunun tarihsel gelişimi için Bkz. Tom De Waal (2003) Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War, New York University Press: NewYork; L. Chorbajian, (ed.) (2000) *The Making of Nagorno-Karabagh*, London: Palgrave; A. Balayev ve A. Mamedov (1998) 'The Karabakh Conflict and Present-Day Situation', Hoiris, O., Yurukel, S.M. (der.), *Contrasts and Solutions in the Caucasus*, Denmark: AarhusUniversity Press.

[3] Çatışmalar üzerine ayrıntılı çalışmalar için bkz. B. Coppieters (1996) *Contested Borders in the Caucasus*, Vub Brussels University Press; (2001) *Federalism and Conflict in the Caucasus*, RIIA: Londra; C. Zurcher (2007) *The Post-Soviet Wars: Rebellion, Ethnic Conflict and Nationhood in the Caucasus*, New York University Press: New York.

[4] Kafkasyada bölgesel kimlikler ve akrabalık ilişkileri için bkz R. G. Suny (1990) 'The Revenge of the Past: Socialism and Ethnic Conflict in Transcaucasia', *New Left Review*, 184, s. 25

[5] A. J. Motyl (1992) (der.) *Thinking Theoratically About Soviet Nationalities, History and Comparison in the Study of USSR*, Columbia University Press.

aidiyetlerin güçlenmesine, bir anlamda daha Sovyet döneminde ulusal kimliklerin tanımlanmasına ve korunmasına sebep oldu. Glasnost ve perestroika ile yaratılan liberalleşme ortamı, ulusal çıkar, ulusal kimlik ve bağımsızlık idealleri esasında oluşturulan siyasî örgütlenmelere yol açmış, bu siyasal örgütlenmeler Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'ın bağımsızlığını elde etmesinde öncülük etmişler, liderleri bağımsızlık sonrası dönemde her üç ülkenin devlet başkanları olmuşlardır. Bu örgütlenmeler Azerbaycan'da Azerbaycan Halk Cephesi, Ermenistan'da Ermeni Ulusal Hareketi ve Gürcistan'da Yuvarlak Masa; bağımsızlık sonrası dönemde devlet başkanları Azerbaycan'da Ebulfez Elçibey, Ermenistan'da Levon Ter-Petrosyan ve Gürcistan'da Zviad Gamsakurdia'dır.

Güney Kafkasya'daki etnik çatışmalar, 'halkların kardeşliği' idealinin aslında hayata geçirilemediğinin ve Sovyet dönemindeki 'birarada yaşama'nın aslında yalnızca Moskova siyasi otoritesî ve kontrolü altında mümkün olabildiğinin kanıtıdır. Dağılma sürecindeki güçlenen etnik-milliyetçilikler ve etnik milliyetçilik esasında harekete geçen kitleler bağımsızlığın ilân edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Bu makalenin amacı 1988'de etnik gruplar arasında bir çatışma olarak başlayan, daha sonra iki devlet arasındaki çatışmaya dönüşen ve 1994'teki ateşkes ilânından beri çözümsüz kalan Karabağ sorununun, Azerbaycan'da ve Ermenistan'da etnik kimliğe dayalı ulusal kimlik söylemlerinin oluşumundaki ve her iki ülkenin birbirlerini algılamalarının şekillenmesindeki rolünü incelemektedir. Etnik çatışmanın varoluş sebepleri açıklanarak, her iki tarafın Karabağ bölgesine atfettiği anlamlar, 'biz' ve 'onlar', tarihsel toprak/anavatan ve işgal edilmiş toprak, baskı ve özerklik, kendi kaderini belirleme hakkı ve toprak bütünlüğü ile sınırların dokunulmazlığı karşıtlıkları esasında tartışılacaktır.

Sovyet Dönemi Milliyetler Politikası

Sovyet sonrası dönemde ulusal kimlik, Sovyet dönemi milliyetler politikasının vurgusunu inkâr ederek tanımlanmaktadır. Diğer bir deyişle ulusal kimliğin esası 'etnisite/etnik kimlik ve dini yadsıyan Sovyet insanı' yaratma her iki unsura da vurgu yapılarak kurulmaktadır. Bu anlamda ulus devlet süreci ulusallığın sınırlarının yeniden çizildiği, ulusal olmanın içeriğinin yeniden tanımlandığı ve bir anlamda bağımsızlık ve egemenlik kavramlarına dayalı olarak yeniden üretildiği bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte Sovyet dönemi boyunca inkâr edilen, unutturulmaya çalışılan ve baskılanan etnik kimlik temel belirleyici unsurdur. Etnik kimlik vurgusu sadece çoğunluğun değil aynı zamanda Azerbaycan'da ve Gürcistan'daki etnik azınlıkların da kendilerinin tanımlama

sürecinde temel belirleyici unsur olmuştur. Vatandaşlık kavramınının, vatandaşlık aidiyetinin tanımlanmadığı erken Sovyet sonrası dönemde (1991-1993) Azerbaycan'da Lezgi ve Talış azınlıkların, Gürcistan'da Osetyalılar ve Abhazların ayrılıkçı ve bağımsızlık yanlısı hareketleri azınlıkların da kendi kimliklerini etnisite ağırlıklı olarak tanımlamalarının bir sonucudur.[6]

Sovyet milliyetler politikasının amacı çok etnili, çok dinli ve çok kültürlü Sovyetler Birliği'nde etnik kimliği, dini ve dilsel farklılıkları giderecek bir Sovyet insanı yaratmaktır. Ancak bu amaç doğrultusunda oluşturulan federatif yapı, aslında sınırları belirlenmiş topraklarda yaşayanların adını belirleyerek (Azerbaycanlı, Ermeni, Gürcü, Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen ve Tacik gibi), federal cumhuriyetlerin toprak sınırlarını çizerek, çoğunluğun yönetimdeki üstünlüğünü sağlayarak ve etnik kimliklerin yazıldığı bir kimlik belgesi vererek hem azınlıkların hem de çoğunlukların ulusal kimliklerinin oluşmasına yol açmıştır. Diğer bir değişle Sovyet milliyetler politikası amaçlananın aksine bir sonuç doğurarak Sovyet sonrası dönemdeki milliyetçi bağımsızlık hareketlerinin, etnik kimlik esasında tanımlanan ulusal kimliklerin temelinin atılmasına olanak sağlamıştır.[7] Sovyet öncesi dönemde 'sınıf, klan, aşiret' esasında oluşturulan toplumsal kimlikler Sovyet yönetimi altında etnisiteye dayanan bir bir kimlik oluşumuna sebep olmuştur.[8] Her ne kadar Rusça Sovyetler Birliği dahilinde *lingua franca* olarak topluluklar arasında iletişim dili olmuş, eğitim olanakları, toplumsal statü ve mesleki ve siyasal kariyer açısından önemli bir araç olmuşsa da, özellikle kırsal alanlarda ve entelektüeller tarafından yaygın olarak kullanılan anadil Sovyet öncesi kültürel mirasın korunmasında büyük rol oynamıştır.

Zaslavsky'ye göre 'topluluk düzeyindeki etnik kimlikler, belirli bir bölgeye ait etnik birimlerden oluşan federasyonun yaratılması ve bunların yerel siyasal seçkinler tarafından yönetilmesi' ile 'bireysel kimlikler' ise

[6] Sovyetler Birliği'nde bağımsızlık hareketler için Bkz. M.R. Beissinger (2002), Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State, Cambridge University Press: Cambridge, J. Synder, (2001) From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict, W W Norton & Co Ltd; N. Diuk and A. Karatnycky, (1993) *New Nations Rising: the Fall of the Soviets and the Challenge of Independence* New York: John Wiley & Sons.

[7] Bu görüşler için bkz. R. Brubaker, (1996) *Nationalism Reframed*, Cambridge: Cambridge University Press; R. G. Suny (1990) 'The Revenge of the Past: Socialism and Ethnic Conflict in Transcaucasia', *New Left Review*, 184, s. 5-37; M. Saroyan (1989) 'Beyond the Nation-State: Culture and Ethnic Politics in Soviet Transcaucasia', *Soviet Union, Union Sovietique*, 15 (2-3).

[8] Saroyan, 'Beyond the Nation-State: Culture and Ethnic Politics in Soviet Transcaucasia', s. 137.

kimlik belgesi aracılığıyla kurumsallaşmıştır.[9] Aynı şekilde Saroyan, Kafkasya'da etnik kimliğin 'ulusal cumhuriyetlerin kurulması ve ulus aidiyetinin belirli bir arazi ve devlet idaresine dayanan bir ulusal bilinci ön plana çıkartan bir kültürel oluşum süreci' ile yapılandırıldığını ifade etmektedir.[10] Her ne kadar devlet idaresi çoğunluğun temsilcileri tarafından yapılmakta idiyse de Sovyet dönemi yönetici seçkinlerin gerek Moskova onayıyla atanmış olmaları, gerekse de kontrol mekanizmalarının güçlü olmasından dolayı yerel Komünist Partisi liderlerinin milliyetçiliği teşvik edici politikalar izledikleri söylenemez.[11] Nitekim Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'daki bağımsızlık hareketleri yerel parti iktidarlarını ciddi şekilde eleştiren, onlara bir alternatif oluşturan ve Komünist Partisi liderleri tarafından desteklenmemiş örgütlenmelerdir. Bağımsızlık hareketlerinin liderleri ile Komünist Partisi liderleri arasında uzlaşmazlığın temel sebebi, bağımsızlık hareketlerinin milliyetçi söylemlerine karşılık parti nomenklaturasının Moskova'nın olası tepkisine karşı çekinceli tutumlarıdır.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasındaki en temel faktör olan bağımsızlık hareketlerinin milliyetçi söylemlerinde etnik kimliklerin ön plana çıkması Kafkasya'da gruplar arasındaki ilişkileri belirleyen temel faktörlerin etkileşiminin bir sonucudur. Bunlar arasında şüphesiz en belirleyici olan, savaşlar, işgaller, tâbiyet ve egemenlik ilişkileri ile kültürel ve dinî farklılıkları barındıran tarihsel geçmiştir.[12] Bu tarihsel geçmişin önemli bir parçası da Sovyet döneminde farklı etnik ve dinî toplulukların birlikte 'barış' içinde yaşamak zorunda olmalarıdır. Ancak bu barışçı birlikteliğin aslında çok da içselleştirilememiş olmasının en önemli kanıtı etnik çatışmalardır.

Güney Kafkasya'da Bağımsızlık Hareketleri ve Etnik Kimliğin Yükselişi

Sovyetler Birliği'nde milliyetçiliğin yükseliş süreci Sovyet milliyetler politikasının doğal bir sonucudur. Bağımsızlık hareketleri, milliyetçi entelektüel ve siyasal seçkinlerin ortaya çıkışı ve örgütlenmeleri, ve bunların kültürel, sosyal ve ulusal köklerinin yeniden keşfetmeleri ile özdeşleşti-

[9] V. Zaslavsky (1992) 'Nationalism and Democratic Transition in Post-Soviet Societies', *Daedalus*, 121 (2), s.99

[10] M. Saroyan (1997) 'The "Karabakh Syndrome" and Azerbaijani Politics', *Minorities, Mullahs, and Modernity: Reshaping Community in the Former Soviet Union*, Berkley: University of California Press içinde, s. 143.

[11] Zaslavsky, 'Nationalism and Democratic Transition in Post-Soviet Societies', s. 102

[12] A. N. Yamskov (1991) 'Ethnic Conflict in the Transcaucasus', *Theory and Society*, 20 (5), s. 634.

rilmektedir. Güney Kafkasya'daki bağımsızlık hareketlerinin ortak özellikleri beş ana başlıkta özetlenebilir. İlk olarak, yukarda da belirtildiği gibi bu hareketler milliyetçi hareketlerdir. Ulusal aidiyetler, Sovyet döneminde baskılanmaya çalışılan etnik kimliklerle özdeşleştirilmiş, her bir cumhuriyette azınlığın çoğunluğu çoğunluğun azınlığı birbirine karşıt olarak tanımlanmasına yol açarak etnik çatışma ile sonuçlanmıştır. İkinci olarak milliyetçi söylemler kitlelerin harekete geçirilmesinde temel belirleyici olmuştur. Sovyet iktidarına tepki etnik kimliğe vurgu yapılarak ifade edilmiş, bağımsızlık hem baskıcı otoriteye karşı durma hem de Sovyet'e ait olan her şeyi reddetmek üzerine tanımlanmıştır. Bu reddedişin doğal sonucu bağımsız ulus devlet kurma isteği ve bunun kitlesel hareketler ve örgütlenmeler aracılığıyla ifadesidir. Üçüncü olarak, bağımsızlık hareketleri Komünist Partisine alternatif teşkil eden, Komünist Partisi geçmişi olmayan siyasal seçkinlerin oluşmasına sebep olarak, liderlerinin bağımsızlık sonrası dönemde her üç ülkede devlet başkanları olmasına yol açmıştır.

Dördüncü olarak her bağımsızlık hareketi tepkisel ve savunmaya yöneliktir. Azerbaycan ve Gürcistan'da bu tepkinin odağı yerel Komünist Partisi ve Moskova tarafından temsil edilen Sovyet yönetimi,[13] Ermenistan'da ise Azerbaycanlılardır. Zira Ermeniler için Ruslar en yakın müttefik olarak, destek ve korunma kaynağını oluşturmuştur.[14] Her üç ülkeden tepkinin ifadesi etnik milliyetçiliğin yükselmesidir. Algılanan tehdide karşı savunma bağımsızlık talepleri ve etnik gruplar arasında çatışma ile sonuçlanmıştır. Ülke içi etnik grupların (Azerbaycan'da Dağlık Karabağ Ermenileri, Gürcistan'da Abhazya ve Osetyalılar) talepleri çoğunluk tarafından 'ihanet'; azınlık grupları tarafından ise 'hak talebi' olarak nitelendirilmiştir. Azınlık-çoğunluk arasındaki etnik çatışmalarda Rusya 'azınlıkları teşvik eden ve destekleyen' bir unsur olarak adlandırılmaktadır. Bu niteleme bugün de geçerliliğini korumaktadır.

Son olarak her bağımsızlık hareketi benzer sonuçlar doğurmuştur. Toplumsal harekette kazanılan başarı iktidarda tekrarlanamamıştır. Azerbaycan'daki Ebulfez Elçibey ve Gürcistan'daki Zviad Gamsakurdia'nın iktidarları iki yıldan az bir süre ile sınırlıyken Levon Ter Petrosyan 1998'e kadar iktidarda kalabilmiştir. Azerbaycan ve Gürcistan örneklerinde bağımsızlık hareketi liderlerinin yönetim tecrübesinin olmaması,

[13] Sovyet yönetimine ve iktidarına tepkinin ilk ciddi ifadeleri Azerbaycan'da 'Kara Ocak' (1990), Gürcistan'da 'Nisan Trajedisi' (1989) olarak bilinen olaylardır. Her iki örnekte Rus ordusu sivil halka ateş açmış, pek çok ölü ve yaralı verilmiştir.

[14] N. Dudwick (1997) 'Political Transformation in Postcommunist Armenia', K. Dawisha and B. Parrott (der.) *Conflict, Cleavage and Change in Central Asia and the Caucasus*, s. 101.

Sovyet dönemini temsil eden eski yönetici kadroların nüfuz ve imtiyazlarını koruyor olmaları, Elçibey ve Gamsakurdia'nın milliyetçi söylemleri ve bu söylemlere tepkisel olarak gelişen azınlıkların bağımsızlık talepleri (Ör: Gürcistan'da Abhazya ve Osetya problemleri ile Azerbaycan'da Talış ve Lezgilerin ayrılıkçı hareketleri), ülke içi ve ülkeler arası etnik çatışma ortamından yararlanarak güçlenen ve iktidarı tehdit eden paramiliter grupların ortaya çıkması bu kısa süreli iktidarları tehdit eden başlıca sebeplerdir. Her iki ülkede yaşanan kaos ve iç savaş ortamında, Azerbaycan'da ve Gürcistan'da Komünist Partisi eski birinci sekreterleri Haydar Aliyev ve Eduard Shevarnadze geçmiş iktidarın simgesi ve siyasal istikrarın sağlanmasının yegâne kaynağı olarak değerlendirilerek yeniden iktidara gelmişlerdir. Her iki liderin yarı-otoriter politikaları sonucunda iç istikrar sağlanmış, siyasal ve etnik gerilimler azaltılmıştır. Sonuç olarak bağımsızlık hareketlerinin ve onlara önderlik eden kadroların etnik milliyetçi söylemlerine karşılık eski Komünist kadroların etnik kimlik yerine vatandaşlık vurguları erken Sovyet sonrası dönemde ulus devlet söylemlerini ve ulus devlet inşasını belirlemiştir. Ulus-devlet inşasının önündeki en büyük engel ise şüphesiz etnik çatışmalardır.

AZERBAYCAN'DA VE ERMENİSTAN'DA MİLLİYETÇİLİK, ETNİK KİMLİK VE KARABAĞ SORUNU

Azerbaycan etnik ve dinî açıdan homojen bir ülke değildir. Azerbaycanlılar ülke nüfusunun % 90.8'ini oluşturmaktadır. Ülkede yaşayan diğer etnik azınlıklar Lezgiler, Talışlar, Avarlar, Udinler, Gürcüler, Ermeniler, Ruslar ve Kürtlerdir.[15] Ülke nüfusunun % 93.4'ü Şii Müslümanlar oluşturmakta, Rus Ortodokslar, Ermeni Ortodokslar ve Yahudiler diğer dinî azınlıkları teşkil etmektedirler. Buna karşılık Ermenistan, gerek Sovyet döneminde gerekse de Sovyet sonrası dönemde etnik açıdan homojen yapısını korumuştur. Ülkede yaşayan Azerbaycanlıların zorunlu göçünden sonra etnik azınlıkların oranı nüfusun sadece % 3'ünü oluşturmaktadır.

2008 yılı itibariyle Karabağ sorununun Azerbaycan ve Ermenistan'ın uzlaşabileceği bir anlaşma ile çözümlenmemiş olması her iki ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik dönüşüm süreçleri için ciddi bir tehdit unsurudur. Azerbaycan petrol gelirleri ile önemli bir ekonomik kalkınma hamlesi içindeyken Ermenistan göç verdiği için nüfusu giderek azalan, ekonomisi giderek kötüleşen ve dış yardımlara bağımlı bir ülke haline gelmektedir. Şubat 2008 itibariyle bir önceki devlet başkanı Robert Ko-

[15] R. Musabekov (2001) Azerbaycanda Etnik Azınlıklar, *Avrasya Dosyasi*, 7(3).

çeryan gibi bir Dağlık Karabağ Ermenisi olan Serj Sarkisyan'ın devlet başkanı seçilmesi Karabağ sorununun ve Karabağ seçkinlerinin Ermenistan siyasal hayatındaki belirleyiciliğini koruduğunun bir kanıtıdır. Azerbaycan yöneticileri ve halkına göre Karabağ sorununun ülkenin en önemli sorunudur. Dağlık Karabağ'dan, Ermenilerin işgal ettiği altı bölgeden ve Ermenistan'dan gelen mülteci (Azerbaycan'daki tabiriyle *kaçkın*) ve zorunlu göçmenler ülkenin yaşayış seviyesi en düşük olan kesimini oluşturmaktadır. Karabağ sorunundaki çözümsüzlük, çatışmanın en mağdur tarafı olan ve sayılarının bir milyona yaklaştığı ifade edilen bu kaçkın ve zorunlu göçmenler arasında bir 'unutulmuş' ve 'ihmal edilmişlik' psikolojisi yaratmakta; barınma, istihdam, eğitim, ve sağlık sorunlarının giderek derinleşmesine sebep olmaktadır.[16] Genelde Azerbaycan kamuoyu özelde ise Karabağ Azerbaycanlıları için bu sorun kendilerini 'savunmasız' kılmakta, ulus-devlet oluşturma, siyasal gelişme ve ekonomik kalkınma için engel teşkil etmektedir. Gerek Azerbaycan'da gerekse Ermenistan'da yönetici seçkinlerin yarı-otoriter uygulamaları, demokratikleşme sürecindeki sorunlar, eşitsiz gelir dağılımı, yaygın rüşvet ve yolsuzluk iddiaları barışın iki demokratik ülke arasında sağlanabilme olasılığını da gölgelemektedir.

Azerbaycan ve Ermenistan devletlerinin, seçkinlerinin ve kamuoyunun Karabağ algısı ve Karabağ sorunun ulusal kimliğin tanımlanmasındaki belirleyici rolü yadsınamaz. Bu algı gerek iki ülkenin birbirleriyle olan ilişkilerinde, gerekse uluslararası hukuka göre halen aslında Azerbaycan vatandaşları olan Dağlık Karabağ Ermenileriyle Azerbaycan'ın ilişkilerini şekillendirmektedir. Her iki ülkenin etnik çatışmaya esas teşkil eden Karabağ'a ilişkin algıları birbirini tamamlayan dört çerçeve dahilinde incelenebilir: 1) bölgeye atfedilen simgesel anlam, 2) toprakların bütünlüğü ve halkların kendi kaderlerini belirleme ilkelerinin çatışması, 3) 'biz' ve 'onlar' ayrımını güçlendiren etnik kimlik ve 4) olası barışın niteliğine yönelik olan tutumlar.

Dağlık Karabağ Ermenileri tarafından kurulan Karabağ Komitesinin taleplerinin ilk aşamasını bölgenin Azerbaycan yönetiminden çıkartılıp Ermenistan yönetimine verilmesi oluşturmaktadır. Bu taleplerin en büyük destekçisi Ermenistan ve bağımsızlık hareketinin öncüsü olan Ermeni Milli Hareketidir. Söz konusu talebin Sovyet yönetimi tarafından reddedilmesi sonucunda Dağlık Karabağ Eylül 1991'de Azerbaycan'dan bağımsızlığını ilân etmiştir. Her ne kadar Dağlık Karabağ, Ermenistan dahil

[16] Sinan Oğan (2001) 'Yüzyılın Dramı Azerbaycan'da Göçmen (Kaçkın) Sorunu, Avrasya Dosyası, 7 (1), s. 441-447.

olmak üzere hiçbir devlet tarafından uluslararası tanınma elde edemediyse de *de facto* şekilde devlet olarak varlığını sürdürmektedir. 1992-1994 yılları arasında sadece Dağlık Karabağ bölgesi değil Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti sınırları içinde olan, bölgenin doğu ve güney sınırlarındaki Laçin, Kelbecer, Ağdam, Fuzuli, Cebrayil, Zengilan ve Gubadlı bölgelerinin işgali ile Azerbaycan topraklarının % 20'si Ermeni kontrolü altına girmiştir. Bu açıdan Azerbaycan'ın sadece Ermenilerin çoğunlukta olduğu Dağlık Karabağ bölgesi değil, Sovyet döneminde Azerbaycanlıların çoğunluk teşkil ettiği bölgeler de işgal altındadır.

Dağlık Karabağ Ermenileri 1988'den itibaren bağımsızlık taleplerini esaslandırdıkları temel sebepler 'tarihsel haksızlığa maruz kaldıkları', 'kendi kaderlerini belirleme hakkı', 'soydaşları ile birlikte yaşama isteği' ve 'Azerbaycanlıların kendilerine karşı yürüttükleri ayrımcı ve baskıcı politikalar' savlarına dayanmaktadır.[17] Buna karşılık Azerbaycanlılar için Karabağ sorunu 'toprak bütünlüğünün ve sınırlarının dokunulmazlığı prensibinin ihlali', 'tarihsel anavatanlarından kovulma girişiminin bir simgesi', 'Ermenilerin büyük Ermenistan yaratma projelerinin bir aşaması', 'topraklarının Ermeni tecavüzü ve işgali', ve 'vatandaşlarının anavatanlarından kovulmuş olması' olarak algılanmaktadır.[18]

Azerbaycan ve Ermenistan'da Karabağ sorunu milliyetçi bağımsızlık hareketlerinin temel oluşum nedenidir. 1988'de kurulan Azerbaycan Halk Cephesi hareketi, Azerbaycan Komünist Partisi yönetimini Karabağ sorununun çözümünde 'basiretsiz' davranmakla, Moskova bağımlılığını sürdürmekle ve bu yolla işgali kolaylaştırmakla suçlamıştır. Bağımsızlık hareketinin ilk aşamasını Ermenilere ve onların asıl destekçisi olarak görülen Ruslara karşı bir kendini savunma ihtiyacı oluşturmuştur. Bu anlamda kendini savunma beraberinde 'düşman'ın da tanımlanmasını getirmiştir. Toprak bütünlüğünü tehdit eden Ermenilerin talepleri hem ulusal kimliğin etnik aidiyet esasında tanımlanmasına yol açmış hem de Sovyetler Birliği'nden bağımsızlık kazanma gereğini güçlendirmiştir.

Azerbaycan ve Ermenistan taraflarının bir etnik çatışma olan Karabağ sorunu algısını belirleyen unsurlardan ilk olarak Karabağ'a atfedilen simgesel anlama değinmekte yarar vardır. Genelde Karabağ bölgesi özelde de Dağlık Karabağ hem Azerbaycanlılar hem Ermeniler için sembolik an-

[17] Bu savların tartışıldığı kaynaklar için Bkz. S. Goldenberg (1994) *Pride of Small Nations*, London: Zed Books Ltd.; L. Chorbajian, (ed.) (2000) *The Making of Nagorno-Karabagh*, London: Palgrave, R. Panossian, (2001) 'The Irony of Nagorno-Karabakh: Formal Institutions versus Informal Politics', *Regional and Federal Studies*; M. Saroyan (1997) 'The "Karabakh Syndrome" and Azerbaijani Politics', *Minorities, Mullahs, and Modernity: Reshaping Community in the Former Soviet Union*, Berkley: University of California Press içinde.

[18] Yazarın mülâkatları, Haziran 2000, Aralık 2002, Eylül 2006, Temmuz 2007, Bakü.

lamlar taşımaktadır. Her iki taraf içinde bölge tarihsel mirasın bir sembolüdür. Azerbaycanlılar için Karabağ 'ulusal şair ve yazarların anavatanı', 'kültürel mirasın beşiği'[19] ve 'en eski zamanlardan beri bir Türk yurdu'dur. Ermeniler için ise 'kendi Hıristiyan medeniyetlerinin en son ileri karakolu' ve 'Ermeni prensleri ve pazarlarının tarihsel cenneti'dir.[20] Bağımsızlık sonrası dönemde bu tarihsel sembolik anlam Azerbaycanlılar için bir başka boyut daha kazanmaktadır. Karabağ bölgesi Azerbaycan kamuoyunda 'hasret'le özdeşleştirilmektedir. 'Karabağ'daki günler', 'Karabağ'daki yaşam', 'Karabağ'daki doğa', 'Karabağ'daki evler ve topraklar' bu hasretin ana temalarıdır.[21] Özellikle kaçkın ve zorunlu göçmenler arasında çok yaygın olan 'kendi vatanında sürgün olma', 'anavatandan kovulmuş olma' psikolojisi, Karabağ'ın 'bir gün mutlaka dönülecek olan ve dönülmesi gereken yer' olarak tanımlanmasına neden olmaktadır.[22] Bu tanımlama aşağıda tartışacağımız olası barışın niteliğinin de en önemli belirleyicilerinden biridir.

İkinci olarak Karabağ'ın gelecekteki statüsünün belirlenmesinde Azerbaycan tarafı 'ülkenin toprak bütünlüğü ve sınırların dokunulmazlığı' ilkesine üstünlük verirken, Dağlık Karabağ Ermenileri ve Ermenistan tarafı 'halkların kendi kaderleri belirleme hakkı' ilkesinin belirleyiciliğini savunmaktadır. Azerbaycan tarafı için Dağlık Karabağ'ın ve diğer altı bölgenin işgalini toprak bütünlüğünün ve sınırlarının dokunulmazlığı ilkelerinin ihlalidir. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi ilgili kararları ile Azerbaycan'ın Dağlık Karabağ'daki egemenlik haklarını tanımaktadır.[23] Ermeni tarafı için ise bu işgal 'Ermenilerin zaten çoğunluğu oluşturdukları bir bölgede kendi kaderlerini belirleme haklarının' bir gereğidir. Bağımsızlık taleplerini bölgede 'kendilerine karşı yapılan ayrımcılık, kültürel fakirleşme, ekonomik açıdan kasıtlı olarak geri bırakılma'[24] zemininde meşrulaştıran Dağlık Karabağ Ermenilerinin, Ermenistan'a bağlanma istek ve talepleri 1988'de ortaya çıkmış değildir. Bu talepleri, 1923'te Dağlık Karabağ'ın Azerbaycan yönetimine verilmesinden sonra, 1929'dan başlayarak 1935, 1963, 1966, 1977 ve 1987'de yineledikleri[25] göz önünde bulundurulduğunda, aslında bu taleplerin merkezi etnik milliyetçilik ve

[19] De Waal, *Black Garden*, s.3
[20] age.
[21] Yazarın mülâkatları, Haziran 2000, Baku.
[22] Yazarın mülâkatları, Eylül 2006, Baku.
[23] Farid Safiev (2007) 'Ethnic Myth and Perceptions as a Hurdle to Conflict Settlement: The Armenian-Azerbaijani Case', *The Caucasus and Globalization*, 1 (2), s. 66
[24] Razmik Panossian (2001) 'The Irony of Nagorno-Karabakh: Formal Institutions versus Informal Politics', *Regional and Federal Studies*, s. 147
[25] Age.

Ermenistan'daki soydaşlarıyla aynı devlet içinde yaşama isteklerinin bir sonucudur.[26] Buna karşılık Azerbaycan tarafı bölgede Ermenilere karşı özel bir ayrımcılık yapılmadığını, aksine Ermenilerin yaşam standartlarının Karabağ'da ve Azerbaycan'ın diğer kesimlerinde yaşayan Azerbaycanlılardan çok daha iyi olduğunu savunmaktadır.[27] Toprak bütünlüğünün sağlanamamış olması Azerbaycan'ın ulus-devlet inşasında en başat sorundur. Karabağ sorununun esas kaynağının ise Ermenilerin toprak iddiaları olduğu savunulmaktadır. Arzumanlı ve Mustafa'ya göre 'Ermenilerin Dağlık Karabağ'la ilgili toprak iddiası onların tarihi Azerbaycan topraklarına önce avuç avuç, sonra karış karış ve sonunda kucak kucak artan toprak taleplerinin en yüksek noktasıdır'.[28] 2008 yılı itibariyle ne Azerbaycan tarafı toprak bütünlüğünden ne de Ermenistan tarafı ayrılıkçı taleplerinden taviz verecek gibi gözükmemektedir. Sonuç olarak, 1988'den beri Azerbaycan'da 'işgalci' olarak nitelendirilen Ermenilerle, Ermenistan'da 'baskıcı bir tehdit unsuru' olarak görülen Azerbaycanlıların uzlaşma ihtimali günden güne azalmaktadır.

Üçüncü olarak 1988'den itibaren her iki tarafın kamuoylarında 'biz' ve 'onlar' ayrımı giderek güçlenmektedirler. Sovyet dönemi boyunca çoğunluk oldukları bölgede Dağlık Karabağ Ermenilerini ve azınlık olarak yaşayan diğer Ermenileri ne asimile olmuşlar ne de Azerbaycanlı kimliğini bir vatandaşlık kimliği olarak kabul etmişlerdir. Ermeniler için Azerbaycan halkının Türklerle özdeş olması başlı başına 'biz' ve 'onlar' ayrımını güçlendiren bir unsurdur. Azerbaycan Halk Cephesi Hareketi ve iktidarı döneminde ulusal kimlik ve ulus devlet ideolojisi etnik kimlik esasında tanımlanmıştır. 1937'ye kadar 'Türk' olarak adlandırılan, Stalin döneminde adları 'Azerbaycanlı' olarak değiştirilen[29] Azerbaycan halkının ihlal edilmiş haklarının yeniden kazandırılması gereğinden hareketle ulusal kimlik, Türklükle özdeşleştirilmiştir. Zira Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetinde yaşayan Lezgi, Talış ve Kürt gibi etnik azınlıklar ile Ermeni, Rus ve Yahudi dinî azınlıkların adı Azerbaycanlı olarak değiştirilmemiştir. Bu azınlıkların kimlik belgelerinde yazılı olan etnik kimlikleri bir açıdan Sovyet döneminin 'Azerbaycanlılık' tanımında erimemiş aksine azınlık statülerini güçlendirmiştir. Her ne kadar bugün Azerbaycan'da Lezgi, Talış ve Kürt azınlıkların 'Azerbaycanlılaştığı' iddia

[26] Age

[27] Shafiev, 'Ethnic Myth and Perceptions as a Hurdle to Conflict Settlement: The Armenian-Azerbaijani Case', s. 61.

[28] Vagif Arzumanlı ve Nazım Mustafa (1998), *Tarixin Qara Sehifeleri*, Qartal: Baku, s. 158.

[29] A. Altstadt (1992) *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under the Soviet Rule*, Standford CA: Hoover Institution Press.

edilse de bağımsızlığın ilk yıllarındaki ayrılıkçı talepleri Sovyet milliyetler politikalarının bir sonucudur. Azerbaycan Halk Cephesi iktidarının sona ermesini takip eden dönemde ulusal kimlik ve ulus devlet, Sovyet dönemindeki gibi adlandırılmış ve 1995'te kabul edilen Azerbaycan Anayasasında resmî dilin adı Azerbaycan dili ve Azerbaycan'da yaşayan halkın adı Azerbaycanlı olarak kabul edilmiştir.[30] Böylelikle Halk Cephesinin Türkçülük vurgusundan rahatsızlık duyabilecek etnik ve dinî azınlıkların da olası ayrılıkçı taleplerinin önü alınmış olmuştur. Bugün Azerbaycan'daki etnik azınlıklarla çoğunluk arasında herhangi bir çatışma potansiyelinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu açıdan Azerbaycan'da *onlar* 'ülke topraklarını haksız yere işgal etmiş olan', 'bir milyona yakın insanı topraklarından göç etmeye mecbur bırakan' Ermeniler; 'Ermenilerden desteklerini hiçbir zaman esirgememiş olan', ve 'Karabağ'ın işgaline yardım eden' Ruslar ve 'Azerbaycan'ın uluslararası hukuk standartlarına göre haklılığını tanıyan' ancak 'sorunun çözümünde beceriksiz ve etkisiz politikalar izleyen' Batı ülkeleridir. Uluslararası örgütlerin barışçı bir çözümün sağlanmasındaki girişimleri 'yetersiz' olarak değerlendirilmekte, Azerbaycan tarafının 'haklılığının' altı çizilmekle birlikte bu haklılığın gereklerinin yerine getirilmesi için yeterli çaba gösterilmemektedir.[31] Haydar Aliyev'in eski danışmanı Vefa Guluzade'ye göre 'On yıldan uzun bir süreden beri Amerika ve AGİK Azerbaycan'ın önüne bir çıkış yolu koymuyor. Bize sorunu barışçı yollarla çözümünü sağlayacaklarına dair söz veriyorlar. Bu artık komik bir mesele olmaya başladı. Ermenilerin Azerbaycan topraklarını barış yoluyla bırakmayacakları bellidir. AGİK Minsk Grubuna dahil olan eşbaşkanlar Azerbaycan'ın başının altına bir yastık koyuyorlar... Bu durumda, bu aşamada bir tek yol var: o da düşmanın önü güç yoluyla alınmalıdır'.[32] Çözümsüzlük sürecinin uzamasıyla 1999 yılında itibaren Azerbaycan kamuoyunda 'Karabağ'ı ancak savaş yoluyla almak mümkündür' görüşü hâkim olmaya başlamıştır. Her ne kadar Azerbaycan iktidarı barışa dayalı çözüm taraftarı olduklarını ifade etse de etnik çatışmayla ilgili taraflar ve devletler arası her yeni görüşme sonrasında savaşın tek çözüm yolu olduğu yaygın bir şekilde tartışılmaktadır.

Son olarak etnik çatışmaya barışçı yolla çözümü ile barışın niteliği ve içeriğine yönelik tutumlar da hem Azerbaycan tarafı hem de Ermenistan tarafı için farklılaşmaktadır. Her iki taraf için de Karabağ 'vazgeçilemez' bir arazidir. Olası çözümünün esasını işgal edilmiş toprakların geri veril-

[30] *Azerbaycan Anayasası* (1995) Bakü: Azerneshr, Madde 21.
[31] Yazarın mülakatları, Eylül 2006, Bakü.
[32] Vefa Guluzade ile mülakat, *Yeni Musavat*, 7.4.2004.

mesinde gören Azerbaycan tarafına karşılık, halen uluslararası tanınma sağlanmamış olsa *de facto* bir devlet gibi hareket eden Dağlık Karabağ Ermenileri bir kez daha Azerbaycan yönetiminde yaşamayı kabul etmemektedirler. Çözümsüzlüğün uzaması her iki tarafın birbirleri hakkındaki 'onlar' algılamalarını güçlendirmekte, her iki toplumun birarada yaşama imkânlarını büyük ölçüde kısıtlamaktadır. Ermeniler Azerbaycanlıları hep bir 'tehdit' olarak algılamakta, Azerbaycanlılar ise Ermenileri 'işgal' ve 'ihanet' ile özdeşleştirmektedirler. Bir başka deyişle Sovyet döneminin bir arada yaşama pratiği tekrarlanabilecek gibi görünmemektedir. Her iki taraf, liderlerinin Karabağ konusunda atacağı uzlaşmacı adımları bir 'taviz' olarak nitelendirmektedir. Dağlık Karabağ bölgesi her iki taraf içinde 'ayrılmaz bir parça'dır. Azerbaycan tarafı için 'teslimiyetçi bir barış' kabul edilemezken; Ermeniler için ise Azerbaycan egemenliği altında verilecek 'en üst düzeyde kültürel özerklik' kabul edilecek gibi görünmemektedir.

Sonuç

Sovyet döneminde kontrol ve baskı altında tutulmakla birlikte aslında hem federal sistemde, hem çoğunluklar hem de azınlıklar için ulusal aidiyetlerini pekiştiren etnik kimlikler, Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecinde ve bağımsızlıkların ilânından sonra etnik çatışmalara yol açmıştır. Sovyet yönetiminde 'halkların kardeşliği' uyarınca bir arada yaşamanın aslında zorunluluğa esaslandığı görülmektedir. Benzerlik yaratma amacını güden Sovyet milliyetler politikası farklılıkların muhafazası, güçlenmesi ve yeniden üretilmesi ile sonuçlanmıştır. Bu açıdan, Sovyet döneminde 'barışçı olarak birarada yaşama tecrübesine' sahip olan toplulukların birbirleriyle olan ilişkilerinde ulusal kimliklerinin, etnik ve dinî aidiyetleri ile kültürlerinin belirleyiciliği yadsınamaz.

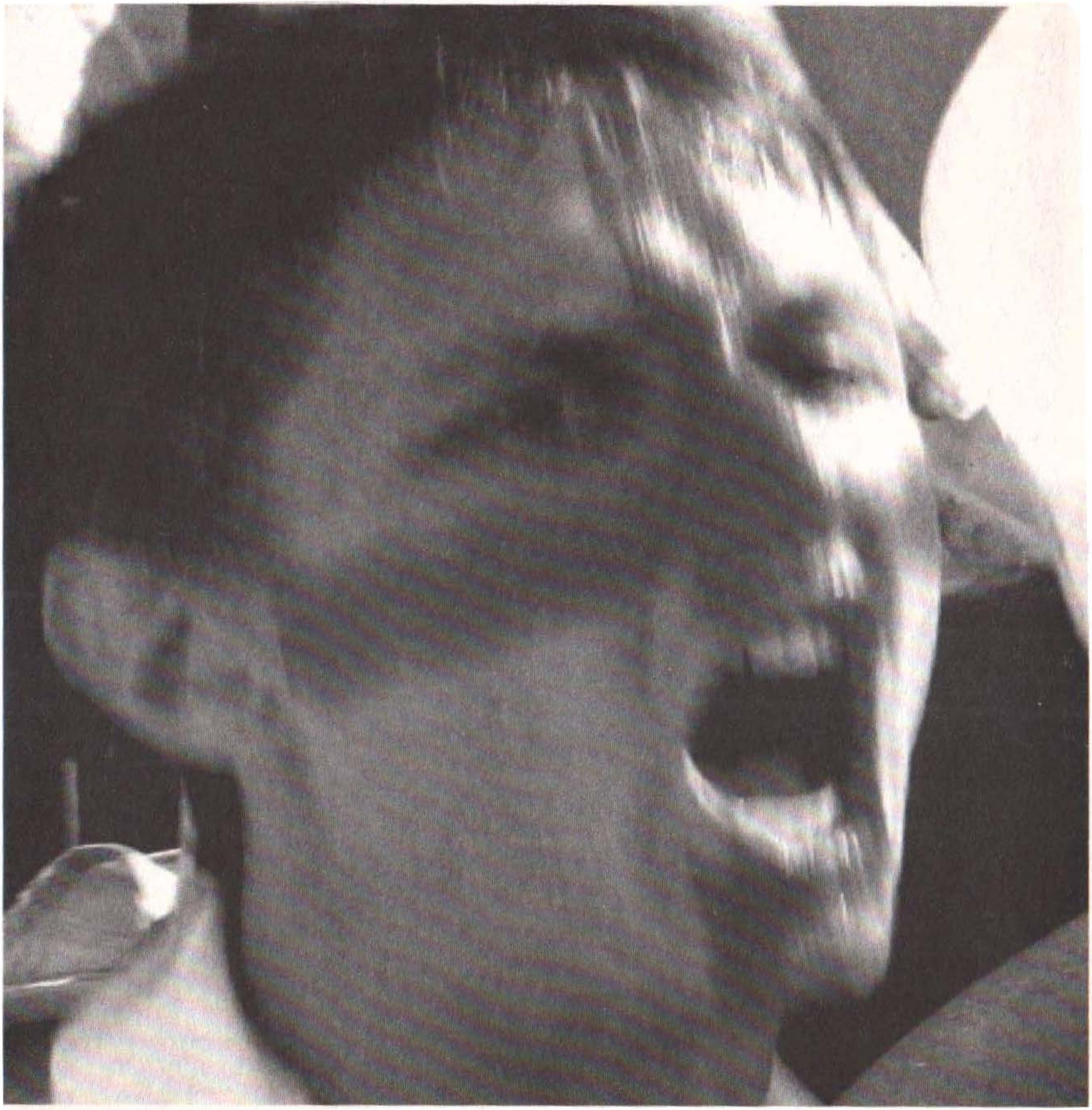
Sovyet sonrası dönemde, Güney Kafkasya'daki çatışmalar, tarafları tatmin edecek olan barışçı çözümlerin geliştirilmemiş olmasından dolayı hem bölge ülkeleri hem de uluslararası aktörler için ciddi bir güvenlik endişesi teşkil etmektedir. Özel olarak Karabağ sorunu konusunda 14 yıldır süregelmekte olan çözümsüzlük, çatışmaya taraf olan Azerbaycan ve Ermenistan'ın siyasal, toplumsal ve ekonomik dönüşümlerini olumsuz yönde etkilemekte, gelecekte birarada yaşamalarını giderek zorlaştırmaktadır. Söz konusu etnik çatışmanın her iki tarafı tatmin edecek bir uzlaşma ile sonuçlanma ihtimali pek mümkün görünmemektedir. Zira çatışmaya esas teşkil eden farklı ulusallıklar önemini ve belirleyiciliğini korumaya devam etmektedir.



"...kendi kendini provoke etme!

ŞİDDETE HAYIR!"

Etnisite ve Şiddet



ETNİK VE MİLLİYETÇİ ŞİDDET

Rogers Brubaker[*] & David D. Laitin[**]

GİRİŞ

Yugoslavya'nın kanlı çözülüşü, Sovyetler Birliği'nin güneyinde kesintili olarak devam eden etnik-milliyetçi şiddet içeren çatışmalar, Ruanda'daki dehşetli katliam ve Hindistan'ın bazı bölgelerindeki Hindu-Müslüman ayaklanmalar, dehşet verici diğer olaylarla birlikte, "yeni-dünya düzensizliğinin" çarpıcı bir semptomu olan etnik ve milliyetçi şiddet olgusuna dikkati yoğunlaştırmıştır.

Olabilecek şiddet olaylarıyla kıyaslandığında etnik ve milliyetçi şiddet kaynaklı olaylar çok fazla değildir. Literatürde bu çok önemli nokta gözden kaçırılmıştır. Çalışmaların çoğu, ya örneklemlerini bağlı değişkenlerden oluşturmak (Fearon ve Laitin, 1996) ya da geniş bölgeleri (komünizm sonrası Doğu Avrupa ve Avrasya'nın tamamı veya Sahra-altı Afrika'nın bütünü gibi) kaynayan bir kazan veya dikkatsiz bir kıvılcımın ateşleyeceği bir dinamit olarak metaforik anlamda yanlış karakterize etmek ve bölgenin tamamının etno-milliyetçi şiddete gebe olduğu iddiasında bulunmak hatalarına düşmüştür (Bowen 1996, Brubaker 1998). Etnik şiddete

---

Çeviren: Kevser Güler

[*] Rogers Brubaker, California Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[**] David D. Laitin, Chicago Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü.

Taslaklar üzerindeki değerli önerileri için John Bowen'e, James Fearon'a ve Timur Kuran'a; başlangıç için gerekli bibliyografyayı derlemedeki yardımlarından dolayı Joan Beth Wolf'a çok teşekkür ederiz.

odaklanmamızın asıl sebebi dünyanın her yerinde görülüyor olması değil, görüldüğü yerlerde yarattığı dehşetli sonuçlardır.

Ölçü ve sorunu tespit etme problemleri sağlam tahminler yapmamızı engellese de, Soğuk Savaş sonrası modern dünyanın iki temel niteliği – Sovyet ve Yugoslav vakalarında devletin dağılmasının özel travmalarının yanında–, yakın dönemde etnik ve milliyetçi şiddetin yükselmesine büyük olasılıkla katkıda bulunmuş, siyasî şiddet bütünü içinde etnik ve milliyetçi şiddetin payının artmasına sebep olmuştur –bu durum siyasî şiddetin etnikleşmesi diye tâbir edilebilir. İlki "Weberyen devletin çöküşü" olarak özetlenebilir. Devletlerin kendi sınırları dahilinde şiddetin meşru kullanımını tekelleştirerek düzeni sağlayabilme güçlerinin azalması ve bazı bölgelerde –Sahra-altı Afrika başta olmak üzere– resmî olarak kabul edilen ve devlet olarak tanınmış ancak devlet olmanın pratik özelliklerinden yoksun (ya da bu özellikleri yetersiz oranda barındıran) teşkilatlanmalar olarak yarı-devletlerin (quasi-state) (Jackson 1990, Jackson ve Rosberg 1982) ortaya çıkması Weberyen devlet düzeninin bozulmasının temel göstergeleridir.

Soğuk Savaş'ın sonlanması, süper güçlerin askerî desteklerini ve yandaş devletleri güçlendiren kaynaklarını kısması sonucunu doğurmuş ve üçüncü dünya devletlerinin daha da zayıflamasına sebep olmuştur. Sovyetlerin halefi devletlerin vatandaşları –ve hattâ tartışmaya açık olmakla birlikte komşuları– devletin güçlülüğünden çok zayıflığının tehdidi altına girmişlerdir (Holmes 1997). Bu zayıf Weberyen devletler etnik şiddet dâhil her türlü şiddete daha açık kapı bırakmıştır (Desjarlais ve Kleinman 1994). Şiddeti bastırmayı başarabilecek güçte değillerdir ve kaçınılmaz olarak şiddeti doğurmuşlardır. Bu dönemde, Batı'nın daha güçlü devletleri de kendi sınırları dışındaki çatışmalara müdahale etmek için askerî kuvvet kullanma konusunda isteksizleşmişlerdir –özellikle tek taraflı olarak, müttefik devletlerin açık onayını almadıkları vakalar söz konusu olduğunda– (Haas 1997). Sonuç olarak, artık, zayıf Weberyen devletler, barışı korumak için Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi, haricî bir hâmiye yaslanamaz olmuşlardır.

Soğuk Savaş sonrası dünyanın vurgulanması gereken ikinci en önemli niteliği de Fransız Devrimi'nden sonra siyasî çatışmaların çoğunun ana hatlarını belirleyen sağ-sol ideolojik ekseninin netliğini kaybetmesidir. 1950'lerden 1980'lerin başına kadar, var olan rejimlere muhalif güçler kaynaklarını –para, silah, siyasî ve lojistik destek– kapitalizm ve komünizmin birbirine karşılıklı meydan okumasındaki temel ideolojik dil içinde en iyi biçimde harekete geçirmişlerdir. İktidarlar da (incumbents) kaynaklarını aynı şekilde harekete geçirmiştir. Ancak bugün, anlaşmazlıkları

ana ideolojik terimler çerçevesinde tartışmak imkânsız hale gelmiştir. Bugün, ideolojik ana hattın netliğini kaybetmesinin sonrasında, uzlaşmazlıkları veya çatışmaları etnisite çerçevesinde değerlendirmek için doğrudan teşvik edici unsurlar olmasa da, etnisiteyi içermeyen yorumlar daha az kabul edilebilir ve daha az yararlı olduğundan, şiddetli iktidar-muhalefet çekişmesini dikkat çekici bir biçimde etnik bir çerçeve içinde konumlandırma eğilimi yaratmıştır.

Gene de, bu tartışmaları etnik terimler çerçevesinde yürütmeyi haklı çıkaracak noktalar olduğu ihmal edilmemelidir. Örneğin, diyasporaya dayalı toplumsal örgütlenmelerin dünya genelinde hızla artan önemi (Clifford 1994, Appadurai 1997) hem isyancıları hem de iktidardaki muhataplarını sınır ötesi dağınık etnik akrabalıklardan yararlanabilme arayışlarına sürüklemiştir (Tambiah 1986, Anderson 1992). Uluslararası örgütler ve sivil toplum örgütlerinin güçlenen ağı, etnik grupların taleplerine uluslararası alanda meşruluk, fark edilirlik ve destek sağlamaktadır (İkinci Dünya Savaşı sonrasında baskın bir söylem haline gelmiş bireyci insan hakları dilinin kültürel uzantıları ve dönüşümünün bu yeni durumun oluşmasına normatif katkısı büyüktür). Meyer'in (1987) "dünya siyaseti/düzeni" (world polity) dediği düzlemdeki bu kurumsal ve normatif dönüşüm, iktidardakiler için de meseleleri etnik açıdan değerlendirme alanı açmıştır. Konuyu önceden belirlemek için altını çizmek isteriz ki: Böyle durumlarda, etnisite şiddettin nihai ve indirgenemez kaynağı değildir. İktidar ve muhalefet arasındaki mücadeleden kaynaklanan çatışmalar son zamanlarda etnikleştirilmiş, etnik açıdan analiz edilmeye başlanmıştır.

ETNİSİTE, ŞİDDET VE ETNİK ŞİDDET

Etnik ve milliyetçi şiddeti teorileştirme çalışmaları, birbiriyle kesişmeyen iki geniş literatürden türemiştir: İlki, etnisite, etnik çatışma ve milliyetçilik üzerine yapılmış çalışmalar, ikincisi ise kolektif veya siyasî şiddet üzerine yapılmış olanlar. Gevşek bağlarla birbirine bağlı bu iki geniş literatür içinde etnik ve milliyetçi şiddet ancak son zamanlarda ayrı bir araştırma konusu haline gelmiştir.

Etnisite, etnik çatışma ve milliyetçilik üzerine çalışmalarda, *çatışma* düşüncesi, *şiddet* düşüncesinden kesin sınırlarla ayrılmamıştır. Şiddet, genelde –üstü kapalı olarak da olsa– bir etnik çatışma *türü* olarak değil, etnik çatışmanın bir *derecesi* olarak veya toplumsal ve siyasî hareketlerin bir biçimiymiş gibi kavramsallaştırılmıştır. Eski Yugoslavya'daki şiddet tartışmalarının çoğu örneğin, devletin dağılması merkezindeki zengin içerikli anlatıya gömülmüştür (Glenny 1992, Cohen 1993, Woodward 1995).

Şiddet, ancak nadiren, etnik çatışma konusunda yapılmış çalışmalarda teorik ve analitik odak olarak belirtilen ve üzerinde durulan bir başlık olabilmiştir [Lemarchand'ın (1996) Burundi üzerine çalışması, Tambiah'ın (1996), Brass'ın (1997) ve Horowitz'in (henüz yayımlanmamış olan) etnik isyanlar konusundaki çalışmalarıyla bu durum değişmeye başlamıştır].

Öte yandan, kolektif ve siyasî şiddet çalışmalarında, etnisite (yakın zamana kadar) kabaca değinilen ve üzerinde durulmayan bir mesele olarak görülür. Etkili olmuş çalışmaların birkaçında (Gurr 1970 ve Tilly 1978 gibi) etnisite hemen hemen hiç anılmaz. Gurr, iç savaşın sivil katılımcılarından, oldukça genel bir tâbir kullanarak "karşıt görüşlüler" olarak söz eder. Etnisitenin olgusal önemi fark edilmiş olsa da, teorik anlamda önemi üzerinde nadiren durulmuştur; etnik şiddetin (veya etnik sebeplerden kaynaklanan ve bu çerçeve içinde yorumlanması gereken şiddetin), analitik anlamda ayırt edici bir tarafı yok gibidir. Sonuçta, etnisite, temel analitik ve teorik kavramlara eklemlenememiş ve teorinin dışında kalmıştır.

Son yıllarda, uluslararası ilişkilerdeki etnik dönüşüm, güvenlik çalışmaları ve Soğuk Savaş sonrası akademik dünyasında diğer alanlardaki değişimlere paralel olarak, siyasî şiddet çalışmalarında, telaffuz edilen "etnik dönüş" gerçekleşmiştir. Ancak, etnisite ve milliyetçiliğe bu âni dönüş çoğu zaman dışsal ve mekanik olmuştur (Brubaker 1998). Bugün, etnisite, kolektif ve siyasî şiddet çalışmalarında merkezî bir yerde dursa da, öteki teorik geleneklerden türetilmiş "haricî bir yapı" olarak kalmıştır. Teorik olarak düşünülmeyi veya ayrıntılı ve sofistike bir biçimde teorize edilmeyi beklemektedir.

Etnisitenin teorize edilmesi, teorinin gelişmesi için önemli imkânlar sunacaktır –aslında, bu alanda önemli çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.– Etnik ve milliyetçi çatışmaları konu edinen çalışmalarda, şiddetin ciddi olarak bu biçimde düşünülmesi önemlidir. Diğer bir deyişle, çatışmalı durumlarda şiddetin ortaya çıkmasına –ya da çıkmamasına (Fearon ve Laitin 1996)– ilişkin spesifik sorular sormak ve spesifik açıklamalar aramak gerekmektedir. Bu soruların ve açıklamaların, çatışmanın varlığına ve hattâ yoğunluğuna ilişkin soru ve açıklamalardan ayrılması gerekmektedir. Daha yüksek düzeyde uzlaşmazlıkların (şiddetten bağımsız olarak değerlendirilen) daha fazla şiddet doğurduğuna dair elimizde güçlü kanıtlar bulunmamaktadır. Şiddet, öncesinde var olan bir çatışmanın açık bir sonucu olsa bile, doğal karşılanmamalı, çatışma belli yoğunluğa, belli "sıcaklığa" eriştiğinde otomatik olarak şiddetin ortaya çıktığı düşünülmemelidir. Şiddet, çatışmanın niceliksel bir düzeyi değil; kendi dinamik-

leri olan niteliksel bir biçimidir. Şiddetin var olmadığı çatışmadan, şiddetin var olduğu bir çatışmaya evrilme (Williams 1994: 62, Tambiah 1996: 292) özel teorik dikkat gerektiren bir değişimdir.

Şiddet üzerine çalışmalar, çatışma konusundakilerden ayrı tutulabilmeli ve şiddet, kendi dinamikleri olan otonom bir fenomen olarak düşünülmelidir. Örneğin, etnik girişimcilerin, zaten şiddete eğilimli veya şiddet içeren çeşitli faaliyetlerde bulunmuş olan genç erkekleri aralarına almaları, şiddete anlam vermeleri ve fâillere şeref ve toplumsal statü bahşetmeleri... Aslında, etnik şiddetin kaynakları ve dinamikleri sadece etnisite ve etnik çatışma literatüründen öğrenilemez; kriminoloji literatürü de en az onun kadar faydalı olacaktır (Katz 1988).

Aynı zamanda, literatürün siyasal şiddet ve kolektif şiddet üzerine yapılmış çalışmalardan oluşan kolunun etnisite ve milliyeti daha ciddi biçimde ele alması gerekmektedir. Bu, onlara daha fazla dikkat etmek anlamına gelmez; yukarıda bahsedildiği gibi, siyasal şiddet ve kolektif şiddet çalışmalarında belirgin bir etnik dönüş zaten gerçekleşmiştir. *Öyle ki*, siyasal şiddetin etnik öğeler taşıyabileceği literatüre yerleşmiştir; hattâ yeri de oldukça sağlamdır ancak şiddetin *nasıl* etnik şiddet haline geldiği muğlaktır. En temel sorular –örneğin, "etnik" sıfatının "şiddet" ismini nasıl nitelediği sorusu– cevap bulamamış ve büyük oranda incelenmemiş olarak kalmıştır. Etnikleşmenin biçimleri ve dinamiklerine, şiddetin etnikleştiği türlü yollara –şiddetle ilişkili koşullara, süreçlere, eylemlere ve söylemlere– donanımlı bir dikkatle yaklaşmak gerekir.

Alanı Tanımlamak

Antropoloji, siyaset bilimi, sosyoloji ve daha az oranda olmak üzere diğer disiplinlerde şiddet ve etnisite üzerine yapılmış çalışmaları incelediğimizde, ilk olarak, etnik ve milliyetçi şiddet hakkında, ayrı bir alanın veya alt-alanın olmadığını, konu üzerine tanımlı bir literatürün, üzerinde uzlaşılmış anahtar soruların veya sorunların ve belirli bir araştırma yönteminin (ya da birbiriyle çekişmeli araştırma yöntemlerinin) bulunmadığını görürüz. Problem şudur: Bir şeylerin *nasıl* açıklanacağı, *neyin* açıklanması gerektiği veya açıklanması gerekenin sadece tek bir mesele olup olmadığı hususlarında bir mutabakata varılmamıştır. Biz, çekişmeli teorileri ve açıklamaları karşılaştırmak yerine, soru sormanın alternatif yollarını, etnik ve milliyetçi şiddet meselesine alternatif yaklaşımları düşünmeyi, fenomeni alternatif bir biçimde kavramsallaştırmayı ve geniş teorik tartışmalar bağlamında yerini tayin etmeyi öneriyoruz. Sonuç itibariyle, bu eleştiri, konturları belirlemeyi ve henüz tamamlanmamış literatür içinde eleştirel bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır.

Etnik ve milliyetçi şiddet dediğimizde neden bahsediyoruz? Cevap asla açık değil. İlk olarak, oldukça netmiş gibi görünse de, şiddetin kendisi belirsiz ve esnek bir kavramdır (Tilly 1978: 174); kapsamı, doğrudan bedene zarar vererek itaat ettirmekten tamamen metaforik anlamda kültürel ve sembolik zorlamalara kadar uzanır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 167-74). Ve şiddeti (dar anlamıyla) etnik veya milliyetçi şiddet[1] olarak karakterize etmek ve sınıflandırmak çok daha zordur ve türlü belirsizlikler barındırır. Bu zorlukların, keşfedilmesi elzemdir –ancak bu çalışmada yapılamayacaktır.– Aşağıda, şiddetin, etnik ve milliyetçi şiddet olarak nitelenmesine ilişkin zorlukları işaret etmeye çalışan birkaç nokta sunulmuştur:

1. Geçmişte var olmuş, şimdi var olan ve gelecekte var olmasından korkulan şiddetin etnik olarak nitelenmesi sadece analitik değil aynı zamanda pratik bir meseledir. Şiddet, genelde, önemli sonuçlar doğurabilecek toplumsal mücadelelerle birlikte ortaya çıkar ve söz konusu mücadelenin anlamını belirlemek ve sebeplerini ortaya koyabilmek açısından kritiktir –bir olayın soykırım, ayaklanma ya da isyan olarak adlandırılması farklı sonuçlar doğuracaktır (Brass 1996b).

2. Pratiklerin tespit edilmesi, yaygın yorumlama çerçevesinden oldukça fazla etkilenir. Bugün, etnik çerçeve dolayımsız ve geniş çaplı olarak mevcut ve meşrudur; aktörler ve analistlere kendini dayatmaktadır –veya en azından sunmaktadır.– Bu durum, olayların saptanmasında etnik yönde bir taraflılık yaratır. Bir kuşak önce bu taraflılık tam aksi yöndeydi. Bugün, biz, –aynı şekilde aktörler ve analistler de– etnisiteye gözü kapalı değiliz ama belki de etnisiteyle gözlerimiz kapanmış durumda. Olayları ve durumları anlamlandırmadaki bu etnik taraflılık, haksızca suni "etnik şiddet" vakaları yaratır ve etnisitenin anlamını bulanıklaştırır (Bowen 1996). Kodlama ve uygun çerçeveye yerleştirme, sadece bir kayıt yolu ve meseleye entelektüel terimler uydurma işi değildir. Bunun ötesinde, etnik şiddet fenomeninin kurucu öğeleridir ve tespitlerdeki taraflılığımız etnik şiddetin görüldüğü vakaların oranını (ve sadece algılanan oranını da değil) arttırabilir.

3. Yukarıdaki uyarıları akılda tutarak, ilk bakışta etnik şiddeti, etnik belirlenimler üzerinden gerçekleşen şiddet olarak tanımlıyoruz. Etnik şiddet, en az bir tarafın bir devlet (ya da devlet temsilcisi) olmadığı, kabul

[1] Okumayı zorlaştıracak tekrarı engellemek için, "etnik ve milliyetçi" terimi yerine "etnik" terimini kullanacağız. Ancak, "etnik" ifadesini "milliyetçiliği" de içeren geniş anlamıyla kullanıyoruz (şunu belirtmek gerekir ki, "milliyetçi" terimi, sadece "yurttaşlıkla ilişkili" veya devlet merkezli milliyetçilik biçimini değil, milliyetçiliğin etnik ve etno-kültürel biçimlerini de içermektedir).

edilmiş etnik farklılıkların kodlanmış olduğu –fâiller tarafından, amaçlar üzerinden, etkili üçüncü partilerle veya analistlerce–, etnik nitelemesinin tesadüfî bir sonuç olarak değil meselenin temel öğelerinden biri olarak şiddetin önünde bulunduğu, kısaca etnik şiddet, şiddetin kasıtlı bir biçimde farklı etnisiteyi hedef aldığı şiddettir.

İlk tanımlama, 1914'te Marne'de Fransızlar ve Almanlar arasındaki şiddeti, etnik şiddet dışında bırakmamıza izin veriyor. Benzer bir biçimde, Robert F. Kennedy suikastı meselesini de, bir Katolik'in bir Müslüman tarafından vurulması olarak etnik-dinsel açıdan yorumlanmadığından dışarıda tutabiliyoruz. Ama tanımımız, odaklanabileceğimiz bir araştırma alanı belirlemek hususunda zayıf kalıyor. Farklı konular hakkındaki bir sürü çalışma, –etnik şiddet üzerine çalışan son dönem analistlerin sadece küçük bir bölümünü incelemiş olduğu– bir şekilde etnik şiddetle ilişkilendirilmiştir. Yapılmış çalışmaların kapsamı ve heterojenliği, bizim bu çalışmamızda oldukça seçici olmamızı gerektirdi. İlgili literatürün çoğunu dışarıda tutmak veya sadece bu literatüre kısaca değinip geçmek zorunda kaldık. Söz konusu literatürler: planlı katliamlar (Klier ve Lambroza 1992) ve soykırımlar (Dobkowski ve Wallimann 1992); antisemitizm (Langmuir 1990), Nazizm (Burleigh ve Wippermann), faşizm ve radikal sağ (Rogger ve Weber 1965); ırkçı şiddet (Horowitz 1983) ve ırk ayaklanmaları (Grimshaw 1969) ve ırksal ve etnik olarak karışık topluluklarda denetim (Keith 1993); kölelik (Blackburn 1997), sömürgecilik (Cooper ve Stoler 1997), üçüncü dünya ulusal devrimleri (Chaliand 1977, Goldstone et al 1991) ve devletlerin kurulması [özellikle bölgenin yerli halkıyla çarpışmaların olduğu durumlarda (Bodley 1982, Ferguson ve Whitehead 1992)]; ayrılıkçılık (Heraclides 1990), toprakların geri kazanılması mücadeleleri (irredantizm) (Horowitz 1991b) ve yeni ulus devletlerin kurulması (Brubaker 1996); yabancı düşmanlığı ve göçmenlerin maruz kaldığı şiddet (Björge ve Witte 1993), "etnik saflık" (ethnic unmixing) (Brubaker 1995; Hayden 1996), zorunlu göç (Marrus 1985) ve mülteciler (Zolberg et al 1989); dinî şiddet (Davis 1973); terörizm (Stohl 1983; Waldmann 1992), paramiliter örgütlenmeler (Fairbanks 1995) ve devlet şiddeti (van den Berghe 1990, Nagengast 1994); uzlaşmazlıkların yönetimi (Azar ve Burton 1986) ve barış çalışmaları (Väyrynen et al 1987); şiddetin fenomenolojisi ve deneyimin boyutları (Nordstrom ve Martin 1992); öfke (Scheff ve Retzinger 1991), aşağılama (Miller 1993), korku (Gren 1994) ve etnik ve milliyetçi şiddetle doğrudan ilgili diğer duygular ve psikolojik mekanizmalar (korunma, kendini tanımlama bi-

çimleri gibi) (Volkan 1991, Kakar 1990).[2] Açıkça görüldüğü üzere, tek bir değerlendirmede, var olan literatürün tamamının altından kalkmak pek mümkün değildir. Üstelik yukarıda andığımız yerleşik ve özelleşmiş literatürler belli tarihsel formlara, etnik ve milliyetçi şiddetin görüldüğü belli zaman ve olaylara işaret ederler; oysa biz amacımızı yeni ortaya çıkmakta olan kendi başına etnik ve milliyetçi literatürü irdelemek olarak ortaya koyduk. Farklı sebeplerden, çatışma yönetimi üzerine teorik anlamda yoksullaştırılmış siyaset merkezli literatürü ve bu alanda yetersiz profesyonel yetkinliği dolayısıyla psikolojik literatürü çalışmamızda göz ardı ediyoruz.

Araştırdığımız, bu ortaya çıkmakta olan literatür açıkça tanımlanmış teorik karşıtlıklar etrafında yapılanmamış olduğundan, çalışmamızı teorik bir konumlanmayla değil, yaklaşım benzerlikleriyle kuruyoruz. Çalışmamıza, etnik ve milliyetçi şiddet konusunda, büyük boyutlu veri kümeleriyle yapılmış istatistiksel analizlere, oldukça benzer vakalardan çıkarılmaya çalışılmış modellere, kontrollü karşılaştırmalara ve vaka çalışmalarına dayanan çeşitli tümevarımsal analizleri değerlendirerek başlıyoruz. Sonrasında, uluslararası ilişkilerdeki realist gelenekten, oyun teorisinden ve rasyonel seçim teorisinden yararlanarak etnik şiddet üzerine, birtakım teorik çıkarımları irdeliyoruz. Etnik şiddet üzerine kültürelci analizleri tetkik ederek çalışmamızı sonlandırıyoruz.

Bu düzenleme şemasının tuhaflığının farkındayız. Müstakil ve metodolojik ölçütleri bir araya getirmesi dolayısıyla mantıksal anlamda tatmin edici görünmüyor. Bu şema, zayıf "tümevarımsal" başlığı altında, teorik ve metodolojik olarak heterojen çalışmaları biraraya getiriyor. Hatalı olarak, tümevarımsal çalışmaların teorik desteğinin zayıf olduğunu ve kültürelci yaklaşımların ne tümevarımsal olduğunu ne de teoriden çıkarımsandığını söylemek riskine giriyor. Yine de, problemleri bu noktaları akılda tutarak, ortaya çıkmakta olan çalışmaları en iyi şekilde yansıtmak için bu şemayı kullanacağız.

TÜMEVARIMSAL YAKLAŞIMLAR

Tüm araştırmaların –ve araştırmaların tüm basamaklarının (veri toplama süreci dâhil)– teorik olarak desteklendiğinin gerçekliğini tartışmadan belirtmek isteriz ki, tümevarımsal başlığı altında toplayacağımız çalışmalar teoriden çok veri analizlerine dayananlardır. Bu çalışma, ampirik verilerin tümevarımsal açıdan sistematik analiziyle, etnik şiddetin yapısı için-

[2] Buradaki referanslar sadece tasvir etmek amacıyla verilmiştir; göreli olarak yakın döneme ait, geniş kapsamlı veya örnekleyici çalışmaları anmaya çalıştık. Spesifik literatür ile ilgili daha fazla referans bulmak mümkündür.

deki düzenlilikleri, örüntüyü, mekanizmaları ve tekrar eden süreçleri tanımlamayı hedeflemektedir. Sorgulanan veriler, yüksek derecede toplulaştırılmış büyük boyutlu veri kümelerinden, küçük boyutlu veri kümesi karşılaştırmalarına ve özel vaka analizlerine dek çeşitlilik göstermektedir. Analiz yöntemleri istatistiksel analiz ve nedensel modellemeden niteliksel yorumlamalara kadar çeşitlidir. Tartışmamızı toplulaştırma düzeyine göre düzenliyoruz.

Büyük boyutlu veri kümeleri

Gurr, son otuz yıldır siyasal şiddet çalışmalarında yol gösteren bir figür ve bu alanda büyük boyutlu veri kümeleriyle istatistiksel analizlere öncülük eden kişidir. İlk önemli çalışması (1970), göreli ihtiyaçtan doğan hoşnutsuzluğun politikleşmesinin ve eyleme dökülmesinin ürünü olarak "siyasal şiddetin bütünleşik teorisi"nin ana hatlarını belirlemiştir. İlk çalışmalarında etnisitenin bir rolü olmasa da, son dönem çalışmalarında etnisite merkezî bir konumdadır (1993a, 1993b, 1994, Harf ve Gurr, Gurr ve Harf 1994). Gurr'un (1970) çalışması, risk altındaki 233 azınlık grubu inceleyen büyük ölçekli veri kümesi analizine dayanmaktadır. Söz konusu "risk altındaki azınlıklar"a) ekonomik ve siyasal ayrımcılığın sıkıntısını yaşayan (ya da bundan yararlanan) ve/veya b) 1945'ten bu yana kolektif çıkarların korunması için siyasal olarak harekete geçmiş olanlardır. Bu "devlet olmayan toplumsal grupların" her biri için –etnik milliyetçiler, bölge yerlileri, etnik sınıflar, militan gruplar, komünal rakipler (communal contenders) olarak ayrılabilecek– Gurr ve benzer çalışmalar yapmış diğer araştırmacılar, grupların temel özelliklerini (grubun uyumluluğu ve konsantrasyonu), grup-içi farklılıkları ve ayrımcılıkları, grubun mağduriyeti ve kolektif hareket üzerine, düzenli bir ölçekte uzun bir veri dizisi oluşturmuşlardır. Sonrasında, mağduriyet ve hareketlilik değişkenlerinin eklektik senteziyle şiddete başvurmayan protestolar, şiddet içeren protestolar ve isyanların biçimlerini ve kapsamlarını açıklamaya çalışırlar.

Söz konusu çalışma, etnik şiddetin bölgeden bölgeye oldukça keskin bir biçimde farklılık gösteren dinamiklerine, yapılandırmasına ve kapsamına dikkat çeker. Bu karşılaştırmalı perspektif elzemdir çünkü Kuzey İrlanda veya Bask bölgesindeki şiddet olayları İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'sını sarsmış olsa da; ölü sayısının yüzlerle veya binlerle değil, on binlerle ve hattâ yüz binlerle ölçüldüğü Burundi, Ruanda, Sri Lanka ve Soğuk Savaş sonrası Bosna'sı vakalarıyla karşılaştırıldığında çok sert olmadıkları söylenebilir (Heisler 1990). Gurr ve çevresindekilerin standartlaştırdığı veri kümesi, Kuzey İrlanda'da şiddeti doğurmuş süreç-

ler ve mekanizmaların, Sri Lanka'dakiyle aynı olduğunu söylemek için güçlü sebepler sunmaz. Hattâ sonuç olarak bu olayların aynı şeyi (etnik şiddet gibi) örneklediğini söyleyip söyleyemeyeceğimiz bile açık değildir.

Eğer Gurr için analiz birimi grup ise, Olzak (1992), Tarrow (1994) ve Beissinger (1998) için analiz birimi olaydır. Olzak, Birleşik Devletler'de on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyıl başlarındaki etnik ve ırkçı çatışmalar ve protestolara ilişkin verileri birleştirerek, etnik ve ırkçı ayrımcılığın, ekonomik ve siyasî rekabetin, etnik ve ırkçı şiddeti içeren dışlayıcı kolektif hareketleri tetiklediğini göstermek için olayların tarihsel analizi yöntemiyle, rekabet ve konumla ilgili ekolojik teorileri kullanır. Beissinger, dağılan Sovyetler Birliği ve ardından kurulan devletlerdeki şiddet içeren toplumsal olaylarla ilgili bir veritabanı oluşturarak, milliyetçi şiddetin yüksek oranda kümelenmiş (highly clustered) örneklerini, kapsamlı milliyetçi tartışmalar bağlamında analiz eder. Etkin otoritenin dağılan merkezden yeni oluşmakta olan halef devletlere geçişi sırasında, hareketlenme döneminin sonlarında, cumhuriyetçi sınırların (yeni oluşmakta olan devletlerin sınırlarının) çekişmesiyle ilgili olarak, milliyetçi mücadelelerin giderek daha da şiddet içerir hale geldiğini (ve giderek sürekli silahlı çatışma biçimini aldığını) gösterir. Beissinger, Tarrow'un (1994, Della Porta ve Tarrow 1986), İtalya'da hareketlenme döneminin sonuna doğru ortaya çıkan şiddet eğilimine ilişkin bulgularına katıldığını ortaya koymaktadır. Tarrow'un çalışması doğrudan etnisite üzerine yoğunlaşmış olmasa da –özellikle şiddetin protestoyla eşleştirilemeyeceği konusundaki imâsı– etnik şiddet çalışmalarında yararlı olabilecek düşünceler içermektedir. İtalya'da şiddet, örgütlü protestonun zayıfladığı dönemlerde artmaktadır. Hareketlilik azaldıkça, şiddet içeren eylemler küçük gruplar tarafından, karışıklık yaratmak için gerçekleştirilmektedir. İki olayın dinamikleri farklı olsa da, hem Beissinger hem Tarrow, şiddeti toplumsal çatışmanın ve toplumsal protestonun doğal bir dışavurumu olarak değil hareketlilik dönemlerinin bir evresi olarak analiz ederler.

VAKA BAZINDA ÖRÜNTÜ BULMA (CASE BASED PATTERN FINDING)

Post-kolonyal Afrika ve Asya'da etnik çatışma ve şiddetin analizi için Horowitz (1985) bugün de en iyi kaynaktır. Geniş anlamda karşılaştırılabilir olaylar kümesinden örüntüyü çıkarmaya çalışmak için, grubun değeri ile ilgili karşılaştırmalı ve kaygı duyan yargıları ve yine grubun meşruiyeti ile ilgili çekişmeli iddiaları vurgulayarak, şiddet içeren etnik çatışmanın iyice ayrıntılandırılmış sembolik boyutunun yanında toplumsal

psikolojik ve bilişsel temellerinin de altını çizer.[3] Aynı zamanda, Horowitz, şiddet içeren etnik çatışmaları tetikleyen ve engelleyen bir unsur olarak kurumların etkisini de –özellikle seçim sistemini, silahlı kuvvetleri ve federalist düzenlemeleri– sistematik olarak değerlendirir (1985: Bölüm 3-5, 1991c). Apartheid sonrası Güney Afrika'da kurumsal düzenle ilgili iddiaları, Lijphart'la aralarında hareketli bir tartışma doğurmuştur (1990).

Bugünlerde, Horowitz (yakında çıkacak) etnik ayaklanmalarla ilgili daha eski (1973, 1983) bir meseleyi yeniden düşünmektedir. 1965'ten bu yana, 40 post-kolonyal ülkede gerçekleşmiş olan yüz ayaklanmadan, tümevarımsal olarak "kanlı etnik ayaklanmaların" morfolojisini ve dinamiklerini analiz etmektedir. Etnik şiddete, ayrıştırılmış biçimde yaklaşmayı tartışarak, Horowitz kanlı etnik ayaklanmaları –kurbanların belli bir gruba üyelikleri üzerinden belirlendiği, sivil gruplar arası kitlesel şiddet olarak tanımlanan– etnik şiddetin soykırım, linç etme, çete saldırıları, şiddet içeren protestolar, miras alınan düşmanlıklar, terörizm ve iç savaş gibi diğer biçimlerinden farklı bir yere koyar. Kanlı etnik ayaklanma, tarihsellik ve yer açısından kusurlu bir kümelemeyle, göreli kendiliğinden karakteri (örgütlenme ve planlamadan bağımsız olmasa da), kurbanların kategorik kimliklerine göre dikkatle seçilmesi, gruplar arası antipatinin hırs dolu ifadesi ve kurbanlara görünüşte sebepsiz yere zarar verilmesiyle göze çarpar.

Büyük oranda benzer tümevarımsal yaklaşımları kullanarak, başka akademisyenler de başta Güney Asya bağlamında olmak üzere etnik ayaklanmalar ile ilgili çalışmışlardır (Freitag 1989; Das 1990a; Spencer 1990; Pandey 1992; Jaffrelot 1994; Brass 1996a, 1997). Bu alanda daimi katkıyı, çok katmanlı zengin çalışmalarıyla Tambiah (1996) yapmıştır. Siyasî manipülasyon ve örgütlü haydutluğun kesişimindeki etnik ayaklanmaların basit araçsallaştırıcı yorumundan uzak durarak, Tambiah, ayaklanmaların gerçekleşmesi süreciyle ilgili olarak, şiddetin rutinleşmesi ve törenselleşmesine, "organize, öngörülen, programlı ve tekrar eden özelliklerine ve görünüşte kendiliğinden olan, kaotik ve taşkın eylemlere" (s. 230), kültürel kaynaklara ve toplumsal altyapıya [Brass'ın (1996b: 12) "kurumsallaşmış ayaklanma sistemleri" dediği] özellikle dikkat çeker. Aynı zamanda, Le Bon, Canetti ve Durkheim'ı yeniden okuyarak kitlelerin değişken davranışlarının toplumsal psikolojik dinamiklerini kuramsallaştırmaya çalışır.

[3] Büyük oranda benzer bir teorik gelenek içinde çalışan Petersen (1998) kişisel duyguları grubun durumuyla ilişkilendiren yapısal olarak kışkırtılan öfkenin en açık örneklerinin Doğu Avrupa'daki vakalarda görüldüğünü belirtmiştir.

Örüntü-bulma amacıyla yapılmış diğer çalışmalar, etnik şiddetin yekpare özel biçimlerine bakmaz (kanlı etnik ayaklanmalarda olduğu gibi); bunun yerine (Horowitz 1985 gibi) etnik şiddet içindeki mekanizmaları ve süreçleri düşünür. Blalock'un (1989) farklı bir bağlamda not ettiği gibi, bu mekanizmalar ve süreçler, şiddet içeren çatışmaların altında yatan dolayımsız sebepleri ortaya koymasa da, vakaların sıklığı ve biçimini belirlemektedirler. Bu yazıda, biz, söz konusu mekanizmaların ve süreçlerin belirli bir alanına (ama oldukça geniş kapsamlı ve önemli bir alana) dikkatimizi yoğunlaştırıyoruz: grup-içi (*intra*-etnik) süreçlerin etnik gruplar arası (*inter*-etnik) şiddeti nasıl koşullandırdığı ve beslediği.[4]

Bu çalışma alanı, en başta grup özdenetimini dikkate almayı gerektirir. Özdenetim, Laitin'in (1995a) belirttiği gibi, grup dışındakilerle (dışarıdakiler, sadece etnik farklılıklar üzerinden tanımlanmış olmayabilir; dinî, ideolojik, sınıfsal veya başka farklar da etkin olabilir) belli bir biçimde ilişki kurmayı dayatan yaptırımların, hattâ şiddet içeren yaptırımların, resmî ve gayri resmî yollarla düzenlenmesini içerir. Güney Afrika kasabalarındaki "necklacing"*, IRA'nın "diz kapağından vurma" cezası, İsraillilere toprak satmış olduğu iddia edilmiş Filistinlilerin idam edilmesi ve pek çok grupta "işbirlikçi" adı konmuş kişilere yapılanlar etnik-milliyetçi radikal grupların grup-içi kontrolü sağlamak için uyguladıkları yöntemler arasında en ünlü olanlarıdır. Örneğin Pfaffenberger (1994), Sri Lanka'da baskın bölücü grup Tamil Kurtuluş Kaplanları'nın, Tamil genç erkeklerinin Jaffna'dan ayrılmasına izin vermediklerini, rakip Tamil grupların liderlerini, kendi taraflarındaki muhalifleri ve Sinhaleselere yardım ettiklerini düşündükleri sivil Tamilleri tereddüt etmeden öldürdüklerini göstermiştir.

İkinci bir grup-içi mekanizma –çatışma sosyolojisinin klasik konularından biri olan (Simmel 1955, Coser 1956)– grup dışındakilerle karşılaşmalarda şiddet içeren olayların çıkması ve bu ihtimalin olumlanması; açıkça meydan okuyarak, kışkırtarak, provoke ederek, dramatize ederek ve yoğunlaştırarak şiddeti doğuracak zeminin yaratılmasıdır. Provokatif ve kışkırtıcı eylemler genelde grubun zayıf üyeleri tarafından, grup-içi tereddütleri def etmek ve çatışmanın temel karakterinin grup-içi değil (tereddütleri olan grup üyeleri böyle düşünebilecekken), gruplar arası oldu-

[4] Genel mekanizmalar, tümevarımsal olarak tanımlanabildiği gibi tümdengelimsel olarak da tanımlanabilir. Bu bölümde referans gösterilen çalışmaların çoğu tümevarımsal yaklaşımı tercih etmiş olanlar olsa da, birkaç tane tümdengelimsel çalışma da anılmıştır. Etnik şiddet içindeki genel mekanizmaları tümdengelimsel olarak analiz eden teorilerden bir sonraki bölümde yararlanılmıştır.

* Necklacing: Üzerine benzin dökülmüş bir lastiğin kurbanın boynuna geçirilerek ateşe verilmesi şeklinde gerçekleştirilen, Güney Afrika Cumhuriyeti kökenli bir cinayet yöntemidir (çn.).

ğunu göstermek için gerçekleştirilir; bazı vakalarda grupla ilgili tereddütleri ve huzursuzlukları olanların da, grubun itibarını kötüye çıkarmak için böyle eylemlere giriştikleri bilinmektedir.

Gagnon'un (1994/1995) Yugoslavya'nın kanlı çözülüşünde, Sırplar arasındaki çatışmaların rolünü analiz ettiği çalışması bu bağlamda yakın zamanda yapılmış en önemli teorik katkılardan biridir. Gargon, 1980'lerin ortalarında ekonomik kriz, pazara dönük ve demokratik reformlar için zorlayıcı taleplerle karşılaşan parti liderleri, yerel ve bölgesel elitler, milliyetçi entelektüeller ve askerî liderlerin bir kısmının *muhafazakâr birliğinin* etnik fikir ayrılıklarını tetiklediğini –ilk olarak Kosova'da, sonrasında da kaçınılmaz olarak Hırvatistan'ın Sırp yerleşimi olan sınır bölgelerinde– öne sürer. Bu bağlamda, bölgede etnisite (özellikle sözde tehdit altındaki Sırp etnisitesi) en önemli siyasî mesele olarak başarıyla tanımlanmış ve muhafazakâr birliğin reformist güçleri alt etmesi ve kendi iktidarını geri kazanması için bir ihtimal doğurmuştur. Gagnon'un deneysel analizi Sırp liderliğine odaklanmış tek yönlü bir çalışma olsa da (Hırvat liderliği ile ilgili olarak da benzer şeyler söylenebilir), gruplar arası çatışmanın grup-içi kaynakları hakkındaki teorik argümanı önemlidir. Daha geniş kapsamlı, milliyetçilik ve demokratikleşme konularına yoğunlaşmış bir çalışmasında Synder (1998), benzer provokasyon stratejilerinin, demokratikleşme sürecinde olan ancak kurumsallığın oturmadığı rejimlerde genelde kullanıldığını ve başarıya ulaşabildiğini iddia eder. Grup-içi dinamiklerin gruplar arası mücadeleye etkisinin başka örneklerini Deng'in (1995) Sudan ve Prunier'in Ruanda çalışmalarında bulabilirsiniz.

Üçüncü önemli grup-içi mekanizma etnik vaatçilik (ethnic outbidding) (Rabushka ve Shepsle 1972; Rothschild 1981; Horowitz 1985: Chapter 8; Kaufman 1996). Bu durum kendilerini aynı etnik grupla tanımlamış birden çok aday partinin, söz konusu etnik grubun oyunu alabilmek için kendisinin diğer partilerden daha milliyetçi olduğunu öne sürmesi biçiminde ortaya çıkar. Her biri, diğerinin, kendisi için etnik meselelerde "yumuşak" olduğunu iddia etmesi ihtimalinden çekinmektedir. Etnik vaatçilik, oluşmasına imkân yaratmış demokratik kurumları hiçe sayarak, "fazla yüklenip" şiddet içeren çatışmalar yaratabilir. Bu güçlü bir mekanizmadır (ve sadece *etnik* unsurlar taşıyan uzlaşmazlıklarla sınırlı olmayan genel bir mekanizmadır). *Nasıl* işlediği teorik olarak açıktır ve çatışmayı yoğunlaştırıp şiddeti doğurabildiği, klasik ve trajik bir biçimde Sri Lanka'da ispatlanmıştır (Horowitz 1991c, Pfaffenberger 1994).

Ancak, vaatçilik her zaman ortaya çıkmaz ve teşebbüs edildiği her durumda bir siyasî strateji olarak amacına ulaşmaz. Birçok yorumun aksine, Gagnon (1996) Yugoslavya'nın dehşetli çöküşünün etnik vaatçilikle hiç-

bir ilgisi olmadığını iddia etmektedir. Ona göre, Sırp elitler, halkı hareke-te geçirmek için değil, hareketsiz kılmak ve rejime karşı tehditleri engel-lemek için şiddetli çatışmayı kışkırtmış ve bunu etnik antagonizm çerçe-vesine yerleştirmiştir. Seçim kampanyaları sırasında halkın desteğini al-mak istediklerinde, elitler etnik vaatçilikle etnik unsurlar üzerinden siya-set yapmamış; aksine etnik nitelikli propagandanın yapılmamasını istemiş ve etnik meselelerde muhalifler gibi radikal değil, ılımlı stratejiler izle-mişlerdir. Vaatçiliğin yapıldığı ve amacına ulaştığı koşulların (farklı se-çim sistemlerinin etkisi gibi) irdelenmesi anlamında daha fazla çalışma-nın yapılması (1985 Horowitz'i takip eden) gerekmektedir. Dördüncü bir grup-içi mekanizma, etnik şiddet için örgütlenmiş çetelerin, terörist grup-ların ve gerilla orduların gruplarına üyeler almasının dinamikleriyle ilgi-lidir. Etnik liderlerin çoğu iyi eğitimli olsa da ve orta sınıftan gelse de, örgüt üyeleri genellikle az eğitimli ve alt sınıftan ya da işçi sınıfındandır-lar (Waldmann 1985, 1989; Clark 1984). Bu örgütlere katılmayı teşvik eden gruplar arası dinamikler hakkında hatırı sayılır ölçüde çalışma mev-cuttur. Örneğin, IRA üyeleriyle görüşmeler yapan White (1993: Bölüm 4), araştırması sonucunda, kendi bölgelerinde, Britanya güvenlik güçleri ve kraliyet milislerinin şiddetine maruz kalan işçi sınıfından Katoliklerin çoğunun IRA'ya katıldığını göstermiştir. Ancak, genç erkeklerin (ve daha seyrek olarak kadınların) etnisite merkezinde örgütlenmiş ve şiddet kul-lanan bu disiplinli gruplara alınmasıyla ilgili grup-içi toplumsal ve psiko-lojik süreçler hakkında çok az sistematik bilgiye sahibiz. Grup-içi rütbe-lendirme, sağlanması beklenen koşullar ve öngörülen tavır, şehit olmanın sembolik ödülü, erkeklik ritüelleri, şiddetten uzak durmak isteyebilecek olanları aşağılama ve ateşli gençlerin temkinli yetişkinleri etkilemesi gibi kuşaklar arası gerilimlerin grup içinde nasıl belirlendiği gibi noktalar, üzerinde düşünülmeyi beklemektedir.

"KÜÇÜK BOYUTLU" KARŞILAŞTIRMALAR*

Literatürde, az sayıda karşılaştırmalı çalışma bulunmaktadır. Özellikle et-nik şiddetin yaşandığı ve benzer etnik çatışmaları barındırmasına rağmen etnik şiddetin görülmediği bölgelerin karşılaştırılması biçiminde çalışma-lar azdır. Bu anlamda Bask/Katalan karşılaştırması ilk akla gelenlerden biridir ve Laitin (1995b) kitlenin bireyi etkilemesi fenomenine dilbilimsel açıdan yaklaştığı ve şeref normlarının egemenliğindeki kırsal bölgelerde gerilla hareketine katılmaya aday olanların belli açılardan farklılıklarını

* Küçük Boyutlu Karşılaştırmalar (Small-n Comparisons): Sosyal bilimler araştırmalarında, veri kümesinde az sayıda vakanın bulunduğu karşılaştırmalara denir. Bu makalede, Bask/Katalan ve Hindu/Müslüman gibi ikili karşılaştırmaları nitelendirmektedir (çn.).

analiz ettiği bir çalışma yapmıştır. Diez Medrano (1995) milliyetçi hareketlerin toplumsal temellerini araştırır. Varshney (1997), Müslüman ve Hindu oranı ve tarihsel toplumsal altyapıları oldukça benzer olan ancak komünal şiddet anlamında çarpıcı farklılıklar gösteren iki Hindistan şehrini karşılaştırır. Komünal gruplar arasındaki yüksek derecede "şehirlileşmenin" Müslümanlar ve Hindular arasındaki şiddetin zayıflamasını açıklayabildiğini iddia eder. Waldman (1985, 1989) Bask Bölgesi ve Kuzey İrlanda'daki şiddet içeren etnik çatışmaları, (genel olarak) şiddet içermeyen çatışmaların var olduğu Katalonya ve Quebec bölgesindekilerle karşılaştırır ve ilk iki bölgede şiddet içermeyen milliyetçi protestoların şiddetli çatışmalara dönüşümünü, milliyetçi hareket karşısında orta sınıf kontrolünün ortadan kalkmasına bağlar. Friedland ve Hecht (1998), Kudüs ve Hindistan şehri Ayodhya'da kutsal yerleri kontrol etmek mücadelesiyle ortaya çıkan şiddetli çatışmaları inceler. Her iki bölge için, iki dinin kutsal bir yerde hak iddia etmesiyle başlayan çatışmaların, –Kudüs'te Müslümanlar ve Yahudiler, Ayodhya'da Hindular ve Müslümanlar– kurmak, genişletmek veya yeniden düzenlemek bağlamında, ulusdevlet ideolojisiyle sıkı bağları olduğunu gösterirler. Ruanda ve Burundi'nin dehşetli çatışmalar açısından karşılaştırılması zorlama olacaktır çünkü iki bölge oldukça farklı tarihsel koşullara sahiptir. Bu karşılaştırma sistematik olarak analiz edilmemiştir ancak Lemarchand (1996) bu iki vakanın birbirine girdiği, ilişkilendiği taraflar olduğu önerisini getirir. Şu kesin ki, "doğal bir deney" süresince tanımlanabilir bütün değişkenleri kontrol etmek fikri bir hayalden öteye geçemez. Fakat Laitin (1995b) bunun denemeye değer olduğunu savunur çünkü bu bizi, farklı koşullar altında özel bir sürece odaklanmaya mecbur eder ve böylece haddini aşmış genel teorilerin kurulmasını engeller, der.

VAKA ANALİZLERİ

Başka durumlarda olduğu gibi burada da, vakalar genelde ülkelerle tanımlanır. Alandaki zengin literatür, kılavuz niteliğindeki şu çalışmalarla oluşmuştur: Kuzey İrlanda (Mc Garry ve O'Leary 1995; Feldman 1991; Bruce 1992; Bell 1993; White 1993; Aretxaga 1993, 1995); Yugoslavya (Woodward 1995; Cohen 1993; Glenny 1993; Denich 1994; Gagnon 1994/1995); Sri Lanka (Kapfere 1988; Tambiah 1986; Kemper 1991; Pfaffenberger 1991, 1994; Spencer 1990; Sabaratnam 1990); Ruanda ve Burundi (Lemarchand 1996; Prunier 1995; Malkki 1995). Vakaların ülkeyle tanımlanması mantıksal değil geleneksel bir tercihtir. Bir ülkede yaşanan etnik ve milliyetçi şiddet ancak ülkenin tümüne mâl edildiğinde tarihsel bir vaka sayılmaktadır. Eğer şiddet, bağımsız (yüksek olasılıkla

ilişkili) örnekler dahilinde yorumlanıyorsa, kontrollü karşılaştırmalar ve hattâ büyük boyutlu veri kümesi çalışmalarının yapılmasına elverişli bir vaka kümesinin var olduğunu söyleyebiliriz. Olzak'ın (1992) anlaşmazlıklar ve protestolar hakkındaki çalışmasında örneğin, Birleşik Devletler bir vaka değildir, geniş bir veri kümesi içeren bir bölgedir. Yugoslavya'nın dağılması birçok kez karmaşık, çok ilişkili ayrı bir vaka olarak değerlendirilmiştir; ama aslında vaka kümesi (örneğin, resmî ve yarı–resmî şiddete eğilimli milliyetçi milislere ve çetelere adam alma meselesi) olarak da değerlendirilebilir.

Vaka çalışmalarının çoğu belirli bir tartışma ekseni etrafında biçimlenirler. Woodward'ın 1995 Yugoslavya analizi örneğin, ekonomik krizin kümülatif etkisi, zayıflayan merkezî devlet ve dış güçlerin devlet gibi hareket edemeyen "ulusların" farkına varması sonucunda yeni kurulan devletlerdeki azınlıkların güvenlik problemi çerçevesinde şekillenmiştir. Deng (1995) için, Kuzeylilerin Araplar tarafından köleleştirilmiş ama asla asimile olmamış Sudanlıları Araplaştırmak için saldırısının, Güney'in isyanıyla karşılaşması kaçınılmazdı. Kapferer (1988), Sinhalese Budist mitleri ve ritüelleri –kapsayıcı kozmoloji ve "gündelik hayat pratiklerine içkin" (s. 34)– radikal milliyetçileşmiş Shinhalese siyasî hayatına ve Sri Lanka'daki Tamillere karşı şiddete kültürel anlamda destek olmuştur. Prunier'in Hutular ile Tutsiler aralarındaki keskin ayrılığa ilişkin ideolojik dayatmaya ve gruplar arasında, kolonyal olarak belirlenmiş olan farklılığın her iki tarafında görülen devletin dışlayıcı denetimine ilişkin olan 1995 Ruanda analizi, önleyici şiddet aleyhine bir güvenlik çelişkisi yaratmıştır.

Aynı zamanda, bu ve başka çalışmaların yazarları çizdikleri ana hattın, problemin sadece bir tarafı olduğunun da farkındadırlar ve bu yüzden ana argümanlarını kapsamlı bir anlatı içinde, onu destekleyen, tamamlayan ve besleyen bir argümanlar ağı ile birlikte verirler. Sonuç olarak, bir kişinin bu çalışmaları, istatistiksel veya küçük boyutlu çalışmalar gibi tek bir ölçü birimiyle değerlendirmesi pek mümkün değildir. Vaka çalışmalarında, retorik ağırlık metnin zenginliği ve yoğunluğundadır ve ana argüman genelde belirgin olsa da, tartışma, birbirinden ayrı açıklayıcı tezler biçiminde değil, kaynaksız bir ağ gibi birbirinden ayrılamayacak bütünlükte argümanlarla birlikte verilir. Vaka çalışmalarından kesin tezler çıkarma girişimleri, orijinal tartışmayı indirgeyip karikatürize etmekten öteye geçemezler.[5] Ancak, bu çalışmaların dikkatle incelenmesi, düşük

[5] Blalock (1989: 14) vaka çalışmaları bir kez literatüre girip teorik tartışmalara dahil olduklarında öneriye ilişkin uzlaşmazlığın zayıfladığını belirtmiştir.

toplulaştırma düzeyleri sayesinde mikro-sosyal süreçlerle ilgili, makro teorilerin kaçırdığı zengin materyaller sağlar.

TEORİYE DAYALI RASYONEL EYLEM YAKLAŞIMLARI

Etnik şiddet üzerine, teoriye dayalı temel çalışmalar, uluslararası ilişkilerdeki realist gelenekten, oyun teorisinden ve rasyonel seçenek teorisinden çıkan rasyonel eylem modellerini kullanırlar.[6] "Rasyonel eylem" (ya da uluslararası ilişkiler ve oyun teorisinin kullanmayı tercih ettiği biçimiyle, rasyonel strateji) her bir gelenekte farklı anlaşılıyor olsa da (uluslararası ilişkilerde güç siyaseti güden devletlerin ana hedefleri; oyun teorisinde bir oyunu oynamak için tamamıyla özelleşmiş plan; rasyonel seçenek teorisinde beklenen sübjektif yararı maksimize etmek için yapılan bireysel seçim), üçünde de etnik şiddet, rasyonel eylemin bir sonucu olarak görülür (duygunun veya irrasyonalitenin değil) ama yapısal arka plan koşullarının seçeneğin bağlamını şekillendiren en ciddi unsur olduğu asla göz ardı edilmez.

ULUSLARARASI İLİŞKİLER YAKLAŞIMLARI

Realist okulun uluslararası ilişkiler araştırmacıları (Jervis, 1978), saldırı mahiyetinde olmayan hareketlerin bile gelip kişinin güvenliği meselesine dayandığı, anarşi koşulları altında, bir "güvenlik dilemması"nın varlığını öne sürerler. "Güvenlik dilemması", kişinin sürekli olarak başkalarının tehdidi altında olduğu algısının, sonuçta gerçekten kişinin güvenliğini azaltan karşıt-hareketleri tetiklemesidir. Devletlerarası savaşları açıklamak için formüle edilmiş güvenlik dilemması devlet içi etnik şiddeti anlamak için de kullanılır hale gelmiştir.

Posen'in (1993) başlattığı bir dizi argüman, birçok etnisiteyi barındıran imparatorlukların merkezî otoritesinin çöküşüyle doğan fırsatlara –ve yaralanabilirliğe– odaklanır (bkz. Carment et al 1997). Bu şartlar altında, özellikle gruplar-arası ciddi düşmanlığın tarihsel kayıtları da mevcut ise (tabii ki, her yeni anlatıda büyütülmüş ve çarpıtılmış olan), gruplar diğer bir grubun milliyetçi hareketini tehdit olarak görmeye eğilimlidir. Bu tehdit algısı, önleyici saldırıları teşvik edebilir (veya en azından diğer bir grup tarafından tehdit edici diye algılanabilecek karşıt-hareketlenmeyi yaratabilir, özellikle otonom olarak şiddet eylemlerinin baş gösterebildiği devletin dağılması koşullarında, zayıf ve acemi halef devletlerin kontrol edemediği radikal çetelerce sonunda şiddeti doğuracak bir hareketlilik spirali oluşturabilir).

---

[6] Bu kümeler, tabii ki, birbirini dışlamamaktadırlar. Örneğin Lake ve Rothchild (1996) üçünün de bazı öğelerinden yararlanmışlardır.

Etnik şiddet konusunda uluslararası ilişkiler perspektifinin zayıflıkları olduğu açıktır. Etnik çatışma devletlerarası çatışmadan oldukça farklıdır (Laitin 1995c). Devletler, ayrı ve keskin sınırları olan varlıklardır [her ne kadar, uluslararası ilişkiler akademisyenleri genelde bu hataya düşse de (Van Evera 1994), onları üniter aktörler olarak görmek problemlidir (Mann 1993: Bölüm 3 ve 21)]. Aksine, birçok araştırmadan da anladığımız üzere (Barth 1967, Young 1965) etnik gruplar kesin üyelik kuralları olan "verili" varlıklar değildirler. Nadiren, otoriter bir biçimde grup adına konuşabilme yetkisi olan bir lider tanınır. Sonuç olarak, devletlerin normal olarak sahip oldukları, çözüm için müzakere edebilecek veya talepte bulunabilecek liderlerinin veya lider gruplarının olmaması etnik grupların bu bağlamda incelenmesini problemli kılar (Paden 1990, Podolefsky 1990). Ayrıca, etnik grup üyeliği akışkandır ve şartlara bağlıdır. Farklı etnik gruplardan kişilerin evlenmesinin göreli sıklığı (Yugoslavya'da olduğu gibi), gruplar arası etnik şiddetle karşılaşanların çoğunun nereye ait olduklarından emin olmadıklarını gösterir. Etnik grup-içinde sınırları güçlendiren, gruplaşmayı sağlamlaştıran projelerin neredeyse her zaman gruplar-arası şiddet içeren çatışmaların merkezinde olduğu ortadadır; fakat grup-içi bu ciddi süreçler, grupları üniter aktörler olarak değerlendiren uluslararası ilişkiler yaklaşımını benimseyen çalışmalarda bulanıklaşır.

OYUN TEORİSİ YAKLAŞIMLARI

Oyun teorisyenleri, etnik şiddeti toplumsal düzenin genel teorisi içinde değerlendirirler (Kandori 1992, Landa 1994). Özel olarak etnik şiddet konusunda, oyun teorisyenleri, şiddet kullanmayı tercih etmenin mantıksal gerekçesini anlamaya çalışırlar çünkü aslında şiddet, çatışma içindeki iki tarafa da oldukça pahalıya mâl olmaktadır (Fearon 1995). Oyun teorisyenleri, şiddeti gergin etnik uzlaşmazlıkların açıklanamayan ve kasıtsız bir yan ürünü olarak kabul etmeyip, özellikle şiddetin sebebini düşünmeye çalışırlar.

Etnik şiddet hakkında bütünlüklü ve tamamlanmış bir oyun teorisi bulunmamaktadır. Oyun teorisyenleri, etnik şiddet meselesinin birtakım özelliklerini anlamaya yardım eden genel mekanizmaları tanımlamışlardır. Biz burada, oyun teorisinin böyle üç mekanizmaya ilişkin yorumunu inceleyeceğiz. Sırasıyla bu mekanizmalar: Güvenilir üstlenme (credible commitment), asimetrik bilgi ve grup-içi dinamiklerdir.

Fearon (1994) güvenilir üstlenme ve etnik şiddet problemiyle ilgili bir model geliştirmiştir. Problem, bir etnik grubun egemen olduğu ama en az bir güçlü azınlık grubun bulunduğu, bağımsızlığını yeni kazanmış bir

devlette ortaya çıkar. Model, etnikleşmiş devlet liderliğinin, diğer etnik grupların canını ve malını korumayı güven verecek biçimde üstlenebilmesinin yetersizliğine odaklanır. Ve bu etnik gruplar, iktidarın, canlarının ve mallarının güvencesine ilişkin vaadini yerine getirip getirmeyeceğini bekleyip görmeyi değil, hemen bağımsızlık mücadelesine girmeyi tercih etmeye eğilimlidirler. Ve savaş çıktığında, Walter'in da (1994) belirttiği gibi, hiçbir taraf anlaşmaya bağlı kalınacağına tam anlamıyla güvenmeden silah bırakmak istemeyecektir ve karşı taraf silah bırakmadıkça kimse bu güveni hissedemez. Weingast (1998) göstermiştir ki, grup liderleri, kendi etnisitelerinin ortadan kaldırılmasının hedeflendiğini söylediğinde, kimse eline silah almakta tereddüt etmeyecektir. Liderin tahminleri isabetli olmasa da, zorlu koşullar altında düşük olasılıklı bir ihtimalin bile getirebileceği zarar yüksektir. Dolayısıyla, etnik savaş, belirsiz temsil önerilerinin sunulması veya iktidardaki grubun bir kanadının soykırım amacı gütmesi gibi durumlarda, bir üstlenme probleminden doğabilir. Weingast'ın çalışması, Lijphart'ın (1977) tarif ettiği güvenilirliği arttırmaya yardım edebilecek birlikler gibi kurumların önemine duyarlı bir biçimde yaklaşır. Böyle kurumların olmaması durumunda, etnik şiddetin doğması daha mümkündür.

Bazı akademisyenler, güvenilebilir üstlenme problemini dikkate almazlar çünkü genelde devletlerin azınlıkları korumak için böyle güvenceler vermeye çalışmadıklarını iddia ederler. Rothchild (1991) Afrika'daki etnik şiddetin, iktidardan memnun olmayan gruplarla pazarlığa asla yanaşmayan yönetim biçimiyle oldukça güçlü bağları olduğunu gösterir. Birçok durumda, şiddet, korkudan veya başarısız yapılardan değil kasıtlı siyasetten doğmuştur. Ancak, bu çeşit şiddet, karşılıksız olmasaydı ve sebep olanlara da zarar vermeseydi, oyun teorisi açısından, etnokratik rejimlerin liderleri için bunun baskın bir strateji olması gerekirdi; böyle olmadığına göre, araştırmacıların bu çeşit şiddetin niçin şimdi olduğundan daha sık başvurulan bir yöntem olmadığını açıklaması gerekmektedir.

Asimetrik bilgi problemi meselesinde, Fearon ve Laitin (1996), Duetsch (1954) ile paralel olarak, etnik birliğin yüksek düzeyde iletişim ile sağlandığına dikkat çekerler. Sonuçta, etnik bir grup içindeki gündelik ilişkiler dahilinde, eğer biri, bir başkasını kullanıyor ve istismar ediyorsa, kurban buradaki kötülüğü anlayacak ve gelecekte onunla işbirliği içinde olmayı reddedecektir. Bir topluluk içinde, geçmişteki ilişkilerle ilgili yüksek düzeyde etkileşim ve bilgi, "işbirliğinin gelişimine" (Axelrod 1984) olanak sağlar. Fakat etnik gruplar arası ilişkiler, düşük düzeyde bilgi içerir; bireyler diğer etnik grubun tarihsel tavrını çok iyi bilmezler. Bu koşullar altında, etnik nitelikli bir vaka kolaylıkla sürekli şiddete dönüşebi-

lir. Belli bir suçlu tanımlayamamış grup üyeleri, diğer grubun herhangi bir bireyini veya grubun tümünü cezalandırmak isteyecektir. Fearon ve Laitin, bu talihsiz dengenin yegâne olmadığını gösterirler. Bu türdeki şiddet sarmalının, niçin çok sık görülmediğini açıklayan başka bir denge biçimini tarif ederler. Devletin zayıflaması veya dağılması koşullarında bile, grup-içi düzeni –örneğin, bir grubun liderlerinin diğer gruba karşı şiddeti teşvik eden grup üyelerini teşhis edip cezalandırması biçiminde– ve gruplar-arası uzlaşmayı sağlayan yerel kurumlar aracılığıyla etnik işbirliğinin sağlanabildiğini ortaya koymuşlardır. Grup-içi yönetim dengesi etnik gruplar arası şiddeti kolaylıkla sonlandırabilir.

Olay bazlı örüntü bulma bölümünde tartışılan, grup-içi süreçlerin mikro temellerini açıklamak için oyun teorisi yardımcı olabilir. Kişi düzeyinde analize uydurulmuş oyun teorisi yaklaşımları bir etnik grubun üyelerinin her birinin aynı vizyona ve ilgi merkezine sahip olduğunu varsaymaz –oysa birçok teorisyen bütün grubun birbirinin aynısı bireylerden oluştuğunu varsayma hatasına düşer–. Kuran (1998a, 1998b), insanların, etnik unsurlar taşıyan tüketimle, genel, etnik unsurların etkisinin olmadığı tüketimin (sadece eşyalarla ilgili olarak değil, etkinlik, ilişki biçimleri, siyaset gibi alanlarda da) bazı kombinasyonları için farklı tercihleri olduğunu varsayar. Üyelerin, etnik niteliğe sahip olanı genel olana tercih etmesinden yana olan etnik girişimciler, genel olanın değerini düşürme pahasına, tercihin etnik nitelikli olandan yana yapılmasını teşvik etmeye çalışırlar. Bu çeşit baskılar ve üyelerin birbirleriyle ilişkileri ile tepkileri güçlü etnifikasyon dalgalanmaları yaratabilir. Etnifikasyon dalgası, sert ve kendi kendini devam ettiren bir itkiyle, etnik anlamda tarafsız faaliyetlerin etnik unsurlar taşıyan faaliyetlere dönüşmesi sonucunda bütünleşik toplulukları ayrı etnik bölümlere ayırır ve bu ayrılma, "dalgadan" önce birlikte yaşayan insanlar arasında, şiddetin kolayca alev alabileceği, yayılabileceği bir ortam yaratır. Laitin (1995b) Kuran'ınkine benzer bir dalgalanma modeli kullanır. Etnik aktivistler, milliyetçi bir uyanış bağlamında, uyuyan diğer milletlerin kültürel kaynaklarına yatırım yapan milliyetçi başka hareketleri küçük düşürücü taktikler kullanacaklardır. Ancak taktikleri işe yaramadığında, bu taktikler aracılığıyla bir yeniden uyanış dalgası yaratamayacaklarını anladıklarında, aktivistler hem grup-içi hem gruplar arası etnik şiddeti teşvik etmeyi hesaba katacaklardır.

RASYONEL EYLEM TEORİSİ

Etnisite ve milliyetçiliğe rasyonel eylem teorisi açısından yaklaşmak son yıllarda oldukça sık karşılaşılan bir tercihtir (Rogowski 1985, Meadwell 1989, Banton 1994). Etnik ve milliyetçi şiddetin stratejik, planlı veya

araçsal boyutları üzerine birçok inceleme yapılmış olsa da, meseleyi rasyonel eylem teorisi perspektifinden sistematik bir biçimde incelemeyi hedefleyen pek çalışma yoktur (yukarıda bahsettiğimiz uluslararası ilişkiler ve oyun teorisi yaklaşımlarının dışında). Bu durumun bir istisnası, "milliyetçi şiddetin en iyi olarak araçsallık bağlamında açıklanabileceğini" iddia eden Hechter'dir (1995). Hechter'e göre, şiddetin duyumsanan veya görünen biçimi ile ilgili eğilim toplum içinde rasgele dağılmıştır ve toplulaştırılmış düzeyde bunun etkisi görülmez; araçsal şiddetin temelleri sistematik bir biçimde kümelenmişlerdir ve toplulaştırılmış (aggregated) düzeyde yanıltıcı bilgi verirler. Bu argüman şunu iddia eder: Duyumsanan ve görünen biçimiyle şiddet eş zamanlı kendine has karakterler gösterir ancak şiddeti besleyen öfke ve paniğe sebep olmuş korku gibi duygular sistemli bir biçimde belli yerler ve zamanlarda kümelenebilirler ve toplulaştırılmış (aggregated) düzeyde de belirginleşebilirler. Fakat Hechter risk alıp rasyonalistlerin –incelemelerinin kapsamını sürekli genişletme eğiliminde olmalarına rağmen– o ana kadar girmeye tereddüt etmiş olduğu alana da girer. Grubun birliği, devletin gücü ve otonomisi ve karşıt milliyetçi şiddet arasındaki ilişkilerle ilgili bir dizi önerme sunar. Diğer bir istisna, etnik grupların oluşumu ve dışlayıcı normlar geliştirmesi hakkında rasyonel seçenek açısından yorum getirmiş (Olson'u (1975) takip ederek) ve grupların oluşturdukları normlarla şiddeti nasıl "olumladıklarını" açıklamak için formel olmayan bir oyun modelini esas almış olan Hardin'dir (1995).

Blalock'un (1989), özellikle etnik ve milliyetçi şiddete odaklanmamış olsa da, güç ve çatışmayla ilgili genel teorisi şiddetin genel yapısı, mekanizması ve süreciyle ilgili bir analiz sunar. Bu analiz, özellikle şiddet etrafında örgütlenmiş küçük, disiplinli "çatışma gruplarını" ve çatışmanın devam ettirilmesi ve sonlandırılmasının mekanizmalarını inceler. Rasyonel-aktör bakış açısının değiştirilmiş bir biçimini kullanır –güç ve bağımlılık yapılarını ve eylemi mümkün kılan öznel imkânlar olarak ekonomik olmayan amaçlar ve yanlış algılamayı, aldanmayı, ideolojik taraflılığı vurgulayarak rasyonel-aktör bakış açısına bazı farklar katmıştır.

KÜLTÜRELCİ YAKLAŞIMLAR

Etnik ve milliyetçi şiddetin kültürelci analizleri son yirmi yıl içinde sosyal bilimlerde görülen kapsamlı "kültürel dönüşü" yansıtır. Bu analizler oldukça heterojen olsa da, genelde etnik şiddetin kültürel olarak kurulduğu, dolambaçlı yollardan üzerinde uzlaşılmış olduğu, sembolik olarak doyurulduğu ve törenselleşmiş alışkanlıklarla düzenlendiğini vurgular. Bazı kültürelci analizler yorumlayıcı yaklaşımı tercih edip nedensel ana-

lizi reddeder (Zulaika 1988) veya epistemolojik şüpheciliği benimser (Pandey 1992, Brass 1997). Yine de, kültürelci düşünceler genelde açıklayıcı iddialar ortaya koymuştur ancak söz konusu iddiaların konumunun anlamının her zaman açık olmadığını ifade etmek gerekir. Burada, kültürelci analiz içinde, tekrar tekrar üzerinde durulmuş olan birkaç konuya değineceğiz.

KORKUNUN KÜLTÜREL İNŞASI

Rasyonel eylem yaklaşımları gibi, kültürelci yaklaşımlar da belli bağlamlarda, anlamsız etnik şiddetin nasıl da "anlamlı" (Kapferer 1988) hale dönüştüğünü göstermeye çalışır. Fakat kültürelciler, etnik ve etnik-dinsel şiddetin "mantığını" keşfetmeye çalıştıklarını iddia edip (Spencer 1990; Zulaika 1988; Juergensmeyer 1988) söz konusu şiddetin kaotik, rasgele, anlamsız, irrasyonel veya tamamen duygusal nitelikte olduğunu reddederken, şiddetin anlamını sadece araçsal açıdan kazanmadığını, kültürel olarak belirlenmiş şartlar ve çevre içindeki diğer unsurlarla ilişkisi ve etkileşimi anlamlı hale geldiğini savunurlar.

Kültürelci analizler, ilgili bağlamı farklı yollardan tahlil ederler. Temel ilgi odaklarından biri, etnik unsurlar temelinde şeytanileştirilmiş, değersizleştirilmiş veya tehdit eden olarak konumlandırılmış "öteki"nin retorik süreçler, sembolik kaynaklar ve temsil biçimleri içinden tanımlanması ve "öteki" üzerinden korkunun kültürel olarak inşa edilmesidir. Etnik şiddet analizlerinde korkunun toplumsal olarak inşa edilmesinin konu edilmesi yeni değildir. Toplumsal psikoloji üzerine birçok çalışma yapmış olan Horowitz (1985: 175-184) için korku merkezî bir konumdaydı. Horowitz, etnik antipati ve endişe yapısında çapraz-kültürel düzeni açıklamak için "konumsal grup psikolojisi" adıyla evrensel olarak geçerli olabilecek bir teori bulmaya çalışırken, son dönemdeki kültürelci analizler spesifik kültürel içeriklerin özelliklerine yoğunlaşıp etnik korkunun toplumsal psikolojik temellerinden çok, kültürel ve tarihsel temellerini vurgulamışlardır. Hindistan'da Hinduların Müslümanlar hakkındaki korku dolu inançlarının inşa edilmesi (karşıt etnik-dinsel düşünceler ve pratikler, dinî temellere yaslanan toplumsal bölünme ve yükselen militan Hindu milliyetçiliği üzerinden); Sri Lanka'da Sinhaleselerin Tamiller hakkındaki inançları (etnokratik Sinhalese devleti, Tamil terörizmi, devlet baskısı ve kontrolsüz söylentilerle beslenen) ve dağılan Yugoslavya'da Sırpların Hırvatlarla ilgili düşünceleri (ulusallaşan Hırvat halef devletinin savaş dönemindeki Ustaşa rejimine sembolik olarak bağlı olması ve bu rejimle ilgili hafızayı tetiklemesi iddiasıyla) üzerine bir literatür oluşmuştur (Glenny 1992; Denich 1994). Etnik merkezi olan böyle bir korku bir kez

oluştuğunda, etnik şiddet artık rasgele ve anlamsız görünmez, aksine ürkütücü bir biçimde anlamlıdır.

Kültürelci analizler, terimi kullanmamış olsalar da, daha önce bahsettiğimiz güvenlik çıkmazıyla ilgilenmişlerdir –etnik olarak tanımlanmış ötekine karşı önleyici saldırıların "anlamlı" olduğu koşullar üzerinden. Güvenlik çıkmazına uluslararası ilişkiler açısından yaklaşan araştırmaların aksine –aynı şekilde etnik şiddet ile ilgili siyasal ve ekonomik temelde açıklamalar yapmayı hedefleyen yaklaşımlardan farklı olarak– kültürelci yaklaşımlar korku ve tehdidin inşa edildiği anlatıları, mitleri, ritüelleri, ortak hafızayı ve diğer kültürel temsilleri tayin etmeye çalışırlar (Artan 1990). Kültürelci analizler güvenlik çıkmazının objektif değil öznel olduğunu düşünür ve dış dünyada değil anlam ve söylem alanında konumlanmış olduğunu iddia ederler. Birçok kültürelci analiz (Tambiah 1996; Bowman 1994 gibi) etnik güvensizliğin doğmasında, titizlikle seçilmiş ve çoğu zaman çarpıtılmış anlatılar ve temsiller ve düşmanlık içeren söylentilerin açıkça tohumlarını ekenler olarak, etnik grubun elitlerinin, kritik bir rol oynadıklarını kabul ederler. Ama korkuyu yerleştiren böyle girişimlerin başarısının, tahrik edici tavrın tarihsel olarak koşullanmış rezonansına bağlı olduğu düşünülür; çünkü kültürel "malzemelerin" sinik siyasetçilerin kasıtlı manipülasyonuna en azından bir ölçüde direnen bir iç mantığının ve ilişkiselliğinin olduğu kabul edilir.

Bu düşünceler makul gibi görünse, hattâ "anlam düzeyinde" zorunlu olsalar da, ortada iki zayıflık bulunmaktadır (Weber 1968: 11). İlki oldukça açıktır: Yerleşmiş inançların ve korkuların dayanak noktasının, nerede, hangi zamanda, hangi ölçüde ve nasıl bir biçimde oluştuğunu ve var olmakta olduğunu bilmek zordur. Hindistan'da "azgın ve mânâsız Hindu propagandasının", sözde şeytani, tehlikeli ve tehditkâr Müslüman ötekiye karşı "en ağır önerilerin" "yaygın inanışlar" haline geldiğini ve "yepyeni bir 'sağduyu'" yarattığını nasıl bilebiliriz? (Pandey 1992: 42-43) 1983'te Sri Lanka'da Tamillerin "insanüstü bir biçimde zalim ve şeytanlar gibi her yerde" olduklarına inanılmasını (Spencer 1990: 619) veya "şeytanın temsilcileri" söylentisinin etkisini, köklerinin "dehşetli bir şeytan kovma" inancında olduğunu nasıl bilebiliriz? (Kapferer 1988: 101) Hırvatistan'ın Sırp yerleşimi olan sınır bölgelerinde, Sırpların yeni Ustaşalar olarak gördükleri Hırvatlardan korktuklarını nasıl bilebiliriz? İnançlar ve korkulara ilişkin doğrudan kanıtlara (veya en azından anekdot biçiminde kanıtlara) sahip olamadığımızdan, kültürelci düşünceler genelde milliyetçi propaganda alanına yaslanırlar (Pandey 1992: 43, Lemarchand 1996: Bölüm 2) ama bu korku temelindeki propagandanın nereye kadar söz konusu topluluk tarafından içselleştirildiğini tartamamaktadırlar [Malkki

(1995) kendi çalışma alanı olan Burundi göçmeni Huruların korkuyu ne ölçüde içselleştirdiğini belgelemeye çalışmıştır fakat bu çalışma soykırıma yakın düzeydeki şiddetin, hazırlayıcıları değil kurbanları üzerine olduğundan etnik şiddetin sebeplerinden çok sonuçları üzerinde durur – şiddet içeren uzun vadeli çatışmalar söz konusu olduğunda geçmişteki şiddetin sonuçları gelecekteki şiddetin sebepleri olabilmektedir–].

Kültürelci yaklaşımla ilgili ikinci problem (bu düşünceler sadece kültürelci analizlere ait olmasa da) etnik şiddeti imkânlar dışında taşarak açıklamaya çalışmak ve haddini aşan tahminler yapmak eğiliminde olmasıdır. Şiddetin neden sadece belli yerlerde, belli zamanlarda ortaya çıktığını ve niçin, böyle yerlerde ve zamanlarda bile, sadece bir kısım insanın buna dahil olduğunu açıklayamamaktadırlar. Etnik şiddetin kültürelci kavramsallaştırılmaları, başka açılımlara imkân tanısa da, tek başlarına etnik şiddeti açıklayamamaktadırlar.

ÇATIŞMAYI ETNİK OLARAK NİTELEMEK

1995'te güney Slovakya'da, bir futbol maçı sonrasında, Slovak gençler bir grup Macar genci trenden atmışlardır. Gençlerden biri ciddi biçimde yara almış ve olay Macar gençlerin milliyetçi şarkılar söylemesinin ardından gerçekleşmişse de buradaki şiddet, etnik şiddet olarak değil sarhoş futbol fanatiklerinin kendini bilmez bir hareketi olarak tanımlanmıştır ve Macaristan'daki milliyetçi basın bile olay etrafında bir hareketlenme yaratmaya çalışmamıştır (Brubaker'in saha çalışması notları). Benzer bir biçimde, 1995'te Estonya'da, büyük çoğunlukla Rusların yaşadığı bir bölgede, bir Estonya ortaokulunun yakılması mafya işi diye yorumlanmış ve mafyanın bir ortaokulla niçin ilgilendiğini kimse açıklayamamış olsa da Estonya'da bile hiçbir hareketlenme olmamıştır (Laitin'in saha çalışması notları). Bu olaylar, girişte belirttiğimiz gibi, etnik şiddette kodlama ve konumlandırmanın kurucu nitelikteki önemini gösterir. Etnik şiddetin "etnik" olması eylemin kendinde var olan bir özellik değildir; yorumlayan iddialardan sonra ortaya çıkar. Böyle iddialara Horowitz'in meta-uzlaşmazlık olarak adlandırdığı durumu yarattıklarından itiraz edilebilir – meta-uzlaşmazlıklar, gelecekte çatışmanın belli biçimlerde yeniden üretilmesine (ileri düzeyde meşruiyetin oluşmasına hizmet ederek) katkıda bulunan "çatışmanın doğasına ilişkin uzlaşmazlıklardır" (Lemarchand 1996: Bölüm 2; McGarry ve O'Leary 1995). Şiddet içeren eylemlerin uygun biçimde kodlanması ve yorumlanması için yapılan toplumsal mücadeleler, etnik şiddet fenomeninin önemli bir parçası olarak, başlı başına incelenmeyi hak etmektedirler (Brass 1996a, 1997; Abelmann ve Lie 1995).

TOPLUMSAL CİNSİYET

Şiddetin ve savaşın diğer türleri ve genel etnisite fenomeni ile milliyet fikri gibi (Verdery 1994) etnik ve milliyetçi şiddet de toplumsal cinsiyetle oldukça ilişkilidir. Bask ETA ve İrlanda Kurtuluş Ordusu (IRA) ezici bir çoğunlukla erkeklerden oluşur (Waldmann 1989: 154; Zulaika 1988: 182). Aretxaga (1995: 138) IRA'da kadınların sadece tamamlayıcı bir parça değil örgütün gerçek üyeleri olmak için verdiği mücadeleyi ele aldığı bir çalışma yapılmıştır ancak bu tür çalışmaların sayısı oldukça azdır. Etnik şiddetin kurbanları olan kadınlar, bazı vakalarda hiç zarar görmemişler ama bazılarındaysa açıkça şiddetin hedefi olmuşlardır [Bosnalı Sırpların, Bosnalı Müslüman kadınlara kitlesel tecavüzlerinde olduğu gibi (Korac 1994)]. Kadınların etnik ayaklanmalardaki rolleriyle ilgili daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir. Doğrudan aktivist olarak katılımları değil, örneğin katılmayan erkekleri suçlamaları, küçük düşürmeleri de incelenmelidir (Hansen 1996: 153). Katz (1988) kadınların da erkekler gibi "suçu teşvik edecek" kışkırtmalara karşı hassas olduğunu öne sürer; ancak kadınların suç eylemlerinin karakteristik özellikleri farklıdır, dolayısıyla etnik şiddet meselesinde birtakım farklılıklar taşıyacağını umabiliriz.

Etnik şiddetin temsili güçlü bir biçimde cinsiyete bağlı olarak değişir. Milliyetçilik üzerine son dönemde yapılmış araştırmalar göstermiştir ki, "millet'i" tehdit eden unsurlar (veya gerçek saldırılar) "masum kadın milletin" vahşi saldırgan bir erkek tarafından tecavüze uğraması olarak anlaşılmaktadır (Haris 1993: 170; Verdery 1994: 248-249). Böyle tehditler veya saldırılara karşı korunmak veya intikam almak için, denkleştirici hatta aşırı-denkleştirici bir biçimde, açıkça eril kuvvet kullanılmaktadır. Hindistan'da örneğin, milliyetçi Hindu örgütler, yeni üyelerine "erilliği arttıracak" bir dizi öneri sunarlar; böylelikle "Hindu erkeklerin efemineliğini ortadan kaldırarak şeytani düşman, sözde güçlü, agresif, askerileştirilmiş ve nüfuzlu Müslümanları alt edebileceklerini düşünürler (Hansen 1996: 148, 153).

RİTÜEL, SEMBOLİZM, PERFORMANS

Birçok analizci –Manchester toplumsal antropoloji okulunun özellikle üzerinde durduğu konuları tekrar ele alarak (Gluckman 1954; Turner 1969)– etnik şiddetin ritüelleşmiş taraflarının altını çizmiştir. Gaborieau (1985), kutsal veya sembolik anlamı olan yerleri, zamanları veya nesneleri açıkça kirletmek ve bozmak için "düzenlenmiş işlemler" olarak tarif ettiği "provokasyon ritüelleri" üzerine ayrıntılı bir araştırma yapmıştır – Hindistan'da Müslümanların inekleri öldürmesi ve alaycı Hinduların ol-

madık gürültüler çıkararak ibadet eden Müslümanları rahatsız etmesi (etnik-dinî mücadelelerde kültürel bir silah olarak gürültü için bkz. Roberts 1990)–. Diğer grubun çoğunlukta olduğu bir bölgede marşlar söylemek ve yürüyüşler yapmak Kuzey İrlanda ve Hindistan'da şiddeti kışkırtmaktadır. Her ikisinin de düzenliliği ve tahmin edilebilirliği bunlara provokasyon ritüelleri dememize izin verir (Feldman 1991: 29-30; Jaffrelot 1994; Tambiah 1996: 240). Hattâ açıkça provokasyonun olmadığı, aynı kutsal yer (Ayodhya, Kudüs) veya zaman (bir zamanın her iki grup için de kutsal olması gibi) hakkındaki zıtlaşan iddiaların varlığı da etnik şiddete sebep olabilir (Van de Veer 1994; Tambiah 1996: Bölüm 9; Das 1990b: 9ff; Friedland ve Hecht 1991, 1996). Freitag (1989) ve Tambiah (1985: Bölüm 4, 1996: Bölüm 8). Güney Asya'daki ayaklanmalara, kargaşaya, etnik cepheleşmeye sebep olmuş kamusal olaylara ve ritüellere, Tambiah'ın semiyotik ve performatif perspektif olarak adlandırdığı bakış açısından yaklaşmışlardır. Performans ve ritüeller Zulaika'nın (1988) Bask köyündeki şiddetin kültürel bağlamı konulu çalışmasında da vurgulanmaktadır. Van der Veer (1996), ayaklanmaları bir grubun kendisi ve kirli, yabancı, şeytani "öteki" arasındaki zıtlığı gösterdiği törenselleşmiş antagonizmin bir biçimi olarak görür. Davis'in (1973), on altıncı yüzyıl Fransası'ndaki dinî ayaklanmalardaki "şiddet âyinleri" analizini takiben, etnik ayaklanma üzerine çalışmalar yapan akademisyenler, şiddet eylemlerinde sık sık görülen ve keyfî olduğu düşünülebilecek sakatlamaların törenselleşmiş anlamı ve sembolik rezonansı üzerinde durmuşlardır (bedenlerin parçalara ayrılması, cesetlere saygısızlık gibi).

Feldman'ın (1991) Kuzey İrlanda çalışması etnik şiddetin sembolik boyutuyla ilgili en sağlam tartışmalardan biridir. Feldman, çalışmasında, Belfast'ta kentsel alanda etnik anlamlarla yüklenmiş sembolizmi ve hem etnik şiddetin bir sonucu hem de gelecekteki mümkün şiddeti besleyen bir sebep olarak giderek artan etnik bölünmeyi mercek altına alır. Aynı zamanda, bedenin sembollerle yüklenmesini de inceler. Etnik şiddetin araçsal analizlerini eleştirmiştir ancak ironik bir biçimde, ondan başka kaynağın bulunmadığı durumlarda bir araç, bir silah olarak kullanılabilen beden (çalışması kapsamında IRA mahkûmları) üzerinde durur. Ayrıntılarla zenginleştirdiği "kirli protesto" (özel siyasî konumu kabul etmeyen mahkûmların hapishane giysisi giymeyi reddettiği ve duvarlara dışkı sürerek protesto ettikleri vaka) ve bunu izleyen açlık grevlerinin (10 mahkûmun ölmesiyle sonuçlanmış) sembolik olarak etkileşimli biçimleri üzerinden bedenin araçsallaştırılmasını tartışır [Aretxaga'nın da konu üzerinde iki araştırması bulunur (1993, 1995). 1995 araştırması kadın

mahkûmların aybaşı kanlarını sergiledikleri kendi "kirli protestolarını" incelemektedir].

Vurgulamak gerekir ki, ciddi hiçbir kültürelci teori şiddetin, doğrudan derinlemesine işlenmiş kültürel eğilimlerden veya kültürel farkların şeffaf gerçekliğinden doğduğunu iddia etmemektedir. Bu anlamda, etnik şiddeti sadece kültürelci açıdan açıklamaya çalışan araştırmalar yoktur ve Tambiah'ta olduğu gibi kültürel, ekonomik, siyasî ve psikolojik etkenlerin iç içe geçmiş olduğu (1996) çalışmaları kültürelci diye nitelemek kolay değildir. Tamamen kültürelci yaklaşımların ise diğer yaklaşımlardan ayrı bir yerde durduğunu veya durması gerektiğini düşünmüyoruz. Kültürelci yaklaşımlar, etnik şiddete ilişkin olarak aslında diğer yaklaşımların da işaret etmesi gereken birtakım meselelerin –etnik şiddetin kesintili, dolambaçlı, sembolik ve ritüelleşmiş olması gibi– altını çizerler.

Sonuç: Bir Ayrıklaştırma Talebi

Uygulamadaki güncel terimleri analiz terimleri olarak kullanmak sosyoloji ve benzer diğer disiplinlerde oldukça yaygındır. Fakat bu eğilime direnmek gerekir. "Etnik şiddet" anlayışı bu anlamda tipik bir örnektir – gazeteciler, politikacılar, vakıf yöneticileri, STK temsilcileri gibi toplumsal aktörler tarafından üretilen ve yeniden-üretilen bir uygulama alanı olarak etnik şiddet, sosyal bilimciler tarafından eleştirilmeden bir analiz alanı olarak kabul edilmemelidir (ama sık sık bu hataya düşülür). Konunun uzmanları ayrıklaştırmayı (disaggregation) tavsiye etse de (Synder 1978; Williams 1994; Horowitz yakında çıkacak) bu alanda gereğinden fazla bilimsel çalışma yüksek derecede toplulaştırılmış verilerin analizlerine dayanmaktadır; sanki etnik şiddet sadece etkisi değişen, homojen bir varlıkmış gibi. Etnik şiddetin yüksek düzeyde toplulaştırılmış kavrayışı temelinde bir araştırma inşa etmek kamusal kodlamanın sosyolojik analizlere dönüşmesine izin vermek demektir –üzerlerinde bir uzlaşmaya varılamamış Somali ve Tacikistan iç savaşlarının etnik olarak kodlanması gibi–.

Etnik ve milliyetçi şiddetin paradigmatik örnekleri geniş kapsamlı olaylardır, zaman ve mekânda yayılmışlardır. Ayrıca, karmaşıktırlar ve nedenleri heterojendir. Etnik şiddet belli nedenlerin ortaya çıkmasının ardından kendiliğinden gerçekleşmez; birçok farklı eylemin, sürecin, oluşun ve olayın etkisi içinde ortaya çıkar. Örneğin, Sri Lanka hakkındaki vaka literatürü göstermektedir ki, etnik şiddet bir yanda, birbirinden ayrı sebepleri olan süreksiz ayaklanmalardan, diğer yanda düşük düzeyde sürekli terörizmden (ve terörizme tepki olarak gelişen devlet şiddetinden) kaynaklanmaktadır ve hepsi etnokratik Sinhalese hükümetlerinin "kültü-

rel şiddet" uygulamasına muhalefet etmeyi amaçlamıştır. Ayaklanmalar, terörizm veya devlet şiddeti sertçe karşı çıkılan mekanizmalar ve dinamiklerin (örgütlenme derecesi ve tarzı, yeni üyeleri seçme biçimi ve üyelerin katılım düzeyi, etkileme şekli, sembolik önem, yayılmacılık, amaçlı rasyonelliğin derecesi ve tarzı gibi) bir sonucu olarak gerçekleşmek zorunda değildir, her bir kategori için nedensel heterojenlik söz konusudur. Bu nedenle, etnik ayaklanma, tipik olarak bir yandan açık manipülasyon ve birkaç kışkırtıcının örgütlemesinden kaynaklanırken, diğer yandan güçlü duyguların etkisiyle dizginlenemez akımlar yaratan kitlelerin hareketleri ve zorlayıcı kolektif temsiller ile toplumsal psikoloji ve kültür açısından analiz edilmeyi bekleyen süreçlerden beslenmektedir.

Geniş çapta etnik şiddetin heterojen bileşenlerini tek bir teorik mercekle anlayabileceğimizi veya açıklayabileceğimizi düşünemeyiz. Bir etnik ve milliyetçi şiddet teorisi kurmaya heves etmekten çok –anlamlı bir çalışma alanı ve açıklama yoksunluğuyla kendini geçersiz kılacak–, dikkatsizce "etnik şiddet" başlığı altında topladığımız farklı örnekleri yaratan heterojen süreçler ve mekanizmaları tanımlamaya, çözümlemeye ve açıklamaya çalışmamız gerekmektedir –etnikleştirici yorumlara sebep olan kanılarımızın üstesinden gelerek bunu yapmamız elzemdir–. Ve bu ancak, hem veri toplama hem teori inşa etme aşamalarında kararlı bir biçimde ayrıklaştırmayı (disaggregation) esas alacak bir araştırma stratejisiyle başarılabilir.

YARGIÇ LYNCH'İN MİRASI: AMERİKAN TARİHİNDE KOLEKTİF ŞİDDET

Bahar Gürsel*

Kolektif şiddet günümüzde dünyanın birçok ülkesi ve kültüründe varlığını olanca yoğunluğuyla hissettiren bir kavram. Akşam saatlerinde televizyonun uzaktan kumandasını elinize alıp haber bültenlerini izlemeye başladığınızda, yerkürenin herhangi bir köşesindeki bir ülkede gerçekleşen linç girişimlerine tanık olmanız muhtemeldir. Linç sözcüğünün betimlediği olgu o kadar zihinlere oturmuştur ki çoğumuz asıl anlamının ne olduğunu sorgulamayı aklımıza bile getirmeyiz. Çok genel bir tanımla, toplumu oluşturan bireylerin çoğunluğu tarafından belirlenen ahlâk kurallarına karşı gelenlerin, devletin asayişi sağlamakla görevli kıldığı güçler ve yasalarca kontrol altına alınması yerine, suçun işlendiği bölgedeki yerel gruplar tarafından cezalandırılması anlamına gelen bu eylemin kökeni ve gelişimi aslında Birleşik Devletler tarihinde gizlidir.

* Dr. Bahar Gürsel, Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü.

LİNÇ KELİMESİNİN KÖKENİ: ESKİ VE YENİ DÜNYA

Sözcük olarak linçin kökeni hakkında en eski ve geçerli çalışmalar James E. Cutler ve Frank Shay tarafından yapılmıştır. 1905 yılında yayımlanan *Lynch Law: An Investigation into the History of Lynching in the United States* [*Linç Yasası: Birleşik Devletler'deki Linç Tarihine dair bir Sorgulama*] adlı eserinde Cutler, "linç" kavramının isim babası hakkındaki varsayımlara ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Bu varsayımlardan ilki, James Fitzstephen Lynch adında bir Eski Dünyalıyla ilgilidir. 1493 yılında İrlanda'da bulunan Galway'in hem belediye başkanı hem de koruyucusu olan James Lynch, hiçbir sorgulamaya ve yasal bir jürinin kurulmasına gerek duymadan kendi öz oğlunu asarak idam etmiştir. Kökleri çok eskilere uzanan ve Galway'in en önemli ailelerinden birisi olan Lynchler'in bu derece kötü bir olayla yüzleşmelerinin temel nedeni bir aşk hikâyesidir. Lynch'in oğlu kendisiyle aynı kıza âşık olan bir İspanyolu öldürmüş ve bu davranışın bedelini kendi canıyla ödemiştir. Oğlunun ölümünden bir süre sonra James Lynch, kendisini evinin üst kat pencerelerinden birisinden asarak intihar etmiştir. Hikâye, 1836 yılında yazılan *The Warden of Galway* [*Galway'in Koruyucusu*] adlı bir tiyatro oyununa ilham verecek kadar ünlü olmuştur.[1] Bu olayın, her ne kadar yasal ve yetkili kurumlar tarafından suçu sabitlenmeden bir kişiyi cezalandırmak gibi linç kavramıyla ortak bazı noktaları olsa da bugünkü anlamıyla kesişen birçok ayrıntıya da sahip değildir. Linç olgusunun kökenine dair başka bir varsayım da bir *Tory*'nin[2] Lynch Deresi olarak adlandırılan yerde Drake adlı bir aile tarafından asılmasıdır fakat bu olay da linç tanımına tamamen uygun düşmemektedir.

Linç sözcüğünün kökeni üzerinde James E. Cutler'in ve 1938 yılında yayımlanan *Judge Lynch: His First Hundred Years* [*Yargıç Linç: İlk Yüz Yılı*] adlı kitabında Frank Shay'in hemfikir kaldığı isim Albay Charles Lynch'tir. Albay Lynch, Amerikan İhtilali ve Bağımsızlık Savaşı esnasında daha sonradan Birleşik Devletler'in on üç kurucu eyaletinden birisi olan Virginia'da yaşamış olan bir çiftlik sahibi ve yargıçtı ve İrlanda'dan Amerika'ya göç etmiş olan bir ailenin en büyük oğluydu. Virginia'da bulunan Lynchburg'un kurucusu olan Lynch'in küçük kardeşi John da kendisini kanuna karşı gelenleri ve kaçak köleleri bulmaya adamıştı. Albay Lynch Bağımsızlık Savaşı boyunca yardımcılığını üstlenen iki komşusuyla beraber kendi evinde kurduğu bir mahkemede ihtilalciler için çok bü-

[1] Gay Lynch, "Fiction Writing: Theft or Weft?" http://www.griffith.edu.au/School/art/text/april05.lynch.htm.

[2] Amerikan Bağımsızlık Savaşı sırasında Britanya Krallığı tarafında yer alanlara verilen isim.

yük önem teşkil eden atları çalanlara ve *Torylere* uygun gördüğü cezaları vermiştir. Aslında, ismi on dokuzuncu yüzyıldan günümüze değin sayısız cinayetle özdeşleşmiş olan Charles Lynch, insan öldürmeyi kesinlikle yasaklayan *Quaker* kilisesinin bir üyesiydi ve suçladığı kişilere verdiği cezalar hiçbir zaman kırk kırbaç darbesini geçmemiştir.[3]

Christopher Waldrep, 2006 tarihinde yayımlanan ve editörlüğünü yaptığı *Lynching in America: A History in Documents* [*Amerika'da Linç: Belgelerle Bir Tarih*] adlı kitapta Amerika'da "linç devri"nin başlamasından yaklaşık elli yıl önce Birleşik Devletler başkanlarından Andrew Jackson'ın, kendisinin yazdığı iki mektuba dayanarak, linç eylemleri gerçekleştirdiğini öne sürmüştür. 1818 yılında gerçekleşen bu olayların birisinde iki "düşman" Amerikan yerlisi şefi ve diğerinde de Amerika'ya karşı gerçekleştirdikleri savaşta yerlilere yardım eden iki Britanyalı mahkemede dinlenilmeden asılarak idam edilmiştir. Waldrep, İç Savaş'ta başkanlık yapmış olan Abraham Lincoln'un Jackson'ın tersine linç olgusuna tamamen karşı çıktığını da vurgulamıştır. Lincoln yasalara karşı gelinmesi ve linç girişimlerinin engellenmemesi durumunda, siyah ya da beyaz hiç kimsenin güvende olamayacağını belirtmiştir.[4]

"Linç Devri", Güney Eyaletleri ve Afrika Kökenli Amerikalılar

Linç olayları Amerikan tarih yazıcılığında çok değinilmemiş konulardandır fakat Birleşik Devletler tarihinde önemli bir yer teşkil eder. Bunun nedeni, Cutler'ın da belirttiği gibi, linç olgusunun gerçek bir Amerikan icadı olmasıdır. Amerika'daki "linç devri," İç Savaş sonrası Yeniden Yapılanma (*Reconstruction*) ve 1930'lardaki büyük ekonomik kriz (*Great Depression*) arasındaki elli yıllık dönemi kapsar.[5]

Amerika'daki linç eylemlerinin kökeninde "gözcülük" ya da daha uzun bir tanımla "huzuru sağlamak için yasadışı örgüt kurmak" olan *vigilantism* vardır. Genel olarak "gözcülük" kolektif şiddet tarihine Amerika'nın yaptığı en büyük katkı olarak adlandırılır.[6] Özünde mevcut yasalara karşı olan güvensizlik ve suçluyu toplumun gelenek ve yöntemlerine göre cezalandırmak fikri yatar ve "gözcülük geleneği"nde öldürerek ceza-

[3] Phyllis R. Klotman, "'Tearing a Hole in History': Lynching as Theme and Motif," *Black American Literature Forum* 19 (1985), ss. 55, 63.

[4] Patricia Bernstein, "*Lynching in America: A History i n Documents*," Christopher Waldrep, ed., *Southwestern Historical Quarterly* 2007 (Ocak), s. 425.

[5] Stewart E. Tolnay ve E. M. Beck, *A Festival of Violence: An Analysis of Southern Lynchings, 1882-1930* (Urbana: University of Illinois Press, 1995), s. 17.

[6] Robert P. Ingalls, "Lynching and Establishment Violence in Tampa, 1858-1935," *The Journal of Southern History* 53 (1987), s. 614.

landırma topluluk üyeleri tarafından gerçekleştirilen bir kişisel adalet uygulaması olarak kabul edilmiştir.[7] Bu gelenekte idamlar/infazlar, çok uzakta bulunan büyük bir devlet yerine yerel topluluk iradesi dahilinde gerçekleştirilmiştir.[8] Toplum yöneticilere güven duyulmaması nedeniyle kendi kurallarını kendisi uygulamıştır.

Birleşik Devletler tarihinde topluluklar tarafından gerçekleştirilen şiddet olaylarının kurbanlarının yaklaşık beşte dördünü güney eyaletlerinde öldürülmüş olan Afrika kökenli Amerikalılar oluşturur. Bu noktada, özellikle on dokuzuncu yüzyıl Birleşik Devletlerinin güney eyaletlerinde değişen sosyal ve politik şartlara ve beyaz Amerikalıların toplum içinde geliştirdikleri ahlâk kurallarına dair görüşlerine değinmek yararlı olacaktır. Linç olaylarının görülmeye başladığı Yeniden Yapılanma dönemi özellikle İç Savaşta yenilen taraf olan ve birliğe yeniden katılan güney eyaletlerini etkilemiştir. Kuzey tarafından getirilen yeni kurallara uyma konusunda bocalayan ve isteksiz davranan güneyliler savaş öncesi sahip oldukları eski statükoyu korumak amacıyla çareyi kendi yazılı olmayan ve yasal çerçeve dışında geliştirilmiş *de facto* kanunlarını uygulamada bulmuştur. Bu yazılı olmayan kanunların en önemlileri, Afrika kökenli Amerikalıları ilgilendiren Jim Crow Yasalarıdır.[9]

Yeniden Yapılanmayla birlikte güney eyaletlerinde eskiden köle olan Afrika kökenli Amerikalılar artık birer Birleşik Devletler vatandaşı haline gelmiş ve bu durum beyazların üstünlüğünü büyük bir tehlike içine atmıştı.[10] Afrika kökenli Amerikalılar, vatandaşlıkla beraber gelen birçok politik, sosyal ve ekonomik anayasal hak kazanmıştı ve bu hakların uygulamaya geçirilmesi sonucunda güney eyaletlerinde yerel beyaz halkın hiç arzu etmediği, dönüşü olmayan bir değişim başlayabilirdi. Bu nedenle, beyaz güneyliler Anayasadaki hükümlere ters düşen bir dizi kuralı uygulama kararı almış ve toplumsal kontrolü sağlamak amacıyla kurallara karşı gelenlere cezalarını kendi elleriyle vermiştir.

Güney eyaletlerindeki bu katı ve beyaz merkezli oluşumun nedeni buralara yerleşmiş olan nüfusun etnik ve ekonomik yapısıyla ilgilidir. Mississippi, Louisiana, Georgia, Alabama gibi eyaletlere ilk yerleşen beyaz

---

[7] Stephen F. Messner, Eric P. Baumer ve Richard Rosenfeld, "Distrust of Government, the Vigilante Tradition, and Support for Capital Punishment," *Law & Society Review* 40 (2006), s. 560, 562.

[8] A.g.e., s. 563.

[9] Güney eyaletlerinde beyazların ve siyahların ırksal ayrımına dayalı kurallar. Jim Crow, on dokuzuncu yüzyıl müzikli tiyatro oyunlarında kullanılan Afrika kökenli Amerikalı karaktere verilen isimdir.

[10] Stephen F. Messner, Robert D. Baller ve Matthew P. Zevenbergen, "The Legacy of Lynching and Southern Homicide," *American Sociological Review* 70 (2005), s. 636.

topluluklar İskoç ve İrlanda kökenli göçmenlerdir. Amerika'ya ilk yerleştikleri tarihten itibaren hayvancılık temelli bir ekonomik sistem oluşturmuşlardır. Bu sistemin riskleri her zaman çok olmuştur çünkü yaşamını bu yolla kazanan bir insanın tüm servetini hayvanlarını kaybettiği an yitirme riski vardır. Bunun neticesinde hayvanlarını her koşulda korumak isteyen güney insanı aşırı tetikte ve saldırgan bir yapıya bürünmüştür. Böyle bir yapılanma içinde onura çok önem verilmiş ve buna bağlı olarak belirlenen ahlâk kuralları da güneyli beyaz erkekleri saldırılara ve aşağılanmalara karşı hassas kılmış ve onurlarını korumak adına cinayet işlemeye itmiştir.[11] "Linç devri" sırasında linç edilen kurbanların çoğu da cinayet, tecavüz ve hırsızlık gibi onur kırıcı eylemler nedeniyle suçlanmış ve federal hükümet güney insanında çok fazla güven uyandırmadığından ve çok uzakta olduğundan suçlu ilân edilen kişilerin cezaları yerel topluluk üyeleri tarafından verilmiştir.

LİNÇ VE FARKLI ÇEŞİTLERİ

W. Fitzhugh Brundage'in *Lynching in the New South* [*Yeni Güneyde Linç*] adlı kitabında belirttiği gibi, genel olarak tarihçiler kitlesel linç eylemlerini en "tipik" eylemler olarak adlandırır.[12] Büyük kitleler tarafından gerçekleştirilen bu tarz olayların kurbanları tecavüz ve cinayet şüphelileri olmuştur ve öldürülen kişi sayısı çoğunlukla birden fazladır. Bazen alt sınıftan gelen beyaz Amerikalılar bazen de bölgenin ileri gelen kişileri bu kolektif şiddet hareketinin aktif birer parçası olmuştur. Bu büyük grupların sayısı yüzler ve binlerle ifade edilmiş ve işledikleri suç yerel halk tarafından genellikle onaylanmıştır.[13] Bu eylemlerin özünde toplumun genelinin öngördüğü kurallara paralel giden öğretici amaçlar olmuş ve gösterilen bu şiddetin hedefinin toplumsal düzeni dışarıdan gelenlere karşı savunmak olduğu öne sürülmüştür. Çoğu zaman bu tarz linç eylemlerinin kurbanları Afrika kökenli Amerikalılar olmuştur fakat New Orleans'ta linç edilen İtalyan göçmenleri de bu kolektif şiddetin kurbanları arasındadır.

Linç eylemlerinin ikinci şekli çeteler ya da küçük gruplar tarafından gerçekleştirilen olayları kapsar. Bunlara verilecek en iyi örnek şüphesiz Afrika kökenli Amerikalıları cezalandırmayı hedefleyen Ku Klux Klan üyeleridir. Bunun dışında bir de özellikle güney eyalatlerinde kurulan va-

[11] Ayrıntı için bakınız Messner ve Baller, a.g.e., s. 635.

[12] Ayrıntı için bakınız W. Fitzhugh Brundage, *Lynching in the New South: Georgia and Virginia, 1880-1930* (Urbana: University of Illinois Press, 1993), ss. 36-45 ve Katherine Stovel, "Local Sequential Patterns: The Structure of Lynching in the Deep South, 1882-1930," *Social Forces* 79 (2001), s. 859.

[13] Brundage, a.g.e., s. 36, 37.

tandaş komiteleri olmuştur. Bu komiteler, bölgenin ileri gelenleri ve işadamları oluşturduğu gruplar tarafından şekillendirilmiştir. Topluluklarını "istenmeyen unsurlar"dan temizlemeyi amaçlayan komiteler yerel yasa tarafından çoğu zaman onaylanan birer "gözcü" grubu olmuştur.[14]

Linç eylemlerinin üçüncü ve son şekli kişisel linçlerdir. Güney eyaletlerinde uygulanan bu yöntemin temel nedeni kişisel intikam oluşturmuştur.[15] Bu tarz eylemler genellikle tartışmalar ve tehditler sonucu ortaya çıkmış ve yüzlerce kişi yerine az sayıdaki insanlardan oluşan küçük gruplar tarafından gerçekleştirilmiştir. Kişisel linçleri yapan gruplar gizlilik içinde hareket etmiş ve bazen kurbanlarını suçun işlenildiği düşünülen yere götürerek öldürmüştür. Bu eylemler sonucu öldürülenler linç edildikleri zaman yasal gözetim altında olan şahıslar olmuştur.[16] Yasalara güvenmeyen ve intikam peşinde olan küçük gruplar kurbanlarını gözetim altında bulundukları hapishanelerden kaçırdıktan sonra öldürmüştür.

Linç edilen etnik gruplar

Amerikan tarihi kapsamında linç sorununun ciddiyetini ve şiddetin ürkütücü sonuçlarını okurlara en gerçekçi ve çarpıcı bir şekilde yansıtan görsel kaynak, hiç şüphesiz James Allen ve Hilton Als'un *Without Sanctuary: Lynching Photography of America* [*Sığınağı Olmadan: Amerika'da Linç Fotoğrafçılığı*] adlı eseridir. Kitapta "linç devri" boyunca Birleşik Devletlerin çeşitli eyaletlerinde linç edilen kurbanların yüzlerce fotoğrafı bulunmaktadır. Bu fotoğraflarda yakılmış, asılmış ve kurşunlanmış Afrika kökenli Amerikalıların yanısıra linç edilmiş olan iki beyaz adamın fotoğrafları da dikkat çeker. Bu iki kurbanın cesetleri Afrika kökenli Amerikalılarla karşılaştırıldığında çok iyi durumdadır. En azından yakılmak yerine yalnızca asılmışlardır ve vücutlarındaki herhangi bir uzvun veya organın kesildiğine dair bir işaret yoktur. Bu iki İtalyan göçmeninin ismi Angelo Albano ve Castenego Ficcarottadır ve 20 Eylül 1910 tarihinde Tampa, Florida'da bir grev sırasında linç edilerek öldürülmüşlerdir. Allen ve Als'ın kitabında fotoğraflarının yer alması "linç devri" sırasında Afrika kökenli Amerikalılar kadar çok olmasa da başka etnik grupların da kolektif şiddete maruz kaldıklarının bir kanıtıdır.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar şiddetini korumuş olan linç olaylarına kurban giden en önemli etnik grup hiç şüphesiz Afrika kökenli Amerikalılardır. Bu açıdan bakıldığında, linç geleneksel olarak beyazların siyahlara uyguladığı bir

[14] A.g.e., s. 30.
[15] A.g.e., ss. 28-32 ve Stovel, "Lynchings in the Deep South,"" s. 858.
[16] Brundage, a.g.e., s. 30.

şiddet olarak algılanabilir. Fakat beyazların da dahil olduğu diğer etnik gruplar "linç devri" boyunca bu şiddetle yüzleşmiştir. Örneğin, Güney Carolina'ya İç Savaş sonrası çalışmak ve yerleşmek için gelen kuzeyliler ve kuzeyliler gibi düşünen ve güneyin geleneksel normlarından uzak olan güneyli Cumhuriyetçiler kolektif şiddetin kurbanları arasına girmiştir.[17] Uzun yıllar boyunca linç etmek ülkenin batısının en uzak köşesinde bile başvurulmuş olan yasadışı bir yöntem olmuştur. Bu olaylarda kurbanların çoğunluğunu beyazlar oluşturmuştur fakat linç edilenler arasında Amerikan yerlileri, Asyalılar, Meksikalılar ve Afrika kökenli Amerikalılar da vardır.[18] Alaska ve Wyoming'te linç edilen beyaz sayısı Afrika kökenli Amerikalı sayısından daha fazladır. Kaliforniya'da linç edilen her on Çinli, Latin ve Amerikan yerlisinin yanında bu şiddete kurban giden Afrika kökenli Amerikalı sayısı yalnızca birdir. Bütün bunlara ek olarak, yukarıda bahsi geçen etnik grupların hepsi siyahlar gibi tecavüz, soygun ve cinayet yüzünden öldürülmüştür.[19]

Güneyde beyazlar tarafından linç edilen en ünlü beyaz hiç şüphesiz Leo Frank'tir. Varlıklı bir "Yanki Musevi,"[20] olarak adlandırılan Frank, 16 Ağustos 1915'te fabrikasında çalışan on dört yaşındaki Mary Phagan adında bir kız çocuğuna tecavüz edip öldürmek suçuyla linç edilmiştir. Afrika kökenli bir Amerikalı olmamasına rağmen Frank, Yeniden Yapılanma sonrası güneyde ortaya çıkan sosyal ve ekonomik değişimlerin bir sembolü olmuş ve bunun neticesinde toplulukları dahilinde farklı bir oluşumu istemeyen çoğunluk tarafından onur kırıcı bir suç nedeniyle asılarak öldürülmüştür.

Birleşik Devletler'de kolektif şiddetin kurbanlarının listesinde Afrikalı kökenli Amerikalılardan sonra ikinci sırayı alan etnik grup İtalyanlardır.[21] İtalyan göçmenleri "yerli" Amerikalılar tarafından beyaz olarak adlandırılmamış ve "arada bulunan" bir ırk oldukları düşünülmüş ve Afrikalı ve Asyalıların üzerinde fakat beyaz Amerikalıların altında yer aldıkları kanı-

---

[17] Tolnay, *A Festival of Violence*, s. 9.

[18] James Allen ve Hilton Als, eds, al, *Without Sanctuary: Lynching Photography in America* (Santa Fe: Twin Palms Publishers, 2000), s. 13.

[19] Amerika'daki linç istatistiklerinin ayrıntıları için bkz. "Project HAL: Historical American Lynching data Collection Project,"
http://people.uncw.edu/hinese/HAL/HAL%20Web%20Page.htm.

[20] Nancy MacLean, "The Leo Frank Case Reconsidered: Gender and Sexual Politics in the Making of Reactionary Populism," *The Journal of American History* 78 (1991), s. 917.

[21] Richard Gambino, *Vendetta: The True Story of the Largest Lynching in U.S. History* (Toronto: Guernica, 2000), s. 135.

sına varılmıştır.[22] İtalyanların birçok linç eylemine kurban gitmiş olmasına rağmen tarihçilerin ilgisini en çok 1891 New Orleans olayları çekmiştir. Aslında bunun nedeni açıktır çünkü New Orleans'taki olay Birleşik Devletler'de yapılan en büyük kitlesel linç eylemidir ve bu tek olayda on bir insan öldürülmüştür. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Amerika'ya göç etmiş olan Sicilyalı göçmenler yerleştikleri büyük şehirlerle yeni işler edinmiş ve çoğu zaman da Afrika kökenli Amerikalılarla beraber çalışmaya başlamıştır. New Orleans'ta bu tarz bir ekonomik çıkış yakalayan İtalyanlar, 1890 yılında bir gece evine dönerken öldürülen polis şefi David Hennessy'in cinayetinden sorumlu tutulmuş ve yakalanan göçmenlerin birer *Mafia* üyesi olduğu söylenmiştir. New Orleans'ta yapılan duyurular sonucu toplanan binlerce kişilik bir kalabalık İtalyanların bulunduğu hapishaneyi basmış ve on birini linç ederek öldürmüştür. Bu olay, Birleşik Devletler ve İtalya arasında diplomatik bir krize neden olmuş ve İtalya hükümeti vatandaşlarının haklarının korunmasına dair 1871 yılında imzalanmış bir anlaşmaya dayanarak, New Orleans'ta öldürülen İtalyanların katillerinin federal hükümet tarafından cezalandırılmasını istemiştir. Birleşik Devletler böyle bir uygulamanın mümkün olmadığını belirtmiş ve konuyu Louisiana eyalet yönetimine nakledeceğini söylemiştir. Bunun üzerine İtalyan hükümeti Washington D.C.'deki büyükelçisini geri çağırmış ve bu durum Amerika'da kısa süreli bir savaş endişesi yaratmıştır. İç Savaşın ardından henüz yirmi yıl bile geçirmemiş olan Birleşik Devletler'deki bazı isimler o zaman dünyanın en iyi üçüncü donanmasına sahip olan ve hiçbir şekilde Amerikayla çarpışmak gibi bir düşüncesi olmayan İtalyanların Amerika'ya savaş açacağını düşünmüştür. Bütün bu açılardan bakıldığında New Orleans olayı bir linç eyleminin nasıl bir uluslararası sorun olacağının en çarpıcı örneği haline gelmiştir.

Bir federal suç olarak linç

New Orleans olaylarının ardından İtalya Krallığı ve Birleşik Devletler arasında ortaya çıkan diplomatik kriz neticesinde, Temsilciler Meclisi linç sorunuyla ilgilenmeye başlamıştır. Bazı eyaletler ise tarihlerinde ilk defa, linç ederek öldürmenin önüne geçmek adına bu tarz olaylara katılımı ve görevlerini tam olarak yerine getirmeyen şeriflerin, gardiyanların ve benzeri memurların cezalandırılmasını öngeren resmî ve yasal düzenlemeler yapmıştır.[23] Linçin federal bir suç olarak kabul edilmesiyle ilgili

[22] James R. Barrett ve David Roediger, "Inbetween Peoples: Race, Nationality and the 'New Immigrant' Working Class," *Journal of American Ethnic History* 16 (1997), http://intl-programs.uiowa.edu/projects/documents/INBETWEENPEOPLES.doc.
[23] Dray, *At the Hands of Persons Unknown*, s. 132.

ilk çalışmalar başkan Benjamin Harrison tarafından 1891 yılının Aralık ayında başlatılmıştır. On bir İtalyan'ın linç edilmesinden sonra ortaya çıkan bu gelişme, Amerikan vatandaşlarının haklarından çok ülkeye yeni gelen ve vatandaş olmayan etnik gruplarla ilgiliydi. Başkanın isteği üzerine, yabancıların anlaşmalarla sağlanan haklarını korumak amacıyla Dış İlişkiler Komitesi'nde bir karara varılması hedeflenmiştir.[24] Sherman Yasası olarak adlandırılan bu kanuni düzenleme Kongre engeline takılmıştır. 1911 yılında Missouri eyaletinin Cumhuriyetçi temsilcisi Lyonidas C. Dyer tarafından gündeme getirilen başka bir linç karşıtı yasa da Kongre tarafından reddedilmiştir. Dyer Yasası'nın Amerikan Anayasası'na aykırı olduğu ve federal hükümetin eyalet hükümetlerin yetkisine müdahale edemeyeceği savunulmuştur.[25]

On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren linç sorununa ve ona karşı uygulanması gereken yasalara en çok değinen grupların başında hiç şüphesiz Afrika kökenli Amerikalılar gelmektedir. Ünlü gazeteci Ida B. Wells, 1893 ve 1894 yılları arasında Britanya'ya gitmiş ve Birleşik Devletler'deki linç olaylarına karşı Britanya toplumunu bilinçlendirmek adına bir dizi konuşmalar yapmıştır. Bu çabalarının sonucunda hem linç sorunu uluslararası entelektüel bir platforma taşınmış hem de Wells Britanya'da bu konuda kendisini destekleyen beyaz gazeteci dostlar edinmiştir.[26]

1915 senesinin Şubat ayında ünlü Afrika kökenli Amerikalı yazar W. E. B. DuBois, editörlüğünü yaptığı *The Crisis* dergisinde 1885'ten 1914'e kadar linç edilen kurban sayısının 2732 olduğunu belirtmiştir.[27] 1919'ta NAACP [Ulusal Siyahların İlerlemesi Derneği] konuyla ilgili *Thirty Years of Lynching in the United States, 1889-1918* [*Linçin Birleşik Devletlerdeki Otuz Yılı, 1889-1918*] adlı araştırmayı yayınlamıştır. Bu kitapta Amerika'da linç edilen kişi sayısı ve hangi eyaletlerde öldürülmüş olduklarına dair bilgi ve konuyla ilgili yüz olayın ayrıntısı verilmiştir.[28]

Afrika kökenli Amerikalılar'ın linç olaylarının federal suç olarak kabul edilmesine yönelik çalışmaları 1918 yılına kadar uzanmıştır. NAACP'nin genel sekreteri, bir kez reddedilmiş olan Dyer Yasası'nın Amerikan Senatosundan geçmesi için 1921 senesinde Temsilci Dyer'a destek vermiş fakat 1935 ve 1940 yıllarında yeniden gündeme getirilecek

[24] David O. Walter, "Legislative Notes and Reviews: Proposals for a Federal Anti-Lynching Law," *The American Political Science Review* 28 (1934), s. 436.
[25] Mary Jane Brown, *Eradicating this Evil: Women in the American Anti-Lynching Movement, 1892-1940* (New York: Garland Publishing, Inc., 2000), s. 115.
[26] Carolyn L. Karcher, "Ida B. Wells and Her Allies Against Lynching: A Transnational Perspective," *Comparative American Studies* 3 (2005): 131-147.
[27] Klotman, a.g.e., s. 55.
[28] A.g.e.

bu linç karşıtı tasarı hiçbir zaman federal bir yasa haline gelememiştir. Her ne kadar günümüzde yeni yüzyılın getirdiklerine uyum sağlamak amacıyla değişime uğramış linç olayları olduğu kimi yazar ve düşünürler tarafından savunulsa da bu yazıda sözü geçen linç sorunu yirminci yüzyılın ortasında Amerikan toplum yapısındaki gelişmelere bağlı olarak azalmaya başlamıştır. Örneğin, 1952 yılında hiçbir linç eylemi gerçekleşmediği vurgulanmıştır.[29]

13 Haziran 2005'te Birleşik Devletler Senatosu, linç karşıtı hiçbir yasayı onaylamadığından dolayı linç olaylarının kurbanlarından ve onların torunlarından özür dileyen bir bildiri yayımlamıştır.[30] Bu bildirinin altında, Louisiana Senatörü Mary L. Landrieu ve Virginia Senatörü George Allen'ın yanısıra, linç olaylarında 1882 ve 1968 yılları arasında en az 4742 kişinin öldürüldüğünü belirten yüz senatörün de imzası vardır. Bu bildiriye göre, linç suçunu işleyenlerin % 99'u cezalandırılmamış, Kongre'ye iki yüz linç karşıtı yasa tasarısı getirilmiş ve 1882 ve 1952 yılları arasında yedi Birleşik Devletler başkanı sorunun çözümüne dair istekte bulunmuştur.[31] Amerika'nın sosyopolitik özellikleri nedeniyle kendi kendine ortaya çıkıp gelişmiş olan linç olgusu yine bu faktörlerdeki değişim neticesinde kendi kendini yok etmiştir. Bunca değişim içinde yok olmayan tek ayrıntı, on sekizinci yüzyılda kendi kurallarına göre suçladığı insanları cezalandıran Yargıç Lynch'in tüm dünyada duyulan ve kolektif şiddetle özdeşleşen adı olmuştur.

[29] A.g.e., s. 56.
[30] http://www.congress.gov/cgi-bin/query/z?c109:S.RES.39:
[31] A.g.e.

ÖTEKİLER



Ressam: William-Adolphe Bouguereau

GÖRÜNMEZ ÖTEKİLER ÇİNGENELER ÖRNEĞİ VE ÖTEKİLİĞİN DAYANILMAZ HALİ

Fırat Mollaer*

Madun şahsiyetler ancak yeterince gürültü çıkardıklarında dikkat görmüş ve deyimi yerindeyse içeri davet edilmişlerdir (...) Bundan önce bu insanlar az çok on dokuzuncu yüzyıl romanlarındaki uşaklar gibi görmezden geliniyorlardı; *oradaydılar*; ama ortamın faydalı bir parçası olmaları dışında hesaba katılmıyorlardı. Onları tartışma konuları ya da araştırma alanları haline dönüştürmek, zorunlu olarak onları kökten ve yapı itibarıyla farklı bir şeye dönüştürmek demektir yani paradoks değişmeden kalır.
Edward Said[1]

Giriş

Bu yazı, postmodern toplumsal muhalefet biçimlerinden biri sayılan kimlik politikasının kırılganlığını konu edinmiştir. Modernitenin çok boyutlu ve kapsayıcı iktidar pratiklerine karşı gündeme getirilen "öteki" politikasında iki tür açmaz vardır. Birincisi, kimlik politikası belirli bir iktidar pratiğine karşı bir tür toplumsal adalet ve muhalefet aracı olarak ortaya konulmaktadır ve (ulus) devlet-(etnik) birey (daha doğrusu topluluk) kar-

* Fırat Mollaer, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji.

[1] Edward Said, "Sömürgenin Temsili: Antropolojinin Muhatapları", *Kış Ruhu*, haz./çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2000, s. 49.

şıtlığını varsaymaktadır. Ne var ki, çoğu zaman sivil toplumdaki eşitsiz ilişki biçimlerine karşı duyarsız bir biçimde oluşturulmuştur. İkincisi, modernitenin eksik toplumsal adaletinin göstergesi olan deneyimleri karşılamak üzere öne çıkarılan "öteki", yüzeysel bir kavramsallaştırmaya konu olabilmektedir. Bunun anlamı, yükselen kimlik taleplerinin öznesi olan toplulukların (görünür ötekiler) yanında varsayılmayan toplulukların (görünmez ötekiler) yer almasıdır (Çingeneler gibi). Görünmez ötekiler, yeni toplumsal hareketlerden birinin faili olarak konumlanan (statü sahibi) ötekilerin karşısında öteki olmanın dayanılmaz halini yaşamaktadırlar. Görünmez ötekiler ile toplumsal muhalefet aracı olarak desteklenen ötekilerin diyalektiği, postmodernlerin moderniteyi yargılarken önceledikleri adalet mefhumunun içini boşaltmaktadır –her ne kadar postmodern teorinin "âdil toplum" gibi bir idealinin olduğu taraftarları tarafından yadsınsa veya modernitenin "makro teori" tuzağına düşme çekincesiyle reddedilse bile–. Bu noktada, birinci nedene geri dönmekteyiz: Yatay toplumsal hiyerarşilere gönderme yapan "ben-öteki" çatışması, (bu çatışmayı düzlemsel olarak kesen) toplumun dikey hiyerarşilerinden bağımsız bir biçimde kurgulandığında büyük bir olasılıkla toplumsal muhalefetin etkisini zayıflatacak ve ötekiliğin sarsıcı durumunu deneyimleyen topluluklar daima varolacaktır.

Diğer Ötekiler Görünmezler

Geç modern dönemin toplumsal tartışmalarında "öteki" terimi oldukça popüler hale geldi. Öteki terimindeki anlamsal açıklık, sokaktaki vatandaştan spekülatif meselelerle uğraşan toplum teorisyenlerine kadar çoğu kişinin ortak bir tanımda buluşmasını sağlıyor ve karşımıza toplumun kimi avantajsız kesimlerine karşı geç kalmış bir adaletin sağlanması saikiyle gelişen bir toplumsal merhamet edebiyatı çıkıyor. Terimin apaçıklığının sağladığı çağrışımsal uzlaşmanın analitik bir değerlendirmeyi kapsadığı veya çözümlemede aynı başarıyı getirdiği ise epey tartışma götürür. Belki de tedavüle girmesiyle birlikte, popülerleşen diğer kavramlar gibi yüzeyselleşmekte ya da anlam genişlemelerine (veya daralmalarına) uğramaktadır. Eğer böyleyse, terimin anlamı hususunda bazı problemlerin varolduğu rahatlıkla düşünülebilir. Öyle ya, her dezavantajlı durumda bir ötekilik halinden söz edilebilir mi? Sözgelimi, arkadaşları tarafından bir futbol maçına alınmayan erkek çocuğu öteki mi olmuştur? Her sosyal ilişki biçimi bir öteki yaratır mı veya yaratırsa bile bütün dışlanma düzeyleri birbirinin eşdeğeri midir? Örneğin, maça alınması konu dahi edilmeyen bir kız çocuğunun durumu nasıl açıklanabilir? Ya da ötekiliğin içeriğine dahil olabilmek için etnik mağduriyet mi gereklidir? Neden toplumun ekonomik bakımdan dezavantajlı kesimleri öteki literatürüne bu

maddi ölçütlerle giremezler? En önemlisi, ötekilerin toplumsal güçleri birbirine eşit midir? İlk düzeyde bir sınıflandırma yapılacaksa, halihazırda görünen, somut ve başarılı (güçlü) ötekilere karşı görünmez, soyut ve başarılı olamamışların hayalet varlığından bahsedilebilir mi ya da ötekilik kimi zaman egzotik lezzetleri ve hoşluğu çağrıştıran bir toplumsal varoluş hali kimi zamansa dayanılmaz bir farklılık olabilir mi?

1980'li yıllardan itibaren ulus devlet problemini hararetli bir biçimde tartışıyoruz. "Postmodern durum", ulus devlet tartışmasıyla beraber öteki'lerin varlığını hatırlattı. Yükselen kimlik politikalarıyla eş zamanlı olarak, çeşitli etnik toplulukların ulus devletin zulmüne uğradıkları söylendi. Bu topluluklar arasında, Kürtler, Aleviler, Ermeniler ve diğerleri vardı ama Çingeneler yoktu. Çingenelerimize Kürtlere, Ermenilere, Alevilere gösterdiğimiz ilginin küçük bir kısmını dahi göstermedik. Çingeneler, dünyanın bütün toplumlarını bilmem ama Türkiye toplumunun görünmez ötekileridir. Geniş gönüllü bazı vatandaşlarımız, onların eğlence kültürünün divaları olduklarından, dünyevi yaşam tarzlarının ideal bir dünya görüşü ve deneyimi sayılacağından emindir ve iş yoğunlukları içinde fazla bunaldıklarında onları düşünüp rahatlarlar. O halde, 1934 yılında çıkarılan 2510 sayılı İskân Kanunu'ndaki –"Türk kültürüne bağlı olmayan" göçebe çingenelerin Türkiye'ye muhacir olarak kabul edilemeyeceği– açık ayrımcılık neden 2003 yılında Avrupa Birliği uyum mevzuatını düzenlerken akla geldi? Resmî ve kolektif otorite düzeyindeki bu ayrımcılık, yüce gönüllü insanların varolduğu bir toplumda ve yetmiş iki buçuk millete ev sahipliği yaptığı söylenen Anadolu topraklarında nasıl yer bulabildi?[2]

Bu sorulara çeşitli yanıtlar bulunabilir ama bunların en önemlisi öteki teriminin bulanıklaşmasında aranmalıdır. Yüzeydeki ötekilerden aşağılara doğru inildikçe, dikey hiyerarşinin derinlerinde diğer ötekilerin varlığıyla yüz yüze geliyoruz. Bu da öteki kavramını yeniden analiz etmeyi gerektiriyor ve yine bazı soruları akla getiriyor.

Öteki, Türkçedeki "diğer", "başka", "farklı" gibi yakın anlamlı sözcüklerden ayrı olarak, asimetrik bir sosyal ilişki biçimine gönderme yapar. Öteki, ben'den indirgenemez bir biçimde farklıdır. Ben ve öteki arasında kurulan ilişki eşitlerin ilişkisi değildir. Etik olarak, öteki ben'den daha yüksek bir konumda bulunduğundan, ben öteki talepkâr olmadan karşı tarafa yaklaşır. Fakat yaşadıklarımızdan aldığımız derslerin tablosu bize gösteriyor ki, çoğu zaman talepkâr olan ötekiler başarılı olmuşlar ve

[2] Çingeneler ve ayrımcılıkla ilgili olarak bkz. Paul Betrami, "The Nation State: Ethnicity and Language", *Modernity and Multiculturalism*, İstanbul: İletişim, 2001. Ayşe Hür, "Roman veya Sinti Demekle İş Bitmiyor", *Radikal 2*, 500, Mayıs 2006.

temsil yeteneğini haiz olmuşlardır. Postmodern bir yanılgıyla mı karşılaşıyoruz acaba?

Öteki'yi ben'den kategorik olarak farklı bir (kültürel) bütünlük olarak düşünmekle öteki'ye iyilik etmiş olur muyuz? Yoksa (kültürel olduğu) varsayılan asimetri, toplumun eşitsiz organizasyonundaki diğer asimetrik ilişki biçimlerini kesmekte midir? Eğer böyleyse, asimetrik ilişkinin sonlanması sadece öteki'nin kültürel açından avantajlı duruma getirilmesiyle çözülemez. Postmodern yanılgıyla kastedilen, ötekilik durumunu diğer gerçek toplumsal ilişkilerden soyutlayarak (ilişkisizleştirerek) ele almasıdır. İkincisi, öteki, karşı bir totalite olarak değerlendirildiğinde, iç yapısında taşıdığı çelişkilerin üzerini örtmüş ve çeşitli katmanlarını tek bir düzeyde eritmiş olmaz mıyız? Olursak, öteki kavramı, meramımızı anlatmakta yetersiz kalmaktadır. Daha doğrusu, yekpare öteki değil, toplumsal güçleri ve görünürlükleri birbirinden farklı ötekiler vardır. O halde, bu ötekileri nasıl sınıflandıracağız? Bazılarına "diğer ötekiler" diyebilir miyiz? Öteki'nin önüne bir işaret sıfatı getirdiğimizde, hem gündelik kullanımdaki hem de literatürdeki öteki teriminin yetersizliğini onaylamış oluruz.

Ötekiliğin Dayanılmaz Hali

Görünmez olmak, öteki olmanın dayanılmaz bir ağırlık olduğu durumlarda deneyimlenen bir toplumsal varoluş halidir. Bu tür durumlarda öteki gizlidir. Yaşamını toplumsal teorinin çağımıza uygun bir "şıklık" olarak algılanan parçalarında değil toplumsal yaşamın kıyısında, sessizliğinin içinde sürdürür. Çokkültürcü iyimserliğin ulaşamadığı (ya da tam da ulaştığı) bir yerlerde yaşarken evrensel bir ayrımcılık fenomeninin varlığını kanıtlamaktadır âdeta.

Görünmez ötekiler, tarihsel olarak başarılı olmuş bir etnik cemaatin üyesi değildirler. Cemaatler sosyolojisinin güçlü olan cemaatin temsiline dayanan Sosyal Darwinist başarı ölçütlerinin deliksiz süzgecinden geçememişlerdir. Ne de egzotik bir öğe olarak kapitalist piyasanın yeni aşamasında talep gören kültürel metalara sahiptirler. Onlar keşfedilmemiştir.

Ulusal kimliklerin inşası esnasında ya da "içeridekiler ve dışarıdakiler" tespit edilirken dışarıdakilerin ortak gösterenidirler ve içeridekileri tanımlarlar. Biz'den olmayanlar (öteki ben), biz'i (ben) kategorize ederler.

Modern tarihin azılı çarklarına direnirler. Çoğu zaman devletsiz oldukları için modern *a priori*'ler uyarınca aynı zamanda tarihsizdirler. Modernlik ete kemiğe bürünen bir deneyim olarak devletsiz halklara karşı genellikle müsamahasız olmuştur. Hegelyen deyişle, "dünya tarihinde yalnız devlet kurmuş halkların sözü edilebilir" ve "devlet Tanrı'nın yer-

yüzünden geçmesidir".[3] Bu durumda, resmî kolektif otorite mülkiyetine sahip olanların Tanrıları olabilir ancak ve görünmez ötekiler Tanrısızdırlar. Gündelik toplumsal pratiklerde sıklıkla karşılaştıkları "gâvur"luklarının nedeni belki de bu toplumsal-politik açından Tanrısızlık konumudur. Onlar, modern başarı kriterlerine takılmışlar, devlet gibi bir modern tarihsel "şans"a sahip olmadıklarından tarihsiz kalmışlar ve modern tarihin gösteri sahnesine çıkamamışlardır.

Ne var ki, eşyanın doğası gereğince sahnededirler ama sahnenin görünmezleri olarak. Onlar, postmodernlerin kayıtsızlığından da bîgâne değildir. Modern'in post'u bu düzeyde teorik bir ardıllığı çağrıştırmaktadır. Görünmezler veya gizli ötekiler hem modernliğin hem postmodernliğin üvey evlatlarıdır. Başarılı ulus olamayanlar, başarılı cemaat de olamazlar ve postmodern tarihlerinden de söz edilemez. "Tarihe geç kalmış" bir topluluğun üyesi olmaktan hayıflanan Hint milliyetçisi Bankim'in şu deyişi onların durumuna tıpatıp uymaktadır: "Eğer İngiliz kuş avlamaya çıksa bir keşif tarihi yazılır. Fakat Bengal'in bir tarihi yoktur! (...) Hintliler aşırı derecede ılımlıdırlar, kendi eylemlerinin öznesi olduklarını düşünmezler (...) Avrupalılar (ise) (...) esnediklerinde bile bu başarının dünya tarihi yıllıklarına kayda değer bir hareket olarak geçirilmesi gerektiğini düşünürler. Gururlu uluslar, bir tarihsel yazın bolluğuna sahiptirler. Bizimse hiçbir şeyimiz yok".[4] Görünmezler, muvaffak olmuş bir X cemaatinin herhangi bir üyesinin attığı adımlar teorik bir nezaket gereğince politik bir eylem haline gelirken koşsalar bile görünemezler.

Belki de koşmak istememektedirler veya bu oyunun dışında kalma çabasındadırlar ya da böyle bir kaygıları dahi yoktur. Biz sürekli koşan modern insanlar (ben), rutin ve mekanik hayatımız özgürlüklerimizi boğduğunda, "demir kafes"imizin farkına vardığımızda onları "tatlı çingenem", "çingene güzeli", "darbukatör" (öteki) gibi çeşitli kostümler içinde hatırlarız ve onlara imreniriz. Ancak bu modern iki yüzlülüğümüzdür ya da Simmel'in deyişiyle nesnelerin "hayali olarak yaşandığı" bir toplumsal mekânın davranış biçimi ve "gizemli sahte karşılaşma sanatı".[5] Onları hatırlayış biçimlerimiz hoşluklar barındırsa bile sınırlandırılmış bir toplumsal varoluşu içerir. Peki onların da koşması mı gerekir eşit bir taraf olarak ilgimize mazhar olabilmeleri için? Öyle görünüyor. Biz koşanları severiz ama yorulduğumuzda anımsamadan da edemeyiz. Onlar yorgunluk anla-

---

[3] G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Ara, 1991, s. 115.
[4] Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim, 1996, s. 113.
[5] Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1998, s. 188.

rımızın tatlı temsilleri olarak bulunabilir veya bazı "halis niyetli" toplumbilimcilerce keşfedilebilir ama durum buysa (kültürel varoluş uğraşı) görünmez olan birileri daima varolacak.

Sonsöz

Modernlik evrenselci arkaplana sahipken modern tarihte insanlığın çeşitli politik biçimlerde bölünmesine tanık olduk. Başarılı olan topluluklar uluslar biçiminde örgütlenebildiler. Onlar bir gurur payesiyle ödüllendirildiler ya da bu motivasyonla hareket etmişlerdi. Fakat "gururlu" uluslar arasında "tarihe geç katılanlar", bir süre sonra dünya ekonomik sisteminin ulusal gururu törpüleyici bir yerinde durduklarını farkettiler. Buna rağmen, politik topluluk yarışmaları, başarılı topluluk ve başarılı topluluğun değerlendirme ölçütleri eşliğinde bir kısır döngü biçiminde sürdü.

Postmodern tarih, cemaatlerin keşfedilme tarihidir. Ulus-devletlerin "ırkçı" kuruluşları sırasında yapılan bir çok hata, postmodernlerin şiddetli tepkisine konu olmakta ve geç kalmış bir hata düzeltme operasyonuna girişilmektedir. Modern tarihte "hayali cemaatler" talepkâr olan devletler tarafından yaratılabiliyordu ancak. Bazen de tam aksine, sınırları cetvelle çizilmiş mimari-politik tasarımlar olarak sahne alıyorlardı. Postmodernler, modern mimariye tamamen karşıdır ama bu kez cemaatlerin tasarlanması ve kurulması süreci devam etmektedir.

Diğer bir deyişle, postmodern tarih, modern tarihin sonu değildir. Şimdiki zamanda cemaat yarışmalarına şahit oluyoruz. Cemaatler, keşfediliyor veya kendileri talepkâr oluyorlar ve daha sonra cemaatlerin bağımsız bütünlükler olarak kurulabilmeleri için kategorik olarak farklı ve özgül birimler oldukları varsayılıyor. Hipotetik ve deneyimsel kuruluşları ise insanlığı birbirine indirgenemez parçalara ayırmaktadır.

Çingeneler, belki önümüzdeki senelerde bu keşif çabalarının bir parçası haline gelebilir. Onların kültürel bakımdan farklı oldukları öteden beri su götürmez bir gerçek olarak biliniyor ama hayali cemaatlerin kısır döngüsüne tekrar geri dönebiliriz. Kuşkusuz, Çingenelerin kültürel farklılıkları insanlığın zenginliğidir. Fakat kimlikler politikası çingenelerin çözülmemiş sorunlarını çözebilir mi? Kimlik politikası, yüzeydeki kültürel çelişkilere odaklanırken derinlerdeki ekonomik ve politik sorunlara karşı ilgisizdir. Oysa cemaatler toplumsal açıdan yatay örgütlenmeler değildir. Cemaatler sosyolojisi çoğu zaman toplumun dikey hiyerarşileriyle kesişir. Hattâ, "toplumda kolaylıkla öteki olarak adlandırılabilecek insanlar (kadınlar, siyahlar, sömürgeleştirilmiş halklar, her türden azınlık) zaten varsa, sınıf sömürüsünün cinsiyet, ırk, sömürgecilik, etnisite vb. ile iç içe geçişi hızla ilerleyerek tiksindirici sonuçlar doğurur. Kapitalizm 'öteki'ni icat etmemiştir; ama hiç kuşku yok ki onu çok organize biçimde kullan-

mış ve teşvik etmiştir."[6] Dolayısıyla, ötekilik, sadece kültürel bir varlığı değil, çoğu zaman ekonomik bakımdan dezavantajlı bir toplumsal varoluş halini anlatmaktadır. Öyleyse, onları ısrarla ben'den kültürel olarak farklı öteki'ler olarak tanımlamak yerine sosyal, ekonomik ve politik dünyamızın sorunlara sahip üyeleri olarak görmedikçe onlara gerçekten iyilik yapmış olduğumuz kuşkuludur ve bu olasılık değerlendirilmeden öteki sorununun çözümü askıdadır.

[6] David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 2003, s. 125-126.

DOĞUBATI
YAYINLARI

TARİH

Annales Okulu
Peter Burke

Doğu Batı Makaleler-I
Halil İnalcık

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

Feodal Toplum
Marc Bloch

Osmanlı Kırsal Hayatı
Suraiya Faroqhi

SOSYOLOJİ

Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış
Umut Özkırımlı

Orta Doğu'da Kültürel Geçişler
Editör: Şerif Mardin

Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim
S. N. Eisenstadt

Oryantalizm: Tartışma Metinleri
Editör: Aytaç Yıldız

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Simülakrlar ve Simülasyon
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

Frankfurt Okulu
Editör H. Emre Bağce

FELSEFE

Kant'ın Felsefesi
Heinz Heimsoeth

Felsefenin Temel Disiplinleri
Heinz Heimsoeth

Tarih Tasarımı
R. G. Collingwood

Yeni Bilim
Giambattista Vico

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Alman İdealizmi-Fichte
Haz. E. Kılıçarslan-G. Ateşoğlu

Aydınların İhaneti
Julien Benda

Tarih Felsefesi
Haz. Doğan Özlem-G. Ateşoğlu

SİYASET BİLİMİ

Türkiye'de Devlet Geleneği
Metin Heper

Türkiye Sözlüğü: Siyaset, Toplum ve Kültür
Metin Heper

ANTROPOLOJİ

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

İlkel İnsanda Ruh Anlayışı
Lucien Lévy-Bruhl

İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler
Lucien Lévy-Bruhl

EDEBİYAT

Sainte-Beuve'e Karşı
Marcel Proust

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

Şair ve Patron
Halil İnalcık

SANAT

Sanat
France Farago



ETNİSİTE & ULUS-DEVLET TARTIŞMALARI
EROL KURUBAŞ
Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki

ŞENER AKTÜRK
Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007

SEMRA SOMERSAN
Babil Kulesi'nde Etnilerden Ulus-Devletlere

HÜSEYİN KALAYCI
Etnisite ve Ulus Karşılaştırması

DAVUT ATEŞ
Etnisiteden Ulusa, Ulustan Etnisiteye (?): Kültürel Siyasi ve İktisadi Çerçeveler

SİBEL YARDIMCI & ŞÜKRÜ ASLAN
1930'ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası

İSRAİL
İLKER AYTÜRK
"Yahudi Kimdir?" Tartışmasının Işığında İsrail'de Din ve Etnik Kimlik

İRLANDA
GÜLDEN HATİPOĞLU
Irlanda: Edebiyat Politikaları ve Kimlik Retoriği

AZERBAYCAN-ERMENİSTAN
AYÇA ERGUN
Güney Kafkasya'da Etnik Kimlik ve Çatışma: Azerbaycan ve Ermenistan Ulusal Kimliklerinde Karabağ Sorunu

ETNİSİTE VE ŞİDDET
ROGERS BRUBAKER & DAVID D. LAITIN
Etnik ve Milliyetçi Şiddet

BAHAR GÜRSEL
Yargıç Lynch'in Mirası: Amerikan Tarihinde Kolektif Şiddet

ÖTEKİLER
FIRAT MOLLAER
Görünmez Ötekiler Çingeneler Örneği ve Ötekiliğin Dayanılmaz Hali

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207