



**T.C.
TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

**ÇİNGENE DAMGASI: ETNİK KİMLİK VE
SINIF BAĞLAMINDA NİTEL BİR
ARAŞTIRMA**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Edanur KICIT

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Yağmur DÖNMEZ

TOKAT - 2025

ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Dr Öğr. Üyesi Yağmur Dönmez danışmanlığında hazırlamış olduğum “Çingene Damgası: Etnik Kimlik ve Sınıf Bağlamında Nitel Bir Araştırma” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

10/07/2025

Edanur KICIT



JÜRİ KABUL VE ONAY

Edanur Kıcıt tarafından hazırlanan “**Çingene Damgası: Etnik Kimlik ve Sınıf Bağlamında Nitel Bir Araştırma**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 10.06.2025 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

İmzası

Üye (Başkan):

Üye :

Üye :

ONAY

...../...../.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

TEŞEKKÜR

Her şeyden önce, bu yolculukta bana sadece danışmanlık yapmayan, bana ustalık eden, yönümü kaybettiğimde pusula olan Dr. Öğr. Üyesi Yağmur Dönmez’e derin bir şükran borçluyum. Akademinin ötesinde, kişisel sancılara da kulağını ve kalbini açtığı için kendisine sonsuz teşekkür ederim.

Kardeşim Ezgi’ye, ben bu tezi yazarken sorumluluklarımı sessizce devraldığı ve beni örnek alarak daha iyi bir insan olma arzusunu içimde hep canlı tutmamı sağladığı için teşekkür ederim.

Dostum Banu Mammadova’ya, tez sürecinde geçirdiğim tüm zor zamanlarda yanımda olduğu; varlığıyla çevresini parlattığı için teşekkür ederim.

Dr. Yasin Öztürk’e, kaybolup gitmeme izin vermediği için teşekkür ederim.

Sahaya girmemi mümkün kılan ve yalnızca Tarlabasında değil, birlikte var olduğumuz her yerde mücadelenin ne kadar kıymetli olduğunu bana gösteren Tarlabası Semt Evi’ne teşekkür ederim.

Jüri üyesi olmayı kabul eden ve desteğini her zaman hissettiren Dr. Öğretim Üyesi Mustafa Ozan Şahin’e, beni hiç tanımamasına rağmen kapılarını samimiyetle açan Prof. Dr. Pınar Uyan Semerci’ye ve onunla konuştuğumda her şeyi başarabileceğime inandığım Ar. Gör. Hatice Nursena Yücel’e teşekkür ederim.

Ve bu tezin öznesi olan Romanlara–Çingenelere; kendi olarak var olma mücadeleleriyle bana çok şey öğrettikleri, hikâyelerindeki dirençle bu çalışmaya yön verdikleri için derin bir minnet duyuyorum.

ÖZET

ÇİNGENE DAMGASI: ETNİK KİMLİK VE SINIF BAĞLAMINDA NİTEL BİR ARAŞTIRMA

Kıcıt, Edanur

Yüksek Lisans, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Yağmur Dönmez

Temmuz 2025, xii + 140 sayfa

Çalışma, Roman kimliğinin “Çingene” kategorisi üzerinden stigmatize edilmesiyle başlayan sembolik dışlanmanın, kamusal alanda görünürlük ve yurttaşlık taleplerine yönelik stratejik kimlik müzakerelerine nasıl evrildiğini ortaya koymaktadır. Eğitime ve istihdama erişimde yaşanan eşitsizliklerin, kültürel ve sosyal sermaye eksikliğiyle nasıl bütünleştiği gösterilmekte; bu bağlamda, Roman-Çingene bireylerin yapısal olarak formel işgücü piyasasının dışında bırakıldıkları ve suçla özdeşleştirilerek hem mekânsal hem de toplumsal olarak damgalandıkları tespit edilmektedir. Öte yandan, Roman-Çingene kadınların deneyimleri, sınıfsal sömürü ile ataerkil tahakkümün iç içe geçtiği çok boyutlu bir ezilme rejimi içerisinde değerlendirilmektedir. Kadınların gündelik yaşamlarında geliştirdikleri görünmez direniş biçimleri, bu tez kapsamında sessiz ama etkili karşı-stratejiler olarak kavramsallaştırılmaktadır. “Türklük” söylemine yönelim, tanınma arzusu ile hayatta kalma stratejilerinin kesiştiği bir ideolojik uyum biçimi olarak değerlendirilmekte; bu yönelim, yalnızca bir asimilasyon eğilimi değil, aynı zamanda yapısal tahakküme karşı geliştirilen bir özneleşme pratiği olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede çalışma, Roman-Çingene topluluğunu yalnızca edilgen bir mağduriyet konumuna indirgememekte; aksine, dışlanma rejimlerine karşı gündelik yaşamda geliştirilen mücadele, müzakere ve özneleşme biçimlerini açığa çıkararak, ele aldığı toplumsal yapının çoğul, çelişkili ve dinamik doğasına ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Milliyetçilik, Sınıf, Toplumsal Cinsiyet, Kesişimsellik, Mekânsal ve Simgesel Dışlanma

ABSTRACT**THE “GYPSY” STIGMA: A QUALITATIVE STUDY IN THE CONTEXT OF
ETHNIC IDENTITY AND CLASS**

Kıcıt, Edanur

Master’s Thesis, Political Science and International Relations Scientific

Advisor: Dr. Öğr. Üyesi Yağmur Dönmez

July 2025, xii + 140 pages

This study reveals how the symbolic exclusion initiated through the stigmatization of Roman identity under the category of “Gypsy” has evolved into strategic identity negotiations aimed at visibility in the public sphere and claims to citizenship. It demonstrates how inequalities in access to education and employment intersect with the lack of cultural and social capital; in this context, it is identified that Roman-Gypsy individuals are structurally excluded from the formal labor market and stigmatized both spatially and socially through their association with criminality. Furthermore, the experiences of Roman-Gypsy women are examined within a multidimensional regime of oppression, where class-based exploitation and patriarchal domination intertwine. The invisible forms of resistance developed by women in their daily lives are conceptualized within this thesis as silent yet effective counter-strategies. The orientation toward the discourse of “Turkishness” is interpreted as a form of ideological adaptation shaped by the intersection of a desire for recognition and survival strategies; this orientation is regarded not merely as a tendency toward assimilation, but also as a practice of subjectivation developed in response to structural domination. In this framework, the study does not reduce the Roman-Gypsy community to a position of passive victimhood; on the contrary, by uncovering the forms of struggle, negotiation, and subjectivation developed in everyday life against regimes of exclusion, it sheds light on the plural, contradictory, and dynamic nature of the social structure under examination.

Keywords: Nationalism, Class, Gender, Intersectionality, Spatial and Symbolic Exclusion

İÇİNDEKİLER

Sayfa.

Etik Sözleşme.....	i
Teşekkür.....	ii
Özet	iii
Abstract	iv
İçindekiler.....	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: KESİŞİMSELLİK ÇEMBERİNDE: MİLLİYETÇİLİK, IRK, SINIF VE TOPLUMSAL CİNSİYET	7
1.1. Irk ve Etnisite: Kimlik, Ötekileştirme ve Toplumsal Dışlanma.....	9
1.2. Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet	16
1.3. Sınıfsal Konum ve Mekansal Dışlanma	20
1.4. Kesişen Kimlikler	24
BÖLÜM 2: YERLEŞ(E)MEYEN KİMLİKLER: ÇİNGENE-ROMAN TOPLULUKLARIN TARİHSEL İZLERİ.....	32
2.1. Çingenelerin Toplumsal ve Kültürel İzleri: Bir Dünya Tarihi Perspektifi....	32
2.2. Osmanlı İmparatorluğu’nda Çingeneler-Romanlar	43
2.3. Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde Çingeneler-Romanlar.....	53
BÖLÜM 3: İNKARLA YAŞAMAK, DAMGAYLA ÖLMEK: ETNİK KİMLİK VE SINIF BAĞLAMINDA NİTEL BİR ARAŞTIRMA.....	58
3.1. Yöntem	58
3.2. İstanbul’da Tarlabası Mahallesi ve Çingenelerin-Romanların Sosyal Yaşamı: Bir Genel Perspektif.....	70
3.3. “Çingene” Damgasına Karşı Roman Öznenin Savunusu	77
3.4. Türklüğe Sığınmak, Romanlığı Gizlemek	82
3.5. Mağdurken Suçlanan, Suçluyken Unutulan: Eğitimsizliğin-İşsizliğin Sorumluluğu Kimde?	86
SONUÇ	105
KAYNAKÇA	108
EKLER	121
Ek 1	121
Ek 2	122
ÖZGEÇMİŞ	128

GİRİŞ

Modernleşme süreçleriyle birlikte etnik kimlikler, ulusal homojenlik ideali doğrultusunda yeniden tanımlanmış, dışlayıcı söylemler ise hem milliyetçi hem de ırkçı zeminlerde kök salmıştır. Araştırmanın odağında yer alan Çingene-Roman topluluğu göz önünde bulundurulduğunda, milliyetçilik ile ırkçılık arasındaki ilişkiyi anlamak, sabit sınırlarla çizilemeyen; aksine, belirsizlikler, geçişkenlikler ve çoklu eklemlemelerle şekillenen bir alanı keşfetmeyi gerektirir. Etienne Balibar, milliyetçilik ve ırkçılık arasında net bir sınır çizgisi olmadığını, tarih boyunca milliyetçiliğin var olması için ırkçılığın da bir gereklilik olduğunu öne sürmektedir. Bu doğrultuda çağdaş herhangi bir ülkede ırkçılığın tamamen bulunmadığına dair bir örnek bulmak zor olsa da, hepimizin ırkçı toplumlarda yaşadığını iddia etmek de doğru olmayabilir. Bu nedenle, ırkçılığın kendisi, tekil ve doğrusal olmayan bir tarih içinde çeşitli evreleri ve gizli yönleri barındıran karmaşık bir olgu olarak tanımlanmaktadır.¹ Balibar, ırkçılıkla milliyetçilik arasındaki ilişkiyi indirgemeci bir şekilde açıklamayı reddeder. ırkçılık, tarihsel olarak milliyetçilikle eklemlemiş olsa da, yalnızca onun bir türevi değildir. Aksine, ırkçılık; etnik, kültürel ve cinsel farklılıkları doğallaştırarak "öteki"ni patolojik, değiştirilemez ve tehditkâr olarak kodlayan ayrık bir ideolojik düzenleme biçimidir. ırkçı söylem, ulusal kimlik inşasının dışında kalan grupları yalnızca dışlamaz; aynı zamanda bu dışlamayı kültürel farklılıkların doğası gereği zorunluymuş gibi sunar. Bu nedenle Balibar, ırkçılığı milliyetçiliğin içinde eriyen bir yan unsur olarak değil, çağdaş ideolojik aygıtların işleyişi içerisinde özerk fakat kesişimsel bir tahakküm biçimi olarak ele alır.² Daha açık bir ifadeyle, belirli grupların normdan sapma üzerinden tanımlanarak sistematik biçimde dışlandığı ve bu dışlanmanın iç içe geçerek gerçekleştiği tarihsel bir sistemden söz edilmektedir. Örneğin "aşağı ırklar", kadınlar ve deliler gibi gruplar, bu tarihsel sistemde belirli şekillerde dışlanmış ve tahakküm altına alınmıştır. Ancak, bu dışlama ve tahakküm biçimleri, önceden tekil bir tarihsel durum görüngüsü sunarken, milliyetçilik içinde izole olarak değil, birbirlerini tamamlayarak işlemektedir. Başka bir ifadeyle, burada söz konusu olan, etnik temelli bir

¹ Etienne Balibar – Immanuel Wallerstein, *Irak, Ulus, Sınıf; Belirsiz Kimlikler*, 50-51.

² Balibar – Wallerstein, *age*, 61-65.

ırkçılık ile cinsiyet temelli bir ayrımcılığın birbirine paralel ama bağımsız biçimlerde ilerlemesi değil; aksine, ırkçılık ile cinsiyetçiliğin iç içe geçmiş biçimde işlemesidir.³ Özellikle dikkate değer olan husus, bu dışlamanın ve tahakkümün ayrı

ayrı gerçekleşmemesi, bunun yerine birbirini etkileyen ve güçlendiren bir ilişki içinde olmasıdır. Bu bağlamda, ırkçılık ile cinsiyetçiliğin yalnızca yan yana var olan ayrımcılık türleri değil, çoğu zaman iç içe geçmiş ve birbirini varsayan yapılar olduğu görülmektedir. Irkçılık artık yalnızca etnik köken temelinde değil; aynı zamanda belirli grupların "suç eğilimli", "tehlikeli" ya da "toplum dışı" olarak damgalanması üzerinden işlemektedir. Yani dışlanma, yalnızca bir etnik aidiyetin taşıyıcısı olmaktan değil, bu aidiyetle ilişkilendirilen olumsuz davranış kalıplarının yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu dönüşüm, Türkiye bağlamında da açık biçimde gözlemlenmektedir: Çingene ya da Roman kimliği, artık yalnızca etnik bir farklılık değil, aynı zamanda kriminalize edilmiş bir toplumsal konumla özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla, Çingeneler-Romanlar günümüz milliyetçi söylemi içinde kimlikleri nedeniyle değil, hırsızlık, düzensizlik ya da tehlike ile ilişkilendirilmiş temsilleri üzerinden damgalanmaktadır. Bu çalışma, Roman-Çingene topluluğuna yönelik dışlayıcı pratikleri Erving Goffman'ın damga kuramı⁴ çerçevesinde ele almakta; etnik aidiyetin, toplumsal normlara aykırılık üzerinden nasıl kriminalize edilerek kalıcı bir dışlanma biçimine dönüştüğünü analiz etmektedir.

Milliyetçilik tartışmalarına önemli bir perspektif sunan bir diğer kavram ise Etienne Balibar'ın "ırksız ırkçılık" kavramıdır. 18. ve 19. yüzyıllarda geliştirilen "bilimsel" ırk kuramları, insan topluluklarını fiziksel ve zihinsel ölçütlere dayalı olarak hiyerarşik biçimde sınıflandırma çabalarının zeminini oluşturmuştur. Linnaeus, Blumenbach, Buffon, Camper, Retzius, Morton, Darwin, Mendel ve Galton gibi figürlerin katkılarıyla şekillenen bu kuramsal çerçeve, bireyleri kafatası morfolojisi, deri rengi ya da zekâ kapasitesi gibi biyolojik özellikler üzerinden değerlendirmiş; böylece "üstün ırk" fikrini bilimsel bir meşruiyet zeminine oturtmaya çalışmıştır. Bu bağlamda "bilim", Batı-merkezli sömürgeci ve ırkçı projelerin ideolojik taşıyıcısı ve rasyonel gerekçesi hâline gelmiştir. Modern

³ Balibar – Wallerstein, *age*, 66.

⁴ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963), 29.

dönemle birlikte ise ırk temelli ayrımcılığın merkezinde yer alan ilgi odağı bedensel farklılıklardan kültürel kodlara kaymış; bu doğrultuda “yeni ırkçılık”, klasik biyolojik ırkçılığın yerini alarak ondan türeyen, fakat kültürel farklılığı doğallaştırma yoluyla daha esnek ve inceltirilmiş biçimlerde yeniden üretilen bir ayrımcılık rejimine dönüşmüştür.⁵ Bu kavram, başlangıçta “öteki”ne duyulan korku ve nefretin biyolojik temellere dayandırılması yerine, ırkçılığın kendini artık ırksız bir ırkçılık biçiminde ifade etme eğiliminde kendisini göstermektedir. Irksız ırkçılık biçimi denilen ise esasen kültüre vurgu yaparak, kültürel farklılıkların ve kültür sınırlarının olmadığı bir gerçekliğin endişe verici olduğuna işaret etmektedir.⁶ Levi Strauss, *İrk ve Tarih* çalışmasında⁷ kavrama uygun biçimde, kültürel farklılıkların olmamasının insanlığın entelektüel ölümüne yol açabileceğini ve toplumların geleneklerini ve kimliklerini koruma eğilimini bu durumla ilişkilendirilebileceğini ifade etmektedir. Ancak, bu kültürel koruma çabaları, aslında bir tür meta-ırkçılığa tekabül eder. Kültürlerin birbirine karışmadan korunmasını sağlayan yurttaşlık ve eşitlik söylemleri, devlet kurumlarının pratikleriyle pekiştirilirken gerçekte sınıf zemininde bir kültür hiyerarşisinin temellendiği gözlemlenir. Kültür hiyerarşisi meşrulaştırılırken de üstün olduğu düşünülen kültürün toplumsal ve siyasal değerlerin devamlılığına katkı sağladığı, hiyerarşinin altında bulunan kültürlerin ise bu değerlere bir tehlike oluşturduğu düşünülür.

Bu bağlamda ırksız ırkçılığın, kültürel farklılıkları sabit ve geçirimsiz kimlik sınırları olarak kodlayarak yeni bir dışlama rejimi kurduğu noktada, Balibar’ın “sınıf ırkçılığı” kavramı devreye girer. Sınıf ırkçılığı, kültürel farkların doğallaştırılması yoluyla yalnızca etnik ya da kültürel ötekileştirmeyi değil, aynı zamanda ekonomik-sınıfsal hiyerarşilerin ideolojik olarak pekiştirilmesini ifade eder. Balibar’a göre, modern ırkçılık, alt sınıfların toplumsal dışlanmasını meşrulaştırmak üzere “ırklaştırılmış sınıflar” üretir: Yani sınıfsal konum, biyolojik değilse de kültürel kalıtım yoluyla aktarılan bir “nitelik” gibi sunulur. Bu çerçevede ırkçılık, yalnızca kültürel farklara yönelik bir tepki değil, aynı zamanda sınıf mücadelelerinin ideolojik bastırımıdır. Balibar’ın ifadesiyle bu bastırma,

⁵ Emine Erden Kaya ve Şenol Durgun, “İrkçiliğin Dönüşümü: Kavramsal ve Kuramsal Bir Analiz”, *Akademik Hassasiyetler* 7/13 (2020), 86-92.

⁶ Balibar – Wallerstein, *age*, 30-34.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*, çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 21-48.

“sınıf mücadelesinin bastırılması yoluyla ırkçılığın yeniden üretimi” şeklinde işler. Böylelikle eşitsizliklerin maddi temelleri göz ardı edilir; farklılık, düzenin istikrarı adına tehdit olarak kodlanır; dışlama ise, bu tehditten korunmanın meşru yolu hâline gelir. Kültür söylemiyle ırkçılık arasındaki bu simbiyotik ilişki, modern ideolojik aygıtların en sofistike biçimlerinden biridir.⁸

Yukarıda değinilen teorik perspektiften hareketle tez çalışması, tarihsel olarak ele aldığımız Çingene-Roman topluluğunun, sınıfa dayalı kültürel hiyerarşide alt bir konuma itilmiş olmalarına karşın, ulusal kimlik inşasına yönelik milliyetçi söylemler içinde kendilerini nasıl konumlandıklarını; ayrıca bu konumlanma sürecinde üst kültürlerle kurdukları temaslar aracılığıyla geliştirdikleri stratejik özneleşme biçimlerini analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu doğrultuda, etnik kimlik ile ulusal tahayyül arasındaki gerilim hattı incelenirken, söz konusu topluluğun hem dışlayıcı milliyetçi söylemlerin nesnesi hâline gelişine hem de bu söylemlere karşı ürettiği stratejilere odaklanılmaktadır.

Çağdaş kuramsal yaklaşımlar, özneleşme süreçlerini iktidar ilişkileri, normatif düzenlemeler ve söylemsel yapılar üzerinden yeniden tartışmaya açar. Bu çerçevede Judith Butler, bireyin özne olarak tanınmasının, önceden kurulmuş normatif düzeneklere maruz kalması ve bu düzenekler içinde konumlandırılmasıyla mümkün olduğunu ileri sürer⁹; bu bağlamda, özneleşme süreci, bireyin belirli iktidar ilişkilerine eklenmesini zorunlu kılar. Çingenelerin-Romanların üst kültüre tabiiyeti, geleneksel iktidar biçimlerinin ötesinde, öznenin bu ilişkiyi nasıl içselleştirdiği ve yeniden ürettiğine odaklanılmaktadır. Kimlik, yalnızca dayatılan normlara verilen tepkilerle değil; aynı zamanda aidiyet, tanınma ve arzunun belirleyiciliğinde şekillenir. Bu çerçevede, tabiiyet yalnızca iktidarın uyguladığı bir tahakküm biçimi değil; öznenin varoluşunu sürdürebilmek adına kimi zaman arzuyla benimsediği bir konumlanma biçimidir.¹⁰

İktidarın koşullarının özne tarafından içselleştirilmesi, bu çalışma bağlamında, Çalışılan sahada Çingenelerin-Romanların Türklükle kurdukları ilişki ve aidiyet pratiklerini anlamlandırmada temel bir çerçeve sunmaktadır. Bu süreçte kimliğin sabit,

⁸ Balibar – Wallerstein, *age*, 261-269

⁹ Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 19.

¹⁰ bkz. Michel Foucault, “The Subject and Power,” *Critical Inquiry* 8/4 (Summer 1982)., Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005).

özel ve tarih dışı bir yapı değil; tarihsel olarak kurulmuş, söylemsel pratiklerle sürekli yeniden yazılan bir üretim olduğunu vurgulayan Stuart Hall'un kültürel kimlik kuramı¹¹ çalışmanın kuramsal temel taşlarından bir diğerini oluşturmaktadır. Hall'un yaklaşımı, "Çingene" teriminin toplumsal hafızada nasıl dışlayıcı bir pozisyonda yerleştirildiğini ve bu temsile karşı Roman öznenin nasıl bir yeniden konumlanma geliştirdiğini anlamaya olanak tanır.

Romanların-Çingenelerin egemen yurttaşlık rejimiyle kurduğu ilişkiler ise yalnızca kültürel değil; aynı zamanda sınıfsal ve mekânsal dinamiklerle iç içe geçmiş çok boyutlu bir çerçevede değerlendirilecektir. Bu bağlamda, Pierre Bourdieu'nün kültürel ve sembolik sermaye kavramları¹², Roman-Çingene topluluklarının eğitim ve istihdam alanlarında karşılaştığı yapısal eşitsizlikleri anlamada önemli bir kuramsal zemin sunmaktadır. Yine Loïc Wacquant'ın ileri marjinallik ve mekânsal damgalama kavramları¹³ da Roman-Çingene mahallelerinin kent içindeki dışlanmışlığını yalnızca mekânsal değil, aynı zamanda simgesel düzeyde de analiz etmeyi mümkün kılar.

Saha araştırması boyunca katılımcılardan sıklıkla duyduğumuz "Ben önce Türküm diyorum, sonradan ırkımı sorduklarında ben Çingeneyim diyorum ama ben Türküm yani." (Erkek, 32) gibi ifadeler, bireyin ulusal kimlik beyanlarını yalnızca içsel bir aidiyet duygusunun değil; tanınma, kabul görme ve dışlanmama arzusunun belirlediği stratejik konumlanmaların sonucu olarak kurduğuna işaret etmektedir. James C. Scott'un kamusal ve gizli söylem¹⁴ ayrımı çerçevesinde düşünüldüğünde, "Ben Türküm" söylemi, egemen kimlik rejimi karşısında hayatta kalmaya yönelik geliştirilmiş bir görünürlük stratejisi olarak okunabilir. Bu bağlamda çalışma, Roman kimliğinin nasıl kurulduğunu, "Çingene" temsiline karşı ne tür stratejik konumlanmalarla yeniden yazıldığını ve ulusal aidiyetin

¹¹ Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman (New York: Columbia University Press, 1994).

¹² Pierre Bourdieu – Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (Londra: Sage Publications, 1990). Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson (New York: Greenwood, 1986).

¹³ Loïc Wacquant, *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008).

¹⁴ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

yalnızca sembolik değil, sınıfsal ve mekânsal dışlanma koşullarında nasıl müzakere edildiğini kuramsal çerçeveye oturarak analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Tez üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm olan “Kesişimsellik Çemberinde: Milliyetçilik, Irk, Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet”, çalışmanın kavramsal ve kuramsal zeminini oluşturmaktadır. Bu bölümde, Roman-Çingene topluluklarının deneyim alanlarını şekillendiren çoklu eşitsizlik biçimleri hem tekil olarak hem de kesişimsellik kuramı aracılığıyla ele alınmaktadır. Milliyetçilik, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin birbirine eklenerek nasıl hiyerarşik ilişkiler kurduğu ve bu ilişkilerin iktidar yapılarını nasıl yeniden ürettiği kuramsal düzlemde tartışılmaktadır. Böylece hem tarihsel hem de sahaya ilişkin çözümlemeleri mümkün kılacak teorik bir çerçeve inşa edilmektedir.

İkinci bölüm olan “Yerleş(e)meyen Kimlikler: Çingene-Roman Topluluklarının Tarihsel İzleri”, Roman-Çingene topluluklarına ilişkin tarihsel temsillere ve yönetsel yaklaşımlara farklı dönem ve coğrafyalarda göz atmaktadır. Avrupa’daki dışlayıcı tahayyüllerden Osmanlı’daki idari kategorizasyonlara ve Cumhuriyet dönemindeki normatif yurttaşlık kurgularına uzanan bu bölüm, Roman-Çingene varlığının hangi söylemsel kalıplarla tanımlandığını, nasıl dışlandığını ve göçerlik halinin ötekileştirilmeye etkisini analiz etmektedir. Meclis tutanakları, arşiv belgeleri, güncel metinler üzerinden kurulan bu analiz, kimlik inşasında süreklilik ve kopuşları birlikte değerlendirmektedir.

Son bölüm olan “İnkarla Yaşamak, Damgayla Ölmek: Etnik Kimlik ve Sınıf Bağlamında Nitel Bir Araştırma” ise, İstanbul’un Tarlabası Mahallesi’nde gerçekleştirilen saha çalışmasına ve Esenyurt bölgesinde gerçekleştirilen pilot çalışmaya dayanmaktadır. Bu bölümde, Roman-Çingene bireylerin mekânsal dışlanma, sınıfsal kırılma ve etnik damgalanma karşısındaki gündelik yaşam stratejileri; derinlemesine görüşmeler ve gözlemler aracılığıyla incelenmektedir. Aynı zamanda özneleşme, aidiyet, direnç ve pazarlık süreçleri de saha verileri ışığında analiz edilerek, tez boyunca kurulan kuramsal çerçevenin sahadaki karşılıkları ortaya konmaktadır.

BÖLÜM 1: KESİŞİMSSELLİK ÇEMBERİNDE: MİLLİYETÇİLİK, IRK, SINIF VE TOPLUMSAL CİNSİYET

“...Ne beyaz bir dünya vardır, ne beyaz bir ahlak, ne de beyaz bir zeka.
Dünyanın her yerinde arayış içinde olan insanlar vardır.

Ben tarihin tutsağı değilim.
Kaderimin anlamını orada aramamalıyım.

Kendime sürekli hatırlatmalıyım ki:
Gerçek sıçrama, varoluşa yenilik katmaktan geçer.

Geçtiğim dünyada, kendimi durmaksızın yaratıyorum.

Ben, varoluşu ne ölçüde aşarsam, o ölçüde onun parçasıyım.”¹⁵

Bu bölüm, Roman/Çingene topluluklarının ulusal aidiyet, toplumsal dışlanma ve kimlik inşa süreçlerini analiz edebilmek amacıyla dört temel kuramsal eksen etrafında yapılandırılmıştır. Söz konusu kuramsal başlıklar, hem tarihsel hem de toplumsal olarak iç içe geçmiş tahakküm biçimlerini disiplinlerarası bir yaklaşımla tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda “İrk ve Etnisite: Kimlik, Ötekileştirme ve Toplumsal Dışlanma”, “Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet”, “Sınıfsal Konum ve Mekânsal Dışlanma” ile “Kesişen Kimlikler” başlıkları yalnızca tematik ayrımlar değil; aynı zamanda tez boyunca geliştirilen analizlerin kuramsal zeminini oluşturan birbirine eklemlenmiş çerçeveleri temsil etmektedir.

“İrk ve Etnisite: Kimlik, Ötekileştirme ve Toplumsal Dışlanma” başlığı, çalışmanın merkezinde yer alan etnik aidiyet sorunsalının, tarihsel olarak nasıl biçimlendirildiğini ve bu aidiyetin sosyal kategoriler içinde nasıl dışlanmaya tabi tutulduğunu anlamak için kuramsal bir temel sunar. Dolayısıyla bu başlık altında, Çingene-Roman kimliğinin

¹⁵ ...There is no white world, there is no white ethic, any more than there is a white intelligence.
There are in every part of the world men who search.

I am not a prisoner of history.

I should not seek there for the meaning of my destiny.

I should constantly remind myself that the real leap consists in introducing invention into existence.

In the world through which I travel, I am endlessly creating myself.

I am a part of Being to the degree that I go beyond it... (Frantz Fanon, Black Skin, White Masks (London: Pluto Press, 1986), s.179).

ötekileştirilme biçimlerini teorik bir zeminde açıklamak ve bu kimliğin nasıl bir “etnik dışarılık” içinde kurulduğunu analiz etmek amaçlanmaktadır.

“Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet” başlığı ise, ulus kavramının yalnızca etnik ve kültürel sınırlarla değil, aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş normlarla inşa edildiğini ortaya koymak amacıyla dâhil edilmiştir. Milliyetçiliğin öznesi olarak tasarlanan vatandaşın eril kurgusu, kadınların ulusal anlatılardaki sembolik konumunu belirlerken; bu kurgu aynı zamanda etnik kimliklerle kesiştiğinde, Roman/Çingene kadınların hem etnik hem de cinsiyet temelli çifte dışlanmaya nasıl maruz kaldıklarını görünür kılmaktadır. Bu kuramsal zemin, ulusal aidiyetin toplumsal cinsiyetle nasıl iç içe geçtiğini analiz etmeye olanak tanır.

“Sınıfsal Konum ve Mekânsal Dışlanma” başlığı, etnik kimliklerin yalnızca kültürel veya sembolik alanlarla sınırlı kalmadığını; aynı zamanda toplumsal sınıf ve mekân üretimiyle doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamak amacıyla kuramsal tartışmaya dahil edilmiştir. Roman-Çingene topluluklarının Tarlabası’ndaki konumlanışları, yalnızca fiziksel yerleşim pratikleriyle değil, aynı zamanda sınıfsal hiyerarşiler ve mekânın ideolojik üretimiyle birlikte okunmaktadır. Bu bağlamda mekân, toplumsal dışlanmanın hem maddi hem de simgesel bir taşıyıcısı olarak değerlendirilmekte, sınıfsal konumlanışın etnik kimlik ve vatandaşlık rejimiyle nasıl kesiştiği ele alınmaktadır.

“Kesişen Kimlikler” başlığı ise, yukarıdaki tüm kuramsal başlıkları birbirine bağlayan ve onları bütüncül bir çerçevede bir araya getiren kavramsal bir geçiş alanı işlevi görmektedir. Etnisite, cinsiyet, sınıf ve mekân gibi farklı toplumsal kategorilerin birbirinden bağımsız olarak değil, kesişimsel biçimde işlediği varsayımı üzerinden hareket eden bu kuramsal yaklaşım, Romanların-Çingenelerin öznel deneyimlerini çok boyutlu olarak kavrayabilmek için gereklidir.

Bu dört başlık, çalışmanın yalnızca teorik arka planını belirlemekle kalmaz; aynı zamanda saha verilerinin yorumlanmasında temel referans noktalarını oluşturur. Her biri, Roman-Çingene topluluklarının Türkiye’deki ulusal aidiyet, dışlanma ve direnç biçimlerini çok katmanlı olarak analiz etmeyi mümkün kılan, birbirini tamamlayan kavramsal zeminlerdir.

1.1. IRK VE ETNİSİTE: KİMLİK, ÖTEKİLEŞTİRME VE TOPLUMSAL DIŞLANMA

Kimlik, ırk ve etnisite kavramları; sosyoloji ve kültürel çalışmalar kesişiminde giderek artan bir biçimde sabit ve özsel kategoriler olmaktan ziyade tarihsel ve söylemsel inşalar olarak ele alınmaktadır. Bu kuramsal çerçevede kimlik, doğuştan gelen değişmez bir özden ziyade toplumsal olarak anlamlandırılan, sürekli yeniden üretilen bir yapıdır. Sabit bir varoluştan çok, toplumsal güç ilişkileri içinde belirlenen, anlam kazanan ve dönüşen bir konumlanma biçimi olarak değerlendirilir.¹⁶

Modern dönemde ise, Étienne Balibar'ın ifadesiyle, çağdaş ırkçılık artık “kan” üzerinden değil, “kültür” üzerinden işler. Ötekilik, belirli grupların değiştirilemez ve uyumsuz olarak kodlanması yoluyla yeniden üretilir. Bu nedenle modern ırkçılık, yalnızca bireylerin önyargılarına indirgenemeyecek kadar kapsamlı, söylemsel ve kurumsal yapılarda dolaşıma giren çok katmanlı bir ideolojik aygıt olarak işlemektedir.¹⁷ Balibar'ın kavramsallaştırdığı bu “yeni ırkçılık”¹⁸, ulus-devletin homojenleştirici mantığı ile küresel göç, etnik çeşitlilik ve postkolonyal eşitsizlikler arasında sıkışan günümüz toplumlarında, kültürel farklılıkları ayrımcılığın meşru temeli haline getirmektedir. Ancak bu dönüşüme geçmeden önce, Étienne Balibar'ın temel ırkçılık kavrayışına odaklanmak öncelik arz etmektedir.

Balibar, ırkçılığı açıklarken onu sabit ve özsel bir kategoriye indirgemekten kaçınır; aksine, onu hem söylemsel hem de maddi ilişkiler alanında işleyen bir “ırkçı karmaşık” olarak ele alır. Bu karmaşıklığın temel dinamiklerinden biri, ırkçılığı üreten ve yeniden üreten cemaatler ile bu söylemlerin nesnesi haline gelen toplumsal gruplar arasındaki yapısal asimetridir. Irkçılar, belirli bir ideolojik bütünlük ve ortak düşman algısı etrafında birleşerek kendilerini “cemaat” olarak inşa edebilirken, ırkçılığın hedefi olan gruplar —örneğin etnik azınlıklar ya da göçmen topluluklar— çoğunlukla kimliklerinin dışsal tanımlanışı ve maruz kaldıkları çok katmanlı baskılar nedeniyle kolektif bir özne

¹⁶ bkz. Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, (London: Sage, 1997).

¹⁷ Balibar-Wallerstein, *age*, 25-38.

¹⁸ Balibar-Wallerstein, *age*, 25.

oluşturmakta güçlük çekerler. Bu durum, sömürgeleştirilen öznenin kendi kimliğini kurarken karşılaştığı kopuşlarla ilişkilidir.¹⁸

Stuart Hall, kimlik kavramını özcü ve sabit bir temelde değil, söylemsel ve tarihsel bir süreç olarak ele alır. Hall'a göre kimlik, Aydınlanmacı özne anlayışında varsayıldığı gibi değişmeyen bir çekirdekten beslenmez; tersine, kimlik sürekli oluş halinde, söylem ve tarih tarafından konumlandırılan bir *üretim*dir. Nitekim Hall, kültürel kimliği “geçmişin anlatıları tarafından konumlandırıldığımız ve kendimizi konumlandırıdığımız farklı yolların isimleri” olarak tanımlar; başka bir deyişle kültürel kimlik “sabit bir öz değil, bir konumlanmadır”¹⁹ Bu yaklaşım, kimliğin zamandan ve bağlamdan bağımsız bir öz olmadığını, aksine toplumsal pratikler ve anlamlandırma süreçleri içerisinde sürekli yeniden tanımlandığını vurgular.

Hall'un çalışmaları, kimliğin dil, söylem ve temsil aracılığıyla nasıl inşa edildiğini ortaya koyar. Örneğin Hall, *temsil* kavramına odaklanarak, medyadaki ve popüler kültürdeki imgelerin grup kimliklerini nasıl şekillendirdiğini ve bazı grupları ötekileştirerek toplumsal dışlanmaya katkı sağladığını analiz etmiştir. Kültürel temsiller, sadece gerçeği yansıtmakla kalmaz; aynı zamanda gerçeği inşa eder ve belirli gruplar hakkında anlamlar üretir. Bu süreçte iktidardaki grupların söylemleri, hangi kimliklerin “norm” olarak kabul edileceğini, hangilerinin ise farklı ve dışarı sayılacağını belirler. Hall, modern toplumlarda kimlik söylemlerinin çoğu zaman ikili karşıtlıklar üzerinden kurulduğunu vurgular. Nitekim *ırkçılık* ideolojisi çerçevesinde gelişen söylemlerin pek çoğu “siyah-beyaz” gibi karşıt ikilikler etrafında yapılandırılmaktadır.²⁰ Bu tür ikili temsiller, “biz” ve “öteki” ayrımını keskinleştirerek farklı gruplar arasında hiyerarşik bir ilişki kurar. Hall, özellikle *Batı merkezli temsil rejimlerinin* sinema ve medya aracılığıyla “öteki”yi kendi kültürel kodlarına indirgediğini ve böylece farklılıkları homojenleştirerek tek bir anlatıya tabi kıldığını belirtir. Bu durum, kültürel farklılıkların egzotikleştirilmesi veya stereotipleştirilmesi yoluyla, azınlık grupların gerçek deneyim ve kimlik çeşitliliğinin silikleştirilmesine yol açar. Temsil mekanizmaları, ötekileştirilen grupları *tek boyutlu* ve

¹⁸ Balibar-Wallerstein, *age*, 26.

¹⁹ Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman (New York: Columbia University Press, 1994) s. 225-226.

²⁰ Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, s. 243.

değişmez imgelerle tanımlarken, bu grupların toplumsal konumunu da dışlayıcı biçimde sabitleştirir.²¹

Benzer biçimde Balibar’a göre ırkçılığın uygulama alanı yalnızca fiziksel şiddetle sınırlı değildir; dilin kendisi de ayrımcı, dışlayıcı ve hiyerarşik kurgularla örüldüğünde bir şiddet aracına dönüşür. Bu noktada söylem, sadece temsilin değil, aynı zamanda tahakkümün kurucu ögesi haline gelir. Irkçı ideolojiler, çoğu zaman biyolojik farklılıkları temel alan göstergeler (ten rengi, yüz hatları, beden yapısı vb.) aracılığıyla kendilerini bilimsel rasyonaliteyle meşrulaştırma eğilimindedir. Bu sahte bilimsel zemin, ırkçı kuramların hegemonik etkisini pekiştirirken, aynı zamanda onların geniş halk kitleleri nezdinde karşılık bulmasını da kolaylaştırır.²³

İrk ve etnisite kavramları Hall’un yaklaşımında biyolojik ya da özsel gerçeklikler değil, tam aksine söylemsel olarak inşa edilen tarihsel kategoriler olarak ele alınır. Hall, ırkın doğuştan gelen ve durağan bir “içsel öz” olarak görülemeyeceğini vurgular. O’na göre ırk, biyolojik olarak doğuştan gelen ve durağan bir içsel çekirdek değil, söylemsel olarak inşa edilmiş kültürel bir yapıdır. Önemli olan derinin rengi veya fiziksel özellikler değil, bu özelliklere atfedilen anlamlardır.²² Bu bağlamda yeni ırkçılık ise, klasik ırkçılıktan farklı olarak biyolojik farklılıklar üzerine değil, kültürel farklılıkların aşılabilirliği fikrine dayanan bir dışlama biçimidir. Artık bireyler “alt ırktan” oldukları için değil, “uyumsuz kültürel aidiyetler” taşıdıkları gerekçesiyle dışlanmakta; bu dışlama, çokkültürlülük ya da hoşgörü söylemleriyle örtülerek meşrulaştırılmaktadır. Balibar’ın vurguladığı, ırksız-ırkçılık, insanların belirli kültürel kodlara, geleneklere ya da yaşam tarzlarına doğuştan bağlı oldukları varsayımıyla, kültürü doğallaştırır ve değiştirilemez bir kimlik haline getirir.²³

Stuart Hall’un ırk ve kimliğe dair söylemsel yaklaşımını destekleyen önemli çerçevelerden bir diğeri, Michael Omi ve Howard Winant tarafından geliştirilen *ırksal oluşum (racial formation)* kuramıdır. Omi ve Winant, ırkı durağan ya da biyolojik bir olgu olarak değil, tarihsel ve toplumsal bağlamda sürekli değişen *dinamik bir inşa* olarak ele

²¹ Stuart Hall, “The Question of Cultural Identity,” *Modernity and Its Futures*, der. Stuart Hall, David Held ve Tony McGrew (Cambridge: Blackwell, 2003), s. 303 ²³ Balibar-Wallerstein, *age*, 26.

²² Hall, “The Question of Cultural Identity,” s. 298.

²³ Balibar-Wallerstein, *age*, 30-33.

alırlar. Bu kurama göre ırk, toplumun sosyal yapısı ile günlük yaşam pratiklerinin etkileşimi sonucu anlam kazanan bir kategorizasyondur. Irksal kategorilerin ne anlama geldiği, dönemin toplumsal koşullarına, iktidar ilişkilerine ve yaygın söylemlere bağlı olarak sürekli müzakere edilir. Omi ve Winant'ın tanımına göre *ırksal oluşum*, “ırksal kategorilerin toplumsal-tarihsel süreç içinde yaratılıp, benimsendiği, dönüştürülüp yok edildiği” bir süreçtir. Bu süreç, belirli tarihsel dönemlerde ortaya çıkan ve “*insan bedenlerini ve toplumsal yapıları temsil edip organize eden*” ırksal projeler aracılığıyla işler.²⁴

Irksal proje kavramı, ırkın yalnızca biyolojik bir farklılık değil, tarihsel olarak inşa edilen ve toplumsal yapılar içerisinde kurumsallaştırılan bir anlamlar dizisi olduğunu ortaya koyar. Omi ve Winant'ın belirttiği üzere, ırkın anlamı toplumsal mücadeleler ve iktidar ilişkileri içinde sürekli olarak yeniden tanımlanır ve dönüştürülür. Medyada belirli grupların stereotipleştirilmiş temsilleri, bu gruplara yönelik toplumsal algıları pekiştiren ve kurumsal işleyişi şekillendiren ırksal projeler olarak işlev görür. Bu süreçte bireyler, toplumsal deneyimlerini ve öznelliklerini çoğu zaman farkında olmaksızın ırksal kategoriler aracılığıyla yapılandırır. *Mizaç, zeka, cinsellik, atletik yetenek ve kültürel zevkler* gibi özellikler, sabit ve doğallaştırılmış olarak ırksal olarak kodlanır. Bu tür kodlamalar yalnızca bireysel düzeyde değil, aynı zamanda eğitim, medya, hukuk ve ekonomi gibi kurumsal alanlarda da yeniden üretilir. Böylece, ırk, toplumsal fark ve eşitsizliğin ana kategorilerinden biri hâline gelir; bireysel davranışları, toplumsal etkileşimleri ve kurumsal yapıların işleyişini yönlendiren “*sağduyusal*” bir bilgi formu olarak toplumsal bilince yerleşir. Bu nedenle ırkın toplumsal inşası, dinamik, tarihsel ve sürekli yeniden üretilen bir süreçtir.²⁵

Omi ve Winant ayrıca, ırksal oluşum sürecinin doğrudan toplumsal yapının nasıl örgütlendiği ve yönetildiğiyle bağlantılı olduğunu vurgular. Onlara göre modern toplumlarda ırk, toplumsal hiyerarşiyi ve kaynakların dağılımını meşrulaştırmak veya sorgulamak için kullanılan başat bir ilkedir. Örneğin, ırksal ayrımlar üzerinden kimlerin

²⁴ Michael Omi ve Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, (New York: Routledge, 2015), s. 108-109., 145.

²⁵ Michael Omi ve Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, s. 89, 126-127.

daha zengin ya da yoksul olduğu veya ırkçılığın hala var olup olmadığı konusunda üretilen söylemler, aslında ırksal projelerin bir parçasıdır. Bu söylemler, toplumda mevcut eşitsizlikleri ya haklı çıkarmaya ya da eleştirmeye hizmet ederek ırk kavramını sürekli yeniden üretir. O halde, Omi ve Winant'ın kuramı Hall'un tezleriyle uyum içindedir: ırk, toplumsal yapıyı ve günlük yaşamı karşılıklı olarak etkileyen bir söylemsel mücadele alanıdır. İrkin toplumsal inşasına odaklanan bu perspektif, kimlik kategorilerinin sabit ya da doğal olmadığını, aksine tarihsel güç ilişkilerinin ürünü olduğunu ortaya koyar.²⁶

Bu noktada, ırkın bireysel deneyimleri ve öznel kimlik inşası üzerindeki etkileri de göz ardı edilemez. Frantz Fanon, sömürgeciliğin ve ırkçılığın bireylerin özkimliklerini nasıl şekillendirdiğini, özellikle de kolonileştirilen halkların nasıl bir ötekileştirme sürecine maruz kaldığını analiz etmiştir. Fanon, kolonileştirilmiş öznenin psikolojisine odaklanır ve kimliğin, kolonyal iktidarın söylemleri altında nasıl parçalandığını gösterir.²⁷

Fanon'a göre sömürge yönetimi altında yaşayan insanlar, kendi öz değerlerini aşağılayan ve onları “öteki” konumuna hapseden bir ideolojik baskıyla karşılaşır. Sömürgeci söylem, beyaz Avrupalı'yı norm ve üstün konumda tanımlarken, yerli halkı ilkel, aşağı ve eksik olarak konumlandırır. Bu koşullar altında kolonileştirilen birey, kendisine dayatılan bu aşağılayıcı kimliği içselleştirmeye başlayabilir. Fanon, her kolonileşmiş halkın “özgün yerel kültürünün ölümü ve gömülmesiyle ruhunda bir aşağılık kompleksi yaratıldığını” belirtir. Kendi kültürel kimliği değersizleştirilen kolonize özne, kendini medeniyetin ve iktidarın temsilcisi olan sömürgeci ülkenin dili ve kültürü karşısında bulur. Fanon bu durumu, “kolonize kişi, sömürgeci anavatanın kültürel standartlarını ne kadar benimserse o oranda ‘yabancıllık’ statüsünden yükseltilir” şeklinde açıklar; yani siyah birey, kendi “siyahlığını” reddettikçe ve beyaz kültüre yaklaştıkça toplum nazarında daha kabul edilebilir kılınacağına inandırılır.²⁸ “Türklüğe Sığınmak, Romanlığı Gizlemek” başlığı altında daha detaylı incelenecek olan görüşmecilerin beyanları ve Türklüğe eklemelenme yönündeki kimlik stratejileri, bu bağlamda dikkatle değerlendirilmelidir. Görüşmelerde yer alan tüm katılımcıların kendilerini “Türk” olarak

²⁶ Michael Omi ve Howard age, 109-110,124-127.

²⁷ Bkz. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1986).

²⁸ Fanon, *Black Skin, White Masks*, 9-25.

tanımlamaları, toplumda kabul görebilme ve dışlanmaktan kaçınma yönündeki stratejik bir konumlanışın göstergesi olarak okunmalıdır.

Bu analiz, kimliğin kolonyal söylem altında nasıl bölündüğünü ve yapay olarak yeniden kurulduğunu gösterir. Fanon’a göre sömürgeleştirilen kişinin “öz” kimliği, beyaz sömürgeci tarafından dayatılan imaj nedeniyle bir parçalanma yaşar. Siyah özne, kolonyal koşullarda adeta bir “maske” takarak, kendi benliğini bastırıp egemen kültürün beklentilerine göre davranmaya zorlanır. Bu durum, kolonileştirilenlerde derin bir kimlik krizine ve kendine yabancılaşmaya yol açar. Fanon, beyaz sömürgecinin bakışının siyah insanı sabitlediğini, onu tek bir aşağılayıcı imgeye hapsettiğini belirtir; beyaz bakışı “siyahlığı” epidermal (derisel) özelliklere indirger ve aşağılayıcı stereotiplerle damgalar. Sonuç olarak kolonize edilen birey, kendi kimliğini bu aşağılayıcı aynadan görmeye başlar ve bir yandan beyazın onayını kazanmak için kendi kültüründen uzaklaşırken, diğer yandan asla tam anlamıyla kabul edilmeyen öteki olarak kalır.²⁹

Fanon’un kuramsal katkısı, kimliğin yalnızca söylemsel ve tarihsel olarak inşa edilen bir yapı olarak değil, aynı zamanda sömürgeleştirilen öznenin deneyimi üzerinden yani içeriden kavranması gerektiğini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Sömürgecilik deneyimi, ırk ve kimlik kavramlarının nasıl politik araçlar olarak kullanıldığını gözler önüne serer. Fanon, sömürgecilikten kurtuluş mücadelesini aynı zamanda bir *kimlik yeniden inşa* süreci olarak görür: Kolonize halklar, üzerlerine giydirilmiş “öteki” kimliğini reddedip kendi tarihlerinin ve deneyimlerinin öznesi haline gelmelidir. Bu da ancak, kimliğin sabit ve verili olmadığı, tersine mücadele ve direnişle yeniden tanımlanabilir olduğu bilinciyle mümkündür. Fanon’un vurguladığı üzere, sömürgecilik sonrası dönemde gerçek özgürleşme, “öteki” konumuna indirgenmiş kimlikleri yeniden onurlandırmak ve kolonyal söylemin hükmünü kırmakla başlayacaktır.³⁰ Bu açıdan bakıldığında Fanon, Hall’un ileri sürdüğü kimliğin söylemsel ve tarihsel inşa edildiği tezini destekleyen, somut

²⁹ Fanon, *age*, 82-86.

³⁰ Fanon, *age*, 2, 84-85, 179.

tarihsel bir örnek sunar: Kimlik, iktidar söylemleri altında şekillenir ve bu söylemler yıkıldığında yeni bir kimlik ufku ortaya çıkar.

Michel Foucault, modern toplumlarda iktidarın yalnızca yasal veya cebrî mekanizmalarla değil, esasen söylem aracılığıyla işlediğini ortaya koymuştur. İktidar, bilgiyi ve “doğru” kabul edilen söylemleri denetleyerek bireylerin kendilerini ve başkalarını nasıl tanımladıklarını etkiler. Bu bağlamda Foucault, söylemin sadece konuşulan veya yazılan dil olmadığını, toplumda neyin söylenebileceğini, neyin düşünülebileceğini belirleyen kurallar bütünü yani bir “oyun” olduğunu vurgular. Söylem, “doğru”yu ve “yanlış”ı tanımlayarak, hangi kimliklerin makbul görüleceğini, hangilerinin görülmeceğini şekillendirir.³¹ Böylece, bireylere toplumsal roller ve kimlikler atfeder; bir anlamda özne konumlarını üretir.³² Örneğin tıbbi söylem, eşcinselliği “sapkın” özne konumuna yerleştirerek ona belli muamele normları uygular³³; yahut egemen ulus söylemi, etnik azınlıkları “yabancı” veya “öteki” konumuna iter; toplumsal cinsiyet söylemi kadınlara ve erkeklere farklı roller yükler. Böylece söylem, kimlik algımızı şekillendirirken aynı zamanda dışlama mekanizmalarını da kurar.³⁴

Foucault’ya göre İktidar, yalnızca neyin konuşulduğunu değil, aynı zamanda neyin suskun bırakıldığını da belirler. Söylem, sadece eylem üretmez; aynı zamanda suskunluklar da inşa eder. Bu nedenle ne söylenebilir, ne söylenemez; hangi konuların dile getirileceği, hangilerinin bastırılacağı da söylemin düzenleyici bir işlevi olarak işler. Foucault’ya göre suskunluk, söylemin temel bir parçasıdır; tekil bir suskunluk değil, farklı stratejik suskunluklar mevcuttur ve bunlar iktidar ilişkilerinin ayrılmaz bir boyutudur. Böylece egemen söylem, bazı konuları meşrulaştırırken, diğerlerini “sessizliği zorla kabul ettiren suskunluklar” aracılığıyla görünmez kılar. Böylece iktidar-söylem ilişkisi, toplumsal dışlanmayı pekiştiren bir araç işlevi görür; hangi grupların söz hakkına sahip olacağı,

³¹ Michel Foucault, *Seçme Yazılar: Özne ve İktidar II*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 86,18.

³² Foucault, *Seçme Yazılar: Özne ve İktidar II*, 64,149-150.

³³ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003), 3738.

³⁴ Bkz. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992).; Michel Foucault, *Kliniğin Doğuşu*, çev. Şehsuvar Aktaş (Ankara: Dost Kitabevi, 1997); Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi Cilt 1: Bilme İstenci*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003). ; Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014).

hangilerinin ise susturulacağı bu söylemsel düzenleme yoluyla belirlenir³⁵ Bu bağlamda, gerek kimliklerin temsil ediliş biçimleri, gerekse hangi kimliklerin görünür kılındığı hangilerinin sessizleştirildiği, toplumsal dışlanma dinamiklerinin merkezinde yer alır.

Sonuç olarak, kimlik ne sabit bir özdür ne de toplumsal dünyadan bağımsız, kendi kendine var olan bir kategori. Kimlik, tarihsel olarak kurulmuş söylemler içinde tanımlanan, müzakere edilen ve dönüştürülen bir pozisyonudur. Bu pozisyonlar, iktidar ilişkilerince desteklenen temsil sistemleri aracılığıyla bazı grupları merkezi ve “normal” kılarken, diğerlerini ötekileştirip dışlar. Irk ve etnisite gibi kategoriler de biyolojik gerçeklikler olmayıp toplumsal anlamlandırmaların ürünleri olduğu için, bu kategorilere atfedilen anlamlar zamanla değişebilir, değiştirilebilir. Bu çerçevede, toplumsal dışlanma süreçlerini anlamak için bize kritik bir pencere sunar: Dışlanmanın kökeninde, ötekine dair söylemlerin ve kurgulanmış kimlik farklarının yattığını göstermektedir. Bu bağlamda, kimliğin toplumsal inşa süreçleri yalnızca etnik ve ırksal kategorilerle sınırlı kalmaz; aynı zamanda ulus fikri ve toplumsal cinsiyet kurguları etrafında da yeniden şekillenir.

1.2. MİLLİYETÇİLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Jean-Jacques Rousseau’ya göre toplumsal sözleşme, siyasal düzenin meşruiyetini sağlayan en temel ilkedir. Rousseau, insanların özgür doğduklarını ancak ‘medeni özgürlük’e ulaşmak için doğa durumundaki bağımsızlıklarından, genel iradeye dayalı ortak bir sözleşmeyle fedakârlık etmeleri gerektiğini savunur. Bu sözleşmenin sonucunda yasayı koyan egemen halkın üyeleri bir araya gelir ve bölünmez bir genel irade oluşturur.³⁶ Bu çerçevede, Rousseau’nun siyasal topluluğu genel irade etrafında bir araya gelen bireylerin oluşturduğu kurucu bir birlik olarak tanımlayan yaklaşımı, modern ulus kavrayışlarının temelini oluşturur. Benedict Anderson’a göre ulus, "hayal edilmiş bir siyasal topluluk"tur; çünkü üyelerinin büyük çoğunluğu aslında birbirlerini ne tanır, ne görür ne de karşılaşır. Bununla birlikte, ulusun tüm bireyleri, bu kolektif kimliğin ortak bir aidiyet ve birliktelik

³⁵ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 28-30, 66,78.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006) 4-5, 14-15.

duygusu içerisinde tahayyül edildiğine dair bir inancı paylaşmaktadır³⁷, bu cemaatin çoğunlukla *erkek-kardeşlik* temelinde tasavvur edildiği gözlemlenir. Modern ulus-devletlerin toplumsal sözleşmesi özünde “kardeşler arası” bir sözleşmedir ve bu kurucu tahayyül kadınları dışarıda bırakmıştır.³⁸ Feminist araştırmacılar, klasik kuramlardaki bu cinsiyet körlüğüne dikkat çekerek milliyetçiliğin maskülen doğasını vurgulamışlardır. Örneğin, Cynthia Enloe milliyetçiliğin genellikle “eril bellek, eril aşağılanmışlık ve eril umutlar”dan doğduğunu ifade eder.³⁹ Kadınlar milliyetçi hareketlerde çoğunlukla ikincil ve sembolik konumlara itilmiştir: Ulusun onurunu temsil eden, korunması gereken “anne” figürler ya da çatışmalarda aşağılanarak cezalandırılan ganimetler olarak tasvir edilirler. Her iki durumda da ulus adına “özgürlüğü, namusu, vatanı ve kadınları” savunan aktörler erkeklerdir.⁴⁰ Milliyetçi ideoloji böylece özünde eril bir proje olarak işlemekte; ulus, erkeklerin liderlik ettiği bir yapı şeklinde kurgulanmaktadır. Joane Nagel, milliyetçi kültürün onur, cesaret, görev gibi maskülen değerleri yücelttiğini ve ulusu, erkeklerin başı çektiği bir aile olarak tasavvur ettiğini belirtir. Milliyetçi ideoloji “vatansever erkeklik” (asker, kahraman baba) ve buna tamamlayıcı olarak “yüceltilmiş annelik” imgeleri üzerine kuruludur.⁴¹

Kadınların denetlenmesi ve cinselliğinin kontrolü ulusal projelerin merkezindedir; kadınlar sıklıkla ulusun biyolojik “anneleri” olarak konumlandırılır, ulusal grubun devamlılığını sağlamak üzere çocuk doğurma görevi ideolojik olarak yüceltilir. Bunun yanı sıra kadınlar, ulusun kültürel taşıyıcıları olarak geleneklerin ve değerlerin gelecek nesillere aktarımından sorumlu tutulur ve toplumsal yaşamda milli kimliğin sınır bekçileri haline getirilirler.⁴² Başka bir deyişle kadınlar, bir yandan “milletin annesi” rolüyle biyolojik ve ideolojik yeniden üretimin merkezine yerleştirilirken, diğer yandan namus, iffet, “ulusal

³⁷ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 20–22.

³⁸ Afsaneh Najmabadi, “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak”, *Vatan, Millet, Kadınlar*, ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim, 2016), s. 129.

³⁹ Cynthia Enloe, *Muzlar, Plajlar ve Askerî Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*, çev. Berna Kurt ve Ece Aydın (İstanbul: Çitlembik Yayınları, 2003), 79.

⁴⁰ Cynthia Enloe, *age*, 99-102.

⁴¹ Joane Nagel, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, *Vatan, Millet, Kadınlar*, ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim, 2016), 75-90.

⁴² Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 61,80.

onur” gibi kavramlar üzerinden ulusal farkın sembolü haline gelirler.⁴³ Bu durum, kadın bedeninin ve davranışlarının milli kimliğin bir temsili olarak görüldüğü anlamına gelir; kadınların cinsel davranışlarının kontrolü, kiminle evlenebilecekleri ya da kaç çocuk doğuracakları sıkça ulusun bekası ile ilişkilendirilir. Nitekim birçok milliyetçi söylemde “namus” kavramı kadın bedeni üzerinden tanımlanır ve kadınların “iffeti”, ulusun sağlığının bir göstergesi olarak kodlanır. Bu nedenle karma evlilikler, farklı etnik ya da dini gruplardan bireylerin birliktelikleri veya kadınların “gelenek dışı” cinsel tercihleri, milliyetçiler tarafından ulusal sınırları ihlal eden tehditler olarak algılanabilmektedir.⁴⁴

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi milliyetçilikte yalnızca kadınların konumu ile sınırlı değildir; erkeklik kavramı da ulus inşasında merkezi bir yer tutar. Nagel’in vurguladığı gibi milliyetçi hareketler ataerkil mikro-makro kültürler ile beslenir ve erkeklerin çıkarları ile tanımlanır. Erkeklik, ulusal vatandaşlığın varsayılan normu olarak görülür.⁴⁵ Örneğin, modern Avrupa milliyetçiliğinin yükseldiği 18. ve 19. yüzyıllarda ulus fikrinin burjuva “namusluluk” ideali ile iç içe geçtiği bilinmektedir. Buna göre “millete yakışır” bir vatandaş olmak, erkekler açısından belli bir erkeklik standardına uymakla özdeşleştirilmiştir: Erkeğin kendi ailesini koruyup geçindiren, disiplinli, itidalli ve heteroseksüel bir aile reisi olması ulusal ahlakın temeli sayılmıştır. Bu milli ahlak anlayışında, evlilik kurumu ve çekirdek aile yüceltilirken, evlilik dışı cinsellik, eşcinsellik veya kadın-erkek rollerinin dışında kalan pratikler ahlaka aykırı ve ulusun sağlığına zararlı görülmüştür. Nitekim ulusal aidiyet, cinsel “saygınlık” ile özdeş kılınmış; homoseksüellik gibi “norm dışı” addedilen yönelimler milli kimliğe tehdit olarak algılanarak dışlanmıştır.⁴⁶ Kısacası, ulus kavramı tarihsel olarak heteronormatif bir kurgudur ve bu kurguda “erkek kardeşler”in yoldaşlığı idealize edilirken, kadınlar ulusal projenin periferisinde tanımlanır.

Ulus inşası süreçlerinde kadınların rolü her zaman tamamen pasif olmamıştır. Hindistan gibi bazı anti-sömürgeci milliyetçi hareketlerde, kadınlar hem simgesel hem fiili olarak önemli roller üstlenmiştir. Ancak ulus devlet kurulduktan sonra beden ve kimlik,

⁴³ Nira Yuval-Davis – Floya Anthias (eds.), *Woman–Nation–State* (London: Macmillan, 1989), s. 4.

⁴⁴ Nira Yuval-Davis, “Nationalist Projects and Gender Relations,” *Narodna umjetnost: Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research* 40/1 (Haziran 2003), s. 12.

⁴⁵ Joane Nagel, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, 67.

⁴⁶ George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), 23-37.

modern ulusun kültürel sürekliliğini teminat altına almak üzere yeniden tanımlanmış, böylece ataerkil iktidar kadın üzerinden hem meşrulaştırılmış hem de normatifleştirilmiştir. Ulusun inşasında mekânsal ve işlevsel bir ikilik tesis edilmiştir: Modernite tarafından kuşatılan “dışsal/maddi” alana karşılık, içsel/manevi alan milliyetçiliğin hegemonya kurduğu simgesel uzam olarak yapılandırılmış; bu iç alanın temsilinde kadın figürü merkezi bir ideolojik araca dönüştürülmüştür. Kadın, bir yandan “ulusal kültürün taşıyıcısı” olarak maneviyat, saflık, sadakat ve özveri gibi geleneksel ve dini referanslarla donatılmış; diğer yandan modern eğitimin sağladığı kültürel sermaye aracılığıyla yeni bir toplumsal işlevsellikle kamusal hayata sınırlı ve denetimli biçimde dahil edilmiştir. Batılı kadın tipolojisinden farklılaşan bir öznellik inşa edilirken, bu fark doğrudan kadınların bedensel ve davranışsal olarak sergilemesi beklenen “manevi saflık” göstergeleri (giyim, ibadet, edep, sadakat) ile kodlanmıştır. Kamusal alanın eril hâkimiyetine meydan okumayan, aksine onu ideolojik olarak pekiştiren bu kadınlık inşası, sömürge modernitesine karşı geliştirilmiş özgün bir kültürel direniş stratejisi gibi görünse de, aslında modernleştirilmiş bir ataerkil düzeni yansıtmaktadır. Bu düzen, kadınların eğitime, kamusal mekâna ya da istihdama katılımını “kadına özgü” bir erdem repertuarı içinde yeniden tanımlayarak, özgürleştirici olmaktan ziyade, normatif, disipline edici ve dışlayıcı bir kimlik politikasına dönüşmüştür. Dahası, kadının kamusal alandaki temsili, içkin bir toplumsal ayrıştırma rejimini de beraberinde getirmiştir; kadınlar arası farklılıklar—Batılılaşmış, geleneksel ya da alt sınıfa mensup—milliyetçi iktidarın kültürel normları çerçevesinde yeniden hiyerarşikleştirilmiş; “makbul kadınlık” imgesine uymayan öznellikler ise ahlaki sapma, yozlaşma ya da ulusal sadakatsizlikle ilişkilendirilmiştir. Son kertede, Hindistan’daki milliyetçi projede kadın, özne olmaktan çok temsil edilen ve işlevselleştirilen bir figür olarak kurgulanmış; kamusalın dışına itilmek suretiyle değil, kamusalda belli sınırlar içinde konumlandırılmak suretiyle denetim altına alınmıştır. Bu strateji, sadece ulusun kültürel bütünlüğünü değil, aynı zamanda sömürge sonrası devletin modern yurttaş tahayyülünü de toplumsal cinsiyet ekseninde yapılandırmıştır.⁴⁷

Milliyetçilik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki, çok katmanlı ve tarihsel olarak köklü bir karşılıklı etkileşim içinde şekillenmiştir. Kuramsal düzlemde

⁴⁷ Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çeçen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 210–218.

değerlendirildiğinde, ulusların tahayyül edilme biçimlerinin toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinden azade olmadığı açıkça görülmektedir. Ulus, çoğunlukla eril bir kolektif olarak inşa edilmiş; kadınlar bu kurguda biyolojik ve kültürel sürekliliğin taşıyıcıları olarak konumlandırılmış, ancak siyasal alanın asli öznesi olarak görülmemiştir.

Kadınların milliyetçi projelerdeki konumu tarihsel olarak çelişkili bir görünüm arz eder: Bir yandan “vatanın anneleri”, kültürel semboller ve ulusal onurun taşıyıcıları olarak idealleştirilmiş; gerektiğinde mücadeleye seferber edilmişlerdir. Öte yandan, ulus-devletin kurumsallaşma süreciyle birlikte kadınlar sistematik biçimde kamusal alanın dışına itilmiş, siyasal yurttaşlıkları aile içi roller ve annelik ideali üzerinden sınırlandırılmıştır. Erkeklik, yurttaşlığın makbul formu olarak askerlik ve savaşla özdeşleştirilirken, kadın yurttaşlığı ise doğurganlık, bakım emeği ve ahlaki temsil üzerinden tanımlanmıştır. Bu bağlamda milliyetçilik, yalnızca etnik veya kültürel aidiyetin değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerinin de yeniden üretildiği ideolojik bir formasyon olarak değerlendirilmelidir.

Kimliğin inşası, yalnızca ideolojik temsillerin değil, maddi yaşam koşullarının da belirleyiciliği altında gerçekleşir. Bu nedenle, dışlanma biçimlerini anlamak, kültürel ya da sembolik düzlemin ötesine geçerek, sınıfsal konumların ve bu konumların kent mekânında nasıl somutlaştığının incelenmesini zorunlu kılar.

1.3. SINIFSAK KONUM VE MEKANSAL DIŞLANMA

Mekânsal dışlanma, en genel anlamıyla, belli toplumsal grupların kentsel mekânda belirli alanlara sıkışması veya bu alanlardan dışlanması durumunu ifade eder. Bu olgu, sosyal dışlanmanın mekâna yansıyan bir biçimi olup ekonomik, politik ve kültürel boyutlarıyla çok yönlü bir sorundur. Kentlerde mekânsal dışlanma genellikle yoksul ve ayrıcalıksız kesimlerin şehrin çekici bölgelerinden dışlanarak periferide tecrit olması, belli mekânlara erişimde engellerle karşılaşması şeklinde görülür.⁴⁸

David Harvey, kentsel mekândaki farklılaşmanın tesadüfi veya yalnızca benzerlerin bir arada yaşama tercihiyle açıklanamayacağını, bunun kapitalist toplumdaki sınıfsal ilişkilerin yeniden üretimi bağlamında anlaşılması gerektiğini vurgular. Harvey’ye göre

⁴⁸ Çağla Ünlütürk Ulutaş ve Asiye Kamber, “İç Göç ve Mekânsal Dışlanma,” *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (2017): 5,

kapitalist sistemde toplumsal farklılaşma, mekânda yansımaları bularak kenti sınıfsal komşuluk birimlerine böler; örneğin mavi yakalı emekçiler ile beyaz yakalı profesyoneller çoğunlukla farklı mahallelerde yaşamlarını sürdürür. Bu ayrışma, kentsel alanın farklı sınıflara ait “yaşam alanları” şeklinde bölünmesine yol açar ve mekân, toplumsal statülerin pekiştiği bir ortam haline gelir.⁴⁹

Harvey, mekânsal ayrışmanın temelinde piyasaya erişim imkânlarındaki eşitsizlikler olduğunu belirtir. Kapitalist kentte her sınıf, kendi kaynak ve imkanları ölçüsünde kentin farklı bir kesimine yerleşme eğilimindedir. Gelir ve servet düzeyi yüksek olanlar kentin merkezi veya ayrıcalıklı bölgelerinde toplanırken, emekçi ve yoksul sınıflar çeperde veya değersizleştirilmiş bölgelerde yoğunlaşır. Böylece mekân, kıt kaynaklara (ör. konut, altyapı, kaliteli hizmetler) erişimin farklılaştığı bir toplumsal haritaya dönüşür. Harvey ayrıca bireylerin konut ve yer seçimlerinin kişisel tercihler gibi görünse de, aslında kapitalist piyasa güçleri ve sınıfsal koşullar tarafından belirlendiğini, yani bireyin iradesi dışında şekillendiğini savunur. Sonuç itibarıyla Harvey, mekânsal farklılaşmayı kapitalist toplumsal ilişkilerin mekânda tezahürü olarak okur; kent mekânındaki ayrışma, sınıf yapısının ve sermaye birikiminin coğrafi izdüşümüdür.⁵⁰

Harvey’nin yaklaşımına paralel biçimde, Lefebvre de kentsel mekânın nötr bir zemin olmadığını, aksine toplumsal ilişkiler tarafından üretildiğini ileri sürer. Lefebvre’in ünlü “mekânın üretimi” kavramsallaştırması, her toplumsal formasyonun kendi ihtiyaçlarına ve güç ilişkilerine uygun mekânlar yarattığını öne sürer. Kapitalist toplumda mekân, sermaye birikiminin stratejik bir parçası haline gelir ve kapitalizm, egemenliğini pekiştirmek için mekânı aktif biçimde dönüştürür. Lefebvre’e göre, her bir üretim tarzı kendine özgü mekânlar üretir; kapitalist üretim tarzı da kenti kendi gereklerine uygun olarak şekillendirir ve bu süreçte mekân, kapitalist ilişkilerin damgasını taşır.⁵¹ Örneğin, modern kentte işlevsel bölgeler (iş alanları, lüks konut alanları, işçi mahalleleri vb.) kapitalizmin işleyişine hizmet edecek şekilde ayrıştırılmıştır. Mekân bu yolla sınıf güçlerinin ve çelişkilerinin maddi tezahürü haline gelir.

⁴⁹ David Harvey, “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”, çev. Ayten Alkan ve Bülent Duru, 20. *Yüzyıl Kenti*, ed. Bülent Duru ve Ayten Alkan (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), 161–162.

⁵⁰ Harvey, “Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı”, 161–162.

⁵¹ Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 41-42, 62-66.

Lefebvre, Marx'tan esinle sermayenin mekâna nüfuz ederek siyasi ve kültürel temsilini de mekân üzerinden inşa ettiğini belirtir. Sermaye, kentsel mekânı kendi ihtiyaçları doğrultusunda örgütlerken aynı zamanda o mekânda kendi iktidarının sembollerini, kurumlarını yaratır. Bu durum, kentin fiziksel yapısından kamusal alanların kullanımına kadar her düzeyde gözlemlenebilir. Örneğin prestijli finans merkezleri, lüks rezidanslar veya geniş bulvarlar, egemen sınıfın mekândaki temsilleri olarak görülebilir. Buna karşılık, emekçi sınıfların yoğunlaştığı kenar mahalleler, altyapı ve hizmet yoksunluğu ile adeta ikinci sınıf mekânlar olarak üretilir. Lefebvre ayrıca “şehir hakkı” kavramıyla, kentsel mekânın kullanım değerinin (orada yaşayanların ihtiyaçlarının) değişim değerine (rant ve kâr beklentisine) karşı savunulması gerektiğini savunmuştur. Ona göre mekânın kapitalist üretimi, kent hakkının gasp edilmesine yol açar; yani kent sakinlerinin kent üzerinde kolektif tasarruf ve yaşam alanlarını şekillendirme hakkı ellerinden alınır. Lefebvre'in perspektifi, mekânsal dışlanmanın temelinde kentin metalaşması ve sermaye tarafından ele geçirilmesi olduğunu gösterir: Kent mekânı birikim uğruna dönüştürülürken alt sınıflar merkezden ve kaliteli yaşam çevrelerinden dışlanmaktadır.⁵²

Bir başka noktadan ise kentsel mekânsal dışlanmanın en görünür süreçlerinden biri soylulaştırma olgusudur. Soylulaştırma, literatürde, orta ve üst sınıfların daha önce yoksul ve emekçi kesimlerin yaşadığı merkezi mahallelere yerleşerek o alanın sosyo-kültürel dokusunu dönüştürmesi ve mülkiyet yapısını değiştirmesi anlamında kullanılmaktadır. Klasik olarak bu süreçte eski ve düşük kaliteli konut stoğu yenilenir, mahalleye üst gelir grubuna hitap eden konutlar, kafeler, mağazalar gelir ve bölgenin kiralari ile yaşam maliyeti yükselir. İlk bakışta fiziksel iyileşme olarak görülebilen bu dönüşüm, özünde eski sakinlerin yerinden edilmesi sürecidir; mahalleyi oluşturan yoksul veya alt orta sınıf sakinler, artan maliyetlere dayanamayarak veya doğrudan evleri satın alınıp dönüşüme uğratarak bölgeden ayrılmak zorunda kalır. Bir başka deyişle soylulaştırma, “mekânın sınıfsal el değiştirmesi” anlamına gelir.⁵³

⁵² Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, 62., Henri Lefebvre, *Şehir Hakkı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015), s. 128-133.

⁵³ Neil Smith, “Yeni Küresellik, Yeni Şehircilik: Küresel Kentsel Strateji Olarak Soylulaştırma”, çev. İlknur Urkun ve İbrahim Bülent Gündoğdu, *Planlama Dergisi* 2 (2006): 19-25

İstanbul’da soylulaştırmanın belki de en tartışmalı örnekleri, kentsel dönüşüm projeleriyle gerçekleştirilen yerinden etme vakalarıdır. Özellikle dezavantajlı grupların yaşadığı mahallelerde uygulanan bu projeler, resmi söylemde “riskli alanların yenilenmesi” veya “tarihi değerin ortaya çıkarılması” olarak sunulsa da pratikte mevcut sakinlerin uzaklaştırılıp yerlerine daha varlıklı kesimlerin getirilmesini hedeflemiştir. Sulukule bunun çarpıcı bir örneğidir. Tarihi yarımada, Roman-Çingene toplumunun yüzyıllardır yaşadığı Sulukule mahallesi, 2006’da “kentsel yenileme alanı” ilan edilerek bir dönüşüm projesine tabi tutulmuştur. Sonuçta yaklaşık 5.000 kişi yerinden edilmiş, bunların çoğu atalarının mirası olan tapulu evlerini terk etmek zorunda kalmıştır. Sulukule’de yaşayan yaklaşık 3500 Roman-Çingene vatandaş, şehrin dış çeperlerinde hazırlanan konutlara borçlandırılarak gönderilmiş; bir kısmı ise düşük kamulaştırma bedelleriyle evlerini satmak zorunda kalmıştır.⁵⁴

Benzer şekilde, Tarlabası bölgesinde uygulanan dönüşüm projeleri, alt gelir gruplarını ve göçmen/mülteci topluluklarını yerinden ederek bu tarihi alanları turistik ve üst gelir gruplarına yönelik yaşam alanlarına dönüştürmeyi hedeflemiştir. Tarlabası Yenileme Projesi, eski yapı stokunu yenileme adı altında yüzlerce hanenin tahliyesine yol açmış; 2010’larda başlayan inşaat ile bölgede lüks rezidans ve ofisler yükselmiştir. Bu sırada eski Tarlabası sakinleri kentin başka bölgelerine dağılmış, bir kısmı uygun konut bulamadığı için barınma krizi yaşamıştır. Bu örnekler, kentsel dönüşüm adı altında gerçekleşen projelerin çoğu zaman sosyal bir yıkıma ve mekânsal adaletsizliğe yol açtığını göstermektedir.⁵⁵ Neoliberal politikalar bağlamında devlet, özel sektör ile işbirliği içinde hareket ederek kentsel arsa değerini maksimize etmeye odaklanmakta; bu da kentin yoksullarının mülksüzleştirilmesi ve periferilere sürülmesi sonucunu doğurmaktadır.

Kentlerde derinleşen sınıfsal-mekânsal ayrışma, sadece bir şehircilik sorunu olmanın ötesinde önemli siyasal sonuçlar doğurmaktadır. İlk olarak, mekânın sınıfsal kutuplaşması, toplumsal gerilimleri artırma potansiyeli taşır. Nitekim İstanbul özelinde,

⁵⁴ “Sulukule’de Tarihi Karar”, *Arkitera*, 4 Temmuz 2012, <https://www.arkitera.com/haber/sulukulede-tarihi-karar/>.

⁵⁵ bkz. Gökhan Yiğit, “Kentsel Yenileme ve İstanbul: Tarlabası Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011)., Hatice Kübra Ata, “Tarlabası’nda Kentsel Yenileme Süreci ve Sosyo-Mekânsal Dönüşüm” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı, Bölge Planlama Programı, 2010).

kentsel ranttan dışlanan kesimlerin tepkileri zaman zaman siyasal protestolar veya direnişler şeklinde dışavurmuştur. Gezi Parkı eylemleri (2013), her ne kadar heterojen bir katılımcı profiline sahip olsa da, kent merkezindeki bir kamusal alanın sermaye lehine dönüştürülmesine karşı tepki olarak başlamış ve kısa sürede kentsel mekânın korunması ile demokrasi talebinin iç içe geçtiği bir harekete dönüşmüştür. Bu, kent hakkı söyleminin ve mekânsal adalet talebinin Türkiye’de de siyasallaştığını göstermiştir.⁵⁶

Son tahlilde, mekânsal dışlanma sadece bir sonuç değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı yeniden şekillendiren bir süreç olarak da görülmelidir. Kent mekânındaki eşitsizlikler, kuşaklar arası yoksulluk ve ayrıcalık döngülerini pekiştirerek sosyal adaletin tesisini zorlaştırır. Bu nedenle, sınıf temelli mekânsal ayrışmaya karşı mücadele, kent mücadelesinin özünü oluşturmaktadır. Mekânsal dışlanmanın sınıfsal eşitsizlikleri yeniden ürettiği ölçüde, farklı toplumsal kimliklerle kesişerek daha karmaşık dışlanma biçimlerine yol açtığı görülmektedir. Bu çok katmanlılık, tekil analiz çerçevelerinin ötesine geçerek, eşitsizliklerin birbirini nasıl pekiştirdiğini anlamayı gerekli kılmaktadır.

1.4. KESİŞEN KİMLİKLER

Kesişimsellik kuramı (intersectionality), toplumsal eşitsizliklerin çok katmanlı doğasını anlamada, dönüştürücü bir araç olarak kabul edilmektedir. Kavramın temel savı, cinsiyet, ırk, sınıf, cinsel yönelim gibi toplumsal kimliklerin birbirinden bağımsız değil, kesişen ve birbirini yapılandıran ilişkiler içinde deneyimlendiğidir. Kimberlé Crenshaw tarafından 1989’da geliştirilen kesişimsellik, özellikle Afro-Amerikan kadınların maruz kaldığı ayrımcılık biçimlerinin, o dönemki feminist teori ve anti-ırkçılık hareketlerinin tek eksenli analizleriyle yeterince açıklanamadığını göstermiştir.⁵⁷ Bireylerin deneyimlediği toplumsal baskılara yalnızca cinsiyet, ırk ya da sınıf ekseninden bakmak çoğu zaman eksik parçalı bir yapboza bakmaya benzer. Parçaların tamamlanması baskı biçimlerinin ve

⁵⁶ Ahmet Faruk Şen, “Kent Hakkının Korunmasında Bir Mücadele Alanı Olarak Alternatif Medya: Taksim Projesi ve Gezi Parkı Örneği”, *Selçuk İletişim* 9/1 (2015): 144-145

⁵⁷ Kimberlé Crenshaw, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum* Vol. 1989/1, s. 139-141.

ayrıcalıkların çoklu ve karşılıklı doğasını çözümleyen yapısal ve ilişkisel bir analize bağlıdır.⁵⁸

Kesişimsellik düşüncesinin kökenlerini, siyah feministlerin tarihsel deneyimlerinde bulmak mümkündür. Siyah kadınların maruz kaldıkları ezilme, beyaz feminist hareketin varsaydığı “evrensel kadın” deneyiminden niteliksel olarak farklıdır. Siyah kadınlar hem cinsiyetçilik hem de ırkçılık nedeniyle özgül bir çoklu ezilme deneyimi yaşadıklarından, toplumsal cinsiyet eşitliği talebinden ziyade kadın olarak görülme mücadelesi vermişlerdir. Bu mücadelenin kendisi feminist hareket içinde kesişimsellik üzerine yeni tartışmalara sebep olmuştur.⁵⁹ Crenshaw, bu tartışmaları hukuki alana taşımış ve 1989 tarihli *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* makalesinde, Afro-Amerikan kadınların yaşadığı ayrımcılığın mevcut yasalar tarafından yeterince ele alınmadığını göstermiştir. Bu çalışmada Crenshaw, mevcut yasal çerçevenin “tek eksenli” bir mantıkla işlediğini, yani ya ırk ya da cinsiyet temelinde ayrımcılığı dikkate aldığını, oysa Afro-Amerikan kadınların karşı karşıya olduğu özgül ayrımcılık biçimlerinin bu ikili ayrıma sığmadığını ileri sürmüştür.⁶⁰

Bunu takiben 1991 tarihli *Mapping the Margins* makalesinde Crenshaw, kesişimsellik kuramını daha kapsamlı bir biçimde teorize etmiş ve üç temel boyut önermiştir: yapısal kesişimsellik, politik kesişimsellik ve temsili kesişimsellik. Yapısal kesişimsellik, hukuki ve kurumsal yapıların çoklu tahakküm biçimlerini nasıl ürettiğini ve sürdürdüğünü analiz ederken, politik kesişimsellik, toplumsal hareketlerin ve politik aktörlerin belirli kimlikleri nasıl dışlayabileceğine işaret eder. Temsili kesişimsellik ise kültürel temsillerin kesişen kimlikleri nasıl inşa ettiğini inceler.⁶¹

Bu boyutlardan ilki olan yapısal kesişimsellik bağlamında RomanÇingene kadınlarının deneyimleri son derece çarpıcı ve çok katmanlı bir dışlanma rejimine işaret etmektedir. Nitekim, “Erkekler Eziliyor, Kadınlar Çiğneniyor mu?” başlığında daha

⁵⁸ Kimberlé Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review* 43/6 (Temmuz 1991), s. 1241-1245.

⁵⁹ Bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (Boston: South End Press, 1982), s. 51.

⁶⁰ Crenshaw, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, s. 145-147.

⁶¹ Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, s. 1245-1299.

ayrıntılı biçimde anlatılacağı üzere, kadınların sınıfsal konumları nedeniyle eğitime erişimlerinin sistematik biçimde engellendiğini ve bunun doğrudan bir sonucu olarak ya erken yaşta evliliklere sürüklendiklerini ya da eğitimsizlikle birleşen toplumsal damgalanmanın etkisiyle güvencesiz, enformel ve düşük ücretli işlerde çalışmaya zorlandıklarını göstermektedir.⁶² Böylesi bir yapısal eşitsizlik konjonktüründe RomanÇingene kadınların maruz kaldıkları durum, tam anlamıyla kesişimsel bir dışlanma örüntüsünü ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, Fatma İlknur Akgül tarafından gerçekleştirilen *Kesişimsellik Yaklaşımı Bağlamında Roman Kadınların İktisadi Hayata Katılımı: İzmir Örneği* başlıklı çalışmanın bulguları da, Roman kadınların kesişimsel bir ayrımcılığa maruz kaldığını güçlü biçimde doğrulamaktadır.⁶³ Ancak aynı çalışmada yer alan şu ifade, teorik tutarlılık açısından ciddi biçimde sorgulanmalıdır:

“İktisadi hayatın içinde olmak ve eve para getirmek Roman kadına güç katmaktadır. Özellikle küçük yaşlardan itibaren para kazanmayı öğrenme becerisi, Roman kadına özgüven ve hayatta ayakları üzerinde durabilme gücü kazandırmaktadır.”⁶⁴

Bu söylem, son derece sorunlu bir normatif çerçeveye yaslanmaktadır; zira yapısal eşitsizlik koşullarında ve marjinalleşmiş emek piyasalarında, çocuk yaştan itibaren mecburen çalışma pratiğinin kadına “özgüven” veya “güç” kazandırdığı gibi bir çıkarım, hem neoliberal özneleşme mitlerini⁶⁵ hem de zorunlu emek sömürsünü meşrulaştırıcı bir dile kapı aralamaktadır. Dahası, zorunlu ekonomik hayatta kalma stratejilerinin, özgürleşme veya güçlenme olarak yorumlanması, yapısal baskıları görünmezleştirme riskini taşır.⁶⁶ Bu nedenle söz konusu ifade, çalışmanın genel kesişimsellik analizini zayıflatmakta ve bu denli derin bir dışlanma bağlamında “güç” söyleminin romantize edilmesi gibi ciddi bir metodolojik ve teorik sorunu gündeme getirmektedir. Zira burada kastedilen “güç”, hangi güçtür? Kadın hangi karşılaşma anlarında güç kazanmaktadır?

⁶² Bu husus, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

⁶³ Fatma İlknur Akgül, “Kesişimsellik Yaklaşımı Bağlamında Roman Kadınların İktisadi Hayata Katılımı: İzmir Örneği,” *Çalışma ve Toplum* 2, no. 69 (2021): 1073–1098.

⁶⁴ Akgül, *Kesişimsellik Yaklaşımı Bağlamında Roman Kadınların İktisadi Hayata Katılımı: İzmir Örneği*, 1092-1093.

⁶⁵ Angela McRobbie, *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change* (London: SAGE Publications Ltd, 2009), 2.

⁶⁶ Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, (Los Angeles: Semiotext(e), 2012), s. 29-35

Maruz kalınan çok katmanlı dışlanma pratiklerinin hâkim olduğu bir bağlamda⁶⁷, güç ne ölçüde kazanılabilir, hangi koşullarda sürdürülebilir? Güç, sabit, yekpare ya da kendinden menkul bir nitelik olmaktan ziyade; parçalı, bağlama göre değişken ve iktidar ilişkileri içerisinde sürekli olarak yeniden şekillenen bir olgudur. Bu bağlamda Roman kadınlarının yaşamları, sadece etnik kimlikleri nedeniyle değil, toplumsal cinsiyetleri ve sınıfsal konumları nedeniyle de çoklu dışlanmalara maruz kalmakta; dolayısıyla onların gündelik hayatta geliştirdikleri stratejik manevralar, mutlak bir güçlenme değil, sınırlı ve kırılğan özgürleşme imkânlarına işaret etmektedir. Bu nedenle, zorunlu emek biçimlerini “özgüven” veya “güç” ile ilişkilendiren her türlü çıkarım, hem güç kavramının doğasını indirger hem de mevcut eşitsizlik yapılarını ideolojik olarak yeniden üretir.

Türkiye’de Romanlar-Çingeneler, bir yandan bir etnik azınlığın üyeleri olarak tarihsel ve kültürel önyargılara hedef olurken, diğer yandan ülkenin en yoksul kesimleri arasında yer almaları nedeniyle sınıfsal eşitsizlik yaşarlar. Bu iki eksene, patriyarkal toplumun beklentileriyle şekillenen toplumsal cinsiyet rolleri de eklemlenir. 2024 yılında Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından yürütülen “Türkiye Roman Nüfus Araştırması”, Roman topluluğunun maruz kaldığı yapısal eşitsizlikleri sayısal verilerle ortaya koymuştur. Araştırmaya göre Roman hanelerinin %65’i yoksul ya da çok yoksul kategoridedir; ayrıca Romanların %70’i eğitim, sağlık, istihdam, barınma ve sosyal yardım alanlarında ayrımcılığa uğradığını düşünmektedir⁶⁸ Bu çarpıcı oranlar, etnik kimlik ile sınıf konumunun kesişiminin yarattığı çifte dezavantajı göstermektedir. Yoksulluk ve işsizliğin yaygın olması Roman-Çingene kimliğiyle bir anlamda özdeşleşmiş, öte yandan Roman-Çingene olmanın getirdiği damga da ekonomik hayata katılımı kısıtlayarak yoksulluğu yeniden üretmektedir. Nitekim Prof. Dr. Ayşe Buğra, Türkiye’de Roman olmanın yoksullukla özdeşleştirildiğini, kötü barınma, güvencesiz işlerde çalışma, sağlıksız yaşam koşulları ve çocukların düşük eğitim düzeyi gibi yoksulluğun tüm vechelerinin “etnik kimlik” referansıya açıklandığını belirtir. Bu kısır döngüde, etnik

⁶⁷ Akgül, *Kesişimsellik Yaklaşımı Bağlamında Roman Kadınların İktisadi Hayata Katılımı: İzmir Örneği*, 1083-1091.

⁶⁸ Roman Hakları Derneği (ROMAAR), “Amaçlar” (Erişim 6 Haziran 2025). <https://www.romaar.com/amaclar.html>, Anadolu Ajansı (AA), “Türkiye Roman Nüfus Araştırmasının Sonuç Bildirgesi Yayınlandı” (Erişim 6 Haziran 2025). ["Türkiye Roman Nüfus Araştırması"nın sonuç bildirgesi yayımlandı](#)

köken temelli kültürel aşağılanma ile sosyoekonomik dezavantajlar iç içe geçer; hiçbirinin tek başına ve basit bir nedensellik ilişkisiyle açıklanamayacağı, birbirini karşılıklı olarak beslediği tehlikeli bir süreç oluşur. Sonuçta Roman-Çingene kimliği, adeta “yoksulluk”la eş anlamlı hale gelirken, politika yapıcılarının sorunu yoksulluk boyutundan ziyade kimlik boyutunda algılama riski doğar.⁶⁹

Politik kesişimsellik açısından değerlendirildiğinde, Türkiye’de Romanlara-Çingenelere yönelik izlenen kamu politikalarının büyük ölçüde yüzeysel ve göstermelik olduğu, kesişen eşitsizlikleri dönüştürme kapasitesinden yoksun kaldığı açık biçimde görülmektedir. AKP hükümeti tarafından 2010 yılında başlatılan ‘Roman Açılımı’ süreci, başlangıç aşamasında Roman-Çingene toplulukları nezdinde belirli düzeyde beklenti ve toplumsal umut yaratmış olmakla birlikte, aradan geçen on beş yıllık süreçte Roman-Çingene topluluklarıyla yürütülen etnografik çalışmalar ve bazı haberler⁷⁰, bu açılımın ağırlıklı olarak seçim dönemlerine odaklanan, sembolik düzeyde kalan ve Romanların-Çingenelerin maruz kaldığı yapısal eşitsizlikleri dönüştürme kapasitesi taşımayan bir politika pratiğine evrildiğini göstermektedir. 2016-2021 Eylem Planı ve güncellenmiş 2023-2030 Strateji Belgesi⁷¹ metin düzeyinde olumlu söylemler içerse de, uygulamada Roman-Çingene topluluklarının maruz kaldığı yapısal eşitsizliklere yönelik somut ve etkili müdahaleler üretilmediği açıktır.

Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın 2023 Roman Buluşması İftarında yaptığı “*Roman vatandaşlarımıza geçmişte yapılan ayrımcı yaklaşımların tamamını elimizin tersiyle ittik*”

⁶⁹ Bağımsız İletişim Ağı (Bianet), “Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri” (Erişim 6 Haziran 2025). [Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri](#) (Prof. Dr. Ayşe Buğra’nın yayınlanan metni 16-17 Aralık 2011’de, Cezayir Toplantı Salonları’nda (CTS) "Roman Toplulukları İçin Sosyal Politikalar Konferansı'ndaki açılış konuşmasıdır.)

⁷⁰ bkz. Sözcü Gazetesi (Sözcü), “Roman Evine Girmeyen Açılım” (Erişim 6 Haziran 2025). <https://www.sozcu.com.tr/roman-evine-girmeyen-acilim-wp5815895>, Nisa Özer, *Gypsies and Discrimination: A Qualitative Research on Gypsies (Roma) in Gültepe* (İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), Serap Gün, *Etnikleşen Yoksulluk: Çingeneler/Romanlar Örneği* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁷¹ T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, *Roman Vatandaşlara Yönelik Strateji Belgesi (2023-2030)*, (Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022), https://www.aile.gov.tr/media/127513/yeni-roman-strateji-belgesi-_20221222_v19.pdf https://www.aile.gov.tr/media/127513/yeni-roman-strateji-belgesi-_20221222_v19.pdf (Erişim 6 Haziran 2025).

açıklamasının,⁷² sahadaki gerçekliği tam anlamıyla yansıtmadığı söylenebilir. Zira bağımsız araştırmalar ve Roman hakları örgütlerinin raporları, RomanÇingene mahallelerinde yoksulluğun ve mekânsal dışlanmanın derinleştiğini, eğitimde erken terk oranlarının çok yüksek seyrettiğini ve Romanların-Çingenelerin kamu hizmetlerine erişimde günlük ve yapısal ayrımcılıkla karşı karşıya kaldığını göstermektedir.⁷³ Tarlaş'ında yürütülen saha çalışması kapsamında yapılan görüşmelerde de benzer bir tablo çizilmiştir. Görüşmecilerden bazıları, geçmiş seçimlerde oy verdikleri AKP hükümetine artık destek vermeyeceklerini belirtmişlerdir; bu da Roman topluluğu içerisinde siyasal hayal kırıklığı ve temsil krizinin giderek belirginleştiğini göstermektedir. Buna karşın, bazı katılımcılar, Roman Açılımı sürecinde devletin kendilerini doğrudan muhatap almasının ve kamuoyunda görünürlük kazanmalarının, olumlu bir etki yarattığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, Roman Açılımı'nın tamamen başarısız olarak değerlendirilmesi yerine, kısmi düzeyde bir tanınma ve siyasal muhataplık zemini oluşturduğu; ancak bu kazanımların kalıcı ve yapısal dönüşümler yaratmak açısından sınırlı kaldığı ileri sürülebilir.

Son olarak toplumsal algı ve medyadaki temsil, kesişen kimliklerin deneyimini pekiştiren veya dönüştüren önemli bir boyuttur. Temsili kesişimsellik kavramı, Romanların-Çingenelerin kamu söyleminde ve popüler kültürde hem etnik kimlikleri hem de toplumsal cinsiyetleriyle nasıl tasvir edildiğine odaklanmayı gerektirir. Türkiye'de Romanlara-Çingenelere dair medya temsilleri ne yazık ki çoğunlukla tek boyutlu ve stereotiptir. Özellikle televizyon dizileri, filmler ve haber söyleminde Romanların-Çingenelerin ya “*eğlence unsuru olan neşeli çalgıcılar*” ya da “*suça meyilli, güvenilmez tipler*” olarak çizilmiştir.⁷⁴ Sıfır Ayrımcılık Derneği'nin 2015 yılında Show TV'de

⁷² Anadolu Ajansı (AA), “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Başakşehirli Romanlar Geleneksel İftar Buluşması'nda Konuştu”, <https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/ayrimcilik/cumhurbaskani-erdogan-basaksehirli> <https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/ayrimcilik/cumhurbaskani-erdogan-basaksehirli-romanlar-geleneksel-iftar-bulusmasinda-konustu/1815915> [romanlar-geleneksel-iftar-bulusmasinda-konustu/1815915](https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/ayrimcilik/cumhurbaskani-erdogan-basaksehirli-romanlar-geleneksel-iftar-bulusmasinda-konustu/1815915) (Erişim 6 Haziran 2025).

⁷³ bkz. Örgen Uğurlu, “Dönüşen Kentlerin Dönüşmeyen Ayrımcılığı: İzmit Romanları Örneği”, *Uluslararası Ayrımcılık Konferansı*, Eşit Haklar İçin İzleme Derneği (İstanbul: 2018), Eşit Haklar İçin İzleme Derneği (ESHİD), Romani Godi (Roman Hafıza Çalışmaları Derneği), Sivil Düşler Derneği, *Deprem Roman Hali* (Kasım 2023), <https://romanigodi.org/wp-content/uploads/2023/11/Deprem-Roman-Hali-EnSon-1.pdf> (Erişim 6 Haziran 2025).

⁷⁴ Hasan H. Taylan, İsmail Barış, “Medyada Romanlara Yönelik Kalıpyargı ve Önyargıların Sunumu”, *Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 4/1 (Haziran 2023), s. 96-97.

yayımlanan “Roman Havası” dizisine karşı yaptığı basın açıklaması, bu sorunu net biçimde ortaya koymaktadır. Dernek, ana akım medyanın Romanların gerçek sorunlarına dair genellikle sessiz kaldığını, ancak reyting uğruna Romanları gerçek dışı klişelerle komedi malzemesi yapmaktan çekinmediğini belirtmiştir. “Roman Havası” dizisi, Romanları güya sempatik göstermeyi iddia ederken aslında bir dizi olumsuz stereotipi ekrana taşımıştır: Dizide sunulan Roman imgesi; *“hayatı sadece eğlence ve kavgadan ibaret, vurdumduymaz ve kaygısız; paraya düşkün ve kolay yoldan kazanç peşinde; çıkarları için ahlaki değerleri hiçe sayan; hırsızlık ve dolandırıcılık gibi etik dışı işlere bulaşan; medeniyetten nasibini almamış, küfürbaz ve dengesiz insanlar”* şeklinde özetlenmiştir.⁷⁵ Üstelik bu olumsuz imaj, güya “sempatik” bir hava içinde sunularak geniş izleyici kitlelerine ayrımcı bakış açısını normalleştirmiştir. Basın açıklamasında vurgulandığı üzere, son 30 yılda (1980’lerden itibaren) popüler kültürde Romanların-Çingenelerin temsili hep benzer kalıplar etrafında dönmüş; “Gırgırıye” film serisinden “Cennet Mahallesi” gibi dizilere kadar değişmeyen bir aşağılayıcı mizah konusu haline getirilmiştir.⁷⁶ Bu temsili kalıplar, basmakalıp imajın ardındaki gerçekliği saklaması itibariyle sorunlu olarak okunmalıdır: “Mağdurken Suçlanan, Suçluysen Unutulan: Eğitimsizliğin-İşsizliğin Sorumluluğu Kimde?” bölümünde ele alınacağı üzere Romanlar-Çingeneler, “eğlence meraklısı, kaygısız” değil; bilakis geleceğe dair ciddi endişeler taşıyan fakat bunları görünmez kılan bir maskelerle yaşamaya zorlanan bireylerdir.

Kesişimsellik kuramının Roman-Çingene toplulukları üzerinden tartışılması, Türkiye’de toplumsal dışlanma biçimlerinin çok katmanlı ve karşılıklı olarak yapılandırılan doğasını görünür kılmak açısından kuramsal olarak anlamlı bir tercih oluşturmaktadır. Zira Roman-Çingene kimliği etrafında örülen dışlanma rejimleri, etnik aidiyet, sınıfsal konum ve toplumsal cinsiyet gibi farklı tahakküm eksenlerinin iç içe geçtiği dinamik bir yapı sergilemektedir. Bu nedenle, Roman-Çingene örneği üzerinden

⁷⁵ Sıfır Ayrımcılık Derneği, “Basın Açıklaması: ‘Roman Havası’ Dizisi Yayından Kaldırılsın, Romanlardan Özür Dilensin!”, <https://sifirayrimcilik.org/haber/basin-aciklamasi-roman-havasi-dizisi-yayindan-kaldirilsin-romanlardan-ozur-dilensin/> (Erişim 6 Haziran 2025).

⁷⁶ Sıfır Ayrımcılık Derneği, “Basın Açıklaması: ‘Roman Havası’ Dizisi Yayından Kaldırılsın, Romanlardan Özür Dilensin!”, <https://sifirayrimcilik.org/haber/basin-aciklamasi-roman-havasi-dizisi-yayindan-kaldirilsin-romanlardan-ozur-dilensin/>

geliştirilen kesişimsel analiz, hem bu tezin kuramsal çerçevesiyle hem de Türkiye bağlamında ötekileştirme süreçlerinin özgül karakteriyle uyum içindedir.



BÖLÜM 2: YERLEŞ(E)MEYEN KİMLİKLER: ÇİNGENE-ROMAN TOPLULUKLARIN TARİHSEL İZLERİ

"Çıkagelsin her şey, ne kadar aşağılık olursa olsun!
 Ne kadar bayağı olursa olsun,
 Doğumumun sırrını açığa çıkarmalıyım.
 Kadınca bir gururdan fazlasına sahip o kadın,
 Benim aşağı soylu oluşumdan utanç duyuyor.
 Ben Talih'in çocuğuyum, iyilikler verenin,
 Ve utanç duymayacağım bundan. O benim annem;
 Kız kardeşlerim Mevsimlerdir; yükselişim ve düşüşüm
 Onlarla birlikte yürür. Böyle doğmuşken,
 Başka biri olmak istemem,
 Sadece kim olduğumu bilmek isterim "⁷⁷

2.1. ÇİNGENELERİN TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL İZLERİ: BİR DÜNYA TARİHİ PERSPEKTİFİ

Aydınlanma Çağı ile birlikte insanın kökenine duyulan ilgi, aydınların bu konuya eğilmesini gerekli kılmıştır. Örneğin, Denis Diderot, bilimlerin kökenine ilişkin değerlendirmelerinde Hindistan'ı işaret etmiş; doğu toplumlarını kiliseye ve aristokrasiye karşı mücadelesinde birer model olarak yüceltmıştır. Bu dönemde insanlık tarihi üzerine geliştirilen tezlerde, "Bohemyalılar" veya "Mısırlılar" gibi toplulukların Hindistan'a uzanan ortak bir kökene sahip olduğu ve Hint-İran dillerine yakın bir dil konuştuğu savunulmuştur. "Zigeuner," "Zingara" veya İngilizlerce "Gypsy" olarak adlandırılan bu toplulukların ortak bir dil ve köken paylaştığına dair iddialar dile getirilmiştir.⁷⁸

⁷⁷ Sophocles, *The Theban Plays of Sophocles*, çev. David R. Slavitt (New Haven: Yale University Press, 2007), 114–115.

⁷⁸ Nicole Martinez, *Çingeneler*, çev. Şehsuvar Aktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 20. Lütfi Sunar, "Aydınlanma Döneminde Doğuya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler", *İstanbul University Journal of Sociology*, 3-24 (2012), 59-82., *Bununla birlikte Nicole Martinez, bu çalışmaların sıklıkla, dil birliğini korumuş ve ilk ortaya çıktığı zamandan itibaren değişmeden günümüze ulaşmış hayali bir halkın izini sürmeye yönelik olduğunu belirtir. Ona göre, bu hayali tasarım, gerçeklikle karşılaştığında kolaylıkla çökebilecek bir kurgu niteliği taşımaktadır.* bkz. Nicole Martinez, *Çingeneler*, çev. Şehsuvar Aktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992),22.

Bu süreçten itibaren Çingenerin-Romanların kökenine dair tartışmalar, çeşitli disiplinlerde farklı perspektiflerle ele alınmış olmakla birlikte, dilbilimsel analizler bu toplulukların Hindistan menşeli olduğu hipotezini destekleyen güçlü bir temel sunmaktadır. Dilbilimsel araştırmalar, Çingene-Roman dilini Rom, Lom ve Dom olarak adlandırılan üç temel lehçe grubuna ayırmaktadır. Bu lehçeler, tarihsel süreçte farklı coğrafyalarda geçirdikleri değişimler neticesinde belirli varyasyonlar sergilemekle birlikte, yapısal benzerlikler taşımaya devam etmektedir. Söz konusu lehçeler üzerinde gerçekleştirilen filolojik incelemeler, bu dillerin Sanskritçe ile olan bağlantılarını ortaya koymuş ve böylece Çingene-Roman topluluklarının Hindistan orijinine dair teorileri ampirik bir temele oturtmuştur.⁷⁹

"Rom" terimi, Sanskritçede "evli çingene erkek" anlamına gelir. Bir başka tanıma göre, bu kelime "dom" kökünden türemiştir. "Dom," yaşamını sürdürebilmek için şarkı söyleyen ve alt sınıfa mensup bireyleri ifade eder. Ayrıca bu terim, kalıtsal olarak davul çalan insanları tanımlamak için de kullanılmıştır. Kast sistemlerinde olduğu gibi, belirli bir meslek grubuna kalıtsal bir biçimde hapsedilmenin kendisi ve bu meslek grubunun toplumsal hiyerarşi içerisinde alt sınıfa ait olarak kategorize edilmesi, domların tarihteki ilk "parya" topluluklardan biri olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.⁸⁰

Romlar, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yoğun olarak bulunurken, Domlar Suriye, Mısır ve Türkiye gibi Ortadoğu bölgelerinde, Lomlar ise Ermenistan, İran ve Orta Asya'da yaşamaktadır. Bu üç grup, dilsel, dinsel ve mesleki açıdan heterojen olup, her biri kendi dilini konuşmaktadır: Romani, Domari ve Lomavren. Türkiye'de yerli Çingene-Roman grupları, kendi dillerinin yanı sıra Türkçe, Kürtçe, Arapça, Zazaca ve Kafkas dillerini de kullanmışlar ve bu dillerden birçok kelimeyi kendi dillerine katmışlardır. Romani dili, Türkiye'nin batısından başlayarak Avrupa'da yaygın olup, bu dili konuşanlar kendilerini Rom, Roma veya Roman olarak tanımlarlar. Domari dili ise Kudüs, Gazze, Batı Şeria, Suriye ve Lübnan gibi bölgelerde konuşulmakta, Türkiye ve

⁷⁹ Bkz. Henriette Asseo, *Çingener: Bir Avrupa Yazgısı*, çev. Orçun Türkay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 69-117. Ian Hancock, *Danger! Educated Gypsy: Selected Essays* (Hatfield: Independent Publishers Group, 2010), 55.

⁸⁰ Marlene Sway, *Familiar Strangers: Gypsy Life in America* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 31.

İran'ın doğusunda, ayrıca güney Filistin'de de varlık göstermektedir. Lomavren dili ise Ermenice etkisi altında gelişmiş, Anadolu ve Ermenistan'da Lom ve Poşa/Boşa adıyla bilinen gruplar tarafından konuşulmaktadır.⁸¹

Hermann Berger'e göre ise Çingene kanı taşıdığı iddia edilen üç ana grup bulunmaktadır: Kalderalar, Gitanolar ve Manuşlar. *Kalderalar*, bunlar yalnızca kendilerinin gerçek Çingeneler olduğunu savunurlar. Rumence'deki "calde" kelimesi, kazan anlamına gelir ve çoğunlukla kazancılıkla uğraştıkları bilinmektedir. İlk olarak Balkan Yarımadası'ndan göç etmiş, ardından Orta Avrupa'dan Fransa'ya geçerek beş ayrı kola ayrılmışlardır. *Gitanolar* ise yalnızca İspanya, Portekiz, Kuzey Afrika ve Güney Fransa'da rastlanabilen bir gruptur. Dış görünüşleri, lehçeleri ve gelenekleri bakımından Kalderalar'dan farklılık gösterirler. Kendi içlerinde İspanyol ya da Endülüslü ve Katalonya kökenli olarak ayrılmaktadırlar. *Manuşlar*, Orta Avrupa'daki Çingene topluluğudur ve muhtemelen Hindistan'daki Indus kıyılarından geldikleri için, kendilerine Sinti de denilmektedir.⁸²

Çingeneler-Romanlar, göçebe bir topluluk olarak Hindistan'dan ayrılmalarından itibaren yerleştikleri her yeni coğrafyada farklı adlarla anılmışlardır. Türkiye'de genel olarak "Çingene"- "Roman" adıyla bilinmekle birlikte çeşitli bölgelerde "Abdal, Arabacı, Beyzade, Cano/Cono, Dom/Lom/Rom, Elekçi, Esmer vatandaş, Gurbet, Gurbetî, Karaçi, Karacı Kopti, Lûlû, Mango, Mutrib/ Mutrip, Pırpır, Poşa/Boşa/Paşa, Roman, Sepetçi, Teber, Todi" adlarıyla anılmaktadır.⁸³ Bulgaristan'da "Tsigani", Romanya'da "Tigani", Macaristan'da "Cigányok" (Czigani) ve Slav ülkelerinde genellikle "Tsigani" şeklinde adlandırılmışlardır. İspanyol Çingenelerinin kullandığı "caló" terimi, eski dillerinin adından veya raza cale (kara ırk) ifadesinden türemiş olup etimolojik olarak "siyah" anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, Romanya'da bu kelimenin aşağılayıcı bir anlam taşıdığı gözlemlenmiştir. Popp Serboianu'ya göre, "caló" kelimesi "siyah" anlamının ötesinde, zamanla "iğrenç, pis, çöplük" gibi aşağılayıcı çağrışımlar kazanmıştır. Ayrıca,

⁸¹ Hanım Demirel, *Çingene Kadınların Günlük Hayat Deneyimleri Üzerine Bir Araştırma: Diyarbakır/Çermik Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Temmuz 2024).

⁸² Hermann Berger, *Çingene Mitolojisi*, çev. M. Yaşar Sağlam (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), 6.

⁸³ Hüseyin Yıldız, "Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojisi", *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (2007), 63-78.

Yunan kökenli “chalo” ve “melale” sözcüklerinin de, bu topluluklar tarafından küçültücü bir ifade olarak algılandığı aktarılmaktadır. Orta Avrupa Çingeneleri için kullanılan “Roman” adlandırması ise, bu toplulukların tarihsel olarak Romanya ile kültürel bağlarına işaret etmektedir. Avrupa ve Batı Asya’daki Çingene topluluklarının dilsel ve kültürel özellikleri, bu grupların ortak bir tarihsel ve dilsel birlik oluşturduğunu kanıtlamaktadır. Bu bağlamda, Çingenelerin kullandığı dil, Hindistan’ın Aryan dilleriyle ilişkilendirilmekte ve “yeni Aryan dilleri” kategorisinde değerlendirilen Çingenece (Le Tsigane) olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu dilin yalnızca Hindistan Yarımadası ile sınırlandırılması, akademik çevrelerde halen tartışmalı bir konudur. Slovakya özelinde, dilbilimci Jiri Lipa, “Gerdelciler” olarak bilinen topluluğun Çingene kökenlerini reddetmesine rağmen, konuşmalarında Rumen ağızlarında yer alan Hint dil unsurlarının onların Romanî geçmişini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde, İskoçya’daki Tinker toplulukları, gizli dillerinde Cant adı verilen bir dil kullanılmakta olup, bu dilde Romanya kökenli çok sayıda sözcüğün varlığı dikkat çekmektedir.⁸⁴

Zamanla ve özellikle Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra, eski imparatorlukların yıkılması ve bölgede yeni etnik ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu isimlerden bazıları resmî terimlere dönüşerek, ilgili ülkelerdeki Roman topluluklarının siyasi adlandırmaları hâline gelmiştir.⁸⁵

Bugün Avrupa’da bilinen Çingenelerin-Romanların atalarının, 6.yüzyıldan itibaren Hindistan’dan göç etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu topluluklardan bir kısmının, Orta Doğu’daki Pers ve sonrasında Arap hanedanlarının saraylarına hizmet etmek amacıyla gönüllü olarak göç ettiği bilinmekle birlikte, büyük bir kısmının esir olarak götürüldüğü varsayılmaktadır. Daha küçük bir grup olarak nitelendirilebilecek göçebe Çingeneler-Romanlar ise, Hindistan’a geri dönüşün çatışmalar nedeniyle mümkün olmaması üzerine batıya doğru ilerlemek zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda, Çingenelerin-Romanların Hindistan’daki İndus Nehri civarından ayrıldıktan sonra Afganistan ve Pers coğrafyasına,

⁸⁴ Martinez, *Çingeneler*, 29-34.

⁸⁵ Elena Marushiakova – Vesselin Popov, *Stalin vs Gypsies: Roma and Political Repressions in the USSR* (Leiden: Brill Schöningh, 2024), xxv.

ardından Hazar Denizi'nin kuzeyinden Basra Körfezi'nin güneyine kadar ilerlediği genel kabul gören bir yaklaşımdır.⁸⁶

İlaveten bir *ante quem* olarak ele alırsak, Firdevsi'nin Şehname adlı eserinde, yaklaşık M.S. 1000 yılı civarında, Çingenelere-Romanlara oldukça benzeyen göçebe bir topluluk olan Lurilerden söz edilmektedir. Tarihsel kayıtlara göre, Lurilerin M.S. 420 yılında Hindistan'dan 12.000 kişilik bir grupla ayrıldıkları belirtilmektedir.⁸⁷

“Yaklaşık M.Ö. 420 yılında, Sassanid Hanedanı'nın (M.Ö. 226 - M.S. 641) bilge ve hayırsever hükümdarı Behram Gur, fakir tebaasının eğlence eksikliği yüzünden büyük bir keder içinde olduğunu fark etti. Halkının moralini yükseltmek ve onları zor yaşamlarından biraz da olsa uzaklaştırmak amacıyla bir çözüm arayışına girdi. Bu amaçla Kamboçya Kralı ve Hindistan Maharacası Shankal'a diplomatik bir heyet göndererek, tebaası arasından yetenekleriyle insanların yaşam yükünü hafifletebilecek ve çalışma monotonluğunu çekici hale getirebilecek kişileri seçip kendisine göndermesini rica etti. Behram Gur kısa sürede, aralarında erkekler ve kadınların bulunduğu 12 bin gezgin müzisyen topladı. Onlara belirli bölgelerde yaşamaları için toprak tahsis etti, geçimlerini sağlayabilmeleri için tahıl ve hayvan verdi ve böylelikle halkını herhangi bir maliyete katlanmadan eğlendirebileceklerini düşündü. Ancak, ilk yılın sonunda bu insanlar tarımı ihmal etmiş, verilen tahıl tohumlarını tüketmiş ve kaynaklarını yitirmiş durumdaydılar. Behram Gur, bu duruma öfkelenerek, onların eşeklerine ve müzik aletlerine el konulmasını emretti ve ülke genelinde dolaşıp şarkı söyleyerek geçimlerini sağlamalarını şart koştu. Sonuç olarak, bu insanlar, Zuri olarak adlandırılan grup, dünyayı dolaşmaya başladılar, iş bulabilecekleri kişiler arayarak yanlarında köpekler ve kurtlarla seyahat ettiler, yol boyunca gece gündüz hırsızlık yaptılar.”⁸⁸

Göç hareketi boyunca kuzey yönelimi gösteren grupların Ermenistan üzerinden Kafkasya'yı geçerek Rusya topraklarına ulaştığı, güney yönelimi izleyen grupların ise Dicle ve Fırat nehirleri boyunca ilerlediği anlaşılmaktadır. Bu ana eksen, ilerleyen süreçte iki temel kola ayrılmıştır: Kabilelerden bir bölümü Karadeniz'in çevresine yönelirken, diğer kısmı Suriye topraklarına doğru hareket etmiştir. Göçmen toplulukların ana gövdesi ise Anadolu topraklarına nüfuz etmiştir. Göçün en güneydeki kolu, Akdeniz boyunca Filistin ve Mısır'ı geçerek kuzey Afrika kıyılarından Cebelitarık Boğazı'na ve oradan da İspanya'ya ulaşmıştır. Bu grubu, günümüz Gitanoları olarak bilinen İspanyol ve Katalan Çingenelerinin oluşturduğu varsayımı bilinmektedir. Türkiye'de kalan toplulukların ise

⁸⁶ Jean-Paul Clébert, *The Gypsies*, çev. Charles Duff (UK: Penguin Books, 1963), 50.

⁸⁷ Berger, *Çingene Mitolojisi*, 10.

⁸⁸ Clébert, *The Gypsies*, 40.

Boğazlar üzerinden Yunanistan ve tüm Balkan Yarımadası'na yayıldığı, oradan Orta Avrupa'ya ulaştıkları görülmektedir. Çingene-Roman nüfusunun Avrupa'daki genişleme döneminde coğrafi sınırları, bir süreliğine İngiltere ve İskoçya olmuştur. Ayrıca, Rusya'ya yönelen Çingene-Roman gruplarının İskandinavya'ya kadar ulaştığına dair bulgular da görülmektedir.⁸⁹

Çingenelerin-Romanların Hindistan'dan göç hareketiyle ilgili yürütülen tahminler göçün, büyük kitleler halinde değil, aksine küçük gruplar halinde gerçekleştiğini ve bu göçlerin, savaşlar, tehcir, takip ve tarımsal sorunlar gibi unsurlara bağlı olduğu ve Çingenelerin-Romanların Avrupa'ya göçlerinin İran, Ermenistan, Anadolu, Yunanistan ve Güney Slovakya üzerinden gerçekleştiği düşünülmektedir. Bu güzergâhın elde edilmesindeki en önemli etken, konuşulan dilin bölgelerdeki dile benzerliğiyle desteklenmektedir. Ayrıca, yine İran'dan göçün, bu bölgenin 7. yüzyılda Müslümanlar tarafından fethedilmesinden kısa bir süre önce veya sonra gerçekleştiği, dillerindeki Arapça kökenli kelimelerden anlaşılmaktadır.⁹⁰ Günümüzde, Romani diline benzeyen diller konuşan topluluklar Ermenistan ve Suriye gibi bölgelerde varlığını sürdürmektedir.⁹¹

Çingenelerin-Romanların Avrupa'ya ve ardından Amerika kıtasına yayılışı ise 15. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Bu sürece dair ilk doğrudan belgelere 1416 yılında, Transilvanya'nın Kronstadt (günümüzde Braşov) şehrinde rastlanmaktadır. Devam eden yıllarda Avrupa'nın pek çok kentine ait kroniklerde, kendilerini Hristiyan hacılar olarak tanıtan ve Mısır kökenli olduklarını öne süren Çingene-Roman topluluklarından bahsedilmektedir.⁹²

14. ve 15. yüzyıllarda, Avrupa'ya göç eden Çingeneler-Romanlar arasında ise tarım işçileri, demirciler, paralı askerler gibi iş gücü ile birlikte, müzisyenler, falcılar ve eğlence sanatçıları yer almaktaydı. Başlangıçta topluma sanatsal katkılar sunarak neşe kattığı düşünülen Çingene-Roman toplulukları, zamanla dönemin üç büyük gücü olan devlet, kilise ve loncalar tarafından tepkilerle karşılanmıştır. Çingenelerin-Romanların yerleşik hayata karşı mesafeli duruşları, devletin vergi toplama uygulamalarını zorlaştırırken, kilise

⁸⁹ Clébert, *The Gypsies*, 50.

⁹⁰ Ali Rafet Özkan, *Türkiye Çingeneleri* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2000), 13.

⁹¹ Berger, *Çingene Mitolojisi*, 11.

⁹² Berger, *Çingene Mitolojisi*, 11.

falcılık gibi uygulamaları sapkınlık olarak değerlendirmiş, loncalar ise, bu yeni gelenlerin aileleriyle birlikte çalışarak çadırlardan ya da arabalarından ticaret yapmaları ve fiyatları düşürmeleri nedeniyle rekabeti olumsuz etkilemelerinden rahatsız olmuşlardır. Yerli loncalar, Çingenelerin-Romanların geleneksel mesleklerini kısıtlayarak ekonomik tekel oluşturmuş ve bu süreçte Çingeneleri-Romanları, dilencilik ve hırsızlık gibi geçim yollarına mahkum etmişlerdir. Loncaların bu müdahalesi, ÇingenelerinRomanların toplumda var olan imajlarının pekişmesine yol açmıştır. Bu gruplara yönelik güvensizlik duyguları, sadece sosyo-ekonomik sebeplerle değil, aynı zamanda etnik ve kültürel farklılıklar nedeniyle de güçlenmiştir. Çingeneler-Romanlar, Avrupa'da koyu tenli oldukları için olumsuz bir önyargıyla karşılanmış ve bazı ülkelerde doğudan geldikleri için Türklerin casusu olabilecekleri düşünülmüştür.⁹³

Batı Avrupa'da 1417 yılında, Augsburg'da Çingenelerin-Romanların sadaka vermeyi reddedenlerden hırsızlık yapmalarına dair sakınca olmadığı iddia edilen belgeler taşıdıkları öne sürülmüştür. Benzer iddialar, 1422'de Bologna'da "Dük Andrea" liderliğinde gelen bir grup için de kaydedilmiş, grubun Macaristan kralından aldığı iddia edilen, yedi yıllık bir "hac" boyunca cezasız hırsızlık yapma yetkisi tanıyan bir belge taşıdığı belirtilmiştir. Aynı biçimde Dönemin kronikleri, bu iddiaları, ÇingenelerinRomanların çeşitli Avrupa şehirlerindeki varlıklarını ve ortak özelliklerini belgelemektedir. Bu grupların genellikle 10-100 kişilik birimler halinde, bir "kont" veya "dük" liderliğinde seyahat ettiği, açık arazide kamp kurduğu, koyu tenli ve bakımsız oldukları, falcılık yaptıkları ve kökenlerini "Mısır" veya "Küçük Mısır" olarak tanımladıkları belirtilmiştir. Ayrıca, bu grupların hırsızlık eğilimleri sıkça vurgulanmaktadır.⁹⁴ Çingenelerin-Romanların bu türden uydurulmuş belgeleri kullanarak karşılaştıkları zorluklara karşın yaşam koşullarını kolaylaştırdığı, dönemin bağlamı içinde makul bir çıkarım olarak değerlendirilebilir.

1587 yılında İspanya'da, ağır ekonomik koşulların sonucunda yağmacılık ve hukuka aykırı faaliyetlerde bulundukları gerekçesiyle ÇingenelereRomanlara karşı önlem

⁹³ Donald Kenrick, *Historical Dictionary of the Gypsies* (Lanham: The Scarecrow Press, 2007), xxxviii., Levy Guenter, "The Travail of the Gypsies." *National Interest*, 57, (Fall 1999), 2.

⁹⁴ Richard J. Pym, *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425–1783* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 3-4.

alınmasını talep eden bir dilekçe sunulmuştur. Bu dilekçe sonrasında yayımlanan kraliyet fermanı da, Çingenelerin-Romanların panayır ya da diğer ticaret alanlarında faaliyet göstermeden önce noter tarafından tasdiklenmiş bir taahhütname ibraz etmelerini zorunlu kılmıştır. Söz konusu taahhütnameye göre, Çingenelerin-Romanların sürekli ikamet ettikleri yer ve burada sahip oldukları ikamet hakları (vecindad), ticaretini yapmak istedikleri hayvanlar (atlar, katırlar, eşekler vb.), giyim eşyaları ya da diğer mallar ile bu malları tanımlamaya yönelik ayırt edici işaretleri içermelidir. Bu koşullara uymayan ve ticarete devam eden kişiler, yasa tarafından mallarının çalıntı olduğu varsayılarak suçlu ilan edilmekte ve cezalandırılmaktaydı.⁹⁵ Bu tür hukuki kısıtlamalar, Çingenelerin-Romanların yaşamak için yasa dışına çıkmasını anlaşılır kılmaktadır.

Bu kısıtlamalardan 7 yıl sonra 19 Mart 1594 tarihinde İspanya'da, bazı delegeler Çingeneleri-Romanları “ahlaki değerlerden yoksun, erdemsiz ve hukuksuz bir topluluk” olarak nitelendirmiştir. Delegeler, bu grubun üretken bir meslek ya da zanaatla uğraşmadıklarını, aksine hırsızlık ve aldatma yoluyla geçimlerini sağladıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca, halkı avuç içi okuyarak geleceklerini bildikleri iddiasıyla kandırdıkları da ileri sürülmüştür. Bunun yanı sıra, kilise hukuku çerçevesinde geçerli bir evlilik gerçekleştirmedikleri, evlenmelerinde yer alan dini yasakları ihlal ettikleri ve gerekli izinleri temin etmedikleri gibi gerekçelerle ahlaki yozlaşma göstergesi olarak değerlendirilmişlerdir. Delegelerin tüm bunlara karşın önerdikleri sosyal mühendislik planının bir bölümünü şunlar oluşturmaktadır:⁹⁶

“Çingeneler kelimesini tamamen kökünden kazımak ve gelecekte bu tür insanların herhangi bir hatırasının kalmadığından emin olmak büyük fayda sağlayacaktır. Ve çare, erkekleri kadınlardan ayırarak onları birbirinden çok uzak bölgelere göndermek, onların çingene kıyafetlerini ya da dillerini kullanmalarını önlemek ve atandıkları köyleri terk etmeleri durumunda onları ağır bir şekilde cezalandırmak olabilir. Böylece, toprak üzerinde çalışan ve diğer Tanrı korkusu taşıyan insanlar gibi yaşayan kişilerle evlenirler.”

Nihayetinde pek çok pratikle birlikte on yedinci yüzyılın ikinci on yılının sonlarına kadar İspanya'da, Çingeneler-Romanlar suçlu alt sınıf olarak damgalanmıştır. Ironik bir biçimde bir kraliyet fermanıyla alevlenen bu süreç yine 1783'te yayımlanan ve önceki

⁹⁵ Pym, *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425–1783*, 52-53.

⁹⁶ Pym, *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425–1783*, 53-54.

yasal düzenlemelerin pek çok baskıcı hükmünü ortadan kaldıran, Çingenelele-Romanlara yönelik ırkçılığın kurumsal temellerini resmi manada sona erdiren bir kraliyet fermanı ile hafifletilmiştir.⁹⁷

Çingenelele-Romanlara yönelik tarihsel dışlama ve ayrımcılık, Avrupa'da ulus-devletleşme sürecinin hız kazanması ve milliyetçiliğın bu sürecin temel ideolojisi haline gelmesiyle artmıştır. Homojen ulusal kimlik inşası çabaları, toplumsal farklılıkları tehdit olarak algılayarak bu farklılıkları baskı altına almaya çalışmıştır. Bu bağlamda, Çingene-Roman toplulukları, yalnızca "öteki" olarak görölmeleri nedeniyle değil, aynı zamanda göçebe yaşam biçimleri ve kültürel farklılıklarıyla ulusal birlik projelerine uyumsuzlukları nedeniyle daha sert ayrımcı politikalara maruz kalmıştır. Bu tarihsel zemin, ilerleyen yüzyıllarda daha katı ve radikal biçimlere evrilerek, özellikle totaliter rejimlerin ortaya çıkışıyla birlikte Çingenelerin-Romanların yaşadığı ayrımcılığın boyutunu daha da vahim bir seviyeye taşıyan örnekleri günümüze taşımıştır. Bu bağlamda Ulus-devlet inşası ve milliyetçiliğın ötekileştirici politikalarını en sert boyutlarda uygulayan Nazi Almanyası, Çingenelele-Romanlara yönelik ayrımcılığı daha önceki dönemlerin baskılarını aşan bir yok etme politikasına dönüştürmüştür. Hitler'in iktidara gelmesinden önce zaten toplumsal dışlanmaya ya da asimilasyona tabi tutulan ÇingenelerRomanlar, Nazi yönetiminde aşağı ırk olarak kabul edilen Yahudilerle evliliği yasaklayan Nürnberg Yasaları'na dahil edilmiştir. Geçmişte asimilasyon politikalarına maruz kalan Çingeneler-Romanlar, artık yok edilme amacıyla hedef alınmıştır. ÇingenelerinRomanların müzik icrası yasaklanmış, boksörlerin yarışmalara katılmaları engellenmiştir. Ardından, Çingene-Roman çocukları okullardan dışlanmıştır. Göçebe ÇingenelerRomanlar, kasaba kenarlarında kurulan kamplara yerleştirilmiş ve burada geleneksel mesleklerini icra etmeleri yasaklanarak zorla çalıştırma kampına alınmışlardır. Yerleşik Çingeneler de/-Romanlar -da evlerinden alınarak yine bu toplama kamplarına gönderilmiştir.⁹⁸

Almanya'da 1937 yılında, Çingeneler-Romanlar üzerine kapsamlı araştırmalar yürüten psikiyatr Dr. Robert Ritter, Berlin'de kurulan "İrksal Hijyen ve Nüfus Biyolojisi Araştırma Merkezi"nin yönetimini devralmış ve burada Çingene-Roman kimliklerinin

⁹⁷ Pym, *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425–1783*, 165.

⁹⁸ Kenrick, *Historical Dictionary of the Gypsies*, xi.

tespiti, bunların ırksal sınıflandırılması ile kalıtım ve suç arasındaki bağlantıların incelenmesi üzerine çalışmalar yürütmüştür. Ritter ve ekibi, soy ağaçları, parmak izleri ve antropometrik ölçümler kullanarak, Çingene-Roman kanı taşıyan bireylerin kaydını tutarak bu bireylerin ırksal karışım derecelerini belirlemeye yönelik veri toplama süreci başlatmışlardır. İlaveten, Heinrich Himmler'in 1938 tarihli "Zigeunerplage ile Mücadele" başlıklı kararnamesi, karışık kanlı Çingenelerin-Romanların, suça daha yatkın bir grup olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamış ve bu bireylerin suç işleme potansiyelinin daha yüksek olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹

“Yerel Çingeneler olarak adlandırılan kişilerin yüzde 90’ından fazlasının karışık kanlı olduğunu tespit edebildik... Araştırmalarımızın diğer sonuçları, Çingeneleri tamamen ilkel etnolojik kökenlere sahip bir halk olarak tanımlamamıza olanak tanıdı; zihinsel gerilikleri onları gerçek bir toplumsal uyumdan yoksun kılmaktadır... Çingene meselesi ancak, karışık kanlı asosyallik ve işe yaramazlık gösteren Çingenelerin ana kitlesi büyük işçi kamplarında toplanıp orada çalıştırıldığında ve bu karışık kanlı nüfusun üremesi tamamen sona erdirildiğinde çözülebilir.”¹⁰⁰

Doğu Avrupa’nın en büyük ve aynı zamanda en marjinal¹⁰¹ etnik azınlığı olan Çingeneler-Romanlar, Orta Çağ’ın karanlık dönemlerinden itibaren sistematik olarak dışlanmış, katliamlara maruz bırakılmış, sürgün edilmiş ya da en iyi ihtimalle asimilasyon politikalarına tabi tutulmuşlardır. Asimilasyona direnç göstermeleri, tarih boyunca karşılaştıkları bu baskılarla birleştğinde, uluslaşma süreçlerinin başlamasından itibaren onları sürekli olarak ötekileştirilen bir grup haline getirmiştir.¹⁰² Ingmar Karlson, Avrupa’daki Roman topluluklarının Hindistan’dan başlayıp Avrupa’ya uzanan göç süreçlerinde karşı karşıya kaldıkları ayrımcılık ve sosyoekonomik dışlanmayı vurgulayarak, onları “Avrupa’nın üvey evlatları” olarak nitelendirir.¹⁰³

⁹⁹ Angus Fraser, *The Peoples of Europe: The Gypsies* (Oxford: Blackwell, 1995), 257.

¹⁰⁰ Fraser, *The Peoples of Europe: The Gypsies*, 259.

¹⁰¹ Kelime kökeni Latince "margo" (kenar) sözcüğünden gelen marjinal kelimesi metinde farklı, alışılmadık, kenarda olan kişi, grup anlamında kullanılmıştır. (*Online Etymology Dictionary*, <https://www.etymonline.com/word/margin>, erişim 25 Mayıs 2025).

¹⁰² Levent Ürer (ed.), *Devletsiz Bir Halk Olarak Çingeneler: Kökenleri, Sorunları, Örgütlenmeleri* (İstanbul: Melek Yayınları, 2012), 17-43.

¹⁰³ Ingmar Karlsson, *Avrupa’nın Üvey Evlatları*, çev. Turhan Kayaoglu (İstanbul: Homer Kitabevi ve Yayıncılık, 2006), 144.

Angus Fraser, Hindistan'dan başlayan göç sürecinin Çingene-Roman etnisitesini hem içsel hem de dışsal pek çok etkiyle kaçınılmaz biçimde şekillendirip yeniden yapılandırması gerektiği gerçeğine rağmen, bu topluluğun sosyal ve kültürel kimliklerini koruma konusundaki dirençlerini nasıl sürdürebildiğini sorgulamaktadır. Fraser, Çingene-Roman diasporasının zaman zaman Yahudi diasporasıyla karşılaştırılmasına ilişkin olarak, Çingenelerin-Romanların bir rahipler sınıfına, dilleri için tanımlanmış bir standarda, inançlar ve ahlak kurallarını barındıran metinlere ya da etnik geleneklerin kurumsal koruyucularına sahip olmadığını özellikle vurgulamaktadır.¹⁰⁴

Zoltan Barany ise, Çingene-Roman topluluklarının benzersizliğini, ulusötesi bir kimliğe sahip olmalarına dayandırmakta; herhangi bir ulusal vatana aidiyetlerinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Diğer bazı vatansız etnik gruplar (Kürtler), alternatif aidiyet biçimlerine sahipken, bu durum Çingeneler-Romanlar açısından geçerli değildir ve onları toplumsal bağlamda istisnai bir konuma yerleştirir. Çingene-Roman deneyiminin temel unsurlarından biri, göç ettikleri hemen her coğrafyada sistematik bir şekilde ötekinin ötekisi konumuna gelmeleridir. Bu konumun en uç boyutlarını tecrübe eden Çingeneler-Romanlar, dışlanmış gruplar arasında sosyoekonomik dezavantajların en yoğun şekilde biriktiği topluluklar arasında yer alırlar.¹⁰⁵

Bu çerçevede, Avrupa'da ayrımcılığa maruz kalan ÇingenelerinRomanların toplumsal konumu, içinde bulundukları siyasi ve kültürel bağlama bağlı olarak farklılık göstermiştir. Avrupa ulus devletleri, merkeziyetçi yapıları doğrultusunda Çingeneleri-Romanları homojenleştirici ve dışlayıcı politikalarla sistematik biçimde ötekileştirirken, Osmanlı Devleti çok-etnili yapısı gereği daha farklı bir yönetim anlayışı benimsemiştir. Osmanlı toplumsal düzeninde Çingeneler-Romanlar, bir bakıma özel hukuki ve ekonomik düzenlemelere tabi tutularak kendilerine özgü bir statü içinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu doğrultuda, Osmanlı yönetimi altında ÇingenelerinRomanların konumu, maruz kaldıkları uygulamalar ve toplumsal statüleri, onların imparatorluk içerisindeki yerini anlamak ve karşılaştırma yapabilmek açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

¹⁰⁴ Fraser, *The Peoples of Europe: The Gypsies*, 44.

¹⁰⁵ Zoltan Barany, *The East European Gypsies: Regime Changes, Marginality and Ethnopolitics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 2.

2.2. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ÇİNGENELER-ROMANLAR

Çingenelerin-Romanların göç haritaları incelendiğinde, Osmanlı Devleti’ninDoğu Avrupa’yı fethetmesinden önce bu bölgelerde mevcut oldukları görülmektedir. Bununla birlikte, Osmanlı idaresi altında Çingene-Roman nüfusunun özellikle Balkanlar’da olmak üzere artış gösterdiği bilinmektedir.¹⁰⁶ Bu artışın temel nedenlerinden biri, Osmanlı yönetimi altında Çingenelerin-Romanların, Batı Avrupa’daki akrabalarına kıyasla daha iyi yaşam koşullarına sahip olduklarının iddia edilmesidir.¹⁰⁷ Donald Kenrick, bu bağlamda yaptığı bir çalışmada şu ifadelere yer vermektedir:

“Çingeneler, genelde diğer azınlık etnik gruplar gibi muamele gördüler ve genellikle kendi liderleri vergilerin toplanmasından sorumlu tutuldu. Çingeneler, Türk Müslümanlardan daha yüksek vergiler ödüyorlardı ancak devlete karşı olan çoğu yükümlülükten muaf tutuluyorlardı. Osmanlı yönetimi altında, Balkanlardaki birçok Çingene İslam’a geçti; zaten Müslüman olanlar ise, Osmanlı fetihleriyle birlikte asker, müzisyen ve çeşitli alanlarda saray görevlileri olarak Avrupa’ya geldiler. Zaman zaman Osmanlılar, muhtemelen göçebe topluluklardan vergi toplamadaki zorluklar nedeniyle, göçebeliği yasakladılar, ancak bu yasaklama göçebeliğe özel bir düşmanlıktan kaynaklanmıyordu.”¹⁰⁸

Çingenelere-Romanlara yönelik özel bir vergilendirme sisteminin, Osmanlı Devleti’ne Bizans’tan miras kalan bir uygulama olduğu iddiası akademik literatürde yer almaktadır. Nitekim, 13. ve 14. yüzyıllarda Venediklilerin egemenliğine giren Bizans topraklarından Korfu Adası’nda yaşayan Çingenelerin-Romanların yıllık ödemeleri, “feudum acinganorum” adıyla anılan bağımsız bir feodal mülkün oluşumuna olanak tanıyacak düzeye ulaşmıştır. Bu bağlamda, adadaki “çingene serflerin” feodal düzende kendilerine tahsis edilen baronlara, aynı ve nakdi yükümlülüklerini yerine getirmek zorunda oldukları görülmektedir.¹⁰⁹

Osmanlı Devleti’ne bakıldığında, Çingenelerin-Romanların İslamiyeti kabul etmiş olmalarına rağmen vergi yükümlülüğüne tabi tutulmaları, söz konusu Bizans pratiğinin Osmanlılar tarafından adaptasyonu ile açıklanmaktadır. Ancak, bu tür vergilendirme

¹⁰⁶ İsmail Altınöz, “Osmanlılar Zamanında Rumeli Eyaleti’nde Çingeneler”, *Yeni Türkiye Dergisi*, 70, (2015), 5702-5706.

¹⁰⁷ Elena Marushiakova, Vesselin Popol, *Gypsies in Ottoman Empire*, (Hatfield Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 2000) 47.

¹⁰⁸ Kenrick, *Historical Dictionary of the Gypsies*, 188-189

¹⁰⁹ Egemen Yılğır, “Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve “Çingeneler”: Vergi, Askerlik ve Adlandırma Meseleleri”, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2-18, (2018) 274-275.

politikaları yalnızca Çingenelerle-Romanlarla sınırlı olmayıp, örneğin “Yörük” olarak adlandırılan çoban göçebelerin de “resm-i ganem” vergisi kapsamında sahip oldukları koyun sayısına göre vergilendirildikleri bilinmektedir.¹¹⁰

Bu görüş, kısmen doğru olmakla birlikte eksik bir çerçevede ele alınmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu’nda, tüm Müslüman tebaa İslam hukuku çerçevesinde eşit kabul edilse de, pratikte bazı Müslümanlar diğerlerine göre daha ayrıcalıklı bir konumda yer almaktaydılar. 1550 yılında Sofya kadısının protokollerinde, gayrimüslimlerden alınan cizye vergisi ile ilgili özel bir durum söz konusu olmuştur. Bu protokollere göre, Çingeneler-Romanlar için belirlenen cizye miktarı 250 akçe olarak tespit edilmiştir. Ancak, Müslüman Çingeneler-Romanlar için bu vergi, 180 akçeye indirilmiştir. Bu durum, yalnızca gayrimüslim Çingeneler-Romanlar için değil, aynı zamanda Müslüman Çingeneler-Romanlar için de cizye vergisinin uygulandığını göstermektedir. Müslüman olmalarına rağmen, Çingeneler-Romanlar, toplumsal olarak "Çingene"- "Roman" statüsünde kabul edildiklerinden, bu vergi onlardan da alınmıştır.¹¹¹

Pelin Tunaydın, Osmanlı dönemine ait, halk arasında yaygın bir şekilde kullanılan bir ifadeye dikkat çeker: “Türkiye’de yetmiş iki buçuk millet vardır.” Buradaki "buçuk millet" ifadesi, özellikle Romanları-Çingeneleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Roman-Çingene nüfusuna yönelik bu aşağılayıcı nitelikteki "buçuk millet" tanımlaması, söz konusu grupların Osmanlı İmparatorluğu içindeki etno-dini ara statülerini özetlemektedir. Ayrıca, bu ara statü yalnızca vergilendirme gibi ekonomik eşitsizliklerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda birçok sosyal ve pratik bağlamda da kendini göstermiştir.¹¹²

Osmanlı İmparatorluğu’nun önde gelen din âlimlerinden Ebu Suud’a, dinî veya sosyal açıdan eksik, suçlu ya da sapkın davranışlar sergileyen bireylerin mahkemelerde tanıklık yapma yetisinin geçersiz kılınıp kılınamayacağına dair sorulan bir soru karşısında,

¹¹⁰ Yılgür, “Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve “Çingeneler”: Vergi, Askerlik ve Adlandırma Meseleleri”, 274.

¹¹¹ Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804* (Seattle and London: University of Washington Press, 1996), 103. Pelin Tunaydın, *Precarious Identity, Tenacious Stereotype: The Making of Romani Alterity in Late- and Post-Ottoman Turkey* (Seattle: University of Washington, Doctor of Philosophy, 2023), 34.

¹¹² Tunaydın, *Precarious Identity, Tenacious Stereotype: The Making of Romani Alterity in Late- and PostOttoman Turkey*, 31.

Ebu Suud'un verdiği cevap içerisinde Çingenelerin-Romanların bulunması¹¹³ ya da Tunaydin'in vurguladığı örneğe göre, 1585 yılında İstanbul ve Rumeli'deki Çingenelere-Romanlara, "kötülük ve zulüm işledikleri" gerekçesiyle at binmeleri ve kısrak yetiştirmeleri yasaklanmış; bunun yerine eşek ve öküz arabalarına binmelerine izin verilmiştir. Tunaydin, bu durumun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan ve Yahudi tebaa üzerindeki ayrımcılık ve kontrol uygulamalarına paralel olarak, "Çingene" olarak tanımlanan grubun etno-dini bir kimlik referansı yapılmaksızın dışlandığını belirtmekte ve ara konumlarının altını çizmektedir.¹¹⁴

Osmanlı Devleti'nin, Çingeneleri-Romanları geri hizmet kurumunda istihdam ettiğine dair tarihî belgeler bulunmaktadır. Geri hizmet kurumu, Osmanlı ordusuna lojistik destek sağlamak üzere top ve mühimmat taşımak, yolların bakım ve temizliğini yapmak, erzak nakletmek, kale tamirâtı, tersane çalışmaları, köprü inşası ve maden işletmeleri gibi görevleri üstlenen bir organizasyon olarak yapılandırılmıştır. Bu çerçevede, geri hizmette görevlendirilen Çingeneler-Romanlar, Liva-i Müsellem-i Çingâne adıyla bir askeri yapılanma içinde kayıt altına alınmıştır.¹¹⁵

1531 yılı kayıtlarına göre Rumeli'de geri hizmet kurumuna dâhil edilen Çingenelerin-Romanların sayısı 2.161, 1537 yılında 2.000, 1540 yılında 2.164, 1555 yılında ise 2.212 müselleme ve yamaktan oluşmaktadır. Bununla birlikte, geri hizmet teşkilatına dâhil edilmeyen Çingenelerin-Romanların toplam nüfusu, 1530 yılı Rumeli kayıtlarında 14.467 olarak tespit edilmiştir. Bu nüfusun yaklaşık %27'si Müslüman, %70'i ise gayrimüslimdir. Gayrimüslim Çingene-Roman nüfusunun en yoğun bulunduğu kadılık Filibe olarak kaydedilirken, İstanbul ise gayrimüslim Çingenelerin-Romanların hiç bulunmadığı bölgeler arasında yer almaktadır.¹¹⁶

¹¹³ Leslie Pierce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 103.

¹¹⁴ Pelin Tunaydin, *Precarious Identity, Tenacious Stereotype: The Making of Romani Alterity in Late- and Post-Ottoman Turkey*, 31.

¹¹⁵ Emine Dingç, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9-20, (2009), 34-35.

¹¹⁶ Emine Dingç, *Rumeli de Geri Hizmet Teşkilatı İçinde Çingeneler*, (Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Tarih Ana Bilim Dalı, Nisan, 2004), 88-89.

Çingenelerin-Romanların geri hizmette istihdam edilmesindeki temel motivasyon, bu topluluğun maden işletmeciliği ve el sanatlarındaki yetkinliklerini devlet yararına etkin bir biçimde değerlendirmek olmuştur. Bunun yanı sıra, söz konusu politika, Çingeneleri-Romanları işsizlik ve başıboşluktan uzaklaştırarak yerleşik hayata geçişlerini sağlama amacını da içermektedir. Devlet, idari denetimi güç olan Çingeneleri-Romanları, toprak kayıtlarına dâhil ederek yerleşik düzene geçişi teşvik etmeye çalışmış ve onlara devlet hizmetinde görevler vererek Osmanlı yönetim sistemi içinde entegrasyonlarını sağlamayı hedeflemiştir.¹¹⁷

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm reaya, belirli bir öncelik sırasına göre düzenlenen resmi sınıflara dâhil edilmiştir. Sosyal hiyerarşinin en alt kademesinde, Çingeneler-Romanlar ve belirgin bir meslekî kimlik ya da sürekli meslekî bağa sahip olmayan diğer bireyler olarak konumlanmaktaydı. Göçebe gruplar ile birlikte, bu topluluklar Osmanlı sosyal piramidine tam anlamıyla uyum sağlamamış ve genellikle bu gruplara, yer değiştirme veya toplumsal açıdan "faydalı" kabul edilen mesleklerde yerleşme yönünde baskılar yapılmıştır.¹¹⁸

1908 Temmuz Devrimi'nin ardından, Meclis-i Mebusan zabıtlarında yer alan önemli bir mesele de, Selanik Vilayeti'ne bağlı Praviçta Kasabası, Şâbaniye Mahallesi sakinlerinin, resmi kayıtlarda ve halk arasında "Kıptî" ve "Çingene" olarak anılmalarına ilişkin dile getirdikleri taleplerin kayda geçmesidir.¹¹⁹ Söz konusu talep üzerine mebusların tartışması, Osmanlı İmparatorluğu'nda dönemin siyasi ve toplumsal dinamikleri ışığında dikkatle incelenmesi gereken bir konudur. Bu müzakereler, Meşrutiyet sonrası Cumhuriyet yolunda Osmanlı vatandaşlık anlayışının evrimi üzerine bize bir şeyler söylemekle birlikte Çingenelere-Romanlara olan bakış açısının da bir portresini sunmaktadır.

Söz konusu dilekçe şu şekildedir:

“Bizler, aslen ve neslen İslam dinine mensup olup, yüce İslam şeriatının emirleri çerçevesinde farzlar, sünnetler ve vaciplerle yükümlü olduğumuz hâlde, binlerce yıl önce Mısır'da ortaya çıkan ve hiçbir şeriata tabi olmayan Firavun kavmine tarih tarafından verilen “Kıpti,

¹¹⁷ Dingaç, *Rumeli de Geri Hizmet Teşkilatı İçinde Çingeneler*, 35-37.

¹¹⁸ Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule*, 86.

¹¹⁹ Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (MMZC), Cilt 4, Dönem 1, Meclis Yılı 1, Oturum 86 (23 Mayıs 1325 Rumi / 5 Haziran 1909), Varak 122.

Çingene” isimlerinin bizlere atfedilmesi öteden beri bizleri derin bir üzüntüye sevk etmektedir. Osmanlı ülkesindeki bütün Müslümanlar askerlik ve diğer yükümlülükler bakımından sorumlu tutulurken, bizlerin yanlış bir adla anılmamız için önceki hükümet döneminde defalarca ricada bulunmuş olmamıza rağmen, bu haklı isteğimiz dikkate alınmamıştır. Eğer bizler İslam topluluğuna dışarıdan katılmak isteyen başka bir dine mensup kimseler olsaydık, bu talebimizin derhal yerine getirilmesi gerekirdi. Ancak başından beri haklı olan bu dileklerimizin önceki hükümet tarafından yerine getirilmemesi, onların uygunsuz icraatları arasında yer almaktadır. Adalet ve eşitlik adı altında kavuştuğumuz bu meşru ve mutlu Meşrutiyet döneminde, devlet kayıtlarında ve halkın dilinde bizler için kullanılan “Kıpti ve Çingene” ifadelerinin artık ortadan kalkması adına, yüce Millet Meclisi tarafından kesin bir karar alınmasını saygıyla talep ederiz. Bu hususta ve her durumda emir ve ferman, emir sahibindir.”

Dilekçenin okunmasının ardından mebuslardan Ali Vasfi Bey’in (Taşlıca) şu ifadeleri¹²⁰ Osmanlı toplumunda önemli bir rütbe olan askerlik kurumunda Çingenelere-Romanlara neden yer verilmesinin istenilmediğine dair görüşlerin bir özeti biçimindedir:

“Efendim, ben yalnızca askerlik açısından görüşümü ifade etmek istiyorum. Bu “Kıpti” kelimesi kesinlikle kaldırılmamalıdır. Onlar çingene olarak dünyaya gelmişler, ne yapalım? Askerî açıdan bakıldığında, Kıptilere onbaşılıktan yukarı rütbe verilmez. Eğer bu “Kıpti” kelimesi kaldırılırsa, zamanla unutulur, isimleri değişir ama ahlâkları değişmez. Dolayısıyla, hiçbir ordunun kabul etmediği, Avrupa devletleri ordularının hiçbirinde yer almayan bir kavmi, diğer unsurlar arasında bulundurmamak büyük bir hatadır. Eskiden yalnızca Müslüman unsurlardan asker alındığı için, bunların herhangi bir şekilde görevlendirilmesi mümkün değildi. Ancak ihtiyaç dolayısıyla en fazla onbaşılığa kadar istihdam edilebiliyorlardı. Fakat bundan sonra yine yalnızca Müslüman unsurlardan asker alınacaktır. Ülkenin savunma gücünü artırmaya yetecek sayıda asker kaynağı mevcuttur. Bu nedenle, zaten Kıptilerin orduya alınmaması gerekir. Eldeki yeni Askerlik Kanunnamesi’ni incelemedim, bilmiyorum; ancak bu isim kaldırılırsa, bunlar askerlerin arasına karışacaktır. Bir genç subay, emrindeki askerleri eğitirken onların manevi, ahlaki ve diğer özelliklerinden bahseder. Ben de gençliğimdeki zamanımı hatırlıyorum. Birliğimde bir tane Kıpti asker vardı. Millî hislerimi tam anlamıyla ifade edemiyordum ve bu konuda mazurdum. Diğer askerlere “evlâdım” ya da “kardeşim” diyordum, fakat maalesef onlara bunu diyemiyordum.”

“...Efendim, arz edeyim: Bugün ordu, vatani savunacak güç, bilgi ve yetenekten ziyade manevi ahlâka dayanmalıdır. Bugün ülkenin her yönden güvendiği ordunun içine, kimsenin temas etmek istemediği, temas edilmesini arzu etmediği, akrabalık kurulmak istenmeyen bir unsuru dâhil edersek, onlarla aynı sofraya oturur, onlarla aynı ortamı

¹²⁰ MMZC, Defter Kodu 4, No. 86, Varak 123.

paylaşır hale gelirse, emin olun ki ordunun manevi gücünü mahvederiz...”

Buna karşılık, Mustafa Efendi (Bursa) ve Mustafa Âsım Efendi (İstanbul), sırasıyla Çingenelerin-Romanların taleplerini destekleyen argümanlar sunmuşlardır.¹²¹

“... Eğer İslam’a dair iddiaları varsa, kendilerinin, eğitim kurumları aracılığıyla ve çeşitli diğer yöntemlerle, diğer tüm eğitimlerle ahlâklarının düzeltilmesi gerekmektedir. Ancak bunun yanı sıra, askerlik de yapılmalı, İslam da kabul edilmeli ve ıslah için gerekli çözümler bulunmalıdır. Benim görüşüm budur.”

“... Bu kişilerin asıl kimlikleri itibariyle adları Çingene’dir ve bu kelime, onların özelliğini tanımlayan bir ifadedir. Ancak, resmi olarak Hükümet, onlara Kıptî demiştir. Bunun nedeni, "Kıpt" kelimesinin aslında saygın bir kavmi ifade etmesidir. Resmi dilimizde halk arasında yerleşmiş olan bir terimi onlara kullanmamak adına bu kelime seçilmiştir. Ayrıca, onlar da farklı yerlere göç etmiş ve muhacir gibi çeşitli yerlere sığınmış bir topluluktur. Hükümet, bu kişileri küçümsememek ve onlara saygısızlık yapmamak için nazikçe "Kıptî" tabirini kullanmıştır. Fakat bu terim, zamanla, bizim kaçındığımız eski bir tabirle özdeşleşmiştir; yani, aslında bu tabiri istemiyorlar demektir. Bu yaklaşım, onları hakaretlerden koruma amacı taşır ve tamamen uygun bir davranıştır. Buna bağlı olarak, Hükümet, Osmanlı İmparatorluğu’nun adaletli bir hükümet olarak kurulduğunu belirtmiştir. İlk kurulduğunda, bazı olumsuz durumlarla karşılaşmış olsa da, bugün tekrar adaletli bir yönetimle iş başındadır. Atalarımızın koyduğu kanunlara, nezaketle, bu ismi bu kişilerden kaldırmak gerekir.

Askerlik meselesine gelince, hem dini hem de akli açıdan (gürültü) yiğidin yerinin olmadığını söylerler. Evet, bazı kabileler, güzel ahlak ve faziletle tanınır. Ancak, bu özellikler, doğal bir eğilimden ziyade, çevresel bir terbiyenin sonucudur. Bugün, Devlet-i Aliyye’nin hükmettiği topraklarda, resmi olarak tanınan bir mezhebe bağlıdırlar ve o mezhebin terbiyesinden faydalanırlar. Bu durumda, uzun bir süre içinde, biz de aynı terbiyeyi bir insana verebiliriz. Ancak nesil değiştikçe, onlar da bu çevredeki herkes gibi genel bir eğitim alacak ve toplumdan fayda sağlanacaktır.”

Son olarak, Hafız İbrahim Efendi (İpek) yaptığı konuşmayla tartışmayı sonlandırmıştır.¹²²

“İnsanlar arasında yapılan bir inceleme sonucunda, gerek Şariat açısından gerekse felsefi bakış açısıyla hiçbir fark bulunmadığı söylenebilir. İnsanların teşkilat yapıları ve vücutları açısından, çeşitli kabileler ve halklar arasında bir çeşit ayrım bulunmaktadır. Bu ayrımda bazıları sarı, bazıları beyaz, bazıları siyah, bazıları ise kırmızı renkte olurlar. İyi insanlar kimlerdir? Ahlakı güzel, insanlığa hizmet edenlerdir. Bu kişilere iyi denir. Kötü insanlar ise ahlaksız olanlardır ve bunlara kötü

¹²¹ MMZC, Defter Kodu 4, No. 86, Varak 123-124

¹²² MMZC, Defter Kodu 4, No. 86, Varak 124.

denir. Çingeneler, genellikle ahlaki açıdan bozuk oldukları için, diğer insanlar arasında ahlaksız olarak tanımlanmışlardır ve kendilerine verilen bu isimden dolayı rahatsızlık duymaktadırlar. Özellikle Osmanlı adı altında yaşayan hiç kimse, hangi etnik gruptan olursa olsun, bu unvanla eşit haklara sahip olmalıdır. Kanun açısından hiçbir Osmanlı vatandaşı, diğerinden farklı muameleye tabi tutulamaz. Askerlik, memuriyet ve diğer hukukî haklar noktasında, Osmanlı vatandaşına, etnik kimliğine dayalı olarak herhangi bir ayırım yapılması mümkün değildir. Ben bunu kabul etmiyorum (alkışlar). Bu sınıfa mensup olanlar askerdir, evet askerlik yapmaktadırlar. Ancak onlar, "Biz de Osmanlı unvanı altındayız, biz de bu hukuka sahibiz," diyerek, kendilerine yönelik olumsuz ve ahlaksız bir şekilde etiketlendikleri için, bu unvanın kaldırılmasını istemektedirler. Bunu Osmanlılık adına talep ediyorum. Biz, farklı halklar arasında, ağır bir yük yükleyecek bir unvanı kabul etmiyoruz ve bu unvanı kaldırıyoruz. Askerlik konusuna gelince, Vasfî Bey'in dediği gibi, bunlara belirli bir rütbe verilmelidir. Niçin sadece Onbaşı olmalılar, belki de Müşir olsunlar. İnsan olmak, vatana hizmet etmek, ırk ya da etnik köken fark etmeksizin, en önemli kriter olmalıdır. Orduya en iyi şekilde hizmet edebilecek olanlar, hangi soydan gelirlerse gelsin, görev almalıdır. Biz ne okullarımızda, ne ordularımızda, ne de donanmamızda hiçbir hizmeti ayırmayacağız. Hiçbir sınıfın, hiçbir kişinin başına, kimliğine dayalı bir işaret koymayacağız; sadece Osmanlı vatandaşı olduklarını söyleyeceğiz. Bu kişiler küçüklerini eğitecekler, uygun olanlar orduya katılacak. Ordu, bu kişilerin eğitimini kendi subayları aracılığıyla yapacaktır. Her asker, askerlikte aldığı eğitimle orduya katılacaktır. Onların soyları, geçmişleri, etnik kimlikleri, bunlar önemsizdir ve tamamen ikinci planda kalmalıdır."

Tartışmanın sonunda, Çingenelerin-Romanların taleplerinin yerine getirilmesi meselesi sadarete havale edilmiş olsa da, bu talepler ve tartışmalar birkaç açıdan önemli bir tartışma konusu oluşturmaktadır. İlk olarak, ele alınması gereken topluluğun Osmanlı Devleti açısından nerede görüldüğüyle ilgilidir. Bu hususun anlaşılabilmesi de dönemin belirleyici unsurlarıyla bağlantılıdır. Osmanlı Devleti, 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başlarında çeşitli iç ve dış tehditlerle karşı karşıya olduğundan bünyesinde barındırdığı Müslüman ve Gayrimüslim toplulukların siyasi ve toplumsal düzenini sağlamak, aynı zamanda iç ve dış tehditlere karşı bir denge unsuru oluşturmak amacıyla kapsayıcı bir sözleşme ihtiyacı hissetmiştir. Başlangıçta tüm toplulukları kapsayıcı bir çerçevede kurgulanan Osmanlılık Sözleşmesi böylece ortaya çıkmıştır. Uluslararası konjonktürün etkisi ve dış tehditlerin baskısıyla giderek Gayrimüslim unsurlar lehine bir yönelim sergilemiş, bu durum ise Müslüman tebaanın tepkisini doğurmuştur. Neticede, Osmanlılık Sözleşmesi'nin bu asimetrik yapısı, Müslüman toplum içerisinde hoşnutsuzluğa yol açarak Müslümanlık Sözleşmesi'nin doğmasına zemin hazırlamıştır. Müslümanlık Sözleşmesi, Osmanlılık Sözleşmesi'nin aksine, ortak çıkar ve aidiyet duygusu temelinde bir dayanışma

zemini oluşturmada muvaffak olmuş ve Türklük Sözleşmesi ile bütünleşene dek ilerleme kaydetmiştir.¹²³

Yine de 1908-1912 yılları arasında Osmanlılık Sözleşmesi'nin resmi ideoloji olarak varlığını sürdürmesi engellenememiştir. Zira Osmanlı Devleti, giderek daralan sınırlarını ve siyasi bütünlüğünü muhafaza edebilmek adına Gayrimüslim unsurların desteğine ihtiyaç duymaya devam etmiştir¹²⁴ Bu bağlamda, 1908 Temmuz Devrimi sonrası Meclis-i Mebusan'a sunulan yukarıda paylaşılan dilekçe ve sonrasında meclisin tartışmaları, ele alınırken dönemin ideolojik belirsizliğinin kısmen yansıdığı bir genel portre olarak önem taşımaktadır. Bazı mebuslar, Çingenelerin-Romanların "Çingene" olarak anılmama taleplerini Osmanlıcı bir perspektiften ele alırken, bazıları bu talebi Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde değerlendirmiştir.

Bir başka açıdan Çingenelerin-Romanların Müslümanlık Sözleşmesi'ne dahil olma yönündeki taleplerinin, bazı mebuslar tarafından açık biçimde reddedilmesi, yalnızca dönemselsel bir siyasi tutum değil, esasen Çingenelere-Romanlara dair göçerlik kimliğinin merkezî idare açısından taşıdığı tarihsel anlamla da yakından ilişkilidir. Osmanlı idaresi, göçebe veya konar-göçer Çingene-Roman gruplarını, sabitlenemezlikleri ve dolayısıyla mali-idari denetimden azade hareket kabiliyetleri nedeniyle, homojenleştirici ve merkezileştirici yönetim rasyonalitesinin karşısında bir toplumsal sapma olarak görmüştür¹²⁵ Bir örnek olarak, Egemen Yılgür, Osmanlı Rumelisi sınırları içinde yer alan Türkmen Çingeneleri adlı etnik grubun, Osmanlı yönetimi ile yerleşik nüfusun gözünde genellikle sorun çıkaran bir topluluk olarak değerlendirilerek devletin ilgisini çektiğini belirtmektedir. Bu algı, esasen bu grupların geleneksel göç güzergâhlarının dışına çıktıkları vakalarda belirginlik kazanmıştır. Yılgür'ün işaret ettiğine göre, söz konusu göç rotaları, Orta ve Güney Anadolu'daki göçebe topluluklar ile yerleşik aşiret yapıları arasındaki güç dengeleri ve karşılıklı bağımlılık ilişkileri temelinde şekillendiğinden Türkmen Çingeneleri'nin yerleşik toplumsal düzenin dışında konumlandırılması, yerel halk açısından doğrudan bir tehdit teşkil etmekten ziyade, dışsal aktörlerce potansiyel bir tehlike

¹²³ Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2018), 81-99.

¹²⁴ Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, 85.

¹²⁵ İsmail Altınöz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingenelerin Sosyo-Ekonomik Yapıları", *OTAM* 48/Güz (2020), 7,20.

olarak algılanmalarına zemin hazırlamıştır. Göçebe topluluğun hayatta kalma mekanizmalarından biri olan yağmacılık gibi faaliyetler, bu tehdit algısının unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, mevcut sosyal ve mekânsal sınırların aşılması, yeni bölgelerdeki kaynak ve fırsatların yeniden paylaşımını gerektirmiş; bu durum sıklıkla yerel halk ile göç edenler arasında çatışmalara yol açmıştır. Bu süreç, Türkmen Çingeneleri özelinde belirgin bir biçimde gözlemlenmiş olup, söz konusu göç hareketleri Osmanlı devletinin müdahalesini beraberinde getirmiştir.¹²⁶ Bu bağlamda Çingeneler-Romanlar, yalnızca vergi sisteminin işleyişine dair teknik bir sorun teşkil etmekle kalmamış, aynı zamanda devletin görmek ve düzenlemek istediği toplumsal yapının haricinde konumlandırılmıştır.

Osmanlı tarihi boyunca Çingenelere-Romanlara dair izine rastlayabileceğimiz iskân politikaları, bu topluluğun göçerlikten yerleşikliğe geçişinin zorunlu hale getirilmesini hedeflemiş; arazi tahsisi, tarımsal üretime yönlendirme yoluyla¹²⁷ topluluğun özerk hareketini sınırlamak ve onları devletin yönetim alanına dâhil edilebilir kılmak adına hayata geçirilmiştir.

Tanzimat reformları sürecinde, bu yönetsel rasyonalite daha da kurumsallaşmış; Çingenelere-Romanlara yönelik mali yükümlülüklerin yeniden düzenlenmesiyle birlikte, cemaat liderleri aracılığıyla vergi tahsiline geçilmiş¹²⁸ ve böylece topluluk içi hiyerarşiler kullanılarak dolaylı bir kontrol mekanizması inşa edilmiştir. Ancak tüm bu düzenlemelere rağmen, onları sivil ve siyasal aidiyet çerçevelerinin dışında konumlandırmaya devam edildikleri Meclis-i Mebusan kayıtlarından anlaşılmaktadır.

1908 sonrası Meclis-i Mebusan'daki Çingene-Roman taleplerine yönelik olumsuz yaklaşımlar, bu tarihsel bagajdan ve yerleşik olmayan topluluklara karşı duyulan yönetsel tedirginlikten bağımsız düşünülemez. Müslümanlık Sözleşmesi'ne dahil olma arzularına rağmen, Çingenelerin-Romanların Sözleşme dışına itilmesi; onların yalnızca dinsel aidiyet temelli değil, aynı zamanda göçer kimlikleriyle özdeşleştirilen “dışarılığın” bir parçası

¹²⁶ Egemen Yılgür, “‘Turcoman Gypsies:’ The Intersectional/Multiple Identities of a Peripatetic Group and Its Historical Segmentation”, *Romani Studies* 5/35, no. 1 (2025), 40-44.

¹²⁷ Altınöz, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çingenelerin Sosyo-Ekonomik Yapıları”, 6-7.

¹²⁸ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985), 245.

olarak inşa edilmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda söz konusu dışlanma, devletin tanınabilir yurttaş üretme ¹²⁹ kapasitesine karşı göçer bedenin sergilediği direncin tarihsel-politik bir izdüşümü olarak okunabilir.

Modern devlet yalnızca hukuki ya da zorlayıcı mekanizmalarla değil, aynı zamanda yaşamı düzenleyen bilgi, denetim ve gözetim teknikleri aracılığıyla işler. Bu iktidar biçimi, nüfusu sınıflandırılabilir, yerleştirilebilir ve yönetilebilir kılmayı amaçlar.¹³⁰ Oysa yerleşik olmayan, mekânsal olarak dağınık ve sabitlenemeyen göçer beden, bu yönetsel rasyonaliteye direnen bir fazlalık olarak belirir. Nüfusun denetlenebilirliğine dayanan modern yönetim mantığında, “bilinemez” ve “yerleşik olmayan” unsur, yalnızca yönetsel değil aynı zamanda ontolojik bir tehdit olarak kodlanır. Zira modern yönetimin asli arzusu, nüfusun tüm unsurlarını sayılabilir, görülebilir ve denetlenebilir kılmaktır. Modern iktidarın gözetim ve kontrol arzusunu kristalize eden şu tahayyül, meselenin özünü açıkça ortaya koymaktadır:

“Kral için her yıl belirli bir anda, toplamda ve bölgelere göre tebaasının sayısını, her yerin kaynaklarını, zenginliğini ve yoksulluğunu; soylularının ve her türden din adamlarının, hukukçuların, Katoliklerin ve diğer din mensuplarının sayısını, tümü ikamet ettikleri yerlere göre ayrılmış şekilde bilmek büyük bir memnuniyet kaynağı olmaz mıydı?... Aynı zamanda, kendi çalışma odasında yalnızca bir saat içinde başında bulunduğu büyük bir krallığın geçmişteki ve şimdiki durumunu gözden geçirebilmesi; kendi büyüklüğünün, zenginliğinin ve gücünün nereden kaynaklandığını kesin biçimde bilmesi onun için hem yararlı hem de gerekli bir haz olmaz mıydı?”¹³¹

Devlete entegrasyon talepleri doğrultusunda ise, meclisin ahlaki normlar üzerinden onların kabul edilip edilmeyeceği tartışmasını yürütmesi, aslında Çingenelerin-Romanların sosyal konumlarına dair yukarıda verilen pek çok örnek gibi resmi bir göstergedir. Bu doğrultuda başlangıçta yer verdiğimiz Donald Kendrick’in “Çingeneler, genelde diğer azınlık etnik gruplar gibi muamele gördüler” ifadesine bu bölümde verilen örnekler bir anlamda da reddiye oluşturmaktadır. Çünkü söz konusu muamele, yalnızca etnik temelli bir ayrımcılığı değil, aynı zamanda yerleşik olmayan yaşam tarzının devletin disiplin edici mekanizmalarıyla olan çelişkisini de yansıtmaktadır. Toplumsal kabulün ahlaki uygunluk

¹²⁹ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998), 11.

¹³⁰ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 100.

¹³¹ Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, 11.

ve normatif vatandaşlık kalıpları üzerinden inşa edilmesi, Romanların tarihsel olarak yalnızca bir etnik azınlık değil, aynı zamanda düzenli ve denetlenebilir nüfus tahayyülüne aykırı bir yaşam biçimi olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, emeklemeye başladığı görülen Türklük Sözleşmesi, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte somut bir şekilde hayata geçirilmiştir. Müslümanlık Sözleşmesi'nde dahi kendine yer bulamayan Çingeneler Romanlar için, Türklük Sözleşmesi yalnızca dışlanmanın biçim değiştirmiş bir hali olmuş; din temelinde kurulan mesafe, bu kez milliyetçilik üzerinden sürdürülmüştür.

2.3. CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYE'SİNDE ÇİNGENELER- ROMANLAR

1908 Devrimi'nin ardından mecliste Çingenelerin-Romanların ahlaki yapısına dair yürütülen tartışmalar, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte, bu kez Çingenelerin-Romanların Türklük kimliğine eklemelenme süreci çerçevesinde farklı bir biçimde yeniden ele alınmıştır. Ancak bu kez, bizzat hukuki düzenlemelerin Çingeneleri Romanları dışarı atma haline rastlanılmaktadır.

Cumhuriyet'in ilk İskân Kanunu olan 1 Temmuz 1926 tarihli düzenleme, “Türk kültürüne bağlı olmayanlar, bulaşıcı frengi hastaları, cüzzamlılar ve aileleri, siyasi ve askeri suçlar hariç adam öldürmekten hüküm giymiş olanlar, anarşistler, casuslar, Çingeneler ve sınır dışı edilmiş olanlar kabul edilmeyecektir”¹³² hükmünü içermektedir. Bu madde, erken Cumhuriyet döneminde Türklüğün inşa sürecinin biyopolitik bir düzlemde şekillendiğini göstermektedir. Michel Foucault'nun biyo-iktidar ve ırkçılık analizleri çerçevesinde, söz konusu düzenleme, kimlerin nüfusun bir parçası olarak kabul edileceği ve kimlerin dışlanacağına yönelik iktidar mekanizmalarının işleyişini açıkça ortaya koymaktadır.

Foucault'ya göre modern devletin biyo-iktidar rejimi, toplumu biyolojik bir devamlılık olarak ele alırken, bu bütünlük içerisinde belirli grupları dışlayarak yaşamın düzenlenmesine yönelik stratejiler geliştirir. Devletin, nüfus yönetimi bağlamında

¹³² TBMM Zabıt Ceridesi (TBMM), Cilt 25, Dönem 2, Meclis Yılı 3, Oturum 110 (30 Mayıs 1926), Varak 649.

uyguladığı ırkçılık, ırkların ortaya çıkışı, ayrışması, hiyerarşisi ve belirli grupların aşağı ırk olarak tanımlanması üzerinden işler.¹³³ Bu bağlamda, 1926 İskân Kanunu’nda Çingenelerin açıkça dışlanması, Foucault’nun sözünü ettiği biyo-iktidarın ayrıştırıcı niteliğini doğrulamaktadır. Yasa, belirli grupların nüfusun biyolojik sürekliliği içinde kesintiye uğratılması sürecine hizmet ederek, toplumun belirli unsurlarının “ölmesi gereken” kategorisine yerleştirilmesine aracılık etmektedir.

Burada ölmesi gereken kategorisi yalnızca bedensel ölüm olarak şekil bulmaz aynı zamanda siyasal ölüm, ülke dışına sürme, dışlama ve ölüm riskini artırma gibi dolaylı mekanizmalarla da işlemektedir.¹³⁴ Buna göre 1926 İskân Kanunu, Çingeneleri yalnızca hukuki bir düzenlemenin öznesi haline getirmekle kalmamış, onları toplumsal ve siyasal düzlemde bir dışlama sürecine tabi tutarak, Türklüğün inşa sürecinde sınırların nasıl çizildiğini ve kimin “yaşamaması gereken” olarak kodlandığını göstermiştir. Bu bağlamda, Çingenelerin Türklüğe eklemlenmesinin mümkün görülmemesi ya da ancak kısmi ve denetimli bir biçimde gerçekleşmesi, biyo-iktidarın işleyişinin somut bir tezahürü olarak okunabilir.

Aynı kanun, “Türk tabiiyetinde bulunan Çingeneler uygun yerlerde ikamet ettirileceği gibi, yabancı tabiiyetinde bulunanlar da sınır dışı edilirler.” hükmünü de içermektedir.¹³⁵ Bu maddeye istinaden Burdur Milletvekili Hüseyin Baki Bey’in itirazları sonrası evvelden vurgulanan ahlaki gerekçeler çerçevesinde kısa süreli bir tartışma yürütülmüştür. Söz konusu tartışma, yalnızca hukuki ve idari bir düzenlemenin ötesinde, erken Cumhuriyet döneminde ulus inşa sürecinin ideolojik temellerini ve Türklüğün sınırlarının nasıl tanımlandığını anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Burdur Milletvekili Hüseyin Baki Bey maddenin okunması sonrası şu ifadeleri kullanmıştır:

“Efendim, daha altı ay önce yabancı tabiiyetinde bulunan Çingenelerin, Türk tabiiyetine geçtiklerini beyan ederek nüfusa kaydolunduklarını biliyorum ve çeşitli bölgelere iskân edildiklerini görmekteyiz. Ancak, bu grupların eski alışkanlıklarını sürdürdükleri, asayiş ihlal ettikleri ve toplumsal düzeni tehdit ettikleri gözlemlenmektedir. Bu nedenle, onların hangi tarihten itibaren Türk vatandaşlığına resmen kabul edileceğinin

¹³³ Foucault *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş s. 259-261.

¹³⁴ Foucault *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, s. 262.

¹³⁵ TBMM, Cilt 25, Varak 650.

belirlenmesi gerekmektedir. Zira bu kişiler, özellikle hasat dönemlerinde iş gücü eksikliği yaşandığında, hırsızlık gibi suçlara karışmaktadırlar. Dahası, öyle büyük kötülüklere sebebiyet vermektedirler ki, bunları burada detaylandırarak Yüce Meclis'i rahatsız etmeyi gerekli görmüyorum.”¹³⁶

İlaveten Aydın Milletvekili Tahsin Bey, Çingenelerin-Romanların iskânına ilişkin tartışmalar sırasında, “Bunlar, İran Çingeneleridir ve en azılı eşkıyalardan sayılırlar. Çocuk öldürür, adam öldürür ve her türlü suçu işlerler. Islah edilmeleri mümkün olmayan bu kişilerin ülkeden derhal sürülmesi gerekmektedir.” şeklinde görüş bildirmiştir. Bunun üzerine Dahiliye Vekili Cemil Bey, kendisini “Efendim, bahsettiğiniz kişiler yabancı tabiiyetinde olanlardır ve derhal sınır dışı edileceklerdir.” sözleriyle teskin etmiştir¹³⁷.

Cumhuriyet sonrası Türkiye'nin azınlık politikaları çerçevesinde Bulgaristan ile yürüttüğü diplomatik ilişkiler, özellikle 1929 Ekonomik Buhranı'nın tetiklediği aşırı milliyetçi söylemler bağlamında ciddi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Bu süreçte, Bulgaristan'da yaşayan Türk ve Müslüman topluluklar ve Çingene-Roman grupları da bu politikalardan doğrudan etkilenmiştir.¹³⁸

Türkiye'nin Sofya Büyükelçisi tarafından kaleme alınan bir raporda, Bulgaristan'da yaşayan Müslüman Türklerin ve Pomakların sistematik baskılar sonucunda asimilasyona tabi tutulma tehlikeleri ifade edilmektedir. Büyükelçi, bu sürecin önüne geçilebilmesi amacıyla, özellikle Pomaklardan başlanarak, Müslüman Türklerin ve Çingenelerin-Romanların—ancak yalnızca "ehli perde" ve Türkçe konuşan kesiminin—Türkiye'ye kabul edilmesini önermektedir. Burada Çingeneler-Romanlar için kullanılan "ehli perde" kavramı, alıntıda bulunulan çalışmada "evinde perde olan" şeklinde anlamı açılmış ilaveten çok hoş bulunduğu dipnot olarak eklenmiştir.¹³⁹

"Ehli perde" ifadesi, yalnızca maddi bir nesneye yapılan bir referans olmanın ötesinde, mahremiyet ve toplumsal ahlak anlayışına dair bir değer yargısını içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda, ilgili çalışmada bu kavramın "hoş" bir kullanım olarak

¹³⁶ TBMM, Cilt 25, Varak 650.

¹³⁷ TBMM, Varak 650.

¹³⁸ Cemile Tekin ve Yılmaz Altunsoy, “Cumhuriyet Döneminde Bulgaristan’dan Türkiye’ye Kitleli Göçler”, *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2 (2019 Bahar) 128.

¹³⁹ Tekin ve Altunsoy, “Cumhuriyet Döneminde Bulgaristan’dan Türkiye’ye Kitleli Göçler”, 129.

değerlendirilmesi, dönemin göçmen kabul politikalarına ilişkin eleştirel bir bakış açısının eksikliğine işaret etmektedir. Zira burada asıl mesele, belirli bir grup Çingene'nin toplumsal ahlak ve mahremiyet algıları üzerinden "kabul edilebilir" olarak tanımlanması, diğerlerinin ise dışarıda bırakılmasıdır.

Ehli perde kullanımının, en azından Bulgaristan'da yaşayan ÇingenelerRomanlar için kullanılırken nasıl bir anlam taşıdığı, 1934 tarihli İskân Kanunu muvakkat encümen mazbatası üzerinden ortaya konulan ifadelerle de anlaşılabilir. Söz konusu mazbatada, hükümetin tüm Çingenelerin-Romanların vatandaşlığa kabul edilmemesi yönündeki görüşüne karşı çıkılarak şu ifadeler kullanılmaktadır:

"Bulgaristan'da Çingene olarak adlandırılan bu çalışkan insanlar, hayvancılık, ziraat ve tarım sanatları alanlarında oldukça yetkindirler. Bugüne kadar sayısız eziyet ve baskıya maruz kalmalarına rağmen Türklüklerinden vazgeçmemiş ve bu kimlikleriyle iftihar etmişlerdir. Bu nedenle, yerleşik olanların kabul edilmesi, ancak göçebe olanların alınmaması daha uygun görülmüştür."¹⁴⁰

1934 İskân Kanunu'nun 9. maddesi, bir yıl sonra yapılan değişiklikle¹⁴¹ kapsamı genişletilerek yalnızca göçebe grupları değil, yerleşik olanları da içerecek şekilde yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenleme doğrultusunda, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına mensup gezgin Romanların-Çingenelerin ve Türk kültürü ile bütünleşmemiş göçebe toplulukların belirli bölgelerde yoğunlaşmasının önüne geçilmesi amaçlanmış; bu doğrultuda, söz konusu grupların kasabalara ve Türk kültürüne sahip köylere dağıtılarak iskân edilmeleri öngörülmüştür. Bununla birlikte hem 1993 hem de 2001 yıllarında sırasıyla ilgili kanunda değişiklik yapılmasına yönelik verilen önerge ve Türkiye'deki Roman-Çingene topluluğunun durumu, maruz kaldıkları ayrımcılıklar, yayınlarda karşılaştıkları ağır hakaretler ve toplumsal önyargılar hakkında Meclis araştırması talep eden önerge de herhangi bir karşılık bulmamıştır. İskân Kanunu'nda 1986 yılında yeniden değişiklik yapılmasına rağmen, ilgili madde 2006 yılına kadar yürürlükten kaldırılmamıştır.¹⁴²

¹⁴⁰ I/335 Numaralı İskân Kanunu Lâyihası ve İskân Muvakkat Encümeni Mazbatası" (2 Mayıs 1932), *TBMM Zabıt Ceridesi*, Cilt 23, Dönem IV, Toplanma Yılı 3, Oturum 65 (7 Haziran 1934)

¹⁴¹ Resmî Gazete, no. 3162 (21 Kasım 1935), s. 5791

¹⁴² Mazlumder (Mazlumder), "Türkiye'de Romanların Sosyal ve Hukuki Durumu" (Erişim 7 Nisan 2025). <https://www.mazlumder.org/tr/main/yayinlar/raporlar/2/turkiyede-romanlarin-sosyal-ve-hukukidurumu/1146>

Tarihsel süreç içerisinde Çingene-Roman toplulukları, bulundukları coğrafyalarda sürekli olarak çok katmanlı bir dışlanma pratiğine maruz kalmışlardır. Bu dışlanma, yalnızca kültürel farklılıkların görünür kılınması ya da “ahlaki sapkınlık” söylemleriyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda toplulukların göçebe yaşam biçimleri üzerinden kurumsal bir sorun alanı olarak da inşa edilmiştir. Göçerlik, yerleşik toplumsal normlara ve devletin yönetilebilir nüfus üretme arzusuna aykırı bir toplumsal form olarak değerlendirilmiş; bu durum Çingene-Roman topluluklarının siyasal tahayyül içerisinde dışlanmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, modernleşme süreçleriyle eşzamanlı biçimde gelişen üretim ilişkileri ve ulusal kimlik inşası pratikleri, göçer Çingene-Roman topluluklarını toplumsal ve ekonomik yapının dışına itmiş; onları hem üretim süreçlerine entegre edilemeyen birer fazlalık hem de ulusal homojenliğe tehdit oluşturan özneler olarak konumlandırmıştır. Böylece Çingene-Roman kimliği, yalnızca etnik ya da kültürel farklılık üzerinden değil, aynı zamanda devletin mekânsal, toplumsal ve ekonomik denetim mekanizmalarıyla uyumsuzluğu üzerinden de dışlanmanın sürekliliğini yaşamıştır.

BÖLÜM 3: İNKARLA YAŞAMAK, DAMGAYLA ÖLMEK: ETNİK KİMLİK VE SINIF BAĞLAMINDA NİTEL BİR ARAŞTIRMA

"...Ben ne büyük bir dalgınlıkla bakmış olmalıyım ki hayata
görmedim orda çinko damlar ve plastik sūrahilerin tanrısını
yerime yadırgadım
yerim olmadı zaten kendi mezarımdan başka
çılğının biri sanılmaktan sakınmaya vaktim olmadı
durmadanbeyaz bir aygırla taşardım derin
göllerden bir gebe kısrakla kaçardım derin
ormanlara güneşin zekasıyla doymak isterdim
kaba solgun kağıtlar sunardı şehrin insanı bana
şehrin insanı, şehrin insanı, şehrin kaypak
ilgilerin insanı, zarif ihanetlerin..."¹⁴³

3.1. YÖNTEM

"Çingene Damgası: Etnik Kimlik ve Sınıf Bağlamında Nitel Bir Araştırma" isimli çalışmada zihnimizi kurcalayan temel merak, milliyetçilik bağlamında, ekonomik ve kültürel sınıfların tanımlanmasından ziyade, hakim etnik grup ve sınıflar lehine, "ötekinin ötekisi" olarak tanımlayabileceğimiz Tarlabası'ndaki ÇingenelerinRomanların milliyetçiliğe nasıl eklemlendiğini çözümlemektir. Bir başka deyişle Immanuel Wallerstein'in de işaret ettiği gibi "inşa edilmiş halkın", ulus bilincini nasıl kurabildiğini anlamaya ve nesnel sınıfla ilişkilerini analiz etmeye dayanmaktadır.

Değerlerin inşa ettiği dünyada, bireylerin göreceli bakış açılarını istikrarlı bir biçimde sunma çabası, Friedrich Nietzsche'nin "olgular yoktur, yorumlar vardır" sözünde ifadesini bulan temel bir kavrayışı yansıtır. Bu anlayış, insan algısının ve değerlendirmesinin objektif gerçeklikten ziyade, subjektif yorumlar ve değerlendirmeler üzerinden şekillendiğini idrak etmemize yol açar. Bu açıdan çalışmanın ilgili sorusu, alanda bir nevi katılımcıların görüşlerinin referans alınmasını ve yorumlanmasını gerektirdiğinden nitel araştırma lüzumunu doğurmuştur. Çingenelerin-Romanların yaşamına dair detaylı bir

¹⁴³ İsmet Özel "Üç Frenk Havası", *Şiirleri.org*, erişim 23 Haziran 2025, <https://www.siiirleri.org/siir/1389/%DC%E7+Frenk+Havas%FD.html>.

bilgi sağlanması adına ise Tarlabası'nda ¹⁴⁴ gerçekleştirilecek bireysel yahut grup görüşmelerinde veri toplanırken yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme tekniğinden faydalanılacaktır. Yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme tekniği, nitel araştırmalarda sıklıkla rastladığımız bir yöntem olup araştırmacının sınırları çizilmiş bir halka içerisinde görece esnek bir şekilde veri toplamasına imkan sağlamaktadır. Bu teknik, önceden belirlenmiş açık uçlu sorular aracılığıyla katılımcıların bilgi ve kişisel deneyimlerini paylaşmalarını teşvik ederken, araştırmacıya da görüşme sırasında ortaya çıkan yeni bilgilere göre soruları uyarlama fırsatı vermektedir. ¹⁴⁵ Bu tekniğin kullanılmasında, Tarlabası bölgesinde yaşayan Çingenelere-Romanlara açık uçlu sorular yöneltilerek, katılımcıların çalışmanın temel sorunsalları üzerindeki inşa etme biçimleri üzerine odaklanılacaktır. Bu derinlemesine görüşmeler, araştırmanın temel veri toplama aracı olarak kullanılacaktır.

Derinlemesine görüşme yönteminin doğasına ilişkin şimdiye dek karşılaştığım en açıklayıcı ve anlamlı tanımlamalardan birine burada yer vermek, bu yöntemin kavramsal düzlemde daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

“Derinlemesine görüşmeler yaparken kendimize şu soruyu sorabiliriz: Görüşmede yaptığımız şey görüşülenin var olan fikirlerini bulmak için çaba harcayacağımız bir madencilik çabası mı? Başka bir deyişle, soracağımız doğru sorularla görüştüğümüz kişilerin fikirlerini mi keşfetmeye çalışıyoruz? Eğer bir madencilik çabası içerisindeyseniz, elimizdeki araçları en iyi şekilde kullanmak ve hedefe doğru hareket etmemiz gerekir. İyi araçların iyi kullanımı bizi eninde sonunda o gerçeğe ulaştırır. Ya da, biz derinlemesine görüşmede, görüştüğümüz kişiyle birlikte bilmediğimiz sokaklarda mı dolaşıyoruz? Bazen yolumuz trafiğin rahat aktığı tanıdık ana caddelere düşüyor, bazen de ara sokaklarda kayboluyoruz, ama böyle kayboluşlar bizi kimsenin bilmediği ve turist rehberlerinde yer almayan zenginliklerle karşılaştırıyor. Araştırma sorumuz çerçevesinde her iki durum da olabilir. Ancak çoğu zaman derinlemesine görüşmeler çok fazla tanımadığımız bir yabancıyla elini tutarak onun şehrinin sokaklarında dolaşmak gibi. Dolayısıyla madencilikte olduğu gibi orada var olduğunu bildiğimiz cevhere ulaşmak için var gücümüzle kazmak yerine; dolaştığımız şehrin sokaklarının tadını çıkararak ve beraber

¹⁴⁴ Çalışma sahası olan Tarlabası, İstanbul'un merkezi bölgelerinden biri olup, Taksim Meydanı ile Cumhuriyet Caddesi'nin kesişim noktasından başlayarak, Tarlabası Bulvarı'nın her iki yakasında ve Dolapdere'ye doğru inen yamaçlar boyunca uzanmaktadır. Bölgenin sınırları, İngiliz Elçiliği binasının yakınında bulunan ve Refik Saydam Caddesi'nin başlangıç noktası ile belirlenmektedir. Bkz Behzat Üsdiken, “Tarlabası”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, ed. Nuri Akbayar ve diğerleri (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 7: 217.

¹⁴⁵ Fatih Uslu – Erdi Demir, “Nitel Bir Veri Toplama Tekniği: Derinlemesine Görüşme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (Haziran 2023), 292.

seyahat ettiğimiz kişiye empati duyarak görüşmelerimizi yaptığımız zaman çok daha zengin sonuçlarla karşılaşırız.”¹⁴⁶

Tarlabaşı bölgesinde yürütülen saha araştırmalarında, haneler dört ana kategori altında sınıflandırılmıştır. Birinci grup, 1990’lı yıllardan önce bölgeye göç eden ve literatürde “eski göçmenler” olarak tanımlanan bireylerden oluşmakta olup, toplam hanelerin %51’ini kapsamaktadır. İkinci grup ise 1990 sonrası göç eden bireyleri içeren ve “yeni göçmenler” başlığı altında değerlendirilen gruptur; bu grup, toplam hanelerin %27’sini oluşturmaktadır. Üçüncü grup, doğum yeri İstanbul olan ve büyük ölçüde ikinci ya da üçüncü kuşak göçmenleri kapsayan “İstanbulular” kategorisidir ve toplam hanelerin %18’ini temsil etmektedir. Dördüncü ve son grup ise, yabancı uyruklu bireylerle birlikte kendilerini travesti, seks işçisi veya madde bağımlısı olarak tanımlayan bireyleri içeren “özel gruplar”dan oluşmakta ve bu gruplar hanelerin %4’ünü teşkil etmektedir.¹⁴⁷

Bu tez kapsamında yürütülen alan araştırması, özellikle 1990 sonrası Tarlabaşı’na göç etmiş ve kendilerini Roman ya da Çingene olarak tanımlayan bireyleri odağına almaktadır. Her ne kadar araştırmanın temel saha alanı Tarlabaşı olarak belirlenmiş olsa da, bu sahaya erişimin zaman alıcı niteliği ve Esenyurt’un karşılaştırmalı analiz açısından sağlayabileceği katkılar göz önünde bulundurularak, araştırmacının erişiminin daha elverişli olduğu Esenyurt bölgesinde de pilot görüşmeler gerçekleştirilmiş; elde edilen veriler çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Araştırmanın örneklemini, Tarlabaşı ve Esenyurt bölgelerinde yaşayan toplam 27 katılımcı oluşturmaktadır. Bu katılımcıların 12’si kadın, 15’i ise erkektir. Ayrıca saha alanında veya saha dışı sosyal temaslar aracılığıyla iletişim kurulan ancak bireysel tercihleri nedeniyle derinlemesine mülakata katılmayan bazı Roman-Çingene bireyler de gözlemsel veri ve bağlamsal doğrulama amacıyla çalışmaya dâhil edilmiştir. Bu bireylerle yapılan görüşmeler yapılandırılmamış olup, nitel gözlem teknikleri çerçevesinde değerlendirilecektir.

Nitel araştırmalarda geçerlilik ve güvenilirlik, nicel yaklaşımlardaki ölçülebilirlik ilkesinden farklı olarak, araştırma sürecinin bütüncül ve bağlamsal doğasına uygun

¹⁴⁶ Emre Erdoğan – Pınar Uyan-Semerci, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 168.

¹⁴⁷ İclal Dinçer ve Zeynep M. Enlil, “Eski Kent Merkezinde Yeni Yoksullar: Tarlabaşı-İstanbul,” *Yoksulluk, Kent Yoksulluğu ve Planlama*, ed. TMMOB Şehir Plancıları Odası (Ankara: TMMOB Şehir Plancıları Odası, 2002), ss. 415–424.

biçimde değerlendirilmelidir. Neuman'a göre geçerlilik, araştırmacının sosyal aktörlerin deneyimlerini, kendi anlam evrenleri içinde doğru ve tutarlı biçimde kavrayabilme becerisiyle ilişkilidir. Bu bağlamda geçerlilik, mutlak bir hakikate ulaşmaktan ziyade, araştırmanın, katılımcıların gerçekliğini mümkün olduğunca sahici biçimde temsil edebilmesi anlamına gelir. Güvenirlik ise, araştırma sürecinde izlenen yöntemin açık, tutarlı ve tekrar edilebilir olmasına bağlıdır. Nitel araştırmalarda aynı koşullarda aynı verinin yeniden üretilmesi beklenmese de, araştırma sürecinin şeffaf biçimde belgelenmesi, araştırmacının kendi öznelliğini ve metodolojik tercihlerinin etkisini refleksif biçimde değerlendirmesi beklenir. Bu nedenle, araştırmacının kendi konumunu ve etkilerini göz önünde bulundurması, güvenilirliğin temel bileşenlerinden biridir.¹⁴⁸

Bu tez kapsamında, geçerlilik; katılımcı doğrulaması, bağlamsal analiz ve gözlemsel verilerle desteklenen görüşme kayıtları aracılığıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Güvenirlik ise, temaların tekrar eden örüntüler çerçevesinde kodlanması, verilerin karşılaştırmalı biçimde analiz edilmesi ve araştırmacı notları ile çapraz kontrol süreçlerinin işletilmesi yoluyla teminat altına alınmıştır.

Nitel araştırmanın önemli bir parçasını oluşturan etnografik araştırma, bir grubun içine dahil olarak grubu gözlemlemeyi, yorumlamayı ve nihayetinde aktarmayı içerir. Araştırmacının bu süreci titizlikle yürütmesi gerekmektedir. Etnograf, saha çalışması sırasında katılımcılarla etkileşim kurarken, katılımcıların öznel bilgileri ile saha dışındaki nesnel bilgiler arasında -çatışıyor olsa dahi- temellendirme noktasında bağlantılar kurabilmeli ve bu süreçte kendi önyargılarını olabildiğince yorumlamalarına dahil etmemelidir.¹⁴⁹ Bu açıdan bir etnograftan beklenen, sahayı keşfederken ilgili literatürü kullanarak sosyokültürel anlamları bütünsel bir bakış açısıyla ortaya çıkarmasıdır. Bu süreçte, etnograf yalnızca katılımcıların sözlerine değil, aynı zamanda mimiklerinde ve ses tonlarında yatan manaları da analiz etmelidir.

Etnografik gözlem, Tarlabası'nda geçirilecek olan süre boyunca grup içi dinamikleri kavramak ve alınan yanıtlara karşı etkili bir karşılaştırma yapabilmek amacıyla

¹⁴⁸ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022), 360-361.

¹⁴⁹ Figen Balamir, "Bir Nitel Yaklaşım Deseni Olarak Etnografi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 17/34 (Haziran 2023), 40.

önemli bir araştırma yöntemi olarak kullanılacaktır. Etnografik gözlem vasıtasıyla, araştırmacının Tarlabası'nda Çingene-Roman topluluğuyla etkileşimi boyunca topluluğun günlük yaşamının, davranışlarının, sosyal etkileşimlerinin ve kültürel pratiklerinin doğrudan gözlemlenmesi sağlanacaktır. Etnografik gözlem yapılacak çalışma sahasının Tarlabası olarak seçilmesinin temel sebebi ise, karmaşık toplumsal eşitsizliklerin ve çeşitli tahakküm hatlarının iç içe geçtiği kesişimselliklerin bulunduğu bir alan olmasıdır. Bu nedenle, bu alanın seçilmesi, çeşitli sosyal dinamiklerin incelenmesi açısından mühim bir zemin sunması amacıyla bilinçli bir tercihtir. Benzer biçimde, pilot çalışmanın yapıldığı Esenyurt bölgesinde de toplumsal eşitsizliklerin ve dışlanma pratiklerinin gözlemlenebilir olduğu bir yapı mevcut olmakla birlikte, bu dinamiklerin Tarlabası'ndaki kadar keskin ve yoğun olmadığı görüngüsüyle karşılaşıldığından temel çalışma sahası olarak tercih edilmemiştir.

Tarlabası, mekânsal analiz açısından ele alındığında ise, Henri Lefebvre'in kavramsallaştırmaları doğrultusunda kapitalizmin mekâna içkin yapısının belirgin bir şekilde gözlemlenebileceği bir örnek teşkil etmektedir. Lefebvre'e göre, kentsel mekânın üretimi, aynı zamanda ona bağlı toplumsal ilişkilerin de yeniden üretimi anlamına gelir; dolayısıyla mekân, yalnızca fiziksel bir varlık olmanın ötesinde, toplumsal pratikler tarafından şekillendirilen ve yeniden üretilen bir toplumsal üründür. Bu bağlamda, mekânın hem maddi hem de sosyal boyutlarıyla birlikte, diyalektik bir perspektifle ele alınması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁰

Bu doğrultuda Tarlabası özelinde gözlemim, kentsel dönüşüm ve mekânsal ayrışmanın sınıfsal dinamiklerle nasıl iç içe geçtiğinin somut bir biçimde görülüyor olmasıdır. Bölgenin üst kotlarına doğru çıkıldıkça, kapitalist tüketim pratiklerinin belirlediği eğlence mekânları, turistik pazarlama süreçlerine konu olan kültürel dokular ve neoliberal ekonomi tarafından teşvik edilen tüketim olgusu baskın hâle gelmekteyken, alt kotlara inildikçe, prekaryalaşmış emek gücünü oluşturan hizmet sektörü çalışanları, ötekileştirilen toplumsal gruplar, mekânsal terk edilmişliğin izlerini taşıyan yapılar, seks işçileri ve dayanışma ağları görünür olmaktadır. Sadece birkaç on metrelik fiziksel mesafenin ürettiği bu sınıfsal ayrışma, kapitalizmin içsel çelişkilerinin mekânsal düzlemde

¹⁵⁰ Henri Lefebvre, *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014), 62-66.

nasıl somutlaştığını göstermesi bakımından oldukça kritiktir. Bu bağlamda, Tarlabası üzerine gerçekleştirilen bir çalışma sonrasında kaleme alınan bu ifadeler, çalışılan mekâna dair algımıza netlik kazandıracaktır.

“Kimisi için sisteme ilk giriş yeri, bir bekleme odası, bir soluklanma anı. Bir tırtıl olarak geldiği kentte kozasını örmesine izin veren bir yer, kanatlarını açtığı anda ise uçacak buradan. Oysa bazı tırtıllar, yine aynı mahallede, ezilmekten, daha büyük böceklerle yem olmaktan kurtulamıyor. Kimisi için, Beyoğlu’nun –ve hayatın– yamacına tutunabildiği, dev Beyoğlu balinasının artıklarıyla karnını doyurabildiği bir yer Tarlabası. Oradaki turizm, gece hayatı, eğlence vb. sektörlerinin varlığıyla can buluyor; orası yoksa o da yok. Ama bir yandan da, Tarlabası olmazsa, Beyoğlu da olamaz, çünkü tüm o işleri yapacak insanlara ihtiyaç var. Kimisi için ise, düşe düşe düştüğü en son yer; buradan çıkış yok. Düşkün hâliyle yaşayabileceği tek yer de burası, kalkma umudunu taşımaksızın, bedenini sürükleyip attığı bir çukur gibi. Nasıl ki bu mahallede eski binalar elden geçmediğinde çöküyorlar ve çöktüklerinde belediye gelip hemen temizlemiyor orayı, o yığın aylarca, yıllarca orada kalıyor, bir nekroza, bir çöplüğe, bir irine dönüşüyor; o çökmüş bedenler de uzun uzun orada barınıyor, ta ki iyice çürüyünceye dek... Sonrası yeniden dönüşüm, devinim, parçalanma; doğada işlevi olmayan bir şey olmadığı gibi, hiçbir varlığın tümünden yok edilememesi, muhakkak başka bir şeye dönüşmesi gibi...”

Mekânın cinsiyetlendirilmesi, feminist epistemoloji ve mekân kuramı bağlamında ele alınan temel tartışma alanlarından biridir. Özellikle kent planlama süreçleri, toplumsal normları mekânsal düzlemde yeniden üreterek homojenleştirici bir işlev üstlenmekte ve norm dışı addedilen toplumsal kesimler açısından yapısal eşitsizlikleri pekiştirmektedir. Kentsel kurgunun patriyarkal yapılar çerçevesinde geleneksel aile modelini norm olarak alması, kadınların kamusal alandaki hareketliliğini sınırlandırarak onları özel alan ile özdeşleştiren mekânsal pratikleri teşvik etmektedir¹⁵¹ Ancak mekânın toplumsal üretimi, yalnızca yapısal belirlenimcilik çerçevesinde ele alınamaz; aksine, toplumsal ilişkilerin sürekliliği içinde yeniden üretilen, dönüştürülen, müzakere edilen dinamik bir süreçtir.¹⁵²

Connell, mekânın bir bileşeni olarak sokağın, aile ve devlet gibi toplumsal kurumlarda gözlemlenen toplumsal cinsiyet ilişkileri yapılarını yeniden ürettiğini ileri sürer. Sokak, belirli bir işbölümü, iktidar yapılanması ve kateksis alanı olarak toplumsal güç dinamiklerini yansıtmaktadır. Ancak, sokağı söz konusu kurumlardan ayıran temel

¹⁵¹ Ayça Kurdoğlu, “Kent Yaşamı”, *Toplumsal Yapı*, ed. Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 116–119.

¹⁵² R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. basım, 1987), 200.

unsur, toplumsal cinsiyet biçimlerinin sokakta daha hızlı dönüşebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Bu bağlamda sokak, erkek egemen bir alan olarak yapılandırılmış olsa da, aynı zamanda kadınların iktidarlarını sergileyebilecekleri bir mekân olarak da işlev görebilmektedir.¹⁵³

Eril olarak yapılandırılmış bir mekânda kadın bir araştırmacı olarak varlık göstermek, saha çalışmam açısından önemli zorluklarla karşılaşmama sebep oldu. Henüz sahaya aktif olarak dâhil olmadan, mekânın periferisinde gerçekleştirdiğim ön gözlem sürecinde, trans seks işçilerinin çalıştığı bir sokakta yanlışlıkla bulunmam, yanlış konumlandırılmama ve kendimi istemeden bir pazarlık sürecinin içinde bulmama neden oldu. Bu ise saha bağlamının toplumsal cinsiyet rejimleri açısından nasıl şekillendiğine dair bana önemli ön göstergeler sundu. Özellikle, pazarlık nesnesi hâline getirilmem, mekânsal pratiklerin ve toplumsal cinsiyetin kesişimsel bir biçimde nasıl inşa edildiğini pratikte anlamamı, aynı zamanda saha içerisindeki özne-nesne ilişkilerinin dinamik doğasını görmemi kolaylaştırdı. Daha önce trans seks işçilerine rastlamış olmama rağmen, gündüz saatlerinde kamusal alanın bu biçimde kullanımına tanık olmam, mekânın, zamanmekân ekseninde değişkenlik gösteren anlamsallığını ve gündelik pratiklerin zamansal boyutuna bağlı olarak nasıl dönüşebildiğini benim zihnimde gözler önüne sermişti.

Tarlabaşı'nda sahanın merkezine dâhil olduğumda ise araştırma sürecimde bir erkek aracının bulunması, erkek katılımcılara erişimimi kolaylaştırırken, kadınlarla temas kurma sürecimi belirgin biçimde geciktirmiştir. Buna karşın Esenyurt'ta yürüttüğüm pilot görüşmeler sırasında, sahaya fiziksel olarak yakın bir konumda ikamet etmem ve mahallede tanıdık bir figür olarak algılanmam, özellikle kadın katılımcılara ulaşma sürecimi kolaylaştırdı. Böylece, kadınlarla gerçekleştirilen görüşmelerde samimi etkileşimler kurmam açısından önemli bir etnografik avantaj sağladı. Bu durum, araştırmacının toplumsal cinsiyeti ile saha dinamikleri arasındaki ilişkiselliği göstermesi bakımından anlamlıdır. Tarlabaşı'nda kadın bir araştırmacı olarak, erkek bir refakatçim olmaksızın sahaya çıktığım bir gün, henüz görüşmelere başlamamış olmama rağmen, mülakat gerçekleştirmeyi planladığım alanda topluluk içinden bir erkek tarafından fiziksel

¹⁵³ Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, çev. Cem Soydemir, 200.

müdahaleye maruz kaldım. Bu kişi, herhangi bir açık bir gerekçe olmaksızın kolumdan tutarak temas kurdu. Müdahalenin açık bir şekilde mekândan uzaklaştırma amacı taşıdığı söylenemese de, bu davranışın beni korkutmaya yönelik bir sınır çizme ya da caydırma girişimi olduğu izlenimini edindim, bu müdahale yalnızca saha içi toplumsal cinsiyet rejimlerinin işleyişini değil, aynı zamanda araştırmacının sahada nasıl konumlandırıldığını da gözler önüne sermektedir. Bu dışlanma pratiği, mekânın eril karakterinin bir tezahürü olmasının yanı sıra, saha çalışması sırasında yöneltile soruların ya da varlığımın topluluk tarafından nasıl algılandığına ilişkin de önemli bir gösterge niteliği taşımaktadır. Zira topluluğun beni dışarıda bırakırken kurduğu “insan ayırıyor sunuz” ifadesi bu noktada araştırmacının yalnızca gözlemleyen değil, aynı zamanda saha bağlamında gözlemlenen, belli kategoriler içinde yeniden tanımlanan ve topluluk tarafından anlamlandırılan bir özne olduğu gerçeğini, bu deneyim üzerinden somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla, araştırmacının toplumsal konumu, saha ile kurduğu ilişkisellik ve epistemolojik konumlanışı dikkate alındığında, saha çalışmasının yalnızca veri toplama süreci olarak değil, aynı zamanda araştırmacının da dönüşüme uğradığı karşılıklı bir müzakere alanı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bir başka noktadan Tarlabası'nda söz konusu tahakküm hatlarının normalleştirilmesi çalışmanın yöntemi doğrultusunda eleştirel etnografya yönteminin benimsenmesine sebep olmuştur. Zira araştırmacı, toplumsal değişime katkıda bulunma noktasında ahlaki bir yükümlülük üstlenmekte ve mevcut toplumsal koşulları daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir yönde dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Bu noktada eleştirel etnografya, yüzeyin altındaki derin toplumsal yapıları analiz ederek statükoyu sorgular, tarafsızlık ilkesine yönelik eleştirel bir yaklaşım benimser ve yerleşik varsayımları sarsarak alternatif perspektiflerin ortaya çıkmasına katkı sağlar. Eleştirel etnografya, toplumsal yapıların evcilleştirici dinamiklerine karşı bir direniş sergiler. Bu direniş, mevcut kaynakları sınırları aşma ve mevcut durumun eleştirisine olanak tanıyan bir savunma aracı olarak kullanmayı içerir. Aynı zamanda, bu yaklaşım öznel deneyimlerin ve anlatıların sesine erişerek bunları görünür kılmayı amaçlar.¹⁵⁴ Bu bağlamda, araştırmacının epistemolojik ve ontolojik konumu kritik bir önem arz etmektedir. Toplumsal değişime

¹⁵⁴ D. Soyini Madison, *Critical Ethnography* (California: Sage Publication, 2005), 5-6.

odaklanan bir araştırmacı, kendi konumsallığına ve metodolojik mesafesine dair bir farkındalık geliştirmek durumundadır. Eleştirel etnograf, eylemlerinin nedenlerini sorgulamakla yükümlüdür; zira toplumsal aktörleri ve durumları incelemenin ve temsil etmenin kendisi, güç ilişkilerini yeniden üretebilecek bir tahakküm pratiği olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle, araştırmacı kendi öznelliklerini, teorik çerçevelerini ve yöntemsel yaklaşımlarını eleştirel bir şekilde analiz ettikleri bir süreç olan refleksif etnografiyi de benimsemelidir.¹⁵⁵

Benzer biçimde Pierre Bourdieu'ya göre, araştırmacının etkin bir araştırma süreci yürütememesinin başlıca nedeninin, kendi toplumsal konumunu ve bu konumdan kaynaklanan önyargılarını sorgulamaktan kaçınmasıdır. Refleksivite, araştırmacının habitusunu bir inceleme nesnesi haline getirmesini gerektirir. Habitus, bireyin sınıf, cinsiyet, yaş gibi toplumsal konumlarından etkilenerek oluşan, süreklilik gösteren ve bedende somutlaşan eğilimler bütünüdür. Aynı zamanda, toplumsal yapıların birey üzerindeki etkisinin gündelik pratiklere yansıdığı bir çerçeve sunar. Habitus, bireyin dünyayı anlamlandırma biçimini belirleyerek bu anlamlandırmayı belli bir toplumsal bağlam içinde üretir ve yeniden üretir. Ancak, habitus bireysel bir özellik olmaktan ziyade toplumsal koşullardan kaynaklanır ve bireyin içinde bulunduğu toplumsal ve mekânsal bağlama bağlı olarak dinamik bir şekilde değişir.¹⁵⁶

Bu aşamada, Tarlabası'ndaki çingene topluluklarının öz-kimliğini inşa etme pratiklerini ve bu süreci belirleyen sosyo-kültürel dinamikleri analiz etmenin ötesine geçerek, kendi habitusunu da sorgulama sorumluluğunu üstlenmem gerektiğinin bilincindeyim. Bu doğrultuda, araştırmacı pozisyonumu refleksivite çerçevesinde değerlendirerek, kendimi aynı zamanda bir araştırma nesnesi olarak ele almanın, çalışmama eleştirel bir bağlam kazandıracağı ve bireysel dönüşüm sürecimi de akademik bağlama dahil edeceği kanısındayım. Bununla birlikte “hakikat”ın ne olduğu, kendi habitusunu sorgulayan ve kendi öznelliğini analiz eden bir araştırmacı için temel bir araştırma konusu haline gelir. Michel Foucault'a göre hakikat, sabit bir yapıdan ziyade

¹⁵⁵ Madison, *Critical Ethnography*, 7.

¹⁵⁶ Merve Kaplan – Mahmut Yardımcıoğlu, “Alan Habitus ve Sermaye Kavramlarıyla Pierre Bourdieu”, *HABITUS Toplumbilim Dergisi* 1, (2020), 26-29.

tarihsel bir karakter taşır ve çeşitli toplumsal pratikler yoluyla sürekli bir dönüşüme tabidir. Bu bağlamda, esas mesele hakikate ulaşmak değil, hakikatin nasıl sorunsallaştırıldığı olur, bu nedenle sürecin hangi mekanizmalarla işlerlik kazandığı ve hangi söylem yapılarını tetiklediği üzerine odaklanmak önem kazanır. Hakikat, hangi tarihsel ve toplumsal süreçler sonucu bir sorun haline getirilmiştir? Bu sorunsallaştırma, ne tür söylemleri, tartışmaları ve karşıt tepkileri ortaya çıkarmış, nasıl bir kriz dinamiğine dönüşmüştür?¹⁵⁷ Çalışmamız bağlamında, Çingene-Roman olma durumu, tarihsel bağlamda hangi sorunsallaştırma biçimlerine tabi olmuştur?

Hakikatin bir tarihi olduğu gibi, bu tarih aynı zamanda hakikati üreten ve bilen öznenin tarihiyle ilişki içindedir. Sorunsallaştırılan hakikat, yalnızca bilgi rejimlerini ve epistemolojik yapıların sınırlarını değil, aynı zamanda yeni öznellik ve bireysellik biçimlerini üreten toplumsal pratiklerin bir sonucu olarak şekillenir. Dolayısıyla, bir hakikat arayışı yalnızca toplumsal ve tarihsel süreçleri değil, aynı zamanda bireyin kendine ilişkin bilgisinin somut biçimlerini ve bu bilginin tarihsel gelişim çizgisini de ortaya koyar.¹⁵⁸ Son tahlilde araştırmacı, tarihsel olarak sorunsallaştırılmış ÇingeneRoman figürünü incelerken, aynı zamanda kendi öznelliğinin tarihini sorgulamakta ve bu süreçte öznel hakikatine yönelik bir kavrayış geliştirmektedir.

Araştırma sürecinde verilerin temelden etkilenebileceği önemli metodolojik kavramlardan biri de araştırmacının konumsallığıdır. Konumsallık, en basit haliyle araştırmacının, araştırılan gruba belirli özellikler bağlamında dahil olma ya olmama durumu olarak tanımlanır. Konumsallık araştırma grubunun etrafında şekillenen güç yapılarını incelerken, aynı zamanda araştırmacıyı yönlendiren güç dinamikleri ve ayrıcalıklar noktasında kendi üzerine düşünmeye sevk etmekte ve bu durum, araştırmacının niyetini, yöntemini ve olası etkilerini sorgulamasına sebebiyet vermektedir.¹⁵⁹

Araştırmacının konumsallığı, tek yönlü bir etkileşim değil, sürekli bir toplumsal pazarlıklar, karşılıklı etkiler ve anlam üretme süreçlerinin bir toplamıdır. Böylece içeriden

¹⁵⁷ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 60.

¹⁵⁸ Michel Foucault, *Ders Özetleri*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 128.

¹⁵⁹ Madison, *Critical Ethnography*, 14.

olma veya dışarıdan olma durumları, araştırmacının yalnızca kendisine döndüğü bireysel bakış açısıyla değil, grup ve topluluk ile kurduğu dinamik etkileşimlerle de şekillenir. Bu duruma bir örnek olarak, Yağmur Dönmez'in Çaykara'da yürüttüğü etnografik araştırma verilebilir zira ilgili çalışmada zaman zaman konumunun görüşmeciler tarafından belirlendiği ifade edilmiştir. Dönmez özellikle akrabalık bağlarının bulunduğu 40 yaş ve üzeri katılımcıların, araştırmacıya bilgi aktarmaktan ziyade öğretici bir tutum sergilediğini aktarmıştır. Bununla birlikte, araştırmacının ilgili dönemde eğitimine devam ettiği kurumun, görüşmecilerin neslinde devlet erkânını yetiştiren seçkin kurumlardan biri olarak kabul edilmesinin, çalışmanın katılımcılar tarafından daha ciddiyetle ele alınmasını sağladığını da eklemiştir.¹⁶⁰

Bu doğrultuda Çingene-Roman topluluğu üzerine gerçekleştirdiğim saha çalışmasında, bu topluluğun bir üyesi olmamamın hem araştırma alanına erişim sürecimi zorlaştırdığı hem de güven ilişkilerinin inşasında belirli zorluklar yarattığı aşıkardır. Ancak, grup üyelerinin homojen bir yapı arz etmediği ve çeşitli farklılıkların belirgin olduğu bir zeminde çalışma yürüttüğüm düşünüldüğünde, dışarıdan bir araştırmacı olarak konumum sabit veya yekpare bir çerçevede değerlendirilemez. Bilakis, bu konum, dinamik bir şekilde müzakereye açık olup bağlama göre "içeriden" ve "dışarıdan" bir perspektifle şekillenmiştir. Buna göre sınıfsal düzlemde ortaklaştığımı düşündüğüm noktalar olsa da, aldığım yanıtlar çerçevesinde parya konumunun gerçekliğiyle sürekli olarak yüzleşmek durumunda kaldım. Toplumsal ayrımcılık bağlamında Türk kimliğim, katılımcıların verdiği yanıtlar üzerinden açık bir şekilde "siz" ve "biz" ayrımını kurmalarıyla belirgin biçimde görünürlük kazanmıştır. Esenyurt'ta gerçekleştirdiğim saha çalışmasında - mahalleye aşına ve bilinen biri olmama rağmen- dahi hissedilir düzeyde deneyimlenmiştir. Tanınırlık ve yerel bağlar kimi zaman mesafeyi azaltıyor görünse de, parya olma hali, araştırmacı-katılımcı ilişkisini şekillendiren belirleyici bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür.

¹⁶⁰ Ezgi Irgil, "Broadening The Positionality in Migration Studies: Assigned Insider Category", *Migration Studies*, 9/3 (Eylül 2021), 1215–1217. Yağmur Dönmez, *Türklük: Hüzünlü Bir Bağ Ulus-Devlet, Milliyetçilik, Etnik Kimlik: Bir Çaykara Etnografisi* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2022), s. 42.

Çalışmamın bir kısmı toplumsal cinsiyet perspektifiyle bir analiz sunmayı amaçladığı için, feminist bir kadın araştırmacı olarak sahada kadınlara erişimin ve onları anlamının daha kolay olacağı yönünde bir yanılgıya düştüğümü de kabul etmem gerekmektedir. Teorik birikimin, pratikteki olguları yeterince açıklayabileceği kanaatindeydim. Bu bağlamda, Çingene-Roman kadınlarının erkeklere kıyasla daha fazla yabancılaşma deneyimleyecekleri yönündeki varsayıma ulaşmayı bekleyerek Tarlabası'nda sahaya adım attım. Fakat kadınların tedirginliği ve konuşma taleplerimin reddi, varsayımına dair kadınlara ilişkin soruları bir biçimde erkeklere yöneltmeme neden oldu. Nihayetinde aldığım yanıtların da, kadınlar üzerine oluşturduğum öngörülerini pekiştiriyor gibi görünmesi, doğru bir yol izlediğime dair bir yanılsama oluşturdu. Ancak danışmanımla gerçekleştirdiğimiz görüşmeler ve onun rehberliği, ciddi bir metodolojik hata yaptığımı fark etmemi sağladı. Yapı ve fail arasındaki ilişkiyi analiz etmek yerine, erkeklerin söylemleri üzerinden kadınları değerlendirdiğimi ve şekillendirdiğimi fark ettim. Böylelikle, aslında karşı durmayı amaçladığım patriyarkal konumun yeniden üretimine dolaylı yoldan hizmet eden bir araca dönüşüyordum¹⁶¹

Toplumsal analizlerde yapı ve fail arasındaki karşılıklı etkileşim, toplumsal dinamiklerin kavranmasında oldukça önemlidir. Toplumsal hayatta içkin olan gizil güç ilişkilerini anlamlandırabilmek adına, yapının ikili doğasından faydalanmak gerekmektedir. Bu bağlamda, Giddens yapıyı, sabit ve bağımsız bir kategori olarak değil, bireylerin gündelik etkileşimleri içerisinde eylemleri aracılığıyla ve önceki deneyimlerinden edindikleri pratik bilgiyi kullanarak ürettikleri ve yeniden ürettikleri dinamik bir süreç olarak tanımlar.¹⁶²

Bu çerçevede, yapı, failin eylemleriyle anlam kazanan ve sürekliliğini failin pratikleri aracılığıyla sürdüren bir süreç olarak değerlendirilir. Failin eylemlerinde meydana gelen değişim, direniş ve mücadele kapasitesi de bu süreç içinde içkin olarak varlık kazanmaktadır.¹⁶³ Ancak toplumsal cinsiyet çözümlemeleri bağlamında kendi

¹⁶¹ Dönmez, *Türklük: Hüzünlü Bir Bağ Ulus-Devlet, Milliyetçilik, Etnik Kimlik: Bir Çaykara Etnografisi*, s. 37.

¹⁶² Ümit Tatlıcan ve Güney Çeğin, "Bourdieu ve Giddens: Habitus ve Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. G. Çeğin, E. A. Arlı ve Ü. Tatlıcan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 334

¹⁶³ Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003). 168.

yaklaşımımı değerlendirdiğimde, kadınları aktif failer olarak ele almaktan kaçındığımı da idrak ettim. Oysa yapı ve fail arasındaki diyalektik ilişki göz önünde bulundurulduğunda, kadınların yalnızca yapının belirleyiciliği altında şekillenen edilgen öznelere olarak değil, toplumsal cinsiyet rejimlerini müzakere eden, dönüştüren ve yeniden üreten failer olarak kavramsallaştırılması gerekmektedir.

3.2. İSTANBUL'DA TARLABAŞI MAHALLESİ VE ÇİNGENELERİN- ROMANLARIN SOSYAL YAŞAMI: BİR GENEL PERSPEKTİF

Tarlabası'nda bugün yaşamlarını sürdüren ve bu mahalleyi yurt bellemiş Çingene-Roman topluluğunun sosyal yaşamını ele almadan önce, bu kente dair kişisel konumlanışımı kısaca ifade etmem gereklidir. Zira neredeyse tüm çocukluğunu İstanbul'da geçirmiş biri olarak, büyürken anlamlandıramadığım yoksulluğun yıllar içinde katlanarak artmasına tanıklık etmem, kentle kurduğum ilişkinin zamanla bir tür yabancılaşmaya evrilmesine neden olmuştur; bu yabancılaşma, Tarlabası'nın eski fakat hâlâ görkemli olan¹⁶⁴ yapılarıyla karşılaşmamla birlikte, mekâna ve hafızaya dair güçlü bir kırılma anına dönüşmüştür. Mimari dokusuyla zamana direnen bu yapılar ve onların çevresinde şekillenen yaşamlar, İstanbul'a dair kaybolmaya yüz tutmuş merakımı yeniden canlandırdı. Bu nedenle, mahallede attığım her adımda hissettiğim heyecanın bir karşılığı olarak, bu yapıların taşıdığı hikâyeleri paylaşmayı gerekli görüyorum.

Tarlabası'nda bugün gözlemlenebilen ve çalışmanın ekinde sunulan görsellerde de yer alan bazı yapıların günümüzde evsiz bireyler, madde bağımlıları yahut dayanışılması elzem olan toplumsal gruplar tarafından kullanılmakta oluşu, bu mahallede yaşanan tarihsel süreklilikler ve kırılmaların mekâna nasıl içkin hâle geldiğini açıkça göstermektedir.

Tarlabası, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında, ağırlıklı olarak Ermeni, Rum ve Yahudi topluluklarından oluşan orta sınıf gayrimüslimlerin yaşam alanı olarak şekillenmişti. Bu mahalle, bir yandan 19. yüzyıl

¹⁶⁴ İncelenen mahalleye ilişkin görsel materyallerin tamamı için bkz. Ek 1–Ek 12.

Osmanlı modern kentleşme pratiğinin bir ürünü olarak ortaya çıkarken, diğer yandan da bu kentleşmenin gündelik yaşamla kesiştiği somut bir uzam işlevi görmüştür.¹⁶⁵

Tarlabaşı, zamanla hizmet sektörü aracılığıyla Pera ile kurduğu ekonomik ilişki sayesinde, işçi sınıfının ikamet alanı hâline gelmiştir. Özellikle Pera'daki diplomatik temsilciliklerde ve yüksek gelirli konaklarda çalışan hizmet emekçileri, Tarlabaşı'nı hem ekonomik hem de mekânsal olarak Pera'nın sınıfsal alt katmanı haline getirmişti. Bu dönemde söz konusu sınıfsal ve kültürel sınır, "görünür-görünmez" bir toplumsal ayrışma olarak işlese de, bu sınırın mekânsal düzeyde en belirgin fark edilişi, ancak 1980'li yılların sonunda inşa edilen sekiz şeritli Tarlabaşı Bulvarı ile mümkün olmuştur. Bu bulvar, kurumsallaşan mekânsal ayrışmayı temsil eden yapısal bir eşik üretmiştir.¹⁶⁶

Tarlabaşı'nın demografik ve fiziksel dokusunda 20. yüzyıl boyunca yaşanan dönüşümler, Türkiye'de ulus-devlet inşa sürecine eşlik eden dışlayıcı ve homojenleştirici politikaların mekânsal izdüşümlerinden biri olarak okunabilir. 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı ve diplomatik misyonların Ankara'ya taşınmasıyla birlikte, mahalledeki ekonomik faaliyetlerin temelini oluşturan diplomatik hizmet sektörü büyük ölçüde ortadan kalkmış; bu durum, yerel istihdamın daralmasına ve mahalledeki sınıfsal yapının çözülmesine zemin hazırlamıştır. Ardından 1942 yılında yürürlüğe konan Varlık Vergisi uygulaması, özellikle gayrimüslim yurttaşlara yönelik sistematik mülksüzleştirme pratiklerinin yasal kılıfına dönüşerek, etno-dinsel temelli ayrışmayı kurumsallaştırmıştır. Bu kırılmalar, 1955 yılında gerçekleşen 6-7 Eylül olayları ve 1964 tarihli zorunlu göç uygulamalarıyla daha da derinleşmiş; özellikle Yunan uyruklu Rum nüfusun mahalleden sürgün edilmesiyle birlikte, Tarlabaşı'ndaki çokkültürlü sosyal doku yerini hızla mülksüzleştirme, terk edilme ve el koyma süreçlerine bırakmıştır. Bu dönemde gayrimenkullerin, sahiplerinin rızası veya hukuki güvencesi olmaksızın el değiştirdiği; hatta kimi örneklerde mülklerin satılamadığı

¹⁶⁵ Üsdiken, "Tarlabaşı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, s. 217-218, M. R. Akbulut, "Tarlabaşı Bulvarı," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt 7, ed. Nuri Akbayar ve diğerleri (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 218-219. Deniz Çetin, *Toplum ve Mekân İlişkisi İçinde Kent Dinamikleri İncelemesi ve Tarlabaşı Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2008). S.65.

¹⁶⁶ Bediz Yılmaz, "Yakındaki Uzak: İstanbul'un Bir Kentiçi Mahallesinde Sosyal Dışlanma ve Mekânsal Sürgün," *Türkiye'de Büyük Kentlerin Gecekondu ve Çöküntü Mahallelerinde Yaşanan Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma*, ed. Fikret Adaman ve Çağlar Keyder (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006), s. 28.

ya da satış gerçekleşmiş olsa dahi bedelinin ödenmediği bilinmektedir.¹⁶⁷ Dolayısıyla Tarlabası, ulus-devletin kültürel homojenlik ideali doğrultusunda uygulamaya koyduğu dışlayıcı politikaların hem demografik hem de mekânsal düzeyde kristalize olduğu bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Bu tarihsel bağlamda, bugün Tarlabası'nda karşılaşılan mekânsal çözülmenin yalnızca fiziksel bir çöküş değil, aynı zamanda mülkiyetin zorla el değiştirdiği, hafızanın yerinden edildiği ve mekânın sınıfsal olarak yeniden kodlandığı çok katmanlı bir sürecin ürünü olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bugün Tarlabası'nda yıkık, terk edilmiş ya da çoklu kullanım nedeniyle yıpranmış yapılar, yalnızca mimari nitelikleriyle değil, aynı zamanda geçmişte yaşanan devlet eliyle dışlama, mülksüzleştirme ve mekânsal ayrıştırma pratiklerinin maddi tanıkları olarak değerlendirilmelidir.

Tarlabası'nda yürüttüğüm gözlemler ve sınırlı etnografik etkileşimler doğrultusunda, mahallede bir arada yaşayan toplumsal gruplar arasında Kürtler, Türkler, Romanlar-Çingeneler, seks işçileri, trans bireyler, Afrikalı göçmenler ile madde bağımlılığıyla ilişkilendirilen ve geçimini madde ticaretiyle sağladığı öne sürülen bireyler yer almaktadır. Bu heterojen toplumsal kompozisyon, Tarlabası'nın yalnızca çokkültürlü bir yaşam alanı değil; aynı zamanda çok katmanlı dışlanma biçimlerinin, kırılmalıkları ve toplumsal eşitsizliklerin bir aradalık içinde üretildiği kesişimsel bir "alt-kentsel uzam"¹⁶⁸ olduğunu ortaya koymaktadır.

Söz konusu gruplar arasında belirli ölçüde içe kapanma eğilimleri gözlemlenmekle birlikte, mahalle genelinde mekânın kolektif kullanımına dayalı bir tür gündelik yaşam rejimi kurulmuştur. Bu rejim, bir yandan etnik, sınıfsal ve cinsel kimlik temelli ayrışma ve hiyerarşileri yeniden üretirken; diğer yandan da bu farklılıkların, belirli gruplar aracılığıyla bir dayanışma zeminine dönüştüğünü göstermektedir. Bu bağlamda Tarlabası, klasik anlamda yalnızca bir "çöküntü mahallesi" olarak değil; ulus-devletin homojenleştirici politikaları karşısında şekillenmiş ve çoklu dışlanma rejimlerinin toplandığı, karmaşık bir

¹⁶⁷ Behzat Üsdiken, "Tarlabası", s. 217-218, Deniz Çetin, *Toplum ve Mekân İlişkisi İçinde Kent Dinamikleri İncelemesi ve Tarlabası Örneği* s.65, Bediz Yılmaz, "Yakındaki Uzak: İstanbul'un Bir Kentiçi Mahallesinde Sosyal Dışlanma ve Mekânsal Sürgün," s. 28-29.

¹⁶⁸ Bkz. Loïc Wacquant, "Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality," *Thesis Eleven* 91/1 (2007), s. 66-77.

toplumsal mekân olarak değerlendirilebilir. Tarihsel materyalist bir perspektifle yaklaşıldığında, bu mekânın, çağdaş kapitalizmin ürettiği kent yoksulluğunun, mekânsal sıkışmışlığın ve toplumsal çözülmenin yalnızca yan yana var olduğu değil; birbirini besleyerek iç içe geçtiği, çelişkilerin ve gerilimlerin yoğunlaştığı özgül bir toplumsal form olarak şekillendiği görülür. Bu nedenle Tarlabası, bu çoklu sürecin kesiştiği bir düğüm noktası olarak değerlendirilmeli; toplumsal eşitsizliklerin mekânla kurduğu ilişkinin somutlaştığı karmaşık bir alan olarak ele alınmalıdır.

Genel çerçevenin ardından, bu çalışmanın odak grubunu oluşturan Roman-Çingene topluluğunun güncel emek pratiklerine değinmek gerekmektedir. Nitel saha çalışmam süresince görüşmeyi kabul eden katılımcıların yanı sıra, mülakat gerçekleştirilmemiş olmama rağmen gündelik etkileşimler ve sohbetler yoluyla temas kurduğum bireylerden edindiğim bulgular, Roman-Çingene topluluğunun yaşa bağlı olarak farklılaşan emek formlarına yöneldiğini göstermektedir. Özellikle orta-ileri yaş grubuna mensup bireylerin önemli bir kısmı, toplumsal olarak Roman-Çingene kimliğiyle özdeşleştirilen müzisyenlik mesleğini eğlence sektöründe, yaparak geçimlerini sürdürmektedir.

Genç yaş gruplarında ise müzisyenlik hâlen belirli bir oranda devam etmekle birlikte, ekonomik faaliyetler daha çok serbest meslek kategorisine giren pratiklere kaymıştır. Genç olup müzisyenliği sürdürenler ise klasik tutumu terk ederek sosyal medya aracılığıyla görünür olmayı hedeflemektedir. Bu durum, kültürel sermayenin kuşaklar arası aktarımındaki kırılmaya bir örnektir. Tarlabası'nda yer alan ve yerel düzeyde kimi zaman “müzisyen kıraathanesi”, kimi zaman da “Roman kıraathanesi” olarak adlandırılan mekânın müdavimlerinin de çoğunlukla ileri yaş grubundan bireyler olması, bu mesleki dönüşümü mekânsal düzlemde de gözle görünür kılmaktadır. Her ne kadar kıraathaneler, genç yaş gruplarının sosyo-kültürel tercihleri doğrultusunda yoğun biçimde kullanılan mekanlar olarak bilinmese de, bu alanın mahalle ölçeğinde müzikal üretimle ilişkili sembolik bir buluşma noktası işlevi gördüğü de dikkate değerdir.

Öte yandan, görüşme gerçekleştirdiğim neredeyse tüm katılımcıların, yalnızca kısa süreli etkileşimlerde dahi ekonomik zorluklara ilişkin ifadelerde bulunmaları ve bu durumun ülke genelinde yaşanan makroekonomik krizlerden ziyade kendilerine özgü, süregelen bir yapısal yoksunluk haliyle bağlantılı olduğunu belirtmeleri, içinde bulundukları

sosyoekonomik koşulların görünür kılınmasına yönelik dolaylı ama güçlü bir tanınma talebini açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda bir katılımcının şu sözleri, bu hissiyatı çarpıcı biçimde yansıtmaktadır: “Bizim alimiz zaten ep zordu, bu son krizle başlamadı ki kızım. erkes geçim derdinde ama biz yıllardır aynı yerdeyiz (anlaşılmıyor) ne iş var ne destek. Sanki biz yokuz...” (Kadın, 65.)

Tarlabaşı’nda gözlemlenen çok boyutlu yoksunluk halleri, yalnızca bireysel stratejilerle değil, aynı zamanda mahalle ölçeğinde gelişen dayanışma ağları ve yerel örgütlenmeler aracılığıyla kısmen telafi edilmeye çalışılmaktadır. 2006 yılından bu yana faaliyet gösteren Tarlabaşı Toplum Merkezi ¹⁶⁹, bölge sakinlerinin uzun yıllardır maruz kaldığı sosyal dışlanma, yoksulluk ve zorunlu göç gibi yapısal sorunlara müdahale etmeyi amaçlamakta; bu doğrultuda bireylerin hak temelli hizmetlere erişimini desteklemeyi ve Tarlabaşı’na yönelen kültürel önyargıların azaltılmasını hedeflemektedir. Tarlabaşı Toplum Merkezi’nin bu çerçevede yürüttüğü çalışmalar, yalnızca sosyal hizmet temelli bir müdahale değil, aynı zamanda mekâna ilişkin normatif algıların dönüştürülmesine yönelik bir toplumsal farkındalık inşası olarak da değerlendirilebilir.

Benzer biçimde, mahalle sakinlerinin gündelik yaşam pratiklerine doğrudan temas eden bir diğer önemli mekan olan Tarlabaşı Semtevi, ¹⁷⁰ toplumsal dayanışmanın, kolektif özneleşmenin ve yerel ölçekte direnç geliştirme pratiklerinin somutlaştığı bir mekân işlevi görmektedir. Semtevi bünyesinde yürütülen faaliyetler — okuryazarlık düzeyi düşük kadınlara yönelik temel eğitim programlarından, çocuklara sunulan keman, yaratıcı drama gibi sanatsal etkinliklere kadar— bireysel kapasiteleri artırmakla kalmayıp mahalle sakinleri arasında duygusal ve eylemsel bir bağlılık hissini de örgütlemektedir. Aidiyet bu bağlamda, sadece fiziki bir yere ait olma hissinden değil, aynı zamanda birlikte görünür olma, birlikte söz üretme ve ortak hafıza yaratma süreçlerinden beslenmektedir. Bu durumun somut karşılıklarından biri, okuma yazma bilmeyen mahalleli kadınların aldıkları eğitim sonrasında, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü’nde kendi el yazılarıyla yazdıkları dövizlerle sokağa çıkmalarıdır. Kamusal alanda, kendi bedenleri ve kelimeleriyle yer alma

¹⁶⁹ Tarlabaşı Toplum Merkezi (TTM), “Hakkımızda” (Erişim 4 Mayıs 2025), <https://www.tarlabasi.org>.

¹⁷⁰ Tarlabaşı Semtevi, “@beyoglusemtevi” (Erişim 4 Mayıs 2025), <https://www.instagram.com/beyoglusemtevi/>.

deneyimi, hem bireysel dönüşümün hem de kolektif aidiyetin sembolik bir ifadesine dönüşmektedir.

Bununla birlikte, Semtevi'nin örgütlediği ilişkiler ağı yalnızca kültürel katılım veya görünürlükle sınırlı kalmaz; aynı zamanda neoliberal kentsel dönüşümün yarattığı yapısal ihmal alanlarına karşı kolektif bir karşı duruş imkânı da sunar. Bir Semtevi gönüllüsünün aktardığına göre, çocukların okula giderken her gün geçmek zorunda kaldıkları tehlikeli bir yol için mahalleli doğrudan Semtevi'ne başvurmuş ve bu sorun karşısında ne yapılabileceği tartışmaya açılmıştır. Sonuç olarak, bu sorunun görünür hâle gelmesi ve yerel yönetimler üzerinde baskı kurulabilmesi için birlikte bir eylem düzenlenmesine karar verilmiştir. Bu örnek, mahalle ölçeğinde örülen dayanışma biçimlerinin yalnızca bir aradalığı değil, aynı zamanda kamusal talepleri kolektif bir zeminde ifade edebilme kapasitesini de içerdiğini göstermektedir. Bu tür girişimler, Tarlabası gibi çok katmanlı dışlanma biçimlerinin iç içe geçtiği kentsel mekânlarda, yerel ölçekli ama anlamı daha geniş olan bir direnişin ve yeniden kurucu eylemin izlerini taşımaktadır.

Saha gözlemlerim doğrultusunda mahalle sakinleri için durum genel haliyle böyle olsa da, Roman-Çingene topluluğunun Tarlabası'nda kurulan yerel dayanışma ağlarına diğer toplumsal gruplara kıyasla daha sınırlı düzeyde katılım gösterdiği dikkat çekmektedir. Benzer biçimde, mahalledeki etnik, kültürel ve toplumsal gruplar arası gündelik etkileşimlerde de Roman-Çingene bireylerin daha içe dönük bir konum benimsedikleri gözlemlenmiştir. Başlangıçta bu içe kapalılığın, topluluğun kendi içine yönelen sosyal örgütlenme biçimleriyle ilişkili olduğunu varsayılsa da, hem RomanÇingene hem de diğer etnik gruplardan katılımcılarla gerçekleştirilen mülakatlar, mahalle içinde bir 'ezilme hiyerarşisi'nin varlığını sürdürdüğünü ortaya koymuştur. Bu hiyerarşik yapı içerisinde ise Romanların-Çingenelerin en alt konumda yer aldığı görülmektedir. Bu bağlamda, Romanların-Çingenelerin Tarlabası'ndaki kolektif yaşam içinde kurdukları mesafe, bir görünmezlik tercihiinden ziyade, yerleşik toplumsal hiyerarşilerde sürekli olarak alt konuma itilmenin doğurduğu çok katmanlı kırılganlıkların mekânsal ve kültürel bir tezahürü olarak okunmalıdır.

Bu çok katmanlı kırılganlık hali, yalnızca yapısal dışlanma süreçleriyle sınırlı kalmayıp, Roman topluluğunun mahalledeki diğer etnik gruplarla, özellikle de Kürtlerle

olan ilişkilerinde de belirgin biçimde açığa çıkmaktadır. Nitekim Tarlabası Toplum Merkezi tarafından bölgede kurulması planlanan bir toplum merkezinin işlevselliğini değerlendirmek amacıyla gerçekleştirilen odak grup görüşmeleri, Roman katılımcıların Kürtlerle ortak bir zeminde buluşmaya dair ciddi düzeyde çekince ve direnç sergilediklerini gözler önüne sermiştir. Görüşmelerde Roman bireyler, Tarlabası ile özdeşleştirilen suç, şiddet ve düzensizlik gibi olumsuz imgeleri, kendi gruplarıyla ilişkilendirilmesini reddederek Kürt topluluğa yönlendirme eğiliminde olmuşlardır. Bu türden bir “yansıtma” pratiği aracılığıyla Romanlar, hem mahalledeki olumsuz toplumsal algıdan kendilerini ayırtmakta hem de Kürtleri kriminalize eden bir söylem inşa etmektedirler. Bununla birlikte, Kürt topluluğa yönelik “bölücülük” ve “vatan hainliği” gibi siyasal içerikli suçlamaların, onların meşru olmayan faaliyetlerle özdeşleştirilmeleri üzerinden gerekçelendirildiği de dikkat çekmektedir. Bu durum, mahalledeki etnik gruplar arası gerilimlerin yalnızca ekonomik ve mekânsal temelli eşitsizliklerden değil, aynı zamanda gündelik yaşam pratiklerine sirayet eden kimlik siyaseti ve karşılıklı önyargı rejimleri üzerinden yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır.¹⁷¹

Çalışılan topluluk içerisinde dikkat çeken bir diğer unsur ise, öz-kimlik tanımlamalarında belirginleşen söylemsel hiyerarşilerdir. “Çingene değiliz, Romanız” ifadesi ile daha nadiren dile getirilen “Çingene ve Roman aynı şeydir” görüşü arasındaki gerilim, etnik köken farklılığından ziyade, topluluğun kendine dair konumlanış biçimlerine ve içsel statü üretimine¹⁷² işaret etmektedir. Burada içsel statü üretimi, topluluğun kendi içinde geliştirdiği sembolik sınırlar aracılığıyla, belirli kimlik formlarına daha fazla meşruiyet ve toplumsal kabul atfederek bir tür içsel hiyerarşi inşa etmesi anlamına gelir. “Roman” kimliği, bu bağlamda daha saygın, daha yerleşik bir pozisyona işaret ederken; “Çingene” ifadesi sıklıkla daha dışlanmış, stigmatize edilmiş ve ‘aşağı’ konumlandırılmış bir kimliği temsil eder. Bu ayrım, dışsal ayrımcılığa karşı bir direnç biçimi olduğu kadar, topluluk içi aidiyet, statü ve farklılık üretiminin de temel bir aracıdır. Bu söylemsel ayrımlar, yalnızca topluluk içi statü üretimini değil, aynı zamanda dışlayıcı temsillere karşı

¹⁷¹ Bahar Şahin ve Basri Çağlayan, *Tarlabası Toplum Merkezi Alan Araştırması: Ara Rapor* (07 Ağustos 2006). [Microsoft Word - Tarlabasi rapor_2006](#)

¹⁷² bkz. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1991.)

geliştirilen savunma biçimlerini de açığa çıkarır. “Çingene” ifadesine yönelik mesafe tam da bu savununun merkezinde yer alır.

3.3. “ÇİNGENE” DAMGASINA KARŞI ROMAN ÖZNENİN SAVUNUSU

Bu tez henüz fikir aşamasındayken dahi üzerine yoğunlaşılan meselelerden biri, “çingene” ifadesinin gündelik dilde ne denli yaygın ve yıpratıcı bir biçimde kullanıldığıydı. Nitekim bu kelime, toplumsal olarak birini küçümsemek ya da yermek amacıyla başvuru damgalardan biriydi. Tez konumu aktardığım kişiler bile “*çingene deme, Roman de*” gibi uyarılarla, kelimenin çağrışımlarına dair tepkiler göstermekteydi. Sahaya ilk adım attığım andan itibaren de bu ifadenin yaratabileceği kırılğanlıkları gözlemlemeye başladım. Nitekim yaptığım ilk mülakatta katılımcılardan biri “Çingeneye Roman’ın arasında fark var; çingene demek kültürsüz demek, Roman demek kültürlü demek” (Erkek, 22.) ifadelerini kullanmış ve kelimenin topluluk nezdinde taşıdığı anlam farkını açıkça dile getirmiştir. Görüşülen 27 katılımcıdan yalnızca 2 kişi Çingene ve Roman arasında herhangi bir fark olmadığını ifade etmiştir.

Damga, kavramın tarihsel kökenleri, antik dönemlerde fiziksel beden üzerinde işaretlenmeye kadar uzansa da,¹⁷³ modern anlamda damga olgusu esasen Erving Goffman’ın çözümlemeleriyle kuramsallaşmıştır. Goffman’a göre damga, bireyin sosyal olarak kabul gören kimliğinden sapmasına yol açan, itibarsızlaştırıcı ve sosyal etkileşim düzeyinde "eksik" birey olarak konumlandırılmasına neden olan bir niteliğin bireye atfedilmesidir. Goffman, damgayı üç temel biçimde kategorize eder: bedensel anomalilere dayalı fiziksel damgalar; karakter kusurlarıyla ilişkilendirilen ahlaki ya da psikolojik sapmalar (suç, bağımlılık, ruhsal rahatsızlıklar); ve “kabilesel damgalar” adını verdiği, soy, din, ırk gibi kalıtsal ve kolektif aidiyetlerle ilişkili nitelikler.¹⁷⁴ Bu çerçevede damga, yalnızca bireysel kimlikleri değil, toplumsal normlara göre kodlanmış farklılık biçimlerini de disipline eden bir dışlama pratiği olarak işlemektedir.

¹⁷³ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963), 29.

¹⁷⁴ Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, 3,33.

Damgalama süreçlerinin tarihsel tezahürleri, farklı toplumsal eşitsizlik alanlarında gözlemlenebilir. Etnik kimlik bağlamında, örneğin Holokost döneminde Yahudilere yönelik ırksal temelli sistematik dışlama, Goffman'ın “kabilesel damga” olarak tanımladığı kategorinin en uç biçimidir¹⁷⁵. Osmanlı'dan günümüze Türkiye'deki Romanlar-Çingeneler benzer biçimlerde sosyal kimlikleri üzerinden etiketlenmiş ve dışlanmışlardır.

Damganın siyasal düzlemdeki en kritik etkilerinden biri, eşit yurttaşlık ilkesinin işleyişini zedelemesidir. Hannah Arendt, yurttaşlığı yalnızca hukuki bir statü değil, aynı zamanda “haklara sahip olma hakkı”na erişim olarak tanımlar. Ona göre modern hak rejimleri, yurttaşlıkla bağlantılıdır; bu nedenle siyasal topluluğa dâhil olmayan bireyler yalnızca yurttaşlıktan değil, tüm temel haklardan da dışlanmış olur. Bu bağlamda, hakların gerçekliği, onları taşıyacak bir yurttaşlık statüsünün varlığına bağlıdır.¹⁷⁶ Bu bağlamda Etienne Balibar, yurttaşlık statüsünün yalnızca hukuki bir aidiyet biçimi değil, aynı zamanda siyasal hakların taşıyıcısı olarak işlev gördüğünü vurgular. Ona göre modern demokrasiler, evrensellik iddiası taşıyan yurttaşlık söylemini kurarken, bu söylemin ancak belirli özneleri dışlayarak işleyebildiği çelişkili bir yapıya sahiptir. Balibar'ın “içsel dışlama” olarak tanımladığı bu durum, bireylerin resmi olarak siyasal topluluğun içinde yer almalarına rağmen, kurumsal, toplumsal ve simgesel düzeylerde yurttaşlık haklarından fiilen mahrum bırakılmaları biçiminde tezahür eder. Böylece yurttaşlık, eşitlik ve özgürlük ilkelerini taşıyan bir statü olmaktan çıkarak, bu ilkelerin sistematik olarak sınırlandığı bir ayrıcalık rejimine dönüşür. Balibar'ın analizinde, bu dışlayıcı yapı yalnızca belirli grupların (göçmenler, etno-kültürel azınlıklar, yoksullar) dışlanmasını değil, aynı zamanda demokratik söylemin kurucu çelişkilerini de görünür kılar. Yurttaşlık, bu çerçevede, sürekli olarak hem kurulan hem de ihlal edilen bir siyasal form olarak düşünülmelidir; çünkü eşitlik ve özgürlük, ancak dışlananların kolektif siyasal müdahaleleriyle yeniden üretilebilecek tarihsel hakikatlerdir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, 33.

¹⁷⁶ Altan Heper, “Hannah Arendt'te Haklara Sahip Olma Hakkı”, *Hukuk Araştırmaları Dergisi* 28/2 (2022): 655.

¹⁷⁷ Etienne Balibar, *Eşitliközgürlük: Siyasal Denemeler 1989–2009*, çev. Oylum Bülbül (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 261.

Yurttaşlığın kurucu unsuru olarak varsayılan bireysel haklar çoğunlukla toplumsal gerçeklikle örtüşmeyen soyut kabuller üzerine inşa edilmektedir. Liberal yurttaşlık paradigması, bireyi özerk, bağımsız ve kendi kararlarını alma kapasitesine sahip bir fail olarak varsayarken, bu çerçevede *bağımlılık* durumu hem gölgelenmekte hem de sosyal bir kusur gibi kodlanarak kamusal alanda damgalanmakta ve mahcubiyetle ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşım, özellikle gelişmiş refah devletlerinde sosyal politika reformlarının ideolojik zeminini oluşturur; zira liberal teoriye göre, bağımlı bireyler kendi kaderlerini tayin etme yetilerinden yoksun olduklarından, asli yurttaşlık niteliklerini kısmen ya da tamamen yitirmiş kabul edilirler.¹⁷⁸

Bu çerçevede, yurttaşlık statüsünün yalnızca hukuki bir aidiyet değil, aynı zamanda tanınma, temsil ve toplumsal meşruiyetin üretildiği bir iktidar alanı olarak işlediği dikkate alındığında; kimliklerin nasıl tanımlandığı, adlandırıldığı ve kamusal söylemde nasıl yer bulduğu meselesi, yurttaşlık rejimlerinin dışlayıcı yapılarıyla doğrudan kesişir. Stuart Hall’un kültürel kimliğe dair geliştirdiği kuramsal çerçeve, kimliğin sabit, özsel ve tarih-üstü bir varlık değil; tarihsel süreçler, söylemsel pratikler ve iktidar ilişkileri içerisinde sürekli olarak konumlanan, inşa edilen ve dönüştürülen bir üretim olduğunu ileri sürer.¹⁷⁹ Bu perspektiften bakıldığında, “Çingene” terimi, yalnızca bir etnik işaretleme olmaktan öte, modern ulus-devletin homojenleştirici söylemleri ve İktidar-merkezli bilgi rejimleri tarafından inşa edilmiş stigmatize edici bir pozisyonu temsil eder. Terimin tarihsel kullanımı, tıpkı Hall’un işaret ettiği gibi, bir “ötekileştirme rejimi” aracılığıyla¹⁸⁰ kurulur; bu rejimde “Çingene”, İktidarın bilgi/kudret matrisinde anlamını ancak “fark” ve “sapma” üzerinden bulabilen bir dışlama kategorisine indirgenmiştir. Hall’un *Présence Africaine*, *Présence Européenne* ve *Présence Américaine* şeklinde tanımladığı kültürel mevcudiyetler nasıl ki Karayip öznesini bir yandan tarihsel bastırılmışlıkla, diğer yandan da çok katmanlı

¹⁷⁸ Başak Akkan ve Pınar Uyan Semerci, “Yurttaşlığın Kırılma Noktası: Romanlar ve Engelliler Bağlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması”, *Farklılıkların Birlikteliği: Türkiye ve Avrupa’da Birarada Yaşama Tartışmaları*, der. Ayhan Kaya (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2014), 156-159. Daha detaylı okuma önerileri için bkz. Pınar Uyan Semerci, “A Relational Account of Nussbaum’s List of Capabilities”, *Journal of Human Development* 8/2 (2007): 203–221; ayrıca bkz. Pınar Uyan Semerci, “Demokratik ve Hakkaniyetli Bir Toplum İdeali: Ekonomik Sosyal Haklar ve Yurttaş Olabilme”, *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*, der. Filiz Kartal (Ankara: TODAİE, 2010).

¹⁷⁹ Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman (New York: Columbia University Press, 1994), s. 226.

¹⁸⁰ Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, s. 225.

farkla kuruyorsa¹⁸¹; benzer biçimde Roman toplulukları da, “Çingene” kategorisinin taşıdığı tarihsel aşağılanma ve dışlanma yükünden sıyrılmak adına, kendilerini daha nötr olduğunu düşündükleri bir söylem içerisinde kuran “Roman” kimliğine yönelmektedir. Bu yönelim, Hall’un belirttiği gibi, kimliğin temsil içindeki “oyun”u bağlamında; sabit bir özün ifşasından çok, stratejik bir konumlanma, söylemsel yeniden yazım ve tarihsel anlamın sürekli ertelenmesi içinde kurulan bir özdeşlik biçimi olarak değerlendirilebilir.¹⁸² Bu bağlamda “Roman” kimliği, yalnızca semantik bir tercih değil, aynı zamanda kültürel kimliğin yeniden müzakere edildiği, tarihsel travmaların yeniden anlamlandırıldığı ve ötekileştirici temsillere karşı kolektif özne pozisyonunun kurulduğu bir direniş stratejisidir.

“Roman demeni tercih ederim. Çingene dediğimiz şey şöyle bir şey diyeyim ben sana: İşte Çingene hırsızlık yapar vesaire, işte kapkaççılık yapar, işte her gördüğünü ister. Yeme içme, giyim konusunda işte insanlara bir tartışma çıkartır. Normal yolda yürürken, misal işte ona sataşır. Ondan sonra, hani her şekilde insana salça olurlar. Böyle giyim kuşam konusunda hani pis gezerler. Evleri aynı şekilde işte, çöplerin içine girerler. Yani aramızdaki fark bu şekil. Ama Roman deyince o şekil değil. Misal, bizler kalkıp yolda yürürken neden gidip başkasına sataşayım? Ya da niye kavga yapayım, neden tartışma diyaloguna gireyim vesaire? Neden dilenme yapayım? Onlarda her şekilde işte dilenmek, her şeyi ticarete döküyorlar. Ama bizde öyle bir şey yok. Bizde kesinlikle, hani dilenme konusunda, giyim konusunda... Hani onlar böyle uzun, çok böyle büyük etekler giyerler üstlerine ama bizde öyle bir şey yok. Bizde şalvar giyerler, işte ne bileyim, bol paça giyerler... İşte çocuklar çok küfür ediyorlar, ağızları bozuk. Ama bizim çocuklar öyle değil. Yani aslında arada çok fark var onlarla. Çingenelik ve Roman çok farklı bir şey. Yani bunu ister istemez ayırt edebiliyorsun.” (Kadın, 37.)

Pierre Bourdieu’nün dilin toplumsal inşasına ve simgesel tahakkümüne dair çözümlemelerinden de hareketle¹⁸³, Romanların kendilerine “Çingene” değil de “Roman” demeyi tercih etmeleri, yalnızca bir isim değişikliği değil; tarihsel, sınıfsal ve simgesel şiddetle örülü bir temsil rejimine karşı stratejik bir özneleşme biçimi olarak okunmalıdır. Meşru dil yalnızca teknik bir iletişim aracı değil, egemen sınıflar tarafından kurumsallaştırılan ve tüm topluma dayatılan bir norm sistemidir. Bu normun dışında kalan söylemler zamanla toplumsal değerden arındırılır, aşağılanır ve konuşucularını da

¹⁸¹ Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, s. 230.

¹⁸² Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, s. 226, 228-229.

¹⁸³ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), s. 44-53.

değersizleştirir.¹⁸⁴ “Çingene” terimi de benzer biçimde, tarihsel olarak dışlama, yoksulluk, suça eğilim ve aşağı kültürel konumla ilişkilendirilmiş, böylece yalnızca bir etnik işaretleyici değil, bir toplumsal damga hâline gelmiştir. Bu bağlamda “Çingene” kelimesinin reddi, meşru dil piyasasında değersizleştirilmiş bir kimlik konumundan çıkma ve simgesel sermayesini yeniden tanımlama girişimidir; tıpkı Bourdieu’nün betimlediği gibi, bireyin kendi söylemsel yeterliliğini yeniden üretme arzusuyla, tahakküm altında bile, egemen dile yaklaşması gibi, Romanlar da maruz kaldıkları kültürel hiyerarşiyi ancak bu temsil değişimi üzerinden kırmaya çalışmaktadırlar.¹⁸⁵

Bu partiler (siyasi partiler kast ediliyor.) Roman’la Çingene’yi ayırırlar. Roman başka, Çingene başka... Üç çeşit insanlar vardır. İlkine “aptal Çingene” derler. Bunlar yollarda yatarlar, çadır kuranlar vesaire. Memleketinden ayrılanlar işte, oraya buraya dağılanlar, köprü altlarında yatanlar, dışarılarda yemek yiyenler... Hani bunlara otomatikman “aptal Çingene” deniyor aslında. Çünkü bunların evi barkı yok; dışarılarda yatıp kalkıyorlar. Aslında bir nevi ihtiyaç sahipliği. Çünkü kimse arkalarında olmadığı için, hani evlerinden barklarından oldukları için bunlar da sokaklara dökülüyorlar. Kiminin evi yok, dışarıda çadır açmış, dışarıda yaşıyor işte. Çalışma fonksiyonları sıfır zaten. İşte çöpten topluyorlar, çöpten yiyorlar. (Kadın, 37.)

Eylül 2006’ya dek yürürlükte kalan 2510 sayılı İskân Kanunu’nda¹⁸⁶ “göçmen olarak kabul edilmeyecekler” listesinde açık biçimde yer alan Çingeneler, Cumhuriyet döneminden itibaren vatandaşlık rejiminin dışında tutulan etno-kültürel gruplardan biri olarak yapılandırılmıştır. Bu dışlayıcı yasal çerçeve, hâlihazırda yürürlükte olan 5683 sayılı *Yabancıların Türkiye’de İkamet ve Seyahatleri Hakkında Kanun*’un 21. maddesinde daha da kurumsallaşmıştır. İlgili maddede, “Tabiiyetsiz veya yabancı devlet tebaası olan Çingenelerin ve Türk kültürüne bağlı olmayan yabancı göçebelerin sınır dışı edilmelerine İçişleri Bakanlığı salahiyetlidir” ifadesiyle¹⁸⁷, “Çingene” kimliği hem kültürel öteki hem de potansiyel tehdit olarak kodlanmaktadır. Bu söylemsel ve hukuki dışlama, kültürel hiyerarşide yeniden konumlanma talebini yansıtır. Bu bağlamda, Çingene ve Roman ayrımında sıkça başvurulmuş “yerleşik olma” söylemi de, Roman kimliğinin, yurttaşlık

¹⁸⁴ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 44,49-50.

¹⁸⁵ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s.51-53

¹⁸⁶ İskân Kanunu (İsk.Kan.), Resmî Gazete Sayı No: 2733 (21.06.1934), Kanun No: 2510.

¹⁸⁷ Yabancıların Türkiye’de İkamet ve Seyahatleri Hakkında Kanun (Yab.Kan.), Resmî Gazete Sayı No: 8662 (24.07.1950), Kanun No: 5683, md. 21.

rejimine dahil olma çabası olarak okunabilir. Bir katılımcının “Çingenelik daha çok çadır hayatını seçen insanlarla alakalı bir şey. Biz Roman halkı olarak daha çok yerleşik hayatı tercih ediyoruz” (B.Ü, Erkek, 42.) ifadeleri ayrımın altını çizmektedir.

“Çingene” olarak adlandırılmayı reddeden pek çok Roman, söz konusu aidiyet meselesi “Türklük” olduğunda Roman kimliğini de geri plana atmaktadır. “Kendinizi Türklüğe ait hissediyor musunuz?” sorusuna yönelttiğimiz tüm katılımcıların istisnasız şekilde “Türküm” yanıtını vermesi, bu eğilimin dikkat çekici bir göstergesidir. Bu durumun, Romanların-Çingenelerin Türklüğe eklemlenme çabasını milliyetçi ideolojinin bir içselleştirilme başarısı olarak mı, yoksa Romanlar-Çingeneler açısından bir hayatta kalma stratejisi olarak mı değerlendirilmesi gerektiği ele alınması gereken hususlardan biridir.

3.4. TÜRKÜĞE SİĞİNMAK, ROMANLIĞI GİZLEMEK

“Tabii ki de Türküm, Türk toplumuna aitim.” (Erkek, 34.)

“Ben önce Türk, sonra Roman’ım; ama ben Türküm.” (Erkek, 27.)

“Ne mutlu Türküm diyene. Ben Türk’ten daha Türküm.” (Erkek,56.)

“Olur mu öyle şey? Ben Türküm.” (Erkek, 42.)

“Ben herkesten fazla Türküm. Atatürk’ün olduğu yerden, Selanik’ten geliyorum.” (Kadın, 72.)

Yukarıda yanıtların bir kısmına yer verilen ve görüşme sırasında katılımcılara yöneltilen “Türk toplumuna aidiyet hissediyor musunuz?” sorusuna katılımcıların tamamı “evet” yanıtını vermiştir. Bu yanıtlar yalnızca sözel düzeyde iletilmemiş, aynı zamanda katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından çeşitli jest ve mimiklerle ifade edilmiştir.

Étienne Balibar’a göre hiçbir ulus doğal bir etnik kökene dayanmaz; buna karşın ulus-devletler, kendi meşruiyetlerini tesis etmek ve halkı siyasal bir bütün olarak kurgulamak amacıyla geçmişe dönük bir etnik cemaat üretirler. Bu kurgusal etniklik, halkın geçmişten gelen ortak bir dile, kültüre ve soy zincirine sahip olduğu inancını yerleştirir ve böylece ulusu tarihsellik kazanmış bir kader birliği gibi sunar. Ancak bu temsil yalnızca bir tahayyülden ibaret değildir; devletin hukuki, eğitimsel, ideolojik ve kültürel mekanizmaları

aracılığıyla kurumsallaşmış bir aidiyet rejimine dönüşür.¹⁸⁸ Romanların-Çingenelerin “Ben Türküm” beyanı da bu hegemonik tahayyülün dışında kalmamak, onun sunduğu sembolik ve pratik haklardan yararlanmak, dışlanmamak ve kamusal tanınma elde etmek için geliştirdikleri bir yönelimi temsil eder. Ulusa dahil olabilmenin ön koşulu olarak görülen etnik homojenlik kriteri, Romanların-Çingenelerin Türklük kisvesi altında kamusal görünürlük kazanmasını teşvik eder.

Balibar’ın işaret ettiği gibi, bu tür kurgusal etniklikler, devletin halk üzerinde kurduğu ideolojik kontrolün en temel dayanaklarından biridir. Ulus, yalnızca siyasal bir birlik değil, aynı zamanda "ideal bir cemaat" tahayyülüdür ve bu cemaatin dışında bırakılan gruplar, tanınmak ve haklara erişebilmek için bu tahayyüle dahil olmaya çalışırlar.¹⁸⁹ Romanların-Çingenelerin “Ne mutlu Türküm diyene” ya da “Ben Türkten daha Türküm” gibi ifadeleri, bu tahayyüle gönülden bir bağlılıktan çok, mecburi bir dahil oluşun kamusal dili olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada Romanların-Çingenelerin Türklüğe yönelimi, özsel bir kimlik beyanı olmaktan çıkar; Balibar’ın tanımıyla, ulusun “doğallaştırılmış” kültürel ve etnik sınırlarına sığınarak görünürlük kazanmaya çalışan, dışlanmış bir grubun hayatta kalma stratejisine dönüşür. Ancak bu dahil oluş, her zaman koşulludur ve Romanların-Çingenelerin ulusal cemaatin “asli” üyeleri olarak değil, geçici ve şartlı kabule mazhar özneler olarak yer aldığı gerçeğini değiştirmez.

“Ne mutlu Türk’üm diyene... Ben ülkemi satmam, ben hırsız değilim, ben vatan haini değilim. Bir milliyetçi varsa, benden daha çok milliyetçi olacak hiç insan yok. Ama koyun da değilim yani. Millet 20 gün askerlik yapacak, ben gideceğim 20 ay askerlik yapacağım. Kimse çocuğunu askere göndermeyecek, bayrak sallayacak... Öyle bir şey yok! Ben de enayi değilim. Bir savaş çıksa, önce onlar (Türkler kast ediliyor.) gidecek, ölecek; sonra biz öleceğiz. Gitmem, mümkün değil gitmem. Çünkü bu, vatan hainliğinden kaynaklanmıyor. Sen bayrak sallayacaksın, “ben vatanseverim”... Nasıl vatanseversin? Sen 20 gün çocuğunu askere gönderiyorsun. Benim çocuğum üniversite mezunu. Benim çocuğum gitti, Antalya’ya yaptı. Bunları da kabul etmiyoruz. Eşek de değiliz, enayi de değiliz.” (Erkek, 56.)

Bu durum Michel Foucault’nun özne-iktidar teorisi çerçevesinde düşünüldüğünde, iktidar yalnızca baskıcı ya da yasaklayıcı bir yapı değil, aynı zamanda bireylerin eylem

¹⁸⁸ Wallerstein-Balibar, *age*, 114-120.

¹⁸⁹ Wallerstein-Balibar, *age*, 114-120.

ufuklarını biçimlendiren, onların davranış biçimlerine yön veren bir ilişkisellik alanıdır.¹⁹⁰ Bu bağlamda Türklük, Romanlar-Çingeneler açısından yalnızca hukuki ya da etnik bir kategori değil, görünürlük kazanmanın, tanınmanın ve yurttaşlık alanında varlık bulmanın mümkün hale geldiği hegemonik bir üst kimlik rejimi olarak işler.

Foucault'nun iktidarı "eylemler üzerine etki eden bir eylem" olarak tanımlaması dikkate alındığında¹⁹¹, Romanların-Çingenelerin Türklük beyanı, onların bu iktidar dizgesine tam boyun eğişini değil, aksine içinde sınırlı manevra alanları barındıran, özneleşmeye imkân tanıyan stratejik bir yönelimi temsil eder. Bu stratejik yönelim, Foucault'nun belirttiği gibi, iktidar ilişkilerinin her zaman bir karşı-strateji, bir kaçış veya direniş ihtimalini içermesiyle açıklanabilir.¹⁹² Dolayısıyla Romanların-Çingenelerin Türklük beyanı, iktidar tarafından kurulan normatif vatandaşlık söylemine eklemleme yoluyla, ötekiliğin aşılması ve kamusal alanda tanınma elde etmeye yönelik bir performatif pozisyon alış biçimidir.¹⁹³

James C. Scott'un "kamusal söylem" ve "gizli söylem" ayrımıyla birlikte düşünüldüğünde ise durum daha da belirginleşir. Scott'a göre, belirli ve sistematik toplumsal tahakküm biçimlerine maruz kalanlar, çoğunlukla ihtiyat, korku ve onay görme arzusu nedeniyle egemenin beklentilerine hitap edecek biçimde davranmaya mecbur kalır. Kamusal alanda sergilenen bu söylem, görünüşte bir rızayı ifade ediyor gibi görünse de, çoğunlukla stratejik bir uyumun ürünüdür. Bu yüzden "Türküm" söylemi, ezilenler adına hayatta kalmak, kabul görmek ve görünür olmak için oynanan bir rol, yani kamusal söylem düzeyinde icra edilen bir performanstır. Scott'un ifadesiyle, egemen ile ezilen arasındaki iktidar farkı ne kadar büyükse ve bu iktidar ne kadar keyfi bir biçimde uygulanıyorsa, ezilenlerin kamusal söylemi de o kadar klişe ve törensel bir biçim alır. Başka bir deyişle, iktidar ne kadar tehditkârsa, maske o kadar kalın olur. Tam da bu sebeple ezilen grupların kendi ezilmişlik koşullarını onayladıkları ve bu koşullara gönüllü hatta coşkulu ortaklar oldukları sonucuna varılabilir fakat bu doğru bir çıkarım olmaktan uzaktır. Tahakküm altındaki durumlarda genellikle geçerli olan tiyatral zorunluluklar, kamusal söylemin

¹⁹⁰ Michel Foucault, "The Subject and Power", 790-791.

¹⁹¹ Foucault, "The Subject and Power," 791.

¹⁹² Foucault, "The Subject and Power," 794.

¹⁹³ Foucault, "The Subject and Power," 790-793.

egemen grubun olayların nasıl görünmesini istiyorsa ona uygun biçimde oluşmasına yol açar.¹⁹⁴ Dolayısıyla gerçekleştirilen mülakatlarda karşılaşılan Türklüğe abartılı eklemleme söylemlerini, topluluğun içinde bulunduğu yapısal dengesizliğin bir yansıması olarak okumak mümkündür.

Bu noktada Türklüğün yapısal muğlaklığı, kamusal söylem performanslarının altında yatan duygusal katmanı anlamak açısından belirleyicidir. Nitekim bu coğrafyada inşa edilmeye çalışılan “Türklük; sürekli olarak yerleşilmek istenen, ancak muğlaklığı ölçüsünde bağ kurulabilen” bir pozisyon olarak tahayyül edilmelidir. Tam da bu muğlaklık, Türklüğe yönelen beyanların içinde yer alan çelişkili duygulanımları — hem aidiyet hem de eksiklik hissini — mümkün kılar. Bu bağlamda, ezilen grupların Türklüğe yönelik kamusal eklemleme söylemleri, yalnızca bir stratejik uyum biçimi değil; aynı zamanda öznenin eksiklik duygusunu da içinde taşıyan, yerleşilemeyen ama terk de edilemeyen bir kimlikle kurduğu “hüzünlü bir bağ” olarak okunmalıdır.¹⁹⁵

Kamusal söylem düzeyinde yeniden ve yeniden üretilen Türklük beyanları, aynı zamanda muğlaklığın ve eksikliğin içselleştirildiği bir kimlik pozisyonunun ifadesidir. Bu yönüyle Türklük, ideal tip olarak tahayyül edilenden çok, öznelere içine yerleştirildiği başarısızlık hallerinin ve eksiltilmiş aidiyet biçimlerinin sahnesine dönüşmektedir.¹⁹⁶ Ancak Scott’un da ifade ettiği üzere, hiçbir egemen yapı sahneyi bütünüyle kontrol edemez; zira iktidar ilişkilerinin doğası, her zaman bir art alan, bir kaçış boşluğu ya da direniş zemini üretir. Bu çerçevede, Foucault’nun strateji ve karşı-strateji ekseninde tanımladığı iktidar ilişkileri, Scott’un “gizli söylem” olarak adlandırdığı sahne arkasında, yani doğrudan gözetimden uzak alanlarda varlık kazanır. Gizli söylem, kamusal söylemi destekleyen, ona direnen veya onu dolaylı biçimde dönüştüren sahne dışı söz, jest ve pratiklerden oluşur. Bu bağlamda, gizli söylem yalnızca içerdiği sözlü verilerle değil, aynı zamanda sembolik ve gündelik pratikler aracılığıyla da tahakküm ilişkilerine karşı alternatif anlam evrenleri kurar. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kamusal ve gizli

¹⁹⁴ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990), 1–17.

¹⁹⁵ Dönmez, *Türklük: Hüzünlü Bir Bağ Ulus-Devlet, Milliyetçilik, Etnik Kimlik: Bir Çaykara Etnografisi*, 124-125., 210.

¹⁹⁶ *age*, 124-125., 210.

söylem arasına kesin ve dikotomik bir ayrım çizmekten kaçınmaktır; zira bu iki söylem biçimi çoğu durumda iç içe geçer, sızar, birbirini dönüştürür. Yine de aralarındaki temel fark, farklı izleyici kitlelerine hitap etmeleri ve farklı iktidar koşulları altında üretilmeleridir.¹⁹⁷

Buna karşın sahadaki etnografik gözlemler süresince Roman topluluğu ile gizli söylemlere dair yeterli düzeyde mahremiyet ve güven ilişkisi kurulamadığından, bu çalışmada Scott'un tanımladığı anlamda "gizli söylem"ın içeriksel çözümlemesi gerçekleştirilememiştir. Dolayısıyla çözümlemeler, ağırlıklı olarak doğrudan gözlemlenebilen kamusal söylemler üzerinden yürütülmekte; Roman öznesinin söylemsel konumlanması ve özneleşme pratiklerine dair değerlendirmeler, bu görünür veriler çerçevesinde yapılandırılmaktadır. Bu durum, çalışmanın sınırlılıklarından biri olmakla birlikte, kamusal söylemin dahi iktidar ilişkileriyle nasıl müzakere edildiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Kamusal söylemlerin sınırları içinde şekillenen Roman öznesi, çoğu zaman kendi yaşam koşullarına dair değerlendirmeleri dahi hâkim dilin terimleriyle kurmak zorunda kalmaktadır. Bu durum, yapısal eşitsizliklerin bireysel sorumluluğa indirgenmesini kolaylaştırmakta; toplumsal sorunların öznel anlatılarda nasıl içselleştirildiğini görünür kılmaktadır. Bu çerçevede, özellikle eğitim ve istihdam alanlarındaki eşitsizliklerin nasıl deneyimlendiğine odaklanmak, Roman bireylerin hem mağdur hem de fail olarak konumlandırıldıkları çelişkili söylemsel alanları analiz etmek açısından önemlidir.

3.5. MAĞDURKEN SUÇLANAN, SUÇLUYKEN UNUTULAN: EĞİTİMSİZLİĞİN-İŞSİZLİĞİN SORUMLULUĞU KİMDE?

Görüşmeler süresince katılımcıların çoğunun düşük eğitim düzeyi ve işsizlikle ilgili sorunları sıklıkla dile getirdikleri gözlemlenmiştir. Bu durumun nedenine ilişkin yöneltilen sorulara verilen yanıtlar, farklı açıklama biçimlerine işaret etmektedir. Bazı katılımcılar "eğitimsiz bırakıyoruz" diyerek siyasal iktidara vurgu yaparken, bazıları ise bu durumu kendi toplumsal geleneklerinin bir sonucu olarak tanımlamıştır. Diğer bir grup ise eğitim kurumlarına katıldıklarında yoğun ayrımcılıkla karşılaştıklarını ve bu nedenle okulu

¹⁹⁷ Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, 1–17.

bırakmak zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Bu çeşitlenmiş anlatılar, ilk bakışta bireysel tercihlermiş gibi görünse de, alanyazın ve sosyolojik kuramlar ışığında değerlendirildiğinde, söz konusu durumun büyük ölçüde yapısal ve kurumsal eşitsizliklerin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır.

Bu sonuca nasıl varıldığını açıklamak için Pierre Bourdieu'nün sermaye kuramı faydalı bir çerçeve sunar. Bourdieu, toplumsal konumların sadece ekonomik sermaye ile değil; kültürel, sosyal ve sembolik sermaye birikimi ile de belirlendiğini öne sürer. Özellikle eğitim sistemi, Bourdieu'ye göre toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretildiği kritik bir alandır: Okullar, hâkim sınıfların kültürel kodlarını ve değerlerini “meşru” bilgi olarak dayatır ve kültürel sermayenin aktarılmasıyla bu kodlara zaten aşina olan öğrencileri avantajlı kılar. Eğitim alanı, kültürel sermayesi olanları kayırır; öğretmenler ve kurumlar farkında olmadan orta ve üst sınıf ailelerden gelen çocukların diline, alışkanlıklarına ve bilgi birikimine yakınlık duyup onları başarılı addederken, alt sınıftan gelen öğrencileri dezavantajlı konuma iter. Sonuç olarak, yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip aileler çocuklarına küçük yaştan itibaren kitap, dil kullanımı, genel kültür gibi kültürel sermaye unsurlarını aktardıkları için bu çocuklar okulda daha “uygun” görülüp ödüllendirilirler. Buna karşın, yoksul ailelerin çocukları –ki Roman-Çingene ailelerin pek çoğu bu kategoridedir– okulda başarı için gereken kültürel sermayeden yoksun bırakıldıkları için eğitim yoluyla yukarı doğru hareketlilik şansları son derece düşüktür. Bourdieu ve Passeron'un çalışması, eğitimin toplumsal tabakalaşmayı hızlandıran bir mekanizmadan ziyade, mevcut tabakaları yeniden üreten bir mekanizma işlevi gördüğünü ortaya koymuştur. Bu perspektiften bakıldığında, Roman-Çingene gençlerinin eğitimden kopmaları bir “tercih” meselesi değil; okul müfredatının, eğitim pratiğinin ve başarı ölçütlerinin orta sınıf dışı kültürel sermayeyi dışlayan doğasının bir sonucudur.¹⁹⁸ Dolayısıyla Romanların-Çingenelerin eğitimsizlik sorunu, bireysel motivasyon eksikliğine indirgenemeyecek kadar ciddi yapısal soruna işaret etmektedir.

“...bir kere kulağımız çok iyi, yani hangi müziği duyarsak duyalım hemen algılıyoruz. Üç adım biz önde doğarız müzik konusunda. Çok iyiyiz ama devlet tarafından o kadar sıkıştırılmışız, o kadar sıkıştırılmışız

¹⁹⁸ Pierre Bourdieu – Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (Londra: Sage Publications, 1990), s 158-159, 108-114, 128-129, 72-73. Pierre Bourdieu, “The Forms of Capital,” *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, 241-254.

ki, eee bir şey öğretilmemiş. Kültürümüz yok, eğitimsiziz yani. Bazı şeyleri bilmiyoruz zaten, devlet de bunu bilmememiz için bize bunu öğretmiyor. Önce sadakaya muhtaç ediyor kartlarla martlarla... Çünkü bir çocuk okula gitmiyorsa, o çocuğu zorla, polis zoruyla okula getirmek zorunda. Bu devlet buna öğretmek zorunda, mecburdur. Yani o çocuk okula gitmiyor aylarca, devletin haberi yok. Böyle bir şey olabilir mi? İş vereceksin, sadaka vermeyeceksin... Zaten ırk ayrımcılığı yapıyor, bir de eğitimsiz olursa bu, nasıl düzeltereceksin? Sadakayla bu işler çözülmez, eğitimle çözülür. Bunları eğiteceksin... İnan, bunu anlatmak bile çok zor. O kadar zor ki, cevap bile veremiyorum... Nereye gidersek gidelim, biz bu ırkçılıktan kurtulamıyoruz... Çingeneliği birçok insan gizliyor, gizlemek zorunda kalıyor... Şu anda benim kızım Antalya’da okuyor. Arkadaşı Roman olduğunu gizliyor çünkü gizlemese üçüncü sınıf muamele göreceğini biliyor... Neden çoğu uyuşturucu satıcısı? Neden çöp topluyorlar? Cilacıların yüzde doksanı çingenedir. Neden? Çünkü en pis iş odur... Çünkü niye? Orada tiner var, pis iş, kimse yapmaz o işi... Çünkü orada kanserojen maddeler var... Yani bütün pis işler çingenelerde.” (Erkek, 56.)

Katılımcının gündelik dilde yaygın olarak kullanılan “ikinci sınıf muamele” yerine “üçüncü sınıf muamele” ifadesini kullanması, yalnızca ayrımcılığa değil, toplumsal hiyerarşinin en altına itilmeye dair kesişimsel bir dışlanmışlık hissine işaret eder. Tam da bu nedenle, burada tarif edilen “üçüncü sınıf”lık hâli, yalnızca yoksullukla açıklanamaz; aynı zamanda siyasi, kültürel ve sembolik düzeyde bir paryalık konumuna işaret eder. Yani toplum içinde varlığı bilinen ama tam anlamıyla kabul görmeyen, eşit yurttaşlık haklarından fiilen dışlanmış bir pozisyonu göstermektedir.

Okulda ırkçılığa uğruyordum. Ben 11. sınıfta bıraktım. Kavgam yüzünden müdüre falan saldırdım. Irkçılığa uğradığım için kınama cezası falan aldım.

11. sınıfta bıraktım. (Erkek, 22.)

Benzer şekilde, Bourdieu’nün sosyal sermaye kavramı, işsizlik sorununu yapısal boyutta anlamamıza katkı sunar. Sosyal sermaye, bireyin sahip olduğu sosyal ağlar ve bu ağlar aracılığıyla erişebildiği kaynaklar anlamına gelir. Modern işgücü piyasasında istihdam olanakları çoğunlukla sosyal bağlantılar, referanslar ve güven ilişkileri üzerinden şekillenmektedir. Ancak uzun süreli mekânsal ve toplumsal dışlanma, Romanların-Çingenelerin iş olanaklarına erişiminde aracı olabilecek sosyal sermayelerinin ciddi ölçüde sınırlandırılmasına neden olmaktadır. İşe alım süreçlerinde ayrımcılığın yanı sıra, Roman-Çingene mahallelerinde büyümüş bir gencin büyük şirketlere veya kamu kadrolarına girecek bağlantıları edinmesi zorlaşmaktadır. Bu durumda, işsizlik yapısal olarak yeniden üretilir: Romanlar-Çingeneler formel istihdamın dışında kalıp enformel sektöre veya

güvencesiz işlere itilirken, bu durum onların “tercihi” değil, sermaye birikimindeki tarihsel dezavantajlarının sonucudur. Böylece ekonomik sermaye (maddi kaynaklar), kültürel sermaye (eğitim ve beceriler) ve sosyal sermaye (network ve bağlantılar) eksikliği, Romanların-Çingenelerin işgücü piyasasından dışlanmasını birlikte açıklamaktadır.¹⁹⁹

“Türkiye’den bahsediyoruz... Türkiye’de bizim geleceğimiz pek parlak gözüküyor... Şimdi konuşacağım, siyasete kaçacak da... Ben kendimi bildim bileli AK Parti’ye oy atıyorum ve bu gidişattan da memnun değilim. Daha çok geriliyoruz. Özellikle bizim gibi, dediğimiz gibi etnik köken, Roman halkı... İş sahası kısıtlı. Ya kendi çabalarıyla bir yerlere... Çoğuna baktığınızda yani — İstanbul’dan bahsetmiyorum — diğer... Ben Bursa Mustafa Kemal Paşalıyım. Türkiye’nin en kalabalık Roman mahallesi. On bin nüfuslu en son sayıldığında bize aitti. Ve bu insanların yüzde yetmişi hammallıkla geçiniyordu, hurdacılıkla geçiniyordu. Yani ben geleceğe dair pek umutlu değilim. Sadece kendi halkımız için değil, yani Türkiye geneli için.” (Erkek, 34.)

“...bizimkiler bir işe girsin, işte bile dışlanıyorlar... Müşteriler, özellikle AVM’de çalışırken, “Sen Çingene misin?”, “Sen Roman mısın?” işte, kendini bilmeyenler bu şekilde sorabiliyordu. Ama çevrem konusunda hiçbir sıkıntım yoktu, işte şeflerim biliyordu, işte müdürlerim biliyordu, gayet iyilerdi. Ama her insan da öyle tabii, iyi çıkmıyor. Her şekilde dışlıyor seni, işte bu Roman, işe almıyor seni. İşte o görev senin, aslında o görevi sana vermiyor. Yani her şekilde dışlıyor seni.” (Kadın, 37.)

Nancy Fraser, toplumsal adaletsizliklerin iki boyutu olduğuna dikkat çeker: ekonomik boyutta dağıtım adaletsizliği (mal ve kaynakların eşitsiz dağılımı) ve kültürel boyutta tanınma adaletsizliği (bazı grup ve kimliklerin itibarsızlaştırılması veya görünmez kılınması). Romanların-Çingenelerin durumu bu iki boyutun kesişiminde yer almaktadır. Bir yandan Romanlar-Çingeneler kronik yoksulluk, işsizlik, kötü barınma koşulları gibi dağıtımsal adaletsizliklerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu, mal ve hizmetlerin eşit paylaştırılmaması, eğitim ve istihdam fırsatlarının adil sunulmamasıyla ilgilidir. Diğer yandan, Romanlar-Çingeneler toplumsal hiyerarşide kültürel olarak da aşağı bir konuma itilmektedir: Yaygın toplumsal algılar Romanları-Çingeneleri “cahillik”, “tembellik” veya “suçluluk” gibi damgalayıcı kalıplarla tanımlamakta; böylece bu grup saygıdeğer bir toplumsal özne olarak tanınmamaktadır.²⁰⁰ Fraser’a göre adalet talebi, hem yeniden

¹⁹⁹ Bourdieu, “The Forms of Capital,” s. 243-244, 248-249.

²⁰⁰ bkz. Engin Güneş, *Kocaeli Romanlarında Sosyal Dışlanma* (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020); Sadettin Şimşek, Kenan Ukuş ve Galip Öner, “Türkiye’de Roman

dağıtım (ekonomik kaynakların adil paylaşımı) hem de tanınma (saygınlık ve değer görme) eksenlerinde ele alınmalıdır. Romanların-Çingenelerin maruz kaldığı eşitsizlikleri sadece sınıfsal (ekonomik) ya da sadece kültürel kimlik boyutunda ele almak yetersiz kalacaktır; zira sorun “iki yönlü”dür. Eğitim ve iş imkânlarından yoksunluk, yalnızca bireysel gelir eksikliği değil, aynı zamanda toplum nezdinde değer görmemenin sonucunda pekişmektedir. Yanlış tanınma (misrecognition), yani Romanların-Çingenelerin tembel, suçlu veya eksik görülmesi, doğrudan doğruya dağıtımsal adaletsizliğe yol açmakta; bu gruba yönelik ayrımcılığı meşrulaştırarak kaynaklardan dışlanmalarını normalleştirmektedir. Bu nedenle, Romanların-Çingenelerin toplumsal dışlanmışlığını gidermek için hem ekonomik adaletsizlikler (iş ve eğitim fırsatlarının arttırılması, yoksulluğun giderilmesi) hem de kültürel adaletsizlikler (önyargı ve damgaların kırılması, eşit yurttaşlık temelinde saygı görmeleri) aynı anda ele alınmalıdır.²⁰¹

Benzer biçimde, Başak Akkan ve Pınar Uyan Semerci “Yurttaşlığın Kırılma ve Engelliler Bağlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması” çalışmasında, sosyal yardıma erişim sürecinde Roman yurttaşların “çalışmayan, tembel” şeklindeki damgalayıcı söylemler üzerinden nasıl sistematik olarak haklardan dışlandığını ortaya koyar. Oysa çalışmada vurguladığı üzere, insan varoluşu yapısal olarak ilişkisel bir doğaya sahiptir; bu çerçevede “bağımlılık” patolojik değil, ontolojik bir koşuldur ve toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu ontolojik gerçeklik, sosyal yardım politikalarında çoğu zaman göz ardı edilmekte; yardım alan bireyler edilgenleştirilerek toplumsal dışlanmanın pasif nesneleri hâline getirilmektedir. Türkiye bağlamında sosyal yardımlar, çoğunlukla hak temelli değil, lütufkâr bir anlayışla sunulmakta; böylece bireyler yurttaşlık temelinde değil, sadaka mantığı içinde desteklenmektedir. Bu durum, sosyal yardıma duyulan gereksinimi bireysel bir yetersizlik ya da başarısızlık göstergesi olarak kodlayan ve bağımlılığı kamusal alanda utanca dönüştüren hâkim yurttaşlık söylemini yeniden üretmektedir. Bu söylem, hem yardım ilişkisini hiyerarşik bir zemine oturtmakta hem de

Vatandaşların Algılanış Biçimleri ve Yaşadıkları Problemler,” *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (2020): 2250-2277; Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu ve Anadolu Kültür, *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010).

²⁰¹ Nancy Fraser – Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Londra: Verso, 2003), s. 9-26.

yurttaşlık haklarını koşullu ve ayrıcalıklı kılmaktadır. Ekonomik konumun yanı sıra toplumsal cinsiyet ve etnik kimlik gibi kesişimsel eşitsizlik eksenleri, Romanların eşit yurttaşlık tahayyülünü yalnızca normatif ve erişilemez bir ideal düzlemine taşımaktadır. Bu bağlamda Semerci ve Akkan'ın ifadesi, hem damgalama mekanizmalarını hem de yurttaşlık rejiminin dışlayıcı doğasını özetleyen niteliktedir: “Sosyal yardıma erişim sürecinde damgalanan, aşağılanan ve utandırılan bir Roman yurttaşın siyasal alanda talep eden, hak arayan, seçen ve seçilen bir yurttaş olması çok zordur.”²⁰²

Bu bağlamda, Roman yurttaşların sosyal yardımlara erişim sürecinde maruz kaldıkları yapısal dışlanma ve damgalama biçimleri, yoksulluğun yalnızca ekonomik yoksunlukla sınırlı olmayan, aynı zamanda temel haklara erişimin engellenmesiyle iç içe geçmiş çok boyutlu bir insan hakları ihlali olarak kavramsallaştırılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu noktada Semerci'nin önerisi oldukça makul bir zemine oturmaktadır. Ona göre, küresel ölçekte insan haklarının sıklıkla ihlal edildiği mevcut dünya konjonktüründe, yoksulluğun bir insan hakları ihlali olarak tanımlanması ilk bakışta önemli bir müdahale olarak değerlendirilmeyebilir. Ancak bu yaklaşım, yoksulluğa ilişkin yerleşik ve indirgemeci söylemlerin sorgulanması açısından son derece dönüştürücü bir potansiyel taşımaktadır. Zira bireylerin içinde bulundukları yoksulluk durumu, çoğunlukla “başarısızlık”, “tembellik” veya “yetersiz çaba” gibi bireysel eksiklikler üzerinden açıklanmakta; bu da onları sosyal ve ekonomik sistemin dışında konumlandıran damgalayıcı bir algının yeniden üretimine neden olmaktadır. Oysa Semerci'nin de vurguladığı üzere, yoksulların haklardan mahrum bırakılmış özneler olarak değerlendirilmesi, hem siyasal otoriteler hem de yurttaşlar açısından, insan haklarının evrenselliği temelinde ulusötesi bir etik ve hukuki sorumluluk alanı doğurmaktadır. Yoksulluğun bir insan hakkı ihlali olarak ele alınması, uluslararası insan hakları hukukunun

²⁰² Akkan ve Semerci, “Yurttaşlığın Kırılganlaşması: Romanlar ve Engelliler Bağlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması”, 159–162.

sunduğu taleplerin yoksul bireyler için de geçerli ve uygulanabilir hâle gelmesini sağlayabilir.²⁰³

“...2015'e kadar çok farklıydı. "Bunlar Çingene işte, bunlar bir iş yapamaz, bunlar böyle, bunlar hırsız." Hayır, öyle bir şey değil. Bakarsanız Özgecan Aslan'ı²⁰⁴ öldüren Roman mıydı? Değildi, Türk'tü. Cem Garipoğlu? Ne hani, katil? Bunlar yani, bakarsan... Ama insanlarda şöyle var: "Roman işte, katil bunlar, Çingene falan..." Artık biz bunu görüyorduk ama artık, hani Romanların öyle olmadığını... Artık, ha bir de televizyonda, bu genellikle bunu Müjdat Gezen var ya, hani bir tane tiyatrocı, o yaptı: "Yok kapı gıcirtısına oynamalar..." Bu yalan abla, valla. Önyargı. Biz öyle insanlar değiliz. Ben de düşünüyorum, bak şimdi, benim kahvem iş yapsın da ben de gideyim diye bakıyorum, ekmeğimi toplayayım da evime götürüyüm diye bakıyorum.”(Erkek, 32)

“...Daha çok mücadele, yani Romanların hayatına bakarsan, daha çok genel halk olarak — biraz daha halktan, şöyle söyleyeyim — halk kötü baktığı için genellikle bahsediyorum münferit olaylardan. İıı, hayata tutunmaları daha zor oluyor. İş konusunda daha rahat iş bulamıyorlar. Sosyal anlamda Romanlar daha az para kazanıyor, az kazandığı için birikim yapamıyor, bunu günlük harcıyorlar. Tamam, eğlenmeyi seviyorlar. Çoğuna baktığında müzisyendir zaten. Romanların çoğu müzisyendir...” (Erkek, 34.)

Romanlara-Çingenelere yönelik damgalanma hali, sadece bedenlere ve söylemlere özgü değil, mekânsal düzeyde de kendini göstermektedir. Özellikle kentlerde, bu gruplar belirli alanlara sıkıştırılarak toplumsal eşitsizlik daha da pekiştirilmektedir. Loïc Wacquant’a göre çağdaş büyük şehirlerde oluşan “ileri marjinalite” olgusu, ekonomik küreselleşme ve refah devletinin gerilemesiyle ortaya çıkan yeni bir yoksulluk biçimidir.²⁰⁵

Bu süreçte devlet, yoksulluğu azaltan sosyal politikaları terk edip, yoksulları kontrol eden ceza adaleti ve polislik mekanizmalarını güçlendirmektedir. (Wacquant’ın

²⁰³ Pınar Uyan Semerci, “Dev ve Cüce Aynı Yolda: Yoksulluk ve Pozitif Özgürlükler,” *İnsan Hakları İhlali Olarak Yoksulluk*, der. Pınar Uyan Semerci (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 4.

²⁰⁴ Görüşmecinin bahsettiği Özgecan Aslan cinayeti, münferit bir "erkek şiddeti" vakası olarak değil, ataerkil düzenin kurumsallaşmış şiddet biçimlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Türkiye’de her yıl yüzlerce kadın, yalnızca kadın oldukları için öldürülmektedir. Bu cinayetlerin büyük çoğunluğu kamu otoriteleri, yargı organları ve medya eliyle ya görmezden gelinmekte ya da faillik, toplumsal ve siyasal bağlamından kopararak "bireysel sapkınlık" düzeyine indirgenmektedir. Bu durum, şiddetin sürekliliğini sağlayan yapısal koşulları görünmez kılmakta ve faillere fiili bir cezasızlık zemini sunmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye’de erkek şiddeti sonucu yaşamını yitiren kadınların sayısını izlemek ve kamuoyuna duyurmak amacıyla oluşturulan Anıt Savaş adlı dijital platform, bu yapısal şiddeti belgeleyen önemli bir hafıza alanı işlevi görmektedir. bkz. <https://anitsayac.com>

²⁰⁵ Loïc Wacquant, *Kent Paryaları: İleri Marjinaliteğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008) 41-42.

deyimiyle “yoksulların cezalandırılması” politikası)²⁰⁶ Wacquant, özellikle getto benzeri kentsel mekânların işlevine dikkat çeker: Gettoyu, ayrımcılığa uğrayan bir grubun hem *ekonomik sömürüsünü* hem de *sosyal tecritini* sağlayan bir mekânsal düzenek olarak tanımlar. Tarihsel örnekleri (ABD’de siyahların gettoları, Avrupa’da Yahudi gettoları vb.) inceleyen Wacquant, gettonun çift yönlü bir amacı olduğunu gösterir: Bir yandan dışlanan grubun emeğini ucuz işgücü olarak piyasaya bağlar (örneğin Romanların-Çingenelerin kayıt dışı ekonomide ucuz işgücüne dönüştürülmesi gibi); diğer yandan bu grubun genel toplumla temasını en aza indirerek kurumsal ayrılığı pekiştirir. Bu nedenle getto, egemen sınıf için bir “kılıç” (istenmeyen kesimleri kontrol altında tutma ve değersizleştirme aracı) ve marjinal grup için bir “kalkan” (dışlanmışların kendi aralarında dayanışma ve kültürel bütünlük sağlamaya çalıştıkları korunak) işlevi görür.²⁰⁷ Tarlabası gibi mahalleler de benzer şekilde, şehirde istenmeyen görülen grupların hem barındığı hem de ana akım toplumsal yaşamdan yalıtıldığı alanlar haline gelir. Bu mekânsal izolasyon, RomanlarınÇingenelerin kaliteli okullara, iyi iş imkanlarına veya belediye hizmetlerine erişimini fiilen kısıtlayarak kurumsal dışlanmayı derinleştirir.

Wacquant ayrıca mekânın damgalanması (territorial stigmatization) olgusuna vurgu yapar. Marjinal mahalleler yalnız fiziksel olarak ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda kolektif bir itibar kaybına uğrar. Dışarıdan bakıldığında bu bölgeler “tehlikeli”, “suç yatağı” veya “çöküntü alanı” olarak etiketlenir. Bu tür etiketlemeler, medya ve siyaset söylemleriyle sürekli yeniden üretilir. Örneğin Fransa banliyölerinde veya Amerika’daki “getto”larda olduğu gibi, Türkiye’de de çalışma sahamız olan Tarlabası gibi semtler hakkında dolaşan hikâyeler genellikle suç ve şiddet temalıdır. Medya raporlarında bu mahallelerdeki polis baskınları “temizlik operasyonu”, “şafak operasyonu” gibi ifadelerle anılır; böylece o bölgede yaşayanlar adeta “toplumsal kirlilik” unsurlarıymış gibi temsil edilir.²⁰⁸ Nitekim

²⁰⁶ Wacquant, *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, çev. Mehmet Doğan s.17-18.

²⁰⁷ Wacquant, *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, çev. Mehmet Doğan s. 66-67., 264-267., 269., 297-298.

²⁰⁸ Bkz. "Narkotik Ekiplerinden Zehir Tacirlerine Şafak Operasyonu", *Yeni Asır*, 8 Ağustos 2023, <https://www.yeniasir.com.tr/video/gundem/narkotik-ekiplerinden-zehir-tacirlerine-safak-operasyonu>; "Tarlabası'nda Helikopter Destekli Uyuşturucu Operasyonu", *Milliyet*, 17 Haziran 2021, <https://www.milliyet.com.tr/galeri/tarlabasinda-helikopter-destekli-uyusturucu-operasyonu-430442/10>; *Tarlabası'nda Polis Operasyonu*, YouTube video, 7:41, yayımlayan: Sondakika.com, 7 Haziran 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=XE6aPqunkTU>.

bir çalışma, anaakım medya ve siyaset dilinin bu mahalleleri “hukuk dışı adacıklar” olarak resmederek, orada yaşayanları sembolik olarak toplumdan dışladığını göstermektedir.²⁰⁹ Bu damgalama, Roman-Çingene kimliğine yapışarak onların birey olarak değerlendirilmesinin önüne geçer: Bir Roman-Çingene gencinin iş başvurusunda bulunduğu sırada adresi veya görünüşü nedeniyle elenmesi, mekâna ve kimliğe yapışan bu damganın sonucudur. Dolayısıyla mekânsal damgalanma, işsizlik ve eğitimsizlik kısır döngüsünü besleyen bir mekanizma haline gelir; çünkü damgalı mahallelerden çıkan bireyler “riski yüksek” veya “güvenilmez” addedilerek fırsat eşitliğinden mahrum bırakılır.²¹⁰

Ne var ki toplumsal algı ve pratikler düzeyinde bu durum tam tersine çevrilmekte; mağdurken suçlu ilan edilen, suç işlemişken ise toplumsal vicdandan silinen bir paradoks yaşanmaktadır. Bu paradoks, “mağdurken suçlanan, suçluyken unutilan” ifadesiyle özetlenebilir. Yani, Romanlar-Çingeneler yapısal şiddetin mağduru oldukları durumlarda dahi fail olarak damgalanmakta; gerçekten suça itilen bazı üyeleri olduğunda ise bu durumun ardındaki toplumsal nedenler gözardı edilip mesele münferit “suçlular” olarak görülmektedir. Romanlar-Çingeneler, toplum nezdinde kendi yoksulluk ve işsizliklerinin sorumlusu olarak görülmeye yönlendirilirken, bu durum onların karşı karşıya kaldığı yapısal eşitsizliklerin üzerini örtmektedir. Sonuçta mağduriyet suçlaştırılır. Eğitimsizlik ve işsizlik, Romanların-Çingenelerin “hatası” olarak kodlanır. Öte yandan, Roman-Çingene topluluğundan bireyler suça karıştığında veya suça itildiğinde, bu kez görünmezleştirme pratikleri devreye girer. Burada “Suçluyken unutilan” ifadesi, iki yönlü anlaşılabilir. İlk olarak, Romanların-Çingenelerin maruz kaldığı suçlar veya hak ihlalleri toplumsal hafızada yer tutmaz, çabucak unutturulur. Örneğin bir Roman-Çingene mahalleye yönelik polis şiddeti, zorla tahliye veya ırkçı saldırı

²⁰⁹ Wacquant, *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, s. 17-18., 66-67., 264-267., 269., 297-298.

²¹⁰ Çingene damgasına dair yapılmış önemli bir çalışma için bkz.: Özlem Akkaya ve Egemen Yılıgür, “Locally Confined Territorial Stigmatization: The Case of ‘Gypsy’ Stigma,” *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 10/26 (2019): 214–253.

gibi olaylar geniş kamuoyu tarafından yeterince sahiplenilmez; mağdurlar Roman-Çingene olduğunda medya ilgisi ve hukuk mücadelesi zayıf kalır.²¹¹

İkinci boyut ise, Romanların-Çingenelerin suça sürüklenmelerine yol açan koşulların unutulmasıdır. Eğer bir Roman-Çingene genci hırsızlık yapmışsa, bu eylemin arkasındaki yoksulluk, eğitimden erken kopma, iş bulamama, mekânsal tecrit gibi etkenler göz ardı edilir. Failler sadece “suçlu” olarak damgalanır ve hapishane gibi kurumlara gönderildikten sonra toplum onlara dair sorumluluğunu unuttur. Bu anlamda unutulma, bir tür toplumsal görünmezlik biçimidir: Romanlar-Çingeneler kamusal alanda yalnızca “sorun” olarak belirip, sonrasında yapısal çözümler gerektiren bir mesele olarak ele alınmazlar. Suça karışan Romanlar-Çingeneler, cezasını çekmek üzere sistemin dışına itilirken, geri kalanlar da sanki hiç mevcut değillermiş gibi siyaset yapımcıların gündeminde yer almaz. Bu döngü, Romanları-Çingeneler toplumsal hayatın “görünmezleri” kılar: Sadece istatistiklerde veya kriminal vakalarda adı geçen, fakat yurttaşlar olarak talepleri ve ihtiyaçları duyulmayan bir kitle. Bu bağlamda, Roman-Çingene topluluğunun maruz kaldığı yapısal eşitsizliklerin toplumsal cinsiyet boyutunu göz ardı etmemek gerekir. Zira sınıfsal dışlanma ve etnik ayrımcılık, topluluk içindeki kadın ve erkek bireyleri farklı biçimlerde etkilemektedir. Roman-Çingene kadınları, kapitalist toplumsal ilişkilerle iç içe geçmiş patriyarkal normların yeniden ürettiği bir dizi özgül baskı ve sömürü biçimine maruz kalmaktadır. Özellikle erkeklerin cezaevine gönderilmesi ya da işsizlik nedeniyle kamusal ve ekonomik hayattan çekilmesi, kadınların hem hane içindeki yeniden üretim sorumluluklarını hem de geçim faaliyetlerini fiilen üstlenmelerine neden olmaktadır. Yanı sıra, çocuk yaşta evlilik gibi pratikler, kadınların toplumsal konumunu daha da kırılganlaştırmakta ve yapısal eşitsizliklerin cinsiyetlenmiş doğasını görünür kılmaktadır. Dolayısıyla, Roman-Çingene topluluğunun ezilme biçimlerini daha bütünlüklü kavrayabilmek için toplumsal cinsiyetin sınıf ve etnisite ile kesişimsel ilişkisini çözümlemek gerekmektedir.

²¹¹ Romani Godi, “Erişilemeyen Adalet: Türkiye’de Romanların Adalet Arayışı, Hukuki Engeller ve Sosyal Adaletsizliğin İnşası,” *Romani Godi*, 2 Haziran 2023, <https://romanigodi.org/erisilemeyen-adalet-turkiyede><https://romanigodi.org/erisilemeyen-adalet-turkiyede-romanlarin-adalet-arayisi-hukuki-engeller-ve-sosyal-adaletsizligin-insasi/romanlarin-adalet-arayisi-hukuki-engeller-ve-sosyal-adaletsizligin-insasi/> (erişim 1 Haziran 2025).

3.6. ERKEKLER EZİLİYOR, KADINLAR ÇİĞNENİYOR MU?

Çalışmanın bir yönü toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri incelemeye odaklandığından, katılımcılara yöneltilen soruların bir bölümü bu temaya ilişkin olarak yapılandırılmıştır. Bu doğrultuda, katılımcılara “Sizce Roman-Çingene kadınların mı yoksa erkeklerin mi yaşamı daha zordur?” sorusu yöneltilmiştir. Tüm kadın katılımcılar, kadınların yaşamının daha zor olduğunu ifade etmiştir. Bir erkek katılımcı istisna olmak kaydıyla, tüm erkek katılımcılar da Roman-Çingene kadınların yaşamlarının erkeklere kıyasla daha zor olduğunu belirtmiştir. Buna ek olarak, tüm katılımcılar Roman-Çingene kadınların erkeklere oranla eğitim olanaklarına erişimlerinin daha sınırlı ve güç olduğunu dile getirmiştir.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri, kapitalist üretim ilişkileriyle iç içe geçerek kadınlar ve erkekler üzerinde farklı ezilme biçimleri yaratır. -Özellikle yoksul emekçi sınıflarda erkekler de işsizlik, güvencesiz çalışma ve hatta hapishane gibi kurumlar aracılığıyla sistemin baskısını yoğun şekilde hissederken- kadınlar sınıfsal sömürüyü yaşamakla kalmayıp bunun üzerine eklenen patriyarkal tahakküm nedeniyle “çok katmanlı” bir ezilme deneyimlerler.²¹² Silvia Federici’nin vurguladığı gibi kapitalizmin tarihsel gelişimi, kadınların ücretsiz emeğinin ve bedenlerinin denetim altına alınmasına dayanmıştır. Kapitalist sistem, ücretli emek sömürsünü sürdürebilmek için büyük ölçüde kadınların hane içinde gerçekleştirdiği ücretsiz yeniden üretim emeğine bel bağlar.²¹³ Bu bakımdan, emekçi erkek “ezilirken” emekçi kadın hem sınıfsal sömürünün yükünü taşır, hem de patriyarkanın “ikinci sınıf cinsiyet” muamelesi görerek deyim yerindeyse çiğnenir. Angela Davis’in belirttiği üzere, kölelik gibi en uç sömürü biçimlerinde bile kadınlar, erkeklerle “eşit” düzeyde ağır emek yükü altında ezilmiş; üstelik cinsel şiddet ve üreme kapasitesinin denetimi gibi ek zulümlere maruz kalmıştır.²¹⁴ Davis, sömürünün “cinsiyet ayrımı tanımaksızın” en acımasız biçimde uygulanmasının, ezilen kadınları da erkeklerle eş düzeyde direnişe sevk ettiğini vurgular.²¹⁵ Bu tarihsel örnek, günümüzde yoksul emekçi

²¹² Serpil Çakır, “Kapitalizm ve Patriyarkaya Karşı: Sosyalist Feminizm”, *Toplum ve Demokrasi* 2/4 (Eylül-Aralık 2008), s. 192.

²¹³ Silvia Federici, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, çev. Öznur Karakaş (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012), s. 111.

²¹⁴ Angela Davis, *Kadınlar, Irk ve Sınıf*, çev. İnci Çeliker (İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1981), s. 28-29.

²¹⁵ Angela Davis, *age.*, s. 34.

kadınların durumuna ışık tutar: Kadınlar, erkeklerle ortaklaştıkları sınıfsal ezilmenin yanı sıra, patriyarkal düzenin dayattığı katmerli bir baskıyla yüz yüzedir.

Ancak deyim yerindeyse bu çiğnenmenin kadını bir özne olarak sildiği düşünülmemelidir. Judith Butler’a göre özne, bireyin özerk “ben”inden bağımsız olarak, dilsel söylem ve iktidar ilişkileri içinde inşa edilen bir konumdur. Bu çerçevede Butler, bireyin, önce tabi kılınmadan ya da ‘özneleştirilme’ sürecinden geçmeden özne hâline gelmeyeceğini ifade ederek²¹⁶, bireyin ancak kendisini önceden belirlenmiş toplumsal normlara tabi kılarak özneleşebileceğini vurgular. Öznellik, bu bakışta bir yandan eylemselliğin zemini sayılırken diğer yandan iktidarın kısıtlamalarına tabi bir konumdur; Yani özne, hem eylemliliğin koşulu hem de aracı olarak kabul edilirken, aynı zamanda boyunduruk altına alınmanın bir sonucudur, Yani özne ne salt pasif bir nesne ne de sınırsız bir aktördür; eylem yapma kapasitesi ancak dilsel-iktidar ilişkileri içinde doğar. Bu nedenle birey ancak dilde ve iktidar ilişkilerinde önceden konumlandırılarak anlamlı bir özne olabilir.²¹⁷ Bu bağlamda tabiiyet, sadece baskı mekanizmalarının bir sonucu değil, aynı zamanda öznenin varlığını sürdürebilmesi için gerekli gördüğü bir koşul haline gelir. Özne, bunu yaparken boyun eğer fakat sadece zor yoluyla değil aynı zamanda arzuyla yapar bunu ve kimlik oluşumu, bastırılmış arzuların belirleyiciliğinde gerçekleşir. Dolayısıyla, özne varoluşunu şu temel ikilem çerçevesinde anlamlandırır: “Ya boyun eğerek var olurum ya da bağımsızlık arayışım varoluşumu tehdit eder.” Bu ikilem, öznenin psişik ve toplumsal varoluşunu koşullandırarak, tabiiyetin yalnızca dışsal bir baskı değil, aynı zamanda içsel bir gereklilik olarak deneyimlenmesine yol açmaktadır.²¹⁸

“...Şimdi şöyle anlatayım aşkım, mesela arkamda ailem yok, hiç kimsem yok. Tek başıma bir evde oturuyorum; evimin kirası var, elektriği var, suyu var. Eşim de yok; eşim şu anda cezaevinde, örnek veriyorum. Neden girmiş? Hırsızlıktan ya da madde sattığı için yakalanıp girmiş. Ben de bu durumda, o psikolojiyle... yani insanın psikolojisi bozuluyor haliyle. Normal bakamıyorsun insanlara, bakış açın kesinlikle değişiyor ister istemez. O psikolojiyle insan kendini de kötü yerlere atabiliyor. Ama kader, bir yerde bir şey de denmez tabii.” (Kadın, 37.)

²¹⁶ Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, 19.

²¹⁷ Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, 18-19.

²¹⁸ Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı*, 9-17.

Saha çalışmasında “ama kader...” gibi söylemler, olayları bireyin iradesi yerine dışsal bir güç alanına bağlayarak kişinin özne konumunu askıya alır. Butler da benzer bir durumu, sözcüklere “ajanlık” atfetmekle açıklar: “Dile bir eyleme gücü, incitme yetisi atfederiz ve kendimizi onun yaralayıcı yöneliminin nesneleri olarak konumlandırırız.” diyerek²¹⁹, dili fail addedince kendimizi pasif bir konuma düşürdüğümüze işaret eder. Benzer biçimde, her şeyi “kader”e havale etmek, eylemi dışsal bir kader gücüne devretmek anlamına gelir. Butler, bu tür tutumları sözde ahlaki bir üstünlükle meşrulaştırılan politik kadercilik türleri olarak adlandırır. Yani özneliliğin tümüyle ortadan kaldırılması çabası içeren bir tür politik yazgı. Ancak Butler, böyle bir teslimiyetin bile özneyi bütünüyle ortadan kaldırmadığını vurgular: Özne üzerinde uygulanan bir güç olmakla birlikte, tabiiyet aynı zamanda öznenin benimsediği bir güçtür.²²⁰ Başka bir deyişle, kişi eyleminden sıyrılmış gibi görünse bile bu konumlandırma hâlâ öznenin kendi üstlendiği dilsel-iktidar ilişkisi içinde gerçekleşir. Sonuçta “ama kader...” söylemi, bireyin özne olarak konumunu ve failiyetini geçici olarak askıya alır; fakat bu da yine öznenin içinde bulunduğu söylemsel iktidar ilişkilerinin bir ürünü olarak ortaya çıkar.

Bu noktadan sonra öznenin yalnızca söylemsel olarak değil, aynı zamanda tarihsel ve maddi ilişkiler içinde nasıl biçimlendiğini anlamak için feminist materyalist bir perspektife yönelmek gereklidir. Federici’ye göre, kapitalizmin doğuşunda cadı avları ve kadın bedeninin denetim altına alınması, emek gücünün yeniden üretimini disipline etmek içindi; kadınlar, “yeni işçilerin üretim makinesi” haline getirilerek toplumdaki konumları kökten değiştirildi.²²¹ Böylece emekçi kadın, üretim sürecindeki yerine bakılmaksızın, mülkiyetsiz sınıfın devamını sağlama görevine mahkûm edilmiştir. Bu tarihsel miras günümüzde de sürmektedir: Modern kapitalizm, ev içi emeği ücretlendirmeden kadınların üzerine yıkarak artı-değer üretimini mümkün kılar. Kadın emeği, ücretli emek için gerekli koşulların gizli destek sütunudur; örneğin bir erkek işçinin ertesi gün işe gidebilmesi, büyük ölçüde evdeki kadının onun yemeğini yapması, çocuklarına bakması, duygusal bakımını üstlenmesi sayesinde²²² mümkün olmaktadır.

²¹⁹ Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997), 1.

²²⁰ Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, 19-24.

²²¹ Federici, Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim, s. 151-152, 207.

²²² Federici, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, s. 151-152, 207.

Tarlabaşı örneğinde sınıf ve cinsiyetin bu kesişimi belirgin biçimde gözlenmektedir. Bu mahallede yürütülen saha çalışmasında, kadınların hemen hepsinin yoksulluğu derinden hisseden emekçi ailelerden geldiği, ancak aynı ekonomik koşullardaki erkeklere nazaran çok daha ağır yaşam yükü taşıdıkları anlaşılmıştır.

“...Erkek için o kadar zor değil. Neden dersin; erkek umursamaz. Cebinde işte bugün 2 milyar var, 3 milyar var, yer, gezer, içer. Ama evdeki işte ne yapıyor, aç mı, yiyor mu, tok mu, işte çocuklar nasıl, işte eşim falan, hiçbir şekilde düşünce tarzı kiminin olmuyor. Hani çoğunu karıştırmıyorum kesinlikle ama ıı şimdi birçoğu da böyle aslında. İşte cebimde ben bugün 2 milyar gördüm, gidip ben bunu evimde değil, başkasıyla yiyorum, dışarıda, karı kız peşinde yiyorum vesaire. İşte gezme konusunda hiçbir şekilde eşime, eve hiçbir şekilde vermiyorum. Ee bu şekilde erkek her şekilde kendine yol bulabiliyor, hani bir yol çiziyor, yol bulabiliyor. Ama kadın dediğin insan, kadın hiçbir şekilde yaratamıyor. Yani kadın evinde ‘çoluk çocuğumla yiyeyim’ işte, onu düşünme peşinde. Ama erkek öyle değil. O yüzden erkeklere hiçbir şekilde sıkıntı olduğunu zannetmiyorum; sıkıntı hep kadında.” (Kadın, 37.)

Görüşmeler, kadınların gündelik hayatının, hayatta kalma mücadelesi etrafında döndüğünü göstermektedir. Yoksul hanelerde erkekler iş bulamadığında veya çalışamaz durumda olduğunda, kadınlar evin tüm sorumluluğunu üstlenmekte, aileyi çekip çevirmektedir. Erkeklerin var olduğu hanelerde dahi, toplumsal cinsiyet rolleri gereği ev içi bakım, çocuk büyütmeye, yaşlı ve hasta bakımı tamamen kadınların görevi sayılmaktadır.

Bu koşullar altında kadın, hem evin geçimini sağlamaya katkı sunmak hem de evin içindeki tüm bakım işlerini tek başına yapmak zorunda kalmakta; sonuç olarak günlük çalışma saati erkeklere kıyasla çok daha uzun, dinlenme imkânı ise yok denecek kadar az olmaktadır. Bu durum, kapitalizmin cinsiyetçi işbölümüne dayalı yapısının bir sonucudur ve kadının emeğini sömürünün en uç noktalarına dek zorlar.²²³

Toplumsal cinsiyet rejiminin Tarlabaşı gibi dezavantajlı bölgelerde aldığı özgül biçimlerden biri, erkeklerin sistem tarafından adeta “silinmesi” ve bunun sonucunda kadınların aile içinde tek başlarına kalmalarıdır. Bölgedeki saha araştırmamız, çok sayıda hanede erkeklerin ya cezaevinde bulunduğu ya da kronik işsizlik nedeniyle evden uzak kaldığına işaret etmektedir. Bu durum, hanelerde toplumsal ve ekonomik yükün büyük

²²³ Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, ed. Lydia Sargent (Montreal: Black Rose Books, 1981), s. 22-23.

ölçüde kadınların omuzlarına binmesine yol açmaktadır. Nitekim erkek katılımcılara yöneltilen “*Roman-Çingene kadınların hayatı size göre daha mı zor?*” sorusuna tüm katılımcılar *evet* yanıtını vermiştir. Bu yanıtlardan biri durumu şöyle ifade etmektedir: “Eşleri suça daha yatkın olduğu için, ıııı, cezaevine falan giriyorlar. Ne oluyor? Bu sefer eşleri mağdur oluyor... Hem işe gidiyor, hem çocuklarına bakıyorlar, hem cezaevine bakıyorlar.” (Erkek, 22.)

“Kadın olmak Roman kültüründe gerçekten çok zor. Neden zor dersen; birçok insanın eşleri cezaevinde, mahkum bekliyorlar. Yani gerçekten birçoğu hep zor durumda. Zaten Romanların birçoğu böyle. Yani hepsi... kime sorsan, kimle konuşursan hepsi aynı, zor bir çaba altındalar. Hani kadın dediğin normalde evde oturması gerekiyor ama o kadın resmen çile içinde. Neden çile içinde? Çünkü eşi tarafından hep şey görmüş, şiddet görmüş. İşte eşi durduğu yerinde durmuyor, ona bulaşıyor, şuna bulaşıyor. Haliyle ne oluyor? Olan kadına oluyor. Ama kadın oysa ki böyle bir şey değil. Kadın bazen bir şey yapınca, zor durumda olduğu için yapıyor, mecbur olduğu için yapıyor. Ama kalıp, erkek öyle değil. Zaten kadının başını belaya sokan erkektir. Hani bir kadını — affedersin — kötü yola sokan bir erkektir. Kadın bunu tek başına yapamaz...” (Kadın, 37.)

Erkekler sistem tarafından ezilirken (örneğin işsiz bırakılıp suça itilirken), kadınlar adeta iki kere ezilir: Hem eşlerinin/erkek akrabalarının ezilmişliğinin sonuçlarını yüklenir, hem de kendi kadın kimlikleri dolayısıyla ayrı bir sömürüye tabi kınılır. Bu nedenle “erkekler eziliyor, kadınlar çiğneniyor mu?” sorusunun yanıtı, patriyarkal kapitalist düzende kadınların maruz kaldığı özgün tahakküm biçimlerine bakıldığında ne yazık ki olumsuzdur: Kadınların ezilmişliği, tek boyutlu bir *ezilme* değil, çok boyutlu bir *çiğnenme*, yani sistemin tüm ağırlığıyla üzerine basması şeklinde tezahür eder.

Toplumsal cinsiyet rejiminin en vahim görünümlerinden biri, kız çocuklarının erken yaşta evliliğe zorlanmasıdır. Çocuk yaşta evlilikler, patriyarkanın kadınları denetim altında tutma ve onların emek gücünü erkenden aile kurumuna hapsetme araçlarından biridir. Peki, yoksul topluluklarda çocuk evlilikleri neden bu kadar yaygındır ve bunun sınıfsal sömürüyle ilişkisi nedir? İlk olarak, ekonomik yoksunluk önemli bir faktördür. Gelir düzeyi düşük aileler, kız çocuklarını evlendirerek bir yandan bir “bakım yükünden”

kurtulacaklarını, öte yandan belki başlık parası gibi geleneklerle ekonomik gelir elde edeceklerini umarlar.²²⁴

Roman-Çingene topluluğu örneğinde, görüşülen bazı ailelerin ergenlik çağına ulaşan kız çocuklarını erken yaşta nişanlayıp evlendirmeyi sıradan bir uygulama olarak benimsedikleri ve bu pratiği “kızın geleceğini güvence altına alma” biçiminde meşrulaştırdıkları gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, özellikle genç katılımcılar arasında söz konusu uygulamaya yönelik eleştirel bir tutumun varlığı söz konusudur.

“...İşte birçoğu, ını satıyor demeyelim de, işte başlık parası, işte süt hakkı, işte para almak için, işte kızını görücü usulü birine veriyor vesaire. Hani kızını bir nevi aslında para gibi satmış oluyor, aslında öyle diyeyim. İşte kızını veriyorlar, ne bileyim, erken yaşta evleniyor...”(S.A, Kadın, 37.)

“Duymuşsunuzdur, daha doğrusu bizim halkımız erken evlenir, küçük yaşta evlenir. Okumaya fırsatımız yok... Bu bizde örf gibi bir şey olmuş, bu bir türlü kırılmadı, kırılmıyor yani, bu şekilde... Bence yanlış. Bir insanın evlenmek için en azından sağlıklı kararlar verebilecek yaşa gelmesi lazım. Hani bu şekilde... Ben de dahilim buna. Ortaokula giderken nişanlıydım, yani okuyamadım.” (İ.K, Erkek, 34.)

Deniz Kandiyoti’nin analizine göre, ataerkil aile düzeni kız çocuklarını “yabancı bir haneye devredilen” nesneler konumuna indirger. Kandiyoti, Orta Doğu ve Güney Asya’daki geleneksel geniş aile yapısında, genç gelinlerin yalnızca ailedeki tüm erkeklere değil, aynı zamanda üst kuşak kadınlara da tabi kılındığını vurgular. Gelin gittiği evde kayınpeder ve kocanın otoritesi kadar, kaynananın da hizmetinde olan genç kadın, en ağır ve görünmez emekleri üstlenir; yemek yapmak, temizlik, tarla işi, hayvan bakımı, çocuk doğurma ve yetiştirme gibi bitmek bilmeyen bir döngü içine girer. Bu sistem, kadının emeğini “aile” adı altında kolektif olarak sömürür ve görünmezleştirir. Patriyarkanın kurnazlığı şuradadır ki, genç gelin olarak zulüm gören kadına geleceğe dair bir *ödül ümidi* sunulur: Yıllar sonra bu kadın kaynana konumuna yükseldiğinde, evin yeni genç gelinleri üzerinde belli bir iktidar kazanacaktır. Kandiyoti bu durumu *patriyarkal pazarlık* kavramıyla açıklar: Kadınlar, gençliklerinde katlandıkları baskının ilerde kendilerine sınırlı da olsa bir iktidar kırıntısı sunacağını bilerek bu ezilmişliği içselleştirir ve kabullenirler. Böylece patriyarka, kendi mağdurlarını bile ajanı haline getirir; kaynanalar, zamanında

²²⁴ Hasan Yüksel ve Mesude Yüksel, “Çocuk İhmali ve İstismarı Bağlamında Türkiye’de Çocuk Gelinler Gerçeği”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2014), s. 11.

kendilerinin çektiği acıları gelinlerine çektirerek düzenin devamına hizmet eder. “Kadınlar kadınların düşmanıdır” şeklindeki yaygın söz, aslında bu içsel mantığın bir yüzeysel ifadesidir; oysa asıl düşman, kadınları birbirine kırdıran patriyarkal sistemdir. Kandiyoti’nin belirttiği gibi, kadınların bu kısır döngüyü kabullenmesinde ekonomik ve kültürel koşullar da belirleyicidir: Miras hakkını kullanamayan, boşanma imkânı olmayan, baba evine dönerse dışlanacak olan kadın, bulunduğu konumu en iyi hale getirmenin yolunu, kendisine sunulan rolleri en “başarılı” şekilde oynamakta bulur.²²⁵ Şu ifade, patriyarkanın kadınlara sunduğu dar iktidar alanlarının, onları nasıl sistemin devamının gönüllü uygulayıcılarına dönüştürebildiğini gösterir.

“Aman kızım, ne bileyim, gelin aldık ama ben neler yaşadım. Şimdi ‘hof’ desek kavga hemen. Oğlum gelince bana bir şey söyledi, o dedi, bu dedi... Yoruluyorum. Benim yaşadığımı yaşasa ayakta kalamazdı. Ben koca görmedim, hizmet, hizmet... Kayınbabama, kaynanama. Kötü bir şey yapardım gözüyle beni titretirdi.” (Kadın, 67.)

Bu açıdan Tarlabası’nda yürütülen saha çalışması, kadınların maruz kaldığı sorunların (erken evlilik, yoksulluk, işsizlik, şiddet) sınıfsal ve cinsiyete dayalı boyutlarının ayrıştırılamaz biçimde iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır.

“Onların hayatı da zor bizim hayatımızda zor mesela onların bakmakla yükümlü olduğu biz çocuklar ailesi kimi daha aşırıya kaçıyor kendi annesi babası ailesi abisinin dertlerine kadar şey yapıyor bence kadınların daha zor biz çalışıyoruz geliyoruz bir şeyler kazandık mı eve getiriyoruz geçim mücadelesi veriyoruz ama kadınlar daha çok psikolojik bir mücadele veriyorlar.” (Erkek, 34.)

Bu nedenle ele aldığımız tüm olgular, bir yandan kadınların yoğun ve çok katmanlı ezilmişliğini tespit ederken, diğer yandan bu ezilmişliğin çözümünün ancak patriyarka ve kapitalizmin bütünsel eleştirisiyle mümkün olacağını ima etmektedir. Davis’in de vurguladığı üzere, kadınların özgürleşmesi mücadelesi ile kapitalist sınıf iktidarına karşı mücadele ayrılmaz bir bütünün parçalarıdır.²²⁶

Roman-Çingene topluluğu ile geçirdiğim süre zarfında gerçekleştirdiğim anlatı derlemeleri ve gözlemlerim, topluluk içerisindeki kadınların gündelik yaşamlarında çeşitli direniş pratikleri geliştirdiklerini ortaya koymaktadır. Komşular arası dayanışma ağlarının

²²⁵ Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy”, *Gender & Society* 2(3) (Eylül 1988), s. 278-282.

²²⁶ Angela Davis, *age.*, s. 16.

kurulması, çocuklarının eğitime devam etmesini sağlama yönündeki kararlı çabalar, artan boşanma oranları ve bununla bağlantılı olarak sürdürülen nafaka mücadeleleri gibi örnekler, toplumsal olarak en dezavantajlı konumda görülen kesimlerde dahi direniş filizlerinin varlığını göstermektedir.

Direnin bir başka noktasından ise milliyetçilik de kadınlara “ulusun annesi”, “kültürel taşıyıcı” ya da “namusun sembolü” olarak hitap edip bu rollere *itirazsız tabi olmalarını* bekler.²²⁷ Ancak Roman-Çingene kadınların gündelik yaşam pratikleri incelendiğinde, bu çağrıya verdikleri yanıtın çelişkili ve müzakereci olduğu görülür. Bir yandan Türkiye’de Romanlar da-Çingeneler de ulusal kimliğin bir parçası olmaya çalışır, kendilerini “bu vatanın evladı” olarak görebilirler; öte yandan maruz kaldıkları ayrımcılık ve dışlama, onları milliyetçi projeye *koşulsuz* eklemlenmekten alıkoyar. Roman-Çingene kadınlar, resmi söylem içinde kendilerine özgü özneleşme pratikleri geliştirirler.

“...Benim kızım da okusun, büyüsün, bu ülkeye faydalı olsun istiyorum. Biz Romanız ama bu vatan bizim de vatanımız yani. Kızımı bayramlarda da okula götürüyorum, orada şiir okuyor herkesin, bayrak taşıyor hepsinin çocuğu gibi. Ama yine de bazı öğretmenler 'bunlar Roman' diye küçümsüyor, bakıyor, ediyor. Yine de ben kızımın kendinden yani şöyle halkından utanmasını istemem. Hem Roman hem bu ülkenin evladı olabilir. Ben bunu öğretiyorum ona yani ona...” (Kadın, 30.)

Buradan çıkarımla Roman-Çingene kadınların milliyetçilikle kurdukları ilişki çelişkili bir eklemlenme barındırır demek mümkündür. Ulusal bayramlar, resmi söylemler ve semboller karşısında Roman-Çingene kadınlar tamamen dışlayıcı bir tavır sergilemek yerine, çoğu zaman pazarlıklı bir katılım stratejisi izlerler. Örneğin, mahallelerindeki bir etkinlikte Türk bayrağı taşımak ya da millî bayram kutlamalarına katılmak, onlar için bir yandan “biz de bu ulusun parçasıyız” mesajı verme stratejisiyken, diğer yandan bu katılım çoğu zaman yüzeysel bir görünürlük stratejisidir. Sembol ve ritüellerle kurulan bu ilişkiler samimi bir benimsemeden ziyade, dışlanmamak veya yerel otoriteler nezdinde kabul görmek adına yapılan *müzakereler* olarak görülebilir.

“Roman kadınların halini gelsin de görsünler bakalım, nasıl bir hayat yaşıyoruz. Ben de Türk’üm, Selanik’ten, Atatürk’ün olduğu yerden geliyorum hem de. Ama onu da Başbakanımıza söylemek lazım; neden böyle olduğumuzu, neden insan ayrımı yaptıklarını bir anlatabilsem

²²⁷ Joane Nagel, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, çev. Aksu Bora, *Vatan, Millet, Kadınlar*, ed. Ayşe Gül Altınay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 65-95.

onlara, çok güzel olur. Çingeneyiz diye ayırım mı olur? Romanız diye ayırım mı olur? Sen de aynı yerde yatacaksın, ben de aynı yerde yatacağım. Aynı topraktayız, aynı yerdeyiz.” (Kadın, 72.)

İkinci olarak, Roman-Çingene kadınların gündelik hayatları incelendiğinde çeşitli taktikler aracılığıyla *sessiz direniş* pratikleri geliştirdikleri görülür. Açık bir çatışmaya girmeden, mevcut düzeni alttan alta esneten, pratikler dikkat çeker. Örneğin bazı Roman-Çingene kadınlar, kendilerini damgalayan “oynak” gibi ifadeleri içselleştirmek yerine bu terimlerle dalga geçerek bu söylemin etkisini azaltmaktadır.

“Hep ‘oynak’ diyorlar ya bize... Yani küçüklüğümüzden beri duyarız bu lafı. Eskiden buna çok alınırdım, sinir olurdum. Şimdi farklı yapıyorum. Geçen gün düğünde bir komşu kadın yine dedi işte ‘Roman kızı zaten oynak olurmuş.’ Dedim ki: ‘Eeee, kanımızda varmış demek ki, eğleniyoruz işte, sen de oynasana, ne duruyorsun?’ Bütün kadınlar kahkaha falan. O lafı söyleyen de bozuldu ama tabi bir şey diyemedi. Yani lafı kendilerine çeviriyorum artık. Her şeyle de kavgı olmaz abla.” (Kadın, 19)

Bu ikili bilinç, çelişkili bir gerilim alanını temsil eder²²⁸: Bir yanda egemen ideolojinin öğrettiği vatandaş rolü, diğer yanda kendi deneyimlerinden süzülen gerçeklik. Roman-Çingene kadınlar, resmi ideolojinin beklentilerine zorunlu uyum sağlarken (çocuklarını okula göndermek, resmi kurumlarda etnik kimliğini bastırmak gibi); gündelik hayatta ise kültürel pratiklerini (düğünler, müzik, geleneksel giyim) canlı tutarak bir nevi kimliklerini muhafaza ederler.²²⁹ Bu sayede, kendilerine dayatılan makbul kadın rolünü tam olarak içselleştirmeden, kendi öznelliklerini koruma alanları yaratırlar. Sessiz direniş biçimleri, bazen ufak gündelik kararlarla ortaya çıkar: Okulda ayrımcılığa uğrayan bir anne, çocuğunu korumak için öğretmenlere uyumlu görünür fakat eve gelince çocuğa kendi kültürünü anlatmaya devam eder. Tüm bu pratikler, hegemonik söylem içinde manevra alanları açmanın örnekleridir. Kadınlar, doğrudan çatışmaya girmeden, küçük jestler, söylemler veya tercihlerle ulus anlatısına kendi yorumlarını katarlar. Bu, bir bakıma rızanın içindeki direniş, yani hegemonya içinde çatlaklar oluşturma çabasıdır.

²²⁸ Perry Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel (İstanbul: Alan Yayınları, 1988), 232.

²²⁹ Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, 33.

SONUÇ

Elinizdeki çalışma, Roman-Çingene topluluğunun söylemsel ve gündelik yaşam pratikleri üzerinden, milliyetçilik ile ırkçılık arasında salınan bir eksenle paryalık hâlinin nasıl deneyimlendiğini ortaya koymaya çalışmıştır. İlk elde çıkarılan sonuçlardan biri, topluluğun paryalık halinin, tarihsel ve yapısal bir noktadan okunması gerekliliğidir. Topluluğun karşı karşıya kaldığı dışlayıcı yapıların kökeni, modern ulusdevletin yurttaşlık rejimini inşa ederken yerleştirdiği normatif “makbul yurttaş” tanımıyla birlikte, Romanların tarihsel olarak temsil ettiği “yaşam biçimi farkı”na dayanmaktadır. Bu fark, yalnızca ekonomik kaynaklara erişim, istihdam olanakları ya da barınma koşullarıyla sınırlı kalmayıp; üretim ilişkileri, mekânsal yerleşim pratikleri ve beden politikalarını da içerecek şekilde geniş bir toplumsal eşitsizlik alanını kapsar.

Bu tarihsel farkın inşasında göçerlik, belirleyici ve süreklilik taşıyan bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Göçerlik, modernleşme ve uluslaşma süreçlerinin hız kazanmasıyla birlikte, yerleşiklik idealine karşı konumlanan bir sapma, disiplin dışı bir pratik ve yönetilmesi gereken bir tehdit haline gelmiştir. Bu bağlamda göçerlik, farkın hem göstergesi hem de üreticisi olmuş; eğitim, sağlık, barınma ve temel kamusal hizmetlere erişim gibi alanlarda Romanları sistematik olarak dışlayan bir kurumsal mantığın temeline yerleşmiştir. Göçer beden, yerleşik yurttaşın aksine hem tanımlanamaz hem de sabitlenemez olarak görülmüş; bu nedenle mekânla, sınıfla ve kültürel normlarla kurulan ilişkilerde hep öteki olarak konumlandırılmıştır. Böylelikle göçerlikten gelen tarihsel fark, hem maddi eşitsizliklerin sürekliliğini sağlayan bir alt yapı işlevi görmekte hem de kültürel ve söylemsel düzeydeki dışlamaları meşrulaştıran bir zemin sunmaktadır. Milliyetçi tahayyül içindeki yerleşik, üretken, makbul yurttaş figürüyle çelişen bu tarihsel farklılık, Romanları-Çingeneleri hem yurttaşlık rejiminin sınırlarında hem de sosyal politikaların görmezden geldiği gruplar arasında konumlandırmaktadır. Bu nedenle paryalık hâli, yalnızca dışsal bir damga değil; aynı zamanda tarihsel olarak birikmiş ve kurumsallaşmış bir eşitsizlik biçimi olarak deneyimlenmektedir.

Damga, bu çalışmanın odağındaki Roman-Çingene topluluğu açısından, yalnızca dışlayıcı bir söylemin semptomu değil, aynı zamanda maddi koşulları şekillendiren ve toplumsal konumlanışı kalıcılaştıran yapısal bir kuvvet olarak belirir. Bu kuvvet, bireyleri

ve toplulukları normatif yurttaşlık tahayyülünün dışına itmekle kalmaz; aynı zamanda onlara atfedilen değersizlik, düzensizlik ve uygunsuzluk imgelerini, kamusal hayatın hemen her alanına nüfuz ettirir. Damga bu yönüyle, yalnızca geçmişin kalıntısı değil; şimdinin sürekliliği ve geleceğin sınırlarını çizen bir toplumsal mühendislik aracıdır. Çingenelik ile ilişkilendirilen yoksulluk, hareketlilik, güvencesizlik ve aidiyetsizlik hâlleri, bu damganın maddi zeminde yeniden üretildiği başlıca alanlar haline gelir. Topluluğun maruz bırakıldığı bu çok katmanlı dışlanma, salt mekânsal ya da ekonomik boyutlarla sınırlı değildir; aynı zamanda bedensel, kültürel ve ahlaki normlara ilişkin bir uyumsuzluk ithamı üzerinden işler. Böylelikle damga, Roman-Çingene kimliğini sürekli olarak yeniden tanımsızlaştıran, görünürlüğünü denetleyen ve yurttaşlık kapasitesini sorgulanabilir kılan bir toplumsal konfigürasyonun parçası haline gelir. Bu noktada, damgalama yalnızca edilgen bir maruz kalma durumu değil, aynı zamanda topluluğun kendisini kurma, dönüştürme ve zaman zaman bu dışlayıcı çerçeveyi tersine çevirme yönündeki stratejik eylemliliklerine karşı işleyen bir sınır çizme pratiği olarak işlev görür.

Roman-Çingene topluluğu, bu bağlamda merkezle çevre, içeride olanla dışarıda bırakılan, görünürlükle bastırılma arasında kurulan toplumsal ve söylemsel çelişkilerin kristalleştiği bir kavşakta konumlanmaktadır. Bir anlamda Tarlabası'nın fiziksel çözülüşüyle birlikte, topluluğun tarihsel olarak süregiden dışlanma pratikleri birbirini pekiştirmekte; gündelik yaşam ise bu çözülmenin ortasında anlam üretmenin, ilişkilenenin ve var kalmanın zeminine dönüşmektedir. Bu süreçte "Çingene" kimliği, yalnızca dışsal olarak atfedilen bir damga değil; içeriden dönüştürülen, yeniden tanımlanan ve çoğu zaman stratejik biçimde dışarı atılmak istenen bir form olarak tezahür etmektedir.

Roman kimliği ise, Türklüğe eklemelenme durumuna göre yeniden üretilen, stratejik olarak kurgulanan ve sürekli müzakere edilen bir kimlik inşası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu müzakere süreçleri her zaman açık direniş biçimlerine bürünmemekte; çoğu zaman geri çekilme, mizah üretimi, görünmezleşme ya da sessizlik gibi düşük yoğunluklu ama süreklilik arz eden pratikler üzerinden şekillenmektedir. Saha gözlemleri göstermektedir ki, Roman-Çingene kadınlar ve gençler, milliyetçi söylemin normlarına tam anlamıyla eklemelenmedikleri gibi, bu söylemi bütünüyle reddeden bir pozisyon da almazlar. Tam tersine, makbul yurttaşlık rejiminin gerektirdiği bayrak, bayramlar ve törenler gibi sembollere stratejik biçimde katılarak, bir yandan görünürlük kazanırken

diğer yandan öznelliklerini müzakere edebilecekleri alanlar yaratırlar. Sessizlik, yüzeysel uyum, ironi ya da tersyüz etme gibi araçlarla yürütülen bu gündelik direniş biçimleri, topluluğun sadece dışlanmaya tepkisiz kalmadığını, tersine bu dışlanmayı yer yer kırmaya çalıştığını göstermektedir.

Bu tezin özgün katkısı, Roman-Çingene topluluğuna dair bilgi üretimini, yalnızca devletin dışlayıcı aygıtlarına ya da yerleşik sosyolojik kategorilere indirgmeden; topluluğun gündelik yaşamındaki çatlaklardan, sessizliklerden, tereddütlerden ve küçük jestlerden okumaya çalışmasında yatmaktadır. Araştırma, dışlanmayı yalnızca bir mağduriyet rejimi olarak değil; görünürlüğün stratejik biçimde ayarlandığı, aidiyetin müzakere edildiği ve yurttaşlığın sınırlarında dolaşan bir varoluş biçimi olarak ele alır. Böylece tez, Roman-Çingene kimliğini devletin normatif yurttaşlık tanımına “eklemlenememe” üzerinden değil; bu tanıma sürekli aşındıran ve yeniden kuran bir toplumsal sezgi, yani gündelik akıl üzerinden kavrar. Bu çalışma, dışlanmanın biçimlerini sabitlemektense, onları hareket hâlinde yakalayarak; ne tam içeride ne tümüyle dışarıda olan bir yaşamın düşünülme biçimlerini araştırma nesnesine dönüştürür. Bu yönüyle tez, hem kavramsal hem de metodolojik olarak Roman-Çingene topluluklarını anlamada statik kimlik anlatılarını aşan bir yol önerir.

Son kerte de bu tez, Roman-Çingene topluluğunun Tarlabası’nda inşa ettiği yaşamın, yalnızca çok boyutlu eşitsizliklerin bir sonucu değil; aynı zamanda bu eşitsizliklerle baş etmenin yollarını üretmeye dönük, gündelik yaşam içerisinde süreklilik kazanan bir mücadele pratiği olduğunu göstermektedir. Bu mücadele, konvansiyonel politik eylemlilik formlarına her zaman sığmasa da gündelik ilişkilerde inşa edilen direniş biçimleri aracılığıyla ifadesini bulmaktadır. Roman-Çingene topluluğu, ne merkezdeki normlara tam anlamıyla eklemlenebilmekte; ne de bütünüyle dışlanmaya teslim olmaktadır. Tam da bu eşikte, kırılğanlık ile direnç arasında salınan, esnek ama süreklilik arz eden bir toplumsal varoluş biçimi kurmaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Akbulut, M. R. “Tarlabaşı Bulvarı.” *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. Cilt 7. Ed. Nuri Akbayer ve diğerleri. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994, 218–219.

Akkan, Başak – Pınar Uyan Semerci. “Yurttaşlığın Kırılganlaşması: Romanlar ve Engelliler Bağlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması.” *Farklılıkların Birlikteliği: Türkiye ve Avrupa’da Birarada Yaşama Tartışmaları*. Der. Ayhan Kaya. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2014.

Altınöz, İsmail. “Osmanlı Döneminde Balkan Çingeneleri.” *Balkanlar’da İslam Medeniyeti: Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliği*. Bükreş: IRCICA Yayınları, 2006, 96.

Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

Anthias, Floya – Nira Yuval-Davis (ed.). *Woman–Nation–State*. London: Macmillan, 1989.

Asseo, Henriette. *Çingeneler: Bir Avrupa Yazgısı*. Çev. Orçun Türkay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Balibar, Etienne – Immanuel Wallerstein. *İrk, Ulus, Sınıf; Belirsiz Kimlikler*. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Balibar, Etienne. *Eşitliközgürlük: Siyasal Denemeler 1989–2009*. Çev. Oylum Bülbül. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Barany, Zoltan. *The East European Gypsies: Regime Changes, Marginality and Ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Berger, Hermann. *Çingene Mitolojisi*. Çev. M. Yaşar Sağlam. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.

Billing, Michael. *Banal Milliyetçilik*. Çev. Cem Şişkolar. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.

Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu ve Anadolu Kültür. *Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Bourdieu, Pierre – Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage Publications, 1990.

Bourdieu, Pierre. “The Forms of Capital.” *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Ed. John G. Richardson. New York: Greenwood, 1986.

Butler, Judith. *İktidarın Psikik Yaşamı*. Çev. Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Chatterjee, Partha. *Ulus ve Parçaları*. Çev. İsmail Çeçen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Clébert, Jean-Paul. *The Gypsies*. Çev. Charles Duff. UK: Penguin Books, 1963.

Connell, R. W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. Çev. Cem Soydemir. 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1987.

Connor, Walker. *Ethnonationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Davis, Angela. *Kadınlar, Irk ve Sınıf*. Çev. İnci Çeliker. İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1981.

Dinçer, İclal – Zeynep M. Enlil. “Eski Kent Merkezinde Yeni Yoksullar: Tarlabası İstanbul.” *Yoksulluk, Kent Yoksulluğu ve Planlama*. Ed. TMMOB Şehir Plancıları Odası. Ankara: TMMOB Şehir Plancıları Odası, 2002, 415–424.

Dönmez, Yağmur. *Türklük: Hüzünlü Bir Bağ Ulus-Devlet, Milliyetçilik, Etnik Kimlik: Bir Çaykara Etnografisi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2022.

Enloe, Cynthia. *Muzlar, Plajlar ve Askerî Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset*. Çev. Berna Kurt ve Ece Aydın. İstanbul: Çitlenbik Yayınları, 2003.

Erdoğan, Emre – Pınar Uyan-Semerci. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021.

Fanons, Frantz. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1986.

Federici, Silvia. *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*. Çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.

Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. Çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Foucault, Michel. *Ders Özetleri*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Foucault, Michel. *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Foucault, Michel. *Seçme Yazılar: Özne ve İktidar II*. Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Fraser, Angus. *The Peoples of Europe: The Gypsies*. Oxford: Blackwell, 1995.

Fraser, Nancy – Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

Giddens, Anthony. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*. Çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.

Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.

Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994.

Hall, Stuart. "The Question of Cultural Identity." *Modernity and Its Futures*. Der. Stuart Hall, David Held ve Tony McGrew. Cambridge: Blackwell, 2003.

Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage, 1997.

Harvey, David. "Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı." Çev. Ayten Alkan ve Bülent Duru. *20. Yüzyıl Kenti*. Ed. Bülent Duru ve Ayten Alkan. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

Hartmann, Heidi. "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union." *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Ed. Lydia Sargent. Montreal: Black Rose Books, 1981.

Henri Lefebvre. *Mekânın Üretimi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.

Henri Lefebvre. *Şehir Hakkı*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.

Hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1982.

Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985.

Karlsson, Ingmar. *Avrupa'nın Üvey Evlatları*. Çev. Turhan Kayaoğlu. İstanbul: Homer Kitabevi ve Yayıncılık, 2006.

Kenrick, Donald. *Historical Dictionary of the Gypsies*. Lanham: The Scarecrow Press, 2007.

Kellas, James G. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. New York: Macmillan Education America, 1991.

Kurdoğlu, Ayça. "Kent Yaşamı." *Toplumsal Yapı*. Ed. Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011, 116–119.

Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.

Lévi-Strauss, Claude. *İrk, Tarih ve Kültür*. Çev. Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu, Işık Ergüden. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Madison, D. Soyini. *Critical Ethnography*. California: Sage Publication, 2005.

Marushiakova, Elena – Vesselin Popov. *Stalin vs Gypsies: Roma and Political Repressions in the USSR*. Leiden: Brill Schöningh, 2024.

Marushiakova, Elena – Vesselin Popov. *Gypsies in Ottoman Empire*. Hatfield Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 2000.

Martinez, Nicole. *Çingeneler*. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

McRobbie, Angela. *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*. London: SAGE Publications Ltd, 2009.

Mosse, George L. *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

Najmabadi, Afsaneh. “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak.” *Vatan, Millet, Kadınlar*. Ed. Ayşe Gül Altınay. İstanbul: İletişim, 2016, 129.

Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. Çev. Özlem Akkaya. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.

Omi, Michael – Howard Winant. *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge, 2015.

Özkırımlı, Umut. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

Özkan, Ali Rafet. *Türkiye Çingeneleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2000.

Pierce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Pym, Richard J. *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425–1783*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Scott, James C. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Semerci, Pınar Uyan. “Demokratik ve Hakkaniyetli Bir Toplum İdeali: Ekonomik Sosyal Haklar ve Yurttaş Olabilme.” *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*. Der. Filiz Kartal. Ankara: TODAİE, 2010.

Semerci, Pınar Uyan. “Dev ve Cüce Aynı Yolda: Yoksulluk ve Pozitif Özgürlükler.” *İnsan Hakları İhlali Olarak Yoksulluk*. Der. Pınar Uyan Semerci. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Semerci, Pınar Uyan – Başak Akkan. “Yurttaşlığın Kırılma Anlaşması: Romanlar ve Engelliler Bağlamında İhtiyaçların Yorumlanması Siyaseti ve Yeni Bir Yurttaşlık Paradigması.” *Farklılıkların Birlikteliği: Türkiye ve Avrupa’da Birarada Yaşama Tartışmaları*. Der. Ayhan Kaya. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2014.

Slavitt, David R. (çev.). *The Theban Plays of Sophocles*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Sugar, Peter F. *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804*. Seattle and London: University of Washington Press, 1996.

Sway, Marlene. *Familiar Strangers: Gypsy Life in America*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Tatlıcan, Ümit – Güney Çeğin. “Bourdieu ve Giddens: Habitus ve Yapının İkiliği.” *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. Ed. G. Çeğin, E. A. Arlı ve Ü. Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, 334.

Ünlü, Barış. *Türklük Sözleşmesi*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

Ürer, Levent (ed.). *Devletsiz Bir Halk Olarak Çingeneler: Kökenleri, Sorunları, Örgütlenmeleri*. İstanbul: Melek Yayınları, 2012.

Üsdiken, Behzat. “Tarlabaşı.” *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. Ed. Nuri Akbayar ve diğerleri. Cilt 7. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994, 217.

Wacquant, Loïc. *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*. Çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.

Williams, Patrick – Laura Chrisman (ed.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994.

Yılmaz, Bediz. “Yakındaki Uzak: İstanbul’un Bir Kentiçi Mahallesinde Sosyal Dışlanma ve Mekânsal Sürgün.” *Türkiye’de Büyük Kentlerin Gecekondu ve Çöküntü Mahallelerinde Yaşanan Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma*. Ed. Fikret Adaman ve Çağlar Keyder. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006, 28.

Yuval-Davis, Nira. *Cinsiyet ve Millet*. Çev. Ayşin Bektaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Yuval-Davis, Nira – Floya Anthias (ed.). *Woman–Nation–State*. London: Macmillan, 1989.

Zizek, Slavoj. *Yamuk Bakmak*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Makale

Altınöz, İsmail. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çingenelerin Sosyo-Ekonomik Yapıları”, *OTAM* 48/Güz (2020), 7, 20.

Altınöz, İsmail. “Osmanlılar Zamanında Rumeli Eyaleti’nde Çingeneler”, *Yeni Türkiye Dergisi* 70 (2015), 5702–5706.

Akkaya, Özlem ve Yılgür Egemen “Locally Confined Territorial Stigmatization: The Case of ‘Gypsy’ Stigma.” *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 10/26 (2019): 214–253.

Balamir, Figen. “Bir Nitel Yaklaşım Deseni Olarak Etnografi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 17/34 (Haziran 2023), 40.

Çakır, Serpil. “Kapitalizm ve Patriyarkaya Karşı: Sosyalist Feminizm”, *Toplum ve Demokrasi* 2/4 (Eylül-Aralık 2008), 192.

Crenshaw, Kimberlé. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum* 1989/1 (1989), 139–141.

Crenshaw, Kimberlé. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review* 43/6 (Temmuz 1991), 1241–1245.

Dingeç, Emine. “XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/20 (2009), 34–35.

Foucault, Michel. “The Subject and Power”, *Critical Inquiry* 8/4 (Summer 1982), 777–795.

Guenther, Levy. “The Travail of the Gypsies”, *National Interest* 57 (Sonbahar 1999), 2.

Hajioff, Steve – Martin McKee. “The Health of the Roma People: A Review of the Evidence”, *Journal of Epidemiology and Community Health* 54/11 (2000), 864.

Heper, Altan. “Hannah Arendt’te Haklara Sahip Olma Hakkı”, *Hukuk Araştırmaları Dergisi* 28/2 (2022), 655.

Irgil, Ezgi. “Broadening The Positionality in Migration Studies: Assigned Insider Category”, *Migration Studies* 9/3 (Eylül 2021), 1215–1217.

Kaplan, Merve – Mahmut Yardımcıoğlu. “Alan Habitus ve Sermaye Kavramlarıyla Pierre Bourdieu”, *HABITUS Toplumbilim Dergisi* 1 (2020), 26–29.

Kandiyoti, Deniz. “Bargaining with Patriarchy”, *Gender & Society* 2/3 (Eylül 1988), 278–282.

Şen, Ahmet Faruk. “Kent Hakkının Korunmasında Bir Mücadele Alanı Olarak Alternatif Medya: Taksim Projesi ve Gezi Parkı Örneği”, *Selçuk İletişim* 9/1 (2015), 144–145.

Smith, Neil. “Yeni Küresellik, Yeni Şehircilik: Küresel Kentsel Strateji Olarak Soylulaştırma”, çev. İlknur Urkun ve İbrahim Bülent Gündoğdu, *Planlama Dergisi* 2 (2006), 19–25.

Sunar, Lütfi. “Aydınlanma Döneminde Doğuya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler”, *İstanbul University Journal of Sociology* 3/24 (2012), 59–82.

Şimşek, Sadettin – Kenan Ukuş – Galip Öner. “Türkiye’de Roman Vatandaşların Algılanış Biçimleri ve Yaşadıkları Problemler”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (2020), 2250–2277.

Taylan, Hasan H. – İsmail Barış. “Medyada Romanlara Yönelik Kalıpyargı ve Önyargıların Sunumu”, *Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 4/1 (Haziran 2023), 96–97.

Tekin, Cemile – Yılmaz Altunsoy. “Cumhuriyet Döneminde Bulgaristan’dan Türkiye’ye Kitleli Göçler”, *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (Bahar 2019), 128.

Uslu, Fatih – Erdi Demir. “Nitel Bir Veri Toplama Tekniği: Derinlemesine Görüşme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (Haziran 2023), 292.

Ünlütürk Ulutaş, Çağla – Asiye Kamber. “İç Göç ve Mekânsal Dışlanma”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (2017), 5.

Uyan Semerci, Pınar. “A Relational Account of Nussbaum’s List of Capabilities”, *Journal of Human Development* 8/2 (2007), 345–356.

Yıldız, Hüseyin. “Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojisi”, *Dil Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2007), 63–78.

Yılıgür, Egemen. “Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve ‘Çingeneler’: Vergi, Askerlik ve Adlandırma Meseleleri”, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 2/18 (2018), 274–275.

Yılıgür, Egemen. “‘Turcoman Gypsies:’ The Intersectional/Multiple Identities of a Peripatetic Group and Its Historical Segmentation”, *Romani Studies* 5 35, no. 1 (2025), 4044

Yılmaz, Bediz – Didem Danış. “Her Dönemin Bekleme Odası: Görünmez Kent Tarlabası”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 40 (2024), 101–126.

Yuval-Davis, Nira. “Nationalist Projects and Gender Relations”, *Narodna umjetnost: Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research* 40/1 (Haziran 2003), 12.

Yüksel, Hasan – Mesude Yüksel. “Çocuk İhmali ve İstismarı Bağlamında Türkiye’de Çocuk Gelinler Gerçeği”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2014), 11.

Wacquant, Loïc. “Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality”, *Thesis Eleven* 91/1 (2007), 66–77.

Tezler

Çetin, Deniz. *Toplum ve Mekân İlişkisi İçinde Kent Dinamikleri İncelemesi ve Tarlabası Örneği*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Demirel, Hanım. *Çingene Kadınların Günlük Hayat Deneyimleri Üzerine Bir Araştırma: Diyarbakır/Çermik Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Dingeç, Emine. *Rumeli’de Geri Hizmet Teşkilatı İçinde Çingeneler*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Güneş, Engin. *Kocaeli Romanlarında Sosyal Dışlanma*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Gün, Serap. *Etnikleşen Yoksulluk: Çingeneler/Romanlar Örneği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Özer, Nisa. *Gypsies and Discrimination: A Qualitative Research on Gypsies (Roma) in Gültepe*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tunaydın, Pelin. *Precarious Identity, Tenacious Stereotype: The Making of Romani Alterity in Late- and Post-Ottoman Turkey*. Seattle: University of Washington, Doctor of Philosophy, 2023.

Resmî Belgeler ve Zabıt Cerideleri

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi (MMZC). Cilt 4, Dönem 1, Meclis Yılı 1, Oturum 86 (23 Mayıs 1325 Rumi / 5 Haziran 1909), Varak 122.

Resmî Gazete. No. 3162 (21 Kasım 1935), s. 5791.

T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. *Roman Vatandaşlara Yönelik Strateji Belgesi (2023–2030)*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2022.

https://www.aile.gov.tr/media/127513/yeni-roman-strateji-belgesi-20221222_v19.pdf (Erişim 6 Haziran 2025).

TBMM Zabıt Ceridesi. Cilt 23, Dönem IV, Toplanma Yılı 3, Oturum 65 (7 Haziran 1934).

TBMM Zabıt Ceridesi. Cilt 25, Dönem 2, Meclis Yılı 3, Oturum 110 (30 Mayıs 1926), Varak 649.

“I/335 Numaralı İskân Kanunu Lâyihası ve İskân Muva kkat Encümeni Mazbatası” (2 Mayıs 1932).

İskân Kanunu (İsk.Kan.). Resmî Gazete Sayı No: 2733 (21 Haziran 1934), Kanun No: 2510.

Yabancıların Türkiye’de İkamet ve Seyahatleri Hakkında Kanun (Yab.Kan.). Resmî Gazete Sayı No: 8662 (24 Temmuz 1950), Kanun No: 5683, md. 21.

İnternet Kaynakları

AA, Anadolu Ajansı. “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Başakşehirli Romanlar Geleneksel İftar Buluşması’nda Konuştu.” Erişim 6 Haziran 2025.

<https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/ayrimcilik/cumhurbaskani-erdogan-basaksehirli><https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/ayrimcilik/cumhurbaskani-erdogan-basaksehirli-romanlar-geleneksel-iftar-bulusmasinda-konustu/1815915>[romanlar-geleneksel-iftar-bulusmasinda-konustu/1815915](https://www.aa.com.tr/tr/ayrimcilikhatti/ayrimcilik/cumhurbaskani-erdogan-basaksehirli-romanlar-geleneksel-iftar-bulusmasinda-konustu/1815915)

AA, Anadolu Ajansı. “Türkiye Roman Nüfus Araştırmasının Sonuç Bildirgesi Yayınlandı.” Erişim 6 Haziran 2025. [URL eksik, lütfen tamamlayın]

- Arkitera, Arkitera. “Sulukule’de Tarihi Karar.” Erişim 6 Haziran 2025. <https://www.arkitera.com/haber/sulukulede-tarihi-karar/>
- Bianet, Bağımsız İletişim Ağı. “Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri.” Erişim 6 Haziran 2025. <https://bianet.org/yazi/sosyal-dislanmanin-roman-halleri-xxxxxx> [URL eksikse tamamlayın]
- Mazlumder, Mazlumder. “Türkiye’de Romanların Sosyal ve Hukuki Durumu.” Erişim 7 Nisan 2025. [URL eksik]
- Milliyet, Milliyet. “Tarlabaşı’nda Helikopter Destekli Uyuşturucu Operasyonu.” Erişim 6 Haziran 2025. <https://www.milliyet.com.tr/galeri/tarlabasinda-helikopter-destekli><https://www.milliyet.com.tr/galeri/tarlabasinda-helikopter-destekli-uyusturucu-operasyonu-430442/10uyusturucu-operasyonu-430442/10>
- Online Etymology Dictionary, Online Etymology Dictionary. “Margin.” Erişim 25 Mayıs 2025. <https://www.etymonline.com/word/margin>
- Romani Godi, Romani Godi. “Erişilemeyen Adalet: Türkiye’de Romanların Adalet Arayışı, Hukuki Engeller ve Sosyal Adaletsizliğin İnşası.” Erişim 1 Haziran 2025. <https://romanigodi.org/erisilemeyen-adalet-turkiyede-romanlarin-adalet-arayisi-hukuki><https://romanigodi.org/erisilemeyen-adalet-turkiyede-romanlarin-adalet-arayisi-hukuki-engeller-ve-sosyal-adaletsizligin-insasi/engeller-ve-sosyal-adaletsizligin-insasi/>
- ROMAAR, Roman Hakları Derneği. “Amaçlar.” Erişim 6 Haziran 2025. <https://www.romaar.com/amaclar.html>
- Sözcü, Sözcü Gazetesi. “Roman Evine Girmeyen Açılım.” Erişim 6 Haziran 2025. <https://www.sozcu.com.tr/roman-evine-girmeyen-acilim-wp5815895>
- Sondakika.com, Sondakika.com. “Tarlabaşı’nda Polis Operasyonu.” YouTube video, 7:41. Erişim 6 Haziran 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=XE6aPqunkTU>
- Sıfır Ayrımcılık Derneği, Sıfır Ayrımcılık Derneği. “Basın Açıklaması: ‘Roman Havası’ Dizisi Yayından Kaldırılsın, Romanlardan Özür Dilensin!” Erişim 6 Haziran 2025. <https://sifirayrimcilik.org/haber/basin-aciklamasi-roman-havasi-dizisi-yayindan><https://sifirayrimcilik.org/haber/basin-aciklamasi-roman-havasi-dizisi-yayindan-kaldirilsin-romanlardan-ozur-dilensin/kaldirilsin-romanlardan-ozur-dilensin/>
- Şiirleri.org, Şiirleri.org. “Üç Frenk Havası”. Erişim 23 Haziran 2025. <https://www.siiirleri.org/siir/1389/%DC%E7+Frenk+Havas%FD.html>
- Tarlabaşı Semtevi, Tarlabaşı Semtevi. “@beyoglusemtevi.” Erişim 4 Mayıs 2025. <https://www.instagram.com/beyoglusemtevi/>

TTM, Tarlabası Toplum Merkezi. “Hakkımızda.” Erişim 4 Mayıs 2025. <https://www.tarlabasi.org>

Uğurlu, Örgen, “Dönüşen Kentlerin Dönüşmeyen Ayrımcılığı: İzmit Romanları Örneği.” Uluslararası Ayrımcılık Konferansı. Eşit Haklar İçin İzleme Derneği (ESHİD), Romani Godi, Sivil Düşler Derneği. “Deprem Roman Hali.” Kasım 2023. Erişim 6 Haziran 2025. <https://romanigodi.org/wp-content/uploads/2023/11/Deprem-Roman-Hali-EnSon-1.pdf>

Yeni Asır, Yeni Asır. “Narkotik Ekiplerinden Zehir Tacirlerine Şafak Operasyonu.” Erişim 6 Haziran 2025. <https://www.yeniasir.com.tr/video/gundem/narkotik-ekiplerinden-zehir><https://www.yeniasir.com.tr/video/gundem/narkotik-ekiplerinden-zehir-tacirlerine-safak-operasyonu>



EKLER**Ek 1****Görsel 1**

Görsel 2



Görsel 3



Görsel 4



Görsel 5



Görsel 6



Görsel 7



Görsel 8



Görsel 9



Görsel 10



Görsel 11



Görsel 12

Ek 2

Katılımcılara Sorulan Yarı Yapılandırılmış Görüşme Soruları

1. Öğrenim durumunuz?
2. Mesleğiniz nedir?
3. Yaptığınız işten memnun musunuz? Neden?
4. Eğitim ve iş bulma sürecinizde zorluklarla karşılaştınız mı? Toplum içinde eğitim ve iş fırsatlarına erişim konusundaki deneyimlerinizi paylaşabilir misiniz?
5. Çingenelik sizin için ne ifade ediyor?
6. Türk toplumuna aidiyet hissediyor musunuz?
7. Kendinizi milliyetçi olarak tanımlar mısınız?
8. Çingenelik bir kültür mü ya da kendinizi bir etnik grup olarak mı tanımlarsınız?
9. Çingenelerin tarihsel kökenleri ve göçleri hakkında ne düşünüyorsunuz?
10. Çingenelik veya Romanlık kültürünü ne kadar tanıyor sunuz? Bu kültürle ilgili neler biliyorsunuz?
11. Çingenelere yönelik toplum içindeki önyargı veya ayrımcılık olduğunu düşünüyor musunuz? Bu önyargılar sizce neden oluşuyor?
12. Gelenekleriniz ve yaşam tarzınızdan bahseder misiniz?
13. Çingenelere yönelik ayrımcılık hakkında kişisel deneyimleriniz var mı? Bu deneyimler nasıl şekillendi?
14. Çingene olduğunuzu hiç gizlediğiniz oldu mu?
15. Çingene olduğunuz için yaşadığınızı düşündüğünüz en önemli sorun sizce nedir?
16. Ailenizin veya toplumunuzun kadınlara yönelik beklentileri nelerdir?
17. Yaşamınızın Çingene erkeklere/kadınlara göre daha zor olduğunu düşünüyor musunuz? Neden?
18. Çingene bir kadın olarak günlük yaşamınızda bize anlatabileceğiniz deneyimleri paylaşabilir misiniz?
19. Geleneksel Çingene kültürü içinde kadınlar cinsiyetçi zorluklara maruz kalıyorlar mı bununla ilgili bizimle neler paylaşabilirsiniz?
20. Çingene kültürü içinde kadınların cinsiyet temelli ayrımcılık ve şiddete maruz kaldığını düşünüyorsanız bununla nasıl başa çıkıyorsunuz?
21. Çingeneler arasında kadınların eğitim fırsatlarına erişimi nasıldır?
22. Gelecekte neleri umut ediyorsunuz?