

Yerelleşmenin ve Evrenselleşmenin Ötesinde Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek

Yazar: Dr. Öğr. Gör. Bülent Küçük | 27 Temmuz 2015



Fotoğraf: Murat Bay

Giriş: “Sınıf”tan Kaçmak ve “Sınıf”a Kaçmak

Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan (2008) politik ekonomi (altyapı) ve kültür (üstyapı) arasına kalın çizgiler çeken iki farklı tutumdan bahsederler: Bunlardan birini “sınıf”a kaçmak, diğerini “sınıf”tan kaçmak olarak nitelendiriyorlar. Bora ve Erdoğan’ın isabetle tespit ettikleri bu iki pozisyon Kürt meselesi bağlamında şöyle değerlendirilebilir: Muhafazakar sosyalistler (akademisyen ve siyasetçiler) incelemelerinde çok katmanlı tarihsel bir mesele olan Kürt meselesini sadece sınıf (emeğin evrenselliği) ekseninden açıklamaya çalışarak “sınıf”a kaçarlar. Bu yapılırken, bir taraftan toplumun değişik katman ve kategorilerinin farklı şekillerde ve yoğunluklarda tecrübe ettikleri simgesel şiddet ve iktisadi sömürü biçimleri bir soyutlamaya tabi tutularak “emek” kategorisi üzerinden birbirlerine eşitlenir; diğer taraftan da sosyal öznelliğin fazla-belirlenim süreci göz ardı edilerek, özne sırf “homo-emek” (Callari ve Ruccio, 1996: 18) statüsüne indirgenir (neo-liberalizmde öznenin homo ekonomikos’a indirgenmesi gibi). Halbuki, her bilme, görme ve konumlanma biçiminin sırf sınıfsal bir karakteri yoktur: kültürel ve cinsel karakterleri de vardır.^[2] Bu yüzden ötekinin tekil

deneyimlerini kale almayan her evrensellik çağrısı, kaçınılmaz olarak çağrıyı yapanın tikel bilme, görme ve deneyimleme biçimini ayrıcalıklı hale getirir; öteki deneyimleri hiçleştirir. İronik olan şudur ki, farklılık ve eşitsizlik arasındaki girift bağı tek eksenli emek-sermaye çatışmasına indirgeyen bu “sınıfa kaçan” anlayış, sosyal eşitsizliğin yeniden üretimi noktasında devletin “nötr” olmaktan çok “sermayenin” tarafı olduğu gerekçesiyle itiraz ettiği (liberal) tutumla benzeşir: Devletin evrenselliği (nötrlüğü) sınıfın evrenselliği (nötrlüğü) ile ikame edilir; sınıf kategorisi sosyal ve simgesel bağlamdan soyutlanarak farklı toplumsal kategorilerin farklı ve eşitsiz deneyimleri eşitlenir.

“Sınıftan kaçan” liberal çok kültürcü tutum ise tanınma talebini sırf kültürel bir farkın tanınmasına indirgeyerek inkarın ve dışlamanın sömürüyü nasıl yoğunlaştırıp doğallaştırdığını görünmez kılar. Yani, bu tutum kale alınmayan kimliklerin kaynaklara ve hizmetlere erişim konusunda yaşadıkları yapısal engeller ve bu kimliklerin piyasada ucuz iş gücü ordusuna dönüştürülmeleri ile değersizleştirilmeleri ve dışlanmaları arasındaki bağ konusunda sessiz kalır (Butler, 1998). Böyle olunca, esas (iktisadi ve simgesel) eşit(siz)lik olan tanınma talebi, iktisattan ve siyasetten azade olduğu varsayılan “doğal” bir kültürel farkın tahammül edilmesi meselesine indirgenir (Žižek, 2008). Sınıftan kaçan bu durumu, “yeni” ve “eski” sosyal hareketler arasında yapılan ayırım da görürüz. Bu yaygın bakışa göre sanayi toplumlarında “eski” sosyal hareketler temel olarak (maddi kaynakların yeniden dağılımını içeren) sosyal adalet talep eden emek ve sendikal emek hareketleri iken, sanayi sonrası tüketici toplumlarında (simgesel kaynakların yeniden dağılımını içeren) kültürel farklılığın tanınmasını talep eden “yeni” sosyal hareketlerin başat olduğu varsayılır (mesela kadın, LGBT ve etnik hareketler gibi). Burada sınıf karakterli hareketlerden kimlik karakterli hareketlere doğru bir dönüşüm olduğu varsayılır. Ne var ki, bu varsayım -yukarıda bahsini ettiğim politik ekonomi (altyapı) ve kültür (üstyapı) ayırımı üzerine bina edildiğinden- her simgesel tanınma isteğinin sosyal eşitlik talebini içerdiğini gözden geçirir (Honneth, 1996). Aslında, sosyal adalet motifli her emek hareketi simgesel tanınma mücadelesini, her tanınma mücadelesi de sosyal eşitlik mücadelesini kapsar. Bu yazı söz konusu kimlik-sınıf ayırımı üzerinden işleyen inkarı (post-)kolonyal bağlamı içine oturtarak ana hatlarıyla tartıştıktan sonra bu ayırımı aşmanın bir arayışı olarak önerilen ve esasını yerelleşerek evrenselleşmenin oluşturduğu “demokratik özerklik” fikrini tartışmaya açacak.

Kolonyal Bağlamda Sınıf ve Kültür

Sosyal eşitsizliğin kültürel değersizleştirme ile olan mutlu izdivacı en bariz olarak kolonyal bağlamda görünür hale gelir. Kolonyal mekanda sembolik şiddet ekonomik sömürü ilişkisi ile kusursuz örtüştüğü için, özellikle burada hayatı hiçe sayılanların verdikleri mücadele hem maddi, hem de simgesel kaynakların yeniden dağılımına ilişkindir. Çünkü sınıfın ırka içkin olduğu gerçeği burada açığa çıkar. Fanon’un (1961) Cezayir bağlamında ifade ettiği gibi, burada yerli nüfus siyah olduğu için yoksul, yoksul olduğu için siyahtır. Dolayısıyla, itibarsızlaştırma ve inkar ötekiler hakkında kişisel önyargılardan müteşekkil bir bilmeme durumunun sonucu değildir. Aksine, mekânsal mesafeler, simgesel ve sektörel ayrımlar yolu ile Batılı beyaz figürün prestijine yatırım yaparak ötekini değersizleştirmek kolonyal devletin iktisadi ve biyo-politik rasyonelitesinin bilindik bir yol ve yordamıdır (Foucault, 2003; Mbembe, 2003). Batılı beyazın üstünlüğüne yapılan bu simgesel ve duygulanımsal yatırımın temel maksadının, müşterek bir sosyal mekanı ve hayat koşullarını paylaşan batılı beyaz emekçiler ile ucuz işgücü veya köle olarak çalıştırılan yerli nüfus arasında olabilecek bir dayanışmayı ve ortak mücadeleyi önlemek olduğunu hatırlamak gerekir (Stoler 1989). İtibarsızlaştırma, mekânsal ve sınıfsal ayrıştırma üzerinden işleyen devlet şiddeti hem kaynaklara doğrudan el koymayı, mülksüzleştirmeyi ve emeğin yoğun sömürsünü mümkün kılar, hem de ötekini dilsizleştirerek, hafızasızlaştırarak ve değersizleştirerek onu farklı bir yasa ile idare etmenin zeminini hazırlar. Böylece, “öteki” aşağı bir insani varlık olarak temsil edildiğinden, onun mülküne, bedenine ve hafızasına el koymak ahlaki ve hukuki bir sorun olarak görülmez. Bu yüzden hem kolonize edilen coğrafyanın kaynakları merkeze sorunsuz bir şekilde taşınır, hem de bu coğrafyanın insan sermayesinin ucuz emek olarak piyasaya eklenmesi sağlanır. Bu kurumsal teknik, ötekinin

siyasi iradesini yok sayarak nesneleştirir, onu siyasi süreçlerden dışlayarak idare edebilmenin simgesel zeminini hazırlar ve nihayetinde söz konusu coğrafyayı farklı bir hukuki rejim -daha doğru bir ifadeyle “hukuksuzluk rejimi”- ile idare eder. Kolonize edilenlerin hayatları zaten hor görüldüğünden bu hukuksuzluk rejimi ve devlet şiddeti onların hoyratça öldürülebilip yerinden edilmesini kabul edilir yapar.

Peki Türkiye’de bu durum nasıldır? Burada kurumsal temsilde, akademide, ana akım medyada ve gündelik hayatta (kurumsal) ırkçılık meselesi bir tür kafatasçılık, ötekilere karşı -eğitim ile giderilebilir- naif önyargılardan ve negatif temsillerden ibaret bir söylem olarak değerlendirilir. “İrkçilik bu topraklarda zemin bulmamıştır, çünkü bizim kolonyal bir geçmişimiz yoktur” denir. İrkçilik meselesine eleştirel olduğunu düşündüğümüz kimi akademisyenler de bu kavramdan ya ırkçılığın sadece tarihsel bir biçimi olan kafatası ırkçılığını anlar, ya da onu kimi yerel/lokal alanlara ve marjinal kesimlere özgü mantık dışı bir söylem olarak kabul eder (Aktar, 1996). Bu “Bizde ırkçılık kurumsal olarak yoktur, kimi taşralı vatandaşın - eğitimle giderilecek - önyargıları vardır” varsayımının Türkiye devletinin kolonyal bir tarihinin olmadığı varsayımı ile doğrudan bağlantılı olduğunu düşünüyorum.

Bu anlayıştan ayrışan sosyal bilimcilerden en öne çıkan İsmail Beşikçi’dir. Ayrıntısına girmeden hatırlamak gerekirse, sayısız çalışmasında Beşikçi (1977, 1990, 1992a, 1992b, 1992c) Kürt meselesi konusunda susmayı tercih eden,^[3] -mesela Şerif Mardin gibi- ya da bu meseleyi bir modernleşme, kalkınma ve geri kalmışlık sorunsalına indirgeyen -Doğan Avcıoğlu, Niyazi Berkes, Behice Boran gibi- dönemin ana akım (sol tandanslı) sosyal bilimcilerden radikal bir şekilde ayrışarak (Ünlü, 2011: 33), Kürt meselesi üzerinden sosyal eşitsizlik ile inkar üzerinden işleyen kültürel tahakküm arasındaki kurucu bağı, özellikle *Doğu Anadolu’nun Düzeni* (1992a) adlı çalışmasında göstermeye çalışmış ve inkarın arkasındaki temel idari ve iktisadi rasyonaliteyi ifşa etmenin mücadelesine girmiştir. Beşikçi’ye göre, Cumhuriyet rejiminin inşası sürecinde, Türkiye’de Kürdistan coğrafyasının hafızalardan ve haritalardan silinmesiyle günümüze kadar süregelen Kürtlerin acılar tarihi arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Düşük yoğunluklu savaşın en kirli zamanları olan 1990’ların başlarında mahkeme salonunda yaptığı çok çarpıcı savunmasında^[4] “Cumhuriyet rejiminin ırkçı karakterinden bahsedebilmek için devletin illa Güney Afrika’daki Apartheid (ırk ayrımı) rejimi gibi örgütlenmesi gerekmez” der. Beşikçi’ye göre Cumhuriyet rejimi Apartheid rejiminden farklıdır ama ırkçılık bakımından onun ötesine geçer. Apartheid rejimi sınıfsal, sektörel ve mekânsal ayrışma üzerinden inşa edilmiştir, ama ötekini inkar ve asimile etmeye kalkışmaz. Siyahlar ve beyazlar ayrı mahallelerde ve bölgelerde ikamete zorlanır, ayrı sektörlerde çalışır ve ayrı okullarda okurlar. Üstelik siyahlar hem mülksüzleştirilmiş hem de siyaset dışına itilmişlerdir^[5]. Fakat, Beşikçi’ye göre, yine de siyahların inkar edilmeyen ana dilleri, kendi okulları vardır, hor görülmüş de olsalar inkar edilmeyen kimlikleri vardır.

Buna karşın, Kürdistan dört parçaya bölünüp, dört ayrı devlet tarafından “devletlerarası bir sömürge” (Beşikçi, 1990) haline getirilip paylaşılmıştır. Türk devleti Kürdistan’ın kaynaklarına doğrudan el koymuş, bilinçli ve sistematik bir biçiminde bölgeye kaynak aktarmamış, burayı bilerek ‘az gelişmiş’ bırakmıştır.^[6] Üstüne üstlük Cumhuriyet tarihi boyunca devlet bölgeyi batıdan farklı olarak, olağanüstü özel bir hukuk ile idare etmiş, bu inkara, devlet şiddetine isyan edenleri ve nihayetinde kendi kendini yönetmek isteyen hareketleri şiddetle bastırmış, önemli bir kısmını bölgeye özel “zorunlu iskan kanunlarıyla” yerinden etmiş, ya da yargılamaksızın yok etmiştir (Beşikçi, 1977; 1992a; 1992b). Devlet bütün bunları yapmakla da kalmamış, bir taraftan bir coğrafya olarak Kürdistan’ın mevcudiyetini yok saymış, diğer taraftan bizatihi Kürt kimliği ve Kürt dilini inkar etmiştir. Beşikçi, bu “devletlerarası sömürge” olma durumu, Kürtlerin ve bir coğrafya olarak Kürdistan’ın inkar edilmesi sebepleriyle, Kürdistan’ın bir “koloni” bile olmadığını, eşi benzeri olmayan “koloni ötesi” bir durum teşkil ettiğinin altını çizer (Beşikçi, 1990).

Dahası, Beşikçi Kürtlerin cumhuriyet sonrası Türkiye’inde kendi kimliklerini inkar ettikleri -yani “Türklük sözleşmesi”ne (Ünlü 2014) sadakat gösterdikleri- sürece “her şey” olabileceklerini, fakat farklılıklarını ifade ettikleri anda “hiçbir şey” olamayacaklarını belirtmekte ve bunu bir “ideolojik-kültürel-kıyım” olarak nitelemektedir.^[1] Pratikte bu inkar şu anlama gelmektedir: Türkiye’de ki kurumsal ırkçılık Kürtler sessiz ve siyasetsiz kaldıkları sürece -Mesut Yeğen’ in (2014) de ifadesiyle- Kürtleri “geleceğin müstakbel (Müslüman) Türkleri” olarak görme arzusu ile ötekini kültürel olarak eritme üzerinden işlemektedir. Bu kurumsal ideoloji ötekinin eksikliğine, kültürel ve iktisadi olarak geri kalmışlığına vurgu yaparak, ötekinden daha medeni/modern olduğunu varsayarak konuşur; Kürtlerin kendine benzemesi için onları özendirir. Terbiye etmek için kaynakları harekete geçirir; “Gel bizim gibi ol.”, “Bizim gibi sev bu vatani.” der (Ahmed, 2007).

Yeri gelmişken bu koşullu “bizim gibi ol” tavrının, gayri-Müslimler ve Yahudiler söz konusu olduğunda farklılaştığını hatırlatalım. Zira onların “bizden” olmasının zaten imkânsız olduğu varsayıldığından, onlara karşı tavır mesafe ve kurumsal dışlama üzerinden işler. Bu bakımdan mesela popüler söylemde bir kategori olarak Yahudiler fazla batılı, fazla zengin, fazla kentli-modern ve fazla sinsidirler. Oysa Kürtler fazla doğulu, fazla yoksul, fazla taşralı-geleneksel ve fazla naiftirler (Kürtler farkına varmadan Yahudi lobileri tarafından sıkça kullanılırlar). Müslüman Türk kimliği bu bakımından bu iki figürün arasında bir yerde konumlanmıştır diyebiliriz: Ne fazla moderndir, ne fazla geleneksel, ne fazla sinsidir ne fazla naif, ne fazla doğuludur ne fazla batılı, ne fazla zengindir ne fazla yoksul, yani ne Yahudi’dir ne de Kürt, ikisinin tam ortasında, fantazmatik bir yerdedir.

Toparlarsak: Cumhuriyet boyunca Kürtler “kendi kültürel farklılıklarını dillendirmedikleri, kendilerini siyasi olarak temsil etmedikleri, kendileri için konuşmadıkları ve kendi kendilerini yönetmedikleri sürece ‘bizden’ olabilirler” tezi üzerinden inkar edilmişlerdir. Kürt kimliğini kısmen tanımış olması hasebiyle Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) rejimiyle bu durum görece değişti; fakat AKP ile dönüşen devlet Kürtlerin kolonyal hakikatini inkar etmeye devam etmek suretiyle Kürtleri azınlık statüsüne indirgemiş, onlarla siyasi egemenliği paylaşmaya yanaşmamıştır (Küçük ve Özselçuk, 2015). AKP Kürtlerin mağduriyetlerini dillendirmesine alan açmış, hatta bu pozisyondan konuşmalarını teşvik etmiş ve fakat aynı göz hizasında geleceğe dair söz söyleyip alternatif siyasi projeler üretmesini sindirememiştir.

Post-kolonyal bağlam

Yukarıda kısaca ifade ettiğimiz mekânsal, simgesel ve sektörel ayrıştırma gibi idari tekniklerin sömürge sonrası bağlamlarda, mesela Avrupa’nın değişik metropollerinde farklı biçimlerde devam ettiğinin altını çizelim. Avrupa’nın çeşitli kentlerinde biyolojik/genetik ırkçılık biçiminin kültürel farklılık üzerine inşa edilmiş yeni bir tür ırkçılık ile ikame edilmiş olduğunu da not etmek gerekir (Balibar, 2003). Bu yeni ırkçılık “Kültürler uyuşmazdır”, “Ötekinin kültürü beni bozar, soysuzlaştırır” der (Žižek, 2008). Bu yüzden ötekini hem mekânsal hem de sınıfsal olarak belirli bir mesafede tutmak ister. “Sen farklı kal ve yerini bil ki benim üstünlüğüm görünür olsun” der. Sektörel ve sınıfsal ayrışma ve mekânsal ve kültürel mesafe koyma üzerinden işleyen bu kadim kolonyal teknik Avrupa metropollerinde etnikleştirilmiş iş bölümü üzerinden devamlılık gösterir. Mesela göçmenler sadece belli iş kollarında ucuz iş gücü olarak çalışmak durumunda bırakılır. Sektörel bölünme göçmenler bakımından çoğu zaman düşük ücretli, düşük prestijli ve güvencesiz sektörlerde -yani kayırılmış vatandaşın çalışmayı kendine yakıştıramadığı alanlarda- istihdam anlamına geliyor. Bu yüzden ki kolonyal ve post-kolonyal bağlamlarda kültürel tahakküm ile sınıfsal eşitsizlik iç içe geçer, hor görülmüş öteki aynı zamanda yoksul olan ötekidir. Ayrıca, göçmenler siyasi ve kamusal mekanizmalardan ve katılım süreçlerinden dışlanır, vatandaş olmadıkları için siyasi haklardan yoksun edilir ve sistematik olarak zan altında bırakılırlar. Üstüne üstlük adli ceza yasalarının uygulanmasında sistematik olarak çifte standarda maruz kalırlar: Hali hazırda zan altında bırakılmış göçmenler/siyahlar beyazlarla aynı suçu işlemeleri durumlarında bile sıklıkla beyazlara nazaran daha fazla cezaya çarptırılırlar (Lipsitz, 2006). Yani fiiliyatta onlar için ayrı bir hukuk işler.

Hapishanelerde göçmenlerin ve siyahların sayısının oransal olarak çok daha fazla olmasının bir nedeni de -suçlu duruma düşürülmeleri dışında- bu farklı ve çifte cezalandırma pratiğidir (Balibar, 2003).^[8]

Çokça unutulmuş başka bir durum da “kolonyal geçmişin” göçmenlerin öznelliğini göç ettikleri yeni mekanda nasıl şekillendirdiğidir. Kolonize edilen coğrafyadan göç ederek Avrupa’ya gelen göçmenler hafızalarını, acılarını ve sömürge deneyimlerini bu yeni mekanlara taşırlar. Egemen kimliğe karşı yapısal eksiklik hissiyatı ve hınç ile sosyalleşirler. Bu yüzden göçmenler iki pozisyon arasında seçime zorlanırlar: Bir kısmı ömürleri boyu prestijli kimliğe özenerek, ona karşı duydukları eksiklikten ve utançtan azade olmak için çok çaba sarf eder, mekteplere gider meslek öğrenirler. Böylece topluma entegre olma arzusuyla çoğunluğun onları kabul edip bağırklarına basacakları günü beklerler. Bunun zaten boş bir hayal olduğunu düşünenler de dışlanmanın acısıyla daha da marjinalize olur ve hayatlarını çoğunluğa karşı hınç duymakla geçirirler. Her iki durumda da toplumsal hiyerarşiyi üreten yapısal koşullara zeval gelmez.

Dahası, dışlama sırf ayrışmalar ve mesafeler üzerinden öteki üzerinde kurulan sembolik ve sınıfsal bir tahakküm aracından ibaret değildir. Bu mekânsal, kültürel ve sınıfsal ayrışmalar aslında kendi içerisinde sınıfsal ve kültürel olarak farklılaşmış ayrıcalıklı baskın kimliği de kaynaştırarak cemaatleştirir, bütünleştirerek bir arada tutar, çoğunluğun birbiriyle hemhal olup dayanışmasını sağlar ve daha da önemlisi devlet ile ayrıcalıklı kimliği kucaklaştırır. Avrupalılığın, Fransızlığın, İngilizliğin yani ulusal “biz”in oluşumunu mümkün kılan şey bu tılsımlı kolonyal ayırmadır (Küçük, 2009). Mesela günümüzde Avrupalıyı kuran temel ayırım eski koloniden gelen “‘uyumsuz’ Müslüman Ötekiler”dir (daha önce Yahudilerdi). Almanya’da Solingen’de ve daha başka yerlerde Türkiyeli göçmenlere ve mültecilere yönelen ve bir bakıma anti-semitizmi ikame eden anti-göçmen şiddeti ile Türkiye’deki ırkçı şiddet arasındaki temel farka bakıldığında, ilkinin -Nazi Almanya’sı sonrasında- Avrupa kökenli olmayan “yabancılar”, sonrakinin “yerlilere” hınç biriktirmek üzerinden yükseldiği görülür. Elbette ikisi de yerliliğe ipotek koymak üzerinden işler, ama nefretlerini yönelttikleri muhataplar zamana ve mekana göre farklılaşır. Bu yüzden ki en yoksul Fransız veya Alman bile, kendini görece orta sınıf bir Müslüman göçmenden daha fiyakalı, daha üstün sayar. Dolayısıyla, dünyanın her tarafında ırkçılığın naif cahil cühela önyargısına indirgenmeyecek kadar derin, politik, idari ve ekonomik bir rasyonelitesi olduğunun altını tekrar çizmek gerekir: Irkçılık hem devleti millet ile “kucaklaştırmanın” yegane beynelmilel tekniğidir, hem de millete yakışmayan bir kısım fazlalıkları belirli bir mesafede tutup, onlara üstünlük taslayarak kolektif haz devşirmenin biricik yolu ve fevkalade çok yönlü iş gören bir tür kurumsallaşmış salon ırkçılığıdır.

Konumuza geri dönersek: Kürt meselesini yukarıdaki çerçeveden nasıl okuyabiliriz? Düşük yoğunluklu savaş sonrasında (1990’lar) Türkiye’nin metropollerine zorunlu göçle gelip yerleşen Kürt (ve Alevi) göçmenlerin büyük kentlerin çeperlerinde maruz kaldıkları dışlama, izolasyon, değersizleştirme ve devlet şiddeti bakımından yukarıda sözünü ettiğim Avrupa’da büyük şehirlerin varoşlarında sıkıştırılan Müslüman göçmenlerin durumlarıyla veya Gazze’de abluka altına yaşayan Filistinliler ile kimi benzerlikler taşır.^[9] Kürtlerin durumu bu bakımdan hem kolonyal hem de post-kolonyal durumları eş zamanlı içermektedir. Burada Kürtler (ve elbette Aleviler, Romanlar, LGBT’liler ve göçmenler gibi dışlanmış diğer kimlikler de) hem değersizleştirilip, suçlulaştırılırlar, hem de piyasada düşük ücretle çalışmak durumunda kalırlar.^[10] Yani değersizleştirme düşük ücreti mümkün kılmakta, düşük ücret de değersizleştirmeyi: Türkiye’de başta Kürtler üzere en çok ötekiler -Suriye iç savaşı mağduru Suriyeli Mülteciler- güvencesiz sektörlerde çalışır, en çok onlar bu koşullar altında çalışmayı kabul etmek zorunda kalır, en çok onlar sosyal yardıma mecbur bırakılır (Yörük, 2012)^[11], en çok onlar neoliberal kentsel dönüşüm projelerinin mağduru olarak yerinden edilir, kent hakkından mahrum bırakılır (Kuyucu, 2014; Candan ve Kolluoğlu 2008) ve en çok onlar hapishanelerde çürümeye terk edilirler.^[12] Özellikle 1990’lardan itibaren kentsel mekanlarda suçlulaştırma süreçleri ayyuka çıkarken, bu yeni mekanlarda “yoksul Kürtler sınıfsal olarak

marjinalleşirken suçluluk kategorisi Kürtler üzerinden irksallaştırılıyor” (Gönen, 2012: 57). Dolayısıyla, Batı'nın büyük metropollerinin varoşlarında yaşamaya itilmiş Kürtlerin hor görülmesi ile onların bu yeni kent mekanlarında (hizmet sektöründe) ucuz iş gücü olarak piyasaya eklemlenmesi arasındaki bağa dikkatlice baktığımızda dışlamanın, değersizleştirmenin ve sömürünün ne işe yaradığını ve nasıl iş gördüğünü görürüz. Yani, her ne kadar Türkiye’de başta Kürtler olmak üzere hep ötekiler kimlik politikası yapmakla, yani Türkiyelileşmemekle itham edilseler de, bu bağa baktığımızda kimlik politikası yapmanın gerçekte kimin işine yaradığını görürüz.

Bu bakımdan, kimlerin sosyal eşitsizlikten, inkardan ve kültürel tahakkümden nemalandığını görmek için kimlerin daha dar müstakil kimlik politikası yaptığını ve bu politikanın, siyasal alanda, bürokraside, medyada, piyasada ve gündelik hayatta nasıl iş gördüğüne bakmamız gerekmektedir. Bilindik bir edebiyatçı olan Salman Rushdie nasıl ki “Britanya'nın göçmen sorunu yoktur, beyaz İngiliz sorunu vardır” der (aktaran Bhavnani ve Bhavnani 1985: 146). Türkiye'nin de bu anlamda Kürt sorunundan çok, temelde bir Türk sorunu vardır. Kürtler ve bütün diğer dışlanmış, itibarsızlaştırılmış kimlikler bu temel sorundan muzdariptirler diyebiliriz. Yani, Türkiye’de temelde devletin koruyup kolladığı bir Türklük sorunu vardır, çünkü devlet denen şey toplumun üzerinde veya dışında duran bir yapı olmaktan çok, toplumu bizatihi şekillendiren bir yapıdır. Devlet sırf bir merkezde yoğunlaşmış ve katılmış bürokrasiden, mahkemelerden, zabıta kuvvetlerinden ve sembolik sermayeden müteşekkil bir yapı da değildir. Çok daha derin ve yaygın şekilde örgütlenmiş, insanların gündelik siyasi ve kültürel anlam dünyasını şekillendiren, belli bir türde vatandaş zihniyetini terbiye eden bir organizmadır devlet. İnsanların görme, düşünme, algılama biçimlerini şekillendirir, siyasi tercihlerini, beklentilerini ve tahayyüllerini sınırlar ve tahkim eder, gündelik kavramlarını, kültürel normları ve milli kodları belirleyip çerçeveler. Onlara nasıl düşünmeleri, nasıl görmeleri ve hissetmeleri ve nihayetinde nasıl hareket etmeleri gerektiğinin siyasi ve simgesel yol haritasını çizer devlet. Devletin (ve onun uzantısı medyanın ve piyasanın) bize dayattığı hayatı ve hakikati kendi hayatımız ve kendi hakikatimiz biliriz.

Bu anlamda, Barış Ünlü'nün (2014: 47-57) yerinde tespitiyle, nasıl ki Amerika’da Beyazları imtiyazlı hale getiren bir “Beyazlık Sözleşmesi” var,^[13] Türkiye’de Müslüman Türkleri -1910’lardan bugüne- koruyup kollayan zımnı bir “Türklük sözleşmesi” vardır. Bu Sözleşme'nin bir bileşeni bilgisizlik, yani belli konularda bilgi üretmemek ve yaymama sözleşmesi ise, diğer bileşeni de bir duygusuzluk sözleşmesidir. Bu şekilde imtiyaz sahibi yapılan bu yerleşik öznellik biçimi gündelik hayatta, medyada, akademide ve siyasette neyi nasıl göreceğini, duyacağını, bileceğini; hangi durumlarda neşeleneceğini ya da kederleneceğini; hangi konulara kayıtsız kalacağını; kimleri nasıl sevip yakınlık kuracağını ve kimlerden nefret edip, kimlere mesafe alacağını gayet iyi bilir. Mesela Ermenilere ve Kürtlere yönelik olarak suçluluk ve sorumluluk hissetmemek, utanç duymamak gibi.^[14] Dolayısıyla, kurumsal-bürokratik dışlamanın üzerine bina edildiği Türk sorunu sokağa popüler ırkçılık biçiminde sirayet eder. Yani popüler ırkçılık, kurumsal ırkçılığın başka bir yüzü, sokaktaki -kırılmış- bir yansımasıdır. Bu yüzden, bu karmaşık devlet-millet kucaklaşması içinde, devleti hakiki olarak dönüştürmeden toplum değişmez, toplumu hakiki olarak dönüştürmeden de devlet değişmez.

Başka bir ifadeyle, Türkler kültürel olarak daha üstün olduklarına dair fantezilerinden kopmadıkları sürece, bu devletin ve toprağın otantik sahibi olduklarına dair kanılarını devam ettirdikleri sürece, devletle kurdukları yakın ahbaplık ilişkilerine mesafe koymadıkları sürece, felaketlerden, utançtan milli gurur devşiren resmi tarihlerinden azade olmadıkları sürece Türk sorunu çözülemez. Çünkü toplumsal ve siyasal alanda eşitlik olmadan birlikte yaşam ancak mağdur olanın kendi temel evrensel hakkından, eşitlik ve özgürlük talebinden feragat etmesiyle mümkün olur. Halbuki hakiki bir eşitlik için egemen olan kimliğin kendi lükslerinden ve ayrıcalıklarından feragat etmesi gerekir. Öteki de herkes gibi kendi farklılığını her alanda icra edecek, kendini siyasi olarak temsil edecek ve böylece bir kategorinin, bir kimliğin içine hapsedilmiş birileri olarak değil evrensel hakkının tadını çıkararak herkes gibi olacak (Ranciere, 2010). Bunun için Kürtlerin evrenselleşmesinden (yani

Türkiyelileşmesinden)^[15] çok, hakim Türk kimliğinin kendini ötekine açarak evrenselleşmesi gerekir. Yani Türkler Türkiyelileşip herkesleşmeden, Kürtler Türkiyelileşip herkesleşemez.^[16] Bu anlamda, Halkların Demokratik Partisi (HDP) bir Türkiyelileşme ve bir herkesleşme projesidir, fakat bu Kürtlerden ziyade, Türkleri dönüştürme ve onları Türkiyelileştirme projesidir diyebiliriz.^[17]

Bu çerçeveden baktığımızda Kürt meselesinin ne kültürel kimlik siyasetine ve onun sembolik kısmi tanınmasına, ne de sadece bir ekonomik yoksunluğa ve yoksulluğa indirgenemeyecek kadar karmaşık bir mesele olduğunu görürüz. Bu meselenin çözümü bundan dolayı esaslı zihinsel ve kurumsal bazı değişimler gerektirir ki bu da hem ulus-devletin ve hem de kapitalizmin temel mekanizmalarının radikal bir şekilde dönüşmesini gerektirir. Bunun için ya doğrudan siyasi iktidarı ele geçirmek suretiyle rejimi topyekûn dönüştürür ve hemen akabinde baştan aşağı yepyeni bir toplum inşa etmenin yoluna gidersiniz (Jakoben gelenek veya Kemalist geleneği). Tepeden inme bir yaklaşımla, sıfırdan yeni bir toplum icat edip onu şekillendirirsiniz. Bu yöntem malum birçok yerde denendi ve Türkiye dahil birçok yerde çok insanın canına ve malına mal oldu. Üstelik, çoğu zaman yeni bir toplum yaratılmadı, burası gibi, simgesel ve duygusal olarak ortadan bölünmüş şizofrenik bir toplum yaratılmış oldu (Shayegan, 2012). Ya da, daha sabırlı ve sürekli bir siyasetle (Appadurai, 2002) ilkin toplumsal tabanda güç biriktirerek, Türkleri zihinsel olarak Türkiyelileştirerek, dönüştürerek ve toplumsal ilişkileri dönüştürerek siyasi, idari ve hukuki bir dönüşümü sağlamaya gidersiniz. HDP’de siyasi ifadesini bulan Kürt hareketi bu ikinci izlekten gitmeyi stratejik olarak kendilerine yol bellemiş görünüyor. Bugünden yarına -bir devrim veya darbe marifetiyle- ilkin devleti ve sonra toplumsal ilişkileri tepeden inme bir yol ile baştan aşağı dönüştürmek madem böyle ağır ve dramatik toplumsal sonuçlar doğurmaktadır, -ki yapısal olarak azınlıkta olan dışlanmış kimliklerin böylesi tepeden inme bir dönüşümü gerçekleştirmesi zaten neredeyse imkansız- o zaman daha sabırlı, sürekli ve uzun vadeli bir siyaseti toplumsal alandan örgütleyerek mücadele alanlarını genişletmelisiniz. Çok değişik alanlarda ve bölgelerde dillendirilen itirazları, acıları ve talepleri siyasallaştırarak köklü bir siyasi, idari ve hukuki dönüşüm amaçlamalısınız. HDP bu minvalde yerelden, yerinden yönetimi ve doğrudan demokratik katılımı hedeflemekte ve bu projeyi “demokratik özerklik” olarak kavramsallaştırmaktadır.

De-Kolonization Metodolojisi olarak Demokratik Özerklik^[18]

Türkiye kamuoyu, Öcalan’ın 2000 ortasından beri çeşitli yazılarında tartıştığı demokratik özerklik fikriyle 2011 yılında Demokratik Toplum Kongresi’nin (DTP) Kürt bölgesinde demokratik özerkliği uygulamak üzere gündemine almasıyla tanıştı (Gürer 2015). Türkiye’de geleceğe dair ütopyik bir senaryo olma ötesine henüz geçememiş demokratik özerklik projesi, Rojava’nın üç ayrı kantonunda idari ve toplumsal alanda çok zor savaş koşulları altında örgütlenerek icra edilmeye başlanmasıyla bir bedene kavuştu.^[19] Bu özgürleşme metodolojisinin uygulamada karşılaştığı imkanların ve kısıtların savaş sonrasında envanterini çıkarmak mümkün olacaktır, zira şu an olağanüstü koşullar altında Rojavalıların gıda, sağlık, barınma ve asayiş gibi temel gündelik ihtiyaçları karşılamanın mücadelesi içinde olduklarını belirtmekle yetinerek bu ütopyanın mahiyeti bakımından nasıl bir eşitlik ve özgürlük çerçevesi çizdiğini ve bu senaryoyu gerçekleştirmek için ne tür araçlar sunduğunu Rojava örneği üzerinden tartışalım.

Demokratik özerklik hem ulusal/kültürel hem de toplumsal-iktisadi hayata ilişkin bir özgürleşme vaadinde bulunarak, “Nasıl bir toplumsal yaşam ve çeşitlilik içinde nasıl bir birlikte yaşam?” sorusuna etik-politik bir yanıt olmaya çalışmaktadır. Demokratik özerklik iki ayak üzerinden yükselerek, hem ulus devlet, hem de kapitalizm konusunda yaygın ön kabullerden ve üretilen -muhalif- bilgilerden farklılaşarak bu birbirine bağdaşık iki yapının dönüşümünün nasıl olması konusunda yenilikçi, zihin açıcı araç ve yöntemler sunuyor. İlk olarak, demokratik özerklik kapitalizmi kendinden menkul ve değiştirilmesi mümkün olmayan bir üretim tarzı olarak ele alan ve kapitalizmin toplumsal hayatın her alanını kapsadığını öneren sermaye merkezli tahayyülden

farklılaşır. Sermaye merkezci bir ekonomik bütünlük tahayyülü bizi ekonomik rejimin topyekûn olarak dönüştürülmesi sonucuna götürür. Halbuki ev içi emek, kayıt dışı iktisadi faaliyetler, çeşitli dayanışmacı topluluk ekonomileri gibi görünmez kılınmış kapitalizm-dışı aktiviteler söz konusudur (Özselçuk ve Madra 2014). Bu alanlarda, tekelci kapitalist faaliyetlerin daraltılması maksadıyla, kapitalizme rağmen ve ona paralel alanlarda çeşitli dayanışmacı cemaat ekonomilerinin sabırla inşa edilmesinin mümkün olduğu fikri demokratik özerkliğin bir ayağını oluşturuyor. Topyekûn bir dönüşümün olacağı bir zamanı beklemektense demokratik özerklik, “hemen şimdi burada dönüşüm” şiarı (Gibson ve Graham 2004) üzerinden sabırla siyasi ve ekonomik dönüşüm metodolojisini benimsiyor.

İkinci olarak, demokratik özerklik ulus devletin kendinden menkul ve bütünsel bir yapı olduğu fikrinden uzaklaşır. Devletin müstakil ve bütünlüklü bir yapı olduğu varsayımı üzerinden inşa edilen özgürlük fikri ancak devletin bütün kurumlarıyla bertaraf edilmesi durumunda mümkün olur, çünkü böylesi topyekûn terbiye edici bir devlet kurgusu kimseye özgürleşme alanı bırakmaz. Demokratik özerklik devletin bir anda ve toptan bertaraf edilmesinden çok idarenin temel mekanizmalarının yerleştirilmesi ve yetkilerin toplumsallaştırılması suretiyle demokratikleştirilmesini önermektedir. Dolayısıyla hem siyasi/idari, hem de iktisadi/toplumsal alanın eş zamanlı demokratik dönüşümünü öngören bir noktada demokratik özerklik alternatif bir yaşam çerçevesi önermektedir. Başka bir deyişle, demokratik özerkliğin Kürt coğrafyasının kolonyal ağlardan özgürleşmesini kapsayan fakat bununla sınırlı kalmayan, “Nasıl bir Kürtlük?”, “Nasıl bir Türklük?”, “Nasıl bir Kürdistan?”, “Nasıl bir Türkiye?” ve “Nasıl bir Ortadoğu?” sorularına da yanıt aramaya çalışan bir proje olduğunun altını çizmek gerekir.

Neden özerk, neden demokratik?

İlk etapta demokratik özerklik fikrinin “demokratik” ayağı toplumsal olana tekabül ederken, “özerklik” ayağı bölgesel idari özerkliği çağrıştırmaktadır. Her iki kavramın anlamını derinleştirmek istersek: Bize göre, demokratik olma, siyasi süreçlere yüzeysel bir katılımın ötesine geçerek, demokratik katılımın ve özgürlüklerin önünde engel teşkil eden eşitsizliklerin yapısal koşullarının - yani bu eşitsizliklerin simgesel ve maddi kaynaklarının- yeniden dağıtımını marifetiyle dönüştürülmesini kapsamakta. Bu da geleneksel iş bölümü ve toplumsal eşitsizliği doğallaştıracak biçimde düzenlenmiş toplumsal fark kategorilerinin (yöneten-yönetilen, kadın-erkek, vb.) ve mekânsal ayrışmaların dönüştürülmesi anlamına gelmekte. Özerklik ise, yine bölgesel idari özerkliğin ötesine geçerek, bu coğrafyada ikamet eden ve çeşitlilikten müteşekkil nüfusun kendi kendini ölçek ve nitelik bakımından nasıl idare edeceğine ilişkin, yani siyasi özerkliğe ilişkin soruları kapsıyor.

Elbette demokratik olma (evrensel) ve özerklik (yerel) arasında yaptığımız bu ayrım analitik bir ayrım; bu iki kavramın hem birbirini beslediğini ve yer yer içerdiğini, hem de birbirini tartışmaya açtığını yadsımıyoruz. Örneğin, özerklik çeşitli toplulukların özgür iradesini tanıyarak siyasi süreçlere doğrudan demokratik katılımını esas alır ve aynı bölge içindeki çeşitli toplumsal ve siyasi birimlerin birbirlerinden özerkliğini de içerir: Kadın örgütlerinden erkek örgütlerinden, mahalli birimlerin bölge birimlerinden, kültürel ve dini grupların diğer gruplardan veya idari yapıdan özerkliği gibi. Bu anlamda özerklik demokrasiyi yerleştirmenin ve eyleme koymanın mümkünlik koşulunu belirler: Özerklik, demokratik yapının toplumsal ve siyasi bedenini oluşturması bakımından gereklidir. Zira, özerklik üzerinden siyasi egemenlik paylaşılmadığı zaman, inşa edilen demokratik yapıların ve pratiklerin merkezi iktidar tarafından bir tehdit unsuru olarak temsil edilerek -paralel yapılar olarak- suçlu ilan edilmesi, zayıflatılması ve cezalandırılması neredeyse kaçınılmaz olur. Öte yandan, özerklik demokrasiye gerekli bir koşul sunarken bu özerk olan her yapının demokratik olacağı anlamına gelmez. Örneğin, demokratik süreçleri benimsemeyen özerk bir yapı hiyerarşik ve bürokratik ulus devlet yapısının daha yerel ölçekte bir tezahürü haline gelebilir.

Yeri gelmişken belirtelim, Rojava’da icra edilen özgürlük mücadelesine sempatiyle bakan, “idari özerklik” veya “federasyon” fikrine olumlu yaklaşırken “demokratik özerklik” fikrine farklı sebeplerle mesafeli duran hatırı sayılır bir siyasi hareket ve entelektüel kesim var. Bunlar arasında en bilinen eleştirel pozisyon, demokratik özerklik fikrini bağımsız bir devlet fikrine nazaran az bulan, ya da yeterince radikal bulmayan, bu fikrin Kürdistan’ın özgürleşmesi meselesini içi boş, müphem bir demokratik vatandaşlık meselesine indirgediğini düşünen ortodoks bakıştır (Beşikçi, 2013). Bundan görece farklı olanı Rojava dahil olmak üzere Kürdistan’ın dört parçasında sosyolojik ve tarihsel bir karşılığı olmadığı varsayımıyla demokratik özerklik fikrine mesafeli duran tutumdur (Yeğen, 2011).

Sosyolojik ve tarihsel gerçekliği değişmez bir veri olarak alan bu yaklaşımın bu coğrafyada son birkaç senede toplumsal alandaki yapısal ve zihinsel dönüşümü nasıl izah edeceği sorusunu bir kenara not edelim. Bu mesafeli yaklaşımın bölgesel yönetime denk gelen “özerklik” kısmına evet deyip, toplumsal ve idari yapıların dönüştürülmesine tekabül eden “demokratik” kısmına itiraz etmesinin aslında, hem Kürt hareketinin özerklik vurgusunu çok dar anlamda değerlendirdiği, hem de demokratik özerklik fikrinin evrensellik vaadine (özgürlük ve eşitlik arasındaki kurucu bağa) bir itiraz anlamına geldiği söylenebilir.

Oysa demokratik olma vurgusu, özerklik mücadelesinin sırf dışlanmış tikel bir kimliğe ait değil, herkese ait müşterek eşitlik ve özgürlük mücadelesi haline dönüşebilmesini mümkün kılıyor. Bu anlamda, demokratik özerklik, meşruiyetini liberal hukukun simgesel ve maddi eşitsizliğini görünmez kılarak bize vaat ettiği soyut-hukuki eşitlik nosyonundan değil, eşitlik ile özgürlük arasındaki kurucu bağı görünür kılarak kurmaktadır (Balibar, 1994). Çünkü maddi ve simgesel bakımdan dezavantajlı olanların aynı zamanda özgürleşme imkanı da yapısal olarak kısıtlanmakta, özgürlükten feragat etme de eşitlikten feragat etme anlamına gelmektedir. Özerkliği dar idari anlamda anlamakta ısrar etme Kürt hareketinin ulus devlet ve kapitalizm gibi modern formlardan nasıl uzaklaşmaya çalıştığını da görmezden geliyor ve bu yönde bu harekete verilebilecek hayati desteği kısıtlıyor. Demokratik özerklik fikrinin yerelliği ve evrenselliği aynı anda nasıl ifade etmeye çalıştığını başka bir hattan, Kürt hareketinin çokça vurgu yaptığı ve bir arada öne sürdüğü, “siyasetin toplumsallaşması” ve “toplumsalın siyasileşmesi” vurguları üzerinden tartışmaya devam edelim.

Yerel özerklik: siyasetin toplumsallaşması

Demokratik özerklik, kültürel, dini, düşünsel, ekonomik, etnik aidiyetlere ilişkin çeşitli özyönetim alanları açmak suretiyle ulus-devletin merkezi egemenlik alanını un ufak ederek yerel ve bölgesel birimler üzerinden yeniden örgütlemeyi önermektedir. Bu öneri yerel ihtiyaç ve değerlerin çeşitliliği ile örgütlenme biçim ve ölçeklerinin çeşitliliğini de göz önünde bulundurmaktadır. Bu yüzdendir ki demokratik özerklik toplumsal dönüşümü, ne devlet iktidarını tamamıyla (bugünden yarına bir anda) yok etme, ne de onu ikame etme maksadı üzerinden tarif ediyor. Bunun yerine, tabandan yukarı doğru, zamana yayılmış bir dönüşüm süreci varsayarak ve bu süreç içinde de bürokratik merkezîyetçiliği ve kapitalist moderniteyle bağdaşık ulus-devlet iktidarını yerel birimlere dağıtarak siyasi egemenliği toplumsallaştırma ve kamusal alanları çoğullaştırma maksadı taşıyor. (Jongerden ve Akkaya, 2003; Gürer, 2015)

Nazan Üstündağ’ın (2014) (Welat Ay ile) 2014 sonbaharında Rojava’nın en büyük kantonu olan Cezire’de yaptıkları saha çalışmasından ilk aktarımına baktığımızda çok farklı alanlarda inşa edilen özerklik ve çeşitli kamusal örnekleri görmekteyiz. Mesela, taciz, tecavüz, erken evlendirilme, çok eşlilik gibi kadınlara ilişkin sorunların özerk “kadın evlerinde” (*mala jin*) örgütlenmiş olan kadınlar tarafından -erkeklerin tehditlerine aldırılmadan- çözülüyor olması, ya da hukuki alanda devlet mahkemelerini işlevsiz kılan, sıradan insanlardan oluşturulmuş “sulh komitelerinin” davacının ve davalının rızasına dayanarak ve kimi evrensel prensipleri gözeterek davaların neredeyse tamamını çözmeleri gibi. Bu kamusal alanları sorunsuz ve çatışksız işleyen bitmiş birimler olarak değil, yeni

arayışların ve yaratıcı denemelerin icra edildiği, sabırlı ve sürekli bir yeniden inşa sürecinin bir parçası olarak görmek gerekir.

Demokratik özerkliğin bu yerellik vurgusuyla bir arada “bölge”ye de sıkça atıfta bulunuyor oluşu not edilmeli. “Bölge”, Türkiye, İran, Irak ve Suriye arasındaki ulus devlet sınırlarını aşan güçlü kültürel, siyasal ve ekonomik bağlara sahip Kürt halkları arasındaki tarihi, fiili ve muhayyel ilişkilerin bir kabulüdür. Kürtlerin sömürgecilik sonrası birlikteliğine dair bu kabule ek olarak, bir biraradalık tahayyülü olarak bölge, yerelin yalıtın, küreselin aynılaştırın ve ulusun keskin sınırlar çizen çıkmazlarına cevaben karşılaşmalara ve farka çok daha açık, bu anlamda da daha evrensel bir coğrafi ve simgesel alternatif önermekte. Başka bir ifadeyle, bölge vurgusu yeni bir bilgi nesnesi önererek bizi Ortadoğu’nun ulus devletleş(eme)me sürecinin çok katmanlı ve şiddetli geçmişini masaya yatırmaya çağırıyor; çünkü bölge, hem Kürt kimliğinin sömürgeci ilişkilerle parçalanmış ve ulus olma bütünlüğünden yoksun bırakılmış tarihselliğine gönderme yapmakta, hem de katı coğrafi sınırları ve milli aidiyetleri sorgulayarak Ortadoğu’ya alternatif bir birlikte yaşama zemini ve özgürleşme tahayyülü sunmaktadır. Dolayısıyla, anlamı bu şekilde fazla-belirlenmiş olan bölge kavramı yerellik ile evrenselliği—aralarındaki gerilimi de taşıyarak- aynı anda ifade etmektedir.

Rojava Sözleşmesi’ne (2014) baktığımızda ise yerelliği ve evrenselliği aynı anda ifade eden bir dizi maddeyle karşılaşmaktayız. Örneğin, sözleşmenin 9. Maddesi bir kanton içinde yaşayan herkesin kültürel çeşitliliğinin siyasal temsilini müşterek güvence altına alıyor: “Cezire Kantonu’nun resmi dilleri Kürtçe, Arapça ve Süryanice’dir. Aynı zamanda diğer tüm oluşumların anadillerini kullanma ve anadillerinde eğitim görme hakkı vardır.” Rojava’da yerel özerklik icra edilirken, bölgeler arasına kalın sınırlar çizmeden, anayasal olarak belirlenmiş ilkeleri kabul eden üç kanton dışındaki başka bölgelerin de kendi rızalarıyla Rojava’daki demokratik özerk yapılara katılabilesinin imkanı sözleşmeye bağlanmış. 7. Madde’de ifade edildiği üzere, “Toplumsal Sözleşmeyi kabul eden Suriye’deki bütün kentler ve bölgeler, Demokratik Özerk Yönetimlerin kantonlarına dahil olma hakkına sahiptir.” 9. Madde yerel içindeki kültürel çeşitliliğin kendini temsil etme eşitliğini tanıırken, 7. Madde demokratik ilkeler üzerinden açık uçlu-sadece toprak mülkiyeti üzerinden yürümeyen bir bölgesel genişlemeye ve evrenselliğe kapı açmaktadır.

Demokratik evrensellik: toplumsalın siyasallaşması

Siyasetin toplumsallaşması, merkezi devlet iktidarının parçalanması ve özerk, özyönetim yapılarının toplumsallığın tüm boyut ve mecralarında yaygınlaşması anlamına geliyor ise toplumsalın siyasallaşması da, toplumsal alanlarda eşitsizlik ve tahakküm ilişkileri oluşturan, toplumsal dışlama yaratan maddi ve simgesel koşulların müzakereye açılarak ifade bulması ve böylelikle bu yapısal koşullarının dönüştürülmesi için stratejiler üretilmesi anlamına gelir. Bu da zor bir soru olan, kültürel farkları hiyerarşik ilişkiler olarak düzenleyen ırkçı, cinsiyetçi, vb. söylemlerin (ve bu söylemlere destek veren duygusal yatırımların) nasıl dönüştürüleceği sorusunu içerir. “Doğal” ve “teknik” bir meseleymiş gibi düzenlenen toplumsal iş bölümünün ve siyaset dışı görülen toplumsal alanların (örneğin, bürokrasi, hane içi ilişkiler, ekonomi, çevre gibi) demokratikleşmesi için yeni pratikler ve mekanlar yaratma gerekliliğini de ortaya koyar. Demokratikleşmeyi bu şekilde tanımladıktan sonra, iki toplumsal alanın, bürokrasi ve ekonominin demokratik dönüşümüne yönelik -bizce başlangıç teşkil edebilecek- pratiklerden kısaca örnek verelim.

Bürokrasi: İdare eden ve edilen arasındaki hiyerarşik düzenlemeyi dönüştürme meselesinin Kürt hareketinin mevcut örgütlenmesinde dikkate alındığını söyleyebiliriz. “Üst” ve “ast” liderlik pozisyonları arasında dönüşümlü yer değiştirme çabası ve yönetenlerle yönetilenler arasında oluşması muhtemel bir hiyerarşiyi engellemek üzere hareketin içinde devamlı olarak yeni siyasal eylemlilik aktörleri üretme kararlılığı -önemli ölçekte ara kadroların yer değiştirmesi, mevki değiştirmesi, aynı zamanda (liderlik, mahalli meclisler, parti, kongre gibi) siyasette çoklu kurumsallaşmanın engellenmemesi- buna verilebilecek örneklerden. Özyönetim yapılarının tüm

seviyelerinde kadınların eşit katılımı ile teşvik edilen cinsiyet eşitliği prensibi de söz konusu yönetimdeki eşitsizliğin yeniden dağılımı meselesinin esas boyutunu oluşturuyor. Rotasyonun kişilere farklı yetenekler kazandırmak, farklı sosyal ekolojiler arasında deneyim aktarımı sağlamak ve siyasal eylemliliğe dair yeni kapasiteler geliştirmek gibi pedagojik işlevleri de bulunmakta. Bu anlamda demokratik özerklik idare eden ile edilen, hizmet eden ile edilen arasındaki eşitsiz ilişkinin önemini kaybetmesine çalışarak ve kendi kendini yönetmenin mekanizmalarını inşa ederek idare etme faaliyetini demokratikleştirmeyi amaçlamaktadır.

Ekonomi: Üstündağ'ın (2014) aktarımına geri dönersek, Cezire'de maddi kaynakların yeniden dağılımı bağlamında, Suriye devletinde el konulan geniş toprakların kooperatifler şeklinde örgütlenerek halka dağıtılması, kayda değer bir nüfusun bu kooperatifler üzerinden geçimlerini sağlaması ve bu anlamda da toplumsal eşitliğin koşullarının yaratılması ve ekonomik kaynaklara erişimin demokratikleşmesi önemli özgün bir deneyim olarak tarihe geçmekte. Burada belki mülk ilişkilerinin ve emeğe el koyma süreçlerinin demokratikleşmesine ek olarak, ekonomik olarak değerli olan ve değersiz olan arasındaki sınırı kuran ve bu sınır aracılığı ile toplumsal eşitsizlikleri ve dışlanmaları yeniden üreten simgesel yapıların da dönüşmesi gerektiğinin altını çizebiliriz. Bu simgesel sınır bir dizi hiyerarşi üzerinden kuruluyor: Piyasa içi üretim/piyasa dışı üretim; vasıflı emek/vasıfsız emek; ücretli (erkek) emeği/ücretsiz (kadın) emeği; kapitalist üretim/geçimlik üretim, özel mülkiyet/müşterekler gibi. Bu ekonomik hiyerarşilerde ikinci terim, "değerli" ilan edilen birinci terimle kıyaslanıp yetersiz, muhtaç bir faaliyetmiş gibi temsil edilerek değersizleştiriliyor. Bu simgesel eşitsizliğin dönüştürülmesi ilk etapta tüm ekonomik faaliyetlerin özerkliğinin tanınmasından geçiyor. Burada yine demokrasi ve özerklik arasındaki kurucu bağı gözlemliyoruz.

Bağlarken: Eğer Türkiyelileşme herkesten önce Türklerin kendi kimliğinden sıyrılarak herkesleşmesini yani evrenselleşmesini ifade ediyorsa, Rojava'da icra edilen pratiklerin bize gösterdiği üzere, demokratik özerklik söz konusu "herkesin herkesleşme" sürecidir diyebiliriz. Yani herkesin geleneksel toplumsal iş bölümündeki yapısal eşitsizliklerin dönüştürülmesi suretiyle kapasite ve yetenekler olarak "herşey" olabilmesi sürecidir. Hem zihinsel/simgesel, hem de kurumsal ve yapısal bir dönüşümü öngörmesi bakımından demokratik özerkliğin özgürlük ve fiili eşitlik arasında bağ kurarak kültür-sınıf ayrımını aşan siyasal ve toplumsal bir öneri olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Eğer Kürt meselesi hem sosyal eşitsizliği hem de kültürel tahakkümü içeren (kolonyal) bir durum ise, bu sorunun hakiki çözümü hem merkezîyetçi bürokratik devletin ve ekonomik alanın, hem de bununla bağdaşık kültürel/zihinsel kodların dönüşerek demokratikleşmesini gerektirir. Kürt hareketi bu demokratik dönüşümü bugünden yarına topyekûn bir devrimle önermek yerine, daha zamana yayılmış sabırlı bir özgürlük metodolojisi olarak nitelendirebileceğimiz "demokratik özerklik" fikri etrafında zihinsel, toplumsal ve idari anlamda bir Türkiyelileşme süreci önermektedir. Bu süreç, hem evrenselleşme hem de yerelleşme dinamiklerini içinde barındıran toplumsal ve siyasal bir demokratik dönüşümden bağımsız değildir. Bu anlamda bu fikrin demokratik ayağı özgürlük ve eşitlik arasında yapısal bağ kurarak toplumsal /iktisadi alanı demokratikleşmeyi önermek suretiyle "kültür" ve "sınıf" ayrımını aşmaktadır. Özerklik ayağı ise siyasi temsiliyet, iktidarın paylaşımı ve dolayısıyla bürokratik devletin dönüşümü konusunda alternatif bir çerçeve önererek "yöneten" ve "yönetilen" ayrımını aşmaktadır. Burada özellikle altını çizmemiz gereken önemli nokta şudur: "Türkiyelileşme" ile -sanılanın aksine- Kürtlerden çok Türklerin toplumsal ve zihinsel olarak Türkiyelileşmesini; "yerelleşme" ile de bürokratik ulus devletin bütün mekanizmalarının hem ölçek olarak, hem de mahiyet bakımından yerelleşmesini kastediyoruz. Bu anlamda Türkiyelileşme olmadan yerelleşmenin olamayacağı, yerelleşme olmadan da Türkiyelileşmenin olamayacağı sonucuna varıyoruz.

Rojava'ya ilişkin temel bir noktanın da altını çizerek bitirelim: IŞİD saldırıları sonrasında hem Güney

Kürdistan'daki hem de Rojava'daki özerk yapıların uluslararası kuvvetlerin desteği olmaksızın işgalci saldırılara karşı korunaksız olduğunun ortaya çıkması, haklı bir biçimde siyasi egemenlik meselesini her dört parçada farklı biçimlerde varlığı inkar edilmiş Kürtlerin gündemine daha güçlü bir şekilde taşımış oldu. Malum, bütün devletsiz toplumlar gibi Kürtler de, başka devletlerin değil, en çok vatandaşı oldukları devletlerin şiddetine maruz kaldılar. Bu acılı deneyimlerin tekrar yaşanmaması için ulusal egemenlik talep etmek meşru ve anlaşılır bir şey. Belki de, bu travmatik deneyimler bizi demokratik özerklik fikrini devlet veya federasyon fikrine karşıt bir yerden konumlandırmak yerine, kurulması arzu edilen bağımsız bir devletin -ki böyle bir şeyin olması, Güney Kürdistan dışında oldukça uzak bir ihtimal olarak gözüküyor- demokratik özerklik çerçevesi üzerinden inşa edilebileceğini düşünmeye yönlendirebilir. Fakat unutmamak gerekir ki, Orta Doğu'da Irak ve Suriye örneğinde görüldüğü üzere, merkeziyetçi ulus-devlet denilen egemen yapıların da güvenceden uzak, saldırılara karşı korunaksız olduğu apaçık ortaya çıkmıştır. Üstelik ulus devletin krizi, fiili-konjonktürel olarak korunaksız olmanın ötesinde beraber yaşama kurgusunun ideolojik ve tarihsel bir krizidir. Nitekim, Suriye'nin bugün içinde olduğu krizi, Fransız devletinin Suriye topraklarını terk ederek bölgeyi yeni kurulmuş olan merkezi Suriye devletine bırakması sonrasında Cezire bölgesi gibi özerk statüye sahip yapıların ortadan kaldırılması ve özerkliğin geri gelmesini amaçlayan ayaklanmaların da kanla bastırılmasından bağımsız düşünmek mümkün değildir (Altuğ, 2013). Dolayısıyla kantonlar biçiminde örgütlenmiş demokratik özerk yapıların belli bir siyasi, örgütsel ve kurumsal yoğunluğa sahip olmadıkları takdirde saldırılara maruz kaldığı nasıl aşikar hale geldiyse, ulus devletin de Kürtlerin nihai özgürlüğü için tek başına bir model olamayacağı belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ahmed S (2007). Multiculturalism and the Promise of Happiness. *New Formations*, 63(1), 121-138.
- Aktar A (1996). Trakya Olaylarını 'Doğru' Yorumlamak. *Tarih ve Toplum*, 155, 45-57.
- Altuğ S (2013). Claims to self-rule in the fever of war in Syria, *Boğaziçi Chronicles Translocal Commons*. A Colloquium with Susan Buck-Morss. Appadurai A (2002). *Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics*. *Public Culture*, 14(1): 21-47.
- Balibar É (1994). *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. London: Routledge.
- Balibar É (2003). "Droit de citeor Apartheid?." *We, the People of Europe?* New Jersey: Princeton University Press, 31-50.
- Balibar É (2007). *The Philosophy of Marx*. New York ve London: Verso.
- Beşikçi İ (1977). *Kürtlerin Mecburi İskanı*. Ankara: Komal Yayın.
- Beşikçi İ (1990). *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*. Paris: Institut Kurde de Paris.
- Beşikçi İ (1992a). *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-ekonomik ve Etnik Temeller*. Ankara: Yurt Yayın.
- Beşikçi İ (1992b). *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*. Ankara: Yurt Yayın.
- Beşikçi İ (1992c). *Orgenerâl Muğlalı Olayı, Otuz üç Kurşun*. Ankara: Yurt Yayın.

- Bhavnani K ve Bhavnani, R (1985). Racism and Resistance in Britain. İçinde: Dcoates, G H ve Bush, R (der). A Social Anatomy of Britain. Cambridge: Polity Press, 146-159.
- Bora T ve Erdoğan N (2008). Bu sayıda... Toplum ve Bilim, 113, 3-9.
- Brown W (1993). Wounded Attachments, Political Theory, 21(3), 390-410.
- Butler J (1998). Merely Cultural, New Left Review, I(227), 33-44.
- Callari A ve Ruccio D F (1996). Introduction. İçinde: Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition. Wesleyan University Press, 1-50.
- Candan A B ve Kolluoğlu B (2008) Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in Istanbul. New Perspectives on Turkey, 39, 5-46.
- Çiçek C (2012). Etnik ve Sınıfsal İnşa Süreçleri Bağlamında Kürt Meselesi: Bölgesel Eşitsizlik ve Bölgesel Özerklik. Praksis, 28, 11-42.
- Demirtaş S (2015). Türkiye HDP'leşiyor. http://www.medyafaresi.com/m/haber/Demirtas-Turkiye-HDPlilesiyor_481209.html. Son erişim tarihi, 20.05.2015.
- Fanon F (2004). The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, 35-106.
- Foucault Michael (2003). Society Must Be Defended, Lecture 17 March 1976, New York: Picador, 239-264.
- Gibson-Graham J K (2004). The Violence of Development: Two political imaginaries. Society for International Development, 47/1, 27-34.
- Gönen Z (2012). Yoksulluğun Suçlulaştırılması, Suçun Irksallaştırılması: Kapitalizmin Tarihsel Mirası ve Türkiye Örneği. Praksis, 28, 57-80.
- Gürer Ç (2015). Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal Hareketinin Özerklik Yaklaşımı. Mülkiye Dergisi, 39(1), 57-92.
- Honneth A (1996). The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge ve Massachusetts: Polity Press.
- International Conference to discuss the perspective of Öcalan in Hamburg (2015). <http://en.firatajans.com/news/international-conference-to-discuss-the-perspectiveof-ocalan-in-hamburg>. Son erişim tarihi, 15.05.2015.
- Öcalan A (2004). Bir Halkı Savunmak. İstanbul: Çetin Yay.
- Özselçuk C ve Madra Y (2014). Demokratik Özerkliğin İktisadiyatına Katkı. Demokratik Modernite. 11, 104-110.
- Jongerden J P ve A H Akkaya (2013). Democratic Confederalism as a Kurdish Spring: the PKK and the quest for radical democracy. İçinde Michael M G, Mohammed M A A (der). The Kurdish spring: Geopolitical changes and the Kurds. CA: Mazda Publishers, 163-185.
- Küçük B (2009). Borders of Europe: Fantasies of Identity in the Enlargement Debate on Turkey. New Perspectives on Turkey, 41: 89-115.

Küçük B ve Özselçuk C (2015). Mesafeli Devletten Şirket Devlete: AKP'nin Kısmi Tanıma Siyaseti. *Toplum ve Bilim*, 132, 162-190.

Küçük B ve Özselçuk C (2014). Yerellik ve Evrensellik Arasında Rojava Deneyimi <http://www.jadaliyya.com/pages/index/19959/yerellik-ve-evrensellik-arasinda-rojavadeneyimi>. Son erişim tarihi, 10.05.2015.

Kuyucu T (2014). Law, Property and Ambiguity: The Uses and Abuses of Legal Ambiguity in Remaking Istanbul's Informal Settlements. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(2), 609-627.

Lipsitz G (2006). *The Possessive Investment in Whiteness*. Philadelphia: Temple University Press, 1-24 ve 105-108.

Mbembe A (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1): 11-40.

Rancière J (2010). Who is the Subject of Rights of Man?. İçinde: Rancière, J, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. London ve New York: Continuum, 62-76.

Rojava Toplumsal Sözleşmesi (2014). civiroglu.net/Rojava-toplumsal-sozlesmesi. Shayegan D (2012). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. İstanbul: Metis

Stoler A L (1989): Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History*, 31(1): 134-161.

Üstündağ N (2014): Roj, Roja, Rojava, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/19620/roj-roja-rojava>. Son erişim tarihi, 05.05.2015.

Ünlü B (2011). İsmail Beşikçi Fenomeni. Bir Parrhesiastes'in Oluşumu. İçinde: Ünlü, B ve Değer, O (der). İsmail Beşikçi. İstanbul: İletişim, 11-44.

Ünlü B (2014). Türklük Sözleşmesi'nin İmzalanışı (1915-1925). *Mülkiye Dergisi*, 38(3), 47-81.

Toplum ve Kuram (2013). Giriş. Neoliberal Dönemde Cezalandırıcı Devlet, Kürt Meselesi ve Cezaevleri. *Toplum ve Kuram*, 14-29.

Yeğen M (2011). *Son Kürt İsyanı*. İstanbul: İletişim.

Yeğen M (2014). *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler*. İstanbul: İletişim.

Yonucu D (2014a). Gazze üzerinden Okmeydanı'nı Düşünmek, *Evrensel Pazar*, 8 Haziran.

Yonucu D (2014b). İdare Tekniği Olarak Farklılıkların Abartılması, Militarist Mekânsal Ayrıştırma ve Alevilerin yoğun Olarak Yaşadığı Mahalleler. *Birikim*, 301, 99-104.

Yörük E (2012). Welfare Provision as Political Containment: The Politics of Social Assistance and the Kurdish Conflict in Turkey. *Politics and Society*, 40, 517-547

Žižek, S (2008). Tolerance as an Ideological Category. *Critical Inquiry*, 34, 660-682.

^[1] *Mülkiye Dergisinde*(2015, 39/2: 62-84) yayımlanmıştır.

^[2] Balibar (2007: 48) Marks'ın *Das Kapital'de* sınıf bilincinden çok bilincin sınıfsal karakterinden bahsettiğinin altını çizer. Balibar'a göre bu ayrım önemli, çünkü sınıf bilinci hem evrenselliği hem de

ekonomik determinizmi çağrıştırırken, bilincin sınıfsal karakteri, bilincin yerelliğine ve özerkliğine, yani bilincin objektif sınıfsal konumdan etkilendiğini ama bu konuma indirgenemeyeceği anlamına geldiğini vurgular. Buradan yola çıkarak bilincin, cinsiyet gibi, kültür ve sınıf gibi çoklu karakterinden bahsedebiliriz.

^[3] İsmail Beşikçi ile yaptığım kişisel görüşme (10.10.2014).

^[4] Beşikçi'nin mahkemede yaptığı savunmadan çarpıcı bir kesit için şuraya bakılabilir: https://www.youtube.com/watch?v=mNm_zoyDUiw. Son erişim tarihi, 18.05.2015.

^[5] Apartheid rejimi 1990 sonrası fiilen ve hukuken sona ermesine rağmen bu yapısal eşitsizlikte ciddi bir değişim olmamıştır. Siyaset bir bakıma siyahların denetimine girmiş olsa da, ekonomik alanın ve mülkiyetin hala beyazların elinde olduğu malum bir bilgidir.

^[6] Bu eşitsiz kaynak aktarımının envanteri ve bölgeler arası eşitsizliğin tarihsel bir analizi için Cuma Çiçek'in (2012) bölgeler arası eşitsizliği (de) analiz eden detaylı çalışmasına bakılabilir.

^[7] Beşikçi'nin külliyatı Türkiye'de Kürt hareketine etkileri ve entelektüel katkısı ile bilinir. Fakat 2000'ler sonrasında stratejik olarak dönüşen hareket ile Beşikçi arasında bir fikir uzaklaşması da söz konusu. Beşikçi ile Kürt hareketinin ayrıştıkları temel nokta Kürt meselesinin tarihsel olarak bir kolonyal sorun olup olmaması sorusunda değil, bu kolonyal tahakküm ile nasıl baş edileceği sorusuna verdikleri farklı yanıtlardadır. Beşikçi, Kürtlerin devlet kurarak statü sahibi olmasını savunurken, -bir sonraki bölümde tartışacağım gibi- Kürt hareketi devletin dönüşerek demokratikleşmesi üzerinden bir strateji izlemektedir.

^[8] Balibar (2013) suç işlemiş göçmenleri hapse tıkarak cezalandırma ile yetinmeyerek onları sınır dışı etmek suretiyle kovmayı çifte cezalandırma olarak nitelendirir .

^[9] Deniz Yonucu'nun (2014a ve 2014b) yoksul Alevi ve Kürtlerin Gazi ve Okmeydanı gibi mekanlarda kolonyal mekânsal ayrıştırma suretiyle nasıl izole edildiklerine dair yaptığı çalışmalar dikkate değer. Yonucu'ya göre bu mekanlara tıkılmış Alevilerin (ve Kürtlerin) maruz kaldıkları devlet şiddeti, Gazzeli Filistinlilerin ve/veya Parisli Müslüman Arapların maruz kaldıkları şiddetten pek farklılık göstermez.

^[10] Saraçoğlu (2009) "tanıyarak dışlama" adlı çalışmasında orta sınıf İzmirli Türklerin gündelik pratiklerine odaklanarak, bu kesimlerin Kürtler hakkındaki temsillerini analiz ediyor. Saraçoğlu'na göre, bu toplumsal kesim daha önce birebir etkileşimde olmadığı Kürtleri sadece devletin resmi söylemi üzerinden dolaylı imajlar ve anlatılar üzerinden tahayyül ettiğinden, -tıpkı devlet gibi- inkar etmekteydi; çeşitli kentsel mekanlarda göçmen Kürtleri doğrudan deneyimlemek durumunda kaldıktan sonra, onları -"cahil, bölücü, haksız kazanç elde eden, kent hayatına ayak uyduramayan" gibi kimi negatif temsiller üzerinden- "tanıyarak" dışlamaya başladılar. Tespit ettiği bu "yeni" görme, tanıma ve dışlama biçiminin, devletin idari-ideolojik aygıtlarından bağımsız ve ondan farklılaşan bir biçimde, gündelik deneyimler üzerinden doğrudan şekillendiğini öne sürmesi, -belki de deneyim ve ideoloji tanımına dair epistemolojik ön kabulleri nedeniyle- Saraçoğlu'nun kolonyal devamlılığı ve hafızayı görmezden geldiğini gösterir.

^[11] Erdem Yörük (2012) Kürtlerin AK Parti iktidarı boyunca diğer toplumsal kesimlerden orantısız olarak -yaşam koşulları benzer olsa da- çok daha fazla yeşil karttan ve yoksulluk yardımıdan faydalandığını tespit eder. Fakat Yörük'e göre bu durum Kürtlerin diğer kesimlere nazaran daha yoksul oluşuyla ilgili değil, Kürtlerin daha fazla politikleşmiş olmasıyla ilgilidir. Yörük AK Parti'nin bu yardımlarla siyasallaşmış Kürtlerin kimi maddi ihtiyaçlarını kısmen tatmin ederek onları de-politize etmek istemesiyle ilgili olduğunu belirtir. Hükümetin bu konuda oldukça başarılı olduğunu

görüyoruz zira büyük şehirlerde yaşayan Kürtlerin ezici çoğunluğu AK Parti'ye oy vermektedirler. Şunu da eklemek lazım: Konda'nın 2010 verilerine bakıldığında büyük şehirlerin varoşlarında Kürtlerle Türklerin hane gelirleri arasında kayda değer bir eşitsizlik göze çarpmaktadır (Toplum ve Kuram, 2013: 25). Uçurumun azaldığı durumlarda ise Türklerle aynı gelire sahip olabilmesi Kürtlerin hane içinde çok daha fazla kişinin çalışmasıyla ancak mümkün olmaktadır. Yani Kürtler piyasada aldıkları düşük ücreti daha fazla insan çalıştırarak telafi edebiliyor.

^[12] AK parti döneminde hem hapisane sayısında, hem de -başta adli suçlardan dolayı tutsak edilenler olmak üzere- içerde tutulanların sayısının hemen hemen üçe katlanması (2005'te 55 bin olan tutsak sayısı 2012'de 130 bini aşıyor) bu durumu oldukça net resmediyor. Sırf Kürdistan coğrafyasında 2010'dan beri kent dışında yeni inşa edilen iki ile beş bin kapasiteli hapisane sayısı 12'nin üzerindedir. Devletin bu cezalandırıcı teknikleri bir tür suçlulaştırma makinesi olarak iş görmektedir, devlet şiddetine maruz kalanlar ya toplumun örgütsüz yoksulları ve alt sınıflar (adli tutsaklar) ya da örgütlü kesimlerdir (siyasi tutsaklar) (Toplum Kuram, 2013: 15, 16). Malum bu iki kesim içinde -hem en yoksul oldukları hem de en örgütlü oldukları için -Kürtlerin oranı oldukça yüksektir.

^[13] Sosyal ve simgesel sermaye olarak "beyazlığın" gündelik hayattan makro siyasete nasıl iş gördüğüne dair derinlikli analizlerin, -eleştirel beyazlık çalışmaları (critical whiteness studies) adı altında- 1980 sonlarından itibaren Amerikan akademisinde yer bulduğunu görüyoruz. Bu yeni eleştirel tutum, hiçe sayılan siyahların acı deneyimlerine odaklanmaktan ve bu kesimlerin nasıl dışlandıklarını kanıtlamaya çalışan bir motivasyondan farklılaşarak, asıl dikkati ayrıcalıkların tadını çıkaran ve işaretlenmeden görünmez kılınan "beyazlık" pozisyonuna vermektedir. Yönünü beyazların gündelik deneyimlerine çeviren bu yaklaşım, Barış Ünlü'nün (2014: 51) ifadesiyle, bu ayrıcalıkların "Beyazları nasıl imtiyazlı, bilgisiz, duyarsız ve duygusuz kıldığını" analiz edip ifşa etmeye adanmıştır. İmtiyazlı beyaz kesimler ötekilerin deneyimleri hakkında duyarsızdır çünkü kendi aralarında zımni ırksal bir "bilgisizlik sözleşmesi" imzalamışlardır. Bu bilmek istemeyiş hali bu kesimi sorumluluktan, utançtan ve suçluluk duygusundan azade etmesi bakımından aktif, konforlu ve bilinçli bir bilgisizlik ve umursamazlık halidir. Charles W. Mills'in *The Racial Contract* ("İrksal Sözleşme" 1997) adlı kitabından esinlenerek Türkiye'de imtiyazlı Türklük hallerini analiz eden Ünlü, beyazların bilgisizlik üzerinden iş gören zımni -kolonyal-mutabakatını şu şekilde tasvir eder: "İrksal Sözleşme'nin bir diğer hayati parçası epistemolojik boyutudur. Ama bu, bilginin epistemolojisinden ziyade, bilgisizliğin epistemolojisidir. İrksal Sözleşme bir bilgisizlik sözleşmesi üzerinde ayakta kalabilmektedir. Beyaz kişi, siyahların maruz kaldığı sömürü ve zulmü haklı çıkarabilmek için ya da vicdanını rahatsız etmemek için, siyahlara ve beyaz üstünlüğünün tarihsel gelişimine ve şimdiki işleyişine dair derin bir bilgisizlik içindedir. Ancak, bu bilgisizlik bilgi olarak sunulur ve bu "bilgi" beyaz otoriteler tarafından doğrulanır. Yanlış bilmeler, yanlış anlamalar, bilgiden kaçış stratejileri ve kendi kendini kandırmalar beyaz kişinin epistemolojik dünyasına hâkimdir" (Ünlü, 2014: 53).

^[14] Ünlü 2000 sonrasında özellikle Gezi ile birlikte bu yerleşik bilme ve hissetme biçimin nasıl dönüştüğünü tartışmıyor. Benim Türklerin Türkiyelileşmesi olarak nitelendirdiğim dönüşüm süreci toplumsal alanda bir karşılık bulması belki ilk kez Gezi ile mümkün oldu denilebilir. Egemen kimliğe mensup toplumsal kesimler Türkiye'de yaşayan herkesin hakkının kendi hakkı kadar değerli olduğunu, ötekilerin acılarının kendininkiyle eşdeğer olduğunu belki de ilk kez bu ölçekte Gezi'de deneyimledi. Belki de ilk kez Türkiye'nin sırf Türklerin değil burada yaşayan, bütün Türkiyelilerin olduğunu idrak ettiler.

^[15] Çünkü, Kürtler bugün hem sosyolojik-demografik olarak, hem de siyasi olarak zaten Türkiyelileşmiş vaziyettedirler. Sosyolojik olarak bakıldığında durum böyledir, çünkü Kürtler Türkiye'nin hemen hemen her köşesinde yaşamakta, güvencesiz sektörler başta olmak üzere, her sektörde çalışmaktadırlar. Buna ilaven, kültürel alanda, hemen hemen bütün Kürtler Türkçeyi sorunsuz konuşmakta, Batı'nın

yazarını, film artistini, şarkıcısını tanımakta, yıllardır Türkçe okullara gitmekte, Türkçe televizyon kanalları izlemektedirler. Siyasi-ideolojik olarak, örneğin HDP'nin seçim beyannamesine bakıldığında durum böyledir, çünkü cinsiyet politikaları, ekoloji ve sosyal politikalar başta olmak üzere, Kürt hareketi evrensel ölçekleri referans alarak herkese ve herkes için konuşmakta örgütlenmekte, ve bu politikaları icra etmektedir. Buna karşın Türkiye'de Müslüman Türk kimliğinin içinde konumlanan kimselerin kendi konumlarını gözden geçirerek kendilerini ötekilere açmadıklarını görmekteyiz. Tarihsel olarak kayrılmış kesimlerin ötekilerin siyasi özelliklerine müdahale etmeden, onları terbiye etmeye kalkışmadan, dönüştürmeye ya da mesafede tutarak idare etmeye çalışmadan, ötekilerin tekilliklerini tanıyarak ilişkilendenen sakındıklarını gözlemek mümkün. Türkiye'nin batısında ana akım siyasi kimliklerin veya cemaatlerin ötekilerin farklarını tanıyarak kapılarını onlara açmadıklarını ve dolayısıyla evrensel bir yerden konuşmadıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

^[16] Ranciere'in (2010) "Who is the Subject of Rights of Man?" (İnsan hakkının öznesi kimdir?) başta olmak üzere çeşitli yazılarında ifade ettiği "herkes gibi olmak" (to become everybody) ya da "hiçkimseleşmek" (to become nobody) kavramlarına atıfla herkesleşmek kavramını kullanıyorum. Herkesleşmek bu manada öznenin içine atıldığı bir kategoriden, misal Türklük kategorisinden - kendini ve başkasını inkar etmeden- sıyrılarak evrenselleşmesi anlamına gelmektedir. Bu minvalde Türkiyelileşme kavramını herkesleşerek, ya da hiçkimseleşerek evrenselleşmenin bir işareti olarak kullanıyorum.

^[17] Selahattin Demirtaş'ın 2015'in Mayıs ayında İMC TV 'de çıktığı bir programda "HDP'nin Türkiyelileşmesinden ziyade Türkiye HDP'lileşiyor" ifadesi Türklerin Türkiyelileşmesine yakın bir okuma olarak görülebilir. Bkz. http://www.medyaferesi.com/m/haber/Demirtas-Turkiye-HDPlilesiyor_481209.html Son erişim tarihi, 19.05.2015.

^[18] Yazının bu bölümünü Ceren Özselçuk ile birlikte 2014'te yazdığımız "Yerellik ve Evrensellik arasında Rojava Deneyimi" adlı makalenin kısaltılmış farklı bir versiyonudur.

^[19] Rojava'da icra edilen demokratik ve özerk hayatın uluslararası eleştirel akademik dünyada da ilgiyle karşılandığını görüyoruz. Nisan başında Hamburg'da düzenlenen uluslararası bir konferansın da gösterdiği gibi Rojava devrimi David Harvey, David Graber, ve John Holloway, gibi dünya çapındaki sosyal bilimcilerin de ilgisine mazhar olmuş durumda. Dünyaca tanınmış başka akademisyenlerin de konuşmacı olarak katıldığı bu konferansa, iki bin üzerinde kişinin takip ettiğini ve bu konferans katılımcılarının en az yarısının Alman vatandaşları olduğunu da ekleyelim. Konferans programı için bkz. <http://en.firatajans.com/news/international-conference-to-discuss-the-perspective-of-ocalan-in-hamburg>