

İDEOLOJİK BİR KURGU VE ÖTEKİLEŞTİRME REFERANSI OLARAK 'İNSAN DOĞASI': BARTIN ROMANLARI ÖRNEĞİ

Hülya DOĞAN *

Gönderim/Received: 14 Ekim/Oct. 2015
Kabul/Accepted: 17 Nisan/April 2016

Öz

'İnsan doğası' binlerce yıldır farklı disiplinler tarafından sorgulanmaktadır. Bir antropolog ise bu sorgulamaları hayatla ilişkilendirmeli, bu ilişkiye yönlendirmelidir. 'İnsan doğası' kavrayışı hayatta nasıl çalışmaktadır? İnsan doğası hakkındaki her tartışma belirli bir toplumsal düzenlemenin temelini oluşturmaktadır. Örneğin kapitalist toplumlarda insanların 'rekabetçi', içgüdüsel olarak 'birikimci' olduğu kabul edilir (öyle olması da beklenir). Oysa insanlığın başlangıcından bu yana farklı insan doğalarına dayanan farklı toplum biçimleri görülmüştür. Ancak bir kere 'doğal' ya da 'normal' tanımı yaptıktan sonra pek çok insan kendini 'uygunsuz', 'anormal', 'ahlak dışı' olarak tanımlanmış davranışlar içinde bulur. İşte bu davranışlar, aslında insanlara farklı bir yaşam biçiminin mümkün olduğu ihtimalini hatırlatarak, sürekli onaylanmaya ihtiyaç duyan kendi gerçeklik kurgularına yönelik birer meydan okuma olarak algılanmaktadır. Tam da bu yüzden, farklılıklar tehdit olarak görülmekte, bu yüzden bugün dünyanın farklı yerlerinde yaşam mücadelesi verdikleri halde avcı-toplayıcı topluluklar 'ilkel' olarak tanımlanmaktadır. Çağdaş yaşamın, işlerin, giyimin, apartmanların, kuralların nasıl olması gerektiğine dair egemen anlatı, 'insan doğası' söyleminden de beslenmektedir. Bu şablona uymayanlar, örneğin Çingeneler, insan doğası kavrayışının dışına itilmektedir. 2013-2014 yılları arasında Bartın'da yapılan bir alan araştırmasına dayanan bu çalışma, Roman olmayanların onlar hakkında anlattığı hikâyelerden yapılan derlemelerle sorunu daha açık hale getirmektedir. Farklılıklar, toplumumuzun hakikat kurgusunun yarıklarını açık ettiği için insandışılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, İdeoloji, Romanlar/Çingeneler, Bartın

* Antropolog Dr. | hulyadogan@bartin.edu.tr

Human Nature as an Ideological Fiction and a Reference for Otherization: The Case of Romanis in Bartın

Abstract

“Human nature” has been under questioning by different disciplines for thousands of years. But an anthropologist should connect these inquiries with life and direct them to this relationship. We should question how the concept of “human nature” works in daily life. Every argument about human nature becomes the essence of a particular social regulation. For example, it is accepted that it is natural (also it is necessary) for a human to be “competitive”, to have an instinct for saving, in capitalist societies. Whereas there have been different types of societies, which were based on different human natures, since the beginning of humanity. But once there is a definition for ‘normal’ or ‘natural’, then many people find themselves in behaviors called ‘abnormal’, ‘immoral’, ‘unsuitable’. But the truth is, it is these behaviors that remind people the possibility of another lifestyle that challenges their own fiction of reality, which always needs to be confirmed. That’s the reason why they are perceived as threat, why hunter-gatherer people are called “primitive”, although they still struggle to maintain their lifestyles. When the ruling narrative is teaching us how the contemporary life, jobs, wearing, houses, and the rules should be, the concept of “human nature” keeps feeding it. People like Gypsies, who do not fit in this pattern, have been pushed out of this “human nature” concept. In this study, based on a field research in Bartın between 2013-2014, the stories and ideas told by non-Romanis about Romanis were picked to clarify the problem above. Differences are dehumanized because they reveal the rips of the fiction of truth of our society.

Key Words: Human nature, Ideology, Romanis/Gypsies, Bartın

Giriş

“Çevreden bir sivri akıllı çıkıp da, "Ayıptır! Yapmayın! Etmeyin! Cenazeye hürmetsizliktir!" gibi bir laf ederse, o adama içerleyip şöyle çıkıyorlardı: "Ade oradan! Te bakasın bir şu mevtaya! Alasın bir ibret! Şu iki günlük dünyada, te işte büle yaşayasın gönlünce bizim gibi!"
Ağlayan Dağ Susan Nehir

İnsan doğası kavramı antropoloji, felsefe, biyoloji, psikoloji gibi alanlarda hala önemli bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. *Arzu* ya da açlık, susuzluk, cinsellik gibi bütün fiziksel arzuların aracısı olan *iştah* ile *akıl* arasındaki çatışmalar içinde, nasıl yaşaması gerektiğine dair hakikati arayan Platon’un toplumsal insanından (Stevenson, 2005: 37-39), Hobbes ve

Adams'a ilham veren Tukidides'in "açgözlülük ve ihtirastan doğan iktidar hırsı" (Sahlins, 2012: 16) ile bezenmiş canavarına, Rousseau'nun (1762) her yerde zincire vurulan özgür kişisine uzanan bir insan doğası hayaleti hâlâ düşünürleri etkilemektedir. Sosyal bilimciler kültürden, evrimsel psikoloji ve sosyobiyojoloji alanlarındakiler genetik bulgulardan yola çıkarak cevaplar aramayı sürdürmektedir. Edgar Morin (2010) gibi biyo-psiko-sosyolojik bir bütünlük olarak insanın doğasının izini süren araştırmacılar da ekosistem, insan beyni ve uygarlık arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi kuran tablolar sunmaktadırlar. Bugünkü beşeri bilimleri ontolojik zafiyeti nedeniyle yetersiz bulan Morin, insanı ve toplumu anlamak için; 'hem birlik, hem çeşitlilik' ilkesini kavrayabilen kuramları yaratacak yeni doğa bilimlerine ihtiyaç duyduğumuzu belirtir (Morin, 2010: 193, 194). Ona göre insan doğasının sırrına ulaşmak da, ancak bundan sonra mümkün olacaktır.

Bir kültürel antropolog için bu tartışmaların önemi, hayatla ilişkisi kurulduktan sonra anlam kazanabilir. "İnsan doğası" kavramı hayatta ne yapıyor? Kavram hakkındaki her argüman, belirli bir sosyal düzenlemenin dayanağı, hiyerarşik ilişkiler kurmaya ve meşrulaştırmaya eğilimli bir zemin haline gelme tehdidi taşıdığı için şüpheyle karşılanagelmiştir. Tıpkı bugünün "normal" kabul edilen rekabetçi ve biriktirme eğilimli insanının kapitalizmle paralelliği gibi. Yakın zaman önce *Kızıl Kraliçe* kitabıyla insan doğası konusunda genellemelere ulaşma çabasının sonunda Ridley de benzer bir sonucu bir tehdit olarak hissettiğini belirtmektedir. Tipik bir insan doğasının var olduğunu iddia eden Ridley (2010: 13, 413), diğer tüm varsayımlar gibi kendininkinin de hatalar ve yanlış bakış açılarıyla dolu olduğunu muhtemel görür. Siyasileştirilme probleminin kendi kuramı için de tehlike arz ettiğini, her araştırma kendi doğamızın bir dışavurumuna dönüştüğü için belki de tam bir anlamının mümkün olamayacağını belirtir. Tam da söylediği gibi, "erkeklerin kur yaptığı, kadınların doğdukları topluluktan ayrıldıkları, erkeklerin avlandığı, kadınların toplayıcılık yaptığı, erkeklerin daha hiyerarşik, kadınların eşitlikçi olduğu"na dair varsayımları bütünlüklü bir insan doğasından öte, zıt örneklerinin bulunduğu, ancak yaygın olarak öğrenilmiş ve belirli egemenlik ilişkileri ve toplumsal düzenler içinde oluşmuş yaşam biçimlerini işaret etmektedir.

Norman Geras (2011: 24), "sabit bir özü, (görece) daimi ve genel insani özelliklerinin tümünün oluşturduğu küme olarak 'insan doğası'nı, 'insanın tabiatı'ndan, 'insanların verili bir bağlam içindeki çok-yönlü karakter özellikleri'nden ayırarak incelemeyi önerir. Böylelikle ikinci kullanımdaki *insanın tabiatı*, değişebilirliği ile öne çıkar, belirli toplumsal ilişkiler içinde ortaya çıkan davranış biçimlerinin (örneğin, kapitalizmde bencillik ve rakabetçilik) sürekli insan özellikleri olarak görülmesini ortadan kaldırır

(Callinicos, 2009: 49). Geras, insan için “birey olması ancak toplum içinde mümkün olan hayvan” tanımı yapan Marx’taki insan doğasına dair şüpheciliği, bu yolla da aşmaya çalışmaktadır. Ancak konuyla ilgili, bu çalışma için de önem arz eden bazı çalışmalar ise ‘insan doğası’ kavramının kendisini hedef alır.

Bir kere “doğal” ya da “normal” olanı tanımlamaya başladıktan sonra, birçok yaşam biçimi ve davranış kendini “uygunsuz”, “ahlaksız” ya da “geri” tanımları çerçevesinde bulmaktadır. Çünkü bu davranışlar bize tercih etmediğimiz başka bir yaşam biçimi olasılığını hatırlatarak kendimiz için kurguladığımız normalleri tehdit eder. Tam da bu nedenle, dünyanın farklı yerlerinde geçim biçimlerini sürdürme mücadelesi veren avcı-toplayıcı topluluklar “ilkel” olarak adlandırılmaktadır. Modern yaşamın bize öğrettiği ve “insan doğası”na uygunluğuyla perçinlediği çerçevenin dışında kalanlar sosyal, ekonomik ve siyasal ötekileştirilmenin yanında, mekânsal ve zamansal olarak “insan”dan da uzaklaştırılmaktadır.¹

Bartın’da Romanlar hakkında Roman olmayanların anlatıları, onları tıpkı avcı-toplayıcılar gibi bugünün gerisinde bir yerlerde konumlandırmaktadır. Aslında farklılıkların bir tehdit gibi algılanması ve insan doğasının çizdiği çerçevenin dışına atılması, doğruluğu şüphe uyandıran ve yüzleşmenin zor olduğu kendi yaşam biçimlerini onaylama çabasının sonucu gibi görünmektedir. Çünkü ilginç bir şekilde, Romanların en çok eleştirildikleri noktalar, Roman olmayanların kendi yaşayışlarında en çok bastırdıkları arzularla da ilişkilidir.

İnsan Doğasına Karşı “Kültür”

“İnsan doğası” kavramının kendisini hedef alan önemli isimlerden biri Marshall Sahlins’tir. *Taş Devri Ekonomisi* kitabında Sahlins (2010), avcı toplayıcı insanın hayvana yaklaştırıldığı anlayışı eleştirmiş, günümüz insanından daha az çalışma saatleriyle daha “bolluk” içinde yaşadıklarını vurgulamıştı. Ancak avcı toplayıcı yaşam biçimini aşağılamak, bugünün yaşamının gerçekliğini ve meşruiyetini inşa etmek için önemlidir. *Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması* kitabında meseleyi daha tarihsel ve düşünsel

¹ Bu tip tanımlamalar, ayrımcılık ve ırkçılık bağlamında yapılan çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bilimsel olarak “ırk” kavramının bir dayanağı kalmadığı halde “ırkçılık” da “insan doğası”yla benzer retorikleri kullanarak ötekilik kategorileri yaratmaya devam etmektedir. Bu durumu, bilimsel gelişmelerin halka inmesinin yüzyıllar alması tespitiyle açıklayan Somersan (2012: 206), ekonomik değişkenler ve süreçlerin, krizlerin politik destekle birlikte ırkçılığı tetiklediği dönemlerde, halkların belleğindeki bu eski ‘ırkçı’ bilgilerin güncellenerek düşmanlaşmanın gerçekleştirildiğini anlatan kaynaklara yer verir.

kökenleriyle birlikte derinlemesine ele alan Sahlins (2012), açgözlü ve kavgacı olarak resmedilen bir insan doğası hayaletinin, ona hükmedilmesi gereği ile kurulan pek çok düzenin ‘gerçekliği’ni oluşturduğunu söyler. Bu gerçeklik kendi ideolojik doğrulamalarıyla sürekli yeniden üretilmeye muhtaçtır. Sahlins (2012: 124-127) için, Homo Sapiens’ten çok çok daha eski ve insan türünün biyolojik gelişiminin temel bir koşulu olan ve doğayı önceleyen “kültür” insan doğasıdır. Birey olması toplum içinde mümkün olan insan, doğduğu andan itibaren birbirinden çok farklı özellikler taşıyan kültürlerden biri içinde şekillenir. Geleneklerini eksiksiz öğreninceye kadar insan sayılmayan Fijili çocukların bize anlattığı, insan doğasının belirli bir kültürel şemayı idrak etme ve uygulama kapasitesi üzerinde temellenen bir *oluş* olduğudur: “İnsan doğası, her daim var olan bir varlıktan ziyade, bir *oluştur*”. Dolayısıyla kültürel biçimlerin, bedensel olarak belirlendiğini öne süren biyolojist her görüş bu ikiliğin (doğa x kültür) kendisiyle birlikte sorgulanmalıdır. Adorno ve Horkheimer’ın yıllar önce vurguladığı gibi “düşünme kendisini doğadan uzaklaştırıp somutlaştırırken bir ayırma işlevini yerine getirdiğini yadsımaya devam ettiği sürece bir yanılısma olmaktan kurtulamaz” (2010: 63). “İnsan türü benim” düsturuyla hareket eden ve “açgözlülüğü” temel alan etnik-merkezci bilim meşrebinin ürünü olan “insan doğası hayaleti” Sahlins’e göre “insanlığı öteden beri hor görme konusunda (...) kültür-doğa karşıtlığının pekiştirdiği, uzun süredir devam eden bir kepezelik” (2012: 10, 11).

İnsan doğası kavramını söylemsel bir kurgu olarak gören önemli bir düşünür de Michael Foucault’dur. Chomsky ile girdiği tartışmada söylediği şu sözlerle, insan doğasını kültürel/sınıfsal/söylemsel bir boyuta taşır: “Siz ne düşünürseniz düşünün, bu insan doğası, adalet insanların özlerini gerçekleştirme fikirlerinin hepsinin bizim uygarlığımız içinde, bize özgü bilgi tipi ve bize özgü felsefe biçimi içinde oluşmuş fikir ve kavramlar olduklarını ve bunun sonucu olarak bizim sınıfsal sistemimizin birer parçasını oluşturduklarını düşünmemi engelleyemezsiniz” (Foucault, 2012: 60).

Yerel farklılıklar da, insan doğası ve kültürel normaller karşısında ciddi bir çeşitlilik sunmaktadır. Rothacker’ın 1954 yılında tarif ettiği tarihselcilik sorunu bu yönüyle geçerliliğini korumaktadır: “aklın içkin olarak genelgeçerliğe ulaşmaya zorlanması ile edimsel yaşamın kendisini hep görelilik içinde ve görelilikle ortaya koyan aşılmaz somutluğu arasındaki gerilim” (2008: 63). “Dışisini kıskanmayan tek canlı domuzdur” gibi Anadolu’da şahit olunabilen bir “doğa” genellemesinin domuzla ve kadınla ilişkisi daha az hiyerarşik olan bir toplulukta anlam ifade etmeyeceği muhakkaktır. Antropoloji, bu etnik-merkezci tespitlerden yola çıkılarak

yapılan genellemelerin eleştirisi konusunda ciddi bir literatüre sahiptir. Hindistan’da bir toplum (Nayarlar) çokkocalığı kabul etmiş ve yıllardır böyle bir evlilik temelinde kültürünü idame ettirebilmiş ise, kadınların tekeşliliği ile tarif edilen bir insan doğası kavrayışı gerçekten bizi anlatıyor olabilir mi? Amerika Berdacheları ya da Arnavut Bakireleri (Bates, 2013) dünya üzerinde hiç görülmemiş gibi heteroseksüelliğin “doğal” olduğunu söylemek, bugünün heteroseksist cinsiyet politikalarına alet olmak değilse nedir?²

Antik çağdan beri felsefe, insan doğası arayışında en ısrarlı alanı oluşturmakta, felsefi antropoloji başlığında insanın neliği temel mesele haline getirilmektedir. Felsefi antropolojinin kurucusu sayılan Max Scheler’in (1874-1928) insanı kendi “psiko-fizik” doğasını nesne haline getirme becerisi nedeniyle tinsel bir varlık olarak görmesinden sonra bu kez ona Tanrı’nın bu dünyada kendini gerçekleştirme görevini biçmesi, felsefe anlayışını Tanrı anlayışıyla şekillendirdiği için Tarık Mengüşoğlu gibi düşünürlerce eleştirilmiştir (Tepe, 2015: 22-28). “Tür olarak insana özgü etkinliklere” bakan, insanın “tüm insanlarda ortak olan ve eksik olmayan fenomenlerini incelememiz gerektiğini” savunan Mengüşoğlu’nun antropolojisinde insan, “bilen bir varlık, eylemde bulunan bir varlık, eğiten ve eğitilen bir varlık” olarak karşımıza çıkar (Tepe, 2015: 28-30). Antropolojide kültürlenme (enculturation) denilen eğitsel süreç içinde şekillenen ve çeşitlenen insan görünüşleri, bu nedenle tarihselcilik denilen sorunun merkezinde yer almaktadır. Sahlins’in “kültürdür” dediği “insan doğası” da, işte bu çeşitlilik içinde anlamlı hale gelir. Kaldı ki “simgelerden, kültürel tasarımlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz bir doğa varlığı”nın olmadığı, Cassirer gibi felsefi antropologlar tarafından da dillendirilmiştir (Özlem, 2015: 179).

Antropolojik bulguların ve tespitlerin etkisi, insan doğasıyla uğraşan diğer bilimlere de etkilemiştir. Buna göre, örneğin psikolojide ortaya çıkan ilk sonuç, “ruhsal evrenselliğe ilişkin bir kuşku duygusu”dur. Bir psikolojik bulgunun insan doğasında kalıtsal olan evrensel bir eğilimi ortaya çıkardığını varsaymak, elbette artık geçerli değildir.

Örneğin rekabetçiliğin, kardeş rekabetinin, sevecenlikle cinsellik arasındaki akrabalığın insan doğasında kalıtsal eğilimler olduğu görüşü gibi,

² “İnsan doğası”nı referans alan ve özellikle kadın-erkek ilişkileri konusunda “çok satanlar” raflarından eksilmeyen popüler kültür ürünleri de bu bağlamda çalışmaya değerdir. Ataerkil düzenin erkek kurgusunu insan doğası kavrayışıyla güçlendirerek yaygınlaştırmadaki rolleri yadsınamaz düzeydedir.

insan doğasına ilişkin bazı teorilerimizin oldukça ilkel olduğunu kavramamız gerekir. Normallik teorimize, üyelerine davranışlar ve duygular konusunda belli standartları kabul ettiren belli bir grubun bu standartları onaylaması yoluyla ulaşır. Ama standartlar kültüre, döneme, sınıfa ve cinsiyete bağlı olarak değişir. (Horney, 1999: 15)

Problem antropolojik bir zemine yerleştirildikten sonra, kültürler tarafından şekillendirilen ve idealize edilen insan doğası kavrayışlarının hayatta ne yaptığını bakılabilir. Çünkü hiçbir kültür tarafsız, masum ya da doğal değildir. Basit bir teknoloji kullanarak avcı-toplayıcı yaşam biçimini sürdüren Mbutilerin yaşamı da “başından sonuna kültürel olarak” belirlenmiştir. Bu bağlamda, “onların yaşamının sanayileşmiş toplumlardakine nazaran ‘doğaya daha yakın’ olduğunu varsaymak” (Eriksen, 2013: 83) ya da Malinowski’nin (2016: 22) daha 1920’lerde söylediği gibi Arganout yerlilerinin “son derece karmaşık ruhbilimsel ve toplumbilimsel nedenlerle işleyen yasalarını” doğal ya da gizemli olarak sunmak anlamlı değildir. Buna rağmen Malinowski, özel bir toplumsal mekanizma tarafından harekete geçirilen ve muhtemel ki kendi toplumunda karşılığı olan “bencillik, hırs ve kendini beğenme” gibi ‘doğal’ dediği zihinsel eğilimlerden de söz etmektedir (2016: 69).

Öte yandan, görecelik ekseninden bakarak kültürü totolojik bir referans gibi görme tehlikesine de düşmeden, kültürün güç ilişkileri içinde biçimlendiğini gözden kaçırmamak gerekir. Kültürler doğal ya da tarafsız olmamakla birlikte, bu güç ilişkileri içinde ideolojik eğilimler ve çatışmalar da taşır.

İdeoloji ve İnsan Doğası

Mannheim’in “belirli bir grup tarafından benimsenen, daima tarihsel dönemin genel fikirlerini ve düşünce dizgilerini yansıtan, her şeyi kapsayan dünya görüşü” (akt. Freedon, 2011: 25) olarak tanımladığı ideoloji kavramı, bu ilişkiler ağını anlamak ve insan doğası maskesinin arkasını görmek için hala anahtar gibi görünmektedir.

İnsan doğası kuramları çalışanlardan bazıları ideolojik eleştirinin sorgulamalarından, kimi kuramları ayıklayarak uzaklaşmaya çalışır. Stevenson (2005) gibi, ‘Hıristiyanlık’ ya da ‘komünizm’i kapalı sistemler olarak bir kenara koyduktan sonra, diğer insan doğası kuramlarının ideolojik olmadığını belirterek bir ‘doğa’ arayışını sürdürmek mümkün müdür? İnsan

doğası konusunda üretilen her argüman, çatışmalarla yüklü daha genel bir sistemin meşruiyet kaynağı haline gelmektedir.

İnsanların ideolojik bir üstyapıyla ilişkileri düşünüldüğünde bu kez de bireyi tamamen pasifize etme gibi bir problemle uğraşılmaktadır. Eleştirel Marksist teorinin kavramlaştırmakta zorlandığı özne, Lacan'ı takip eden Althusser'le aşılmaya çalışılmıştır. Kendisine seslenen çağrıya özerk olarak cevap verdiğini sanan bu özne zaten çağrı yoluyla üretilmiştir. “İdeolojinin varoluşu ile bireylerin özneler olarak çağrılmaları veya adlandırılmaları bir ve aynı şeydir” (Althusser, 2002: 64). Bu özne, “kendi bölünmüşlüğü (divided), yarılmışlığını (split) ve eksikliğini (lack), ancak bir ideolojik bir fantezi boyunca gidermeye çalışan bir öznedir” (Dursun, 2013: 92).

Žižek bu konuda bir adım daha ileri giderek “insanların kendileri için kurduğu düzenlerinin ve hatta varlığın da aslında ontolojik bir yokluğun üzerine inşa edilen bir fantezi kurgusu olduğunu söyler. Bir başka deyişle de fantezi yapılanması gerçekliğin kendisidir çünkü bu fantezi kurgusunun desteği olmadan zaten gerçeklik olamaz. Bu durumda ideolojinin temel düzeyi, şeylerin gerçek durumunu maskeleyen bir yanılsama düzeyi değil, bizatihi toplumsal gerçekliğimizi yapılaştıran (bilinçdışı) bir fantezi düzeyidir” (akt. Gündoğdu, 2014: 30-31). Bu kurgu Žižek'e göre (2005: 33) gerçeğin müdahalesiyle her an parçalanabilecek kırılğan, simgesel bir örümcek ağından başka bir şey değildir:

Fantezi kurgusu ve öznesi bireyleri ve toplumları sınırların ve kimliğin kaybedileceği bir boşluğa düşerek yok olma tehdidiyle yüzleşmek ve dolayısıyla *gerçekle* karşı karşıya gelmek zorunda kalmaktan kurtarmaktadır. Böylece de hem sürekli devam eden bir tehlike algısı aracılığıyla toplumların/bireylerin gerçeklikleri devam ettirilmekte hem de *gerçek* sembolikle yani toplumsal düzlemle farklı biçimlerde şekillendirilerek toplumsal düzleme dâhil edilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan *gerçek* her ne kadar yok sayılmaya ya da üstü kapatılmaya çalışılsa da hala gerçekliği şekillendirendir.

Anlamlandırma, kültürleşme süreçleriyle kontrol edilip anlam yüklenerek şekillendirilmeye çalışılsa da *gerçek* tanımını gereği tüm söylemlerin dışında kalacağı için her anlamlandırma çabasıyla Žižek'in (2005: 33) açıkladığı üzere “imkânsız olasılık” halinde “gerçekliğe bir yarık

açmaktadır. *Gerçek* işte bu yarık(ta)dır ve bu yarığın muhtemel tüm biçimleri fantezi ile oluşturulmaktadır.”

Ancak bu noktada, ideolojik analizin ya da ideolojik eleştirinin eleştirisinin de “iktidar” kavramından çok uzaklaşmaması gerektiği belirtilmelidir. Bütün ideolojilere aynı güçte seslenme olanağı tanımayan egemenlik ilişkisi eksik bırakılmamalı, göz ardı edilmemelidir. İdeoloji eleştirisini egemen ideolojiyle aynı sulara atmak, örneğin yükselen burjuvazinin “soydan gelen” ya da “dini” sıfatlara uzaklığı nedeniyle de sekülerleşmenin normalleşmesini; ya da bugünün popüler kültüründe yeniden üretilen “sınıf atlama miti” ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi görmezden gelme riski taşır. Yine “apaçık” gördüğü “kurulmuş kimlik”lerin karakterleri de kavramları da tartışmaya açıktır. “Adalet”, “eşitlik”, “özgürlük” kavrayışları ve bunlara ulaşılabilirlik bir ölçüt olduğunda örneğin, her türlü kurgunun hiyerarşik yapısı da incelenmelidir. Bu anlamda Teun Van Dijk (2003: 48) ideolojilerin iktidarı kötüye kullanma biçimlerinin haklı çıkarılabildiği ya da kabul görebildiği ilkeleri sağlama özelliğine ve ‘egemen ideoloji’ kavramına değinir. Buna göre egemen gruplar kendi egemenliklerinin yeniden üretimi ve meşrulaştırılması için ideolojileri görevlendirir. Thompson’ın (1990: 56) da ‘eleştirel ideoloji kavrayışı’ dediği çalışma alanında “ideolojiyi çalışmak anlamların hizmet ettiği, kurduğu ve sürdürdüğü egemenlik ilişkilerini çalışmaktadır.”

Öte yandan ideolojilerin ve fantezi kurguların inşası sürecinin derinliklerine inmekle Žižek, çok önemli bir yol kat eder. Bu insanın gündelik hayatımızdaki mesafeleri kurmakta, çatışmalar yaratmada ve çözme(me)deki rollerini görmemizi kolaylaştırmaktadır.

Bu fantezi kurgu, gerçeklik olarak yaşandıkça, kaçılan hiçlik tarafından kuşatılır/karşılaşmalar sürer ve fantezi kurgunun iyice esiri olunur. Farklı bir açıdan Bauman’ın (2011: 195) da vurguladığı gibi “varlığını ispat çabasındaki “modern yaşam yabancılar olmadan yapamaz.” *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi* kitabında Marc Auge (2012: 103), ötekini öteki olarak düşünemediğimiz için yabancıya dönüştürdüğümüzü, bu rahatsızlık hissinin de simgesel olduğunu –birbirini tamamlayan öğeler arasındaki zorunlu bağlantı anlamında- söyler. Siyasi bir toplulukla kültürel bir tutarlılık arasında bir denklik olduğunu verili kabul eden ya da bu denkliğin gerekliliğine inanan kültürelci akıl yürütmeyi eleştiren Jean-François Bayart (1999: 63, 89) ise, tarihsel deneyimin de gösterdiği gibi toplumsal bir failin gerçekleştirdiği kimlik teşhisinin her zaman bağlamsal, çoğul ve göreceli olduğunu vurgular. Asıl anlaşılması gereken şey, “bir bireyler topluluğunun hangi koşullarda kültürü sert ve ‘asli’ bir çekirdek haline getirdikleri ve bu yanılısamayı kendi lehlerine araçsallaştıran kimi büyücülerin peşine

takıldıkları"dır (Bayart, 1999: 91). Çalışma kapsamında bireyler topluluğunun "tehdit altında hissettiğinde" ya da kendi gerçeklik kurgularına "tehdit oluşturan bir dış gerçekle karşılaştıklarında" hakikat fantezilerinin sertleştiğini söylemek mümkündür. Tıpkı sadece keman çalan bir Romanla karşılaşan görüşmecinin söylediği gibi: "*Kemaniyla adeta 'hayat lay lay lom, sen ne ciddi ciddi takılıyorsun' demek istiyor.*"

Toprakları tecavüze uğrayan, yerinden edilerek kültürel şok süreçleriyle uğraşan avcı-toplayıcı topluluklar dışında tam da bu doğanın foyasını ortaya çıkarma tehdidi yaratan Romanlar, bugünün hakikat kurgusunda önemli bir rolü de üstlenmiş olmaktadır.

Bu çalışma, Romanlarla yaşanan çatışmanın kurucu unsurunun, ideolojik bir "insan doğası" fantezisi ile temellerini sağlamlaştırmış yaşam biçiminin hissettiği tehdit olduğunu iddia etmektedir. Yaşam biçiminin "doğru"luğuna yapılan vurgunun kurgusalılığı gösteren yamuk bir bakışla (looking awry), Romanlarla yaşanan çatışma ve mesafenin kuruluşu, Bartın'da Romanların yoğunlukla yaşadığı Aladağ Mahallesi'ndeki Romanlar hakkında Roman olmayanların söylediklerinden yola çıkarak incelenecektir.³

İnsan doğası ile süslenmiş yaşam biçimlerinin hangi noktalarda kendini tehdit altında hissettiği, görüşmecilerin Romanlar hakkındaki anlatılarında

³ Çalışma, 2013-2014 yılları arasında Bartın şehir merkezine 3,5 km kadar uzakta (fiziki olarak aslında çok yakında) bulunan Aladağ Mahallesi'nin yukarı kesiminde yaşayan Romanlarla yapılan alan araştırması sırasında oluşan bazı soru işaretlerini netleştirmek için gerçekleştirilen görüşmelerden destek almaktadır. Yukarı Mahalle'de yaşayan Romanların, etnik olarak Türk kimliğine yakın hissetmeleriyle ilgili çalışırken, bu durumun diğerlerindeki karşılığına yönelik meraktan yola çıkarak, Roman olmayanlara da Romanlar hakkında fikirleri sorulmaya başlanmış, öğrencim Melis İzmirli'nin katkılarıyla da birkaç ay içinde şehir merkezinde yaşayan farklı yaş ve meslek gruplarından 30 kişiyle yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir (Bartın'ın Merkez İlçesi nüfusu 75 bine yakındır). Katılımcılara Bartın'da yaşayan Romanlar hakkındaki fikirleri, karşılaşma deneyimleri, izlenimleri, sosyal mesafelerini ortaya çıkaracak tercihleri (birlikte çalışma, komşu olma, evlenme vs.) sorulmuştur. Elbette süreç içinde kişisel olarak devam ettirilen görüşmeler de çalışmanın fikrini destekler niteliktedir. İşte bu görüşmeler, insan doğasına yönelik yeni bir çalışmanın ve inceleme başlıklarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Başka bir çalışmanın konusu olduğu için Romanlarla ve onların kimlik referanslarıyla ilgili veriler bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Şehir merkezine çok yakında ve içlerinde Roman olmayanların da bulunduğu yaklaşık iki bin kişilik bir mahallede yaşayan Romanlar; kenti etkin bir şekilde kullanamamakta; konut, eğitim ve sağlık konularında sıkıntılar yaşamaktadır. Öte yandan Bartın'da uzun zamandır yaşayan Romanlarla, daha sonradan kente gelenler arasında da yaşam kalitesi ve kent yaşamına katılım açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bu çalışmayla ilgili olarak Roman olmayanlarla yapılan görüşmelerin genelini temsil eden çarpıcı örnekler yer verilmiştir. Elbette bu alıntılardan farklı şeyler söyleyenler de bulunmaktadır. Sonuç kısmında bu örnekler de değerlendirilmiştir.

açığa çıkmaktadır. Alan araştırmasından elde edilen veriler, insan doğası kurgusunun anlaşılır hale geldiği üç başlık altında değerlendirilmiştir. Bunlar **kirlileştirme/ahlaksızlaştırma, kriminalize etme ve bugünden uzaklaştırma** olarak şekillenmiştir.

Kirlileştirme Güçleri İş Başında: “Namus Anlayışları Yok!”

Roman olmayanlardan Romanlar hakkında duyduğunuz ilk anlatıları çoğunlukla onların ahlakı, dinle ilişkisi ve yatak odaları oluşturmaktadır.

T. (25, kadın, işçi): *Bu Çingenelerin bir özelliği var. Hepsi aynı yerde yattıyor ya, rahatlanmış çok. Kayııyla gelin, o ona bu buna, kim gelirse. - Nerden biliyorsun? Kayınvalideme anlatmış bir komşusu, kendi görmüş. – Bütün Çingeneler mi öyleymiş? Hepsi hepsi, öyle rahatmış onlar. Küçükken Karabük’te komşumuz vardı üstte Çingene. 11 çocukları vardı, kışın ayakları çıplak gezerlerdi. Çamaşır makineleri yoktu, yıkadıkları çamaşırların suyu damlardı bizim balkona, bu yüzden ne kavgalar ettik.*

B. (43, kadın, işletmeci/kafe sahibi): *İleriyi düşünmez, plansız hareket ederler... Namusuna pek düşkün olmadıklarını duydum. İşyerinde çalıştırır mıyım bilmem ama kasayı teslim etmem. Komşuluk etmem, hele çocuğumun bir Çingeneyle evlenmesine izin vermem.*

Ç. (60, erkek, emekli): *Dini yönden, ahlak yönden ve yaşam tarzından her yönden farklılık vardır... “Söğüt ağacından odun Cingan kızından da karı olmaz”, derler. Günümüze uyarlanmaya başladılar. Kendilerine has Oromca dilleri var. İslam anlayışları ateist olarak bilinir. Namus konusuna pek düşkün değillerdir. Kendilerine has bir kokusu vardır.*

Farklı olanı anormalleştirmede ve ‘doğal’ kurgusunun dışına itmede devreye giren güçlerden biri Douglas’ın (2007: 143-144) tarifıyla ‘kirlilik’tir. Sembolik olana dâhil olmaması gerekenin müdahalesi ‘kirletir’. Geçmemesi gereken çizgiyi geçen (yani kirleten) kişi her zaman haksız kabul edilir. Yeni yıkanmış çamaşırdan damlayan suyun ‘kirli’ sayılması örneğinde olduğu gibi. Üstelik abdest almak (ibadet öncesi temizlenmek) için su bulamadığında toprakla (teyemmüm) temizlenebildiğini düşünen birinin bu tavrı, temiz ve kirli olanın kültürel kurgusuna işaret etmektedir. Farklı olarak kabul edilemeyen ve tehdit olarak görülen Romanlar “ahlaksızlaştırma” ve “kirlileştirme” güçleriyle saldırıya maruz kalmaktadır.

Harari (2015: 153) “biyoloji izin verir, kültür engeller” kuralını, neyi biyolojinin belirlediği, neyin insanlar tarafından mitler kullanılarak haklı çıkarılmaya çalışıldığını anlamak için önemli kurallardan biri olarak görür. Buna göre biyoloji çok geniş bir yelpazedeki olasılıklara hoşgörülle

yaklaşır. İnsanları bazı olasılıkları fark etmeye zorlayıp diğerlerini yasaklayan kültürdür. Biyolojimiz, örneğin cinsel tercihimizin çeşitliliğine izin verir ancak kültürler buna anlam ve yasak çeşitliliği eklerler. Cinsel baskılarla harmanlanmış ve “namus” adlı bir kavramla bütün cinsiyet kimliklerini ezen kendi kültürünü meşrulaştırmak, “ahlaksız” bir öteki kültür kurgusuna ihtiyaç duyar. Asla görülme-yen yatak odalarında neler olduğuna dair dile getirilen bu anlatılar, aslında egemen kültürün kendi “doğa” kurgusunun yarıklarını (rips) açık etmektedir.

Kriminalize Etme: “Polisten Korkuları Yok!”

K. (35, erkek, esnaf): *Benim dükkân vardı merkezde, bir haftadır iş yapmamıştım. Çingene bir amca geldi, iri yarı. Boya istedi hafta sonu ev boyayacakmış, ama parayı Salı günü getirebilirmiş, maaşı o gün alıyormuş. Normalde vermem ama sırf hareket olsun diye verdim, 80 lira filandı o zaman. Gitti o para, dedim kendime. Sonra Salı günü sabah 8 buçukta, daha ben dükkânı açmadan adam gelmiş beni bekliyor, maaşı çektim ilk buraya geldim, dedi. Şaşırdım, Çingene dersin bir de. Burada alışveriş yaptırmazlar zaten Çingenelere. Şimdi onlar girip çıkarsa polisin dikkatini çeker, diye.*

Ç. (60, erkek, emekli): *Fedailik, cellatlık yaparlar. Gözü kara olmalarının sebebi arkada bekleyenlerinin olmaması, belirli bir yaşam tarzının olmaması, dayaktan ve sopadan korkmamaları, karakoldan çekinmemeleridir.*

Merkeze yakın olmasına rağmen Roman Mahallesi'nin kent sakinleri tarafından yeni gelen birine özellikle “uzak durulması” gereken, suçun yoğun olarak yaşandığı bir çöküntü bölgesi ve “Çingene mahallesi” olarak anlatılması ilgi çekicidir. Doğrudan hiçbir örneği olmadığı, hatta yukarıdaki gibi aksi örnekler dile getirildiği halde Romanların suç işlediğine ve polisten korkmadıklarına dair yaygın bir kanaat hâkimdir. Pek çok örnek göstermektedir ki, suçun etnik kimlikle doğrudan bir ilişkisini kurmak mümkün değildir. Ancak tarihsel olarak kimi yoksul etnikler, mali ve psikolojik güvenliğin bir yolu olarak suça başvurmuşlardır. Meşru iktisadi fırsatlar, işsizlik tarafından sınırlandırıldığında suç ortaya çıkar; bu sınırlamanın nedeni, devlet örgütü ve sanayileşmedir. Yani suçun nedeni de etnik arka plan değil, yoksulluk ve güçsüzlüktür. Amerika tarihinde de çok farklı kültürel arka planlardan gelen (ancak benzer yoksulluk koşullarıyla karşı karşıya olan) çeşitli gruplar, iktisadi durumlarını düzeltmek için suçu kullanmışlardır (Kottak, 2001: 546). Mülkiyetin olmadığı devletsiz toplumlarda doğanın ortak mülk olarak algılandığını, herkesin faydalanmasına açık olduğunu ve örneğin hırsızlığın da görülmediğini

belirtmemiz gerekir. Ancak suçun yüzeysel bir bakışla belli etniklerle özdeşleştirilmesi, yaygın olarak toplum tarafından kabul gören bakış açısını oluşturmakta, ötekileştirmenin gerekçesi haline getirilmektedir.

Öte yandan “polisten korkmayan” Romanlar, egemen kültürün hukuk ve adalet anlayışına karşı bir tehdit olarak algılanmaktadır. “Kültür”den söz etmeden “adalet”ten söz edemeyiz. Örneğin, her iki kültürde de adaleti sağlayan mekanizmalar bulunmasına rağmen, modern kapitalist toplumlarda tapu sahibinin arazisi işgal edildiğinde mülkiyet sahibinin hakkını gözeten “adalet”, doğanın herkesin ortak mülkü olarak görüldüğü İnuit kültüründeki “adalet”ten farklıdır. Farklı kültürlerde suçu “görme”nin referansları da farklılaşmaktadır. “Düzenin ancak merkezi olarak organize olmuş kolluk birimleri yardımıyla sağlanabileceği yönündeki kendi kültür-merkezli varsayımımız” (Roberts, 2010: 11) Romanların yaşam biçimini suçla ilişkilendirmektedir. Oysa bugün yerli ve yabancı pek çok dizi, kendi adaletini arayan insanların öykülerini anlatarak milyonlarca insan tarafından takip edilmektedir. Bu bağlamda Dexter ya da onun gibi kahraman ya da anti-kahramanların ne ifade ettiği çalışılmalıdır. Bugünün adalet kavrayışı hepimizi içine alıyor mu yoksa asıl sorunumuz Romanlara atfettiğimiz bir alternatifimizin olmayışı mı? Bu bakımdan Romanların karakolla ilişkileri, bizim hakikat ve adalet kurgumuzun yarıklarını açık eden göstergeler olarak algılanmalıdır.

İşte bu yarığın farkına varmak yerine Romanları “katil/cellat” gibi görmek, hayatın karşısına koyulan ölüm gibi Romanları da yaşamın dışına itmektir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde bu işler için gerçekten Romanların seçilmesi de aynı nedenle ilişkilidir. İnsana özgü “belirli bir yaşam tarzı”nın olmayışı fikriyle (aslında geri plandaki insan doğası algısıyla) birlikte egemen olanla örtüşmeyen yaşam biçimleri, ölümle özdeşleştirilmektedir.

K. (35, erkek, esnaf): *İsteseler bir sürü adam toplarlar. Öyle şeyler için de irtibat kuruyorlar, kavga için vs.*

P. (28, kadın, öğretmen): *Hırsızlık yapıyorlar, suç değil gibi, atasözleri filan da var hatta. Kendi mahallelerinde hırsızlık yapmıyorlar ama. Oradakilerin evine girmezler. Birbirlerini tutarlar.*

Bu anlatılarda dikkat çeken önemli bir ortaklık daha bulunmaktadır. İnsanlık tarihinin yüzde doksan dokuzunda toplumları ayakta tutan karşılıklılık ilkesi ve dayanışma duygusu toplumumuz için anlamını yitirmektedir. Bireysel rekabet, hırs gibi günümüzün başarı dürtüleri bireyselleşmeyi de tetiklemekte; bunun dışında karşılıklarına çıkan aksi bir örnek, kendi gerçekliğinin yarığı olarak algılanmakta, bu kurguyu

onaylamadığı için olumsuzlanmaktadır. Hatta kültürümüzde ötekileştirilen kimliklerin tümü için ortak olarak “birbirlerini çok tutarlar” denmesi de bu eksikliğin yarattığı korkunun ifadesi olmalıdır.

Bugünden Uzaklaştırma: “Belli bir Düzeye Gelmiş Yaşantıları Yok”

Bütün hiyerarşiler hayal ürünüdür aslında. Harari’nin (2015: 142) verdiği bir örnek üzerinden düşünürsek kast sistemine bağlı Hindular için kozmik sistem bazı kastları diğerinden daha üstün yaratmıştır. Meşhur bir yaratılış mitine göre tanrılar dünyayı Purusa adındaki tarih öncesi bir varlıktan yaratmıştır. Güneş Purusa’nın gözünden, ay beyninden, Brahminler (rahipler) ağzından, Kşatriyalar (savaşçılar) kollarından, köylüler ve tüccarlar bacaklarından ve Şudralar (hizmetkarlar) ayaklarından yaratılmıştır. Bu açıklamayı kabul eden biri doğal olarak Brahminler ile Şudralar arasındaki farkın adeta güneşle ay arasındaki fark kadar ‘doğal’ ve ‘ebedi’ olduğunu düşünür.

Bugünkü düzenin mitleri benzer bir işlevle kendi hiyerarşisini normalleştirmeye devam etmektedir. Eliade’ye göre (2001: 222-223) mitsel düşüncenin bazı özellik ve işlevleri insanın bir parçasını oluşturur. Arkaik dönemin ‘köken’ arayışının Fransız Devrimi’nden Marksizme mitsel düşünce aracılığıyla etkisini sürdürdüğünü iddia eden Eliade (2001: 225), bugün kitle iletişim araçlarının modern insanın gizli özlemlerini karşılayacak anlatılar yarattığını da belirtir. Bu toplumun kitle iletişim araçlarıyla yeniden üretilen zenginlik, sınıf atlama, başarı gibi saplantıları ve mitleri bulunmaktadır. Bu mitlerle özdeşleşen kişiler kahramanlaştırılırken, Romanlar gibi farklı yaşam biçimlerini sürdürenler, egemen ideallerle uyum olmayan işlerle uğraşanlar ‘doğal’ kabul edilen bir hiyerarşik düzenin altlarına itilirler.

M. (21, kadın, üniversite öğrencisi): *Kendilerine has tavır, davranış içerisindedir. Müziğe karşı başka bir yetenekleri var. İş hayatında belli bir düzeye gelmiş yaşantıları yoktur. Genelde ayakkabı boyacılığı, hamallık, garsonluk, aşçılık, müzisyenlik gibi işlerde yer almaktadırlar.*

O. (29, erkek, işçi): *Romanları yaptıkları iş değil, zamanlaması planı yok. Bizim gibi sabah işe gideyim akşam geleyim bir düzeni yok.*

“İnsana yakışır” yaşam ve geçim biçimi tartışmalarının neticesi Romanlar için, kentsel dönüşüm projeleriyle buldukları yerlerden sürülme. Kenti ekonomik bir rant alanı olarak tanımlayan güçlerin tarifleri, lüks apartman hayatını Romanların “az gelişmiş” mahalleleri yerine koyarak, onların sürülmelerini kolaylaştırmaktadır. Aslında Romanların

yaptıkları işler ve yaşam biçimleri hakkındaki söylem, yine “doğamıza” uygun olduğu iddia edilen kendi hayatlarımızın yarıklarını açık ettiği için saldırganlaşmaktadır (stres içinde geçirdiğimiz ve ciddiye almadığımız an kaybedeceğimizi düşündüğümüz hayatlar). Tam da görüşmecilerden birinin (hem de lisansüstü eğitim almış birinin) ifade ettiği gibi:

Y. (30, erkek, devlet memuru): *Bir Çingene aniden etrafınızda bir yerde biter, keman çalmaya başlar. Kemanıyla adeta ‘hayat lay lay lom, sen ne ciddi ciddi takılıyorsun’ demek istiyor. Asıl ben ötekileştiriliyorum.*

Son Sözler...

İnsan doğası kavrayışı, çoğu zaman verili düzeni normalleştiren ve buna uygun bir yaşam biçimini tanzim etmeye yarayan ideolojik bir kurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropolojinin verileri, insanlarda ortak olan davranış ve özelliklerin yanı sıra işaret ettiği farklılıklarla ve kültüre yaptığı vurgu ile bu kavrayışı sorgulamamıza yardım etmektedir.

Bir yaşam biçimini “seçmek”, Sartre’ın dediği gibi aynı zamanda hepimiz için olması gerekeni ya da insanı seçmek anlamına gelmektedir (Sartre, 1979). Ancak burada ideolojik olan, seçimlerimizin kendimize ait olduğu hissini yanı sıra bunların ‘doğal’ veya ‘normal’ olduğu yanılsamasını yaşamamızdır. Bir vesileyle (buradaki alan araştırmasında Roman olmayanların yaptıkları gibi) farklı yaşam biçimleri hakkında konuşmak üzere düşünmek, her defasında kendi tercihini ve ötekine olan mesafeyi onaylama çabasına dönüşebilmektedir. Farklılıkların tehdit olarak algılanmasının gerisinde (tehdit olarak algılayan görüşmecilere bakıldığında) farklı olanın kendi tercihlerini yanlıslayacak olanaklara sahip olma potansiyeli nedeniyle hissedilen tedirginliği görmek mümkündür. Sadece keman çalan birinden, “hayatı (kendisinin anladığı biçimiyle) ciddiye almadığı” gerekçesiyle duyulan rahatsızlıktan, “rahat” bir cinsellik kurgusunun ahlaksızlaştırılmasına kadar...

Çünkü bugün bizim kültürümüzde yaygın olarak doğal kabul edilen insan doğası; dayanışma yerine rekabeti, günü planlamak yerine birikim yapmayı, cinsel özgürlük yerine cinsel baskıyı normalleştirmek üzere kurgulanmaktadır. Bunun dışında kalacak yaşam biçimlerine saldırıda bastırılmış olanın ortaya çıkma, hakikat kurgusunun yerle bir olma ihtimalinin yarattığı tehdit duygusu yer almaktadır. Romanlar gibi ötekileştirilen ve kirlileştirilen diğer kimlikler için de “birbirlerine destek olması”, “namusa önem vermemeleri”, “yaşam biçimlerinin ‘belli düzeye’ ulaşmaması” gibi kanaatlerle gündelik hayatta farklı bağlamlarda karşılaşılabilmektedir. Bunlar da, bugün meşru sayılan bir insan doğası

kurgusunun yarıklarının işaretleri olarak çalışılabilir. Hatta farklı yerelerde değişiklik gösteren ayrımcılık problemleri de bu ilişkisellik içinde farklı başlıklarla incelenebilir. İnsan doğası; sembolik göndermeleriyle ötekileştirmeyi keskin bir şekilde meşrulaştırma potansiyeline sahiptir.

Romanlar zamanın ve 'insan doğası' kurgusunun dışına itilmektedir. Ekonomik alanın (örneğin pazarın) paylaşımından, sokakların, apartmanların, mahallenin, kentlerin paylaşılmasına kadar dışlama sürecini meşrulaştıran sembolik anlamlar bu çerçevede üretilmektedir. Bartın Romanlarını da semt pazarlarında tezgâh açmaktan, merkezdeki dükkânlarda alışveriş yapmaktan alıkoyan süreç; kentsel dönüşüm kapsamında şehrin dışına taşınmalarını öneren projelerle devam etmektedir. Elbette çalışmada yer verilenlerden farklı görüşlerle karşılaşmıştır. Her ne kadar eğitim düzeyi yüksek kişiler de benzeri bir tehdit hissinden yola çıkarak değerlendirmelerde bulunmuş olsa da, farklı eleştirel kaynaklardan beslenen ve kentsel paylaşımın ekonomik temelleri ile Romanlara yönelik ayrımcılığın bu temellerle ilişkilerinden söz eden bir öğretmen de görüşmeciler arasındadır. Yine, Romanlarla Türkleri hiç ayırmadığını söyleyen ve buna akrabalarından birinin bir Romanla evlenmesini örnek veren görüşmecinin hikâyesindeki detaylara bakınca, evliliğe önce izin verilmediği, kız Roman bir gence kaçtığı için evliliğin gerçekleştiği ve ailenin sonradan razı olduğu anlaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. ve Horkheimer M. (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalıcı.
- Auge, M. (2013), *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ankara: Dipnot.
- Althusser, L. (2002), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Yusuf Alp, Mahmut Özışık, İstanbul: İletişim, 5. Baskı.
- Bates, D. G. (2013), *Yirmibirinci Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri*, çev: Suvi Aydın vd., İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bauman, Z. (2011), *Postmodern Etik*, çev: Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım
- Callinicos, A. (2009), *Tarih Yapmak*, çev: Nermin Saatçioğlu, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Douglas, M. (2007), *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev: Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Dursun, Ç. (2013), *İletişim Kuram Kritik*, Ankara: İmge.

- Eliade, M. (2001), *Mitlerin Özellikleri*, çev: Sema Rifat, İstanbul: Om Yayınevi, 2. Baskı.
- Eriksen, T. H. (2013), *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, çev: Erkan Koca, İstanbul: Birleşik Yayınevi.
- Foucault, M. ve Chomsky N. (2012), *İnsan Doğası Adalet Karşı*, İstanbul: BGST.
- Freeden, M. (2011), *İdeoloji*, çev: Hakan Gür, Ankara: Dost.
- Geras, N. (2011), *Marx ve İnsan Doğası – Bir Efsanenin Reddi*, çev: İsmet Akça, M. Görkem Doğan, İstanbul: Birikim Yayınları, 2. Baskı.
- Gündoğdu, A. (2014), “Varlığın Özü ‘Tepenin Ardi’nda Emin Alper’den bir Varol(ama)ma Öyküsü”, *Sinecine*, 5 (1), 27-52
- Harari, Y. N. (2015), *Hayvanlardan Tanrılara: Sapiens*, çev: Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif, 2. Baskı.
- Horney, K. (1999), *Çağımızın Nevrotik Kişiliği*, çev: Selçuk Budak, Ankara: Öteki, 4. Basım.
- Kottak, C. P. (2001), *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ankara: Ütopya Yayınları.
- Malinowski, B. (2016), *Yabaml Toplumda Suç ve Gelenek*, çev: Şemsa Yeğin, İstanbul: İthaki.
- Morin, E. (2010), *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, çev: Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özlem, D. (2015), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2. Basım.
- Ridley, M. (2010), *Kızıl Kraliçe – Cinsellik ve İnsan Doğasının Evrimi*, çev: Erhun Yücesoy, İstanbul: YKY.
- Rothacker, E. (2008), *Tarihselcilik Sorunu*, çev: Doğan Özlem, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2. Basım.
- Rousseau, J. J. (1762), *Toplum Sözleşmesi*, çev: Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2012, 9. Baskı.
- Sahlins, M. (2010), *Taş Devri Ekonomisi*, çev: Ş. Özgün, T. Doğan, İstanbul: Bgst yayınları.
- Sahlins, M. (2012), *Batının İnsan Doğası Yanılsaması*, çev: E. Ayhan, Z. Demirsü, İstanbul: Bgst yayınları.
- Sartre, J. P. (1979), “Varoluşçuluk İnsancılıktır”, çev: Gülnur Savran, içinde *Çağdaş Felsefe*, Bedia Akarsu, İstanbul: MEB.
- Somersan, S. (2012), “İrkların Olmadığı Bir Dünyada Irkçılık”, içinde *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, s. 199-211, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Stevenson, L. (2005), *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, çev: Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.
- Tepe, H. (2015), “Giriş”, Max Scheler: *İnsanın Kosmostaki Yeri (1928)*, çev: Harun Tepe, Ankara: Bilge Su, 2. Basım.
- Thompson, J. B. (1990), *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, USA: Standford University Press.
- Van Dijk, T. (2003), “Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım”, *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*, haz: Barış Çoban, Zeynep Özarslan, İstanbul: Su Yayınları
- Žižek, S. (2005), *Yamuk Bakmak*, çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2. Basım
- Žižek, S. (2011), “İdeoloji Hayaleti”, *İdeolojiyi Haritalamak*, der: Slavoj Žižek, İng. çev: Sibel Kibar, Ankara: Dipnot Yayınları.