



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI**

**ÇIRPI MAHALLESİ'NDE ÇİNGENE/ROMAN
OLMAK: ÇİNGENELER/ROMANLAR ÜZERİNE
ETNOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA (İZMİR
BAYINDIR ÇIRPI MAHALLESİ ÖRNEĞİ)**

Yüksek Lisans Tezi

Nilüfer YILMAZ

İZMİR – 2025

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

ÇIRPI MAHALLESİ'NDE ÇİNGENE/ROMAN
OLMAK: ÇİNGENELER/ROMANLAR ÜZERİNE
ETNOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA (İZMİR
BAYINDIR ÇIRPI MAHALLESİ ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

Nilüfer YILMAZ

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ERSAL

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Pınar FEDAKÂR

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Bülent AKIN

İZMİR – 2025

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Çırpı Mahallesi’nde Çingene/Roman Olmak: Çingene/Romanlar Üzerine Etnografik Bir Araştırma (İzmir Bayındır Çırpı Mahallesi Örneği)” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

16.01.2025

Nilüfer YILMAZ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

**ÇIRPI MAHALLESİ'NDE ÇİNGENE/ROMAN OLMAK:
ÇİNGENELER/ROMANLAR ÜZERİNE ETNOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA
(İZMİR BAYINDIR ÇIRPI MAHALLESİ ÖRNEĞİ)**

Nilüfer YILMAZ

İzmir Kâp Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Bu tez çalışması, İzmir'in Bayındır ilçesine bağlı Çırpı Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman topluluğunun kimlik inşa süreçlerini, kültürel dönüşümlerini ve toplumsal cinsiyet bağlamındaki dinamiklerini etnografik bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, topluluğun tarihsel bağlamda şekillenen kimlik algılarıyla gelenekleri ve ritüellerinin yerleşik yaşama geçişle, sosyal medya ve diğer toplumsal dinamikler aracılığıyla nasıl değişip dönüştüğü araştırılmıştır. Bu bağlamda, topluluğun kültürel belleğinde iz bırakan değişim süreçleri, katılarak gözlem ve derinlemesine görüşmeler gibi nitel araştırma yöntemleriyle incelenmiş, elde edilen bulgular tematik analiz yöntemiyle yorumlanmıştır. Ayrıca mahalli tahakkümler altında toplumsal cinsiyet rolleri ve kadınların beden algılarının nasıl şekillendiği de incelenmiştir.

Çalışma, Çingene/Roman kimliğinin sabit ve değişmez bir yapı olmadığını, aksine tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlarda sürekli yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Özellikle düğün ritüelleri, Hıdırellez kutlamaları ve mesleklerin dönüşümü gibi geleneksel pratiklerin, yerleşik hayata geçiş ve dijital platformların etkisiyle nasıl yeniden biçimlendiği detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, kadınların toplumsal cinsiyet bağlamındaki rollerinde gözlemlenen değişimler hem ev içi hem de kamusal alandaki farklılaşmalar çerçevesinde analiz edilmiştir.

Araştırma, emik bir yaklaşımı benimseyerek, topluluğun kendi bağlamında anlam dünyasını ve toplumsal pratiklerini anlamayı hedeflemiştir. Topluluk üyelerinin gündelik hayat pratikleri ve ritüelleri, doğal ortamlarında gözlemlenmiş ve derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu yöntem, topluluğun iç dinamiklerini, kültürel belleğini ve kimlik inşa süreçlerini anlamaya yönelik özgün bir veri seti sunmuştur.

Çalışma, Çingene/Roman topluluklarının toplumsal ve kültürel görünürlüğü artırılmayı, literatürdeki eksikliklere ve kimlik inşası, geleneklerin icadı ile toplumsal cinsiyet konularında akademik tartışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır. Özellikle, kimlik inşasının çatışma dinamikleri, düğün ritüelleri gibi kültürel pratiklerin dönüşümü, kirve annelik, kadınların sosyal medya platformlarında sergiledikleri kimlik performansları ve toplumsal cinsiyetin farklı bağlamlarda yeniden üretimi gibi konular, bu çalışmanın literatüre sunduğu özgün katkılardandır.

Bu bağlamda, çalışma, Çingene/Roman topluluğunun kimlik inşa süreçlerini dinamik bir şekilde ele alarak, topluluğun kültürel pratiklerindeki değişimleri ve bu değişimlerin toplumsal etkilerini anlamaya yönelik kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Ayrıca, kültürel bellek, geleneğin icadı ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkileri derinlemesine inceleyerek, topluluğun çok katmanlı yapısına dair önemli çıkarımlarda bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Çingene/Roman, kimlik inşası, kültürel dönüşüm, toplumsal cinsiyet, etnografik yöntem

ABSTRACT

Master Thesis

Being Gypsy/Roma in ırpı Neighborhood: An Ethnographic Research on Gypsies/Roma (The Case of İzmir Bayındır ırpı Neighborhood)

Nilüfer YILMAZ

Izmir KâtipÇelebi University

Institute of Social Sciences

Department of Turkish Language and Literature

This thesis aims to examine the identity construction processes, cultural transformations and gender dynamics of the Gypsy/Roma community living in ırpı Neighborhood of Bayındır district of İzmir with an ethnographic perspective. The study investigates how the community's identity perceptions, traditions and rituals shaped in the historical context are transformed through modernization, social media and other social dynamics. In this context, the processes of change that left a trace in the cultural memory of the community were examined through qualitative research methods such as participant observation and in-depth interviews, and the findings obtained were interpreted through thematic analysis.

The study reveals that Gypsy/Roma identity is not a fixed and unchanging structure; on the contrary, it is constantly reproduced in historical, cultural and social contexts. In particular, how traditional practices such as wedding rituals, Hıdırellez celebrations and the transformation of professions have been reshaped under the influence of modernization and digital platforms is discussed in detail. In addition, the changes observed in women's roles in the context of gender are analyzed within the framework of differentiations in both the domestic and public spheres.

By adopting an emic approach, the research aims to understand the meaning world and social practices of the community in its own context. The daily life practices and rituals of the community members were observed in their natural environment and

in-depth interviews supported by the oral history method were conducted. This method provided a unique data set for understanding the internal dynamics, cultural memory and identity construction processes of the community.

The thesis aims to increase the social and cultural visibility of Gypsy/Roma communities, fill gaps in the literature and contribute to academic debates on identity construction, the invention of traditions and gender. In particular, the transformation of cultural practices such as wedding rituals, women's identity performances on social media platforms and the reproduction of gender in different contexts are among the original contributions of this study to the literature.

In this context, the study provides a comprehensive framework for understanding the changes in the cultural practices of the Gypsy/Roma community and the social effects of these changes by dynamically addressing the identity construction processes of the Gypsy/Roma community. In addition, by examining in depth the relationships between cultural memory, the invention of tradition and gender, it draws important conclusions about the multi-layered structure of the community.

Keywords: Gypsy/Roma, identity construction, cultural transformation, gender, ethnographic method

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
FOTOĞRAF LİSTESİ.....	xi
ŞEKİL LİSTESİ	xiii
ÖNSÖZ.....	xiv
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	6
Araştırmanın Önemi.....	7
Araştırmanın Yöntemi.....	8
Araştırmanın Sınırlılıkları	10
Araştırmanın Teorik Çerçevesi.....	11
Araştırmayla İlgili Literatür Taraması	13
Araştırma Sahası.....	20
Bayındır İlçesi'nin Tarihi ve Sosyoekonomik Profili	20
Necati Uza Mahallesi Tarihi, Sosyokültürel-Coğrafi Demografik Yapısı	21

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN VE KÜLTÜREL BAĞLAM

1.1. Çingenerin/Romanların Tarihsel Süreç İçindeki AdlandırılmalarıDilleri	26
1.2. Hindistan'dan İlk Göç ve Avrupa'ya Yayılmaları.....	36
1.3. Osmanlı Devleti Döneminde Çingener/Romanlar.....	42
1.4. Erken Cumhuriyet Döneminden Günümüz Türkiye'sine Romanlar	50
1.4.1. Ulusalçılığın Gölgesinde Mübadil Çingener/Romanlar	50
1.4.2. Türkiye'deki Çingene/Roman Grupları	60

İKİNCİ BÖLÜM

ALANI DENEYİMLEMEK: ROMAN MAHALLESİNDE GACI OLMAK

2.1. Konuya Karar Verme: “Abla Sen Şimdi Neden Bizi Araştırıyon?”	67
2.2. Sahaya Karar Verme: “Bizim Mahalle Güzeldir.”	69
2.3. Mahalleyle İlk Temas ve İlk İzlenimler	70
2.4. “Alıştık Sana, Mahalleli Gibi Oldu Bak!”	75
2.5. Mahalleden Notlar	84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇIRPI MAHALLESİNDE KİMLİK İNŞASI VE ÇATIŞMA DİNAMİKLERİ

3.1. Çırpı’da Roman Kimliğinin İnşası: “Roman Olan Biz” Söylemi Üzerinden Sosyal Dinamikler ve Sınırlar	88
3.2. Çırpılı Romanların Kimliğinde Ulusal Kimlik ve Gururun İzleri	96
3.3. Çırpı Mahallesinde Siyasi İklimle Dönüşen Kimlik Vurgusu: Müslümanlık Kimliğinin Merkeze Alınması	100
3.4. Ötekiyle Yaşamak: “Çingene Çalar, Kürt Oynar Mı?”	106
3.5. Hiç Kimse Olan Suriyeli Göçmenlerle Ekonomik Bağlamda İlişkiler	110
3.6. Yerel ve Akademik Kimlik Algılarının Çelişkisi	112

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇIRPI MAHALLESİNDEKİ KÜLTÜREL DÖNÜŞÜMÜN İZLERİ: KÜLTÜREL BELLEK, GELENEĞİN İCADI VE RİTÜELLERİN MODERNLEŞMESİ

4.1. Göçebelikten Yerleşikliğe Geçiş: Toplumsal ve Mekânsal Dönüşüm	114
4.2. Yerleşikliğin Ekonomik Yansımaları: Mesleklerin ve Geçim Kaynaklarının Dönüşümü	125
4.2.1. Geleneksel Sepetçiliğin İzinde: Son Adımlar	126
4.2.2. Çırpılı Romanların Tarla İşçiliğine Yönelimi	137

4.2.3. Mahalle İçi ve Yerel Ekonomik Faaliyetler	143
4.2.3.1. Daybaşılık: Ekonomik ve Sosyal Rol	143
4.2.3.2. Merak, Yetenek, Miras: Müzisyenlik.....	145
4.2.3.3. Yerleşik Hayatta Fabrika İşçiliğine Geçiş: Torbalı Bambi Fabrikası.	147
4.2.3.4. Sosyal Medya ve Yeni Ekonomik Faaliyetler: TikTok Gelirleri	148
4.3. Mesleklerin ve Geçim Kaynaklarının Dönüşümü	149
4.4. Mahalledeki Gelenekler ve Ritüeller: Unutma- Adaptasyon ve İcat Etme	150
4.4.1. Mahallede İnançlar ve Ritüeller: Gelenekten Dine	151
4.4.2. Hıdırellez'in Çırpılı Romanların Kültürel Belleğindeki Değişimi	156
4.4.2.1. Çırpılı Romanların Hıdırellez'i Kültürel Belleklerindeki Değişimi	157
4.4.2.2. İzmir Fuarı Gözlemleri ve Analizi	162
4.4.3. Mahallede Geleneksel Şifa Pratikleri ve Sağaltma Kültürü	167
4.4.4. Düğün Geleneklerinin Geçmişten Günümüze Değişimi	173
4.4.5. İcat Edilen Gelenekler: Kirve Annelik ve Kına Anneliği.....	180
4.4.5.1. Altı Aylık Kınası: Annelik, Toplumsal Yerel Anlam Dönüşümü	181
4.4.5.2. Kirve Annelik: Çırpılı Romanlar Arasında Gözlemle Bir Uygulama	185

BEŞİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ VE ÇIRPILI ROMAN KADINLARININ DURUMU

5.1. Mahallede Gündelik Hayatın Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini	194
5.2. Çırpılı Roman Kadın Performansları Bedenin Metalaşma Yabancılaşma	200
5.2.1. Düğünlerde Bedenin Sunumu	205
5.2.2. Kadın ve Erkek Dansları: Toplumsal Normların ve Cinsiyet Rollerinin Ötesinde.....	207
5.2.3. Roman Danslarının Kültürel Anlamı ve Yanlış Temsilleri	208
5.3. Tiktok: Yeni Bir Sahne ve Kadın Kimliğinin Performansı	209
5.3.1. Dijital Platformların Mahalledeki Yansıması	211
5.3.2. Kadının Bedeninin Dijital Görünürlüğü	212
5.3.3. Modernleşme ve Entegrasyon Göstergesi	212
5.4. Namus, Bekaret ve Kadın Bedeni Üzerinden Eril Tahakküm	213

5.4.1. Bekâret Algısında Eğitimsizliğin Rolü ve Efsanevi Anlatılar.....	216
SONUÇ.....	218
KAYNAKÇA.....	232
EKLER.....	246
Ek-1: Kaynak Kişi Listesi.....	247



FOTOĞRAF LİSTESİ

Fotoğraf 1: Mahallenin Google Earth görüntüsü	22
Fotoğraf 2: Hazine arazisindeki evlerden bir görünüm.	23
Fotoğraf 3: Mahalleden bir sokak görüntüsü	23
Fotoğraf 4: Mahalledeki bakkallardan biri.....	24
Fotoğraf 5: Mahallenin girişindeki kahvehaneden bir görünüm.....	73
Fotoğraf 6: Mahalleyle gerçek anlamda bağ kurabileceğimi hissetti bir görünüm... 78	
Fotoğraf 7: Görüşme sonrası kahve davetinden bir kare.	79
Fotoğraf 8: Mahallede 2024 yerel seçim dönemine dair bir görüntü.....	100
Fotoğraf 9: Mahallede sepetçilik zanaatını devam ettiren tek kişi Kadir Bayram.. 129	
Fotoğraf 10: Sol köşede üstte görünen siyah ince dallar hayıt/ayıt.	130
Fotoğraf 11: Kargı, üstleri bıçakla soyulduktan sonra ayrılarak kullanılıyor.	131
Fotoğraf 12: Kadir Bayram'ın gelini kargıların üstlerini bıçakla soyarken.....	132
Fotoğraf 13: Orak kullanarak kargıya çentik atmak.	132
Fotoğraf 14: Yargıçla kargıları üçe ayırıyor.	133
Fotoğraf 15: Sepetin tabanına dikeçler yerleştirilirken.....	134
Fotoğraf 16: Üçe ayrılan kargılarla sepet örülmeye başlanıyor.	135
Fotoğraf 17: Sepet örerken.....	135
Fotoğraf 18: Yakın köyden gelen bir Gaco, sepetleri satın alırken.....	136
Fotoğraf 19: İzmir Fuar, 6 Mayıs Hıdırellez'den bir görünüm.....	162
Fotoğraf 20: Roman havası oynarken bir görünüm.	163
Fotoğraf 21: Piknik yapan kalabalık bir aile.....	163
Fotoğraf 22: Oyuncak alanında dolaşırken bir görünüm.	164
Fotoğraf 23: İzmir Fuarı'nda Hıdırellez kutlamasında, Çırpılı Roman kadını.....	167
Fotoğraf 24: Çırpı Mahallesiindeki nişan eğlencesinden bir görünüm.....	175
Fotoğraf 25: Çırpı Mahallesiinde yapılan düğün eğlencesinden bir görünüm.....	177
Fotoğraf 26: Kirve annenin manevi kızı için düzenlediği eğlence.	187
Fotoğraf 27: Soldaki kirve anne ve yanındaki öz anne, kirve annenin oynarken. ..	189
Fotoğraf 28: Mahalledeki kız çocuklarından bir görünüm.	202
Fotoğraf 29: Günlük kıyafetleriyle eğlenceye katılan kadınlar.....	204

Fotoğraf 30: Mahalledeki bir eğlencede anne ve kızın dans performansı.	206
Fotoğraf 31: Kıvrak hareketlerle karşılıklı oynayan abla-kardeş.....	207



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Ganj'dan Thames'e uzanan *Büyük Yürüyüş* güzergâhı..... 39

Şekil 2: Türkiye'deki Çingene/Roman etnik grubunun coğrafi dağılımı..... 60



ÖNSÖZ

Bu çalışmanın oluşum sürecinde rehberliği, değerli katkıları ve her zaman hissettirdiği desteği için kıymetli danışmanım Doç. Dr. Mehmet Ersal'a en içten teşekkürlerimi iletmek isterim.

Çalışma boyunca metni titizlikle okuyarak düzeltmelerde bana destek olan sevgili dostum Elif SOYTOPRAK VOZAR'a, hayatım boyunca çıktığım her yolda yanımda olup varlıklarıyla bana güç veren aileme, kardeşim Fırat YILMAZ'a ve dostlarıma en derin minnettarlığımı sunarım.

Ayrıca, beni mahallelerine ve evlerine içtenlikle kabul edip tüm samimiyetleriyle zengin yaşam deneyimlerini ve kültürel birikimlerini paylaşarak bu tezin gerçekleşmesini mümkün kılan ve çalışmaya değer katan Çırpılı Roman topluluğuna gönülden teşekkür ederim. Onların içtenliği ve katkıları, bu çalışmaya derin bir anlam kazandırmıştır.

Nilüfer YILMAZ

İzmir-2025

GİRİŞ

Kimlik kavramı, sosyal bilimlerde çok boyutlu ve disiplinler arası bir alanı ifade eder. Kimlik üzerine yazan düşünürler, kimliği, bireyin ve toplulukların kendilerini anlamlandırma ve dünyada bir yer edinme çabasının temel taşlarından biri olarak ele alır. Ancak kimlik hiçbir zaman durağan ya da sabit bir yapı değildir; aksine, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamlarda sürekli olarak yeniden üretilir. Stuart Hall'un çalışmalarında vurguladığı gibi, kimlik, olmak kadar olma sürecini de içerir; bu nedenle, kimlikler bir inşa sürecinin ürünüdür ve toplumsal bağlamla derin bir ilişki içindedir. Kimlik inşası, bireylerin ve toplulukların yalnızca kendilerini anlamlandırma süreci değil, aynı zamanda toplumsal düzlemde bir yer edinme mücadelesidir (Hall, 1990: 224).

Kimlik inşasının, bireylerin veya toplulukların öteki ile kurdukları ilişki biçimi üzerinden şekillendiği ileri sürülmektedir. Bu ilişkinin, kimliğin sınırlarını belirleyip anlamını derinleştirdiği savunulurken, ötekiliğin yalnızca bireysel algılardan ibaret olmayıp tarihsel, politik ve kültürel bağlamlarla şekillendiği belirtilmektedir. Foucault, Bilginin Arkeolojisi adlı eserinde, söylemsel yapıların iktidar ilişkileri tarafından nasıl biçimlendirildiğini tartışır (Foucault, 2022: 47). Bu bakış açısıyla, kimlik inşasında ötekiliğin söylemsel yapılar aracılığıyla üretildiği ve güç ilişkileriyle biçimlendiği söylenebilir. Ayrıca, Foucault'nun *Governmentality* (1991b) çalışmasında ele alınan iktidar ilişkileri ve yönetim mekanizmaları, çalışma sahası ölçeğinde kimlik inşasının toplumsal hiyerarşiler ve güç dinamikleriyle nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Kimlik inşası ne bireysel ne de toplumsal düzeyde eşit bir zeminde gerçekleşir; aksine, toplumsal hiyerarşiler ve güç ilişkileri, bu sürecin yönünü ve dinamiklerini belirleyen temel unsurlar arasında yer alır. Bu perspektiften bakıldığında, ötekilik ve hiyerarşinin, kimlik inşasının ayrılmaz bileşenleri olduğu sonucuna varılabilir.

Bu dinamikler, kimliklerin yalnızca bireysel deneyimler ve içsel süreçlerle değil, aynı zamanda toplumsal, tarihsel ve kültürel bağlamların etkisiyle şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim, hiçbir kültürün tamamen saf ya da katışıksız olmadığı, aksine hepsinin melez, farklı ve olağanüstü çeşitlilikler barındırdığı belirtilmektedir. Bu bağlamda etnik kimliklerin; saf, değişmeyen ve ebedi bir özden ziyade bir tür imalat ya da tanımlama olduğu ileri sürülmektedir. Etnik kimliklerin, ortak bir kültür, paylaşılan bir tarih ve ortak atalar inancı etrafında şekillenen bir toplumsal kimlik olarak tanımlandığı bilinmekteyken, bu tanımın kimler tarafından yapıldığının sorgulanması kritik bir öneme sahip olduğu vurgulanmaktadır (Özbudun, 2014: 21). Bu tür tanımların, indirgemeci söylemlerden etkilenme riskini taşıdığı ve bu nedenle bireylerin ya da toplulukların çok katmanlı gerçekliklerini göz ardı edebileceği unutulmamalıdır. Özellikle, akademik çalışmaların bu tür kısıtlayıcı yaklaşımlardan kaçınarak daha kapsayıcı ve çoğulcu bir temsil geliştirmesi, kimliklerin dinamik doğasını anlamada hayati bir rol oynayabilir.

Çingene/Roman toplulukları, tarih boyunca marjinallikle ilişkilendirilmiş ve kimlikleri, dışsal etiketler ile sosyal algılar doğrultusunda şekillendirilmiştir. Bu durum, toplulukların kendi kimliklerini olumlu bir şekilde yeniden inşa etme çabalarını karmaşıktır. Bu sebeplerden dolayı bu çalışmada, Çingene/Romanların kimlik inşa dinamikleri ve kültürel pratikleri daha geniş bir perspektiften ele alınarak, literatürde yaygın olan indirgemeci yaklaşımlar aşmaya çalışılmaktadır.

Çingene/Roman topluluklarının tarihsel süreçte maruz kaldıkları ve günümüzde de yaygın bir şekilde devam eden damgalanma, etiketlenme ve ayrımcılık, inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ancak bu çalışmada, söz konusu gerçekliklerin altını tekrar çizmeye odaklanılmaktan ziyade, bu olumsuzlukları göz ardı etmeden ve tüm bu zorluklara rağmen yaşamlarını sürdüren, kimliklerini yeniden inşa eden Çingene/Roman gruplarına odaklanılmaktadır. Bu topluluklar, yalnızca ötekileştirilmiş veya marjinalize edilmiş bir grup olarak değil, aynı zamanda dinamik ve zengin bir kültürel yapıya sahip etnik bir topluluk olarak ele alınmaktadır.

Bu çalışma, ele aldığı konu bağlamında bir etnografik alan çalışmasının gerçekleştirilmesini gerekli kılmıştır. Etnografik alan çalışması, ötekiyle karşılaşmayı,

gözlem yapmayı, yerlinin bakış açısını anlamayı ve orada olma deneyimini içerir. Aynı zamanda, bir başkasının yaşamına derinlemesine nüfuz ederek, deneyimsel, zihinsel ve fiziksel boyutlarda gerçeği anlama çabasını temsil eder. Bu doğrultuda, Mead'in de vurguladığı gibi her alan çalışması hem kendine özgü bir nitelik taşır hem de birikimli bilgi üretimine katkıda bulunur (Akt. Altuntek, 2009: 163).

Özellikleri aktarılan etnografik saha çalışması çerçevesinde, bu çalışmanın saha araştırması İzmir'in Bayındır ilçesine bağlı Çırpı/Necati Uza Mahallesi'nde gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma yöntemleriyle şekillenen bu çalışma, üç ana eksen üzerine inşa edilmiştir: kimlik inşasında ortaya çıkan çatışma dinamikleri, geleneklerin değişim ve dönüşüm süreçleri, toplumsal cinsiyet rolleri ve kadınların beden politikalarının yerel düzeydeki algıları. Bu bağlamda, Çırpılı Çingene/Roman topluluğunun kimlik inşa süreçleri, bütüncül bir yaklaşımla ele alınmış; gelenekleri ve ritüel pratikleri, kültürel bellek ve geleneğin icadı kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Geleneklerin değişim ve dönüşüm süreçleri derinlemesine incelenmiştir.

Mahalle özelinde, emik bir yaklaşımla, söz konusu pratiklerin nasıl dönüştüğü incelenmiş; ayrıca, Çırpılı Çingene/Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet rolleri, yerel gerçeklikler ve mahalli tahakkümler bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmada bu temaların çok boyutlu ve dinamik bir yapı içinde bütüncül bir yaklaşımla irdelenmesi hedeflenmiştir.

Bu hedefler doğrultusunda yapılandırılan çalışma, beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Çingene/Roman etnik topluluğunun tarihsel ve kültürel arka planına dair bilgiler sunulmuş; bu kapsamda, dilleri, göç yolları ve Türkiye'deki durumları genel bir çerçeve içinde ele alınmıştır. İkinci bölümde, düşünümsellik ve özdüşünümsellik çerçevesinde saha deneyimlerinin analizi gerçekleştirilmiştir. Bu bölümde, araştırmacının kimliğini şekillendiren toplumsal, kültürel ve bireysel unsurların saha çalışmasına etkileri eleştirel bir bakış açısıyla incelenmiştir. Bölümün öznel doğası gereği, daha kişisel bir dil kullanılmıştır.

Üçüncü bölümde, Çingene/Roman kimliğinin çok boyutlu yapısı teorik bir çerçevede incelenmiş; kimlik inşası ve çatışmalar, bireylerin ve topluluğun kimlik algılarının mekânsal, tarihsel ve sosyal bağlamdaki dinamik yapısıyla birlikte ele alınmıştır. Dördüncü bölümde, Çırpı Mahallesi'nde gözlemlenen kültürel ve ekonomik

dönüşüm süreçleri, kültürel bellek teorileri ışığında analiz edilmiştir. Geleneğin icadı ve ritüellerin modernleşmesi gibi konular, bu dönüşümün somut izlerini ortaya koymak amacıyla ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Beşinci bölümde ise, toplumsal cinsiyet rolleri ve Çingene/Roman kadınlarının durumuna odaklanılmıştır. Kadın bedeninin, kültürel ve toplumsal normlar içinde nasıl performatif olarak yeniden üretildiği tartışılmış; toplumsal cinsiyet dinamiklerinin bağlamsal dönüşümleri ele alınmıştır.

Bu çalışmanın sonuç kısmında, temel araştırma soruları doğrultusunda elde edilen bulgular detaylı bir şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır. Bulguların araştırma bağlamındaki önemi ve çalışmaya özgü katkıları vurgulanmış, literatürdeki benzer çalışmalarla karşılaştırmalar yapılarak sonuçların özgün yönleri ortaya konulmuştur. Ayrıca, gelecekteki araştırmalar için önerilere yer verilerek çalışmanın alana sağladığı katkılar geniş bir perspektifte değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada, her bölümün içeriğine ve amacına uygun teorik bir yaklaşım benimsenmiştir. Kimliğin çok boyutlu ve dinamik bir yapıya sahip olması nedeniyle, üçüncü bölümde farklı teorik yaklaşımlar bir arada kullanılarak daha geniş bir perspektif sunulması hedeflenmiştir. Teorik çerçeve, kimlik inşasının soyut ve çok katmanlı doğasını saha verileriyle somutlaştırmak amacıyla kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Buna karşın, diğer bölümlerde teorik tartışmalar sınırlı tutulmuş ve saha verilerinin doğrudan analizi önceliklendirilmiştir. Özellikle gelenek ve ritüeller üzerine odaklanılan bölümlerde, konuların özgün biçimine uygun olarak saha bulgularının derinlemesine analizi temel bir öncelik olarak belirlenmiştir.

Ayrıca çalışmada, kaynak kişilerin söylemlerinin aktarımında dilin doğal akışını koruma yaklaşımı benimsenmiştir. Metne noktalama işaretleriyle müdahale edilmemiş, söylemlerin özgün yapısının ve karmaşıklığının yansıtılması amaçlanmıştır. Bu yöntem, yazılı dilin standartlaştırıcı tahakkümüne karşı, sözlü ifadelerin özgünlüğünü ve anlamını korumayı hedeflemektedir.

Akademik çalışmalarda, Çingene adlandırması, tarihsel süreçleri anlamak, eski kaynaklara atıfta bulunmak ve toplulukların sosyal algılarını analiz etmek için önem taşımaktadır. Ancak, bu terimin olumsuz çağrışımlar kazanması nedeniyle, günümüzde birçok Çingene/Roman topluluğu bu adı reddederek kendilerini Roman

olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, çalışmamızda tarihsel ve kültürel arka planı anlatırken Çingene/Roman adlandırması birlikte kullanılmış, ancak saha analizlerinin yer aldığı üçüncü bölümden itibaren, Çırpı Mahallesi'nde yaşayan topluluğun tercihi doğrultusunda yalnızca Roman adlandırması tercih edilmiştir. Bu yaklaşım, saha verilerine dayalı bir terminolojik uyum sağlamayı ve topluluğun kendi kimlik tercihlerini yansıtmayı amaçlamaktadır.

Özetle, bu çalışmada Çırpılı Çingene/Roman topluluğunun kimlik inşa süreçleri, gelenekleri ve toplumsal cinsiyet rolleri bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Çingene/Roman kimliğinin, statik bir yapıdan ziyade değişim ve dönüşüm içinde farklılaşan bir yapıya sahip olduğu ortaya konulmuş ve toplumsal cinsiyet, kültürel bellek ile modernleşme süreçleri arasındaki ilişkiler derinlemesine incelenmiştir.

Literatürde yeterince ele alınmamış olan kirve annelik geleneği, gösteriş odaklı bir yapıya evrilen düğünler, geleneksel anlamını yitirerek yeniden yorumlanan Hıdırellez ritüelleri ve kadınların bedensel algılarının bağlamsal dinamiklere göre şekillenmesi gibi örnekler, Çingene/Roman topluluğunun kültürel dönüşüm süreçlerini anlamak açısından özgün bir çerçeve sunmaktadır.

Araştırmanın Problemi ve Amacı

Bu çalışma, İzmir'in Bayındır ilçesine bağlı Çırpı Mahallesi'nde yaşayan Çingene/Roman topluluğunun kimlik inşası, kültürel dönüşüm süreçleri ve toplumsal cinsiyet bağlamında Çırpılı kadınların toplumsal cinsiyet rollerine odaklanmaktadır. Araştırmanın temel problemi, Çingene/Roman kimliğinin yeniden tanımlanma süreçlerinde etkili olan sosyal ve kültürel dinamiklerini bunun yanı sıra, kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin dönüşümü ve geleneklerin modernleşme etkisiyle nasıl şekillendiğini anlamaktır.

Bu bağlamda araştırma, Çingene/Roman kimliğinin Çingene adlandırmasından ayrılarak yeniden tanımlanma sürecini; tarihsel göçlerin, dini inanışların ve ekonomik faaliyetlerdeki dönüşümün bu sürece etkisini; yaşam şeklinin değişiminin ve sosyal medyanın gelenekler üzerindeki dönüştürücü etkilerini incelemektedir. Ayrıca, Çırpılı kadınların toplumsal cinsiyet bağlamında rollerinin ve beden politikalarının bireysel ve toplumsal düzeydeki yansımalarıyla nasıl şekillendiği tartışılmaktadır.

Bu çalışmanın, yanıt aramayı amaçladığı sorular şunlardır:

1.Çırpılı Çingene/Roman topluluğu, Çingene adlandırmasından nasıl ayrışmakta ve kimliklerini hangi toplumsal ve kültürel dinamikler üzerinden yeniden tanımlamaktadır?

2. Mübadele sonucu yaşanan göç, dini inanışlar ve ekonomik dönüşümler, kimliğin yeniden inşasında nasıl bir etkiye sahiptir?

3.Aynı bölgedeki Kürtler ve Suriyeli göçmenlerle kurdukları iletişim, Çırpılı Çingene/Roman topluluğunun kimlik inşası süreçlerinde hangi dinamikleri ortaya çıkarmaktadır?

4.Modernleşme ve sosyal medyanın etkisiyle gelenekler ve ritüeller nasıl dönüşmekte, bu süreç toplumsal bellekle nasıl ilişkilendirilmektedir?

5.Çırpılı Çingene/Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet bağlamındaki rolleri ve beden politikaları nasıl yeniden üretilmekte ve bu süreç bireysel ve toplumsal yabancılaşmayı nasıl etkilemektedir?

Bu çalışma, topluluğun kimlik inşa süreçlerini ve literatürde yeterince ele alınmayan geleneksel pratikleri ve kültürel dönüşümlerini dinamik bir perspektifle ele alarak, literatürdeki boşlukların doldurulmasına ve topluluğun sosyokültürel

görünürlüğüne ilişkin yeni bir bakış açısı ve ön yargıların aşılmasına yönelik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın Önemi

Bu çalışma, Çingene/Roman topluluğunun kimlik inşası, kültürel dönüşüm süreçleri ve toplumsal cinsiyet bağlamındaki dinamiklerini ele alarak akademik literatüre özgün katkılar yapmayı hedeflemektedir. Yapılan bu çalışmanın önemi birkaç paragrafta şöyle özetlenebilir:

Öncelikle, Çingene/Roman kimliğini, yalnızca Çingene terimiyle kurulan olumsuz bağlamdan ayırma ve olumlu bir kimlik yaratma çabalarıyla değil, aynı zamanda toplumsal dinamikler ve çatışmalarla birlikte ele almak, bu alandaki literatüre daha derinlikli bir perspektif kazandırmaktadır. Ayrıca, yerel bilgi ile akademik sınıflandırmalar arasındaki çelişkileri ele alarak, kimlik, kültür ve bilgi üretimi bağlamında toplumsal yapıların üzerindeki etkilerini incelemektedir.

Yerleşik yaşamın, sosyal medya ve ekonomik değişimlerin gelenekler ve ritüeller üzerindeki etkilerini toplumsal bellek bağlamında analiz etmesi, kültürel dönüşümler üzerine kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır. Literatürde yer almayan kirve annelik gibi özgün bir pratiğin incelenmesi, çalışmayı özgün kılmaktadır.

Mahalledeki kadınların toplumsal cinsiyet rollerini farklı bağlamlarda çoklu performanslarla toplumsal normları nasıl hem esnetip hem de yeniden ürettiklerini inceleyerek, kadın çalışmaları literatürüne önemli bir katkı sağlamaktadır.

Mevcut çalışmaların büyük bir kısmı İzmir kent merkezindeki mahalle ölçeklerine odaklanırken, bu çalışmanın kırsal mahalle niteliği taşıyan bir sahayı ele alması, literatürdeki çalışmalardan ayrılarak mevcut çalışmalara önemli bir katkı sunmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Nitel araştırma yöntemi, bireylerin deneyimlerini ve bu deneyimlerin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini derinlemesine anlamayı hedefler (Yıldırım ve Şimşek, 2021: 45). Bu çalışmada, Bayındır Çırpı Mahallesi'ndeki Çingene/Roman topluluklarının sosyal, kültürel ve ekonomik dönüşümlerini derinlemesine anlamak amacıyla nitel araştırma yönteminin etnografik deseni kullanılmıştır. Veri toplama sürecinde gözlem, katılımcı gözlem, informal görüşme, yarı yapılandırılmış görüşme ve derinlemesine görüşme teknikleri bir arada kullanılmıştır.

Emik yaklaşım, bir topluluğun dünyayı nasıl algıladığını ve yapılandığını kendi perspektifinden anlamayı amaçlar. Bu yöntem, topluluğun terminolojisini, değerlerini ve normlarını merkeze alarak dışsal bakış açılarından uzak durmayı hedefler (Altuntek, 2009: 162). Araştırmada, topluluğun kendi bağlamındaki anlam dünyasını ve dinamiklerini kavramak için emik yaklaşım benimsenmiştir.

Araştırmanın temel tekniklerinden biri olan katılarak gözlem, topluluğun gündelik yaşam pratiklerini ve toplumsal ritüellerini doğal bağlamında anlamak için kullanılmıştır. Bu teknik, araştırmacının topluluğun içine aktif bir şekilde katılmasını ve bireylerin sosyal etkileşimlerini yerinde gözlemlemesini sağlamıştır. Çalışma, 31 Ocak 2024'te ilk temasın kurulmasıyla başlamış ve düzenli saha ziyaretleri 21 Ağustos 2024'e kadar devam etmiştir. Ziyaretler genellikle çarşamba günleri, öğleden sonra 16.00'da başlayıp akşam 23.00'e kadar sürmüştür; ancak düğün, kutlama ve topluluğun düzenlediği diğer özel etkinliklere katılmak için farklı günlerde de gözlemler gerçekleştirilmiştir.

Katılımcılarla ilk tanışmada, güven oluşturmak amacıyla informal görüşme yöntemi tercih edilmiş, ardından yarı yapılandırılmış ve derinlemesine görüşmelere geçilmiştir. İlk görüşmelerde, önceden hazırlanmış bir soru rehberi doğrultusunda gerçekleştirilen görüşmelerden verim alınamayınca süreç ilerledikçe doğrudan soru kalıbı kullanmak yerine doğal sohbet ortamında belirlenen temaya uygun anahtar kelimelerle sohbetin doğallığını bozmadan veri toplanması sağlanmıştır. Bu esnek yaklaşım, katılımcıların kendilerini daha rahat ifade etmelerine olanak sağlamış ve verilerin daha özgün bir şekilde toplanmasını mümkün kılmıştır.

Araştırma sahasına geçilmeden önce, mevcut literatür kapsamlı bir şekilde taranmış; bu süreçte literatürdeki boşluklar belirlenmiş ve çalışmanın teorik çerçevesi bu doğrultuda şekillendirilmiştir.

Toplamda 42 katılımcıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların 15'i erkek, 27'si kadın ve çocuklardan oluşmaktadır. Katılımcıların yaşları 10 ile 94 arasında değişmektedir. Bu yaş aralığı, farklı yaş gruplarını ve topluluğun kuşaklar arası deneyimlerini temsil etmektedir. Geleneksel toplumlarda, kadınların genellikle geleneğin aktarıcısı ve ritüellerin uygulayıcısı olarak atfedilmeleri sebebiyle, görüşmelerde kadınlara ağırlık verilmiştir. Kadın katılımcılar geleneksel yapının içinde hem ev içi işlerin tamamını yürütmekte hem de tarla işçiliğinde aktif rol alırken erkekler ise daha çok dış işleri ve tarla işçiliğini üstlenmektedir. Mahallede okuryazarlık oranı hâlâ oldukça düşük seviyelerdedir.

Görüşmeler, topluluğun doğal ortamında, gündelik yaşantının akışı içinde gerçekleştirilmiştir. Çoğu görüşme bire bir sessiz bir ortamda yapılamamış; aksine, aile üyeleri veya mahalle sakinlerinin de bulunduğu kalabalık gruplar arasında yapılmıştır. Bu durum, topluluğun sosyal dinamiklerini ve iletişim pratiklerini daha iyi anlamaya olanak tanımıştır.

Saha çalışması boyunca ses kaydı, video ve fotoğraf gibi teknolojik araçlar, veri toplama sürecine dahil edilmiştir. Bu araçlar, gözlemleri ve görüşmeleri zenginleştirerek topluluğun sosyal ve kültürel bağlamının daha iyi anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca, topluluğun düğün, bayram ve diğer kutlama etkinliklerine katılarak ritüellerin ve gündelik pratiklerin yerinde gözlemlenmesi sağlanmıştır.

Toplanan veriler, tematik analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Bu yöntemle, topluluğun tarihsel ve kültürel bağlamına uygun bir çerçeve oluşturulmuş ve elde edilen bulgular anlamlandırılmıştır. Görüşme ve gözlemler sırasında tekrara düşüldüğünün hissedildiği noktada veri toplama süreci sonlandırılmıştır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmanın sınırlılıkları maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. Saha çalışmasının coğrafi sınırı: Araştırma, yalnızca Çırpı Mahallesi'ndeki Çingene/Roman topluluğuyla sınırlıdır. Elde edilen bulgular, farklı bölgelerdeki Çingene/Roman toplulukları için doğrudan genellenemez; ancak bu durum, çalışmanın derinlemesine bir analiz yapma hedefine engel teşkil etmemektedir.

2. Katılımcı profili: Araştırma, topluluğun kadın üyeleri ve ritüellerin düzenlenmesinde aktif rol oynayan bireylerle yapılan görüşmelere odaklanmıştır. Erkekler ve gençlerin görüşleri ise bu çerçevede destekleyici bir bağlamda ele alınmıştır.

3. Zaman kısıtlaması: Araştırma, belirli bir zaman diliminde gerçekleştirilen saha çalışmasına dayandığından, uzun dönemli dönüşüm süreçlerini izleme imkânı bulunmamaktadır.

4. Veri derleme ve doğrulama: Saha çalışmasında kullanılan veriler, katılımcıların anlatılarına ve gözlemlere dayandığı için, bazı bilgilerin öznel olabileceği göz önünde bulundurulmuştur. Bu durum, farklı katılımcıların görüşleriyle karşılaştırılarak dengelenmeye çalışılmıştır.

5. Literatürdeki boşluklar: Kirve annelik ritüelinin literatürde yeterince ele alınmamış olması, bu geleneğin diğer Roman topluluklarındaki varlığı ve yaygınlığına dair kesin bir genelleme yapılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca, İzmir Çingeneleri/Romanları üzerine yapılmış kapsamlı bir halk bilimsel çalışmanın bulunmaması, gözlemlenen gelenek ve ritüellerin ya da inançsal değişimlerin geleneğe etkilerinin karşılaştırılmasını olanaksız hale getirmiştir. Bu eksiklik, hem İzmir'deki Çingene/Roman topluluklarının kültürel pratiklerini daha geniş bir bağlamda değerlendirme hem de bu pratiklerin diğer Çingene/Roman topluluklarıyla ilişkisini anlama konusunda önemli bir boşluk bırakmaktadır.

6. Kılavuz kişinin yönlendirmesi: Saha çalışmasında derinlemesine görüşmeler, kılavuz kişi ve ailesinin yönlendirmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu durum, görüşme katılımcılarının seçimi üzerinde etkili olmuş ve sınırlılık oluşturmuştur. Ancak, bu etkiyi azaltmak için farklı bireylerle görüşme yapılarak veri çeşitliliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu sınırlılıklar, araştırmanın kapsamını daraltırken aynı zamanda daha derinlemesine bir analiz yapılmasını mümkün kılmıştır. Çalışma, sınırlılıkların farkında olarak, Çingene/Roman topluluğunun sosyal ve kültürel yapısını tarihsel ve modern bağlamlarda anlamayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Teorik Çerçevesi

Kimlik kavramının dinamik ve çok boyutlu yapısını anlamak amacıyla farklı teorik yaklaşımlar bir arada ele alınmıştır. Bu teoriler, kimlik inşasını çeşitli açılardan değerlendirerek birbirini tamamlayan bir bütünlük sunmaktadır. Stuart Hall, kimliği sabit bir yapıdan ziyade, tarihsel ve kültürel süreçler içinde sürekli değişen bir fenomen olarak tanımlar (Hall, 1997). Hall'un bu dinamik kimlik anlayışı, Jenkins'in sosyal kimlik ve Barth'ın etnik sınır teorileriyle örtüşmektedir (Jenkins, 2016; Barth, 1969). Jenkins, kimliğin bireyin içsel özellikleriyle sınırlı olmadığını, sosyal etkileşimlerin bir ürünü olarak toplumsal bağlamlarda inşa edildiğini ifade eder (Jenkins, 2016: 37). Barth ise etnik gruplar arasındaki sınırların kimlik inşasındaki belirleyici rolüne dikkat çeker (Barth, 1969: 15). Bu yaklaşımlar bir arada değerlendirildiğinde, kimliğin hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki dinamiklerini anlamak için kapsayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

Zygmunt Bauman, kimliği modern dünyada bir arayış ve sürekli yeniden inşa süreci olarak ele alır (Bauman, 2020: 93). Anthony Giddens, modern toplumda kimliğin ekonomik ve toplumsal koşulların etkisiyle sürekli yeniden şekillendiğini savunur (Giddens, 2010: 11). Henri Lefebvre ise mekânın toplumsal üretim süreçleri aracılığıyla kimliklerin inşa edildiğini ve dönüştüğünü vurgular (Lefebvre, 2019: 67). Aynı zamanda, Hall ve Lefebvre'nin yaklaşımları birlikte değerlendirildiğinde, kimlik dönüşüm süreçlerini tarihsel, toplumsal ve mekânsal açılardan anlamak için kapsamlı bir zemin sunmaktadır.

Giddens, ekonomik ve toplumsal değişimlerin kimlik üzerindeki etkisini vurgular (Giddens, 2010: 11) ve bu görüş, Roman topluluklarının geçim kaynaklarındaki dönüşümlerin kimlik üzerindeki etkilerini anlamak için önemli bir analitik çerçeve sunar. Giddens'in bu yaklaşımı, Lefebvre'nin mekânsal adalet teorisiyle birleştiğinde kimlik ile mekân arasındaki karşılıklı ilişki daha derinlemesine değerlendirilebilir.

David Harvey, mekânın toplumsal eşitsizliklerin bir yansıması olduğunu ve mekânsal adaletin toplumsal kimliklerin şekillenmesindeki kritik rolünü savunur (Harvey, 2019: 93-100). Harvey'in bu teorisi, Lefebvre'nin mekânsal üretim perspektifiyle birleştirildiğinde, Roman topluluklarının mahallelerdeki mekânsal dönüşümlerin kimlik üzerindeki etkilerini analiz etmek için güçlü bir araç sunmaktadır.

Michel Foucault, kimliğin bilgi ve güç ilişkileri aracılığıyla toplumsal pratikler ve söylemler içinde inşa edildiğini savunur (Foucault, 1991a: 60). Bu yaklaşım, Roman topluluklarının dini kimlik dönüşümleri ve toplumsal pratiklerindeki değişimleri anlamak için güçlü bir teorik araç sağlar. Foucault'nun bu görüşleri, Barth'ın toplumsal sınırların organizasyondaki rolüne dair yaklaşımlarıyla birleştirildiğinde kimlik oluşumunun çok katmanlı doğası daha net bir şekilde anlaşılabilir. Bu düşünürlerin yaklaşımları, kimliğin temsil, mekân ve ekonomik-sosyal bağlamlarla ilişkisini incelemek için temel bir çerçeve sunmaktadır.

Smith, ulusal kimliğin tarihsel bağlar, ortak mitler ve simgesel figürler aracılığıyla inşa edildiğini ileri sürer (Smith, 2014: 42). Bu yaklaşım, Roman topluluklarının kültürel pratikler ve ritüeller aracılığıyla kolektif aidiyetlerini nasıl şekillendirdiklerini anlamak için önemlidir. Smith ve Hall'un teorileri birlikte ele alındığında, Roman topluluklarının tarihsel ve kültürel bağlamlarda kimlik dönüşüm süreçleri daha kapsamlı bir şekilde analiz edilebilir.

Çırpı Mahallesi'ndeki kültürel dönüşüm, Eric Hobsbawm'ın geleneğin icadı kavramı ve Jan Assmann'ın kültürel bellek teorisi ile incelenmiştir. Hobsbawm, modernleşme süreçlerinde geleneklerin nasıl yeniden icat edildiğini ve toplumsal pratiklerin bu bağlamda nasıl değişime uğradığını ele alır (Hobsbawm ve Ranger, 2006: 2). Assmann ise geçmişin ritüeller ve kolektif pratikler aracılığıyla nasıl hatırlandığını açıklamaktadır (Assmann, 2011: 65-67). Bu iki teori, Çırpı Mahallesi'nde gözlemlenen geleneksel pratiklerin modernleşme süreçlerindeki dönüşümünü anlamada güçlü bir temel sunmaktadır.

Butler, toplumsal cinsiyetin sabit bir kimlik olmadığını ve performatif eylemler yoluyla sürekli yeniden üretildiğini savunur (Butler, 2014: 215). Lefebvre ise gündelik hayatın toplumsal ilişkiler ve pratikler aracılığıyla yeniden üretildiğini vurgular (Lefebvre, 2019: 44). Bu teoriler, Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet rollerinin

mekânsal ve sosyal bağlamlarda nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Butler ve Lefebvre'nin yaklaşımları, Roman kadınlarının gündelik yaşam deneyimlerini toplumsal, ekonomik ve kültürel bağlamlarda analiz etmek için kapsamlı bir perspektif sağlamaktadır.

Araştırmayla İlgili Literatür Taraması

Araştırma sahasına geçilmeden önce yerli ve yabancı literatür taranarak eksiklikler belirlenmiş ve çalışma bu doğrultuda şekillendirilmiştir. Bu başlık altında literatür taraması yapılırken nasıl bir yol izlendiği, hangi çalışmaların tez çalışması kapsamına dahil edildiği ve de tam metnine ulaşabilen tüm çalışmalara dair de genel bir değerlendirme yer almaktadır.

Avrupa'da Çingener/Romanlarla ilgili etnografik çalışmaların başladığı 18. yüzyılın sonuna kadar önemli bilimsel araştırmalar yürütülmemiş ancak Çingener/Romanlar bu yüzyılda onları farklı ve egzotik bir grup olarak gören seyyahların ilgisini çekmişlerdir. 19. yüzyılda ulus-devlet fikrinin yükselmesiyle kimlik ve sınırlar üzerine yapılan tartışmaların yoğunlaşması, sosyoloji ve antropoloji disiplinlerinin gelişmesi, Batı Avrupa'da toplumsal düzeni sağlama çalışmaları ve marjinalite hususları Çingenerlere/Romanlara karşı ilginin uyanmasında ve çalışmaların gerçekleştirilmesinde önemli faktörlerdir. Batıdaki Çingener/Romanlar hakkında yapılan çalışmalar köklü bir geçmişe sahiptir. Avrupa'daki çalışmaların ilk zamanlarında hâkim olan bakış açısı Avrupa merkezci olmasının etkisiyle Avrupa'daki Çingene/Roman etnik kimliği ve maruz kaldıkları ayrımcılık hakkında yapılan çalışmalar Türkiye'deki Çingene/Roman topluluklarını kapsamamaktadır (Marsh & Karlıdağ, 2008: 138).

18. yüzyılda köken sabitlemek ve sınıflandırmak için dil merkezli başlayan sınırları çizilmiş etnografik çalışmalar zamanla genetik ve fiziki antropoloji çerçevesinde yürütülmeye başlanmıştır. 19. yüzyılda artık köken tartışmasından ziyade söz konusu grupların anavatanlarından neden göç ettikleri ve nerelerden geçerek Avrupa'ya ulaştıkları ve en önemlisi de gerçek Çingenerlerin/Romanların kim oldukları çerçevesinde çalışmalar yapılmaya başlanmıştır ve yapılan çalışmalar homojenleştirme perspektifiyle ele alınmıştır. 20. yüzyılı gelindiğinde ise artık ulus-devletlerin daimî ötekisi olan Çingenerler/Romanlar çalışmalarda, ulusa eklemenebilecek ötekiler

olmaktan ziyade, küreselleşmenin etkisiyle sınır işareti görevi gören ötekiler için yeni bağlamların ortaya çıkmasıyla, kendilerini ifade edebilmeleri adına alanlar yaratılıp destekler sunulan, böylece sahip oldukları farklılıklar hakim topluluklarca hoşgörülen ve özünden yoksun bırakılan *folklorik ötekiler* (Zizek, 2018: 237) olarak yer almaya başlamıştır. Özetlemeye çalışılan bu tarihsel süreci Çingene/Roman yazınından takip etmek mümkündür. Bugün gelinen süreçte var olan çalışmaların çerçevesini ve tarihsel bağlamlarını doğru anlayabilmek adına Çingene/Roman çalışmalarındaki temel kaynaklar da incelenmiştir¹.

Türkiye'deki Çingene/Roman çalışmalarına dair kaynakların taranmasına öncelikle Ulusal Tez Merkezinin veri tabanının incelenmesiyle başlanmıştır. Buradan ulaşılan kaynaklar yıllarına göre tasniflenip analiz edilmiştir. Bu kaynakların dışında var olan müstakil çalışmalar da incelemeye dahil edilmiştir.

İzmir özelindeki yüksek lisans ve doktora tezleri kendi içlerinde tema, metodoloji ve kuramsal çerçevelerine göre sınıflandırılıp derinlemesine incelenmiştir. Ayrıca üniversitelerin kendi veri tabanlarından da ulaşılabilen tezler değerlendirmeye alınmıştır. Çingene/Roman temalı makalelere ulaşabilmek için ulusal ve uluslararası erişim sağlanabilen veri tabanları taranmıştır². Tüm bu aramalar sırasında kullanılan anahtar kelimeler çeşitlendirilerek araştırmanın kapsamı genişletilmeye çalışılmıştır. Bunlara ek olarak sivil toplum kuruluşlarının ve araştırma merkezlerinin³ yapmış oldukları çalışmaların bulgularına ulaşmak adına yayımladıkları raporlar da göz ardı edilmeden çalışmanın kapsamınca değerlendirmeye dahil edilmişlerdir. Çingene/Roman topluluklarıyla doğrudan ilişkilendirilmeyen ancak tezin kavramsal çerçevesini oluşturan kimlik, kültürel yabancılaşma, toplumsal cinsiyet, kültürel bellek gibi temalara dair çalışmalarda öncü kaynaklar da tezin literatür taramasına dahil edilmişlerdir.

¹Goeje (2023), Martinez (1994), Hancock (1999), Berger (2015), Kenrick (2006), Fonseca (2002), Asséo (2004), Fraser (2005), Yoors (2005), Karlsson (2006).

²Literatür taraması sırasında kullanılan veri tabanlarından bazıları: Dergipark, SCRIBU, JSTOR, ResearchGate, Google Akademik, Academia vb.

³Üniversitelerin araştırma merkezlerinin; ICSOs, FRA, Romani Godi, RODA, ADI-ROM, Kırkayak Kültür gibi kuruluşların veri tabanlarından ulaşılan raporlar incelenmiştir.

Türkiye’deki Çingene/Roman gruplarına dair kapsamlı ilk araştırmayı 1860-1880 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğunu dolaşan Paspati’nin⁴ yazmış olduğunu ifade eden Adrian Marsh, daha sonra Halliday (1922), Levy (1952) ve Smith’in (2002) çalışmalarının takip ettiğini ve bu çalışmaların Avrupa merkezli ve ırkçı yaklaşımlarla *Avrupa’nın hasta adamı* söyleminin izlerini taşıyan oryantalist bir bakışa sahip olduklarını dile getirir (Marsh, 2008: 16).

Son yıllarda, özellikle 2000’lerin hemen başında Türkiye’nin Avrupa Birliğiyle ilgili başlatmış olduğu süreç ve beraberinde gelişen aktivizmler Çingene/Roman topluluklarını kültürel ve sosyolojik tartışmaların içine alınca Türkiye’deki Çingene/Roman çalışmaları ivme kazanıp çeşitli alanlarda akademik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Çingene/Roman çalışmaları ekseriyetle Çingene/Roman topluluklarını yoksulluk ve dezavantajlılık bağlamında inceleyen sosyoloji temelli çalışmalardır. Bunun dışında antropoloji, etnografya, dilbilim, çalışma ekonomisi, iletişim bilimleri, müzikoloji, sağlık bilimleri, sosyal hizmetler gibi çeşitli disiplinlerde de Çingene/Roman toplulukları hakkında çalışmalar bulunmaktadır. Kimlik ve kültürel kimlik, toplumsal entegrasyon, sinema temsilleri ve medyadaki ayrımcı söylemler, eğitim ve ekonomik durum, damgalanma, Çingene/Roman çocuklarında kimlik algısı, derin yoksulluk ve yoksunluk, hak ihlalleri, kentsel mekân ayrışması gibi konular yapılan çalışmaların odak noktaları arasında yer almıştır.

Literatür taraması sürecinde öncelikle Ulusal Tez Merkezi’nde var olan çalışmaların incelenmesi ve İzmir ölçekli olanlar kapsam içine alınması, araştırma sürecinde bir yol haritası çizilmesinde büyük bir yol gösterici olmuşlardır. Çingene/Roman gruplarıyla ilgili yapılan lisansüstü çalışmaları konu alan bir derleme çalışması yapan Kök ve Dirimeşe (2024), Ulusal Tez Merkezindeki 2003-2022 yılları arasında sekizi İngilizce ve kırk biri Türkçe yazılmış on biri doktora tezi otuz sekizi ise yüksek lisans tezi olmak üzere toplam kırk dokuz lisansüstü tezini; anabilim dalı, çalışmanın yapıldığı üniversite, yayın yılı, konu dağılımı, araştırma türünün ve veri toplama tekniğinin ne olduğu, hangi dille yazıldığı, örneklem illerin oranı ve hangi

⁴ Jurnal of the American Oriental Society’deki “Günümüz Türk İmparatorluğu’nda Kullanılan Çingene Diline İlişkin İnceleme” makalesinde dili betimlemeye çalışmış ve “Bu ırkın tüm tarihi, deyimlerinde saklıdır.” değerlendirmesiyle 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın ilk yıllarında ortaya konan çalışmaların çoğunun dil ve etnik köken üzerine yoğunlaşmasına olanak sağlamıştır (Marsh, 2008: 5-6).

gruplarla çalışıldığına göre sınıflandırılıp analiz ettikleri çalışmalarında Çingenerle/Romanlarla ilgili yapılmış yeteri kadar araştırma olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Yapılan çalışmaların anabilim dallarına göre dağılımında ilk sırayı on iki lisansüstü tez ile Sosyoloji Anabilim Dalı, ikinci sırayı dört lisansüstü tez ile Müzik, İslam Bilimleri ve Tarih Anabilim Dalı, üçüncü sırayı üç lisansüstü tez ile Çalışma Ekonomisi ve Endüstriyel İlişkiler Anabilim Dalı ve son sırayı da iki lisansüstü tez ile Radyo-Sinema ve Televizyon, Antropoloji, Sosyal Hizmet Anabilim Dallarının aldığı bulgulanmıştır (Kök ve Dirimeşe, 2023: 275-286). Yazın taramamız sırasında Ulusal Tez Merkezi dışında yayımlanan lisansüstü çalışmalarına da ulaştık ancak ulaştığımız tezler de bu çalışmadaki bulguları doğrular nitelikteydi. Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili Halkbilim alanında yapılmış üç yüksek lisans tezine, antropoloji alanında ise birer yüksek lisans ve doktora çalışmasına ulaşabildik⁵.

Gündüz ve diğerleri (2024) Dergipark veri tabanında 2024 Şubat ayına kadar yayımlanan Türkiye Romanları üzerine yapılan yirmi dokuz saha araştırmasından üretilen makale ve bildirileri betimsel analizle ele aldıkları çalışmalarında yirmi biri yoksulluk, istihdama katılamama, çalışma koşullarına bağlı sorunları; on dokuzu sosyal dışlanma, ayrımcılık, kimliğe dayalı sorunları; on sekizi eğitimden kopma, eğitime erişememe, nitelikli eğitime sahip olmama, mesleki eğitim ihtiyacını; on dördü aileden kaynaklı sorunlar, ebeveynlik becerilerinden yoksunluğu; on dördü sağlık, barınma, altyapı sorunları ve sosyal donatı eksikliği; on üçü Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet adaletsizliğini, erken yaşta evliliği; sekizi suç, asayiş sorunları, madde kullanımı; yedisi rol model eksikliği ve olumsuz rol model sorununu; altısı çocuk işçiliği; beşi yaşayış tarzından kaynaklanan sorunları ve üçünde de başlık parası uygulaması sorunu (Gündüz vd., 2024: 105) yer aldığını gözlemlemişlerdir. İnternet üzerinden yapmış olduğumuz taramalarda Türkçe yazılmış yüzü aşkın makale ve bildiri metnine ulaştık. Bunların yanı sıra çeşitli sivil toplum örgütlerinin hazırlamış olduğu raporlara da ulaşım sağlanmıştır.

Çingenerle/Romanlarla ilgili yabancı literatürde ele alınan güncel konular erişilebilir veri tabanları üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. İşlenen temalar ülkemizdeki çalışmalarla paralellik gösterdiği fark edilmiştir. Ulaşılan çalışmalarda

⁵ Uçum (2008); Alpar (2003); Dişli (2017); Polat (2015); Güneşçelik (2019)

Çingene/Roman kimliğinin nasıl inşa edildiği, kimlik-din-göç-dil ilişkileri, ötekileştirme, kültürel kimliğin kurgulanışı, sosyal adalet ve sağlık hizmetlerine erişimde yaşana ayrımcı yaklaşımlar, eğitim-toplumsal uyum– toplumsal şiddet arasındaki ilişkiler, aktivizmler, karşılaştıkları zorluklar ve bu zorluklara karşı geliştirdikleri direniş stratejileri gibi temaların ele alındığı gözlemlenmiştir. Saydığımız başlıkların tümü ülkemizde akademik yazında kendine yer bulmuşken dikkatimizi çeken iki temaya dair Türkçe yazınında herhangi bir çalışmaya ulaşamamıştır: Birincisi moda ve Çingene/Roman kültürü hakkında ikincisi ise Çingene/Roman ekonomisine hakkında bütüncül bir yaklaşım içeren çalışmalar henüz Türkçe literatürde yer almadığı görülmüştür⁶. Bu iki tema doğrudan çalışmanın odak noktasını oluşturmamakta gelecekteki araştırmalar adına sadece yerli literatürdeki var olan boşluğa dikkat çekmek için değinildiğini ifade etmek gerekmektedir.

Çingene/Roman çalışmalarının tarihsel bağlamının anlaşılabilmesi adına güncel çalışmalarla birlikte alandaki başat kaynaklar da incelenmiştir⁷. Tez çalışmasının odağını Türkiye Çingeneleri/Romanları oluşturduğundan, çalışmanın bölümlerine katkı sağlayacak kaynaklara ulaşmak adına odak daraltılıp Osmanlı ve Türkiye Çingeneleri/Romanları hakkındaki çalışmalar daha kapsamlı incelenmeye alınmıştır. Genel olarak her çalışmada mutlaka değinilen bir nokta olan Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili literatürün niceliksel yetersizliği bugün hâlâ devam etmektedir. Ayrıca sadece niceliksel değil niteliksel olarak da eksikliklerin söz konusu olduğu gözlemlenmiştir. Günümüzde Romanlarla ilgili çalışmalara ilginin artması literatüre katkı sağlama bakımından önem arz etmekle birlikte doğru bilgiye ulaşma daha önemlisi bunu kaynaklarla desteklemeye çalışmak alandaki en büyük çıkmazlardan biri olarak süregelmektedir. Bu yüzden Çingenelerle/Romanlarla ilgili her çalışma disiplinler arası bir bakış açısıyla birlikte tarihsel ve bağlamsal odağı kaybetmeden ele alınan temanın incelenmesi, yapılan değerlendirmelerin çerçevesini araştırmaya konu olan kültürün kendi gerçekliğinin dışına çıkılmadan çizilmesini sağlayacaktır.

Literatür taraması sırasında İzmir'deki Çingeneleri/Romanları konu edinen tezlerin farklı disiplinlerde, çeşitli kuramlar ve analitik yaklaşımlar çerçevesinde

⁶ Çalışmaların ayrıntıları için bk. Brazzabeni, M. vd. 2016; Egri P. vd. 2024: 89–110.

⁷Duygulu ,2006; Arayıcı,2008; Aksu, 2006; Özateşler,2016; Ürer vd.,2012; Özkan,2000; Kolukıncık,2008.

ortaya konuldukları görülmüştür. Sosyoloji kuramları bağlamında yabancılık kavramı üzerinden kimlik inşasını ele alan Kolukırık'ın (2004); dinsel inanış pratikleri üzerinden dışlanma olgusunun kentsel yaşamdaki izdüşümlerini inceleyen Yağlıdere'nin (2007); Çingeneliği/Romanlığı sosyoekonomik şartlar, kültürel ve sosyal kodlar bağlamında düşünüp konumlandırarak oluşturulan kimlik inşa süreçlerini ele alan Eren'in (2008); etiketlenme teorisini kirlilik kavramını Çingene/Roman gruplarının sosyal dışlanmalarını açıklamak için dışlanma ve ayrımcılık ilişkisini ele alan Yaprak'ın (2015); modern yaşamın ekonomik ve toplumsal değişimlerinin Çingenelerin/Romanların dışlanmaları üzerindeki etkilerini inceleyen Yıldırım'ın (2019) ve Çingene/Roman çocukların kimlik tanımlarını, Gacolarla ilişkilerini, yoksulluğu deneyimleme biçimlerini ve mücadelelerini inceleyen Koptekin'in (2013) çalışmaları Çingene/Roman gruplarının toplumsal inanç ve normların damgalanma söylemlerini şekillendirmesini, gündelik hayatın içinde ötekileştirilme deneyimlerinin izlerini, kimlik inşa sürecinde toplumsal dışlanmanın olumsuz etkilerini anlamak adına önemli katkılar sağlayan çalışmalardır.

Feminist teori bağlamında; toplumsal cinsiyet ve dümbekçilik mesleğini inceleyen Yılmaz (2010), toplumsal cinsiyet ve kesişimsellik yaklaşımıyla çoklu ayrımcılığa maruz kalan Çingene/Roman kadınlarını ele alan Akgül'ün (2021) çalışmaları ise Çingene /Roman toplumundaki kadınların toplumsal rolleri, bu rollerin geleneksel mesleklere etkisini, kimlikleri dolayısıyla yaşadıkları eşitsizlikleri ve etnik ayrımcılığı ve bunların sebep olduğu sorunları anlamamıza olanak sağlayan çalışmalardır.

Küreselleşme teorileri bağlamında yeni-liberal ekonomik düzende Çingene/Roman gruplarının sosyoekonomik değişimlerinin kimlik inşalarındaki ve yaşam koşullarındaki dönüştürücü izlerini ve kapitalist sistemde ekonomik ve toplumsal uyum süreçlerini inceleyen Aşkın'ın çalışması (2011) ve İnsan Hakları teorisi çerçevesinde Çingene/Roman toplumunun gereksinimlerini, sorunlarını ve kamu hizmeti beklentilerini değerlendirerek temel insan haklarına erişim noktasında tecrübe ettikleri zorlukları anlamlandırmaya çalışan Egeli'nin (2022) çalışmaları küreselleşmenin Çingene/Roman gruplarındaki geleneksel iş kollarının modern ekonomik düzende nasıl çatışmaya ve yoksulluğa sebep olduğunu ayrıca bu

değişimlerle marjinalleştirmeyi daha da perçinlediğini ortaya koymaları bakımından önem arz etmektedirler.

İzmir merkezli çalışmaların içinde, bu çalışmaya yöntem olarak en yakın olan çalışma Uştuk'un (2019) kapitalist sistem içinde emek pazarıyla temasın, Çingene/Roman kimliğine etkisini ve bu temasın kimliği nasıl yaralı ötekilere dönüştürdüğünü anlamaya çalıştığı tezidir. Kimlik inşasını tahakküm-direnış ekseninde emik yaklaşımla ele alması bakımından diğeri çalışmalardan ayrılmaktadır.

Bahsi geçen çalışmalarda saha olarak İzmir kent merkezine bağılı mahallelerle Bergama ve Urla ilçelerindeki mahalleler seçilmiştir. Bu tezin sahasını oluşturan Bayındır Çırpı Mahallesiyle ilgili akademik herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Çoğunlukla nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı söz konusu çalışmalarda; veri toplama tekniklerinden yapılandırılmış görüşme, derinlemesine görüşme, odak görüşmeler, katılımcı gözlem, durum çalışması/case study, mülakat kullanılmıştır. Bunlarla birlikte özellikle sosyoloji perspektifli çalışmalarda anket tekniğı ağırlıklı olarak tercih edilmiştir. Çalışmalarda çoğunlukla etik ve emik yaklaşımlar birlikte kullanılmıştır.

Saha çalışması sırasında okuryazarlığın oldukça düşük olduğu ve konsantrasyonun çok çabuk dağıldığı gözlemlenmiş; bu nedenle Çingene/Roman gruplarına dair akademik bir çalışmada kullanılacak en uygun yöntemin nitel araştırma yöntemleri olduğu sonucuna varılmıştır.

Çingene/Roman topluluklarına dair tezler incelendiğine İzmir ili özelinde Çingenelerle/Romanlarla ilgili farklı disiplinlerde birçok akademik çalışmanın yapılmış olduğunu fakat bir bilim dalı olan halkbilimi ve kültürel antropoloji alanlarıyla ilgili doğrudan bir tez çalışmasının olmadığı dikkatleri çekmektedir. Yapılan çalışmalar ekseriyetle sosyolojik perspektifin çizdiği dar bir alana hapsedilmiştir: Yoksulluk ve yoksunluk. Mevcut literatürde, öteki olma halinin yoksun bıraktığı bir odak tespiti ile kimlik inşası arasında dışsal faktörlere odaklanan sınırlı bir emik yaklaşımla ortaya konan çalışmalar söz konusudur. Değişkenler çeşitlenmekte ama varılan sonuç cümleleri benzerliğini korumaktadır. Çingenelerin/Romanların kendi çoklu gerçekliklerine bütünsel bir yaklaşım görülememiştir. Bu eksiklik bu tezin özgün katkısını oluşturan unsurlardan biridir.

Çingene/Roman kadınlarının deneyimlerini indirgemeci bir tavırla katılım ve mesleki açıdan ele alan çalışmaların yanında evde, sokakta, düğünde ve sosyal medyada değişen kadınlık algısı üzerinden gündelik hayatın içindeki yansımaları daha geniş bir perspektifle ele alınmıştır. Bu da çalışmanın literatüre özgün katkılarından biridir.

Çingenelerle/Romanlarla ilgili mevcut literatür incelendiğinde, kültürel unsurların tarihsel ve sosyal bağlamda derinlemesine analiz edilmesinin önem arz ettiği görülmektedir. Bu topluluklara ait geleneksel unsurların belgelenmesi ve bunların sosyokültürel ve sosyoekonomik bağlamdaki anlamlarının analizine yönelik olarak halkbilim ve kültürel antropoloji yaklaşımlarının eşgüdümlü bir şekilde kullanılması, disiplinler arası bir perspektifin geliştirilmesi açısından önemli bir katkı sağlayacaktır.

Araştırma Sahası

Bayındır İlçesi'nin Tarihi ve Sosyoekonomik Profili

Bayındır, Ege Bölgesi'nin batısında, İzmir'in güneydoğusunda, kent merkezine 79 km uzaklıkta, Küçük Menderes Havzası'nda yer almaktadır. İlçe; doğusunda Ödemiş, batısında Torbalı, kuzeyinde Kemalpaşa, güneyinde Tire ve kuzeydoğusunda Turgutlu ilçeleri ile komşudur (Çakar vd., 2023: 77).

Tarihi geçmişi M.Ö. 3000 yılına kadar uzanan Bayındır, Hititler döneminde Assuwa (Hepkarşı akt. Duman, 2021:3), Roma döneminde Kaystros Vadisi, Bizans döneminde ise Potomoz olarak adlandırılmıştır. Selçuklular ve Osmanlıların hâkimiyetinde de önemli bir yerleşim olmuştur (Tok, 2009: 73). Malazgirt Zaferi'nin ardından Türklerin yerleşimiyle birlikte, Oğuzların Üçok koluna bağlı Bayındır boyları tarafından kurulmuştur (Sümer akt. Hepkarşı, 2001: 5). Osmanlı döneminde Aydın livasına bağlı bir köy olarak kayıt altına alınan Bayındır, Cumhuriyetin ilanı ile İzmir'e bağlı bir ilçe statüsüne kavuşmuştur.

Bayındır, 1923 Türkiye-Yunanistan mübadelesinde mübadillere geçici konaklama alanı olarak kullanılmıştır (Arı, 2024: 204). Ekonomik açıdan tarım ve hayvancılığa dayalı olan ilçe, son yıllarda özellikle süs bitkisi yetiştiriciliğiyle ön plana çıkmaktadır. 1999 yılından itibaren düzenlenen Uluslararası Çiçek Festivali,

Bayındır'ın bu alandaki uzmanlığını ve kültürel kimliğini vurgulamaktadır (Duman, 2021: 10).

Necati Uza Mahallesi'nin Tarihi ve Sosyokültürel Yapısı

Necati Uza, İzmir'in Bayındır ilçesine bağlı bir kentsel mahalledir. 2012 yılına kadar Çırpı beldesine bağlı bir mahalle iken 6360 sayılı Büyükşehir Yasası sonrasında Bayındır'ın köyleri konumunda olan yerleşimler, artık yönetsel olarak İzmir ilinin mahallesi durumuna dönüştürülmüştür. Yasada, "*...illere bağlı ilçelerin mülki sınırları içerisinde yer alan köy ve belde belediyelerinin tüzel kişiliği kaldırılmış, köyler mahalle olarak, belediyeler ise belde ismiyle tek mahalle olarak bağlı buldukları ilçenin belediyesine katılmıştır.*" (Levi & Taşcı, 2017: 369) ifadesine istinaden Çırpı Beldesi'nin de tüzel kişiliği ve ismi kaldırılmış böylece Necati Uza doğrudan Bayındır Belediyesi'nin bir mahallesi olmuştur. Ancak mahalle sakinleri mahallelerinin adlarını hâlâ Çırpı olarak ifade etmektedirler. Bu sebeple çalışmanın bölümlerinde yerlinin bakışına uygun olarak mahallenin ismi Çırpı olarak kullanılmıştır.

Mahalle, İzmir'e 60 km, Bayındır merkeze 15 km uzaklıktadır. Bayındır'ın güneybatısında olup, D.310 numaralı İzmir-Ödemiş (Torbalı-Bayındır) Devlet Yolu'na 3 km'lik bir köy yoluyla bağlıdır. Mahallenin nüfusu 1.262 kişidir.

Mahallenin kuruluş tarihiyle ilgili arşivsel bir kesinlik bulunmamakla birlikte, saha çalışması sırasında görüşme yapılan kaynak kişinin ifadeleri bu konuda bazı ipuçları sunmaktadır. Görüşme yapılan kaynak kişinin, kimlikteki doğum yılı 1930 olarak görünse de paylaştığı anılar ve tarihsel referanslar gerçek doğum tarihinin daha erken bir döneme işaret ettiğini göstermektedir. Kaynak kişi, doğumuyla ilgili şunları aktarmıştır: "*Ne bileyim kızım bak şimdi ben ne zaman doğum oldum annem anlatır bana dur aklıma getireyim, Cumhuriyet yoktu kuruldu, Cumhuriyet o zaman ben oldum dünyada. Kaç sene oluyor ondan beri, Adapazarı'nda doğum oldum ben sonra geldik buraya.*" K.K.1

Bu anlatımdan, Cumhuriyet'in kuruluşundan önce doğmuş olduğu ve doğum tarihinin resmi kayıtlarda doğru yansıtılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, kaynak kişi görüşme sırasında annelerinin Selanik'ten göç ettiklerini şu sözlerle ifade etmiştir: "*Annem, Selanik'ten Muhacir geldiler onlar, Atatürk getirmiş onları, burası geldiler*

deniz vapuru var ya, deniz vapurla geliyor buraya, gavur çevirmiş vapuru Atatürk gavura demiş, bırak yoksa harp yapacam seninle, sonra bırakmış gavur annem anlatırdı.” K.K.1

Bu ifade, ailenin göç hikâyesini ve Selanik'ten vapur yoluyla geldiklerini, aynı zamanda bu göç sürecinin Cumhuriyet'in erken dönemleriyle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlatılar, mahallenin kuruluş tarihine dair dolaylı bilgiler sunmakla birlikte, daha fazla arşiv çalışması ve yerel tarihle karşılaştırma yapılması gerekliliğini de göstermektedir. Kaynak kişinin aktardığı bilgiler, (1.4.1.) bölümündeki mübadele sürecine dair belgeler temelinde yapılan açıklamalarla örtüşmektedir. Bu durum, mahallenin tarihinin oldukça eskiye dayandığına işaret etmektedir. Kaynak kişinin annesinin Selanik'ten gemiyle geldiklerini ifade ettiği anlatımlar, mübadele süreciyle ilgili tarihi verileri destekler niteliktedir ve mahallenin tarihsel köklerinin göç ve yerleşimle şekillendiğini ortaya koymaktadır.



Fotoğraf 1: Mahallenin Google Earth görüntüsü
Kaynak: [URL:1](#)

Mahalle, bulunduğu bölgenin diğer yerleşim birimlerinden izole ve yerleşim alanlarının dış çeperinde konumlanmış bir alanda kurulmuştur. Sadece Çingene/Roman etnik grubunun yaşadığı mahallede, sokaklar dar, evler ise genellikle tek katlı ve birbirine bitişik şekilde inşa edilmiştir. Mahallenin sol tarafında yer alan hazine arazisi üzerinde bulunan evler, iç içe geçmiş avlulardan oluşmaktadır. Bu

avlularda tuvalet, mutfak tezgâhı ve banyo gibi ortak yaşam alanları yer almakta olup, bazı evler tek göz oda şeklinde olup ve bu avlulara açılmaktadır.



Fotoğraf 2: Hazine arazisindeki evlerden bir görünüm.

Mahallede, hazine arazisi dışında kalan evler de benzer bir yapı sergilemektedir. Bu evler, genellikle tek katlı, avlusu olan ve diğer evlerle bitişik şekildedir. Mahallenin mekânsal düzeni, dar sokakları, tek katlı ve avlulu evleriyle genel anlamda gecekondu mahallesi ya da düşük gelir grubuna ait mahallelerin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Bu yapılar, ekonomik yetersizlikler ve imar düzenlemelerinin eksikliğiyle şekillenmiş tipik bir yerleşim dokusunu yansıtmaktadır.



Fotoğraf 3: Mahalleden bir sokak görüntüsü.

Kaynak: [URL:1](#)



Fotoğraf 4: Mahalledeki bakkallardan bir görünüm.
Kaynak: URL-2

Mahallede üç bakkal, bir kahvehane ve bir camii bulunmaktadır. Camii mahalle sakinlerinin istediği ve desteğiyle yapılmış. Mahalleye en yakın okul 2,3 km, sağlık ocağı 2 km, pazar yeri 1,5 km uzaklıkta bulunmaktadır. Mahalleye toplu taşıma olanağı bulunmamakta, mahalle sakinlerinin kişisel olanakları ile ulaşım sağlanmaktadır. Genellikle mahalleli ulaşım için motosiklet kullanılmaktadır.

Mahalle sakinlerinin tamamı, küçük çocuklar da dahil olmak üzere, Romanca konuşmakta ve bu dili günlük yaşamlarında aktif bir şekilde kullanmaktadırlar. Mahallede sepetçilikle uğraşan iki kişi bulunmaktayken, alan çalışmasının yapıldığı dönemde bu ustalardan birinin hayatını kaybetmesi sonucu, bu geleneksel mesleği devam ettiren sadece bir kişi kalmıştır.

Saha çalışması için ırpı'nın /Necati Uza Mahallesi'nin tercih edilmesinin temel gerekçeleri arasında, mahalle sakinlerinin kırsal hayatı halen sürdürüyor olmaları, geleneksel yaşantılarını büyük ölçüde korumaları ve kısmen de olsa geleneksel meslekleri olan sepetçiliği sürdürmeleri en önemlisi de mahallenin etnik olarak homojen bir yapı göstermesi bulunmaktadır. Ayrıca, mahalle sakinlerinin kapalı bir topluluk yapısına sahip olmaları ve bu bölgede daha önce akademik bir çalışmanın yapılmamış olması da seçimimizde etkili olmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN VE KÜLTÜREL BAĞLAM

Mayrınğ'ın, nitel bir araştırmanın iskeletini oluşturan postullardan biri olarak dile getirdiği “*Her türlü çözümlenmeye başlarken, önce olgunun açık ve kapsamlı bir betimlemesinin yapılması zorunludur.*” (Mayrınğ, 2011: 27) yargısının çerçevesinde çalışmanın birinci bölümünü oluşturan bu bölüm dört alt başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklarda önce Çingene/Roman gruplarının içeriden ve dışarıdan tarihsel süreçte nasıl adlandırıldıkları, Hindistan'dan Avrupa'ya uzanan göç yollarının seyri, Osmanlı Dönemi'nde Balkanlarda ve Anadolu'daki durumları, Erken Cumhuriyet Döneminden günümüz Türkiye'sine uzanan süreçte Türkiye sınırları içindeki Çingene/Roman gruplarının varlıkları literatürdeki çalışmalardan yola çıkılarak ana hatlarıyla bir çerçeve içinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu başlık içinde araştırmacının yorumlamalarında Çingene/Roman ifadesi birlikte kullanılmıştır. Alıntılarda ise alıntının kendi düşünce yapısını bozmamak adına kullanılan adlandırma Çingene/Roman ifadesi ile ikame edilmemiştir.

1.1. Çingenelerin/Romanların Tarihsel Süreç İçindeki Adlandırılmaları ve Dilleri

*“Tanımlamak, sınırlamaktır.”
Oscar Wilde*

Kimlik inşası; aidiyet, kültürel kimlik ve ötekileştirme gibi unsurları içeren tanımlama, bireylerin ve grupların kimliklerini ve belirli etnik, dini, bölgesel veya kültürel gruplara aidiyetlerini belirleyip sınıflandırma süreçlerinde hem kendilerini nasıl gördüklerini hem de diğerleri tarafından nasıl görüldüklerini anlamamıza imkân tanıyan bir olgudur. Tanımlama süreci sıkça biz ve onlar olarak ayırım yapmayı kapsadığından kendi içinde etnosantrik bir bakış açısı da barındırdığını unutmamak gerektiğinin altı çizilmelidir.

Bireyler ve gruplar, kendilerini tanımlarken genellikle diğerlerine kıyasla kim olduklarını anlamaya çalışır. Kendi değerlerimizi, inançlarımızı ve davranışlarımızı,

bize yabancı olan veya bizden farklı olduğunu düşündüğümüz kişilerle karşılaştırarak anlamlandırıp adlandırmaya çalışırız. Ötekini tanımlama süreci, aynı zamanda kültürel ve sosyal etkileşimlerin bir sonucudur ki bu süreç, aynı zamanda grup içi dayanışmayı ve kimlik duygusunu da güçlendirir.

Asya'dan Avrupa'ya dünya genelinde birçok farklı kültür ve coğrafyada var olmuş etnik grup olan Çingener/Romanlar, yaşadıkları yerlerdeki topluluklar tarafından kendilerine atfedilen özellikler veya imgelerle şekillenen çeşitli adlarla anılmışlardır. Çingene/Roman olmayanlar tarafından yapılan bu tanımlamalar genellikle Batı merkezli bir bakış açısıyla yapılmış ve çoğunlukla olumsuz ön yargılarla doludur. Fraser'in, "*Tarihlerinin hemen hemen yarısı boyunca, Çingenerin izini sürmemize yarayacak çok az yazılı belge vardır. Tarihi kaynaklarda yer almaya başladıklarında ise istinasız bir şekilde Çingene olmayanların yazdığı ve cahillikle, ön yargı ve anlayışsızlık içerebilen yazılara rastlarız.*" (Fraser, 2005: 19) şeklindeki açıklaması yapılan çalışmaların pejoratif tanımlamalarına dikkat çeken bir değerlendirmedir.

Çingenerin/Romanların atalarının, yaklaşık olarak 5 ve 15. yüzyıllar arasında, farklı sosyoekonomik ve politik nedenlerden dolayı Hindistan'ı küçük gruplar halinde terk ettikleri ve bu göçlerin çeşitli güzergâhlar üzerinden dünya geneline yayıldığı hipotezi, alandaki araştırmacılar arasında yaygın kabul görmektedir. Göç hareketlerinin ardındaki motivasyonlara ilişkin farklı kuramsal yaklaşımlar olsa da bu toplulukların, tarihsel süreç içerisinde maruz kaldıkları kültürel ve dilsel etkileşimler neticesinde, yerleştikleri coğrafyaların yerel koşullarına uyum sağladıkları düşünülmektedir.

Çeşitli bölgelere yerleşen bu topluluklar, gittikleri her yerde, çevrelerindeki toplumların egemen sosyal ve kültürel dinamikleri ile karşı karşıya kalmış, çoğunlukla dışarıdan gözlemcilerin perspektifinden geliştirilen tanımlamalara ve adlandırmalara tabi olmuşlardır. Bu süreç, kültürel kimliklerinin şekillenmesi ve devamlılığında belirleyici bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür.

Avrupa'ya ulaşan Çingener/Romanlar, ekseriyetle *Bohemyalılar*, *Kiptiler*, *Çiganlar* ya da *Zigeuner* şeklinde tanımlanmış olmakla birlikte kendilerini savaşçı-gezgin olarak tanıtmışlardır (Asseo, 2004: 13).

Çingenerin/Romanların adlandırılmalarının kökenini hakkında alandaki araştırmacılar tarafından farklı görüşler üzerinden tartışmalar yürütülse de metnin devamında odaklanılan ve genel kabul gören teorilerden bahsedilecektir.

Çingene/Roman olmayanlarca kullanılan Gypsies (Çingener) kelimesinin iki köke dayandığı ve bu iki kökten birinin “Egyptian” diğèrinin ise “Athinganoi” veya “Asingar” olduğuna dair alandaki araştırmacılar arasında bir görüş birliğı olduğu anlaşılmaktadır. Bizans İmparatorluğu’nun doğu sınırlarına ve Kuzey Mezopotamya’ya 11. yüzyılın başlarında ulaşan Çingene/Roman topluluklarının isimleri, Bizans ve Avrupa tarihsel kayıtlarında yer almaya başlamıştır. Çingenerin/Romanların Konstantinopolis’e ilk varışlarında falcılık ve büyücülük faaliyetleri nedeniyle “Atsinganos” kelimesi yani dokunulmazlar veya dinsizler anlamına gelen ve aynı zamanda sapkın bir mezhep olarak da görülen bir isimle anıldıkları belirtilmektedir. 12 ve 13. yüzyıllar arasında “Atsingani” adının, özellikle Çingenerin/Romanların atalarına atıfta bulunmak için kullanıldığı, mevcut tarihsel kaynaklarla doğrulanabilir. Çingener/Romanlar konusunda uzmanlaşmış araştırmacıların büyük çoğunluğu, günümüzde Doğu Avrupa’da Çingeneri/Romanları tanımlamak için kullanılan “Tsingani” veya benzeri adlandırmaların, “Atsingani” ya da “Atsinkani” terimlerinden türediğini kabul etmektedir. Bazı uzmanlar ise bu adlandırmanın, 10. yüzyılda Bizans’ta kullanılan ve Farsça bir lehçede demirci anlamına gelen “Asinkar” teriminden geldiğini öne sürmektedirler. 13 ve 14. yüzyıllarda, tarihsel kaynaklarda Çingene/Roman topluluklarına atıfta bulunmak için “Tsingani” ve “Egyptian” (Mısırlılar) olmak üzere iki farklı terimin kullanıldığı görülmektedir. Bu dönemde, kaynaklarda sadece bu iki terimden birinin kullanıldığına dair örnekler mevcuttur. “Mısırlılar” adlandırması, 14 ve 15. yüzyıllarda, Avrupa’ya ulaşan Çingenerin/Romanların kendilerini “Küçük Mısır”dan gelenler olarak tanımlamışlar ve Batı Avrupa’ya gelen Çingene/Roman topluluklarının “Küçük Mısır”ın kralları olduklarına dair yaydıkları efsaneler nedeniyle de bu adlandırma giderek yaygınlık kazanmıştır. “Küçük Mısır”, günümüzde Methoni olarak bilinen Yunanistan’ın Modon şehri yakınlarında bir tepelik alanda yer aldığı kabul edilmekte ancak Küçük Mısır’ın Küçük Asya’da, bugünkü İzmir ya da Antiokheia çevresi yani bugünkü Antakya olduğu gibi iddialar da mevcuttur. İngiltere’deki “Gypsy”, Fransızca’daki “Gitan”, İspanyolca’daki “Gitano”,

“Egyptian” kökenlidir. Hollanda, İskandinavya ve Almanya’daki “Zigeuner” , İsveççe konuşulan bölgelerdeki “Zigenare”, Fransa’daki “Tsigane/ Tsiganes”, Romanya’daki “Tigan”, Türkiye’deki “Çingene”, İtalya’daki “Zingaro/ Zingari/ Zigano”, Portekiz’deki “Cigano” ve diğer Slav dilleri ve Çekoslovakya’daki “Cigan”, Macaristan’daki “Ciganyok/Czigany”, Hırvatistan’daki “Tsigani”, Romanya’daki “Tigan”, Mısır’daki “Cingana”, Kırgızistan’daki “Siğan” , Kazakistan’daki “Tsigan”, Kıpçakça konuşulan bölgelerdeki “Çığan” adlandırmalarının kökeni “Athingani” (Adsincani bu kelimenin Gürcüce karşılığıdır) ya da “Asingar”dır (Marushiokova ve Popov, 2006: 15-16; Bakker ve Kyuchukov, 2000: 58-59; Kenrick, 2006: 47; Fraser, 2005: 48; Yilgür, 2016: 22). Tarihte, Bohemya’dan -bugünkü Çek Cumhuriyeti sınırları içinde- Fransa’ya doğru birçok Çingene/Roman göçü yaşandığından, Fransa’da Çingenelere “Bohemien” de denilmektedir (Martinez, 1994: 17).

Gezgin’in Miller’dan aktardığına bölümde Mısırlı adlandırmasının bir efsane olduğu gerçekliğe dayanmadığı iddia edilmekte ve Miller bu adlandırmanın kabul edilebilirliğini tartışmaktadır:

“Egyptian, Çingenelerin Mısırlı olduklarına dayanan Orta Çağa ait yanlış bir inancın sonucudur. Bazı Çingenelerin Mısır’dan geldiklerini söylemeleri nedeniyle Gypsy isminin bundan hareketle ortaya çıktığına inanılmaktadır. 1888’de kurulan Gypsy Lore Society’nin ‘Gypsy’ ismine yaygınlık kazandırmıştır.” (Akt. Gezgin, 2016: 89).

İspanyolca konuşulan yerlerde “Gitano”, İngilizce konuşulan alanlarda “Gypsy”, Doğu Sırbistan’da “Djupci”, Arnavutluk’ta ise “Jevg” ve “Medjup” olarak bilinirler. Bu adlandırmalar, kökenleri Mısır’a dayandığı düşünülen Çingeneler/Romanlar için kullanılan “Kıptî” kelimesine karşılık gelmektedir (Arayıcı, 2008: 35).

Çingene/Roman grupları için Arap dünyasında çoğunlukla “el-Nuri/çoğulu Nuary”, Ortadoğu’da “Nawar”, Hindistan’da Dom ya da “Chandala”, Afrika’da “Sub” ve “Midgan” gibi jenerik adlandırmalar farklı bölgelerde aynı bağlamı karşılamak için kullanılan sözcükler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. (Yilgür, 2016: 23). Avrupa’da Almanca konuşulan bölgelerde, günümüz Pakistan’daki Sind bölgesinden geldiklerine inandıkları için “Sinti/Sinto” olarak adlandırılırlar (Karlsson,2006:147). “Zott” adlandırması ise -Jat olarak da telaffuz edilir- Arapların Hindistan’ı işgal ettikleri

sırada karşılaştıkları Hintlilere verdikleri ad olup bu adlandırma Çingene/Romanlar için de kullanılmıştır. Arap egemenliği altında, İran'dan Kuzey Ermenistan'a yönelen Çingener/Romanlar "Lom" olarak adlandırılırken, Ortadoğu'da kalanlar ise Dom olarak nitelendirilmişler (Kenrick, 2006: 34).

Görüldüğü üzere Ortadoğu'da Çingener/Romanlar; Kaoli, Nawar, Hacıye, Mıtrıb, Zott, Krismal, Tanjirliyah, Ghajar, Poşa, Gewende, Qurbet, Bareke, Beni Murra, Haddadin, Gaodari, Abdal, Karaçi, Hadjiye, Arnavut, Aşiret, Halebi, Qarabana ve Haramshe gibi adlandırmalarla betimlenmektedirler (Tarlan, 2018: 35).

Fraser'ın aktardığına göre Hancock, Çingene/Roman adlandırılmasında iki köke bağlanan köken açıklamalarını destekler ve *"Avrupalı bilim adamları Çingenerin - yani bizlerin- "Rom"lar olduğunu ancak uzun bir süre sonra öğrenebildi."* diyerek Roman adlandırmasının kullanılmasını, ötekinin tanımlamalarının ötesinde ben'in kendi tanımlaması olması bakımından dikkate değerdir. Ayrıca Hancock, "Gypsy" adlandırması yerine tüm dünya Çingenerini/Romanlarını betimlemek için Roma veya Romani adının kullanılması gerektiğini ileri sürmektedir. Roma/Romani'nin kullanılmasının ona göre iki temel sebebi vardır: *"Birincisi, Çingenerler Mısırlı (Egyptian) değildir ve Gypsism diğerleri tarafından yaratılmış isimdir. İkincisi ismin taşıdığı olumsuz imajlardır. Romani ismi bizim insanlarımızın kullandığı üst bir kimlik, tanımlama olacaktır."* (Akt Fraser, 2005).

Gerçeklikten uzak bir temsiliyetle ve olumsuz ön yargılarla dolu tüm bu tanımlar insanlık tarihi boyunca kültürel belleklerde yer edinmiş ve nesillerce aktararak yaşatılmıştır. Karşılaştıkları gruplarla uyum içinde yaşamak için Çingener/Romanlar, çoğu zaman bu adlandırmaları kendileri de benimseyip "ötekinin negatifiğini" (Han, 2023: 8) reddeden bir sistemin dahilinde öz-yıkıma yönelik özellikler geliştirmişlerdir

Çingener/Romanlar kendilerine adam/insan anlamına gelen Rom -dişil Romni-dillerine ise Romani demektedirler (Berger, 2015: 7). Fraser; Çingenerin/Romanların kendi ırkları ve erkekleri için kullandıkları bu adın, Avrupa Romani dilinde "rom", Ermeni Romanisinde "lom" ve Süryani ile İran Romanisinde "dom" olarak yaygınlaştığını belirtmektedir. Bu terimin, Sanskritçe "domba" ve Modern Hintçede "dom" ya da "dum" sözcükleriyle fonetik benzerlikler taşıdığını ifade etmektedir. Dom terimi Sanskritçede *"müzik ve şarkı ile geçinen düşük kasttan adam"* anlamına gelir

ve bu, Dravid kökenli olduklarına bununla birlikte Hindistan'dan göç eden çoğu Çingenerin/Romanların bu etnik gruba ait olduğuna işaret eder (Fraser, 2005: 31). Bahsi geçen bu sınıflandırma alandaki uzmanlar tarafından da kabul görmüştür. Türkiye sınırları içinde bu üç Çingene/Roman topluluğuna rastlanılmaktadır. Cumhuriyet Dönemi ve günümüz Türkiye'sinde Çingenerin/Romanların durumu başlığı altında bu konu detaylıca ele alınmıştır.

Dünya genelinde dilsel, inançsal ve yaşamsal olarak birbirinden farklı birçok Çingene/Roman grubu ve alt grupları bulunmaktadır. Özkan, dünyada yaklaşık altmış kadar Çingene /Roman grubu olduğunu ancak genel olarak bilinen ana Çingene/Roman gruplarının isimlerini Banjara, Gaduliya, Lahor, Nathi, Lurî, Gurbetî, Arlije, Lovar, Gopt, Kalderaş ve Manuş olarak vermektedir. Gurbetî adlandırması, Afganistan'dan Batı Avrupa'ya kadar yayıldığı görülmektedir. Adlandırmaları kazancı ve tencere yapım sanatı manalarına gelen Calderar'dan gelen Kalderaş'lar kendi içinde beş alt gruba ayrılmaktadır ve bütün Avrupa, Amerika, Arjantin ve Brezilya'da bulunmaktadırlar. Orta Avrupa Çingeneri olan Manuşlar ise -Sinti adlandırmasıyla da bilinirler- üç alt gruba ayrılmaktadırlar (Özkan, 2000: 4-7).

Celebert'in Avrupa'daki Çingene alt gruplarının üç ana grup sınıflandırılması ise Kolukırık tarafından Kaldera/Kalderash, Gitano/Gitanos ve Manuş'lar /Manush olarak aktarılmaktadır (Akt. Kolukırık, 2004: 7).

Türkiye'deki Çingene/Roman gruplarının adlandırması Avrupa'daki adlandırılmalara göre çok daha kafa karıştırıcı, aynı zamanda belirsizliklerle doludur. Bugün alanda yapılan çalışmaların sayısı artmış olsa da bu belirsizliklere hâlâ bir netlik kazandırılmış değildir. Özkan; Çingene adlandırmasının Avrupa merkezli çalışmalarda yanlış algılanıp yorumlandığını ve ilk kez, Türk dili içerisinde yaygın olarak kullanılan "Çingene" teriminin etimolojik kökeninin, "çengi-gan" veya "çengi-gane" ifadelerinden türediği yönünde bir görüş bildirmektedir. Bu ifadelerin, köken olarak eğlence, müzik, dans gibi kültürel aktivitelerle ilişkilendirilen ve bu bağlamda dans eden kadınları nitelendirmek için kullanılan "çengilik" ya da "çengicilik" anlamına geldiğini Türk kültür alanı boyunca, "çengi" kelimesi eğlence, müzik ve dans gibi unsurlarla bütünleşmiş; kadın dansçıların özellikle bu terim aracılığıyla tanımlandığını vurgulayıp Çingene kelimesinin bu anlamda ilk olarak Türkler tarafından kullanıldığını aktarmaktadır. (Özkan, 2000: 8)

Çingenerler/Romanlar, Türkiye'nin batısından başlayarak Avrupa'nın nerdeyse her yerinde kendilerine Rom, Roma, Roman veya Romni demeyi tercih etmektedirler (Duygulu, 2006: 13). Londra'da, 1971'de I. Dünya Roman Kongresi'nin açılış töreninde Çingenerleri/Romanları ortak bir isim altında toplamak için "Roman" adı şemsiye bir terim olarak seçilmiştir (Gezgin, 2016: 90). Şüphesiz bu durum Çingene adlandırmasının Çingenerin/Romanların varoluş tarihlerinden beri toplumsal hafızalarda kök salmış pejoratif imgelemlerden dolayı yarattığı damgalanma ve onun getirdiği her türlü olumsuzluklardan sıyrılmak ve Rom kökünden gelen Roman adlandırması ile bu adın hem kendi dillerine ait olması hem de "insan, adam" anlamı taşımasından dolayı bunun getireceği olumlu değerlere sahip bir kimlik adlandırması ile var olmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak homojen bir grup bütünlüğüne sahip olmayan ve kendi içlerinde pek çok alt gruba ayrılan Çingenerleri/Romanları tek bir adlandırma ile nitelenmek yanıltıcı bir yaklaşım olmakla birlikte Roman adlandırması belli bir kapsama dayalı bir çerçeve çizdiğinden eksik kalacaktır⁸.

Türkiye'nin farklı bölgelerindeki yerel halklarla Çingenerler/Romanlar arasındaki kültürel etkileşimler, Çingene/Roman topluluklarının bölgesel adlandırmalarını etkilemiştir ve bu etkileşimler, onların kendi dillerinde ve geleneklerinde değişikliklere yol açmış ve bölgeye özgü yeni adlandırmaların oluşmasını sebep olmuştur. Ayrıca sosyoekonomik koşulların bölgeden bölgeye değişiklik göstermesi Roman topluluklarının yerel halkla olan ilişkilerini ve toplum içindeki konumlarını etkileyerek, onlara yönelik adlandırmalarda bölgesel farklılıkların ortaya çıkmasına neden olan etkenlerdendir. Çingenerlere/Romanlara yönelik yerel algılar ve stereotipler, adlandırmalarda farklılıkların bir başka nedenidir. Bölgesel sosyokültürel dinamikler, Çingenerler/Romanlar hakkında farklı tutum ve inançların oluşmasına neden olduğundan bu durum adlandırmalarda çeşitliliğe yol açtığı literatürdeki çalışmalarla ortaya konulmuştur (Yanıkdağ, 2021; Yılgür, 2016; Özateşler 2016; Girgin 2015)

⁸ Bu düşüncelerimizi destekleyen çalışmalar ve daha detaylı incelemeler için bk. Aksu, 2006; Marsh, 2008; Yanıkdağ, 2021; Uştuk, 2021, Özateşler, 2016.

Türkiye’de Çingener/Romanlar için kullanılan adlandırmalar oldukça fazla çeşitlilik göstermektedir. Gündelik hayatın içinde de yaygın olan terimler arasında Çingene, Kıptî, Poşa, Karacı ve Roman yer almaktadır. Yıldız’a göre Çingene Eski Türkçede “çıgañy” kelimesinden türemiştir; Kıptî, Eski Yunancadaki “agyptian” kelimesinden; Poşa Çince “bu-shi”den; Karacı Türkçedeki “kara-” fiil kökünden ve Roman ise Hintçe “dom/rom/lom” kelimelerinden evrilmiştir (Yıldız, 2007: 63-65).

Anadolu’nun iç kesimleri ve Ege’nin kıyı bölgelerinde yaşayanlar, Mıtrıp, Cingân, Elekçi, Paşa, Çingâne, Beyzade, Manuş, Karaçi, Geygel; Adana’da Cono, Köçer, Gurbet, Arabacı, Esmer vatandaş⁹ gibi çeşitli adlarla tanınırlar. İstanbul ve çevresinde ise Kıpti, Mango, Roman, Karaoğlan, Pırpır, Todi gibi isimlerle anılırlar. Güney Anadolu’da, özellikle Van ve Ardahan, Hakkâri, Mardin ve Siirt yakınlarında yaşayanlar çalgı çalan, çalgıcı anlamında “Mıtrıp/Mutrib” olarak kendilerini tanımlasa da yerel halk bu kişilere genellikle “Çingan” veya “Karaçi” demektedir. Doğu Anadolu’da ve kuzey kesimlerinde Erzurum, Artvin, Erzincan, Bayburt ve Sivas gibi yerlerde yaşayanlar yerel halk tarafından Çingen olarak adlandırılırken, bu toplulukların üyeleri kendilerine “Poşa” demeyi tercih etmektedirler. Orta Anadolu’da “Abdal¹⁰” ve “Elekçi”; Akdeniz çevresinde ve Ege’de “Sepetçi”, Balkanlardan gelerek Batı Anadolu ve Trakya’ya yerleşen gruplar ise genellikle “Roman” olarak bilinirler. Trakya’da “Mangosür” ve “Çalgar” adlandırmaları da kullanılmaktadır. Bulgaristan’dan Çorum, Sakarya, Kayseri, Osmaniye ve Adana’ya yerleşen Çingener/Romanlar için “Haymantos” ifadesi de kullanılmaktadır. Erzurum’da yaşayanların bir grubu “Şıhbızınlı” ismiyle anılırlar. Diyarbakır ve Mardin Nusaybin Domlarının¹¹ kendilerini “Kürt Göçebesi” olarak da tanımladıkları bilinmektedir. Bazı bölgelerde ise mesleklerine göre davulcu, arabacı, elekçi, demirci, kalburcu, bohçacı, çiçekçi falcı, sepetçi vb. şeklinde adlandırmalarla da anılmışlardır (Özkan, 2000: 4; Duygulu, 2006: 13; Marsh, 2008: 23; Gezicier 2019: 17). Görüldüğü üzere

⁹ 1950’li yılların Türkiye’sinde Menderes döneminde devletin romanlara verdiği resmi adlandırmadır.

¹⁰ Tarihsel süreç içinde konargöçer yaşam tarzı süren Abdallar ve Çingenerler benzer meslekleri icra etmeleri, fiziksel benzerlikleri gibi etkenlerden dolayı yerleşikler tarafından aynı adlandırmalarla nitelendirilmişlerdir. Ancak Abdallar, ekseriyetle Çingene adlandırmasını kabul etmemektedir. Bunu yaparken de dil-dinsel farklılıklarını, belirgin bir ayrışma aracı olarak görmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Kolukırık, 2009, 244-255; İslam Ansiklopedisi, 1988; Fuad Köprülü, 1935; Erdi Demir ,2024

¹¹ Dom, Lom ve Rom topluluklarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler bu bölümün dördüncü alt başlığında verilmiştir.

Çingene/Roman etnik grupları yaptıkları işlere, ten renklerine, yaşam şekillerine ya da geldikleri yerlere göre farklı imgelemler üzerinden nitelendirilmişlerdir.

Türkiye Çingene/Romanları, Batılılar tarafından sözlük anlamı yerli olan Arlije sözcüğüyle nitelendirilirler. Ayrıca Arlijeler, Gurbetî ana Çingene/Roman grubundaki alt kollardan biri olarak kabul görmektedir. Arlije; Bulgarca Erlides/Yerlides, Slavca Arliyas kelimesiyle ifade edilmekte ve bu sözcükler, yerli manasına gelmektedir¹² (Özkan, 2000: 15).

Anlaşıyor ki her bölgedeki tarihsel, kültürel ve sosyal bağlam, Çingene/Roman topluluklarının kendilerini nasıl gördüklerini ve dış dünya tarafından nasıl görüldüklerini şekillendirmiş bu da adlandırmalarda zengin bir çeşitlilik yaratmıştır. Bu durum bizlere Türkiye'deki Çingene/Roman topluluklarının adlandırmalarında bölgesel olarak neden bu kadar çeşitlilik gösterdiğini de açıklamaktadır.

Çingene/Roman dilinin, Hindu ve Pencap dilleri gibi kimi Kuzey Hindistan dilleriyle benzerliğinin keşfedilmesi ancak 1780'lerde gerçekleşmiştir. 1787'de A.H. Grellman *Çingeneler Üzerine Tezler* adlı çalışmasında dilbilimsel kanıtlarla Çingene/Roman dilinin Hint kökenli olduğu konusunda uzlaşma oluşmasını sağlamıştır (Fraser, 2005: 25). Çingene/Roman dilinin Hint kökenli olduğunu kanıtlamayı başaran ilk isim ise 1844-1845 yıllarında yayımladığı *Çingene Dili ve Hintçe Arasındaki Karşılaştırmalı Bir Çalışma* adlı çalışmasıyla Alman dilbilimci A.F. Pott olmuştur (Topuz, 2010: 18).

Çingene/Roman gruplarının konuştukları diller arasında lehçe farklılıklarının olması göç yolları üzerinde etkileşime girdikleri diğer grupların dillerinden esinlendiklerini gösterdiği düşünülmektedir. Çingene/Romanların büyük çoğunluğu Hindistan'da konuşulan Sanskritçe kökenine dayalı ve günümüzde altmışın üzerinde lehçesi olan Romani adını verdikleri dili konuşmaktadırlar (Kolukırık 2004: 26). Romani dili, Hint Avrupa ailesinin Hint-Ari/Satem koluna dahil olmakla birlikte üç ana lehçesi bulunduğu bilinmektedir: Avrupalı, Asyalı ve Ermenistanlı. Kalo/Calo lehçesi, Karpatik lehçesi, Balkanik lehçesi, Vlax lehçesi, Bretanik lehçesi, Sinto

¹²Yükselsin; Selanik, Serez ve Drama, Bulgaristan'daki Balkan Savaşları ve Mübadele zamanlarında Türkiye'ye gelen Roman grupları kendilerini "muhacir", Osmanlı-Rus savaşı sırasında Bulgaristan'daki Deliorman'dan gelen romanların ise kendilerini "dağlı" olarak, Rumeli ya da Balkan kökenli olmayan Romanların da kendilerini "yerli" olarak tanımladıklarını aktarır. Bk. Yükselsin, 2000: 40.

lehçesi bilinen lehçelerinden bazılarıdır. Türkiye, Yunanistan, Bulgaristan, Arnavutluk, Moldova, Makedonya, Kırım ve Güney İtalya'da Balkanik Lehçesi; Romanya ve Uzak Doğu ile Güneydoğu Asya ülkelerinin dışındaki göçmen Çingene/Romanlar tarafından Vlach Lehçesi; Macaristan, Slovakya, Güney Polonya ve Ruthenya'da yerleşikler düzende olanlar Karpatik lehçesi; Almanca konuşulan ülkelerde Sinto lehçesi, İngiltere'de Bretanik Lehçesi; Fransa, Kuzey Afrika ve Güney Amerika'da Kalo/Calo lehçesi konuşulmaktadır (Arayıcı, 2008: 46-51).

Türkiye'deki Çingener/Romanlar, Balkan diyalektiği içinde yer alan bir dili konuştukları iddia edilmekte ve bu konuşulan dilin de Balkanlarda Erli, Arli (Bulgaristan, Yunanistan ve Yugoslavya) ve Türkiye'de Xoroxano olduğunu savunan uzmanlar olduğu gibi Türkiye'deki Çingene/Roman grupları arasında Lowara ve Kaldera gruplarının olduğu da kimi uzmanlarca ileri sürülmektedir (Kolukırık, 2004:2 8; Özkan, 2000: 11).

İran'dan başlayıp Ermenistan, Anadolu, Yunanistan ve Güney Slovakya bölgesi üzerinden Avrupa'ya uzanan olası göç yolunun, Çingenerin/Romanların dillerinde Ermenice, Türkçe, Yunanca ve Slovakçadan alınmış kelimelere rastlanılmasıyla araştırmacılar bu olasılığın artık kesinliğe ulaştığını düşünmektedirler (Özkan, 2000: 12-13). Kolukırık'ın Williams'tan aktardığı düşünceye göre, Çingene/Roman dilindeki lehçe farklılıkları Çingenerin/Romanların yaptıkları göçlerle ilişkilendirmenin doğru olacağı bununla birlikte Çingenerin/Romanların bugün konuştukları dilleri inceleyerek atalarının takip ettikleri güzergâhı keşfetmenin olası olduğu savunulmaktadır (Akt. Kolukırık, 2004: 24).

Nitekim Avrupa Çingenerinin/Romanlarının lehçelerindeki yabancı sözcüklerin incelenip sınıflandırılmasıyla hepsinin aynı gruba ait olduğunu ve yerleşmeden önce uzun süre Yunan ve Slav dillerinin konuşulduğu bölgelerde bulduklarını göstermiştir (Altınöz, 2011: 93).

Saha çalışmasının yapıldığı mahalledeki Çingene/Roman grupları da Yunanistan'dan mübadeleyle gelen topluluklardan olup ana dillerini hâlâ kullanmaktadırlar. Ancak konuştukları bu dilin hangi lehçeye dahil olduğunu kesin ifadelerle söylemek mümkün değildir. Çalışmanın doğrudan odak noktasını oluşturmaması ve de farklı bir uzmanlık alanı gerektirdiği için bu konu özelinde bir yargıya varmamız mümkün olmamıştır. Halihazırda var olan literatürde Türkiye

Çingenerinin/Romanlarının dilleri hakkında doyurucu ve sınıflandırıcı bir çalışma da bulunmamaktadır. Türkiye Çingenerinin/Romanlarının dilbilimsel göç haritasına dair bir çalışmanın olmaması, alandaki büyük boşluklardan biri olduğu düşünülmektedir.

1.2. Hindistan'dan İlk Göç ve Avrupa'ya Yayılmaları

*“Kimsin sen nereden geliyorsun?
Neden kim olduğunu unuttun?”*

...

J.S. Pathania

Tarihleri boyunca yazılı kültür yerine, kültürel varlıklarını söz üzerine kuran ve *“Yahudiler asla unutma, derler; biz asla hatırlama, diyoruz.”* (Karlsson, 2006: 149) söyleyişine sahip olan Çingenerin/Romanların kökenlerinin tarihsel izinin sürülebileceği çok az yazılı belge olduğu bununla birlikte var olan bu tarihsel kaynakların da Gadjo/Gaco¹³ tarafından kaleme alındığı, Çingene/Roman yazınındaki çalışmalar incelendiğinde açıkça görülmektedir ki bu durum Çingene/Roman topluluklarının tarihlerinin ve kültürlerinin, dışsal önyargılar ve stereotiplerle şekillendirilmiş bir çerçevede ele alınmasına ve anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Bu süreç, Çingene/Roman toplulukları hakkındaki bilgilerin, kendi iç perspektifleri ve deneyimleri dışında bir noktadan, özellikle de hegemonik kültürel yapılar tarafından belirlenen bir anlatı çerçevesinden sunulmasını ve değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir.

Çingenerin/Romanların tarihsel göç yollarının çıkış noktasının nereden ve ne zaman başladığına dair varsayımsal köken hikayelerinin -ki çoğunlukla oryantalist düşünceleri yansıtmaktadırlar (Özateşler, 2016: 47)- yer aldığı tarihsel kaynakların alanda uzun süren hakimiyetlerinden sonra dilbilimsel çalışmaların neticesiyle birçok araştırmacının hemfikir olduğu bir ana vatan kabulü -hâlâ tartışmaya açık olsa da- söz konusudur (Goeje, 2023; Berger, 2015; Yoors, 2005; Kenrick 2006; Fraser, 2005).

¹³ Çingene/Roman olmayan kimseleri tanımlamak için Çingener/Romanlar tarafından kullanılan bir ifade.

Kültürel ve sosyal bir fenomen olarak, insan gruplarının etkileşimi ve tarihleri boyunca yaşadıkları olayları yansıtan dil, sözlü kültürün egemenliğinde varlıklarını sürdüren topluluklarda bellek görevini üstlenmektedir. Bu yüzden alandaki araştırmacılar öncelikli olarak konar-göçer bir halk olan Çingenerin/Romanların tarihlerinin izlerini dilbilim çalışmalarıyla sürmeye çalışmışlardır.

H. Berger (2015), *Çingene Mitolojisi* adlı çalışmasında, 18. yüzyılın sonlarına doğru Çingenerin/Romanların gündelik dillerinden hareketle yapılan çalışmalarla kökenlerinin Hindistan'a dayandığının kesin bir biçimde ortaya konulduğunu ifade etmektedir (Berger, 2015: 8).

Çingenerin/Romanların Batı'ya göçlerinin başlangıcının tartışmalı olduğunu ancak Hint kökenli oldukları dair hiçbir kuşkunun kalmadığını ifade eden I. Karlsson(2006), *Avrupa'nın Üvey Evlatları*'nda Çingene/Roman asıllı Profesör Ian Hancock'un, Müslümanların 1000'li yıllarda Hindistan'a karşı düzenledikleri seferlerde Müslümanlara karşı askerî güç olarak Çingenerin/Romanların kullanıldıklarını ifade ettiğini aktarır ve Hindistan'a dayalı köken fikrinin ilk kez 1775'te Macar bir papaz tarafından Sanskritçe ile kendi etrafında konuşulan Romanca arasında benzerliğin fark edilmesi ile saptandığını ileri sürmektedir (Karlsson,2006: 145-146) .

Marushiokova ve Popov'un (2006), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingener* adlı çalışmalarında, Çingenerin/Romanların erken dönem göç hareketlerini bu toplulukların tarihsel dağılımını şöyle özetlemektedirler: İlk olarak 10 ve 11. yüzyıllarda, Kuzey Mezopotamya ve Bizans İmparatorluğu'nun doğu sınırlarına kadar ulaşan Çingener/Romanlar, kültürel ve dilsel farklılıklara göre üç ana gruba ayrılmıştır. Bu gruplardan ilki, güney güzergâhını takip ederek Ortadoğu'da kalmış ve "Ben" lehçesi konuşan "Dom" adı verilen topluluktur. Bu grup, Suriye ve Filistin'de yerleşik hale gelmiş, bazıları ise Mısır ve Kuzey Afrika'ya kadar uzanmıştır. İkincisi ise, "Phen" lehçesi konuşan "Lom"lar olup kuzey güzergâhını izleyerek Kafkasya'nın güney bölgelerine, özellikle Ermenistan ve Gürcistan'a yerleşmiş ve zamanla Karadeniz kıyılarından geçerek Romanya, Balkanlar ve Orta-Batı Avrupa'ya yayılmıştır. Üçüncü ve son grup ise -ki en büyük topluluk- yine "Phen" lehçesi konuşan "Rom"lar olup bu topluluk uzun yıllar boyunca Bizans İmparatorluğu sınırları içinde iskân edildikten sonra Orta ve Batı Avrupa'ya doğru ilerlemiştir. (Marushiokova

ve Popov, 2006: 14). Marushiokova ve Popov'un ileri sürdükleri bu düşünceler kendilerinden önce yapılan çalışmalarla da desteklenmektedir.

Kenrick (2006), *Çingeneler, Ganj'dan Thames'e* adlı çalışmasında bir haritaya yer verip Çingenelerin/Romanların göç yollarını daha detaylı bir şekilde ele almıştır. Çingenelerin/Romanların kökenlerinin Hindistan'ın Pencap, Racasthan ve Sindh bölgelerine dayandığını öne sürüp bu toplulukların bir kısmının kıyı rotalarını takip ederek İran'ın iç kesimlerine ulaştığını, bazılarının ise Bağdat'a yerleştiğini ifade eder. Deniz yoluyla Araplar tarafından göçe zorlanan Çingene toplulukları ise bugünkü Güney Irak'ta, Dicle ve Fırat nehirleri arasındaki bölgeye, yani Zotistan'a yerleşirler. Arapların, Hindistan'dan zorla getirdikleri çok sayıda kişiyi Dicle Nehri yakınlarında toprağı işlemeleri için yerleştirmeleri sonucu, zamanla Çingeneler/Romanlar bu bölgede özerk bir yapılanma oluşturarak Zotistan adı verilen bir devlet kurmuşlardır. Bu gelişme üzerine Arap hükümdar seferler başlatır ve Çingeneler önce Bağdat'a getirilir ardından Khaneikin ve Ayn Zarba (Navarza) bölgesine sürülürler. Zottlar, üç kez Arap hükümdarlarınca Akdeniz kıyısındaki Antiokheia şehrine sürülmüş, Antiokheia'nın Yunanlar tarafından ele geçirilmesiyle birlikte Bizans egemenliğine girmişlerdir. Buradan da bir grup Çingenenin Khaneikin'e gönderildiğini ve bu bölgenin Çingenelerin Bizans egemenliğine girmeden önce bir araya geldikleri bir merkez olduğunu ifade etmektedir (Kenrick, 2006: 52). Kenrick'in çizmiş olduğu bu göç haritası genel hatlarıyla diğer çalışmalarla örtüşüp kabul görse de "Zotistan"da kurulan devlet düşüncesi tartışmalıdır.



Şekil 1: Ganj'dan Thames'e uzanan *Büyük Yürüyüş* güzergâhı

Kaynak: Donald Kenrick, *Çingenerler; Ganj'dan Thames'e*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Homer Kitabevi, 2006: 53.

Haritadan da anlaşılacağı üzere İran'dan Avrupa'ya giden Çingenerlerin/Romanların çoğunluğunun güzergahının Ermenistan üzerinden geçtiği görülmektedir ki aynı zamanda dilbilimsel çalışmalarda Romani dilindeki Ermenice kelimelerin hakimiyetinin gözlemlenmesi bu fikri desteklemektedir. Çingenerlerin/Romanların, Avrupa'ya varışlarından sonra Romanya'da kölelik uygulamalarına maruz kalmalarında dolayı 1400-1450 yıllarını kapsayan ve Büyük Yürüyüş olarak adlandırılan batıya doğru geniş çaplı bir göç gerçekleştirdikleri ve yürüyüşün Avrupa'daki ilk duraklarından olan Colmar ve Magdeburg olduğu kaydedilmiştir (Kenrick, 2006: 52). Tarihçiler ve vakanüvisler, Çingene/Roman topluluklarının doğudan gelip yavaş yavaş batıya doğru göç ettiklerini yazılı kaynaklardan ve tarihi belgelerden elde ettikleri çıkarımlarıyla açıklamaya çalışarak literatürde bir uzlaşma sağlamışlardır.

Balkanlar'da Çingenerlerin/Romanların varlığını gösteren en eski ve güvenilir kayıtlar, Bizans İmparatorluğu zamanına, özellikle 9 ve 11. yüzyıllar aralığına dayanır. Bu konuda uzmanlaşmış kişiler uzun süre ünlü dilbilimci Franz Miklosich'in teorisini kabul etmişlerdir. Miklosich'e göre, Çingenerler/Romanlar hakkında Bizans kaynaklarında ilk defa Aynarozlu Aziz Georgios'un Yaşamı isimli eserde bahsedilmiştir. Bu eser, 1065 yılında vefat eden azizin hayatını anlatır ve yaklaşık 1100 yılında kaleme alınmıştır. Yazıda, 1054'te İmparator Konstantinos IX. Monomakhos'un hükümdarlığı sırasında birçok "Atsingani"nin, Samaria'dan Konstantinopolis'e geldikleri aktarılır. (Marushiakova ve Popov, 2006: 15)

Çingene/Roman topluluklarının, ana vatanlarından küçük gruplar hâlinde uzun bir zaman dilimine yayılan göçlerini 5 ve 11. yüzyıllar arasında üç göç dalgası şeklinde gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.

İlk göç dalgası İran üzerinden kuzeye Ermenistan'a doğru yapılan göçtür. Ermenistan'da en az 300 yıllık geçmişleri olduğu dilbilim çalışmalarıyla da kanıtlanmıştır. İkinci göç dalgası 11. yüzyıldaki Malazgirt Zaferiyle ilintilidir. Selçukluların Bizans'ı bozguna uğratmasıyla Ermenistan ve Anadolu üzerinden, Çingenelerin/Romanların Konstantinopolis, Trakya ve Batı Bizans'a doğru göç etmelerine neden olmuş ve bu durum aynı zamanda tarih sayfalarında Çingenelere/Romanlara Balkanların ve Batı Avrupa'nın kapılarının açılışı anlamına geldiği görülmektedir. Üçüncü göç dalgası İran'dan batıya doğru Suriye-Kudüs-Mısır, Kuzey Afrika ülkeleri üzerinden İtalya ve İspanya'ya, buradan da Avrupa kıtasına uzanan uzun bir yolu kapsamaktadır. 11 ve 13. yüzyıllar arasında Orta ve Doğu Avrupa'ya ve Fransa'ya büyük göç hareketleri yaşanmıştır. Bu yüzyıllarda, Avrupa'ya Mısır, Suriye ve Kudüs üzerinden de çok sayıda Çingene/Roman göçü yaşandığı bilinmektedir (Kenrick, 2006: 40-50).

Çingene/Roman topluluklarının göç yolları, Hindistan'ın kuzeyinden 500-1000 yılları arasında başlayan hareketle şekillenmiştir. Göç, Batı Asya'ya ulaştıktan sonra 11. yüzyılda Anadolu'ya, 14. yüzyılda Balkan Yarımadası'na, 15. yüzyılda Batı Avrupa, İberya (İspanya ve Portekiz), İngiltere ve İskoçya'ya, 16. yüzyılda ise Kuzey ve Doğu Avrupa'ya kadar genişlemiştir (Arayıcı, 2008: 30; Martinez, 1994: 11-13).

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında ise Avrupa'daki köleliğin sona ermesiyle doğudan batıya gerçekleşen yeni göç dalgası Fransa, İngiltere ve İspanya gibi ülkelere yoğunlaşmıştır. Daha sonraki süreçte, bazı Çingene/Roman grupları Kanada, Amerika, Güney Afrika ve Avustralya'ya göç etmiştir.

Gacoların, Çingenelere/Romanlara dair ilk izlenimleri, bölgelerinde misafir ve yabancı olan bu grupların folklorik özellikleriyle esrarengiz, kural tanımaz, yabani ve doğaya yakın oldukları şeklindedir. 1450'ye kadar Çingenelere/Romanlar Avrupa'da otoritelerce dikkate alınmayarak bir umursamazlık içinde kaybolmuşlarken sonraki yıllarda özellikle Batı Avrupa'da durum değişerek büyücülük ve falcılık gibi uğraşları, dinî inanışları, etnik özellikleri ve özellikle de esmer tenleri onların kusurlu oldukları izlenimini uyandırmış ve Çingene/Roman karşıtlığı çok sert bir şekilde kendini

göstermeye başlamıştır. (Marushiakova ve Popov, 2006: 102–103). 20. yüzyılın ilk yıllarında Çingenele/Romanlara karşı tavırlar her geçen gün sertleşmiş ve sonunda Nazi Almanya'sıyla birlikte esir kamplarının acımasız gerçekliğiyle karşı karşıya kalmışlardır. Savaş sonrasında Batı Avrupa'da konaklama yasakları artmış, Doğu Avrupa'da ise komünist rejimler, Çingenele/Romanların asalak bir yaşam sürdükleri iddiasıyla oldukça uzun bir süre Çingenele/Romanlara karşı sindirme, etnik homojenleştirme ve bölgelere ayırma gibi politikalar izlemişlerdir. 1990'tan sonra Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde yaşayan Çingenele/Romanlar yaşadıkları yerlerden bahsedilen politikaların bir dönüşerek devam etmesi ayrıca ekonomik, sosyal ve başka birçok sebepten dolayı Batı Avrupa'ya göç etmek zorunda kalmışlardır (Fraser, 2005: 212).

Bin yıldan fazla süren ilk göçleri ve sonrasında gittikleri yerlerde de karşılaştıkları muamelelerden dolayı göç etmeye devam etmek zorunda kalan Çingene/Romanlar tüm Avrupa ve Asya'yı dolaşmışlardır. Yaşadıkları Avrupa ülkelerinde maruz kaldıkları sosyal dışlanma, ötekileştirilme, ayrımcılık, asimilasyon, baskı, köleleştirme, deneylerde kobay olarak kullanılma, Nazi döneminde soykırımlar Çingenele/Romanları zorunlu göçlere iten başat sebeplerdir. Bu saymış olduğumuz olumsuz tutumların hepsi ilk göç dalgasından sonra gittikleri yerlerde karşılaştıkları davranışlardır. Ancak ilk göçlerinin hangi nedenlerle gerçekleştiğine dair araştırmacılar arasında bir ortaklık söz konusu değildir. Hindistan'dan göç etme sebeplerine dair çeşitli iddialar söz konusudur. Fraser'e göre göçleri başlatan sebepler ana vatanlarında yaşanan savaş ve açlık; Hancock, Çingene/Romanların savaş ve eğlendirici tutsaklar olmaları olarak değerlendirirken, Kenrick ise sebepleri iten ve çeken faktörler olarak ikiye ayırır ve Kuzeybatı Hindistan'da ortaya çıkan kaos ve küçük krallıkların eylemlerini iten unsurlar olarak ele alırken İran Şahı Arashir'in MS 3. yüzyılda Kuzey Hindistan'ı fethetmesiyle Hindistan'dan ayrılıp İran'a çalışmaya gelenlerin burayı cazibeli bir şekilde anlatmalarını da çeken faktörler olarak ele alır. Göçün nedenleri konusunda yeterli kanıtların olmadığını düşünen araştırmacılar -King ve Acton, Williams- yapılan değerlendirmeleri yetersiz bulmaktadırlar. (Kolukırık, 2004: 20; Fırat, 2022: 38)

Marushiakova ve Popov olası göç nedenlerini; 5 ve 6. yüzyılda Hunların, Hindistan'ın içlerine doğru saldırıya geçmeleri, Gupta hükümdarlığının fethedilmesi

ve sonrasında dağılması, tarımsal yetersizlikler, açlık ve salgın hastalıklar ve 7 ve 8. yüzyıllarda Arapların yaptığı saldırılar sonrası Sinti bölgesinde sosyoekonomik krizlerin baş göstermesi şeklinde sıralanmışlardır (Marushiakova ve Popov, 2006: 14).

Yaklaşık altı milyonu Avrupa Birliği vatandaşı veya sakini olan 10-12 milyon Çingene/Roman vatandaşın Avrupa'da yaşadığı bilinmektedir (European Commission, 2021). Amerika'daki Çingene/Roman nüfusu ise yaklaşık 1 milyon civarındadır (Romani Realities in the United States, 2020).

1.3. Osmanlı Devleti Döneminde Çingener/Romanlar

“Meyan-ı güft ü gûda bed-meniş îham eder kubhun

Şecaat arz ederken merd-i Kıptî sirkatin söyler¹⁴.”

Koca Mehmet Ragıp Paşa

Çingenerin/Romanların Anadolu'ya girişleri hakkında kesin bir tarih belirtmek mümkün olmasa da Çingene/Roman uzmanları, Çingenerin/Romanların 9 ve 14. yüzyıl aralığında Anadolu'ya geldiklerinin söylenebileceği noktada hemfikirdirler¹⁵.

Gökbilgin, Bizans İmparatorluğunun geniş sınırları içinde 835'te Bizans kroniklerine göre, Kilikya'nın Anazarbas (Aynzarba/Anavarza) bölgesinde bir Çingene/Roman topluluklarının varlığından söz edildiğini ileri sürer (Akt. Fırat, 2016: 29).

Anadolu'ya Türklerden yaklaşık bir yüzyıl önce gelen Çingener/Romanlar Bizans İmparatorluğu döneminde sarayda demirci ve seyis olarak çalıştığı bilinmektedir. Çingene/Romanların Bizans'ın başkentindeki ve geri kalan topraklarındaki varlıkları belgelerle doğrulanmış olmakla birlikte Küçük Asya'nın -sonradan Anadolu ismini alacak- geri kalandaki Çingene/Romanlara ilişkin bilgiler

¹⁴ 18. Yüzyıl Osmanlı sadrazamlarından Mehmet Ragıp Paşanın Mısır Beylerbeyliği sırasında yazdığı gazelinde yer alan bir mısra-ı bercestedir. Türkçesi, “*Mayası bozuk olanlar söz esnasında farkında olmadan kabahatlerini ima ederler. Nitekim Kıptî Beyi (Erkek Çingene) de yiğitliğini anlatırken hırsızlığını örnek verir.*” şeklinde olup o dönem Osmanlı içinde Çingene/Roman algısını özetleyen bir mısradır.

¹⁵ Araştırmamız sırasında kullandığımız pek çok yerli ve yabancı kaynakta bu tespit yer almaktadır. Bk. Kenrick,2006; Marsh,2008; Marushiakova ve Popov, 2006.

kaydedilmemiştir (Marsh, 2008: 8). Malazgirt Savaşı'ndan önce İmparatorlukta çalışmaya başlayan Türklerin de benzer işlerde yer almaya başladıkları ileri sürülmektedir (Dural, 2023: 16).

İlk olarak, Selçuklu Türklerinin Anadolu'yu fethi ve batıya doğru ilerleyişiyle başlayan Türklerle ilişkileri, Çingenerin/Romanların Anadolu'dan Balkanlara doğru hareket etmelerinde itici güç olmuştur. Osmanlı Döneminde ise Osmanlının batıya doğru seferleri ve fetihleri sonucunda Balkanlar'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle Çingener/Romanlar, Osmanlı Devleti'nin boyunduruğuna girmişlerdir. Çingenerin/Romanların bir kısmı Anadolu'da kalarak yerleşik düzene geçmiş, diğerleri ise ilerleyen yüzyıllarda İstanbul'dan geçerek Balkan ülkelerine göç edip 14. yüzyılın sonlarına kadar ulaştıkları bölgelerde bir yerleşik yaşam kurmuşlardır. 15. yüzyılın ilk yıllarından itibaren ise Balkanlar'dan Avrupa'nın diğer ülkelerine dağılmaya başlamışlardır. Balkanlarda ve Anadolu'da kalan bu Çingene/Roman grupları Osmanlının iskân politikaları çerçevesinde yerleşik düzene geçirilmeye çalışılmış bununla birlikte yerleşik düzene geçmeyenler de sıkı bir denetim ve kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır (Arayıcı, 2008: 233-235).

Osmanlı Devleti gerçekleştirdiği fetihlerden sonra, vergi ve askerlik politikaları için bir nüfus sayımı yaptırmış ve bu sayımlardaki bilgiler tahrir¹⁶ denen defterlere işletmiştir. Yerleşim biriminde vergiye tabi olan insan ve mal varlıklarının tespiti için yapılan sayımların kaydedildiği bu defterlerde o coğrafyadaki toplulukların hane sayıları, uğraştıkları meslekleri ve inançları hakkında bilgiler de yer almaktadır. Tutulan bu defterlerde Çingene/Roman topluluklarına dair bilgilere de yer verildiği görülmektedir. Çingenerin/Romanların Osmanlı döneminde yerleştikleri yerler ve nüfuslarıyla ilgili bilgilere bu defterlerdeki kayıtlardan ulaşılabilmektedir. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğunda, belli bir konuyla alakalı hukuki maddelerin yer aldığı padişah hükümlerinin kapsayan kanunnamelerde, Çingener/Romanlar "Kıpti/Kıptiyan" ve "Cingane" şeklindeki adlandırmalarıyla 1430 yılın ilk kez yer almışlardır. Tanzimat Dönemi'ne kadar Osmanlı Devleti'nde çeşitli kanunnamelerde

¹⁶ Bu tahrirlerin amacı; yerleşim birimlerini, işgücü için erkek nüfusunu, hane sahiplerini ve mallarını, üretimlerini, tımar sistemi içindeki dağılımlarını göstermektir. Köy, şehir, mezra, kasaba, yaylak-kışlak yerleri, buradakilerin isimleri, bunların idari ve hukuki statüleri, alınan vergilerin cinsleri-miktarları, mülkler ve vakıflar, konargöçer gruplar bu defterlere kaydedilirdi. Bk. URL-3

vergi ile alakalı hükümlerde Çingenerler/Romanlara dair çeşitli düzenlemeler yapılmış ayrıca bu düzenlemeler Tanzimat Dönemiyle¹⁷ beraber Kıbteler *Nizamnamesi* adıyla yapılmaya devam edilmiştir (Marushiakova, 2006; Özkan, 2000: 67).

Çingenerler/Romanlar, Müslüman olanları da dahil olmak üzere gayrimüslimlerden alınan cizye vergisi ödemekle yükümlülerdi. Müslüman Çingenerlerden, yirmi iki akçe alınan vergi; gayrimüslim Çingenerlerden/Romanlardan yirmi beş akçe alınmıştır. Osmanlı Devleti'nde Çingenerlerin/Romanların etnik kökenlerine göre ayırt edildiğini ifade eden Marushiakova ve Popov, Evliya Çelebi'nin Çingenerler/Romanlarla ilgili "*Hıristiyanlarla birlikte Paskalya'yı, Müslümanlarla birlikte Kurban Bayramı'nı ve Yahudilerle birlikte Fısıh Bayramı'nı kutluyorlardı.*" (Marushiakova, 2006: 55) ifadesinden yola çıkarak gerçek müminler ve reaya diye ikiye ayrılan Osmanlı halkının içinde Çingenerlerin/Romanların özgün bir yer edindiklerini dile getirmektedirler.

Göçebe yaşam şekillerinden dolayı sürekli yer değiştiren ve sayıları kesin olarak tespit edilemeyen Çingenerlerden/Romanlardan düzenli vergi toplanılamamasını engellemek adına Osmanlı Devleti, Avrupa'da yeni fethettiği yerlerden Çingenerlere/Romanlara toprak vererek bu şekilde hem onları bir düzen içinde tutmaya çalışmış hem de toprakla uğraştırarak yerleşik yaşama sevk etmeyi amaçlamış aynı zamanda boyunduruğu altında yaşayan Çingenerleri/Romanları Avrupa devletlerine karşı bir sınır muhafızı olarak kullanmıştır (Özkan, 2000: 23).

Osmanlı toplum yapısında Çingenerlerin/Romanların sabit mekânları veya meslekleri olmaması Osmanlıda toplum düzeni açısından problem teşkil ettiğinden bu grupları zapturapt altına almak için taşradaki yerel idarecilere sürekli hükümler yazılmaktaydı. Çingenerlerin/Romanların hareketleri çıkarılan bu kanunnamelerde¹⁸ açıkça sınırlandırılmış hatta kendi bölgelerini terk edip gitmeleri halinde yakalanarak kendi cemaatlerine teslim edilmeleri gerektiği, Müslüman Çingenerlerle/Romanlarla Müslüman olmayan Çingenerlerin/Romanların sosyal ilişkilerine, birlikte hareket etmelerine izin verilmemesi ayrıca birbirleriyle evlenmelerine de müsaade edilmemesi

¹⁷ Tanzimat ve sonrasındaki süreçte Osmanlı'da Çingene/Roman topluluğuna dair değişen algılar için bk. Ulusoy, 2011: 6-144.

¹⁸ Bu kanunnamelerin içerikleriyle ilgili detaylı açıklamalar için bk. Şanlıer, 2013: 31-111.

gerektiğine dair hükümlere yer verilmiştir. Fatih Kanunnamesinde geçen “*Müslim olan çingene, kâfir olan çingeneler arasında oturmamalı, Müslümanlara karışmalıdır. İlle de onlarla oturup Müslümanlara karışmayacak olursa onların da kâfirler gibi haraçları alınmalıdır.*” (Özkan, 2000: 24) hükmüyle Osmanlı Devleti’nin Çingenerin/Romanların hem hareketliliklerini hem de inançlarını kontrol etmek için ne kadar kararlı olduğu görülmektedir. Bu aynı zamanda gittikleri her ülkede benzer olumsuz imgelerle ötekinin dilinde yer edinen Çingene/Roman topluluklarının tüm bu olumsuz yargılara rağmen içinde yaşadıkları toplumların inançlarını ve kültürlerini benimseme hususunda pek de zorluk çekmediklerini de göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

İstanbul ve Rumeli çevresindeki Çingener/Romanlara¹⁹ Osmanlı Devleti, Rumeli’de merkezi Kırk Kilise/Kırklareli olan bir *Çingene Sancağı (Livâ-i Çingâne)*²⁰ tahsis ettiği ancak bu sancağın kuruluş tarihi hakkında kesin bir veri olmamakla birlikte Çingene Sancağı’nın varlığına dair ilk kaydın II. Bayezid (1481-1512) dönemine ait olduğu bilinmektedir (Dingeç, 2009: 35). Çeribaşılık²¹ tarafından idare edilen “Çingene Sancağı”, müsellemler sınıfına dahil edilip 16. yüzyıldan itibaren Çingenerin/Romanların askeri maksatlarla sevk ve idare edildikleri bir yer olarak kurumsallaşmıştır. Eski Hisar-ı Zağra, Malkara, Prevadi, Keşan, Ferecik, İncegöz, Yanbolu, Çorlu, Gümülcüne, İpsala, Düğüncü ili, Pınarhisar, Hayrabolu, Dimetoka bu sancağın kapsadığı yerleşim yerleridir. Çingenerin/Romanların Rumeli eyaletindeki dağılımları “Çingene Sancağı”ndaki dağılımlarına göre daha geniş bir bölgeyi kapsayan önemli yerleşim yerleri: Yenice-i Vardar, Dar’ül-feth Konstantiniyye, Silivri, Vize, Pınar Hisar Zağra, Keşan, Dimetoka, Yenice-i Karasu, Demür Hisar, Gümülcüne, Drama, Siroz, Kalkandelen, Üsküb, Köprülü, Selanik, Kara Ferye, Serniç,

¹⁹ Osmanlı Devleti Dönemindeki Çingener/Romanlar hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. Şanlıer, 2013; Gökbilgin, 2014; Marushiakova ve Popov, 2006; Dingeç, 2009; Altınöz, 2007.

²⁰ Osmanlı’nın merkezi gücünün askerî ve hukuksal yapılanmasıyla taşradaki temsilcisi olan Sancak, kaza ve nahiye gibi küçük birimlere ayrılır ayrıca bu sancakların sınırları coğrafi engeller gözetilerek çizilir bunun yanında yönetilmeleri de sancak kanunnameleri ile sağlanırdı. Müslüman ve yerleşik olan çingenerleri kapsayan Çingene Sancağı ise, bir bölgenin fethinden sonra oluşturulmayıp coğrafi bölgeden ziyade belirli bir etnik sınıfın aynı idare altında toplanmasını işaret etmesi bakımından Osmanlı idare düzeninde özgün bir yere sahiptir (Dingeç, 2009:22-25). Anadolu’da buna benzer bir Çingene sancağı bulunmamaktadır.

²¹ Bahsi geçen çeribaşılık kurumu, Çingenerin lideri olan ve ötekilerine karşı kendi topluluğunu temsil eden kimse anlamında olmayıp buradaki kavram Çingene toplumu ve kültürü dışından olan birinin bölgenin bütün Çingenerleri üzerinde söz sahibi olan kimseyi kastetmektedir. (Şanlıer, 2013:58)

Karacık, Pirlepe, Manastır, Kesterriye, Filorine, Sofya olarak aktarılmaktadır. Bu bölgelerin 1530'daki Osmanlı Arşivleri doğrultusunda, Rumeli Eyaletinde "Kıbtıyan-i Vilayet-i Rum-ili" olarak kayıtlara geçtiği, Çingenerin/Romanların da doksan kadılıkta 383 farklı topluluk olarak kaydedildiği bilinmektedir. Müslüman olan Çingener/Romanlar elli beş vilayette yaşarken, Müslüman olmayan Çingener/Romanlar ise otuz beş vilayette yaşamaktadır (Şanlıer, 2013: 14-16).

Rumeli Çingenerinin/Romanlarının bir bölümü geri hizmete dahil edilmişler böylece devlet kontrolü altında göçebe hayattan yerleşik hayata geçmeleri sağlanmış ve dahası devlet adına görevlendirilerek devletin bir parçası haline getirilip devlete karşı bir aidiyet duygusu geliştirmeleri desteklenmiştir. Müsellemler, maden işlemedeki yeteneklerinin sayesinde inşaat alanında bununla birlikte bir de hayvancılık olmak üzere iki alanda hizmet vermişlerdir. Geri hizmete dahil edilenler bazı vergilerden de muaf tutularak ödüllendirilmişler. Demiri ve madeni işlemekteki yetenekleri ve el sanatlarındaki hünerleriyle bilinen Çingene müsellemlerin, sancaktaki görevleri kale ve hisar onarımı, maden hizmeti, özellikle demircilikle uğraşanlar gemi yapımında, kara ve deniz seferlerine katılma, gemilere malzeme yükleme, et ihtiyacını karşılamak için kasaplık hayvan toplayıp satma işi olan koyun hizmeti şeklinde sıralanmaktadır. Bu görevleri yerine getirmemenin ağır cezaları bulunmaktadır: para cezası, kürek cezası, yıllık mahsullere el koyma tüm bunlar çözüme ulaşmazsa ölüm cezası bile verilmektedir (Dingeç, 2009: 150-160; Altınöz, 2005: 193).

Geri hizmet kurumundaki 1540 yılına ait belgede kayıtlı olan bazı Çingene/Roman meslekleri şunlardır: cüllah, tabbah(aşçı), hayyat, kassab, hallaç, kopuzcu, demirci, nalbant, serrac, eyerci, çoban, dülger, bozacı, baytar, bâzergân, değirmenci, döğenci, arabacı, darıcı, akıncı, mumcu, korucu, kethüda, sığırtmaç, kuyumcu, ellici²² (Dingeç, 2009: 162).

Evliya Çelebi, Çingenerin/Romanların Fâtih Sultan Mehmed döneminde İstanbul'a Gümülcine ve Menteşe sancaklarından getirildiğini aktarmıştır. İstanbul'un Fethinden sonra İstanbul'a gelen Çingenerin/Romanların -burada bahsedilenler

²² Mesleklerin detaylı açıklamaları ve kayıtlı kişi sayıları için bk. Dingeç, 2004:154-162

Müslüman olarak bilinen topluluklar – ilk olarak Kasımpaşa'daki Çürüklük'e sonrasında ise Sulukule, Yenibahçe, Sultan Mahallesi, Ayvansaray ve Üsküdar'daki Selamsız Mahallesi'ne yerleştikleri özellikle de Sur içinde Balat çevresinde diğer bölgelere göre daha fazla Çingene/Roman bulunduğu, Hıristiyan Kıptilerin ise Rumeli'den geçici olarak İstanbul'a gelip İstanbul'da bir süre kaldıktan sonra Anadolu içlerine kadar gidip oralardaki şehirleri dolaştıkları bilinmektedir. İstanbul'un en meşhur Çingene/Roman yerleşim yeri olarak bilinen Hacı Hüsrev'in, Çingenerin/Romanların yerleşik hayata geçtikleri ilk mahalle olduğu ifade edilmektedir (Altınöz, 2005: 155).

Selanik Tahrir Defterinde 1567-68 yıllarında iki farklı Çingene/Roman grubunun Hristiyan olarak kaydedildiği bilinmektedir. 16. yüzyılda Edirne'de seksen bir Kıpti ailesinden bahsedilmekle birlikte 17. yüzyılda ise Edirne'de beş Kıpti Mahallesi, Bursa'da bir Kıpti Mahallesi olduğu Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde geçtiği aktarılır. (Kayıcı, 2013: 55).

İstanbul Çingeneri/Romanları önceleri kentin kırsal alanlarıyla sur dipleri ve kenar mahallerinde yerleşmişler zamanla da yerleşik hayata geçmişlerdir. Osmanlı Çingenerinin/Romanlarının sayılarına dair net bir şey söylemek çok mümkün olmasa da Shaw, *The Ottoman Census System and Population*, 1831–1914 başlıklı çalışmasında Osmanlının Anadolu'daki toplam nüfusunun 1831 yılında 3.753.642 olduğunu bunlardan 36.675'inin Çingene/Roman ve bu Çingenerden/Romanlardan da 29.532'sinin Rumeli'de, 7.143'ünün de Anadolu topraklarında yaşadığını iddia etmiştir (Akt. Topuz, 2010:91).

Çingenerin/Romanların meslekleri 1522-23 yıllarında düzenlenen vergi defterlerinde önemli ölçüde sazende yani müzisyen olarak kaydedilmiştir. Daha çok zurna ve vürmalı çalgı kullanılırken keman ve tef kullananlar da vardır. Bununla birlikte bu dönemde evlerde veya hanlarda cümbüş yaparak insanları eğlendiren Çingene/Roman kadınları çengi diye adlandırılırken erkekler için de koçak adlandırması kullanılmaktadır. Kadınlardan oluşan kol adıyla bilinen bu çengi kumpanyalarının başında kolbaşı bulunur ve kolbaşının görevi kadın meclislerindeki hususi eğlencelerde, düğünlerde yahut kahvehanelerde gerçekleştirilen oyun gösterilerinde kiralama işinde aracı olmaktır (Marushiakova ve Popov, 2006: 60-70).

Yine bu dönemde Osmanlı Çingeneleleri/Romanları arasında hânendeler ve sâzendeler de bulunmaktadır. Hânende; şarkıcı, şarkı söyleyenler için kullanılan bir ifade olup Osmanlı Çingeneleleri/Romanları arasında sayıca dikkate değer bir yer edinmemiştir. Sâzende ise saz çalan, mutrip yerine kullanılan bir ifade olup çoğulu sâzendegâh şeklindedir. Müzik yapmak için davet edildikleri konaklarda yaylı, nefesli veya vurmali çalgı (ud, kemane kanun, klarnet) çalan bu musikişinasların yanında kimi zaman rakkaslar da bulunmaktadır. Sazendelik ve çengilikleriyle bilinen İstanbul Balat Çingeneleleri/Romanları özellikle köçekleriyle nam salmışlardır (Altınöz, 2005: 255-256).

İstanbul Çingenelelerinin/Romanlarının mesleklerini ayı oynatıcılığı, cambazlık, soytarlık, sepetçilik, elekçilik, kalburculuk, en vasıflı meslek olarak görülen demircilik, demirciliğin yan kolu şeklinde gelişen kazancı, çilingir, kuyumcu, kaşıkçı, bıçakçı, tüfenkçi, çelikçi, çiçekçilik, Ramazan davulculuğu, hamam analığı (hamamlarda dışarıdan bir şey istendiğinde gidip alan kişiye verilen ad), hamam ustalığı(yıkamacı), bohçacılık, falcılık, dilencilik, kalaycılık, bakırcılık şeklinde sıralamak mümkündür. Bohçacılık, falcılık, çiçekçilik, çengilik, şifacılık, hamam analığı ve hamam ustalığı daha çok Çingene/Roman kadınları tarafından yapılan meslekler olarak bilinmektedir (Dingeç, 2009: 167).

17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı'nın Çingene/Roman algısı, Avrupalıların Çingenelelere/Romanlara ilişkin olumsuz ön yargıları ve basmakalıp fikirleri doğrultusunda değıştikçe Çingenelelerin/Romanların Osmanlıdaki koşulları da kötüleşmeye başlamıştır. Bu durum Tanzimat Dönemiyle değışmeye başlasa da kendilerine duyulan kuşku varlığını korumaya devam etmiştir (Dural, 2023: 9).

Osmanlı Devleti dönemindeki Çingene/Roman gruplarının Anadolu'daki durumları hakkında, Rumeli ve İstanbul çevresinde yaşayan Çingene/Roman gruplarına nazaran arşivsel çalışmalar odağında detaylı bir çalışma olmadığından yukarıda bahsettiğimiz bilgiler belli bir bölgeyi kapsamaktadır. Marsh (2008) da bu durumu "*Evliya Çelebi'nin 1650-1670 yılları arasında ziyaret ettiği Anadolu şehirlerinin bazılarında; Osmanlı Çingenelelerinin varlığı açıkça görülebilmektedir; bu dönemde Anadolu'da yaşayan; Osmanlı çingene topluluklarına ilişkin olarak başka kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.*" (Marsh, 2008: 7) şeklinde değerlendirmiştir.

Her ne kadar Osmanlı Devleti'nin Çingene/Roman gruplarına karşı Avrupa'daki uygulamalara nispeten daha hoşgörülü bir tutum içinde olduğu yapılan çalışmalarda ifade edilse de zımnen de olsa ayrımcı tutumlara maruz kaldıkları görülmektedir. İnançları ne olursa olsun cizye vergisi ödemekle yükümlü olmaları, Müslümanlıklarının Osmanlı nazarında kabul görmemesi 18. yüzyıl sicillerinde “*Müslüman namında olanlar*” diye kaydedilmeleri, “*Ehl-i fesâd*”²³ olarak nitelendirilmeleri Osmanlıdaki Çingene/Roman algısının olumsuz ön yargılarının önemli göstergeleridir.

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı, 1912-13 Balkan Savaşı ve 1914-18 Birinci Dünya Savaşı sonrası Osmanlı'nın Balkanlarda toprak kaybı yaşaması Müslüman Çingenerin/Romanların göç hareketliliğine sebep olmuştur. Bu dönem Osmanlı belgelerinde İstanbul'a gelen Çingene/Roman gruplarından bahsedilmektedir. 1923'te Yunanistan- Türkiye arasında imzalanan Lozan Barış Antlaşması bağlamında gerçekleşen nüfus mübadelesinde kayda değer ölçüde Çingene/Roman nüfusu Türkiye'ye gelmiştir (Fırat, 2022: 39-40).

“Buçuk”²⁴ imgelemiyile Osmanlı millet sistemi içinde eşikte olma konumlarıyla betimlenen Çingene/Roman algısı, Cumhuriyetin ilk yılları ve sonrasındaki tarihsel süreçte Türkiye'de Çingene/Roman olma halinin inşasına dair dikkate değer ipuçları vermektedir. Osmanlı'nın millet yapılanmasında bir sınıfa dahil edilemeyen Çingene/Roman toplulukları günümüz Türkiye'sinde de toplumsal hafızada yer edinmiş olumsuz ön yargıları miras olarak devralmışlardır.

²³ Detaylı bilgi için bk. Çelik, 2004.

²⁴ Bk. Yüksel, 2009.

1.4. Erken Cumhuriyet Döneminden Günümüz Türkiye'sine Çingener/Romanlar

1.4.1. Ulusalçılığın Gölgesinde Mübadil Çingener/Romanlar

Erken Cumhuriyet döneminden günümüze uzanan tarihsel süreç içerisinde bugünkü Türkiye sınırları içinde var olan Çingene/Roman gruplarının durumları hakkında genel bir değerlendirme yapılmadan önce İmparatorluk rejiminden kalan nüfusun sahip oldukları etnik çeşitliliklerden yeni kurulan ulus-devletin hangi etnik kimlik üzerine inşa edildiği ve bu etnik kimlikler arasında hangi yeter ölçülerde bir türdeşlik kurulduğunu ve bununla birlikte ortaya çıkan yurttaşlık algısını gözlemlenebilecek devlet erkinin fikri ve fiili politikalarını incelemenin tüm bu süreçlerde Çingene/Roman gruplarının genel durumlarının çerçevesini çizmesi bakımından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple metinde önce ulus-devlet anlayışına dair bir giriş yapıp Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet anlayışı üzerinden Çingene/Roman etnik grubunun özellikle Türkiye'de Çingene/Roman olarak adlandırılan kolunun Türkiye'ye göçlerini içine alan Lozan Barış Antlaşması ve devamındaki iskân politikalarıyla Çingene/Roman etnik gruplarının sosyokültürel, iktisadi ve siyasal görünümleri incelenip genel bir değerlendirme yapılacaktır.

18. yüzyılın sonlarından itibaren ulus ve devletin birbirinden ayrılamaz ontolojik bir bütünsel yapı olduğuna dair mutlak bir varsayım üzerine inşa edilen ulusçuluk ilkesi her ulusun kendi devletini kurmasını öngörür ve bu öngörü üzerinden hangi topluluğun adına ulus deneceği ve bu tanımlamaya uyduğu düşünülen topluluğun hangi koşullarda kurduğu örgütlenmenin devlet olarak tanımlanacağı tartışma konusu olagelmiştir (Gellner, 2008: 74; Aksakal, 2011: 54). İşte bu tartışmalar, erken Cumhuriyet döneminin fikri çerçevesi oluşturulurken kendine yer bulmuştur. Cumhuriyet devleti bir ulus-devlet inşası olmakla birlikte kendi millet inşasını da yaratmıştır. Buradaki millet inşasına dair tartışmalar iki fikri çerçevede yürütülmüştür: Bir yanda milleti vatandaşlık temelinde tanımlayanlar öte yanda ise millete tarihsel ve kültürel bir üstünlükle biricik bir öz atfeden etnosantrik bir tanımlama yapanlar söz konudur. Millet inşasında çokuluslu imparatorluktan gelen tebaanın vatandaş yapılması ve kendisini milletin bir ferdi olarak görerek devlete sadakat bağıyla bağlanması çerçevesinde bir dönüşüm yaratılmak isteniyordu (Bora, 2012: 23-38).

1924 Anayasası'nın 88. maddesinde “*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur.*” ve “*Türk ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk dendiğini, farklı bir etnik kökenden gelenlerin Türklüğü iradi olarak seçmesi ve vatandaşlık kanununun mucibince Türklüğe kabul edilmesi halinde Türk olacakları*” ifade edilmektedir (Yılmaz ve Konya 2022: 21). Yeni Cumhuriyetin vatandaşlık tanımı Türk kimliğine vurgu yapmakla birlikte bu Türklük tanımı bir kan bağı ya da dine göre değil yaşanan coğrafyaya ve vatandaşlık bağına göre tanımlanmıştır. Yani tüm vatandaşlar ırk ve din farkı gözetmeksizin o coğrafyada yaşayan çoğunluğun etnik ve kültürel kimliğinde eşitlenmek isteniyordu (Şener, 2019: 298) Bu vatandaşlık tanımı, çalışmanın odağı olan Çingene/Romanlar söz konusu olduğunda nasıl bir üst kimlik tanımı kazandığı üçüncü bölümde tartışılmıştır.

Yeni kurulan ulus-devletin Türk kimliği üzerine inşa edilmesi kararı alan Cumhuriyetin kurucu elitleri modern ulus-devlet fikrinin yanında buna bağlı bir milliyetçiliğin de başarılı uygulayıcıları olmuşlardır (Bora, 2021: 20) Buradaki milliyetçiliği bir toplumsal mühendislik projesi²⁵ olarak okumak mümkündür. Erken cumhuriyet, sınırları içindeki bütün etnik grupları “tek dil- tek ülkü- tek kültür²⁶” ilkesiyle türdeş bir ulus yaratabileceğini tasavvur etmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında bağdaşık bir ulus yaratma ve ulus bilincinin geliştirilmesi, çağdaş bir millet yaratma, savaşlarda kaybedilen nüfusun telafisi ve en önemlisi de iktisadi kalkınma için Anadolu'nun yaşamayıp ortak soydan gelen ve Müslüman olan nüfusun Anadolu'ya gelmesinin teşvik edilmesi politikası izlenmiştir. (Aktar,1996:101) Erken cumhuriyet döneminde milletini arayan devlet seçkinlerince Türk kimliği, üretilmiş yapılandırılmış bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. (Uluç,2012:10).

Türkleştirme politikaları, Osmanlının son dönemlerinde form kazanıp görünür olmaya başlaması ve yaşanan göçlerle pekişme süreci, erken Cumhuriyet döneminde de ekonomi, özel hukuk, eğitim, kamu hizmetleri, tarih, sanayi, dil ve iskân gibi toplumsal hayatın tüm alanlarına aksettirilerek sürdürülmüştür. 1923 yılında Lozan'da yeni Türk devletinin temelleri atılırken görüşmeler sırasında azınlıklar konusunda

²⁵Bu konuyla ilgili daha geniş bir inceleme için bk.URL-4

²⁶Bk. URL-5

yaşanan tartışmalar Türkiye'nin kurucularının zihninde Türkleştirme hususunda yeni ufuklar açtığını ve bunların 1934 İskân Kanununa doğru evrilen yolun bir fizibilitesi olduğunu savunan Aktar, Dr. Rıza Nur'un anılarından aktardığı bölümle düşüncelerini destekler (Aktar, 1996: 111):

“Frenkler bizde ekalliyet diye üç nevi biliyorlar: Irkça ekalliyet, dilce ekalliyet, dince ekalliyet. (...) Irk tabiri ile Çerkez, Abaza, Boşnak, Kürt, ilh...yi Rum ve Ermeni'nin yanına koyacaklar. Dil tabiri ile Müslüman olup başka dil konuşanları da ekalliyet yapacaklar. Din tabiri ile halis Türk olan iki milyon kızılbaşı da ekalliyet yapacaklar. Pek uğraştım fakat kaldırdım. Bunun dersi: Vatanımızda başka ırkta, başka dilde başka dinde adam bırakmamak en esaslı en âdil en hayati iştir. Bu sebeptendir ki ben zaten Türkçülüğü şiddetli Türk Nasyonalistliğine çok yıllardan beri dökülmüştüm... bu sebeptendir ki Çerkez, Arnavut ilh... köylerini dağıtıp bunları Türkler ile karışık olarak yerleştirmek en birinci iştir.”²⁷”

Azınlıklar²⁸ hususunu ve devletin Türkleştirme politikasını tartışmak tezimizin konusu olmadığından, yukarıdaki alıntıyla, dikkat çekmek istediğimiz nokta Osmanlıdaki adlandırmalarıyla Çingenlerin/Kıptilerin etnik kimlik olarak görünmezliğinin yeni devletin kurucu önderleri tarafından da devam ettirildiğidir²⁹. İhtiyaçtan doğan ameli prensipler söz konusu olmadıkça devlet erki tarafından dikkate değer görülmedikleri anlaşılmaktadır.

Ankara Hükümeti tarafından 1920'lerin ilk yarısındaki mübadelenin ve Lozan Antlaşması sonrasında ülkedeki azınlıkların nasıl tanımlandığının temelini oluşturan Türklüğün çok boyutluluğuna vurgu yapan Özateşler (2016), bölgesel kapsam ve dinsel özdeşim bağlamında Çingenelerin/Romanların mübadelesine ılımlı yaklaşıldığı

²⁷ Ankara Hükümeti adına, Lozan'da azınlıklarla ilgili alt komisyondaki tartışmaları Dr. Rıza Nur yürütmüştür. Bk. Aktar 1996:111.

²⁸ Azınlık ifadesi, objektif ve subjektif yapılardan oluşan bir nosyondur. Kurşun ve Cengiz, Çingenler/Romanlar söz konusu olduğunda azınlık ifadesini şu şekilde ele almışlardır: “Objektif unsurları vatandaşlık, nicel azlık, egemen konumda bulunmama, ayırt edici özelliklere sahip olma gibi kriterler yer alır. Subjektif unsurlar ise dayanışma duygusu ile kültürünü koruma iradesini içerir. Objektif unsurlara göre değerlendirildiğinde, Romanların Türkiye’de bir azınlık oluşturdukları açıktır. Ancak subjektif açıdan bakıldığında, Romanlar arasında yaygın bir azınlık bilinci olduğu söylenemez. Ayrıca Türkiye’deki azınlık gruplarının genel olarak ‘azınlık’ etiketi ile anılmaktan kaçındıkları ve bu tanımlamayı bir tür damgalanma olarak gördükleri gözlemlenmektedir.” Bk. Kurşun ve Cengiz, 2013:10.

²⁹ Bu değerlendirmeleri destekleyen çalışma için bk. Sunar, 2012:223-246.

ve Müslüman Türk kimliği altında kabul görmeleri noktasında bir sorun yaşatılmadığını aktarmaktadır (Özateşler, 2016: 60-63).

Her iki devletin de 30 Ocak 1923'te homojen yapı oluşturmak için Lozan'da imzaladıkları "Türk-Rum Nüfus Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol Antlaşması"na göre İstanbul'daki Ortodoks Rumlar ile Batı Trakya'daki Müslüman Türkler dışındakiler zorunlu göçe tabii tutulmuşlardır. Lozan'da azınlık tanımı Ankara Hükümetinin istediği biçimde din esasına göre yapılmıştır. Bu bağlamda Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler azınlık olarak tanınmıştır. (Arı, 2024: 9; Şener, 2019: 300; Aktar, 1996). Mübadele sonrası yeni devlet Anadolu nüfusunu dini açıdan türdeş kılabilmişken etnik ve kültürel açıdan istenen türdeşliğin sağlanamadığı iddia edilmektedir (Gürboğa, 2016: 121)

Antlaşma çerçevesince gelen mübadiller için ön bir çalışma yapılmış ve bu çalışmada Anadolu sekiz iskân bölgesine ayrılmıştır. Yerleştirmeler; gelenler sayıları ve geldikleri yerlerdeki meslekleri doğrultusunda bu meslekleri sürdürebilecekleri bölgeler göz önüne alınarak düzenlenmiştir. Bu doğrultuda oluşturulan iskân cetvellerine göre Kavala ve Drama'dan gelenler Samsun'a; Serez'den (Siroz) gelenler Adana'ya ve Kozan'a; Nasiliç, Kesriye ve Grebene'den gelenler Malatya ve Kayalar'a; Alasonya, Vodine, Katrin, Langada ve Demirci'den gelenler Sivas, Tokat ve Amasya'ya; Kavala, Drama ve Selanik'ten gelenler Manisa, Menteşe, Denizli İzmir'e; Kesendre, Sarisa, Avrathisar, Nevrokop'tan gelenler Çatalca ve Tekirdağ'a; Preveze, Yanya'dan gelenler Silifke ve Antalya'ya; Girit Midilli ve diğer adalardan gelenler Mersin, Ayvalık, Edremit ve adalara sevk edilecek şekilde düzenleme yapılmıştır. Bu cetvelde mübadeleye tabii olacak göçmenlerin meslekleri üç grupta - tütüncü, çiftçi, bağcı-zeytinci- toplanmış ve bu mesleklere uygun görülen yerlere gönderilmeleri planlanmıştır³⁰ (Güner,2007: 1462-63). Arı (2024), dördüncü iskân bölgesi olan İzmir'e Girit ve diğer adalardan, kıyı Yunanistan'dan, Kavala ve Drama'dan gelen Türklerin bir kısmının yerleştirildiğini, Selanik'ten gelenlerin de İzmir, Aydın, Manisa, Salihli, Gördes, Alaşehir, Menteşe havzasına toplam altmış dört bin göçmenin yerleştirildiğini ayrıca gelen göçmenlerin ilk olarak misafirhanelerde

³⁰ İmar ve İskân Vekâleti ihtiyaç doğrultusunda bu sekiz bölgeyi ona çıkarmıştır. Detaylı bilgi için bk. Arı,2024:86.

ağırlanıp sonra belirlenen iskân bölgelerine yerleştirildiklerini ifade eder. İzmir'deki misafirhanelerin Çeşme, Bayındır, Kordon ve Kemer'de olduğunu da ekler (Arı, 2024: 237).

Görüldüğü üzere yukarıda bahsi geçen yer isimlerinin bugün Çingene/Roman nüfuslarının yaşamlarını sürdürdükleri yerler olmaları ve özellikle tez konumuzla yakından ilgili olması bakımından İzmir ve İzmir'e bağlı bölgelerden tezimizin de alan çalışmasının yapıldığı Bayındır ilçesinin mübadele ile ilgili tarihi kaynaklarda geçiyor olması önem arz etmektedir. Mahallede yapılan görüşmelerde mahalle sakinlerince aktarılan göç bilgisinin de böylece doğruluğu teyit etmemiz mümkün kılınmıştır.

Çingene/Roman uzmanlarınca yapılan çalışmalarda gelen mübadillerin arasında Çingene/Roman nüfusunun da olduğu ancak sayılarının ne kadar olduğu hakkında bir bilginin olmadığına dair bir konsensus söz konusudur³¹. Marsh mübadil Çingene/Romanlarla ilgili görüşlerini şöyle dile getirmektedir:

“1923'te Cumhuriyetin ilanından sonra gerçekleşen büyük nüfus mübadeleleri, çok sayıda Çingeneyi Balkanların kuzeyinden yeni ulus devlete taşıdı. Gerçekten de modern Türkiye vatandaşlığı, Bulgaristan ve Romanya'nın totaliter rejimlerinden sonra, Çingene için güvenilir bir durum sunuyor gibi görünüyordu. 1923'te Lozan'da imzalanan Yunan ve Türk Nüfusların Mübadelesine İlişkin Sözleşme'yi takiben, birçok Yunan ve Ortodoks Çingene, “mübadele nüfusu” olarak adlandırılmış ve zorla Yunanistan topraklarından çıkarılarak dil, din ve kimlik değişimiyle Türk olmaya zorlanmıştır.”³²

Marsh'ın yukarıda aktardığımız fikirlerine Gürboğa, erken cumhuriyet döneminde siyasal seçkinlerin, gelen Çingene/Roman mübadilleri, üretim becerilerine göre iskân ederken Türk nüfusun ağırlıklı olduğu yerleşim birimlerine serpiştirmek yerine büyük topluluklar halinde kendi bölgelerine yerleşmelerine müsaade etmelerinden yola çıkarak Mübadil Çingene/Romanlara karşı etnik temelli bir iskân ve bununla birlikte bir asimilasyon politikası izlememiş oldukları şerhini düşer.

³¹ Bu uzlaşmayı örnekleyen çalışmalar için bk. Duygulu, 2006; Özateşler,2016; Arayıcı, 2008; Kolukırık,2006.

³² Marsh, 2008:5-18.

Zorunlu göçün ırki esasa göre değil de din esasına göre yapılması Yunan asıllı Müslüman Çingeneri/Romanları da bu antlaşmaya tabi kılmıştır ve Ankara Hükümeti gelen mübadillerin sınırdan geçişlerinde herhangi bir aksi durum sergilememiştir. Bu hoşgörünün nedenlerini Gürboğa , öncelikle gelenlerinin çoğunun yerleşik köylü ya da kentli unsurlardan olmaları, erken Cumhuriyetin kurucu kadroları için aslında tanıdık bir etnik grup olmaları³³, tarımsal üretici grubundan olmaları en önemlisi de tehdit algısı yaratacak herhangi bir ulusal hareketin içinde olmamaları şeklinde açıklamaktadır. Mübadil tasfiye taleplerinde Kıpti olarak kaydedilen Çingene/Romanların meslekleri çiftçi, rençber, sepetçi, saraççı, kalaycı, demirci, ipekçi, türün zanaatçısı, türün amelesisi, arakçı, arabacı, gündelikçi, çalgıcı olarak kaydedilmiştir. Bu belgelere göre mübadil Çingenerin/Romanların yüzde sekseni köyde doğmuş, yüzde yetmiş ise köylerden toprak üreticisi olarak çalışmaktadır. Drama, Siroz ve Selanik'ten gelen 305 hane reisi mübadil Çingenenin/Romanın yerleşik tarım işçisi olarak kaydedildiği ifade edilmektedir. 1924 yılında İskân Vekaletine Zonguldak ve Sivas milletvekillerince gönderilen dilekçelerden de mübadil kapsamında Türkiye'ye gelen Çingenerin/Romanların varlığı doğrulanmaktadır: *“Rumca konuşan Kıptiler neden Zonguldak'a gönderilmiştir.”*, *“Türk'ten gayri Kıptiler de vardır. Bunlar niçin getirilmiştir, bilmiyorum.”* (Gürboğa, 2016: 125-127)

Karadeniz, Trakya, Ege ve Marmara gibi tarımsal üretimin ve tütüncülüğün fazla olduğu bölgelere yerleştirilen mübadil Çingene/Roman toplulukları bu bölgelerde özellikle İzmir, Kocaeli, Samsun, Bursa, Edirne, Manisa, Muğla, Trabzon, Gümüşhane, Malatya, Erzincan, Diyarbakır gibi illere dağıtılmışlardır. Bu iller arasında İzmir, mübadil Çingenerin/Romanların; Trabzon, Sinop, Zonguldak, Bolu, Bartın, Karabük, Samsun, Bafra, İzmit, Adapazarı, Bursa, Fethiye, Çanakkale, Hayrabolu gibi çeşitli iskân yerlerinden göç ettikleri önemli bir Çingene/Roman yerleşim merkezi olduğu görülmektedir. (Kolukırık, 2006: 9; Aşkın, 2011: 11).

“55 hane 235 nüfus Sirozlu tütün işçisi önce Gelibolu'ya ardından tütün atölyelerinde çalışmak üzere İzmit'e, 132 hane Dramalı kalaycı Samsun'a, 51 hane

³³ Buradaki aşına olma hali tarihsel arka planında Osmanlı Dönemindeki Çingene/Roman topluluklarının varlıklarının incelendiği bölüme atıf yapmakla birlikte İttihat ve Terakki Hükümeti döneminde de Balkanlardan gelen Çingene/Roman göçüne dikkat çekilmek istenmektedir. Daha kapsamlı açıklamalar için bk. Dündar, 2001.

Kavalalı tütüncü Tokat'a, Dramalı 31 hane at cambazı Edirne- Çatalca'ya, Yanya'dan 46 nüfus Roman Zonguldak'a, 146 nüfus Goloslu Roman ise Mersin'e" gönderilmiştir.³⁴"

Bu kısmi hoşgörü politikası çok uzun sürmemiştir. 1926 İskân Kanununda "*Türk harsına dahil olmayanların*" muhacir olarak kabul edilmeyeceği vurgulanıyordu. Bu iskân kanununun 2. maddesiyle Çingene/Romanlar yerleşik ya da göçebe olmaları fark etmeksizin vatandaşlığa alınamayacaklar arasında sayılırlar. 5. maddesi ise şöyledir: "*Türk tabiiyetinde bulunan Çingenerler münasip mahallerde ikamet ettirileceği gibi ecnebi tabiiyetinde bulunanlar hudut haricine çıkarılır.*" (Atabay, 2012: 61).

1930'larda devlet erkinin değişen ideolojik duruşunun da etkisiyle Çingene/Roman gruplarına bakış kendini çıkarılan kanunlarda büsbütün göstermeye başlar. Türkleştirme politikası ve bu politikanın etnik-dilsel temelleri 1930lu yıllarda görünür hale gelir (İnan, 2016: 7). 1934 yılı 2510 sayılı iskân kanununun 4 ve 9. maddesi bu durumu örnekleyen önemli iki madde olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. madde "*Türk kültürüne bağlı olmayanlar, anarşistler, casuslar, göçebe çingenerler, memleket dışına çıkarılmış olanlar Türkiye'ye muhacir olarak alınamazlar.*"

9. madde "*Türkiye tabiiyetinde bulunan gezginci çingenerleri ve Türk kültürüne bağlı olmayan göçebeleri, toplu olmamak üzere kasabalara ve serpiştirme suretile Türk kültürlü köylere dağıtıp yerleştirmeğe; casuslukları sezilenleri sınır boylarından uzaklaştırmağa ve ecnebi tebaası gezginci çingenerleri ve Türk kültürüne bağlı olmayan göçebeleri millî sınırlar dışına çıkarmağa Dahiliye vekili salahiyetlidir³⁵.*"

Bu iskân kanundan sonra, Bulgaristan'dan ve Romanya'dan Türkiye'ye göç edebilen ve çoğunlukla Çanakkale'ye yerleştirilen Müslüman Çingenerlerin/Romanların, kendilerini Müslüman-Türk olarak tanımladıkları düşünülmektedir. Türkiye'nin Sofya Büyükelçisinin "*Bulgar Çingenerlerinden Türklüğe temmesül etmiş olan bir kısmının memleketimize kabulü*" nü ve "*Çingenerlerin hiç olmazsa burada (Ehliperde) ve şehirlerde sakin olup Türkçe konuşan kısmının da memlekete kabul ve hicrete teşvik ederek Protestan*

³⁴ Kapsamlı bilgi için bk. Gürboğa, 2016:109-140.

³⁵1934 yılı 2510 sayılı İskân Kanununun ayrıntıları için bk. URL-6

propagandasından kurtarmak” için devlet erkince olumlu değerlendirmesini talep ettiği yazısından alınan bu bölümler, bu tanımlamanın maddi gerçekliği olduğunu göstermesi açısından önemlidir. 1935 yılında Çanakkale’de 280 Kıpti/Çingene nüfusunun olduğu iddia edilmektedir (Atabay, 2012: 62).

1947’li yıllarda, Bulgaristan’da Türklere ve Müslüman-Türklere karşı başlatılan asimilasyon politikaları 1950-51 yıllarında Bulgaristan ile Türkiye arasında bir mübadele sorununa sebep olmuştur. Türkiye Bulgaristan’dan gelen göçmenlere sınırlarını kapatır. Bu olayın yaşanmasına sebep olarak da Bulgar Hükümetinin gelen göçmenler arasına vizesiz bazı kimselerle Çingene/Romanları karıştırması gösterilir. Türk hükümeti Çingene/Romanları Rus ajanlığıyla itham ediyordu. Bu nedenle 1950’nin Eylül’ünde sınıra gelen 150 göçmen Çingenenin/Romanın geçişine izin verilmemiş. Aralık 1950’ye kadar sınırı kapalı tutan Türk hükümeti “*Türkiye’ye giriş vizesi olmadan göçmenler arasına karışarak girenler olursa bu kişilerin Türk makamlarınca geri çevrilmesi ve Bulgar makamlarınca geri alınması, daha önce vizesiz gelip Edirne’de bulunan 67 ailede 360 nüfuslu Çingene’nin, Bulgar sınırı makamlarınca geri alınması*” şartıyla sınırı Bulgar göçmenlere tekrar açtığı görülmektedir. (Atabay 2012: 63-68).

Yeni kurulan devlet içinde var olan nüfus ve üretim sıkıntısına çözüm kaynağı olarak görülen mübadil Çingene/Romanlar Cumhuriyet Devleti seçkinlerince etno-kültürel düzeyde Türklüğe dahil edilebilecek topluluklardan biri olarak görülememelerinin arka planında Çingene/Romanlara ilişkin Osmanlı Döneminden kalıplaşmış söylem ve pratikleri devraldıkları gerçeği yatmakta olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemdeki merkezi ve yerel yönetici kadroları Çingene/Romanları tembel, başıboş, yönetilmesi güç olduğundan daima kontrol altında tutulması gereken ve bu yüzden de iskân edildikleri yerlerden hareket etmelerine kati süratle izin verilmemesi gereken gruplar olarak nitelermeleri Osmanlı dönemindeki anlayışla benzerlik göstermektedir³⁶.

³⁶ Bu değerlendirmenin fikri çerçevesini oluşturan çalışmalar için bk. Kalaycı (2017), İnan (2016), Yılmaz ve Konya (2022), Tekeli (1990), Uluç (2012), Yeğen (2005). Çingene/Romanların Türk ulusu inşasında makul ve müstakbel yurttaşlar olarak görülememelerini şöyle örneklemek yerinde olacaktır: “*Türklük Türk olmayanlarca olunabilir bir hal*” gibi görünse de bütün Türk olmayanların da olabileceği bir hal değildir.”. Bk. Yeğen, 2002:218-241.

“Çingenerin modern bir kavram olan milliyetçiliğin kurbanları olduklarını söylemek rasyonel gözükmemektedir. Çingenerin sorunu etnik grup olarak algılanmayan tanımlanamayan nereden geldikleri bilinmeyen yerleşikliğe alışmamış göçebe bir topluluk olmalarıdır. Osmanlı imparatorluğunda asayişini bozan ve merkezîyetçiliğe zarar veren gruplar olarak görülmüşler, Lozan içinde azınlık olarak tanınmamaları milliyetçilik ve ulus-devlet kurulmasındaki asimilasyon politikası ve tek millet oluşturma çabasından çok Osmanlıdan miras alınan millet sistemine bağlılık ve yine devlet geleneğinin devam ettirilmesiyle ilgilidir. Çingener ulusçuluğun değil dünyanın pek çok yerinde kabul edilmiş toplumsal normlara uyum sağlayamamalarının kurbanıdır.” (Sunar, 2012: 223-246).

Bu değerlendirme, vurguladığı temel noktaları tartışmaya açması açısından dikkate değer olmakla birlikte, Çingene/Roman topluluklarının tarihsel varoluşları ve toplumsal gerçeklikleri göz önünde bulundurulduğunda bazı problematik yaklaşımları da içinde barındırmaktadır. Toplumsal bir olgu ya da durumu bağlamından kopararak ve kendi tarihsel, kültürel ve sosyoekonomik gerçekliklerinden uzaklaştırarak yorumlamak, analiz çerçevesinin çiziminde kaçınılmaz olarak boşluklar yaratabilir. Bu tür boşluklar, sosyal bilimlerde zaman zaman gözlemlenen “romantik” bakış açlarına kapı aralayarak, tartışılan olgunun ontolojik gerçekliğini eksik ya da çarpık bir biçimde tanımlama riski taşır. Ayrıca, var olan klişe düşüncelerin, bu tür iyimser görünen teorik temeller üzerinden yeniden üretimine ve sürekliliğine katkı sunabilir. Özellikle, bir etnik grubun kültürel yaşantısını “kendi kendini kurban etme” gibi bir okuma üzerinden değerlendirmek, farkında olmadan hâkim söyleminin ötekini tanımlama diline ve onun ayrımcı yapılarına zemin hazırlayabilir. Bu nedenle, böylesi yaklaşımlar ele alınırken, analizlerin tarihsel bağlama ve toplulukların kendi perspektiflerine daha yakın durmasının faydalı olabileceğini düşünmekteyiz. Bu yaklaşım, tartışılan olgunun ontolojik gerçekliğini anlamada ve klişeleşmiş düşüncelerin yeniden üretilme riskini azaltmada katkı sağlayabilir.

Türkiye’nin AK ile yürüttüğü ilişkileri ve AB üyelik sürecinde başlayan müzakereler ülke genelinde hakların korunması ve ayrımcılıkla mücadele edilmesi noktasında devlet politikalarında değişim ve dönüşüm yaratması açısından önemlidir. 2001-2007 yılları arasında yayımlanan AB ilerleme raporlarında Çingene/Roman topluluklarına da yer verilmiştir.

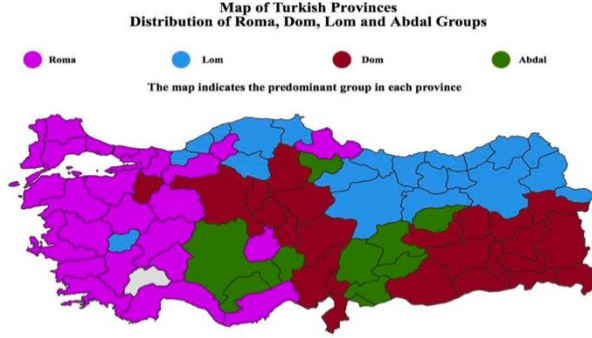
Çingene/Roman gruplarına dair Ekim 2009 başlayıp Mart 2010 da ilan edilen Roman Açılımı'na kadar süregelen benzer olumsuz ön yargılar 2000'li yıllarla beraber AB üyeliği sürecinde başlayan müzakereler ve Çingene/Roman önderlerinin aktivizm hareketleri³⁷ sonucunda ötekini görmek zorunda kalan yönetici kadrolarca Çingene/Roman topluluklarıyla ilgili çeşitli girişimlerin gerçekleştirilmesini sağlamıştır³⁸. Olumlu adımlar ağır aksak ilerlerken kapsamlı politikaların eksikliği süreci kimi zaman durma noktasına getirip kalıcı çözümlerden oldukça uzaklaştırmıştır.



³⁷ Aktivist hareketler hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Aksu (2003), Akın (2020), Uzdeper vd. (2008), Akgül(2010). Tüm bu açılım sürecinde bazı mahallelerde yaşanan linç, dışlama ve ayrımcılık eylemleri için bk. Özbek (2015), Sosyal Dışlanmanın Roman Halleri (2011), İzmir Barosu Çeşme'de Yıkılan Roman Yerleşim Yerlerine İlişkin Gözlem Ön Raporu (2020), Erişilemeyen Adalet: Türkiye'de Romanların Adalet Arayışı, Hukuki Engeller ve Sosyal Adaletsizliğin İnşası (2024)

³⁸ 1993 yılında DSP Edirne Milletvekili Erdal Kesebir 1934 yılı İskân Kanununun 4. Maddesinin değiştirilmesine dair verdiği önerge dönemin başbakanı Süleyman Demirel tarafından reddedilir. AK Parti döneminin 2003 yılında hazırlanan bir genelgede vatandaşlık başvurusunda “dilencilik ve çingenelikle ilişkilerinin bulunup bulunmadığının” da ölçüt olmasına yönelik ifadelerle yer verilmesinden dolayı CHP Balıkesir Milletvekili Sedat Pekel'in bu konuya dair vermiş olduğu önerge ile genelge geri çekilmiştir. 2006'da ise CHP Tekirdağ Milletvekili Enis Tütüncü Çingenelere/Romanlara yönelik ayrımcılığın sona ermesi adına vermiş olduğu teklif sonucunda 2006 yılının Eylül'ünde AK Parti Hükümeti İskân yasasından “Çingeneler” bölümünü kaldırmıştır. Aynı yıl Polisin Disiplinine Merasim ve Topluluklardaki Rolüne ve Polis Karakolları Teşkilatı ile Vazifelerine Dair Talimatnamenin Karakol Amirlerinin Umumi Vazifeleri başlıklı 5. fasıl 134. maddesinin idari görevler başlıklı dokuzuncu fıkrasında yer alan “esaslı bir mesleği olmayan çingeneler” ibaresi de kaldırılmıştır. “Yabancıların Türkiye’de İkamet ve Seyahatleri Hakkında Kanunu’nun” 21. maddesinin son fıkrasında yer alan, ‘Tabiiyetsiz veya yabancı devlet tebaası olan Çingenelerin ve Türk kültürüne bağlı olmayan yabancı göçebelerin sınır dışı edilmelerine İçişleri Bakanlığı salahiyetlidir.’ hükmünde geçen Çingene ibaresi kaldırılmıştır. “Roman Vatandaşlara Yönelik Strateji Belgesi 2016-2021” doğrultusunda iki aşamalı bir eylem planı oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Foggo,2018: 33-34.

1.4.2. Türkiye’deki Çingene/Roman Grupları



Şekil 2: Türkiye’deki Çingene/Roman etnik grubunun coğrafi dağılımı

Oprisan’ın (2018), Elmas Arus’un “Buçuk” adlı belgesinden yola çıkarak oluşturmuş olduğu haritada³⁹ görüldüğü üzere Türkiye’de Çingene/Roman toplulukları Dom, Rom, Lom ve Abdal olmak üzere dört ana gruba ayrılmaktadır⁴⁰. Ancak Abdal adlandırması hâlâ tartışmalı olduğundan çalışmada kesinliği alanda kabul görmüş üç ana grup Lom, Rom ve Dom grupları üzerinden değerlendirme

³⁹ Türkiye’deki Rom, Dom ve Lom gruplarının coğrafi dağılımına dair bir haritalama Suat Kolukırık’ın “Türkiye’de Rom, Dom ve Lom Gruplarının Görünümü” adlı makale çalışmasında yer almaktadır. Kendisi de o haritalamayı yaparken proje danışmanlığını yaptığı Buçuk adlı belgeseldeki verileri kullanmıştır. Bu yüzden her iki haritalamadan en güncel olanının kullanılması tercih edilmiştir. Kolukırık,2008: 145-154.

⁴⁰ Türkiye’nin 38 şehirde Roman üst başlığı altında toplanan Dom, Rom, Lom ve Abdal topluluklarının yaşamlarını ele alan “Buçuk” adlı belgeseli çeken Elmas Arus, Sıfır Ayrımcılık Derneği’nin başkanlığını yürütmekte ayrıca Roman Diyalog Ağının (RODA) koordinatörüdür. Babası Abdal annesi Roman olduğundan bu belgesel içerden bir bakışla hazırlanması bakımından da önem arz etmektedir. Abdal gruplarının Çingene/Roman etnik grubu içinde oldukları alanda hala tartışmalı bir durumdur. Arus, hazırlamış olduğu belgeselde Abdal topluluklarını da Çingene/Roman grupları içinde değerlendirmiştir. Harita üzerinde gösterilen grupların illere göre dağılımlarına dair bazı örnekler: “İstanbul’da hem Roman hem de Abdal nüfusu vardır; ancak Romanlar çoğunluktadır; Bursa’da Abdal, Roman, Lom (Posha) ve Dom vardır; Adana -Roman ve Dom ; İzmir - köylerde Roman ve Abdal; Uşak -Abdal ve Lom ; Antalya - Abdal / Tahtacı ve Roman; Karaman – Roman ve Abdal ; Yozgat – Roman ve Abdal ; Hatay -Abdal ve Dom ; Kahraman Maraş - Dom (kendilerine Melikli diyen bir Dom grubu) ve Abdal; Malatya - Melikli sülalesinden Dom; Adıyaman - Dom Karaçi; Elazığ - Dom ve Abdal; Tunceli - Alevi Dom; Kayseri - Abdal ve Mandacılar olarak adlandırılan ve 1960’larda Bulgaristan’dan mandaların çektiği arabalarla bölgeye geldikleri söylenen Romanlar; Çankırı - Lom Elekçi [elekçiler]; Kütahya - Romanlar ve bazı Lom aileleri; Eskişehir - Romanlar ve Abdallar; Ankara - Abdallar (çoğunlukla köylerde), Romanlar ve Domlar; Zonguldak - Lomlar ve Romanlar; Samsun - Romanlar ve Abdallar; Ordu - Lomlar ve Romanlar; Sivas - Lomlar/ Poşa (“biz Poşalıktan çıktık” diyerek alenen böyle anılmak istemeyenler); Düzce - Abdal Elekçi; Erzincan - Lom ve Abdal; Erzurum - Lom ve Şih Bızınlı (diğerleri tarafından Çingene olarak tanımlanan ancak diğer Roman gruplarından çok farklı görünen bir grup); Bitlis - göçebe Dom; Van - Dom / Mırtıp; Osmaniye - Dom ve Abdal. Burdur için herhangi bir veri tespit edilememiştir.” Bk. Oprisan,2018.

yapılmıştır. Bu grupların kökenleri Ortadoğu, Balkanlar ve Kafkaslara dayanır. Batı Roman kolundan olanlar mübadele ile Selanik'ten ve Batı Trakya'dan geldiklerini aktarır. Anadolu'da göçebe ve yarı göçebe şimdilerde ise daha çok yerleşik yaşama geçmiş halde bulunanların kökenleri Orta Asya, Arabistan, Horasan olarak gösterdikleri bilinmektedir. (Marsh,2008:22; Duygulu,2006:21)

Hindistan'dan en erken ayrılan kol olan Domlar/Domi/Domreler, İran üzerinden Suriye, Filistin ve İsrail'e dağılarak Türkiye'ye geldikleri bilinmektedir (Kenrick, 2006: 101; Arslankoç vd. 2020: 337). Bugün Türkiye, Mısır, Ürdün, İran, Filistin, Suudi Arabistan, Suriye, Lübnan, İsrail, Kuveyt, Irak ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi pek çok Ortadoğu ülkesinde yaşam sürmekte olan ve farklı isimlerle anılan⁴¹ bu topluluk, Domari dilini konuşmaktadırlar.

Türkiye'de Dom toplulukları, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin tamamında, Doğu Anadolu çevresinde ise Hakkâri, Malatya ve Elazığ'ın bazı bölgelerinde yoğun bir şekilde yaşamaktadırlar. (Tarlan ve Foggo, 2017: 9). Kendi dilleriyle birlikte, Kurmanci, Zazaca ve Türkçe de konuşmaktadırlar. Kürtlerle yakın ilişkileri bulunan bu grupların bazılarının kendilerini Kürt olarak tanımladıkları bilinmektedir. Dom gruplarında sorun çözücü olarak şeyhlere ve dini liderlere başvurma geleneği yaygındır. Topluluk içinde erken yaşta evlilik oranı oldukça yüksek olup okuryazarlık yok denecek kadar azdır. Genellikle Dom kadınların ellerinde ve yüzlerin de dövmeler bulunmaktadır (Kolukırık, 2008:147). 1970'ten sonra muhtelif sebeplerden dolayı göçebeliği bırakmak zorunda kalan Domlar, geleneksel meslekleri olan müzisyenlik, demircilik, sünnetçilik, kalaycılık, dişçilik, dericilik, falcılık sepetçilik gibi zanaatları icra ederken artık günümüzde bu zanaatların geçerliliğini kaybetmeleriyle gündelik işler, mevsimlik tarım işçiliği ve atık-hurda toplayıcılığı yapmaktadırlar (Geziciler,2018:45). Kadınlar özelinde Dom topluluklarında dilencilik yaygın olduğunu ifade edilmektedir. (Önen, 2012: 284). Yereller arasında “kemançe” olarak bilinen rebap, Domlarla özdeşleşip Dom kimliğinin oluşmasında rol oynamıştır (Dişli, 2021:321). Ülkemizdeki Domların sayılarına dair net bir bilgi olmamakla birlikte

⁴¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler “1.1. Çingenelerin/Romanların Tarihsel Süreç İçindeki Adlandırılmaları ve Dilleri” başlığında aktarılmıştır

Suriye'deki iç savaş sürecinde Türkiye'ye sığınan yaklaşık elli bin Dom'un olduğu düşünülmektedir⁴² (Kurnaz Baltacı ve Bülbül, 2020:159).

Kendrik, Hindistan'dan batıya doğru başlayan göç sırasında ana topluluktan kopup bugün Ermenistan, Gürcistan, Türkiye'de görülen ve Ermenicede Poşa/Boşa, Gürcücede Boşa, Rusçada Boşa olarak geçen Boshaların/ Lomların, Hintçe birçok sözcüğü barındıran ve yoğun Ermenice kelimelerin de bulunduğu Lomca/Lomavren dilini konuştuklarını aktarmaktadır (Kendrik,2006:99). Lomlar, Anadolu'daki nitelemeyle Poşalar; Sivas, Erzincan, Erzurum, Hopa, Artvin, Arhavi Ardahan gibi kuzeydoğu Anadolu ve Karadeniz bölgelerinde ağırlıklı olarak yaşamaktadırlar. Türkiye'deki Poşaların, Lomca kelime hazinesi ile Türkçe konuştukları bilinmektedir. Kendi kimliklerini gizleme eğilimleri çok yüksek olan Lomlarda özellikle gençler arasında Karadeniz ağzıyla konuşmanın yaygın olduğu ifade edilmektedir. Romlara ve Domlara nazaran bir arada buldukları topluluklara en iyi entegre olan ve eğitim seviyesinin de yüksek olduğu Çingene/Roman grubu oldukları iddia edilmektedir. Çingene adlandırmasını kabul etmeyen bu topluluk atalarının Orta Asya ve Ermenistan üzerinden gelen gruplar olduklarını iddia ederler (Kolukırık,2008:5; Oprisan,2018:78; Romani Godi,2024). Seropyan, Çingenelerden/Romanlardan Ermenilerle yakın temasta olanlardan, Ermenileşip Hristiyanlığı kabul edenlerine Hay-Poşa denildiğini ileri sürmektedir (Akt. Özbey 2017:29). Çoğunlukla yerleşik olmaları, tarımla uğraşmaları ve kamu kurumlarında düzenli işlerde çalışıyor olmaları Lom topluluklarını diğerlerinden ayırt eden unsurlardır. Bu toplulukların geçmişteki yaygın meslekleri ise elekçilik ve sepetçiliktir.

Çingene veya Roman olarak adlandırılan Rom grubu 1923 yılında Yunanistan'la yapılan Lozan antlaşması doğrultusunda zorunlu olarak Türkiye'ye gelen mübadillerle Bulgaristan ve Yugoslavya'dan gönüllü göçmen statüsünde gelenlerden oluşmaktadır. Bu toplulukların büyük çoğunluğu Ege, Marmara ve Trakya'da yaşamaktayken Akdeniz, Karadeniz ve diğer bölgelerde de görülmektedirler. İllere göre dağılımlarında ise Samsun, Aydın, Kırklareli, Manisa, Kocaeli, Çanakkale, Bartın, Balıkesir, İstanbul,

⁴² Dom gruplarıyla ilgili geniş çaplı bilgiler için bk. Tarlan ve Foggo, 2017; Baltacı ve Bülbül, 2020:157-193; Geziciler, 2018:45.

Bursa, Tekirdağ, Zonguldak ve İzmir göze çarpmaktadır. (Kolukırık,2008:4; Arayıcı,2008:235; Özkan,2000:30).

Romlar, Romani/Romanes denen dili konuşmaktadırlar. Ana dilleriyle beraber Türkçeyi de günlük hayatlarında yaygın olarak kullanmaktadırlar. Geleneksel Roman meslekleri arasında falcılık, demircilik, çiçekçilik, kalaycılık, ayı oynatıcılığı, sepetçilik, müzisyenlik yer almaktadır. Suat Kolukırık'a göre, "*Geleneksel anlamda Çingene müziğinin temsilcisi Rom gruplarıdır.*" (Kolukırık,2008:4).

Geleneksel mesleklerinin kaybolmaya yüz tutmasıyla bu topluluklarda işsizlik ve yoksulluk sorunları her geçen yıl daha da zorlayıcı sonuçlara sebep olmaktadır. Küreselleşmenin giderek artan etkisiyle sosyal ve ekonomik yaşam beraber yaşadıkları diğer toplumlarla aralarında kapanması zor bir mesafe açmaktadır. Rom grupları genellikle marjinal ve düşük prestijli işlerde çalışmak zorunda bırakılmışlardır. Genel olarak okuma yazma oranı oldukça düşük iken erken yaşta evliliklerin oranı ise yüksektir. Rom toplulukları yerleşik hayata geçmeleri sebebiyle düzenli işlerde çalışmak zorunda kaldıkça Gacolarla diğer Çingene/Roman topluluklarına nazaran daha kolay iletişim kurabilmektedirler. Grup dışı evlilikler -yaygın olmamakla birlikte- yapabilmekte ancak toplulukta hâlâ grup içi evlilik yaygındır (Koptekin,2017:34; Yağlıdere,2011:36; Kolukırık,2008:5).

Birçok araştırmacıya göre, Çingene/Roman topluluklarında, içinde yaşadıkları toplumla yakın ilişkilere rağmen dıştan evlilik (exogami) neredeyse hiç görülmez. Türkiye'deki Çingene/Roman evlilik geleneklerinin, yerli halkın adetlerine paralel olduğu ve bölgesel farklılıklarla şekillendiği belirtilmiştir. Çeyiz hazırlığı, hamama gitme, düğün ve gerdek törenleri gibi adetlerin büyük ölçüde yerli halkla benzerlik taşıdığı vurgulanmaktadır. Özellikle gerdek gecesini sonrasında gerçekleştirilen ve "paça" olarak adlandırılan yatak çarşafının sergilenmesi ritüelinin, erkek ailesi için bir onur kaynağı olduğu ve bu sırada çalgılar çalınıp danslar edildiği ifade edilmektedir. Araştırmacılar, Çingene/Roman düğünlerinin yoğun eğlence ve coşkusuyla dikkat çektiğini, en yoksul ailelerin bile gösterişli düğünler yaptığını dile getirmiştir. Geleneksel olarak gündüzden başlayıp akşama kadar süren sokaklarda ve meydanlarda gerçekleştirilen düğünlerin, sünnet törenlerinde de benzer hareketlilik ve eğlence ile devam ettiği aktarılmıştır. Geçmişte Anadolu'da üç gün, Marmara ve Ege'de bir hafta

süren düğünlerin, günümüzde bölgesel farklılıklara bağlı olarak süresinin azaldığı gözlemlenmiştir (Duygulu,2006:31-32).

Türkiye'deki Çingener/Romanlar yerleşik ve göçer gruplar olarak ikiye ayrılmaktadır. Göçer gruplar, düzenli bir yerleşim yeri olmayan göçebeler ve kış aylarında belirli yerlere yerleşen yarı göçebeler şeklinde alt gruplara ayrılabilir. Araştırmalarda, ticari faaliyetlere dayalı göçebeliğin bu gruplar arasında yaygın olduğu ifade edilmektedir. Yerleşik Çingenerin/Romanların ise genellikle şehirlerin kenar mahallelerinde, kötü durumdaki evlerde yaşamlarını sürdürdüğü ve daha çok düşük gelirli işlerde çalıştıkları belirtilmiştir. Bununla birlikte, son dönemde göçerlik hızla azalmakta ve birçok grubun yarı yerleşik veya tamamen yerleşik hayata geçtiği görülmektedir. Yerleşik hayata geçenlerin, kendilerini asil olarak nitelendirdiği ve diğerlerini Çingene olarak adlandırdığı da dikkat çekmektedir.

Çingenerin/Romanların büyük bir kısmı Müslüman olmakla birlikte bir kısmı Sünni mezheplere mensup iken özellikle Orta Anadolu'da yaşayanları Alevi/Bektaşî'dir. Şii ve Yezidi olan Çingene/Roman grupları da vardır. İçlerinde az sayıda da olsa Ortodoks ve Protestan Hristiyan olanlar da vardır. Marsh, inanç bakımından çeşitlilik gösteren Türkiye Çingenerinin/Romanlarının içinde tarikatlara yakın olan grupların da varlığından söz etmektedir. Türkiye yaşayan Çingenerin/Romanların büyük bir bölümü homojen bir yapı oluşturmadıklarından ortak bir aidiyet ve topluluk bilinçlerinin zayıf olduğu yönünde yaygın bir kabul söz konudur⁴³ (Marsh,2008:26; Karan,2017:7).

⁴³ Ali Rafet Özkan'ın Çingenerde Din Anlayışı adlı çalışmasına göre, yerleşik hayata geçen Çingener, buldukları bölgelerdeki türbe, kabir ve ziyaretgahlara rağbet göstermektedir. Bunun yanı sıra bazı yörelerde yalnızca Çingenerin ziyaret ettiği mekanlar da vardır. Örneğin, Artvin Yusufeli'ndeki "Hafız Poşa'nın Kabri", İstanbul'daki "Cüro Baba Türbesi", "Evliya Ethem Baba", "Toklu Dede", Bursa'da "Göbek Atan Dede", Çanakkale'de "Kesikbaş Dede" gibi yerler Çingener tarafından düzenli olarak ziyaret edilmektedir. Ziyaretlerde dilek dilemek için çaput bağlama gibi gelenekler de sürdürülmektedir. Bektaşîliği benimseyen Çingener ise her yıl 15-17 Ağustos'ta Kırşehir Hacıbektaş'a giderek kurban kesmekte ve adak adamaktadır. Bu ziyarete Kayseri, Adana, Osmaniye, Denizli, Bursa-İnegöl gibi bölgelerden Çingener yoğun ilgi göstermektedir. Avrupa'daki Çingene gruplarının da kendilerine özgü ziyaret yerleri bulunmaktadır. En bilinenlerinden biri Güney Fransa'daki Saintes-Maries-de-la-Mer'dir. Her yıl 24-26 Mayıs'ta düzenlenen bu etkinlikte, azize "Kara Sara"nın heykeli dini bir kortejle denize taşınır. Ayrıca Avrupa'daki Katolik ve Protestan Çingener de kendi mezheplerinin kutsal yerlerini ziyaret etmektedir. Bu ziyaretler, Çingenerin inanç dünyasındaki hem yerel hem de dini aidiyetlerin bir göstergesidir (Özkan,2000:217-218).

Türkiye'deki nüfusları 500.000 ile 2.500.000 arasında olduğu tahmin edilen Çingenerin/Romanların, Türkiye'deki sayıları oldukça tartışmalı bir konu olmakla birlikte TÜBİTAK 1001 Programı ile desteklenen ve Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından yürütülen *Türkiye'de Roman Nüfusun Demografik Bütünleşme ve Farklılaşma Düzeyleri ve Politika Öncelikleri Projesi* kapsamında yayımlanan "Türkiye Roman Nüfus Araştırması" raporunun sonucuna göre Türkiye'de 1.200.000 ile 2.300.000 Çingenenin/Romanın yaşadığı tahmin edilmektedir (Koç vd. 2024:4).



İKİNCİ BÖLÜM

ALANI DENEYİMLEMELİK: ÇİNGENE/ROMAN MAHALLESİNDE GACI OLMAK⁴⁴

Saha çalışması, yalnızca veri toplamak ve gözlem yapmak değil, aynı zamanda araştırmacının kendi önyargıları ve kimliğiyle yüzleştiği, dönüşüm yaşadığı bir süreçtir. Bu bölümde, Çırpılı Roman topluluğuyla gerçekleştirdiğim etnografik çalışmanın saha deneyimlerini, düşününsel ve özdüşününsel bir bakış açısıyla ele almaktayım. Saha çalışması sürecinde düşününsellik ve özdüşününsellik kavramları, araştırmacının hem kendi öznelliğini hem de saha çalışmasının dinamiklerini analiz ederek, bu öznelliklerin bilgi üretim sürecine etkisini anlamayı hedefler. Clifford Geertz'in yorumsamacı antropoloji anlayışında vurguladığı gibi, saha çalışmasında elde edilen veriler, yalnızca kültürel pratiklerin değil, aynı zamanda bu pratiklerin araştırmacı tarafından yorumlanma biçimlerinin bir ürünüdür (Geertz, 1973; Nurhat, 2020). Bu nedenle, özdüşününsellik, araştırmacının öznelliğini verinin bir parçası olarak görmesini ve bu öznelğin topladığı bilgiyi nasıl şekillendirdiğini analiz etmesini sağlar.

Çocukluk yıllarımda İzmir'in Eskiizmir semtinde Çingenele/Romanlara dair şekillenen ilk algım, toplumun önyargılarından süzülerek bana ulaşan ayrımcı temsillerle şekillenmişti. Bu temsiller, ilerleyen yıllarda kimlik ve ötekilik üzerine sorular sorup bu soruları sahada yanıtlamaya çalışma sürecimin başlangıcı oldular.

Bu süreçte, Çırpılı Romanların hikayelerini onların sesinden duyma arzum, saha çalışmasında karşılaştığım güçlükler ve bu güçlüklerle başa çıkarken edindiğim farkındalıklar, kişisel ve akademik bir yolculuğun parçası haline geldi. Çırpı Mahallesi'nde gerçekleştirdiğim saha çalışmasında, yalnızca bu topluluğun sosyal ve kültürel dinamiklerini değil, aynı zamanda araştırmacı olarak benim bu dinamikler

⁴⁴ Bu bölüm, Saha ve Ben: Türk Halk Bilimi Derleme Çalışmalarında Araştırmacının Hikâyesi adlı kitapta "Çingene/Roman Mahallesi'nde Gacı Olmak" başlığıyla yayımlanmıştır.

üzerindeki etkimi de anlamaya çalıştım. Gacı olarak tanımlanmam, benim saha içindeki kimliğimin, topluluğun beni algılayışını nasıl şekillendirdiğine dair önemli ipuçları sunmaktaydı.

Bu bölümde, saha çalışmasına karar verme sürecinden ilk temaslara, topluluğun beni nasıl algıladığına ve benim onların dünyasındaki yerime kadar birçok katmanı düşünümsel ve özdüşünümsel bir yaklaşımla ele alıyorum. Hem topluluğu anlamak hem de kendi öznelliğimle yüzleşmek, saha çalışmasının bir parçası olarak bu deneyimi anlamlı kılan unsurlar oldu. Saha deneyimlerimin, Çırpılı Roman topluluğunun kimlik algıları, toplumsal ilişkileri ve günlük pratikleri üzerindeki etkilerini ve bu süreçte benim akademik dönüşümümü nasıl şekillendirdiğini aktarıyorum.

2.1. Konuya Karar Verme: “Abla Sen Şimdi Neden Bizi Araştırıyorsun?”

Çocukluğum, 90’lı yıllarda İzmir’in Eskiizmir semtinde, kent yaşamına özgü canlı mahalle kültürünün belirgin bir şekilde hissedildiği bir dönemde geçti. Çingene/Roman kimliğiyle ilk karşılaşmam, sokakta oyun oynarken bizleri salçalı ekmeksiz ve susuz bırakmayan ve herkesçe sevilen Naciye Teyze ve ailesi üzerinden gerçekleşmişti. Ancak, aile büyüklerimin ve komşularımızın “*Çingeneler ama çok iyi insanlar, diğerleri gibi değil!*” ifadesi aslında, o günlerde çocuk aklımla kavrayamadığım bir ayrımcılığa işaret ediyordu. Bugün geriye dönüp baktığımda, Naciye Teyze ve ailesinin “kabul edilebilir öteki” olarak algılandığını fark ediyorum. Bu durum, Çingene/Roman kimliğinin bağlama göre nasıl farklı şekillerde tanımlandığını gözler önüne seriyor.

Söz konusu toplulukla ikinci karşılaşmam, mahallemize taşınabilir çevirmeli salıncak getiren Çingene/Roman erkekleri ve belli aralıklarla gelen bohçacı Çingene/Roman kadınlarıyla gerçekleşti. Salıncakta büyük bir coşkuyla eğlenirken Çingene/Roman erkeklerinin varlığı herhangi olumsuz bir duygu yaratmazken, bohçacı kadınlar geldiğinde bu coşku yerini merak ve korkuya bırakıyordu. Ebetteki bu korkunun temelinde ebeveynlerimizin bize aktardığı olumsuz ön yargılar ve anlatılar vardı. Çingene/Roman kimliğine dair çocukluğumdaki bu çelişkili duygular, ilerleyen yıllarda kimlik ve ötekilik üzerine sorgulamalarımın temelini oluşturdu. Bu

erken deneyimler toplumsal stereotiplerin nasıl öğrenildiğini ve aktarıldığını anlamam için bir başlangıç noktasıydı.

Bu sorgulamalara, sinema ve televizyonun büyülü dünyasında karşılaştığım Çingene/Roman temsilleri de yeni sorular ekledi. Kabul edilebilir ve izlenebilir Çingene/Roman tasnifinin yapıldığı sinema filmleri ve TV dizilerinde⁴⁵ temsil edildikleri gibi, gerçekten çok renkli ve eğlenceli ama marjinal işleri benimseyen, geleceği umursamayan ve kavgacı mıydılar? Bu temsiller, onların kendi kültürel gerçekliklerinin ne kadarını yansıtıyordu? Eğlenceli fakat hüznü bu imgelerin ötesinde, kültürel belleğimizde kök salmış olumsuz betimlemelerin ne kadarı gerçekten onlara aitti ve ne kadarı onların kendi sesindendi? Bir arada olduğumuz ama göremediğimiz/görmezden geldiğimiz bu topluluğun hikayesi nasıl anlatılabilirdi? Üniversite yıllarında Emir Kusturica ve Tony Gatlif'in filmleriyle tanışmam bu sorulara kısmen yanıt verseler de oradakiler de uzak diyarların Çingeneleri/Romanlarıydı.

Yıllar içinde çeşitlenerek derinleşen bu sorularım ve bireysel merakım, DTCF Halkbilimi Bölümünde yüksek lisans yaparken etnografya ile tanışmam sayesinde bilimsel bir sorunsala evrildi. Bu süreçte, Fonseca'nın (2002), *Beni Ayakta Gömün* adlı kitabı, bu topluluğa dair bir alan çalışması yapmamda hem ilham hem de güçlü bir motivasyon kaynağı olmuştu. Ayrıca, Harzemşah ve Nahya'nın (2016) hazırlamış oldukları, *Etnografik Hikayeler: Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri* kitabında, araştırmacıların saha deneyimlerini samimiyetle paylaşmaları, "araştırılması güç" olarak tanımlanan kapalı grupların aslında araştırılabilir olduğunu göstererek bana cesaret vermişti. Bu çalışmada, sahadaki buzdağlarının görünmeyen yüzlerine dair gerçekliklerin insanî boyutlarının ortaya koyulması ve engellere rağmen yola çıkılıp yürünebileceğinin gösterilmesi, benim için bilimsel teoriler kadar etkili ve yol gösterici birer rehber oldular.

Akademik ilgimin tamamen Çingene/Roman etnik gruplarına yönelmesi, bu alanda derinlemesine bir çalışma yapma kararı almamı sağladı. Amacım, onların

⁴⁵Burada Gırgıriye ve Gırgıriye'de Şenlik Var filmleri ve Cennet Mahallesi dizisinden bahsetmekteyim. Ancak, Çingenelerin/Romanların sinema, tiyatro ve televizyondaki temsillerine dair detaylı araştırmalar için bk. Sal (2009), Yürüktümen (2010), Sarıkaya (2019), Fırat (2021), Özeren (2022).

hikayesini kendi seslerinden dinleyerek ve yaşamlarına tanıklık ederek aktarmaktı. Görüşmeler sırasında sıkça karşılaştığım “Abla sen şimdi neden bizi araştırıyon?” sorusuna akademik bir yanıt vermek elbette mümkün. Ancak beni esas harekete geçiren şey, çocukluğumdan bu yana zihnimde biriken sorulara, onların tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamlarında cevaplar aramak, geçmişteki akademik çalışmaların seslerini bugünün gerçekliğinde sınamak ve bu süreçte kendi gerçekliğimle de yüzleşmekti. Bu hatırı sayılır düzeyde içsel ancak ağırlıklı olarak bilimsel arayış, beni bu araştırmaya yönlendiren en güçlü motivasyon oldu.

2.2. Sahaya Karar Verme: “Bizim Mahalle Güzeldir.”

İzmir’de alan çalışması yapabileceğim Çingene/Roman mahalleri herkesçe bilinen bölgelerdi ve bu bölgelerde zaten akademik çalışmalar yapılmıştı. Kentleşmeyle, özellikle kent merkezine yakın mahalleler, geleneksel dokularını tamamen kaybetmişlerdi; bunun yanı sıra yasaklı maddelerin yaygınlaşmasıyla güvenlik kaygısının oldukça yüksek olduğu yerler olarak da damgalanmışlardı. Bu tehlikeli mahalle algısının Çingene/Roman grupları tarafından da içselleştirildiği görüşmeler sırasında ortaya çıktı. Görüşme yaptığım hemen herkesin, ilk sorguladığı şey, neden bu kadar uzak bir yere geldiğim oluyordu ve sonrasında bu sorgulama özellikle Tepecik’teki mahalleye zaten giremeyeceğim yönünde bir değerlendirmeye dönüşüyordu: “*Biz bile oraya zor giriyoruz, bizi kıyafet şekil olarak tanıyorlar da ellemiyorlar ama ben korkuyorum oraya gitmeye abimin evi orda Tepecik’te çok nadir gidiyorum.*”, “*Biz oraya hiç gitmiyoruz, korkuyor millet onlardan. Onlar biraz bizden farklı.*”, “*Oraya tek başına nasıl gireceksin ki zaten.*” gibi ifadeler, İzmir merkezdeki Çingene/Roman mahalleleri, özellikle de Tepecik’teki mahalle için, mahallelilerin sıklıkla dile getirdiği söylemlerdi.

Kentsel dönüşümlerin geleneksel dokuları bozması, göçlerle etnik homojenliğin kaybolması ve geleneksel mesleklerin terk edilmesi gibi sebepler araştırmayı kent merkezi dışına yönlendirmişti. Urla ve Bergama’daki Çingene/Roman mahallelerinde de akademik çalışmalar yapılmıştı. Tüm bunlar göz önünde bulundurulunca, danışman hocamla birlikte saha olarak, dönem arkadaşımın önerisi olan Bayındır ilçesinin Çırpı Mahallesi’nde karar kıldık. Bu tercihte, bölgeyi yakından tanıyan bir arkadaşımın olması, Çingene/Romanların geleneksel mesleklerinden sepetçiliğin mahallede

varlığını sürdürmesi, mahallede topluluk içi bağların güçlü olması ve etnik kimliğin korunmuş olması etkili oldu. Mahallenin kırsal yapısı ve daha önce herhangi bir etnografik saha çalışmasının olmaması, araştırma için elverişli bir ortam sunuyordu.

2.3. Mahalleyle İlk Temas ve İlk İzlenimler

Saha çalışmasının yapılacağı yeri belirledikten sonra, ilk temas için tanışıklık üzerinden ilerlemenin, sahada güven oluşturmak açısından en sağlıklı yol olacağı düşüncesinin etkisiyle de dönem arkadaşımın aracılığıyla, kendi köylerine Çırpı'dan gelin gelen kişiyle temasa geçtim. Yine arkadaşımın aracılığıyla, çalışmamın içeriğine ve amacına dair bilgiler bahsi geçen kişiye aktarıldıktan sonra, görüşmeyi kabul ettiğine dair bir geri dönüş aldım. Bu temaslar, Aralık 2023'te başlamıştı. İlk görüşmeyi, saha çalışmasını yapacağım mahallede değil de kaynak kişinin mevcut köyünde gerçekleştirmek adına sözleştik. Yüz yüze tanışmanın ardından, bu kaynak kişiyle mahalleye gidip birileriyle tanıştırılıp kılavuz kişi bulmak için iletişim kuracaktım. Ancak birkaç hafta sonra kaynak kişi adayının kocasının görüşmemize izin vermediğini, bu yüzden de görüşmeyi gerçekleştiremeyeceğimizi öğrendim. Bu durum saha dinamiklerine ve kadın odaklı bir çalışma sırasında karşılaşılabilecek engelleri gösteren erken bir işaretti.

Böylece, en güvenilir saydığım iletişim kanalı kapanmış oldu. Mahalleye, devlet temsili olarak algılanan bir yönetici veya bir sivil toplum kuruluşu aracılığıyla girmek istemiyordum. Yapmış olduğum ön çalışmalardan bu temsil algısının, “yerlinin bakışını” taraflı bir zemine çekme riski taşıyabileceğini fark etmiştim. Mahalleli için bir *Gacı* idim ve bu algının başka tanımlarla daha da çeşitlenip güçlenmesi, çalışmayı zora sokabilirdi. Öte yandan, tanıdık olmadan mahalleye öylece bir başına gitmek de nereden bakarsanız bakın tedirgin ediyordu. Bu tedirginliğin kaynağı elbette çocukluktan kalma toplumsal stereotipler ve damgalanmış ötekine ait içselleştirdiğim ön kabullerimdi.

Mahalleyle ilgili, internet üzerinden araştırma yaparken, belediyenin sayfasından muhtarın kim olduğunu bulabilmiş ama numarasına ulaşamamıştım. Araştırmaya başka sitelerden devam edip muhtarın numarasına da ulaştım ancak herhangi bir eyleme geç(e)memiştim. YouTube'da mahalle ile ilgili videolara denk geldim. Özellikle Roman Haber Ajansı diye bir YouTube kanalının söz konusu

mahalleyle ilgili 2021 yılında çekmiş olduğu *Bizim Mahalle Çırpı Mahallesi* adlı video⁴⁶ mahalleye bireysel çabalarla girebileceğime dair bir izlenim yarattı. Bunun üzerine muhtarı arayıp bir görüşme gerçekleştirdim. Ancak görüşme kâğıt üzerinde ne konuşacağımı planladığım gerçeklikten uzaklaşmaya başlamıştı. Çünkü, konuştuğum kişi muhtar değildi ve muhtara ulaşmamın mümkün olmadığını söylüyordu: “*Ben Turgay, eski muhtarım. Yeni muhtara ulaşamazsın buradaki kimse ulaşamıyor valla sana da yardım edeceğini sanmıyorum.*”. Duyduklarım karşısında yine “olmadı” duygusuna kapılıp ilk anda biraz afalladım, ancak bu iletişim fırsatını değerlendirmem gerektiğini fark ederek harekete geçmeye başladım.

Konuşmanın seyrini değiştirip yardım talebini karşımdaki sestem isteyip olumlu cevap alınca da mahalledekilerin sadece çarşamba günleri ve beşten sonra müsait olduğunu, söylenen gün ve saatte orada olursam görüşmeyi gerçekleştirebileceğimi öğrenip telefonu kapattık. İlk konuşmada anlamlandıramadığım bu sınırlamanın gerçekliğini mahalleye gidip geldikçe idrak edebildim. Ayrıca bu kısa telefon görüşmesindeki önemsiz gibi görünen detaylar, mahallenin Roman Açılımlıyla siyasi görünürlüklerinin artmasıyla kendi içlerinde bir güç çatışmasına sebep olduğuna dair önemli ipuçlarını barındırıyordu. Araştırmaya başlamadan önce, kadın odaklı bir çalışma yapmaya karar vermenin, kaynak kişi adayı üzerinden yaşadığım deneyim doğru bir başlangıç olduğunu işaret etmişti. Bu deneyimle birlikte de politikleşmenin de mahalledeki izdüşümlerinin incelenebileceği fikri ortaya çıktı.

Mahalleye gideceğim gün yaklaştıkça kendime de itiraf edemediğim tuhaf duyguların beslediği düşünceler tedirginlik ve endişe duymama sebep oluyorlardı. Çevremdekilerin görünürde olumlu ama içten içe endişeli yaklaşımları da bu düşünceleri besliyordu. 31 Ocak Çarşamba sabahı, günlerdir büyüyen kaygıların ve rahat bir uyku uyuyamamış olmanın yorgunluğuyla öğlene doğru, Turgay ile tekrar iletişime geçip köy kahvehanesinde buluşmak üzere randevulaştıktan sonra yola koyuldum. 45-50 dakika süren dümdüz yol boyunca ikircikli duygular içinde en ağır basanı sanırım endişeydi. Korku kadar keskin bir duygu içinde olmamakla birlikte olumsuz duyguların kıyısında yürüdüğümü hissediyordum. Tüm bu duygularımın gerçekliğinin, daha sahaya inmeden bir araştırmacı kimliğine bürünürken, tarafsız

⁴⁶ Bk. URL-7

kalacağımdan emin olmanın tahakkümü altında bastırıldığını ve yerleşik toplumsal ön yargıların bendeki izlerini görmezden geldiğimi kavradıktan sonra, kendi gerçekliğimle yüzleşmeden, sahada var olmaya çalışmanın, yapacağım değerlendirmelerde yerlinin sesine engel olacağını fark etmemi sağladı. Böylece kendi düşünümsel dönüşümümde başlamış oldu. Mahalleye bir kilometre uzaklıkta bir pazar yeri vardı ve pazar yerinden geçmeye çalışırken hem yolu kestirememiş olmam hem de oralılar tarafından mahalleye dair bir ilk izlenim alabilir miyim merakıyla ellili yaşlarında birine Necati Uza Mahallesi’ne⁴⁷ nasıl gidebileceğimi, arabayı pazar yerine park edip gitsem uzak mı kalır gibi sorular sorarak sohbeti biraz uzatmaya çalıştım. Garip bir gülümseme ve şaşkınlıkla “*Sen Romanlara mı geldin?*” diye teyit etmek istedi sorumu ve gelme miydim sence diye karşılık verdiğim de ise “*Gelmişsin artık ben bilmem.*” diyerek cevaplama Çingenelerin/Romanların buldukları bölgedeki algılanışlarına dair önemli bir detay olarak notlarım arasında yer aldı.

Mahallenin olduğu yere doğru ilerlerken Çırpı bölgesindeki yerleşim yerlerinin sonuna gelmiştim. Bölgenin dış çeperinde idi mahalle. Anlatılagelmiş Çingene/Roman mahallesi imgesi, eğer zihninizde daha önce şekillenmiş ise gördüğünüz manzara ile “*Hedefinize ulaştınız!*” sesi yankılanmaya başlıyor ancak navigasyon henüz bu uyarıyı vermemişti ve mahallenin içine doğru ilerlememi istiyordu. Mahallenin hemen girişinde bir kahvehane vardı ve önünde yirmili otuzlu yaşlarda erkekler kümelenmiş sohbet ediyorlardı. Ben arabayla önlerinden geçerken kendi aralarında yolumu kaybettiğimi ima eden birkaç cümle kurup gülüştüler. Biraz ilerleyip yaşlıca birine, biliyor olmama rağmen, kahvehanenin yerini ve Turgay’ı sordum. Sonra geri dönüp arabayı mahallenin hemen girişinde yakın bir yere park edip yürüyerek köy kahvehanesine gittim. Bunu, bugüne kadar Çinçin’e, Tepecik’e⁴⁸ yabancı bir araçla girmenin imkânsız olduğuna dair kabullerin bende de karşılık bulduğunun bir işareti olarak okuyabiliriz.

⁴⁷ Bu mahalle, 2012 yılına kadar Çırpı’ya bağlı iken, kentsel bir mahalle statüsünde Bayındır ilçesine bağlanmış ve adı Necati Uza olmuş ancak mahalleli hâlâ Çırpı adını kullandığından, ben de metinde Çırpı adını kullanmayı doğru buluyorum.

⁴⁸ Çinçin, Ankara’da; Tepecik ise İzmir’de Çingene/Roman nüfusunun yoğun olarak yaşadığı yerlerdir.



Fotoğraf 5: Mahallenin girişindeki kahvehaneden bir görünüm

Kaynak: Google Earth, URL-8

Önünden arabayla geçtiğim kalabalığa doğru emin adımlarla yürümem, karşımdaki grubun bakışlarında büyük bir şaşkınlığa, selam verip Turgay'ı sormam ise şaşkınlığın dozunun artmasına ve tüm bunları anlamlandıramamaları derin bir sessizliğe neden olmuştu. Sorumu tekrarlamak zorunda kalınca içeriden bir ses “*Gel kardeşim buradayım.*” diye karşılık verdi. Kahvenin içi kalabalıktı. Turgay'ın olduğu masaya doğru ilerledim. Beni, herkesi görebileceğim bir yere oturtular. Hemen bir çay ve su söylediler. Sohbetimiz, kendimi tanıtmam ve mahalleye gelme niyetimi detaylıca anlatmamla başladı. İçeridekilerin dikkatli ve sorgulayıcı bakışları, fiziksel bir mekânda hem kadın oluşumun hem de ötekiliğimin nasıl somut bir gerçeklik kazandığını anlamama yardımcı oluyorlardı. Herkes, derin bir sessizlikle beni dinliyordu. Kahvehanenin dışını da küçük çocuklar sarmıştı ve merakla bizi izliyorlardı. Ötekiliği sorgulayacağım çalışmamda, mahalleye girişimle öteki konumuna artık ben yerleşmiştim. Araştırmacı kimliğim, ötekilik konumumla çatışma içindeydi.

Sohbetimiz sırasında, mahalle hakkında Turgay ve kahvehanedeki diğer erkekler sayesinde bilgiler almaya başladım. Yarım saatten fazla süren sohbetimiz sırasında mahallenin Gacıyla ilişkisi, sitem barındıran ifadelerinden anladım ki mahalleye

politik ya da medyatik kaygılarla gelenler üzerinden kurulmuştu. Bu önemli bir ayrıntıydı çünkü mahallelinin beni çıkar ilişkisi üzerinden değerlendirmesine sebep olacak herhangi bir algının oluşması, çalışmanın seyrini ve görüşmelerin tarafsızlığını olumsuz etkileyecekti. Bunu idrak etmem sonrasında, yapmak istediğim çalışmanın siyasi veya idari bir amaca hizmet etmediğini, çok açık bir dille anlatmaya özen gösterdim ve bunu her görüşmemde yineledim.

Başta Turgay olmak üzere kahvehanedeki diğer mahalle sakinleriyle kurabildiğim bu ilk diyaloglar, bu mahalledeki Çingene/Roman gruplarının dışarıya dair algılarını ve kendi kimliklerine yükledikleri anlamları fark edebilmemde önemli bir başlangıç oldular.

Kahvehanedeki gözlemlerimden sonra, mahalledeki sosyal ve yönetim dinamiklerini daha iyi anlayabilmek, ayrıca mahallede dolaşırken daha sonra yerel idareci tarafından herhangi bir engellemeyle karşılaşmamak adına muhtarla görüşmeye karar verdim.

Kahvehaneden ayrılıp muhtarla görüşmek üzere muhtarın işlettiği bakkala gittim. Muhtarla ayaküstü sohbetimizde mahallenin demografik bilgilerini alabildim. Ancak sohbet ilerledikçe muhtarın mahalle hakkında tamamen olumsuz düşüncelere sahip olduğunu fark ettim. Bu durum mahalle içindeki sosyal dinamiklerin ve kimliklenme sürecinin politikleşmenin etkisiyle nasıl bir değişime uğradığını sorgulamam gerektiğini düşündürdü. Muhtarla sohbetimiz sırasında televizyon programlarında mahallenin sesi olup olamayacağım sorgulandı. Kahvehanedeki idrakimin yerinde bir tespit olduğunu bir kez daha anlamış olmamla birlikte, beklentiye sebep olmayacak çok net ifadelerle bunun mümkün olmadığını dile getirdim.

Muhtar sohbetimiz sırasında orada bulunan eşi ve kızıyla iletişime geçmeme engel olmuştu. Bu, toplumsal rollerin ve güç ilişkilerinin araştırmacının karşılaşabileceği sınırlara dair önemli bir göstereydi. Günün sonunda yerel seçimlerden sonra hava ısınınca gelmem şartıyla bana yardım edeceklerinin sözünü ve bunun Turgay'dan da teyidini alınca mahalleden ayrıldım.

Pazar yerinde başlayıp mahalle bakkalının önünde biten bu ilk temaslar; mahalle özelinde ötekileştirme deneyimlerini, kültürel kimlik inşa süreçlerini ve toplumsal cinsiyet rollerinin gündelik hayattaki yansımalarını sonraki temaslarda detaylı

analizlerle inceleyebileceğime dair önemli ipuçları sunuyorlardı. Bu ilk temaslar, alan çalışmamın yönünü belirlemekle birlikte bir araştırmacı olarak ötekiliğimin ve kadın oluşumun saha dinamiklerini nasıl etkileyeceğini de gözlemlemem gerektiğini anlamama yardımcı oldu.

2.4. “Alıştık Sana, Mahalleli Gibi Oldu Bak!”

Mahalleyle olumlu ve oldukça faydalı geçen ilk temasın ardından, sosyokültürel dinamiklerin sebep olduğu yeni engeller çıktı karşıma. Ramazan ayına denk geldiğimizden mahallelinin oruç tutuyor olması ve bu sebeple görüşmeye sıcak bakmayacakları bilgisi, araştırmamın zaman planlamasını yeniden değerlendirmeme neden oldu. Çalışmamın zamansal aksaması, bitiş tarihinin uzaması adına üzerimde bir baskı yatırıyordu. Bu içsel kaygılarım, mahallenin kendi ritmiyle uyum sağlamak noktasında çelişiyordu. Bu durumla, mahallenin koşullara uyum sağlamak zorunda olduğumu ve mahalledeki eylemlerimin kontrolünün sadece bende olmadığını derinden kavradım.

28 Nisan’da mahalleye tekrar gittiğimde, ilk temastaki endişe yerini mahallede doğal bir şekilde var olma çabasına bırakmıştı. Kahvehanenin önüne geldiğimde, ilk gelişimde kurduğum bağlantılar sayesinde en azından artık kahvehanedekilerce tanınır olmuştum. Dışarıda kalabalık bir erkek grubuyla otururken kız çocukları yanıma doğru yaklaşmaya cesaret edemeden biraz uzağımda durup dikkatlice beni izliyorlardı. Yanlarına oturduğum ellili yaşlarda olan Mustafa çocuklara kızıp uzaklaşmalarını söyledi. Sanırım rahatsız olacağımı düşünüyordu. Bu hareket, hem “misafirin” mahremiyetini koruma hem de bu sosyal ortamda çocukların yerinin olmadığını ima eden bir tutum olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda, bu tutum, mahalledeki erkeklerin, dışarıdan gelen bir kadın gözlemciye yönelik sorumluluk hissini de yansıtıyordu.

Çocuklar, onlara gülümsememden cesaret alıp tırnaklarımdaki ojelerimle ve kıyafetlerimle ilgili sorular sarmaya başladılar. Onlar için günlük hayatlarında yakından temas kurdukları insanlardan farklıydım ve bir yabancıydım. İlerleyen süreçte, çocuklarla uzun sohbetlerimizde bu yabancı olmama duydukları merak kısa süre sonra hayranlığa dönüştü. Giydiğim kıyafetten saçımı toplama şeklime kadar her halimle ilgilediler ve sohbetlerimiz arasında “*senin gibi olmak, senin gibi kokmak*”

sıkça duyacağım ifadeler olmuştu. Yalnız, bu ilgi kız çocukları tarafından gösteriliyordu. Erkek çocukları, çalışmanın başlarında benden utanıp uzaklaşıyorlardı. Varlığıma alıştıkça yanımdan uzaklaşmaktan vazgeçseler de bire bir diyalog kurmamız çok kolay olmadı. Çocuklar tarafından hem öteki hem de hayranlık duyulacak biri olarak algılanmam, Gaco'ya karşı geliştirilen karmaşık algılarını ortaya koyuyordu. Aynı zamanda çocukların dış dünyaya karşı daha açık ve meraklı bir tutum sergilemeleri tarihsel bağlamdaki Gaco algısının kuşaklar arası değişimini sorgulamam için de bir ipucu olmuştu.

Çocuklarla bu ilk temasımız, büyüklerin müdahalesi ile tekrar kesildi ve sohbetimize oradakilerle devam ettim. Ocak ayında bu kadar kalabalık bir grupta tanışma fırsatım olmamıştı. Bu sırada kahvehanenin önünden geçen herkes durup Romanca, kim olduğumu soruyordu ve benden bahsederken *Gacı* diyorlardı. Her gelene kim olduğumu ve mahalleye niye geldiğimi en başından anlatıyordum. İlk temasta misafir ve kadın olmam üzerinden tanımlanan kimliğim artık oradaki herkes için *Gacı* kimliğine dönüşmüştü ve benim de *Gacı* oluşumu fark edip kabullenmeye başladığım ilk andı.

Birkaç onaylamayan bakış dışında genel olarak olumsuz bir tavırla karşılaşmamıştım, ta ki Turgay'ın babası gelene kadar. Beni görünce yolunu değiştirip kahvenin önüne geldi ve yanımda durarak yanımdakilere kim olduğumu ve neden orada bulunduğumu sordu. Bu konuşmaların hepsi Romanca yapılıyordu. Sorularını Mustafa cevapladı, Turgay'ın babası tam karşımıza oturup birden oldukça yüksek ve gergin bir sesle, Türkçe konuşmaya başladı. Mahallede çalışma yapamayacağımı, bu işi hangi parti adına yaptığımı soruyordu. O ana kadar sakin bir havada ilerleyen sohbet bir anda gerginliğe dönüştü. Bunun üzerine neredeyse bir saattir sohbet ettiğim diğerleri de beni savunmaya geçtiler. Tam bu sırada Turgay geldi. Ortamın gerginliği Turgay'ın gelmesiyle biraz olsun yatıştı. Babasıyla Romanca bir şeyler konuşup onu sakinleştirdi. Haliyle söylenenleri anlayamıyordum ama benim için, o an önemli olan gerginliğin bitmesiydi. Beklemediğim anda gerçekleşen bu tepki, alanda karşılaşabileceğim iletişim zorluklarını ortaya koyuyordu. Bu olumsuzluğa rağmen diğerleriyle kurmuş olduğum olumlu iletişimi devam ettirerek bağ kurmayı sürdürdüm.

Turgay'ın babasının bu tepkisi, bazı mahalle sakinlerinin dışarıdan gelen birine karşı temkinli bir tutum sergilemesinin, maruz kaldıkları damgalanmalar, dışlayıcı politikalar ve topluluğun kendi kimliğini koruma çabalarıyla bağlantılı olduğunu düşündürdü. Özellikle “*Hangi parti adına çalışıyorsun?*” sorusu, geçmişte yaşanan siyasi manipülasyonlara karşı geliştirilmiş bir savunma mekanizması olarak görülebilirdi. Buna karşılık, diğer mahalle sakinlerinin beni savunması, saha çalışması sırasında kurulan olumlu ilişkilerin gücünü ortaya koyuyordu. Bu tür gerginlikleri aşmanın, bir araştırmacının yalnızca akademik değil, aynı zamanda sosyal becerilerini de sınavan önemli bir süreç olduğunu o an derinden kavradım.

Kılavuz kişiyle tanışmamı Turgay sağlayacaktı, ancak o gün Bayındır Çiçek Festivali'ne gideceği için bu görevi Oktay isimli, yirmili yaşlardaki birine verdi. Oktay ile kılavuz kişi adayının evine doğru ilerlerken bir anda kendimizi büyük bir kavganın ortasında bulduk. Elleri sopa ve kesici aletler olan beş altı kişilik bir grup, aynı sayıda başka bir grubu kovalıyordu ve bu kargaşa bizim bulunduğumuz yöne doğru hızla ilerliyordu. Gördüğüm manzara karşısında dehşete kapılsam da hissettiğim korkuyu belli etmemek için Oktay ile konuşmaya devam ettim. Kavga, beni tanıştırmak istedikleri genç kızın oturduğu sokaktaydı. Kalabalık bir grup da bu kavgayı izliyordu. Oktay, mahalleden dışarı çıkmamız gerektiğini, kavga bittikten sonra geri dönmenin daha sağlıklı olacağını söyledi. Mahalleli için bu tür olayların sıradan olduğunu fark ettim; kavga, onların gündelik yaşamının bir parçasıydı. Bu durum, mahallenin çatışma karşısındaki tepkilerini anlamam adına önemli bir gözlem fırsatı sundu. İlerleyen günlerde denk geldiğim kavgalar artık benim için de sıradanlaşmıştı. Bazen ben de kavgayı izleyen gruba dahil olup onlarla kavga hakkında sohbet ediyordum.

Oktay, az önce gördüğümüz kavganın mahalle hakkında olumsuz bir izlenim oluşturmaması gerektiğini söyledi. Kavga eden grubun mahalleye dışarıdan gelen, yasaklı madde satışı yapan kişiler olduğunu ve bu durumun mahalle sakinleriyle bir ilgisi olmadığını ısrarla vurguluyordu. Mahallelinin, özellikle kendi ailesi ve akrabalarının böyle şeylere karışmadığını da belirtti. Ayrıca, beni ablasıyla tanıştıracığını ve ailesinin çalışmamda bana mutlaka yardımcı olmak isteyeceğini de sözlerine ekledi. Bunun üzerine, Oktay ile ablasının evine gittik.

Oktaý'ın beni ikna çabasının nasıl bir anlam ifade ettiğini o gün fark edememiştim. Bu çaba, biz ve onlar ayrımı üzerinden bir kimlik inşasının göstergesiydi. Ayrıca mahalledeki Çingene/Roman kimliğinin, dış gruplardan farklılaşma üzerine kurulduğunu da işaret ediyordu ve burada düşünmem gereken araştırmacı olarak orada olmamın bu inşa ve savunma üzerinde acaba herhangi bir etkisi var mıydı? Bu ve bundan sonraki paylaşımlarda, bana anlatılanların, Gaco ve araştırmacı kimliğime göre şekillendirilip şekillendirilmediklerini anlamaya çalışmak da araştırmacının bütünlüğü açısından çok önemli bir farkındalık yaratmıştı.

Eve girdiğimizde içerisi oldukça kalabalıktı. Kısa bir sohbetin ardından bir anda ayaklanıp hep birlikte Naile'nin oğlunun evine geçtik. Bahçe kapısından içeri girdiğimizde, yaklaşık on kişi yere serilmiş sofra bezinin üzerinde, mangalda pişirdikleri tavukları yiyordu. Hemen sofrada bana da yer açıldı ve bir tabak getirmeleri söylendi. Sofrada benden başka kimsede tabak yoktu. Birkaç saat önce tanık olduğum kaostan tamamen uzaklaşıp kahkahaların ve eğlencenin hâkim olduğu bir ortama giriş yapmışım. Ayrıca, bu sofrada mahallede bana kılavuzluk edecek genç kızla da tanıştım. Bu, gerçek anlamda mahalleden içeri girebildiğimi hissettiğim ilk andı.



Fotoğraf 6: Mahalleyle gerçek anlamda bağ kurabileceğimi hissettiğim ilk günden bir görünüm.

Sahada karşılaştığım ya da karşılaşacağım olay ve durumları, topluluğun dinamiklerini göz önünde bulundurarak, genellemelere ve sınırlamalara kaçmadan, kendi anlam dünyaları içinde emik bir yaklaşımla değerlendirmem gerektiğini daha iyi anlıyordum.

Artık mahalleye gidişlerim belli bir düzene oturmuştu. Her çarşamba öğlen dört gibi gittiğim mahalleden akşam on bir gibi ayrılıyordum. Düğün ve özel bir kutlama var ise, o günlerde de mahallede bulunuyordum. Görüşme yapacağım kişileri, Naile'nin ve kızının yönlendirmeleri ile belirliyorduk. Görüşmecileri yaş ve cinsiyet açısından belirli kategorilere ayırmıştım. Hangi yaş aralığıyla görüşmek istediğimi onlara söylüyordum, onlar da buna göre beni yönlendiriyorlardı. Ancak bir süre sonra, bu durumun bazı sıkıntılarını hissetmeye başladım. Genel olarak mahalledeki herkesle iyi ilişkileri olduğu için büyük bir sorun yaşamadım ancak onların sevmediği ya da onaylamadığı kişilerle doğal olarak görüşme yapamıyordum.

Mahallede geçirdiğim zaman arttıkça tanıdığım insan sayısı artıyor ve bu da kurduğum iletişimlerin daha doğal bir hal almasını sağlıyordu. Tabii ki herkes konuşmayı kabul etmiyordu. Böyle durumlarda hiç ısrarcı olmadan yeni bir görüşmeye geçiyordum. Bazen kalabalık bir sohbet grubuna denk geliyordum. Oradaki ahengi bozmadan sohbetlerine dahil olmaya çalışıyordum. Bazen de böyle denk gelişlerde sadece gözlem yapıp onları dinliyordum.



Fotoğraf 7: Görüşme sonrası kahve davetinden bir kare.

Genelde bir kişiyle başladığım görüşme, diğerlerinin ilgisini çektiğinde kalabalık bir gruba dönüşüyordu. Bu durumun hem avantajları hem de dezavantajları vardı. Avantajı, sohbetin doğal akışı içinde daha fazla kişiye ulaşabilmemdi. Ancak, kalabalık bir grup, özellikle özel konulara girmemi zorlaştırıyordu. Erkeklerin bulunduğu gruplarda kadınların özel hayatlarına dair sorular sormak neredeyse imkânsız hale geliyordu. Aslında doğrudan rahatsızlık yaratacak sorular sormaktan kaçınıyor, genellikle cümle aralarından anlam çıkarma yolunu tercih ediyordum. Ancak, bazen tamamen farklı bir şey konuşurken, bir anda kendileri tüm açıklığıyla cinsellik gibi özel konuları anlatmaya başlıyorlardı.

Bazı günler, ben biriyle görüşme yaparken yanımıza gelen kişiler, bana kılavuzluk yapan Sultan'ı Romanca azarlıyordu. Bana güvenmemesi gerektiğini, onlara kötülük yapacağımı ima eden şeyler söylüyorlarmış. Bu olumsuz yaklaşım mahalle geneline hâkim olmadığı için çalışmanın seyrini derinden etkilemiyordu. Ancak, doğrudan görüşme yaptığım bir kişinin dışarıdan gelen bu tür olumsuz davranışlara maruz kalması, zaman zaman beni oldukça zorluyordu. 60'lı yaşlarda bir kadınla evinin önünde görüşme yaptığımız sırada, bir anda bir bağırma sesiyle dikkatimiz dağıldı. Görüşme yaptığım kadının gelini, kendi evinin önünden bize doğru bağırıyordu. Romanca konuştuğu için anlayamıyordum ama havadaki gerginliği hissediyordum. Kılavuzum Sultan, kadının ne dediğini bana tercüme ediyordu. Kendisinin daha önce bir Gaco'yla konuştuğu için annesinin aylığının kesildiğini, bu yüzden benimle konuşursa kaynanasının da aylığının kesileceğini söyleyerek onu azarlamış. Bunun üzerine, görüşme yaptığım kadın ağlamaya başladı ve aldığı aylıktan başka bir geçim kaynağı olmadığını, öksüz ve yetim torunlarına baktığını anlattı. Kadını böyle bir şey olmayacağına ikna edebildim, ancak bu an, görüşmelerim boyunca yaşadığım en zorlayıcı deneyimlerden biriydi. Bu olay, sonraki görüşmelerde sosyal yardımlar ve bu yardımlara dair endişelerin ne kadar hassas bir konu olduğunu göz önünde bulundurmam gerektiğini de fark etmemi sağladı.

İlk haftalarda yaptığım görüşmelerde, sorduğum sorulara ilgili ve doyurucu cevaplar alamıyordum. Görüşmeciler genellikle uzun uzun geçmişte yaşadıkları yokluktan bahsediyor, bugün durumları daha iyi ise bunu özellikle vurguluyor, kötü ise yalnızca sıkıntılarını dile getiriyorlardı. İlk birkaç hafta yaptığım görüşmelerde sadece geçmişteki sıkıntıları ve bugün de devam eden yoksulluk/yoksunluk hallerini

dinledim. Sorduğum her soru muhakkak bu temalara dönüyordu. Ayrıca bu süreçte, kullandığım dilin çok akademik olduğunu ve görüşmeciler tarafından kolayca anlaşılmadığını fark ettim. Sorduğum sorular, bazen “iyi” ya da “güzel” gibi kısa cevaplarla geçiriliyor, bazen de görüşmeciler bilmedikleri kelimeler için açıklama istiyordu. Ancak açıklama yapmaya çalışırken, örneklerle somutlaştırma çabamın cevapları istemeden yönlendirdiğini fark ettim. Bu durum, görüşmecilerin “aynen” ya da “evet, öyle” gibi onaylayıcı ifadelerle cevap vermelerine neden oluyordu. Bunu farkındalıktan sonra, sorularımı daha basit ve gündelik bir dille sormaya başladım. Akademik kavramlardan uzaklaşıp sohbetin akışına uygun kelimeler kullanarak, daha doğal bir ortam yaratmaya çalıştım. Hatta bazı görüşmelere direkt sorularla değil, gündelik bir sohbetle başlayıp konuyu sohbetin ilerleyen aşamalarında açıyordum. Bu yöntem, görüşmecilerin kendilerini daha rahat hissetmesini sağladı ve daha içten, ayrıntılı cevaplar almama yardımcı oldu.

Alanda dil bariyerleri, zorlukları artıran önemli bir faktördü. Mahalledeki herkes Romanca ve Türkçe biliyordu; ancak özel bir şey konuşacaklarında Romancaya geçmeleri, kültürel kodları ve nüansları anlamamı engelliyordu. Romanca bilmeyişim, topluluğun içsel iletişimine tam olarak dahil olmamı engellediği gibi, duygusal ve sosyal ipuçlarını kaçırmama da neden oluyordu.

Mahalleye ilk adım attığım andan itibaren üzerimde toplanan bakışlar, kim olduğumu ve neden orada bulunduğumu sorgulayan bir merak taşıyordu. Bu meraklı gözler, orada geçirdiğim süre boyunca peşimi hiç bırakmadı. Araştırmam, onların dünyasında bir anlam ifade etmiyordu ne yaptığımı ne de neden yaptığımı kendi gerçeklikleriyle bağdaştıramıyorlardı. Otuzlu yaşlarda, hâlâ bekâr bir kadın olarak bu mahallede böyle bir çalışmaya neden girdiğimi sürekli sorguluyorlardı. Bu sorgulama, benimle yapılan her görüşmede bazen örtük bazen de açık bir şekilde varlığını hissettiriyordu.

Görüşmeler sırasında çalışmanın konusunu ve amacını anlattığım anların, onların ilgisini pek çekmediğini fark ettiğimde bir yol bulmam gerektiğini hissettim. Bu yüzden her sohbetin başında, nişanlı olduğumu ve bu çalışmayı tamamlamamın düğünümüzün gerçekleşmesi için bir ön koşul olduğunu söylüyordum. Bu küçük hikâyeye, sohbetlere anında bir canlılık katıyor, karşıdakilerde bana yardımcı olma isteğini pekiştiriyordu. Birlikte düğünümü dair konuşmak aramızdaki bağı

güçlendiriyordu. Araştırma sürecinde mahalleye giderken parmağıma taktığım alyans, bu anlatının bir parçası oldu. Bu, araştırma sürecimin daha rahat ilerlemesini sağlamakla birlikte varlığımı olduğum gibi kabul etmekte ne denli zorlandıklarını da gözler önüne seriyordu.

Mahalledeki herhangi biri tarafından rahatsız edecek bir bakışa ya da söze maruz kalmamama rağmen, mahalleye giderken mutlaka geniş kalıplı, üzerime çok oturmayan kıyafetler giyiyordum. Bir görüşme sırasında, ortama sonradan katılan bir kadının, bir anda giydiğim pantolonu elleyerek bunlar bizim alabileceğimiz şeyler değil, bak ne kadar kaliteli malı diyerek, üstümdekileri ne kadara aldığımı sordu. Ben daha cevap vermeden kesin çok pahalıdır diye devam edince evimin oradaki pazardan aldığımı söyledim ancak pek inanmadı ama üstelemedi de. Bunun üzerine, artık hep aynı kıyafetleri giymeye karar verdim. Saçımı aynı şekilde topluyor, aynı kıyafetleri giyiyor ve hiç makyaj yapmadan mahalleye gidiyordum.

Birgün yine mahallede dolaşırken yanımızdan bir genç geçti. Kılavuzum Sultan ve yanımızda bize eşlik eden Rabia birbirlerine bakıp gülüşmeye başladılar. Genç uzaklaştığında, Sultan, onun ilk eşi olduğunu ve yaşadıkları sorunları anlattı. Bunun üzerine, ikinci evliliğini yaptığını ve önceki evliliğinde yaşadığı sorunların, aslında annesi tarafından bana anlatıldığını söyledim. Sultan, neden daha önce bu konuyu hiç açmadığımı sordu. Annesinin anlattığı bu durumun mahrem bir konu olduğunu ve kendisiyle paylaşmanın doğru olmayacağını düşündüğümü söyledim. Ayrıca, annesinin bana özel olarak anlattığı bir şeyi, onunla ilgili bile olsa, aramızdaki hatır ve saygıya aykırı olacağı için paylaşamayacağımı ifade ettim. Bunun üzerine Rabia'ya dönüp, "*Bak bana bile sormadı, görüyor musun nasıl güvenilir bir kadın!*" diyerek o gün beni sırdaşı ilan etti. Bu olay, güven ilişkimizi derinleştirdi. Farkında olmadan, çalışmamın ilerleyişini kolaylaştıracak güçlü bir bağ kurmayı başarmıştım. Artık Sultan, mahalledeki tüm dedikoduları benimle paylaşmaya başlamıştı. Bu paylaşımlar, yalnızca görüşmelerimi değil, topluluğun sosyal dinamiklerini ve ilişkilerini anlamamı da derinden besliyordu.

Mahalleli tarafından kabul gördüğümün en önemli işareti, düğünlere ve düğünlerde oynamaya davet edilmemdi. Düğün sahibinin izni olmadan kimsenin ortaya çıkıp oynayamadığı bu ortamda, benim oyuna çağrılmam önemli bir değer göstergesiydi. *Gacı* olsam da onların gözünde artık biraz da olsa onlara benzemeye

başlamıştım; özellikle bana öğrettikleri dans ve el figürlerini yapabiliyor olmam, bu bağın somut bir kanıtıydı.

Mahalleye yaklaşık bir buçuk ay, hiç aksatmadan düzenli gittim; eğer araya zaman girerse bağımızın zedelenmesinden korkuyordum. Ancak, ilerleyen zamanlarda hem mahallenin dinamikleri hem de kendi programım nedeniyle bazı günler gidemediğim oldu. Bu molaların, mahallede yaşadıklarımı içselleştirmek ve daha verimli bir şekilde çalışmak için gerekli olduğunu fark ettim. Bu molalardan sonra, mahalleye döndüğümde herkesin beni merak ettiğini ve neden gelmediğimi sorması, kabullenebildiğimin bir işareti olarak iyi hissettiriyordu.

Mahallede olduğum dönemde, Müjgan adında popüler bir Roman şarkısı, mahallede sıkça çalınıyordu. Görünüşümün televizyondaki şarkıcılara benzetilmesi ve adımlı söylemekte zorlanan bazı çocukların bana Müjgan demesiyle bu isim, çocuklar arasında benimle özdeşleşti. Henüz tanışmadığım çocukların beni İngilizce öğretmeni zannetmesi de dışarıdan gelen biri olarak onlar için hâlâ oldukça farklı ve merak uyandırıcı bir figür olduğumu gösteriyordu. Bu Müjgan isimlendirmesi, hem topluluğun beni kendi bağlamlarında anlamlandırma çabasının bir yansımasıydı hem de çalışmam boyunca yabancılığımın bir simgesi idi.

Mahallede geçirdiğim zamanlar arttıkça aramızdaki bağ güçleniyordu. Zaman zaman, “*Artık mahalleli oldun sen de.*” deseler de benim için değişmeyen kimliğim Gacı’ydı. Kimse adımla seslenmiyordu, beni soran biri olduğunda adımla tanıtıldığımı hiç duymadım. Bu adlandırmayla beni tanıtıyorlardı. Çalışma boyunca, onların gözünde bir Gacı, bazen de bir *belgeselci* olarak kaldım. Mahallede olduğum günlerde ben de kendi adıma yabancılaşıyordum.

Mahalledeyken, kendi sosyal çevremdeki kimliğimden farklı davrandığımı sıkça fark ediyordum. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, yaz akşamlarının birinde yaşandı. Yaz akşamlarında mahallede herkes kapı önüne çıkar, yere serdikleri kilimlerde ya da sandalyelerde otururdu. Sokaklar her zaman çok kalabalık olurdu. Son ses müzik dinleyenler, yemek yiyenler, çay içenler ve dans edenler bir aradaydı. Her bir sokaktan geçiş, sanki televizyon izlerken kanallar arasında geçiş yapıyormuşum gibi bir his uyandırıyor. O akşamlardan birinde, saat on gibi, Nergis arabayla onu dolaştırmamı istedi. Bu isteği duyan diğerleri de bize katıldı, biraz sıkışarak yedi kişi arabaya bindik. Mahalledeki tüm sokakları dolaşmaya başladık.

Arabanın camlarını indirip Müjgan şarkısını son ses açtık. Geçtiğimiz her sokakta, kapı önünde oturanlar alkışlarla ve danslarla eğlencemize eşlik ediyordu. Ancak girdiğimiz bir sokakta, mahalleden olmadığını bildiğim bir grup gördüğümde bir anda müziğin sesini kısmak istedim. Yanımda oturan Nergis ve diğerleri bu hareketimi sorguladığında fark ettim ki mahalleliyle birlikteyken mahalle bağlamında olağan gördüğüm davranış, dışarıdan bir figürle karşılaşınca kendi öznel kimliğimi hatırlatmıştı. O an, yaptığım şeyin o kimlik için olağandışı olduğunu açıkça hissettim. Bu hem sahadaki uyum çabamı hem de kendime dair sınırlarımı sorguladığım bir an oldu.

2.5. Mahalleden Notlar

Öznel kimliğimi ve taşıdığım önyargıları sorgulamamla başlayan etnografik çalışmamın ilk adımları; İzmir'in Bayındır ilçesi Çırpı Mahallesi'nde gerçekleştirdiğim saha çalışmasıyla, toplumsal stereotiplerin üzerimdeki etkilerini fark etmemi ve bu etkilerden arınmam gerektiği farkındalığıyla da değişime uğrayıp hızlandılar. Araştırmacı olarak mahalleliyle ilk temaslarda karşılaştığım belirsizlikler ve saha dinamiklerinin dayattığı zorluklar hem araştırmacı kimliğimi hem de öznel kimliğimi dönüştüren bir sürecin başlangıcı oldu. Çalışma süresince, mahallenin görünmez sosyal sınırlarında yürürken Gacı olarak tanımlanmanın getirdiği ötekilik hissini doğrudan deneyimlemem, bu topluluğun kültürel gerçekliğini daha derinden anlamamı sağladı.

Mahalledeki Gacı adlandırması, bir yandan topluluğun beni kategorize etme çabasını diğer yandan da topluluğun kendi iç sınırlarını nasıl çizdiğini anlamam için bir pencere açtı. Bu terimle bana atfedilen kimlik, topluluğun kültürel pratiklerine sınırlı bir dahil olmayı mümkün kılarken tam anlamıyla bir aidiyet kurmamı engelliyordu ve böylece etnografik çalışmalardaki "içeriden-dışarıdan" karşıtlığını açıkça görebiliyordum. Topluluğun tanımlamalarını ve bu tanımların benim kendi konumuma dair algılarımı nasıl etkilediğini analiz etmek, araştırmacı olarak taşıdığım ön yargıları ve bu ön yargıların topluluğu anlamadaki sınırlılıklarını fark etmemi sağladı. Özdüşünsel olarak, Gacı kimliği, toplulukla ilişkilerimi şekillendirirken, aynı zamanda benim kendi kimliğimi de yeniden değerlendirmeme olanak tanıyordu.

Bu süreç, yalnızca topluluğu değil kendimi de anlamamı sağlayan bir deneyim olmuştur.

Düğünlerde dans etmeye davet edilmek topluluğun bana karşı tutumunun dönüştüğüne dair önemli işaretlerdi. Bu saygı ve kabulün bir göstergesiydi. Ancak, bu tür dahil olma anları sırasında hissettiğim yabancılaşma, özdüşünümsel bir analizle değerlendirildiğinde, bu kabulün belirli sınırlar içinde kaldığını ortaya koyuyordu. Topluluğun pratiklerine dahil olurken aynı zamanda bu pratiklerin dışında kalma hissini deneyimlemek, benim için bir tür “sosyal sınırdaki yaşama” durumu oluşturdu. Bu sınır, topluluğun bana olan yaklaşımını kadar benim onlara olan bakışımı da şekillendiriyordu.

Topluluğun belirli üyelerinin kılavuzuma karşı sergilediği olumsuz tutumlar ve bazı görüşmecilerin sosyal yardımlarının kesileceği korkusu gibi durumlar, saha çalışmasında karşılaşılan güçlüklerin altını çiziyordu. Bu olaylar, sahadaki varlığımın nasıl sorgulandığını ve bu sorgulamanın topluluğun kendi iç dinamikleri üzerinde nasıl bir etki yarattığını gösteriyordu. Bu noktada düşünümsel bir bakış açısıyla, benim topluluğa dair beklentilerimi ve yaklaşımımı yeniden değerlendirmem gerekti. Örneğin, görüşmecilerin kullandığı dile karşı daha duyarlı olmayı ve sorduğum soruların mahremiyet sınırlarını aşmamasına dikkat ettim.

Kılavuzumun bana güven duymasıyla başlayan dedikodu paylaşımı, topluluğun iç dinamiklerine dair bilgi edinmemi sağladı. Ancak bu durum, topluluğun sosyal yapılarına yönelik bir açıklık getirirse de topluluk içindeki ilişkilerin karmaşıklığını ve bu ilişkilerin araştırmacıya nasıl aktarıldığını anlamada özdüşünümsel bir analiz gerektiriyordu. Dedikodular, sadece bilgi toplamak için bir araç değil, aynı zamanda topluluğun beni nasıl gördüğünü ve bu görme biçiminin nasıl bir etkileşim yarattığını da anlamamı sağladı.

Kadın araştırmacı olmam, beni, saha çalışmasında hem araştırma gereklilikleriyle hem de toplumsal cinsiyet kimliklerine yönelik beklenti ve denetimle mücadele etmek zorunda bırakıyordu. Kıyafetlerime ve davranışlarıma özen gösterme çabam ve de nişanlılık hikâyem, bu denetimlere uyum sağlama çabası olarak, bir yandan toplumsal normları gözlemleme sürecimi kolaylaştırırken diğer yandan bu normlara boyun eğme zorunluluğunun yarattığı bir yabancılaşma deneyimi sunuyordu. Bu durum, topluluğun normlarına uymanın etnografik araştırmalarda veri toplama

sürecini kolaylaştırabileceğini, ancak araştırmacının kendi kimliğini de dönüştürmek zorunda kalabileceğini gösterdi. Kadın araştırmacılar için, toplumsal cinsiyet rollerine uyum sağlama gerilimlerinin hem saha çalışmasının seyrini hem de araştırmacının kendi konumunu nasıl şekillendirdiğini analiz etmek saha çalışmasının önemli bir parçasıdır.

Bu nedenle, kadın araştırmacıların toplumsal cinsiyet rollerinin etkisiyle karşılaştıkları zorlukların ve stratejilerinin değerlendirilmesi hem metodolojik yaklaşımlara hem de araştırma sonuçlarının yorumlanmasına önemli katkıları sunmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇIRPI MAHALLESİNDE KİMLİK İNŞASI VE ÇATIŞMA DİNAMİKLERİ

Bu bölümde, Çırpı Mahallesi'nde Roman kimliğinin inşası ve bu sürecin çatışma dinamikleri ele alınmıştır. Bu bölüm içindeki başlıklarla, farklı teorik yaklaşımlar ve saha gözlemleriyle desteklenerek, Roman kimliğinin tarihsel, mekâsal ve toplumsal bağlamlarda nasıl şekillendiğini anlamak amaçlanmaktadır. Roman topluluğunun; *Çingenelik* kavramını reddederek kimliğini olumlu değerlerle yeniden tanımlama çabası, kimlik inşası süreçlerinin dinamik bir yapı olduğunu göstermektedir. Bu süreç aynı zamanda, topluluğun kendini diğer gruplardan ayırarak sosyal sınırlar oluşturmasını ve bu sınırları günlük yaşam pratikleriyle pekiştirmesini içermektedir.

Teorik çerçevede, Jenkins ve Barth'ın kimlik ve sınır teorileri, Lefebvre'nin mekânın toplumsal üretimi anlayışı, Hall'un dinamik kimlik kavramı ve Giddens'in ekonomik koşullara bağlı kimlik inşası gibi yaklaşımlar, Çırpı'daki kimlik dinamiklerini anlamada önemli bir zemin oluşturmuştur. Aynı zamanda Bauman'ın modern dünyada kimlik arayışına ilişkin görüşleri de bu çalışmada ele alınmış, kimliğin toplumsal belirsizlikler karşısında sürekli yeniden üretildiği gösterilmiştir.

İlk başlıkta, Roman topluluğunun tarihsel süreçte Çingenelikten ayrılarak kendi kimliğini yeniden inşa etme çabaları incelenmiştir. İkinci başlıkta, Çırpılı Romanların, Atatürk ve Selanik göçmenliği üzerinden kurduğu tarihsel bağlar, ulusal kimlik ve yerel aidiyet arasında bir denge arayışını yansıttığı gözlemlenmiştir. Üçüncü başlıkta, Romanların dini kimlik dönüşümü ele alınarak, dini kimliğin toplumsal kabul ve siyasi aidiyetle nasıl yeniden inşa edildiği tartışılmıştır. AKP'nin Roman Açılımı politikalarının, topluluğun dini ve ekonomik kimlikleri üzerindeki etkisi detaylandırılmıştır.

Sonraki iki başlıkta, Romanların Kürtler ve Suriyeli göçmenlerle olan etkileşimleri, kimlik inşası ve toplumsal hiyerarşi bağlamında analiz edilmiştir.

Özellikle ekonomik rekabetin ve mekânsal ayrışmanın, Romanların kimlik algısında nasıl bir öteki tanımlaması yarattığına dikkat çekilmiştir. Ayrıca son başlıkta, akademik bilgi ile yerel bilgi arasındaki çelişkiler ele alınarak, Roman kimliğinin farklı bağlamlarda nasıl algılandığı ve yeniden üretildiği gösterilmiştir.

Bu bağlamda, çalışma, kimliğin sadece bireylerin içsel bir özelliği değil; tarihsel, toplumsal ve ekonomik bağlamlarla şekillenen dinamik bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Roman topluluğunun kimlik inşası süreçleri, toplumsal etkileşimler, mekânsal dinamikler ve ekonomik koşulların bir araya gelmesiyle şekillenmiş; bu süreç, aynı zamanda topluluğun kendini diğer gruplardan ayırıştırma stratejilerini anlamamıza olanak tanımıştır. Bu bölümde, bu dinamikleri derinlemesine inceleyerek, kimlik inşasına dair çok boyutlu bir perspektif sunmak amaçlanmaktadır.

3.1. Çırpı’da Roman Kimliğinin İnşası: “Roman Olan Biz” Söylemi Üzerinden Sosyal Dinamikler ve Sınırlar

Çırpı Romanlarının kimlik inşası, birden fazla teorik çerçeveye açıklanabilecek çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Bu inşa sürecinde Richard Jenkins ve Fredrik Barth’in(1969) sosyal etkileşim ve sınır teorileri, kimlik inşasının temelini oluştururken, Henri Lefebvre’nin (2019) mekânın toplumsal üretimi yaklaşımı, bu sınırların fiziksel ve toplumsal bağlamlarda nasıl somutlaştığını anlamaya olanak sağlar. Stuart Hall’un (1997) dinamik kimlik anlayışı, Anthony Giddens’in (2010) ekonomik koşullara bağlı kimlik inşası ve Zygmunt Bauman’ın(2020) modern dünyada kimlik arayışı üzerine görüşleriyle birleşerek, kimlik dinamiklerinin tarihsel, ekonomik ve kültürel bağlamlarda nasıl yeniden üretildiği geniş bir çerçeveden ortaya konulabilir. Bunların yanı sıra; Jenkins’in (2016) sosyal kimlik teorisi, Roman topluluğunun biz ve onlar ayrımıyla sosyal sınırlarını nasıl tanımladığını açıklarken, David Harvey’in (2019) mekânsal adalet teorisi, bu sosyal sınırların mekânla nasıl ilişkilendirildiğini anlamamıza olanak tanımıştır. Çırpı Mahallesi’nde bu teoriler, kimlik inşasının sosyal ve mekânsal boyutlarının birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

Jenkins’e göre kimlik, bireylerin içsel özelliklerinden çok, sosyal etkileşimler yoluyla inşa edilir ve grup aidiyeti, diğer gruplardan farklılaşma üzerinden tanımlanır (Jenkins,2016:39-40). Bu süreç, dil, kültür, mekân ve davranış biçimleri gibi sosyal

unsurlarla şekillenir. Barth'ın etnik sınırlar teorisi de bu farklılaşmanın biyolojik veya kültürel özelliklerden çok sosyal etkileşimler sonucu oluştuğunu vurgular (Barth,1969:15-16). Çırpı Romanları, bu iki teorinin kesiştiği bir bağlam sunarak, kimliklerinin hem bireysel hem de kolektif düzeyde sosyal etkileşimlerle nasıl şekillendiğini örneklemektedir. Bunun ilk örneği Çingeneliğin reddidir.

Çırpı'da Roman kimliğinin inşası özellikle Çingeneliğin reddi üzerine temellendirilmiştir. Bu kimlik tanımı daha çok kırk yaş ve altı gruplarda yaygın bir şekilde kendini göstermektedir. Çırpı Romanlarının Çingene adlandırmasını reddederek yalnızca bir sınırın çizildiğini değil, aynı zamanda bu sınırın sosyal algılar ve toplumsal değerlerle nasıl yapılandırıldığını göstermektedir. Bu adlandırılmanın reddi sadece mahalle özeline ait değildir. Yapılan akademik çalışmalar, bu tepkiselliğin tarihsel bir sürecin devam olarak var olduğunu göstermektedir. Birinci bölümde adlandırmalar kısmında detaylıca ele aldığımız tartışmalarda bunun örnekleri sunulmuştur.

Çırpı Romanları, Çingenelik ile Romanlık arasında kültürel ve etik bir fark yaratarak kimliklerini tanımlamaktadır. Barth'ın teorisine göre bu sınır, günlük pratiklerde yeniden üretilmekte (Barth,1969:18) ve Çırpı topluluğu içinde grup aidiyetini güçlendirmektedir. Mahallede geçirilen süre boyunca yapılan görüşmelerde hiçbir katılımcı Çingeneliği kabul eden bir ifade kullanmamıştır. Keskin sınırlarla iki adlandırmayı ayırıp çoğunluğun hâkim dilinde yaratılmış, olumsuz imgelerin tümünü Çingene adlandırmasına yükleyip Roman kimliğinin artı değerlerinin altı çizilmiştir.

Jenkins'in grup içi aidiyet ve grup dışı ayırım süreci (2016:112), Çırpı Romanlarının "*Roman başka, Çingene başka.*" KK.31 söyleminde açıkça görülmektedir. Bu söylem, Barth'ın etnik sınırların sosyal etkileşimlerle çizildiği görüşüyle örtüşmektedir. Bu ifade mahallelinin kendi kimliğini tanımlarken Çingeneliği reddetmesinin en net işaretidir. Çingenelik, tarihsel süreçte pejoratif anlamlar yüklendiği için mahalle sakinleri bu terime mesafelidir. Çırpılı Romanlar, Çingenelik ile Romanlık arasında keskin sınırlar çizerken, Roman kimliğini olumlu özelliklerle betimlemektedirler. "*Roman adam demek, insan demek.*" KK.31 ifadesiyle, Roman kimliği insanlık ve erdemle ilişkilendirilirken, "*Çingene göçebe aşağılık hırsız dini olmayan çocuk çalan yersiz yurtsuz demek biz çingeneyi kabul*

etmiyoruz.” KK.31 ifadesinde de görüldüğü üzere Çingenelik göçebe, hırsız, dinsiz ve yersiz-yurtsuz gibi olumsuz niteliklerle tanımlanmaktadır.

Çırpılı Romanların bu reddi ve Roman kimliğini olumlu değerlerle tanımlamaları, Stuart Hall’un temsil mücadelesi kavramıyla da açıklanabilir. Hall, kimliğin sabit bir yapı olmadığını, aksine sürekli yeniden inşa edilen dinamik bir süreç olduğunu savunur (Hall,1997:2-17). Hall’un kimlik mücadelesi anlayışı, Çırpılı Romanların tarihsel olarak olumsuz çağrışımlarla yüklü Çingenelik kimliğini reddederek Roman kimliğini olumlu değerlerle yeniden inşa etmeleriyle örtüşmektedir.

Hall’un teorisi bağlamında, bu yeniden üretim süreci, aynı zamanda topluluğun tarihsel algılar ve çağdaş sosyal dinamikler arasında bir köprü kurmasını sağlar. Roman kimliğinin olumlu değerlerle tanımlanma süreci, topluluğun kendini geçmişin olumsuz algılarından ayırıştırma stratejisinin bir parçası olarak da okunabilir:

“Roman olduğumuz için kendimizle gurur duyuyoruz hem neşeliyiz fazla parada gözümüz yok.” KK.30

“Romanlar yediklerini içtiklerini paylaşır kin tutmaz barışı seven bir toplumuz. Yunus Emre’nin; ‘Ana rahminden geldik pazara, bir kefen aldık döndük mezara.’ dediği gibi dünya sevdası yok birikim sevdası yok. Eğlence ve günlük yaşamı seviyoruz.” KK.31

“Mayamızda var. Eğlenceyi severler, kötü art niyet yok bizde.” KK.39

Bu olumlu özellikler, Roman kimliğinin grup içi dayanışmayı pekiştiren unsurları olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca Yunus Emre’nin felsefesine yapılan atıf, Roman kimliğini manevi bir derinlikle de bağdaştırmaktadır. Bu söylemlerden, Roman kimliğinin dayanışmacı, paylaşımcı ve barışçıl değerlerle yeniden tanımlandığını ve topluluğun geçmişten gelen olumsuz temsillere karşı bir kimlik mücadelesi verdiğini anlaşılmaktadır.

Jenkins’in (2016) söz ettiği sınır çizme sürecinin ilk izi Çingeneliğin reddi ile örneklenebilirken, Barth’ın (1969) etnik sınırlar teorisi bu sürece daha geniş bir perspektif kazandırır. Kimlik sınırları, sosyal etkileşimler sonucu daha da belirginleştiği ifade edilmektedir. Çırpılı Romanlarının, *“Bizimkiler diğerlerinden*

iyidir.” KK.6 söylemiyle kendilerini diğer Roman gruplarından ayırmaları, bu sınır çizme sürecinin somut bir örneği olarak düşünülebilir:

“Roman Romandır da yine fark var, bizimkiler daha iyidir. Ağırbaşlı bizimkiler mesela şimdi senin bir şeyin kaybolursa gelir buradan alır gidersen onlardan alamazsın hırsız onlar. Kalaycılar da yaramaz onlar kalay yapıyorlar bizim mahallede yok onlar sonradan geldiler.” KK.28

Bu ifade, Çırpı Romanlarının kendi topluluklarını ahlaki değerler, ağırbaşlılık ve güvenilirlik üzerinden tanımladığını ve diğer Roman gruplarını olumsuz niteliklerle ilişkilendirerek sosyal sınırlar çizdiğini göstermektedir. Bu süreç, grup içi dayanışmayı güçlendirirken, grup dışı farklılıkları vurgulayan bir kimlik stratejisine işaret eder. Bu ifadeler, sosyal etkileşimlerin yalnızca dış gruplarla değil, iç gruplar arasında da kimlik sınırlarını şekillendirdiğini ve biz ve onlar ayrımının iç gruplar arasında da işlediğini göstermesi bakımından önemlidir. Çırpılı Romanlar özelinde de bu durumun çok açık bir şekilde kendini var ettiği görülmektedir.

Barth’ın etnik sınırlar teorisi, bir grubun yalnızca belirli özelliklere sahip olmasından ziyade, bu özellikleri grup sınırlarını tanımlamada nasıl kullandığıyla şekillendiğini savunur (Barth,1969:17). Mahalledeki biz ve onlar ayrımı, yalnızca ahlaki değerlerle sınırlı değildir; dil gibi sembolik unsurlar da grup aidiyetini güçlendirmek ve sınırları belirginleştirmek için kullanılmaktadır. Çırpı Romanlarının Romancayı hem grup içi dayanışmayı artırmak hem de grup dışı farklılıkları keskinleştirmek için kullanması, bu teorilerle uyum göstermektedir:

“Çocuklarımıza Romanca öğretiyoruz. Eğer kaç tane dil konuşuyorsan o kadar insansın. Biz çocuklarla devamlı Romanca konuşuyoruz. Bizim sülale Romanca konuşuyor.” KK.39

Bu ifade, çocuklara dilin öğretilmesi, topluluğun kültürel devamlılık konusundaki hassasiyetini yansıtmaktadır. Ancak aynı dil konuşmanın, tek başına bir aidiyet yaratmadığını da şu ifadede açıkça görülmektedir:

“Mahalleye kalaycılar geldi, onlar bizden değil ama Romanca biliyorlar, başka Roman onlar.” KK.28

Bu söylemlerden anlaşılıyor ki dil, Çırpı Romanlarının kimlik inşasında hem bir aidiyet aracı hem de ayrışma mekanizması olarak önemli bir rol oynamaktadır.

Romanca, topluluğun nesiller arası kültürel devamlılığını sağlayan bir unsur olmasının yanı sıra, biz ve onlar ayrımını da keskinleştiren bir araçtır.

Çırpı Romanlarının kimlik inşasında buraya kadar irdelenen unsurlara mekânsal aidiyet ve yerleşiklik de eklenerek yeni bir inşa bağlamında diğer gruplardan ayrılmaya çalıştıkları, sahadaki görüşmelerde ortaya çıkmıştır. Çırpı Romanlarının yerleşik yaşam tarzını kimliklerinin temel bir unsuru olarak tanımlamaları, Barth'ın (1969) sosyal sınırlarını mekânsal bağlamda yeniden ürettiklerini göstermektedir. Örneğin, *“Biz göçebe değiliz, yerleşmişiz”* KK.29 söylemi, mekânın kimlik sınırlarını belirginleştirmede oynadığı rolü gözler önüne serer. Bu durumda bu yeni sınır inşası Barth'ın(1969) anlayışını, Henri Lefebvre'nin (2019) mekânın kimlik inşasında bir araç olduğu görüşüyle desteklenebilir.

Lefebvre'nin mekânın toplumsal üretimi teorisine göre, mekân yalnızca bir fiziksel alan değil, kimliklerin ve toplumsal ilişkilerin üretildiği bir süreçtir (Lefebvre,2019:67). Çırpı Romanlarının yerleşik yaşam tarzını kimliklerinin temel bir unsuru olarak görmesi, bu teoriyi destekler:

“Adamlar kalay işine gidiyorlar, onlar İzmir 'de oturuyorlar, İzmir 'de evleri var. Çeşme'ye gidiyorlar çalışmaya, açık arabalarda yatıyorlar. Onlar göçebe hayatı yaşıyorlar. Bizde öyle bir şey yok, onların dili biraz farklı.” KK.28

Bu söylemler, yerleşikliğin kimlik tanımlayıcı bir unsur olarak öne çıktığını ve Çırpı Romanlarının göçebe gruplardan ayrışma çabası içinde olduklarını göstermektedir. Böylece mahalleli için mekân, sadece bir yaşam alanı değil, aynı zamanda kimlik sınırlarının fiziksel ve toplumsal olarak üretildiği bir araç olduğu değerlendirilmesi yapılabilir:

“İzmir 'den pek alışverişimiz yok. Yabancı onlar. Diğer Romanlar, Kalaycılar var, göçmenler var. Alışverişimiz yok onlarla. Biz oraya hiç gitmiyoruz korkuyor millet onlardan. Onlar bizden farklı onlar biraz hırsız çakal.” KK.14

“Bayındırlı onlar, Roman ama başka türlü bir roman onlar. Cins onlar bıçağı cebinde olacak bilmem ne olacak. Ama bizde yok. Biz de beğenmiyoruz o insanları. Biz Romanız ama onlara da Roman diyorlar. Biz kendi bölgemiziz. Arakçı'dan tut, Çaybaşı bizim Romanlardan, onlar güzel. Bayındır Obalılar mı ne diyorlar onlar

bizimle uyuşmuyorlar. Onlar da tabii Selanik'ten gelmedir köken olarak. Limon, Çakmak, Karademir bunlar onların soyadları biz mesela Elekçi sülalesiyiz.” KK.6

Bu ifadelerde mekânsal sınırların grup içinde çok keskin çizildiği görülmektedir. Ayrıca bu mahalleli için genel bir kabul niteliğindedir. Başka türlü ve cins olan Romanlarla, damgalanmış kimlik ve mekân algısından ayrılmaya çalıştıkları düşünülebilir.

Mekân, aynı zamanda, diğer gruplarla karşılaştırıldığında Çırpı Romanlarının kendilerini daha ahlaki ve düzenli bir topluluk olarak tanımlamalarına imkân tanımaktadır. Bu durumda yine, Barth'ın (1969) sınır teorisiyle Lefebvre'nin (2019) mekân kavramı arasında güçlü bir ilişki kurmamıza imkân tanımaktadır.

“Bizde bıçak mıçak silah yok ama Bayındırdaki romanlar taşıyor onlar da Roman ama onlar bizim gibi değil, biz aileye bağlıyız mesela.” KK.4

“Bizim Çırpı civarında bölgesinde böyle kadına şiddet Allah göstermesin bizim Çırpı'da.” KK.7

Aileye bağlılık ve silahsız yaşam gibi toplumsal normların, Çırpılı Romanların kendi kimliklerini olumlu bir çerçevede tanımlama sürecinde merkezi bir rol oynadığını ve mahallelinin kendilerini diğer Roman gruplarına kıyasla daha üstün ve farklı gördüklerini göstermektedir. Çırpı Romanlarının yaşadıkları bölgede şiddet olaylarının olmamasıyla övünmeleri, toplumsal normlara dayalı bir kimlik inşasına işaret eder. Bu normlar, Lefebvre'nin(2019) görüşünü destekler niteliktedirler. Böylece sadece mekânsal bağlam değil sosyoekonomik koşullar da kimlik inşasında önemli bir çatışma dinamiği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Giddens, özellikle modern toplumda kimliğin sabit bir yapı olmadığını ve bireylerin çevreleriyle sürekli etkileşim içinde kimliklerini yeniden inşa ettiklerini savunur. Bu yeniden inşa sürecinde sosyal, kültürel, politik ve ekonomik koşulların belirleyici olduğunu ileri sürer (Giddens, 2010:38). Bu bağlamda, Çırpı Romanlarının ekonomik faaliyetleri, özellikle tarım işçiliği, kimliklerinin tanınmasında ve yeniden inşasında önemli bir rol oynar. Çırpı Romanları, ekonomik statüleriyle tanınmanın yanı sıra bu statüyü grup aidiyetlerini belirginleştirmek için bir araç olarak kullanmaktadır.

“Çok farklı insanlarımız var şu anda şöyle anlatayım sana adamın durumu iyidir mesela lüks hayatı yaşıyordur ama değemezsin adama Roman olduğunu tanıyamazsın. Roman olduğuna bin tane şahit lazım Roman demen için. Ama şimdi bizim buradaki Çırpıdaki halk köy işine gittikleri için hemen belli oluyorlar.” KK.28

“Şimdi biz bu Ege bölgesinde çoğu romanı tanıyoruz. Biz hepsini tanıyoruz desem yeri yani. Tabii çoğunu tanıyoruz. Biz kendimizi şak diye belli ediyoruz, kendimizi gösteriyoruz. Anlıyom ben o kişinin ne olduğunu, bizden olduğunu.” KK.26

Bu ifadeler, ekonomik koşulların kimlik algısı üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Tarım işçiliği, Çırpı Romanlarının kimliklerini dış dünyaya sunma biçimlerinden biri haline gelmiştir. Bu durum, Giddens’in teorisini desteklerken, ekonomik faaliyetlerin topluluk içindeki statü farklılıklarını da yeniden şekillendirdiğini göstermektedir. Ekonomik refahın grup aidiyetine olan etkisi de dikkat çekicidir. Daha yüksek ekonomik statüye sahip Romanların kimliklerinin fark edilmesinin zorlaşması, ekonomik durumun kimlik algısına olan etkisini daha da belirgin hale getirmektedir. Zengin ve fakir Romanlar arasındaki farkın, topluluğun kendi içinde farklı kimlik ve statü algılarına yol açtığı görülmektedir.

“Zengin olan da var bizim kabileden onlar iyi giyimleri kuşamları evleri demezsin Roman. Çünkü kimisinin anneden babadan miras kaldı. Çoluk çocuk çalışıyor, işi güzel diyelim. Güzel bir yerlerde çalışıyorlar o para topluyor. Biz şimdi fakir. Neden oluyor burada, bizim tarla olmadığı için. Biz köle gibi çalışıyoruz. Nasıl bir zamanlar kölelik vardı biz onu yaşıyoruz. Eskiden bir film vardı köle izaira bilyon mu onu biz yaşıyoruz. Ha bizde ne var şimdi, özgürlük var. Onlarda özgürlük yoktu onlar sadece bir ekmek için çalıştırılıyordu. Hani kölelik vazifesi ama biz kendimiz özgürüz hani elin tarlasında çalışıyoruz, bedenle çalışıyoruz, toprakla savaşıyoruz, başkasına çalışıyoruz, sadece bizim kazancımız, kazancımızı alıyoz. Özgürlüğümüz var, başka bir şeyimiz yok onlar daha kötüydü.” KK.9

Romanlar ekonomik koşullarına tepki olarak özgürlük vurgusunu kimliklerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Zengin ve fakir Romanlar arasındaki ekonomik farklılıklar, topluluk içinde statü algılarını çeşitlendirdiği gibi, dışarıdan algılanan kimlik sınırlarını da bulanıklaştırmaktadır. Toprakla çalışma pratiği ve kölelik metaforunun kullanımı ise, ekonomik faaliyetlerin kimlik üzerindeki etkisini tarihsel

bir bağlamda anlamlandırmaya olanak tanır. Bu bulanıklaşmayı modern dünya pratikleri içinde Bauman ile yorumlamaya çalışılabilir.

Bauman'a göre kimlik, modern dünyada sabit bir yapı olmaktan çıkmış ve sürekli bir arayış sürecine dönüşmüştür. Onun teorisine göre, bu tür kimlik arayışlarındaki dönüşümler, toplumsal belirsizliklere verilen bir yanıt ve kimlik arayışının bir parçası olarak açıklanmaktadır (Bauman, 2020: 93). Çırpı Romanlarının, kendilerini tarihsel kimlik algılarından farklı bir şekilde tanımlama çabası, bu arayışın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Çırpı Romanları, kendi kimliklerini mekânsal ve toplumsal aidiyet üzerinden tanımlarken, aynı zamanda değişen sosyal ve ekonomik dinamiklere uyum sağlayarak yeni kimlik tanımları da inşa etmektedirler. Eski-yeni karşıtlığı üzerinden modern dünya düzeni içinde Çırpılı Romanların kimlik tanımlarında bu izler görülmektedir. Saha görüşmeleri sırasında evlerinin içinin artık bir Gaco evinden farksız olduğu vurgusu ve “*Sen evlerimize geldin gördün, var mı bir fark?*” *KK.1* gibi söylemler bu durumun somut örnekleri olarak değerlendirilebilir.

“Eski Romanlar çöplerle ekmek pişiriyorlardı. Sobayı naylon çadırımızın içinde yakıyorduk. Çok işkence, ışık falan yok. Kandil yakardık. Yağla nemlendiriyoruz sabaha kadar yanardı o löküs vardı. Burda kimsede televizyon yoktu. Çadırda yaşarlardı. Bak bize şimdi evimizi gördün her şey var.” *KK.37*

Çırpılı Romanların, geçmişte çadır ve geleneksel yaşam koşullarından modern evlere ve teknolojilere geçişleri, yeni kimlik arayışının somut bir örneğini sunmaktadır. Eskilerle kendi yaşamlarının karşılaştırıldığı ifadede, kimliklerinin mekânsal ve toplumsal aidiyet üzerinden nasıl yeniden tanımlandığını göstermektedir. Bu süreç, toplumsal belirsizliklere uyum sağlama çabasıyla birleşerek, kimliklerini tarihsel bağlamdan bugünkü koşullara taşıyan dinamik bir dönüşüm sergilemektedir.

Kuşaklar arası kimlik inşasının farklı temellere dayandığı, sahadan elde edilen verilerde açıkça görülmektedir. Eski kuşakta ulusal kimlik öncelenirken orta yaş grubunda dini kimlik giderek daha belirgin hale gelmiştir. Genç kuşaklarda ise durum çok daha karmaşık bir yapıdadır. Gençler söz konusu olunca Çingeneliğin reddinin yanına Romanlara benzememek de ekleniyor. Hem yaşadıkları mahalleye hem de ait oldukları topluluğa karşı aidiyet duyguları zayıf ve o aidiyet çemberinin dışında kalabilmek için de bir çaba söz konusu. Bu dönüşüm, mahalledeki kimlik

dinamiklerinin toplumsal ve siyasi koşullara bağlı olarak nasıl değiştiğini anlamak için kritik bir ipucu sunmaktadır.

“Bana söylüyorlar bazen, “Nerelisin?” ben de diyorum Çırpılıyım. Roman mahallesinden. Onlar da bana diyor ki sen hiç onlara benzemiyorsun. Ben mesela Dört Yol’a gittim, terlik falan satıyor kadın. O da gacodur, alışveriş yapıyoruz biz ondan. Taksitle veriyor kadın her Çarşamba işte. Oraya gittim, bir tane kadın Arıkbaşı kadın; onlar bana bakıyorlar sürekli, ben beğenmeye çalışıyorum. Neyse kadın bana çok güzelsin, maşallah hiç Romanlara benzemiyorsun, kadın hep bu lafı konuştu gidesiye kadar. Romanlarla alakan yok. Hep kadın bu lafı konuştu yani. Ben de dedim rica ederim, teşekkürler. Ondan sonra satıcı kadın, kendi de beğeniyor beni Romanlarla alakan yok diyor.” KK.15

Bu ifade, Roman kimliğinin toplumda belirli negatif stereotiplerle ilişkilendirildiğini ve bu stereotiplerin, bireyin sosyal ilişkilerinde kimlik müzakeresine konu olduğunu göstermektedir. “Romanlara benzemiyorsun” söylemi, Gaco tarafından kurulan tahakküm ilişkisini yansıtırken, bireyin bu söylemi hoşnutlukla karşılaması, ötekileştirici algılarla mücadele etmenin bir stratejisi olarak değerlendirilebilmekle beraber kendisinin de bu algıyı içselleştirip kimliğini güçlü olandan yana bir konuma yerleştirme çabası olarak da yorumlanabilir.

Öte yandan, mahallede gaco ile ekonomik bağlar üzerinden kurulan ilişkiler, kimlik sınırlarının belirlenmesinde veya aşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu ekonomik etkileşimler, toplumsal algıların yeniden şekillendirilmesine olanak sağlayarak, Roman kimliğinin sürekli bir müzakere süreci içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2. Çırpılı Romanların Kimliğinde Ulusal Kimlik ve Gururun İzleri

Saha görüşmeleri sırasında, kimlik inşasının kuşaklara göre farklı şekillerde kurgulandığı gözlemlenmiştir. Görüşmelerde, ellili yaşların üstündeki kadın ve erkek katılımcılar, sohbetlerine genellikle Atatürk’le aynı memleketten olma ve Selanik göçmenliği vurgusuyla başlarken, bu vurgu genç kuşaklarda azalmış ve yerini başka sosyokültürel dinamiklere bırakmıştır.

Anthony Smith'in (2014) ulusal kimlik teorisi, toplulukların tarihsel bağlarını ve simgesel figürlerini kullanarak ulusal aidiyetlerini güçlendirme çabalarını anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Ulusal kimlik aynı zamanda, toplulukların geçmişlerini ve kültürel simgelerini ulusal bir çerçevede yeniden adlandırarak topluluk kimlikleri ile ulusal kimlik arasında bir köprü işlevi görür (Smith, 2014: 39-45). Smith'in ulusal kimlik teorisi, bu tür tarihsel bağların toplulukların ulusal kimliklerini nasıl şekillendirdiğini anlamak için önemli bir araçtır. Mahallede Selanik göçmenliği ve Atatürk vurgusunun bu kimlik inşasındaki yansımaları Smith'in görüşleriyle anlamlandırmak mümkündür. Bu bağlamda, Selanik göçmenliği vurgusu, Roman topluluğunun kimliğini ulusal bir düzlemde yeniden inşa etme stratejisi olarak değerlendirilebilir.

Benedict Anderson'a göre ulus, insanlar arasında yüz yüze ilişkiler kurulmasa bile, ortak bir aidiyet biçimi olarak hayal edilen bir topluluktur (Anderson, 2014: 20-21). Roman topluluğunun tarihsel bağlar ve simgesel figürler üzerinden ulusal kimliklerini güçlendirme çabaları, Anderson'ın hayali cemaatler kavramıyla da ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Romanların Atatürk'le kurduğu bağ, sadece tarihsel bir geçmişe dayalı aidiyetin ötesinde, modern Türkiye'nin hayali ulusal cemaatine dahil olma ve bu sınırlar içinde kendilerini konumlandırma çabasıdır. Atatürk'le ilişki kurarak ulus inşasında kendilerine bir yer açan Romanlar, bu bağı modern ulusal kimlik inşasında bir araç olarak kullanmaktadır.

Selanik göçmenliği, mahallelinin kimliğini Türkiye'nin ulusal kimliğiyle ilişkilendiren tarihsel bir zemin sunmaktadır. Atatürk vurgusu ise, toplumsal kabulü destekleyen güçlü bir simgesel değer taşımaktadır. Görüşmelerden bazı ifadeler bu durumu açıkça göstermektedir:

"Bizim büyüklerimiz Selanik'ten gelmeyiz. Muhaciriz biz. Atatürk zamanında biz buralara getirmiş. Traktör vermiş, tarla vermiş." KK.40

"Annem Selanik'ten muhacir geldiler. Atatürk getirmiş onları. Burası geldiler. Deniz vapuru var ya gavur çevirmiş vapuru, Atatürk gavura demiş bırak yoksa harp yapacam seninle sonra bırakmış annem anlatırdı." KK.1

"Annemin annesi Selaniklidir." KK.2

"Nenem, dedem oradan geldi onlar, Selanik'ten." KK.4

Mahalledeki ellili yaşların üstündeki bireyler için Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'le aynı memleketten olma vurgusu, iki önemli işlev taşıdığını ortaya koymaktadır: gurur kaynağı olmak ve ulusal kimliğe aidiyet ifade etmek.

“Biz Atatürk'ün memleketindeniz, buraya getirmiş bizi” KK.3

“Gemiyle geldik. Atatürk benim insanlar onlar gelecek İzmir'e gelecek dedi tayin yaptı” KK.1

“Bizim mahallede çok yaşlı bir adam vardı öldü. O anlatırdı. Selanik'te, küçükken Atatürk'le sokakta meşe oyunu oynarlarmış. Aynı mahallede değıllermiş ama sokakta oynayabilecek kadar yakınlarmış.” KK.29

Bu anlatılar, topluluğun ulusal kimlik inşasında tarihsel figürlere dayalı bir direnç noktası oluşturduğunu göstermektedir. Bu, topluluğun kendine olan güvenini artırırken, toplumsal önyargılara karşı bir direnç stratejisi geliştirilmesine de katkı sunmaktadır.

Smith'in (2014) yerellik ile tarihsellik arasında denge kurma önerisi, Roman topluluğunun hem Selanik göçmenliği hem de Çırpı Mahallesi'ndeki yerel aidiyetine işaret eder. Anderson'ın bakış açısından ise bu yerel aidiyet, ulusun hayali sınırları içinde mahallelinin kendini konumlandırma biçimini yansıtır. Görüşmelerde, yerel aidiyetin bu dengedeki rolü şu ifadelerde belirginleşmektedir:

“Şimdi bizim elli beş seneden beriyiz burada. Selanik'ten gelme büyüklerimiz. Ama çocuklarımızın doğduğu büyüdüğüümüz yer Çırpı Necati Uza Mahallesi.” KK.29

“Burada dünyaya geldik burada büyüdüük. Annelerimiz dedelerimiz Selanik'ten gelme biz buralıyız. Annem babam oralardan, biz hiçbir yeri bilmiyoruz hep buradayız.” KK.3

“Hep mahallede idim Selani var ya onlar anlattıklarına göre biz de öyle diyoruz dedelerimiz yani gelmiş burasımış. Bu köyde doğum oldum. Mahalle bizim mahalle aynı burada aynı köprüünün oradan buraya geldik.” KK.4

“Nerden baksan ben 60-63 yaşındayım. Doğduğumdan beri buradayım.” KK.6

Bu ifadeler, mahallelinin hem geçmişlerine hem de yaşadıkları yere güçlü bir aidiyet geliştirdiklerini göstermektedir.

Saha çalışması sırasında Çırpılı Romanlardan elde edilen bu verilerin yalnızca bu mahalleye özgü olmadığı, literatür taraması sonucunda anlaşılmıştır. Suat Kolukırık'ın İzmir Bornova Tarlabası Romanları üzerine yaptığı çalışmasında belirttiği üzere, görüşmeciler kimliklerini bağlama göre muhacir, Roman veya Çingene olarak ifade etmektedir. Kolukırık, bu çalışmasında ayrıca Selanik göçmenliğinin bir üst kimlik olarak kurgulandığını ve Atatürk ile onun kurtarıcılığına yönelik güçlü ifadelerin, bireylerin kendilerini güçlü bir figür üzerinden konumlandırma çabası olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. (Kolukırık,2009:77-86)

Benzer bir tespit, Gül Özateşler'in Bayramiç Romanları üzerine yapmış olduğu çalışmada da ifade edilmektedir. Özateşler, mübadeleyle Selanik'ten gelip Atatürk'ün emriyle ülkeye kabul edilmelerinin, bu toplulukların Türklüklerinin tanınması açısından meşru bir temel oluşturduğunu belirtir. Ayrıca, Atatürk figürünün önemli bir sembolik güç olarak ortaya çıktığını vurgulayan Özateşler, bu tür söylemlerin Bayramiçli Romanlar için , damgalanmaya karşı etkili birer savunma mekanizması haline geldiğini ifade eder(Özateşler,2016:144).

Kolukırık, Roman topluluklarında Selanik göçmenliği ve Atatürk vurgusunun bir gurur kaynağı olduğunu ve bu figürlerin kimlik inşasında güçlü bir sembolik rol oynadığını vurgulamaktadır. Özateşler ise, Atatürk figürünün damgalanmaya karşı bir savunma mekanizması olarak nasıl işlev gördüğünü değerlendirmiştir.

Kolukırık ve Özateşler'in çalışmaları, Çırpılı Romanlar üzerine yapılan saha araştırmasıyla önemli paralellikler taşımaktadır. Yaşlı kuşaklar, tarihsel bağları ve yerel aidiyeti dengeleyerek topluluk kimliklerini ulusal kimlik içerisinde görünür kılmaya çalışırken, bu stratejiler aynı zamanda geçmişte karşılaşılan toplumsal önyargılara karşı direnç geliştirme çabası olarak değerlendirilebilir.

Sahadan elde edilen veriler, Çırpılı Roman topluluğunda bu tarihsel sürekliliğin yaşlı kuşaklar arasında güçlü bir aidiyet kaynağı olduğunu doğrulamaktadır. Ancak genç ve orta yaş gruplarında dini kimliğin giderek ön plana çıktığı görülmektedir. Bu değişim, topluluğun kimlik inşasında tarihsel bağların yerini sosyoekonomik ve siyasi dinamiklere bıraktığını ortaya koymakta, Müslümanlık kimliğinin merkeziliği ise bu dönüşümün belirgin bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir.

3.3. ırpı Mahallesiinde Siyasi İklime DönüŖen Kimlik Vurgusu: Müslümanlık Kimliğinin Merkeze Alınması



Fotoğraf 8: Mahallede 2024 yerel seçim dönemine dair bir görüntü⁴⁹.

Roman topluluklarının tarihsel olarak dini dönüşümlerini, bireysel çabaların yanı sıra çevredeki Müslüman toplulukların baskısı veya kabul beklentisi altında gerçekleştirdiği mevcut çalışmalarla ortaya konmuştur. Bu dönüşüm sürecinde yerleşiklik belirleyici bir rol oynamaktadır. Müslüman kimliğinin benimsenmesi, yalnızca inanç düzeyinde bir değişim değil, aynı zamanda toplumsal kabul ve aidiyet arayışının bir yansımasıdır. ırpılı Romanlar için de durum benzerdir.

“Romanlar ilk geldiklerinde Hristiyan. Müslüman toplulukların karşı tepkisini olmuş bazı ortamlara alınmamışlar. Ŗu anda mahallede yüzde yüz hepsi Müslüman beş vakit namazda dini vecibelerimizi yerine getiriyoruz dini inancımız yüksek.” KK.31

Bu söylem, dini kimliğin ırpılı Roman topluluğu için bir ayrışma ve uyum aracı olarak nasıl işlev gördüğünü göstermektedir. Müslüman kimlik, toplumsal kabulün

⁴⁹ GörŖel, 2024 yerel seçimleri sırasında mahalledeki seçim atmosferini yansıtmaktadır. Seçim propagandasına ait afişler ve bayraklar, mahalledeki politik etkinliğin görünlüğünü artırırken, bu durum aynı zamanda mahalle sakinlerinin siyasi kimlik ve aidiyet süreçlerine de ışık tutmaktadır. Bu tür sembolik unsurlar, toplulukların kendilerini sosyal ve politik bağlamda ifade etme biçimlerinin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

önemli bir bileşeni haline gelmiş ve Çırpılı Roman topluluğu için hem bir aidiyet kaynağı hem de bir gurur vesilesi olmuştur.

2010 yılında AKP hükümeti tarafından başlatılan Roman Açılımı, Roman topluluklarının yaşadığı sosyoekonomik zorluklara çözüm üretmek ve toplumsal entegrasyonu güçlendirmek amacıyla devreye sokulmuştur. Ancak bu süreç, yalnızca ekonomik bir rahatlama sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Roman kimliğinin; dini ve siyasi bir zeminle, yeniden inşasını destekleyen biyopolitik bir araç olarak kullanılmıştır. Açılım sonrası Roman kimliğinin yeniden tanımlanması, dini kimlik üzerinden şekillenen bir siyasi aidiyetin güçlenmesine yol açmıştır.

“Romanlar açılımla beraber yaşadıklarının farkına vardılar. Eskiden insanımız kahve köşelerinde kalıyordu, Allah’a emanetti hayatımız. Çaresiz kalmak ne kadar zor. Yokluk içinde yaşayan anlar bizi. Devletimize Allah zeval vermesin.” KK.30

“Bizi Tayyip Erdoğan bile biliyor, en güzeli Roman diyo. Niye diyo? En güzeli Roman, güç akıl, çakışız akıl diyo.” KK.6

Bu tür ifadeler, dini retorik ile ekonomik yardım mekanizmalarının, toplumsal bağlılığı nasıl güçlendirdiğini göstermektedir. AKP liderliği, Roman topluluğu tarafından yalnızca siyasi bir liderlik figürü olarak değil, aynı zamanda dini ve ekonomik bir kurtarıcı olarak algılanmaktadır.

Sosyal yardımların Roman toplulukları üzerindeki etkisi, ekonomik bağımsızlık yerine devlete bağlılığı artırmış ve bu durum dini ve siyasi aidiyet üzerinden meşrulaştırılmıştır. Bu süreç, Roman kimliğinin dini retorik ve ekonomik bağımlılıkla yeniden inşa edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

“Çok çektim ben tek başıma taki Tayyip Erdoğan önümüze çıkasıya kadar. 20 yıldır Tayyip Erdoğan pamukları kaldırdı rahatlaştık.” KK.11

“Ovadan kadınlar biraz geriye çekildi sosyal yardımlar dolayısıyla.Ek yardımlar Roman halkının rahatlamasını sağladı fakir kalmak zorunda kalıyorduk gelir testi yapıyorlar işte ona göre mutfak yardımı hastalık onun için alıyorsun para mutfak yardımı 700 800.” KK.31

Sosyal yardımların oluşturduğu bağımlılık mekanizması, topluluğun ekonomik bağımsızlığını sağlayacak kalıcı çözümler üretmek yerine, yoksulluğun yeniden üretilmesine neden olmuş, bu süreç dini ve siyasi bağlılık üzerinden

meşrulaştırılmıştır. Bu bağlamda, Roman açılımı, topluluğun sosyoekonomik eşitsizliklerini çözmek yerine siyasi kontrol ve sadakat oluşturmak için bir araç olduğu ifade edilebilir.

AKP'nin, dini pratikleri toplumsal yapının merkezine koyan politikaları, mahalledeki dini kimlik dönüşümünü hızlandırmış ve daha düzenli hale getirmiştir. Bu, devletin dini normları inşa etme ve topluluklar üzerinde daha fazla kontrol sağlama girişimini temsil eder. Mahalleye cami yapılması ve imam atanması, bu dönüşümün organize bir yapıya kavuştuğunu göstermektedir.

“Bunlar artık Müslüman oldu namaza döndüler, o yüzden eskisi gibi değil (burada Hıdırellez ve diğer kutlamaları kastediyor), diğer Müslümanlar ne yapıyorsa aynısını yapıyorlar.” KK.26

Bu ifadeyle, dini kimliğin topluluk içinde yeniden tanımlandığını ve geçmiş pratiklerden uzaklaşarak yeni bir kimlik çerçevesinin benimsendiğini göstermektedir. Bu dönüşüm, bireylerin ve topluluğun sosyal bağlamda kabul görme ve daha geniş bir dini topluluğa aidiyet hissetme çabası olarak da kabul edilebilir.

Çırpı Mahallesi'nde dini kimlik inşası, özellikle 10-15 yıl önce gerçekleşen dış müdahalelerle daha baskın bir şekilde değişime başlamış ve bu da mahallede önemli bir değişim yaratmıştır. Dışarıdan gelen dini eğitimciler, mahalle sakinlerinin dini ritüelleri öğrenmelerini ve bu pratikleri benimsemelerini sağlamıştır. Ancak bu müdahalelerin kesilmesiyle birlikte, dini pratiklerde bir zayıflama yaşanmış ve topluluk, kendi çabasıyla bu değişimi sürdürmemiştir. Bu durum, kimlik inşasındaki dışsal güçlere bağımlılığın ve sürdürülebilirliğin tartışmalı bir zemine oturtması bakımından önemlidir.

M. Foucault'ya göre; bilgi, iktidar tarafından şekillendirilir ve aynı zamanda iktidarın işleyişini destekleyen bir araçtır. Bilgi iktidarın elinde bir dönüşüm aracı olarak kullanılır. Çünkü bilgi, yalnızca gerçekleri aktaran bir araç değildir; aynı zamanda bir iktidar mekanizmasının ürünüdür ve bu mekanizma bireylerin davranışlarını, düşüncelerini ve kimliklerini biçimlendirir (Foucault,1991b:87-89). Bu teorik çerçeve, mahalledeki kimlik dönüşümünün, dışarıdan gelen dini eğitim ve öğretim faaliyetleriyle nasıl yapılandırıldığını anlamak için kullanışlıdır. Çırpı Mahallesi'nde bu durum şu şekilde gözlemlenmektedir:

“10 -15 sene öncesinden bahsediyom. O zaman geliyorlardı, biz şimdi bir şey bilmiyorduk. Bismillahi rahmani bilmiyorduk. Onlar geldiler de bizi şeye alıştırdılar. Kadınlara da kadın sohbet veriyordu. Bu şöyle olacak, bu böyle olacak. Ama biraz örnek aldık onlardan Allah razı olsun gelenlerden.” KK.9

“Şimdi biz buraya daha önce kuran dersi kuran hocası gönderdiler bize artık gelmiyor daha öncelerdendi. 10 yıl öncesi oluyor. Kuran kursu hocası geldi. Hiçbir şey bilmiyorduk, biz yalan değil. Ne a’yı ne b’yi ne harfi hiçbir şey bilmiyorduk, sure dahi hiçbir şey bilmiyorduk. Sıfırdık kadın bize öğretti her şeyi.” KK.8

Dışarıdan gelen dini eğitimciler, mahalle halkına abdest, namaz ve Kur’ana dair pratikleri öğretmiştir. Bu bilgi aktarımı, mahallede dini kimliğin şekillenmesine aracılık eden bir güç mekanizmasıdır. Bu bağlamda; dini bilgi, mahallede bir norm oluşturmuş ve bu norm, bireylerin günlük yaşam pratiklerini yeniden düzenlemiştir. Bu anlatılarla, dini normların toplumsal düzende nasıl bir kontrol mekanizması olarak işlev gördüğünü açıkça görülmektedir. Çırpı Mahallesi’nde dini kimlik dönüşümü, dışarıdan gelen dini eğitimciler aracılığıyla bilgi üretiminin topluluk üzerindeki etkisini göstermektedir.

Foucault, disipliner gücün, bireylerin kendi kendilerini izlemelerini ve toplumsal normlara uymalarını sağlamak için bir araç olarak işlediğini söyler (Foucault,1991a:55-56). Çırpı Mahallesi’nde dini eğitim alan bireylerin, öğrenilen pratikleri içselleştirerek günlük yaşamlarına uygulamaya başlaması bu duruma örnek teşkil eder:

“Cuma günü tesbihatımız var. Salavat çekiyoruz, bağışlıyoruz onları. Ölülerimize, şehitlerimize. Her yere yani, hastalara falan. Çarşamba günü de zikrimiz var. İşte zikir kalpten yani. Allaha zikrediyorsun yani, 99 ismi sayıyoruz, esmaül hüsnaları, ondan sonra duaları okuyoruz, süre falan okunuyor.” KK.41

“Bizim dergahımız var gidiyoruz dergahımızda namazlarımızı kılıyoruz bayadır var. 10-15 sene olmuştur. Ne diyon sen biz hiçbir şey bilmiyorduk fatihayı bile bilmiyorduk mesela fatihaya ne derdik mesela elhamdulillah diyok şimdik. O zaman dürüla nedir dürüla yani düdük yani bizim dilimizde düdük demek Romancada o zaman hiçbir şey bilmiyorduk ne kuran ne namaz. Onlar sayesinde çoğu da cünüp geziyordu bizimkiler, ne zaman geldi o hocalar, sonra kadın söylüyor sana nasıl alcan abdest öğrendik.” KK.5

Eğitim yoluyla öğrenilen dini pratikler, bireylerin davranışlarını disipline etmiş ve bu pratiklerin uygulanması, mahallede bir norm haline gelmiştir. Örneğin, cünüp gezmenin artık hoş karşılanmaması, bu normatif dönüşümün bir göstergesidir.

Foucault'ya (1991) göre, dışsal güç her zaman bir direniş de beraberinde getirir. Çırpı Mahallesi'nde bu direniş, dini eğitimin zamanla azalmasıyla ve bireylerin öğrenilen pratiklere bağlılık göstermemesiyle kendini gösterdiği öne sürülebilir. Dini eğitimin sürdürülememesi ve bireylerin eski alışkanlıklarına dönmesi, normatif dönüşüme karşı bir tür direniş olarak değerlendirilebilir. Bu durum, iktidarın bilgi aracılığıyla oluşturduğu normların, dışsal güç ortadan kalktığında kalıcı olamayacağını göstermektedir:

“Var 4-5 sene gelmiyorlar çoğu açılıyor sonra şimdi bunlar vaaz veriliyor almıyorlar gene aylar aynı kafa gidiyor bizimle uğraşmadılar bıraktılar.” KK.11

“10 senedir kapalıyım. Daha evvel açık idim. Burda hocalar geliyordu, Karabağlardan geliyorlardı. Burda dergâh var, bizim camii var. Sohbet kuran okuma yapıyordu bak şimdi gelmiyorlar kim kapandı ise açılmaya başladılar.” KK.5

“Aslında orası dergâh değil, kuran kursu. Ama biz dergâh olarak kullanıyoruz orayı. Kuran kursu da kullanıyoruz. Yıllardır gidiyoruz. Çarşamba-cuma gidiyoruz. Artık gelmiyor hoca. Öğrendik biz kuranı, bildiğimiz kadarıyla. Hani şimdi yaz sezonunda cami hocası var, kadın istesek gelir ama katılım yok kışın da olmuyor yani gençler yani gelmiyor eskiden kalabalıktı. Bağlılık vardı. Şimdi iş vakti, insanlar yetiştiremiyorlar. Mecbur çalışacaklar. Sen şimdi işe gitmesen kuran dersine gidersen işinden de olursun bu sefer.” KK.19

“Çok kalabalık olmuyor insanlar işe gittiği için gelemiyor dosdoğru kuranı kim öğrendi ise oraya gelmiyor biz zaten insanları zorlamıyoruz illa gelin diye bugün geldin haftaya gene gel diye zorlamıyoruz zaten gönüllü iş bu” KK.8

Dışarıdan gelen dini eğitimciler, mahallede dini normlar oluşturmuş, ancak ekonomik ve sosyal zorunluluklar bu normların sürekli uygulanmasını engellemiştir. Bu durum, mahallede kimlik inşasının yalnızca dışsal güçlerle değil, yerel bağlarla da şekillendiğini göstermektedir.

“Cuma'ya gidiyoruz, Tevdi çekiyor. Akşam namazından sonra bazen akşam namazını orda kılıyoruz, bazen evde. Kalabalık 10 kişi oluyor. Bazen çoğalıyoruz bazen

azalıyoz. Bir ara bayağı çoğaldık sonra muhtarlık adayları girdi seçimler oldu ya, herkes geri çekildi birbirine çekişme oldu etkiledi.” KK.6

“Bizim burda camiler dergahlar bir ara doldu taştı oruç zamanı mesela ama seçim zamanı dağıldı kızlar kapandı bayağı yetişkinler kapandı açıldılar baksana muhtarlık olayından sonra açıldılar etkiledi iyi mi oldu açılıp kapanmaları.” KK.4

“Kalabalık biz genç vardık ama nasıl olduysa tesettüre giren çok oldu sonra bir bakıyoz şimdi bazıları şimdi bu muhtarlık adaylığından ondan işte şey oldu kavga yaptılar biraz ortalık karıştı o bana atmadı tehdit edenler oluyor eğer sen bak bana oy koymazsan benim babama benim kardeşime ben camiye gelmem diye tehdit ediyor.” KK.41

Mahallede dini kimliğin başlangıçta bir norm olarak kabul edilmesi, dışsal dini eğitimlerin ve toplumsal ilişkilerin etkisiyle gerçekleşmiş, ancak muhtarlık seçimleri gibi konjonktürel olaylarla bu normlar hızla zayıflamıştır. Dini kimliğin bu denli kolay değişime uğrayabilmesi, onun kalıcı bir inançtan çok, çıkar ilişkileri çerçevesinde şekillenen bir aidiyet aracı olduğunu düşündürmektedir. Bu durum, dini kimliğin bireyler ve topluluklar tarafından içselleştirilmiş bir değerler bütünü olmaktan ziyade, yerel ve siyasi bağlamlara bağlı geçici bir kimlik aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Çırpı Mahallesi’ne dışarıdan gelen dini eğitimciler, mahallede bilgi üreterek bir iktidar ilişkisi kurmuş ve bu ilişki, bireylerin davranışlarını ve kimliklerini dönüştürmüştür. Ancak bu süreç, yerel dinamikler ve bireylerin direniş pratikleriyle sınırlanmış, dini kimlik dönüşümünün kalıcılığı sağlanamamıştır. Bu analizler, mahalledeki dini kimlik inşasının, bireylerin içsel dinamiklerinden ziyade, çevresel ve dışsal müdahalelerle şekillendiğini ortaya koymaktadır.

3.4. Ötekiyle Yaşamak: “Çingene Çalar, Kürt Oynar Mı?”⁵⁰

Mahalledeki saha çalışması sırasında, mahallelinin diğer etnik gruplara kıyasla Türklere daha olumlu bir yaklaşım sergilediği tespit edilmiştir. Bu durumun temelinde, Türklerle kurulan işveren-işçi ilişkileri, veresiye alışveriş gibi günlük yaşam pratikleri ve ulusal kimlik çerçevesinde özdeşleşme çabası yatmaktadır. Bu süreçte dini kimlik unsurlarının da Türklerle olan yakınlığı güçlendiren bir etken olduğu gözlemlenmiştir.

“Türkler iyidir, bak benim oğlan Türklerle mesela daybaşılık oluyo şey oluyor buraya gelip çay içiyorlar ama buraya Kürtleri sokmak istemiyoruz.” KK.7

Bu ifade, topluluklar arası ilişkilerde Türklerle kurulan olumlu bağlara işaret ederken, Kürtlere yönelik mesafeli ve dışlayıcı bir tutumu da ortaya koymaktadır. Bu tür ifadeler, topluluğun kendisini çevresindeki diğer gruplarla kıyaslayarak nasıl konumlandığını ve kimliğini belirli sınırlar üzerinden inşa ettiğini göstermektedir.

Türklerle kurulan olumlu ilişkiler, ulusal kimliğe uyum çabası ve toplumsal meşruiyet arayışı olarak değerlendirilebilir. Ancak, bu süreç aynı zamanda Kürtlere yönelik mesafeli ve dışlayıcı tutumları pekiştirmektedir. Bu tür ayrışmaların, tarihsel bağlar, sosyoekonomik dinamikler ve toplumsal önyargılarla şekillendiği söylenebilir. Bu söylemler, bir yandan topluluk içinde aidiyeti ve dayanışmayı güçlendirirken, öte yandan ötekinin tanımlanması ve sınırların belirlenmesi üzerinden savunma mekanizmaları geliştirilmesine hizmet etmektedir.

Roman ve Kürt toplulukları, Türkiye’deki etnik gruplar arasında tarihsel olarak marjinalize edilmiş, toplumsal yapının dışına itilmiş gruplar olarak öne çıkmaktadırlar. Ancak, her iki grup da öteki olarak tanımlanmalarına rağmen, birbirleriyle olan ilişkilerinde asimetrik güç dinamikleri dikkat çekmektedir. Roman toplulukları, devlet söyleminin hegemonik etkisini içselleştirerek Kürt topluluklarına yönelik bölücü

⁵⁰ Türkçede yaygın olarak kullanılan “Çingene çalar, Kürt oynar” ifadesi, hâkim etnik grup tarafından düzensizlik ve kargaşayı tanımlamak amacıyla kullanılan ve olumsuz anlamlar içeren bir deyimdir. Bu söylem, Çingene ve Kürt topluluklarını stereo tipleştirerek her iki grubu da ötekileştirmekte ve bu bağlamda olumsuz bir temsil yaratmaktadır. Ancak, saha çalışmamız sırasında elde edilen veriler, bu ifadeyle dile getirilen algının aksine, Çingene ve Kürt toplulukları arasında bir güç çatışması ve hiyerarşik ilişkiler ağı bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu bulgular, söz konusu söylemin toplumsal gerçeklikten ziyade bir önyargıyı ve indirgemeci bir bakış açısını yansıttığını göstermektedir. Çalışmamız, bu iki topluluk arasındaki ilişkilerin basit genellemelerle açıklanamayacak kadar karmaşık ve çoğunlukla hiyerarşik dinamiklere dayandığını ortaya koymaktadır.

tanımını benimsemekte ve bu tanımlamayı kendilerini vatana ve millete sadık bir topluluk olarak sunmak için kullanmaktadırlar. Bu durum, azınlık gruplar arasında hiyerarşiler yaratarak, Romanların Kürtlere karşı devletin dilini bir güç aracı olarak kullanmasına olanak tanımaktadır.

“Biz devletimize karşı böyle kötü şeyler düşünmeyiz. Bazı insanlar devletimizi bölmek istiyorlar. Bizde yok o. Bizim yani Roman kültüründe yok o bölme yok yani.”
KK.28

David Harvey’in ekonomik adalet ve mekânsal düzenlemeler teorisi, ekonomik eşitsizliklerin mekânsal düzenlemelerle ilişkilendirildiğini, kapitalizmin kentsel mekânı sınıfsal ayrışma ve sermaye birikimi için araçsallaştırdığını, buna karşı adil bir toplumsal düzen için mekânın demokratik ve eşitlikçi bir şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunur (Harvey, 2019: 94-114).

“Biz başkasıyla çalışmıyoruz. Kürtler laf anlamıyor. Biz tarlaya gittik mi hızlıız hemen bitirelim eve gelelim diye çalışırız biz. Onlar bir dizi de tuttular mı oturuyorlar kalkıyorlar oyalanıyorlar. Biz sıkılıyoruz. Öyle bir an önce bitsin istiyoruz oyalanmadan işimizi yapıyoruz. O yüzden biz onlarla yapamıyoruz.” KK.9

Bu ifade, iş gücünün mekânsal ve kültürel farklılıklar üzerinden şekillendiğini ve bu farklılıkların ekonomik eşitsizlikleri yeniden ürettiğini göstermektedir. Roman topluluğunun Kürt işçilerle ilgili bu söylemi, iş kültürü ve çalışma temposu üzerinden bir ayrışmayı vurgulamaktadır.

Harvey’in *Sosyal Adalet ve Şehir* (2019) adlı eserinde öne sürdüğü teorilerle ilişkilendirildiğinde, bu ayrışma, kapitalist üretim süreçlerinin yerel işgücü dinamiklerini nasıl etkilediğini ve belirli grupların mekânsal bağlamda iş fırsatlarına erişimlerinde yaşadığı ayrımcılığı gözler önüne sermektedir. Harvey, mekânsal düzenlemelerin ekonomik eşitsizliklerin yalnızca bir sonucu değil, aynı zamanda bu eşitsizliklerin yeniden üretildiği bir araç olduğunu savunur.

Ayrıca, bu algılar ekonomik eşitsizliklerin nasıl sosyal çatışmalara dönüştüğünü de göstermektedir. Çalışma kültürüne yönelik bu tür ön yargılar, sadece bireysel verimlilik beklentilerinin değil, aynı zamanda mekânsal ayrışmanın da ekonomik düzlemde yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, sosyal adalet

kavramının yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bağlamlarda da ele alınması gerektiğini açıkça ortaya koyar.

Kürtler ve Romanlar arasındaki ilişkilerde, mekânsal ayrışma ve toplumsal ilişkilerdeki güç dinamikleri dikkat çekici bir şekilde belirgindir. Kürtlerin Roman mahallelerinde serbestçe dolaşabilmesi ve genç Roman bireyleri fiziksel olarak zorbalayabilmesi, bu dengesizliğin somut bir örneği olarak öne çıkmaktadır. Buna karşın, Romanların Kürt mahallelerine girememesi, bu mekânsal ayrışmanın bir başka boyutunu oluşturmaktadır.

“Geçen benim torunum akşam dedi nene yoldan geçiyordum dedi iki tane Kürt çocukları vardı şu Havuzbaşı’n da Kürtler var tepede onların köyü. Ordan iki çocuk gelmiş buraya. Böyle baktım dedi yabancı görmüş ya çocukları, kendi mahallesi sonuçta. Ne bakıyorsun ne var demişler. Korkuyorum oğlum çıkma dışarı diyorum çocuğa bir şey yaparlar. Bak bizim köyümüzün içinde başka birisi köyümüze karışıyor neye bakıyorsun diye. Ben diyeceğime neye mahallemize geliyon, neye bana bakıyon diye sen söylüyorsun bana. Al işte kavga gelmiyor mu şimdi.”

“Ekinciler karşıda mezarlığın orda oturuyor Kürtler bunlar beni arabayla sıkıştırdılar. Babam gitti Eren abi var Ekincilerden, babam gitti Eren abiye kızımı kaçırıcaklardı dedi. Gitti onunla konuştu. Senin kızın mı dedi o benim babama. Babamı tanıyorlar ya. Evet dedi benim kızım bir daha yapmayın dedi görmeyim dedi sonra benden elisini çektiler.” KK.21

Eğitim alanında gözlemlenen zorbalık dinamikleri, bu gerilimin çocuklar ve gençler üzerinde nasıl derin etkiler yarattığını ortaya koymaktadır. Kürt çocuklarının Roman çocuklarına yönelik zorbalık davranışları, Romanların eğitime erişimini sınırlayan ve toplumsal eşitsizliği pekiştiren bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Okul ortamında yaşanan bu olaylar, etnik gerilimlerin sosyal yaşamın farklı alanlarına nasıl yayıldığını anlamak açısından önemlidir.

“6’ya geçtim. Demiryolunun orda okulum Mustafa Adanur ama devam etmeyeceğim. Çünkü orda dövüyorlar. Bir kere benim sınıftan bir çocuk gitmiş sıkıştırıyorlarmış çocukları mesela tuvalette yolda. 4’e kadar bu okulda idim. Bu tarafta idi emen yakında çarşıda ilkokul. Şehitler İlkokulu. Ben yaşamadım duydum ama erkes gitmiş burda öyle olmuş korkuyoruz ama erkese yapıyorlar bir kişi değil. Benim de kuzenimi okul çıkışı dövdüler.” KK.20

“Bizim burada okul olsun çok istiyoruz. Benim torun gidemiyor, oğlanın kızı. Dün gitti kız okula bir tuttular yolunu, kız geri geldi eve. Nasıl okutcaz biz bu çocukları. Onlar okusunlar, bizim çocuklar okumasın mı? Mahallede bir okulumuz olsa daha iyi. Roman çocukları olsa kavga yapmazlar.” KK.12

“Kürtler dövüyor çocuklarımızı, birkaç kez şikâyet oldu söyledik muhtara bir araba çıkarın servis olmuyor kışın nasıl gitsin. Atatürk mahallesi, kır mahallesinde var çarşının arka tarafı kahvelerin olduğu yer Kürt mahalleleri askeriyeenin üstü o yol boyunca tren yolu dolu.” KK.3

“Bazı Kürtlerin iyisi de var tabii kötüsü de ama biz onları sevmiyoruz. Hani konuşmamız olabilir konuşuruz ama komşuluk yapamayız bir mahallede oturamayız. Müdür çok yalvarıyor, öğretmenler çok geliyorlar çocuklar okula gelsin. Müdüre şikâyet ediyorlar bizimkiler onları, müdür de çağırıp konuşuyor. Tamam çağırıyor onları yapmayın şöyledir böyledir, çıkıyorlar müdürün yanından takmıyorlar gene uğraşıyorlar aynı gene. Korkuyor çocuklar. Çocukları tuvalete kitliyorlar.” KK.4

Bu anlatılar, zorbalık ve etnik gerilimlerin bireysel ve toplumsal düzeydeki etkilerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mahalle içinde yaşanan karşılaşmalardan, okul ortamındaki fiziksel şiddete ve kaçırılma tehdidine kadar uzanan bu hikâyeler, Romanların günlük yaşamda maruz kaldıkları baskıyı gözler önüne sermektedir.

Mahalledeki topluluklar arasındaki kültürel hiyerarşinin belirgin bir göstergesi olarak kız alıp verme pratiği dikkat çekmektedir. Romanların Kürtlere kız vermesi, ancak Kürtlerin Romanlardan kız almayı reddetmesi, iki grup arasındaki ilişkilerde asimetrik bir güç dengesini yansıtmaktadır. Bu asimetri, yalnızca evlilik ve akrabalık bağları düzeyinde değil, aynı zamanda topluluklar arası statü ve değer algılarında da kendini göstermektedir.

“Kürtlerden adam alıyorlar kaç kişi var burda. Neye diyom ben bizim zamanımızda doğulular olsun hayatta olmazdı. Ben söyledim de onlara. Biz dedim sizinkilerden kız almıyoz. Olur mu abla dedi bizimkiler olmaz dedi, ee siz bizden alıyorsunuz dedim. İstemesinler zorla mı alıyoz onları dedi. Bak adam nasıl vurmadı benim bir tarafımdan, ben de salakım öldürsünler beni, sen ne karışyorsun dicesek bana. Hani yok onlardan kız hiç bizde ama bizden dolu alıyorlar. Bizim kızlar da

onların adamları alıyorlar mahallemizde dolu. Keşke Türk olsun o doğululardan olmasın doğulular fena çok.” KK.10

Kız alıp verme, sadece bireyler arasındaki bir ilişki değil, aynı zamanda topluluklar arası hiyerarşiyi ifade eden bir sembol olarak da işlev görmektedir. Kürtlerin, Romanlardan kız almayı reddetmesi, kültürel ve sosyal sınırların korunması yönündeki bir tutumu temsil ederken, Romanların bu ilişki içindeki daha alt bir pozisyona yerleştirilmesi, topluluklar arasındaki eşitsizliği derinleştirmektedir. Bu pratik, topluluklar arasındaki karşılıklı algılar, kimlikler ve güç dinamiklerinin nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir analiz alanı sunmaktadır.

Roman topluluklarının, *“Buranın yerlisi biziz, Kürtler sonradan geldi.” KK.33* söylemi, yerlilik üzerinden bir meşruiyet arayışı olarak değerlendirilebilir. Ancak bu söylem, Kürtlerin toplumsal alandaki üstünlük algısını değiştirmemekte, aksine bu gruplar arasındaki eşitsiz ilişkileri daha da görünür kılmaktadır.

Mahallede iki etnik grup arasında yaşanan bu durumlar, Habermas’ın ötekiyle yaşamak kavramında vurguladığı karşılıklı diyalog ve anlayış eksikliğinin, toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini net bir şekilde göstermektedir. Diyalog eksikliği, farklı gruplar arasında kalıcı bir çatışma zemini hazırlarken, bu sorunların çözümü için toplumsal ve kurumsal düzeyde daha kapsayıcı yaklaşımların gerekliliğini ortaya koymaktadır.

3.5. Hiç Kimse Olan Suriyeli Göçmenlerle Ekonomik Bağlamda İlişkiler

Bayındır bölgesinde Suriyeli göçmenlerin tarım iş gücüne dahil oluşu, Çırpılı Romanların ekonomik yaşamlarını doğrudan etkileyen bir unsur haline gelmiştir. Göçmenlerin düşük ücretle çalışmayı kabul etmeleri, Romanların iş kaybı yaşamasına neden olmuş ve bu da toplumsal algıda yeni bir alt grup oluşumuna yol açmıştır.

Suriyeli göçmenler, düşük ücretli tarım iş gücüne entegre edilerek, ekonomik eşitsizliklerin taşıyıcıları haline gelmiş ve bu durum Romanların tarım sektöründeki rollerini zayıflatmıştır. Bu süreç hem ekonomik eşitsizliklerin hem de toplumsal gerilimlerin mekânsal bağlamda yeniden üretildiğini göstermektedir.

“Suriyelilerle de yapamıyoruz işte çok onlar buraya nasıl geldiler bizim işler azaldı. Daha çok onları çalıştırıyorlar, ucuz olduğu için.” KK.9

“Bizim işlerimiz azaldı tabii bizim daha önce adamlar yalvarıyordu bize şimdi yok.” KK.8

“Onlar savaş yaptılar ya iç savaş o zamandan beri bu tarafa geldiler ucuz az çok karın tokluğuna bile çalışanlar oldu adam onları tercih ediyor bizim işler de azaldı eskiden adamlar iş için yalvarırdı amele yok mu diye.” KK.33

Roman topluluğu, göçmenleri sosyal hiyerarşinin en alt basamağına yerleştirerek kendi kimliklerini yeniden tanımlama ve konumlarını güçlendirme çabası içine girmiştir. Ancak, bu süreç, biz ve onlar ayrımını keskinleştirerek toplumsal ilişkilerde yeni gerilimler yaratmıştır. Aynı zamanda, bu durumun Romanların kendi ekonomik mağduriyetlerini göz ardı etmelerine ve söz konusu mağduriyetin yapısal nedenlerine yönelik eleştirel bir bakış geliştirmelerini engellediği varsayılabilir.

“Çok çalıştıkları için bizden fazla güneşin altında çalışıyor onlar. Ama biz çalışamıyoruz. Onlar hiç durmadan çalışıyorlar, onlar mesela çalışıyorlar, bir iki saat eve gidip dinleniyorlar sonra gene gidiyorlar tarlaya. O sıcaklığın altında bütün gün tarladalar işi erken bitiriyorlar o yüzden. Hiç güneşten de etkilenmiyorlar. Biz etkileniyoruz bizim bünyemiz zayıf. Onlar tarlalarda yatıyor.” KK.9

Romanlar, Suriyeli göçmenlerin yaşam koşullarını eleştirirken bir tür mekânsal üstünlük kurdukları görülmektedir. Göçmenlerin tarlalarda yatması veya geçici yaşam alanlarında kalması, mahalleli tarafından aşağı bir yaşam biçimi olarak algılanıyor. Bu eleştiriler, Çırpılı Romanların, kendi yaşam standartlarını göçmenlere kıyasla daha yerleşik ve uygar görme eğilimini yansıtıyor.

“Onlar bir iki kilo almazlar. Pazara şimdi onlar akşama doğru geliyor. Ucuzluyor yani Pazar. Bir geldiler mi ne varsa ne yoksa siliyorlar süpürüyorlar. Tabii bir aile değil iki üç aile. Her şeyden beş kilo on kilo alıyorlar. Her şeyden fazla fazla alıyorlar. Çünkü ovalarda oturuyorlar onlar. Adamlar ovalarda yatıyorlar. Mahalle olarak Hasköy’de varlar. Çok adam brandasını tarlada kuruyor yemek yiyip tekrar tarlaya gidiyor.” KK.39

Çırpı Mahallesi’ndeki Romanların Suriyeli göçmenlerle ilişkisi, karmaşık bir dinamiği ortaya koymaktadır. Suriyeliler, Romanlar tarafından ekonomik ve sosyal bir

öteki olarak görülmekte ve bu durum, Roman kimliğinin yeniden inşasında önemli bir rol oynamaktadır. Romanlar, kendilerini dezavantajlı bir grup olarak tanımlamalarına rağmen, Suriyelilere karşı belirli bir üstünlük algısı geliştirmiştir. Bu üstünlük algısı, Romanların ekonomik ve toplumsal statülerini daha olumlu bir çerçevede konumlandırmalarına yardımcı olmakta, aynı zamanda kendi dezavantajlarını örtmelerine olanak tanımaktadır.

Bu bağlamda, Romanların Suriyelilere yönelik algıları, iki yönlü bir dinamiği barındırmaktadır. Bir yandan, Suriyeli göçmenlerin varlığı Romanlar için ekonomik baskı ve iş imkanlarının daralması gibi somut zorluklar yaratmaktadır. Diğer yandan, Romanlar bu ilişkiyi, kendi dezavantajlarını örtmek ve sosyal statülerini güçlendirmek için bir araç olarak da kullanmaktadır. Suriyelilerle yaşanan bu gerilim, ekonomik adaletsizliklerin kimlik inşasındaki etkisini gözler önüne sererken, aynı zamanda topluluklar arası hiyerarşinin nasıl yeniden üretildiğini de göstermektedir.

3.6. Yerel ve Akademik Kimlik Algılarının Çelişkisi

Akademik literatürde Türkiye'deki Roman grupları Lom, Dom, Roman olarak üç ana kategoriye ayrılmasına rağmen, saha gözlemleri mahallelinin bu ayrımların farkında olmadığını ve diğer gruplar hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

“Bizim diğerlerine dair fazla bilgimiz yok (Lom ve Domları kastediyor) fazla okuma yazmamız yok ondan.” KK.32

Bu durum, akademik bilgi ile yerel bilgi arasındaki farklılıkların kimlik algısındaki rolünü vurgulamak için bir fırsat sunmaktadır.

Mahalle sakinlerinin kimlik algısının, günlük yaşam pratikleri, tarihsel anlatılar ve kolektif hafızanın bir birleşimi olduğu, akademik kategorilerden büyük ölçüde bağımsız biçimde şekillendiği söylenebilir. Yerel bağlamda kimlik, daha çok sözlü kültür ve topluluk içi bilgi paylaşımıyla inşa edilmekte, bu da bireylerin kendi tarihsel ve kültürel geçmişlerini anlamlandırma biçimlerini kişisel yorumlarla zenginleştirmelerine olanak tanımaktadır.

“Hristiyanlık vardı. Bir de gıptılık vardı. Mısır kökeninden gelenler, bunlar bir nevi Mısırdan Yunanistan gelenler yani bunlar galiba zulme mi uğradılar nolduysa

kaçtılar oradan dağılım yaptılar ilk önce mısır Hindistan ve mısır bölgesi oradan kaçtılar galiba soykırımı uğradılar galiba” KK.31

Bu ifade, tarihsel ve kültürel belirsizliklerin, bireysel bilgi birikimi ve yoruma dayalı olarak nasıl doldurulduğunu göstermektedir. Mısır kökeninden gelenler ve soykırımı uğradılar” gibi ifadeler, belirli bir tarihsel bilgiye dayanmaktan çok, kolektif hafıza ve yerel anlatılar üzerinden şekillenmiş bir kimlik anlayışını ortaya koymaktadır. Bu tür ifadeler, mahalle sakinlerinin tarihsel gerçekliklerden çok, topluluğun kimliğini anlamlandırmak için kullandıkları hikayelere dayandığını göstermektedir.

Akademik kategorilerden uzak olan bu tür söylemler, kimlik algısının tarihsel bağlamın ötesinde, topluluğun sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına cevap veren bir araç olarak işlev gördüğünü de göstermektedir.

Çırpı Mahallesi’ndeki Roman kimliğinin inşası, grup içi dayanışma ve grup dışı ayrışma dinamikleri üzerinden şekillenmektedir. Mahallelinin kimlik algısı, “*Bizim diğerlerine dair fazla bilgimiz yok.*” gibi ifadelerle, kapsayıcı bir kimlik anlayışından uzak bir tutum sergilemekte ve kimliği daha çok yerel deneyimlere dayalı bir ayrımcılık çerçevesinde tanımlamaktadır. Bu durum, Roman kimliğinin grup dışı sınırlarını belirleyerek topluluk içindeki bağlılık ve dayanışmayı güçlendiren bir unsur olduğunu göstermektedir.

Akademik çalışmalar, Türkiye’deki Roman gruplarını tarihsel bağlamda geniş bir çerçevede ele alırken, mahallelinin kimlik algısı, daha çok sınırlı bir hafızaya ve yerel deneyimlere dayanır. Çırpı Mahallesi’ndeki Roman kimliği, kapsayıcı bir çerçeve olmaktan ziyade, mahalledeki sosyal, kültürel ve ekonomik dinamiklerin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇIRPI HAHALLESİNDEKİ KÜLTÜREL DÖNÜŞÜMÜN İZLERİ: KÜLTÜREL BELLEK, GELENEĞİN İCADI VE RİTÜELLERİN MODERNLEŞMESİ

Bu bölümde, Çırpı Mahallesi'nde yaşanan kültürel dönüşüm, tarihsel ve toplumsal bir çerçevede incelenmekte; kültürel bellek, geleneklerin modernleşmesi ve ritüellerin dönüşümü gibi konulara odaklanılmaktadır. Gelenekselden moderne geçişin izleri, kültürel bellekte unutma, adaptasyon ve yeniden inşa süreçleri üzerinden değerlendirilmektedir.

Bellek, geçmişin saklandığı ve geçmişten bağımsız düşünülemeyen bir kavramdır. Halbwachs'a (2018) göre, bellek sıradan bir zihinsel faaliyet olmanın ötesinde, sosyokültürel bir etkileşim alanı olarak varlık gösterir. Bu bağlamda, bellek toplumsal bağlam içinde şekillenen bir olgudur. Jan Assmann da Halbwachs'ın "toplumsal çerçeve"sine, kültürel çerçevenin de eklenerek belleğin korunup geleceğe taşınmasını sağladığını ifade etmektedir (Assman,2018:56).

Assmann'a göre, bellek dört farklı boyuta sahiptir: taklit yoluyla edinilen "mimetik bellek", geçmişini hatırlatan "nesnel belleği", başkalarıyla iletişimde oluşan "iletişimsel bellek" ve bu unsurların birleşmesiyle ortaya çıkan "kültürel bellek" (Assmann, 2018:27). Kültürel bellek, diğer bellek türlerinden farklı olarak, gerçek değil, hatırlanan tarihe odaklanır; hatta bu süreç zamanla efsaneye dönüşebilir. Gerçekleşen dönüşüm, kültürel belleğin gerçekliğini değiştirmez; aksine, "*Sürekliliği sağlanmış düzenleyici ve biçim verici bir güç olarak gerçeklik kazanır.*". Kültürel belleğin çeşitli unsurları vardır. Bunlar arasında kimlik, aidiyet, törenler, anlatıcılar, ritüeller, bayramlar, ölümlerin anılması ve bellek mekâları sayılabilir (Assmann, 2018:60-61).

Turner'a göre ritüeller, toplumsal yapının ve kültürel düzenin dönüştüğü ya da kriz yaşandığı anlarda, kimlik ve aidiyet duygusunu pekiştiren kritik pratiklerdir (2018:17). Toplumsal değişim ya da çatışma dönemlerinde ritüeller, bireylerin toplumsal düzenle yeniden uyum sağlamasına ve grubun dayanışma içinde kalmasına yardımcı olur. Bu bağlamda, ritüeller yalnızca kültürel bellek oluşturma sürecinin bir parçası değil, aynı zamanda toplumsal kimliğin sürekliliğini ve yeniden inşasını sağlayan güçlü araçlardır. Assmann, ritüellerin bir topluluğun kimliğini sürdürebilmesi için elzem olduğunu vurgular. Yazısız toplumlarda ayinler ya da ritüeller, kimliği sürdüren bilginin aktarılması ve yeniden üretilmesinden sorumludur. Toplumsal kimlik, günlük iletişimden farklı olarak, yüceltilmiş ve ritüel biçimde yapılandırılmış iletişimle şekillenir. Bir topluluğun birliği, geçmişten gelen mirasa ve ritüel tekrarı ilkesine dayanır (Assmann, 2018:152-153). Bu açıdan kültürel bellek ve ritüeller, toplumların tarihsel deneyimlerini anlamlandırmada ve bu deneyimleri sonraki kuşaklara aktarmada merkezi bir rol oynarlar.

Sedat Veyis Örnek, geleneği bir kuşaktan diğerine aktarılabilen bilgi, tasarım, batıl inanç ve yaşantı biçimlerini içeren; daha geniş anlamda maddi olmayan bir kültür olarak tanımlamaktadır. Dar anlamda ise geleneğin, toplumların kuşaklar boyunca önemli konulara dair görüşlerini ifade ettiğini ve toplumsal yaşamın düzenlenmesi ile denetlenmesinde rol oynadığını belirtmektedir. Örnek, geleneklerin genellikle tutucu bir yapıya sahip olduğunu ve aile, hukuk, din ile politika gibi toplumsal kurumlar üzerinden etkili olduğunu vurgulamaktadır (Örnek,2014:178-179). Bu yönüyle, gelenekler, toplumların kimlik inşasında kritik bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Hobsbawm ve Ranger'ın icat edilen gelenek teorisi, birçok geleneğin tarih boyunca yeniden icat edildiğini veya modern bağlamda yeniden şekillendiğini vurgular (2006:5-6). Bu teoriye göre, topluluklar, geçmişle bağ kurmak veya kimliklerini pekiştirmek amacıyla yeni ritüeller ve semboller geliştirebilirler. Bu tür icat edilen gelenekler, yalnızca tarihsel bir bağlama dayanmaz; aynı zamanda mevcut toplumsal dinamiklere ve ihtiyaçlara yanıt verme işlevi görür.

Enzo Traverso'nun *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika* (2023) eserinde ele aldığı hatırlama ve unutma dinamikleri, geleneklerin dönüşümünü anlamak için güçlü bir zemin sunar. Traverso'nun, belleğin politik ve ideolojik

araçsallaştırılmasına dair analizleri, geleneklerin de kolektif belleğin bir yansıması olarak, geçmişle gelecek arasındaki bağları politik ve toplumsal ihtiyaçlara göre sürekli dönüşüme uğradığını ortaya koyar. Bu bağlamda, gelenekler yalnızca tarihsel bir miras değil, belleğin sürekli yeniden şekillendiği bir mücadele alanıdır.

Çırpı Mahallesi'nde de yerleşikliğe geçiş ve toplumsal değişimler bağlamında yeni geleneklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yeni gelenekler, topluluğun kimlik algısını güçlendirmek, değişen ekonomik ve sosyal koşullara uyum sağlamak ve modern hayatla bağ kurmak gibi işlevler üstlenmektedir. Geleneklerin bu dönüşümü, toplulukların geçmişle olan bağlarını koruma çabası kadar, bugünün koşullarına uyum sağlama gerekliliğini de yansıtır.

“Çingenelerin dünyanın başlangıcıyla, ya da kendi kökenleriyle ilgili hiçbir efsaneleri, büyük tarihsel geçmişlerine dair hiçbir fikirleri yoktur. Bellekleri ancak üç ya da dört kuşak geriyi anımsayacak kadar tazedir; yani atalarını ve yaşadıkları olayları aralarında yaşayan en yaşlı kişinin anımsayabildiği kadarıyla bilirler. Sanki geriye kalan tarih değil onlar için. Bu duygu, belki de ölümlerin arkada bırakılıp yolculuğa devam edildiği günlerden kalma bir duygudur; ama yerleşik hayata geçtikten sonra da yaşam mücadelesi vermek zorunda kalan bir halk hâlâ bu duyguya sığınmaktadır.” (Fonseca, 2002:274-275)

Romanların geçmişle ilişkisini sorgulayan Fonseca, belleklerinin yalnızca birkaç kuşağı kapsayacak kadar taze olduğuna dikkat çekerek, tarihsel birikimlerini büyük ölçüde sözlü aktarım yoluyla koruduklarını vurgular. Bu durum, yerleşik hayata geçtikten sonra da yaşam mücadelesi veren bir topluluğun geçmişle olan bağını nasıl dönüştürdüğünü anlamak için önemli bir ipucudur. Çırpı Mahallesi örneğinde, geçmişin izlerini taşıyan ve modernleşmenin etkisiyle yeniden şekillenen ritüeller, bu dönüşümün somut birer göstergesidir.

Çırpı Mahallesi'nde yerel ritüellerin modern ekonomik taleplere uyum sağladığı, toplumsal değişimlerin çeşitli alanlarda etkili olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin, düğünler sadece birer toplumsal kutlama olmaktan çıkıp ekonomik durum ve statü sergileme alanlarına dönüşmüştür. Gösteri odaklı bu dönüşüm, prestij ve kimlik sunumuyla yakından ilişkili bir pratik haline gelmiştir. Benzer şekilde, çocuksuzluğun

toplumsal kabulü gibi meseleler, yeni ritüeller ve sembollerle desteklenerek topluluk dinamiklerine entegre edilmiştir.

Sosyal medyanın etkisi, ritüellerin bireysel kimlik sunumunda yeni anlamlar kazanmasına olanak tanımış ve bu pratikleri daha görünür hale getirmiştir. Ritüeller, sadece toplumsal belleğin bir parçası olmaktan çıkarak bireysel özelliklerin sergilendiği alanlar haline gelmiştir. Bu durum, geleneklerin ve ritüellerin adaptasyon süreçlerinde modern teknolojilerin etkisini gözler önüne sermektedir. Yerleşikliğe geçişle ritüellerde gözlenen değişimler, toplumsal hafızada unutma ve adaptasyon mekanizmalarının işleyişini ortaya koyarken, Marc Augé'nin *Unutma Biçimleri* (2024) eserinde vurgulandığı gibi, unutma yalnızca bir kayıp değil, bireylerin ve toplumların kendilerini yeniden inşa etmeleri için gerekli bir süreçtir ve bu süreç, hatırlama ile dinamik bir ilişki içinde sürekli dönüşüm yaratır.

Çırpı Mahallesi'ndeki gelenek ve ritüellerin dönüşümü, adaptasyon ve icat etme süreçleriyle değerlendirilmiştir. Geleneksel kültürel uygulamaların unutulması veya yerleşik yaşamın gerekliliklerine göre yeniden biçimlenmesi, mahallede yaşanan toplumsal ve kültürel dönüşümün en çarpıcı örneklerindedir. Sünni inancın baskın etkisi, ritüellerdeki dini unsurların yeniden yorumlanmasına ve dönüşüme uğramalarına yol açmıştır.

Pierre Nora'nın *Hafıza Mekânları* (2022) eserinde, modern toplumlarda kolektif belleğin somut mekanlar ve semboller aracılığıyla inşa edildiği ve bu mekanların, geçmişin unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde hafızayı canlı tutma işlevi gördüğü vurgulanır. Bu bağlamda, düğünler ve ritüellerin, geçmişten gelen anlamları çağdaş ihtiyaçlara uyarlayarak kolektif belleğin dönüşümüne katkıda bulunduğu değerlendirilebilir.

Bu pratiklerin, toplumsal kimlik ve geleneklerin korunmasına hizmet etmesi, onları sadece geçmişin birer yansıması olmaktan çıkararak, modern etkilerle yeniden şekillenip geçmiş ile günümüz arasında bir köprü oluşturmasını sağlamaktadır. Gelenekler ve ritüellerin toplumsal hafızadaki önemi, bir yandan topluluğun tarihsel kimliğini şekillendirirken, diğer yandan yerleşikliğe geçişle yaşanan dönüşümleri anlamamıza ışık tutmaktadır. Bu bölümde, ekonomik değişimlerin gelenekler ve ritüeller üzerindeki etkileri, kültürel bellek ve toplumsal hafızanın rolü üzerinden

tartışılmaktadır. Mesleklerin ve geçim kaynaklarının dönüşümü, yerel ritüellerin modern ekonomik taleplere uyum sağlamasını zorunlu kılmış; bu durum ritüellerin ve geleneklerin icat edilmesine yol açmıştır. Modern yaşamın ve sosyal medyanın etkileri, ritüellerin görüntülenme biçimlerini değiştirerek toplumsal hafızayı yeniden şekillendirmiştir.

4.1. Göçebelikten Yerleşikliğe Geçiş: Toplumsal ve Mekânsal Dönüşüm

Çırpılı Romanlar, göçebelikten yerleşik hayata geçmiş bir grup olarak, göçebelik dönemlerini hatırlayan kuşakları hâlâ bünyesinde barındırmaktadır. Mahallenin en yaşlı bireyinin kimliğinde doğum yılı 1930 olarak kaydedilmiş olsa da oğulları, bu tarihin gerçekte daha eski olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar zaman zaman hafıza sorunları yaşasa da bu kişinin belleği, geçmişe dair önemli anıları korumaya devam etmektedir.

Bu bağlamda, mahalledeki yaşam döngüsünde meydana gelen değişimleri, farklı yaş gruplarından mahalle sakinlerinin anlatıları üzerinden dinleme fırsatı, geçmiş ve günümüz arasındaki dönüşümleri anlamlı bir şekilde karşılaştırma imkânı sunmuştur.

Assmann, kültürel bellek teorisinde, bir topluluğun geçmişini yazılı belgelerden ziyade sözlü tarih anlatılarının daha bağlayıcı araçlar olduğunu belirtir. Bu anlatılar, grubun birlik ve kendine özgülük bilincini destekleyen olayları aktarır ve bu anlatıların işlevi, tarihe olan ilgiden çok, meşruiyet ve uzlaşma sağlamaktır (Assmann, 2018:75). Bu bağlamda, Çırpı Mahallesi'ndeki yaşlı bireylerin aktarımları, topluluğun geçmişle kurduğu bağın güçlenmesine ve topluluğun kimlik anlayışının şekillenmesine katkı sağlamaktadır.

“Gaz yoktu pamukla tabağa yağ atarlardı pamuğu öyle yakarlardı kandil derdi lamba yoktu sonradan çıktı ben 72-73 yaşındayım ben gördüm pamuğu yağın içine atarlardı. Sazdan çadır yaparlardı. Tenekeyi saç yapardı babam, annem onun üzerinde ekmek yapardı. Babam 18-20 kiloluk yağ tenekeleri yok mıydı babam onu saç yapardı işte. Çapa yapardık, sepet yapardık. Ayakkabı çorap yoktu babam odun toplamaya yalın ayak giderdi ben hatırlıyorum her yer çamur toz. Çadırın içinde ocak yaparlardı çamurdan, yemeği orda yaparlardı kış yaz olsun orda yaparlardı kömür yoktu odun ormandan odun kamış alıp.” KK.29

“Annem 90 yaşında çadırda göçebe hayatı yaşamışlar, Üç direkli çadır. Ovada çalışıyorlardı. Aile olarak çalışıyorduk. Orası bitince başka köye gidiyorlardı. Makine yoktu o zamanlar. Çırpı’da dere kenarında çadırları varmış kışı orda geçiriyorlarmış. Dere kenarlarında eskiden kiremit ocağı imiş orası onun toplanma kenarı imiş. Eşeklerle beygirlerle gezerlermiş. Mangalın közünü getirip çadırın ortasına koyuyorlarmış öyle ısınyorlarmış, o zamanlar kahvede çok tüketiliyormuş. Kışın dereden dolayı su basması çok okuyormuş şiddetli yağmurda çadırda yaşamı zorluyor tabii bu. Su basıyor herkes eline birer battaniye alıp suyu çekiyormuş. Üstü kapalı Pazar yerinin oraya sığınyorlarmış yağmurda.” K.31

“Hatırlıyorum onu, eşekle gittik. Onu zekamda kaldı o beni bayağı ovanın içine kapkaranlık ova insan yok biz varız sade bütün o zamanın insanları yaşlıları tarlalarda böyle gidiyorlardı yani göç yapıyorlardı tarlalarda yatıyorlardı sabah kalkıp işinin başında oluyorlardı yani ben onu hatırlıyorum.” KK.9

Saç üzerinde ekmek yapma ve gaz lambası kullanma gibi geçmiş pratikler, yalnızca nostaljik unsurlar olarak değil, aynı zamanda topluluğun zorluklara karşı geliştirdiği dayanıklılık ve uyum becerilerinin birer sembolü olarak değerlendirilebilir. Dere kenarındaki çadırlar ve tarlalardaki geçici yaşam alanları ise geçmişteki hareketliliği ve topluluk dinamiklerini temsil eder. Günümüzde bu hareketlilik azalmış olsa da topluluğun anlatılarında bu mekânlar hâlâ önemli birer sembol olarak varlığını sürdürmektedir.

Aktarılan bu anılar, Çırpılı Romanların uzun yıllar çadır hayatı sürdürdüklerini ve bu yaşam biçiminin, diğer göçebe grupların mevsimsel döngülere bağlı hareketliliklerinden farklı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Çırpılı Romanların hareketliliği, mevsimsel ihtiyaçlardan ziyade ekonomik faaliyetlerin esnekliği ve taşınabilirliği üzerine kurulmuştur. Sepetçilik ve takas ticareti gibi geçim kaynaklarına dayalı bu yaşam tarzı, sürekli hareketliliği ve ihtiyaç duyulduğunda hızlı bir şekilde yer değiştirme becerisini beraberinde getirmiştir. Bu durum, Çırpılı Romanların toplumsal ve ekonomik adaptasyon becerilerini geliştirmelerine önemli ölçüde katkı sağlamış ve değişen koşullara uyum yeteneklerini artırmıştır. Bu yaşam biçimi, aynı zamanda Roman kimliğinin esneklik ve dayanıklılık gibi özelliklerle nasıl şekillendiğini de ortaya koymaktadır.

Geçmişe dair anlatılarda vurgulanan ve her anlatıda tekrar eden ana tema, yoksulluktur. Kırklı yaş ve üzerindeki mahallelilerin anlatılarında, öncelikle yaşadıkları zorlukların öne çıktığı görülmektedir:

“Biz varlıklı gelmedik, dünyaya rahat yaşamadık, atıyorum, bundan kırk sene önce çocukluğumu anlatayım sana, öyle büyük rakamlar paralar yoktu, çok fakirlik çektik, evlerimiz o zaman nasıl deyim sana, nasıl Kızılderili, evler öyle, evler çadır gibi, ee tabiki o günler bugünler çok dağlar kadar bir fark var insanların yaşamları.”KK.28

“O zaman fakirlik çok vardı ben de küçüktüm bu çocuk kadar vardım bunun zekâsı başka gene o zamanın bizim zekâmız başka idi. Hiçbir şey yok, televizyon yok, ışık yok ışık dahil bile yok, mum şey o lamba gaz lambası vardı bir de burda bir bakkal vardı oraya gidip gaz alıyorduk atıyorduk fitille mitille bir ışık gibi bunların zekasına bakarsan daha doğar doğmaz konuşuyorlar ellerinde telefon biz yarı çıplak idik ayakkabı yoktu ayağımızda don şalvar desen bazen var bazen yok yırtık pırtık o zaman doğaldık ama şimdi ne bilim şimdi imkanlar daha da güzel o yaşantı başka şimdiki yaşantı başka.” KK.9

“Babam beni okula göndermedi bak ben cahil kaldım ben okula gitmek istiyordum, babam bizi alıp köye götürüyorlardı. Sepet yapıyorduk, ayıt taşıyordum omzumda. Annem yemek yapıyordu bize saçta, ekmek yapıyordu. Sepet yapıyorduk mahalleyi gezip satıyorduk sepeti verip tavuk alıyordu mesela yağ alıyorduk un alıyorduk.” KK.37

Bu zorlu yaşam mücadelesinden günümüze geldiklerinde, Romanların anlatıları, eski ve yeni Romanlar arasındaki farklar üzerinden yapılandırılarak yeni bir kültürel kimlik inşasına zemin hazırlamaktadır. Geçmişteki göçebe hayatın zorluklarını ve bugünkü yerleşik düzenin değişimlerini vurgulayan bu anlatılar, topluluğun kimlik algısında önemli bir dönüşümü yansıtmaktadır. Kimlik bölümünde de tartışıldığı gibi, Romanlar, kendi tarihsel deneyimlerini ve toplumsal konumlarını yeniden yorumlayarak bir kimlik kurgusu oluşturmuşlardır. Aşağıdaki ifadeler bu dönüşümü ve geçmişin zorlu koşullarını açıkça yansıtmaktadır:

“Eskiden affedersin Romanlar evine giremezsin. Şimdik nasıl, görüyon de mi. Romanların evini eskiden giremezdin. Bak karşıda çadır var ya, ben öyle çadırda

yaşadım. Ben bu evi yaparken çadır yaptım, kumdan baraka gibi. Ev yapana kadar gece tarladan geliyordum, mazot kokuyordum.” KK.37

“Pamuk topluyorduk. Çok zordu sabah pamuğa gitmek, bir yandan çocuğa salıncak, yap çığı hazırla Arpaça'ya gidiyorduk naylondan çadır yapıyorduk pamuk bitene kadar onda kalıyorduk iş bitince geri geliyorduk.” KK.9

Bu anlatı, geçmişin yoksulluk ve zorluklarına karşın, bugün elde edilen yerleşik yaşam koşullarını bir başarı hikâyesi olarak sunarken, aynı zamanda Roman topluluğunun geçmişle bugünü kıyaslayarak kimlik algısını nasıl dönüştürdüğünü de ortaya koymaktadır. Bu dönüşüm, yalnızca mekânsal bir değişim değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal anlamda bir yeniden inşa sürecini yansıtmaktadır.

Romanlar, büyük gruplar halinde değil, daha çok küçük topluluklar halinde hareket ettikleri için dayanışma ve güvenlik algıları diğer göçebe gruplardan farklılık göstermektedir. Küçük topluluklar halinde yaşamak, bireylerin birbirine daha sıkı bağlanmasını sağlarken, aynı zamanda dış tehditlere karşı daha savunmasız bir ortam yaratmıştır. Roman topluluklarının göçebe yaşamdan yerleşikliğe geçişi, dayanışma ve güvenlik algılarında köklü değişimlere yol açmıştır. Göçebe yaşamın bireysel risklerle dolu güvensiz yapısı, yerleşikliğin sunduğu görece güvenli ortamlarla kıyaslandığında genellikle olumlu bir dönüşüm olarak anlatılmaktadır.

“Tabii güvendeyiz, kendi kurulu düzenin var, mahalle insanı var, çoluk çocuk var. Başına bir şey gelse destek alabilirsin ama orada sana kim destek yapacak? Adam sana orada silah çekse öldürse kim vurduya gidersen, şahit yok, bir şey yok.” KK.10

Bu anlatı, yerleşik düzenin komşuluk ilişkileri ve dayanışma aracılığıyla bir güvenlik ağı sağladığını vurgulamaktadır. Ancak yerleşik yaşam her zaman ideal bir güvenlik ortamı sunmamış, mahallede yeni sosyal sorunlar ortaya çıkmıştır. Dönüşümün beraberinde getirdiği yeni tehditler ortaya çıkmıştır:

“Birisi gelse sana üstüne saldırsa her şey olabilir. Şimdi millet gitmiyor. Kimse sakıncalı, her şey mahallenin içinde bile laf atıyor, şey yapıyor olabilir. O yüzden tarlada her şey olabilir şimdi.” KK.9

Bu ifadeler, yerleşik düzenin sunduğu güvenlik hissine rağmen, topluluğun hala güvenlik sorunlarıyla karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Yerleşik düzen, dayanışma ve destek sistemleri aracılığıyla bir güvenlik hissi sağlamış olsa da

toplumsal değişimin getirdiği yeni sorunlar, bu güven duygusunu tam anlamıyla güçlendirememiştir.

Romanların yerleşik hayattaki güvenlik algısı, sıkça geçmişe duyulan bir özlemlerle ifade edilmektedir. Göçebe ve erken yerleşik dönemlerde komşuluk ilişkileri ve dayanışma daha güçlü bir güvenlik hissi yaratırken, modernleşme bu bağların zayıfladığı algısını doğurmuştur. Geçmişteki toplumsal bağların gücünü şu ifade vurgulamaktadır:

“Benim çocukluğumda daha iyidi. Hep böyle sakindik ama eskiden daha iyidi. O zaman kristal yoktu öyle yanlış şeyler yoktu hırsızlık felan dışarda açık havada yatıyordu herkes kimse kimsenin malını kurcalamazdı özrü dilerim paketle parayı koyacaksın burda sabahleyin gel gene orda bulurdun ama şimdi bırakamazsın şimdi dışarda yatamazsın ki. Komşuluk çok iyiydi o zaman, elektrik yoktu. Lambalar yeni yeni takılıyordu. Yoktu televizyon. Yoktu bizim mahallede İzmir’de vardı. Siyah beyaz desen bile Televizyon yoktu insanlar komşularında oturuyordu şöyle anlatayım sana nasıl bir masal anlatıyorlardı eskiden muhabbet ediyorlardı işte eskiden herkes ekmeği saçta kendi yapıyordu. Şimdi hırsızlık çok.” KK.6

Bu anlatı, geçmişteki toplumsal ilişkilerin dayanışma ve karşılıklı güvene dayalı olduğu bir dönemi idealize etmektedir. Buna karşın, modern dönemde artan bireyselleşme, sosyal bağların çözülmesine ve toplumsal güvenin azalmasına yol açmıştır.

Bununla birlikte, yerleşikliğin ve modernleşmenin topluluk içindeki çatışmaları azalttığına dair görüşler de dile getirilmektedir.

“Dostlardır öyle kavgaları yoktur eskide çok kavgalar oluyordu ama şimdi mahalle sanki oturdu yani hiç böyle yani kavgaları yok bi şeyleri yok hani konuşuyorlar muabbettir sohbettir camiye giderler birbirlerine giderler sohbet ederler kavga falan yok yani eskisi gibi. Bizim büyüklerimiz çok kavga yapıyordu annemiz babamız. Babamın mesela taşla kavasını yardılar mahallenin içinde yani.” KK.4

Bu ifade, geçmişte sıkça yaşanan çatışmaların yerini, modernleşmeyle birlikte daha barışçıl bir toplumsal yapıya bıraktığını göstermektedir. Çatışmaların azalması ve diyalogun yaygınlaşması, dayanışmanın biçim değiştirerek devam ettiğini ortaya koymaktadır.

Bu veriler, toplumsal güven, dayanışma ve çatışma dinamiklerine ilişkin farklı dönem algılarını ortaya koymaktadır. İlk anlatı, geçmişte dış tehditlere karşı güçlü bir dayanışma ve güven duygusunun varlığını, modernleşme ile kaybolan bir değer olarak ele alırken; ikinci anlatı, topluluk içi ilişkilerin günümüzde daha barışçıl ve düzenli bir hale geldiğini vurgulamaktadır. Bu karşıtlık, modernleşme ve yerleşikliğin toplumsal ilişkilere olan çift yönlü etkilerini değerlendirmek için önemli bir zemin sunmaktadır. Aynı zamanda bu durum, nitel araştırmalarda küçük gruplar üzerinde çalışılsa bile bireyler arasındaki farklılıkları göz ardı etmemenin önemine işaret etmektedir. Farklı bakış açıları ve deneyimler, araştırmacıya daha geniş bir analitik çerçeve sunarak topluluğun çok boyutlu yapısını anlamaya önemli katkılar sağlar.

Mahalleli, çadırdan derme çatma bir göz odalı evlere ve zamanla daha iyi olanaklara sahip yaşam alanlarına geçerek önemli bir mekânsal dönüşüm süreci yaşamıştır. Bu dönüşüm, yalnızca fiziksel mekânların değişimiyle sınırlı kalmamış; topluluğun kimlik algısını, meslek yapısını, gündelik hayat pratiklerini ve ritüel anlayışını köklü bir şekilde etkilemiştir. Yerleşikliğin getirdiği yeni yaşam standartları, geleneksel mesleklerden modern işlere geçişi hızlandırmış, gündelik yaşamın örgütlenmesini dönüştürmüş ve ritüellerin icra biçimlerinde değişimlere yol açmıştır. Bu süreç, topluluğun geçmişle olan bağını yeniden tanımlarken, geleceğe yönelik yeni bir uyum ve kimlik inşasını da beraberinde getirmiştir.

“Şu anda ben 58 yaşındayım. İzmir hanımın babasıgil evinde kaldık nasıl diyim sana söküük dökük bir evleri vardı böyle ama biz tabi biraz toparladık o zaman şöyle söyleyeyim sana bir odanın içinde yaşıyorduk biz hanımla birlikte mutfak banyo yatak odası hepsi oydu bizim banyosu şeylerimiz yoktu o senelerde leğende yıkaniyordu herkes öyle bir yaşantımız vardı. Allaha çok şükürler olsun her şeyimiz var şimdi İnsanlar zoru görmeden rahata kavuşamazlar” KK.28

Aşağıdaki anlatı ise geçmişteki gündelik yaşam pratiklerinin ve sosyal ilişkilerin zamanla nasıl değiştiğini ortaya koymaktadır:

“Yok hani eski romanlar napardı otururdu naparlardı mangallarını yakarlardı içkiler içerlerdi adam benim babam misal çok içki içiyordu adam diyor ki ne kadar yakın arkadaşı var kaç para kazandı babam beş milyar sen gel bea gel burda otur gel ya otur yiyelim içelim ya diyo yani böyle bi şeylik vardı ama o şeylik gitti. Herkes iyi ev istiyor, iyi yaşam istiyor.” KK.30

Bu ifadeler, yerleşikliğin mekânsal ve toplumsal değişimlerini bir yandan bireysel ve topluluk düzeyinde olumlu bir gelişim olarak sunarken, diğer yandan geleneksel dayanışma pratiklerinin ve eski sosyal bağların yerini bireysel hedeflere ve modern yaşam standartlarına bıraktığını göstermektedir.

Mahallenin tamamında olmasa da büyük bir çoğunluğun evleri, katılımcıların ifadeleriyle, artık Gacoların evlerinden farksızdır. Bu mekânsal dönüşüm, yalnızca fiziksel bir değişim değil, aynı zamanda modernleşme ve sosyal statü algısının somut bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Özellikle genç kuşaklar için bu durum, yaşam standartlarının iyileşmesinin ötesinde, toplumsal kabul ve eşitlik arayışını sembolize eden bir dönüşüm olarak anlam kazanmaktadır. Bununla birlikte, bu mekânsal eşitlik algısının, gençler üzerinde geleneksel Roman kültürü ile modern yaşam pratikleri arasında bir kopuşa neden olduğu da gözlemlenmiştir.

Göçebelikten yerleşik yaşama geçiş ve modernleşme süreçleri, topluluk içinde genç kuşaklar arasında diğer Roman gruplarıyla biz ve onlar ayrımını belirginleştirmiştir. Bu süreç, gençlerin topluluğun kültürel değerlerine ve ritüellerine yabancılaşmasına yol açmıştır. Özellikle sosyal medya platformlarının, örneğin TikTok'un etkisi, popüler kültüre yönelme eğilimini güçlendirmiş ve gençlerin geleneksel değerlerden uzaklaşarak daha geniş toplumsal normlara uyum sağlamaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.

Bu değişim, topluluk içinde kimlik algısında köklü dönüşümlere yol açarken, kültürel değerlerin korunmasını ciddi şekilde tehlikeye sokmaktadır. Saha çalışması sırasında kılavuz kişinin - 17 yaşında- topluluğun yaşlı bireylerinden dinlenen birçok kültürel pratiği bilmediği ve bu bilgileri o an öğreniyor olması, bu kopuşun somut bir örneğini oluşturmuştur. “*Fazla eskiyi sorma, ben bilmiyorum*” KK.15 ifadesi, genç kuşakların geleneksel bilgi ve ritüellere dair sınırlı bir farkındalığa sahip olduğunu ve bu mirası öğrenme konusunda ilgisiz bir tutum sergilediklerini açıkça göstermektedir. Bu ilgisizlik, nesiller arası iletişim eksikliği ile modern yaşamın, özellikle popüler kültürün etkisiyle daha baskın hale gelmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Göçebelikten yerleşik yaşama geçiş, modernleşme ve medeniyet anlayışı bağlamında genellikle bir ilerleme göstergesi olarak görülse de bu süreç azınlık gruplar açısından bir dizi kültürel ve toplumsal dezavantajı beraberinde getirebilmektedir. Yerleşikliğe geçen Roman toplulukları, hâkim kültürel yapıya uyum sağlama çabası

içinde, kendi kültürel değerlerini ve inanç sistemlerini zayıflama ya da kaybolma riskiyle karşı karşıya bırakmıştır. Oymak'ın (2021) çalışmasında ifade edildiği üzere, bu dönüşüm süreci, konargöçer ve yerleşik Roman grupları arasında belirgin bir ikilik yaratmıştır. Göçer gruplar, yerleşik Romanları geleneklerinden uzaklaşmış ve gacolaşmış olarak değerlendirirken, yerleşik Romanlar ise göçerleri daha düşük bir statüde görme eğilimindedir (Oymak, 2021: 887). Bu ikilik, saha çalışmasında gözlemlenen kültürel değişim ve farklılıkları da desteklemektedir.

Yerleşikliğe geçiş, topluluğun sosyal ve ekonomik yapısında önemli dönüşümler yaratırken, aynı zamanda kimlik ve kültürel değerlerde de belirgin değişimlere yol açmıştır. Modernleşme ve yerleşiklik süreçleri, topluluğun geleneksel bağlarını yeniden tanımlama ihtiyacını doğurmuş, ancak bu süreçte bu bağların zayıflaması kaçınılmaz olmuştur. Bu durum, topluluk içindeki kimlik ve aidiyet algılarında hem uyum hem de çatışma dinamiklerini tetikleyen bir etken olarak ortaya çıkmaktadır.

Yaşam şeklindeki bu değişim süreci topluluğun ekonomik faaliyetlerinde de dönüşüme sebep olmuştur. Bir sonraki başlıkta bu ekonomik dönüşümlerin izlerini ve topluluğun geçim stratejilerindeki değişimleri detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

4.2. Yerleşikliğin Ekonomik Yansımaları: Mesleklerin ve Geçim Kaynaklarının Dönüşümü

Çırpılı Romanlarının ekonomik faaliyetleri, yaşam biçimlerinde meydana gelen köklü değişimlerle önemli bir dönüşüm geçirmiş; geleneksel mesleklerden modern ekonomik alanlara doğru bir kayış yaşanmıştır. Sepetçilik, celepçilik ve çalgıcılık gibi geleneksel meslekler giderek azalırken, tarla işçiliği, fabrika işçiliği ve sosyal medya gibi yeni geçim kaynakları öne çıkmıştır. Bu değişim, yalnızca ekonomik yapıyı değil, topluluğun kültürel belleğini ve sosyal ilişkilerini de yeniden şekillendirmiştir.

Zamanla yerleşik düzene uyum sağlayan topluluğun ekonomik faaliyetleri hem mekânsal değişimlerle hem de Türkiye'nin ekonomik ve tarımsal yapısındaki dönüşümlerle paralellik göstermiştir. Geleneksel mesleklerin bir kısmı kaybolmaya yüz tutarken, geçici işçilik ve tarımsal işler topluluğun geçim kaynakları arasında önemli bir yer tutmaya devam etmiştir. Bununla birlikte, bireylerin toplumsal statüleri

ve yaşam koşulları üzerinde farklı etkiler yaratan fabrika işçiliği, daybaşıklık ve ova işçiliği gibi meslekler giderek yaygınlaşmıştır.

Bu bölümde, Çırpılı Romanlarının geçmişteki ve günümüzdeki ekonomik faaliyetleri karşılaştırılarak topluluğun mesleklerde ve geçim kaynaklarında nasıl bir dönüşüm geçirdiği incelenecek; bu dönüşümün ekonomik, sosyal ve kültürel yapıya etkileri ele alınacaktır.

4.2.1. Geleneksel Sepetçiliğin İzinde: Son Adımlar

Çırpılı Romanlarının geçmişteki ekonomik faaliyetlerinde önemli bir yere sahip olan sepetçilik⁵¹, bir zamanlar topluluğun temel geçim kaynaklarından biriymiş. Bu meslek, genellikle aile içinde dededen babaya geçen bir gelenek olarak aktarılmış, söğüt dalları ve kargı gibi doğal malzemeler kullanılarak sepetler üretilmiştir.

“Sepeti annem yapıyordu. Ben bilmiyom. Büyüklerimiz sepet örüyordu öyle geçiniyorlardı. Ben o sepeti bilmiyom bizim zamanımızda yoktu sepet” KK.7

“Keletir yapıyordu babam sepetçilik yani.” KK.2

“Sepet yapardılar bandırma ama benim babam yapmazdı başka insanlar yapıyordu kocam da yapmıyordu.” KK.1

“Dedem söğüt ağaçlarından kapaklı yapıyordu satıyordu böyle pazara değil o ismarlatıyordu o onları atıyordu o.” KK.19

Sepetlerin, geçmişte günlük yaşamda geniş bir kullanım alanına sahip olduğu ve özellikle tarlalarda ürün taşımak, yumurta saklamak gibi işlerde kullanıldığı sahadan elde edilen verilerle anlaşılmıştır. Topluluk üyeleri, sipariş üzerine toplu sepet üretimi yaparak bu meslekten gelir elde ettiklerini ifade etmişlerdir.

“Bunun (Kadir Bayram’dan bahsediyor) işte siparişleri var bayındır olsun Canlı olsun başka yerlerden bile geliyorlar bazı ona küçük sepet yapıyordu yumurta için bir adam geliyordu satın alıyordu toplu yani sipariş veriyordu bu kadar bu kadar

⁵¹ Türkiye’deki sepetçilik zanaatıyla ilgili daha detaylı bilgiler için bk. Demir, 2020: 53-71; Eroğlu ve Demirkan, 2023: 205-225; Yanar ve Arin, 2021: 588-596.

yapcan bana diyordu ona mesela 100 tane yapıyordu geliyordu adam alıyordu onları gidiyordu” KK.12

Bu anlatı, sepetçiliğin topluluk içinde yalnızca bir zanaat değil, aynı zamanda önemli bir ekonomik faaliyet olduğunu göstermektedir. Ancak zamanla sepetçiliğin yerini modern malzemelerden yapılan ürünler almış ve bu geleneksel meslek büyük ölçüde kaybolmuştur. Günümüzde mahallede bu işi sürdüren yalnızca bir kişinin kaldığı ifade edilmektedir:

“Sepetçilik dededen babadan kalma ama yaklaşık 20 senedir sepetçilik yapılmıyor. Bir babam kaldı burada mahallede sepet yapan.” KK.40

Bir diğer görüşmede ise geçmişte sepetçilik yapan başka bir kişiden bahsedilerek şunlar söylenmiştir:

“Düdük daha iyi yapıyordu aslında. Hani yaşlı adam dediler geçenlerde öldü (sepetçi bir adamdan bahsediyor) o işte.” KK.14

Toplumun modernleşmesi ve tarım teknolojilerinin değişmesi, sepetçiliğin işlevselliğini yitirmesine neden olmuştur. Sepetlerin yerini daha pratik ve dayanıklı olan plastik bandırmalar almış, böylece bu geleneksel meslek artık bir nostaljik yaşam pratiği olarak anılmaktadır.

“Eskiden mesela tarlalarda patlıcan koparıyorlardı keletir olsun baya büyük keletirlerden oluyo onların içine atılıyor şimdi küçük naylon bandırmalar çıktı onları kullanıyorlar.” KK.9

Sepetçilik, Çırpılı Romanlarının ekonomik hayatındaki dönüşümü anlamak açısından sembolik bir öneme sahiptir. Bu meslek, yalnızca bir geçim kaynağı olmanın ötesinde, topluluğun kolektif belleğinde ve tarihsel birikiminde önemli bir yere sahiptir. Ancak değişen ekonomik ve toplumsal koşullar, geleneksel üretim biçimlerini geride bırakarak, modern iş alanlarına yönelimi zorunlu kılmıştır.

“Sepet işi de yapıyorduk. Kaç senedir yapmıyoruz. Eskiden sepet yapıyorduk kargı soyuyorduk şimdi yapmıyorlar millet sosyete oldu.” KK.7

“Keletir örüyorlar sepet mesela örüyorlar hani o işleri görüyorlardı bazı ova işini görüyorlardı.” KK.42

Görüşmelerden anlaşıldığı üzere, Çırpılı Romanları için sepetçilik bir zamanlar önemli bir ekonomik faaliyet olsa da mahallenin tamamı geçimini yalnızca bu meslek

üzerinden sağlamamıştır. Geleneksel mesleklerden biri olan sepetçilik, diğer geçim kaynaklarıyla birlikte var olmuş ve tarımsal işçilik, çalgıcılık gibi farklı ekonomik faaliyetlerle desteklenmiştir. Bu çeşitlilik, topluluğun geçim kaynaklarındaki dönüşüm sürecine nasıl uyum sağladığını ve ekonomik zorluklara karşı adaptasyon kabiliyetini göstermektedir.

Mahallede sepet örme zanaatını devam ettiren tek kişi olan Kadir Bayram, yalnızca bir ekonomik faaliyeti sürdürmekle kalmamakta, aynı zamanda kolektif hafızayı yaşatan bir kültür taşıyıcısıdır. Kaybolmaya yüz tutmuş bu zanaatın son temsilcisi olarak onun aktarımı hem kültürel belleğin korunması hem de arşivlenmesi açısından önem taşımaktadır. Bu nedenle, sepetçilik sürecine ve karşılaşılan zorluklara dair ifadelerine burada yer verilmiştir:

“Yaşım 70, aşağı yukarı 15 yaşından beri ben bu işi yapıyorum. Babadan deden öğrendik babadan ekseri, annemden kalma onlar biliyordu diye biz de onların yanında öğrendik, bu seviyeye geldik. Babamdan annemden öğrendim göre göre öğrendim. Bak benim oğlan bilmiyor. Söylüyöz oğlum böyle yap istemiyor bu işi. Bize kargı soyuyor ama böyle örmek bilmiyor. Bak görüyor bizden şimdi o, bu diyor yarın öbür gün biz ölcez, çoluk çocuğun var, yap bunu. Yok ya diyor bu işlen uğraşılmaz diyo. Kötü bir zanaat değil bu inan olsun antika bu iş yapıcak insan kalmadı bunlardan.



Fotoğraf 9: Mahallede sepetçilik zanaatını devam ettiren tek kişi Kadir Bayram.

Bir tek ben yapıyorum bir de dünür yapıyordu o ameliyat olmuş şimdi az yapıyordu rahatsız olmuş biraz. Yapmıyor artık.



Fotoğraf 10: Sol köşede üstte görünen siyah ince dallar hayıt/ayıt⁵².

Şimdi bunun sepet malzemesi yazın ağustosta çıkar eylülde biçilir biçildikten sonra evine getirirsin malzemeyi adına ayıt deriz, kara ayıt. Kargıdan yapıyorum ve ayıttan yapıyorum. Söğüt başka. Burda yok işte. Bunun kökü yerden sürgün yapıyor mesela çıktığı zaman eylül tarafında sen gidiyorsun biçiyorsun getiriyorsun evine. Ondan sonra kuruyo, biraz zaten üç gün beş gün kuruyor. Sonra suya bastırıyorsun, suda bastıktan sonra 3-5 gün sonra kargısı var bunun, o da aynı böyle yetişiyor onu da gidip kesiyorsun. Zaten getiriyorsun evine o da kuruyor. Zaten böyle kuruduktan sonra malzemen olduktan sonra oturuyor yapıyorsun. Bu ayıt da kargı da kendi kendine yetişiyor. Ağustosta çıkıyor eylülde topluyoruz pişkinleşiyor ya bir ay kadar da kuruyor ondan sonra suya basıyoz. Eskiden biraz gençtik ya gidip mesela arabamızla beygir arabası vardı kendimiz sökerdik. Şimdi gidemiyoruz hep parayla alıyoruz. Dün kargı aldık, ayıt aldık parayla. Bunlar malzeme işte bunun parasını ödüyoruz, borçla alıyom sonra veriyom işte. Diyelim elli bağ yüz bağ alabiliyorsun,

⁵² Hayıt, mahallelinin söylemiyle ayıt, zeytinlik alanlar arasında yetişen bir çalı türü olup, sepetçilikte kullanılan dayanıklı ve sağlıklı bir malzemedir. Bu bitkinin hasadı, genellikle eylül ile nisan ayları arasında gerçekleştirilmektedir.

paran varsa yahut kesebiliyorsun kendin kesersen daha güzel ama ben mesela 10 bin para veriyom mecburuz almaya.



Fotoğraf 11: Kargı, üstleri bıçakla soyulduktan sonra yargıçla üçe ayrılarak kullanılıyor⁵³.

Söğüt var ya beyaz o güzel işte ondan buralarda yok işte. Eskiden vardı bundan 20 sene evvel diyelim vardı. Çok her taraf, dereye git doluydu. Şimdi çıkmıyor ne yaptılar. Tükettiler mi ne yaptılarsa artık çıkmıyor, çaylarda o derenin kenarda çıkıyordu sulak yerde kendinden çıkıyordu, şimdik adam orda sürüyor makine atıyo kökü bitiyor. Şimdi diyelim bu makine çayı temizleyecek makine napıyor şimdi kepçeylen temizliyor ne varsa. Çıkmıyor bir daha artık sonra onun için valla aşağı 15-20 senedir söğüt yok. Kaliteli, güzel beyaz iş oluyordu. Boyuyorsun mesela

⁵³ Kargı, sulak alanlarda yetişen, uzun ve ince gövdesiyle dikkat çeken bir bitki türüdür. Çoğunlukla sazlık ve bataklık alanlarda bulunan kargı, geleneksel el sanatlarında, özellikle de sepetçilik ve hasır dokumacılığında hammadde olarak kullanılır. Sepetçilikte kargı, esnek yapısı sayesinde örgü işlemlerine uygun bir malzeme sağlar. Kargının dayanıklılığı, çeşitli boyutlardaki sepetler ve diğer el yapımı ürünlerde tercih edilmesine olanak tanır. Sepet ustası, kargıları üçe ayırmak için yargıç adlı bir araç kullanmaktadır. Yargıç, dal ve sapları yarmak için kullanılan, genellikle bambudan yapılan basit bir alettir. Bu alet sayesinde kargılar eşit şekilde bölünerek örgü işlemi için hazır hale getirilir.

restoranlara falan oluyordu. Her Şeye yani, o yok Şimdi o olsa daha güzel her Şey için çok güzel.



Fotoğraf 12: Kadir Bayram'ın gelini kargıların üstlerini bıçakla soyarken.



Fotoğraf 13: Orak kullanarak kargıya çentik atmak.



Fotoğraf 14: Yargıçla kargıları üçe ayırıyor.

Valla aşağı yukarı küçük sepet yarım saat sürer kulp bağlarsan 45 dk büyükleri örmem bir saati buluyor şu büyük olandan bir günde 3-4 tane yapabiliyoruz. Kapaklı o 200 TL'ye yapıyorum. Söğütten olsa koltuk sepetini 400-500'e satarım ama bunları mecbur. Ufak olduğundan örmesi zor büyük daha kolay örmesi.



Fotoğraf 15: Sepetin tabanına dikeçler yerleştirilirken.

Alta 12 tane dikeç yapıyorsun, kaldırıyorsun, kaldırdıktan sonra bağıyorsun ağzını ondan sonra başlıyorsun örmeye ne kadar örceksen ağzını ona göre bağıyorsun istersen kulp da yaparsın.



Fotoğraf 16: Üçe ayrılan kargılarla sepet örülmeye başlanıyor.



Fotoğraf 17: Sepet örerken.

Çeşit çeşit var işimiz. Pamuk keletiri var, üzüm bandırması çift kulplu var, zeytin sepeti var, pamuk için büyük olanlar var, adam zerzavat ekıyor ya patlıcan biber şu bu onu da kullanabiliyorlar. Biz onları ondan satıyoruz. Patlıcan çekiyorlar marul

çekiyorlar biz bunları çiftçiye satıyoruz. Köylere götürüyoruz mesela o ablanın geldiği gibi mesela ordan geliyor. Bayındırdan gelen o kadın pazarda satıyor bize de geliyor hem kendisi biraz kazanyor hem biz Allah razı olsun. Geliyor işte şunu yap şunu yap diyor 10 günde bir her çeşitten yapıyoruz yani. Canlı'dan İzmir'den gelenler var ta Urla'dan gelenler var bak geçenlerde Urla'dan geldiler o ufak sepetlerden aldılar mesela 50 lira 70 lira fiyat veriyoz. Biz de üç tane beş tane on tane ne kadar ihtiyacı varsa alıyor. Onun için çeşit yapıyom. Koltuk sepeti, piknik sepeti her çeşitten yapabiliyorum yani. Telefondan örnek gösteriyor. Bundan yapacaksın diyor tamam diyorum çıkarırım diyorum.” KK.32



Fotoğraf 18: Yakın köyden gelen bir Gaco, sepetleri satın alırken⁵⁴.

Bu ifadeler, toplumsal değişimin kuşaklar arası kültürel aktarım ve geleneksel zanaatların sürdürülebilirliği üzerindeki etkilerini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Sepet ustasının mesleğini antika olarak tanımlaması, sepetçiliğin yalnızca bir geçim kaynağı değil, aynı zamanda bir kültürel miras ve toplumsal hafıza unsuru olduğunu vurgular. Ancak, ekonomik dönüşüm sürecinde malzeme bulma

⁵⁴ Sipariş üzerine sepet yaptırıp pazarda satıyormuş.

zorlukları, artan maliyetler, makineleşmenin kaliteli malzeme sıkıntısına sebep olması ve plastik ürünlerin yaygınlaşması, bu zanaatın hem ekonomik hem de kültürel sürdürülebilirliğini ciddi şekilde tehdit etmektedir.

Genç kuşakların geleneksel zanaatlara karşı ilgisizliği ve modern yaşamın ekonomik beklentileri, sepetçiliğin toplumsal hafızadaki yerini zayıflatmıştır. Sepetçilik, Roman topluluğu için yalnızca bir meslek değil, tarihlerini, kimliklerini ve dayanışma duygularını yansıtan bir kolektif hafıza mekânı olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Ancak bu zanaat, topluluğun modern ekonomik yapılara kaymasıyla yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır.

Geleneksel mesleklerin kaybolması, mahallede ekonomik yapının tarla işçiliği ve geçici işlere yönelmesiyle sonuçlanmış; bu değişim, topluluğun kültürel mirasını koruma çabalarını da zayıflatmıştır. Bu dönüşüm, kültürel değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasını zorlaştıran bir risk oluştururken, ekonomik ve kültürel kimlikler arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaktadır.

4.2.2. Çırpılı Romanların Tarla İşçiliğine Yönelimi

Geleneksel mesleklerden biri olan sepetçilik, Roman topluluğunun kültürel hafızasında önemli bir yer tutsa da ekonomik dönüşüm sürecinde tarım işçiliği, topluluğun geçim stratejilerinde öne çıkmaya başlamıştır. Çırpılı Roman topluluklarının tarım işçiliğine yönelmeleri, ekonomik zorunluluklar, yerleşik yaşama geçiş ve bölgenin tarımsal dinamikleriyle açıklanabilir. Yaşadıkları bölgenin bir tarımsal bölge olması, Romanların tarım işçiliğini bir geçim kaynağı olarak benimsemelerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, özellikle Selanik göçmenlerinin iskân politikaları çerçevesinde bu bölgelere kasti olarak yerleştirilmeleri, Roman topluluklarının tarımsal üretime dayalı bir iş gücü olarak konumlandırılmasını da beraberinde getirmiştir.

“İlk eylülde pamuğa gidiyoduk haziranda çapaya gidiyorduk temmuzda üzüm vardı onlar yok şimdi nisanda tütün dikmeğe gidiyorduk o da yok şimdi bu işleri hep görüyorduk.” KK.5

Geçmişte, Çırpılı Romanlar için sepetçilik gibi geleneksel el emeğine dayalı meslekler önemli bir geçim kaynağı olmuşsa da kırsal bölgelerdeki tarımsal üretimin

ihtiyaçlarına bağlı olarak çiftçilik ve çapa işleri zamanla topluluk içinde yaygınlaşmış ve bir yaşam pratiği haline gelmiştir. Özellikle yaşlı neslin aktarımlarına göre, tarım işçiliği aile emeğine dayalı bir sistemde yürütülmüş; kadın, erkek ve çocuklar tarlalarda birlikte çalışmıştır ancak kazançların yetersizliği sıkça dile getirilmiştir:

“Kışın biraz aç biraz tok idik. Şimdi maşallah insanların para var.” KK.1

“Bu işlerden para alıyoduk ama almıyoduk. Yani yiyoduk içiyoduk orda bitiyordu.” KK.9

“Ama o zaman parasızlıktan daha kıştan kış vardı kıştan daha borçlanıyorduk bak şimdi pamuk topluyoruz ya para yok pamuk gene içinde parayı yıyorduk bir yandan yıyoz bir yandan borçlanıyoz yani seneye yani belki ölüyoruz ama biz onu düşünmüyorduk seneye de borçlanıyorduk aynı daybaşına.” KK.10

“Bu işleri hep birlikte görüyorduk çok çocuk. O gün tek kişi çalışıyon mesela üç dört çocuk var kime bırakacam onları hadi çocuklar dışarda oynuyordu ben orda tütün yapıyordum alcaz o parayı hemen orda yiyorduk.” KK.6

Saha verilerine göre, tarımsal üretimdeki dönüşümler, söz konusu topluluğun çalışma biçimlerini doğrudan etkilemiştir. Mahallelinin söylemiyle, tütün kaldırılmış⁵⁵, üzüm bağlarının yerini fasulye, domates, kavun, karpuz gibi ürünler almıştır; ancak pamuk ekimi devam etmektedir. Günümüzde pamuk toplama işi ise büyük ölçüde makinelerle yapılmakta olup mahalleli makinelerin toplamadığı kenardaki artıkları toplamak gibi işlerde çalışmaktadırlar. Makineleşmenin bu alanda sağladığı kolaylık, Romanlar tarafından rahat çalışma olarak ifade edilmektedir.

“Biz tütüne gitmedik bilmiyoz annem abilerim ablalarım gitti ben görmedim ama annemin zamanı vardı bütün her yerde eski zamanda tütün vardı bizde kalmadı devlet kaldırdı zaten. Annem babam abam zebil geliyordu çok yorgun geliyordu sabah

⁵⁵ Türkiye’de tütün üretimi yasaklanmamış, ancak tütün kontrol politikaları ve yasal düzenlemelerle üretim ve tüketimi sıkı denetim altına alınmıştır. 2002 yılında yürürlüğe giren 4733 sayılı Kanun ile devlet destekleme alımları kaldırılarak tütün üretimi serbest piyasa koşullarına bırakılmıştır (TEKGIDA, 2012). Bu düzenleme, üreticilerin doğrudan alıcı firmalarla sözleşme yapmasını zorunlu kılmış, ancak küçük üreticiler için ekonomik zorlukları artırmıştır. Alternatif tarımsal imkânların yetersizliği nedeniyle birçok üretici, geçim sıkıntısıyla kentlere göç etmek zorunda kalmış, bu durum kırsal alanların boşalmasına ve tarımsal arazilerin âtil kalmasına yol açmıştır. Sonuç olarak, tütün üretiminin azalması kırsal yoksulluğu derinleştirmiş ve ekonomik bir dönüşümün yanı sıra toplumsal ve mekânsal bir değişimi de beraberinde getirmiştir (Boell, 2015; TEKGIDA, 2012).

ezanında gidiyordu hava ısınana kadar kırım yapıyordu tütünü kırıyorlardı oradan geldiği zaman keltirlere elinde kargı çuvaldız iğne bütün gün onla uğraşıyor abam bin iki bin ne kadar bilemiyom artık mal sahibi bütün gün onla uğraşıyordu abam sıkıştırıyordu baskı yapıp ablam elli altmış sene yaptı tütün işçisi idi onlar bizim buralarda hiç yok artık.” KK.8

“Ben 63 yaşında olduğuma göre benim 2 çocuğum varken gittim tütüne biz artık gitmiyoz artık biizim ovalar güzel oldu çalışmak güzel sabah kalkıp işe gidiyoz rahatça orda şimdi elin köyünde tütün dikecem bir damla dışarda çocuklar kirli paslı duruyor güzel bir şey değil tütün işi zor.” KK.3

“Valla o makineler çıktı biz rahatladık şimdi.” KK.30

“Ne hikmetse biz o pamuktan çok eziyet çekiyorduk şimdi tarlaya git pamuk topla kanter içinde kalıyordun fazla toplayayım diye yemek de yemiyon orda yemek yersen bir keletir kaybin oluyo kilo hesabı ya Şimdi makine topluyor arkadan bize kalanları bize kalıyor kıyıda köşe kalanlar kolay oldu bize o kendine ister giderim ister gitmem.” KK.6

Bununla birlikte, ekonomik zorunluluklar onları tarımsal döngüye bağlı mevsimlik işçi olarak çalışmaya devam etmeye zorlamaktadır.

“Gençliğimizden beri hep rençperlik kendimize ait bir işimiz olmadı isteriz çocuklarımız fabrikaya gitsin rahat edelim yok.” KK.2

Pamuk toplamak artık bir ekonomik zorunluktan ziyade bir tercih meselesine dönüşmesine rağmen aşağıdaki anlatı, mahalledeki geçim stratejilerinin dönüşümünün sosyal gerilimler ve ekonomik rekabet üzerinden nasıl tezahür ettiğine dikkat çekmektedir.

“Bak abla, şimdi benim babam pamuk işi yapıyor. Pamuk alıyor, fabrikalara götürüyor, öyle bir iş. Ama bu Romanların hiçbiri babamı çekemiyor. Onu para kazanıyor diye kıskanıyorlar. Bir de gidip benzin döküyorlar. Kahvenin orada büyük bir arsa var ya, işte oraya. Babam pamuk alıp fabrikalara götürüyor, ama bazı gogocular gece yarısı gidip benzin döküp yakıyorlar. Babam geldiğinde kahroluyor, adam boşuna para veriyor. Onu çekemiyorlar işte.” KK.21

Bu anlatı, ekonomik rekabetin mahalledeki sosyal dinamikleri nasıl etkilediğini ve bu gerilimlerin mahallede yeni çatışma alanları yarattığını göstermektedir.

Ekonomik başarı veya girişimcilik çabaları, kıskançlık ve çatışma ile karşılanabilmekte; bu durum, topluluğun sosyal uyumunu zedelerken kimlik inşasının ekonomik boyutuna da ışık tutmaktadır.

Mahallelinin tarla işçiliği, geçmişten günümüze aile emeğine dayalı bir sistem olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak çalışma koşulları, teknolojik gelişmeler ve tarımsal üretim pratiklerindeki dönüşümlerle zamanla değişmiştir. Geçmişte Çırpılı Romanların tarlalara binek hayvanları veya eşek arabalarıyla ulaşıp tarlalarda konaklayarak çalıştıklarını saha verileri ortaya koymaktadır.

“Biz çalışmaya nereye gidiyorduk Hasköy, Yeniçiftlik. Oraya çalışmaya çapaya giderdik, Dönerdik geri buraya. aaa eşek vardı inek arabası vardı amele gelir biner gider tarlaya sabahtan çıkacaksın taaa öğlene varacaksın tepeköye Buğday orak kesme yapardık para verirlerdi harman yaparlardı inekle dohaa dohaa sonra Harmanı kesip babamlar tarlada yatardılar. Yemek eşekle getirirlerdi bütün gün.”
KK.1

“Tarlalarda yattık çapa yapıyorduk.” KK.2

“Şöyle söyleyeyim sana ben İzmir’de dünyaya geldim biz kışın o senelerde yazın biz buraya geliyorduk çapa kazmak için pamuk toplamak için yani buranın köy işini yapmak için bu tarafa geliyorduk buranın işleri bittikleri zaman İzmir’e göçüyorduk.”
KK.28

“Kocam çapaya giderdi. Bostan çekiyorduk karpuz pamuk topluyorduk bizim işimiz oydu. Şimdi pamuk da yok. Şimdi millet çapaya gidiyor fasulyeye. Bağlar kalktı bandırma yapıyorlardı o üzüm atıyorlardı sepet gibi bir şey o üzümleri atardılar başka bir köye götürülürdi o tabii üzüm bitti o iş de bitti.” KK.8

Günümüzde tarımsal üretimdeki makineleşme ve ulaşım araçlarının değişimiyle çalışma biçimi dönüşmüştür. Çırpılı Romanlar artık tarlalara motorlu araçlar ve büyük kamyonlarla gitmekte, tarlada yatıp kalkma pratiği yerini günlük iş saatlerine dayalı bir sisteme bırakmıştır. Bu dönüşüm, çeşitli koşulları kolaylaştırmış olsa da tarla işçiliği hâlâ fiziksel güce ve aile emeğine dayalı bir sistem içinde yürütülmekte ve ekonomik zorunlulukları hafifletmemektedir.

“Bizim burda şimdi biz toprağı köklyüz, yerini bırakıyoz, makine arkadan geliyor. İşte biz ova işine gidiyoz domates dikiyoruz ordan geldik mi haftalık çalışıyoz

altı gün bir gün dinlenme var. Çarşamba günü ondan sonra yine devam ediyoruz bu bittiği zaman pamuklar geliyor koza kesiyöz sürekli çalışıyöz devamlı kışın yok bi zeytin işi oluyor o zeytin de bittiği zaman başak çıktı sene çıkmadı mı yapacak bişe yok.” KK.12

“Çoluk çocuk sabah sekizde tarlaya gidiyoruz artık.” KK.30

Roman kadınlarının ekonomik yaşamdaki yeri, toplumsal ve ekonomik değişimlere rağmen hiçbir zaman tamamen zayıflamamış, aksine her zaman görünür olmuştur. Saha verilerinden, eskiden yapılan ancak günümüzde artık yapılmayan işlerden biri olan kendir kesme⁵⁶, kadınların geçmişte ekonomik faaliyetlerdeki aktif rolünü gösteren önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Biz çocukken anneler mesela kendir kesiyorlardı onlar ip oluyor mesela Annemiz mesela o kendirleri kesiyorlardı kurutuyorlardı mesela ama ıslak ama kuru neyse bunlar topluyorlar böyle demet demet halinde evine taşıyor mesela patron bunu ondan sonra bizim annemiz olsun büyüklerimiz olsun o kendirleri alıyorlar kadın mesela adam söylüyor ki demeti bu kadar kaç demet soyacaksın bu kadar para alacaksın o zamanlar hem annem hem annemin arkadaşları olsun büyüklerimiz yani uğraşıyorlar işte çabalıyorlar kaç tane soyacaklar yani o kadar para alacak.”KK.5

“Hatırlıyorum ben annem kendir kesiyordu kendiri bilmezsin sen bayağı uzun olur onu söküyorsun parmağım kadar kalın odun bayağı iplikler var onda ip olur urgan olur onu söküyorsun iplikler var onda kargı gibi bir şey var onu kargıyı çıkarıyorsun onda iplikler var o ipliği topluyorsun çıkartıyorsun balya gibi bi şey yapıyorsun mesela şeyi var fabrikası var oraya yolluyorlardı doğal iplik oluyordu onlardan yok şimdi.” KK.9

Çalışma düzeni içinde topluluğun tüm bireyleri iş sürecine katılmış, kadınlar ve erkekler birlikte görevler üstlenmişlerdir. Kadınlar, kimi zaman yemek taşıma gibi

⁵⁶Küçük Menderes Havzası’nda, özellikle Bayındır, Tire ve Ödemiş kırsallarında kenevir tarımı, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan dönemde önemli bir ekonomik faaliyet olmuştur. Havzanın alüvyonlu toprakları ve sulanabilir ovaları kenevir yetiştiriciliği için uygun koşullar sağlamış, ancak yoğun emek gerektiren üretim süreci zamanla pamuk ve tütün gibi daha kazançlı ürünlerin gölgesinde kalmıştır. 1928-1950 yılları arasında kenevir ekim alanları artış gösterse de makineleşme eksikliği ve savaş ekonomisinin etkisiyle gerileme yaşanmıştır. Kadınların da aktif rol aldığı bu süreçte üretilen kenevir lifleri halat, urgan ve çuval yapımında kullanılmış, yerel pazarlarda ve ulusal ticarete önemli bir yer edinmiştir (Ceylan,2022:448-463).

destekleyici işlerle uğraşırken, aynı zamanda tarla işlerinde de aktif olarak çalışmışlardır. Çocuklar ise aileleriyle birlikte emeğin bir parçası olmuş; bu durum, tarım işçiliğinin nesiller arası aktarılan bir yaşam pratiği haline gelmesine yol açmıştır.

“Ben 13 yaşında annemle gidiyordum çapaya. Babam ekin biçiyordu ovacı yani. En son eylüle pamuk pamuktan sonra evde bekleme.” KK.19

“Orda çocuk ufaksa atıyorduk iki üç sopa salıncak diğer kardeşler sallanıyordu büyük olanlara bazı pamuk toplatıyorduk ufaklar gene oynuyorlardı.” KK.11

“Çocuklar tarlalarda büyüyor ben de öyle. Çadır kurardık mesela pamuk toplarken annelerimiz biz de toplardık destek olurduk.” KK.2

Çocuk emeği, bugün hâlâ ekonomik zorluklar nedeniyle Roman topluluklarında varlığını sürdürmektedir. Çocukların tarlada çalışması, eğitim hayatı üzerinde olumsuz etkiler yaratarak okul devamsızlıklarını artırmakta ve eğitimden kopmalara yol açmaktadır. Saha verileri, ailelerin çocukların çalışmasını bir zorunluluk olarak görmediğini, ancak yaşadıkları yoksulluğun bu durumu kaçınılmaz hale getirdiğini göstermektedir.

Ayrıca, Roman çocuklarının bazı bölgelerde sosyal baskıya ve Kürt grupların zorbalığına maruz kalması, okula gitme konusundaki isteksizliklerini artırmaktadır. Bu tür zorbalıklar, çocukların okul yerine tarlada çalışmayı tercih etmelerine neden olurken; aileler, mevcut koşullar altında bu duruma sessiz kalmaktadır. Sonuç olarak, ekonomik sıkıntılar ve sosyal dışlanma, çocuk emeğinin sürekliliğini belirleyen temel faktörler olarak öne çıkmaktadır.

Kültürel bellek ve ekonomik zorunluluklar, toplulukların dönüşüm süreçlerini anlamada hem tarihsel hem de sosyal bir bağlam sunar. Çırpılı Romanların tarla işçiliğine yönelimi, ekonomik zorunlulukların sürekliliği ile geçmişten gelen kültürel pratiklerin toplumsal bellekteki etkisinin kesiştiği bir alan olarak değerlendirilebilir. Geçmişte, tarla işlerinin erken saatlerde başlaması ve tarlada yatıp kalkmayı gerektirmesi, topluluğun zaman algısını ve gündelik yaşam organizasyonunu şekillendiren bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir. Ancak günümüzde makinelerin tarım işlerine dahil olması, çalışma saatlerinin düzenlenmesi ve izin günlerinin varlığı, bu zorunluluğu ortadan kaldırmıştır.

Değişen çalışma koşulları, yalnızca ekonomik faaliyetleri değil, aynı zamanda topluluğun geleneksel pratiklerini ve gündelik yaşam dinamiklerini de etkilemiştir. İzin günleri, bireylerin çarşı ve pazara giderek sosyal ilişkilerini geliştirmelerine olanak sağlarken, topluluk dışındaki bireylerle etkileşim kurma fırsatı yaratmıştır. Bu dönüşüm, tarla işçiliğini sadece ekonomik bir faaliyet olmaktan çıkararak topluluğun sosyoekonomik dönüşümünün ve geleneksel pratiklerin yeniden biçimlenmesinin somut bir göstergesi haline getirmiştir. Modernleşmenin ve değişen tarımsal pratiklerin etkisi, topluluğun gündelik yaşamını esnekletirmiş ve üretim pratiklerini yeni koşullara uyarlamasını sağlamıştır.

4.2.3. Mahalle İçi ve Yerel Ekonomik Faaliyetler

Çırpı Mahallesi'nde ekonomik faaliyetler, geleneksel geçim kaynaklarının yanı sıra modernleşen çalışma pratiklerini de barındırmaktadır. Mahallede küçük işletmeler-bir kahvehane, üç bakkal-, fabrika işçiliği, daybaşılık ve sosyal medya platformları üzerinden gelir elde etme gibi yeni ekonomik faaliyetler öne çıkmaktadır.

4.2.3.1. Daybaşılık: Ekonomik ve Sosyal Rol

Tarla işçiliği içinde ortaya çıkan Daybaşılık sistemi, mahalledeki ekonomik organizasyonun önemli bir parçası olmanın yanı sıra, topluluğun dış dünya ile kurduğu ilişkilerde aracı bir rol üstlenen bir mekanizmayı da temsil etmektedir. Daybaşı, işçi ve tarla sahibi Gaco arasında iletişim sağlayarak, topluluk için ekonomik bir figürden öte sosyal bir temsilci haline gelmektedir.

“Daybaşı yani ameleiy kaldırıyor işte oradan işçi tutuyor buraya geliyor motor kaldırıyor işçiyi tarlaya götürüyor. Mahallede 4-5 tane var.” KK.7

Daybaşı, tarla sahipleriyle doğrudan ilişki kuran ve işçilerin performansından ödeme süreçlerine kadar tüm sorumluluğu üstlenen bir otorite figürüdür. Gaco ile kurulan bu iletişim, topluluğun tarımsal üretimde varlığını sürdürebilmesi için kritik bir işlev taşımaktadır. Daybaşı, işçilerin haklarını savunmak, sorunları çözmek ve işverenin taleplerini yerine getirmek gibi çift yönlü bir rol oynarken, aynı zamanda topluluğun ekonomik ve sosyal dışa açılımını da temsil etmektedir.

“Kendinden daybaşılık. Kendim karar veriyorum buna yükümlülük alıyorum sorumluluk alıyorum mesela kimisi parasını vermeyecek kimisi kavga edecek birşeyler olacak kim bunun sahibi daybaşı orda sorumlulukta. Biz ameleyiz tarlanın sahibi ile o ilişki kurar. Mesela adam gelir der buranın daybaşısı kim orda diyoz filan. Mesela gelir eksik varsa daybaşına der. İş güzel olmadıysa yahut ot bırakılıyorsa ters birşeyler oluyorsa patron ona şikâyet ediyor amele. O da gelip siz tarlada böyle böyle yapmışınız diyo.” KK.9

Bu durum, daybaşılığı yalnızca bir iş organizatörü olarak değil, topluluğun dışarıya açılan yüzü ve güven ilişkisini tesis eden bir aracı figür olarak da konumlandırmaktadır. Böylece daybaşılık, ekonomik işlevinin yanı sıra topluluğun sosyal statüsünü ve iç-dış dinamiklerini de şekillendiren önemli bir rol olarak ortaya çıkmaktadır.

Mahallelilerden bazıları ise daybaşının aldığı “dayılık parasını” kaybetmemek adına bu liderliği kabul etmeyip, kendi aralarında bir grup oluşturarak doğrudan işe gitmeyi tercih etmektedirler.

“Dayılık parası 50 lira. Biz kendimiz gidiyoruz, daybaşı yok bizde. Şimdi o çalıştığımız yerde adam zaten veriyor para bize.” KK.8

Bu ifade, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu örnek, mahallede daybaşılık sistemi dışında alternatif çalışma pratiklerinin de geliştiğini ve bazı grupların ekonomik gerekçelerle aracıyı devre dışı bırakmayı seçtiğini göstermektedir. Böylece daybaşılık sistemi, mahallede hem bir gruplaşmaya neden olmakta hem de ekonomik kazancı paylaşmak istemeyenler arasında farklı çalışma biçimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

“İşte biz Bilgen'e yazıldık, Bilgen'de devamlı iş var; domatta var; biber de var; iki iş var orda.” KK.8

Bu, mahallede daybaşılık üzerinden ekonomik temelli bir ayrışma ve gruplaşmanın yaşandığını izlenimi vermektedir. Daybaşılığın belirli iş gruplarını organize etmesi, işçilerin “Bilgen'e yazılmak” gibi ifadelerle belirli daybaşılığın bağlı çalışmasını beraberinde getirmektedir. Bu durum, zamanla sosyal ilişkilerde fark edilen ince sınırlar oluşturmaktadır. Her ne kadar bu ayrışma açık bir çatışma ya da

keskin sorunlara dönüşmese de araştırmacı olarak bizler için mahallede geçirilen zaman arttıkça bu sınırlar daha görünür hale gelmiştir.

Dayıbaşı, işçileri organize eden ve gaco ile iletişimi sağlayan bir liderlik ve aracılık figürüdür. Bu yönüyle, eskiden var olan çeri başı ve şimdilerin muhtarı gibi geleneksel otorite figürlerine benzetilebilir. Çeri başı, topluluğun düzenini sağlamak ve grupları organize etmekle yükümlüydü. Ancak dayıbaşının rolü daha çok ekonomik organizasyon çerçevesinde şekillenmekte ve topluluk için modern bir aracı figür olarak öne çıktığını vurgulamak gerekmektedir.

4.2.3.2. Merak, Yetenek, Miras: Müzisyenlik

Sahadan elde edilen veriler, müzisyenlik mesleğinin bu mahallede geçmişte de yaygın bir ekonomik uğraş olmadığını, daha çok belirli birkaç ailenin veya bireyin mesleği olarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu durum, müzisyenlik mesleğinin topluluk içinde uzmanlaşmaya dayalı ve sınırlı bir alanda icra edildiğini, ekonomik uğraşlardan ziyade bireysel yetenek ve gelenekle şekillendiğini ortaya koymaktadır.

“Adamın işleri yok benim adam müzisyendi klarnet çalıyordu meşhurdu daha önceleri e şimdi adamlar iş yok düğün yok bi şey yok ani bu zamanlar aslında çok düğün olurdu düğünler kaynıyordu.” KK.9

“Benim adam çalgı çalıyordu ya o zamanlar durumlar iyidi millette para vardı bolluk vardı iş vardı boşta kalmıyordu.” KK.5

Bu mahallede müzisyenlik, ekonomik bir uğraş olmanın ötesinde, kültürel aktarım ve toplumsal prestijle şekillenen bir gelenek olarak öne çıkmaktadır. Kaynak kişinin anlatımı, bu mesleğin dededen babaya ve nihayet kendisine miras kalan bir değer olarak sürdürüldüğünü ve bu süreçte lakaplar aracılığıyla bireylerin topluluk içinde tanındığını göstermektedir. Lakaplar, mesleği sadece ekonomik bir faaliyet olmaktan çıkarıp, toplumsal prestijin ve kültürel aktarımın bir sembolü haline getirmektedir. Kaynak kişinin “imparator” lakabı ve müzisyenlik mesleğiyle özdeşleşen ailesinin geçmişi, bu mesleğin topluluk içinde nasıl bir aidiyet ve saygınlık taşıdığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca, genç kuşakların mesleği devralması,

müziyenliğin topluluk içinde süreklilik kazanan bir gelenek olduğunu da ortaya koymaktadır:

“Şimdi bizim bu deden geliyor Osman Çalgıcı benim bu İzmir bölgesinde Kavakalanı Osmanlar Kızılcıova Canlı Bayındır Tire Ödemiş kadar benim dedemi tanırlar. Osman çalgıcı diye. Sonra babam Cafer Somalı diyorlar lakabına o çalgı çalmaya başladı Klarnet.bana da imparator diyorlar bizim mahallede bu özellik var yani meslekten dolayı yani bi lakap koyarlar. Babam bu sefer çalgıcı oldu sonra babam belirli bir yaştan sonra biraz kırk elli yaşına geldiğinde zurnaya merak sardı zurna çalmaya başladı ben de tabii ufakım hem babamı görüyorum zurna çaldığını 6 kardeşten merak yapan benim içinde çalan benim. Bir de oğlum ufak var şimdi yeni yetişiyor ama emen emen beni yakalamak üzere yani şeyde zurnada. Şimdi ben babamı dinlerken ben de merak yaptım sonra çalmaya başladım hani kendimizi genişlettirdik şu meslek yani nasıl bir meslek biliyon mu ufaktan yani bi merak yetenek ufaktan yani er şeyi ufaktan yani.” KK.30

Görüşmelerde dikkat çeken bir diğer bulgu, mahallede müziyenlik yapan kişinin kendi düğünlerinde çalmaması ve bunun yerine İzmir’den müziyen gruplarının getirilmesidir. Bu durum, yerel müziyenlik mesleğinin topluluk içinde yeterince değer görmediğini veya dışarıdan getirilen müziyenlerin daha prestijli kabul edildiğini düşündürmektedir. İzmir’den müziyen getirmenin, topluluk içinde gösteriş ve prestij unsuru olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu konu, düğünler başlığı altında daha detaylı ele alınmıştır.

Mahallede tarım, ova işleri ve müziyenlik dışında hayvancılık ve hayvan alım-satımı yani celepçilik ile uğraşan az sayıda kişi bulunmaktadır. Görüşmelerde bir katılımcı, eşinin geçmişte hayvan alım-satımı yaptığını belirtmiş; bir diğer katılımcı ise mahallede kurduğu basit bir ahırda küçük çaplı hayvancılık yaptığını ifade etmiştir. Ancak bu tür uğraşlar, mahallede yaygın bir geçim kaynağı olmaktan uzaktır: *“Çocuklar ufaktı babası hayvan alıp satardı benim eşim burda bir yerimiz vardı.”* KK.3

“Babam celep babamda çok var bir sürü var demek yani hayvanlardan. Koyun pazarına gidiyorlar.” KK.21

Tarım, hayvancılık ve müziyenlik gibi uğraşlar, topluluğun günlük yaşamında bireyler arasında dayanışmayı, ekonomik zorunlulukları ve kültürel aktarımı bir arada

barındırmaktadır. Tarım ve hayvancılık, aile emeğine dayalı yapısıyla ekonomik sürekliliği sağlarken, müzisyenlik, bireysel yetenek ve toplumsal prestijle ilişkilendirilerek kültürel belleğin bir parçası olarak aktarılmaktadır. Bu faaliyetler, topluluğun geçmişten gelen geleneklerini güncel ekonomik koşullarla uyum içinde yeniden yorumlamasına olanak tanımaktadır.

4.2.3.3. Yerleşik Hayatta Fabrika İşçiliğine Geçiş: Torbalı'daki Bambi Fabrikası

Yerleşik hayatla birlikte mahalledeki ekonomik yapıda gözle görülür bir değişim yaşanmıştır. Geleneksel geçim kaynaklarının yanı sıra fabrika işçiliği, yeni bir ekonomik alternatif olarak öne çıkmaktadır.

“Önce 1 kişi girdi, sonra buradan 20 kişiyi kayıt etti. Şimdi 20 kişi Torbalı'da Bambi'de. İlkokul mezunu olanlar onlar orada çalışıyorlar. Önce biri girdi, sonra diğerlerini soktu oraya. Onların sigortası var.” KK.28

Bu anlatı, mahallede fabrika işçiliğine geçişin bireysel girişimlerle başladığını ve zamanla yaygınlaştığını göstermektedir. Torbalı'daki Bambi fabrikasında sigortalı olarak çalışmak, ekonomik istikrar sağlama açısından topluluk için önemli bir dönüşüm olarak değerlendirilebilir. Sigortalı ve düzenli işlere erişim, yerleşik yaşamın getirdiği en belirgin ekonomik değişimlerden biridir.

Fabrika işçiliği, aynı zamanda eğitime yönelik algıda bir dönüşümün başladığını düşündürmektedir. Sigortalı işlerin gerektirdiği asgari eğitim seviyesi, ebeveynlerin çocuklarının gelecekte bu tür işlere erişebilmesi için okula devam etmelerini desteklemelerine yol açmaktadır. Ancak, gençlerin eğitime ilgisinin düşük olduğu ve bu duruma eşlik eden sosyal sorunlar, önceki başlıkta ele alındığı üzere bu süreci olumsuz etkilemektedir.

Bu bağlamda, fabrika işçiliğine geçiş, sadece ekonomik değil, topluluğun yaşam biçiminde ve gelecek planlamalarında da belirgin bir değişimi temsil etmektedir.

4.2.3.4. Sosyal Medya ve Yeni Ekonomik Faaliyetler: TikTok Gelirleri

Son yıllarda dijital platformların, özellikle TikTok gibi sosyal medya araçlarının, mahalle sakinlerinin gündelik yaşamında derin bir etkiye sahip olduğu gözlemlenmiştir. TikTok, mahallede hem bir eğlence pratiği hem de sınırlı bir gelir kaynağı olarak öne çıkmış, topluluğun kültürel dönüşümünde belirgin bir rol oynamıştır. Saha çalışması boyunca, mahalledeki TikTok kullanımının yaygınlığı dikkat çekmiştir. Hatta topluluk üyeleri hesabım olmadığını öğrendiklerinde telefonumu alıp benim için bir TikTok hesabı oluşturmuşlardır.

Görüşmelerde, TikTok'un son yıllarda mahallede bir gelir kaynağı olarak ortaya çıktığı, ancak bu kazançların çoğunlukla sınırlı ve düzensiz olduğu ifade edilmiştir. İçerik paylaşımı yoluyla elde edilen kazançlar, ekonomik faaliyetlere büyük bir katkı sağlamasa da topluluğun gündelik yaşam pratiklerini ve kültürel alışkanlıklarını dönüştürmektedir:

“Romanlar TikTok yapıyorlar, bunu da yapmazlarsa iş yok. Nereye gideceksin? Bir kazanç. Beş altı senedir var bu TikTok çekme ama para kazanma 1-2 yıl oldu. Millet oynuyor, zıplıyor; 300 lira, 500 lira... Öyle büyük bir para değil, günlük bir kazanç.”
KK.30

Görüşmelerde dikkat çeken bir diğer anlatı, sosyal medya platformları aracılığıyla kurulan bağlantıların, ekonomik destek sağlamanın ötesinde yeni sosyal ilişkiler geliştirme potansiyeline işaret etmesidir. Kaynak kişilerden birinin aktarımlarına göre, mahalledeki bir ailenin, sosyal medya üzerinden tanıştığı bir iş insanından uzun süreli maddi destek aldığı ve bu ilişkinin, ailenin başka bir şehre davet edilmesine kadar ilerlediği ifade edilmiştir. Ancak bu destek, iş insanının sağlık sorunları nedeniyle sona ermiştir.

TikTok, mahallede geçim kaynaklarına kalıcı bir alternatif sunmaktan ziyade, kültürel dönüşüm ve günlük yaşam pratiklerinin yeniden şekillenmesinde etkili bir araç haline gelmiştir. Özellikle genç nesiller için, TikTok bir eğlence platformu olmanın ötesine geçerek, topluluğun dijitalleşme sürecindeki yeni sosyal dinamiklerini yansıtan bir mecra olarak öne çıkmaktadır.

4.3. Mesleklerin ve Geçim Kaynaklarının Dönüşümü

Çırpılı Romanlarının ekonomik faaliyetleri, yerleşikliğe geçiş, tarımsal üretimdeki dönüşümler ve modernleşme süreçleriyle önemli ölçüde yeniden şekillenmiştir. Geleneksel zanaatlar, özellikle sepetçilik, topluluğun kültürel belleğini taşıyan bir unsur olarak varlığını sürdürmekte zorlanırken, modern ekonomik koşullar bu mesleklerin kaybolmasına yol açmıştır. Bu durum, kültürel mirasın korunması ile ekonomik zorunluluklar arasında sürekli bir gerilim yaratmaktadır.

Tarımsal işçilik, topluluğun ekonomik yaşamında merkezi bir rol oynamaya devam etmekle birlikte, makineleşme ve düzenli çalışma saatleri gibi yenilikler çalışma koşullarını kısmen kolaylaştırmıştır. Ancak ekonomik baskılar, topluluğu istikrarsız ve düşük gelirli mevsimlik işçilik gibi alanlarda çalışmaya itmektedir. Dayıbaşılık, ekonomik organizasyonun temel taşlarından biri olarak öne çıkarken, sosyal ilişkilerde gerilimlere ve sınırların yeniden tanımlanmasına yol açmaktadır. Müzisyenlik ise ekonomik katkısının ötesinde, toplumsal prestij ve bireysel yetenek ile şekillenerek topluluğun geleneksel bağlarını koruyan bir alan olarak varlığını sürdürmektedir.

Dijital platformlar, özellikle TikTok, ekonomik getirileri sınırlı olmasına rağmen topluluğun sosyal ve kültürel dönüşümünde belirgin bir etki yaratmıştır. Bu araçlar, genç kuşakların modernleşme sürecine dahil olmalarını hızlandırırken, geleneksel değerlerden uzaklaşma ve bireyselleşme eğilimlerini güçlendirmiştir. Modern ekonomik dönüşüm, topluluğun yaşam standartlarını kısmen yükseltse de geleneksel ritüeller ve mesleklerdeki kayıplar, kültürel bellekte derin boşluklar yaratmıştır.

Sonuç olarak, Çırpılı Romanlarının ekonomik faaliyetleri, yalnızca geçim stratejileri değil, aynı zamanda topluluğun kimliğini, kültürel mirasını ve sosyal dayanışma pratiklerini yansıtan toplumsal olgular olarak öne çıkmaktadır. Bu faaliyetler, kültürel bellek ile modernleşme arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamak için önemli bir zemin sunmaktadır. Bir sonraki bölümde, bu dönüşümlerin topluluğun gündelik yaşam ritimleri ve kültürel hafızası üzerindeki etkileri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

4.4. Mahalledeki Gelenekler ve Ritüeller: Unutma- Adaptasyon ve İcat Etme

Mahalledeki gelenekler ve ritüeller, topluluğun kültürel belleğinin temel bileşenleri arasında yer almaktadır. Ancak, bu geleneklerin zamanla unutulmaya yüz tuttuğu, değişen koşullara uyum sağlamak amacıyla dönüştüğü ya da yeniden inşa edildiği gözlemlenmiştir. Halbwachs'ın kolektif bellek kuramına göre, geleneklerin bireysel hafızadan ziyade topluluğun ortak belleği aracılığıyla sürdürüldüğü ifade edilebilir (Halbwachs, 2018:123). Bununla birlikte, yazılı kültürün sınırlı olduğu topluluklarda, modern yaşamın dinamikleri karşısında bu aktarımın giderek zorlaştığı da önemli bir gerçektir.

Kültürel belleğin sürekliliği ile kuşaklararası aktarım arasındaki ilişki, topluluğun ritüel pratiklerinin incelenmesiyle anlam kazanabilir. Topluluğun ritüellerindeki değişimler, sosyokültürel ve politik dönüşümlerin etkisiyle şekillendiği izlenimini vermektedir. Örneğin, Hıdırellez kutlamaları dönüşüm süreçlerine maruz kalırken, ölümle ilgili ritüellerde görece bir devamlılık olduğu tespit edilmiştir. Bu farklılıklar, Roman kimliğinin modernleşme ve geleneksel değerler arasında nasıl bir denge kurmaya çalıştığını kavrama açısından anlamlıdır.

Yaşlı kuşakların, geleneksel pratikleri genç nesillere aktarma noktasında çeşitli zorluklar yaşadığı veya bu konuda yeterince istekli olmadığı gözlemlenmiştir. Bu durumun, ulusal kimlik ile entegrasyon çabaları ve sözlü kültürün aktarım mekanizmalarındaki sınırlamalar gibi faktörlerle ilişkili olduğu düşünülebilir. Assmann'ın kültürel belleğin yalnızca hatırlananları değil, aynı zamanda unutulmaları da içerdiği yönündeki yaklaşımı (Assmann, 2018: 38), mahallede bazı geleneklerin zaman içinde neden yok olduğuna dair anlamlı bir çerçeve sunabilir.

Modernleşme ve dijitalleşme süreçlerinin, genç kuşakların geleneksel ritüellere olan bağlılığını zayıflattığı öne sürülebilir. Augé'nin, modern dünyada geleneklerin unutulmasının kültürel bir gereklilik olduğu yönündeki değerlendirmesi bu bağlamda dikkate değerdir (Augé, 2024: 45). Gençlerin popüler kültür ve dijital platformların etkisi altında, geleneksel pratiklerden uzaklaştığına dair gözlemler anlam kazanmaktadır.

Diğer yandan, dini ritüeller çerçevesinde varlığını sürdüren geleneklerin hâlen mahalle yaşamında önemli bir yer tuttuğu belirtilmelidir. Ölümle ve dini bayramlarla

ilgili ritüellerde görece daha az değişim gözlemlenmekle birlikte, Sünni inancın etkilerinin daha baskın biçimde hissedildiği anlaşılmaktadır. Buna ek olarak, Hıdırellez kutlamaları, topluluğun kolektif belleğinin canlı tutulmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca, mahallede geleneklerin modernleşme süreciyle yeniden şekillendiği açıkça görülmektedir.

E. J. Hobsbawm ve T. Ranger'ın (2006) geleneğin icadı kuramı, mahallede görülen yeni kutlama türlerini anlamlandırmada değerli bir analitik araç olarak kullanılabilir. Örneğin, cinsiyet partisi gibi modern kutlama biçimlerinin ya da kirve annelik gibi ritüellerin mahallede ortaya çıkan yeni gelenekler arasında olduğu düşünülmektedir.

Bu başlık altında, mahalledeki geleneklerin değişim süreci, hatırlama ve unutma dinamikleri çerçevesinde incelenmiştir. Halk hekimliği, halk inançları, düğün ritüelleri, kirve annelik ve altı aylık kına gibi, unutulmaya yüz tutmuş, yeniden yorumlanarak sürdürülen veya modern koşullara bağlı olarak yeni icat edilen geleneklerin toplumsal bağlamı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

4.4.1. Mahallede İnançlar ve Ritüeller: Gelenekten Dine

Nazar; birçok kültürde, kıskançlık veya hayranlık dolu bakışların insanlara, hayvanlara ya da nesnelere zarar verebileceğine inanılan metafizik bir güç olarak tanımlanır ve genellikle hastalık, sakatlanma ya da nesnelere zarar görmesi gibi olumsuz etkilerle ilişkilendirilir. Geçmişten günümüze varlığını sürdüren nazar inancı, ülkemizin her köşesinde günlük yaşamın bir parçası olmayı sürdürmektedir. Halk arasında mavi boncuk, delikli taş, nal gibi nazarlıklar kullanmak, muska yazdırmak ve kurşun dökme gibi pratikler yaygındır. Ancak bu tür uygulamalar, dinî açıdan bâtil inançlar arasında sayılmakta ve haram olarak değerlendirilmiştir. Kur'an ve hadislerde nazara karşı Tanrı'ya sığınmanın önerilmesine rağmen, halk eski geleneklere bağlı kalarak büyüsel ritüellere başvurmaktadır. Bu durum, eski inanışların dinî inançlarla harmanlanarak yaşamaya devam ettiğini ve halk kültüründe derin bir yer tuttuğunu göstermektedir (Boratav, 1984: 103-104; Acıpayamlı, 1962: 15-16; Ekici ve Fedakâr, 2014: 42; Çıblak, 2004: 103-125).

“Nazardan bir kız öldü ciğerine işledi. Hem de dedesinden nazar aldı. Çocuk yiyor yemek beş altı yaşında aman dedi ne çok yedin bu akşam dedesi. Sabah öldü o kız bir yemekten maşallah da demedi. Biz evelden nazar boncuğu atardık çocuğun üstüne nazar almasın diye o da yokmuş.” KK.8

Sahadan elde edilen veriler ışığında, mahalle sakinleri arasında nazar inancının oldukça yaygın olduğu tespit edilmiştir. Çıblak’ın (2004) çalışmasında ifade edildiği gibi, mahalledeki inanç pratiklerinin dinî inançlarla zaman zaman çatışma içinde olmasına rağmen varlığını sürdürdüğü gözlemlenmiştir. Görüşmeci, nazara inandığını belirtirken, aynı zamanda nazar boncuğu takmanın dinen günah olduğunu ifade etmiş ve artık nazardan korunmak için nazar duası okumayı tercih ettiğini, hatta bu duaları telefonundan dinlediğini aktarmıştır. *“Nazar duası bile var benim telefonda da var.”* KK.8 kaynak kişinin bu düşüncelerini mahalledeki kılavuz kişi tarafından da desteklemiştir.

Bu tür bir ikili yaklaşımın yalnızca nazarla ilgili inanışlarla sınırlı kalmayıp, fal bakma gibi diğer inanç pratiklerinde de benzer bir şekilde algılandığı saha çalışması sırasında gözlemlenmiştir.

“Bakla falı var, kuru bakla niyet ediyor uyduruyor bişey işte. Bizde de Eşko var koca karı o paraylan bakıyor. Ama dinimizde yok. Muska bile olmaz. Nazar boncuğu olmaz diyorlar ben izliyim hocaları.” KK.8

“Büyü yapmak çok günah onların yeri yok. Büyü yapan fal bakan bunlar günah.” KK.15

Mahallede diyalektik bir yaklaşımla ele alınan bir diğer inanış ise demir saca yemin etme geleneğidir: *“Romanlar yemin veriyordu ya. Demir saca yemin veriyorlardı. Bu çarpsın beni diye. Pürüstüya diyoz biz ona. Cahillerdi ya üç sefer öpüyorlardı. Şimdi yok.”* KK.37

“Şimdi mesela diyelim bir şey çalındı ya da birinden şüphelendin sen geliyorsun şimdi bizim zamanımızda vallahi billahı denir kuranı kerimden. O zaman yoktu eğer ben aldıysam şu saca beni çalsın sacayı da alıyor öpüp başına koyuyor beni çarpsın diyo iki kere olsun üç kere olsun sacaymış neymiş yemindi. Yemin değil o bir gelenek gibi yani atalardan kalma cahillikten kalmış gelenekten işte cahillik.” KK.9

Yerleşik yaşamla birlikte Sünni inançların artan etkisi, topluluğun geleneksel uygulamalarını yeniden değerlendirmesine neden olmuştur. Bu süreçte, eski ritüellerin manevi anlamı gerilemiş, yerini dini otoriteyle bağlantılı uygulamalar almıştır. Geçmişte topluluk içinde adalet ve güven sağlama işlevi gören demir saca yemin gibi uygulamalar, yerleşik yaşamın getirdiği dini normların baskınlığı nedeniyle artık cahillik olarak değerlendirilmektedir. Diyalektik bir bağlamda bu durum, topluluğun geleneksel pratikler ile modern dini normlar arasında yaşadığı bir dönüşüm sürecine işaret etmektedir. Bu süreç, eski ritüellerin toplumsal işlevini ortadan kaldırmasa da bunları geçmişin bir parçası haline getirmiştir.

Nazar, fal ve saca yemin etme gibi geleneksel ritüellerde yaşanan bu değişimler, dini normların zamanla bu pratiklerin yerini alarak onların toplumsal bellekteki etkisini ve işlevini zayıflattığını göstermektedir. Bu bağlamda, geleneksel ritüellerin etkisinin zayıflamasına karşın, yatır inancı gibi manevi pratiklerin toplumsal hayatta hala güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Mahallede herkes tarafından kabul gören yatır inancı, dikkat çekici bir toplumsal olgu olarak öne çıkmaktadır. Örneğin, bir sohbet sırasında iki kadının hayır yaptıklarını belirterek Havuzbaşı'na gideceklerini söyleyerek ortamdaki ayrılması, bu inancın günlük yaşamla nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir. Başka bir görüşmede ise bir kaynak kişi, sohbet esnasında aniden oğluna gördüğü bir rüyayı şu şekilde aktarmıştır: *“Dün gece rüyama dede geldi. Diyor ki neden bahçeyi temizlemedin. Ben de dedim yapamıyorum, yaşlıyım.”* KK.1. Mahalle sakinlerinin anlatımlarına göre, bu kişinin bahçesinde bir yatır bulunduğu düşünülmektedir. Bu örnekler, yatır inancının mahalle sakinlerinin kültürel ve manevi yaşamlarında ne denli önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

“Dedeler ermiş yani eskiden savaşta ölenler var biz onları tanımıyoruz. Ama kendini gösteriyor rüyana geliyor. Benim burda bir yerim var diyor, gösteriyor yerini. Burda bir şey atmayın pisletmeyin der. Ben sabah kalktığımda söylerim herkese. Etrafını çekerim bir şeyle. Dede var diye, tuğla olur taş olur ev gibi bir şey yapıyon üstünü de böyle sayadan bir şey yaparsın yağmurda ıslanmasın diye. Bizim mahallede var zaten 3 yerde. Peşkirini atar, takunyasını atar, teşbihini koyar abdesti için testisini üstüne yeşil örtü koyarsın. Ben de rüyamda gördüm benim rüyama geldi ama sana kendi simasını göstermiyor arkadaşın simasında geliyor ki korkmayasın diye.” KK.4

“Mesela Havuzbaşın’da bir dede var. Benim kızım mesela doğduğunda o dedede horoz keseceğim bir kızım olursa demişti. Kızı oldu. Gittik orda, dua ettik, namaz kıldık. Orda pilavını yaptık, horozu kaynattık, pişirdik. Orda yedirdik içirdik.” KK.3

“Mesela eskiden çok mum yakıyorlardı mesela benim duam olurda filan dedeye mum yakçam dersin yemeğini yaparsın çağırırsın konu komşuyu orda yemeğini yedirirsin adı yok sade dede yani ben bilmiyorum. Sadece mum kesiyorsan mum yaparsın.” KK.6

Yatırın yeri mahalleli tarafından bilinse de adının hatırlanmaması veya bilinmemesi, inancın ritüel ve manevi boyutunun, detaylardan daha önemli olduğunu göstermektedir. Bu durum, yatırın kutsallığının ve toplumsal hafızadaki yerinin, bireysel bilgi veya isimlerden ziyade, işlevsel ve sembolik anlamıyla değerlendirildiğini düşündürmektedir. Yatır inancı, mahalle sakinlerinin toplumsal düzen ve manevi bağlılık duygularını güçlendiren bir pratik olarak öne çıkmaktadır. İsim detayının arka planda kalması, bu inancın topluluk için anlamını daha çok deneyim ve ritüel yoluyla şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

Mahallede türbe ve yatır inancı, topluluğun manevi ihtiyaçlarını karşılayan önemli bir ritüel pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu inanç, sadece yerel düzeyde değil, farklı Roman gruplarında⁵⁷ da yaygın bir şekilde görüldüğünden, topluluklar arası ortak bir kültürel hafızanın ve dini anlayışın göstergesidir. Bu durum, Romanların dini pratiklerinin hem yerel bağlamda şekillendiğini hem de daha geniş bir kültürel çerçevede ortak değerlerle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, türbe ve yatır ziyaretlerinin sosyal uyumu güçlendiren ve topluluk içinde aidiyet duygusunu pekiştiren bir işlev gördüğü söylenebilir.

Bu manevi inançların yanı sıra, saha görüşmeleri, mahallede ölümle ilgili ritüel ve pratiklerin zaman içinde bazı değişimler yaşadığını ve belirli unsurların ise korunduğunu göstermektedir:

“Gider yıkardılar. Camiden hoca alırdılar, erkekleri yıkar tekbirini verirdi gider gömerdiler gelirlerdi evde dua tabii bütün insanlar dua yapacaklar hoca var başında

⁵⁷ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler “1.4.2.Türkiye’deki Çingene/Roman Grupları” başlığı altında verilmiştir.

hocanın eline verirlerdi biraz para mevlüt yapıyorlardı.1 ay oldu mu keşkek yapıldı Mevlüt'e. Oynamazdık babam öldü yaa 2 ay 2 sene.” KK.1

“Benim kardeşimin çocuğu ölmüştü. Çamaşır yıkıyorduk annem dedi ki bana kızım yıkamayalım dedi neden anne yıkamayalım dedim bu suyu döktüğümüz zaman kızım ölünün gözünü yakacağız dedi.” KK.3

“Sakız çiğnediğimiz zaman mesela ölünün kemiklerini mi çiğniyoruz evet o zamanlar inanç yani bu öyle yapıyorduk.” KK.4

Bu saha verileri, mahallede ölümle ilgili ritüel ve inançların, dini normlarla geleneksel uygulamaların bir araya gelmesiyle çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Cenaze merasimlerinde dua ve mevlit gibi İslami pratikler öne çıkarken, suyun ölüyü rahatsız edeceği ya da sakız çiğnemenin ölünün kemiklerine zarar vereceği gibi geleneksel inanışlar da topluluk belleğinde yerini korumaktadır.

“Herkes cenaze evine gider kuran okur yasin okur toplanır ateş atılır sabaha kadar ölünün başında beklenir onu gömüsiye kadar gömüldü mü herkes evine dağılıyor.” KK.8

“Yok yok sizde nasılsa bizde de aynısı ben cenazelere çok katıldım öyle bir sıkıntımız yok bizim romanlarda öyle bi değişik bi şey yok.” KK.42

Ancak bu pratikler, özellikle genç kuşak tarafından daha az benimsenmekte hatta bilinmemektedir.

“Bizim zamanımızda bak ölüye de babam da öldü nenem de öldü biz bir sene inan ol ne oynuyorduk et bile yemiyorduk inan ol yemiyorduk ille senesini doldurcak oyanama yoktu güzel yemek yemek yoktu televizyon izlemek yoktu bunlar ne bi şey senesi çıkasıya kadar böyle sessiz durcan sakın durcan dışarda oynamıcan gülüp oynama yoktu bizde. Et yememeyi ben de işte gittim birisine sordum kalkıp taa kır mahallesine gittim abla dedim böyle böyle olayı anlattım ona kızım dedi sizin yaptığınız öyle bi şey yok bak benim babam dün öldü ben bugün et yedim dedi.” KK.6

Eski kuşak, yas dönemine ilişkin sessizlik ve eğlenceden kaçınma gibi geleneklere sıkı sıkıya bağlı kalırken, genç kuşak bu kurallara daha esnek yaklaşmaktadır. Bu durum, topluluğun geleneksel pratikler ile değişen değerler arasında bir denge arayışında olduğunu göstermektedir. Dini ritüellerin devam etmesi, topluluğun manevi dayanışma ve ortak değerler üzerindeki bağlılığını sürdürdüğünü

ortaya koyarken, geleneksel uygulamalarda görülen değişimler, kuşaklar arasındaki dönüşümün ritüeller üzerindeki etkisini açıkça yansıtmaktadır.

“Cenaze bizde mesela cenaze olduğunda mahallemizde eğlence olmaz herhangi bir davul sesi bile duyulmaz teyip bile açamazdın. Şimdi o araba sesle bu araba sesle geçiyο diyom oğlum yapmayın bak biz daha dün kardeşimizi kaybettik bizim cenazemiz diyom ama dinlemiyolar.” KK.3

4.4.2. Hıdırellez’in Çırpılı Romanların Kültürel Belleğindeki Değişimi

Hıdırellez, baharın gelişinin kutlandığı bir halk bayramıdır. Kökeni İslam ve Hristiyanlık öncesi Anadolu, Mezopotamya ve Orta Asya kültürlerine dayanır. Türkler arasında İslamiyet’ten önce de yapılan bahar kutlamaları, İslamiyet’ten sonra Hızır ve İlyas’ın şahsında İslami bir kimlik kazanarak Hıdırellez adını almıştır. Her yıl 6 Mayıs’ta kutlanır ve Hızır ile İlyas’ın buluşmasını simgeler. Kutlamaların temelinde eski Türk inançları olan su, ağaç, ateş ve Hızır kültleri yer alır. Hıdırellez, yalnızca Anadolu’da değil, Orta Asya, Orta Doğu, Kafkasya ve Balkanlar’da da kutlanmaya devam etmektedir (Ocak, 2007: 58; Arslan,2012:201-204).

Duygulu, Hıdırellez ve Nevruz’un Türkiye Çingeneleeri için de kutsal günler olduğunu ifade etmektedir. Duygulu’ya göre, Trakya Çingeneleeri⁵⁸ Hıdırellez ve Kakava’yı 5-6 Mayıs’ta kutlamakta, bu kutlamalar ise Mısır-Ön Asya inançları ile Türk-İslam geleneklerinin bir sentezini yansıtmaktadır. Ayrıca, Çingene kültüründe baharın yeniden doğuşun bir simgesi olarak kabul edildiğini ve Kakava/Hıdırellez’de dere kenarında yüz yıkama ve dualarla bu inancın ritüellerle kutlandığını aktarmaktadır (Duygulu, 2006: 30). Ancak saha çalışmasında Trakya Romanları tarafından kullanılan “Kakava” adlandırmasının, Çırpılı Romanlar arasında

⁵⁸Nazım Alpman’ın, Nazif Karaçam’dan aktardığı bilgilere göre, Kırklareli’nde Hıdırellez yerine yapılan Kakava Şenlikleri, 6 bin yıllık bir geçmişe sahiptir. Bu gelenek, her yıl 6 Mayıs’ı takip eden üç gün boyunca gerçekleştirilen “Ayin-i Bahar” olarak bilinir. Bölgeler ve yöreler değişse de geleneğin özü aynı kalır. Kakava, Mısır ve Ön Asya kökenli, inanç temelli eski bir halk kültürüdür. Çingeneleerin mitolojisi ve inancına göre, Kakava’nın kökeni eski Mısır’da Tanrı-Kral Firavun’un Kopt (Kipti) halkıyla birlikte yaşayan topluluklara zulmetmesi ve bu zulümden mucizevi bir kaçışın zamanla bir inanca dönüşmesine dayanır. Efsaneye göre, Firavun’un askerleri suda boğulmuştur. Bu kurtuluş olayının 6 Mayıs günü gerçekleştiğine inanıldığı için Çingeneleer, o gün akarsu kenarlarına inerek suya girerler (Alpman,1997:98-99).

kullanılmadığı tespit edilmiştir. Bu durum, bölgesel farklılıkların kültürel belleğe etkisini göstermektedir.

Boratav, bayramların biçimlerinin ve kurallarının gelenek tarafından belirlendiğini ve bir topluluk tarafından düzenlendiğini dile getirmektedir. Ayrıca, bayramların tek bir kurala göre değil, çok yönlü bir sınıflandırmaya tabi tutulması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, etnik ve bahar bayramları kategorisinde ele aldığı Hıdırellez'e "Çingene Bayramı" denildiğini de belirtmektedir (Boratav, 1984: 204-212).

4.4.2.1. Çırpılı Romanların Hıdırellez'i ve Kültürel Belleklerindeki Değişimi

Çırpılı Romanları tarafından kutlanan bayramlar arasında Hıdırellez, Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı bulunmaktadır. Bu bayramların yanı sıra, yılbaşı kutlamaları da mahalle sakinleri arasında oldukça ilgi görmektedir. Ancak, en çok önem verilen bayram Hıdırellez'dir. Bir bahar bayramı olan Hıdırellez, adeta Roman kültürüyle özdeşleşmiş bir gelenek niteliğindedir. Mahalle sakinleri, bugünü ifade ederken Ederlez, Ederlezi, Hıdırellez ve Roman Bayramı gibi farklı adlandırmalar kullanmaktadır.

Modernleşen ritüeller içinde en dikkat çekici dönüşümlerden biri Hıdırellez kutlamalarında gözlenmektedir. Hıdırellez Çırpılı Romanların kültürel belleğinde önemli yer tutmaktadır. Ancak zaman içinde unutulmaya yüz tuttuğu ve yeni koşullara uyum sağlayarak yeniden şekillendiği gözlemlenmiştir. Bu durum geleneklerin nasıl icat edildiği ve kültürel belleğin dönüşen toplumsal koşullara nasıl uyum sağladığı sorularını gün yüzüne çıkarmaktadır.

Hıdırellez, Çırpılı Romanlar arasında hem geçmişle bağlarını koruyan hem de modernleşme süreçlerine uyum sağlamış bir gelenek olarak değerlendirilebilir. Hıdırellez'in dönüşümü, bu kavram çerçevesinde incelendiğinde, geçmişe dayalı bir pratikten ziyade, modern koşulların etkisiyle yeniden üretilmiş bir ritüel niteliği taşımaktadır.

Çırpılı Romanlar için Hıdırellez, yalnızca baharın gelişini kutlayan bir ritüel değil, aynı zamanda kolektif bir hafıza aracıdır. Görüşmelerde sıkça dile getirilen

“büyüklerden kalan bir bayram” ifadesi, bu ritüelin bir toplumsal bağlayıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Hıdırellez, bu bağlamda, sadece bireysel bir kutlama değil, toplumsal aidiyetin devamını sağlayan bir bellek aracıdır.

Sahadaki görüşmeler, kültürel bellek bağlamında Hıdırellez’in nesiller arası aktarım yoluyla toplumsal hafızada canlı tutulduğunu göstermektedir. Gelenek, bireylerin çocukluklarından itibaren deneyimledikleri bir ritüel olarak, geçmişle bugün arasındaki bağlantıyı kurmaktadır.

“Vallahi nasıl diyeyim sana bizim çocukluğumuzdan beri bu gelenek var yani hala da devam ediyor büyüklerimizden kalan bir şey bize bu yani Hıdırellez yani.”
KK28

“Romalar Bayramı işte büyüklerimizden kaldı yani ondan kutluyor öyle gördük.” KK.36

“Bu bayram, valla ben çocukluğumdan biliyom, 6 Mayıs’ı.” KK.35

Bu durum, kültürel bellek teorisindeki, geleneklerin toplumsal kimlik ve aidiyetin sürekliliğini sağlamadaki rolünü doğrulamaktadır. Hıdırellez, bireylerin hafızasında köklenmiş bir kolektif ritüel olarak, geçmişin mirasını bugüne taşır ve toplumsal kimliği yeniden üretir.

“Herkesin bir bayramı şeyi olur ya bizim de 6 Mayıs işte bu geleneksel yani büyüklerimizden kalmış dedelerimizden kalmış.” KK.33

Bu söylem, Hıdırellez’in Roman toplumu için kolektif kimlik ve aidiyetin önemli bir unsuru olabileceğini düşündürmektedir bununla birlikte Hıdırellez’i topluluğun kendini tanımladığı ve kültürel kimliğini görünür kıldığı bir araç olarak öne çıkardığını göstermektedir. Bu bağlamda, Hıdırellez, yalnızca bir gelenek değil, aynı zamanda “biz de varız” diyen bir varoluş beyanı niteliği taşıdığı iddia edilebilir.

Sahadaki görüşmeler sırasında bu bayramın kökeni veya anlamıyla ilgili sorulara;

“6 Mayıs Roman bayramı valla hatırlamıyom niye?” KK.7

“Hiç hatırlamıyom niye ama iyi bir şeydi.” KK.3 şeklinde yanıtlar alınmıştır. Bu da Hıdırellez’in Roman toplulukları için ritüel ve pratik düzeyinde sürdürülen bir gelenek olduğunu, ancak anlamı ve kökenine dair bilginin giderek silikleştiğini göstermektedir. Ortak bellek açısından bakıldığında, bu durum, ritüellerin aktarımının

devam ettiği, ancak ritüelin içerdiği derin anlamların ve tarihsel bağlamın unutulmaya yüz tuttuğunu ortaya koymaktadır.

Dini inançlarına daha bağlı olanların, Hıdırellez'i İslami bir çerçeveye ilişkilendirmesi, geleneğin yerel kültürle yeniden yorumlanarak dini anlamlarla harmanlandığını göstermektedir:

“Ederlez bizim İslam dinimize göre Hızır ve İlyas peygamberlerin bir araya geldiği gün. İnancımıza göre biz o gün kalkıp namazımızı kılar, Allaha duamızda bulunuruz cemre toprağa güç vermesi üzerine.” KK.31

Hıdırellez'in, anlamının zamanla unutulmasına rağmen ritüel pratiklerinin sürdürülebilmesi, ritüelin içeriğinin değil, toplumsal bağları güçlendiren işlevinin önceliklendirildiğini düşündürmektedir.

Hıdırellez'in Roman toplulukları için ekonomik zorunlulukların ötesinde, güçlü bir kültürel ve toplumsal öneme sahip olduğunu açıkça görülmektedir:

“Önemli gün bugün, çok önemli gün. İş olsa da gitmeyiz. 2 milyar da verseler işe gitmeyiz yevmiyeye. İlla buraya gelcez. İstemiyoz para bir günümüz var her yerden Roman geliyor buraya.” KK.13

“Tütüne gittiğimiz zamandı. O gün için işe gitmiyorduk, patron diyordu nasıl Roman bunlar. İşimiz kalıyor fidanlar kurucak diyodu. Bana ne kurursa kurursun o gün çalışmıcaz gitmicez. Sadece bizde değil hepimiz için.” KK.4

Romanlar için bugün, tatil veya eğlenceden öte, kolektif kimlik ve kültürel bağlılıklarını ifade ettikleri bir ritüeldir. Günün maddi değerlerle ölçülemeyecek kadar önemli olduğu işaret edilmektedir. Ayrıca, topluluk içinde Hıdırellez'in sadece bireysel bir tercih değil, tüm Romanlar için ortak bir bilinç ve aidiyet hissi yaratan bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma hayatında karşılaşılan baskılara rağmen Hıdırellez'e katılma kararlılığı, bireysel ihtiyaçlardan ziyade topluluk değerlerinin önceliklendirildiğini göstermektedir. Bu durum, Hıdırellez'in Roman kimliği açısından ne kadar hayati bir role sahip olduğunu ve kültürel dayanışmayı nasıl güçlendirdiğini yansıtmaktadır.

“Romanların bugün Ederlezi işte gördüğümüz gibi hep Roman halkı akrabalarımız sevdiklerimiz burada. Bizim de kendimize göre bir yaşamımız var 6 Mayıs bizim bayramımız gibi neden biliyonuz mu buraya geliyoruz çoluk çocuk burada

ailesi ile çocuğu ile akrabaları ile eğleniyorlar sevdiklerini görüyorlar birbirlerine dertlerini döküyorlar.” KK.40

“Yine geldik İzmir’e. Bugün 6 Mayıs Romanların günü. Her sene her yıl buraya geliyoruz. Çoluk çocuğumuzu gezdiriyoruz. Adetlerimiz değişik, giyimlerimiz var. Torunları giydiriyoruz. Kızlarımızı giydiriyoruz. Hani biz İzmir’i seviyoruz geziyoruz tozuyoruz eşimizi dostumuzu burda görüyoruz. Bütün sülalemiz akrabamız burda muthuyuz şükürler olsun.” KK.35

Bugün, sadece eğlenme değil, aynı zamanda akrabalarla bir araya gelerek sosyal bağları güçlendirme, dertleri paylaşma ve topluluğun bir parçası olma hissini pekiştirme işlevi görmektedir. Bu da sosyal bir dayanışma aracı olarak taşıdığı potansiyeli göstermektedir.

Hıdırellez’in bazı ritüellerinin, zamanla toplumsal ve dini değerlerin değişmesiyle birlikte terk edildiğini saha görüşmelerinde anlaşılmıştır:

“Ederlez fuarda yoktu kutlama burda biliyorlardı mahallede. Isırganla yakıyorlardı kendilerini. Çatal iğne ile nazar boncuğu, yüzük böyle bir şeyin içine atıp gül ağacının altına atıyorlardı kapalı kim neyi niyet eti ise. Bir de suyun içine atıyorlardı kapalı kimin niyeti çıkıyorsa onun niyeti oluyordu kabul.” KK.2

“Mesela ipe iğne takıyorlardı iğne ilen portakal kabuklarını o ipe diziyorlardı. Kollarına bilezik yapıyorlardı. Altın bilezik hani gibi. Birkaç tane yapıyorlardı. Allah bana nasip etsin inşallah seneye bunun gerçeğini alayım. Parmağında mesela boynunda yapıyordu. Ne istiyorsa yani gazeteden de ufak ufak yapıp bilezik yapıyorlardı.” KK.4

“Eskiler onlar farklı kutluyormuş onlar akşamdan hazırlık yapıyor tekerlek mekerlek ateş için eskiden vardı şu an yeni nesil yapmıyor.” KK.33

“Çocukluğumda ateş yakılıyordu ateşin üstünde zıplıyorlardı niyet ediyorlardı ev yapayım araba alayım dile yapıyorlardı hala o dilek var beşinde yapan yaptı ateş şimdi yok neden yasak oldu iyi değil dediler onu bıraktılar ama dilek var hala bahçeye gidiyor yapıyor bilezik yapıyor iplikten seneye o gerçek oluyormuş ev yapıyorsun taştan mesela.” KK.10

“Eskiden gençliğimizde bir gece öncesinden ateş yakardık. Hani şimdi bu gençlerde hiçbirini görmüyorum bak gelenekler gitti. Teyplerden roman şarkılar

çalardı yani oynamak serbest yollarda oynuyorlardı ateşten atlıyorlardı dilek ediyorsun dua ediyorsun gecedan duan ne ise Allaktan istiyorsun yani dileğin belki olabilir bazı insanlar dileğim oldun diyor.” KK.5

Ateş yakma gibi ritüellerin terk edilmesi, nedenlerinin açık bir şekilde hatırlanmaması ve “yasak ettiler” ya da “gençler yapmıyor” gibi belirsiz ifadelerle açıklanması, sözlü kültüre dayalı geleneklerin modernleşme, toplumsal değişim ve kurumsal düzenlemeler karşısında zayıfladığını göstermektedir. Sözlü kültür, kolektif hafızayı canlı tutan en önemli araçlardan biridir, ancak modernleşme süreci, bireysel yaşam pratiklerini ve toplumsal bağları dönüştürerek bu aktarım mekanizmalarını zayıflatabilir. Bu bağlamda, ritüelin anlamını yitirmesi ve uygulanmaması, sadece bireylerin tercihlerinden değil, toplumsal ve yapısal dönüşümlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bu örnek, sözlü kültürün modernleşme karşısında sürdürülebilirliğinin azalmasını ve geleneklerin bu süreçte nasıl kaybolabildiğini anlamak açısından önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Ritüellerin bazılarının zamanla terk edilmesi, Hobsbawm’ın geleneklerin toplumsal ihtiyaçlara göre yeniden şekillenebileceği görüşünü destekler. Çırpılı Roman toplulukları, Hıdırellez’i sosyalleşme ve eğlence odaklı bir etkinliğe dönüştürerek bu geleneği yeni toplumsal koşullara adapte etmişlerdir.

“Biz yatarken yatağın içinde bizi ayağımızdan ısırğan otuyla yakarlardı 6 Mayıs sabahı. Seneye de çıkasın sağlıklı olasın diye büyüklerimiz bize yapardı o da kalktı yok o da çocukluk yıllarından şimdi 50 yaşındayım hemen hemen 20-30 yıl önce batıl bir inanç diye şöyle 93 yılında evlendim ben o zamandan sonra kalktı ondan sonra araştırılmaya girildi işte bizimkiler biraz İslamiyet’le iç içe giriş yaptılar barıştılar İslamiyet’in kökünü araştırmaya başladılar yani böyle bir inancın olmadığını zamanlar namaz bile yasaktı. Anladılar ve bırakıldı tek olan Rab olan Allaktan başkası olmadığını öğrendiler.” KK.31

Kaynak kişinin batıl bir inanç olarak nitelendirdiği ısırğan otu ritüelinin kaldırılması, Roman topluluklarının İslamiyet ile daha fazla bütünleşmesi ve dini inançlarını yeniden yorumlamasıyla açıklanabilir. Geleneksel uygulamalardan uzaklaşma hem modernleşmenin hem de dini anlayışın değişiminin bir sonucu olarak belirtilebilir. Bu süreç bizlere, topluluğun kültürel pratiklerinde bir dönüşüm yaşandığını ve bu pratiklerin dini değerlerle yeniden şekillendiğini göstermektedir.

Hıdırellez'in sadece ritüel pratiklerinde değil, o gün için yapılan yemek hazırlığı ritüelinde de bir dönüşüm yaşandığını görülmektedir:

“Anneler eskiden de bizi buraya getirirdi bahar dolması yapardı herkes mutlaka eskiden yokluk vardı tabii biz sadece onu yedik.” KK.31

“Bağ sarması yaprakla oluyor ya o gün için o yapıldı. Pilav yapıyordu. Tavuk kesiliyordu, hindi keserlerdi. O zamanlar kocaman bir hindi kesiyorlardı. Ederlezi için. Pilavını yapıyorlardı mesela hindiyi kızartıyorlardı, etleri pilavın üstünde. Bir gidiyorduk fuara. Örtüleri yayıyorduk. Herkes mesela o atıyordu o atıyordu bütün yiyeceklerini orda yiyordu millet ben böyle gördüm gerçekten şimdi sadece mangal yapıyorlar.” KK.4

Eskiden dolma, pilav, hindi gibi özenle hazırlanan yemeklerin yer aldığı bu ritüel, bugün daha sade ve modern bir uygulama olan mangal yapma pratiğine evrilmiştir.

4.4.2.2. İzmir Fuarı Gözlemleri ve Analizi



Fotoğraf 19: İzmir Fuarı, 6 Mayıs Hıdırellez'den bir görünüm.

6 Mayıs 2024 tarihinde Hıdırellez kutlamaları kapsamında, Çırpılı Romanlarla birlikte İzmir Fuarı'nda gerçekleştirilen etkinliklere katıldım. Romanlar, pazar arabalarıyla getirdikleri kilim ve diğer eşyaları, fuarın Paraşüt Kulesi çevresindeki çimenlik alanlara ya da ağaç gölgelerine sererek mangal yapıyorlardı. İzmir'in farklı semtlerinden gelen Roman toplulukları da fuar alanında yer alıyordu; ancak her grup, kendi mahallesinin sınırlarını korurcasına belirli bölgelerde toplanmıştı. Bu yerleşim, alanda hem ortak bir coşku hem de mahalle dayanışmasının belirgin bir tezahürünü oluşturuyordu.

Her mahallenin kendine özgü çalgıcıları, küçük gruplar hâlinde alanın farklı noktalarına dağılmış, Roman havalarını icra ediyorlardı. Bu melodilere eşlik eden bireyler, coşkuyla dans ederek müziğin ritmine kapılıyorlardı. Ortamda gözle görülür bir hareketlilik ve yer yer kargaşayı andıran bir dinamizm hâkimdi. Mangal yapma, müzik dinleme ve dans etme, etkinliklerin başlıca mihenk taşlarını oluşturuyordu. Bununla birlikte, Roman topluluğunun dikkate değer bir kısmı zamanlarını fuar alanındaki oyuncaklar ve eğlence aktivitelerine ayırıyor, böylece hem geçmişin hem de modernitenin izlerini bir arada yaşıyorlardı.



Fotoğraf 20: Roman havası oynarken bir görünüm.



Fotoğraf 21: Piknik yapan kalabalık bir aile.

Geçmişte hayvanat bahçesinde geçirilen zamanlar, günümüzde yerini oyuncaqlara binmek gibi modern eğlence anlayışlarına bırakmıştı. Bu yeni aktiviteler etrafında şekillenen alanda, uzun kuyruklar dikkat çekiyor ve oyuncaqlara binmek için gözle görülür bir yoğunluk hâkim oluyordu. Yanlarında bulunduğum Çırpılı Romanlar ve diğerleri, ya oyuncaqlara binerek bu eğlenceye katılıyor ya da oyuncaqlar alanında dolaşp başkalarının bu deneyimini izleyerek zaman geçiriyorlardı. Harcamaların alışılmışın üzerinde olduğu bu ortamda, herkesin eğlenceye kayda değer miktarda bütçe ayırdığı açıkça fark ediliyordu.



Fotoğraf 22: Oyuncak alanında dolaşırken bir görünüm.

Ancak bu kutlamalarda, Hıdırellez'e özgü herhangi bir geleneksel ritüelin icra edildiğine şahit olmadım. Geleneksel uygulamaların neredeyse tamamen terk edildiği dikkat çekiyordu. Aynı gün, belediye tarafından fuar alanındaki çim sahada düzenlenen ve İzmirli Roman sanatçıların sahne aldığı bir konsere de katılım sağlanmamıştı. Çim alanda toplananların büyük bir çoğunluğunun Roman olmayan bireylerden oluştuğu gözlemlendi. Bu durum, Romanların kutlama pratiklerini belediyenin organize ettiği etkinliklerden bağımsız bir şekilde, kendi mahalleleri ve topluluklarıyla sürdürme eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır. Bu eğilim hem topluluk içi bağların korunmasına hem de Roman kimliğinin kendine özgü bir ifade alanı bulmasına olanak sağlıyor gibi görünmektedir.

Hıdırellez'in giderek sosyalleşme ve eğlence odaklı bir etkinliğe dönüşmesi, modernleşme süreçlerinin kültürel ritüeller üzerindeki etkisini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Geleneksel pratiklerin yerini bireysel ve toplumsal eğlenceyi önceleyen

uygulamaların alması, toplumsal bağların ve ritüellerin işlevlerinin yeniden tanımlandığına işaret etmektedir.

Roman topluluklarının belediye tarafından düzenlenen etkinliklere katılmaması, kendi kültürel sınırlarını koruma ve topluluk kimliklerini muhafaza etme eğilimlerini gözler önüne sermektedir. Bu bağımsız kutlamalar, modernleşme baskılarına rağmen topluluk içi dinamiklerin güçlü bir şekilde sürdüğünü ve yenilikçi bir biçimde uyarlandığını göstermektedir.

Romanların Hıdırellez'i modern eğlence pratiklerine dönüştürme biçimi, Eric Hobsbawm'ın "gelenek icadı" kavramıyla güçlü bir paralellik kurmaktadır. Bu bağlamda, mangal yapma, müzik dinleme ve dans etme gibi yeni pratikler, topluluk aidiyetinin ve dayanışma ruhunun korunması adına, modernleşmiş bir ritüelin icadı olarak değerlendirilebilir. Topluluklar, gelenekleri modern yaşam koşullarına uyarlayarak, ritüellerin sembolik anlamını sosyalleşme ve ortak kimlik temelli bir eğlence anlayışıyla yeniden şekillendirmiştir. Bu süreç hem bireysel hem de toplumsal düzeyde aidiyet duygusunu güçlendiren bir dönüşüm niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak, İzmir Fuarı'ndaki Hıdırellez kutlamaları, Roman topluluklarının kültürel pratiklerini modern toplumsal bağlamda nasıl yeniden ürettiğini göstermektedir. Geleneksel ritüeller zayıflamış olsa da Hıdırellez toplumsal aidiyetin modern eğlence pratikleriyle sürdüğü bir gelenek olarak varlığını korumaktadır.



Fotoğraf 23: İzmir Fuarı'nda Hıdırellez kutlamasında, renkli elbisesiyle Çırpılı Roman kadını.

4.4.3. Mahallede Geleneksel Şifa Pratikleri ve Sağaltma Kültürü

Göçebelikten yerleşik yaşama geçiş süreci, Çırpılı Roman topluluğunun yaşam biçimlerini ve sağlık uygulamalarını çeşitli yönlerden dönüştürmüştür. Geleneksel halk hekimliği pratikleri hâlâ belirli ölçüde devam etse de modern tıbbın ve hastane kullanımının yaygınlaşması, mahallede sağlık anlayışında önemli değişimlere neden olmuştur. Özellikle devletin sağladığı sosyal yardımlar ve sağlık güvenceleri sayesinde, mahalledeki yaşlılar artık hastanelere daha kolay ulaşabilmekte ve modern sağlık hizmetlerinden faydalanabilmektedir. Genç nesillerin ise büyük ölçüde modern tıbbı tercih ettiği gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, geleneksel sağlık pratikleri ve bu pratikleri sürdüren kişiler de topluluk içinde varlıklarını sürdürmektedir.

Saha görüşmeleri sırasında 60'lı yaşlardaki bir kaynak kişi, mahallede halk hekimliği ve şifacılık uygulamaları hakkında önemli bilgiler paylaşmıştır. Bu bilgilere

göre, mahallede geleneksel yöntemler ve bu yöntemleri uygulayan şifacılar hâlen aktif bir şekilde topluluk yaşamında rol oynamaktadır. Örneğin, çıkık tedavisinde uzmanlaşmış kişiler, zayıf çocukların iştah sorunlarına yönelik tedaviler sunanlar ve kadınların üreme sağlığına dair şifa uygulamaları gerçekleştirenler, topluluk içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum, halk hekimliğinin, topluluğun sağlık ihtiyaçlarını karşılamada nasıl bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Mahallede, çıkık tedavisinde uzmanlaşmış bir şifacı, geleneksel yöntemlerle müdahale eden ve topluluk tarafından güvenilir bir çözüm sunan bir figür olarak tanınmaktadır. Herhangi bir kişinin kolu ya da bacağı çıktığında ona başvurulur. Saha çalışması sırasında, yanımızda oynayan yaklaşık 3 yaşındaki bir çocuğun aniden ağlaması üzerine, şifacı durumu fark ederek çocuğu almış ve kolunun çıktığını belirttikten sonra eve götürmüştür. Yaklaşık on dakika sonra çocuğu geri getirdiğinde, kolunu yerine oturttüğünü ifade etmiştir. Bu örnek, mahallede geleneksel şifacılık uygulamalarının hâlâ pratik bir çözüm olarak görüldüğünü ve günlük yaşamda önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Kaynak kişi, mahallede hamile kalamayan kadınlara yardımcı olmak amacıyla geleneksel yöntemler uygulayan şifacının pratiğini şu şekilde anlatmıştır:

“Kadının biri bebek yapmıyor kadın kasıkları düşük ama ağrı çekiyor aybaşı geldiğinde hamilelik istiyor. Kadın rakıyla kaldırıyor kasıklarını. rakıylan sabun karıştırıp yakı yapıyor, yatırıyor seni, bacaklarından aşağıya seni sallıyor ki kasıkların yerine gelsin diye. O yakıyı da sürüyor, ayıptır söylemesi sen kızlarımsın kocasınla da ilişkiye girip hamile kalıyordu. Bunu yapınca hiç kalkmaycan on gün yerinden. O kadın öldü şimdi başka biri yapıyor onun yerine, evet el vermek var işte.”

KK.2

Bu anlatım, mahallede geleneksel şifacılık pratiklerinin yalnızca fiziksel iyileştirme değil, aynı zamanda kültürel ve ritüel bir miras olarak sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu pratik, bedensel sağlık ile toplumsal beklentilerin kesişim noktasında yer alan bir şifa yöntemi olarak dikkat çekmektedir.

Mahallede zayıf ve iştahsız çocukların tedavisi için başvuru alan bir şifacı da bulunmaktadır. Görüşmeler sırasında bir kaynak kişi, uygulanan tedavi yöntemini şu şekilde anlatmıştır:

“Çocuklar kuruyorlar, kupkuru oluyor. İştahsız oluyorlar. Ceviz yağı ve siyah bir şey kullanılıyor, adını şimdi hatırlamıyorum. Çocukların derisini iğneyle hafifçe deliyorlar, bu da bir tür yakı gibi. Çocuğun vücudu simsiyah oluyor, işlem yazın sıcakta yapılıyor, domates zamanı. Bu tedavi hem çocuğun iştahını açıyor hem de buruşuk derisini düzelterip sağlıklı hale getiriyor. Şirvan bunu yazın sıcaklarda yapıyor.” KK.2

Bu anlatım, mahallede geleneksel tedavi yöntemlerinin beden sağlığını iyileştirme amacıyla doğrudan uygulamalı bir biçimde sürdürüldüğünü ve bu yöntemlerin mevsimsel koşullarla nasıl bağlantılı hale getirildiğini göstermektedir. Yerel bilgilerin ve pratiklerin sağlık üzerinde nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli bir örnek sunmaktadır.

Mahalledeki diğer sağaltım pratikleri ise şu şekildedir:

Ağrı kesmek için: Bebeklerin ağrılarını dindirmek için kullanılan geleneksel yöntemi şöyle aktarılmaktadır:

“Biz şimdi bebeklere yapıyorduk, nenem söyledi, benim bebek şimdi hasta oluyordu mesela ama üşütdüse ama ne, tarhana doğruyorduk, soğanı biraz soldurup tarhanayı atıp biraz su atıp kaynatıyordum. Kaynadı mı, bezin üstüne ılık ılık, üzerine yağ da sürüyorduk, bebeğe sarıyorduk, ağrısını sızısını çeksin diye.” KK.2

Bu yöntem, topluluğun sağlık sorunlarına doğal ve ekonomik çözümler ürettiğini göstermektedir.

Kulak ağrısı için: Kulak ağrısını gidermek için doğal yöntemler kullanılmaktadır:

“Kulağın ağrıdığında mor çiçek, kulak çiçeği, parklarda dikili oluyor. Hani çiçeği tüpte ısıtıyorsun, onun suyunu kulağa sıkıyorsun. Pırasa da onun da sapını ısıt, yağ gibi çıkıyor o da o da kulağa iyi gelir.” KK.2

Bu doğal yöntem, Çırpılı Roman topluluğunun çevresel bilgisine dayanmaktadır. Kulak ağrısına yönelik bitkisel çözümler, modern tıbbın olmadığı dönemlerde sıkça başvurulan etkili pratiklerden biridir.

Tezek ile şifa: Tezek, ağrıları dindirmek için kullanılan bir malzeme olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Tezek o da bi şifaydı. Bezin üstüne ısıtıyorduk tezeği, yaş yaş tenekenin üstünde, gaz ocakta ısıtıyorduk. Hemen beze sürüp çocuğa bağlıyorduk.” KK.2

Tezek gibi doğal kaynakların kullanımı, topluluğun göçebe geçmişinden gelen bir pratik olarak dikkat çekmektedir. Bu yöntem hem doğal bir ağrı kesici hem de ısı terapisi olarak kullanılmıştır.

Ateş düşürmek için: Çocukların ateşini düşürmek için doğal otlar kullanılmıştır:

“Ot kaynatıyorduk, ebegümeçleri oluyordu, ayıt kokulu, ateşini alsın diye tazesini topluyorduk, ıslatıp çocukların üstüne atıyorduk.” KK.2

Ebegümeçi gibi bitkilerin ateş düşürmek için kullanılması, Çırpılı Roman topluluğunun doğadan şifa bulma anlayışının bir göstergesidir. Bu pratik, sağlık hizmetlerine erişimin sınırlı olduğu durumlarda doğa ile uyumlu bir çözüm sunmuştur.

Şişlik için: Vücutta meydana gelen şişlikleri gidermek için basit malzemelerden yararlanılmıştır:

“Vurdun kendini, şişti bir yerin, nefes alamıyon düştün. Ekmegi ıslat sık, bağla. O şişliği, morluğu alır.” KK.2

Ekmek gibi günlük bir malzemenin şişlik gidermek için kullanılması, basit ama etkili halk hekimliği yöntemlerinden biridir. Bu tür pratikler, topluluğun sağlık sorunlarına yaratıcı çözümler üretebildiğini göstermektedir.

Yakı uygulamaları: Kaynak kişi yakının farklı şekillerde kullanıldığını şu ifadelerle açıklamıştır:

“Bebeklere, çocuklara yakı yapıyorlar. Çocukların karnında yemiyorlar, yeşil damarlar çıkıyor. Pirinç, pekmez, daha bir şeyler karıştırıyor, sıkı bir hamur gibi yapıyor bunu. 3-4 gün sonra soğudu mu çıkar, ısıt, geri koy, iyi geliyor o da.” KK.2

“Soğandan bile yakı yapıyoruz. Karın ağrısına, büyük oğlan hep ağlıyordu, yüzün koyun yatıp sözde anne oldum ama cahildim cahil. Ninem kızım dedi, soy soğanları ya da soyma, at suya, al kaynat, al eski çemberini koy üstüne, ez, ılık oldun az da yağ koy, sar çocuğu. Ağlayan çocuk sustu.” KK.2

Yakı uygulamaları, bedenle doğrudan temas eden ve doğal malzemelerin tedavi gücünden faydalanan yöntemlerdir.

Tuzlama: Yeni doğan bebeklerde tuzlama ritüelinin uygulandığını şu şekilde anlatmıştır:

“Yeni doğan çocuğu doğar doğmaz tuzlarız. Sizinkilerde yok, hastanede yok, şimdi ilaç sürüyorlar sadece, tamam. Tasın içine ılık su, tuz. Evvel ağzını, damaklarını, komple her yerini tuzla. Bir gece tuzla bırakıyoruz, ertesi gün yıkıyoruz.” KK.2

Bu ritüel, topluluğun bebek sağlığına verdiği önemi ve geleneklere bağlılığını ortaya koymaktadır.

Göbek bağı için: Bebeğin göbek bağı kesildikten sonra uygulanan yöntemler hakkında şunları söylemiştir:

“Göbeği kesiyorlar. Biz evvelden napıyorduk biliyon mu? Şimdi pelesen tozu biz bilmiyorduk, şimdi onu atıyorlar. Biz eskiden kumaş, siyah pantollar yakıyorduk. Onu yaktığımız zaman ufalıyorduk, onu incecik tülbent gibi bir şeyden geçirip göbeğinin içinden atıyorduk, onu bez de örtüyorduk.” KK.2

Göbek bağı için kullanılan geleneksel yöntemler, modern tıbbi erişimin sınırlı olduğu geçmiş dönemlerin izlerini taşımaktadır.

Koruma ve şifa aracı olarak muska: Çırpılı Romanlarının inanç pratikleri arasında, muska önemli bir koruma ve şifa aracı olarak dikkat çekmektedir. Özellikle düşük tehlikesi yaşayan hamile kadınlar veya doğan çocukların korunması amacıyla muska yaptırmak, topluluk içinde yaygın bir uygulama olmuştur. Ancak bu muskaların *“Tahtacıların köyünde bir adam yapıyor oraya gidiyorlar.”* KK.5 ifadesiyle genellikle mahalle dışında yapıldığı belirtilmiştir. Bu durum, topluluğun kendi içindeki pratiklerin yetersiz kaldığı noktalarda dışarıdan destek arayışını göstermektedir.

Bir kaynak kişi, geçmişte muska yaptırmamış olmasını pişmanlıkla dile getirirken, *“Ben çok erkek istedim Allah vermedi, iki tane öldü, kızlar kaldı. Muska dediler, ben yapmadım. Onları da kocakarı ilaçları yüzünden öldüler diyorlar. Ben o zaman cahil kafalıydım, gitmedik, bilmiyom ama şimdi gidenler gidiyor.”* KK.5 ifadesiyle muskanın topluluğun inanışlarında nasıl bir yer tuttuğunu aktarmıştır. Günümüzde muska yaptırmamanın maliyetinin 700-800 TL olduğunu belirten görüşmeci, muskanın kullanım sürecini şu şekilde anlatmıştır:

“Muska yaptırca, boynuna geçirecen. Hamileyken yaptırca, sonra çocuğa takacaksın. Büyüyünce eve asacaksın.” KK.5

Muskanın bu ritüel döngüsü, sadece bir koruma aracı olmanın ötesinde, topluluğun kültürel belleğinde yer eden bir uygulama olduğunu göstermektedir. Hamileyken kullanılan muskanın doğan çocuğun yastığına konulması ve çocuğun büyümesiyle eve asılması, bu inanışın toplumsal düzene ve manevi güvenceye hizmet eden bir pratik olarak nasıl sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır.

Halk hekimliği, toplulukta yalnızca fiziksel sağlık sorunlarına yönelik bir çözüm yöntemi değil, aynı zamanda kültürel belleğin sürdürücüsü olarak da işlev görmektedir. “*Kendi şifamızı kendimiz yapıyorduk, ne duyduk nenemizden yapıyorduk.*” KK.2 ifadesi, halk hekimliği bilgisinin sözlü kültür yoluyla nesilden nesle aktarıldığını göstermektedir. Bu aktarım, sadece fiziksel sağlık hizmetleri sunmayı değil, topluluğun kültürel sürekliliğini sağlamayı da hedeflemektedir. Özellikle kadınların, yaşlıların, halk hekimliği bilgisini taşıyıcı konumunda olması, topluluğun sağlık anlayışındaki cinsiyet rollerini de gözler önüne sermektedir.

Çırpılı Roman topluluğunun geleneksel sağaltma ve halk hekimliği uygulamaları, sağlık sorunlarına çözüm üretmenin ötesinde, topluluğun kültürel belleğini ve ritüel pratiğini sürdürmede önemli bir araç olarak işlev görmektedir. Göçebelikten yerleşik yaşama geçiş, modern tıp hizmetlerinin yaygınlaşması ve devlet desteklerinin artışıyla birlikte, topluluğun sağlık anlayışında köklü dönüşümler yaratmıştır. Bununla birlikte, geleneksel şifa yöntemleri, toplumsal hafızada güçlü bir yer tutmaya devam ederek, bireysel ve kolektif kimlik inşasında etkin bir rol üstlenmektedir.

Bu uygulamalar, mahalledeki sağaltma ritüellerinin geçmişle olan bağı korurken aynı zamanda topluluğun güncel ihtiyaçlarına nasıl cevap verdiğini göstermektedir. Halk hekimliği, yalnızca fiziksel iyileşme sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda topluluğun geleneklerini ve ritüel pratiklerini kuşaktan kuşağa aktararak, kültürel süreklilik ve direncin korunmasına hizmet etmektedir. Bu bilgiler, topluluğun modernleşme sürecinde karşılaştığı değişimlere uyum sağlarken geleneklerini yeniden üretebilmesine olanak tanımaktadır.

Çırpılı Romanlarının sağaltma pratikleri, bireysel bir şifa süreci olmanın ötesinde, topluluk içinde dayanışma, aidiyet ve ortak tarih bilincinin güçlenmesine katkıda bulunan ritüeller olarak öne çıkmaktadır. Gelenek ile modernleşmenin bu iç

içe geçmiş yapısı, topluluğun geçmişiyle bağlarını korurken çağdaş dünyada var olma stratejilerini anlamak için güçlü bir örnek sunmaktadır.

4.4.4. Düğün Geleneklerinin Geçmişten Günümüze Değişimi

İnsan yaşamında doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere üç önemli geçiş dönemi bulunmaktadır. Bu geçişler, ait oldukları kültürün beklentileri ve normları doğrultusunda şekillenirken, çevresinde inançlar, adetler, töreler ve dinsel ya da büyüsel nitelikli çeşitli ritüellerin kümelenildiği görülmektedir. Evlenme, yalnızca bireyler için değil, aynı zamanda aileler arasında kurulan dayanışma ve toplumsal ile ekonomik ilişkilerin düzenlenmesi bakımından evrensel bir öneme sahiptir. Bu süreç, her kültürde belirli kurallar ve gelenekler çerçevesinde gerçekleşmekte ve etrafında şekillenen törenler ile adetler açısından kültürel bir zenginlik sunmaktadır. Düğünler ise bu geçiş döneminin en belirgin aşamasını oluşturmakta ve geleneksel değerler ile kurallara uygun biçimde kutlanması genellikle büyük bir özenle gerçekleştirilmektedir (Örnek, 2014: 255-271).

Düğün ritüelleri, geleneksel uygulamalar, sözlü anlatılar, müzik ve sembollerle topluluğun kültürel belleğini yansıtırken, kuşaklar arası aktarımı da sağlar. Evlilik ve düğünler, bireysel bir olay olmanın ötesinde toplumsal yapının sürdürülebilirliğini destekler. Bu ritüeller, geçmişle bağı korurken ekonomik ve sosyal değişimlere uyum sağlamak üzere dönüşür. Modernleşme ve küreselleşmeyle birlikte bazı düğün pratikleri kaybolurken, bazıları yeniden şekillenmiştir. Bu nedenle evlilik ve düğünler, geleneklerin ve değişimin bir arada görüldüğü dinamik bir alan sunar.

Roman topluluklarının düğün gelenekleri, geçmişten günümüze hem süreklilik hem de değişim göstermiştir. Bununla birlikte, Çırpı Mahallesi'nde yapılan düğünlerin, diğer Roman topluluklarıyla büyük ölçüde benzerlik taşıdığı, ancak mahalledeki kuşaklar arasında belirgin farklılıkların olduğu gözlenmiştir⁵⁹.

⁵⁹Ege Bölgesi'ndeki Roman toplulukları üzerine yapılmış halk bilimsel çalışmaların sınırlılığı nedeniyle, bu topluluklar ile karşılaştırma yapma olanağımız bulunmamaktadır. Ancak, Kocaeli ve Balıkesir Romanları üzerine yapılmış üç halk bilimsel tezden elde edilen bulgulara dayanarak, evlilik yaşlarının, evlenme biçimlerinin ve üç gün süren gösterişli düğünlerin varlığının ortak özellikler arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Bu durum, farklı bölgelerde yaşayan Roman toplulukları arasında bazı geleneksel uygulamaların sürekliliğini ve benzerliğini işaret etmektedir. Daha detaylı bilgiler için bk. Polat, 2015; Uçum, 2008. Güneşçelik, 2019.

Çırpılı Romanların düğün ritüellerinde geçmişten günümüze yaşanan değişim net bir şekilde görülmektedir. Göçebe yaşamın hâkim olduğu dönemlerde düğünlerin son derece sade, masrafsız ve kısa süreli olduğu anlaşılmaktadır. Bu düğünlerde davul, zurna gibi çalgıların olmadığı, eğlencenin tencere ve çomaklarla yapılan basit ritmik hareketler ve şarkılarla sağlandığı ifade edilmektedir. Gelinlikler ise bugün anladığımız anlamda değil, daha sade, kabarık olmayan düz elbiselerden ibarettir.

“Eskiden düğün nasıl olurdu atıyorlar tencereleri bak annem anlatıyordu bana onların zamanında bak annemin ninemin zamanında çalgı yoktu atıyorlardı tencereleri sırayla iki tane de çomak tencereleri çalıp söyleyip oynuyorlar yoktu öyle düğün eskiden mesela annemin gelinlikle bir fotoğrafı var gelinlik deyemezsin ona sanki bir şey gibi dümdüz iskelet gibi elbise öyleydi yani nasıl bir dümdüz elbise alıyon öyle kabarık falan değil.” KK.9

“Düğünleri keremit ocağında aşağıdan davullar teneke yani, sandalye yoktu kazanın üstünde gelin olurduk. Semerin üstünde otururduk. Eğlence düğün oynarlar yaparlar. Halay tutarlardı Yunanistan’daki oyun gibi halay oynarlardı roman oyunu o zaman yok. Eskiden beyaz gelinlik yeni tül alıp terziye gidip diktirirdiler varsa.” KK.1

Yerleşik hayata geçişle birlikte, düğünlerin daha organize ve çeşitli unsurlarla süslenmiş olduğu gözlemlenmiştir. Yerleşikliğin getirdiği toplumsal görünürlük ve diğer topluluklarla artan etkileşim, düğünlerin kültürel kimliği yansıtan bir gösteri alanına dönüşmesine neden olmuştur.

İlk yerleşim sürecinde düğün ritüelleri, göçebe dönemdekilere kıyasla daha uzun, ancak günümüzdekilere göre daha kısa ve sade bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu dönemde de temel amacın evliliği kutlamak ve eğlenmek olduğu anlaşılmaktadır. Kaynak kişilerin aktarımlarına göre, bu dönemin düğünleri samimiyet ve anlam bakımından ön plana çıkmakta ve eski kuşaklar tarafından özlemle hatırlanmaktadır.

“Eski düğünler başka bu düğünler başka eskiden davul zurna çalgı ince saz yani ince çalgı. Eskiden de gelinlik giydik kalabalık olurdu, eskiden bu kadar orkestra yoktu işte şimdi çok” KK.7

“Sizin zamanınızda (kocasına söylüyor) sabah 9-10 gibi başlıyordu düğün taa geceye kadar o güneşin altında içiyordunuz. Çardak yapıyorlardı sabah 10-11 dedin

mi çalgıcılar geliyorlardı. Bunlar gençti o zaman atıyorlardı masaları bütün gün o güneşin altında içki içiyorlardı öyle yani.” KK.10

“Gele gele bizim zamanımıza artık düğünler başladı çalgı var ama kamera yok mesela gene aynıydı caz davulu vardı baterinin cıss yapanı var bandoda çalınan o şey gibi o var bir de davul trampet davul 3 tane işte keman vardı klarnet vardı benim zamanında.” KK.9

“Eskiden düğünler kısa idi 2 gündü, şimdi 3’e çıktı.” KK.5

“Bizde düğün şimdi 3 gün oldu. Eskiden gündüzleri sabahtan akşama kadar bütün gün o davul çalardı kısım akraba oynardı gelin oynardı akşama kadar yemekler yapılırdı şimdi yok akşamları düğün.” KK.19



Fotoğraf 24: Çırpı Mahallesiindeki nişan eğlencesinden bir görünüm.

Kaynak: URL- 9

Yerleşik yaşama geçişle düğünler, hâlâ açık havada, mahallenin girişindeki geniş bir alanda yapılmaktadır. Ancak eskiden, mahalle arasında kapı önlerinde yapılan daha küçük ve sade organizasyonlardan farklı olarak, günümüz düğünleri daha uzun ve masraflı bir yapıya bürünmüştür.

“Ne dersin ya gırtlığa kadar borç yapıyorlar ama anlamıyorlar.” KK.10

“Daha model bir şey istiyorlar giysinler. Gelinlik alsan 30-40 lira gelinlik. Hani kınalığı var daha. Biz onu giymedik o zamanlar biz bir gelinlik giyerdik sadece. Şimdik gelinlik var kınalık var 3 tane ayrı ayrı giyiyor nasıl olacak bu daha yüksek masraf çıkıyor.” KK.8

“Nişanlık giyiyor, kınalık giyiyö, gelinlik giyiyö, oğlan tarafında da ayrı giyiyor yani 4 tane.” KK.15

“Kız isteme değışti değışti eski gibi değıl. Eskiden ben şunu istiyom bunu istiyom diye bir şey yoktu. Şimdi gittin mi ilk Birol’u atıyorlar, bak evi olacak, yatak odası koltuktur. Eskiden bir odada otururlardı gelin kaynanası kayınbabsı. Ayrı düzen istemezlerdi. Şimdi yatak odası şunudur bunudur düzecen evini, bileziğıdir takısıdır kınalıktır nişanlık istiyorlar önce nişan yapcan ondan sonra ne kadar beklerse evleneceğı zamanı bekler gelinliktir terliktir ayakkabısıdır koyunudur bunların hepsi olacak yemeğı olacak keşkekli oğlan tarafı da yapıyo kız tarafı da yapıyo bunlar yeni adetler. Baba ağırlığı var 50 milyar başlık parası işte.” KK.3

“Daha evvelden başlık parası 20 idi. Şimdi 50-60 ama çeyiz de çok gidiyor.” KK.2

“Gele gele sonradan org çıktı teypler çıktı artık her şey model olmuş teybi kur düğün yap her müzik var içinde hani istemezsen ki aynı şarkı orda da söylüyor.” KK.9

Gösteriş unsurları, özellikle gelinlik modelleri, orkestra kalitesi ve profesyonel düğün hizmetleri ön plana çıkmıştır. Bu dönüşümle birlikte düğünler, yalnızca bir kutlama değıl, aynı zamanda gösteriş ve prestij arayışının merkezinde, finansal zorluklara rağmen toplumsal statü ve kimlik sergilemenin bir aracı haline gelmiştir.

“Şimdi 3 gün 2 kız evi 1 oğlanda eskiden daha kısa idi şimdi daha masraflı şimdi orkestra getiriyorlar güzel o güzel şarkılar çalıyorlar Birol var. Kameralar var. Şimdi kamera olmadan düğün yapmıyorlar kamera yoksa oynamam ama varsa oynarım illa görüneyim yani eskiden yoktu Birol’u tanıyon mu İzmirli Birol düğünleri yapan adam yani onu çağırıyorlar romanlar ona çalışıyor.” KK.4



Fotoğraf 25: Çırpı Mahallesinde yapılan düğün eğlencesinden bir görünüm.

Kaynak: URL-10

Kamera ve sosyal medya kullanımı, modern düğünlerin önemli bir parçası haline gelmiştir. Bu durum, düğünlerdeki performans kültürünün en önemli göstergelerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu eğilim, düğünlerin yalnızca düğün alanında değil, kaydedilerek ve dijital platformlarda paylaşılmasıyla geniş bir topluluk tarafından tüketilmesini de mümkün kılmaktadır. Böylece düğünler, bireylerin yalnızca kendi topluluklarında değil, dijital dünyada da bir statü göstergesi haline gelmektedir. Ayrıca, bu görünürlük ve performans sergileme ihtiyacı, düğün sahiplerinin yaptığı harcamaları ve düğünlerde kullanılan unsurların kalitesine verilen önemi de artırmaktadır.

“Mesela filan insanın düğünü çok güzel oldu, daha eğlenceliydi, daha güzeldi. Mesela sen getiriyorsun bir milyarlık, iki milyarlık bir kameracı; ben şimdi getiriyorum en iyisini, çekimini güzel yapsın önemli. Elbise? Ben giydim kaliteli, sen ucuz; o bizim aramızda konuşuluyor. Bizde yani, durumları sağlam olmasın, düğünü var illa o da kaliteli isteyecek, çünkü o da düğüne çıkacak. Verir para, diktirir elbise ama bir milyar, ama iki milyar.” KK.3

“Biz hep kameraya oynuyoruz, klipli gibi. YouTube’da kendini görüyor düğün sahibi, dost düşman da görüyor. Bizim kameramanın hesabı var Salih Arpa dediğin zaman sırf bizim düğünler dolu.” KK.16

Bu ifadeler, düğünlerdeki tüketim kültürünün ve sosyal rekabetin nasıl şekillendiğini net bir şekilde göstermektedir. Kaliteli kameralar, dikkatle seçilen kıyafetler ve lüks harcamalar, düğünlerin bir güç ve statü göstergesi olarak

algılanmasına katkı sağlamaktadır. Düğünlerin toplumsal bir bağ kurma ve gelenekleri sürdürme işlevinin yanı sıra, bireylerin ve ailelerin sosyal hiyerarşideki yerlerini güçlendirdiği, görünürlüğünü artırdığı ve prestijlerini sergilediği bir araç haline geldiği söylenebilir. Bu dönüşüm, geleneksel ritüellerin modernleşme, tüketim kültürü ve dijitalleşme ile nasıl harmanlandığını açıkça gözler önüne sermektedir. Ayrıca düğünlerin kameraya kaydedilmesi ve sosyal medyada paylaşılması, bu ritüelin yerel bir etkinlik olmaktan çıkarak dijital bir performansa dönüştüğünü de ortaya koymaktadır. Düğünlerin toplumsal prestij ve görünürlük kazanmak için nasıl bir araç haline geldiğini açıkça göstermektedir.

Yukarıdaki çıkarımlara ek olarak, düğünlerin bir performans alanı olarak statü ve güç gösterisi işlevi gördüğünü ortaya koyan bir diğer durum, sahneye kimin çıkacağına yalnızca düğün sahibinin karar vermesidir. Düğün sahibinin izni olmadan kimse sahneye çıkıp oynayamamaktadır. Topluluğun sosyal hiyerarşisini ve aidiyet bağlarını yansıtan bu uygulama, sıklıkla düğün sonunda oynamaya izin verilmeme kaynaklı kavgalara da sebep olmaktadır.

“Sen şimdi akrabamsın, seni sahneye davet ederim, öyle oynatırım. Sen kırk yabancısın, bizim düğüne gelip giremezsin oynamaya, dışarı atarlar. Eskiden herkes komşusunu oynatırdı, şimdi sadece akraba oynatılır. Hiç canları sıkılmaz, oturup izlerler; bu artık bizim gelenek.” KK. 16

“Eski gelenekler daha güzeldi gerçekten, ortam güzeldi hani dövüş olmazdı böyle şeylik çıkmazdı şimdi sen beni oynatacaksın illa kavga çıkacak” KK.42

Bu durum, düğünlerin bir kutlama mekânı olmasının ötesine geçerek, topluluğun kimlik sınırlarını belirlediği ve sosyal normlarını yeniden ürettiği bir alan haline geldiğini göstermektedir.

Bununla birlikte, düğünlerde çalınan şarkıların bilinçli bir şekilde seçilmesi ve mesajlar içermesi, bu performansın topluluk içinde sadece bir eğlence değil, aynı zamanda duygu ve mesaj iletiminin bir aracı olduğunu da ortaya koymaktadır:

“Şarkıları oynayan kendi seçiyor. Evet bilerek seçiyoruz. Bak anladı o da görüyon mu? Biz hangi şarkıyı biliyoz, ona göre seçiyoz işte. Ben mesela eşimle oynadım ‘içi yananlar var yansınnnn’ o düğün gecesi çok güzel oldu.” KK.15

Çırpılı Romanların düğünlerdeki yeme-içme kültüründe de değişim yaşanmıştır ve bu değişimin, yerleşiklik yaşama geçişle çevre topluluklarla kültürel etkileşimden kaynaklandığı düşünülebilir. Özellikle keşkek⁶⁰ gibi yemeklerin, bu topluluğa özgü olmayıp bölgesel ve ulusal düzeyde yaygın bir gelenek olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durum, toplulukların yeme-içme pratiklerindeki dönüşümlerin yalnızca içsel değil, aynı zamanda dışsal etkileşimlerle şekillendiğine işaret edebilir. Ayrıca modernleşme sürecinin yanı sıra, tüketim kültürünün gösteriş unsuru bağlamındaki dönüşüm, geçmişin sade yemeklerine dair kültürel bellekteki anıları yeniden yapılandırırken, topluluk içinde geleneklerin unutulması, uyarlanması ve yeniden icadı süreçlerini de belirgin hale getirmektedir.

“O zamanlar keşkek yoktu nohut yemeği fasulye yemeği patates pilav şimdilerde keşkek var.” KK.6

“Yemek olarak keşkek yapılıyor fasulye yemeği nohut yemeği çoğu artık keşkek yapamıyor dana etinden dolayı pahalı oluyor benim kız yaptı geçen sene yaptı işte haziranda kızını verdi o keşkek yaptı ama o keşkek 20-25 bin lira tuttu şimdi daha pahalı” KK.5

“Kız tarafı keşkek yaparsa onu kız tarafı karşılar erkek değil. Bizimkiler keşkek çok seviyorlar yapsın. Durumu olan yapar.” KK.15

Benzer şekilde, takı törenlerinde ikram edilen baklava ve lokum gibi ürünler, geçmişte Roman düğünlerinde yer almayan ancak günümüzde bir sosyal norm haline gelen pratiklerdendir. Bu ikramlar, hem düğün sahibinin maddi gücünü göstermek hem de prestijini artırmak amacıyla tercih edilmektedir.

“Takı olduğu zaman yanında baklava olur 2 tepsi baklava alınır takısını atan bir dilim baklava alır baklava yoksa lokum illa biri olacak eskiden yoktu ama şimdi adet oldu bu takı herkes takar.” KK.15

⁶⁰ Keşkek, Anadolu mutfağının köklü yemeklerinden biri olup, 2011’de UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi’ne alınmıştır. Türkiye’nin Karadeniz (Sinop, Trabzon, Amasya), Orta Anadolu (Yozgat, Çankırı), Ege (İzmir, Denizli, Muğla, Afyon) ve Akdeniz (Antalya, Silifke) bölgelerinde yaygın olarak yapılan, ayrıca Ortadoğu ve Balkanlar gibi geniş bir coğrafyada bilinen geleneksel bir yemektir. Farklı yörelerde Herise, Hirisi, Dövme Pilavı, Dövme Aşı, Aşür, Etlı Aşür gibi adlarla anılan keşkek, İran, Irak, Suriye, Mısır ve Güney Kafkasya’da “Keşk,” “Kaşk” veya “Kişk” adlarıyla tanınır. Bu yemek, özellikle düğün, sünnet, bayram, Hıdırellez ve Nevruz gibi tören ve ritüellerin merkezinde yer alarak, topluluklar arasında ortak bir kültürel bağ kurar ve sosyal katılımı pekiştirir (Çekiç & Özkan, 2022:423-425). Bk. Françoise, 2003.

Bu değişimler, Roman topluluklarının geleneklerinin durağan olmadığını ve yaşıadıkları bölgenin kültürel etkileriyle biçimlenerek evrildiğini göstermektedir. Düğünler, yalnızca topluluğun kültürel hafızasını yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda çevresel etkileşimler sonucu yeniden inşa edilen dinamik ritüeller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, düğünler hem geçmişin izlerini taşıyan hem de modernleşme ve tüketim kültürünün etkilerini yansıtan çok katmanlı bir sosyal alan olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Çırpılı Romanlarının düğün pratikleri, göçebelikten yerleşikliğe geçiş ve modernleşme süreçleriyle birlikte, geçmişin geleneksel unsurlarını korurken aynı zamanda kültürel uyum ve dönüşüm göstergesi haline gelmiştir. Geleneksel ritüellerin sade ve işlevsel yapısı, zamanla daha karmaşık, gösterişli ve sembolik anlamlar taşıyan uygulamalara evrilmiştir. Bu dönüşüm, düğünlerin toplumsal dayanışma ve kutlama işlevinin ötesine geçerek, bireysel prestij ve toplumsal konumun sergilendiği bir platforma dönüştüğünü ortaya koymaktadır.

Düğünlerdeki geleneksel normlar, sosyal rekabet ve dijitalleşmenin etkisiyle yeniden yapılandırılmış; yerel bir kültürel pratik olmaktan çıkarak hem topluluğun kimlik sınırlarını belirleyen hem de modernleşme ve tüketim dinamiklerini yansıtan bir performans alanı haline gelmiştir. Bu bağlamda, düğünler, sadece geçmişin geleneklerini taşıyan değil, aynı zamanda güncel ekonomik, kültürel ve teknolojik etkilerle yeniden şekillenen dinamik bir toplumsal olgudur.

Mahalledeki düğünler hem geleneklerin sürdürüldüğü hem de modernleşme ve dijitalleşmenin etkisiyle dönüşen bir performans sahnesidir. Bu düğünler, topluluğun kültürel hafızasını yansıtırken, aynı zamanda bireylerin ve ailelerin sosyal kimliklerini ve statülerini sergiledikleri bir platform işlevi görmektedir.

4.4.5. İcat Edilen Gelenekler: Kirve Annelik ve Kına Anneliği

Bu bölüm içinde iki alt başlıkta, Çırpılı Romanlar arasında gözlemlenen ve topluluğun kültürel belleği ile toplumsal dayanışmasını yansıtan iki ritüel olan altı aylık kına ritüeli ve mahalleye özgü bir gelenek kirve annelik ele alınmıştır. Bu ritüellerin tarihsel kökenleri, günümüzdeki uygulama biçimleri ve anlam dünyaları incelenmiş, ayrıca bu pratiklerin Hobsbawm ve Ranger'ın (2006) geleneğin icadı

teorisi ışığında nasıl dönüştüğü değerlendirilmiştir. Bölüm, bu ritüellerin bireysel arzular ile toplumsal normların kesişiminde nasıl şekillendiğini ve Roman topluluklarındaki sosyal bağların dinamik yapısını nasıl yansıttığını tartışmayı amaçlamaktadır.

4.4.5.1. Altı Aylık Kınası: Annelik, Toplumsal Kutsama ve Yerel Anlam Dönüşümü

Doğumdan ölüme kadar uzanan geçiş dönemlerini içeren törenlerde kına, önemli bir yere sahiptir. Kına; doğum, evlilik, ölüm, asker uğurlama, bayramlar, kutlamalar, hac yolculukları, hatim merasimleri ve hafızlık törenleri gibi pek çok farklı ritüelde kullanılmaktadır (Küçükbasmacı, 2016: 75). Bu bağlamda, doğum sonrası uygulamalar içinde yer alan ve kız çocuklarının dünyaya gelişlerini kutlamak amacıyla gerçekleştirilen bir geçiş ritüeli olan altı ay kınası, bu geleneksel anlayışın önemli bir yansımasını oluşturur.

Altı aylık kına ritüeli yalnızca Çırpılı Romanlara özgü bir gelenek olmayıp, Türkiye'nin farklı bölgelerinde de benzer kutlama ritüelleriyle karşılanmaktadır⁶¹ (Irmak ve Sarıoğlu, 2023; Morkoç, 2019; Mertol vd., 2021; Ayaz, 2013; Güneşçelik, 2019). Ancak bu ritüelin her toplulukta farklı anlamlar kazandığı ve toplumsal bağlamda yeniden şekillendiği gözlemlenmiştir. Gelenek, geçmişten aktarılan bir ritüel olsa da günümüz sosyal koşulları ve beklentileri doğrultusunda yeni anlamlar kazanmıştır.

⁶¹ Kız çocuklarının nazardan ve kötülüklerden korunmasını, toplumsal kabul görmesini ve İslam dini bağlamında Peygamber sünnetinin yerine getirilmesini amaçlayan bu ritüelin kökeni hakkında Irmak ve Sarıoğlu yapmış oldukları çalışmada şöyle bir değerlendirme yapmaktadırlar: “Yalnızca kız çocuklarının haneye gelişinin kutlanması esasına dayanan bu ritüelin Türkiye’ye Balkan göçmenleri tarafından getirildiği düşünülmektedir. Yapılan literatür taramasında Anadolu’nun pek çok yerinde altı ay kınasının yapılmadığı bulgusu elde edilmiştir. Altı ay kınası yapılan bazı iller Manisa, İzmir, Bursa, Edirne, Kırklareli ve Tekirdağ illeridir. Bu illerin ortak özelliği ise Balkan göçmenlerinin yoğunluklu olarak bu illere getirilmiş olmaları ve grup halinde yaşamalarıdır. Türkiye’nin yedi bölgesi olarak konu değerlendirildiğinde yalnızca Trakya Bölgesi’nde bu ritüel uygulanmaktadır.” (Irmak ve Sarıoğlu,2023:1-5). Balıkesir Romanları üzerine çalışma yapan Güneşçelik ise “Bu mevlitlerin fonksiyonu, çocuğun hayatının diğer safhalarında karşılaşacağı törenlerin provası niteliğinde olmasıdır.” (Güneşçelik,2019:154) şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.

Altı ay kınası uygulamaları hakkında değerlendirmeler için bk. İrki,2014; Ayaz, 2013; Mertol ve Urfalioğlu, 2021: 895-910; Morkoç,2019: 536-547.

Balıkesir Romanları ve Çırpı Romanlarının ritüel uygulama pratikleri genel olarak benzerlik göstermektedir⁶². Altı aylık olan kız çocuğu için bir kına annesi belirlenir. Bu kişinin aile içinden olması gibi bir zorunluluk bulunmamakla birlikte, görev kız çocuğunun ailesi tarafından uygun görülen bir kişiye verilebileceği gibi, dışarıdan gelen bir talep üzerine de gerçekleştirilebilir. Ancak, ritüelin geleneksel kuralları gereği, başından iki nikâh geçmiş olan bir kişi kına annesi olarak seçilemez. Bu bağlamda, Sultan'ın deneyimi, ritüelin normatif sınırlarını ve topluluk içindeki yansımalarını anlamak açısından dikkat çekicidir: “*Ben kına annesi olcam ya eylülde işte ona elbise aldım bugün bak.*” KK.15

Saha çalışması sürecinde kılavuzluk eden kişi, Mayıs ayında mahallede gerçekleştirilen bir sohbet sırasında, kendi ağabeyinin kızına kına annesi olmayı planladığını ifade etmiştir. Sohbet sırasında, ağabeyinin eşi de orada olup konuşulanları dinlemiştir. Ancak kılavuzun aktardığına göre, ağabeyinin eşi daha sonra başka bir kadın grubunun bulunduğu bir ortamda, görüncesinin kına annesi olmasını istemediğini dile getirmiş. Gerekçe olarak, görüncesinin iki evlilik yapmış olmasının bu role uygun olmadığını belirtmiş. Bu durum üzerine, kılavuz, yakın bir arkadaşının kızına kına annesi olmayı teklif etmiş ve teklifinin kabul edilmesi üzerine bu görevi üstlenmiş. Ayrıca, ağabeyinin kızına, mahallede yeni evlenen başka bir kadının kına annesi olduğunu ve bu nedenle düzenlenen eğlenceye kendisinin ve annesinin katılmadığını ifade etmiştir.

Bu durum, annelik ve kadınlık rollerine dair topluluk içindeki ideal normları ve bu normların ritüele yansıyan sembolik anlamını ortaya koymaktadır. Annelik, geleneksel toplumlarda kadın için yalnızca biyolojik bir statü değil, aynı zamanda toplumsal bir kimlik olarak idealize edilmekte ve bu kimlik belirli normlar ve kurallar çerçevesinde kutsanmaktadır. Bu durum, topluluk içindeki kadınlık ve annelik rollerine dair ideal normların, ritüellere yansıyan sembolik anlamlarını da gözler önüne sermektedir.

⁶² Bu bölümün birincil amacı, altı ay kınasının yalnızca Balıkesir Romanları ile sınırlı olmadığını göstermek ya da bu iki grup arasındaki farkları detaylandırmak değil, ritüelin Çırpılı Romanlardaki anlam ve işlevini analiz etmektir. Literatürde diğer Roman topluluklarının geçiş ritüellerine dair detaylı bir çalışma bulunmadığından, Balıkesir Romanları bu analizi derinleştirmek ve bağlam oluşturmak için karşılaştırma aracı olarak kullanılmaktadır.

Literatür taraması sırasında, Balıkesir Romanları arasında kına annesi rolünün büyük yengeye ait olması gerektiğine dair geleneksel bir anlayışın varlığı tespit edilmiştir. Ancak, saha çalışmasından elde edilen veriler, Çırpılı Romanlar arasında bu kuralın geçerli olmadığını ve kına annesi seçiminde daha esnek bir yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir. Çırpılı Romanlarda, kına annesi seçiminde aile içi bağların öncelikli olmadığı, bu görevin aile dışından bir kişi tarafından da üstlenilebileceği görülmüştür. Bu durum, ritüelin uygulama biçiminde topluluklar arasında gözlemlenen anlamlı farklılıklardan biridir.

“Büyük yengenin vazifesidir bu ama iki nikah geçtiyse başından o da yakmaz daha başka yakın yenge kınayı yakar.” (Güneşçelik,2019: 155)

“Altı aylık olduğunda buna anne buluyon. Kimisi der ben istiyom ona bakayım, o olur. O sana bağlı akraba olmana gerek yok.” KK.15

Mevlüt ve eğlence pratikleri uzun bir süre ritüelin ayrılmaz parçaları olarak bir arada uygulanmış olsa da günümüzde eğlence kısmının daha fazla ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. *“İsteyen kişiler kınadan önce mevlitte okutturur.” (Güneşçelik, 2019: 155)* Ritüel sırasında kız çocuğuna bindallıya benzer süslü bir elbise veya doğrudan bindallı giydirilir. Anne ve kına annesi de benzer şekilde geleneksel kıyafetler giyerek kına yakma sürecine katılırlar. Kına töreni, misafirlerin oluşturduğu bir halkada, kız çocuğunun başına kırmızı bir tül atılarak gerçekleştirilir. Kına türküleri eşliğinde ritüel tamamlanır. Kına annesi, ritüel sırasında aldığı hediyeleri takdim eder ve tören eğlenceyle devam eder.

“Kırmızı elbise alırlar bebeğe, annesi kırmızı giyinir. Ben de kına annesi olarak kırmızı giyinirim ama bu yeni oldu. Eskiden sade annesi kırmızı giyerdi. Şimdi ikinci annesi de giyiyor. Onun ailesi oynar, senin ailen oynar.” KK.15

“Bindallı giyiyoz üçümüz. İşte kına yakıyon. Gönlünden ne koparsa oraya para atıyorsun. İster eğlentili yap, düğün yap, kamera tut, orgunu kur sana bağlı bu.” KK.17

Çırpılı Romanlar arasında, bu ritüelde kına anneliği, çocuk sahibi olma niyetiyle anlam kazanan özgün bir boyuta sahiptir. Literatürdeki çalışmalara dayanarak, bu anlamın diğer topluluklarda kaydedilmediği ve yalnızca Çırpılı Romanlar bağlamında gözlemlendiği anlaşılmaktadır. Ritüelin bu yerel işlevi, kültürel belleğin ritüele

yüklediği özgün anlamı vurgulamakla birlikte, toplumsal bellekteki dönüşümün ve ritüelin dinamik yapısının incelenmesi açısından önemli bir katkı sunmaktadır.

Kaynak kişinin bu ritüel hakkındaki ifadesi, çocuk sahibi olma niyetinin ritüelin anlam dünyasındaki önemini şu sözlerle ortaya koymaktadır:

“Ben şimdi çocuk istiyorum ya o niyetle yani.” KK.15

Ritüelin adak benzeri işlevi ise şu şekilde açıklanmaktadır:

“Kendi çocuğu olsun diye bu şimdi kına annesi olacak işte. Kına annesi gönlünden koptuğunu yapar bak benim gönlümden koptu gittim eşya aldım istediğini alırsın giderim küpe yaparım ona. Çok istiyorsun çocuğun olsun olmuyor öyle de var bu çocuğun olsun için işte adak gibi. İzmir Gediz Romanları da yapıyor.” KK.12

Altı aylık kına ritüeli, çocuğun varlığını kutlamanın ötesinde, annelik rolünün kutsanmasını ve topluluk içinde sergilenmesini sağlayan bir pratik olarak değerlendirilebilir. Bu ritüelin, Berre Altaş'ın (2018) çalışmalarında belirtildiği gibi modern tüketim pratikleriyle harmanlanarak yeniden anlam kazandığı gözlemlenmektedir. Altaş'a göre, bu tür ritüeller, annelik rolünün toplumsal bir sorumluluk olarak idealleştirildiği ve performatif bir şekilde sergilendiği platformlardır (Altaş, 2018: 2-3). Çocuğun başına kırmızı bir tül atılması, geleneksel kıyafetlerin giyilmesi ve hediyelerin takdim edilmesi gibi unsurlar, kültürel bellekte yer etmiş sembollerle modern beklentileri birleştirmektedir.

Bu ritüel, Çırpılı Romanlar bağlamında, kültürel belleğin toplumsal normlar ve bireysel arzularla nasıl etkileşimde bulunduğunu anlamak için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Annelik ve toplumsal kutsama gibi kavramların ritüelin sembolik anlam dünyasında yeniden inşa edildiği görülmektedir. Ritüel, bir yandan geleneksel pratiklerin devamlılığını sağlarken, diğer yandan çağdaş toplumsal bağlamda yeni işlevler üstlenmektedir.

4.4.5.2. Kirve Annelik: Çırpılı Romanlar Arasında Gözlemlenen Özgün Bir Uygulama

Saha verileri doğrultusunda, Çırpılı Romanlar arasında gözlemlenen kirve⁶³ annelik, Roman topluluklarına dair akademik çalışmalarda ve sosyal akrabalık üzerine yapılan araştırmalarda doğrudan ele alınmamış bir uygulama olarak dikkat çekmektedir. Kirve annelikle ilgili literatürde herhangi bir bilgiye rastlanılmamış olması, bu pratiğin akademik çalışmalarda yeterince incelenmediğini düşündürmektedir.

Bununla birlikte, akademik kaynakların sınırlılığı nedeniyle, bu uygulamanın başka topluluklarda kesinlikle bulunmadığını iddia etmek doğru değildir. Bu bağlamda, bu çalışmada yalnızca ulaşılan saha verileri ışığında yorum yapılmakta ve kirve anneliğin, Çırpılı Roman topluluğunda gözlemlenen özgün bir sosyal ilişki biçimi olarak değerlendirilebileceğini öne sürmekteyiz. Bu uygulamanın özgünlüğü, bağın anne figürü üzerinden kurulmasında ve anneye manevi annelik rolünün yüklenmesinde yatmaktadır. Geleneksel sünnet kirvelliğinde erkeğin üzerinden atfedilen sosyal akrabalıkta dayanışma ve dini bağlar ön planda yer alırken, kirve annelik ritüelinde bu bağ, çocuğa yönelik uzun vadeli manevi bir sorumluluk ve annenin kutsal bir rol üstlenmesiyle derinleşmektedir.

Kirve annelik, topluluğun geleneklerinin durağan olmadığını ve toplumsal ihtiyaçlara göre yeniden şekillenebildiğini gösteren bir pratiktir. Bu uygulama, bireyler arası dayanışmayı güçlendirirken, kadınlara annelik üzerinden toplumsal bir statü kazandırır ve geleneksel kirvelik anlayışına özgün bir boyut ekler.

⁶³ Kirvelik, Orta Doğu ve Orta Asya toplumlarında yaygın bir gelenek olarak, akrabalık kurumu aracılığıyla bir dayanışma biçimi oluşturduğu ifade edilmektedir. Erkekler üzerinden akrabalık ve hısımlık tesis edilen bu geleneğin, bazı yörelerde birinci dereceden akrabalık gibi kabul edilerek iç evlilik yaşağına dahil edildiği belirtilmektedir. Ayrıca, Müslüman topluluklardaki kirveliliğin, Hristiyan toplumlardaki vaftiz kurumu ile paralellik gösterdiği aktarılmaktadır (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 478). Bir erkek çocuğun sünnet töreninin külfet ve masraflarını başka bir aile büyüğünün üstlenmesiyle iki aile arasında kurulan bu sanal akrabalığın, kirivlik, kirvaluk, kiralık, kirvelik, gibi farklı adlarla da bilindiği dile getirilmektedir. Bu bağlamda, kirveliliğin mevcut ilişkileri pekiştirdiği, ailelerin sosyal ilişki ağına genişlettiği ve bir sosyal sigorta mekanizması işlevi gördüğü ifade edilmektedir. Ayrıca, farklı dil, din ve etnik gruplardan aileleri birleştirici bir rol oynadığı, ailelerin veya kişilerin denetimindeki insan gücünü artırdığı ve önemli bir pazarlık gücü sağladığı vurgulanmaktadır (Örnek, 2014: 253).

Kirve annelik ritüeli, çocuğu olmayan bir kadının, başka bir kadının çocuğunu manevi annelik bağıyla kabul etmesi üzerine kuruludur. Bu ritüel, rüyada görülen bir işaretle başlar ve topluluk önünde sembolik bir törenle kutsanır. Bu bağlamda manevi annenin çocuğu kendi evladı gibi benimseyerek bu bağı yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda dini ve manevi bir çerçevede kutsallaştırdığı bir uygulamadır:

“Benim değil ama Allah bana bunu emretti, bu artık benim kızım diyeceksin.”

KK.13

“Kalubeladan beri var. Şimdi nasıl oluyor biliyor musun? Senin çocuğun olmuyor Allah göstermesin. Sen görüyorsun benim çocuğumu, kendine istiyorsun. Bana diyorsun, ‘Ver benim çocuğum olsun.’ Ben de veriyorum senin kucağına, sen anne oluyorsun ona. Rüyada görüyorsun işte, sabah olunca anlatıyorsun, bu sefer sana kirvelik düşüyor. Onun yarı annesi oluyorsun, doğurmuyorsun ama anne oluyorsun ona.” *KK.6*

“Kimisinin çocuğu var, kimisinin yok ya. O insanla kardeş gibi oluyorsun diğer çocuklarla. Kimisinin çocuğu olmuyor ya, o bu sefer sana da Allah; onun çocuğu, senin çocuğun gibi oluyor.” *KK.8*

Çocuğu olmayan kadınların başka çocuklarla manevi bağ kurması, ataerkil yapının kadınların annelik ekseninde tanımlanmasına dayalı normatif baskılarını hafifletici bir işlev görmektedir. Bu tür bağlar, kadına topluluk içinde anlamlı bir sosyal rol üstlenme ve sosyal izolasyondan kaçınma imkânı sunarak, ataerkil yapının neden olduğu toplumsal dışlanmayı telafi eden bir mekanizma olarak değerlendirilebilir.

Kirve annelik ritüeli, topluluk önünde gerçekleştirilen törensel bir onay süreciyle resmileştirilir. Çocuğun manevi anneye verilmesi, topluluk tarafından kabul edilerek kolektif bir anlam kazanır. Ritüelin düzeni ve ciddiyeti şu şekilde ifade edilmiştir:

“Bilgili bir insan geliyor, alıyorlar çocuğu masaya, annesi geliyor. Hoparlör veriyorlar, herkes duyuyor. Annesine diyor, bu çocuğu buna veriyor musun? Bu sefer bu da diyor ki, Annesi, veriyorum diyor. Tekrar sana soruyor, bu çocuğunu buna veriyor musun? Annesi olacaksın. Veriyorum diyor. 3 defa soruyor, tamam diyor, senin çocuk onun oluyor. Allah da görüyor ya onların ne yaptığını.” *KK.6*

Bu törensel yapı, manevi annenin rolünü toplumsal bir sorumluluk olarak kutsallaştırırken, ritüelin ciddiyetini ve bağın kalıcılığını vurgulamaktadır. Üç kez tekrarlanan onay süreci, bağın kutsal bir boyut taşıdığını simgeler.



Fotoğraf 26: Kirve annenin manevi kızı için düzenlediği eğlence.

Sembolik ve pratik unsurlarla da zenginleştirilmiş bu törensel yapı ritüeli sırasında manevi anne, çocuğa ve ailesine hediyeler sunar ve bu hediyeler, ritüelin anlamını güçlendiren sembolik bir rol üstlenir. Özellikle altın takılmasıyla altının, yalnızca törensel bir hediye değil, aynı zamanda ritüelin kalıcılığını temsil eden bir obje olduğu düşünülebilir:

"Kirve olsa altın takmak zorunda kına annesinde ne istersen onu alırsın zaman çeyrek altın yapmak zorundasın. Kalabalık toplanıyor. Anne babaya giyim eşyası alıyorsun, kıza alıyorsun, kendine alıyorsun. Ama bebekken ama normal yaşta gördün, geliyorsun diyorsun, 'Rüyamda gördüm, ben senin kirve annemim, bak.' Benim şimdi iki tane kirvem var. Edayı görmüşler, iki çeyrek altın taktılar." KK.12

"Ona yarım altınlardan bir maşallah yapıyorsun, bir elbise güzel alırsın veyahut ayakkabı. Ufaksa bir yaşında, iki yaşında, ne ise artık. Ufaktan bir eğlence yaparsın

ona. Kız evladıysa gelin gibi giydiriyorlar onu, güzel saçlarını bağlıyorlar, tokalar, güzel elbiseler.” KK.10

“Yapıyor bir şeyler yeni annesi, onun altınını takıyor, yaptı ise ona bileklik bir şey, onları takıyor.” KK.7

Bu hediyeler, ritüelin sembolik değerini artırırken aynı zamanda ekonomik bir dayanışma işlevi görür. Altın, bileklik gibi objeler yalnızca törensel armağanlar değil, aynı zamanda çocuğun gelecekteki ihtiyaçlarına yönelik bir güvence olarak değerlendirilebilir:

“Ufak bebek büyüyor, onun bir ihtiyacı oldu diyelim, o da nasıl büyüyor mesela evleniyor. Biliyor, o altın var ya mesela doğurur, Darda kalır, o zaman kendisi bozabilir. Annesi bozamaz, kendisi isterse bozar o altını.” KK.9

“Esas annesi diyelim kaybetti, onda kayboldu, napcan tekrardan onu istersen kirve annesi yapabilir. Ödüyor, bozdurmayacak da kaybetmeyecek.” KK.2

Bu uygulama, ritüelin bireysel hakları koruma ve gelecekteki refahı güvence altına alma işlevini göstermekte, ekonomik dayanışma ile bireysel sorumluluğu birleştiren özgün bir sosyal ilişki modeli sunmaktadır.



Fotoğraf 27: Soldaki kirve anne ve yanındaki öz anne, kirve annenin annesi oynarken.

Kirve annelik ritüeli, manevi annenin çocuğa yönelik sorumluluklarının yalnızca törensel bir bağ ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda uzun vadeli bir ilişki ve bağlılık yarattığını göstermektedir. Bu bağ, manevi annenin, çocuğun hem fiziksel hem de duygusal ihtiyaçlarına karşılık vermesi ve gerektiğinde onun tüm hayatı boyunca destekleyici bir rol üstlenmesi üzerine kuruludur:

“Bu çocuk artık senin çocuğun gibi olacak. Manevi anne, onun evliliğinde, zor zamanlarında her zaman yanında olur. Onun gerçek annesi gibi destek olur.” KK.4

“Sen de annesinin artık onun. Şimdi Allah göstermesin, senin hiç yok çocuğun mesela, senle ilgilenecek. Sen de ona yakınlık yapacaksın ki yarın öbür gün sen de ondan faydalanacaksın. Sen ufaksın, diyeceksin ki, 'Kirve annem bana kendi annem gibi, belki daha fazla yaptı.' Bana diyeceksin. Sen de seveceksin, sevmedin mi olmaz. Çünkü rüyanda gördün, Allah seni oraya emretti, Allah sana böyle emretti. Tamam

buysa bu neye görmüyorsun? Mesela her zaman onun bebeğini alarsın, onu Allah sana gösterdi. Bunlar doğuştan beri vardı, sizde de var kirvelik. O da bir Müslüman bir insan değil mi bu çocuk? Şimdi devamlı seni görecek, kendi evine getireceksin, bir şeyler alacaksın, bir şeyler yedireceksin, doyuracaksın. Kendi evladın gibi seveceksin, sevmezsen kıymeti kalmaz ki onu. Tamam diyeceksin, benim değil ama Allah bana bunu emretti, bu artık benim kızım diyeceksin. Kirvelik yani, bu yarın öbür gün onun öz annesi ölür, sen ona annelik yaparsın. O çocuk evlendi diyelim, çoluk çocuğu oldu, annesi yok, sen gider ona annelik yaparsın, sahip çıkarısın. Kocasını yaramazsa, 'Kızım', dersin, destek yaparsın." KK.42

Bu ifade aynı zamanda bu ritüelin, yalnızca çocuğun desteklenmesini değil, aynı zamanda manevi annenin gelecekte ihtiyaç duyabileceği desteği güvence altına almayı amaçlayan karşılıklı bir dayanışma modeli olduğu şeklinde de okunabilir. Özellikle bireysel güvencelerin sınırlı olduğu topluluklarda, bu tür ilişkiler hem bireysel hem de toplumsal dayanışmayı pekiştirici bir rol üstlenir.

Bu bağlamda, mahallede bilinen sünnet kirveliği ile benzer bir isim taşısa da kirve anneliği işlevsel ve anlamsal olarak tamamen farklıdır. *"Oğlana sünnet yapıyoruz sadece, sünnet kirvesi de var. Onda durumuna bağlı o ister yapar ister yapmaz."* KK.12

Sünnet kirveliği erkek çocuklar üzerinden dini ve toplumsal bir akrabalık ilişkisi oluştururken, kirve annelik kadınlar arasında annelik temelli bir sosyal bağ kurar. Çocuğun manevi anneye verilmesi, biyolojik annenin onayıyla gerçekleşir ve bu bağ topluluk tarafından kutsanır. Manevi anne, çocuğun yaşamı boyunca bu bağı sürdürür ve gerektiğinde biyolojik annenin yokluğunda çocuğa tam anlamıyla annelik yapar.

Kirve annelik, ataerkil toplumun dayattığı normlara bir yanıt ve bu normların sınırları içinde yeni anlamlar yaratma çabasıdır. Çocuğu olmayan kadınların toplumsal dışlanmaya karşı geliştirdiği bu gelenek, hem kadınların toplumsal rollerini yeniden şekillendirme hem de kendi psikolojik ve manevi ihtiyaçlarını karşılama girişimidir. Eric Hobsbawm'ın geleneğin icadı kavramı üzerinden değerlendirildiğinde, kirve anneliğin toplumsal ihtiyaçlara göre yeniden yorumlanmış ve geleneksel bir pratiğin dönüştürülerek yeni bir anlam kazandığı görülür. Roman topluluklarında, bu ritüel kadınlar arasında dayanışmayı güçlendirirken, annelik rolünü biyolojik sınırların ötesine taşıyan yaratıcı ve güçlü bir mekanizma olarak işlev görür. Aynı zamanda,

toplumsal dayanışmanın sembolik bir örneği olarak bireylerin sosyal bağlarını güçlendiren bir ritüel niteliği taşır.

Jan Assmann'ın kültürel bellek teorisi bağlamında ise, kirve anneliği, topluluğun bireyler arası ilişkilerini biçimlendiren ve kolektif kimliğini yeniden inşa eden bir hafıza pratiği olarak değerlendirilebilir. Ritüel, bir yandan çocuğu olmayan kadınlara annelik deneyimi sunarken, diğer yandan toplumsal dayanışma ağlarını güçlendirerek Roman topluluklarının sosyal yapısını pekiştirmektedir.

Saliha'nın "*Çocuk olmuyor diyelim kısır ama zorlamıyorlar laf etmiyorlar neden yapmıyon diye. Eski usul yok artık çoğu aile müdahale ediyor yaşın ufak daha çocuk yapma diye erkenden istemiyorlar artık. Ben üç çocuk yaptım kaynanam üçüncüye gerek yoktu dedi mesela yapmasaydın diyor istemiyorlar eskiler artık çok çocuk.*" KK.16 ifadesi, topluluk içinde yaşlı kuşağın çocuk sayısına dair tutumunun değiştiğini ve artık çocuk sahibi olamayan kadınların ayıplanmadığını göstermektedir. Ancak bu dönüşüme rağmen, kına ve kirve anneliği gibi ritüellerin kültürel bellekteki sürekliliği, anneliğin topluluk içindeki merkezi rolünü ve dolaylı baskısının devam ettiğini göstermektedir.

Hem altı aylık kına ritüeli hem de kirve annelik, ataerkil toplumsal normlara karşı bir direnç ve kadınların bu normlar içinde anlamlı bir alan yaratma çabası olarak öne çıkmaktadır. Çırpılı Romanlar arasında bu ritüeller, annelik ve çocuk sahibi olmanın topluluk içindeki önemini yeniden tanımlarken, biyolojik annelik rolünü sembolik ve toplumsal bir boyuta taşımaktadır. Bu pratikler, bireysel arzular ile toplumsal normların kesişiminde, geleneksel yapıların kadınlar lehine dönüştürülmesini temsil etmektedir.

Altı aylık kına ritüeli, geleneksel kutlamaların modern sosyal statü gösterme pratikleriyle harmanlanmasını ifade ederken kirve annelik, kadınların ataerkil yapılar içinde anneliği yeniden yorumlayarak kendilerine toplumsal bir alan açmasını sağlamaktadır. Kirve Annelik, geleneksel kirvelik anlayışına yeni bir boyut ekleyerek kadınlar arasındaki dayanışmayı artırmakta ve ataerkil normlara karşı bir yeniden anlamlandırma pratiği olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak, bu ritüeller, yalnızca topluluğun sosyal yapısını korumakla kalmayıp aynı zamanda kültürel belleğin sürekliliğini ve toplumsal normların dinamik yapısını gözler önüne sermektedir. Çırpılı Romanlar arasında bu pratikler, kadınların toplumsal rolleri dönüştürme kapasitesini sergilerken, topluluğun modern sosyal ve ekonomik değişimlere uyum sağlama becerisini de göstermektedir. Gelecekteki çalışmalar, bu ritüellerin diğer Roman topluluklarındaki farklı uygulama biçimlerini inceleyerek, kadınların bu tür yenilikçi pratiklerle ataerkil normlara karşı nasıl pozisyon aldığını daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyabilir.



BEŞİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ VE ÇIRPILI ROMAN KADINLARININ DURUMU

Feminist kuram, modern kapitalist toplumlarda erkek egemenliğine dayalı toplumsal yapıları analiz etmek ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini çözümlemek amacıyla geliştirilmiştir. Serpil Sancar'a göre Marksist kuram, kadın emeğini ve karşılıksız ev içi emeği büyük ölçüde göz ardı etmiş, feminist kuram ise bu eksikliği gidermek için özel-kamusal alan ayrımını ve kapitalizme özgü ataerkil yapıları incelemiştir. Bu yapılar, kadınları özel alana kapatarak üretim alanında ikincil bir konuma itmiş ve ciddi eşitsizlikler yaratmıştır. Ataerkillik, erkek egemenliğinin nasıl kurumsallaştığını ve toplumsal yapılar içinde nasıl sürdürüldüğünü inceleyen bir kavramdır. Ancak feminist hareketin çeşitlenen doğasıyla yetersiz kalmış ve yerini daha dinamik bir analitik araç olan toplumsal cinsiyet kavramına bırakmıştır. Toplumsal cinsiyet, kadınlık ve erkeklik hallerinin toplumsal pratikler, güç ilişkileri ve kültürel normlar içinde nasıl inşa edildiğini anlamayı amaçlar (Sancar vd., 2009: 58-59).

Bu bağlamda, ataerkillik makro düzeyde toplumsal yapıların örgütlenmesini ve erkek egemenliğinin kurumsallaşmasını açıklarken, toplumsal cinsiyet, bu yapıların içinde şekillenen ilişkileri, güç dinamiklerini ve günlük yaşam pratiklerini analiz eder. Toplumsal cinsiyet, bireylerin söylemleri ve davranışları aracılığıyla ataerkil yapıları nasıl yeniden ürettiklerini ya da dönüştürdüklerini ortaya koyar. Tarihsel süreçte patriyarkal sistemin etkisiyle kadınların ev ve çocuk bakımına, erkeklerin ise ekonomik faaliyetlere yönlendirildiği toplumsal cinsiyet rolleri, biyolojik farklılıkların ötesinde, toplumsal normlar ve pratikler aracılığıyla şekillenmiştir. Modernleşme bu rolleri yeniden biçimlendirse de toplumsal cinsiyet normlarının direnci birçok toplulukta varlığını sürdürmektedir (Direk, 2014: 67-70).

Roman toplulukları, ataerkil düzenin etkilerini farklı biçimlerde yaşayan bir grup olarak bu dinamiklerin içinde önemli bir yere sahiptir⁶⁴. Ancak Roman kadınları, toplumsal cinsiyet rolleri içinde hem geleneksel hem de modern talepleri karşılamak zorunda kalmakta, dolayısıyla tarihsel ve kültürel bağlamda farklılaşan bir toplumsal cinsiyet rejimi içinde varlık göstermektedir. Bu tezde, Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet rejimleri, Judith Butler'ın (2014) toplumsal cinsiyetin performatifliği teorisi bağlamında ele alınacaktır.

Butler'ın performatiflik teorisi, Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet rollerini nasıl inşa ettiklerini, bu rollerin toplumsal normlara uygun şekilde nasıl içselleştirildiğini ve zaman zaman nasıl sorgulandığını analiz etmek için bir teorik çerçeve sunar. Örneğin, erken yaşta evlilik gibi uygulamalar, toplumsal normların performatif olarak yeniden üretildiği süreçler olarak değerlendirilebilir.

Bu bölümde, Roman topluluklarının tarihsel ve kültürel bağlamında ataerkillik ve toplumsal cinsiyetin özgün yansımaları incelenmekte; toplumsal cinsiyet rollerindeki dönüşümlerin, bu topluluklarda yerleşikleme süreçleriyle nasıl ilişkilendiği analiz edilmektedir.

5.1. Mahallede Gündelik Hayatın İçinde Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rollerini

Henri Lefebvre, gündelik hayatta kadının yerini iki karşıt boyut üzerinden değerlendirir. İlk boyut, gündelik hayatın sefaletidir. Kadınlar, usandırıcı ve aşağılayıcı görevlerle gündelik yaşamın ağır yükünü taşır; bu, ezilmişlik ve görünmez emekle şekillenen bir durumdur. İkinci boyut ise gündelik hayatın büyüklüğüdür. Kadınlar, sürekliliği sağlayan ve hayatın temelini oluşturan pratikleriyle gündelik hayata anlam ve değer kazandırır. Hem tarihin ve toplumsal hayatın nesnesi hem de öznesi olarak kadınlar, toplumsal yapının temeli olan yaratıcı ve sürdürülebilir gücü temsil eder. Bu çift yönlü çerçeve, kadınların hem bastırılmış hem de vazgeçilmez rollerini ortaya koyar (Lefebvre,2020:49).

⁶⁴ Roman kadınları hakkındaki çalışmalar için bk. Akgül, 2021; Kaymak ve Yılmaz, 2022; Gümüş ve Çelik, 2021; Gündoğdu, 2022; Kızılkaya,2021; Kahraman,2024; Gümüş 2021; Demirtaş, 2019; Caner 2019; Yumul, 2018; Çelik ve Tor 2016; Çubukçu, 2011; Dingç, 2010; Yılmaz, 2010

Lefebvre, gündelik hayatın oluşmasında tekrarlamalara dikkat çeker. Alışkanlıklarımız, gündelik hayatın temelini oluşturur ve bu bağlamda praxis kavramı Lefebvre'in çözümlemesi açısından önemli bir yere sahiptir. Praxis, Marksist terminolojide toplumsal pratiğin karşılığı olarak, kendi gerçekliğimizi ve dünyamızı kolektif eylemlerle şekillendirme sürecini ifade eder. Bu çerçevede, toplumsal pratikler, normatif düzenin devamını sağlayan tekrar eden eylemler olarak gündelik hayatın önemli bir parçasını oluşturur (Lefebvre,2020:22-30). Bu teoriden hareketle, Roman topluluklarında erken yaşta evlilik, bir toplumsal pratik olarak, normatif düzenin kadınlar üzerinden yeniden üretildiği bir alanı temsil ettiği sonucuna varılabilir. Mahallede elli yaş ve üzerindeki kadınların tümünün 13-14 yaşlarında kaçarak evlenmeleri, bu pratiğin geçmişte norm haline geldiğini gösterirken, bugün dahi benzer pratiklerin 15 yaşında genç kızlar arasında devam ettiğini gözlemlemek mümkündür. Roman literatüründe de erken yaşta evlilikler sıklıkla bu etnik grupta yaygın bir pratik olarak değerlendirilmektedir.

“14 yaşında idim evlendiğimde bizde böyle ama isterim şu an pişmanın erken yaşta evlendiğime.” KK.17

“Ben 13 -14 yaşında idim kaçarak evlendim. Annem evlenmiş gene 13 yaşında.” KK.2

“Benim sevgim çoktu istiyordum onu kaçtım 13 yaşında. O zaman yoktu böyle şimdi yatırıyorlar hemen çocuğu hapishaneye atıyorlar çocuğu.” KK.5

“Erken yaşta evlilik bir Kürtlerde var bir Romanlarda, bizde akraba evliliği yok akraba ise kızı vermeyiz. Bak kaç yaşında evlendi görüyon de mi (Rabia'yı işaret ediyor-14 yaşında evlenmiş.) kaçınıcı çocuğuna hamile sor. Senin yaşına kadar kimse beklemez bizde.” KK.42

Butler'a göre toplumsal cinsiyet, kimliği ifade etme veya sabit bir öz olarak değil, edimlerin tekrarıyla kurulan bir performans olarak ele alınmaktadır (Butler,2014:224). Roman topluluklarında erken yaşta evlilik, kadınların toplumsal cinsiyet normlarını gerçekleştirdiği bir performans olarak görülebilir. Örneğin, “14 yaşında idim evlendiğimde bizde böyle.” KK.17 ifadesi, bu pratiğin normatif bir şekilde içselleştirildiğini ve toplumsal beklentiler doğrultusunda tekrarlandığını göstermektedir. Benzer şekilde, “Kimse senin yaşına kadar beklemez bizde.” KK.17 ifadesi, bu performansın toplumsal bir zorunluluk olarak görüldüğünü ortaya koyar.

Katılımcılardan birinin “*Şu an pişmanım.*” KK. 17 ifadesi ise, Butler’ın normların altüst edilmesine dair görüşüyle ilişkilendirilebilir. Bu, bireylerin toplumsal normları sorgulayarak alternatif kimlikler ve pratikler geliştirme potansiyeline işaret eder. Lefebvre’ye göre bu sorgulama, gündelik hayatın ideolojik bağlamını zayıflatabilecek bir farkındalık alanı oluşturabilir.

Genç Roman kadınları, toplumsal cinsiyet rollerinin oluşturduğu baskıyı hayatlarının erken dönemlerinden itibaren yoğun bir şekilde deneyimlemektedir. Küçük yaşta evlilikler, eğitim eksikliği ve sınırlı sosyal çevre, genç kadınların bireysel gelişimlerini kısıtlayan temel etkenlerdir. Eğitim ve sosyal fırsatların yetersizliği, erken yaşta evliliklerin devamlılığını sağlayan en önemli nedenlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Genç kızların büyüklerle vakit geçirerek dış dünyayı tanıma şansından yoksun kalmaları, toplumsal cinsiyet normlarının ritüeller yoluyla yeniden üretilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu durum, bireylerin alternatif kimlikler geliştirme potansiyelini sınırlandırırken, kadınların toplumsal rollere uyum sağlaması için baskı oluşturmaktadır.

Roman kadınlarının aile içindeki rolleri, geleneksel toplumsal cinsiyet normlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Kadınlar, ev içindeki işlerin neredeyse tamamından sorumludur ve aynı zamanda çocuk bakımı gibi duygusal emeği de üstlenirler. Kadın hem ev içi emek, çocuk bakımı, yemek, temizlik, hem de ekonomik emek, tarla, çapalama, gündelik işler, üretmek zorundadır. Bu roller, kadınların aile içindeki görünmez yüklerini artırırken, erkekler genellikle dış işleri veya ağır fiziksel işleri yapma eğilimindedir. Erkekler genellikle kadınların görünmeyen emeklerini (Savran ve Demiryontan, 2022), doğal bir görev olarak kabul etmektedirler.

“Çocuklarla anne ilgilenir. Eğer genç kız varsa ev işini genç kız yapar ya da çocuğa baktırırın ona. Mesele senin bebeğin var kızım sen temizliğini, yemeğini yap dersin. Yemeği bilmiyorsa sen yaparsın o çocuğa bakar. Genelde yemeği büyükler yapar küçükler de ev işini yapar.” KK.4

“Ev işleri hep kadında benim adama bir çocuklara bak diyodum, ekmek yapcam bulaşık yıkıcam bezini yıkıcam onları yapasıya saat 11-12 oluyo 3 çocuk ayağıma yapışıyo sen bak bunlara diyodum ama nerde. Erkek evdeki işi yapmaz dışarı işi yapardı.” KK.5

“Beş çocukla sabah 6 da kalkıyordum çocukların bezlerini yap, ekmeği pişiriyordum saçta gecedten mayalıyordu ekmeği ateşte pişiriyorduk. Çıktı bağılıyordum çocukları uyandırıyorlardı ondan sonra motora biniyordum orda çocuk ufaksa atıyorduk iki üç sopa salıncak diğer kardeşler sallanıyordu büyük olanlara bazı pamuk toplatıyorduk ufaklar gene oynuyorlardı akşam beş altıya kadar.” KK.2

“Çapadan geliyoz haydi yemektir çaydır. Çocuk, ev işi, yemek ama yapacan yani napcan yapılcağ bişi yok.” KK.13

Roman kadınları, geleneksel aile yapısının merkezinde yer alırken, ekonomik faaliyetlerin de ayrılmaz bir parçasıdır. Roman kadınlarının ekonomik rolleri, topluluğun ekonomik yapısı ve sosyal dinamikleri tarafından şekillenir.

“Bizde kadın erkek ayrımı yok ya biz bizde öle bir dünya yok. Bizde çoluk çocuk karı koca herkes alıyo kocanı bazen kocanın işi olmuyor geliyor çapaya bizde böyle.” KK.14

“Kadınlarla birlikte çalışmak zorundayız. Tek başına yetersiz geliyor. Günlük 650 alıyoruz. Erkeğin yaptığı işe kadın da katlanmak zorunda biz bunu yokluğumuzdan yaşadık yaşıyoruz kadın erkek eşitliğinin farkında değildik sosyal güvence de yok hanımıyla birlikte çalışmak zorunda kalıyor” KK.31

“Kadınlarımıza çalışma konusunda zorlama yok onlar da mücadele ediyor ekonomik destek için” KK.30

Bu ifadeler, mahalledeki kadınların ekonomik hayata katılımına ilişkin çarpıcı bir durumu yansıtmaktadır. Kadınlar, çoğu zaman erkeklerle birlikte çalışmak zorunda kalmakta, ancak bu katılım ekonomik eşitlik veya sosyal güvence sağlanmasından ziyade, geçim sıkıntısının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki iş paylaşımı, toplumsal cinsiyet eşitliğine dair bir farkındalıktan değil, ekonomik zorunluluklardan kaynaklanmaktadır. Sosyal güvence eksikliği ve düşük gelirler, ailelerin tüm üyelerinin ekonomik üretimde aktif rol almasını zorunlu hale getirmekte, bu da kadınların hem ev içi hem de dışarıdaki yükünü artırmaktadır. Bu durum, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ekonomik boyutunu açıkça gözler önüne sermektedir.

Mahallede kadınların ekonomik hayata katılımı, toplumsal cinsiyet rollerini dönüştürmese de bireysel özgürlük alanları yaratmalarına olanak sağlamaktadır.

Erkeklerin evin yönetiminde baskın olduğu ifade edilse de kadınlar ekonomik katkılarıyla ev içindeki dengelerde söz sahibi olmaktadır. Bir görüşmede dile getirildiği gibi, “*Kadın parasını kazanıyor diye öyle ayrı takılmıyor, evin içinde ayrım yok; yok senin bu, yok benim bu, ama bizde evin yönetimi erkekte.*” KK16 sözleri, geleneksel rollerin ekonomik katkıyla tamamen değişmediğini, ancak kadınların ekonomik katkılarının dikkate alındığını göstermektedir.

Bununla birlikte ekonomik bağımsızlık, kadınların toplumsal normlara karşı bireysel hareket alanı oluşturmalarına imkân tanımaktadır. İzmir Fuarı’nda düzenlenen Hıdırellez kutlamasında gözlemlenen bir durum, bu durumu somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Yirmili yaşlarında, bir yaşındaki çocuğuyla kutlamaya tek başına katılan bir genç kadına çevresindekiler eşinin nerede olduğunu sorduklarında, “*Gelmedi, beni de getirmedi, ben de kalktım kendim geldim.*” KK.18 yanıtını vermiştir. Ardından bu durumu, “*Paramı kazanıyorum.*” KK.18 ifadesiyle açıklamış ve çevredeki diğer kadınların onayını almıştır.

Kadınların geleneksel bağımlılık ilişkilerini reddedip bireysel güç sergilemeleri, toplumsal normların sorgulanmasına ve dönüşmesine yönelik bir performatif eylem olarak değerlendirilebilir. Butler’ın, toplumsal cinsiyetin tekrarlayan edimlerle normatif hale geldiği görüşüyle uyumlu olan bu durum, ekonomik bağımsızlığın normları kırabileceğini ve meydan okuyabileceğini gösterir. Kadının kazancını özgürlüğünü artırmak için kullanması, ekonomik bağımsızlık ve bireysel tercihlerle toplumsal cinsiyet normlarının yeniden şekillenebileceğini ortaya koyar. Ancak cinsiyet rolleri, bu bireysel direnişlere rağmen toplumsal yapı içinde varlığını sürdürmektedir.

Roman kadınlarının ekonomik ve fiziksel emeğe dayalı rollerinin topluluk içinde güçlü bireyler olarak algılanmalarına katkı sağladığı gözlemlenmektedir. Kadınların bu gücü, sadece fiziksel dayanıklılıklarıyla sınırlı kalmayıp, toplumsal dayanışma ve ailevi sorumluluklarda da belirgin hale gelmektedir. Erkeklerin, kadınların bu gücünü kabul etmesi, toplumsal cinsiyet algısında bir farkındalığı işaret etse de bu durum kadınların geleneksel toplumsal roller içinde değerlendirilmesinin ötesine geçmemektedir. “*Aslına bakarsan şehirdeki kadınlardan bizim kadınlar daha güçlüdür çünkü bütün gün toprakla uğraşıyorlar bütün gün sırtla çalışıyorlar kadınlarımız mesela ben bazı yerlerde görüyorum kadınlar koltukta çalışıyorlar*

kalemle çalışıyorlar beyinle çalışıyorlar ama bizde öyle bir şey yok bedenle çalışıyorlar.” KK. 28

Mahallede kadınlar, toplumsal cinsiyet rollerini büyük ölçüde içselleştirmiş durumdadır. Ancak bu durum, kadınların toplumsal yapılar içinde üstlendikleri rollerin yalnızca geleneksel değil, aynı zamanda pragmatik ihtiyaçlara da yanıt verdiğini göstermektedir. Bir katılımcının “*Annem erkek gibi çalışıyormuş.*” KK.8 ifadesi, kadınların fiziksel emek ve ekonomik katkı sağlamada aktif roller üstlenmelerine rağmen, bu çabalarının toplumsal cinsiyet normları içinde erkek işi olarak tanımlandığını ortaya koymaktadır. Bu ifade, kadınların bu normları eleştirmekten ziyade, bu rolleri içselleştirerek bir tür onaylama mekanizması geliştirdiğini göstermektedir.

Bu başlık kapsamında, kirve annelik ve kına ritüelleri, ataerkil yapı içinde kadınların sembolik güçlerini ve toplumsal konumlarını ifade edebildikleri önemli pratikler olarak ele alınabilir. Judith Butler’ın toplumsal cinsiyetin performatifliği teorisi doğrultusunda, bu ritüellerin toplumsal normları yeniden üretmenin ötesinde, kadınların güç ve aidiyet ifade ettikleri performatif süreçler olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu ritüeller, kadınların toplumsal yapılar içinde müzakere alanlarını genişletme ve hegemonik normları dolaylı biçimde sorgulama potansiyeline işaret eden sembolik pratikler olarak görülebilir.

Mahallede toplumsal cinsiyet rolleri, kuşaktan kuşağa aktarılan bir süreklilik göstermektedir. Ancak değişen sosyoekonomik koşullar ve modernleşmenin etkisiyle bu rollerin yeniden şekillendiği gözlemlenmiştir. Eski nesiller, toplumsal cinsiyet normlarına sıkı sıkıya bağlı bir yaşam sürerken, genç nesiller bu normlara eleştirel yaklaşmakta ve bireysel alanlarını genişletmeye çalışmaktadır.

Eski nesillerin ifadeleri, geçmişteki toplumsal cinsiyet rollerinin yüksek bir kabullenmeyle sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Kaynak kişilerden birinin, “*Bizim zamanımızda biz çok çektik. Şimdi bazı erkekler karılarıyla yapıyor ev işi; karısı hasta oldu yemek yapacak, hastaneye götürecek, ayakçılık yapacak. Bizim zamanımızda o yoktu. Tabii insan istemez mi, şimdi ben özeniyorum onlara*” KK.5 şeklindeki ifadesi, geçmişte kadınların üzerindeki yüklerin normalleştirildiğini ve bugünkü değişime özlemle karışık bir hayranlık duyulduğunu göstermektedir. Benzer şekilde, “*Bizim işimiz çok eşkeli idi şimdi rahat bunlar. Şimdi gebe kalınca işe gitmezler. Ben karnım*

dokuz aylıktı işe giderdim ordan geldim mi bir sürü ev işi bir de.” KK.7 eski nesillerin fiziksel zorlukları nasıl içselleştirdiğini ve bu deneyimleri bir erdem olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Genç nesiller ise geleneksel normları sorgulamakta ve bireysel alan yaratmaya yönelik taleplerde bulunmaktadır. Özellikle düğün geleneklerinde gözlemlenen değişimler bu durumu yansıtmaktadır. Genç kızlar evlenirken kayınvalideleriyle aynı evde yaşamayı kabul etmemekte ve ayrı ev talep etmektedir. Ayrıca, düğün hazırlıkları sırasında tüm taleplerinin karşılanmasını istemeleri, bireysel hak arayışlarının bir göstergesidir. Bu durum, genç nesillerin modernleşme ve bireyselleşmenin etkisiyle geleneksel toplumsal normlarla müzakere ettiklerini göstermektedir.

Eski nesillerin genç nesillere yönelik eleştirileri, bu değişim sürecine dair önemli bir çelişkiyi gözler önüne sermektedir. *“Şimdi bir de diyorlar psikoloji oldum bu çocuklardan neden oldun sen psikoloji biz çektik sen ne bir çocuğa bakamıyolar onlarınki yalan biz ne çektik biri birden tutuyor biri.”* KK.5 gibi ifadeler, genç kadınların daha az zorluk yaşadığına dair bir algıyı yansıtırken, aynı zamanda bu algının eleştirel bir bakış açısıyla ifade edildiğini göstermektedir. *“Eski daha iyi şimdi iyi değil eskiler hem çile çok çektik hem saygıları çok hürmetleri çok gelinlerin de kaynanaların da yani gelin kaynananın kıymetini anlardı kaynanan gelinin kıymetini anlardı.”* KK.9 ve *“Şimdi kaynana deme kaynanan dedin mi şimdi cadı kaynana kazanın altın a koymalı altına iki tane de odun koymalı.”* KK.4 gibi ifadeler ise, eski nesillerin toplumsal değerlerin kaybolduğu yönündeki endişelerini ortaya koymaktadır. Bu durum, kuşaklararası çatışmanın temelinde yatan normatif ve kültürel farklılıkları yansıtmaktadır.

Roman topluluklarındaki toplumsal cinsiyet rolleri, kuşaklar boyunca devam eden bir süreklilik sergilemekle birlikte, yerleşikleşme ve sosyoekonomik değişimlerin etkisiyle dönüşüm geçirmektedir. Eski nesiller, geleneksel rolleri norm olarak kabul ederken, genç nesiller bu rolleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirip bireysel alanlarını genişletmeye çalışmaktadır. Ancak bu dönüşüm, toplumsal normlar ve bireysel özgürlükler arasındaki gerilimi de beraberinde getirmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliğine dair umut vaat eden bu değişim süreci, aynı zamanda geleneksel normların direnç göstermesi nedeniyle karmaşık bir yapı oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, bu analizler, toplumsal cinsiyet normlarının bireysel eylemler ve toplumsal ritüeller aracılığıyla nasıl şekillendiğini, sorgulandığını ve dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu süreçlerin bireyler ve topluluklar arasında farklı biçimlerde yaşandığı dikkate alınmış ve saha verilerinin teoriyle ilişkilendirilmesinde bağlamın özgünlüğü korunmuştur.

5.2. Çırpılı Roman Kadınlarının Beden Performansları: Bedenin Metalaşması ve Yabancılaşma

Henri Lefebvre'ye göre kadınlar, gündelik hayatın içinde hem özne hem de kurban konumundadırlar. Bu durum, onların aynı zamanda nesne ve ikame olarak görülmesine neden olur. Kadınlar, bedenleri ve gülüşleriyle hem meta olmuş hem de metanın simgesi haline gelmişlerdir (Lefebvre,2020:92). Özellikle medya ve kültürel pratikler, bireylerin bedenlerini nasıl sundukları üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Butler, bedenin toplumsal normların kültürel yazıtlarla işlendiği bir yüzey olduğunu ve bu normların tekrar eden performanslarla doğallaştırıldığını belirtir. Bedenin kültürel bir inşa olduğunu ve toplumsal cinsiyetin işaretleri aracılığıyla bu inşanın yeniden üretildiğini ifade eder (Butler,2014:151-214). Çırpılı Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet rollerini analiz ederken “beden politikaları” ve “yabancılaşma” kavramları temel bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda Roman kadınlarının bedenleri; düğünlerde, sosyal medyada ve mahalle yaşamında, metalaşma ve yabancılaşma süreçleri açısından incelenebilir.

Kadın bedeni, toplumsal normlar ve değerler aracılığıyla şekillendirilir ve kontrol edilir. Roman kadınlarının bedeni, topluluk içinde sosyal normlar, estetik algılar ve toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden tanımlanır. Kadın bedeni hem muhafazakâr kurallar hem de belirli sosyal bağlamlarda sergilenen gösterişli davranışlar yoluyla toplum içinde anlam kazanır. Roman topluluklarında kadın bedeninin sosyal statü ve onur unsuru olarak görülmesi, bekaret, giyim tercihleri ve dans gibi bedenle ilişkili unsurların normatif hale gelmesine yol açar. Örneğin düğünlerde kadın bedeninin süslenerek sergilenmesi, topluluğun estetik anlayışının ve sosyal statü göstergelerinin bir yansımasıdır.

Kadınların bedenlerine yabancılaşması meselesi üzerine yapılan bazı çalışmalarda, bu durumun ataerkil normlar ve toplumsal taleplerin bir sonucu olarak

ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Araştırmalarda, kadının kendi bedenini tanıyamamasının, sosyal talepler doğrultusunda bedenini ve emeğini araçsallaştırmasının bu süreçle doğrudan bağlantılı olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin, Roman kadınlarının bekaretle ilgili mitlere sıkı sıkıya inanması ya da modern giyim ve dans biçimlerini muhafazakâr yaşam tarzlarıyla çelişik bir şekilde benimsemesi, bu yabancılaşma sürecine işaret eder.

Mahalle yaşamında muhafazakâr bir giyim normuna uygun olarak tişört ve şalvar gibi kıyafetler tercih eden kadınların, düğünlerde veya sosyal medya platformlarında, TikTok'ta, daha cesur ve gösteri odaklı bir performans sergilemeleri, bağlama bağlı olarak şekillenen ve ikili kimlik olarak tanımlanabilecek bir olgu yaratmaktadır.



Fotoğraf 28: Mahalledeki kız çocuklarından bir görünüm.

Bu ikili kimlik, mahallede gündelik yaşamın içerisinde belirgin bir şekilde hissedilen, ancak aynı zamanda çelişkili bir durum yaratan dini kimlik çatışmasıyla ilişkilidir. Özellikle ebeveynlerin, kız çocuklarının mahalle içerisindeki giyimlerine yönelik baskıcı tutumları bu durumun somut bir örneğidir.

Bir gözlemede, 17 yaşındaki bir genç kızın, arkadaşlarıyla birlikte çarşıdan döndüğü sırada ip askılı ve beli açıkta bırakan bir bluz giydiği görülmüştür. Babası, bu kıyafeti mahalle sınırları içinde uygun bulmadığını belirterek kızını herkesin önünde sert bir şekilde azarlamış ve bu tür bir kıyafetin ancak çarşıda ya da İzmir’de giyilebileceğini ifade etmiştir.

Mahallede son on yılda tahakküm kuran bir inanç yapısının varlığı dikkat çekse de bu yapının tüm bireyler tarafından kabul edilip içselleştirildiği söylenemez. Bu durum özellikle kadınlar üzerinde farklı yansımalar göstermektedir. Elli yaş üzerindeki kapalı kadınlar, diğer kadınları genellikle giyim ve davranışları üzerinden yargılamak, daha esnek bir anlayış benimseyen kadınlar gündelik yaşamda kıyafetlerine belirli bir düzeyde özen göstermektedir. Ancak düğün gibi özel etkinliklerde bu durum değişmekte ve özellikle genç ile orta yaş grubu kadınlar daha iddialı giyinmeyi tercih etmektedir.

Genç kızların mahalle sınırları içinde kısa kollu ya da askılı bluzlar giymesi mümkün olsa da bu noktada belirli ölçütlerin devreye girdiği görülmektedir. Örneğin, kıyafetin bel kısmının açık olmaması ya da yakasının derin bir dekolteye sahip olmaması gibi kriterler bulunmaktadır. Bu örnekler, mahalledeki dini kimlik çelişkisini ve ortaya çıkan ikiliğin tam olarak bu noktada kendini gösterdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Tüm bu kıyafet üzerinden yapılan baskılara rağmen, genç kızların anne babalarının adına açılmış TikTok hesaplarında iddialı ve kıvrak dans figürleri sergilemeleri, aynı şekilde kendi adına hesabı olmayan bazı kadınların eşlerinin adına açılmış hesaplarda dans ve müzikli içerikler paylaşmaları, mahallede gözlemlenen ikili kimlik olgusunu dijital alana taşımaktadır. Mahalle sınırları içinde dini normlar ve toplumsal baskılar nedeniyle sınırlandırılan giyim ve davranış pratikleri, dijital platformlarda daha özgür ve iddialı bir şekilde ifade edilmektedir. Bu durum, bireylerin mahalledeki baskın dini kimlik yapısıyla dijital alanlarda sergiledikleri performans arasındaki çelişkiyi ve ikiliği net bir şekilde ortaya koymaktadır. TikTok

gibi platformlar, bireylerin fiziksel mahalle sınırlarını aşarak farklı bir kimlik ve ifade biçimi geliştirdikleri, bu sayede geleneksel normların esnetildiği alanlar olarak dikkat çekmektedir.

Günlük yaşamlarında beden hatlarını belli etmeyen muhafazakâr kıyafetlerle toplumsal normlara uyum sağlayan kadınlar, düğün gibi topluluk etkinliklerinde iddialı elbiseler, belirgin makyaj ve dikkat çekici saç stilleriyle bu normları dönüştürür. Bu durum, kadının farklı sosyal bağlamlarda nasıl görünmesi gerektiğine dair çelişkili beklentilerin ve değişken beden politikalarının bir örneğini oluşturur.

Roman kadınlarının bedeni hem toplumsal normların yeniden üretildiği hem de bu normlara karşı bireysel ve toplumsal müzakere alanlarının yaratıldığı bir sahne olarak değerlendirilebilir.



Fotoğraf 29: Günlük kıyafetleriyle eğlenceye katılan kadınlar.

5.2.1. Düğünlerde Bedenin Sunumu

Mahalledeki düğün ve benzeri eğlenceler, yalnızca toplumsal ilişkilerin pekiştiği sosyal etkinlikler değil, aynı zamanda kadın bedeninin estetik ve sembolik bir araç olarak sergilendiği alanlardır. Bu tür organizasyonlar, Roman kadınlarının toplumsal cinsiyet rollerini ve beden politikalarını anlamak için önemli bir çerçeve sunar.

Saha çalışması sırasında gözlemlenen asker uğurlaması, kirve annenin manevi kızı için düzenlediği eğlence ve bir doğum günü kutlaması, birer düğün havasında gerçekleşmiştir. İzmirli Birol'un bu etkinliklerde yer alması, prestij ve statü göstergesi olarak dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, organizasyon sahiplerinin ve yakın akrabalarının iddialı saç modelleri, yoğun makyaj ve şık elbiselerle etkinliklere hazırlanması, kadın bedeninin bu tür etkinliklerde nasıl bir araçsallaştırma sürecine tabi tutulduğunu ortaya koymaktadır.

Düğün ve eğlencelerde kullanılan makyaj, saç modelleri ve iddialı kıyafetler, kadın bedeninin yalnızca kişisel bir ifade aracı olmadığını, aynı zamanda toplumsal normların ve beklentilerin yeniden üretildiği bir performans sahnesi haline geldiğini göstermektedir. Kadınların bedenleri üzerindeki bu normatif baskı, onların bireysel tercihlerini sınırlayan ancak aynı zamanda toplumsal kabul görmelerini sağlayan bir çelişki yaratır.

Bu süreçte kadın bedeninin metalaşması da dikkate değerdir. Kadınların düğün veya eğlencelere hazırlanırken estetik ve güzellik anlayışını ön plana çıkaran çabaları, bedenin tüketim kültürünün bir nesnesi haline gelmesine yol açmaktadır. Bu durum, kadın bedeninin bir anlamda toplumsal onay kazanma ve statü göstergesi olarak sunulmasıyla sonuçlanır. Aynı zamanda, bu estetik normlara uyum sağlama çabası, kadınların kendi bedenlerine yabancılaşmalarına da neden olur. Yabancılaşma, bireyin kendi bedeni üzerinde tam bir kontrol sahibi olamaması ve toplumsal beklentilere göre hareket etmesiyle ilişkilidir. Roman kadınlarının düğün ve eğlencelerdeki görünüşleri, bu yabancılaşma sürecini açıkça gözler önüne sermektedir.

“Bizim burada oynamak yetenek. Bir bel kıvırtma, bir de motor dansı vardı, o bizim burada meşhurdur. Eskiden sek sek vardı ama şimdi yapmıyoruz. Kimisi oynamayı biliyor, kimisi bilmiyor, yapamıyor. Bazısı Roman yeteneği var ama oynayamıyor. Mesela güzel oynayan kadına diyorlar, izleyim izleyim doymam.” KK.15

Kadınların düğünlerdeki iddialı dans performansları, genç kuşaklar için bir tür “sessiz protesto” ya da bireysel özgürlüğün ifadesi olarak da değerlendirilebilir. Özellikle muhafazakâr yaşlı kadınların normlarına karşı, bu danslar bireysel tercihler ve kimliklerin açık bir beyanı olabilir. Bununla birlikte, bu performansların yalnızca direniş olmadığını, topluluk içinde kabul gören bir rekabet ve ifade biçimi olduğunu da vurgulamak önemlidir.



Fotoğraf 30: Mahalledeki bir eğlencede anne ve kızın dans performansı.

5.2.2. Kadın ve Erkek Dansları: Toplumsal Normların ve Cinsiyet Rollerinin Ötesinde

Roman düğünlerinde ve eğlencelerinde dans, yalnızca kadınların değil, erkeklerin de bedensel ifadelerini sergiledikleri bir alan olarak öne çıkar. Erkekler, dansa çıktıklarında genellikle kıvrak ve iddialı hareketlerle Roman havası oynarlar. Kadınlarla benzer şekilde sergilenen bu hareketler, dansın Roman kültüründe toplumsal cinsiyet sınırlarını bulanıklaştıran bir ifade biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Erkeklerin dansları da topluluk içinde bir yetenek ve özgünlük göstergesi olarak algılanmaktadır.



Fotoğraf 31: Kıvrak hareketlerle karşılıklı oynayan abla-kardeş.

Hem kadınlar hem de erkekler, Roman danslarına özgü kıvrak figürleri ve iddialı hareketleri sergileyerek topluluğun estetik beklentilerini karşılamaktadırlar. Bu durum, dansın sadece cinsiyetler arası bir farklılık üzerinden değil, daha çok bireysel yetenek ve toplumsal kabul üzerinden değerlendirildiğini göstermektedir. Özellikle erkeklerin danslarında da kadınlarla benzer şekilde “en iyi oynayan” olma rekabetine girmesi,

dansın bireysel prestij kazanımı açısından toplumsal bir sahne işlevi gördüğüne işaret etmektedir.

Erkeklerin dans sırasında sergilediği hareketler, Roman havası kültüründe maskulinite ile feminitenin sınırlarının ne kadar akışkan olduğunu göstermektedir. Bu danslar, erkeklerin de toplumsal normları müzakere ettiği ve bireysel yeteneklerini ifade ettiği bir alan sunar. Erkeklerin kıvrak ve iddialı dans figürleri sergilemesi, Roman danslarının yalnızca bir toplumsal cinsiyet performansı değil, aynı zamanda toplumsal aidiyet ve kültürel ifade biçimi olduğunu vurgular.

Düğünlerde sunucuların dans eden kadın ve erkeklere yönelik yaptığı yorumlar, bu performansların toplumsal kabul ve bireysel özgünlükle nasıl ilişkilendirildiğini açıkça ortaya koymaktadır:

“Kadın açıldı kardeşim, kadın keyfine geldi bu akşam. Kadın oynuyor kardeşim.”

“Adam oynuyor kardeşim.”

“Kadında var kardeşim, kadında var, kadın oynamayı biliyor.”

“İşte bu ya, oynuyor bu kadın bu akşam. Var kadında kardeşim.”

Bu tür ifadeler, dansın yalnızca bireysel bir performans değil, aynı zamanda toplumsal bir değerlendirme ve anlamlandırma aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Sunucunun kullandığı dil, dans eden bireylerin topluluk tarafından nasıl algılandığını, yetenek ve enerjilerinin hangi toplumsal normlar ve estetik ölçütler çerçevesinde yorumlandığını yansıtır. Kadınların ve erkeklerin dansları, hem bireysel özgünlük ve zevkin bir dışavurumu hem de topluluk içerisinde estetik beklentiler ve cinsiyet temelli toplumsal normlara uyumun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

5.2.3. Roman Danslarının Kültürel Anlamı ve Yanlış Temsilleri

Roman kadınlarının düğünlerde sergiledikleri danslar hem bireysel özgünlüğün hem de toplumsal aidiyetin bir ifadesi olarak Roman toplumu içinde anlam ve kabul görmektedir. Ancak bu danslar, Gaco perspektifinden değerlendirildiğinde, uygunsuz veya ahlak dışı olarak algılanabilmektedir. Bu algı, Roman kültürüne ilişkin yetersiz bilgi ve ötekileştirici genellemelerin bir sonucudur. Roman olmayan toplulukların ahlaki normlarına dayalı bu tür yargılar, Romanların kendi normatif bağamlarını, kültürel dinamiklerini ve değer sistemlerini göz ardı etmektedir.

Roman dansları⁶⁵, bireysel ifade ve toplumsal kabul gören estetik bir pratik olup, yanlış temsiller ve önyargılar nedeniyle sıklıkla düşük ahlaklılıkla ilişkilendirilmiştir. Filmler ve edebi eserlerde Roman kültürü, genellikle gerçeklikten uzak, önyargılara dayalı temsillerle betimlenmiş ve danslar ahlaki bir zaaf olarak sunulmuştur. Oysa Roman kültürü, genel ahlak normlarından farklı olarak, kendine özgü bir değerler sistemi çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda, kadınların dansları kıskançlık ya da uygunsuzlukla ilişkilendirilmek yerine, bireysel yeteneklerin topluluk önünde sergilenmesi ve sosyal aidiyetin güçlendirilmesi olarak değerlendirilir

Roman kültürünün dans ve sosyal yaşamına yönelik değerlendirmeler, çoğunluk toplumunun normlarına dayalı önyargılar yerine, Roman topluluğunun kendi normatif dinamikleri ve değer sistemi çerçevesinde yapılmalıdır. Bu perspektif, ötekileştirici genellemelerin önüne geçerek kültürel farklılıklara yönelik empatiyi ve anlayışı teşvik eder.

5.3. Tiktok: Yeni Bir Sahne ve Kadın Kimliğinin Performansı

Sosyal medya platformları, bireylerin kimliklerini sergileyebileceği ve toplumsal cinsiyet rollerini yeniden müzakere edebileceği dijital alanlar olarak öne çıkmaktadır. TikTok, bu bağlamda hem bireysel ifade özgürlüğü hem de toplumsal beklentilerin yeniden üretildiği bir mecra olarak önemli bir konuma sahiptir. Kullanıcıların kısa videolar aracılığıyla içerik ürettikleri bu platform, kadınların

⁶⁵ Roman dansı ile ilgili daha detaylı bir değerlendirme için bk. Girgin, 2015

kimliklerini sahneledikleri bir alan sunmaktadır. Ancak bu sahne, aynı zamanda dijital kölelik, metalaşma ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin yeniden üretildiği bir zemin haline de gelebilmektedir.

Christian Fuchs'un dijital kölelik teorisine göre, sosyal medya platformları, kullanıcıları yalnızca içerik üreticisi olarak değil, aynı zamanda kapitalist sistemin ücretsiz işçileri olarak konumlandırır. Fuchs, sosyal medya kullanıcılarının ürettikleri içerik ve sağladıkları verilerle platformlara ekonomik değer kazandırdığını, ancak karşılığında adil bir gelir elde etmediklerini savunur. Bu durum, kullanıcıların farkında olmadan platform sahipleri için ekonomik sömürüye katkıda bulunduğu bir dijital emek biçimi yaratır. Azka'nın makalesinde TikTok örneği üzerinden ele alınan bu teori, özellikle kadınların fiziksel görünüm ve cinsiyet rolleri üzerinden toplumsal beklentilere uygun performanslar sergileyerek, ekonomik ve sosyal baskılarla karşı karşıya kalmalarına dikkat çeker. TikTok, bireylerin kimliklerini ifade edebileceği bir alan sunsa da aynı zamanda bu kullanıcıları kapitalist mekanizmalar içinde metalaştırarak dijital kölelik döngüsünün bir parçası haline getirir (Azka, 2023: 753).

TikTok, kadınların görünürlük kazandıkları bir meca olarak, bedenlerin metalaşması ve kimliklerin ticarileştirilmesine de olanak tanımaktadır. Özellikle platformda popüler olan meydan okumalar ve videolar, kadın bedeninin cinsellik temelli bir meta haline getirilmesine katkı sağlamaktadır (Rully vd., 2021: 241). Bu durum, kadınların toplumsal cinsiyet normlarını yeniden ürettikleri kadar, bu normlara direnme ve kimliklerini dönüştürme fırsatları da sunmaktadır (Yılmaz, 2024: 214).

Ayrıca, TikTok'taki içeriklerin kadınların beden algıları üzerindeki etkileri de dikkat çekicidir. Platformda yaygınlaşan ideal güzellik standartları ve fiziksel görünüm mükemmeliyetçiliği, kadınların bedenlerini nasıl algıladıklarını doğrudan etkilemektedir. Bu süreç hem olumlu beden algısının teşviki hem de bireylerin psikolojik olarak olumsuz etkilenmesi gibi çift yönlü bir etki yaratmaktadır (O'Connor ve Dunne, 2024: 4-6).

TikTok, kadınların kimlik performanslarını sergiledikleri bir sahne olarak, özgünlük ve toplumsal normlara uyum arasında bir denge kurmalarını gerektirir. Ancak bu denge, platformun kullanıcılar üzerindeki ekonomik ve sosyal baskılarıyla şekillenir. Dolayısıyla TikTok, kadın kimliğinin performansını anlamak için hem bireysel hem de toplumsal bağlamlarda ele alınması gereken bir platformdur. Yeni

medya, toplumsal eşitsizliklerin hem direniş hem de tahakküm aracı olarak çift yönlü bir rol oynamaktadır. Kadınlar, ataerkil toplumda cinsiyetçi kalıpların yeniden üretiminde hem aktif birer aktör hem de bu kalıpların içselleştirilmesinin örnekleri olarak görülmektedir (Çitil, 2020: 273; Yılmaz, 2024: 215).

5.3.1. Dijital Platformların Mahalledeki Yansıması

TikTok'un mahalledeki kullanımı, bireysel ifade ve toplumsal görünürlük bağlamında dikkat çekici bir örnek sunmaktadır. Daha önce ele alınan bölümlerde tartışıldığı üzere, Roman kadınlarının düğünlerde sergiledikleri kıvrak dansları, TikTok gibi dijital platformlarda günlük kıyafetleriyle yeniden performe ettikleri gözlemlenmiştir. Bu durum, dijital medyanın bireysel kimlik inşasına sağladığı katkıyı ve mahalle kültürünün modern medya aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini dair bir çerçeve sunmaktadır.

Kimlik Mekanları kitabında Morley ve Robins'in belirttiği üzere, dijital platformlar, bireylerin yalnızca ekonomik bir araç olarak değil, aynı zamanda toplumsal kimliklerini ifade etme ve görünürlük sağlama mekanları olarak da işlev görmektedir (2011:75). Bu bağlamda TikTok, mahalle düzeyinde henüz doğrudan bir geçim kaynağı olmasa da ekonomik kazanç potansiyeli sunarken, daha çok bireysel ifade, toplumsal tanınma ve kültürel görünürlük alanlarında bir araç olarak öne çıkmaktadır. Geçim kaynaklarındaki değişim ve dönüşüm süreçlerinde de bu tür platformların etkisi, giderek artan bir şekilde dikkat çekmektedir.

Hobsbawm ve Ranger'ın *Geleneğin İcadı* kitabında tartıştığı üzere, gelenekler yalnızca geçmişten devralınan unsurlar değil, aynı zamanda belirli bağlamlarda yeniden icat edilerek günümüz koşullarına uyum sağlayan dinamik yapılardır (2006: 11). Bu bağlamda, TikTok gibi dijital platformlar, Roman topluluklarının kültürel performanslarını ve toplumsal cinsiyet rollerini yeniden tanımladığı ve sergilediği bir alan işlevi görmektedir. TikTok, bireylerin kimliklerini modern araçlarla ifade ederken aynı zamanda topluluklarının kültürel değerlerini yenilikçi biçimlerde yeniden üretebildiği bir ortam sunarak, mahalle kültürünün dönüşümünde önemli bir rol oynamaktadır.

5.3.2. Kadının Bedeninin Dijital Görünürlüğü

Lefebvre'nin medya ve tüketim toplumu eleştirisi, reklamların kadın bedenini bir meta olarak sunduğunu ve tüketim kültürünü güçlendirdiğini öne sürer (Lefebvre, 2020: 111). TikTok, kadın bedeninin bir ifade aracı haline geldiği bir platform olarak dikkat çekmektedir. Roman kadınları, bu dijital ortamda dans videoları çekerek hem topluluk içinde hem de dijital alanda kendilerine bir kimlik inşa etmektedir. Bu, modern medya ve geleneksel normlar arasında bir gerilim yaratmaktadır. Kadının bedeninin görünürlüğü, dijital platformlarda toplumsal cinsiyet normlarının yeniden üretildiği ve dönüştürüldüğü bir süreci ortaya koymaktadır. Benzer bir şekilde, Roman kadınlarının TikTok'ta sergiledikleri dans ve performanslar da bireysel ifade biçimlerinden ziyade, tüketim kültürünün talepleri doğrultusunda şekillenen bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilebilir.

Bu dans videoları, kadınların bedenlerini toplumsal cinsiyet kimlikleri çerçevesinde sergiledikleri bir alan olarak, geleneksel ve modern normlar arasındaki çatışmayı açıkça ortaya koymaktadır. Bu performanslar, bir yandan toplumsal cinsiyet normlarını pekiştirirken diğer yandan bu normların sınırlarını zorlayarak yeni ifade biçimlerine olanak tanır. Böylece TikTok, toplumsal cinsiyet normlarının hem yeniden üretildiği hem de dönüştürüldüğü bir mecra olarak işlev görmektedir.

5.3.3. Modernleşme ve Entegrasyon Göstergesi

TikTok'un mahalledeki yaygın kullanımının, Roman topluluklarının dijital dünyanın dinamiklerine uyum sağlama ve bu süreçlere entegre olma çabalarını yansıttığı söylenebilir. Sürekli yoksulluk ve dışlanma bağlamında ele alınan bu topluluğun, sosyal medya platformlarını bireysel ve toplumsal düzeyde bir ifade alanı olarak kullanmasının, yerleşikliğe geçişin yeni ve dikkat çekici bir boyutunu temsil ettiği düşünülebilir. TikTok, bireysel özgürlüklerin ifadesine olanak tanıyan bir araç olmanın ötesinde, Roman kadınlarının kimliklerini yeniden inşa ettikleri ve sergiledikleri bir alan sunuyor gibi görünmektedir. Bu platformda sergilenen dans ve performansların, Roman kadınlarının kültürel miraslarını dijital ortamda yeniden

ürettikleri ve toplumsal kimliklerinin medya aracılığıyla temsil biçimlerini etkilediği öne sürülebilir.

Ancak bu ifade ve görünürlük süreçleri, modernleşmenin sunduğu fırsatlarla geleneksel normlar arasındaki gerilimi de beraberinde getirmektedir. Roman kadınlarının TikTok'taki performansları, bir yandan bireysel ve toplumsal görünürlüklerini artırırken, diğer yandan geleneksel değerlerin sorgulanmasına ve yeniden tanımlanmasına zemin hazırlıyor olabilir. Bu durum, topluluk içi dinamiklerin değişimini ve dijital platformların kültürel dönüşüm üzerindeki etkisini anlamak için önemli bir bağlam sunmaktadır.

Bu bağlamda, TikTok'un Roman toplulukları üzerindeki etkisi, sadece teknolojinin günlük hayata entegrasyonu olarak değerlendirilemez. Aynı zamanda bu platform, toplumsal cinsiyet rolleri, ekonomik bağlamlar ve kültürel kimlikler gibi çok katmanlı konuların kesif bir şekilde bulunduğu bir modernleşme göstergesidir. Roman kadınlarının dijital alandaki görünürlüğünün, toplulukların modern dünyaya entegrasyon kapasitesini artıran bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bu entegrasyon sürecinin, toplumsal normlar ve tüketim kültürü bağlamında yarattığı dönüşümlerin dikkatle incelenmesi gerekmektedir.

5.4. Namus, Bekaret ve Kadın Bedeni Üzerinden Eril Tahakküm

Roman topluluğunda namus kavramı, diğer ataerkil yapılarda olduğu gibi büyük ölçüde kadın bedeni üzerinden anlamlandırılmaktadır. Kadının davranışları, cinsel hayatı ve toplumsal rolleri, namusun en önemli göstergesi olarak kabul edilir. Namus, yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda ailenin ve topluluğun onurunu temsil eden kolektif bir değer olarak görülür. Bu bağlamda, kadınların bedenleri ve cinsellikleri üzerindeki kontrol, eril tahakkümün açık bir göstergesidir.

Eril tahakkümün, kadınların bedenlerini ve yaşamlarını çevreleyen toplumsal normlar ve ritüeller aracılığıyla yeniden üretildiği ifade edilmektedir. Çeşitli çalışmalar, bu tahakkümün namus kavramını bireysel bir mesele olmaktan çıkararak, tüm toplumu ilgilendiren bir onur meselesi haline getirdiğini öne sürmektedir. Bekâretin, bu anlayışın merkezinde yer aldığı ve kadının hem ailesine hem de

topluluğuna olan sadakatının bir sembolü olarak değerlendirildiği belirtilmektedir (Aksan,2023).

Bekâret, Roman topluluğu içinde kadının ahlaki ve sosyal statüsünün en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilir. Evlenmeden önce bekâretin korunması, bir kadının ailesi ve kendisi adına en önemli toplumsal normlardan biri olarak görülmektedir. Kadının bekâretini kaybetmesi, sadece bireysel bir suç değil, aynı zamanda ailenin ve hatta topluluğun onurunu zedeleyen bir eylem olarak algılanır. Bu anlayış, kadınların bedenleri üzerindeki toplumsal kontrol mekanizmalarını güçlendiren çeşitli ritüeller ve normlarla pekiştirilir.

Geçmişte, düğün gecesi gelin ve damadın ilk birlikteliğinin ardından serilen çarşaf, kadının bekâretini kanıtlayan bir araç olarak kullanılmıştır. Çarşafta kan lekesinin bulunması, gelinin ailesi ve damadın ailesi için bir onur kaynağıdır. Bu ritüelin topluluk içindeki önemi şu ifadelerle açıklanmıştır:

“Eskiden çarşaf seriliyordu eskiden illa onu göreceklerti o devir bitti kaldı. Eskiden kayınbabasının gömleğini, kızın babasının gömleğini alıp yakıyorlardı neden sevinçten yani benim alnımı kara çıkartmadın diye ertesi gün kız çıktı diye dünür de sevinçli baba da sevinçli üstündeki gömleğini yakacak yani âdet yerini bulsun yani artık yapılmıyor 30 sene vardır.” KK.4

Gelin ve damadın mahrem anlarına dahi müdahale eden toplumsal denetim mekanizmaları, namus kavramının nasıl bir topluluk meselesi haline geldiğini gösterir. Kapıda bekleyen şahitler ve ritüelin doğru şekilde uygulanmasına yönelik baskılar, bu normların sertliğini yansıtır:

“O zaman öyleydi o zaman da gündüz gece fark edilmezdi kapıda 10 kişi sen kendi tek başına olmuyorsun illa 5 kişi 10 kişi olacak kapıda bekliyorlar görcek yeni şahit onlar stres var korku var çekince var her şey var yani o erkek de şimdi nasıl olacak.” KK. 11

“Geleneklerimizde o da vardı kapının önünde on kişi nasıl yapcan sen o işi dışarda insanlar şamata yapıyo kargaşa var yok dışardan kapıyı çalıyorlar sen orda bir şeyler yapmaya çalışıyorsun artık yapcak bir şey yok. Eskiden yok gitmek kapıda bekleyecek.” KK.6

Bu normlar, yalnızca kadınların bedenleri ve yaşamları üzerinde baskı oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda topluluğun ahlaki kodlarını şekillendiren güçlü bir araç işlevi görür. Bekâret, topluluğun kolektif hafızasında bir onur sınavı olarak yer edinmiştir ve bu sınavın başarıyla geçilmesi hem bireyin hem de ailesinin sosyal statüsünü belirler. Bu süreçte kadınlar, namusun taşıyıcıları ve sembolleri olarak görülürken, erkekler namusun koruyucuları ve denetleyicileri rolünü üstlenirler.

“Nasıl seviniyorsun yeni doğmuş gibi o ettiğin masraflara değdi aa maşallah diyorsun kalkıp sarılıp anlından öpüyorsun gelini kaynanası görümcesi gelip öpüyor amenna mutlu aferin maşallah diyoruz.” KK.9

Günümüzde artık çarşaf serme ve kapıda bekleme gibi ritüeller yerini daha özel bir mahremiyet anlayışına bırakmıştır. Eski ritüellerden bazılarının terk edilmesi hem toplumsal baskının azalmasına hem de bireysel mahremiyetin artmasına işaret eder. Ancak, bekâretin toplumsal önemi hâlâ tamamen kaybolmamıştır.

“Şimdi biz oğlum gidiyoruz evimize siz artık yavaş yavaş ister sabah yapın isterse ne zaman isterseniz sabahlayın görüşürüz oğlum Allah izin verirse biz şimdi evimize gittik sen ne yaparsan yap orda.” KK.6

“Biz valla çarşafına baktık hepimiz abimin kapısının. Aile tarafı bakabilir hepsi romanlar erkek tarafı aile bakar evin içinde kim varsa dışardan kimse olmaz.” KK.15

Mahallede bekâretin toplumsal bir değer olarak varlığını sürdürmesine rağmen, bireysel ve ekonomik dinamiklerin etkisiyle bu normların nasıl esnediği dikkat çekicidir. Özellikle ekonomik kaygılar ve sosyal itibar, bireyleri geleneksel normlara uyum sağlamaya teşvik ederken, aynı zamanda bu normların sessiz bir şekilde dönüşmesine olanak tanımaktadır.

“Örtbas ediliyorlar şimdi çıkmasan bile. Çabuk kapatılıyor çıkmasan bile havai fişek atıyorlar. Kendi aralarında anlaşıp kabul ediyorlar. Bak ben bu yaşıma kadar hiç duymadım bu mahallede geri gönderilsin biri. Desin ki ben arkadaş bu kadını kabul etmiyorum. Ben onun parasını da istemiyorum onu da istemiyorum. Duydun mu böyle hiçbir şey yok duymadım. Ama atıyorlar havai fişek işte. Nasıl diyo masraf etmişim artık olan olmuş yapacak bir şey yok.” KK.8

5.4.1. Bekâret Algısında Eğitimsizliğin Rolü ve Efsanevi Anlatılar

Roman topluluğunda kızlık zarı; toplumsal onur, temizlik ve ahlak normlarının bir sembolü olarak görülmekte ve efsanevi anlatımlarla şekillenmektedir. Düşük okuryazarlık oranları ve biyolojik bilgi eksikliği, kızlık zarını çevreleyen bu anlatıların nesiller boyunca aktarılmasına yol açmaktadır. Kadınlar, kendi bedenlerine dair bilgiyi genellikle yaşlı kadınlardan ya da toplumsal söylentilerden öğrenmekte, bu da yanlış inanışların sürekliliğini sağlamaktadır. Topluluk içinde kızlık zarına dair bazı anlatımlar, bu bilgi eksikliğini açıkça ortaya koymaktadır:

“O kadar da güzel ki sanki üstüne pullar dökmüşsün vallaha da billaha da hem de o şeyiyle mübarek bazısında çıkıyor o kılıf var onda üstünde zarı var zarın içinde o zarınla beraber çıkıyor.” KK.9

“Bazılarının bağırsağında oluyormuş” KK.41

“Aha Cince'nin gelini, kocası onu doktora götürdü. Çünkü ister istemez şüpheye kapılıyorsun gitmişler doktor demiş ki seninki doğum yapınca düşecek dedi. Daha hale içinde senin kızlık zar demiş. Valla ben duydum şok oldum o kız iki senedir evli Doğrudur yalan mı diyecek.” KK.15

Bu efsanevi anlatımlar, kadınların toplumsal rollerini belirleyen ve kontrol eden bir sembol işlevi görmektedir. Eğitimsizlik ve bilgi eksikliği, bu anlatıların güçlenmesine neden olurken, toplumsal normların sorgulanmadan devam etmesine zemin hazırlamaktadır.

Kadınların toplumsal baskılardan kurtulması ve kendi bedenlerini tanınması, ancak bu anlatıların eleştirel bir şekilde sorgulanması ve toplumsal normların dönüştürülmesiyle mümkün olacaktır. Bu süreçte eğitimin yaygınlaştırılması ve bilinçlendirme çalışmaları, bireysel özgürlüklerin artmasına ve toplumsal eşitliğin sağlanmasına önemli katkılar sunabilir.

Roman topluluklarında toplumsal cinsiyet rolleri, geleneksel normlar ile sosyokültürel dönüşüm süreçleri arasında şekillenerek dinamik bir yapı sergilemektedir. Kadınların erken yaşta evlilik, ekonomik katılım ve gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla toplumsal normları yeniden üretirken bireysel direniş alanları yaratmaları, Judith Butler'ın performatiflik kuramı ve Henri Lefebvre'nin gündelik hayat teorileri ışığında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, bu çalışmanın odağı

yalnızca toplumsal cinsiyet rolleriyle sınırlı olmadığından, söz konusu dinamikler daha derinlemesine tartışılmamış, yalnızca genel bir çerçevede ele alınmıştır. Toplumsal cinsiyet rolleri üzerine daha kapsamlı ve ayrıntılı bir tartışmanın, ileride yapılacak çalışmalarda ele alınmasının önemli olduğu değerlendirilmektedir.



SONUÇ

Bu tez çalışmasında, İzmir'in Bayındır ilçesine bağlı Çırpı Mahallesi'nde yaşayan Roman topluluğunun kimlik inşa süreçleri, toplumsal cinsiyet rolleri ve kültürel dönüşüm dinamikleri etnografik saha çalışması yöntemiyle incelenmiştir. Elde edilen bulgular, literatürdeki sınırlılıkları aşmayı ve bu topluluğun özgün yapısını yansıtmayı amaçlayan bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Çalışmada, kimlik inşasında ortaya çıkan çatışma dinamikleri, geleneklerin değişim ve dönüşüm süreçleri, toplumsal cinsiyet rollerinin yerel düzeydeki algıları ve kadınların beden politikaları derinlemesine incelenmiştir. Ayrıca, Roman topluluklarının sosyal ve kültürel yapısı ele alınarak, yerleşik hayata geçiş ve dijitalleşme süreçlerinin toplumsal yapıda yarattığı dönüşümler detaylı bir şekilde analiz edilmiştir.

Çırpılı Romanların kimliklerini inşa ederken tek bir olguya dayanmayan, çok katmanlı ve çoğul bir yaklaşım sergiledikleri tespit edilmiştir. Bu durum, kimlik inşa süreçlerinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, egemen topluluğun sosyal, kültürel ve politik dinamiklerinden etkilenerek şekillendiğini göstermektedir. Aynı zamanda, bu değişimlere verdikleri yanıtların incelenmesi sürece bütüncül bir perspektif kazandırmıştır. Çalışmada, özneyi tek bir odak noktasına indirgemekten kaçınılmış; onların farklı bağlamlarla olan etkileşimleri ve bu etkileşimlerin kimliklerine yansımaları detaylı şekilde ele alınmıştır. Sosyal etkileşimlerin yoğun olduğu bu süreçte, etnik sınırlar, mekân toplumsal üretimi, kültürel temsil ve ekonomik faaliyetlerin kimlik sınırlarını belirleyen temel unsurlar olarak öne çıktığı gözlemlenmiştir.

Çalışmada, Çırpılı Romanların kimliklerini öncelikle Çingene adlandırmasını reddetme üzerinden inşa ettikleri tespit edilmiştir. Bu bulgu, yalnızca Çırpı Mahallesi özelinde değil, Türkiye'nin farklı bölgelerinde yapılan çalışmalarla da örtüşmekte ve bu bağlamda akademik literatür tarafından desteklenmektedir. Ayrıca, Çingenelik ve Romanlık arasındaki ayrımın mekânsabağlamda çizildiği belirlenmiştir. Yerleşik

grupların kendilerini Roman olarak tanımladığı, göçer veya yarı göçer grupları ise Çingene olarak adlandırdıkları tespit edilmiştir.

Bununla birlikte, Çırpılı Romanların, hâkim topluluklar tarafından atfedilen olumsuz tüm özellikleri, Çingene olarak nitelendirdikleri gruplara yükledikleri gözlemlenmiştir. Bu strateji, olumlu bir Roman kimliği oluşturma sürecinde kritik bir adım olarak değerlendirilmektedir. Roman kimliğinin, tarihsel süreçte karşılaşılan ön yargılar ve olumsuz tutumlara karşı bir kültürel kimlik savunusu olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, hâkim toplulukların kültürel belleğinde Roman kimliğini olumlu değerlerle ilişkilendirme çabalarının, kimliğin meşruiyetini sağlamaya yönelik bir strateji olarak işlev gördüğü ifade edilebilir. Kimliğin olumlu bir temele dayandırılması hem kültürel belleğin yeniden inşası hem de topluluk içi dayanışmanın güçlendirilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Çırpılı Romanların kimliklerini şekillendirirken hem tarihsel miraslarını hem de güncel bağlamdaki kimlik politikalarını dikkate alarak bir dönüşüm sürecine girdikleri fark edilmiştir.

Saha bulguları, söz konusu topluluğun ötekileştirme ve damgalamaya karşı geliştirdiği direnç mekanizmalarından birinin, Selanik göçmenliği ve Atatürk üzerinden ulusal kimliğe eklenme çabası olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle yaşlı kuşakta yaygın bir anlatı olarak gözlemlenen bu strateji, topluluğun Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu figürü Atatürk tarafından kabul edilmiş olma üzerinden meşruiyet kazanma ve toplumsal aidiyet sağlama arayışını göstermektedir. Literatürde, mübadele ile gelen farklı bölgelerdeki Roman topluluklarının benzer stratejilere başvurduğuna dair bulgular, bu durumun genel bir eğilime işaret ettiğini desteklemektedir.

Çingeneliğin reddi ve mübadil göçmeni kimliğinin benimsenmesi, mübadele ile Türkiye'ye gelen Roman gruplarının toplumsal kabul ve kimlik inşa süreçlerinde temel bir savunma mekanizması olarak değerlendirilebilir. Bu stratejilerin, Çırpı Mahallesi örneğinde topluluğun tarihsel ve kültürel bağlamdaki kimlik inşa çabalarına anlamlı bir katkı sunduğu görülmektedir. Bu durum, toplumsal kabul arayışı ile kimlik inşa süreçlerinin birbiriyle bağlantılı olduğu ve karşılıklı etkileşim içinde geliştiğini göstermektedir.

Saha verilerinden elde edilen dikkat çekici bir başka bulgu, özellikle orta yaş grubunun kimlik ifadesinde Müslümanlık vurgusunun öne çıkmasıdır. Bu dönüşümün, siyasi konjonktürle bağlantılı olabileceği düşünülmektedir. Özellikle AKP döneminde gerçekleştirilen Roman açılımının, topluluğun görünürlüğü artırarak, onların toplum içinde daha meşru bir yer edinmesini sağladığı, bu durumun da Roman kimliğine yönelik farkındalık ve toplumsal kabul düzeyini yükselttiği belirlenmiştir. Roman açılım süreci hem baskın kültürel gruplar arasında hem de Roman topluluğu içinde Roman kimliğinin daha görünür ve kabul edilebilir hale gelmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Ayrıca, mahallelinin sosyal devlet uygulamalarıyla tanışmasının mevcut iktidar eliyle gerçekleştiği gözlemlenmiştir.

Mahalledeki dini kimlik inşa sürecinde, dışarıdan gelen dinî otoritelerin etkisinin belirleyici bir rol oynadığı bulgulanmıştır. Her ne kadar dini kimliğin mahallede tamamen hâkim olduğu söylenemese de belirgin ve gözlemlenebilir bir dönüşüm etkisi tespit edilmiştir. Bu dönüşüm, Çırpılı Romanlar arasında iki farklı tutumun ortaya çıkmasına neden olduğu görülmüştür. Mahallede bir yanda daha muhafazakâr bir anlayışla dini yaşamlarını sürdüren bireyler bulunurken diğer yanda Sünni inanç pratiklerine daha esnek bir şekilde yaklaşan, ancak bu pratikleri reddetmeyen bireylerin varlığı dikkat çekmektedir.

Ayrıca elde edilen bulgular, mahalledeki dini kimlik algısının homojen bir yapıya sahip olmadığını ve bireyler arasında farklılaşan tutumların varlığını da ortaya koymaktadır. Bu farklılaşma, dini kimlik dönüşümünün topluluk içindeki sosyal dinamikler ve bireysel tercihler doğrultusunda şekillendiğine işaret etmektedir. Özellikle bu gözlemler, dini kimliğin topluluk içinde sabit bir yapıdan ziyade, daha çok siyasi ve sosyal koşullara bağlı olarak şekillenen dinamik bir yapıya sahip olduğunu ve pragmatik bir uyum stratejisi olarak işlev gördüğünü düşündürmektedir.

Dini kimlikteki bu dönüşüm, değişen koşullara uyum sağlama amacı güden bir adaptasyon süreci olarak değerlendirilebilir. Ancak, mahalledeki dini kimlik dönüşümünün herkes tarafından kabul edilen kalıcı bir yapıya dönüşmemesi, bu değişimin büyük ölçüde karşılıklı çıkar ilişkileri temelinde şekillendiği izlenimini desteklemektedir. Literatürde, Çingene/Roman gruplarının inanç değişimleriyle ilgili

detaylı akademik çalışmalar henüz yeterli sayıda olmadığından, bu çalışmada elde edilen bulguların daha geniş bir bağlamda karşılaştırılması mümkün olamamıştır.

Kırsal bir mahallede yaşayan Çırpılı Romanların, Türklerle sınırlı ancak uyumlu ilişkiler kurduğu tespit edilmiştir. Bu durumun, şehirde yaşayan Romanların Türklerle olan daha karmaşık ve gerilimli ilişkilerinden farklılık gösterdiği, bu farklılığın ise yerleşim yeri ve sosyoekonomik dinamiklerden kaynaklandığı anlaşılmıştır. Tarım işçisi olarak çalışan Çırpılı Romanların, işveren-işçi ilişkilerini ve alışverişlerini büyük ölçüde Türklerle yürütmesi, bu bağımlılığın temelini oluşturmaktadır.

Türk esnafların veresiye alışverişe olanak tanınması, ekonomik iş birliği ve karşılıklı bağımlılığı güçlendirerek etnik gruplar arası gerilimi azaltıcı bir rol oynamaktadır. Çırpılı Romanların Türklerle uyumlu ilişkileri hem ekonomik dinamiklerin hem de kırsal bağlamın etnik ilişkiler üzerindeki belirleyici etkisini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, bu uyumlu ilişkilerin ne ölçüde eşitlikçi bir temele dayandığı ve hangi koşullar altında sürdürülebilir olduğunun daha derinlemesine araştırılması gerektiği açıktır. Özellikle, devlet kimliğinin Türk-Müslüman çerçevesinde tanımlanmasının, bu uyumu güçlendiren bir etken mi yoksa altta yatan asimetric güç ilişkilerini gizleyen bir mekanizma mı olduğu sorusu, literatürde daha fazla tartışılmayı hak etmektedir. Bu sorular, etnik ilişkilerde yüzeysel uyumun, yapısal eşitsizliklerle nasıl kesiştiğine dair yeni araştırma alanlarına ışık tutabileceğini düşünülmektedir.

Yerleşik yaşama geçişle birlikte ötekilik algısını şekillendiren unsurların çeşitlendiği saha gözlemleri ve görüşmelerle tespit edilmiştir. Bölgesel hâkimiyet ve güç çatışmalarının, Çırpılı Romanların belirli grupları öteki olarak algılamasında etkili olduğu anlaşılmıştır. Roman ve Kürt toplulukları, tarihsel olarak Türkiye'de marjinalize edilmiş gruplar olmalarına rağmen, dayanışma yerine hiyerarşik bir güç çatışması çerçevesinde olumsuz ilişkiler sürdürmektedir.

Kaynak kişilerin aktarımları, mahalleler arası ilişkilerde asimetric bir güç dinamiğinin varlığına işaret etmektedir. Kürt grupların kendi mahallelerinde serbest hareket ederken Romanların bu alanlara girişinin kısıtlanması veya engellenmesi, bu dengesizliği somutlaştırmaktadır. Ayrıca, Kürt grupların kendi kadınlarının Roman

biriyile evlenmesini sınırlandırırken Roman kadınlarla evlenebilmesi, güç ilişkilerindeki hiyerarşiyi evlilik bağlamına kadar taşımaktadır. Bu bulgular, topluluklar arasındaki güç dengesizliğinin sosyal ilişkilerden evlilik pratiklerine kadar geniş bir alanda etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada ortaya çıkan önemli bulgulardan biri, güç dinamiklerinin Roman çocuklarının eğitim hayatı üzerindeki doğrudan olumsuz etkisidir. Katılımcıların ifadelerine göre, Roman çocuklarının okula devam etme konusundaki isteksizliklerinin en büyük nedeni, Kürt çocuklarından gördükleri zorbalıktır. Bu durum, eğitim ortamlarındaki ötekilik algısının, yalnızca toplumsal ilişkilerde değil, bireylerin temel haklarına ve geleceklerini şekillendiren fırsatlara erişimlerinde de ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

İki marjinalize grup arasındaki çatışma ve güç asimetrilerinin toplumsal uyum üzerindeki etkisi, daha ayrıntılı incelenmelidir. Bu dinamiklerin tarihsel, ekonomik ve kültürel kökenlerine odaklanan karşılaştırmalı çalışmaların sınırlılığı hem literatürdeki boşluğu hem de çözüm geliştirme sürecindeki eksiklikleri göstermektedir. Bu alandaki araştırmalar, gruplar arası gerilimlerin azaltılmasına ve daha eşitlikçi, kapsayıcı politikaların geliştirilmesine katkı sağlayabilir. Özellikle, bu ilişkilerin eğitim, istihdam ve sosyal hizmetlere erişim üzerindeki etkisinin incelenmesi, politika yapıcılar için yol gösterici olacaktır.

Saha bulguları, Romanların geçmişte göçebe yaşamları nedeniyle maruz kaldıkları dışlanmanın, günümüzde Suriyeli göçmenlere yönelik söylemlerde yankı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak, bu tarihsel mağduriyetin empatiye dönüşmediği, aksine Romanlar tarafından bir üstünlük stratejisine evrildiği tespit edilmiştir. Romanların toplumda daha kabul edilebilir bir konuma geldiklerini hissettikçe, biz ve onlar ayrımı üzerinden kimliklerini güçlendirme çabasıyla dışlama dinamiklerini yeniden ürettikleri gözlemlenmiştir.

Suriyeli göçmenlerin tarlalarda veya geçici alanlarda yaşaması, Romanlar tarafından aşağı bir yaşam biçimi olarak görülmekte ve bu durum, Romanların kendi yaşam standartlarını daha yerleşik ve uygar bir düzeyde tanımlama eğilimlerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, Romanların tarihsel mağduriyetlerini empati yerine,

sosyal hiyerarşi içinde kendilerini daha üstün bir konuma yerleştiren dışlayıcı bir stratejiye dönüştürdükleri belirlenmiştir.

Bu bulgular, Romanların toplumsal kabul arayışlarını, göçmenlere karşı geliştirdikleri üstünlük algısıyla bir kimlik inşa ve uyum stratejisine dönüştürebildiklerini göstermektedir. Tarihsel mağduriyetlerin, dayanışma yerine dışlama dinamiklerini güçlendiren bir araca evrilmesi, bu topluluğun kimlik inşa sürecindeki dikkat çekici gerilimlerden biridir. Romanların toplumsal konumlarını güçlendirme çabalarının, diğer marjinalize gruplar üzerindeki etkilerinin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerektiği açıktır.

Kimlik bölümünde elde edilen bulgulardan biri, akademik ve yerel kimlik algıları arasındaki belirgin çelişkilerin varlığıdır. Roman etnik gruplarında okuryazarlık oranının hâlâ oldukça düşük olduğu ve bu durumun saha çalışmasının gerçekleştirildiği mahallede de geçerliliğini koruduğu tespit edilmiştir. Bu toplulukta tarihsel ve kültürel anlatıların ağırlıklı olarak sözlü kültür ve topluluk içi bilgi paylaşımı yoluyla şekillendiği gözlemlenmiştir. Ayrıca, Roman gruplarına atfedilen ortak tarihsel anlatıların, yerel düzeyde karşılık bulmadığı belirlenmiştir.

Bu bulgular, akademik literatürdeki homojenleştirici yaklaşımların, yerel dinamikleri göz ardı etme riskine işaret etmektedir. Roman kimliği üzerine yapılan çalışmaların, yerel farklılıkları ve bağlama özgü dinamikleri dikkate alarak daha esnek ve duyarlı yaklaşımlar geliştirmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Yerel düzeyde kimlik, bireylerin kendi tarihsel ve kültürel geçmişlerini kişisel yorumlarla zenginleştirdiği, dinamik bir süreç içinde inşa edilmektedir. Bu nedenle, akademik çalışmaların, araştırma öznesine odaklanırken yerel bağlamların, sözlü kültürün ve topluluk içi bilgi paylaşımının kimlik inşasındaki rolünü bütüncül bir şekilde ele alması gerekmektedir. Böyle bir yaklaşım, yerel dinamiklerle uyumlu analizlerin yapılmasına olanak tanıyacak ve Roman kimliği üzerine geliştirilecek teorilerin daha sağlam ve kapsayıcı bir temele dayanmasını sağlayacaktır.

Bu çalışmanın kimlik inşası üzerine elde ettiği bulgular; Roman ve Çingene kimlikleri arasındaki ayrımı ele alan literatürü desteklerken, Çırpılı Roman topluluğunun yerel bağlamdaki özgün dinamiklerini detaylandırmaktadır. Kimliğin dinamik bir süreç olduğu ve toplumsal, politik, mekânsal bağlamlar tarafından

şekillendiği görülmüştür. Çırpılı Romanların kimlik inşası, Çingene kimliğinin reddi, Selanik göçmenliği üzerinden ulusal aidiyet arayışı ve dini kimlikteki dönüşüm gibi unsurlar etrafında şekillenmiştir. Bu stratejiler, tarihsel önyargılara karşı direnci artırsa da yeni ötekileştirme dinamiklerini tetikleyebilmektedir.

Gelenekler, topluluk içindeki ilişkilerin düzenlenmesinde ve kuşaklar arası kültürel aktarımın sürekliliğinin sağlanmasında vazgeçilmez bir işleve sahiptir. Yerleşik hayata geçişle birlikte, geleneksel pratiklerde yaşanan dönüşüm, yalnızca topluluğun kimlik ve kültürel belleğini yeniden şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda bu dinamiklerin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini de derinleştirmiştir. Bu bağlamda, geleneklerin yerleşikleşme süreçleriyle etkileşimi, toplumsal dönüşümün temel belirleyicilerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

Göçebe yaşamın hareketlilik ve esneklik temelli zaman ve mekân algısı, yerleşik hayatın sabitlik ve düzen odaklı algısından belirgin şekilde farklıdır. Saha çalışmasında, mahalledeki kuşaklar arasında kültürel bellekte yaşanan değişimlerin, yaşam biçimindeki dönüşümlerle doğrudan ilişkili olduğu gözlemlenmiştir. Eski kuşakların çadır hayatını deneyimlemiş olması, göçebe yaşamın izlerini günümüz yerleşik düzenine taşıyan bir hafıza mekânı yaratmıştır.

Çırpılı Romanların zaman algısındaki değişimlere dair sahada elde edilen bulgular, göçebe yaşamdan yerleşik hayata geçişin sadece bir mekânsal yer değiştirme olmadığını, aynı zamanda bireylerin ve topluluğun zamana ve mekâna dair algılarını, gündelik yaşam pratiklerini ve kültürel belleği derinden etkileyen kapsamlı bir dönüşüm yarattığını göstermektedir. Bu dönüşüm, sadece geçmişin izlerini taşıyan bir uyum süreci değil, aynı zamanda yerleşik hayatın koşulları içinde yeni bir kimlik ve toplumsal düzen inşa etme çabası olarak değerlendirilmelidir.

Roman topluluklarına yönelik yaygın algı, onların zamana duyarsız oldukları ve yalnızca anı yaşadıkları şeklinde olumsuz bir yargıya dayanmaktadır. Ancak bu çalışmanın bulguları, Romanların zamana ilişkin yaklaşımlarının olumsuz bir tutumdan ziyade, yaşam pratikleri ve çevresel koşullardan kaynaklanan kültürel bir özellik olduğunu göstermektedir. Göçebe yaşam tarzının sağladığı esneklik, sepetçilik ve takas ticareti gibi zamandan bağımsız ekonomik faaliyetlerle desteklenmiş ve bu pratikler, zamana ilişkin özgün bir yaklaşımı şekillendirmiştir.

Romanların anı yaşama olarak algılanan zamansal esneklikleri, yalnızca bir kültürel tercih değil, aynı zamanda çevresel ve ekonomik koşullara uyum sağlama stratejisi olarak değerlendirilebilir. Bu durum, onların zamana karşı tutumunun, yerleşik toplumların değer yargılarından farklı bir bağlama oturduğunu ve bu farklılığın tarihsel ve ekonomik temelleri olduğunu ortaya koymaktadır.

Çırpılı Romanlar, yerleşik hayata geçişle birlikte ekonomik faaliyetlerini tarım işçiliği ve çapa gibi mevsimsel işlere yöneltmiştir. Ancak bu faaliyetlerin belirli bir zaman planlaması gerektirmesi, Romanların geleneksel zaman algısıyla yerleşik yaşamın gereklilikleri arasında bir uyumsuzluk yaratmıştır. Bu dönüşüm, Roman topluluklarının modern toplumdaki yerini anlamak için ekonomik, sosyal ve kültürel boyutların bir arada ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bu çerçevede, Romanların modern toplumla etkileşimde karşılaştığı zorlukları ve geliştirdikleri uyum stratejilerini daha kapsamlı bir şekilde değerlendirme imkânı sunmaktadır.

Yerleşik yaşama geçişle birlikte sepetçilik büyük ölçüde tarım işçiliğine yerini bırakmış, günümüzde mahallede bu zanaatı sürdüren yalnızca bir kişi kalmıştır. Genç kuşakların ilgisizliği ve modern yaşamın ekonomik gereklilikleri, sepetçiliğin toplumsal hafızadaki yerini zayıflatmıştır. Mahalledeki son sepet ustasıyla yapılan görüşme, bu kültürel mirasın belgelenmesi ve yok olma sürecine dikkat çekilmesi açısından önemlidir.

Geleneksel mesleklerin kaybı, topluluğun kültürel belleğini zayıflatırken, modern yaşam dinamiklerine uyum sağlama çabalarını ortaya koymaktadır. Sepetçiliğin kaybolması, ekonomik geçiş süreçlerinin kültürel sonuçlarını ve Roman kimliğinin yerleşik yaşam bağlamında nasıl yeniden şekillendiğini anlamak için dikkat çekici bir örnek sunmaktadır.

Bu dönüşüm, kültürel mirasın korunması ve geleneksel mesleklerin sürdürülebilirliği için stratejik müdahaleler gerektirmektedir. Geleneksel zanaatların yeniden canlandırılması, yalnızca topluluğun kültürel belleğini güçlendirmekle kalmayıp, Roman kimliğinin geçmişle bağlarını koruyarak modern yaşamın talepleriyle uyumlu bir aidiyet hissi inşa etmesine de olanak tanıyabilir. Bu tür girişimler, Roman topluluklarının hem kültürel sürekliliği sağlama hem de çağdaş toplumla bütünleşme süreçlerini destekleyecektir.

Saha gözlemleri, tarla işçiliği içinde ortaya çıkan daybaşılık sisteminin mahalledeki ekonomik organizasyonun önemli bir parçası olduğunu ve topluluğun dış dünya ile ilişkilerinde aracı bir mekanizma işlevi gördüğünü göstermektedir. Daybaşı, işçiler ile tarla sahibi Gaco arasında iletişimi sağlayarak hem ekonomik bir figür hem de topluluğun sosyal temsiliyetini üstlenen bir aracı olarak değerlendirilmektedir.

Mahalledeki gelenek ve ritüeller, topluluğun kültürel belleğinin temel unsurları arasında yer almaktadır. Saha çalışması bulguları, bu geleneklerin değişen sosyokültürel koşullara uyum sağlamak için dönüştüğünü, unutulmaya yüz tuttuğunu veya yeniden inşa edildiğini ortaya koymuştur. Genç kuşakların geleneksel ritüellere bağlılığının zayıfladığı, bu durumun modernleşme ve dijitalleşme süreçlerinden etkilendiği tespit edilmiştir.

Dini ritüellerin Sünni inanç etkisiyle şekillendiği belirlenmiş, yatır ziyaretleri ve muska gibi uygulamaların mahallede yaygınlığını koruduğu gözlemlenmiştir. Ölümle ilgili ritüellerin yerel geleneğin izlerini taşıdığı, dini bayram kutlamalarının ise genel toplumla benzerlik gösterdiği saptanmıştır. Bu bulgular, mahalledeki ritüellerin hem geleneksel değerlerin devamını hem de sosyokültürel dönüşümün etkilerini yansıttığını göstermektedir.

Mahallelinin Hıdırellez kutlamaları, topluluk ritüellerindeki dikkat çekici dönüşümlerden birini ortaya koymaktadır. Ateşten atlama ve dilek dileme gibi geleneksel pratiklerin, Sünni inancın etkisiyle terk edildiği; buna karşın Hıdırellez'in kökenine dair topluluğun kolektif hafızasında bir bilginin bulunmadığı tespit edilmiştir. Ancak Hıdırellez, topluluk için kolektif kimlik ve aidiyetin güçlü bir unsuru olmaya devam etmektedir.

İzmir Fuarı'nda gerçekleştirilen Hıdırellez kutlamaları, bayramın modern eğlence pratikleriyle yeniden biçimlendirildiğini göstermektedir. Mangal ve eğlence aktiviteleri, Hıdırellez'in geleneksel boyutlarını zayıflatmakla birlikte, toplumsal aidiyet ve kimlik ifadesi açısından önemini koruduğunu ortaya koymaktadır.

Hıdırellez, geçmişle bağlarının bir kısmını kaybetmiş olsa da topluluğun modern bağlamda aidiyetini ve varoluşunu ifade eden bir ritüel olarak önemini sürdürmektedir. Bu dönüşüm, topluluğun kendini ifade etme ve kültürel kimliğini görünür kılma çabalarını yansıtmaktadır. Geleneksel pratiklerin modern unsurlarla yeniden

yorumlanması, topluluğun hem modern toplumla uyum sağlama hem de kültürel kimliğini koruma isteğini ifade etmektedir. Hıdırellez'in bu çift yönlü işlevi, topluluğun kimlik inşasında ritüellerin dinamik rolünü anlamak için değerli bir örnek teşkil etmektedir.

Yerleşik yaşama geçiş ve tüketim kültürünün etkisiyle Roman düğünlerinin, geleneksel pratiklerden uzaklaşarak daha karmaşık ve gösterişli bir yapıya büründüğü gözlemlenmiştir. Geleneksel müzik ve sade kutlama biçimlerinin yerini orkestralar, kameralar ve sosyal medya odaklı gösteriler almış, düğünler giderek güç ve prestij sergileme alanına dönüşmüştür. Bu dönüşüm, topluluğun kültürel kimliğini koruma ve modern toplumun taleplerine uyum sağlama çabalarını yansıtmaktadır. Roman düğünleri hem bireysel prestij yarışını hem de topluluğun kültürel direniş ve kendini ifade etme araçlarını ortaya koymaktadır.

Dışa dönük olarak, Roman düğünleri, topluluğun görünürlüğünü artıran ve kültürel varlığını güçlü bir şekilde ifade eden bir platform sunmaktadır. Marjinalize edilmiş bir grup olarak Romanlar, düğünler aracılığıyla aidiyet ve tanınma mücadelesini görünür kılarken, sosyal alanda yer edinme çabalarını da desteklemektedir. İç dinamikler açısından ise düğünler, topluluğun sosyal hiyerarşi ve statü belirleme mekanizmalarının önemli bir parçası haline gelmiştir. Ekonomik ve sosyal göstergelerin ön plana çıktığı bu ritüeller, bireysel ve kolektif kimlik inşasının kesişim noktasıdır.

Yerel gruplara “Biz de buradayız” mesajı vererek, topluluğun kültürel dayanıklılığını ve kolektif varlığını sergileyen düğünler, aynı zamanda bireyler ve aileler için sosyal statü ve güç gösterisi yapma fırsatı sunmaktadır. Müzik, dans ve eğlence, sadece bir kutlama aracı değil, aynı zamanda dayanıklılık, kolektif hafıza ve toplumsal gücün bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu ritüeller, topluluk içindeki hiyerarşik ilişkilerin yeniden tanımlanmasına ve güç dinamiklerinin şekillenmesine olanak tanımaktadır.

Bu bağlamda Roman düğünleri, topluluğun sosyal, kültürel ve ekonomik dinamiklerini anlamak için güçlü bir pencere sunmaktadır. Düğünlerin güç ve prestij odaklı işlevi, Roman kimliğinin kolektif mücadelesinde ritüellerin oynadığı belirleyici

rolü açıkça ortaya koymakta ve modern toplumla uyum sağlama çabası içindeki çok yönlü etkisini gözler önüne sermektedir.

Saha verileri, Çırpılı Roman topluluğunda gözlemlenen kirve anneliğın, literatürde yeterince ele alınmamış özgün bir sosyal ilişki biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu uygulamanın yalnızca bu topluluğa özgü olduğunu söylemek, mevcut veriler ve literatür sınırlamaları nedeniyle mümkün değildir.

Kirve annelik, bağıın anne figürü üzerinden kurulması ve bu figüre manevi rehberlik rolünün atfedilmesiyle dikkat çekmektedir. Geleneksel sünnet kirveliginde sosyal akrabalık ve dayanışma erkek figürü üzerinden şekillenirken, kirve annelik, bu yapıyı annelik üzerinden yeniden tanımlayarak toplumsal cinsiyet dinamiklerini dönüştürmektedir. Bu ritüel, ataerkil normlara karşı kendi içinde bir direnç gücü taşıyarak, anneliği biyolojik bir işlevin ötesinde, toplumsal bağların inşasında merkezi bir rol üstlenen bir kimlik olarak yeniden anlamlandırmaktadır.

Bu uygulama, toplumsal cinsiyetin kültürel ritüellerdeki etkisini ve kadınların toplumsal bağlamda güçlenme stratejilerini anlamada önemli bir örnek teşkil etmektedir. Literatürdeki eksiklikler göz önüne alındığında, kirve annelik, Çırpılı Roman topluluğu bağlamında hem ataerkil yapıların sınırlarını zorlayan bir pratik hem de kültürel dinamiklerin analizine yönelik yeni tartışmalar başlatma potansiyeli taşımaktadır.

Bu çalışma, İzmir'in Bayındır ilçesine bağlı Çırpı Mahallesi Roman topluluğunun sosyal ve kültürel yapısını anlamaya yönelik önemli bulgular ortaya koymuş, gelenekler ve ritüellerin topluluğun kimlik inşasında oynadığı merkezi rolü vurgulamıştır. Ancak halk bilimsel çalışmaların sınırlılığı, bu gelenek ve ritüellerin diğer Roman topluluklarındaki benzerlik ve farklılıklarını karşılaştırmayı zorlaştırmaktadır. Özellikle kirve annelik ritüelinin literatürde ele alınmamış olması, bu pratiğin diğer topluluklar nezdinde yaygınlığı ve anlamı hakkında genel bir yargıya varmayı engellemektedir.

Çalışma, Çırpı Mahallesi bağlamında özgün bir perspektif sunarak literatürdeki bu boşlukları doldurmaya katkı sağlamayı hedeflemiştir. Kirve annelik gibi ritüellerin ayrıntılı incelenmesi, Roman kültürünün yerel dinamiklerini anlamak ve toplumsal

cinsiyet rollerinin bu pratikler üzerinden nasıl yeniden üretildiğini görmek açısından önemli bir başlangıç noktasıdır.

Mahallede gözlemlenen gelenek ve ritüeller, kültürel mirasın korunmasının yanı sıra toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden inşasına aracılık etmektedir. Kadınlara yüklenen rollerin, kültürel normlarla ekonomik zorunluluklar arasında şekillendiği bu bağlam, topluluğun modernleşme ve geleneklerini sürdürme çabalarının iç içe geçtiği dinamik bir yapıyı yansıtmaktadır. Bu araştırma, yerel bağlamdan hareketle Roman kültürü ve kimliği üzerine genel literatüre özgün bir katkı sunma potansiyeli taşımaktadır.

Sahadan elde edilen veriler, Roman topluluklarında kadınların geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini büyük ölçüde içselleştirdiğini ve bu doğrultuda hareket ettiğini göstermektedir. Çocuk bakımı, ev işleri ve ailevi sorumluluklar kadınların temel görevleri arasında yer alırken, aynı zamanda ekonomik faaliyetlerde beden işçisi olarak aktif rol üstlendikleri tespit edilmiştir. Bu durum, kadınların hem ev içi hem de dışarıdaki iş gücüne katılarak çifte yükü karşı karşıya kaldıklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Kadınların gündelik yaşam pratiklerinin erken yaşta evlilik, ekonomik sorumluluklar ve ritüeller yoluyla toplumsal normların yeniden üretildiği bir çerçevede şekillendiği belirlenmiştir. Ancak saha bulguları, kadınların ekonomik bağımsızlık, bireysel özgürlük ve toplumsal normlara yönelik eleştiriler yoluyla bu normlara meydan okuma kapasitesine de sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bu çift yönlü süreç, toplumsal cinsiyet normlarının hem pekiştirildiği hem de dönüştürüldüğü dinamik bir yapıyı ortaya çıkarmaktadır.

Kadınların ekonomik ve toplumsal normlara karşı geliştirdiği eleştirel tutum, topluluk içinde bir değişim potansiyeline işaret ederken, geleneksel normların sürdürülebilirliğine yönelik bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir. Bu bulgular, Roman topluluklarında toplumsal cinsiyet normlarının dinamik yapısını ve bu normların bireysel özgürlük ile ekonomik bağımsızlık mücadelesi üzerindeki etkilerini anlamak için değerli bir çerçeve sunmaktadır. Kadınların bu mücadeleleri, toplumsal dönüşümün itici gücü olarak değerlendirilebilir ve gelecekteki çalışmalara önemli bir referans noktası sağlamaktadır.

Kadınların ekonomik hayata katılımı, geleneksel normların baskısını hafifletmekle birlikte, çoğu zaman ekonomik zorunluluklarla sınırlı kalması nedeniyle toplumsal cinsiyet eşitsizliğini derinleştiren bir faktör haline gelmektedir. Aile ekonomisine katkıda bulunurken ev içi sorumluluklarını da sürdürmek zorunda kalan kadınlar, bireysel özgürlüklerini kısıtlayan çifte bir yükü karşı karşıya kalmaktadır.

Kadınların ekonomik hayata katılımı, toplumsal normların dönüşümü için bir fırsat sunmakla birlikte, bu dönüşümün gerçekleşmesi ancak uzun vadeli ve sistematik politikalarla mümkün olabilir. Bu süreç, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması için yapısal değişimlerin önemini vurgulamaktadır.

Dijital platformlar, Roman topluluklarında toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin yeni ifade alanları açarak, kadınların bireysel kimliklerini görünür kılma ve toplumsal normlara meydan okuma potansiyeli sunmaktadır. Ancak TikTok gibi sosyal medya platformları, kadın bedeninin metalaşması ve tüketim kültürüne entegrasyonu yoluyla yeni bir tahakküm alanı da yaratmıştır.

Bu durum, Roman kadınlarının dijital platformlar aracılığıyla bireysel özgürlüklerini genişletme çabalarının, aynı zamanda yeni tahakküm biçimleri ve geleneksel normların yeniden üretimiyle nasıl sınırlandırıldığını anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Dijitalleşmenin toplumsal cinsiyet normları üzerindeki bu çelişkili etkisi, Roman kadınlarının kimlik inşa süreçlerinde dönüştürücü ve sınırlandırıcı dinamiklerin bir arada var olduğunu göstermektedir.

Roman topluluklarında namus ve bekâret normları, kadın bedenleri üzerindeki toplumsal kontrol mekanizmalarının güçlü bir örneğini sunmaktadır. Bu normların tarihsel ve kültürel kökenleri, toplumsal baskıların bireysel özgürlükleri nasıl sınırlandırdığını anlamak açısından önemli bir çerçeve sağlamaktadır. Ancak saha bulguları, ekonomik ve sosyal dinamiklerin etkisiyle bu normların dönüşüm geçirdiğini ortaya koymaktadır.

Geleneksel ritüeller yerini daha bireysel ve mahrem bir anlayışa bırakırken, namus kavramının toplumsal etkisinin tamamen kaybolmadığı gözlemlenmiştir. Bu dönüşüm, Roman topluluklarında toplumsal normların hem yeniden üretildiği hem de esneyerek bireysel ve toplumsal değişimlere uyum sağladığını göstermekte ve

toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dinamik yapısını anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Bu çalışmada, zaman sınırlılığı nedeniyle modernleşme süreçlerinin uzun vadeli etkileri izlenememiştir. Roman topluluklarının dönüşüm süreçlerini daha derinlemesine anlamak için uzun süreli saha çalışmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca, elde edilen bulgular yalnızca Çırpı Mahallesi'ndeki Roman topluluğunu belirli bir mekân ve topluluk bağlamında ele aldığı için, diğer Roman topluluklarının dinamiklerini kapsam dışı bırakmış ve genelleme yapma imkânını sınırlandırmıştır.

Özet olarak çalışmada, Roman kimliği yalnızca etnik bir aidiyet olarak değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve mekânsal bir süreç olarak ele alınarak, akademik literatürdeki homojenleştirici yaklaşımlar eleştirilmiştir; yerel bilgi ve sözlü kültürün kimlik inşasındaki önemi vurgulanmıştır; Roman toplulukları ile Kürtler ve Suriyeli göçmenler gibi diğer marjinal gruplar arasındaki güç dinamikleri toplumsal uyum ve çatışma bağlamında incelenmiştir. Bu kapsamlı yaklaşım, Çırpı Mahallesi Roman topluluğu özelinde hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kimliğin nasıl inşa edildiğini detaylı bir şekilde ortaya koymuş ve literatürdeki benzer çalışmalardan ayrılmıştır. Göçebe hayattan yerleşik hayata geçiş sürecinin toplulukların zaman ve mekân algıları üzerindeki etkileri sorgulanmış, geleneksel ritüellerin kültürel bellekteki dönüşümleri ortaya konmuş, toplumsal cinsiyet rolleri ise yerel dinamikler gözetilerek kadınların beden algıları çerçevesinde çok boyutlu olarak incelenmiştir. Roman topluluklarındaki toplumsal cinsiyet rolleri ve kadınların ekonomik katılımı gibi konular ele alınarak, bu rollerin modernleşme, dijitalleşme ve ekonomik zorunluluklarla yeniden şekillendiği tartışılmıştır. Özellikle sosyal medya gibi platformların, kadınların kimliklerini yeniden tanımlamalarına olanak sağladığı, ancak aynı zamanda metalaşma gibi yeni zorluklar doğurduğu belirtilmiştir. Ayrıca, Roman düşünlerinin kültürel bellekteki rolü ve modern bağlamda tüketim kültürünün etkisiyle dönüşümü analiz edilmiştir. Bu yaklaşımlarla çalışma, Roman toplulukları üzerine yapılan literatüre hem teorik hem de pratik düzeyde yeni bir perspektif sunarak, kimlik inşası, geleneklerin dönüşümü ve toplumsal cinsiyet rolleri gibi temel konularda özgün katkılar sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, O., (1962). “Anadolu’da Nazarla İlgili Bazı Âdet ve İnanmalar”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XX (1-2), s. 1-17.
- Akgül, F. İ., (2021). *Roman Kadınlarında Toplumsal Cinsiyet ve Katılım: İzmir Örneği*, Doktora Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, İstanbul.
- Aksakal, H., (2011). “Ernest Gellner’in Ulusçuluk Kuramı Üzerine Bazı Dikkatler”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (Nisan-Eylül), 53-61.
- Aksan, Y. (2023). “Eril Gücün Kadın Bedeni Üzerindeki Tahakkümü”. *Sakarya Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 16-32.
- Aksu, M., (2006). *Türkiye’de Çingene Olmak*, 2. Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları,
- Aktar, A.,(1996). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Uygulanan ‘Türkleştirme’ Politikaları”, *Tarih ve Toplum*, 26(156), s. 111.
- Alp, H., (2015). *Medyada Nefret Söylemi ve Çingene Toplumuna Yönelik Ayrımcı Söylemin Suça Dönüşme Süreci*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazetecilik Anabilim Dalı, İstanbul.
- Alpman, N., (2014). *Başka Dünyanın İnsanları Çingeneler*, İstanbul: Ozan Yayıncılık,
- Altaş, B., (2018). “Kutlama ve Armağanlarca Kuşatılan Annelik: Diş Buğdayı, Baby Shower ve Annelik Eksenindeki Diğer Ritüeller”, *Mediterranean Journal of Humanities*, VIII (2), s. 1-31.
- Altınöz, İ., (2011). “Osmanlı Döneminde Balkan Çingeneleri”, *Balkanlarda İslam Medeniyetleri Uluslararası 3. Sempozyum Tebliğleri*, (ss. 91-106), İstanbul: IRCICA,
- Altınöz, İ., (2005). *Osmanlı Toplumunda Çingeneler*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Altuntek, N. S., (2009). *Yerli'nin Bakışı Etnografya: Kuram ve Yöntem*, Ankara: Ütopya Yayınevi,
- Anderson, B., (2014). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İ. Savaşır), İstanbul: Metis.
- Arayıcı, A., (2008). *Avrupa'nın Vatansızları Çingeneri*, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Arı, K., (2024). *Büyük Mücadele, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.*
- Arslan, F., (2012). "İstanbul'da Hıdırellez Geleneğinin Geçmişi, Bugünü ve Yarını: Ahırkapı Örneği", *Folklor/Edebiyat*, 18(71), s. 201-215.
- Asseo, H., (2004). *Çingener / Bir Avrupa Yazgısı*, (çev. O. Türkay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Assmann, J., (2018). *Kültürel Bellek*, (çev. A. Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aşkın, U., (2011). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Yaşayan Romanların Sosyo-ekonomik Durumları ve Beklentileri: İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı, Ankara.
- Atabay, M., (2012). "Çingene Sorunu ve 1950-1951 Yıllarında Bulgaristan'dan Çanakkale'ye Göçler", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 10(13), s. 59-72.
- Aubaile-Sallenave, Françoise, (2003). "El-Kışk: Geçmişle ve Bugünüyle Karmaşık Bir Yemek", (ss. 102-138), Zubaida ve Tapper (Ed) içinden, *Ortadoğu Mutfak Kültürleri*, Türk Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul
- Augé, M., (2024). *Unutma Biçimleri*, (çev. M. Sert), İstanbul: YKY Yayınları.
- Azka, I., (2023). "Digital Slavery in Tiktok Social Media Christian Fuchs Perspective", *Ilomata International Journal of Social Science*, 4(4), s. 750-762. <https://doi.org/10.52728/ijss.v4i4.1025>
- Baltacı, İ. ve Bülbül, O. G. (2020), "İşgücü Piyasasına Erişim Bağlamında Sosyal Dışlanma: Domlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22(1), s. 157-193.
- Barth, F. (Ed.), (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo: Universitets Forlaget; London: George Allen

- & Unwin, https://archive.org/details/EthnicGroupsAndBoundaries_201801/page/n8/mode/1up (erişim tarihi: 14 Aralık 2024).
- Bauman, Z., (2020). *Modernlik ve Müphemlik*, (çev. İ. Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berger, H., (2015). *Çingene Mitolojisi*, (çev. M. S. Sağlam), Ankara: Bilgesu.
- Boell Vakfı, (2015). “Bitkinin De Ötesinde Tütün”, <https://tr.boell.org/tr/2015/05/11/bitkinin-de-otesinde-tutun>
- Bora, T., (2021). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boratav, P. N., (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Brazzabeni, Micol (ed.) vd., (2016); *Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*, New York: Berghahn Books.
- Butler, J., (2014). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, (çev. B. Ertür), İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakar, H. (2023). “İzmir İli Bayındır İlçesi Peyzaj Özelliklerinin Ekoturizm Olanakları Açısından Değerlendirilmesi”, *Türk Tarım ve Doğa Bilimleri Dergisi*, 10(1), s. 76–87.
- Çekiç, İ., ve Özkan, A., (2022). “Geleneksel Tören Keşkeğinin Türk Gastronomisindeki Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 11(1), s. 422-435.
- Çelik, F., (2004). Exploring Marginality in the Ottoman Empire: Gypsies or People of Malice (Ehl-i Fesad) as Viewed by the Ottomans, EUI Working Papers RSCAS, 39.
- Çıblak, N., (2004), “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanç ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”, *TÜBAR Türkoloji Araştırmaları*, XV (Bahar), s. 103-123.
- Çitil, E., (2020). *Instagram’da Benlik Sunumu: Goffman’ın Dramaturjik Yaklaşımı Açısından Bir Analiz*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Demir, E., (2024). “Kimliğin İnşası: Dil, İnanç ve Toplumsal Tarih Temelinde Abdal ve Çingeneler”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 40, s. 83-96.
- Demir, G. K., (2020). “Bergama’da Son Ustasıyla Yaşatılan Sepetçilik”, *Folklor Akademi Dergisi*, 3(4), s. 53–71.
- Demirkan, M. A., ve Eroğlu, M. A., (2023), “Türk ve Kuzey Amerika Kızılderili Kültüründe Sepet Örucülüğü”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 58, s. 205–225.
- Dingeç, E., (2009). “XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(20), (Aralık), s. 33-46.
- Direk, Z., (2014). *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Duman, İ., (2021). *Bayındır’ın Tarihi Kent Gelişimi*, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Dural, A., ve Baran, E., (2021). *Çingenelerin Sosyal ve Toplumsal Sorunları: Mahcup Red Notaları*, Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Dural, A., (2009). “XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(20), s. 33–46.
- Duygulu, M., (2006). *Türkiye’de Çingene Müziği*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Dündar, F., (2001). *İttihat ve Terakki’nin Müslümanları İskân Politikası: 1913-1918*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Egeli, B. M., (2022). *Çingene/Roman Toplumunda Hak ve Hizmetlere Erişim: Hak Temelli Yaklaşım Üzerine Niteliksel Bir Sosyal Hizmet Değerlendirmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Manisa.
- Egri, Petra vd., (2024) “Fashion and pilgrimage: Discourses constructing Romani identity” *Romani Studies* 5, Vol. 34, No. 1, 89–110
- Ekici, M., ve Fedakâr, P., (2014), “Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu”, *Millî Folklor*, 26(101), s. 40-50.

- Emiroğlu, K., ve Aydın, S., (2009). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Eren, Z. C., (2008). *Imagining and Positioning Gypsiness a Case Study of Gypsy/Roma from İzmir, Tepecik*, Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Medya ve Kültürel Çalışmalar Anabilim Dalı, Ankara.
- Eroğlu, M. A., ve Demirkan, M., (2023). “Türk ve Kuzey Amerika Kızılderili Kültüründe Sepet Örucülüğü”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 58, s. 205–225.
- Ersin, Y., (2023), “Osmanlı Devleti’nde Karaferye Kıptilerinin Sosyo-Demografik Yapısı”, *International Journal of Economics, Politics, Humanities & Social Sciences*, 6(2), s. 147–157.
- Fırat, M., (2022), “Geçmişten Günümüze Çingene Göçleri: Sosyo-Tarihsel Bir Bakış”, *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi, Göç ve Mültecilik Özel Sayısı*, s. 36-52.
- Fırat, M., (2016). *Çingeneliği Anlamanın İmkânı: Çingener Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Malatya örneği)*, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fırat, M., ve Açıkğöz, R., (2020), “Elazığ’da Yaşayan Çingenerin Değişen/Dönüşen Meslekleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Ekonomi Kültür ve Toplum Dergisi Özel Sayı, 1(1)*, s. 229–248.
- Fonseca, İ., (2002). *Beni Ayakta Gömün: Çingener ve Yolculukları*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M., (1991b). “Governmentality”, In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (ss. 87–104), The University of Chicago Press.
- (1991a). “Politics and the Study of Discourse”, In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (ss. 53–72), The University of Chicago Press.
- ., (2022). *Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, A., (2005). *Avrupa Halkları Çingener*, (çev. İ. İnanç), İstanbul: Homer Kitabevi.

- Gellner, E., (2008). *Uluslar ve Ulusçuluk*, (çev. Büşra Ersanlı, G. Göksu Özdoğan), 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları.
- Gezgin, E., (2016). *Damgalanan Mekânda Yaşam: Bir Kentin Ötekisi Olmak*, Ankara: Phoenix.
- Geziciler, Z., (2018). “Dom Topluluklarında Göçebelik ve Kadın”, Dosya: Romanlar, Ka Dergisi, 3(8).
- Giddens, A., (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (çev. Ü. Tatlıcan), İstanbul: Say Yayınları.
- Girgin, G., (2015). *9/8 Roman Dansı: Kültür, Kimlik, Dönüşüm ve Yeniden İnşa*, İstanbul: Kolektif.
- Goeje, M., (2023). *Çingenerin Asya'dan Göçleri*, (çev. M. Daş), İstanbul: Selenge Yayınları.
- Gök, B., ve Dirimeşe, E., (2023), “Türkiye’de Romanlar Üzerine Yazılmış Lisansüstü Tezlerini İncelenmesi”, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 16, s. 269–288.
- Gökbilgin, M. T., (2014). “Çingene Sancağı ve Osmanlı’da Çingener”, <http://www.tarihportali.net> (erişim tarihi: 06.07.2024).
- Gümüş, B. E., ve Çelik, F., (2021), “İzmir’de Roman Kadın Olmak: Sosyal Dışlanma, Yoksulluk ve Yoksunluk ile Müzakere Anlatıları”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 18(42), s. 5876–5906.
- Gümüş, Erhalim B., (2021). *Türkiye’de Roman Kadınların Sağlık Hizmetlerine Erişimi: İzmir Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Manisa.
- Günel K. ve Orhan K. C., (2013), *70 Soruda Roman Hakları*, Ankara: İnsan Hakları Gündemi Derneği, s. 10.
- Güner, Z., (2007), “Türkiye Yunanistan Nüfus Mübadelesi'nde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin İskân Politikası”, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (ICENAS) 38, 10-15 Eylül 2007, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, s. 1453-1466. <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01> (erişim tarihi: 06.07.2024).

- Güneşçelik, Z., (2019). *Balıkesir Romanlarının Halkbilimi Ürünleri Üzerine Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Gürboğa, N., (2016), “Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi ve Devletin Mübadil Romanlara İlişkin Söylem ve Politikaları”, *Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1), s. 109–140.
- Halbwachs, M., (2018). *Kolektif Bellek*, (çev. Z. Karagöz), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Hall, S., (1990). “Cultural Identity and Diaspora”, In J. Rutherford (Ed.), *Identity* (ss. 222-237), London: Lawrence & Wishart.
- (1997). “Introduction: Who Needs ‘Identity’?”, In S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (ss. 2-17), London: Sage Publications.
- Han, B. C., (2023). *Ötekini Kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim*, (çev. M. Özdemir), İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Hancock, I., (1999). “The Roma: Myth and Reality”, *The Patrin Web Journal*, Retrieved from <http://www.reocities.com> (erişim tarihi: 06.07.2024).
- Harmanşah, R., ve Nahya, Z. N., (2016). *Etnografik Hikâyeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Harvey, D., (2019). *Sosyal Adalet ve Şehir*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hepkarşı, D., (2001). *19. Yüzyıl Ortalarında Bayındır Kazasının Sosyal ve Ekonomik Yapısı*, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: İzmir.
- Hobsbawm, E. J., ve Ranger, T., (2006). *Geleneğin İcadı*, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Irmak, E., ve Sarioğlu, M., (2023), “Trakya Bölgesinde Kız Çocuğunun Kutsanması: 6 Ay Kınası”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Kadın ve Aile Araştırmaları Dergisi*, 3(1), s. 1-14.
- İdari Yapı ve Nüfus, Bayındır Belediyesi, (2024). Retrieved from <http://www.bayindir.bel.tr> (erişim tarihi: 06.07.2024).
- İnan, C. E., (2016), “Türkiye’de Göç Politikaları: İskân Kanunları Üzerinden Bir İnceleme”, *Göç Araştırmaları Dergisi*, 2(3), s. 10-33.
- Jenkins, R., (2016). *Sosyal Kimlik*, (çev. G. Bostancı), İstanbul: Everest Yayınları.

- Kalaycı, İ., (2017). “Türkiye’de Ulus Devlet Oluşturma Çabaları: Göç, Göçmen ve İskân Meseleleri (1923-1950)”, In O. Köse (Ed.), *Geçmişten Günümüze Göç* (ss. 1429-1434), Samsun: Samsun Yayıncılık.
- Karlıdağ, M., ve Marsh, A., (2008). “Türkiye’deki Çingene Toplumu ve Çingene Kimliği Üzerine Bir Yazın Taraması”, *Biz Buradayız! Türkiye’de Romanlar; Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi* içinden (ss. 137-150), İstanbul: Mart Matbaacılık,
- Karlsson, I., (2006). *Avrupa'nın Üvey Evlatları*, (çev. T. Kayaoğlu), İstanbul: Homer Kitabevi.
- Kenrick, D., (2006). *Çingeneler Ganj'dan Thames'e*, (çev. B. Tırnakçı), İstanbul: Homer Kitabevi.
- Koç, İ., Saraç, M., Abbasoğlu-Özgören, A., ve Çağatay, P., (2024). Türkiye Roman Nüfus Araştırması, TÜBİTAK ve Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, Ankara.
- Kolukırcık, S., (2008), “Türkiye’de Rom, Dom ve Lom Gruplarının Görünümü”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 8, s. 145-154.
- , (2004). *Aramızdaki Yabancılar Çingeneler*, İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- , (2009). *Dünden Bugüne Çingeneler: Kültür, Kimlik, Dil, Tarih* İstanbul: Ozan Yayıncılık,
- Koptekin, D., (2013). *Çingene Çocukların kendi Kimliklerini Tanımlama Biçimleri: İzmir Tepecik Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- (2017). *Siz Romanlar Biz Gacolar*, İzmir: İletişim Yayınları,
- Köprülü, F., (1935). “Abdal Maddesi”, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul: Burhaneddin Basımevi.
- Kurnaz Baltacı, I., ve Bülbül, O. G., (2020), “İşgücü Piyasasına Erişim Bağlamında Sosyal Dışlanma: Domlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 22(1), s. 157-193.
- Lefebvre, H. (2019). *Mekânın Üretimi* (Çev.İ. Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.

----- (2020). *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (Çev.İ. Gürbüz). İstanbul: Metis Yayınları.

Marsh, A., (2008). “Türkiye Çingenerinin Tarihi Hakkında”, In *Biz Buradayız! Türkiye’de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi* (ss. 5-18), İstanbul: Mart Matbaacılık.

Marushiakova, E., ve Popov, V., (2006). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeler*, İstanbul: Homer Kitabevi.

Mayring, P., (2011). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Mertol, Ö., Kaya, Ö., ve Urfalıoğlu, (2021), “Kültürel Coğrafya Açısından Pomak Halk Kültüründe Doğum Öncesi ve Doğum Sonrası Gelenekler ve İnanışlar”, *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4), s. 895-910.

Morkoç, K., (2023). “İzmir’de Yaşayan Makedonya Türklerinin Doğum Gelenekleri”, In İ. O. Akkın et al. (Eds.), *Uluslararası Mitoloji Sempozyumu Bildiri Kitabı* ss. 536-547.

Morley, D., ve Robins, K., (2011). *Kimlik Mekanları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, (çev. E. Zeybekoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nora, P., (2022). *Hafıza Mekanları*, (çev. M. E. Özcan), İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

O’Connor, K., Karl, J., ve Dunne, S., (2024), “Picture Perfect: Exploring the Relationship between Problematic TikTok Use, Physical Appearance Perfectionism, and Upward Physical Appearance Comparison on Body Appreciation”, *Current Research in Behavioral Sciences*, 7, s. 100156. <https://doi.org/10.1016/j.crbeha.2024.100156>

Ocak, A. Y., (2007). *İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Oprisan, A., (2018). *The Roma in Turkey: From Survival Mechanisms to Development Strategies*, PhD thesis, SOAS University of London, <http://eprints.soas.ac.uk/30304>

Oymak, A., (2021). “Türk ve Batı Edebiyatında Çingene İnançları”, *Folklor/Edebiyat*, 27(3), s. 885-901.

- Örnek, S. V., (2014). *Türk Halkbilimi*, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Özateşler, G., (2016). *Türkiye’de Yaftalama ve Dışlayıcı Şiddetin Toplumsal Dinamiği*, (çev. Didem Dinçsoy), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Özbudun, S., (2014). *Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Özkan, A. R., (2000). *Türkiye Çingeneri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Polat, E. A., (2015). *Kocaeli Romanlarında Geçiş Dönemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Romani Realities in the United States: Breaking the Silence, Challenging the Stereotypes, (2020). <https://www.hsph.harvard.edu/wp-content/uploads/sites/2464/2020/11/Romani-realities-report-final-11.30.2020.pdf> (erişim tarihi: 06.07.2024).
- Rully, Y., Isbandi, F. S., Utomo, A. S., Khairiyah, A. S., ve Apriani, W., (2021), “Women’s Commodification on TikTok: A Semiotic Study of ‘Elbow Sticking’ Challenge”, *Profetik Jurnal Komunikasi*, 14(2), s. 238-252. <https://doi.org/10.14421/pjk.v14i2.2383>
- Sancar, S., (2009). “Türkiye’de Feminizm ve Kadın Hareketi”, *Cogito: Feminizm*, 58, s. 227-244. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Smith, A. D., (2014). *Milli Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sol, S., (2010), “Edirne Kakava Şenlikleri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(1), s. 60-73.
- Sunar, B., (2012). “Ulusçuluğun Kurbanları ya da Ulusçuluğun Ötesinde Çingener: Osmanlı İmparatorluğu ve Lozan Antlaşması Örneği”, In L. Ürer (Ed.), *Roman Olup Çingene Kalmak* (ss. 223-246), İstanbul: Melek Yayınları.
- Şahin, M., (2023), “Türkiye’deki Roman Çocukların Eğitimleri ile İlgili Yapılan Lisansüstü Tez Çalışmalarının İncelenmesi”, *Trakya Üniversitesi Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 4(1), s. 37-58.
- Şanlıer, S., (2013). *Hukuki Düzenlemeler Işığında Osmanlı Çingeneri*, İstanbul: UKID.

- Şener, M., (2019). “Büyük Mübadele”, G. Atılgan, C. Saraçoğlu ve A. Uslu (Ed), Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat içinden (ss. 297-298), İstanbul: Yordam Kitap.
- Tarlan, K. V., (2018), “Yollar, Yıkımlar, Sınır Dışı Kovulmalarla Geçen Yıllar: Çingenelerin İskânı”, KAdergi: *Sosyal Kalkınma Dergisi*, 3(8), s. 30-31.
- Tarlan, K. V., ve H. Foggo, D. (2017). Suriye’nin “Öteki” Sığınmacıları, Gaziantep: Kırkayak Kültür-Dom Araştırmalar Atölyesi.
- Tekgıda, (2012). “Türkiye’de Tütün Üretimi ve Politikaları”, <https://www.tekgida.org.tr>.
- Tok, E., (2009), “Bayındır Ermeni Mahallesi”, *Sanat Tarihi Dergisi*, XVIII (1), s. 73-98.
- Traverso, E., (2023). *Geçmişini Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, (çev. I. Ergüden), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, V., (2018). *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı*, (çev. N. Küçük), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uçum, Ö., (2008). *Kocaeli Çingenelerinde Evlenme Geleneği*, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Uluç, Ö., (2012), “İmparatorluktan Ulus Devlete Vatandaşlık Halleri: Osmanlı ve Türkiye’de Vatandaşlık Politikaları”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6(12), s. 7-30.
- Ulusoy, Ö., (2011). “Tanzimat Sonrası Osmanlı Arşiv Belgeleri Temelinde Balkanlarda Çingene / Roman Algısı”, In *Bulgaria and Turkey at the Intercultural Crossroads: Language, History and Literature – I* (ss. 6-144), Plovdiv.
- Ustabası Gündüz, D., Yıldız, F. G., ve Arık, A., (2024), “Roman Topluluklarının Sosyal Sorunları: Dergipark Üzerinden Kapsam Derlemesi”, *Trakya Üniversitesi Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 5(1), s. 95-130.
- Uştuk, O., (2019). *Emek Pazarı ve Kimliklenme İlişkisi: İzmir Urla Sıra Mahallesi Romanları Örneği*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.
- Ürer, L.(der), (2012). *Roman Olup Çingene Kalmak*, İstanbul: Melek Yayınları.

- Yağlıdere, A., (2007). *Kentsel Mekanların Kullanımında Sosyal Kategori Olarak Romanlar: Konak İlçe Belediyesi-Ege Mahallesi Örnekleme*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, İzmir.
- Yanar, A., ve Arın, K., (2021), “Bitkisel Örucülük ve Sepet Ürünlerinde Koruma Onarım Çalışmaları”, *SDÜ ART-E Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, 14(27), s. 588–596.
- Yanıkdağ, T., (2021), “Türkiye’de Romanlar ve Alt Kimlik Grupları: Etno-Dilsel Farklılıkların Kimliğe Yansımaları”, *Trakya Üniversitesi Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2(1), s. 57-76.
- Yaprak, M., (2015). *Etiketleme Kuramı Çerçevesinde Çingene Etnisitesinde Kirlilik ve Sosyal Dışlanmışlık Algısı (İzmir Tepecik Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Mardin.
- Yaz, M., (2024), “Roman Toplumundaki Geçiş Ritüellerinin Görsel Kültür Bağlamında İncelenmesi”, *Trakya Üniversitesi Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 5(1), s. 1-13.
- Yegen, M., (2005), “Yurttaşlığın Diyalektiği, Yurttaşlığın Trajedisi”, *Amme İdaresi Dergisi*, 38(1), s. 69-87.
- Yıldırım, A., ve Seçkin, H. Ş., (2021). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, S., (2019). *Sosyal Dışlanmanın Çingene Toplumu Üzerine Etkisi: Muğla (Dibekdere köyü) ve İzmir (Murtake Mahallesi) Örnekleri*, Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı, Muğla.
- Yıldız, H., (2007), “Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri”, *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), s. 61-82.
- Yılmaz, C., (2010). *Toplumsal Cinsiyet ve Müzik: Bergamalı Roman Kadınlarının Profesyonel Müzisyenlik Modeli Olarak “Dümbekçilik”*, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir.

- Yılmaz, D., ve Konya, D., (2022), “Cumhuriyet’in Kuruluşunda Birey ve Devlet İlişkisi: 1312 Sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu ve Uygulamaları”, *Belgi Dergisi*, 24(Yaz 2022/II), s. 17-41.
- Yılmaz, E. Ö., (2024). Instagram’da Kadınların Benlik Sunumları: Erving Goffman ve Instagram’a Dair Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Bir İnceleme, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yilgür, E., (2016). *Roman Tütün İşçileri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Yoors, J., (2005). *Çingenerler Opré Roma*, (çev. Hale Alpman), İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Yüksel, C., (2009). Buçuk Millet: *The Ottoman Gypsies in the Reign of Sultan Abdülhamid II (1876-1909)*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yürüktümen, M. E., (2010). *Türk Sinemasında Çingenerlerin Temsili*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Žižek, S., (2012), “Çokkültürcülük ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, (çev. T. Birkan), E-Skop, ss. 1-24. <https://www.e-skop.com>

İnternet Kaynakları

- URL-1: <https://earth.google.com/web/> (erişim tarihi 23.06.2024)
- URL-2: <https://earth.google.com/web/> (erişim tarihi 23.06.2024)
- URL-3: https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/tahrir_defterleri
- URL-4: https://bianet.org/yazi/1930-lardan-2012-ye-nufus-muhendisligi-138741#google_vignette (erişim tarihi 09.09.2024)
- URL-5: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-115-kasim-1998/2309/cumhuriyet-doneminde-azinliklar-politikasi/6372> (erişim tarihi 10.09.2024)
- URL-6: https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanunbmmc013/kanuntbmmc013/kanuntbmmc01302510.pdf (erişim tarihi 01.10.2024)

URL-7 <https://www.youtube.com/watch?v=BCafZ6ZZq5Q> (erişim tarihi: 10.06.2024)

URL-8: <https://earth.google.com/web/search/Necati+Uza,+Bayındır> (erişim tarihi: 12 Temmuz 2024)

URL- 9: Salih Arpa arşivinden, (erişim tarihi: 2 Eylül 2024)
<https://www.youtube.com/watch?v=AqY2eNGh8K0>

URL-10: Salih Arpa arşivinden, (erişim tarihi:2 Eylül 2024)
<https://www.youtube.com/watch?v=g3isAkvvvnQ>





EKLER

Ek-1: Kaynak Kişi Listesi

- 1: Menekşe Tilki- 1930- Dul, alışmıyor, okuryazar değil- 15 Mayıs 2024
- 2: Pembe Kanık- 1957 -Dul, tarım işçisi, okuryazar değil- 8 Mayıs 2024
- 3: Nermin Arabacı- 1959- Dul, alışmıyor, okuryazar değil- 1 Mayıs 2024
- 4: Belgin Elekçi- 1960- Dul, alışmıyor, okuryazar değil- 8 Mayıs 2024
- 5: Sadriye Kanık- 1949 – Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 8 Mayıs 2024
- 6: Necibe Limon- 1961- Dul, tarım işçisi, maaş alıyor, okuryazar değil
- 7: şerife Tavşan- 1964- Dul, tarım işçisi, okuryazar değil- 22 Mayıs 2024
- 8: Sultan Elekçi- 1962- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 17 Temmuz 2024
- 9: Serpil Bayram- 1964- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 17 Temmuz
- 10: Türkan Bayram- 1959- Evli, alışmıyor, okuryazar değil- 22 Mayıs 2024
- 11: Naile Ateş- 1957- Dul, tarım işçisi, okuryazar değil- 10 Temmuz 2014
- 12: Naile algıcı- 1982- Evli, tarım işçisi, ilkokul terk- 29 Nisan 2024
- 13: Zeynep Ateş- 1987- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 10 Temmuz 2024
- 14: Seher Elekçi- 1984- Evli, tarım işçisi, ilkokul mezunu- 5 Haziran 2024
- 15: Saliha Elekçi- 2000- Evli, tarım işçisi, ilkokul terk- 12 Haziran 2024
- 15: Sultan Sayar- 2007- Evli, alışmıyor, ortaokul terk- 12 Haziran 2024
- 17: Rabia Karademir- 2006- Evli, alışmıyor, ilkokul terk- 12 Haziran 2024
- 18: Zeynep Limon- 2001- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 7 Ağustos 2024
- 19: Arzu Tilki- 1984- Evli, tarım işçisi, ilkokul terk- 29 Mayıs 2024
- 20: Elif Tavşan- 2013 – Ortaokul ğrencisi- 14 Ağustos 2024
- 21: İra Nur Elekçi- 2012 – Ortaokul ğrencisi- 14 Ağustos 2024
- 22: Belgin Nur Elekçi- 2014 – ortaokula başlayacak- 14 Ağustos 2024
- 23: Gözde Arabacı- 2013 – ortaokula ğrencisi- 14 Ağustos 2024
- 24: Gamze algıcı- 2008 – ortaokul terk, tarım işçisi- 14 Ağustos 2024
- 25: Eda algıcı- 2012 – ortaokul ğrencisi- 14 Ağustos 2024
- 26: Turgay Sayar- 1977- Evli, muhtar, ortaokul mezunu- 31 Ocak 2024

- 27: Kader Yanık- 1978- Evli, eski muhtar, bakkal sahibi, ortaokul mezunu- 31 Ocak 2024
- 28: Cemal Tilki- 1969- Evli, çeşitli işlerde çalışıyor (seyyar satıcılık, tesisatçılık vb.), ilkokul mezunu- 28 Nisan 2024
- 29: Mustafa Kanık- 1949- Evli, çalışmıyor, ilkokul terk- 28 Nisan 2024
- 30: Aykut Elekçi- 1984- Evli, müzisyenlik ve daybaşılık , ilkokul mezunu- 29 Nisan 2024
- 31: Osman Tilki- 1974- Evli, tarım işçisi, ortaokul mezunu- 29 Mayıs 2024
- 32: Kadir Bayram- 1954- Evli, sepetçi, okuryazar değil- 22 Mayıs 2024
- 33: Oktay Elekçi- 2000- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil, 6 Mayıs 2024
- 34: Halil Arabacı- 1951- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 12 Haziran
- 35: Ahmet Tavşan- 1992- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 15 Mayıs
- 36: Muhammed Elekçi- 2002- Evli, tarım işçisi- 15 Mayıs
- 37: Uğur Elekçi- 1978- Evli, tarım işçisi, okuryazar değil- 15 Mayıs
- 38: İmam- 1999 – Bekar, Erzurumlu, üniversite mezunu- 31 Ocak 2024
- 39: Hüsnü Tavşan- 1977 -Evli, daybaşı, ilkokul terk- 6 Mayıs 2024
- 40: Beyhan Tavşan- 1969 – Evli, tarım işçisi, ilkokul mezunu 1 Mayıs 2024
- 41: Beyza Karademir- 2009- Tarım işçisi, ortaokul terk- 14 Ağustos
- 42: Kadriye Tilki -1975 -Evli, evlere temizliğe gidiyor- 1 Mayıs 2024