T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI

ETNİK-ULUSAL SORUNLARIN ÇÖZÜMÜNDE ÖZERKLİK UYGULAMALARI
KÜRT SORUNU VE DEMOKRATİK ÖZERKLİK

Doktora Tezi

ÇETİN GÜRER

Ankara-2015

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI

ETNİK-ULUSAL SORUNLARIN ÇÖZÜMÜNDE ÖZERKLİK UYGULAMALARI

KÜRT SORUNU VE DEMOKRATİK ÖZERKLİK

Doktora Tezi

ÇETİN GÜRER

Tez Danışmanı

Prof. Dr. ALEV ÖZKAZANÇ KOZAKLI

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ
ANABİLİM DALI

ETNİK-ULUSAL SORUNLARIN ÇÖZÜMÜNDE ÖZERKLİK UYGULAMALARI
KÜRT SORUNU VE DEMOKRATİK ÖZERKLİK

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Alev Erkilan	
Doç. Dr. Zeynep Gambetti	
Doç. Dr. Vahap Coşkun	
Doç. Dr. H. Bahadır Türk	
Yrd. Doç. Dr. Elçin Aktoprak	

Tez Sınav Tarihi 16.01.2015

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (……/……/20…)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

……..

İmzası

……..

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER I
TABLO VE ŞEKİLLER V
KISALTMALAR VI
GİRİŞ 1
METODOLOJİK YAKLAŞIM: AKTÖR YÖNELİMLİ BİR SOSYOLOJİ 10
BİRİNCİ BÖLÜM: ÖZERKLİK KAVRAMI ÜZERİNE 19
1.ÖZERKLİK NEDİR? 19
2. ULUSAL, ETNİK VE KÜLTÜREL SORUNLAR BAĞLAMINDA ÖZERKLİK KAVRAMI 23
İKİNCİ BÖLÜM: ÖZERKLİĞE TEORİK YAKLAŞIMLAR 26
GİRİŞ 26
1.LİBERAL MİLLİYETÇİ YAKLAŞIM VE ÖZERKLİK 29
1.1.KOLEKTİF HAKLARIN KULLANIMI 30
1.1.1.KOLEKTİF BİR HAK OLARAK SELF-DETERMİNASYON VE ÖZERKLİK 36
1.2. ÇATIŞMALARIN ÇÖZÜMÜ VE ÖZERKLİK 42
1.2.1.NEGATİF BARIŞ VE ÖZERKLİK 45
1.2.2. ÇOKKÜLTÜRLÜTOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME 48
1.3. ÖZERKLİK TÜRLERİ 51
1.3.1. SİYASİ ÖZERKLİK (TERRİTORİAL AUTONOMY) 51
1.3.1.1. SİYASİ ÖZERKLİKTE YETKİ ALANLARI VE BAZI KRİTERLER 53
1.3.1.2. SİYASİ ÖZERKLİKTE YETERLİ VE GEREKLİ KOŞULLAR 57
1.3.3. KÜLTÜREL ÖZERKLİK (CULTURAL/PERSONAL AUTONOMY) 61
1.3.3.1. BİR ÖRNEK: HAMBURG ALEVİLERİNE KÜLTÜREL ÖZERKLİK 67
1.3.4. İDARÎ-YEREL ÖZERKLİK (ADMİNİSTRATİVE-LOCAL AUTONOMY) 71
1.3.4.1. İDARİ AÇIDAN ÖZERK BİR BÖLGE: KORSİKA 75
1.3.4.2. İDARİ ÖZERKLİK AÇISINDAN AVRUPA YEREL YÖNETİMLER ÖZERKLİK ŞARTI 76
1.4. SİYASİ ÖZERKLİĞİN UNSURLARI 80
1.4.1.POLİTİK TEMSİL 80
1.4.2. YASAMA BAĞIMSIZLIĞI 81
1.4.3. DİL HAKLARI VE ETNİK AZINLIĞIN KORUNMASI 81
1.4.4. ÖZERKLİĞİN YERLEŞMESİ VE REVİZYON YÖNTEMİ 82
1.4.5. FİNANSAL DÜZENLEMELER 83
1.4.6. EKONOMİK KAYNAKLARIN KONTROLÜ VE KALKINMA 84

1.4.7. BÖLGESEL VATANDAŞLIK 84
1.4.8. ULUSLARARASI İLİŞKİLER 85
1.4.9. ORTAKLAŞMACI DEMOKRATİK YAPILAR 86
1.4.10. UZLAŞMAZLIK ÇÖZÜM MEKANİZMALARI VE YÖNTEMLERİ 87
1.5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME: ULUS İNŞASI OLARAK ÖZERKLİK 89
2.RADİKAL DEMOKRASİ VE ÖZERKLİK 94
GİRİŞ 94
2.1. KOLONYALİZM-NEOKOLONYALİZM-ULUS DEVLET 98
2.1.1. KOLONYALİZM-DEKOLONYALİZM 100
2.1.2. ULUS DEVLET 110
2.1.3. NEOKOLONYALİZM-KÜRESELLEŞME 120
2.2. ÖZERKLİK: PROTESTODAN KURUCU SİYASETE 131
2.2.1. ÖZERKLİK: OLUŞ SİYASETİ 132
2.2.2. ALTER-MODERNİTE VE ÖZERKLİK 136
2.3. POLİTİK AKTÖR-ÖZERKLİK İNŞASI 151
2.3.1. YERLİ-TOPLULUK (COMMUNİTY) 152
2.3.2. YERLİ ÖRGÜTLERİ 157
2.3.3. GERİLLA HAREKETLERİ 162
2.3.4. ULUSLARARASI SİVİL TOPLUM 168
2.3.5. ÖZERKLİK İNŞASI: DEFACTO-DEJURE 169
2.4. ÖZERKLİK ÜZERİNE ON TEZ 173
2.4.1. DENGE HİPOTEZİ: SİYASET-KÜLTÜR-EKONOMİ 175
2.4.2. NETWORK HİPOTEZİ 176
2.4.3. EKONOMİ-POLİTİK HİPOTEZ 178
2.4.4. KÜLTÜREL BÜTÜNLEŞME (KOHEZYON) 180
2.4.5. KÜLTÜRLERARASILIK VE ÇOĞULCULUK 182
2.4.6. KÜLTÜR VE EKOLOJİ HİPOTEZİ 184
2.4.7. TERİTORYUM HİPOTEZİ 185
2.4.8. İYİ YÖNETİM HİPOTEZİ 186
2.4.9. EKONOMİ-EKOLOJİ HİPOTEZİ 188
2.4.10. KIRILGANLIK HİPOTEZİ (INSTABİLİTY) 190
2.5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME: ÖZERKLİK BİR YURTTAŞLIK HETERETOPYASI 192
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KÜRT SORUNUNDA SİYASAL ÇÖZÜM ARAYIŞI VE DEMOKRATİK ÖZERKLİK 198

GİRİŞ 198
1.TARİHSEL BAĞLAM: BAĞIMSIZLIKTAN ÖZERKLİĞE TARİHSEL DÖNÜŞÜM 201
1.1.ULUSAL KURTULUŞ: PKK İLE BAĞIMSIZLIK 204
1.2.1990'LAR VE SİYASAL ÇÖZÜM ARAYIŞINA YÖNELİŞ 211
1.3. 2000'LER: DEMOKRATİK ÇÖZÜM VE BİRLİKTE YAŞAM 221
1.4. ÖCALAN'IN YAKALANMASI, YARGILANMASI VE AİHM DAVALARI 223
2. ÖCALAN'IN AİHM SAVUNMALARI VE DEMOKRATİK ÖZERKLİK 230
2.1. SAVUNMALAR HAKKINDA 230
2.2. DİYALEKTİK YÖNTEM: EVRİMCİ BİR DİYALEKTİK? 246
2.3. EXODUS: DEMOKRATİK, EKOLOJİK VE CİNSİYET ÖZGÜRLÜKÇÜ BİR TOPLUM 250
2.3.1. DEMOKRASİ 254
2.3.2. EKOLOJİ 257
2.3.3. TOPLUMSAL CİNSİYET 260
2.4. KAPİTALİST MODERNİTE VERSUS DEMOKRATİK MODERNİTE 264
2.4.1. KAPİTALİST MODERNİTE 264
2.4.1.1. KAPİTALİZM 266
2.4.1.2. ULUS DEVLET 269
2.4.1.3. ENDÜSTRİYALİZM 271
2.4.2. DEMOKRATİK MODERNİTE 273
2.4.2.1. AHLAKİ-POLİTİK TOPLUM 275
2.4.2.2. EKOLOJİK ENDÜSTRİYALİZM 277
2.4.2.3. DEMOKRATİK KONFEDERALİZM 279
2.5. KÜRT SORUNU, DEMOKRATİK ULUS ÇÖZÜMÜ VE DEMOKRATİK ÖZERKLİK 283
3. DTP, DTK VE BDP METİNLERİNDE DEMOKRATİK ÖZERKLİK 292
3.1. İDARİ-SİYASİ BOYUT 293
3.2. LİBERAL DEMOKRATİK BOYUT 301
3.3. LİBERTER BOYUT: TOPLUMSAL ÖZGÜRLÜK 309
3.3.1. DEVLETE KARŞI TOPLUM: TOPLUMU SAVUNMAK 311
3.3.2. ÖZSAVUNMA VE ÖZYÖNETİM: KOMÜN VE MECLİSLER 313
3.3.3. CİNSİYET ÖZGÜRLÜĞÜ 314
3.3.4. EKOLOJİ: EKOLOJİK BİR TOPLUM 316
3.3.5. DEKOLONYAL ARAYIŞLAR: KURTULUŞTAN ÖZGÜRLEŞMEYE 319
3.3.6. ÖZERKLİK EKONOMİSİ: KAPİTALİZMİ EHLİLEŞTİRMEK? 320
4. DEMOKRATİK ÖZERKLİĞİN İNŞASI 322

4.1. DEMOKRATİK ÖZERKLİKTE KURUCU ÖZNE VE AKTÖRLER 325
4.1.1. KÜRT KİMLİĞİNİN DEĞİŞEN POLİTİK ANLAMI 325
4.1.2. DEMOKRATİK ÖZERKLİKTE KADININ KURUCU ROLÜ VE KÜRT KADIN HAREKETİ ... 341
4.1.3. KURTARILAN VE KURTARICI GENÇLİK: DEMOKRATİK ÖZERKLİKTE GENÇLİĞİN KURUCU ROLÜ VE KÜRT GENÇLİK HAREKETİ 357
4.2. DEMOKRATİK ÖZERKLİKTE KURUCU AKTÖRLER 369
4.2.1. BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ (BDP) 369
4.2.2. DEMOKRATİK TOPLUM KONGRESİ (DTK) 382
4.2.3. KOMÜNLER VE YEREL MECLİSLER 389
4.2.3.1. MAHALLE MECLİSLERİ 389
4.2.3.2. ŞİKEFTA KÖYÜ VE YÜKSEKOVA KÖY KOMÜNLERİ 393
4.2.4. HALKLARIN DEMOKRATİK KONGRESİ VE PARTİSİ (HDK/HDP) 401
4.3. DEMOKRATİK ÖZERKLİKTE ALTERNATİF KURUMLAR 420
4.3.1. EKONOMİK KURUMLAR 420
4.3.1.1. KOOPERATİFLER 420
4.3.1.2. YOKSULLUKLA MÜCADELE 425
4.3.2. EĞİTİM KURUMLARI 428
4.3.2.1. EĞİTİM DESTEK EVLERİ 428
4.3.2.2. SİYASET VE KADIN AKADEMİLERİ 431
4.3.3. SOSYAL-KÜLTÜREL KURUMLAR 436
4.3.3.1. MKM'DEN CEGERXWİN'A KÜLTÜREL KURUMLAR 437
4.3.3.2. KURDİ-DER (KÜRT DİLİNİ ARAŞTIRMA VE GELİŞTİRME DERNEĞİ) 441
4.3.3.3. SOSYAL DESTEK MERKEZLERİ 445
5. DEMOKRATİK ÖZERKLİK: BİR YURTTAŞLIK HETEROTOPYASI 449
6. ELEŞTİREL GENEL BİR DEĞERLENDİRME 461
7. SONUÇ 474
KAYNAKÇA 482
EK 1: BENEDİKTER'E GÖRE DÜNYADA BAŞARILI 62 SİYASİ ÖZERK BÖLGE 499
ÖZET 502
ABSTRACT 503

TABLO VE ŞEKİLLER

Tablo 1: HEP'ten BDP'ye Kürt Siyasi Partileri……. 370

Tablo 2: 1990-2014 Arası Kürt Siyasi Partilerinin Aldığı Oylar…… 372

Tablo 3: Yüksekova Köy Komünleri…….. 391

Şekil 1: Demokratik Konfederal Örgütlenme……. 395

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
ACIN	Kuzey Cauca Yerlileri Konseyleri Birliği
AİHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AHİS	Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
AIDESEP	Peru Ormanlarının Gelişimi İçin Etniler Arası Birlik
AK Parti	Adalet ve Kalkınma Partisi
akt.	aktaran
APA	Guyana Amerika Halkları Birliği
BDP	Barış ve Demokrasi Partisi
BM	Birleşmiş Milletler
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
CIDOB	Bolivya Yerli Halkları Konfederasyonu
COIAB	Brezilya Amazon Havzası Yerli Örgütleri Koordinasyonu
COICA	Amazon Havzası Yerli Örgütleri Koordinasyonu
CONAICE	Ekvator Kıyısı Yerli Ulusları Konfederasyonu
CONAIE	Ekvator Yerli Halkları Konfederasyonu
CONFENIAE	Ekvator Amazon Ulusları Konfederasyonu
CONIVE	Venezüella Ulusal Yerli Konseyi
DDKO	Devrimci Doğu Kültür Ocakları
DEHAP	Demokratik Halk Partisi
DİHA	Dicle Haber Ajansı
DİKASUM	Diyarbakır Kadın Sorunlarını Araştırma Merkezi
DNSPI	Yerli Halklar İçin Ulusal Sağlık Dairesi
DÖKH	Demokratik Özgür Kadın Hareketi
DSİP	Devrimci Sosyalist İşçi Partisi
DTK	Demokratik Toplum Kongresi
DTP	Demokratik Toplum Partisi
ECUARUNARI	Ekvator Kichwa Konfederasyonu
EMEP	Emek Partisi
ESP	Ezilenlerin Sosyalist Partisi
EZLN	Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu
FARC	Kolombiya Devrimci Silahlı Güçleri
FOAG	Fransız Guyanası Amerikan Yerlileri Örgütleri Federasyonu
HADEP	Halkın Demokrasi Partisi
HDK	Halkların Demokratik Kongresi

HDP	Halkların Demokratik Partisi
HEP	Halkın Emek Partisi
ILO	Uluslararsı Çalışma Örgütü
İBİD.	adı geçen eser veya yayın
KADEM	Diyarbakır Sur Belediyesi Kadın Destek Merkezi
KCK	Kürdistan Toplulukları Birliği
KEDV	Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı
Kongre-Gel	Halk Kongresi
Kurdi-Der	Kürt Dili Araştırma ve Geliştirme Derneği
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MKM	Mezopotamya Kültür Merkezi
OIS	Surinam Yerli Halkları Örgütü
OPIAC	Kolombiya Amazon Bölgesi Yerli Halkları Örgütü
ÖDP	Özgürlük ve Dayanışma Partisi
PKK	Kürdistan İşçi Partisi
SAMER	Diyarbakır Siyasal Sosyal Araştırmalar Merkezi
SDP	Sosyalist Demokrasi Partisi
STK	Sivil Toplum Kuruluşları
SYKP	Sosyalist Yeniden Kuruluş Partisi
TÖPG	Toplumsal Özgürlük Parti Girişimi
TUHAD-FED	Tutuklu ve Hükümlü Aileleriyle Dayanışma Federasyonu
TZP-Kurdi	Kürt Eğitim ve Dil Hareketi
v.b.a.	vurgu bana ait
YAKAY-DER	Yakınlarını Kaybeden Ailelerle Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
YDG	Yurtsever Demokratik Gençlik

GİRİŞ

Türkiye Kürt Sorununun çözümünde son birkaç yılda oldukça hızlı gelişmelere sahne oluyor. Otuz yıla yakın süren savaş ve çatışmalardan sonra taraflar arasında sürdürülen görüşme ve diyalog trafiği tüm yoğunluğuyla devam ediyor. Çatışan taraflar arasında gayri resmi ve gizli diyaloglar çok önceleri başlamış olsa da 1999'da Abdullah Öcalan'ın Kenya'da yakalanıp Türkiye'ye teslim edilmesinden sonra devlet ile Öcalan arasında kurulan diyalog süreklilik kazanmaya başlamış ve bugün artık aleni ve resmi bir boyuta ulaşmıştır. Kürt Sorununun yok sayma, asimilasyon, şiddet ve de askeri polisiye güvenlik yöntemleriyle değil de ancak haklar ve özgürlükler alanın genişletilmesine koşut daha fazla demokrasi yöntemiyle çözümünün mümkün görülmesi, tarafları aynı masa etrafında bir araya getirebilmiştir. Bunda elbette Kürt siyasal hareketinin 2000'lerin ortalarından itibaren kabul etmeye başladığı demokratik özerklik çözüm modelinin büyük rolü olmuştur. Zira diyalog ve siyasal yollardan bir çözüm arayışı, öncelikle diyalog ve siyaseten çözülebilecek bir ilkede mutabık olmayı, bunu kabul etmiş olmayı gerektirir ki, bu ilke birlikte ve ortak yaşamdır. Kürt tarafı açısından ayrılma ya da bağımsızlık bir talep olarak, devlet açısından ise inkar, yok sayma, asimilasyon ve bunlara bağlı askeri güvenlik politikaları bir seçenek olarak kalsaydı ortada diyalogu ve müzakereyi gerektiren bir durum olmazdı. Çünkü çatışan/çelişen çıkarlar olması bakımından her iki duruş da diyaloga değil şiddete yol gösterir. Bu anlamda demokratik özerklik, hem devlet topraklarında bir değişikliğe yol açmadan hem de Kürt halkının eşit yurttaşlar olarak haklarını kullanacağı birlikte ve ortak yaşam ilkesinin bir formülü olması bakımından günümüzde devam etmekte olan diyalog ve müzakerelere ebelik etmiştir.

Özerklik ne sadece Kürt Sorununun çözümü bağlamında ne de sadece Türkiye'de tartışılan bir konudur. Dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan benzer çatışmaların,

farklılık politikalarının, tanınma ve kimlik taleplerinin, kolektif grup haklarının, selfdeterminasyon taleplerinin güçlü olduğu pek çok ülkede uygulanan araçlardan biridir. Günümüz dünyasının siyasi atlasına baktığımızda bugün birbirinden farklı pek çok bölgenin, kültürel ve etnik topluluğun özerklik statüsüne sahip özneler olduğu görülür. Bu tür yerelden yükselen taleplerin modern dünyanın geleneksel aktörü ulus devletin siyasal formasyonunda yarattığı basınç nedeniyle özerklik, yeni bir ulus inşasının yapısal bir parçası olmaktadır.

Bunun yanı sıra, 1990'larda reel sosyalizmin çözülmesiyle girilen yeni dönemde özerklik, tüm dünyanın ekonomik, siyasal ve kültürel bağımlılığına yol açan küreselleşmenin bir sonucu olarak da ortaya çıkmaktadır. Ulusal sınırların, ulus ötesi ve uluslararası aktörler, kurumlar, şirketler ve yeni global ağlarla aşınmasına koşut siyasetin ve ekonomik büyümenin ölçeğinin ulusal olandan yerel ve küresel olana doğru kayması, özerkliği bu süreçte de gündeme getirmektedir. Kültürel, finansal, ekonomik kaynaklar gibi avantajlara sahip kimi bölgelerin bu avantajlarını devletin merkezi yönetiminden bağımsız kullanarak küresel rekabette öne çıkmak istemesi ve çekim ve cazibe merkezi haline gelmek istemesi özerkliği gündeme getirmektedir.

Yine küreselleşme bağlamında neoliberal politikaların gittikçe artan yoksullaştırıcı ve yoksunlaştırıcı sonuçlarına karşı, bu süreci durdurmaya ve de toplumu ve toplumsal zenginliği küresel ekonomik güçlerden korumaya dönük direniş mücadelelerinin protesto ve negatif bir karşıtlığın ötesine geçen kurucu politik pratikleri bağlamında özerklik gündeme gelmektedir. Özerklik bu çerçevede başta Latin Amerika ülkelerindeki yerli mücadelelerinde olmak üzere kent hakkı, barınma hakkı, çevre hakkı, toprak hakkı ve işgal hareketleri gibi mücadele örneklerinde alternatifleri yaratmaya dönük direniş mekânları olmaktadır.

Özerkliğin oturduğu bu üç bağlamda bu çalışmada Avrupa ve Latin Amerika örneklerinden hareketle Türkiye'de Kürt Sorununun çözümü çerçevesinde gelişmiş olan demokratik özerklik modeli incelenmektedir. Bu kapsamda bu çalışma, dört ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Avrupa ve Latin Amerika özerklik deneyim ve örneklerinden hareketle özerkliğe ilişkin kavramsal ve teorik bir tartışma yapılıyor. Avrupa örnekleri, özerkliğin liberal milliyetçi modelleri olarak kavramsallaştırılıp açıklanıyor. Latin Amerika örnekleri ise özerkliğin radikal demokratik modelleri olarak ele alınıyor. Her iki modelin oturduğu siyasal bağlam, amaç ve hedefleri bu bölümde ayrı ayrı ele alınıyor. Liberal milliyetçi bir yaklaşım içinde özerklik, birbiriyle ilişkili sorun alanlarına işaret etse de nihayetinde gerek bireysel gerekse kolektif hakların korunması, gelişmesi ve garantisinin liberal demokratik bir devlet olduğuna yönelik bir kabule dayanıyor. Bu yönüyle özerklik, mevcut devletin restore edilmesine dönük bir nihai amacı taşıdığından bunu devlet ve ulus inşasını hedefleyen milliyetçi bir yaklaşım olarak tanımlıyoruz. Bu çerçevede özerkliğin idari, kültürel ve siyasal olmak üzere üç farklı uygulanma biçimi arasında ayrım yapılıyor. En sık başvurulan modelden biri olarak siyasal özerklik, ulusal ve etnik azınlık gruplarının selfdeterminasyon ve kolektif hak taleplerini karşılamada bir dikey iktidar paylaşımı anlamını taşıyor. Bu yöntemle, politik temsil, yasama bağımsızlığı, bölgesel vatandaşlık, ekonomik ve finansal yetkiler, dil hakları gibi alanların merkezden bağımsız yönetilmesi için toprak ilkesine bağlı olarak kolektif gruplara özerklik bir statü olarak tanınıyor ve bu sayede etnik ve ulusal kaynaklı çatışma ve sorunların çözümü hedefleniyor.

Özerkliğin radikal demokratik modellerinde ise karşımıza yine bir yandan kolektif grup hakları bağlamı çıkarken diğer yandan ise kurucu politik pratikler ve katılımcı demokrasi bağlamı çıkmaktadır. Burada kolektif haklar sorunu devlet dolayımından

çıkarılıp özerk öznenin kendisine bağlanırken radikal demokratik bir özerklik, ulusal ve etnik sorunların çözümünde Avrupa merkezcilik, Avrupa evrenselciliği ve milliyetçilik dışında çözüm arayışını ifade ediyor. Bu yönüyle bu özerklik modelleri, toplumun katılımcı bir demokrasi temelinde yeniden inşasını hedeflerken bu bir yandan kapitalist olmayan, liberal olmayan ve devletçi olmayan bir toplumsal yaşamı ifade ediyor ve diğer yandan ise siyasetin çoğulluğu ve yerelliği, karar ve yönetim süreçlerine doğrudan katılım ve merkeziyetçiliğe karşı özerk bir yerinden yönetim anlamına geliyor. Bu modeller, verili hiyerarşik siyasal, toplumsal ve kültürel ilişkileri alternatif kurumlar inşa ederek temelden bir dönüşüme uğratma hedefi taşıdığından ve temsili demokrasi yerine doğrudan demokrasiye yönelmelerinden dolayı bunları radikal demokratik modeller olarak tanımlıyoruz.

İkinci bölümde bu kavramsal ve kuramsal tartışmalar ışığında demokratik özerklik hem liberal milliyetçi özerklik perspektiftinden hem de radikal demokratik özerklik perspektifinden ele alınıyor. Liberal milliyetçi perspektiften demokratik özerklik, kolektif haklar, selfdeterminasyon, çatışma çözümü ve çok kültürlü toplum bağlamında inceleniyor. Radikal demokrasi perspektifinden ise demokratik özerklik özellikle Hardt ve Negri'nin anti-modernite ve alter-modernite yaklaşımından hareketle bir kurucu politika örneği olarak inceleniyor. Bu çerçevede demokratik özerkliğin kurucu aktörleri, özneleri, alternatif kurumları ve inşa süreci ele alınıyor.

İkinci bölümde demokratik özerklik aktörlerin söylem ve iddialarıyla teorik ve kavramsal olarak inceleniyor. Burada ilk olarak Abdullah Öcalan'ın İmralı Cezaevin'de kaleme aldığı savunmaları analiz ediliyor. Öcalan'ın savunmaları, demokratik özerkliğin dayandığı teorik zemini oluşturması nedeniyle bu çalışmanın konusu oluyor. Bu savunmalarda Öcalan'ı demokratik özerklik sonucuna götüren düşünsel izlek aktarılıyor. Devlet-toplum arasında kurulan paradoksa dayalı savunmalarda Öcalan'ın

ortaya attığı “kapitalist modernite”, “demokratik modernite”, “demokratik ulus” ve “demokratik konfederalizm” gibi merkezi kavramları ele alınıyor. İkinci olarak demokratik özerklik, DTP, DTK ve BDP gibi aktörlerin metinleri üzerinden inceleniyor. Bu metinlerden hareketle demokratik özerkliğin idari-siyasi, liberal demokratik ve libeter olmak üzere üç anlam boyutu inceleniyor. İdari açıdan demokratik özerklik, tüm Türkiye’de uygulanmak üzere merkezi idari yapıya karşı bölgelere dayalı siyasal özerk bir idari yapıyı ifade ediyor. Liberal açıdan demokratik özerklik, özerklik statüsü, anayasal tanınma, kolektif grup hakları, vatandaşlık ve çok kültürlü bir toplum gibi tartışma alanlarını ifade ediyor. Liberter açıdan ise demokratik özerklik, toplumsal özgürleşmeye dönük kurucu politik pratikleri ve dönüşümleri ifade ediyor.

Demokratik özerkliğin bu yöndeki kavramsal ve teorik tartışmalarından sonra üçüncü bölümde demokratik özerkliğin inşası konu ediliyor. 2005 yılından itibaren başlayan bu süreçte önce demokratik özerkliği kuran özneler ve daha sonra aktörler ele alınıyor ve dolayısıyla demokratik özerkliği kuran kim sorusuna cevap aranıyor. Burada, demokratik özerklikle birlikte hem mevcut aktör ve öznelerin değişip dönüştüğü hem de yeni aktör ve öznelerin inşa süreciyle birlikte ortaya çıktığı görülüyor. Bu nedenle demokratik özerklik inşa süreci, kuran ve kurulan aktör ve öznelerin iç içe olduğu bir süreci ifade ediyor.

Dördüncü son bölümde ise kurucu politik pratikler süreci olarak demokratik özerklikle birlikte ortaya çıkan alternatif kurumlar, bunların yapısı ve işleyişi ele alınıyor. Bu kurumlar, ekonomik, kültürel ve eğitim olmak üzere üç başlık altında inceleniyor. Sonuç olarak demokratik özerkliğin 2005’ten sonra başlayan inşa süreciyle birlikte Türkiye’de BDP’nin yerel iktidarda olduğu bölgelerde Türkiye’nin modern yurttaşlık rejiminden farklı bir yurttaşlık deneyiminin gelişmekte olduğu tartışılıyor ve bu bölgelerde demokratik özerklik bir “yurttaşlık heterotopyası” olarak ortaya çıkıyor.

Demokratik özerklik Türkiye kamuoyunda oldukça yeni bir tartışma olması nedeniyle konu hakkında yazılmış kapsamlı çalışmaların sayısı azdır. Ancak yine de bu çalışmalarda demokratik özerkliğin oldukça farklı biçimlerde ele alındığı görülmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki konuya en çok Kürt tarafı ilgi duymakta ve tartışma yürütmektedir. Bu nedenledir ki en çok kaynak Kürt araştırmacıların kaleminden çıkmıştır. Bunlar arasında önemli sayılabilecek iki tanesi öne çıkmaktadır. Birincisi, Zeki Bayhan'ın kaleminden çıkan "Demokratik Ekolojik Cinsiyet Özgürlükçü Paradigma" (2011) adlı kitaptır. Bayhan bu çalışmasında doğrudan demokratik özerklik tartışmasına girmese de, demokratik özerkliğin dayandığı "demokratik, ekolojik, cinsiyet özgürlüğü" yaklaşımını demokrasi, ekoloji ve cinsiyet özgürlüğü başlıkları altında ayrı ayrı analiz ediyor. Analitik bir çalışma olması, bu teorik zeminin anlaşılmasına önemli katkı sunmaktadır. Bayhan'ın bu çalışmasını önemli kılan bir diğer yönü ise, Benjamin, Gramsci, Foucaoult, Deleuze ve Guttari, Habermas, Laclau ve Mouffe gibi son dönem düşünürlerle karşılaştırmalı bir Öcalan okuması yapmasıdır. Bir diğer önemli ve özgün çalışma ise Seyfettin Arı'nın kaleminden çıkan "Kürt Sorununun Çözümünde Demokratik Özerklik" (2009) çalışmasıdır. Bizim de sıkça başvurduğumuz kaynaklardan biri olarak bu kitapta Arı, demokratik özerkliği sade ve anlaşılır kavramlarla Abdullah Öcalan'ın teorik tartışmalarını izleyerek ele almaktadır.

Bunların dışında akademik dünyadan gelen kaynaklarda, demokratik özerklik kapsamlı bir tartışmanın konusu yapılmasa da kimi yönleriyle kısaca değinilen bir konu durumundadır. Cengiz Güneş, doktora çalışmasından kitaplaştırdığı "Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi" adlı çalışmasında somut olarak demokratik özerkliğin 1900'lü yılların başında K.Renner ve O.Bauer tarafından ele alınan "Ulusal Kültürel Özerklik" modelinin Kürt Sorununun çözümüne uyarlanması olduğunu söylemektedir (Güneş 2012: 14). Bu yaklaşımıyla Güneş, demokratik özerkliğin toprak

ilkesiyle kurulan siyasal bir özerklik olmadığını, tersine kültürel bir özerklik modeli olduğunu (non-teritorial autonomy) ifade etmektedir. Yine benzer bir yaklaşıma sahip akademisyenlerden biri, Queen Üniversitesi'nden EprAİHM Nimni'dir. Kültürel özerklik çalışmalarıyla bilinen Nimni, Türkiye'de katıldığı konferans ve çalıştaylarda Kürt Sorununun kültürel bir özerklik temelde çözümünün mümkün olduğunu dile getirmekte ve demokratik özerkliği bir kültürel özerklik modeli olarak görmektedir.

Büşra Ersanlı, Nesrin Uçarlar ve G.Göksu Özdoğan'ın derlediği "Türkiye Siyasetinde Kürtler" kitabında Büşra Ersanlı ve Halil Bayhan'ın "Demokratik Özerklik: Statü Talebi ve Demokratikleşme Arzusu" başlıklı makalede özerklik, diğer pek çok özelliğinin yanı sıra karar sürecine katılım olanaklarını artırması bakımından yerel düzeyde demokrasinin gelişmesinde etkili araçlardan biri olarak değerlendiriliyor. Bununla birlikte demokratik özerklik, statüye dönük siyasal yönü ve tüm Türkiye için önerilen idari yönü olmak üzere iki boyuta sahip bir yerinden yönetim modeli olarak ele alınıyor (Ersanlı vd 2012: 246). Ersanlı ve Bayhan'ın, demokratik özerkliği göreli daha kapsamlı ele alıp açıkladıkları söylenebilir. Ancak, özerk bir yönetimin tek taraflı kurulma imkanının olmadığı tespiti, hem kimi fiili özerk bölgenin varlığını hem de demokratik özerkliğin 2005'ten bu yana fiili olarak inşa edilen bir süreç olduğunu gözetmiyor (ibid., s. 246).

Türkiye'de Kürt Sorunu üzerine akademik çalışmaları olan Mesut Yeğen, gerek konferans ve sempozyumlarda gerekse yazılı medyada demokratik özerkliğe dair eleştiri ve çekincelerini sık sık dile getirmektedir. Bu eleştirilerin derli toplu bir arada olduğu "Son Kürt İsyanı" çalışmasında Yeğen, Kürt Sorununu, özünde ve en nihayetinde "Kürtlüğün, Kürtçe'nin geleceğe, yarına aktarılmasının engellenmesinden doğan toplumsal ve siyasal rahatsızlıktan başka bir şey olmadığı" şeklinde tanımlıyor (Yeğen 2011: 81). Dolayısıyla Yeğen, özerkliğin Kürtleri, Kürtçeyi geleceğe taşımada elzem bir

araç olmayabileceğini, zira Kürtçe'nin yayın ve eğitim alanında kullanımının garanti altına alınması durumunda özerkliğin sağlayacağı özel bir katkının artık çok da istenilir bir durum olmayacağını belirtiyor (ibid., s. 82). Bununla birlikte Yeğen'e göre Öcalan'ın önerdiği demokratik özerklik fikri, üç ayak üzerine oturuyor. Birincisi, etnik ve dini temele dayanmayan bir ulus fikri; ikincisi etnik ya da coğrafi temele dayanmayan bir yerinden yönetim ve üçüncüsü ise radikal bir katılımcı demokrasi (ibid., s. 94). Yeğen, Öcalan'ın bu özerklik yaklaşımına karşın Kürt siyasetinin aktörleri arasında konu hakkında uzlaşının henüz oluşmadığını belirtiyor. Ve Yeğen'e göre demokratik özerklik de zaten belirsizliklerle dolu bir öneridir. Yeğen'in vurguladığı belirsizlikler arasında ise öncelikle yerinden yönetim biriminin Kürdistan mı, Eyalet mi, bölge mi olacağı sorusu geliyor. Yetkilerin yasamaya mı yoksa sadece hizmet ve idari alana mı ilişkin olacağı bir başka belirsizliktir. Son olarak radikal bir demokrasi talebinde radikal katılım hangi kurumlarla sağlanacak ve bu kurumların hukuki bir statüsünün olup olmayacağı da belirsiz bir konudur. 2010 yılının metinleri, tartışmaları ve pratikleri gözetildiğinde Yeğen'in bu eleştirilerinin kabul edilir tarafları olabilir. Ancak bu belirsizliklerin günümüzde hala mevcut olduğu söylenemez. Çünkü yeni tanım, tartışma ve belgelerle bu belirsizliklere dair sorular, cevabını bulmuştur. Ancak yeni tanım ve belgelerin beraberinde yeni sorular doğurduğu da kaydedilmelidir. Bu nedenledir ki biz çalışmada demokratik özerkliğin teori ve pratikte bitmemiş, tamamlanmamış dinamik bir süreç olduğunu belirtiyoruz.

Mustafa Sönmez'in Notabene yayınlarından çıkan kitabı iddialı bir başlık taşıyor: "Kürt Sorunu ve Demokratik Özerklik". Kitap, demokratik özerklik başlığıyla çıkmış ilk çalışma olarak değerlendirilebilir, ancak Sönmez bu kitabında demokratik özerkliğin kapsamlı bir incelemesine girişmemiş ve birkaç gazete yazısı ve iki röportajla konuyu tartışmıştır. Kitabın kalan kısmı ise Sönmez'in Kürt Sorununa ilişkin daha önceleri

yazdığı ve hazırladığı çalışmalara ayrılmıştır. Sönmez, Cumhuriyet Gazetesinde çıkan "Neresi Demokratik, Nasıl Özerklik" başlıklı iki yazıyla konuyu tartışmaktadır. Bir bütün olarak değelendirdiğimizde Sönmez, yazısının birinci kısmında demokratik özerkliği değil, 12 Eylül 2010'daki Anayasa Referandumu tartışmalarında BDP'nin "boykot" kararını eleştirip, bunun demokratiklik söylemiyle çeliştiğini ima ediyor. Yazının ikinci kısmında demokratik özerklik bahsine geçiyor. Sönmez'e göre gerek BDP gerekse Öcalan'ın demokratik özerklik tarifi Avrupa Yerel Özerklik Şartında öngörülen yerelleşmeden farklıdır (Sönmez 2012: 40). Kürt siyaseti daha çok Kürtlerin yoğunlukla yaşadığı bölge için bir özerklik istemektedir (ibid., s. 40). Demokratik özerklik, Kürt bölgesinde oluşturulacak bölge yönetimine merkezin birçok yetkisinin devredilmesini ifade etmektedir (ibid., s. 41). Sönmez'e göre sadece Kürt illerine istenen bölgesel bir özerklik, Batı'da yaşayan Kürtleri kapsamayacaktır. Dahası bölgesel bir özerklik Kürt siyasal hareketinin "bölücü" "ayrılıkçı" olarak yaftalanmasına neden olacaktır. Sönmez, hem dışlayıcı hem de etnik kalması nedeniyle böyle bir özerkliğin demokratik olamayacağı sonucuna varmaktadır (ibid., s. 42). Sönmez, farklı tarihlerde yayımlanan yazılarında da özerklik tartışmasını sürdürmüş ancak bunlarda da demokratik özerkliğe dair kapsamlı bir tartışma yapılmamıştır.

Son bir çalışma ise Semih Eryıldız tarafından hazırlanmıştır. Kürtler ve Özerklik kavramlarının bir araya getirildiği Eryıldız'ın kitabı "Yerinde Yönetişim, Özerklik, Basklar, Kürtler, Katalanlar" başlığını taşımaktadır. Ancak Eryıldız da bu kitabında demokratik özerkliği açıklamak ve tartışmaktan uzak bir yöntem izlemiş ve çoğunlukla Basklar ve Katalanlara odaklanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın da demokratik özerklik tartışmaları için önemli bir katkı sunduğu söylenemez.

Görüldüğü üzere, konu hakkında akademisyenlerin kaleminden çıkmış çalışmalar ya konuyu neredeyse hiç ele almamakta ve sadece demokratik özerklik kavramını

kullanmakla yetinmekte; ya demokratik özerkliği sadece eleştirmekle yetinip açıklamamakta; ya da demokratik özerkliği kendi kavram ve teorik tartışmalarından bağımsız bir biçimde ele almaktadır. Konuyu politik-ideolojik kaygı ve yargılardan evvel öncellikle açıklama ve anlama amacı taşıyan; konuyu gazete köşelerine sıkıştırmadan kapsamlı ve analitik bir çerçevede ele alan tarafsız, eleştirel akademik ya da yarı akademik çalışmaların sayısı yok denecek kadar azdır. Bu açıdan bizim bu çalışmamız, konu hakkında yapılmış ilk akademik çalışma olması nedeniyle bu alanda oldukça önemli bir boşluğu dolduracak ve akademik tartışmalar için bir kaynak niteliği taşıyacaktır.

Metodolojik Yaklaşım: Aktör Yönelimli Bir Sosyoloji

"Sosyolojik bir eylem teorisi, aktörün eylemine ilişkin
kendi açıklamasına her zaman yer ayırmalıdır"
(Swingewood 2008: 1998: 320)

Bu çalışma, başta Öcalan, PKK, BDP, DTK gibi Kürt siyasal hareketi aktörlerinin Kürt Sorununun çözümü için önerdiği, savunduğu ve öne çıkardığı bir konuyu, demokratik özerkliği inceliyor. Konu, demokratik özerklikle sınırlı olup ne tarihsel açıdan Kürt Sorununun nedenleri ve niçinleri üzerine ne de Kürt siyasal hareketinin tarihi üzerine bir incelemedir. Abdullah Öcalan'ın Kenya'da yakalanıp Türkiye'ye getirilmesiyle başlayan 2000'ler ve sonrası bu çalışmanın ana konusunu ve tartışmalarını oluşturuyor. Gerek Öcalan tarafından gerekse Kürt siyasal hareketi aktörlerince Kürt Sorununda özerklik, demokratikleşme, siyasal çözüm gibi söylem ve ifadeler, gerçi çok önceleri çeşitli bağlamlarda dile gelmiş olsa da demokratik özerklik ancak 2000'ler sonrası ortaya çıkan bir kavramdır. Bu bakımdan çalışma, Kürt Sorununda farklı çözüm arayışı tartışmalarını değil, Kürt siyasal hareketinin 2000'nin ortalarından itibaren sahiplendiği demokratik özerkliği ele almaktadır ve bununla sınırlıdır.

Demokratik özerklik, başta Öcalan olmak üzere Kürt siyasal hareketinin bir çözüm modelidir. Bu nedenle biz konuyu, bu aktörlerin anlatımlarını, anlamlarını ve tanımlarını merkeze alan bir perspektifle ele aldık. Başka deyişle aktörlerin demokratik özerkliğe yaklaşım, tanım ve tartışmaları çalışmanın odak noktasını oluşturuyor. Neden böyle bir odak oluşturduğumuz sorusunun cevabı ise konuya yaklaşımımızdaki metodolojik perspektifle yakından ilişkilidir. Bu çalışmada demokratik özerkliğe, aktör merkezli sosyolojik bir metodolojiyle yaklaştık. Bu perspektif aynı zamanda neden aktörün görüş ve düşüncelerini yansıtan kaynaklara çoğunlukla başvurduğumuz, neden aktörü merkeze koyduğumuz gibi sorulara da teorik cevaplar sunuyor.

Aktör merkezli sosyolojik yaklaşım, kavramın da ifade ettiği üzere odak noktasına aktörü koyar. İncelemenin, araştırmanın, çözümlemenin merkezinde aktörün kendisi, eylemleri, fikirleri, dili, düşünceleri ve davranışları vardır. Aralarında George. H. Mead, Herbert Blumer, Harold Garfinkel ve Alain Touraine gibi sosyologların bulunduğu aktör merkezli sosyolojik ekol, 20. yy başlarında –günümüzde de devam eden- sosyolojideki temel bir tartışmaya yapı-özne, toplum-birey tartışmasına kendi yaklaşımlarıyla cevap verir. Mead ve Blumer'in temsil ettiği "sembolik etkileşimci" yaklaşım, Garfinkel'in temsil ettiği "etnometodoloji" ve günümüzde Touraine'in temsil ettiği "müdahaleci sosyolojik" yaklaşım, bireyi, aktörü ve özneyi sosyolojinin ve sosyolojik incelemenin konusu olarak görür. Bu, Durkheim, Parsons ve Simmel gibi sosyologların sosyolojizm olarak da bilinen yapısal işlevselci yaklaşımdan açıkça farklı ve hatta bununla çatışma içindedir. Sosyolojizm yaklaşımı bireyi, aktörü, içinde doğduğu toplumun, normların ve yapının bir nesnesi olarak görür ve bu nedenle sosyolojinin asıl konusunu toplumsal yapı, toplumsal düzen, norm ve kurumlar olarak görür. Buna karşın aktör merkezli yaklaşım ise sembolik etkileşimcilikte olduğu gibi

normların, bireylerin davranışlarını belirlemediğini, bilakis statü ve rollerle bireyin bunları sadece destekleyici bir uyumla davrandığını belirtir.

Mead'e göre benliğin ve bilincin gelişmesinde, bireyin oynadığı ve katıldığı roller etkilidir (Poloma 1993: 223). Bu anlamda toplumsal gerçeklik, semboller, sabit veri değil, aktörler bunu katıldığı sembolik etkileşime ve rollere yeni anlamlar yükleyerek sürekli kurar (Swingewood 1998: 312; Poloma 1993: 224). Yani birey, içine doğduğu toplumun bir nesnesi değil, anlamları ve sembolleri yeniden yorumlayarak toplumu iradi olarak değiştiren aktörüdür. Semboller ve toplumsal gerçeklik aktörlerin sürekli yeniden kurduğu ve değiştirdiği bir şeyse sembolik etkileşimci çözümlemenin konusu, bu nedenle aktörler arasında anlamın nasıl taşındığı ve bu taşınma sürecidir (Poloma 1993: 224).

Metodolojik açıdan bu tespit, bizim çalışmamız için önemlidir ve demokratik özerkliği çalışma boyunca neden sadece Kürt siyasi aktörlerin perspektifinden ele aldığımızın bir cevabıdır. Demokratik özerkliğe elbette farklı metodolojilerle de yaklaşmak mümkündür, ancak biz öncelikle aktörlerin demokratik özerkliği nasıl tanımladıkları ve anlamlandırdıkları ve bunu kamusal alana nasıl taşıdıklarıyla ilgilendik. Bu yönüyle çalışma, demokratik özerkliğin dışarıdan nasıl göründüğü ve anlamlandırıldığından ziyade, "içeriden", Kürt siyasal hareketi aktörlerinin kendi perspektifinden nasıl anlamlandırıldığıyla ilgilidir. Çünkü sembolik etkileşimciliğin de belirttiği gibi sembollerin çok anlamlılığı yanında aktör merkezli anlam, sembolü yorumlayan aktörün seçimleri arasında yatar. Bu çerçevede çalışma, öncelikle Abdullah Öcalan'ın savunmalarını; PKK, DTP, BDP ve DTK gibi Kürt siyasal hareketi aktörlerinin metin, açıklama ve dokümanlarını; Kürt siyasal hareketine yakın duran dergi, gazete, internet sitesi gibi kaynaklardaki metinleri incelemektedir. Ancak bu, Kürt siyasal aktörleri dışında demokratik özerklikle ilgili yazılmış belge, doküman ve

yayınların incelenmediği, elden geçirilmediği anlamına gelmemektedir. Çalışma boyunca KCK İddianameleri gibi hukuki metinler de incelendi, demokratik özerkliğe eleştirel yaklaşan doküman ve metinler de. Fakat aslolan aktörlerin demokratik özerkliği nasıl tanımladığı ve anlamlandırması oldu, diğer metinlerin "dışarıdan" anlamlandırma çabaları konuya dâhil edilmedi. Çünkü Herbert Blumer'ın da belirttiği gibi dışarıdan yüklenen anlamın ötesinde anlamı kontrol eden, askıya alan, yeniden gruplandıran ve dönüştüren bizatihi aktörün kendisidir (Poloma 1993: 226). Aktör merkezli anlam sembolik etkileşimde bu açıdan oldukça önemlidir. Touraine, geleneksel sosyolojik yaklaşımın toplumsal aktöre yaptığı şeyin tam da bu dışarıdan anlam yükleme olduğunu belirtir (Çiftçi 2008: 56). Pozitivist sosyolojik yaklaşım çoğunlukla gelenek veya modern olmak üzere iki zıtlık üzerinden sosyal davranışı düşünür ve aktörü anlayabilmek için onu ya geleneğe ya da moderne yerleştirerek ona dışarıdan bir kategori yükler (ibid., s. 57).

Blumer'a göre insanların sembolleri kullanması, yorumlaması ve başkalarının eylemlerine anlam verme arayışına, insanların etkileşimi aracılık etmektedir (Poloma 1993: 228). Bu bakımdan Blumer toplumun, kişiler arası sembolik etkileşimin bir sonucu olduğunu ve sosyologların uğraşısının da tam olarak bu birlikte eylemin incelenmesi olduğunu söyler (ibid., s. 228). Çünkü sembolik etkileşimcilikte toplumsal yapı, toplumsal fenomen denilen şey, insanların birlikte eyleme katılmasıyla oluşan bir şeydir, yani insanların iradi müdahaleleriyle sürekli değişen dönüşen bir şeydir (ibid., s.227). Sembolik etkileşimcilikte araştırmacının temel çıkış noktası bu açıdan, aktörlerin kendi hayat durumlarını yeniden üretebildikleri veya üretme isteği taşıdıkları kabulüdür. Touraine'e göre aktörler, kurallara ve normlara itaatleriyle değil, kendi kendileriyle ilişkileri, kendilerini aktörleştirme yetenekleri ve özgürlüklerini takviye kudretleri ile tanımlanırlar (Çiftçi 2008: 56). Bu bakımdan Touraine, aktöre ulaşmak

için, aktörü özerk bir varlık olarak gören, çevresini ve kendi durumunu dönüştürebilme gücü olan, kendi tahayyül dünyasını yaratabilen bir varlık olarak gören yeni bir metodun gerekli olduğunu vurgular (Touraine 2000: 900). Bu, aktörleri rol ve statülerine göre tanımlayan sistem odaklı sosyolojik yaklaşımın ötesinde, aktörün sosyal durum tasavvurlarını öne alan aktör merkezli sosyolojik bir metottur (Çiftçi 2008: 55). Tourain'e göre sosyal aktör, çoğunlukla karışık ve istikrarsız hisler taşır. Bir genel duruma ya da kategoriye yapışık değil, kendine mahsus durum tanımları olduğundan ikirciklidir (ibid., s. 57). Touraine'e göre sosyal eylemde, bir sosyal olmayan ilke vardır: eylemde ve iletişimde bir nevi itaatsizlik veya uyumsuzluk, yenilikçi bir talep ve toplumun kurum ve kurallarının sınırlanması isteği vardır (ibid., s. 59). Çiftçi, bunun aşırı bir belirleme olabileceğini ve araştırmacıyı sosyolojik alandan çekip ideolojik alana ve aktörün öznelliğine yerleştirme olasılığı olduğunu belirtir (ibid., s. 59). Ancak Çiftçi, Touraine'e göre sosyal eylemin ideolojik olandan başka temel bir niteliği olmadığını da ekler (ibid., s. 59). Touraine, ideolojik olan ile bireylerin ve aktörlerin toplumsal dünyayı anlamlandırma çerçevesini kasteder (ibid., s. 59). Bizim çalışmamızın da bu anlamda Kürt siyasal hareketinin ideolojik anlam dünyasını incelediğini söylemek oldukça mümkündür.

Bu perspektifin bize sağladığı metodolojik kolaylık, demokratik özerkliğe aktörlerin yeni hayat durumları yarattığı ve kurduğu iradi bir süreç olarak yaklaşmamızdır. Bu, gerek teorik ve söylemsel düzeyde gerekse pratik normatif düzeyde iradi bir süreçtir. Kürt siyasal aktörleri demokratik özerkliği bir yandan kavramsal ve teorik olarak geliştirmeye yönelik çalışırken diğer yandan ise demokratik özerklik fiili bir süreç olarak işletilmektedir. Bununla, Kürt toplumu bir değişim ve dönüşüm sürecinden geçmekte ve demokratik özerklikle bir dünya tasavvuru pratik olarak hayat bulmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın önemli bir bölümünü demokratik

özerklikle birlikte ortaya çıkan kurumsal değişim ve dönüşümlere ayırdık. Ekonomik, sosyo-kültürel ve eğitim alanındaki kurumsal değişim ve dönüşümlere bu metodolojik perspektifle yaklaştık.

Sembolik etkileşimcilikle pek çok açıdan benzerlikler taşıyan etnometodoloji ise, sembolik etkileşimcilikten farklı olarak insanların katıldıkları etkileşimde taşınan sembollerin ötesinde "olduğu gibi kabul edilen" bir dünyanın olduğunu vurgular ve sosyolojinin konusunun bu olağan, sorgulanmadan kabul edilen, varsayılan dünyanın incelenmesi olduğunu belirtir. 1960'lı yıllarda Harold Garfinkel'in geliştirdiği etnometodolojide, "etno" bireylerin erişebileceği bilgi birikimini, metod ise eylem halindeki öznenin toplumsal dünyayı anlamasını ve anlam iletmeye çalışmasını sağlayan stratejileri ifade eder (Swingewood 1998: 320). Etnometodolojik yaklaşımının temelinde Edmund Husserl ve Alfred Schütz gibi Alman fenomenoloji geleneğindeki "yaşam dünyası" nosyonu yatar. Schütz'e göre yaşam dünyası, aktörün nadiren üzerine düşündüğü, kesintisiz bir eylem ve deneyim alanıdır, gündelik yaşamda sorgulanmadan olduğu gibi vardır (ibid., s.316). Tüm eylemlerimiz, edimlerimiz, sözcüklerimiz bu yaşam dünyasının varlığı üzerinden bir mana kazanır. Bu bakımdan Schütz'e göre gündelik yaşamdaki etkileşimler özneler arası paylaşılan bir yaşam dünyası, ortak anlayış alanıdır. İki kişi arasındaki bir diyalogda "onu plakçıya mı götürdün?" sorusuna gelen "hayır onu ayakkabı tamircisine götürdüm" cevabı arasındaki boşluk, ancak ortak paylaşılan bir yaşam dünyası neticesinde anlam kazanır ve anlamla dolar. Bu bakımdan etnometodolojik bir araştırma, bu olduğu gibi kabul edilen, üzerine düşünülmeyen, ortak anlayış üzerine kurulu dünyanın sorgulanması ve kabul gören yönlerinin daha anlaşılır kılınmasını hedefler (ibid., s. 249).

Bu yaklaşımı biz çalışmada, Öcalan'ın teorik ve kuramsal tartışmalarını demokratik özerkliğin temeline/önüne koyarak yapmayı denedik. Öcalan'ın teorik ve

kuramsal tartışmaları bir bakıma demokratik özerkliğe teorik bir arka alan, demokratik özerkliğin yeşerdiği bir alan sunuyor, başka deyişle bu tartışmalar demokratik özerkliğin "yaşam dünyası" işlevini görüyor. Bu "bilinmeyen, kabul edilen, herkesin üzerinde uzlaştığı" yaşam dünyası ele alınmadan, demokratik özerklik bir bakıma boşlukta duran, neyi neden iddia ettiği anlaşılmayan bir kavram olarak kalırdı. Bu sayede, demokratik özerkliğin neden bir devlet talebi olmadığı, ulus devletin neden bir sorun olarak görüldüğü, neden doğrudan demokrasinin demokratik özerkliğe içkin olduğu, Kürt Sorunuyla ekolojik bir toplum tasavvurunun, kapitalist ekonominin ne ilişkisi olduğu gibi bağlantılar bu sayede daha anlaşılır ortaya konabildi.

Gerek sembolik etkileşimcilik gerekse etnometodoloji, sosyologu ve sosyolojiyi ampirik alana, yaşam dünyasının vukuu bulduğu gündelik yaşam araştırmalarına çağırır. Sembolik etkileşimcilik, gündelik yaşamın ampirik araştırmasında, kavramların, dilin, fikirlerin ve sembollerin nasıl taşındığını araştırırken, bu etnometodolojide, kavramların, sembollerin, fikirlerin dayandığı ortak anlayışların, ortak kabullerin, yani yaşam dünyasının araştırmasına dönük olur. Blumer, toplumsal fenomenin doğrudan incelenmesini sağlayabilecek iki araştırma biçimi önerir: incelemeye, tetkik etmeye ve keşfetmeye dönük (exploration) araştırma ile test etmeye, sorgulamaya dönük (inspection) araştırma. Birinci yöntemin temel amacı, araştırma konusunu oluşturan alanda olup bitenin net bir görüntüsünü elde etmektir (Poloma 1998: 232). İkinci yöntemde ise araştırmacı, ampirik göstergeler ışığında kavramları yaratıcı bir gözle inceler (ibid., s. 232). İkinci yöntemde araştırmacı adeta fiziksel bir nesneyi inceliyor gibi konuyu ele alır. Konuyu alıp "yakından bakabilir, sonra başka bir yönünü çevirebilir, şu ya da bu açıdan bakabilir, ne olabileceğine ilişkin sorular sorabilir, başa dönüp sorularımızın ışığında tekrar inceleyebilir, şu ya da bu yoldan teste tabii" tutabilir (ibid., s.232). Tüm bu araştırma sürecinde araştırmacı Blumer'a göre, "sempatik bir

içebakış" yöntemi izleyerek, sosyolojinin bilindik veri toplama teknikleri arasında sayılan, yaşam öyküleri, örnek olay incelemesi, günlükler, mektuplar, yönlendirici olmayan görüşmeler, katılımlı gözlem gibi araçları kullanır (ibid., s. 235). Touraine'e göre aktör yönelimli bir bakış açısı, niceliksel araştırmalardan farklıdır ve niteliksel çözümlemelere ağırlık verir. Touraine'e göre sistem odaklı niceliksel araştırmalarda aktörün projesini yeniden kurma hedefi zaten araştırmaya dahil edilmez. Niteliksel incelemeler ise aktörlerin "projesini, tasarısını, algısını" öne çıkarır, yeniden inşa eder, onlara dışarıdan yüklenen plan ve projeleri uygulamaya çalışmaz (Çiftçi 2008: 58).

Çalışmanın en önemli metodolojik eksiği, yapılandırılmış ampirik bir yöntem ile desteklenmemiş olmasıdır. Ancak bu, çalışmanın ampirik olandan tamamen kopuk sadece literatür, belge ve dokümanla sınırlı bir çalışma olduğu anlamına gelmez. Literatür ve belgelere dayalı nitel yöntem çalışmanın büyük bölümünü oluşturuyor olmakla birlikte, yine de çalışma süresince pek çok kişiyle informel görüşmeler yaptım ve pek çok gözlemde bulundum. Özellikle 2012'de altı ay boyunca Diyarbakır'da geçirdiğim süre, bunun dışında Mardin, Tunceli, Batman, Van, Urfa gibi şehirlere yaptığım seyahatler ve buralarda yapmış olduğum pek çok gözlem ve insanların anlatımları; kendi informel görüşmelerimin yanı sıra gerek konuşmacı gerekse dinleyici olarak katıldığım pek çok sempozyum ve panelde yapmış olduğum görüşmeler ve izlenimler; yine pek çok Kürt siyasetçisinin gerek Türkiye'deki gerekse yurtdışında katılmış olduğu TV tartışma programları çalışmaya bir bakıma ampirik pek çok bilgi sundu. Tüm bunlarla birlikte biz Touraine'in ifade ettiği anlamda aktörün projesini, tasarısını ve algısını öne çıkarttık.

Touraine'e göre aktör merkezli bir sosyolojide sosyologun amacı, "toplumsal normların otoritesi adına, kurumların korunması hatırına ve iktidar sahiplerinin arzusu adına bastırma ve baskıdan ötürü üstü örtülen, talep, istek, çekişme, çatışma ve

tartışmaların üzerini açmak, onları bilince çıkarmaktır" (Çiftçi 2008: 60). Sosyolog ancak müdahaleyle, aktörleri eylemlerinin en yüksek olasılıklı ve olanaklı anlamını keşfetmeye davet edebilir (ibid., s. 61). Gözlem için sadece mekanı ve zamanı seçerek değil, doğrudan müdahale ederek yeterli ortamı yaratması gereken sosyologun kendisidir (ibid., s. 61). Sosyolojinin amacı ise düzen ve değişimi birlikte göz önünde tutmaktır (ibid., s. 56). Bu bakımdan sosyolojinin özel alanı hem normlara, hem kişisel anlamlandırmalara, hem kurumlaşmış düzene hem ondan istençli sapmalara atfı gerektiren bir karşılıklı ilişkiler sahasıdır (ibid., s. 53). Kurulmuş düzenden istençli sapmalar, toplumsal değişime yol açar. Toplumsal değişim hem yerleşmiş normların yıkılması hem de yeni normların inşası ile iki yolla meydana gelir (ibid., s. 55). Dolayısıyla aktör, her ne kadar kendi benlik algısını, durum tanımlarını ön plana çıkararak genel kurum ve normlardan bir sapma meydana getiriyor olsa da yıktığının yerine yenisini inşa ederek toplumsal bütünleşmeye yeniden gayret eder (ibid., s. 56).

BİRİNCİ BÖLÜM: ÖZERKLİK KAVRAMI ÜZERİNE

1.Özerklik Nedir?

Özerklik (autonomy) kavramı günümüzde, siyasetten psikolojiye, felsefeden sosyolojiye, tıptan mühendislik bilimlerine kadar değişik disiplin alanlarında değişik ve geniş anlamda kullanılan bir kavramdır. Kavramın bu geniş anlam yelpazesi, öncelikli olarak genel geçer bir tanım yapma zorluğunu beraberinde getirirken öte yandan sınırlandırılmasını da güçleştirmektedir. Buna karşın, özellikle sosyal bilimlerde hemen tüm yazarlar, kavramın tanımında aynı çıkış noktasından hareket etmekte ve bu, kavramın tanımına ilişkin en belirgin uzlaşının etimolojik kökende yattığını göstermektedir.

Özerklik, sosyoloji ve felsefe alanında Roma-Latin kökenli otoritenin (authority) zıttı anlamında, siyaset biliminde ise heteronominin zıttı anlamında kullanılır. Kavram, Yunanca "autos" (self-öz/kendi) ve "nomos" (yasa, norm, kural) etimolojik kökeninden "kendi yasasını yapma" ve "kendi yaptığı yasaya tabi olma" anlamına gelir (Benedikter 2012; Pechmann, 2008; Pauly ve Coleman 2008; Dworkin 2008). Medler'in Asurlara karşı yürüttüğü mücadelenin sonunda kölelikten kurtulduğu özgürlük durumunu özerkliğe kavuşma olarak aktaran ünlü tarihçi Heredot'un (M.Ö. 484-425) bu anlatısındaki "Medler yasalarını kendileri yapıyor" cümlesi Pechmann'a göre özerklik fikrinin ilk formülüdür (Pechmann 2008: 60). Pechmann'a göre Heredot, Medler'in özgürlük durumunu ifade etmek için bu kavrama başvurur ve kavram a) Medler'in, 'kendi yasa koyucu' özelliklerine ve b) yasaların başkaları tarafından (tanrılar, yabancılar, kahramanlar gibi) değil, bizzat Medler tarafından yapıldığına gönderme yapar (ibid., s. 61). Benzer biçimde kavramın "autos" ve "nomos" kökenine vurgu yapan Dworkin'e göre ise, kavramının ilk uygulandığı yer Antik Yunan Şehir Devletleri'dir. Fetihçi bir gücün kontrolü altında bulunmanın zıttı anlamında Antik

Yunan'da şehrin yasalarını yurttaşlar bizzat kendisi yapıyorsa, bu o şehrin özerkliğe sahip olduğu anlamına gelir (Dworkin 2008: 12-13).

Gerek Pechmann'ın gerekse Dworkin'in kavramın kökenine yaptığı vurguda, şu iki anlam ön plâna çıkmaktadır. Birincisi, topluma dışsal işgalci bir gücün kontrolü ve tahakkümünün sona erdiği, toplumun "kölelikten", boyunduruk altında olmaktan kurtulduğu, siyasal bir birlik olarak toplumun kendi iradesini kendi eline aldığı bir özgürlük durumu olarak özerklik, özgürleşme, bağımsız olma anlamına gelmektedir. İkinci olarak bu özgürlük durumuyla dolaysız bağlantısı içinde kentin özgür yurttaşlarının yasa yapma gücü ve iradesi anlamına gelmektedir. Bu boyutuyla özerklik, siyasal topluluğun kendi kendini yönettiği, kendi geleceğini kendisinin doğrudan belirlediği öz-yönetimi ifade eder. Ancak burada kavramın bağımsızlık anlamının günümüzde devletler için kullanıldığı, özerk bölgelerin "bağımsız" olarak nitelendirilmediği belirtilmelidir.

Nomos kavramının Antik Yunan'da *nemo* fiilinden türediğini ve asıl anlamının "mera/ otlak/çayır dağıtmak" olduğunu belirten Richard Potz'a göre bu dönemde kavrama içkin üç anlamdan söz edebiliriz. Birinci boyutuyla özerklik, "bir politik topluluğun iç ve dış öz-belirlenimi", "yaşam alanlarının kendine özgü yasalarına saygı" ve "tekil olanın kendi yasasını yapma yeteneği" anlamında kullanılır. Özerkliğin ikinci boyutu, heteronominin (heteronomy/dışsal belirlenim) zıttı olarak "hem bireysel hem de toplumsal etik açısından heteronominin reddi ve sınırlandırılması" anlamına sahiptir. Özerkliğin üçüncü boyutu ise özgürlükle bağlantılı olup özgürlüğü özerkliğin bir koşulu olarak ele alan bir anlamda kullanılır (Potz'dan akt. Ellersdorfer vd. 2005: 207). Potz'a göre özerklik ve özgürlük ilişkisi Antik Yunan'da en şiddetli tartışılan konulardan biridir (ibid., s. 207).

Bu etimolojik anlamı da koruyarak özerklik günümüzde, sosyal bilimlerin pek çok alanında yaygın biçimde kullanılmakta ve tartışılmaktadır. Özerklik örneğin Psikoloji'de "benliğin" bütünlüğünün korunması anlamına gelirken sosyolojide ise daha çok, çeşitli belirlenimlerden (determinizmler) kendini kurtarabilmiş, kendi kendini belirleyen rasyonel özne anlamında kullanılmaktadır (Dworkin age., s. 13; Çiğdem 2002:800).

Felsefede özerklik, daha çok ünlü filozof Immanuel Kant (1724-1804) ile birlikte anılan bir kavram olarak ahlak felsefesinde karşımıza çıkar (Gabriel 2005b: 208). Aydınlanmanın en önemli vaatlerinden biri bireyin özerkliği, özerk bireyin doğuşuydu. Aydınlanma filozoflarının çoğunun da paylaştığı bu hedefin gerisinde, İnsan'ın, Tanrı ve gelenekten bağımsız olarak kendi bilgi ve ahlak sistemini inşa edebilecek iradeye ve akla sahip olduğu fikri yatmaktadır (Çiğdem 2002: 800). Bu açıdan Kant'ın Aydınlanmayı tarif etmek için kullandığı o ünlü veciz söz "insanın kendi hatasıyla düştüğü ergin olmama durumundan kurtulmak" ve "kendi aklını kullanma cesareti", bireyin kendi aklı dışında hiçbir otoritenin altına girmemesini; kendi aklının kılavuzluğuyla kendi kararlarını verebildiği ahlaki bir yaşamı sürdürebilmesini ifade eder. Bu, aydınlanmanın "özerk birey" anlayışını en iyi özetleyen tanımlardan biridir. Kant'a göre akıl, insanları bir taraftan dünyayı belirli bir biçimde inşa etmeye zorlarken diğer taraftan insanları tek bir doğru ahlâk sistemi kurmaya iter (ibid., s.800). Bunun için yapılması gereken, bireyi geçmişin (feodal toplumun) her tür düşünme biçiminden kurtarmak ve aklın apriori ilkelerince hareket eden bir özgürlük konumuna yükseltmektir. Kant'taki bu özerk birey düşüncesini eğitime ilişkin bir tartışmada ele alan Theodor W. Adorno (1903-1969), modern eğitim anlayışının, Aydınlanma'nın bu idealinden yoksun bir sisteme sahip olduğunu ve bu ideale ters düştüğünü belirtir. Adorno'ya göre "özerk birey" idealinde "kaçınılmaz biçimde kesin, yasa koyucu

bağımsız bir akıl düşüncesi içkindir ve bu akıl eğitimde de tek ölçüt olma iddiasında bulunur: 'Özerk insan' ön koşulu" (Adorno, 2009).

Özerklik kavramının, modern dönem felsefe ve sosyolojideki anlamlarına baktığımızda, kavramın etimolojik kökenle bağının koparılmadan tanımlandığı görülmekte ve burada özerklik kavramı bireyin öz-belirlenimi (self-determination) boyutuyla ele alınmaktadır. Bu çerçevedeki özerk birey, herhangi dış belirlenime maruz kalmadan, bağımsız karar verebilen, aklın ilkeleri doğrultusunda verdiği karar ve eylemleri kendine ait olan bireydir[1]. Buraya kadar olan açıklamayı özetleyecek olursak, özerklik kavramının şu anlamlara sahip olduğu söylenebilir:

- Özgürlük ve bağımsızlık anlamında, dışsal bir gücün egemenliği ve tahakkümü altında olmama durumu,
- Öz-yönetim anlamında, siyasal bir topluluğun kendi yasasını yapma kapasitesi, ve siyasal topluluğun kendi koyduğu yasalara tabi olması,
- Özgür birey anlamında, bireyin dışsal determinizmlerden azade olması ve kendi kendini belirlemesi, kendi geleceğine yön vermesidir.

William D. Coleman özerklik kavramının günümüzde, iki genel kullanım biçimi olduğunu belirtir: Birincisi, kavram bireylerin durumlarına bir gönderme yapar ve ikincisi ise bireylerin içinde yaşadıkları koşulları biçimlendirme kapasitesine gönderme yapar (Coleman vd 2008: 4). Bunun yanı sıra kavram, kolektif birimlerle –ulus-devlet, azınlık grupları, yerli halklar, dinsel hareketler gibi- bağlantılı olarak "kendi yasasını

1 Sosyoloji ve felsefenin kendi kendini belirleyen özne anlamındaki özerk bireyden günümüzde söz edilip edilmeyeceği önemli bir tartışmadır. Örneğin Frankfurt Okulu düşünürlerden T.W.Adorno ve M. Horkheimer "bireyin yükselişi ve düşüşüne" ilişkin yaptıkları analizlerde geç kapitalist dönemle birlikte bireyin artık yaşamadığını, meta üretimi ve kültür endüstrisi çağında bireyin sürekli dışsal bir manüplasyon altında var olduğunu öne sürmektedirler (Horkheimer 1997; Adorno 2003).

yapma kapasitesi" çerçevesinde genellikle Antik Yunan'daki anlama yakın bir biçimde kullanılır (ibid. s.4). Coleman'ın belirttiği ikinci kullanım biçimi bu araştırmanın konusu için önemli olduğundan aşağıda bu kavramsal tanımlara değineceğiz.

2. Ulusal, Etnik Ve Kültürel Sorunlar Bağlamında Özerklik Kavramı

Bu çerçevede ilk olarak Yash Ghai'nin tanımıyla başlayabiliriz. Ghai, özerkliği, etnik veya farklı kimlik talepleri olan gruplara *kendileriyle ilgili özel konularda*[*] doğrudan kontrol olanağı sağlayan bir araç olarak tanımlar (Ghai 2000: 8). Ghai, bağımsız bir devlette toplumun ortak çıkarının korunmasına dönük gücün çoğunluğa tanındığını, buna karşın ise özerklikte küçük grupların kendileriyle ilgili konuları yönetebileceği, yetki ve düzenlemelerin söz konusu olduğunu belirtir. Bu nedenle özerklik, küçük gruplara ilişkin bu türden düzenlemeleri kapsayan özel bir kavram olarak kullanılır ve federalizm, asimetrik federalizm gibi farklı biçimlerde hayata geçirilebilir.

Ghai'nin yaptığı bu tanım iki önemli noktayı öne çıkarır. İlki, özerkliğin sınırı: Özerklikte, belirli bir kolektif grubun elde ettiği yetkilerin kullanımı ve kapsamı "*kendisiyle ilgili konularla*" sınırlıdır. Diğer deyişle, özerk öznenin elde ettiği yetkiler, bu yetkilerden doğan uygulamalar, kurumlar ve kararlar sadece kolektif birimin iç işlerine ilişkin olup "büyük toplumun" genelini etkilemez. Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki söz konusu özerklik, siyasî özerklik (territorial) ise, "kendisiyle ilgili konu" sınırlamasına "toprak/mekan" faktörünü de dâhil etmemiz gerekir. Zira özerklik isteyen kolektif gruplar, topraktan bağımsız bir boşlukta yaşamadığından ve toprakla karşılıklı bir ilişki içinde olduğundan, üzerinde yaşadığı toprakla ilişkisini de siyasi özerklik yetkileri çerçevesinde kendisi düzenlemeli ve yönetmelidir. İkincisi

[*] vurgu bana ait (v.b.a.)

nüfusun büyüklüğü (size of population): Özerklik statü ve yetkisi elde eden kolektif gruplar, genellikle nüfus büyüklüğü bakımından geniş bir popülasyona sahip olmayan küçük, azınlık gruplardır. Bu vurgu özerkliğin, nüfusu göreli büyük gruplar açısından yeterli ve uygun bir araç olup olmadığı, geniş bir coğrafi alana yayılmış nüfus durumunda özerkliğin bu kadar geniş bir alanda uygulanabilir olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Bir başka yazar Atilla Nalbant'a göre özerklik kavramı, "günümüzde devletin ulus altı bir topluluğa kendi organlarıyla kendi işlerini yönetme yetkisinin tanınmasıdır" (Nalbant 2012: 47). Bu yetkilerin idari alana ilişkin olması durumunda Nalbant'a göre söz konusu olan "idari özerklik"; siyasal alanı da kapsaması durumunda ise "siyasi özerklik"tir. İster idari ister siyasi özerklik biçiminde olsun Nalbant'a göre özerklik uygulamaları, çoğunlukla "basit yapılı" devlet biçimlerinde görülen bir yerinden yönetim modeli olup bu bağlamda özerklik uygulamaları devletin *üniter yapısında bir değişiklik yaratmaz* (v.b.a). Başka deyişle bir bölgeye siyasi ya da idari özerklik yetkilerinin tanınmasıyla "devletin biçimi" değişmez, devlet, basit yapılıdan birleşik yapılı devlet biçimine dönüşmez (ibid., s. 19). Çünkü özerklik, bir *siyasal merkezin varlığını* (v.b.a) ve bu merkezden özerkliği anlatan bir kavramdır (ibid., s. 39).

Nalbant'ın özerklik tanımında bunun, üniter devletlerin yapısında bir değişiklik yaratmadığı vurgusu ön plana çıkar. Buna göre, bir bölgeye ya da gruba devletin tek-elinde topladığı bir takım idari ve siyasi yetkileri devredip yerinden yönetimi güçlendirmesi, devletin nihai hedefi olan siyasal birliği sağlama yolundaki örgütlenme biçimlerinden biri olan "üniter" yapısını bozmaz. Bu nedenle genellikle iddia edildiğinin tersine, özerklik devletin toprak bütünlüğüne zarar vermez. Aksine daha önce de tartıştığımız gibi özerklik sayesinde devletin toprak bütünlüğü ve üniter yapısının bozulmaması asıl hedeflerden biridir (Benedikter 2012: 39, Kymlicka 1998:

290). Nalbant'ın tanımından çıkan bir diğer önemli nokta ise, özerkliğin siyasal merkezi tanıdığı ve kabul ettiğidir. Buna göre özerk yönetim, genelde merkezin siyasal yetki ve sorumluluk alanına bırakılmış olan ulusal güvenlik, uluslararası diplomasi, yargı ve anayasa gibi konularda hala merkeze bağlıdır. Özerk bölgenin, merkeze olan bağımlılığı/bağımsızlığı pek çok faktöre bağlı olarak ülkeden ülkeye değişmekte ve hangi yetkilerin merkezde hangilerinin özerk yönetimde olacağı merkez ve özerk bölge arası ilişkileri, gerilimleri belirlemektedir. Dolayısıyla özerkliğe içkin bağımsızlık anlamı günümüzde, egemen, müstakil bir devlet olma anlamında değil, egemen devletin merkezi siyasaları ve kararlarından bağımsız olmak anlamına gelir.

Ghai ve Nalbant'ın tanımları genel olarak özerkliğin ele alınış ve kavranışına ilişkin ipuçlarını ve özellikleri ifade etmesi bakımından yeterlidir. Bu tanımlara ek olarak özerkliğe ilişkin hemen pek çok yazarın ortaklaştığı birkaç noktayı belirtebiliriz. Bunlardan ilki, azınlıkların ve kolektif hakların korunması bağlamında özerklik, ulusal/etnik/kültürel çatışma, anlaşmazlık ve sorunların yaşandığı toplumlardaki gerilimleri azaltır ve sonlandırır (Kymlicka 1998: 275). İkinci olarak özerklik, etnik ve ulusal topluluklara kendi kimlik, dil ve kültürlerini yaşatma fırsatı sunar (Benedikter 2012: 55). Üçüncü olarak özerklik, azınlık gruplarının siyasal katılımını güçlendirir ve ayrılma potansiyelini azaltır (ibid., s. 55). Dördüncü olarak, merkezi devlet ile azınlık grupları arasında ileride yaşanacak sorunların anayasal ve hukuki bir düzlemde çözülmesine yardımcı olur (ibid., s. 55). Ve son olarak özerklik, bir ülkedeki demokrasinin çoğulcu yapısına katkı sunar ve de yerel düzeyde demokrasinin gelişimini destekler (Ersanlı ve Bayhan 2012: 212).

İKİNCİ BÖLÜM: ÖZERKLİĞE TEORİK YAKLAŞIMLAR

Giriş

Günümüzde özerklik, ister kolonyal bir geçmişi olan –Latin Amerika gibi- toplumlarda dekolonyal bir direniş siyaseti biçiminde olsun isterse ulusların kendi kaderini belirleme mücadelesinin –Filistin, Sudan, Açe gibi- bir parçası biçiminde olsun, halkların kendi yaşamlarını belirleme taleplerinin, huzur ve güven içinde bir yaşamın yolu olarak geniş bir yelpazede karşımıza çıkar. Bu anlam yelpazesi içinde özerklik uygulamalarının her biri kendine özgü süreçler ve yapılar olmasıyla farklılıklar gösterse de genel olarak özerkliğe ve özerklik modellerine dair iki yaklaşım arasında bir ayrım yapabiliriz. Araştırmamızın kuramsal temelini oluşturacak olan bu ayrım, çalışmanın bu bölümünde ayrıntılarıyla ele alınıp gösterilecektir. Özerklik literatürü ve tartışmalarında olgunlaşmış böyle bir kuramsal ayrımdan henüz sözedebilmek güçtür. Bu nedenle bizim buradaki çabamızın, bir deneme olduğunu ve ileride yapılacak tartışma ve araştırmalarla doldurulacak boşluklar barındırabileceğini şimdiden belirtmek gerekir. Böyle bir ayrımın tatmin edici olması disiplinlerarası bir kuramsal okumayı ve farklı kuramsal yaklaşımları birbiriyle ilişkilendirmeyi gerektirdiğinden bu bölümde kuramsal bir çeşitlilik de söz konusu olacaktır.

Her iki özerklik modeli ve yaklaşımı arasındaki ayrım için işlevsel olabilecek faklı birkaç kavram önerebiliriz. “Avrupa-Latin Amerika”, “Merkez-Çevre”, “Liberal Milliyetçi-Radikal Demokratik” gibi kavram çiftleri her iki özerklik model ve anlayışının hem politik hem de pratikteki farkını ifade etmeleri bakımından işlevsel kavramlardır. Bu kavram çiftlerinden ilki (Avrupa, Merkez, Liberal Milliyetçi), ulusal, etnik ve kültürel çatışma ve sorunlar karşısında istikrarsızlaşan, zayıflayan ve hatta dağılma aşamasına gelen mevcut ulus devletlerin karşı karşıya olduğu bu “riski ve tehlikeyi” ortadan kaldırmaya dönük politikaların bir parçası olarak doğan özerklik

modellerini ifade eder. Kavram çiftlerinden ikincisi ise (Lâtin Amerika, Çevre, Radikal Demokratik) vurgunun daha çok devletten topluma, "anti-moderniteden alter-moderniteye", temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye ve kapitalizm dışı farklı ekonomik alternatiflere (katılımcı, dayanışmacı, topluluk ekonomileri gibi) kaydığı özerklik modellerini ifade eder. Önermiş olduğumuz bu kavram çiftlerinden biz bu çalışmada "Liberal Milliyetçi" ve "Radikal Demokrasi" kavramlarını kullanmayı tercih edeceğiz.

Burada hemen küçük bir parantezle, tercih ettiğimiz "radikal demokrasi" kavramı ile Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau'nun "Radikal Demokrasi ve Sosyalist Strateji" çalışmasında, hegemonya mücadelesinde yeni sol bir alternatif için bir strateji anlamı taşıyan "radikal demokrasi" kavramına bir gönderme yapmadığımızı açıkça belirtmek gerekir. Gerçi bu özerklik modelleri ve de bunun aktörleri Mouffe ve Laclau'nun ele aldığı bağlamda radikal demokratik bir stratejinin pek çok boyutunu taşımaktadır. Geleneksel solun sınıf, devlet, ekonomi ve devrim gibi önemli kavramlarıyla arasına koyduğu mesafe anlamında bu örnekler yeni, alternatif bir sol olarak görülebilirler. Geleneksel solun tekil politik öznesine (sınıf) ve tek antagonizmasına (proleterya-burjuvazi) karşı radikal demokrasi, toplumsal alanda antagonizmaların çoğulluğundan ve bunlar arasındaki eşdeğerlikten hareketle siyasetin alanını genişletir. Buna bağlı olarak siyasal öznelerin çoğulluğunu veri alır, baskıya karşı farklı mücadeleleri birleştirip yeni siyasal özneleri eklemler ve ittifaklar oluşturur. Modern yurttaşlık fikrine bağlı kalmadan özel ve kamusal alan sınırlarını aşındırır, demokratik mücadele alanında hareket eder ve bunu sivil topluma ve de devlete doğru genişletir. Ve bu özerklik mücadeleleri, muhalefet stratejisine karşı yeni bir düzen kurma stratejisine dayanır (Laclau ve Mouffe 2008: 269-293). Fakat bizim bu kavramı tercih etmemizin gerisinde yatan neden daha çok, aktörlerin kendi mücadelelerini radikal bir demokrasi mücadelesi

olarak görmeleri ve bunun ise yeni bir sol stratejiyi değil daha ziyade temsili demokrasi yerine doğrudan demokrasinin kurumsallaşmasını ifade etmesidir. Bu yönüyle bu özerklik mücadeleleri, doğrudan demokrasiyi tek örgütlenme biçimi olarak görmeyen Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasi stratejisinden ayrılır (ibid., s. 282).

Bu çerçevede aşağıda ilk olarak liberal milliyetçi yaklaşım ve ardından radikal demokratik yaklaşım ele alınacaktır. İlk kısımda liberal milliyetçi yaklaşımının özerkliği hangi bağlam ve sorunsal içerisinde ele aldığı; bu bağlamın temel çıkış noktaları ve ilkeleri; ulaşmaya çalıştığı nihaî hedef(ler) tartışılacaktır. Ve nihayetinde, çatışmaların çözümü ve azınlıkların korunması bağlamında başarılı bir (siyasal) özerkliğin kurucu işlevsel öğeleri olarak Thomas Benedikter'in (2012) belirlediği on temel kriter bu bölümün sonunda açıklanacaktır. İkinci kısımda ise yine benzer biçimde radikal demokratik yaklaşım içinde özerkliğin hangi bağlamda konumlandığı ele alınacaktır. Latin Amerika yerli özerklik örneklerinden hareketle, burada liberal milliyetçi özerklik modellerinden kimi yönleriyle farklılaşan özerklik anlayış ve modellerine ilişkin teorik bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. Öncelikle bu özerklik mücadelelerinin kolonyalizm, neoliberalizm ve ulus devlet bağlamı içindeki yeri tartışılacak ve bu bağlamda yerli özerklik mücadelelerinin sadece bir 21.yy sosyalizm mücadelesi ya da bir bağımsızlık/kurtuluş arayışı olmadığı, bunun ötesinde her tür hiyerarşik iktidar yapısına karşı toplumsal özgürleşme hedefine dönük dekolonyal süreçler olduğundan hareket edilecektir. Bu yönüyle yerli özerklik mücadelelerinin protesto araçlarıyla yetinen kitlesel toplumsal mücadele biçimleri olmanın ötesinde Hardt ve Negri'nin "anti-modernite" ve "alter-modernite" kavramsal ayrımına referansla, özerkliğin ve alternatif kurumların inşasına dönük bir kurucu siyaset olduğu tartışılacaktır. Bunu daha sonra kurucu aktörlerin kimler olduğu ve özerkliğin inşa süreci tartışması izleyecektir. Son olarak yerli özerklik modellerinin yapısal

benzerliklerinden hareketle Leo Gabriel'in (2005b) oluşturduğu on hipotez ele alınacaktır.

1.LİBERAL MİLLİYETÇİ YAKLAŞIM VE ÖZERKLİK

Liberal milliyetçi yaklaşımda özerklik konusunun ele alındığı birbiriyle ilişkili birkaç sorunsaldan söz edebiliriz. Bunlardan ilki, "homojen bir devlet ve devlet ulusu (state nation) anlayışı ile farklı uluslardan gruplar aynı devlet çatısı altında bir arada nasıl yaşayabilir?" sorusudur. Başka deyişle, egemen ulusa ait olmayan (azınlık) ulusların liberal demokratik bir rejimde demokratik yollarla nasıl temsil edileceği sorusudur. İkincisi "egemen ulus ve kültürden olmayan grupların kolektif ve bireysel hakları, devlet karşısında nasıl korunabilir?" sorusudur. Ve üçüncüsü ise "çok-uluslu/kültürlü/etnikli modern devletlerde yaşanan ve bu devletlerin zayıflamasına neden olan çatışmalar nasıl sonlandırılabilir ve barışı tesis edecek araçlar nedir?" sorusudur. Her üç soru farklı tematik alanları oluşturmakla birlikte her üçüne içkin temel iki ilke bu alanların ortak noktasını oluşturur. Birinci ilkeye göre demokratik liberal bir devletin görevlerinden bir tanesi, kendi egemenliği altındaki "azınlıkların" haklarını korumaktır. Kolektif ve bireysel hakların temel garantisi, evrensel demokratik ilkelere göre işleyen modern bir devlettir ve aynı zamanda bu hakların korunması ve gözetilmesi de devletin varlığını sürdürmesinin önemli bir garantisidir. İkinci ilkeye göre devlet olmaksızın hakların garantisinden söz edilemeyeceğinden, zayıf, işlevsiz ve dağılma tehlikesi bulunan devletler, liberal demokratik prensiplere bağlı modern devletler olarak yeniden inşa edilmelidir. Birinci ve ikinci soruya ilişkin tartışmaları aşağıda "kolektif hakların kullanımı" başlığı altında; üçüncü soruya ilişkin tartışmaları ise "çatışmaların çözümü ve özerklik" başlığı altında ele alacağız.

1.1.Kolektif Hakların Kullanımı

Farklı ulusal, kültürel ve etnik grupların aynı devlet çatısı altında "barışçıl" bir biçimde nasıl bir arada yaşayabileceği, modern çok-uluslu ve çok-kültürlü toplumların reçeteler aradığı en önemli politik konulardan biridir. Özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası yaşanan emek göçü, Batının gelişmiş sanayi toplumlarında bu soruyu daha fazla tartışılır hale getirmiştir. Yoğun bir biçimde çok-kültürcülük tartışmalarının yaşandığı bu toplumlarda, farklılıkların bir arada nasıl yaşayacağı sorusuna değişik cevaplar verilmektedir. Habermas ve Rawls gibi 'cumhuriyetçi ilkelere' vurgu yapan düşünürlerin cevaplarına göre, farklı uluslar ve kültürlerin aynı devlet çatısı altında barışçıl bir biçimde yaşayabilmesi mümkündür ve bu birlikte yaşam ancak "bireysel haklar" manzumesinin genişletilmesiyle sağlanabilir. Bu yaklaşıma dayanan kimi uluslararası insan hakları metinleri de bireysel ve grup haklarına birlikte vurgu yapıyor olmakla birlikte, birincinin korunması durumunda ikincisinin de korunacağını varsaymaktadır (Aral 2010: 66). Charles Taylor ile giriştiği çok-kültürcülük tartışmasında Jürgen Habermas, bireysel hakların garanti altına alınmasıyla kolektif hakların da güvenceye kavuşup kavuşmayacağı sorusunu tartışır (Habermas, 2012). Habermas'a göre Taylor, iki tür liberalizm anlayışı arasında ayrım yapıyor. Birinci tür liberalizmde, devlet bireysel özgürlük, kişisel refah ve vatandaşların güvenliği dışında başka kolektif haklara dönük hedefler gütmemelidir. İkinci tür liberalizmde ise devlet, belirli bir ulusun, dinin ya da kültürün hayatta kalması ve geliştirilmesi için çaba harcamalıdır (ibid., s.124-125). Habermas bu ayrımda, birinci tür liberalizm anlayışının doğru olduğunu belirtir ve devletlerin kolektif grupların haklarını koruma konusunda rol üstlenmemesi gerektiğine vurgu yapar. Habermas'a göre çok kültürlü bir toplumda, karşılıklı tartışmaları sağlayacak ve geliştirecek iletişim araçları olmasa da liberal bir kültür ve gönüllü ortaklığa dayalı iyi işleyen bir kamunun varlığı durumunda farklı etnik gruplarının ve kültürel yaşam biçimlerinin eşit hakları güvence altında

olabilecektir. “Bu durumda, eşit öznel hakların demokratik olarak hayata geçirilmesi süreci, farklı etnik grupların ve kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla bir arada var olma güvencesiyle sağlanabilecektir. Bunun için, özel bir temellendirmeye ve rakip bir ilkenin öne sürülmesine gerek yoktur” (ibid., s. 129). Çünkü Habermas, iyi işleyen bir kamunun, kişinin toplumsallaştığı ve kimliğinin oluştuğu öznelerarası deneyim ve yaşam bağlamını gözettiğinde, kişi dokunulmazlığı hakkını zaten güvence altına alacağını belirtir. Bundan doğan hukuki ve fiili eşitlikten dolayı da kapsamlı statü güvenceleri, kendini yönetme hakkı, alt yapı hizmetleri ve devlet yardımları zaten elde edilecektir (ibid., s.129). Dolayısıyla Habermas, iyi işlemeyen bir liberal devleti çok kültürlü toplumlarda ortaya çıkan sorunların nedeni olarak gösterirken aynı zamanda sorunun çözümü olarak da yine iyi işlemeyen liberal bir devleti gösterir.

Taylor ve Kymlicka gibi düşünürler de farklı ulusların aynı devlet çatısı altında birlikte yaşayabileceğini belirtir. Ancak Habermas’tan farklı olarak Taylor ve Kymlicka’ya göre, birlikte yaşam ancak farklı gruplara özgü kolektif hakların tanınması ve güçlendirilmesiyle sağlanabilir. Çünkü bireysel hakların garanti altına alınması hiçbir suretle kolektif hakların garantisi anlamına gelmez ve aynı zamanda bireysel haklar çoğu zaman devletleri kolektif hakları gözetmek için yetkili kılmaz. Diğer yandan bireysel haklar çoğu zaman, kolektif grupların self-determinasyon hakkına dönük talepleri de karşılamaz. Bu itirazlarla Taylor ve Kymlicka, ikinci tür liberalizm anlayışının doğru olduğundan hareket eder ve kolektif hakların korunması, geliştirilmesi yönünde liberal devletlerin rol üstlenmesi gerektiğini belirtirler. Burada karşımıza elbette şu önemli soru çıkar: Farklı ulusların ve kültürlerin kolektif hakları nasıl garantiye alınır ve korunur, başka deyişle (liberal) devletler grupların kolektif haklarını nasıl ve ne şekilde koruma altına alır/alabilir?

Özerklik talep ve tartışmalarının karşımıza çıktığı bağlamlardan biri de budur. Kolektif grup haklarının korunması ve geliştirilmesinin önemli araçlarından biri olarak özerklik tartışmalarında, iktidarın merkezi yapısı karşısında "azınlık[2] gruplarının" her zaman güçsüz ve savunmasız olduğundan hareket edilir ve bu grupların kendi varlığını koruma ve geliştirmede özerklik işlevsel bir araç olarak görülmektedir (Kymlicka, 1998; Benedikter, 2013; Ghai, 2000; Wollf, 2011). Devletin merkezi iktidar yapısı, azınlık gruplarını her zaman dezavantajlı gruplara dönüştürmekte ve genellikle iktidardan dışlayarak katılım ve karar süreçlerinde ayrımcılığa maruz bırakmaktadır (Oran 2010: 44). Dolayısıyla, bireysel düzeydeki ayrımcılık karşıtı yasalar ve önlemler bu sorunun çözümünde yetersiz kaldığından, özerklik azınlıkların eşit şansa sahip olabilmelerinin en güvenilir ve en önemli araçlarından biri haline gelir (Benedikter 2012: 34).

Will Kymlicka'nın deyişiyle bu bağlamda özerklik küçük uluslara, büyük uluslar karşısında bir "dışsal koruma" sağlar (Kymlicka 1998: 73-75). Kymlicka'ya göre etnik veya ulusal grupların talep ettiği iki tür hak söz konusudur. Birinci tür haklar grubun kendi üyeleri karşısında talep ettiği haklar olup grubu birey karşısında korumayı amaçlayan "iç kısıtlamalardır". İkinci tür haklar ise gruplar arası ilişkilerle ilgili olup grubu, büyük toplumun kararlarının etkisinden korumayı amaçlayan "dışsal koruma" hakkıdır (Kymlicka 1998). Kolektif hakların korunmasında devletin aktif rol üstlenmesinin liberal bir devlet anlayışında bir çelişki yaratmayacağını savunan Kymlicka, özerkliğin "dışsal koruma" işlevinin azınlıklar açısından faydalı olacağını belirtmekte ve fakat özyönetim hakkının yurttaşlığın bütünleştirilmesine ve toplumsal

[2] Kimin azınlık sayılacağı tartışması bu çalışmanın esasını oluşturmadığından burada, Baskın Oran'ın sosyolojik azınlık tanımındaki anlamda kullanılmaktadır. Sosyolojik anlamda azınlık, bir toplumda sayısal az olan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı özelliklere sahip grupları ifade eder (Oran 2010: 26).

entegrasyona karşı ciddî bir meydan okuma içerdiğini belirterek özerkliğe ihtiyatla yaklaşmaktadır (Kymlicka 1998: 275). Özerkliğin yurttaşlık bağını zayıflatabilme potansiyeli nedeniyle Kymlicka ulusal sorunların da grup farklılığına dayalı çok-kültürcülük politikalarıyla çözülmesinin daha uygun olacağını zımnen kabul eder. Buna rağmen, bugün yaşanan ulusal sorunların barışçıl çözümü açısından özerklik taleplerini dikkate almaktan başka çarenin olmadığını; bu taleplerin reddedilmesinin toplumda ayrışmayı daha da güçlendireceğini ve toplumun parçalanmasını beraberinde getireceğini de belirtmektedir (ibid, s. 275).

Liberal demokrasilerde kimi devletler, azınlık grupların kolektif haklarının korunmasına yönelik bir takım politikaları hayata geçirmektedir. Anadilde eğitim hakkı, dilin kamusal kullanımı, temsil sisteminin iyileştirilmesi, azınlık okullarının açılması bunlardan bazılardır. Kolektif bir hak olarak özerkliğin hayata geçirilmesinde liberal demokratik bir devletin yerine getirdiği koruyucu rol, özellikle özerkliğin hukukî bir güvenceye kavuşmasında ortaya çıkar. Özerklik, devlet yasası, anayasa, özel statü ve hukukî reformlar gibi düzenlemelerle azınlık grupları ile yapılacak özerklik antlaşmalarının, statü belgelerinin, anayasal ve hukuksal düzenlemelerin taraflarından birini oluşturur. Bu açıdan özerklik, özerklik talep eden grup(lar) ile merkezi devlet arasında yapılan müzakereler sonucu doğan hukukî (dejure) bir ilişki olarak ortaya çıkar. Benedikter, hukukî temelde özerkliğin ortaya çıktığı dört durum tespit eder: Birinci durumda özerklik, İspanya ve İtalya'da olduğu gibi bir devletin kendini yeni bir anayasa temelinde yeniden inşa ettiği dönüşüm sonucu ortaya çıkmaktadır. İkinci durumda özerklik, Aland Adaları, Güney Tirol ve Kırım'da olduğu gibi, belirli bir bölgeye ilişkin yaşanan uluslararası anlaşmazlıkları çözmek için ortaya çıkmaktadır. Özerkliğin ortaya çıktığı üçüncü durum, Açe, Mindanao ve Nikaragua'da olduğu gibi, iç çatışma şeklindeki sorunların çözümüne dönük barış anlaşmaları ve müzakerelerdir.

Ve son olarak özerklik, Porto Riko, Hollanda Antilleri ve Grönland'da olduğu gibi, bağımlı ya da sömürgeleştirilmiş bölgelerin statüsünün değişmesi sonucu ortaya çıkmaktadır (Benedikter 2012: 42).

Günümüzde pek çok uluslararası sözleşme de kolektif hakların korunması yönünde taraf devletlere bir takım sorumluluk ve yükümlülükler öngörür, ancak bunlar bağlayıcı olmayan tavsiye niteliği taşırlar[3]. Bir bakıma özerkliğe uluslararası hukuk zeminini oluşturan bu antlaşma ve konvansiyonlar devletlerin toprak bütünlüğünü bozmamak koşuluyla "özerkliğin" bir kolektif hak olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (ILO) 1989'da kabul ettiği, 1991'de yürürlüğe giren ulusal sınırlar içinde yaşayan "yerli halkların" haklarının korunması ve geliştirilmesi için devletlerin yapması gereken önleyici ve koruyucu uygulamalara bir çerçeve sunan "Bağımsız Devletlerde Yaşayan Yerli Halklarına İlişkin Antlaşmanın", ikinci maddesinin 1. ve 2. fıkraları yerli halkların korunması ve bütünlüğünün bozulmaması için hükümetlerin alması gereken önlemleri sıralar (ILO 1991). Belgede yerli halkların kendi kurumlarının, yaşam biçimlerinin, ekonomik gelişimlerine ilişkin kontrolün kendi ellerinde olması ve devletlerin buna karışmaması gerektiği belirtilir. Bu çerçevede, eğitim, iş, sağlık, çevre, mülkiyet hakları ve doğal kaynaklar gibi alanlara ilişkin yerli halkların gelenek ve alışkanlıklarına içkin kendi tarzlarının bozulmadan korunması "kültürel zenginlik" açısından önemli olarak kabul edilmektedir. Belgede hükümetin alacağı önlemlerin amaçları ikinci fıkrada ayrıca belirtilir. Buna göre devletler, (a) yerli halkların mensupları için hakların ve olanakların eşitçe kullanımını güvence altına almalıdır; (b) yerli halkların sosyal, ekonomik ve kültürel haklarının tamamen

[3] Söz konusu uluslararası metinlerin Türkçe ve İngilizcesine çeşitli internet sitelerinden ulaşmak mümkün. http://www.uhdigm.adalet.gov.tr/sozlesmeler/coktaraflisoz/bm1.html

gerçekleştirilmesini, bu halkların kimliklerinin, geleneklerinin, göreneklerinin ve kendi kurumlarının korunmasını desteklemelidir; (c) yerli halklar ile diğer ulusal topluluklar arasındaki sosyo-ekonomik eşitsizliklerin azaltılmasına yardımcı olmalıdır (ILO (169): 1991). Benzer biçimde Birleşmiş Milletler'in (BM) 2007 yılında kabul ettiği "Yerli Halkların Hakları Sözleşmesi" de yerli halkların topraklarını, ülkelerini ve kaynaklarını etkileyecek olan gelişmelere dair kontrolün yerli halkın kendi elinde olması gerektiğine ve bunun için devletlerin ve hükümetlerin alacağı önleyici, koruyucu ve geliştirici tedbirlere değinen bir diğer uluslararası sözleşmedir.

Özerkliğin uluslararası hukuki zeminine ilişkin genel olarak üç temel uluslararası kaynak veri alınır (Benedikter 2012: 35; Ghai 2000: 3). Birincisi, insan hakları belgeleri ve konvansiyonlarıdır. Birleşmiş Milletler tarihinde insan hakları konusunda vurgu, uzunca bir dönem çoğunlukla "bireysel haklara" dönük olmuş ve kolektif haklar bu kapsamın dışında tutulmuştur. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonunun insan hakları konusuna yaptığı yeni yorum ve katkılar "belirli bir ölçüde özerkliği ve azınlıkların kültürel ihtiyaçlarının korunması için grup haklarının tanınmasının gereğini" göstermiştir (Benedikter 2012: 36). Avrupa Parlamentosu'nun 1994 tarihli "Çerçeve Konvansiyonu" bireysel haklar çerçevesinde azınlıkların temel haklarının korunmasının kültürel kimlikler açısından önemini vurgulamakla birlikte açık bir biçimde olmasa da belirli bir sınıra kadar özerkliğe vurgu yapar (ibid., s. 36). Özerklik bağlamında gönderme yapılan ikinci bir kaynak, bizim de yukarı da değindiğimiz 1991 tarihli ILO konvensiyonudur (ibid., s. 37). Benedikter'e göre 1991 tarihli konvansiyon, yerli halklara ilişkin paternalist ve asimilasyonist yaklaşımların yer aldığı ILO'nun 1959 tarihli belgesinden tamamen bir kopuşu ifade eder (ibid., s. 37). Yerli halkların hakları çerçevesinde Birleşmiş Milletlerin 2007 tarihli "Yerli Halkların Haklarına İlişkin BM Deklarasyonu" yerli halkların kendi kaderini tayin hakkını tanıyan belgelerden biridir

(ibid., s. 37). Peki yerli halkların haklarına ilişkin bu tür uluslararası konvansiyonlar yerli halkın haklarının iyileştirilmesinde ne tür değişimler yarattı sorusuna Benedikter, Avustralya ve Yeni Zelanda'da olduğu gibi toprak haklarının tanınması; Kanada'daki Nunavut bölgesinde olduğu gibi siyasal özerkliğin yeni biçimlerinin ortaya çıkması cevabını vermektedir (ibid., s. 37). Özerklik talepleri bağlamında gönderme yapılan bir diğer uluslararası belge ulusların kendi kaderini tayin (Self-Determinasyon) hakkına ilişkindir. Ulusal sorunların çözümünde self-determinasyon hakkı önemli bir tartışma olduğundan bu konu ayrı bir başlık altında aşağıda biraz daha detaylı ele alınacaktır.

1.1.1.Kolektif Bir Hak Olarak Self-Determinasyon Ve Özerklik

Benedikter'e göre özerkliğin en kapsamlı hukuki temelini, ulusların kendi kaderini belirleme hakkı (Self-Determinasyon) oluşturur (ibid., s. 37). Uluslararası hukuk çerçevesinde 20. yy'ın başlarında, 20. yy. milliyetçilik hareketlerinin ortasında tartışılmaya başlanan self-determinasyon hakkı 18. yüz yıl burjuva devrimlerinde (Fransız ve Amerikan) ve de 1917 Rus devriminde öne çıkan "halk egemenliği" kavramıyla yakın bir ilişki içinde şekil kazanmıştır (Aral 2010: 27; Kütükçü 2004: 260). Self-determinasyon hakkının, uluslararası hukukun bir normu olarak kabul edilmesi uzun bir süreden sonra gerçekleşmiş, 1920 ve 30'larda hukukçular arasında tartışılan bir kavram olmasına karşın 1945 yılında Birleşmiş Milletler kurucu antlaşmasıyla hukuken tanınan bir ilke haline gelmiştir (Aral 2010: 28). Self-determinasyon hakkı, 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde daha çok sömürge ülkelerin bağımsızlık kazanmalarına dönük bir ilke olarak yorumlanmış ve uygulama bulmuştur. 1950'li yılların sonlarına doğru Birleşmiş Milletler aldığı kararlarla self-determinasyonu bir ilke olarak değil bir hak olarak görmeye başlamıştır (Kütükçü 2004: 261). Aral'a göre bu dönemde, bir ilke olarak self-determinasyon üç tip halka kendi geleceğini belirleme hakkı tanımıştır: "Sömürge yönetimi altında yaşayan halklar; sistematik ırkçılığı bir yönetim biçimi

haline getiren rejimlerin sultası altında yaşayan halklar (örneğin 1990'lı yıllara dek Güney Afrika'nın durumu); işgal altında yaşayan halklar" (Aral 2010: 28). Self-determinasyon ilk kez 1966 yılında evrensel bir hak olarak BM tarafından kabul edilmiştir (BM, "Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Haklar Sözleşmesi" ve "Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi") (Kütükçü 2004: 262). Bu tarihsel gelişimiyle birlikte self-determinasyon bugün üçüncü kuşak olarak tabir edilen kolektif haklardan biri olarak kabul edilmektedir (Aral 2010: 7)[4]. Uluslararası hukuk çerçevesinde self-determinasyon hakkının kullanılışına ve anlamına ilişkin iki kritik tartışmadan söz edebiliriz.

Bunlardan ilki günümüzde bu hakkı kullanacak olan halkın kim olduğu, nasıl tanımlanacağı sorusudur. Aral'a göre uluslararası hukuk bağlamında bu hakkın öznesi olan halk, değişik insan topluluklarına gönderme yapar ve yedi tür halktan söz edilebilir. Bunlar, egemen bir devletin ülkesinde yaşayan tüm vatandaşlar; sömürge yönetimi altında yaşayan halklar; toprakları işgal altında olan halklar; halk olma niteliğine sahip ulusal azınlıklar; yerli halklar; bir devlet içinde özerkliğe sahip birimlerde yaşayan insanlar; bir devletin içindeki coğrafî birimlerin her birinde yaşayan insanlardır (Aral 2010: 43). Bununla birlikte Aral'a göre ulusal, etnik ve dini azınlıkların da belli koşulları sağlaması durumunda halk kabul edildiği ve self-determinasyon hakkını kullanabildiği durumlar bulunmaktadır. Bu koşullar: azınlık grubunun ortak etnik veya dini bir kimliğe sahip olması, kolektif kimliğini korumak istemesi, belli bir coğrafi alan üzerinde çoğunluk oluşturması ve kendisini temsil etme yetkisini gösterecek bir örgütlenme içine girmiş olmasıdır (ibid., s. 40).

[4] Self-determinasyonun yanı sıra üçüncü kuşak kolektif hakları Aral şu şekilde sıralar: Azınlık hakları, yerli hakları, barış hakkı, kalkınma hakkı, çevre hakkı, insanlığın ortak mirasını paylaşma hakkı, insani yardımlardan faydalanma hakkı (Aral 2010: 7).

İkinci tartışma ise, "mevcut egemen devletlerin toprak bütünlüğünü gözeten uluslararası norma rağmen bugün self-determinasyon hakkı bu devletlerin toprak bütünlüğünü bozması pahasına uygulanabilir mi?" sorusudur. Başka deyişle, temel insan hakları ve kolektif hakları, devlet tarafından sürekli ihlâl edilen bir halk, bu haklarını kullanabileceği ve koruyabileceği daha adil bir başka yönetim tercihte bulunabilir mi, bu bağlamda self-determinasyon hakkını kullanıp bağımsızlık veya serbest birleşme yoluna gidebilir mi?. Devletlerin toprak bütünlüğünün korunması ilkesi bakımından bugün ne uluslararası toplum ne de her bir ulus devlet, self-determinasyon hakkını kendi aleyhine olacak şekilde desteklememektedir. Bu nedenle denilebilir ki günümüzde self-determinasyon hakkı daha çok bir halkın kendi geleceğini belirleyen konulardaki karar süreçlerine katılımın sağlanması şeklinde bir işlev içinde ele alınmaktadır (Aral 2010: 39). Devlet bütünlüğü ilkesi ihlal edilmediği müddetçe, self-determinasyon hakkı daha çok "içsel self-determinasyon" hakkı olarak tanınmakta ve bu ise sınırlı bir kültürel ve siyasi özerklikten federasyona kadar uzanan çeşitli seçenekleri gündeme getirmektedir (ibid., s. 44).

Halkın kim olduğu ve devletlerin toprak bütünlüğünün korunması tartışmaları da göstermektedir ki self-determinasyon çoğunlukla varsayıldığı ve kabul edildiği üzere her zaman bağımsızlık, kopma, ayrılma ya da ayrı bir ulus devlet inşa etme olarak değil, bir devletin egemenlik sınırları içerisinde kalarak da uygulanabilmektedir. Bu bakımdan iki tür self-determinasyonun uygulama biçimi söz konusudur: Biri "içsel self-determinasyon (Intern-Selfdetermination) ve diğeri ise "dışsal self-determinasyon" (Extern-Selfdetermination). Dışsal self-determinasyon, ayrılarak kendi bağımsız devletini kurma hakkıdır (Oran 2010: 37). Baskın Oran, günümüzde dışsal self-determinasyon hakkının, içsel self-determinasyona izin vermeyen ülkelerde geçerli olabileceğini belirtmektedir (ibid., s. 37). İçsel self-determinasyon hakkı ise iki anlamı

kendi içinde barındırır. Bunlardan birincisi bağımsız bir devletin tüm yurttaşlarının kendi istediği yönetim biçimine karar verme hakkıdır. İkincisi ise, kolektif bir kimliğe sahip etnik veya dini azınlık gruplarının bu kimliğini koruma, geliştirme hakkı ve de bunun devletçe tanınması hakkıdır (Aral 2010: 44). Benedikter, jenosit, katliam, sürgün gibi insanlığa karşı işlenmiş suçların ya da farklı ulusal, kültürel ve etnik gruplara karşı işlenen yok etme politikalarının ayrılma taleplerini meşru kılıp kılamayacağının hala tartışıldığı bir dönemde, içsel self-determinasyonun bir türü olarak özerkliğin her zaman önemli bir seçenek olduğunu belirtir. Özerklik hakkını tanıyan bir devlet, bu sayede kolektif hakları koruduğunu ve azınlıkların özgürlüklerini sağladığını gösteren bu adımla, ayrılmaya karşı alternatif bir seçenek sunmuş olur (Benedikter 2012: 38).

Self-determinasyonun normatif bir çerçevede anlam kazanmasında Marksizm içi tartışmaların ve V.İ. Lenin, J. Stalin, O. Bauer ve R. Luxemburg gibi isimlerin önemli katkısı olmuştur. Bu tartışmalarda Lenin ve Stalin self-determinasyonu, daha çok dışsal self-determinasyon olarak ayrı bir ulus devlet biçimindeki bağımsızlıktan başka bir anlamı olamayacağı şeklinde tanımlayıp açıklamıştır. Buna karşın, Ostromarksist Otto Bauer ve Polonyalı Rosa Luxemburg ise ulusal sorun bağlamında self-determinasyonu daha çok içsel self-determinasyon olarak görmüş ve bunun (kültürel) özerklik şeklinde mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Bauer ve Luxemburg'un görüşlerine ilerleyen bölümde Kültürel Özerklik bahsinde yer vereceğimizden burada kısaca Lenin'in self-determinasyon görüşlerini aktaracağız.

Lenin, self-determinasyon tartışmasında bu hakkı, 1789 sonrası ortaya çıkan burjuva demokratik devrimlerle ilişkisi içinde ele alır. Lenin'e göre Batı Avrupa'da ortaya çıkan ulusal ve milliyetçi hareketler, kapitalizmin ihtiyaçlarına uygun bir siyasal örgütlenme biçimi olan ulus-devletlerin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

> "Bütün dünyada kapitalizmin feodalizme karşı nihai zaferi dönemin ulusal hareketleriyle kol kola gitmiştir. Meta üretiminin nihai zaferi için burjuvazi yurtiçi pazarı ele geçirmek ve aynı dili konuşan bir halkın yaşadığı toprak parçalarını siyasal açıdan birleştirmek, o dilin gelişiminin ve edebiyatında kök salmasının önündeki tüm engelleri ortadan kaldırmak zorundadır" (Lenin 2012: 44).

Ulus devletler, modern kapitalizmin gereklerini en iyi karşılayan yapılar olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır (ibid, s. 44). Bu tarihsellik içinde Lenin, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkının bağımsızlık, yani kendi ulus devletini kurmanın dışında bir alternatifinin olmadığını belirterek, Marksistlerin de bu tarihsellik açısından ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını kendi ulus devletini kurma olarak görmeleri gerektiğini belirtir. "…ulusların kaderlerini tayin etmelerinin bu ulusların yabancı ulusal bünyelerden ayrılmaları ve bağımsız bir ulus devletin kurulması anlamına geldiği sonucuna varmamız kaçınılmaz bir gerekliliktir" (ibid., s. 45).

Lenin, ulusal sorunun ele alınmasının ve bu sorun karşısında proleter bir tavrın gösterilmesinin Rusya için teorik ve pratik nedenleri üzerinden hareket eder. Ulusal bir hareketin önderliğini yapan burjuvazi, bütün ulusal taleplerin desteklenmesinin gerektiğini bildirir. Oysa Lenin, proletaryanın ulusal sorundaki politikasının burjuvaziyi ancak belirli doğrultuda destekleme yönünde olması gerektiğini ve de bu desteğin asla burjuvazinin politikasıyla örtüşmemesi gerektiğini belirtir. Proletarya, ulusal sorun doğrultusunda burjuvaziyi, "ancak ulusal barışı sağlamak için, eşit haklar sağlamak ve sınıf mücadelesi için en iyi koşulları yaratmak için destekler" (ibid., s. 60). Proletaryanın politikası noktasında bir diğer husus ise, proletarya için asıl olan kendi sınıf gelişimini güvence altına almak ve her ulusal talebe olumlu yaklaşmamak; çünkü teorik olarak burjuva demokratik devrimin ayrılmayla mı yoksa eşitliğin sağlanmasıyla

mı sonlanacağı ön kestirilemezdir. Proletarya, ulusların kendi kaderini tayinine tam destek sunar ancak hiçbir ulusa öncelik ya da sonralık atfetmez.

Lenin, ulusal hareketlerin taşıyıcısı ve öncüsü olarak burjuvaziyi görür. Her ulusal mücadelenin bu çerçevede sınıfsal bir karakter taşıdığı gerçeğinden hareketle, ezen ulus ve ezilen ulus milliyetçiliği ayrımına gider ve burjuvazinin kendi çıkarlarını ulusal çıkar olarak göstermesine karşı durulması gereğinden söz eder. Bu çerçevede proletaryanın tavrının iki yönlü olması gerektiğini belirtir. Birinci yönüyle proletarya ezen (egemen) ulusun ayrıcalıklarına ve şiddetine karşı mücadele yürütür ve ikinci yönüyle ezilen ulusun ayrıcalıklar peşinde koşmasına karşı olur. (ibid., s. 63). Lenin, ulusal hareketlerin ayrıcalıklara dönük mücadeleleri karşısında anti-ulusal bir söyleme sahip olmakla birlikte, ezilen ulus burjuva milliyetçiliğinde demokratik bir karakter olduğunu yine de teslim eder: "Her ezilen ulusun burjuva milliyetçiliği baskıya karşı yönelmiş genel bir demokratik içeriğe sahiptir ve bizim kayıtsız şartsız desteklediğimiz işte bu gerçektir" (ibid., s. 64). Buna koşut olarak egemen ulusun proletaryasının öncelikli politik görevi, dâhil olduğu ulusal ayrıcalıklara karşı savaşmaktır: "Rusya'da bağımsız bir ulus-devlete sahip olmak şimdilik yalnızca Büyük Rusların ayrıcalığıdır. Biz her türlü ayrıcalığı reddeden Büyük Rus proleterleri olarak bu ayrıcalığı da reddediyoruz" (ibid., s. 65)[5].

Sonuç olarak Lenin, tarihsel bir okuma içinde self-determinasyonun, sadece dışsal olabileceğini, kapitalizmin gelişimi için en iyi koşulları sunan siyasal örgütlenmenin ulus-devlet olduğunu belirtir. "Marksistlerin programındaki 'ulusların kaderlerini kendilerinin tayin etmelerinin tarihi-ekonomik açıdan bakıldığında siyasal kaderlerini kendilerinin tayininden, devlet bağımsızlığından ve bir ulus-devletin kurulmasından

[5] Milliyetçilik diskurundan Lenin'in çıkardığı bu sonuç, bugün özellikle Türkiye özelinde karşılaştığımız kimi sosyalist anlayışların egemen ulus milliyetçiliğine teşne siyasetlerinin hiç de Leninizm'le bağdaşık olmadığını ifade etmesi bakımından önemlidir.

başka bir anlam taşımayacağı anlamına gelir" (ibid., s. 49). Lenin, self-determinasyonun kültürel özerklik olarak da mümkün olabileceğini tartışan O. Bauer ve R. Luxemburg'un bu yaklaşımlarını da sert bir üslupla eleştirir. Bu eleştirilere ileride, kültürel özerklik başlığı altında değinilecektir.

1.2. Çatışmaların Çözümü Ve Özerklik

Modern ulus devletlerdeki ulusal veya etnik sorunlardan kaynaklı yaşanan çatışmaların barışçıl yollarla nasıl çözüleceği; toplum olma vasfının bir gereği olarak savaşa değil, barışa dayalı bir birlikte yaşamın nasıl kurulacağı sorunu modern devletlerin karşı karşıya olduğu en önemli krizlerden biridir. Bu temeldeki çatışma ve sorunlar, ulus devletlerin karşısına önemli bir meydan okuma olarak çıkar. Özellikle soğuk savaş sonrası dönemle birlikte göreli bir artış gösteren ulusal ve etnik temeldeki çatışmalar, ulus devlete tabandan uyguladığı baskıyla devletlerin dönüşüm ve yeniden yapılanmasında önemli rol oynamaktadır. Bu yönüyle ulusal ve etnik hareketler siyasetin yeni aktörleri olarak da karşımıza çıkmaktadır[6].

Her ne kadar ulus devletler ile azınlık grupları arasında görülen bu tür çatışmaların 1990'larla birlikte arttığı görülse de ortaya çıktığı günden itibaren sürekli bir "merkezileşme" eğilimi gösteren modern devletlere karşı itirazlar ve merkezileşme karşısında varlığını koruma ihtiyacı hisseden güçler arasında sürekli bir çatışma var olagelmiştir. Bu anlamda "iç çatışmalar" devletin bünyesinde görülen çok yeni olgular sayılmaz. Günümüzde artış gösteren iç çatışmaları "küresel savaş halinin" bir eğilimi

[6] Kolektif grupların kimlik ve kültürel tanınmaya dönük mücadeleleri "siyasetin etnikleşmesi" veya "etnik siyaset" (Büches 2012; Tetzlaf 2007) olarak görülmektedir. Elbette günümüzde etnik bir siyasetin varlığından söz etmek gereklidir. Ancak bu daha çok toplumların ulusal, etnik ve kültürel çeşitlilik gerçeğini tanımayan "ulus-devlet" gerçeğinde ve de ulus-etnos özdeşliğine sıkı sıkıya bağlılığı savunan anlayışlarda aranmalıdır. Başka deyişle siyaseti etnikleştiren en önemli aktörlerin en başında ve öncelikli olarak ulus devlet gelmektedir.

olarak gören Hardt ve Negri'ye göre bu tür çatışmalar, egemen siyasal birimler arasında, yani ulus devletler arasında yaşanan savaşlardan farklıdır (Hardt-Negri 2011: 19-20). Bunlar, uluslararası hukukun modern savaş anlayışının altını oyan türden çatışmalardır (ibid.,s. 21). Buna göre iç çatışmalar, savaş ve barışa dair modern egemenlik teorilerinin temel anlayışını derinden sarsıyor ve hangisinin kural ve hangisinin istisna olduğunu belirsiz kılıyor. İç çatışmalar, barışın kural olduğu egemenlik anlayışını ortadan kaldırıyor (ibid., s. 22-23). Bununla birlikte, dünyanın dört bir tarafında görülen iç savaş türündeki çatışmalar, savaşın modern egemen devletler arasında cereyan ettiğini düşünen anlayışın artık geçerli olmadığını gösteriyor. Bu yeni durum Hardt ve Negri'ye göre sürekli barış idealinin gerçekleşmesi bir yana bugün "süresiz savaş hali karabasanına doğru…savrulmuş gibi gözüküyoruz. …savaş gerisin geriye dönmüş ve tüm toplumsal alanı basmış gibi görünüyor" (ibid., s. 23-24). Yeni dönem savaş ve çatışmalarının kazanmış olduğu bu yaygınlık, istisnanın artık kural olduğunu, savaşın toplumsal ve siyasal olanı belirlediğini ifade ediyor. Hardt ve Negri'nin öne sürdüğü bu savlar doğrultusunda savaşın belirleyici bir konum kazanmış olmasına rağmen modern devletler, liberal idealin –barışın- bir gereği olarak günümüzde gerçekten çatışmalara herhangi bir çözüm aramazlar mı? Yoksa iddia edildiği gibi günümüzde söz konusu olan yeni bir küresel egemenlik biçimi olarak İmparatorluk, modern çağın geleneksel egemen öznesi ulus devleti tamamen ortadan kaldırmak için çatışmaları besliyor ve hiçbir çözüme olanak tanımıyor mu?

İmparatorluğun savaşa dayalı küresel bir düzen kuralına rağmen, ulus devletlerin hala ayakta kaldığı, varlığını geleneksel tek-devlet tek-millet biçiminde olmasa da İmparatorluğa uyumlu bir biçimde dönüştürerek korumaya ve sürdürmeye devam ettiğini söyleyebiliriz. Devletler sürekli savaş kuralına karşı kendi varlığını sürdürmek amacıyla çözüm arayışlarına da devam etmektedir. Bu arayışlardan biri olarak da

özerklik uygulamaları karşımıza çıkabilmektedir. Başka deyişle özerklik, devletlerin içinde bulunduğu "sürekli savaş" durumuna, bunun devlet egemenliğinde yarattığı kırılganlığa ve istikrarsızlığa karşı bir araç olarak gündeme gelmektedir ki bu bağlamda ulus devletin parçalanmasına, bölünmesine ve istikrarsızlığına karşı bir araç olarak kabul edilmektedir (Kymlicka 1998, Benedikter 2012, Ghai 2000, Pfaff-Czarnecka 2007).

Will Kymlicka, çokkültürlü, çoketnikli ve çokuluslu toplum arasında yaptığı ayrımla özerklik ya da özyönetim hakkının daha ziyade çokuluslu toplumlarda görülen çatışmaları çözmeye dönük bir araç olduğunu söyler (Kymlicka 1998: 275). Etnik çatışmaların sürekli bir çözümü nasıl mümkündür sorusuna ise Benedikter'e göre iki cevap vermek mümkündür. Realist yaklaşıma göre, çatışmaların çözümünde iktidarın toprak temelli ve kurumsal düzeyde paylaşılması en ideal yollardan bir tanesidir. Bu çerçevede özerklik, çatışmaları barışçıl sonlandırmaya yönelik, dikey iktidar paylaşımlarından biridir. İdealist yaklaşıma göre ise bu tür çatışmaların çözümü, demokrasi, hukuk devleti ve insan hakları temelinde çok-uluslu bir toplumun inşasıyla mümkündür (Benedikter 2012: 15). Yash Ghai ise özerkliğin popüler olmasına karşın tartışmalı bir konu olduğunu ve günümüzde çoğunlukla çatışmalardan kurtulmanın ya da çatışmaları dönüştürmenin (transformation of the conflict) bir aracı olduğunu belirtir (Ghai 2000: 1). Bu çerçevede öyleyse özerklik yoluyla çatışmaların nasıl dönüştürüldüğü ve temel hedefinin ne olduğu sorusu önem kazanmaktadır. Bu soruya ilk olarak özerkliğin, devam eden etnik, ulusal kökenli silahlı çatışmaların "negatif bir barışa" dönüşmesinde bir araç olarak işlevsel kılındığı ve ikinci olarak ise toplumun "kültürler çokluğunda" bütünleşmesine dönük bir işleve sahip olduğu cevabını verebiliriz. Aşağıda özerklik uygulamalarının, önce çatışmaları negatif bir barışa dönüştürme işlevi ve ardından toplumsal bütünleşmeye dönük işlevi ele alınacaktır.

1.2.1.Negatif Barış ve Özerklik

Şiddet, savaş, barış kavramlarının farklı tanımları bulunmakla birlikte barış çalışmalarına önemli katkılarıyla bilinen Norveçli akademisyen Johan Galtung, genel olarak "barışın" iki türüne işaret etmektedir: "Negatif Barış" ve "Pozitif Barış". Galtung, fiziki/doğrudan şiddet ve yapısal/dolaylı şiddet kavramları arasında yaptığı ayrımla negatif barışı, bir doğrudan şiddet türü olarak fiili savaşın veya silahlı çatışmaların bulunmadığı durum olarak görür. "Pozitif barış" ise daha çok şiddetin yapısal nedenlerine gönderme yapar ve doğrudan ve dolaylı şiddetin yokluğuna dair bir süreci ifade eder (Galtung 1979: 65-86). Galtung'a göre şiddetin, fizikî zarar, bedene ve yaşama dönük saldırı biçimindeki genel kabulü eksik ve yetersizdir. Ona göre şiddet, bir insanın mevcut bedensel ve fiziksel gelişimi ile bunun olması gereken potansiyel gelişimi arasındaki farkı artıran durumlardır (ibid., s. 57). Bu nedenle doğrudan ve dolaylı şiddet arasında bir ayrım yapmak gereklidir. Doğrudan şiddet, en uç biçimi savaş ve çatışma durumlarıdır ve doğrudan fiziki zarara yol açar. Dolaylı şiddet ise, insan gelişiminin bastırıldığı, insan gelişimine faydalı araç ve yöntemlerin kısıtlandığı veya yok edildiği, yoksulluk, ayrımcılık, dışlama, hiyerarşiler gibi şiddet türleridir. Doğrudan şiddet koşullarında insanın potansiyel gelişimi ölüm, yaralanma, sakat kalma, tecavüz gibi nedenlerle engellenir. Dolaylı şiddet koşullarında ise bu gelişim, yapısal nedenlerle engellenir.

İster iki ya da daha fazla devlet arasındaki isterse silahlı bir grupla bir devlet arasındaki çatışma ve savaşlar, farklı barış süreçleri sonunda yapılan antlaşmalarla negatif barışa dönüşebilmektedir. Ancak negatif bir barışı tesis edecek barış süreçleri, hiç te kolay ve zahmetsiz değildir. Bu süreçler, oldukça uzun bir zaman dilimine yayılan görüşme, diyalog ve müzakereler sonunda, bir antlaşmayla sonuçlanabildiği gibi kimi zaman ise hiçbir sonuç alınamadan tekrar savaş ve şiddetin kaldığı yerden devam etmesi

biçiminde de sonuçlanabilmektedir. Dünyanın farklı bölgelerindeki çatışmaları sonlandırmak için başlatılan pek çok barış süreçleri, bunu göstermektedir. Bir barış süreci UNESCO Barış ve İnsan Hakları direktörü Vicenç Fisas'a göre diyalog ve mutabakat yoluyla fiziksel şiddete son verebilecek paktlar ya da anlaşmaların önünü açmak ve daha sonra çatışmaya yol açan yapısal şiddet nedenlerini ortadan kaldırmak için yeni bir evreyi başlatmak anlamına gelir (Fisas 2011: 3). Bu bağlamda Fisas, beş barış süreci modelinden söz eder (ibid., s. 5). Yeniden entegrasyon modeli, bir silahlı grubun, ekonomik yarar, profesyonel destek, sağlık, eğitim ve toplum hayatına adapte olmalarını sağlayacak bir silahsızlanma, terhis ve yeniden entegrasyon programı çerçevesinde silah bıraktığı durumları ifade eder (ibid., s. 6). İktidar paylaşımı modeli, çeşitli silahlı grupların, siyasal iktidarı paylaşmak için silah bıraktığı, hükümetle iktidarı paylaştığı, çeşitli grupların iç anlaşmazlıklara son verilmesi karşılığında siyasal iktidar paylaşımının sağlandığı barış süreçlerini ifade eder (ibid., s. 7). Mübadele ya da karşılıklık modeli, özellikle devletlerarası çatışmalarda bir saldırmazlık taahütü ya da antlaşması karşılığında tarafların çatışmayı sonlandırdığı veya enerji ya da gıda gibi kimi güvenceler karşılığında çatışmaların sonlandığı durumları ifade eder (ibid., s. 8). Güven artırıcı önlemler modelinde, çatışan tarafların karşılıklı güven verici pratikler geliştirmesi durumunda çatışmaların sonlandığı durumları ifade eder (ibid., s. 9). Beşinci model ise özerkliktir. Bu modelde çatışan taraflardan biri, ki bu çoğunlukla bağımsızlık veya otonomi için mücadele yürütür, özerk bir yönetim taahüdü veya antlaşması neticesinde çatışmayı sonlandırır (ibid., s. 11).

Gerek geçmişte gerekse günümüzde özerklikle sonuçlanan pek çok barış süreci örneği bulunmaktadır. Güney Tirol, Kuzey İrlanda, Sudan (Güney Sundan Bölgesi), Endenozya (Açe Bölgesi) bunlardan sadece bir kaçıdır. Güney Tirol, iki devletin (İtalya ve Avusturya) anlaşmazlık yaşadığı Tirol bölgesiyle ilgili 1947'de imzaladıkları Paris

Barış Antlaşması'nda özerklik tahüdüyle çözüme kavuşur (Güney Tirol Hükümet Dergisi, 2006). Önceleri Avusturya'ya bağlı olan ve çoğunluğu Ladin ve Almanlardan oluşan bölge, Mussolini döneminde yoğun bir asimilasyon, ayrımcılık, mübadele, anadilin yasaklanması sorunlarıyla karşı karşıya kalır (ibid., s.4). 2. Dünya Savaşı sonrası bölgede yaşayan halk, Avusturya ile sıkı bir pazarlığa girişerek, Tirol'ün Avusturya'ya bağlanması için mücadele eder, fakat İtalya'nın ulusal sınırları çoktan onaylanmış olduğundan Tirol halkının Avusturya'ya bağlanma mücadelesi sonuçsuz kalır (ibid., s. 4). Bunun üzerine İtalya ve Avusturya arasındaki "toprak sorunu", 1947 yılında iki devlet arasında yapılan Paris Barış Antlaşmasıyla çözüme kavuşturulur. Antlaşmayla Avusturya'ya garantör devlet statüsü verilir (Paris Antlaşmas, 1947). Bozen kentindeki Almanca konuşan topluluğun ve Trient kentindeki Ladin halkının İtalyan'larla ekonomik, kültürel ve eğitim alanında eşit haklara sahip olduğu güvence altına alınır (ibid). Ve 1948 yılında İtalya, bu bölgeye anayasal özerklik statüsü tanıyarak anlaşmazlık çözüme kavuşur. Ancak Güney Tirol'ün tam özerklik yetkilerine kavuşması ve bunları kullanabilmesi yaklaşık 50 yıl kadar bir zamanda gerçekleşir.

Kuzey İrlanda örneğine bakacak olursak: 1900'lerin başlarından itibaren İngiltere'nin ekonomik ve kültürel yayılmasına koşut Ada'da yerleşik Katolik nüfusun gittikçe azınlık konuma gelmesine ve bölgede Protestan nüfusun İngiltere'nin desteğiyle çoğunluk olmasına paralel ortaya çıkan ayrımcılık ve baskı politikaları, Kuzey İrlanda Ordusu (IRA) ile birlikte ayrılıkçı silahlı bir mücadeleyi yükseltir. 1970'lerde gerek IRA'nın eylemleri gerekse İngiltere'nin bunlara cevabı, Ada'da kanlı olayların yaşanmasına yol açar (Aktoprak 2010: 196). Bu dönemde denenen kimi yetki paylaşımı reformlarına (Sunningdale Antlaşması-1973) rağmen Kuzey İrlanda sorunu çözülmez. Sorunun diyalog yöntemiyle çözümü için ilk deneme 1987'de Kuzey İrlanda Sosyal Demokrat İşçi Parti'si lideri John Hume ile Britanya hükümeti arasında gizlice

gerçekleşir (Fisas 2011: 63). Bunu daha sonra IRA'nın siyasi kanadı Sinn Fein ile 1990'da başlayan görüşmeler takip eder. 1993'te Britanya'nın yayınladığı "Downing Street" bildirisiyle IRA, 1994-2006 arası boyunca ateşkes ilan eder (ibid., s. 64). 1998 yılında imzalanan "Hayırlı Cuma" Antlaşmasıyla (Belfast Antlaşması) Kuzey İrlanda, bölge meclisinin yasama ve yürütme yetkilerine sahip olduğu özerk bir statüye kavuşur ve siyasal reformlar, Britanya-İrlanda Bakanlar Kurulu, Kuzey-Güney Bakanlar Kurulu ve İnsan Hakları Komisyonları oluşturulur (ibid., s. 65). Antlaşmayla bölgedeki tüm tarafların demokratik kurumlarla temsili öngörülür (Aktoprak 2010: 221). Getirilen orantılılık ilkesi, toplulukların hem kamusal hem de özel alanda eşitlik ve farklılıklara saygı temelinde temsilini gerekli kılar (ibid., s. 222). Ortak sorumluluk ilkesiyle, yetki paylaşımına dayalı hükümetin başında her iki topluluğu temsil eden bir başbakan ve bir de başbakan yardımcısı bulunur (ibid., s. 222). Her topluluk, özerk ve kültürel eşitliğine karşılıklı saygı göstermeyi kabul eder (ibid., s. 224).

1.2.2. ÇokkültürlüToplumsal Bütünleşme

Silâhlı çatışmaların yaşandığı, ulusal, etnik ve kültürel anlaşmazlık ve sorunların görüldüğü "bölünmüş toplumlarda" (divided society) özerklik yoluyla hedeflenen amaçlardan bir diğeri ise "toplumsal bütünleşme"dir. Siyaset biliminin ulus kavramı gibi sosyolojinin merkezi kavramı olan toplum da çoğunlukla 'belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan, ortak bir geçmişi ve ortak bir geleceği paylaşan, ortak bir kültüre sahip insanların birlikteliği' şeklinde tanımlanır. Realitede toplumun heterojen bir bütünlük olmasına karşın toplumun, homojen bir ulus olarak kurgulandığı siyasal formasyonda "toplumun entegrasyonu nasıl sağlanmalıdır ki ulusun homojen bütünlüğü de korunabilsin?" sorusu önem kazanır. Andrê Gorz`un deyişiyle, bu aynı zamanda ulusallığı yurttaşlığa dayandırma iddiasında olan ve dolayısıyla topluma aidiyeti, ulusal topluluğa aidiyetle ilişkilendiren "ulus devlet" anlayışının nasıl dönüşmesi gerektiğine

dair bir sorundur (Gorz 2001: 166). İmparatorluklar sonrası bir dönemde, toplumsal bütünleşmenin modern ulus devlet biçiminde sağlandığı model, Gorz'a göre her zaman etnik milliyetçi totalitarizme sapma tehlikesini içinde barındırır. Gorz bu tehlikenin gerisinde, ulus ve ulusçuluk politikasının zorunlu olarak, farklı toplulukları ortadan kaldırmaya teşne eğilimine işaret eder (ibid). "Ulus" temelinde örgütlenen her toplumcu-devlet, tek bir etnik topluluktan oluşmamasına karşın, toplumu tek bir etnik grupla ilişkilendirerek homojen ulus/millet olarak yaratır. Bu süreçte farklı gruplar, ulus ve toplum adına, birliği ve bütünlüğün sağlanması için asimile edilir. Çünkü farklılık, homojen ulus ve toplum tasavvuruna bir tehdit olarak görülür. Bu algı, farklı gruplar üzerinde şiddet, soykırım, inkar gibi şiddet biçimleriyle sonuçlanır ki nihayetinde toplum ve ulus dışlayıcı totaliter bir sisteme dönüşür (ibid., 166).

Bu anlamda, ulus devletlerin tarihini "yıkıcı kimlik" tarihi olarak okuyan Arjun Appadurai'ye göre azınlıkların yaşamış oldukları bu türden şiddetin gerisinde, tek bir etnosa dayalı modern ulus çoğunluk kimliğinin yaşadığı "eksiklik endişesi" bulunur (Appadurai 2008: 53). Gorz gibi Appadurai de nicel olarak azınlık olmalarına karşın küçük sayıların, çoğunluk kimliği için neden sürekli bir tehdit olarak görüldüğü sorusuna, modern ulusun tek bir gruba dayalı tekil, saf etnos algısının, "en küçük azınlığı bile ulusal bütünün saflığında katlanılmaz bir leke olarak" gördüğü için cevabını verir (ibid., s. 55). Küçük grupların, modern ulusun saf, biricik ve tekil olmadığına ilişkin yarattığı eksiklik, çoğunluk kimliklerinin neden her zaman yıkıcı kimlikler olduğunun cevabıdır. Appadurai'ye göre farklı gruplar ve ulusal, etnik ve kültürel azınlıklar bu bakımdan "çoğunluk ile bütünlük ya da bütünsel saflık arasında küçük bir engeli temsil eder" (ibid. s. 55). Bu "engel" ise ulus devlet şiddetinin bu grupların üzerine yönelmesinin temel nedenini oluşturur. Toplumsal bütünleşme ve toplumu "kurtarma" adına özneyi ve toplumsal aktörü yok eden bu modeli

modernleşmeci sosyolojik paradigma olarak tanımlayan Alain Touraine (2007), ancak bu toplumcu-devlet anlayışına dayalı totaliter gücün özneyi ve toplumsal aktörü tamamen yok edemediğini belirtir. Touraine'e göre ister işçi sınıfı mücadelesi, ister ulusal bağımsızlık hareketleri biçiminde olsun bu toplum anlayışına karşı özneleşme mücadelesi her zaman olmuştur. Bu anlamda Touraine, özellikle günümüzde artık toplumcu-devlet modelinin bütünlüğünden değil, parçalanmış olduğundan ve bu parçalanmanın özellikle reel sosyalizmin çökmeye başladığı 1990`ların başından 11 Eylül 2001 saldırılarına kadar geçen sürede oldukça belirgin biçimde görüldüğünden, "toplumsal olanın sonundan" söz eder (Touraine 2007: 21-103). Ulus inşasının bu modern versiyonunda toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak olan E. Gellner, B. Anderson ve Hobsbawm gibi düşünürlerin de belirttiği gibi bütünleştirici bir ideoloji olarak milliyetçilik, modern ulus devletlerin kurucu bir ideolojisi olur. Milliyetçilik ideolojisine gösterilen dirençle ortaya çıkan krizle birlikte ortaya çıkan yeni soru, "çok-uluslu, çokkültürlü toplumlarda milliyetçiliğin yerini hangi bütünleştirici ideolojiye bırakacağı?" ve de "ulus-etnos özdeşliğine dayalı toplum anlayışının yerine neyin geçeceği?" şeklinde olur. Bu soruya, alt ve üst kimlik ayrımına dayalı ve bu kimlikler arasında zımnî bir hiyerarşik ilişki kuran çok-kültürcülük ideolojisi ve çokkültürlü toplum teorileri bir cevap olmaya çalışır.

Uzlaşma, temsil, federalizm ve kültürel özerklik araçlarının hayata geçirildiği çokkültürlü toplum modelinde, toplumun çok-etnikli, çok-dilli karakteri kabul edilir, toplum kültürler çokluğunda bütünleşir (Pfaff-Czarnecka 2007: 37-46). Çokkültürlü anlayışı benimseyen bu toplumlarda, resmi temsil sorunu ve kişinin kendi kültürel kimliğini sunup geliştirmesi önem kazanır (ibid., s. 40). Bunun yanı sıra kamusal ve özel yaşamda kültürel ve dinsel hakların tanınması ve özgürlüklerin korunması yönünde adımlar atılır. Politik temsil ve azınlıkların karar süreçlerine katılımı önündeki engeller

kaldırılır. Ve son olarak ise ekonomik kaynaklara ve kamusal hizmetlerde fırsat eşitliği önündeki engeller kaldırılır (ibid., s. 40). Bu düzenlemelerin hayata geçirilmesi çerçevesinde devletler, yeni anayasa yapım süreçleriyle toplumun çok-etnikli, çok dilli ve çok kültürlü yapısını kabul eder; kültürel ulusal ve dinsel farklılığı kabule dayalı bir toplumsal bütünleşme hedefini gerçekleştirmeye çalışır (ibid,. 40). Pfaff-Czarnecka'ya göre tüm bunlar aynı zamanda bölünmüş toplumlardaki, ulus inşasının demokratik yöntem ve araçlarıdır.

1.3. Özerklik Türleri

Buraya kadar özerkliği, liberal milliyetçilik bağlamında hem kolektif grupların korunması, geliştirilmesi ve geleceğe taşınmasında bir araç olarak hem de çatışmaların negatif barışa dönüştürülmesinde ve toplumun çokkültürlü yeniden inşasında bir araç olarak ele aldık. Şimdi ise bu hedefler ve amaçlar doğrultusunda liberal demokratik yönetimler altında uygulanan özerklik biçimlerini ele alacağız. Ayrıca, hangi seçeneğin devletler ve kolektif gruplar için daha çok tercih edildiği; hangisinin beklenen hedeflere ulaşmada daha etkili olduğu; farklı özerklik türlerine özgü karakteristik özellikler nedir sorularına değineceğiz. Bu sorular çerçevesinde aşağıda özerliğin üç türünü, siyasi, kültürel ve idari özerkliği açıklayacağız.

1.3.1. Siyasi Özerklik (Territorial Autonomy)[7]

Kavramın da ifade ettiği üzere siyasi özerklik, özerklik yetki ve uygulamalarının "toprak" (territority) ilkesine dayandığı, bu yetkilerin belirli bir bölgeye verildiği özerkliği ifade eder. Bu ilkeye göre siyasal özerklik, belirli bir etnik, ulusal veya

7 "Territorial autonomy" kavramını "siyasi özerklik" olarak karşılamayı uygun gördük. Her ne kadar territorial autonomy ile daha ziyade belirli bir bölgeye, yere, toprağa tanınan özerklik anlatılmak istense de, neticede bu toprak parçasında yerleşik öznenin, kendi kendini yönetmeye ilişkin yetkiler, siyasi alanı da kapsadığından "siyasi özerklik" karşılığı kavramın içeriğini daha doğru karşılamaktadır.

kültürel grubun kendisine değil genellikle bu grupların yaşadığı ve burada çoğunluk oluşturduğu bölgenin ve toprağın "özerk" olduğunu ifade eder. Toprağa verilen yetkilerden, bu bölgede yaşayan tüm farklı kimlik ve kültür grupları faydalanır.

Thomas Benedikter, siyasi özerkliğin, merkezi devlet ile kurulan özel bir hukuki ilişki olduğunu belirtir. Bu, birleşme (unification), federalizm, asimetrik federalizm, küçük devlet, ayrılmış bölge (reservation) ve desantralizasyon gibi dikey iktidar paylaşımı biçimlerinden ayrılır (Benedikter 2012: 24-27). Bu farklar temelinde Benedikter siyasi özerkliği, "etnik ya da kültürel farklarla karakterize olan, bölgeye ilişkin dâhili konularda yasa teklifinde bulunma ve idari açıdan özel yetkilerin tanındığı ancak devletin egemenliğinden kopmamanın güvence altına alındığı egemen devlet içindeki bölgeler" olarak tanımlar (ibid., s. 39). Bu açıdan siyasi özerklik Benedikter'e göre modern "dikey iktidar paylaşım" türlerinden bir tanesidir (ibid., s. 14-18).

Genel olarak siyasi özerklik ile bir bölgenin sadece yerel birimlerinin idaresi değil, aynı zamanda yerel olarak seçilmiş ve yasa koyucu yetkiye sahip bir yasama ve yürütme yetkilerinin olduğu bölgeler ifade edilir. İktidar yetkilerinin paylaşımı, belirli bir bölgede çoğunluk oluşturan kolektif grubun, hakların öznesi ve taşıyıcısı, "haklara sahip olma hakkına sahip" (H. Arendt) özne olarak tanındığı ve varlığının kabul edildiği anlamına gelir ki bu sayede azınlık grubu hukuki düzlemde bir statü de kazanmış olur. Buna göre iktidar yetkilerinin siyasi özerklik yoluyla paylaşılmasındaki hedeflerin en başında, özerklik talebinde bulunan bölgede yaşayan grubun çıkarlarının korunması, siyasi, kültürel ve ekonomik bakımdan kendini geliştirmesi ve geleceğe taşınması gelmektedir. (Benedikter 2012; Kymlicka 2011; Gahi 2000; Wollf 2011). Bu nedenle merkezi devletin tek-elinde topladığı yetkilerin paylaşımında göz önünde tutulması gereken en önemli kriter, yetki elde eden gruba yaşadığı coğrafyada kendini yönetebileceği bir düzen kurabilmesini ve bunu koruyabilmesini sağlamaktır. Bu

nazardan siyasi özerklik öncelikle, özerklik talebinde bulunan grubun "nasıl yaşamak istediğine" kendisinin karar verebildiği ve "kendi kendini belirlemeye" dönük bir düzen kurma sürecidir.

Siyasi özerklik, özerk bölgenin merkez karşısındaki özel bir statüsü olup kolektif gruba, kendi işlerini özerk bir yasama ve yürütme aracılığıyla kendi başına düzenleme yetkisi tanır (Benedikter, 2012). Burada söz konusu olan bağımsız bir egemenlik talebi olmayıp kendi toplumsal varlığını koruma ve geliştirme yolunda kolektif grubun bir düzen kurmasını sağlayacak yetki alanlarının belirlenmesidir. Bu çerçevede belirlenen yetkiler, eğitimin her düzeyindeki anadilinde eğitimden ikinci resmi dil olarak tanınmaya, bölgenin yer altı ve yerüstü ekonomik kaynaklarının kontrolünden bölgede uygulanacak vergi oranlarına ve kültürel sembol ve işaretlerin kullanımından kendi güvenlik güçlerinin oluşturulmasına kadar pek çok alanı kapsar.

1.3.1.1. Siyasi Özerklikte Yetki Alanları ve Bazı Kriterler

Bölgesel yetkilerin kapsamının bir siyasi özerkliğin niteliği ve etkisi bakımından önemini belirten Benedikter, "güçlü" bir siyasi özerklikte kolektif grupların kültürel kimliğinin korunması ve sosyo-ekonomik gelişimleri için şu yetkilerin tanınması gerektiğini belirtir (Benedikter 2012: 54). *Kültür ve Eğitim Alanında,* dil hakları ve dil politikaları, ulusal sembollerin, isimlerin ve yer adlarının kullanımı hakkı, üniversite dâhil eğitim sistemi, kültürel kurumlar ve kültür politikası. *Ekonomi Alanında,* bölgesel ekonomi politikaları ve tüm branşlar için sübvansiyonlar, ticari ve mesleki lisansların düzenlenmesi, doğal kaynakların kullanımı, enerji üretim ve dağıtımı, bölgesel vergiler ve ücretler, banka ve finans kurumları. *Sağlık Alanında,* sosyal güvenlik ve sigorta, sağlık sistemi. *Kentleşme Alanında*, çevre, şehircilik ve kalkınma planlaması, bölgesel taşımacılık ve trafik sistemi, hava ve deniz taşımacılığı. *Güvenlik Alanında*, bölgesel ve yerel güvenlik. *İletişim Alanında*, radyo, televizyon ve yazılı medya. *Yerleşim Hakları*

Alanında ise çifte vatandaşlık düzenlemeleri, göç, yabancılara yerleşim ve çalışma izni. Tüm bu yetki alanları bir ulusal azınlığın kendi işlerini düzenlemede merkezi önemdeki konular olarak değerlendirilir (ibid., s.54).

Gerçekten de bu alanların kolektif bir grubun özerk olduğunu göstermesi bakımından ve toplumsal varlığını koruma ve geliştirmede elzem olduğu çoğu uluslararası konvansiyon ve sözleşmeye de yansımıştır. Örneğin Birleşmiş Milletler'in (BM) 2007'de kabul ettiği "Yerli Halkların Hakları Sözleşmesi" yerli halkların topraklarını, ülkelerini ve kaynaklarını etkileyecek olan gelişmelere dair kontrolün yerli halkın kendi elinde olması gerektiğini belirtir. Ve yukarıdakilere ek olarak şu konuların yerli halkların kontrolüne bırakılmasını önerir. Kendi çocuklarının yetiştirilmesi, eğitilmesi ve refahlarının sağlanması; arkeolojik alanlar, tarihi eserler, kültürel ve sanatsal ürünlerin yaşatılması; kendi dillerinde kendi medyalarına sahip olma; geleneksel hastalık tedavisi yöntemlerini, ilaç ve sağlık uygulamalarını sürdürme; işgal veya zorunlu göç nedeniyle kaybedilen topraklara geri dönme ve kayıplar için tazminat; yerli topraklarının her tür askeri faaliyetten arındırılması veya buna yerli halkın kendisinin onay vermesi ve son olarak kendi yönetim ve idari kurumlarına atanacak veya seçilecek kişileri bağımsız belirleme (BM-Yerli Halkların Hakları Sözleşmesi, 2007).

Dünya genelinde pek çok özerklik modeli olmakla birlikte bunların bir kısmı sadece kağıt üzerinde kalmış veya kısmen hayata geçirilebilmiştir. Bununla birlikte bugün dünya genelinde uygulama şansı bulmuş siyasi özerklik benzeri uygulamalarla "gerçek" siyasi özerklik arasında bir ayrımı öngören Benedikter, modern siyasal özerklik sisteminin dört temel ayırt edici kriteri olduğunu belirtir (Benedikter 2012: 61-64). Buna göre birinci kriter, "*hukuk devleti*" ilkesidir. Bu ilke hem devlettin tamamında hem de özerk bölgede geçerli olmalı ve uygulanmalıdır. Hukuk Devleti ilkesinin

Benedikter'e göre birkaç önemi bulunur: Bu ilke sayesinde merkezi devlet, özerk bölgeyi devlet toprağının hukuki bir parçası olarak kabul eder. Bu sayede devlet hem kendi sınırlarını kontrol edebilir hem de kendi topraklarının askeri güvenliğini sağlayabilir (ibid., s. 61). Özerk bölgenin hukuken tanınmayan ve demokratik meşruiyeti bulunmayan silahlı güçler tarafından kontrol edilmesi hem özerkliğe hem hukuk devleti ilkesine zarar verir. Tarafların özerkliği sadece bir "geçiş çözümü" olarak kabul ettiği durumlarda (Sudan ve Yeni Kaledonya gibi) ve daha sonra statünün nasıl tecelli edeceği durumlarda, özerklik sadece hukuk devleti sistemi içinde mümkün olabilir. Üçüncü olarak özerkliğin gerçekten ve tamamen uygulanmaya konup konmadığı sorunları da benzer biçimde hukuk devleti sistemi içinde izlenebilir (ibid., s.62)

İkinci kriter, *yasama ve yürütme* yetkilerinin peyderpey özerk bölgeye devridir. Serbest seçimlerle oluşmuş bölgesel bir parlâmentonun yasama (legislativ) yetkisine sahip olması, siyasal özerklik için oldukça merkezi önemdedir. Bunu, yürütme (executive) yetkisi takip etmelidir. Bu yetkiye sahip olmayan özerk bölgeler, her ne kadar başka yerinden yönetim yetkilerine sahip olsalar da siyasî özerklik olarak görülemez (ibid., s. 62) Yasama ve yürütme yetkilerinin belirli ölçülerde devredilmesi bu yetkilerin merkezi devlet ile özerk bölge arasında paylaşıldığı anlamına gelir yoksa bu, devletin egemenliğini belirli bir bölgeye devrettiği anlamına gelmez. Egemenlik nihayetinde özerk bölgenin değil, merkezi devletin elinde kalmaya devam eder (ibid., 62).

Üçüncü kriter, *demokrasinin ve serbest seçimlerin* yapılabilmesidir. Benedikter'e göre gerçek bir özerkliğin ayırt edilmesinde demokrasi ve serbest seçimler kriteri, oldukça önemlidir. Çünkü çoğulcu demokratik bir sistemi bulunmayan pek çok devlet farklı özerklik biçimleri hayata geçirebilmiştir. Bu bakımdan siyasi özerklik sadece ya

işleyen gerçek bir liberal demokratik sistemde ya da eksik demokratik sistemlerde hayat bulur. Hibrid ve otoriter rejimler altında gerçek bir demokratik özerklik hayat bulmaz. Demokrasi kriteri ayrıca, özerk bölge vatandaşlarının özerklik kavramının (autos-nomos) anlamına da uygun olarak tabi olacakları yasayı çıkaracak ve uygulayacak temsilcilerin özgür seçilebilmesi için de bir gerekliliktir (ibid., s. 63).

Son kriter olarak Benedikter, medeni haklar ve vatandaşlık hakları konusunda devletin ve özerk bölgenin tüm yurttaşlarının *eşit(lik)* olması gerektiğini belirtir. Bu kriter, siyasal özerkliği etnik temelli özerklik biçimlerinden ve yerli rezervasyonlarından farklı kılar. Buna göre vatandaşların eşitliği, temel siyasal hakların kullanılması konusunda özerk bölgede belirli etnik grupların pozitif veya negatif ayrımcılığını önler. Örneğin eşitlik, özerk bölge vatandaşlarının genel seçimlere katılmasının, ulusal parlamentoda politik temsilinin, burada oy hakkına sahip olmalarının ve askerlik hizmetinin önünü açarken diğer taraftan özerk bölgede azınlık durumunda olan başka farklı grupların oy haklarını, bu bölgeye yerleşme hakkını (Niderlassungsrecht), çalışma hakkını da aynı ölçüde gözetir (ibid., s. 64-65).

Benedikter, bugün dünyada mevcut özerklik uygulamaları arasında 62 örnek modelin[8] bu dört kritere uyduğunu ve bu açıdan bunların gerçek bir siyasal özerklik modeli olarak görülebileceğini belirtir. Benedikter, bu kriterleri sağlamayan dikey iktidar paylaşımı örneklerini ya asimetrik federalizm ya da özerklik-benzeri modeller olarak sınıflandırır. Bu bağlamda, Meksika'daki Chiapas ve Oaxaca, Bolivya'daki Chapara, Brezilya'daki Rio Negro Bölgesi ya da Ekvator'daki Kişva topluluk bölgesi gibi Latin Amerika'nın birçok ülkesinde uygulanmakta olan özerklik örneklerini Benedikter, bu kriterlere uygun olmadığından "gerçek" siyasal özerklik olarak saymaz.

[8] Benedikter'in belirlediği kriterlere göre dünyadaki işleyen özerk bölgelerin listesi için bkz. EK 1.

Bundan da anlaşılacağı üzere dünya genelindeki siyasal özerklik sayısı tanımın ve kriterlerin değişmesine bağlı olarak artabilir ve azalabilir, örneğin Maria Ackren'e göre dünya genelindeki özerk bölge sayısı ise 65'tir (Ackrén 2009: 30-34).

1.3.1.2. Siyasi Özerklikte Yeterli ve Gerekli Koşullar

Siyasi bir özerklik her zaman dinamik bir süreç olarak gelişim gösterir. Siyasi özerklik bir statü olarak kabul edildiği anda, bir bölge geniş özerklik yetkilerine hemen kavuşmaz, bu göreli uzun sürecek olan bir zaman neticesinde elde edilir. Bu anlamda dünyadaki siyasi özerklik modelleri arasında pek çok açıdan farklılıklar ve özgünlükler bulunur. Gerek özerklik yetkilerinin genişliği bakımından gerekse özerkliği ortaya çıkaran faktörler bakımından bunlar değişebilmektedir. Maria Ackrên (2009), dünyadaki 65 siyasi özerklik modelini böyle bir araştırmanın konusu yaparak, bu modellerin sahip olduğu özerklik derecesi ile bir takım faktörler arasındaki ilişkiyi fuzzy set metoduyla[9] incelemiştir. Ackrên, fuzzy set metoduna uygulayabilmek için önce bu bölgelerin özerklik derecesini, "iktidar paylaşımı", "yetkiler", "anayasal dayanak" "özerkliğin korunması" ve "vergi yetkileri" olarak tanımlamıştır (Ackrên 2009: 37-42). İktidar paylaşımı iki derecede ölçülmüş: bölgenin yasa yapma yetkisi varsa en yüksek skor 1, sadece düzenleme yetkileri varsa en düşük skor 0 verilmiş. Yetkiler, üç derecede ölçülmüş: özerk bölgenin tamamen bağımsız içsel yetkileri varsa 1, içsel yetkiler merkezi hükümetle paylaşılıyorsa 0.5 ve sadece merkezi hükümet tarafından belirleniyorsa 0 skoru verilmiş. Anayasal dayanak güçlü ve zayıf olmak üzere iki derecede ölçülmüş: Özerk bölgenin hem kendi anayasasına sahip olması ve hem de

[9] Fuzzy set metodu, nitel ve nicel metod arasında bir ara yol olarak görülür. Fuzzy set metodunun önemi, bir takım teorik ilke setinin kullanılmasıyla nitel ve nicel yöntemlerin sınırlılıklarının üstesinden gelinebilmektedir. Bu açıdan fuzzy set, nicel ve nitel yöntemlerin birleştirilmesi değil, alternatif bir yaklaşım olarak görülür (Ackrên 2002: 102).

özerklik statüsüne ulusal anayasada da değiniliyorsa 1; sadece ulusal anayasa özerkliği tanıyorsa 0 ve sadece özerk bölge anayasası, sözleşmesi varsa 0.5 skoru verilmiş. Özerkliğin korunması da üç derecede ölçülmüş: Özerk bölge, özerklik statüsü ve özerklik sözleşmesinde sadece kendisi değişiklik yapabiliyorsa 1, değişiklik için ulusal ve bölgesel parlamentoda uzlaşı gerekliyse 0.5 ve değişiklikler sadece ulusal parlamentonun yetkisine bırakılmışsa 0 skoru verilmiş. Vergi yetkileri iki derecede ölçülmüş: özerk bölgenin kendi vergi yetkileri varsa 1 yoksa 0 skoru verilmiş (ibid., s. 38-39). Bu skorların karmaşık bir matematiksel işlemle çalışan bir programla hespalanması sonucunda 65 özerk bölgenin 1 ile 5 arasında değişen farklı özerklik derecelerine sahip olduğu gösterilmiştir. Buna göre bilinen kimi özerk bölgelerin, özerklik derecesi şöyledir (ibid., s. 39-40): Modern anlamda ilk özerk bölge olarak görülen Aland Adaları'nın özerklik derecesi 3,5'tir ve bu yüksek bir özerklik derecesidir. Özerk bölgeler arasında en geniş nüfusa sahip (yaklaşık 8 milyon) olan İspanya'nın Endülüs Özerk Bölgesi ve Bask Özerk Bölgesi'nin skoru 4 olup bu da yüksek bir özerklik derecesidir. Fransa'nın özerk bölgelerinden Korsika'nın skoru 1'dir ve bu düşük bir özerklik derecesidir. Kosova'nın skoru 2,5'tir ve bu da düşük bir özerklik derecesidir. Filipinlerdeki çoğunluğu Müslüman nüfustan oluşan Mindanao özerk bölgesinin skoru 1'dir ve düşük bir özerklik derecesidir. 1997'de yapılan antlaşma sonrası özerklik statüsüne kavuşan Kuzey İrlanda'nın skoru 1'dir ve düşük özerklik derecesindedir. Birleşik Krallıkta Galler bölgesi de 0,5 ile düşük özerklik derecesine sahip bölgedir. Buna karşın İskoçya'nın skoru 3,5'tir ve yüksek bir derecedir. İtalya'da Sicilya ve Sardunya 4,5 skorla en yüksek özerklik derecesine sahip bölgeler arasındadır. Latin Amerika'da Nikaragua'nın hem Kuzey hem de Güney Atlantik Özerk Bölgeleri'nin skoru 1'dir ve düşük özerklik derecesine sahiptir. Ackren'in hesaplamalarına göre 5 puan alan hiçbir özerk bölge bulunmamaktadır ve bu

anlamda seçilen 65 özerk bölgeden hiçbiri tam özerk (fully autonomous) değildir (ibid., s. 38).

Ackrên araştırmada 65 özerk bölgeyi "bağımsız değiken" olarak kullanmış ve buna karşın on bir faktörü "bağımlı değişken" olarak kullanmıştır: demokrasi, bölgeye özgü faktörler, tarihsel stratejik etkiler, coğrafi mesafe, doğal kaynaklar üzerindeki tasarruf, bölgesel bir partinin, hareketin, mücadelenin varlığı, etnik farklılıklar, coğrafya ve nüfus büyüklüğü ve ekonomik canlılık (ibid., s.46-96). Mackren'e göre bu bağımsız değişkenlerin, bir bölgenin özerklik derecesiyle ilişkisine bakıldığında, siyasi özerk bir bölgenin özerklik derecesinin yüksek ve düşük olması ile bu faktörler arasında doğrudan genellenebilir kesin bir ilişki olduğu söylenemez, ancak kimi faktörlerin gerekli kimi faktörlerin ise yeterli koşullar olduğu söylenebilir. Örneğin Avusturalya ve Norfolk özerk bölgesi ele alındığında, Avustralya gelişmiş bir demokrasiye sahip olmasına karşın Norfolk'un özerklik derecesi yüksek değil, orta düzeydedir (ibid., s. 114). Bununla birlikte gelişmiş bir demokrasiye sahip Danimarka ve özerk bölgeleri Faroe Adaları ve Grönland örneğine baktığımızda, demokrasinin gelişmişlik düzeyi ile yüksek özerklik derecesi arasında bir ilişki olduğu görülmektedir (ibid., s. 114). Yine Çin ve Azerbeycan gibi daha az gelişmiş demokrasi örneklerinde ise yüksek ve düşük özerklik derecelerinden söz etmek mümkündür (ibid., s. 114). Çin'de Doğu Timor daha düşük bir özerklik derecesine sahipken, Hong Kong buna karşın yüksek özerklik derecesine sahiptir (ibid., s. 114). Azerbeycan'ın düşük demokrasi düzeyine paralel buradaki Nahçivan bölgesinin de özerklik derecesinin düşük olduğu görülmektedir. Fransa örneğinde ise hem Fransız Polonezyası ve Yeni Kaledonya gibi yüksek dereceye sahip özerk bölgeler hem de Korsika, Mayotte gibi düşük dereceye sahip özerk bölgeler bulunmaktadır. Bu yüzden Ackren'e göre demokrasi ve özerklik derecesi arasında safi bir ilişki bulunmaz (ibid., s. 115). Ancak Ackren, daha fazla demokratik ülkede daha

yüksek özerklik derecesi olduğundan hareketle demokrasinin siyasi bir özerklik için yeterli ve gerekli bir koşul olduğunu belirtir (ibid., s. 160).

Benzer durumlar diğer bağımsız değişkenler için de geçerlidir. Yani, özerklik derecesi ile bir bölgeye mahsus özellikler arasında (ibid., s. 117); tarihsel stratejik önem açısından (ibid., s. 118); coğrafi olarak merkeze yakın ya da uzak olması arasında (ibid., s. 119); doğal kayankların olup olmadığı ve kim tarafından kullanıldığı bakımından (ibid., s. 120); politik güçlü bir hareketin, partinin bulunup bulunmaması açısından (ibid., s. 121); bölgenin etnik açıdan farklılığı ya da homojenliği bakımından (ibid., s. 122); nüfus ve coğrafi büyüklüğü veya küçüklüğü bakımından (ibid., s. 123) safi, doğrudan ve kesin bir ilişkisellik bulunmaz. Bu faktölerin biri ya da bir kaçı özerkliğin ortaya çıkmasında yeterli veya gerekli koşulları oluşturur ve fakat tek başlarına özerkliğin derecesinde belirleyici olmazlar.

Kimi özerk bölgeler tarihsel bir takım özellikler gösterir. Eski bir sömürge olması, askeri bir üs olarak kullanılmış olması veya savaş sonrası kurulmuş olması gibi özgünlükler, siyasi özerk bölgelerin kurulmasında önemli faktörler olabilir. Ancak bu tür tarihsel özgünlükler, tek başına siyasal bir özerkliğin ortaya çıkmasını etkilemez (ibid., s. 160). Ancak bu özgünlükler Mackren'e göre merkez ülkeye olan mesafe faktörüyle birleştiğinde, siyasi bir özerkliğin doğmasında önemli olabilir (ibid., s. 160). Doğal kaynakların varlığı ve bunların özerk olarak kullanılmak istenmesi ise örneğin siyasi bir özerklikte hiçbir etkiye sahip değildir (ibid., s. 160). Bölgesel bir partinin, hareketin ve ayrılıkçı bir grubun varlığı, bir yandan daha fazla özyönetim talebi olarak diğer yandan devletin ayrılıkçı talebi engellemek için bölgeye özerklik tanıması çerçevesinde değerlendrilebilir. Fakat Mackren, bu faktörün de ne özerkliğin derecesinde ne de özerkliğin türünde tek başına önemli bir etken olmadığını belirtir (ibid., s. 161). Etnik farklılıklar faktörüne gelince: pek çok yazar etnik, ulusal kolektif

bir grubun özerkliğin ortaya çıkmasındaki en önemli faktör olduğunu belirtir. Fakat Mackren'e göre bu faktör, sadece etnik grubun küçük olması faktörüyle birleştiğinde siyasi bir özerklik için önemli bir koşul haline gelir (ibid., s. 161). Bölgenin ekonomik avantajları özerkliğin derecesi ve türünde etkili bir faktör olarak kabul ediliyor olmasına karşın, Macren bu faktörün özerkliğin farklı dereceleri için gerekli bir faktör olduğunu fakat bunun tek başına özerklik için gerekli bir faktör olmadığını daha çok özerkliğin bir sonucu olduğunu belirtir (ibid., s. 161). Sonuç olarak Mackren'in ele aldığı bu değişkenler, çoğu zaman başka bir takım faktörlerle bir kombinasyon oluşturduğunda hem özerkliğin biçimini hem de özerkliğin derecesinde etkili olmaktadır.

1.3.3. Kültürel Özerklik (Cultural/Personal Autonomy)

Özerklik tartışmaları ve literatüründe Kültürel Özerklik, "tüzel özerklik", "teritoryal olmayan özerklik" (non-territorial), "korporatif özerklik" gibi değişik kavramlarla ifade edilir ve siyasi özerkliğin "territority" ilkesine karşın "personality" (tüzel kişilik) ilkesine dayanan bir özerklik modelidir (Benedikter 2012: 40; Nimni 2007: 346; Brunner vd 2002: 26). Bu özerklik modeli, bir yandan çok-uluslu, çokkültürlü bir toplumdaki kültürel ve ulusal grupların kültürel alana ilişkin kolektif haklarını merkezi hükümetlerin karar ve uygulamalarından bağımsız kullanabilmesini, yönetebilmesini hedeflerken diğer yandan ise tanınma ve farklılık talepleri karşısında ulus devletin çokkültürlü toplumsal bütünleşme temelinde korunması ve ayakta kalması hedefine dönüktür (Benedikter 2012: 40).

Kültürel özerklik, etnik, dilsel ve dinsel grupların üyelerine tanınan bir öz-yönetim biçimi olup bu, bu grupların sadece eğitim, dil, basın yayın, dinsel ritüeller gibi kültürel alanın bağımsız idaresiyle sınırlıdır. Kültürel özerkliğin hayat bulmasında, bir yanda siyasal özerklik talebinin bulunmaması yatarken diğer yanda ise kolektif grupların sınırları belirli bir coğrafyada yoğun (compact) olarak yaşamadığı, dağınık bir

demografik yerleşim özelliği gösterdiği ve de kendi tarihsel topraklarında azınlık olduğu durumlar belirleyici olmaktadır (Benedikter, ibid., 40). Bu açıdan kültürel özerklik, toprakla ilişki kurmamakla birlikte bir azınlık grubunun tüm üyeleriyle ilişkilidir (Brunner vd. 2002: 26). Kültürel özerklik yoluyla bir topluluk, bağımsız seçilmiş kendi öz-yönetim organı veya dinsel, kültürel kurumlarıyla kendi hukuk normlarını belirleyip kültürel yaşamını kendisi düzenleyebilmektedir (Benedikter, ibid., 40). Kültürel özerklikte de kolektif gruplar kendi iç hukuk normlarını belirleyebilme yetkisine sahip olmakla birlikte bu siyasi özerklikten farklı olup burada söz konusu olan yasama ve yürütme yetkileri değildir. Siyasi özerklikte yasama ve yürütme yetkileri kolektif grubun "kendi iç işleriyle" ilgili tüm alanları kapsarken kültürel özerklikte yasama ve yürütme yetkileri bulunmaz ve sadece "kültürel alanla" sınırlıdır.

Kültürel Özerkliğin işleme koşullarının başında temsiliyet ve demokratik organlar gelmektedir. Kültürel alanı yönetme özerkliği, bir azınlık grubunu temsil eden dernek, çatı örgüt veya federasyon biçimindeki kuruluşlara tanındığından, azınlık grubu üyelerinin nasıl tanımlanacağı zorluklardan bir tanesidir. Bu nedenle ilk olarak bir ülkedeki etnik, dinsel veya kültürel azınlık grubunun tanınması önemlidir. Ancak bu azınlık grubun tanınması ile sınırlı kalmamalı bunu, bir ülkedeki tüm yurttaşlar arasında kimlerin azınlık grubuna ait olduğunun tespit edilmesi izlemelidir. Azınlık grubunu hangi bireylerin oluşturduğunun bilinmesi önemlidir (Brunner vd. 2007: 28). Bu sorunun olası çözüm araçlarından biri, tüm yurttaşların etnik, dinsel ve kültürel orjinlerine göre kaydedilmesidir. Bu ya doğum esnasında ya da seçmen yaşına gelmiş bireylerin oy kullanımı esnasında yapılabilir (ibid., s. 28). Bir diğer olası çözüm yolu ise nüfus sayımlarında kişilerin aidiyetlerinin sorulmasıdır. Kişisel iradeye bağlı olarak belirtilen aidiyetler tespit edildikten sonra azınlık grubunun tüm üyeleri kültürel özerklik kapsamına dâhil olabilir (ibid., s.28). Bunun yanı sıra, azınlık kuruluşlarının

tüm azınlık grubu üyelerini temsil edip etmediği de diğer sorunlu alanlardan bir tanesidir (Benedikter 2012: 40; Brunner vd 2002: 27). Dar bir temsil kapasitesi bulunan kurumların toplumsal meşruiyeti de düşük olacağından kültürel özerklik bu durumda işlevsiz hale gelebilir. Pratikte, kültürel özerk özne, kendi üyeleriyle sınırlı olmakla birlikte ideal durumda azınlık grubunun tüm üyeleri kültürel özerk kuruluşun üyesi kabul edilmelidir (Brunner vd., ibid. 27). Siyasi özerklikten farklı olarak, kültürel özerkliğin öznesi kamusal bir organ olmak zorunda değildir, bu özne özel hukuk içinde yer alan bir kurum da olabilmektedir (ibid., s. 27). Çünkü Brunner ve Krüpper'e göre günümüzde pek çok Batı Avrupa hukuk sistemleri, kamu otoritelerine belirli koşullar altında tüzel kişi ya da tüzel kurumlara dönüşme izni vermekte ve özel hukuk alanındaki kuruluşlar, kamusal işleri yürütebilmektedir (ibid., s. 27).

Kültürel alanının özerk idaresine ilişkin yetkiler azınlık grubunu temsil eden tek bir kuruluş tarafından mı idare edilmeli sorusu hem teoride hem de pratikte sorunlar doğurabilmektedir. Azınlık grubunun dışarıya karşı temsilinde "tek bir ses" olması bakımından temsil gücü yüksek çatı bir organizasyon işlevsel olmakla birlikte kültürün farklı alanları değişik uzmanlıkları gerektirdiğinden tek bir örgütün tek başına söz sahibi olması pratik sorunlar doğurabilmektedir. Brunner ve Krüppel'e göre kültürel özerkliğin öznesi tek bir örgüt ya da dernekle sınırlı olmak zorunda değildir. Farklı alanlarda uzmanlaşmış dernek, örgüt ya da kurumlara özerk yetkiler tanınabilir ancak karşılıklı bağımsız olmanın yanı sıra karşılıklı müzakere ve danışma ilişkileri kurumlar arasında mümkün olabilir (Brunner, ibid., 27).

Ephraim Nimni'ye göre kültürel özerklik, çekişmeci çoğulculuğun (agonistic pluralism) özel bir örneği olup farklı ulusal ve kültürel toplulukların politik örgütlenmelerinin çoğulluğuna dayalı, zengin kültürel çeşitliliğin tanınmasında uygun bir modeldir (Nimni 2007: 359). Kültürel Özerkliğin modern biçimleri günümüzde

Estonya, Slovenya ve Rusya gibi devletlerde uygulanmakla birlikte Nimni'ye göre post-sosyalist Rusya'da bozulmuş biçimiyle uygulanmaktadır (ibid.,s. 345). Hem genel manada hem de özellikle soğuk savaş sonrası dönemde kültürel özerklik, ulusal ve etnik azınlıkların kolektif haklarını anayasal garanti altına alma amacı taşırken aynı zamanda bu grupların ayrılma taleplerini de önleme amacı taşır (ibid., s. 346). Bu "önleyici" hedef, kültürel özerkliğin günümüzdeki anlamında karşımıza çıktığı kadar 20.yy başlarında Karl Renner ve Otto Bauer'in yapmış olduğu kültürel özerklik tartışmalarında da karşımıza çıkmaktadır.

Renner ve Bauer 20.yy başlarında ele aldıkları "Ulusal Sorun" (Nationalitätenfrage) çalışmalarında, Habsburg İmparatorluğu'nun çok-uluslu bir devlet şeklinde ayakta kalmaya nasıl devam edebileceği sorusuna cevap aramıştır. Nimni, Renner ve Bauer'in bu dönemde yürütmüş oldukları tartışmaların günümüzdeki ulus devlet egemenliği, küreselleşme ve azınlık hakları tartışmaları için oldukça ilginç ve güçlü içeriklere sahip olduğunu belirtir (Nimni 2007: 348). Ulusu, özünde bir kültürel topluluk (Kulturgemeinschaft) olarak gören Renner için bunun cisimleştiği alan, ulusal dil ve yazın alanıdır. Ulus ve Devlet birbiriyle çakışan fenomenler değildir. Kültür, devleti değil ulusu yaratır ve bu nedenle ulus, eğitim, sanat ve yazın gibi kültürel işlerinde kendi kendini yönetmeli ve bunun için ise gerekli finansal yetkilerle donatılmalıdır. Devlet ulusların kültürel gelişimleri için gerekli maddi ihtiyaçları karşılamalıdır (Sandner 2002: 4). Ulusu kurucu bir faktör olarak gören yaklaşımı, atomistik ve merkeziyetçi olarak tanımlayan Renner'e göre ulus, kolektif bir bütünlüktür ve belirli hakların bu bütüne tanınması gerekir (ibid.,s.5). Sandner, kültürel özerkliğin Renner'in yaklaşımın temel taşı olduğunu ve bu sayede milliyetçi yıkıcılığı geriletmek ve de uluslara dayalı bir federal (Bund) devlete hayat vermek istediğini belirtir (ibid., s. 5). Renner kültürel özerkliği, "personality" ilkesiyle birlikte

düşünmüştür ve bu ilke gereğince ulus, toprağa (territority) bağlı bir birim olarak değil daha çok dil ve geleneklerle birbirine bağlı insan topluluğu olarak tanımlanmıştır (ibid., s. 5).

Renner'in ulus anlayışı gibi Bauer'in ulus kavrayışı da kültüre dayalıdır. Ancak Bauer, kültürü sınıfsal bir perspektifle yorumlayarak mülkiyet sahibi sınıfların bir kültüre sahip olduğunu buna karşın eğitimsiz ve mülkiyetsizlerin kültürü olmadığını belirtir (ibid., s. 7). Bauer'e göre bu çelişki ancak işçi sınıfının kültürel mirasa katılma ve yeniden ele geçirme mücadelesiyle parçalanabilir (ibid., s. 7). Bu açıdan Bauer'e göre kapitalizm, ulusun bir kültür topluluğu (Kulturgemeinschaft) olarak oluşmasına müsaade etmez. Bu nedenle ulusal sorunun nihai çözümü ancak sosyalizmde mümkündür ve ulusların kültürel özerkliği, sosyalizm için zorunludur (ibid.,s. 8). Kültür ve özerklik anlayışındaki antisemitik öğelere karşın Bauer'in kültürel özerklik anlayışı da "personality" ilkesine dayanır. Kişinin ulusal etnik aidiyeti, onun bir ulusal gruba kabul edilmesinin de önkoşuludur (ibid., s. 9).

20. yy. başlarında Marksistler arasında önem kazanmaya başlayan ulusal sorun tartışmalarında Karl Renner ve Otto Bauer'in önerisi "kültürel özerklik", sert eleştirilere konu olmuştur ve bunların başında ise Lenin'in eleştirileri gelmektedir. Lenin kültürel özerklik önerisini "Avusturya'nın oportünist dar kafalı aydınları tarafından bulunmuştur" şeklinde damgalamıştır (Lenin 1993: 97). Lenin'e göre, kültürde ulusal özerklik programının özünde yatan, her ulusal-topluluk için ayrı okul kurulması talebi yatmaktadır (ibid., s. 95). Lenin bu yaklaşıma ilkesel olarak karşı durur ve bunu üç temel nedene dayandırır: Birincisi, bir devlet çatısı altında yaşayan farklı ulusal topluluklar, iktisadi, yasal ve toplumsal bağlarla birbirine bağlıdır ve eğitim de bu bağdan ayrı değildir. "Eğer tek bir devletin sınırları içinde yaşayan değişik ulusal-topluluklar, iktisadi bağlarla birbirlerine bağlıysalar, o ulusları "kültürel" ve özellikle

eğitsel alanda sürekli olarak bölüp ayırmak saçma ve gerici olur" (ibid.,s. 96). İkincisi, uluslar, sahip oldukları haklar ve gelişimleri bakımından eşit değildirler. Eşitsiz koşullar altında her ulusa bir okul talep etmek, geri ulusların durumunu daha da kötüleştirecektir (ibid., s. 96). Üçüncüsü, farklı ulustan kapitalistlerin işçi sınıfına karşı ticari olarak birleştikleri bilinmektedir. Buna rağmen sınıf mücadelesini güçlendirmek için farklı ulusları birleştirmek yerine özerklik yoluyla ayırma düşüncesi dar görüşlü bir siyaset perspektifinin sonucudur (ibid., s. 96). Bauer ve Renner'in kültürel özerklik yaklaşımını farklı ulusal toplulukların bir arada yaşaması sağlanamıyorsa eğitim konusunda ulusal birimler olarak birbirinden koparma düşüncesi olarak gören Lenin, kültürde ulusal özerklik fikrine karşı mücadelenin gerektiğini de ayrıca vurgulamıştır.

Kültürel Özerkliğe tarihsel bir örnek olarak en sık Osmanlı İmparatorluğu döneminde gayr-i Müslimlere özerklik tanıyan "millet sistemi" gösterilir (Nimni 2007; Plasseraud 2000). Uygun, Millet Sisteminin bir iktidar paylaşımı olduğunu ve "iktidarın merkezi yönetim ile dinsel temele dayalı topluluklar arasında bölünmesinin bir örneği" olduğunu belirtir (Uygun 2002: 312). İmparatorluğun toprağa dayalı idari birimlerinin yanı sıra İmparatorlukta belirli inanç gruplarını kapsayan topluluk temelli birimler de bulunmaktaydı (ibid., s. 313). Millet Sistemine göre dinsel gruplar, kendi iç kurumsal yapılarını ve işleyişlerini serbest düzenleyebilmekte, merkezi yönetimin üstelenmediği evlenme, boşanma, doğum, ölüm, sağlık, eğitim, adalet ve güvenlik gibi alanları kendi dinsel ve kültürel geleneklerine uygun biçimde yönetebilmekteydi (ibid., s. 314). Bu sistemin kurulmasının gerisinde Kemal H. Karpat, geleneksel İslam düşüncesinin bulunduğunu belirtir (Karpat, 2004). Buna göre Müslüman bir yönetici, zımmi olarak kabul edilen Ehli Kitap Hıristiyan ve Musevileri koruma altına almış ve ibadet özgürlüğü tanımış bir yönetici olarak kabul ediliyordu (ibid., s. 14-15). Millet sisteminin kurucusu Fatih Sultan Mehmet, Osmanlı padişahlarını Roma ve Bizans

imparatorluklarının mirasçısı olarak kabul ediyor ve tüm tek tanrılı inanç sahiplerinin de kabul edebileceği bir sistem kurması gerektiğine inanıyordu (ibid., s. 15). Bu inanç doğrultusunda F.S. Mehmet, millet sistemini hayata geçirmiştir. Niyazi Berkes, Osmanlının din rejimini batılı yazarların "millet sistemi" olarak nitelendirdiğini belirtir ve bu rejimde Osmanlı yönetimi altında Müslümanlaşmamış Hıristiyanların, Ortodoks Hıristiyan topluluklar olarak varlıklarını sürdürdüklerini; Hıristiyan kiliselerin eskiye oranla daha imtiyazlı duruma geldiğini; mahalli cemaat örgütlerinin korunduğunu ve yerel cemaat önderlerinin Hıristiyan halkın temsilcisi gibi muamele gördüğünü belirtmektedir (Berkes 2008: 149).

1.3.3.1. Bir Örnek: Hamburg Alevilerine Kültürel Özerklik

Kültürel Özerkliğin canlı ve yakın tarihli bir örneği 13 Kasım 2012 tarihinde Federal Almanya'nın Hamburg eyaletinde hayata geçti. Hem Türkiye'yi yakından ilgilendiren bir örnek olması hem de Kültürel Özerklik modeline ışık tutması bakımından bu örneğe biraz daha yakından bakabiliriz. Hamburg eyaleti, buradaki Alevi topluluğun toplumsal ve kültürel varlığını anayasal düzeyde tanıyan bir antlaşma imzaladı[10]. Antlaşma Eyalet Başbakanı Olaf Scholz ile Hamburg'da Alevileri temsil ettiği kabul edilen ve tüzel bir kişiliğe sahip Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) adına Hüseyin Mat tarafından imzalandı. Antlaşmanın Hamburg'da yaşayan Alevi topluluğa nasıl bir statü sağladığına ilişkin ayrıntılara geçmeden belirtmek gerekir ki, bu antlaşma bir inanç grubunun kendi öz-çatı örgütü bir kurumla imzalanması; Aleviliği anayasal olarak tanıması; Alevi inanç ve kültürünün korunması, geliştirilmesi

[10] Antlaşma tam metni için bkz: http://alevi.com/TR/hamburg-eyaleti-fhh-ve-almanya-alevi-birlikleri-federasyonu-aabf-arasinda-anlasma/

ve de bunu doğrudan Alevilerin yönetimine bırakmış olması bakımından tipik bir "Kültürel Özerklik" örneğidir.

13 Kasım'da imzalanan antlaşma kısa bir girişten ve on beş maddeden oluşmaktadır. Antlaşma, Hamburg Parlamentosu'nun onayıyla birlikte yürürlüğe girdikten sonra on yılın sonunda ortaya çıkan sonuçlar değerlendirilip gerekli değişiklik ve eklemeler yapılacaktır[11]. Antlaşmanın Alevilere sağlayacağı nihai statü, Hamburg Anayasası ve Weimar Anayasası'nın ilgili maddeleri çerçevesinde AABF'ye kamu hukuku organı hakkı (Recht einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes) tanımasıdır. Antlaşma tarafları, "ortak değerler" olarak, anayasal düzeni, her tür ayrımcılıkla mücadeleyi, şiddet karşıtlığını, kadın-erkek eşitliğini ve kadınların toplumsal yaşama eşit katılımının desteklenmesi konularını belirlemiştir (Madde 2). Antlaşmanın birinci maddesi, Alevilerin anayasal statüsünü belirlemektedir. Buna göre Alevilik inancı, yasalar ve anayasa ile garanti altına alınmakta; anayasal ve geçerli yasalarla uyumlu olmak şartıyla Alevilerin kendi meselelerini kendi başına organize ve idare edeceği öngörülmektedir (Madde 1). Tanınması talep edilen bir inanç ve kimlik olarak Alevilik bu madde sayesinde bir taraftan anayasal ve yasal bir statü kazanmış oluyor ve diğer taraftan ise kendi başına bir inanç olarak İslamiyet içinde görülen bir inanç grubu olmaktan kurtulmuş oluyor. Özel ve resmi günlerin belirlendiği 3.maddeye göre, Hamburg eyaleti Aleviler için özel ve kutsal sayılan günlere saygı göstereceğini ve ek olarak Aşure Günü, Hızır Lokması (15 Şubat) ve Newrozu (Hz. Ali'yi anma günü olarak) resmi gün olarak kabul etmektedir. Bu maddenin Alevilere sağladığı en önemli olanak, Aleviler bu tarihlerde okulda ve işte resmi izinli sayılabilecek, özel günlerini

[11] Gürer, Çetin (2002), Avrupa Alevilerine Kültürel Özerklik mi?, http://www.ozgur-gundem.com (Erişim 25 Eylül 2013)

istedikleri gibi anacak ve kutlayabilecek olmasıdır. Özel ve kutsal günlerin tanınmasının yanı sıra, cenaze ve defin işlemlerinde de Alevi inanç ve geleneklerine uygun düzenlemeleri yapma konusunda Hamburg Alevileri antlaşmanın 10. Maddesi ile özerk kılınmıştır.

Alevilik inancının gelişmesi ve korunması yönünde işlev görecek antlaşmanın 9.maddesi, cem evlerinin, toplantı salonlarının ve diğer Alevi kurumlarının oluşturulması, işletilmesi ve mülk edinilmesi hakkını tüzel bir kişilik olarak kabul edilen AABF'ye tanımaktadır. Bu madde sayesinde, Alevi derneklerinin büyük paralarla ve hiçbir fon ya da destek olmadan satın aldıkları dernek binaları artık, Hamburg eyaletinin gerekli maddi ve alt yapı desteği sayesinde daha ucuz ve kolaylıkla alınabilecektir.

Antlaşmanın Hamburg Alevilerine sağladığı en önemli olanaklardan biri eğitim ve inanç alanındadır. 4. ve 5. Maddeler bu alanlara ilişkin olup, Alevilere geçerli yasalar çerçevesinde kendi eğitim ve kültür kurumlarını kurma yetkisini tanımakta ve de Hamburg'daki ilköğretim okullarında okutulan din derslerinden ayrı olarak AABF'ye okullarda Alevilik dersi müfredatını belirleme ve öğretme imkânı sunmaktadır. Bu sayede Alevilerin elde etmiş olduğu hak, bir taraftan Alevi çocuklarının, Aleviliği kurumsal düzeyde öğrenebilmesi olurken diğer taraftan Alevilik inancının akademik olarak gelişmesinin önü açılmış olmaktadır. Öyle ki antlaşmanın 6. Maddesi, Alevi öğretisinin Hamburg Üniversitesinde devamlı olarak temsil edilmesini belirleyen bir maddedir.

Antlaşma, Aleviliğin yeterli tanıtımı için Alman radyo ve televizyon programlarının destekleneceğini belirtiyor. Ve çok daha önemlisi, NDR, ZDF ve DLR gibi televizyon kanallarının denetleme kurullarında AABF'nin temsiline destek verileceği belirtiliyor. Bu hak, elbette Türkiye'den göç etmiş bütün insanların

Müslüman ve Sünni önkabülünün yaygın olduğu Almanya'da, her şeyden önce Türkiye'de sadece Sünnilerin yaşamadığını anlatma fırsatı sağlaması bakımından önemlidir ve diğer taraftan Alman toplumunda Aleviler hakkında oluşmuş kimi önyargıların kalkmasında işlevsel niteliktedir. Antlaşmanın diğer maddeleri uygulamaya ve kapsama ilişkin hükümler içermekte ve bu antlaşmayla AABF'ye bağlı Hamburg eyaletindeki diğer Alevi kurumları, Hamburg Alevi Kültür Merkezi, HAAK-BIR Alevi Toplumu, Bergedorf Alevi Kültür Merkezi ve Harburg Alevi Kültür Derneği antlaşmanın sağladığı hak ve yetkileri kullanma hakkına sahip olacaktır.

Anayasal eşitlik ilkesine dayanan bu antlaşma, özellikle dört temel kriter nedeniyle "kültürel özerklik" olarak görülebilir: Birincisi tüzel kişilik (personality) ilkesi nedeniyle. Antlaşma, gerçek kişilerle ya da dar bir kesimi temsil eden tüzel kişiyle değil, geniş temsil gücüne ve demokratik bir yapıya sahip bir federasyonla yapılmıştır. Bu açıdan söz konusu olan tek tek bireyler değil, AABF çatısı altında yer alan kurumlar ve bu kurumların temsil ettiği geniş toplumsal kesimdir. İkinci olarak bu antlaşma, Hamburglu Alevilere, kendilerinin belirleyeceği kişilerce kimi kamu kurumlarında temsil hakkı tanımaktadır. Üçüncüsü bu antlaşma, Hamburglu Alevileri, kendileriyle ilgili konularda karar alma, bunları idare ve organize etme hakkı tanıyarak kendi hayatlarının öznesi olarak görmekte ve Alevilere özyönetim hakkı tanımaktadır. Bunun anlamı ise çok açık olarak Aleviler, kendilerini de etkileyen genel karar, politika ve uygulamalara itiraz edip kendilerini bundan muaf tutabilecektir. Son olarak, Hamburglu Aleviler kendi adlarına eğitim kurumlarını açabilecek ve bunları idare edecektir. Bu ise çocuklarının Alevilik inanç ve felsefesine uygun yapılandırılmış eğitim sisteminde eğitim almasını isteyenlere bir olanak olacaktır.

Antlaşmaya ilişkin altı çizilmesi gereken son bir nokta ise, antlaşma maddeleri içinde ceza, müeyyide ya da iptal gibi herhangi bir maddenin bulunmaması. Başka

deyişle antlaşmayla belirtilen "hakların" kullanılmaması durumunda bu haklar iptal edilmemekte ve herhangi bir makam ya da mercii Hamburglu Alevilerden, bu hakkını kullanmamaktan dolayı hesap sormamakta veya müeyyideye başvurmamakta. Bu çok basit olmakla birlikte önemli bir anlayışın ifadesidir. "Azınlık" gruplara anayasal ve yasal çerçevede bir takım hakların verilmesi sürecinde önemli olan bu grubun kendini "güvende" hissedeceği, varlığına dönük tehdidi demokratik yollarla engelleyebileceği, kendi kendini yönetebileceği olanakların tanınması olup, hakların gerçekten kullanılıp kullanılmayacağı ya da kaç kişi tarafından kullanılacağı sorunu değildir.

1.3.4. İdarî-Yerel Özerklik (Administrative-Local Autonomy)

Siyasi özerkliğin "teritority" ve kültürel özerkliğin "personality" prensiplerine karşın İdari Özerklik, "subsidiarity" (yerindelik) ilkesine dayalı bir özerklik türüdür ve bu yönüyle diğerlerinden farklılaşır. Yerinden Yönetim literatüründe, "idari özerklik", "yerel özerklik", "yerel yönetim", "özerk yerel yönetim" gibi kavramlar aynı anlama gelecek şekilde kullanılmakla birlikte kimi yazarlar, bu kavramların birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir.

Bu noktada ilk olarak Ruşen Keleş'in "yerinden yönetim" ve "yerel yönetim" kavramları arasında yaptığı ayrımdan söz edilebilir. Keleş'e göre "yerinden yönetim", yönetim sistemini ve eylemini ifade eden bir kavramken "yerel yönetim" ise yerinden yönetim birimlerini ifade eden bir kavramdır (Keleş 2011: 22). Yönetim Bilimlerinde "yerinden yönetim" adem-i merkeziyet (desantralizasyon) olarak görülmekte ve adem-i merkeziyetin ise iki biçimi bulunmaktadır (ibid., s. 22). Birincisi, merkezin yerel birimleri yetkilendirdiği "yetki genişliği" ve ikincisi ise "yerinden yönetim"dir. "Yetki genişliği yerel yönetim organlarının merkezin kimi yetkilerini kullanmasını ifade ederken "yerinden yönetim", yerel yönetim organlarının, merkeze bırakılmış işler dışında başka işleri görebilmeleri için tüzel, siyasal ve mali yetkilerle donatılmasını

ifade etmektedir (ibid., s.22). Bu ayrımda yerel yönetim, "özerk yerel yönetim" (local self-government) olarak da tanımlanmakta ve yerel halkın kendi eliyle seçtiği organlarca yönetilmesini ifade etmektedir (ibid., s. 22).

Bir diğer ayrım, Atilla Nalbant'ın çalışmasında karşımıza çıkmaktadır (Nalbant 2012: 52). Yetkilerin kaynağı açısından "yerinden yönetim" ve "özerk yerel yönetim" arasında bir fark olmasa da Nalbant'a göre "yerinden yönetimde" iki tür, "özerk yerel yönetimde" sadece bir tür yetki söz konusudur. Yerinden yönetimde yetkiler iki alandadır. Birincisi, genel yetki kaydının geçerli olduğu yerel yönetiminin "kendi yetkileri"; ikincisi ise merkezin yerel yönetimleri "yetkilendirdiği görevler"dir. Nalbant'a göre özerk yerel yönetimde böyle bir ayrım bulunmaz ve merkezin devrettiği yetkiler, yerel yönetimin "kendi yetkileri" olup merkezden yetkilendirilme söz konusu değildir (ibid., s. 52).

Bu kavramsal ayrımı belirttikten sonra İdari Özerkliğin, çoğunlukla devletin, kamusal hizmetleri yerine getirmede kendini idari ve yönetsel açıdan nasıl örgütlediği tartışmasında ele alınan bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Genel olarak ifade edildiğinde, devlet yurttaşlara karşı görev ve sorumluluklarını ve de kamusal hizmetleri götürmede iki temel prensibe göre idari olarak kendini örgütler. Birinci prensip "merkezden yönetim" ve ikincisi ise "yerinden yönetimdir" (Çağdaş 2011: 392; Köse 2004: 3; Keleş 2011: 22). Devletin, üniter veya federal yapısına bağlı olarak değişen yönetim anlayışında, üniter devletlerin çoğunlukla "merkezi", federal devletlerin ise "yerinden yönetim" prensibine göre örgütlendikleri görülmektedir (Nalbant 2012: 29; Köse 2004: 4). Kısaca belirtmek gerekirse merkezden yönetimde, devletin yerine getirmekle yükümlü olduğu hizmet ve görevler, merkezi hükümet ve onun hiyerarşik örgütlenmesindeki organlarca karara bağlanır ve yürütülür. Yerinden yönetimde ise, devlet bu görev ve sorumlulukların bir kısmını yerel yönetim organlarına devrederek bu

hizmetlerden yurttaşların daha etkili biçimde faydalanmasını sağlar (Çağdaş 2011: 392). Devletlerin, kamusal hizmetleri yurttaşa ulaştırmada neden merkezi ya da yerinden yönetim prensiplerine göre örgütlendiklerinin farklı tarihsel ve politik nedenleri bulunmaktadır. Ancak Köse'nin de belirttiği üzere, merkezi örgütlenme modelini benimseyen devletler, idari ve yönetsel faaliyetlerin yürütülmesinde "asgari bir homojenlik ve birlik" sağlamayı hedeflerken, yerinden yönetimi benimseyen devletlerde "ülkenin değişik coğrafi farklılıklarının yönetime yansıması" ve "yönetimin yönetilenlerin çeşitliliğine uyarlanması" hedefi ön plandadır (Köse 2004: 4). Ancak, merkezi ilkeyi benimseyen devletlerde "mutlak bir merkeziyetçilik" söz konusu olmayıp bu devletlerde "yetki genişliği" çerçevesinde yerel organlara belirli düzeylerde yetkiler aktarılmaktadır (ibid., s. 4).

Tarihsel açıdan bakıldığında ise devletlerin yerinden yönetim prensibini kabul etmeleri bir takım tarihsel toplumsal mücadeleler sonrasında gerçekleşmiştir. Yerinden yönetim kavramının Avrupa ülkelerinde bir yönetim prensibi olarak 19.yy'ın başından itibaren kabul görmeye başlamasının gerisinde 1830, 1848 ve 1860 devrimlerinin etkisi bulunmaktadır (Koyuncu 2000: 98). Bu devrimler sonrası yerinden yönetim prensibi, pek çok ülkede anayasal olarak tanınmıştır[12]. Yerel yönetimlerin elde etmiş olduğu bu anayasal güvence, yerel yönetimlere merkez karşısında göreli bir korunma sağlamıştır. Yerel yönetimlerin hukuki statülerinin tehlikeye girmesi durumunda ya da merkezi yönetimin karar ve uygulamalarıyla yerel yönetiminkilerin çelişmesi durumunda anayasal güvence sayesinde yerel yönetimler yargı yoluna başvurma hakkı kazanmıştır (ibid., s. 98).

[12] Yerinden yönetim ilkesini bu dönemlerde anayasal olarak kabul eden bazı ülkeler ve tarihleri: Lüksemburg 1789; İsviçre 1803, 1848, 1874; Prusya 1808; Fransa ve Belçika 1831; Danimarka ve Norveç 1837; Hollanda 1848; İsveç 1862 (Koyuncu 2000: 98).

Genel bir tanım yapmak gerekirse idari özerklik, "yerinden yönetim anlayışının prensip olarak kabul edildiği ülkelerde, yerel yönetimin görev ve sorumluluklarını yerine getirirken, merkezi idarenin kontrolünden bağımsız hareket edebilme yetisiyle ve kendini merkezi idareye ihtiyaç duymadan yönetme kapasitesiyle açıklanmaktadır" (Koyuncu 2000: 97). Literatürde "idari özerklik", kamu hukukunun bir kolu olarak değerlendirilmekte ve yerel yönetim organları, kamu tüzel kişiliğine sahip kuruluşları ifade etmektedir (Gözler 2008: 52; Nalbant 2012: 27). Keleş, yerel özerkliğin iki anlamsal boyutu olduğunu belirtir. Birincisi, yerel organların merkezle olan ilişkisidir. Bu, yerel birimlerin kendi işlerini merkezin müdahalesi olmadan kendi olanaklarıyla görebilmeleridir. Bu açıdan yerel özerkliğin bir anlamı Keleş'e göre merkezden farklı olarak yerel yönetimin ayrı ayrı işlevleri ve görev alanlarına sahip olması, finansal durumunu güçlendirici önlemlerin alınması ve merkezin denetim yetkisinin sınırlı olmasıdır. İkinci boyut ise yerel organların halkla olan ilişkileridir. Bu ise, seçilmiş yerel organların yerel halkı temsil edebilmesi, temsil sisteminin buna uygun olmasıdır. Temsilin yanı sıra yerel birimlerin etkinlik alanlarını kendisinin belirlemesi, yerel yönetimin merkezden değil bizatihi yerel halk tarafından denetlenmesi yerel özerkliğe içkin bir diğer anlam boyutudur (Keleş 2011: 52-53). Bu açıdan denilebilir ki yerel yönetim organları, merkezi yönetimin yönlendirme ve idaresinden bağımsız olması; organlarını ve hizmet alanlarını kendisi belirlemesi; yerel halkı güçlü bir temsil sistemiyle temsil etmesi ve de yerel halkın denetimine açık olması durumunda idari açıdan özerktir.

Yerinden yönetim, "yer yönünden" ve "hizmet yönünden" olmak üzere iki tür hayata geçirilebilir bir prensiptir. Yerinden yönetim sadece yersel bir ölçütle belirlenmişse, yer yönünden yerinden yönetim söz konusudur (Nalbant 2012: 29). Türkiye idare hukukunda mahalli idareler olarak da tanımlanan yer yönünden yerinden

yönetim organları, il özel idaresi, belediyeler ve köylerdir (Gözler 2008: 198). Yerinden yönetim kavramı, işlevsel öğeye göre tanımlandığında hizmet yönünden yerinden yönetim söz konusudur. Bu tanım kapsamındaki yerinden yönetim organlarının yetki alanı ve görevleri belirli işlev ve hizmetle sınırlıdır (Nalbant 2012: 29). Hizmet yönünden yerinden yönetim organlarına TRT, TÜBİTAK gibi kuruluşlar örnek gösterilebilir (Gözler 2008: 53).

Siyasi özerklikten farklı olarak idari özerklikte, yasama ve yargı yetkileri bulunmaz ve kısmi yürütme yetkisine sahip yerel organlar belirli alanlara ilişkin idari düzenleme yetkilerine sahiptir (Benedikter 2012: 40). Yasama bakımından yerel organlar, merkezin denetimine tabidir.

1.3.4.1. İdari Açıdan Özerk Bir Bölge: Korsika

Ulusal ve etnik azınlıkların kolektif hakları çerçevesinde idari özerklik kavram ve uygulamasına baktığımızda, bunun azınlıklara ne tür kolaylık ve güvence sağladığı önemli sorulardan biridir. Benedikter, idari özerkliğin, yasama yetkileri olmaksızın küçük topluluklar halinde ve dağınık bir biçimde yaşayan ya da geniş bir bölgenin kimi belde veya kasabasında çoğunluk oluşturan etnik azınlık üyeleri için işe yarayabileceğini belirtir (Benedikter 2012: 40). Kimi idari yetkilerin demokratik seçilmiş yerel organlara aktarıldığı bu özerklik biçimi, buradaki yerel halka, devletin diğer bölgelerine tanınmış kimi yetkilerden farklı olarak biraz daha genişletilmiş yetkiler sağlayarak kendi kendini yönetmesine imkân tanımaktadır. İdari özerklikte, azınlık bir grubun kültürel ilgi ve çıkarlarının korunabilmesi için özellikle şu alanlara ilişkin yetkilerin tanınmış olması önemlidir: kamu kurumlarında ve yerel hizmetlerde çift dillilik; azınlık grubun etnik veya ulusal sembol ve isimleri kullanımı; yerel gelenek ve kutlamaların düzenlenmesi; anıtların korunması; yerel kolluk kuvvetleri; yerel eğitim

sistemi; yerel yazılı ve elektronik medya; yerel geleneklerin yaşatılması ve son olarak yerel için önemi bulunan iktisadi faaliyetlerin desteklenmesi (ibid., s. 41).

Korsika örneğinden hareketle değerlendirdiğimizde, idari özerklik uygulamasının azınlık bir gruba sağlamış olduğu bir diğer katkı "yerindelik denetimi" yetkisidir. Fransa, 1980'li yıllarda başlayan desantralizasyon reformlarıyla Korsika adasına bir takım idari yetkiler vererek adanın statüsünde değişikliler yapmış ve bununla "Korsika Sorununu" çözmeye çalışmıştır[13]. Günümüzde sahip olduğu sınırlı yasama yetkileri ve bu yetkilerin Fransa parlamentosu vesayeti altında olması nedeniyle Korsika'nın sahip olduğu statünün, "siyasi özerklik" olarak tanımlanması güçtür. 1982 Statüsü, 1991 Özel Statüsü ve 2002'de tamamlanan Matignon Sürecinden (1999-2002) sonra Korsika, Fransa'nın yerel yönetimi (collectivé territoriale) statüsüne kavuşmuş; 61 sandalyeli bölge meclisine ve de kültürel haklarını kullanma özgürlüğünü elde etmiştir (Aktoprak 2010: 558). Korsika Meclisi, yerel yönetim konularına ilişkin belirli alanlarda karar yetkilerine sahip olmakla birlikte, bu yetkilerin 2002 Matignon Süreci sonrası artırılması öngörülmüştür. Bu sayede Korsika yerel meclisi, merkezi hükümetin bölgeye ilişkin almış olduğu karar ve yasaları "yerindelik denetimine" tabi tutarak, bunların uygulanmasının uygun olup olmadığı ve hangi koşullar altında uygulanabilirliğinin mümkün olduğunu belirleyerek Fransa parlamentosundan değişiklikler talep edebilmektedir (ibid., s. 569).

1.3.4.2. İdari Özerklik Açısından Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı

İdari Özerklik, günümüzde özellikle küreselleşmenin de etkisiyle akademik ve politik ilginin arttığı konulardan biri haline gelmiştir. Küreselleşmenin, toplumları

[13] "Korsika Örneğinin" detaylı bir analizi için bkz. Elçin Aktoprak (2010), "Devletler ve Ulusları –Batı Avrupa'da Milliyetçilik ve Azınlık Sorunları", Tan Kitapevi Yay., Ankara, s. 535-575.

ekonomik, kültürel ve politik alanlarda tüm dünya ölçeğinde bir ağ şeklinde birbirine bağlamasına/bağımlı kılmasına koşut olarak demokrasi, hizmet, politik katılım, rekabet gibi konuların ölçeği, ulusal olandan bölgesel ve yerel (local) olana doğru dönüşüm göstermeye başlamıştır. Bu çerçevede küreselleşmenin ekonomik, kültürel ve politik alanlarda hızlı bir yerelleşmeyi beraberinde getirdiği, küresel bir dünyanın güçlü yerellikler ile mümkün olacağı şeklindeki görüşler günümüzde "yerel yönetimlerin" daha çok ele alınmasına imkân sağlamıştır. Bu çerçevede ele alınabilecek en önemli uluslararası metin belki de Avrupa Birliğinin 1985 yılında imzaya açtığı ve 1988'de yürürlüğe soktuğu "Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı" (European Charter of Local Self-Government[14]) belgesidir. Aralarında Türkiye'nin de bulunduğu Avrupa Konseyi'nin 47 ülkesinden 45'i bu şartı onaylamıştır, Belçika'nın 2004 yılında ve Fransa'nın 2006 yılında şartı onaylamasıyla Birlik üyesi ülkelerden şartı onaylamayan ülke kalmamıştır (Şinik 2012: 57). Türkiye belgeyi 1988 yılında imzalamış, 1991 yılında TBMM'de onayladıktan sonra 3 Ekim 1992 tarihli bakanlar kurulu kararıyla yürürlüğe koymuştur. Belgeyi Avrupa Konseyi üyesi 31 ülke çekince koyarak imzalamış ve Türkiye de çekince koyan ülkelerden biridir[15].

Burada Şart'ın bu çalışma için önemli olan kısımlarına kısaca değineceğiz. Yerel Yönetimler Özerklik Şartı üç ana bölümden ve on sekiz maddeden oluşmaktadır. Birinci bölüm genel olarak yerel yönetim tanımına, kapsamına, sınırlarına ilişkin kuralları içermektedir. İkinci bölüm Şartı imzalayan devletlerin görev ve sorumluluklarına, üçüncü son bölüm ise uygulama ve yürürlüğe ilişkin teknik kuralları içermektedir.

[14]Şartın orijinal tam metni için: http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/122.htm

[15] Türkiye'nin Şartta çekince koyduğu maddeler şunlardır: 4. Madde altıncı paragraf; 6. Madde birinci paragraf; 7. Madde üçüncü paragraf; 8. Madde üçüncü paragraf; 9. Madde dört, altı ve yedinci paragraflar; 10. Madde iki ve üçüncü paragraflar ve son olarak 11. Madde.

Şartın giriş bölümü, amaç ve hedefleri belirliyor ve "yerel yönetimlerin her türden demokratik rejimlerin temellerinden birisi olduğu", "vatandaşların kamu işlerinin sevk ve idaresine katılma hakkının" tüm AB ülkelerinin paylaştığı en temel demokratik hak olduğu vurgusu ön plana çıkıyor. Birinci bölümde, özerk yerel yönetimlerin anayasal ve hukuki güvence altına alınması gerektiği belirtildikten sonra kavramın bir tanımına yer veriliyor. Bu tanım, özerk yerel yönetimlerin "kamu işlerinin belirli bir bölümünü kendi sorumlulukları altında" ve bununla birlikte "yerel nüfusun çıkarları doğrultusunda düzenleme ve yönetme hakkı ve imkânı" boyutuna vurgu yapmaktadır. Şart, yerel özerkliğin dayandığı temel prensibe, "subsidiarity" ilkesine önemle vurgu yapıyor (Md. 4/3). Bu ilke kısaca, kamusal hizmetlerin, hizmetten faydalanacak olanlara en yakın kurumlar aracılığıyla götürülmesi anlamını taşımakta ve "hizmette halka yakınlık" ya da "yerellik" olarak Türkçede kullanılmaktadır. Şartın, yerel yönetimlere yasal sınırlar çerçevesinde olmak kaydıyla "tam takdir" yetkisi tanıması bir diğer altı çizilmesi gereken noktadır. Bu sayede yerel yönetimler tam yetkili kılınıyor ve bu yetkilerin merkezi yönetim veya bölgelerce zayıflatılamaz, sınırlandırılamaz olduğu ifade ediliyor (Md. 4/4). Şart'ın 8.maddesi, yerel yönetimlerin yönetsel denetiminin yasal ve anayasal durumlara ve yöntemlere uygun olarak yapılabileceğini ve de denetimin "anayasaya uygunluk" şeklinde olacağını belirterek bir anlamda, merkezi yönetimlere bu konuda bir sınırlandırma getiriyor.

Genel olarak Şartın koyduğu kurallara baktığımızda, yerel yönetimlerin merkezi organlar karşısında korunmaya ve güçlendirilmeye dönük olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra, yönetim ve hizmet olgusunun halkın katılım ve denetimine uygun bir hale getirilmesi yönündeki kurallar, yerel yönetimlerin demokratik kapasitesini artıracağını göstermektedir. Yerel yönetimlerin yetkilendirildiği durumlarda ise, yerel yönetimlere

takdir yetkisi tanıması, yerel yönetim organlarının, merkezi yönetimlerin "tam vesayetinden" kurtarılmasına dönük bir yaklaşımın ifadesi olarak görülebilir.

Bu Şarta azınlıkların kolektif haklarına ve öz-yönetimine sunacağı katkı açsısından baktığımızda şunları söyleyebiliriz. Öncelikle Şart, yerel yönetimlerin görev ve yetkilerini yasal ve anayasal çerçeveyle ilişkilendirdiğinden, bunları ülkenin verili yasal ve anayasal mevzuatına bağlı kılmaktadır. Dolayısıyla bu, yerel yönetim organlarının ve yöneticilerinin "anayasaya aykırı" hizmet sunamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda bir yerel yönetim bölgesindeki anayasal olarak tanınmayan azınlık grubunun, kolektif ve kültürel haklarına dönük hizmet talebi ile anayasal normlar arasında çelişkilerin doğması kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan baktığımızda, azınlıkları anayasal olarak tanımayan ülkelerde bu Şartın, kolektif hakların kullanımına ve öz-yönetime dönük önemli düzenlemeler getirdiği söylenemez. Şartı bu yönde anlamlı ve işlevsel kılacak olan şey, öncelikle ya demokratik nitelikte anayasal düzenlemelerin yapılması ya da azınlık grubunun ülkenin verili anayasasınca tanınması ve kabul edilmesidir.

Anayasal bir sorunun olmadığı varsayımından hareket ederek söylediğimizde ise bu Şart, yerel bir azınlık grubunun kendi yöneticilerini seçebilmesi, kimi kamusal hizmetlerden kendi anadilinde faydalanabilmesi, yerel kültürel gelenek ve göreneklerini yaşatabilmesi gibi konularda olanaklar sunmaktadır. Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki, bu Şart ne siyasi özerklik veya bağımsızlık gibi taleplerle mobilize olmuş etnik veya ulusal grupların bu taleplerini karşılayabilir kapsamdadır, ne de bu talepler nedeniyle cereyan etmiş çatışmaların barışçıl sonlandırılmasını sağlayacak güçtedir. Daha önceki bölümlerde siyasi ve kültürel özerklik tartışmalarında ele almış olduğumuz, belirli bir etnik veya ulusal grubun kendi varlığını koruma, geliştirme ve geleceğe taşımasına ilişkin anlayış, Avrupa Yerel Özerklik Şartında bulunmamaktadır.

1.4. Siyasi Özerkliğin Unsurları

Günümüzde kolektif hakların korunması ve etnik ulusal sorunların çözümünde her üç özerklik modeli, merkezi devletin demokratik yapısı, ulusal, etnik ve kültürel sorunun tarihselliği ve kapsamı, ulusal ve etnik grubun ülke içindeki yerleşim durumu, çatışmaların şiddeti ve özerklik talebindeki ısrar gibi unsurlara bağlı olarak uygulama şansı bulmakla birlikte siyasi özerkliğin daha etkili bir çözüm aracı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan siyasi özerkliğin hangi temel unsurlar içerdiği sorusu önemlidir. Benedikter, hukuk devleti, demokrasi ve serbest seçimler, yasama ve yürütme yetkileri ve eşitlik kriterleri çerçevesinde analiz ettiği siyasi özerklik modellerinden hareketle siyasi özerkliğin on işlevsel öğesini (functional elements) tespit eder (Benedikter 2012:253-255). Barışın güvence altına alınması, siyasal istikrar, azınlıkların korunması, etnik gruplar arası çıkar dengesi, refah ve toplumsal güvenlik gibi hedeflere sahip siyasi özerkliği, çok boyutlu hukuki yapısı nedeniyle karşılaştırmalı incelemek güç olsa da karşılaştırmaya dönük bir girişim bu temel öğeleri gözetmek durumundadır (ibid., s. 253). Aşağıda Benedikter'in tespit ettiği bu on işlevsel öğe açıklanacaktır.

1.4.1.Politik Temsil

Benedikter'e göre siyasi özerklik, öncelikli olarak bölgesel siyasal temsil hakkı ile genel olarak vatandaşların devletin bütününde temsiline ilişkin kurumsal düzenlemeleri kapsar. Özerk bölge yurttaşlarının hem seçimle oluşmuş bölgesel parlâmentoda temsil edilmesi, hem de ulusal parlâmentoda özerk bölgenin temsil edilmesi siyasi özerkliğin vazgeçilmezleri arasında gelir (ibid., s. 253). Her iki düzeyde vatandaşların temsiliyeti kuvvetler ayrılığı prensibine dayalı demokratik bir sistemde, serbest ve adil seçimlerle oluşan parlamentolar aracılığıyla yerine getirilir. Özerk bir bölgede, farklı etnik ve ulusal grupların da ortaklaşmacı demokratik bir sistemle temsiliyetlerinin yönetime ve

parlamentoya yansıması, özerk bölgede ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların da çözümünde etkili olur.

1.4.2. Yasama Bağımsızlığı

Benedikter'e göre bölgesel yasama bağımsızlığı, siyasi özerkliğin ana koşullarından ve ayırt edici özelliklerinden birini oluşturur. Yasama bağımsızlığı, demokratik ve federal düşünce geleneğine kadar uzanan bir ilke olup bir bölgedeki halkın prensip olarak bağımsız (Selbststaendigkeit) ve birincil (Unabgeleitetheit) olduğunu ifade eder ve bu açıdan halk egemenliği ilkesinin en açık ifade biçimidir (ibid., s. 53). Yasama bağımsızlığı, özerk bölgeye kendi kendini yönetmesini sağlayan önemli bir unsur olup bu sayede kendileriyle ve üzerinde yaşadıkları toprakla ilgili konularda anayasaya uygun olma koşuluyla yasa yapma olanağı sağlar.

Yasama, yürütme ve yargı yetkilerine ilişkin siyasi özerklik örnekleri arasında farklar olmakla birlikte en geniş yetkilere sahip Faroe, Grönland ve Aland Adaları örnekleridir. Bu örneklerde merkezi devletin yetkisindeki dış politika, savunma, maliye ve medeni ve ceza hukuku dışındaki pek çok yönetim yetkisi, bu özerk bölgelere devredilmiştir. Özellikle kültürel kimliğin ve azınlıkların korumasına ilişkin ve de toplumsal ve ekonomik kalkınma için önemli siyasal yetki alanları özerk bölgenin elinde olmalıdır (ibid., s. 253).

1.4.3. Dil Hakları ve Etnik Azınlığın Korunması

Benedikter'e göre azınlıkların korunmasında siyasi özerkliği belirleyen en önemli ölçüt, dil haklarının, eğitim, medya ve semboller gibi diğer kültürel hakların ve de kültürel kimliğin korunmasıdır (ibid., s.54). Bir bölgeye tanınan siyasi özerklik, bu bölgede konuşulan dillerin kamusal ve özel alanda serbest kullanımını, anadilinde eğitimi veya seçmeli ders biçiminde kullanımını kurumsallaştırırken tüm ülke genelinde ikinci resmi dil için de kapı aralayabilir. Eğitimin anadilinde yapılması, sadece zorunlu

eğitimi değil bunun yanı sıra mesleki eğitimi, uzaktan eğitim biçimlerini ve yüksek eğitim ve öğretimi de kapsar. Bölgeye ait "özerk üniversite" modelleri çok-dillilik temelinde eğitim ve öğretim faaliyetini yürütür. Özerk bölgenin dilsel çoğulculuğuna bağlı olarak birden çok dilin konuşulduğu özerk bölgelerde, bu dillerin hepsi o bölgenin resmi dili olarak kabul edilebilir, bölge dil gruplarına göre idari olarak düzenlenebilir. Resmi kurumlarda çalışacak personelin seçiminde, bölgede konuşulan dili bilme şartı getirilebilir.

Dil hakları ve tartışmalarında ülke resmi dilinin özerk bölgedeki statüsünün ne olacağı ve nasıl düzenleneceği önemli bir tartışma konusudur. Bu soru farklı modellerin gelişmesine de yol açmıştır. Kanada örneğinde olduğu gibi çok-dilli eğitim modelleri sayesinde farklı dillerde eğitim veren okullarla isteyen kendi anadilinde eğitim veren okulları, isteyense ülkenin genel resmi dilinde eğitim veren okulları tercih edebilir. Bunun yanı sıra ülke genelinde konuşulan dil ikinci resmi dil olarak tanınabilir ve okullarda seçmeli ders olarak konulabilir.

1.4.4. Özerkliğin Yerleşmesi ve Revizyon Yöntemi

Pek çok özerklik modeli, özerkliğin inşasının çok kısa dönemler içinde değil, peyderpey ve uzun soluklu dönemler içinde nihai sonuca ulaştığını göstermektedir. Bu anlamda özerkliğin hem uygulanmasına ilişkin mekanizmaların işlerlik kazanması, hem merkezi devletin keyfi müdahaleleri karşısında korunması ve hem de özerkliğin iyileştirilmesine dönük yöntemlerin varlığı, siyasi özerkliğin yapısal öğeleri arasında gelir. Bu açıdan Benedikter'e göre keyfi müdahaleler karşısında özerklik, çeşitli hukuki yöntemlerle korunmalıdır. Bu yöntemlerin en başında ise özerklik statüsünün devletlerin anayasasında yer alması ya da hukuki geçerliği olan statü belgeleri gelir. Kimi uygulamalarda –Güney Tirol ve Aland Adaları- uluslararası sözleşmeler de böyle bir hukuki zemin oluşturabilmektedir (ibid., s. 254).

Yasal ve anayasal metinlerde, özerklik statüsünün nasıl sonlandırılacağı, nasıl değiştirileceği ve iyileştirileceği de açık ve net olarak belirlenmelidir. Özellikle özerklik statüsünün sonlandırılması tamamen özerk bölgenin kendisine bırakılmış olmalı ve merkezi devletin bu konuda oldukça kısıtlı, -istisnai durumlar gibi- bir rolü olduğu bu metinlerde apaçık tanımlanmış olmalıdır. Özerklik statüsünün genişletilmesi ve iyileştirme hususunda da özellikle özerk bölge yurttaşlarının bu sürecin doğrudan katılımcısı olma yöntem ve araçları geliştirilmelidir.

1.4.5. Finansal Düzenlemeler

Özerk bölgenin toplumsal ve ekonomik kalkınması, iyileştirilmesi ve refaha kavuşması bakımından ekonomik alana ilişkin yeterli hukuki araçlar bulunmalıdır. Benedikter'e göre finansal düzenlemeler bu anlamda, iyi işleyen bir özerklik sisteminin koşullarından biridir (age., s. 254). Özellikle uzun soluklu silahlı çatışmalar yaşamış veya sömürgecilik geçmişi olan bölgelerin özerklik statüsüyle birlikte bu sorunları nasıl çözüceği önemli bir sorundur. Bu tür sorunların iyileştirilmesine dönük pratikte değişik finansal düzenlemeler söz konusu olmakla birlikte, önemli olan özerklik statüsüyle birlikte bu bölgede geliştirilmiş geleneksel sömürü ilişkilerinin sonlanmasıdır.

Ülke genelinden farklı olarak özerk bölgenin, bölgeye ilişkin bağımsız bir vergi sistemi olup olmayacağı bu çerçevede karşımıza çıkan konuların başında gelir. Dolaylı ve doğrudan vergiler konusunda merkezi devletin özerk bölgeden vergi alıp alamayacağı, bunun oranı ya da özerk bölgeden elde edilen vergilerin sadece bu bölgeye ait olup olmayacağı veya bunun bölgenin ekonomik kalkınması için kullanılacağı özerk bölge ile merkezi devlet arasındaki olası gerilimli alanlarını oluşturur. Mevcut örnekler bu gerilimin özerk bölgenin lehine olacak şekilde zaman içinde azaldığını gösterir.

Bize göre finansal düzenlemeler kapsamında düşünülmesi gereken bir diğer konu ise bankacılık ve para birimi sorunudur. Yani, özerk bir bölge kendine ait bağımsız bir

bankacılık sistemine sahip olacak mı ve egemen devletin para biriminden farklı olarak kendine ait bir para kullanabilecek mi sorularıdır. Buna ilişkin AB gibi bölgesel birleşme durumlarında veya özerk bölgenin egemen devletten uzak olması durumunda değişik uygulamaların olduğunu söylemek gerekir. Örneğin İngiltere'ye bağlı bir deniz aşırı toprağı ve özerk statüye sahip Pitcairn Adası, İngiliz sterlini yerine Yeni Zelanda dolarını kullanır ve bu yönüyle özgün bir örnek oluşturur. Avrupa Birliği'nin ortak para birimi Avro'ya geçmesiyle birlikte AB ülkeleri içindeki özerk bölgelerde de Avro'yu kullanmak durumunda kalmış, kendilerine ait bir özerk bölge para birimine geçmemiş veya ülkenin eski para biriminde kalmamıştır. Genel olarak, özerk bölgenin merkezi devlet topraklarına yakın olması durumunda buranın para birimi ve bankacılık sistemini kullandığı ayrı bir para sistemine geçmediği ve bankacılık sistemi oluşturmadığı söylenebilir.

1.4.6. Ekonomik Kaynakların Kontrolü ve Kalkınma

Bölgenin ekonomik refahı ve kalkınmasına ilişkin konulardan bir diğeri de yer altı ve yer üstü ekonomik kaynakların kontrolü ve kullanımına ilişkindir. Benedikter'e göre özerklik şayet bir özyönetim ise bu, özerk bölgede ekonomik ve toplumsal kalkınma için ekonomik öz-yönetim olanağı olmalıdır (ibid., s. 254).

Benedikter'e göre yer altı ve yerüstü ekonomik kaynaklar açısından özerk bölgenin zengin ve bereketli olması, merkezi devletin en önemli endişeleri arasında gelir. Böyle bir bölgeye özerklik statüsünün verilmesi, genellikle merkezi devletin bu kaynaklardan mahrum kalması ve ekonomik açıdan güçsüzleşmesi olarak görülür ve merkez ile özerk bölge arasında devamlılık gösteren bir gerilim nedeni oluşturur.

1.4.7. Bölgesel Vatandaşlık

Benedikter'e göre vatandaşlık hakkı açısından siyasi özerk bir bölge, etnik ve kültürel kimlik aidiyetinden bağımsız olarak herhangi bir kişinin özerk bölgede sürekli

bulunma ve oturma hakkına müsaade etmelidir. Ancak bunun yanı sıra siyasi özerklik, bölgedeki göç ve göçmenlerin sürekli oturum hakkına ilişkin düzenleme yetkileri de içerebilir (ibid., s. 254). Bu anlamda siyasi özerk bölge göç hareketlerinin yönetiminde bağımsız ve geçerli bir bölgesel hakka sahip olabilir, özerk bölgede sürekli oturma, bulunma ve çalışma hakkına ilişkin kriterler belirleyebilir. İkinci bir öneme sahip olmakla birlikte bölgede resmi dil düzeyindeki dilin bilinmesi, sürekli yerleşim ve çalışmada bir faktör olarak kabul edilebilir.

1.4.8. Uluslararası İlişkiler

Siyasi özerk bir bölge, içinde bulunduğu egemen devletin dış politikasından veya uluslararası ilişkilerinden doğal olarak etkilenir. Bu durumda Benedikter'e göre egemen devletlerin yanı sıra özerk bölgelerin de uluslararası düzeyde aktör olma hak ve olanağından söz etme gereği ortaya çıkar (ibid., s.254). Zira özerklik, kolektif bir grubun kendileriyle ilgili konuları bağımsız düzenleme ve yönetme talebi olduğundan ve bu açıdan devletin merkezi kararlarından bir korunma isteği bulunduğundan, özerk bölgeyi hesaba katmayan ve burayı etkileyecek dış politika ve uluslararası ilişkiler, özerklik mantığına aykırı durur. Dolayısıyla uluslararası ilişkiler ve dış politika alanında özerk bir bölgenin kendi çıkarlarını korumak için bu alanlara ne oranda ve nasıl müdahil olacağı, önemli sorulardan biri olarak ortaya çıkar. Özellikle Avrupa Birliği'nin genişleme ve bütünleşme süreci çerçevesinde düşünüldüğünde, bunun dinamik ve devam eden bir süreç olması, özerk bölgelerin bu süreçten kendi payına düşen olumsuz etkilenmelere karşı hangi hak ve yetkilere sahip olacağı sorusunu gündeme getirir. Bu, siyasi özerklik tartışmalarında uluslararsı ilişkilerin gözden kaçırılmaması gereken bir önemde konu olduğunu gösterir. Mevcut durumda buna dair farklı uygulamalar söz konusu olabilmektedir. Geniş özerklik yetkileri tanıyan Danimarka ve Finlandiya örneklerindeki gibi buradaki özerk bölgeler, bu türden uluslararası süreçlerde gözlemci

statüsüyle yer alabilmekte ve bu açıdan devletin dış politikasına etki edebilmektedir. Bu açıdan özerk öznelerin, dış politikaya etki edebilme gücü oranında bu alanın görmezden gelinemez rol oynadığını ve iç politika da olduğu kadar dış politikada da önemli bir aktöre dönüşebilme potansiyelinden söz edebiliriz.

Devletin dış politikasının özerk bir bölge üzerinde yaratacağı olası etkilerin yanı sıra, özerk bir bölgenin kendi bölgesel çıkarları doğrultusunda bölgesel işbirliği yapabilme kapasitesi, komşu veya akraba devlet ve bölgelerle ortak çıkarlar etrafında çalışabilmesi, uluslararası ilişkiler bağlamında karşımıza çıkan bir diğer konudur. Bu alanda özerk bölgenin yetkili kılanması, kolektif grubun kendi iç işlerini yönetmesinde işlevsel olmakla birlikte, burada sınırlayıcı kriter olarak karşımıza egemenlik ve anayasa çıkmaktadır. Başka deyişle, özerk bir bölgenin başka devlet yada bölgelerle geliştireceği işbirliği, devletin egemenliğini zayıflatmama ve anayasal normlarla çelişmeme kriterlerine uygun olma koşulunu her zaman gözetmek durumundadır.

Her iki nokta şunu açıkça göstermektedir ki, liberal demokratik bir sistemde siyasi özerkliğin iyi işlemesi, özerk özne ile egemen devlet arasında karşılıklı güven, sorumluluk ve demokratik müzakere koşuluna oldukça ihtiyaç duyar. Güven, sorumluluk ve demokratik müzakere araçlarının bulunmadığı, zayıf ve güçsüz olduğu, gerçek anlamıyla kurumsallaşmadığı durumlarda özerklik hem egemen devlet için hem de özerk özne için sorunlu, tehlikeli ve gerilimli bir süreç haline dönüşebilir.

1.4.9. Ortaklaşmacı Demokratik Yapılar

Benedikter'e göre özellikle birden fazla etnik ve kültürel grupların bulunduğu özerk bölgelerde bu grupların temsil ve karar süreçlerine nasıl katılacağının demokratik bir biçimde belirlenmesi siyasi özerkliğin yapısal unsurları arasında gelir. Benedikter'e göre çok-etnikli ve çok-uluslu bölgelerde temsil, katılım ve uyuşmazlıkların çözümü ortaklaşmacı demokratik mekanizmalarla sağlanabilir (ibid., s. 254). Arend Lijphart'ın

geliştirdiği "ortaklaşmacı demokrasi" (consociational democracy) modeli, Belçika ve Hollanda gibi çok kültürlü toplumların siyasal ve toplumsal düzenlerinde alt kültür grup elitlerinin ve liderlerinin karşılıklı ve etkili işbirliği geliştirdikleri fikrinden hareket eder. Çatışmalardan kaçınmak için işbirliğinin formel ve informel kurallarının bulunduğu ortaklaşmacı demokrasinin dört temel özelliği bulunur (Markusse 1997: 78): Birinci olarak ortaklaşmacı demokraside, güçlü bir koalisyon kabinesi genellikle alt kültür grup elitlerinin, liderlerinin katılımıyla oluşturulur. İkinci olarak alt kültür grupları, önemli kararlarda ve yasama konularında karşılıklı veto hakkına sahiptir. Üçüncü olarak kamu kurumlarında, kamusal kaynakların dağılımında ve kamusal atamalarda oransal bir temsil kuralı işletilir. Oranlar arasında farkın büyük olması durumunda örneğin eşitlik (parity) gibi başka dağıtım kuralları hayata geçirilebilir. Ortaklaşmacı demokrasinin en önemli özelliklerinden biri bu oran ilkesi olup özellikle seçim sisteminde siyasi partilerin oransal temsili kuralı işletilir. Bu sayede alt grupların parlamentoda oransal temsili sağlanmaya çalışılır. Dördüncü olarak ortaklaşmacı demokraside, alt gruplar yüksek oranda özerkliğe sahiptir ve bu farklı kurum ve örgütlerle başarılır (ibid., s. 78; Nimni 2007: 357). Ortaklaşmacı demokrasi modeli çoğunlukla, elitlere yaptığı aşırı vurgu, etnik ve ulusal ayrımları güçlendirmesi, kapalı topluluklar üzerinde aşırı durması ve topluluklar arası ilişkilenmelere izin vermemesi gibi özellikleri nedeniyle eleştirilmiştir (Nimni 2007: 357).

1.4.10. Uzlaşmazlık Çözüm Mekanizmaları ve Yöntemleri

Benedikter'e göre çatışma ve anlaşmazlıklar tüm toplumlarda ve siyasal sistemlerde ortaya çıkabildiğinden başarılı bir siyasi özerkliğin işlevsel unsurları arasında hukuka dayalı çatışma çözüm araç ve mekanizmalarının bulunması gerekir. Bu anlamda özerk bölge ve merkezi devlet arasında çıkabilecek sorunları çözmeye dönük ara bulucu (Streitschlichtung) olanakların geliştirilmesi gereklidir (ibid., s. 255). İşleyen

ve başarılı bir özerkliğin inşası uzun soluklu ve dinamik bir süreç olduğundan ve de merkezi devlet ile özerk bölge arasındaki ilişki iktidarın paylaşımı, yetkilerin sınırı ve çakışması, anayasaya uygunluk gibi pek çok konuda gerilim taşıdığından ara bulucu mekanizmalar ve yöntemlerin varlığı önemlidir.

Sonuç olarak Benedikter bu on unsuru, siyasi özerklik sisteminin kurucu öğesi olarak görmektedir. Bu öğelerden birinin ya da bir kaçının eksik olması durumunda Benedikter'e göre siyasi özerk bir sistemin varlığı, istikrarı ve sürekliliği tehlikeye düşebilir (ibid., s. 255). Bununla birlikte bugün işlemekte olan özerklik sistemlerinde bu temel öğeler hukuki açıdan farklı biçimlerde düzenlenmiş olabileceğinden buradaki tanım ve ifadeleri daha çok içerik açısından ele almak gerekir. Önemli olan, hedeflenen amaca ne oranda ulaşılabildiği ve özerklik düzenlemelerinin niteliğidir.

1.5. Sonuç ve Değerlendirme: Ulus İnşası Olarak Özerklik

Gerek kolektif hakların korunmasında devletin önemine yapılan vurgu ve gerekse çatışmaların çözümünde devletin parçalanma, bölünme veya dağılma olasılığına karşı önleyici bir araç olması bakımından siyasal özerklik, çatışmalı ve bölünmüş toplumlarda ulus inşa sürecinin hem sonucu hem nedeni olabilmektedir. Özerklik talepleri geleneksel ulus devletlerde dönüşüme ve yeniden yapılanmaya yol açabileceği gibi aynı zamanda yeniden yapılanmanın bir sonucu olarak ortaya çıkabilmektedir. Her iki durumda da kolektif hakların tanınması ve iktidar paylaşımı gibi sonuçlar ortaya çıksa bile, bu sonuçta ulus inşasının bir parçası olarak köklü yapısal dönüşümler doğurmaz. Zira ulus inşası her zaman, devletin ve kapitalizmin yeniden bir inşası olarak iç içe süreçler olduğundan, liberal milliyetçi bir bağlamda özerklik, devlet ve kapitalizm sınırlarında kalarak ulus inşasına eklemlenir.

Ulus ve milliyetçilik tartışmalarında ulus inşası çoğunlukla, normatif bir kavram olarak ele alınmaktadır. Ulus inşasının, devlet inşasına indirgenemeyeceği, devlet olgusunun ulus ve ulus inşasını açıklamada yetersiz ve eksik olduğu eleştirilerine karşın kavramının 1950 sonrası ve 1990 sonrası kullanımında, bu vurgunun geçerli olduğu ve önemini koruduğu görülmektedir (Hippler 2007; Jaffrelot 2010; Estel 1991). Örneğin 1950'lerde Charles Tilly, ulus inşasının, devlet inşasından başka bir anlama gelmediğini, çünkü ulus ve devletin, eş zamanlı doğan iki fenomen olduğunu belirtmiştir. Tilly'e göre ulus devletleri doğuran en önemli neden ise yaşanan savaşlar sonunda hükümdarların artan para ihtiyacını karşılayacak bir vergi sistemine duydukları ihtiyaçtır. Böyle bir vergi sistemi, yönetilen toprakları bölgelere ayırma gereğini doğurmuş ve bu ise Tilly'e göre ulus devletleri ortaya çıkarmıştır (C. Tilly'den aktaran, Jaffrelot 2010: 28).

Kavramın daha yakın bir dönemdeki anlamını göstermesi bakımından ise örneğin Habermas'a göre "ulus inşasının" dört temel hedefi vardır. Bunlar, a) "devlet otoritesinin" kabul ettirilmesi; b) bütün bir nüfusa aktif üye olduğu hissinin aşılanması; c) kaynakları vatandaşların eşitliğini ilerletecek biçimde yeniden paylaştırmak ve d) devlet etkinliğini merkezden çevreye doğru genişletmektir (Habermas 2011: 61). Jochen Hippler de benzer biçimde ulus inşasında "devlet inşasına" vurgu yapar ve ulus inşasının en önemli öğelerinden birinin "kendi topraklarını gerçekten kontrol edebilen işlevsel bir devlet aygıtının gerçekleştirilebilmesi" olduğunu belirtir (Hippler 2007: 14). Başarılı bir ulus inşasının ana çekirdeğini Hippler'e göre devlet inşası oluşturur. Devlet inşası ise, devleti işlevsel hale getirecek etkin bir mali sistem, ülke çapında etkin ve kabul gören bir polis gücü, hukuk sistemi ve etkin bir bürokratik örgütlenme gibi unsurları içerir (ibid., s. 14). Ulus inşasının, bir devlet inşası olduğunu güçlü bir biçimde savunanlardan biri ise Francis Fukuyama'dır. Ulus İnşası (2008) ve Devlet İnşası (2012) adlı iki çalışmasında bu konuları tartışan Fukuyama'ya göre, özellikle Amerika Birleşik Devletleri için büyük anlam ve öneme sahip olan ulus inşası, siyasi kurumlar oluşturma ve ekonomik kalkınmayı desteklemeye dönük devlet inşasıdır (Fukuyama 2008: 14). Fukuyama'ya göre ABD reel siyasetinde ulus inşasının, devlet inşası olarak görülmesini gerektiren en önemli neden, istikrarsız devletlerin ve hükümetlerin gelişmiş ülkeleri olumsuz etkilediğine ilişkin güvenlik algısıdır (Fukuyama 2012: 19). Neoliberal küreselleşme çağının ulus devleti yeniden düzenleme politikasıyla zıt düşmeyecek şekilde yeni idari kurumların oluşturulması ve mevcut olanların güçlendirilmesi olarak devlet inşasında Fukuyama'ya göre en önemli mesele, devletin hangi alanlarda küçültüleceğinin ve aynı zamanda hangi alanlarda güçlendirileceğinin doğru tespit edilebilmesidir (ibid., s. 28). Bu bağlamda Fukuyama'nın belirttiği devlet inşasının, devletin dönüşümü/dönüştürülmesi olduğunun altı çizilmelidir. Bu bir taraftan, içsel

siyasal ve ekonomik sorunlarıyla zayıf duruma düşmüş devletlerin güçlendirilmesi; diğer taraftan yıkılmış devletlerin yeniden inşası ve öbür taraftan ise mevcut devletlerin yapısal uyumu anlamına gelmektedir.

Bu yaklaşımların da gösterdiği gibi, devlet inşası, ulus inşa süreçlerinin en önemli hedeflerinden birini oluşturmakla birlikte daha genel bir anlamda ulus inşasının bir "burjuva toplum" inşası olduğu söylenmelidir. Çünkü inşa edilebilir bir olgu olarak "ulus" ile sosyolojik anlamda "toplum" kavramının tanımlarındaki benzerlikler, ulus inşasını aynı zamanda bir burjuva toplum inşası olarak görmeyi olanaklı kılar. Gordon Marshall'ın sosyoloji sözlüğünde toplum (society) örneğin "genel olarak, ortak bir kültürü paylaşan, belli bir toprak parçasında yerleşik ve kendilerini birleşik ve özgün bir varlık olarak gören insanlardan oluşan bir grup" şeklinde tanımlanır (Marshall 1999: 732). Karl-Heinz Hillmann'ın sosyoloji sözlüğünde ise ulus benzer biçimde "bir devlet ulusunun üyeleri (ulus politik anlamı içinde), kendilerini öncelikli olarak ortak tarih, değerler sistemi (temel değerler), anayasa ("anayasal yurtseverlik") ve devletin birliğine dönük istekleri yoluyla birbirlerine bağlı hisseder" şeklinde tanımlanır (Hillmann 1994: 591). Antony Giddens da sosyologlar arasında toplumun, sosyolojinin araştırma nesnesi olduğuna dair bir mutabakat olduğunu ve toplumun ise modern çağ ile özdeşleşen toplum biçimini, daha somut olarak bu toplum biçiminin ise sınırları belirli bir birim olarak ulus devlete tekabül ettiğini söyler (Giddens 2008: 35). Öyleyse toplum, ulus ve ulus devlet arasında böyle bir özdeşlik kuruluyorsa bir ulus inşasını, bir "burjuva toplum" inşası olarak görmekte hiçbir sakınca yoktur. Bu çerçevede burjuva toplumu nedir, temel karakteristik özellikleri nelerdir sorusu kısaca şöyle cevaplanabilir. Burjuva toplumu, üç temel alanın varlığıyla karakterize olur. Siyaset alanı, seküler bir egemenlik anlayışına dayalı ulus devletin varlığına işaret eder. Ekonomi alanı, ev ve ticaret ekonomisi yerine pazar ekonomisinin belirleyici olduğu kapitalizme işaret eder. Sivil

toplum alanı ise aile ve devlet arasında, burjuva hukuk sınırları içinde her tür toplumsal ilişkinin kurulduğu alandır.

Bu çerçevede burjuva toplum inşası, ya da diğer deyişle bir ulus inşası bu üç alanın birlikte, eş zamanlı ve işleyen bir sistem olacak şekilde inşa edilmesi anlamına gelir ki, ulus inşasını ele alan milliyetçilik kuramları, bunun daha çok "devlet" boyutunu vurgular. Oysa ki bu üç alanın varlığı ve bunların işleyen bir sistem haline gelmesi durumunda ancak başarılı bir ulus inşasından söz etmek mümkün olabilir. Bu açıdan "alternatif ulus inşası" olarak değerlendirilebilecek modellerin, burjuva toplumun her üç alanını aşmaya ve dönüştürmeye dönük olması gerektiği bu mantıksal sonuçtan çıkar. Reel sosyalizm deneyimlerinde olduğu gibi, sadece ekonomik alanın ve buna bağlı üretim, tüketim ve mülkiyet ilişkilerinin değiştirilmesine dönük alternatiflerin hem gerçek anlamda bir alternatif oluşturmadığı hem de hegemonik bir eğilim kazanamadığı görülmüştür.

Ulus inşasının bir parçası olarak gelişen kimi özerklik uygulamaları, verili devlete istikrar sağlamaya dönük politikaların sonucu olarak doğar. Diğer deyişle bu tür özerklik modelleri, devletin "meşruiyet krizini" aşmaya dönük reformlar sonucu ortaya çıkar. Devletin dönüşümü çerçevesindeki bu girişimler, ulusu tek tip ve homojen ulustan, çok-kültürlü ulusa ve devleti çok-merkezli bir dönüşüme uğratır. Bu, klasik manada ulusun ve devletin tekliğine dayanan, ulusu tek bir etnik topluluğa referansla kurmuş milliyetçi ulusların ve ulus devletlerin bir bakıma yeniden yapılanmasıdır. Ulusun tek bir etnik gruptan oluşması gerektiği klasik anlayışına karşın, özerklikle birlikte ulus artık bir toprak parçası üzerinde birbirinden farklı birden çok topluluktan oluşan bir bileşim olarak kabul edilmiş olur. Gerçekte geleneksel, milliyetçi ulus inşa süreçlerinde de ulusun biribirinden farklı topluluklardan oluştuğu zımnen kabul edilmiştir ki bu yüzden farklı toplulukların asimile edilmesi bir devlet politikası haline

gelmiş ve ulusun topluluklar üstü ve homojen bir birlik olarak tahayyül edilmesi yoluna gidilmiştir. Ancak özerklikle birlikte zımnen kabul edilen ve bastırılan bu toplulukların varlığı artık resmi, hukuki ve yasal yollardan kabul edilmiş olmaktadır. Siyasal özerklik bu manada, her ulusa bir devlet öngören kendi kadarini tayin hakkı yerine farklı toplulukların aynı devlet çatısı altında birlikte yaşamasının kurumsal bir aracı olur. Ancak bununla birlikte kimi özerklik modelleri ise ulus inşasını, ne klasik anlamda bir devlet inşası ne de günümüzde devletin yeniden yapılandırılması olarak görmez ve özerklikle yeni bir "toplum inşası" hedeflenir. Çalışmamızın ikinci teorik kısmı bir anlamda bu hedefe dönük özerklik örneklerinden hareket edecektir.

2.RADİKAL DEMOKRASİ VE ÖZERKLİK

Giriş

Partha Chatterjee "Milliyetçi Düşünce" (1996) adlı çalışmasında, milliyetçi düşüncenin modernliği kabul ettiği müddetçe aynı zamanda modern bilgi çerçevesinin evrensellik iddiasını da kabul etmek zorunda kaldığını belirtir (Chatterjee 1996: 34). Bununla Chatterjee, milliyetçilik fikrinin modernleşmeye aykırı olamayacağını, bundan kopamayacağını ve dolayısıyla milliyetçilik içerisinden Avrupa merkezciliğe karşıt bir özgürlük söyleminin ortaya çıkamayacağını belirtir. Çünkü milliyetçilik Avrupa egemenliğinden kendi özgürlüğünü geri almaya çalışsa da "projenin gerçek kavramsallaştırması içinde, egemen Avrupa entelektüel modalarının bir mahkumu olmaya devam eder" (ibid., s. 30-31). Milliyetçi düşüncede bu anlamda içsel bir çelişki vardır, karşı çıktığı iktidar yapısının bilgi evreni içinde akıl yürütür (ibid., s. 78). Bu çelişkiden hareketle Chatterjee adı geçen çalışmada bir taraftan Hindistan'daki sömürgecilik karşıtı hareketlerin milliyetçi söylemini analiz eder ve diğer taraftan ise Avrupa merkezciliğe, Avrupa modernleşmesinin evrensellik iddiasına karşı milliyetçilik dışında alternatif var mıdır sorusuna dair bir tartışma sunar.

Bolivya, Meksika, Brezilya, Nikaragua ve Peru gibi Lâtin Amerika ülkelerindeki yerli hareketleri başta olmaz üzere, özyönetime dayalı özerk mekânların ve özerklik mücadelelerinin Chatterjee'nin sorusu için bir cevap olma potansiyelinden söz edebiliriz. Bu cevap, "çoğul evrensellik" (pluriversium) iddiasıyla Avrupa merkezciliğe bir karşıtlık oluştururken aynı zamanda ulusal ve etnik sorunların çözümüne "milliyetçilik" dışı bir çözüm, "dekolonyal" bir alternatif sunmaktadır. Çoğu Latin Amerika ülkesinde yerli halkın siyasal, ekonomik ve kültürel haklarının korunmasının yanı sıra yeni bir toplumsal düzen arayışının olanağı olarak hayat bulan özerklik, sahip olduğu ortak yapısal özellikleriyle hem liberal milliyetçi özerklik model ve anlayışından

ayrılır, hem de Leo Gabriel'in de önerdiği üzere başka coğrafyalardaki çatışmaların çözümüne, bir model oluşturur (Gabriel 2005a: 12). Politik konumu genel olarak burjuva toplumunun uygarlık krizi içinde bir yerde değerlendirilen yerli özerklik modelleri, Avrupa'daki benzerlerinden farklı görülür. Gustava Estava'ya göre Avrupa özerklik geleneği, özerkliği adem-i merkezileşme reformlarıyla devletlerin yeniden düzenlenmesine entegre ederken yerli özerklik süreçleri devletin yetki ve iktidar alanının sınırlandırılmasını hedeflemektedir (Estava 1997: 224). Liberal milliyetçi özerklik örneklerine benzer bir biçimde yerli özerklik süreçlerinin boyutlarından biri içinde bulundukları ulus devletlerin çok etnili bir şekilde dönüştürülmesiyken bunun yanı sıra Monique Muntig de belirttiği üzere iktidarın topluluğun eline geçirilmesi amacıyla bunlardan bir bakıma farklılaşmaktadır (Muntig 2005: 69).

Bir yanda yerli hareketleri ve özerklik talepleri diğer yanda ise öz-yönetim arayışındaki kimi toplumsal hareket örnekleri, günümüzde akademik ve politik alanın ilgi duyulan konularından birine dönüşmüştür. Zapatista yerli hareketi örneğinde olduğu gibi Latin Amerika yerli hareketleri; Seattle, Cenova ve Porto Alegre'deki gibi küreselleşme karşıtı hareketler ve Dünya Sosyal Forumları; Hindistan Kalküta'daki gecekondu hareketi ve Güney Afrika'daki Abahlali gecekondu hareketi; Filistin'de 1987'de başlayan ve 2000'lerde yeniden ortaya çıkan İntifada; Türkiye'deki Kürt siyasal hareketi; çok yakın dönemde ABD'de ortaya çıkmış olan "Occupy Wallstreet" hareketi, kentsel dönüşüme karşı mücadele örnekleri, hidroelektrik santrallere karşı mücadeleler, Brezilya'daki topraksızlar hareketi (MST), Almanya ve Danimarka'daki ev işgal hareketleri ve İngiltere'deki alternatif sosyal mekânlar olarak doğan "sociales centres" hareketi gibi pek çok toplumsal hareket bugün önemli demokrasi ve otonomi deneyimleri olarak değerli görülmektedir. Hardt ve Negri'ye göre en küçük düzeyde yaşansa bile "tüm bu demokrasi ve otonomi deneyimleri hareketlerin gelecekteki

gelişimi için büyük değer taşır" (Hardt ve Negri 2011: 103). Bu örnekler ve bunlara ilişkin çok sayıda teorik yazın ise bugün artık küresel düzeyde bir ittifak ağı olarak "otonomizm"den (autonomism) söz etmeyi de mümkün hale getirmiştir[16].

Bu toplumsal hareketlerin özerklik ve özyönetim anlayışlarının 1871 Paris Komününden bu yana katılımcı bir demokrasi geleneğine sahip olduklarını ve pek çok ortak yön barındırdıklarını teslim ederek biz bu bölümde, daha çok ulusal, etnik veya kültürel karaktere sahip özerklik süreçleriyle ve de bunların Brezilya, Meksika, Bolivya, Ekvator, Panama ve Ekvator gibi Latin Amerika örnekleriyle kendimizi sınırlayacağız. Bu örnekler sahip oldukları "çoğul evrensellik" söylemiyle "burjuva toplumuna" karşı bir taban hareketi olarak alternatif olma iddiası taşımaktadır.

Yerli özerklik modelleri, tekil özgünlüklerinin yanı sıra gerek tarihsel gerekse güncel, eşitsizlik ve sömürü biçimlerine ve de bunları üreten egemenlik anlayışına karşı içe ve dışa doğru dönük kurucu politik mücadeleleridir. Holloway'in deyişiyle bu hareketler sadece "dışarıya doğru hareketler" değil, aynı zamanda "içe doğru hareketlerdir" (Holloway'den akt., Harvey, 2005). Bu çerçevede yerli özerklik mücadeleleri, kimi zaman "dekolonizasyon" (Escobar 2010), "direniş siyaseti" (Chritchley 2010) kimi zaman ise "çokkültürlü özerklik" (Gabriel 2005a,b), "reddediş" (Holoway 2009) ya da "çokluk" (Hardt-Negri 2011) olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bununla birlikte mücadelenin bizzat aktörleri ise mevcut rejimlerin, yasaların ve demokrasilerin kendilerini korumadığı; bunların yoksullar, ezilenler, dışlananlar ve nihayetinde "yerliler" için bir anlamı olmadığını öne sürerek özerkliği, "radikal

[16] Bkz. Patric Cuninghame (2010), Autonomism as a global social movements; Jacques Wajnsztejn (2010), Von der Autonomie zu den Autonomien. Kapitalist olmayan, eşitlik ve dayanışma temelli otonom mekanların inşasına dayalı toplumsal hareket örnekleri için bkz.Chatterton ve Pickerill (2006), Notes towards autonomous geographies:creation, resistance and self-managment as survival tactics.

demokrasi", "katılımcı demokrasi" "eşit yurttaşlık" "yaşam hakkı" ve "varoluş mücadelesi" olarak görmekte ve tanımlamaktadır. Bu bölümde liberal milliyetçi özerklik modellerinden farklı olarak bu özerklik süreçlerinin, farklı bir yurttaşlık rejiminin yaşandığı mekânlar olarak "heteretopya" (Foucault 1967) olduğunu, başka deyişle yurttaşlığın heteretopik mekânları olduğunu öne süreceğiz. Bunları, modern toplumun ekonomik, politik ve kültürel örgütlenişine karşı Escobar'ın (2010) deyişiyle "kapitalist olmayan", "devletçi olmayan" ve "liberal olmayan" yeni bir toplumsal yaşamın inşa sürecine dönük mekanlar olarak ele alacağız.

Özerkliği var olmada ısrar olarak tanımlayan Spinoza'nın tanımında olduğu[17] gibi yurttaşlığın heteretopik mekânları, kültürel, ekonomik ve siyasal hakları yok edilmiş "sayılmayan", "sözde vatandaş", "dışlanmış" ve "ötekiler" için kelimenin gerçek anlamıyla varoluşta ısrarın bir yöntemi ve aracıdır. Bu yöntem ve araç, içeri (inside) ve dışarı (outside) arasındaki sınırın belirsizleştiği, kalmadığı bir dünyada verili ve mevcut olandan çıkış (exodus) mümkün mü (Hardt ve Negri 2011: 115) sorusuna verilen cevaplardan biri olarak da okunabilir. Başka deyişle, mevcut burjuva toplumun etnik, kültürel, sınıfsal temelli hiyerarşik yapısından çıkmaya yönelik güçlü bir arzuya karşın, çıkıp gidilebilecek bir "dışarı" neresi sorusunun tartışmaya açık cevaplarından birisidir. Günümüzde böyle "saf bir dışarının" (pure outside) imkânsızlığından hareketle özerklik, mevcut koşullar içinde ve buna karşı ve de bunun ötesine geçecek bir mücadele, içeriden bir çıkış (exodus) nasıl yaratır? Özerkliği bir çıkış olarak kuran politik aktör kimdir? Özerklik talebi, hangi toplumsal ve siyasal koşullar altında ortaya

[17] Bkz. Cemal Bali Akal (2004), Varolma Direnci ve Özerklik. Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla., Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.

çıkabilmektedir? Aşağıda bu sorular etrafında Latin Amerika yerli özerklik süreçlerinden hareketle bir tartışma yürütülecektir.

2.1. Kolonyalizm-Neokolonyalizm-Ulus Devlet

Günümüzde çoğu Latin Amerika ülkesinde yürütülen yerli özerklik mücadeleleri, sergiledikleri küreselleşme ve neoliberalizm karşıtlığı nedeniyle genellikle diğer niteliklerinden soyutlanarak ele alınmakta ve bunlar 21.yy sosyalist mücadelelerinin bir parçası olarak görülmektedir[18]. Bu yaklaşım, yerli özerklik mücadelelerini anlamada yetersiz ve eksik bir perspektiftir (Escobar 2010: 2).

Lâtin Amerika yerli mücadele ve talepleri, anti-kapitalist bir söylem ve boyuta sahip olmakla birlikte sadece bu boyuttan ibaret değildir. Bu boyut doğru olmakla birlikte tek başına bununla yetinmek özerklik süreçlerini anlamak ve açıklamak için yetersizdir. Öyle ki bu indirgemeci yaklaşım, katliam, soykırım ve ayrımcılıkla dolu bir tarihe sahip yerli halkların politik mücadelesinin anlam ve önemini yeterince görememekte, son kertede bu hareketleri anlayabilme perspektifinden de uzaklaşarak bunları "kimlik siyaseti"yle damgalayıp değersizleştirebilmektedir. Örneğin Zapatista hareketiyle ilgili şöyle bir tespit bu değersizleştirmeye iyi bir örnektir: "Yeni toplumsal hareketlerin ideolojik ve politik muğlâklığını içinde barındıran yerli halkların bu mücadeleleri kimi zaman kimlik siyasetini sınıf siyasetinin önüne koydu. Öyle ki temel çelişkinin sermaye-emek arasında olduğunu göz ardı eden Zapatista komutanları,

[18] Hemen belirtmek gerekir ki, bu mücadelelerdeki özerklik talebinin, ulus devletin merkezi gücünü zayıflattığı, küreselleşme karşısında devleti güçsüz kıldığı yönündeki eleştirilerle özerkliğe kuşkuyla ve eleştiriyle yaklaşan sosyalist yaklaşımlar da bulunmaktadır. Buna göre özerklik, neoliberalizmin adem-i merkezileşme ve etnik çoğulculuk ilkelerine dayalı olarak gelişmekte ve de neoliberal aktörler tarafından da desteklenmektedir. Bu sayede özerk bölgeler, ulus devleti devre dışında bırakarak ulusal ve uluslararası şirketlerle kendi pazarlıklarını yürütebilecek güce kavuştuğundan devletin gücünü sınırlamakta ve bu nedenle neoliberal küreselleşmenin bir parçasına dönüşmektedir.

Meksika yerli halklarının anayasal haklarının alınması için sermayenin sağ partileri ile bile işbirliği yaptılar" (Topal 2007: 41). Apaçık indirgemeci olan bu tespit, Zapatista hareketinin sağ partilerle işbirliği yapmasını bunların "emek-sermaye çelişkisini" göz ardı etmesine indirgemekte ve bununla ilişkilendirmektedir. Herşeyden önce bu eleştiriye karşı Meksika'da yetmiş yıl boyunca ülkeyi tek parti olarak yönetmiş PRI (Kurumsal Devrimci Parti) ve sadece 2000'deki seçimlerde ilk kez bir seçim kazanmış PAN (Ulusal Eylem Partisi) dışında kaç tane güçlü siyasi parti olduğunu sormak gerekir. Ve ayrıca tanınmaya dönük anayasal taleplerin olduğu bir mücadelede iktidardaki siyasi partiyle müzakere yapmak dışında hangi seçeneklerin olduğunu sormak yeterli bir cevap olur.

Böyle bir indirgemecilikten kaçınmak için yerli özerklik süreçleri içsel çeşitliliği ve çok boyutluluğu içinde ele alınmalıdır. Çünkü Munting'in de belirttiği üzere bu mücadelelerdeki özerklik talepleri teoride ve pratikte çeşitli anlamlara gelmektedir. "Özerklik, bir yandan komünal yönetimin geleneksel otoritelerce (bir yaşlılar meclisi örneğin) otonom icra edilmesi anlamına gelirken diğer yandan ise Nikaragua örneğinde olduğu üzere ülkenin yarısını kaplayan politik bir sistem anlamına da gelir" (Munting 2005: 72). Bu nedenle biz burada, alternatif bir toplumsal yaşam inşa etme iddiasına sahip yerli özerklik mücadelelerinin birbiriyle ilişkili üç tarihsel egemenlik biçimine karşı bir mücadele olduğunu öne süreceğiz: Bunlar, Kolonyalizm, Ulus Devlet ve Kapitalizm/Neo-Liberalizm'dir. Özerklik, kolonyalizme karşı bir dekolonyal mücadele; ulus devletin asimilasyonist, mono-kültürel yapısına karşı çokkültürlü (pluricultural) bir mücadele ve neokolonyalizm olarak küreselleşmeye karşı "ortak zenginliğin" (Hardt ve Negri) korunmasına ve yeniden elde edilmesine karşı bir "biyo-politik" mücadeledir. Bu anlamda özerklik, çoğunlukla her üç egemenlik biçiminin yaratmış olduğu her türden yıkım ve tahribatı sonlandırılma ve iyileştirilme hedefi olan, kurucu politik süreçlerdir.

Eleştiri, karşıtlık ve protestonun ötesine geçerek alternatif kurumların inşasına ve bu alternatifleri korumaya ve geliştirmeye dönük kurucu pratiklerdir.

2.1.1. Kolonyalizm-Dekolonyalizm

Kolonyalizmi en geniş anlamıyla, bir toplumun ekonomik, siyasal ve kültürel kaynaklarının belirli bir "merkez" tarafından ele geçirilmesi, yok edilmesi, yağmalanması ve yönetilmesi olarak tanımladığımızda kolonyalizm, fetihler, işgaller veya yerleşim oluşturma gibi yollarla bir merkezin yayılma, genişleme (expansion) çabalarına ilişkin askeri, ekonomik ve politik tüm biçimleri kapsar. Kolonyalizmin bilinen en kaba ve kanlı süreçlerini Afrika ve Latin Amerika kıtaları yaşamış olmakla birlikte dünyanın pek çok irili ufaklı bölgesi ve halkı da benzer kanlı süreçleri yaşamak zorunda bırakılmıştır.

İlk olarak dönemin denizcilik, haritacılık ve gemicilik gibi alanlarında ileri bilgi ve olanağa sahip İspanya ve Portekiz gibi Avrupa devletlerinin 14.ve 15.yy'da başlattığı uzun deniz yolculukları kolonyalizmin başlangıcı olurken bu, Afrika ve Amerika kıtalarının ise bir anlamda sonu olmuştur. Bu süreç dünyayı keşfetme ve araştırma düşüncesiyle ilkin Avrupalıların, Afrika kıyılarına keşif seyahatleri düzenlemeleri ve ardından Yeni Dünya'ya seyahatlerin başladığı bir dönemdir.

15.yy'ın ortalarında teknik bilgi ve olanaklar çok ileri düzeyde olmasa da Amerika kâşifi Cenevizli Cristoph Colomb, hem Afrika'dan yaptığı köle ticaretiyle denizlerde deneyimli birisi hem de dünyanın yuvarlak olduğu, sürekli bir yöne gidilirse tekrar aynı noktaya ulaşılacağı bilgisine sahipti. İhtiraslı ve meraklı bir denizci olarak 3 Ağustos 1492'de veba, kıtlık ve yoksullukla boğuşan Avrupa kıtasını geride bırakarak Colomb, üç gemiyle Hindistan'a ulaşmak için yola çıkar ve yaklaşık iki buçuk ay süren bir yolculuktan sonra 12 Ekim 1492'de "Hispanolia" adını verdiği bugünkü Haiti kıyılarına ulaşır (Özbudun 2012: 65-66). Bir kaç hafta içinde Colomb, Antiller, Küba ve

Bahama kıyılarına da ulaşır. Colomb, ulaştıkları yerin Hindistan olduğuna inanıyordu, ancak gerçek Amerigo de Vespuci ile yedi yıl sonra ortaya çıkacak ve buranın Hindistan değil, yeni bir kıta olduğu anlaşılacaktı (Delecampangne 2004: 142).

O dönem Avrupa dünyasının neden yayılmak, başka kıtalara ulaşmak ve buraları kolonize etmek istediği sorusunun cevabı Stapelfeldt'e göre dönemin merkantilist ideolojisinde yatmaktadır (Stapelfeldt 2006: 26-29). Buna göre zenginliğin artışı, merkantilist olmayan ülkelerde bol miktarda olduğu farz edilen altın ve gümüş gibi değerli madenleri ele geçirmeye bağlıdır. Merkantilist olmayan ülkelerin yoksullaşmasını ve sömürgeleştirilmesini var sayan bu anlayış, Avrupa'nın ticaret merkezi konumundaki ülkelerine daha fazla iş gücü, ürün ve maden olarak geri dönecekti. Bu ise bu kıtalardaki halkın maddi ve manevi her tür yıkımını beraberinde getirecek, insanlık tarihinin en kapsamlı, sistemli ve kanlı soykırımıyla sonuçlanacaktır.

14.yy'ın sonlarından 19.yy'ın başlarına kadar süren bu kanlı süreçte "Beyaz Adam" ayak bastığı her yerde kendi sömürgeci sistemini kurmuş ve buraya özgü tüm ekonomik, kültürel ve siyasal yaşam biçimlerini, yapıları, başka deyişle toplumsal yaşamı mümkün kılan tüm zenginlikleri yok etmiştir. Encomienda[19], Tribut[20] ve Mita[21]

[19] İspanyol feodal sistemine dayanan Latin Amerika'daki zorla çalıştırma sistemlerinden biridir. İspanya Kralının, fetihçileri köle ve toprak edinme yoluyla ödüllendirmesidir. Bu sisteme göre yerli halk yılda dokuz ay İspanyollar için ve kalan zamanda ise ücretli işçi olarak çalışmak zorunda bırakılmıştır. Bir encomendero (köle sahibi), yüz elliden fazla ve kırktan az encomendados (köle) sahibi olamazdı. Bu sistem, 1720 yılında yasal olarak tamamen uygulamadan kaldırılmıştır (Gürer 2007: 34-35).

[20] Yabancı veya yerli bir egemene ödenmek zorunda olan "kelle vergisi" biçimindeki bir zorla el koyma sistemidir. Kolonyal dönemde 16 yaşından büyük her bir erkek tribut vermekle yükümlü kılınmış ve külçe altın, altın tozu, tuz, mısır, buğday, pamuklu dokuma gibi değişik biçimlerle bu sömürü zorla yerine getirtilmiştir (Gürer 2007: 35-36).

[21] Özellikle Bolivya'nın güneyindeki, maden bölgesi olan Potosi kentinde yaygın biçimde uygulanmış, ölümcül çalışma koşulları altındaki zorla çalıştırma sistemidir. Buna göre 18-50 yaş arası erkekler, iş

gibi zorla çalıştırma ve haksız vergilendirme sistemleriyle halk ya madenlerde zorla çalıştırılarak katledilmiş ya da Avrupalının ellerinde can vermiştir[22]. Bu dönemde yapılan soykırımın vahşetini Chiapas piskoposluğu görevini yapan rahip Bartolomes de las Casas, İspanya kralına yazdığı mektuplardan birinde şöyle anlatır:

> "İspanyollar, insan kanı dökmek için her türden acayip zalimlikler icat etmekten zevk duyuyorlardı; bu icatlar ne kadar zalim olursa o kadar iyiydi. [Bir seferinde] boğulmayı engellemek için ayak parmaklarının yere değeceği kadar alçak ve uzun bir darağacı kurarak, on üç [yerliyi] aynı anda Kurtarıcımız İsa ve on iki Havari onuruna astılar. Kızılderililer askıda ve hala canlıyken İspanyollar, güçlerini ve bıçaklarını onlar üzerinde deneyerek bir darbede göğüslerini yarıp bağırsaklarını döktüler; daha kötüsünü yapanlar da vardı. Sonra yerlilerin parçalanmış bedenlerini samanlarla sarmalayarak onları diri diri ateşe verdiler" (H. Zinn'den Akt. Özbudun 2012: 70).

Katliam ve soykırımlar o kadar sistematik ve kapsamlı bir biçimde icra edilmekteydi ki Latin Amerika nüfusunun yarıdan fazlası çok kısa süre içinde yok edilmişti. Howard Zinn, örneğin 1492-1500 yılları arasında Haiti'de 340 tane darağacı dikildiğini, "iki yıl içinde ölümler, sakatlanmalar ya da intiharlarla Haiti adasında yaşayan 250.000 yerlinin yarısının" yok edildiğini belirtmektedir (Akt. Özbudun 2012: 69). Munting ise Avrupalıların Brezilya'ya ayak bastığı dönemde sayıları 2 ila 4 milyon arasında bine yakın farklı etnik grubun yaşadığını, bugün ise tüm Brezilya topraklarına

---

gücü olarak her yedi yılda bir olmak üzere bir yıl boyunca Potosi'deki madenlerde zorla çalıştırılmıştır (Gürer 2007: 36).

[22] Buradaki sömürgecilik uygulamalarının detaylı bir anlatısı için bkz. Lydia Potts (1998); Sibel Özbudun (2012); Delecampagne (2002).

dağılmış biçimde 360 bin yerlinin ve 220 etnik grubun kaldığını belirtir (Munting 2005: 40). Günümüzde Latin Amerika yerli nüfusu, günümüzün teknolojik olanaklarına rağmen hala tam olarak bilinmemekte ve sadece tahmini sayılarla ifade edilebilmekte, varlığı ve haklarıyla gerçek anlamda nüfusun "sayılamayan" kesimini oluşturmaktadır[23]. Tahminlere göre bugün tüm Latin Amerika kıtasında 400 farklı etnik yerli grup bulunmakta ve bunların sayısı 40 ila 50 milyon arasında değişmektedir (ibid., s. 64). Bu açıdan, etnik ve kültürel çeşitliliğine karşın günümüz Latin Amerika yerli halkını "tahakküm, ayrımcılık, aşağılanma ve talana" dayalı ortak bir tarih belirlemektedir (ibid. s., 66).

Escobar'a göre özellikle yerlilerin öncülüğünde gelişen komünal anlayışa dayalı özerklik talepleri, topraksız köylülerin ve yeni sosyal hareketlerin başlattığı dönüşüm süreçleri, farklı bir mantık üzerine kurulu amaçları gerçekleştirmeye dönük toplumsal mücadele örnekleri olarak "Avrupa Merkezci" modernliğe karşı bir dekolonizasyon[24] mücadelesidir (Escobar 2010: 11-13). Yerli halk ayaklanması ve topraksız köylülerin ayaklanması etrafında şekillenen bu anlayış, öncelikle kapitalist olmayan, devletçi olmayan özyönetim biçimiyle yeni bir toplumsal inşanın kurucu ilkeleri olması

[23] Günümüz dünyasında katliama uğramış, "azınlık" konumundaki toplumların nüfusuna ilişkin kesin rakamların bilinmemesi, bunun sürekli tahmini/ortalama olarak ifade edilmesi azınlık olmanın benzer ve ilginç bir yönü olsa gerek. Latin Amerika'daki yerli halk örneğinde olduğu gibi bugün Türkiye'de de başta Kürtler olmak üzere gayri Müslüm ve farklı etnik grupların sayısının kesin rakamlarla ifade edilmemesi bunların nüfus olarak sayılamaz olmasından ziyade, yurttaş olarak sayılmamasıyla yakından ilgili olsa gerek. Zira herkesin ve her şeyin gözetlenebildiği, atılan adımların dahi kayıt edilebildiği sibernetik bir çağda, belirli nüfus gruplarının sayısının kesin olarak bilinmemesi, bunun sadece tahmin edilmesi, teknolojik yetersizliklerden öte vatandaşlığa ilişkin siyasal bir sorunudur.

[24] Dekolonyalizm, sömürge altında kalmış toplumların sömürge yönetimlerden kurtuluşunu ve bağımsız birer devlete dönüşmesini ifade eden bir kavramdır. Dekolonyal kavramını biz burada, sömürge altındaki toplumların bir bağımsızlık sürecini beklemeden toplumsal özgürleşmeye dönük pratikler anlamında kullanmaktayız.

bakımından pek çok "devletçi" özerklik anlayışından farklılaşmaktadır (ibid. s., 32). Benzer biçimde Mignolo da yıllarca bastırılan, ciddiye alınmayan, marjinalize edilen yerli düşüncesinin yarattığı epistemolojik sarsıntının bir dekolonyal seçenek olduğunu ifade eder. Bu seçenek, batılı epistemolojinin dışladığı deneyimlerden ortaya çıkan, batılı epistemolojiye sınır koyan (Grenzendenken), bundan koparak yeni düşünme ve algılama biçimleri geliştiren bir düşüncedir. Bu, özgürleştirici siyasal bir praksisin temelini oluşturarak modernliğin kolonyal karanlık yüzünü gösteren ve onu işlevsiz kılan bir seçenektir (Mignolo'dan akt. Kastner 2011: 93). Peki sözü edilen "dekolonyal siyaset" nasıl hayat bulmakta ve kolonyalizmin tahribatlarına karşı nasıl sağıltıcı bir işlev görmektedir?

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Latin Amerika kolonyal süreci bir taraftan yerli halkın doğrudan katliamına, soykırımına dönük uygulamaları hayata geçirirken diğer taraftan yerli halkın toplumsal ve kültürel tarihinin, buna dair kolektif hafızasının, yaşam tarzının da yok edilmesiyle, başka deyişle yeni yaşam tarzlarının üretilmesiyle sonuçlanmıştır. Hardt ve Negri'ye göre "kızıldereli'yi yok etme projesi, aksine, sömürgeciler tarafından yaratılan bir kimlik imhasıdır ve dolayısıyla sağlam bir şekilde sırtını anti-moderniteye yaslamıştır" (Hardt ve Negri 2011: 115). Bu açıdan Hardt ve Negri kolonyalizmi, ırkçılıkla birlikte moderniteye içkin bir "biyo-iktidar" olarak görür ve haklı olarak bunun sadece bilinç formlarını değil aynı zamanda yaşam formlarını da düzenlediğini belirtir (ibid., s. 92). "Beyaz Adam"dan önce kendine özgü yaşam tarzına, kültürel ve politik anlayışa uygun bir toplumsal yaşam süren yerli halk, katliam ve soykırım süreciyle birlikte Chatterjee'nin (1996) nesneleştirme, tarihîlik, evrim, insanın mükemmelliği, pozitivizm, gelişme, ilerleme ve faydacılık nitelikleriyle karakterize ettiği "modern", "batılı" değer ve bilgi çerçevesine zorla sokulmaya çalışılmıştır. Avrupa Düşüncesinin, çoğunlukla "topluluk-birey", "doğa-insan" zıtlığını veri alan,

"dualist iktidar" mantığına dayalı bu toplumsal yaşam, yerli halka dayatılmış ve yerli halk kendi yaşam tarzlarını doğal olmayan bir evrim süreciyle unutmaya zorlanmıştır.

Kolonyalizm öncesi binlerce farklı yerli topluluğun yaşadığı Latin Amerika'da bu toplumlar, "küçük yerleşimler halinde yaşayan, gevşek biçimde örgütlenmiş avcı-toplayıcı takımlardan, büyük kentlere sahip, yüksek biçimde örgütlü tarımsal toplumlara dek değişiklik göstermekteydi" (Özbudun 2012: 57). Olmec, Aztek, Zapotec, Maya ve İnka gibi iktisadi ve siyasal örgütlenmelere sahip imparatorlukların yanı sıra bu topluluklar, komünal bir yaşam tarzıyla da kolonizatörlerin taşıyıp getirdiği fetihçi modern anlayıştan oldukça farklı bir toplumsal yaşam sürmekteydi. Pek çok toplum, tarihsel olarak doğayla iç içe bir yaşamı deneyimlemiş olmasına karşın burada dikkat çekici olan şey, Latin Amerika yerlilerinin bu yaşam tarzını hala sürdürmeleri ve bu doğa-yaşam birlikteliğini bir değer olarak kabul eden bir anlayışıta ısrar etmeleridir.

Munting'e göre Latin Amerika yerli halkı özerklik talebiyle, bu tarihsel egemenlik, baskı ve sömürü modelini tamamen reddeder, çünkü kolonyalizm "kıtanın yerli nüfusunu kendi topraklarında yabancıya dönüştürmüştür" (Munting 2005: 76). Yabancıya dönüştürülmüş olma bilinciyle ve hatta "etnik kimliğini bir toplumsal sınıfa aidiyet" (ibid., s. 76) olarak gören bir bilinçle özerklik, kolonyal sürecin bu yıkıntılarına karşı, kendi toplumsal, kültürel ve siyasal "geçmişini" yeniden canlandırma, yaşatma; geçmişle kültürel bağını yeniden kurma ve kültürel tarihi yeniden canlandırma bağlamı içinde "dekolonyal" bir süreçtir. Hardt ve Negri, roman yazarı Leslie Marmon Silko'nun romanlarındaki siyah yerliler, kırmalar, mestizolar gibi figürlerden hareketle resmedilen hikâyelerde yerli pratiklerinin, bilgilerinin ve seremonilerinin yeniden canlandırıldığını belirtir. Geleneğin canlı kalması, ataların seslerinin işitilmesi için sürekli olarak bunların dönüştürülmesi gereklidir. Dolayısıyla, yerliler için geçmişten kalan mirasın korunmasında "devrim tek yoldur" (Hardt ve Negri 2011: 116). Ancak bu

devrim, bir bağımsızlık ya da kendi devletini talep etmek biçiminde gelişmez. Çünkü devlet, toplumsal özgürlük için uygun bir araç olarak görülmez, bilakis sömürgeciliğe ait bir araç olarak devlet işgal, yıkım ve savaş ile ilişkilendirilerilir.

Kolonyalizme karşı yaşatmak ve canlandırmak istenilen kendine özgü dünya görüşü (cosmovision) kültürel ve siyasal boyutuyla modern, batılı dünya görüşünden farklılaşmakta ve buna bir karşıtlık oluşturmaktadır (Kastner 2011: 92). Yerli halkın dünya görüşü, "bütüncül bakış", "döngüsel zaman" ve "insanın doğanın bir parçası olduğu, efendisi olmadığı algısı" gibi özellikler taşır (Munting 2005: 76). Bu ise, toprağa, vatana, ekonomik biçime, toplumsal örgütlenmeye dair yeni bir ilişki geliştirmek anlamına gelir ki özerklik talebi, bu yeni ilişkinin hayat bulduğu mekânı ifade eder.

Özerklik süreçlerine dair bahsedilmesi gereken bir başka dekolonyal boyut, gündelik yaşamın yüksek kültürel sosyalizasyon derecesidir. Gabriel bunu, doğayla eşgüdümlü bir zamana bağlı sosyal hayat ritmi olarak ifade eder (Gabriel 2005a: 32). İnsanların doğanın ritmine uygun yaşamları beraberinde bu bölgedeki insanların güneş, ay, yağmur gibi doğa olaylarıyla daha güçlü ve daha bilinçli bir bağ kurmayı da getirmektedir. Doğaya uygun zaman ve sosyal yaşam ritmi aynı zamanda insanların farklı dinsel inançlarına rağmen topluluğun politik yaşamının genel tarafından kabul gören bir dünya görüşüne yönelmesine de yol açmaktadır. Bu sayede örneğin kuraklık, yağmur ya da ayın döngüsüne bağlı yapılan festival ve kutlamalar topluluğu bir araya getiren, ortak tartışmaların yapıldığı olanaklar haline gelmektedir (ibid., s. 32). Öte yandan doğanın ritmine uygun bir toplumsal yaşam bilinci, başka deyişle toplumsal zamanın, doğa zamanının altında olduğu bilinci, yönetim anlayışına da yansımaktadır (ibid). "Bu bilinç…, topluluğun önderlerinin, topluluğun siyasal iradesinin temsilcileri olmasından ziyade daha çok sözcüsü olarak kabul etmektedir" (ibid., s. 33). Bu açıdan

Gabriel, Zapatista hareketinin mottosu haline gelmiş olan "itaat ederek yönetme" ilkesinin ya da topluluk kararlarında konsensüs arama ilkesinin doğa-zaman ve toplumsal-zaman algısıyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Bu ilişki, doğa zaman-dil-siyaset arasındaki bir geçişkenlik bağıyla kurulmaktadır. Kastner (2011) bu geçişkenliği şu şekilde anlatmaktadır.

"Doğrudan demokrasi" ilkesini yeniden formüle eden bu motto, yönetme emrini veren halkın, istediği zaman bu emri geri çekebileceğine gösterilen itaat, sadece bir çelişik durumu ifade etmez. Bu Mignolo'ya göre aynı zamanda Tojolabal yerli dilinin yapısından çıkan bir sonuçtur (Akt. Kastner 2011: 93). Tojolabal yerli dili gramerinde Özne ve Nesne her zaman kesişir, başka deyişle cümlede iki özne sürekli eş zamanlı bulunur. Örneğin "size sesleniyorum" ifadesi "ben konuşuyorum", "sen/siz dinliyorsun(uz)" şeklindedir. Mignolo'ya göre dilde namevcut özne-nesne ayrılığı toplumsal ve siyasal alanın örgütlenmesine de doğrudan yansır (ibid). Bu bakımdan, etnik kimlik, toprak, kültür ve dile ilişkin güçlü vurgu, dekolonyal bir anlam kazanmaktadır[25]. Özerk öznenin, etnik kimliğe, kültüre ve dile yaptığı vurgu, bir ayrışmayı veya bölmeyi değil egemenden "farklı olmayı" ifade eden kategoriler olarak özerklik sürecinde yeniden işlev kazanmaktadır.

> "Cemaat, yeniden "yerli kimliği"nin vazgeçilmez bir referans noktasına dönüşmüştür, ama artık bu, içe kapalı, çevre ilişkileri sınırlı,

[25] Bu tür dekolonyal bir vurguyu, örneğin 14 Haziran 2013'te Diyarbakır'da Latin Amerikalı ve Kürt Kadınların bir araya geldiği bir çalıştayda, Ekin Ceren Kadın Derneği Yönetim Kurulu üyesi Figen Aras Kaplan şöyle ifade etmişti: "Bugün anlatacaklarımı egemen bir ülkenin, herhangi bir üyesi anlatmış olsa herhalde milliyetçi diye kızardık. Ama bizler, hem Latin Amerikalı kadınlar hem de Kürt kadınları varlık-yokluk, imha ve inkârlar üzerine bir yaşam geçirdik. Bundan dolayıdır ki; topraklarımızı ve kültürümüzü çok seviyoruz" http://www.firatajans.com/news/kadin/latin-amerikali-kadinlar-ile-kurt-kadinlari-deneyimlerini-paylasiyor.htm (Erişim 14.06.2013)

> büyük ölçüde kendine yeterli "geleneksel" cemaat değil, karşılıklılık ve komünotarizm ilişkileri idealize edilmiş, dinsel yönelimlerindeki senkretizm otokton dinler lehine yeniden yorumlanan, kadim bilgelikleri (atasal tıp, üretim teknikleri, el sanatları, kadim taksonomiler, astronomi, ritüeller…) seçilerek yeniden vurgulanan, yani hareket tarafından bilinçli bir tarzda yeniden tanımlanan ve/veya inşa edilen "kültürlerarası" bir cemaattir" (Özbudun 2012: 99).

Farklı olmanın en açık ifadesi olarak örneğin kendi dilini kullanma, özerkliği kendi diliyle yaşama geçirme, kültürel milliyetçi ya da dil milliyetçiliğinden öte, kolonyalizmden, beyaz adamdan miras kalan İspanyolca veya Portekizcenin, egemenin dilinin ve bunun dünya algısının reddedilmesinin bir ifadesidir. Gelenek ve kimliğe yapılan tam da bu güçlü vurgu, Hardt ve Negri'ye göre, Latin Amerika bölgesini hem klasik bir "anti-modernite" alanı ve hem de "alter-modernite"ye geçiş alanı kılmaktadır (Hardt ve Negri 2011:115).

Dekolonyal bir karşı duruş olarak gelenek ve kültürün yeniden canlanması, yaratılmış kolonyal öznelliklerin yok edilmesini, tarihsel ve kültürel yerli kimliğinin ve buna ilişkin dünya görüşünün (cosmovision) ortaya çıkarılmasıdır. Bu, daha önce yukarıda da belirttiğimiz üzere dışlayıcılığı değil, egemenden "farklılığı" ifade eden bir anlamla birlikte kültürü ve kimliği geleneksel mevcut biçimleriyle sabit, değişmez kılma çabası da değildir. G. Bonfil Batalla'ya göre "etnik kimlik, soyut, tarihi olmayan bir itici kuvvet değildir…toplumsal oluşum yabancı olan bir boyut veya sonsuz ve değişmez bir prensip de değildir" (Batalla'dan akt. Hardt ve Negri 2011: 116). Bu anlamıyla kimlik ve kültür özerklik süreçlerinde dinamik ve kapalı olmayan kodlar olarak görülür ve içindeki ataerkil, hiyerarşik ve de bireyler, kültürler ve inançlar arası eşitliği bozan unsurlardan temizlenerek bugüne taşınır. Kültür ve gelenek, içinde

barındırdığı olumsuzluklarla birlikte bugüne ve özerk yaşama taşınmaz, bu Gabriel'e göre aynı zamanda "çokkültürlü özerkliğin" sürekliliğinin bir koşuludur (Gabriel 2005b: 266)[26]. Buna en somut örnek olarak, yerli kültüründe kadının "ikincil" konumdaki toplumsal statüsünün dönüştürülmesi gösterilebilir. Kadının evleneceği kişiye karar verme hakkından eğitim alma hakkına, politik mücadeleye doğrudan katılım hakkından topluluğun sözcüsü olma hakkına kadar uzanan kültür içindeki verili toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dönüştürüldüğü pratiklerden söz etmek mümkündür. Hardt ve Negri'ye göre kültürün ve geleneğin, geleneksel otoriter ve hiyerarşik yapılardan arındırıldığı bu tür dönüşümler, direnişten alternatiflerin inşasına dönük zemine geçiştir. Bu anlamda kültürün dönüştürülmesi, "olduğumuz kişi olmaktan", "olmak istediğimiz olma" hakkına dair bir taleptir (Hardt ve Negri 2011: 117).

İnsan ve doğa ilişkisine bütüncül yaklaşım, insanın diğer canlılarla birlikte doğanın efendisi değil parçası olduğu kozmo kültürel anlayışı, yerlilerin toprakla kurduğu ilişki ve toprağa yaklaşım diğer dekolonyal boyutlardır. Öyle ki toprak salt bir geçim aracı olmanın ötesinde geçmişte, bugünde ve gelecekte varlığını sürdürmenin bir imkânı olarak görülür. Burger, toprağın yerliler için anlamını şöyle ifade ediyor:

> "Yerli halklar Toprağı bir yaşam kaynağı, Yaratıcı'nın, bizi besleyip barındıran, eğiten bir armağanı olarak görürler. Adetler, kültürler ve toprağın işlenişi bir yerli halktan diğerine önemli ölçüde farklılık gösterse de, hepsi toprağı yakın bir akraba olarak görür. Toprak Ana, evrenlerinin merkezi, kültürlerinin çekirdeği ve kimliklerinin temelidir. Atalarını barındırdığı için onları geçmişe, ihtiyaçlarını karşıladığı için şimdiki zamana ve çocuklarına ve torunlarına

[26] Bkz. bu çalışmada "Kültür ve Ekoloji" başlıklı 6. Hipotez.

bırakacakları mirası oluşturduğu için de geleceğe bağlar. Yerli olmak, bir toprağa ait olmaktır" (Burger'den akt. Özbudun 2012: 124).

Benzer biçimde Munting de yerli kimliğinin toprakla sıkı bir biçimde bağlı olduğunu, yerli halkın kendini çoğunlukla "toprağın çocukları", "buranın çocukları", "ırmağın çocukları" biçimde tanımladıklarını belirtir (Munting 2005: 101). Toprak, "doğa ana" olarak yaşamın kaynağı ve tanrının bir armağanıdır. Bunun yanı sıra toprak, kültürel, spritüel ve dinsel bir boyuta da sahiptir ve herkesin topraktan geldiği anlayışı hâkimdir. Kültürel tarih açısından ise toprak, ataların toprağıdır, yaşamanın ve hayatta kalmanın aracıdır (ibid., s.101). Toprağın kültürel bu anlamı, dolaysız bir biçimde toprağın bireysel veya özel mülkiyete geçirilemez olduğu sonucunu doğurur. Bu anlamda uzun yıllardır üzerinde yaşanılan toprağa dönük her tür müdahale, yerlinin kendi kimliğine, kültürüne, tarihine ve geleceğine bir müdahale olarak görülür. Bu bakımdan toprağın savunulması, toprağın "yabancıların" denetim ve kontrolüne geçmemesi aynı zamanda kimliğin korunması ve savunulması anlamını da taşır. Genel olarak bilindiği üzere Latin Amerika yerli halkları, çoğunlukla "iktisadi" olarak görülmeyen balta girmemiş ormanlık alanlarda yıllar boyu kendi kaderine terk edilmiş şekilde yaşar. Savunulan, korunan ve sahip çıkılan toprak, sadece bu "doğal" yaşam alanını mı kapsar? Munting'e göre yerliler için savunulacak, korunacak toprağın mekansal boyutu ve anlamı farklılık gösterir; bu kimi zaman sınırları kesin belirli özerk bir alan olarak görülür, kimi zaman ise bir bütün olarak tüm devlet toprağının yayıldığı alan olarak görülür (ibid. s., 105).

2.1.2. Ulus Devlet

Yerli özerklik süreçlerinin bir yönünü dekolonyal boyut oluştururken diğer bir yönünü ise ulus devlet ile kurduğu ilişki oluşturur. Özerklik süreçleri ile ulus devlet(ler) arasında gerilimli bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz. Ancak çoğunlukla iddia

edildiği gibi özerkliğin *ulus devlete karşı* bir mücadele ve bu çerçevede bir "devletsizlik" talebi olduğu söylenemez. Bu tartışmaya geçmeden ilk olarak kolonyalizm sonrası kazanılan bağımsızlık süreçleriyle birlikte Lâtin Amerika'da ulus devlet ve yerli halk arasında nasıl bir ilişkinin doğduğu; ulusal bağımsızlığın, yerli halkların toplumsal ve siyasal statüsünü ne oranda etkilediği sorularına kısaca değinmekte fayda var.

19. yy ortalarına doğru, doğrudan işgal ve talana dayalı kolonyalizmin peyderpey sonlanmasıyla Lâtin Amerika'da bağımsızlık hareketleri gelişmeye başlar. İspanya'da 1812 yılında ilân edilen liberal Anayasa anlayışından hareket eden ve kıtanın ekonomik değerlerinin metropole gitmesine tepki gösteren liberal eğilimli creole[27] elitleri, bu dönemin bağımsızlık savaşlarına öncülük eder (Özbudun 2012: 81). Kıta yerlilerinin büyük bölümü bağımsızlık mücadelesine büyük oranda katılarak destek verir ve bağımsızlık mücadelelerinin yanı sıra önemli sayıda yerli ayaklanması da bu dönemlerde ortaya çıkar (ibid. s., 83).

Bağımsızlık sonrası yaşanan yoğun iktidar kavgaları kısa süreli monarşiler ortaya çıkarmış olsa da birleşik bir Lâtin Amerika (Bolivarcılık) mücadeleleri de başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra, Cumhuriyetçi yönetim anlayışına dayalı bugünkü siyasal harita 20. yy başlarında şekillenmeye başlar. Özbudun, bağımsızlık ve cumhuriyet rejimlerinin yerliler için tam bir düş kırıklığı olduğunu belirtir. Bağımsızlık ve cumhuriyet "soyluluk unvanları ve kilise ve ordu mensuplarının ayrıcalıklarının kaldırılması, hatta toprak bentliğinin ilgası gibi girişimler, ırk ayrımcılığının sonlandırılması ve yerlilerin

[27] Creole: Latin Amerkika'da doğan Avrupa kökenliler (Özbudun 2012: 81). Meksika 1822, Guatemala, Nikaragua, El Salvador, Honduras, Kosta Rika'yı kapsayan Orta Amerika Federal eyaletleri 1823'te, Venezüella, Kolombiya ve Peru 1821, Arjantin 1816, Ekvator ve Brezilya 1822, Paraguay 1811, Şili 1818, Bolivya 1824 ve Uruguay ise 1828'de bağımsızlıklarını ilan ettiler (ibid., 82-83).

haklarının tanınmasına kadar uzanmadı" (Özbudun 2012: 84). Bu anlamda yerliler için yeni bir dönem, bir "iç sömürgecilik" dönemi gelişmeye başlamış olur.

Ulus devlet dönemiyle birlikte yerli halkın üç alana ilişkin temel sorun ve problemleri varlığını sürdürür. Birincisi, toprak sorunu; ikincisi siyasal haklar ve yurttaşlık sorunu ve üçüncüsü ise ayrımcılık ve asimilâsyon sorunu.

Toprak sorunu: Kolonyal dönemde yerli halk, kendilerine tahsis edilen topraklarda zorunlu çalışma dışında kalan zamanlarda (encomienda) kendileri için çalışabilmekte ve az da olsa tecrit altında bir yaşam sürdürebilmekteydi. Bağımsızlık dönemiyle birlikte yerliler bu toprakları da kaybetme tehdidiyle karşı karşıya kalır. Özel mülkiyet rejiminin baskısı altında yerliler yeni hükümetler tarafından köylüleştirilip serf konumuna indirgenir ve kısa sürede sahip oldukları topraklara büyük toprak ağaları el koymaya başlar.

> "Yerli rejim(ler), yerlileri ekonominin refahını ve siyasal kurumların istikrarını sağlayacak bağımsız küçük üreticilere dönüştürmeyi hedeflemekteydi. Sömürge yönetimi boyunca beyaz ve mestizo toplumdan tecrit, mülkiyet hukuku ve finansal ayak oyunlarından habersiz yerliler, kendilerine dağıtılan toprakları kısa sürede büyük toprak sahiplerine kaptırarak serf konumuna indirgendiler. …Serf konumuna indirgenen yerlilerin bağımlılığı, borçlandırılarak pekiştirilmekteydi" (Özbudun 2012: 84).

Siyasal haklar ve yurttaşlık sorunu: Bağımsızlık sonrası yerli halklar, bizzat bağımsızlık mücadelesine katıldıkları bu devletler tarafından "ikinci sınıf yurttaş" muamelesi görür ve uzunca bir dönem kendi kaderiyle baş başa bırakılır. Özbudun, Latin Amerika cumhuriyetçi idealinin evrensel bir yurttaşlık kavrayışına yol

açmadığını, siyasal katılımın cinsiyet, eğitim, mülkiyet ve dini inançlara göre sınırlandırıldığını belirtir (ibid. s.85). Eşitliği, eşitsizlik ve ayrımcılık üzerinden kurmaya dönük bağımsız yeni cumhuriyetçi yönetimler, Lâtin Amerika yerlileri için yeni bir iyileşme getirmez; bağımsızlık dönemi, kolonyal dönemden farklı bir statü sağlamaz. Öyle ki kadınlar ve yerlilerin oy hakkı kazanabilmesi için bile uzun dönem beklemesi ve mücadele etmesi gerekecekti. Toplumun önemli ve büyük bir kesiminin dışlanmasına, yok sayılmasına dayanan yeni ulus devletler Anibal Quijano'a göre iki nedenden dolayı modern ulus devlet değildir: "Nüfusunun devasa çoğunluğu açısından milli değildi; yurttaşlarının gerçek çoğunluğuna dayanmadığı, onları temsil etmediği ölçüde de demokratik değildi" (Quijano'dan akt. Özbudun 2012: 86).

Ayrımcılık ve Asimilasyon Sorunu: Yerlilerin eşit yurttaşlık haklarından yararlanmaması bir yana, yerliler uzun süre, içinde yaşadıkları ulus devletlerin sistematik ayrımcı ve asimilasyonist politikalarına maruz kalır. Eğitim, sağlık, barınma gibi kamu hizmetlerinden eşit ölçüde faydalanmak bir yana örneğin Paraguay'da yerli öldürmek ancak 1970'ten sonra suç sayılır, Meksika'nın Chiapas eyaletinde yerliler sokak kaldırımlarında yürüme "hakkına" ancak Zapatista ayaklanmasıyla birlikte kavuşabilir (Özbudun 2012: 94). Quijano, yerlilerin sömürgeleştirilmiş ve devlet sürecinden dışlanmış topluluklar olduğunu belirtir: "Yani bu topluluklar, yalnızca hukuken ve toplumsal olarak (hizmetkar ve köle statülerinden dolayı) değil, aynı zamanda sömürgeleştirilmiş topluluklar olarak devlet sürecine katılmaktan alıkonuyordu" (Quijano'dan akt. Özbudun 2012: 86). 20.yy'ın başlarından itibaren ulus devletlerin yerlilere bakışı ve buna uygun uygulamaya koydukları politikalar, yerlileri uygarlaştırılması gereken vahşi, cahil, tarih dışı (ahistorik) olarak görmekte, modernleştirme ve uygarlaştırma girişimleriyle asimilasyonun doğrudan hedefi haline getirmekteydi. "Meksika, Andlar bölgesi ve Orta Amerika'da yerli sorununun çözümü

yerlilerin "uygarlaştırılması", ulusal nüfus içerisinde eritilmesi, "mestizolaştırılması" olarak görüldü" (ibid., s.86). "Indigenismo" olarak ifadesini bulan bu politikalar, çok-kültürlü bir toplumun neden geri kalmış olduğu biçimindeki "beyazların" sorusuna, sistemin vermiş olduğu bir cevaptır (Gochenhofer, 2007). Örneğin Meksika'da Indigenismo, kültürel ve etnik yerli kimliğinin eritilmesine dönük bir araç olarak kullanılmış ve yerlilerin asimilasyonu, türdeşleştirilmesi, batılılaştırılması ve ulusal "mexicanidad" kimliğine entegre edilmesini hedeflemiştir (ibid., s. 53). Yerlilerin asimilasyon gerekçesi bir taraftan yerli kültürlerin modern dışılığı ve geri kalmışlığı ile gerekçelendirilirken diğer taraftan Meksika'nın ilerlemesi, gelişmesi ve kalkınması önünde bir engel olarak görülmesiyle gerekçelendirilmiştir (ibid., s. 54).

Sonuç olarak kolonyalizm sonrası ulusal bağımsızlıklarını kazanan ve liberal cumhuriyetçi ilkelere dayalı yönetimlerin doğduğu Lâtin Amerika toprakları, yerli halk için sömürgecilikten kalma sorunları çözmek bir yana bu halklar yeni türden ayrımcılık ve asimilasyona dayalı bir egemenlik biçimiyle karşı karşıya kalıyor. Yeni kurulan ulus devletler sömürgecilikten devralınan tahakküm stratejileriyle yerli halkı "modernleştiriyor", "uygarlaştırıyor" ve modern yapıya entegre etmeye çalışıyor.

Yerli halklara eşitlik ve özgürlük vaat etmeyen ulus devletlere karşı yerli halkın farklı alternatiflere yönelmesi, bu eşitsiz ilişkiden beklenen doğal bir sonuçtur. Yerli halkın özerklik arayışı ulus devlete alternatif ve de Escobar'ın da belirttiği üzere, müzakereci (deliberatif) meclisler, yatay örgütlenme ve rotasyon sistemiyle ulus devletin dayandığı kolonyalist rasyonaliteyi parçalamayı hedefler (Escobar 2010: 45). Ulusal egemenlik ile siyasal ve ekonomik süreçlerden dışlanan yerliler, bu anlamda liberal sistemi, temsili demokrasiyi ve özel mülkiyeti reddeden, bunun yerine yerli halkın kendi felsefesine, ekonomik, politik pratiklerine dayanan tabandan bir dönüşümü tartışıp hayata geçirir. Yerel ve komünal bazlı olan özerklik projesi, devletin ötesine

geçer, çünkü devlet özgürlükçü sosyal ilişkiler yaratmak için uygun bir araç olarak görülmez (ibid., s.45). Bununla birlikte bu süreç, devleti ve iktidarı hedeflemek bir yana devlet iktidarını parçalayacak olası formlara odaklanır (Gabriel 2005b; Hardt-Negri 2011; Escobar 2010; Kastner 2011; Estava 1996). Yereli baz alan ancak yerelle sınırlı kalmayan bu anlayış, bölgesel ve ulusal düzeye genişleyen bir toplumsal yeniden yapılanma sürecini, egemenlerin uyguladığı tahakküm biçimlerini parçalayacak yöntem olarak görür.

Ulus devlet biçimini ve bunun liberal siyasal yapılanmasını kendi özerklik anlayış ve kurumsallaşmasına bulaştırmaktan kaçınan özerk özneler, bunun yanı sıra, sınırları içinde hareket ettiği ulus devletin tabandan gelen baskıyla dönüşümüne yol açan bir güç olma özelliği de gösterir. Bu çerçevede örneğin, özerklik mücadelelerinin güçlü olduğu bölgelerde, etnik ve kültürel farklılıkları tanımayan devletlerin, ayrımcılığa karşı reformları, anayasal değişiklikleri gündemine aldığı, ya yeni bir anayasa ile ya da mevcut anayasalarını "demokratikleştirme" gibi reformlara başvurduğu görülmektedir. Bu anlamıyla özerklik mücadelelerine eşlik eden önemli sonuçlardan biri, ulus devletlerin anayasal dönüşümleri, mevcut anayasalarını demokratikleştirmek zorunda kalmalarıdır. Bu dönüşüm ve anayasal reformlar çoğunlukla, ülkedeki etnik, ulusal ve kültürel çeşitliliği tanıyan, bunların özyönetim ve özerklik hakkını güvence altına almak şeklinde sonuçlanmaktadır.

> "Latin Amerika ülkelerinin yerli nüfusa sahip olanların tamamı, yerli dillerin korunmasını ve kendine özgü eğitim haklarını güvence altına alan ILO Konvansiyon 169'u onaylamak suretiyle ve/veya Anayasalarında gerçekleştirdikleri değişikliklerle, homojen ulus, monolitik ulus-devlet kavrayışını terk ederek şu ya da bu ölçüde çok-

dilli, çokkültürcü uygulamalara kapıyı aralamıştır (Özbudun 2012: 134-135).

Ancak Gabriel'in de belirttiği gibi, alternatif bir toplumsal düzen talep eden özerklik mücadeleleri, sadece hukukî ve anayasal tanınma meselesi değildir: "Her ülkenin anayasasında yerli halka değinmek, uluslararası sözleşmeleri parlâmentolarda kabul etmek yeterli değil… Ulus devletler ve uluslararası organizasyonlar kendi iktidar konseptlerini temelden değiştirmek zorundadır" (Gabriel 2005a: 36). Bu temel değişim, öncelikle ulus devletlerin vatandaşlık tanımlarını gözden geçirmesini gerektirmektedir. Gabriel'e göre "gittikçe küreselleşen bir dünyada yurttaş artık ulus devletin kamusal mülkiyeti olarak görülemez" (ibid., s. 37). Bu anlamıyla ülkenin etnik ve ulusal çeşitliliğini tanıyan "çokuluslu anayasa" yapım süreçleriyle[28] yurttaşlık tanımının etnik, ulusal ve kültürel tüm farklılıkları kapsayacak şekilde yeniden formüle edilmesi özerklik süreçlerinin önemli talep ve sonuçlarından birini oluşturur. Bununla birlikte, devletlerin, çokkültürlü yapıyı ve yerli özerklik taleplerini tanıyan anayasa süreçlerinin

[28] 1991'de yapılan Kolombiya Anayasası örnek olarak verilebilir. Kolombiya 1991 yılında yerli örgütlerinin de katılımıyla bir ulusal kurucu meclis oluşturur ve bu meclis yeni bir anayasayı hazılar. Kolombiya, bu yeni anayasayla birlikte ilk kez yerli halkların ve toplulukların siyaset, ekonomik, idari ve toplumsal kültürel haklarını tanıyarak Kolombiya'nın çok uluslu bir toplum olduğunu kabul eder. Avirama ve Marquéz Kolombiya Anayasasının yerli haklarına dönük maddelerini şu şekilde sıralar: "Kolombiya ulusunun etnik ve kültürel çeşitliliğini tanıyıp koruma altına almakta (md. 7); İspanyolca'yı Kolombiya'nın resmi dili olarak tanımlamakla birlikte etnik grupların dil ve lehçelerini kendi bölgelerinde resmi dil kabul etmekte ve geleneksel dilleri konuşan cemaatlerin iki-dilli hale gelme umudunu ifade etmekte (md. 10); tüm inançların yasa önünde eşit ölçüde özgür olduğunu tesis etmekte (md. 19); etnik grupların ortaklaşa toprakları ve resguardo topraklarının satış ve devrini yasaklamakta (md.63); etnik grupların üyelerinin kültürel kimliklerini örgütlenme ve geliştirme hakkını tesis etmekte (md.68); yerli halkların otoriterlerinin kendi bölgelerinde hukuksal yetkelerini –Anayasa ve Cumhuriyet yasalarıyla çelişmemek kaydıyla- kendi norm ve işlemleri doğrultusunda uygulama haklarını tanımakta (md. 246); yerli teritoryalarının cemaatlerin örf adetleri (usos y costumbres) doğrultusunda yönetilmesini kabullenmektedir (Avirama ve Marquéz'den akt. Özbudun 2012: 130-131).

gerisinde, bir taraftan yerelden gelen taleplere cevap verme isteği bulunmakla birlikte diğer taraftan neoliberal dönüşüm gereği, "yerli toplulukların masraflarını bizatihi yerli cemaatlere yıkma" hedefi de gözetilmektedir (Özbudun 2012: 136). Devletlerin dönüşüm sürecinde hangisinin daha ağır bastığını belirleyebilmek ise güçtür.

Ulus devlete karşı eleştirel, mesafeli bir pozisyona karşın özerklik mücadelelerinde "anayasal reform" talepleriyle neden devletin dönüştürülmek istendiği sorusuna iki geçerli cevap vermek mümkün: Birincisi, tüm dışlanmışlık deneyimlerine karşın çoğu yerli halk, kendini yurttaş olarak ulusun bir parçası olarak görme eğilimine sahiptir ve bu nedenle sadece kendisiyle ilgili değil tüm ulusu ilgilendiren devletin dönüşümünü gerekli görülmektedir. "Yerli hareketleri Colombus'un topraklarını çoktan "keşfettiği"nin, ve uzun bir sömürgecilik tarihinden geçtiklerinin, ve kendilerinin beyaz ve mestizolarla birlikte ulus devletlerin yurttaşları olduklarının bilincindedir" (Özbudun 2012: 124). Bu bilinç, aynı zamanda tüm ulusu kurumsal ve siyasal temelde yeniden yapılandırma, demokratikleştirme söylem ve talebine de bir zemin sunmaktadır[29]. İkincisi, ulusötesi ve/veya uluslararası güçlerin müdahalesine karşı ulusal egemenlik (bağımsız devlet), kimi zaman özerk olmanın bir biçimi olarak görülüyor. Munting, ulusal egemenliğin, yabancı güçlere karşı bağımsızlık anlamında, örneğin uluslararası şirketlere karşı kimi yerli hareketleri tarafından savunulduğunu belirtir (Munting 2005: 70). Ancak burada özellikle belirtmekte fayda var: Yerli halkın ulusa ve ulus devlete aidiyeti ikincil önemde olup yerel topluluğa ve etnik gruba aidiyet algısı daha güçlü ve birincil önemdedir (Gabriel 2005b: 240-241). Bu anlamda Gabriel, ulus devletin

[29] Örneğin Zapatista hareketi, 1994'te başlattığı silahlı mücadelenin anayasal bir meşruiyeti olduğunu, bu isyanın Meksika Anayasası'nın 39. Maddesine dayandığını vurgulamıştır. Meksika Anayasası'nın 39.maddesi "…halk her zaman kayıtsız şartsız iktidarını değiştirebilme ve onu şeklen farklılaştırabilme hakkına sahiptir" der (Lakandon Ormanlarından I. Bildiri, 1994).

ideolojik temelini oluşturan halk-devlet-ulus özdeşliğinin yerli halkın gözünde ya hiç bulunmadığını ya da önemini oldukça yitirmiş olduğunu belirtir (ibid. s. 241).

Ulus devletlerin demokratik ve eşitlikçi bir zeminde radikal dönüşümü, özerklik mücadelelerinin önemli bir hedefi olmakla birlikte bunun ulus devletle ilişkisinin bir "ulus devlet karşıtlığı" olduğu söylenemez. Bu, ulus devlet egemenlik ve toplumsal örgütlenme biçiminin idealize edildiği, devletin vazgeçilmez olarak görüldüğü anlamına gelmediği gibi genellikle bir "devletsizlik", "devlet karşıtlığı" olarak da görülemez. Bu vurgu önemlidir, zira yerli özerklik mücadelelerinin "anarşist bir ruh" taşıdığı ve çoğunlukla devlete karşı bir mücadele olduğu gibi bir bakış açısı bulunmaktadır. Oysa özerklik, ulus devlete karşı bir mücadele değil, *ulus devlete rağmen* bir kurumsallaşma sürecidir. Ayrıca politik bir mücadele perspektifi ve söylemi olarak "karşıtlık" (kapitalizm karşıtlığı, devlet karşıtlığı vb) ya karşıt olunan şeyin, ele geçirildikten sonra dönüştürülmesini ya da sadece olduğu gibi kabul edilmeyen şeyi reddetmek anlamında negatif bir pozisyonu, bir duruşu ifade eder. Başka deyişle bir direniş biçimi olarak "karşıtlık", ister istemez karşı olduğu iktidara tabi ve bağımlıdır. Özerklik, ne ele geçirme ve kazanma hedefi anlamında ne de negatif bir diyalektik karşıtlık anlamında ulus devlete karşıttır. Alternatif bir toplumsal yaşam talep eden özerklik süreçleri ile ulus devlet(ler) arasındaki ilişki gerilimlidir, ancak özerklik süreçlerinin ayırt edici yönü "*ulus devlete karşı*" olmak değil, daha ziyade "*ulus devlete rağmen*" bir çıkış (exodus) arayışıdır. Hardt ve Negri'nin belirttiği iktidar ve direniş ilişkisinden hareketle bunu şu şekilde formüle edebiliriz: "Özerklik, ulus devlet iktidarının temel alındığı ve bu iktidara tepki anlamında bir direniş değildir, çünkü iktidara dışsal direniş söz konusu olmadığından ve iktidarın her zaman "özgür özneler" üzerinde uygulandığından direniş sürekli iktidardan önce gelir (Hardt ve Negri 2011: 93). Bu açıdan özerkliğin ulus devlete karşıt bir direniş olmadığını, daha çok ulus devletle daraltılan, kısıtlanan

özgürlüğü ileri taşıma, genişletme ve güçlendirme çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bu çaba, ulus devlet ve kapitalizm aleyhine ilerleyen gerilimli bir süreçtir.

Bu çaba, ulus devleti bir egemenlik biçimi olarak tüm varoluş biçimiyle eleştirmek, reddetmek ve kabul etmemenin yanı sıra hedefini ulus devlete karşıtlık üzerinden kurmayan, daha çok kendi yönetim ve karar süreçleriyle kendini yönetebilen "siyasal öznellik" inşa etme, yeni bir düzen kurma ve koruma perspektifini ifade eder. Bu anlamıyla özerklik mücadelesini karakterize eden, "karşıtlık" değil, "ulus devlete rağmen" anlayışına dayanan dinamik ve açık bir düzen kurma süreci olmasıdır. Başka deyişle, "ulus devlet gerçeğini de kabul ederek istediğimiz yaşamı nasıl inşa edebiliriz?" ve "bu yaşama saygı duymayı ulus devlete nasıl öğretebiliriz?" sorusuna bir arayıştır. Ulus devletle olan bu mesafeli konumlanışı belirleyen, bir taraftan ulus devletin Escobar'ın da altını çizdiği üzere özgürleştirici bir araç olarak görülmemesi ve diğer taraftan ise devletin ele geçirilerek, dönüştürülerek ortadan kalkmayacağı, tersine ancak toplumsallaştırılarak geriletileceği gerçeğidir. Bu yaklaşım çoğu radikal ve anarşist düşünce geleneğinde de karşımıza çıkar[30]. Bu açıdan denilebilir ki, özerklik ulus devletle işi olmayan, ne onu ele geçirmeye çalışan bir iktidar talebi ne de onu yıkmaya çalışan bir karşıtlık siyasetidir. Özerklik, ulus devleti toplumsallaştırma çabasıdır, ulus devlet karşısında toplumu güçlendirme talebidir. Bu, kendi özerk politik varoluşunda ısrarın yanı sıra, ulus devletleri bu varoluşu tanımaya, kabul etmeye zorlayan; olsa olsa ulus devletlerin demokratik dönüşümüne sebep olan dönüştürücü bir güç olup devletin bireysel ve kolektif hakların garantisi olarak görülmediği, tersine "öz-örgütlülüğü"

[30] Örneğin Hardt ve Negri'nin "Ortak Zenginlik" çalışması tamamen bu sorunsala ilişkindir. İmparatorluk koşullarında kapitalizmi nasıl aşabiliriz, ulus devlete rağmen küresel bir demokrasiyi ve küresel bir yurttaşlığı nasıl inşa edebiliriz sorularına cevap aranır. Yine anarşist düşünce geleneğinden Joseph Proudhon, benzer biçimde devlet herhangi bir devrimle yıkılamayacaksa devlete rağmen devleti nasıl ortadan kaldırabiliriz sorusuna "devletin toplumsallaştırılması" cevabını verir (Cantzen 2000: 102).

hakların garantisi olarak temel alan ve özerkliği ise bir özsavunma stratejisi olarak gören bir yaklaşımdır. Bu açıdan özerklik süreçleri, iktidarın merkezîleşmesine alternatif olarak iktidarı dağıtan ve küçülten, devleti ve iktidarı sınırlandırıp toplumu güçlendiren bir çıkış arayışının kurucu pratikleridir.

Peki devlete doğrudan bir karşıtlık oluşturmamasına rağmen ulus devletler, bu özerklik süreçlerine nasıl tepki verir, hangi stratejileri seferber eder? Gabriel'in tespitlerinden hareketle ulus devletlerin göstermiş olduğu üç tepkiden söz edebiliriz. Birincisi, ulus devletler ulusal egemenliğinin tehlikeye girdiği bahanesiyle, kendi anayasalarına dahi aykırı bir biçimde, tüm militer ve paramiliter gücünü buna karşı seferber eder. İkincisi, kimi devletler ise geri ele geçirme stratejilerine başvurur: Fiili ve hukuki olarak kaybettikleri güçlerini, neoliberalizmin hizmetinde çalışan ulus-ötesi şirketleri özerk bölgelere sokarak yeniden ele geçirmeye çalışır. Üçüncü olarak ise ulus devletler, özerk bölgelere ambargo uygulamak suretiyle buraları izole etmeye ve de yerli halk arasında ayrılık ve bölünme yaratmaya çabalar (Gabriel 2005a: 28-29). Bu stratejilerle ulus devletler, özerk bölgeleri, (yeniden) kendi egemenliği altına almaya girişerek buraları massetmeyi hedefler.

2.1.3. Neokolonyalizm-Küreselleşme

Taban hareketlerine dayalı günümüz toplumsal mücadelelerinde özerklik, kapitalizmin küresel neoliberal dönüşümüne bir tepki, bir karşı koyuş olarak gelişir. Bu, Lâtin Amerika yerli özerklik mücadelelerinde olduğu kadar aynı zamanda şehirlerde, kentlerde ve kırlarda "yeniden işgal" biçiminde gelişen geçici özerk bölgeler, işgal evleri, sosyal merkezler, gecekondu mücadele örnekleri için de geçerlidir. Bu çerçevede özerklik, günümüz neoliberal politikalara karşı bir direniş biçimi ve etkili bir mücadele aracı olarak görülür. Bunun, küresel kapitalizme karşı mücadelede nasıl ve neden etkili olduğuna geçmeden, aşağıda ilk olarak kısaca küreselleşmeye değineceğiz.

Küreselleşme tartışmaları, 1970'lerin ikinci yarısından ve de özellikle 1990'lardan sonra reel sosyalizmin yıkılmasıyla birlikte politik ve akademik alanda yoğun tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Konuya duyulan ilgi ve tartışmalar zamanla büyük ölçüde artış göstermiş, konu hakkında pek çok kitap, dergi, makale yayınlanmış, doğrudan veya dolaylı neredeyse her çalışma küreselleşmeye değinmek durumunda kalmıştır. Bugün artık küreselleşme hakkında fikri olmayan neredeyse çok az insan bulunur, herkes şöyle ya da böyle küreselleşmeye hakkında konuşur. Bu nedenle burada ayrıntılı bir küreselleşme tartışmasına girmektense küreselleşmenin yaslandığı ideolojiden -neoliberalizmden- hareketle küreselleşmenin siyasal ve toplumsal sonuçlarına değinmek faydalı olacaktır. Zira Ronaldo Munck'un da belirttiği gibi, bir düşünce sistemi olarak neoliberalizm ile fiilen uygulanan neoliberalizm arasında fark bulunmaktadır (Munck 2007: 207).

Bir düşünce sistemi olarak neoliberalizm, Carl Menger (1840-1921), Friedrich August von Hayek (1899-1992) ve Milton Friedman (1912-2006) gibi iktisatçıların teorilerine dayanır (Stapelfeldt 2005: 297). Avusturya ekolünün önemli bir kuramcısı olan Carl Menger "Marjinal Fayda" ve "Öznel Değer" kuramlarıyla bu ekolün ikinci dönem teorisyeni sayılan F.A. von Hayek'in görüşlerini de etkilemiş ve Hayek'in İkinci Dünya Savaşı sırasındaki yazılarına dayanan düşünceleri Milton Friedman tarafından geliştirilmiş ve taraftar kazanmıştır (Munck 2007: 107). C. Menger'in iktisadi görüşlerinin temelinde 19. yy pozitivizminin etkileri göze çarpar ve toplumun da doğadakine benzer değişmez yasalarla belirlenen toplumsal ilişkilere sahip olduğu ve bu nedenle toplumun, bilinemeyeceği, kontrol edilemeyeceği ve de rasyonel temeller üzerine kurulamayacağı düşüncesi yatar. Stapelfeldt bu yaklaşımın, eşitlik ve adalet sorunlarına rasyonel çözüm getiren tüm toplumsal ütopyaları bir kenara ittiğini ve bu nedenle toplumsal ilişkilerin apolojisi olduğunu belirtir (Stapelfeldt 2005: 297). Bu

apolojiden hareket eden F.C. von Hayek ise bunu, iktisadı belirleyen yasaların bilinemeyeceği, bu yasaların toplumlarda önverili olduğu ve de bunların insanlar tarafından yaratılmadığı şeklinde geliştirir (ibid., s. 297). Başka deyişle, piyasa ve iktisadi süreçlerin, kaynakların etkin dağılımı anlamında verili rasyonel kurallara göre işlediği varsayılır (Munck 2007: 107). Hayek'e göre ekonominin ve toplumun işleyişine dair yasalar, ilkeler, kurallar belirsiz olduğundan siyasetin görevi, bireyi ve bilinmez iktisadi yasaları serbest bırakmak, kontrol altına almak olmamalıdır. Böyle bir girişim, hem bu yasalara müdahale olarak gayri akli bir ihlaldir hem de akla dayalı eyleme ve özgürlüğe zarar verir. Bununla Hayek, serbest ticaret nosyonunu yeniden formüle ederek kapitalist dünya ekonomisinin krizlerine cevap bulmaya, kendi kendini idare eden bir piyasa ekonomisinin doğruluğunu göstermeye çalışır. Hayek, kapitalizmin krizlerini yapısal değil, fenomenel düzeyde ele alır ve krizin nedenini devletin ekonomik alana müdahalesi ve ekonomiyi düzenlemek istemesi olarak açıklar. Başka deyişle, Hayek krizin kaynağında, bilinemez, aşkın ve verili yasalara, dışarıdan bir iradenin, bir "aklın" müdahalede bulunmasını görür. Bu yaklaşım Hayek'i neoliberalizmin bir diğer postülası olan, devletin doğal iktisâdi yasalara müdahale etmemesi, devlet müdahaleciliğinin kısıtlanması ve zamanla ortadan kaldırılması sonucuna götürür. Bu anlamda refah kapitalizmi boyunca ekonomik alana müdahale edip düzenleyen devletin, bu alana müdahale etmeyecek biçimde yeniden düzenlenmesi, yapılandırılması, devlet müdahalesiyle biçimlenmiş piyasaların ve toplumsal ilişkilerin, uluslararası ilişkilerin yeniden yapılandırılması, 1970'lerin ortalarından itibaren neoliberal küreselleşme olarak ifade edilen dönüşümün çıkış noktasını oluşturur. Neoliberalizm, teoride devlet müdahaleciliğini sınırlandırmanın gereğini öne sürüyor olsa da neoliberal pratiklerde, devletin küresel piyasanın inşasında doğrudan bir aktör olduğu görülmektedir. Bu anlamda söz konusu olan Munck'un da belirttiği üzere

devletin yeniden yapılandırılması ve dönüştürülmesidir: "Dolayısıyla, devletin yeniden şekillendirilmesi bakımından neoliberalizmin Hayek'in hoşuna gitmeyecek biçimde devleti geri püskürtmek yerine dönüştürdüğünü söyleyebiliriz" (Munck 2007: 112).

Neoliberal politikaların ilk hayata geçirildiği ülke olarak 1973 yılında askeri darbeyle iktidara gelen Pinochet yönetimindeki Şili gösterilir (Munck 2007: 110; Hardt ve Negri 2011:263). Ancak neoliberal dönüşüm kapitalizmin önemli merkez ülkelerinde 1980'lerin hemen başında uygulamaya konur: 1979'da Margaret Thatcher yönetimiyle İngiltere`de; 1981'de Ronald Reagan yönetimiyle ABD`de ve 1982'de ise Helmut Kohl hükümetince Almanya`da (Stapelfeldt 2005: 297). Neoliberal politikalar Türkiye'de ise 1983'le birlikte Turgut Özal hükümetiyle uygulanmaya başlanır. Bu hükümetlerin uygulamaya koyduğu ekonomi politikalar, bir yandan devletin ekonomik alandaki faaliyetlerini önce sınırlandırmak ve nihayetinde sonlandırmak amacıyla kamusal hizmetlerin özelleştirilmesini, ticarîleştirilmesini ve sosyal yardımların azaltılmasını hayata geçirmek ve diğer taraftan ise iş ve para piyasalarında "esnek çalışma" ve "esnek para" politikalarıyla yeni bir küresel emek ve para piyasası inşa etmektir. Bu, emek piyasası için prekar (güvencesiz) çalışma koşulları ve "geleceksizlik" anlamına gelirken para piyasaları için ise sınırsız sermaye hareketi anlamına gelmektedir.

Her ne kadar neoliberalizmin iktisadi boyutu genellikle ön planda tartışılıyor olsa da büyük bir toplumsal dönüşüm anlamında neoliberalizm, bir bütün olarak tüm toplumsal ilişkileri temelden dönüştürür. Bu 'büyük dönüşümün' temel karakteristiği, Karl Polanyi'nin deyişiyle "ekonominin toplumsal ilişkiler içine yerleşmesi yerine toplumsal ilişkilerin ekonomik sistemin içine yerleşmesi" şeklindedir (Polanyi'den akt., Munck 2007: 108). Bu büyük dönüşüm, kolonyalizmin yeni ulusal piyasalar oluşturmasından farklı olarak yeni küresel piyasa oluşturması ve de kolonyalizmin "ilkel birikim" yönteminden farklı olarak "mülksüzleştirme yoluyla ilkel birikim"

(David Harvey) süreciyle neokolonyal bir dönüşümdür. Hardt ve Negri, bunun dünya toplumu üzerindeki olumsuz etkisini şöyle ifade eder: "Küresel piyasanın inşası ve ulusal ekonomilerin küresel entegrasyonu bizi yakınlaştırmak bir yana uzaklaştırdı ve yoksulların ızdırabını şiddetlendirdi" (Hardt ve Negri 2011: 295).

Şimdi burada neokolonyal bir süreç olarak küreselleşmenin hangi toplumsal alanları nasıl dönüştürdüğü ve yerli özerklik uygulamalarının ve de küreselleşme karşıtı işgal hareketlerinin buna nasıl karşı koyduğu ve hangi uygulamalarla bunu geriletmeye çalıştığının gösterilmesi önem kazanmaktadır. Çünkü Munting'in de belirttiği üzere, "küreselleşme toprağın merkantilist ele geçirilmesiyle, ulus ötesi sermayenin yenilenebilir veya yenilenemez kaynakların peşine düştüğü yayılmayla el ele gitmektedir. Bu dinamik, yerli halkın teritoryal üstünlüğüne karşı büyük bir tehlikedir" (Munting 2005: 115).

Liberalizmin kendi kendini düzenleyen klasik "piyasa" anlayışı, neoliberal ideolojinin de üzerinde yükseldiği bir ön kabuldür. Bu büyük oranda kapitalist merkez ülkelerin belirlediği, birbirine entegre, birbirinden etkilenen küresel bir piyasa inşası anlamına gelmekle birlikte Karl Polanyi'nin deyişiyle "toplumsal ilişkilerin ekonomik sistem içine yerleştiği" ve bunu çoğunlukla zor aygıtlarıyla, militer yöntemlerle hayata geçiren bir süreçtir. Polanyi'nin genel olarak piyasa mekanizmasına ilişkin yapmış olduğu bu tespit, politik olan ile iktisadi olan arasındaki ilişkinin neolibeal uygulamalarla ters yüz edilişini ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir. Öyle ki bu, piyasanın önceliğine, piyasa akılcılığına yapılan vurgu, her şeyin bu "aklın" belirlenimi altında olması gerektiğini ve buna aykırı düşmemek gerektiğini ifade der. Dolayısıyla önceliğe sahip olan piyasa, her şeyi belirleme ve her şeyin üstünde olma gibi bir güce kavuşur ki siyasal olan da bu gücün altına, denetimine belirleyiciliğine sokulur. Neoliberal piyasa, politik olanı iktisâdi olanın tahakkümüne, denetimine ve

belirleyiciliğine bırakır. "Küreselleşme süreçleri aracılığıyla, sermaye sadece tüm dünyayı buyruğu altında bir araya toplamakla kalmaz; ayrıca, hayatı ekonomik değer hiyerarşisine göre düzenleyerek toplumsal yaşamı bir bütün olarak yaratır, ona yatırım yapar ve onu sömürür" (Hardt ve Negri 2011: 11).

Gabriel, yerli özerklik süreçlerinin neoliberalizmin bu piyasa anlayışıyla karşıtlık içinde olduğunu ve politik olanı iktisadi olanın denetim ve belirleyiciliğinden kurtararak politik olana öncelik tanıdığını belirtir[31]. Buna göre Gabriel'e göre özerklik süreçleri, liberalizmin ve neoliberalizmin "serbest piyasa" mekanizmasının meşruluğunu sorgulamaktan başlayarak, mülkiyet, özel mülkiyet ilişkilerinin verili anlayış ve biçimlerini de sorgulayan ve dönüştüren süreçlerdir. Bu, Gabriel'e göre ekonominin, politik olanın emri altına sokulduğu, belirleyici rolün politik olanın eline geçtiği bir karşı koyuş stratejisidir. Bu anlamda Gabriel, yerli özerkliklerinin sürdürülebilirliğinin ekonomi-politik ilişkisine, ilkinin her zaman ikincinin emri altında olmasına bağlı olduğunu belirtir. Bu çerçevede, küresel piyasa ve piyasa rasyonalitesinin azami kar ilkesine karşı, insan ihtiyaçlarının karşılanması rasyonalitesi temelinde alternatif piyasalar, dayanışma ağları ve dayanışmacı ekonomiler hayata geçirilir.

David Harvey, "Yeni Emperyalizm" (2005) adlı çalışmasında 1970'lerden itibaren gelişmeye başlayan küreselleşme sürecini, ABD'nin finans sermaye yardımıyla neoliberal bir hegemonya oluşturduğu emperyalist bir dönem olarak analiz eder. Harvey'in "yeni emperyalizm" teorisinin merkezinde, "mülksüzleştirme" ve zora dayalı "sermaye birikiminin" güncel gelişme eğilimi bulunur. Karl Marks'ı izleyerek Harvey, neoliberal döneme özgü "mülksüzleştirme yoluyla birikim" sürecini: toprağın özelleştirilmesi ve metalaşma ve köylü nüfusun şiddete dayalı yerinden sürülmesi;

[31] Bkz. bu çalışmada "Ekonomi-Politik" başlıklı üçüncü hipotez.

farklı mülkiyet haklarının (kamusal, kolektif vb) özel mülkiyet hakkına dönüşümü; alternatif ve geleneksel üretim ve tüketim biçimlerinin bastırılması; mal varlıklarının sömürgeci, yeni sömürgeci ve emperyalist süreçlerle ele geçirilmesi; değişim ve vergilendirmenin paraya dönüştürülmesi ve de köle ticareti (özellikle seks ticaretinde), tefecilik, kamu borçlanması ve kredilendirme gibi karakteristik özellikler taşıdığını belirtir (Harvey 2005:145). Mülksüzleştirme yoluyla birikimin yeni mekanizmaları ise Harvey'e göre, genetik maddelerin, kamu mallarının ve diğer tüm ürünlerin patentli hale getirilmesi ve de bunun tüm nüfusu kapsayacak biçimde uygulanır hale getirilmesidir (ibid., s. 147). Harvey'e göre doğanın geniş ölçekte metalaştırılması, yaşam alanlarının yoğun biçimde parçalanması, tüm kamu kurumlarının özelleştirilmesi ve tüm toplumsal değerlerin yağmalanması yeni bir emperyalist dalganın işaretleridir (ibid., s. 147).

"İlkel Birikimi", özellikle toprak olmak üzere varlıkların piyasa dışı araçlarla ve de devlet aracılığıyla kapitalist olmayan sınıflardan kapitalist olanlara devri olarak tanımlayan Terence J. Byres, neoliberal dönemde, "sömürgeci ilkel birikimden" farklı bir "yurt içi ilkel birikim" süreci yaşandığını belirtir (Byres 2007: 144-151). Byres'e göre ilkel birikim ister yasal yollardan, ister hırsızlık veya el koyma ya da tahliye ettirme isterse düşük fiyatlardan satışa zorlama biçimlerinde olsun hak sahiplerinin arzu ve istekleri dışında zorunlu olarak varlıklarına el konulma yöntemidir. Kolektif toprakların, arazilerin, ormanlık alanların, kamusal ve kolektif varlıkların (sular, ırmaklar, yollar, sokaklar, parklar vs..) ticarileştirilmesi ve özelleştirilmesi, geniş toplumsal kesimlerin kullanamayacağı şekilde fayda çeperinin daraltılması neoliberal dönemin ilkel birikim stratejileridir. Bu stratejiler örneğin 1980'li yıllardan itibaren Latin Amerika'da yerli toplulukların parçalanmasını hızlandırmış, ellerindeki toprakları kaybetmeye yol açmış ve iktisadi dışı yollardan yerli toplulukları mülksüzleştirilerek yoksullar ve proleterler arasına dâhil ederken tüm dünyada kentsel ve kırsal bölgelerde

doğal kaynakların, ortak kullanım alanlarının satışını, ticarileştirilmesini, özelleştirilmesini beraberinde getirmiştir.

Gerek Harvey'in ve gerekse Byres'in vurguladığı neoliberal sermaye birikimi, mülksüzleştirmeye dayalı bir birikim stratejisi olarak yoksullaşmayı, dışlanmayı ve de özellikle doğal alanların yağmalanmasına yol açmaktadır. Özerklik süreçleri bu stratejiye, toprağın savunulması ve korunması; doğal kaynakların özerk öznelerin denetim ve kullanımında tutulması; enerji ve su kaynaklarına uluslararası sermayeye bağlı şirketlerin erişiminin kapatılması; büyük toprak sahiplerinin elinde merkezîleşmiş toprakların topraksız köylülere dağıtılması yoluyla karşı koyma, engelleme ve daha da önemlisi koruma girişimidir. Bu çerçevede bir karşı çıkış biçimi olarak Güney Afrika'nın Durban şehrindeki Abahlali base Mjondolo[32] (Türkçe: gecekondu sakinleri) ya da Hinditan Kalküta'daki[33] gece kondu alanları örnek olarak gösterilebilir. Özellikle konut hakkı söylemi etrafında gelişen ve uzunca bir süredir oluşturulan mekanlar, burayı kendi doğal yaşam alanı olarak gören sakinlerin, bu alanları terk etmeyerek kalıcılaşması fiili özerk alanların doğmasına yol açmıştır. Parlak ve gösterişli "modern" şehirlerin imajını bozan, devletlerin tekinsiz, sağlıksız ve güvenli olmayan alanlar olarak gördüğü bu mekânları kentin gösterişli dokusuna uygun bir biçimde dönüştürme (gentrification), karlı ekonomik alanlar olarak yeniden inşa etme çabalarına karşı

[32] Abahlali hareketi ve buradaki fiili özerk duruma ilişkin pek çok görsel ve yazılı materyale bu hareketin kendi internet sitelerinden ulaşmak mümkündür: http://www.abahlali.org/. 2005 yılında başlayan sokak gösterileriyle dikkatleri üzerine çeken Abahlali hareketi, Güney Afrika'da Apartheid rejimi sonrası organize olmuş en militan yoksul hareketi olarak görülmektedir. 2005 yılında yerel hükümet yetkililerinin, burada yaşayan insanlara ait olduğu sözü vermesine rağmen gecekondu yakınlarındaki küçük bir araziyi yerel bir sanayiciye satmak istemesi üzerine sokak işgalleriyle protestolar başlamış ve bu protestolar yoksul gecekondu hareketine dönüşmüştür (http://www.abahlali.org/node/16).

[33] Kalküta'daki gecekondu mücadelesi için bkz. Partha Chatterjee (2006), Mağdurların Siyaseti, İletişim Yay., İstanbul.

mücadeleyle bu alanlar savunulmuştur. Pckerill ve Cahtterton'a göre bunlar, tikel mekânlarda ve yeniden yerelleştirilmiş (relocalization) alanlarda görülen özerklik mücadeleleridir (Pickerill ve Chatterton 2006: 6).

Benzer biçimde yerli özerklik uygulamaları da toprağın, doğal kaynakların (özellikle su ve enerji), arazilerin neoliberal aktörler tarafından kontrol altına alınmasına ticarileştirilmesine karşı teritoryal alanın yabancı aktörlerce değil, bizzat kendi yönetim ve kontrolleri altında olması yönünde güçlü bir mücadele sergilemektedir. Munting, toprak ve doğal kaynakların kontrol ve yönetim hakkının tehlikeye girdiği çoğu durumda özerklik mücadelelerinin bu hakkın savunulmasına dönük olduğunu belirtmektedir. Çünkü teritoryal alan üzerinde özerk bir kontrol, yerliler için aynı zamanda, politik ve ekonomik modeller için de çok önemli bir araç anlamına gelmekte ve de devlete basınç uygulamanın önemli bir olanağı olarak görülmektedir (Munting 2005: 118). Toprak ve doğal kaynaklar üzerindeki hakların tanınması Munting'e göre ulus ötesi şirketlerin kar hırsına, uluslararası sermayenin bunları ele geçirmesine karşı bir korumadır (ibid. s., 119).

"Piyasa akılcılığı" ilkesi etrafında neoliberal dönüşüm ortak kullanım alanlarının, toprakların, doğal kaynakların 1990'larla birlikte artan özelleştirilmesi ve ticarileştirilmesi politik olanın, iktisadi olanın tahakkümü ve emri altına sokulması anlamında Arthur MacEavan'ın da belirttiği gibi neoliberalizm, demokrasi karşıtı bir süreçtir. MacEvan, tüm bu özelleştirme ve ticarileştirme uygulamalarını, bir faaliyetin siyasi alanın dışına çıkarılması olarak demokratik sürecin imkansız hale getirildiği süreç olarak görmektedir: "Siyasi süreç zorunlu olarak demokratik bir süreç anlamına gelmeyebilir, ancak bir faaliyet siyasi alanın dışına çıkarıldığında demokratik süreç artık imkansız hale gelir" (MacEvan 2007: 286). MacEvan, Bolivya'nın Cochabamda bölgesinde 2000'lerde kullanım suyu fiyatlarının artışı, su dağıtım sisteminin

özelleştirilmesine karşı başlayan örnekte de olduğu üzere özelleştirme karşıtı mücadelelerin en temel meselesinin "yaşamsal önemdeki iktisadi faaliyetlerin siyasi sürecin mi yoksa kâr peşindeki piyasa kararlarının mı denetiminde olacağı" sorusu olduğunu vurgular (ibid., s. 286). Bu anlamda da özerklik mücadelelerinin neoliberalizmle karşıtlık içinde olduğu, neoliberalizmin demokrasiyi parçalayan işleyişine karşı özerklik süreçlerinin demokrasiyi koruyup geliştirdiği, demokratik karar alma mekanizmalarını radikalize ederek doğrudan demokratik uygulamalara yaklaştırdığı söylenebilir. Bu süreçler, ekonomik faaliyetleri politik karar süreçleri içinde tutması; toprağı ve doğal kaynakları özel mülkiyete geçirilemeyecek varlıklar olarak koruması ve topluluğun kolektif zenginliği olarak görmesi; ve de bunları topluluğun ortak siyasal karar sürecine bırakması anlamında demokrasiyi neolibralizmin yıkıcılığına karşı korumakta ve canlı tutmaktadır.

Son olarak neoliberalizm, iktisadi ve politik alanı temelden dönüştürürken bununla birlikte buna uygun yeni bir birey anlayışı geliştirmiştir. Kapsamlı bir ideoloji olmanın gereği olarak da yeni bir insan tipinin olmaması neoliberal ideoloji için bir eksiklik olurdu. Bu anlamda neoliberalizm, doğa yasalarında olduğu gibi serbest piyasanın da değiştirilemez yasalara tabi olduğu ilkesini birey anlayışına uygular. Buna göre, "neoliberal birey" topluma ihtiyacı olmayan, sadece kendi refahından sorumlu olan; yapısal eşitsizlikleri özellikle bireysel sorun olarak gören, bu sorunlarla baş etmenin yolu olarak bireysel çaba ve gayreti gösteren girişimci insan tipidir. Bireyi, içinde yaşadığı toplumsal koşulları değiştirme, dönüştürme gücü ve olanağı olamayan pasif bir varlık olarak kurgulayan neoliberalizm bu bakımdan bireylerden bunu bir *kader* olarak görmeleri ve kabul etmelerini bekler. Bu kadere karşı koymanın en iyi olası yöntem ve araçları bunlara karşı kolektif bir toplumsal mücadeleye girişme yerine, bireysel yetenekleri, nitelikleri artırmaktır. Bu anlamda özellikle 1990'larla birlikte

kitapçı raflarında "içinizdeki devi keşfedin" mottosuyla yazılmış, bireysel başarı öykülerini konu edinen "best-seller" kitapları, neoliberal dönemin yeni bireyinin temel başucu kitapları olmuştur. Sadece bu tür kitapların neden en çok satan kitaplar olduğu sorusu üzerinden bile neoliberal bireycilik anlayışının geniş bir analizini yapmak mümkündür. Bu çalışmalarda yoksulluk, işsizlik, savaş gibi gerisinde yapısal nedenlerin bulunduğu pek çok sorun toplumların karşı konulması, değiştirilmesi imkânsız bir kaderi olarak görülür, ancak bu bireysel bir kader olarak sunulmaz. Her bir birey kendi içinde gizli, kendi geleceğini belirleyebilecek "eşsiz" bir güce sahiptir(!), önemli olan bu gücü görebilmek ve keşfedebilmektir. Birey toplumun kaderine ortak olmak zorunda değildir; şayet yoksulsan, işsizsen bu "senin" bireysel yeteneklerini tanımaman, geliştirmemen ve bilmemenden kaynaklı kişisel bir sorundur; ne topluma ihtiyacın var ne de toplumu dönüştürmeye, tek yapılması gereken bireysel gücün keşfedilmesi, bunun açığa çıkarılmasıdır. Margaret Theatcer'ın 1987 yılında söylediği topluma ilişkin şu ünlü sözü de neoliberal bireyciliğin en açık ifadelerinden biridir: "Toplum diye bir şey yoktur, tekil kadınlar ve erkekler ve de onların aileleri var. Hiçbir hükümet bireyler olmadan bir şeyler yapamaz. Bu sebeple insanlar öncelikle kendi başlarının çaresine bakmalıdır". Theatcer'ın bu ifadesi, bireylerin ne devletten ve hükümetten ne de toplumdan bir şey beklememesini, "kendi içindeki devi" keşfederek sorunlarına çare bulması gerektiğini vurgulayan çarpıcı bir ifadedir.

Yeni sağ düşünürlerin tanımladığı yeni vatandaş tipi de bu birey anlayışını tarifler. Yeni sağ yaklaşım, "sosyal vatandaşlık ile kişisel haklar ve siyasi vatandaşlık arasında bir çelişki kurarak, vatandaşlığın sosyal boyutunu geriletmeyi" amaçlar (Özkazanç 2009: 264). Yeni sağ anlayışa göre refah toplumu, merkezi yönetime bağımlı, sorumluluk taşımayan, tembel, asalak ve sürekli talep eden bir vatandaş tipi yaratmıştır (ibid,. S.264). Buna karşın yeni sağın geliştirmek istediği ideal vatandaş tipi ise, aktif,

girişimci, inisiyatif ve sorumluluk alabilen , asi olmayan, olgun ve uyumlu bir tiptir (ibid., s. 264). Refah devletinin geliştirdiği "pasif", "bağımlı" vatandaş tipine karşı, neoliberal dönemin "aktif" olarak tanımladığı vatandaşın bireysel başarısı, özel yaşamdaki performansı, girişim kültürüne uyum derecesi siyasal topluma aidiyetinde oldukça belirleyici öğelerdir (ibid., s. 264). Dolayısıyla yeni sağ zihniyetin biçimlendirdiği neoliberal dönemin birinci sınıf vatandaşları, "devlete yüklenmeden kendi ayakları üzerinde durabilen girişimci bireylerdir" (ibid., s. 264)

Özerklik, neoliberalizmin bu bireycilik anlayışıyla taban tabana zıt bir kolektivite ve topluluk anlayışını ön plâna çıkarır. Bunun da ötesine geçerek kültürlerarası bir temelde yerel, bölgesel ve hatta uluslararası ağlarla dayanışma, ortaklık ve topluluk anlayışını daha büyük alanlara doğru genişletir, her bir özerk öznenin direniş ve varoluş gücünü bu ağlarla güçlendirir. Özerklik, özerk öznenin belirli mekânsal sınırlar içinde izole olduğu bir varoluşu kabul etmez, örgütlenmeye ve ortaklığa vurgu yapar. Bu, yerli özerklik süreçlerinde bireyin sürekli karar ve inşa süreçlerinin doğrudan aktörü olması yönünde cesaretlendirilmesi anlamına gelir. Bu anlamda özerk bir bölgenin siyasal yapısını Gabriel'in de işaret ettiği üzere toplulukların birbiriyle dikey ve hiyerarşik olmayan yatay ve ağsal örgütlendiği yapı oluşturmaktadır (Gabriel 2005a: 34), ki bu bireyin karar süreçlerine doğrudan katılımına uygun bir mekanizma sunar.

2.2. Özerklik: Protestodan Kurucu Siyasete

Buraya kadar yerli özerklik uygulamalarından ve kısmen de küreselleşme karşıtı mücadelelerden hareketle özerkliğin hem geçmişin hem de şimdinin egemenlik ve iktidar biçimlerine karşı dekolonyal, devletçi ve liberal olmayan politik bir düşünsel arka planı olduğunu göstermeye çalıştık. Özerkliğin protestoya dönük bir siyasal mobilizasyon ve iktidara karşı negatif bir direniş olmadığını, özellikle ulus devlet ve özerklik mevzuunda özerkliğin "ulus devlete rağmen" bir mücadele olduğunu belirttik.

Tüm bunlar aslında özerkliğin karşıtlıktan, protestodan ve negatif direnişten sıyrılıp kuruculuğa dönük yeni bir siyasal biçimlenişin ve direnişin kurucu tarzına ilişkin vurgular olması bakımından bu bölüme dair ipuçlarıdır. Şimdi bu kısımda, özerklik mücadeleleriyle birlikte gelişen bu kurucu siyaset tarzını ele alıp açıklamaya çalışacağız. Burada, Hardt ve Negri'nin, "Ortak Zenginlik" (2011) çalışmasında ele aldıkları "alter-modernite" yaklaşımından hareketle, özerklik süreçlerinin verili egemenlik ve iktidar sistemlerini dönüştürmeye, alternatifleri yaratmaya dönük bir "kurucu siyaset" olduğunu göstermeyi deneyeceğiz. Bunun yanı sıra bu süreçlerin müzakereye açık, yenilenebilir ve dönüştürülebilir olması nedeniyle bir "oluş siyaseti" olduğunu ele alacağız.

2.2.1. Özerklik: Oluş Siyaseti

Gabriel, yerli özerklik mücadelelerinin yeni bir politik çerçeveye duyduğu ihtiyaçtan söz eder. Kolonyal, neokolonyal ve ulus devlet egemenlik sistemleri, yerli halkın tüm ekonomik, toplumsal ve kültürel yaşam tarzlarını yok edip parçaladığından yerli halkın özgürlüğünün, ancak bu egemenlik sistemlerinin kırılması ölçüsünde mümkün olduğunu belirtir. Bu açıdan Gabriel'e göre bunlara benzer veya bunların tekrarı olabilecek modeller arzu edilen özgürlüğü sağlayamayacağından yeni bir politik çerçeve gereklidir (Gabriel 2005a: 31). Bu politik çerçeve kendini protesto ve karşıtlık ile sınırlandırmaması ölçüsünde egemenlik biçimlerini kırmayı başarabilir; özgürlük ve eşitliği bir talep olmaktan çıkarıp zamanın ve mekânın şimdiki zaman kipinde uygulama ölçüsünde mümkün kılabilir. Bu çerçeve aynı zamanda, yok sayılan/edilmiş yerlinin, siyasal, ekonomik ve kültürel egemenin karşısına müzakere edebilir, konuşabilir, nasıl yaşamak istediğine karar verebilir kurucu bir özne olarak çıkma olanağı sunar. Bu açıdan Gabriel'in de isabetli tespitiyle özerklik, karşıt güçlere karşı sürekli ve açık bir müzakere sürecinden başka bir şey değildir (ibid., s. 35). Gabriel'in altını çizdiği bu

nokta ve bizim de bu çalışma boyunca sürekli özerkliği bir "süreç" olarak ifade etmemiz, özerkliğin tamamlanmış veya kapanmış ve bitmiş bir durum olmadığını, diğer deyişle özerkliğin bir "olgu" olmadığını, tersine açık ve sürekli müzakerelerle gelişen/büyüyen/küçülen bir "oluş" olduğunu ifade eder. Bu nedenle her şeyden önce özerklik, durağan, statik olmayan, sürekli değişen ve değiştirilebilen bir "oluş siyaseti" (becoming/werden) özelliği taşır. Bu özellik, hem özerkliğin nihaî bir çözüm olarak görülmemesinde hem de özerkliğin sabit, kesin bir tanımının yapılmamasında en açık biçimde kendini gösterir. Estava'nın, Zapatistalara ilişkin şu tespiti, özerkliğin oluş olarak kavrandığının açık ifadelerinden biridir:

> "Zapatistalar, özerklik sorununu ve özel olarak yerli halkların Meksika ulusuyla olan ilişkisini Meksika'nın politik tartışmalarının merkezine yerleştirdiler. Ancak Zapatistalar, topluluklarına uyguladıkları özerklik anlayışlarını genelleştirmeyi reddeder, çünkü özerkliğin sadece ne biricik olasılık ne de koşulsuz en iyi olasılık olduğunu gayet iyi biliyorlar. Özerkliğin biçimine ilişkin bir tanım da yapmıyorlar" (Estava 1997: 221).

"Oluş siyaseti" çoğunlukla Fransız Düşünür Gilles Deleuze'ün siyaset felsefesi ve de post-yapısalcılık içindeki "kimlik" tartışmalarında karşımıza çıkar ve bu tartışmalarda önemli bir yere sahiptir (Kuhn 2005: 177). Gabriel Kuhn'a göre, oluş (werden) her zaman devrimcidir, çoğunluk-azınlık (majority-minority) ilişkisinde çoğunluk, durağan bir varlığı (Sein) tarif ederken, minör farklılık olarak azınlık her zaman bir oluştur (ibid., s.177). Çoğunluğun (majority) oluşu yoktur, çoğunluk hiçbir zaman oluş değildir; örneğin hiçbir zaman bir Erkek-Oluş yoktur çünkü erkek kendinde molar bir bütünlüktür, buna karşın ise oluş türleri her zaman molekülerdir (ibid., s. 178). Bu nedenle Kuhn, çoğunluk anlamında majörite ile azınlık anlamında minöritenin

birbirinden ayrıldığını, majoritenin homojen ve sabit (konstant) sistemlere ilişkin olduğunu buna karşın ise minöritenin alt-sistemler (sub-system), olası, kreatif ve yaratılan oluş olduğunu belirtir. Bu ise oluşun, sürekli dönüşüm ve hareket anlamında açık bir süreç olduğunu ifade eder.

Azınlık-çoğunluk ilişkisinde, çoğunluk "insan-beyaz-batılı-eril-yetişkin, rasyonel-heteroseksüel-kentli-standart bir dil kullanan" molar bütünlükleri ifade eder. Buna karşın, kadınlar, hayvanlar, siyahlar, çocuklar, homoseksüeller vs. çoğunluğa dâhil değildir. Ancak çoğunluğa dâhil olmamak, minör ya da devrimci olmaya yetmez. Çünkü çoğunluk, örneğin kadınların, hayvanların, siyahların varlığını reddetmez, bilakis bunları kendi altındaki bir kategori olarak düzenler (ibid., s. 178). Örneğin erkek çok aktif ve bilinçli bir şekilde sürekli "kendi eşini/kadınını" üretmekle uğraşır. Kuhn'a göre bu içleyerek dışlama biçimi her yerde mevcuttur: Afrika'nın araştırılmasından, etnolojiye, misyonerlikten kolonyalizme kadar her alanda çeşitli biçimlerde görülür: sermayenin çalışma koşullarında; beyazın siyahın yaşamını belirlemesinde; yetişkinin çocukluğu tanımlamasında; erkekliğin kadınlığın sınırlarını çizmesinde, akıllının deliliğin sınırını çizmesinde olduğu gibi. Bu nedenle, bir oluş, süreç olarak minör olan ile, bir statü veya toplam olarak "minör" karıştırılmamalıdır (ibid., s. 179). Yahudi, Çingene vb. belirli koşullar altında minör olabilirler, ancak bu statü, oluş olmak için yeterli değildir. Bunlar, statü olarak bir azınlık (minörite) içine (yeniden) yerleştirilebilinir, ancak bu statü bir oluş içinde parçalanır, yerinden edilir (deteritorialisieren) ve yeniden konumlandırılır (reterritorialisieren). Deleuze ve Guttari bu yeniden konumlandırmayı şöyle ifade eder: "Molar bütünlük olarak tanımladığımız şey örneğin dual bir makine sınırları içindeki, erkeğin karşıtı, erkek tarafından biçimlendirilmiş, işlevler ve araçlarla donatılmış ve özne olarak tanımlanmış kadın değildir. Kadın-Oluş, bu bütünlüğü taklit etmek (imitation) veya buna dönüşmek

değildir" (Deleuze ve Guttari'den akt. Kuhn 2005: 179). Oluş, gücünü farklılıktan, hakların çalındığı karanlık dünyadan alır, topluluğu çölleştirmeyi ve en alttakileri üste çıkarmayı hedefler. Çoğunluğun ürettiği kimlikleri, kadın olmayı, çocuk olmayı vs. alt üst eder, dönüştürür, hegemonik egemenlik ilişkilerini bozar, farklılığı devrimci, dönüştürücü bir güce evirir. Bu nedenle oluş, farklılığın onaylanması (affirmation), sınırların aşılarak bozulması, azınlık olmanın gücünün keşfedilmesi ve de sabit tanımlanmış Olma-halini (Seinszustände) bozarak yeni bir Olma-halinin engellenmesi, buna olanak tanınmamasıdır (ibid., s. 180). Bu nedenle oluş, her zaman açık bir süreç, tanımı sürekli değişen, kapalılığa kapalı ve sabitliği yıkan bir "açıklık" (openness) siyasetidir.

Özerklik tam da yukarıda tarif ettiğimiz şekilde bir açıklığı ifade eder ve bu hem kendi içinde hem de kendi dışına dönük bir açıklıktır. Kendi içinde açık bir süreçtir, çünkü bireyleri ve topluluğun kendisini karar süreçlerinin dışında tutan kapalı yönetim mekanizmalarından oluşmaz. Topluluğa ilişkin kararlar, çoğunluğun katılımının sağlandığı açık alanlardaki tartışmalarla ve konsensüs ilkesiyle alınır. Yanı sıra, yönetim süreçleri, özerk bölge yurttaşlarının katılımına açıktır, bu süreçlere doğrudan katılım önündeki engeller asgariye indirgenir. Yönetim kararları aynı şekilde topluluğun denetim ve kontrolüne açıktır. Bu "demokratik açıklık" olarak da ifade edilebilir özellik, temsili demokrasinin radikal bir dönüşümünün ifadesidir ve başta geri çağırma, temsilci değil delege gibi araçlara sahiptir. Özerklik, kendi dışına doğru da açık bir süreçtir. Bu bir yandan daha önce de değindiğimiz üzere ulus devletle, uluslararası kurum ve kuruluşlarla özerkliğin tanınması, bunlara kabul ettirilmesi anlamında açık bir müzakere sürecidir ve diğer taraftan yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası düzeyde sivil toplumla ittifak oluşturma, dayanışma ve mücadele örgütleri, ağları geliştirme anlamında

açıklıktır. Bu açıdan özerkliğin sürdürülebilirliğinin en önemli kıstaslarından bir tanesi, açıklığın bir biçimi olarak kültürlerarasılığa (intercultural) dayanıyor olmasıdır[34].

Chatterton da özerkliğin mekânsal manada "açık mekân düşüncesine" dayandığını ve bunun bir oluş siyaseti olduğunu belirtir (Chatterton 2010: 901). Yazara göre açık mekan, "ad olmaktan fiil olmaya aktif bir dönüştür" ve hiçbir şey kendinde açık değildir biz onu açık hale getiririz (ibid., s. 901). Bu anlamıyla bu tür bir "açık mekan siyaseti", oluş siyaseti olasılığının ortaya çıkışını ifade eder. Açık mekânın sınırsız doğası, oldukça güçlü bir yaratıcılık imkânı sunmakla birlikte bu aynı zamanda derin bir belirsizlik ve de sürekli tehlikeye açık olma anlamına da gelmektedir. Bu açıdan Chatterton, bu tür mekanları, kendi kendini yaratan (self-creating) ve öz-devamlılık (self-sustaining) halindeki autopoietik (öz-yeterli) mekanlar olarak tanımlar (ibid., s. 901).

2.2.2. Alter-Modernite ve Özerklik

Hardt ve Negri, küreselleşmeyle birlikte yeni bir egemenlik düzeninin doğuşunu tartıştıkları İmparatorluk (Empire) (2000); İmparatorluk içinde ve İmparatorluğa karşı gelişen yeni öznellik biçimlerinin tartışıldığı "Çokluk" (Multitude) (2004) çalışmalarından sonra 2009 yılında yayınlanan "Ortak Zenginlik" (Commonwealth) çalışmalarında, İmparatorluğun biyo-iktidarına karşı, çokluğun biyo-politik direnişine odaklanır. Bu tartışma, iktidar ve tahakküme karşı direniş mücadelelerinden (anti-olandan), alternatiflerin inşasına dönük (alter-olan) "kurucu siyaset"e geçişin politik ve epistemolojik olanaklarını, yetersizliğini ve izdüşümlerini ayrıntılı ele alması bakımından "kurucu siyaset" tartışmalarına dair önemli bir perspektif sunar.

[34] Bu çalışmada bkz: "Kültürlerarasılık Hipotezi".

Hardt ve Negri, düzen kurma olarak hem yeni siyasal öznellik biçimleri hem de alternatifler inşa etmeye dönük kurucu siyaset tartışmaları bağlamında sık sık Lâtin Amerika yerli hareketlerine değinir. Lâtin Amerika yerli hareketleri pek çok açıdan dikkate şayan mücadele örnekleridir, çünkü burası Hardt ve Negri'ye göre klâsik manada bir anti-modernite ve alter-moderniteye geçiş alanıdır:

> "Alter-modernite ile anti-modernite arasındaki sınırın incelenebileceği özellikle karmaşık alanlardan biri de geçen yirmi yıl içinde başta Amerika kıtaları ve Pasifik'te gelişen yerlilik söylemleri ve hareketleridir. Elbette burası, klasik bir anti-modernite alanıdır: Avrupa işgallerinden bu yana yerli gelenek ve kimliklerin onaylanması, güçlü bir savunma silahı olarak hizmet etti. Paradoksal bir şekilde, özellikle de hakların Avustralya, Yeni Zelanda ve Kanada'da olduğu gibi tarihsel sözleşmelere dayalı olduğu bazı toplumlardaki yerli hakları talepleri de anıların ve geleneğin korunmasıyla ilintilidir ve bu nedenle kimlikten sapmayı etkin şekilde cezalandırır. Yerleşimci toplumsalın hepsinde görülen liberal çokkültürcülük ideolojisine göre, yerli özneler otantik bir kimlik sergilemeye çağrılır veya hatta zorlanır. Buna rağmen pek çok yerli hareketi ve söylemi, anti-moderniteden kaçmayı ve alter-moderniteye doğru açılmayı başarıyor" (Hardt-Negri 2011: 115).

Modernite, her zaman bir iktidar ilişkisi, yani tahakküm ve direniş, egemenlik ve özgürleşme mücadelesi olarak anlaşılmak zorundadır (ibid., s. 79). Modernite böyle anlaşıldığında, iktidara karşı bir direniş olarak anti-modernite güçlerinin zaman ve mekanda moderniteye sürekli içkin, yani modernitenin iktidar ilişkisi içinde olduğu görülecektir (ibid., s. 80). Modernite bir iktidar ilişkisi olarak değerlendirildiğinden,

genellikle kabul edildiği üzere modernitenin mekânı sadece Avrupa değil, aynı zamanda modernitenin kurucu unsuru olan sömürgeciliğin yaşandığı topraklardır ve modernite sadece tahakküm ve sömürge değil, aynı zamanda direniş ve sömürge karşıtı mücadeledir de. Bu nedenle Hardt ve Negri, direniş mücadelelerini moderniteye dışsal ve anti-modernite güçlerini modernitenin dışında gören varsayımların terk edilmesi gerektiğini önerirler (ibid., s. 83). Moderniteyi iktidar ilişkisi olarak kavramanın sonuçlarından biri, Habermas'ın önerdiği gibi "modernitenin tamamlanmamış bir proje" olarak görülmesinin zayıflığını ortaya çıkarır (ibid., s.83). Bu yaklaşım, moderniteye içkin sömürgecilik ve ırkçılık gibi olguların sanki moderniteye dışsal, hatta modernitedeki istisna kimi "yol kazaları" olduğunu kabul edip modernitenin bir gün kendini mükemmelleştireceği ve er ya da geç ırkçılık benzeri uygulamaları sonlandıracağı nosyonundan hareketle moderniteyi bir tamamlanmamışlık olarak ele alır. Oysa moderniteyi tamamlama isteği taşıyan bu "sosyal demokrat" yaklaşım, ister istemez modern tahakküm biçimlerinin aynısını istemek anlamını taşır (ibid., s. 83). Bu bakımdan sorunlarımızın yanıtı, moderniteyi devam ettirmek ya da tamamlamak değil, modernitenin iktidar ilişkilerinden kopmak ve bunun için ise modern tahakküme içkin direnişlerden hareketle alter-moderniteye geçebilmektir.

"Alter-modernite", Hardt ve Negri'nin özellikle "küreselleşme karşıtı" hareketlerden esinlendiği bir kavramdır. "Alternatif küreselleşme" (Fransa'daki kullanılış biçimiyle "altermondialiste" kavramı), Hardt ve Negri için modernitenin iktidar ilişkilerinin nasıl kırılacağına dair önemli ipucu sunar. Pek çok küreselleşme karşıtı hareket, kendini küreselleşmeye karşı olarak tanımlasa da Hardt ve Negri'ye göre bunlar, küreselleşmeye karşı değil, bilakis bu hareketlerin kendileri alternatif küresel ticari ilişkilere, kültürel alışverişe ve politik süreçlere odaklanır ve de hareketlerin bizzat kendisi küresel ağlar inşa eder (ibid., s. 113). Bu durumda Hardt ve Negri,

küreselleşme karşıtlığından ziyade bu toplumsal hareketleri tanımlayan doğru kavramsallaştırmanın "alter-küreselleşme" olduğunu belirtir. Bu terminolojik farklılık, direniş kavramı ve pratiklerinin açmazına dair basit bir çıkış sunar ve vurguyu "direnişten" "alternatife" kaydırır (ibid., s.123). Hardt ve Negri bu terminolojik müdahaleyi "anti-modernite" tartışmasına taşıyarak, moderniteden kopuşun politik ve epistemolojik olanaklarını tartışmaya açar. Bu yönüyle "alter-modernite", moderniteye eleştirel yaklaşan "hiper-modernite" ve "post-modernite"den temel bir kopuşa işaret eder (ibid., s. 125). Bu iki anlamda bir kopuştur: İlk olarak alter-modernite, "anti-modernite mücadelelerinde ve bu mücadelelerin modernitenin çekirdeğindeki hiyerarşilere direnişlerinde temellendirilmiştir; ikinci olarak da diyalektik karşıtlığı reddederek ve direnişten alternatiflerin öngörülmesine ilerleyerek anti-moderniteden kopar" (ibid., s. 125).

Hardt ve Negri, moderniteye içsel hiyerarşik yapılara karşı yürütülen toplumsal mücadele içinde alter-modernitenin izinin sürülebileceği üç temel hat öne sürer. Ancak bu hatlar, geçmişte yenilgiye uğramış olmalarına rağmen "diğer alanlardaki mücadelelerle bağlantıya geçtiğinde alter-modernite olarak yeniden kurgulanabilirler" (ibid., s. 127). Birinci hat, Machiavelli, Spinoza ve Marks'ın izinde, Avrupa Aydınlanması içindeki alternatif hattır. Bu alternatif hat, mutlak demokrasi arayışını ifade eder. İkincisi, dünya çapındaki işçi hareketleri ve sosyalizm deneyimleridir. Bu deneyimler, modernite, anti-modernite ve alter-modernite sınırları arasında salınır ve "yenilgi ve felaketlerine rağmen" modernitenin hiyerarşik emir-komuta ilişkisinden kesin olarak kopma olanağı sunan kimi alternatifleri kendi içinde barındırır (ibid., s. 126). Her ne kadar bu hat, Batı modernitesinin evrensel ve ilerlemeci olduğu, tüm toplumların bu çizgide ilerleyeceği ve dolayısıyla kapitalist üretim ilişkilerinin ve ilerlemenin sürdürülmesi gerektiği görüşünü açığa vurmadan taşıyor olsa da bu

mücadelelerde varolan alternatiflere bakmamanın bir nedeni değildir (ibid., s. 126). Bu alternatifler, Marks'ın komünizmi özel mülkiyet eleştirisi olarak kavramasında ve ilk ve son dönem çalışmalarındaki Avrupa-merkezciliğe, ilerlemeciliğe eleştirel yaklaşımında; Lenin'in anti-emperyalist alanı yeniden açmasında ve komünist eylemi, kapitalizmin yeniden ortaya çıkan eğilimine karşı mücadelede görmesinde; ve Mao'nun ortak varoluşa dayalı anti-kapitalist uygarlık tahayyülünde bulunabilir. Üçüncü hat, sömürgecilik, emperyalizm biçiminde gelişmiş olan ve ırkçılığa karşı direnen anti-modernite kuvvetlerinin sergilediği mücadele hattıdır (ibid., s. 127). Her ne kadar bu mücadele hattı, çoğu zaman nihayetinde karşı olduğu şeye dönüşme tehlikesiyle sonuçlanmış ve modernitenin hiyerarşik iktidar yapılarını yeniden üretmiş olsa da özellikle ortak varoluşun sadece toprak ve doğal kaynaklar gibi verili öğeler olmadığını aynı zamanda bir toplumsal ilişkiler ve yaşam biçimleri ağı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir (ibid., s. 127).

Hardt ve Negri, açıkça ifade etmeden "alter-modernite"yi, M.Foucault'nun kimi çalışmalarında aradığı ve fakat bulamadığı, "iktidara bir öteki (hatta bir öteki iktidar)" (ibid., s. 69) arayışına uygun bir terim olarak görürler. Michel Foucault, "Hapishanenin Doğuşu" ve "Cinselliğin Tarihi" çalışmalarında, kimi zaman kenar notları veya bağımsız konuşma biçimindeki notlarında sürekli "direniş" kavramını kullanır, ancak bu kavram Foucault'nun aklında olanı tam olarak yansıtmaz (ibid., s. 69). "Karşı-iktidar" kavramı önerilse bile bu da benzer biçimde "iktidara öteki" olanı yansıtmaz, çünkü bu kavram karşı olduğu iktidara bağımlıdır ve nihayetinde benzer bir iktidar biçimiyle sonuçlanır. Hardt ve Negri, Foucault'nun aklında olan "iktidara öteki" düşüncesine "biyo-politika" kavramını önerir ve bu düşünce daha çok "sadece iktidara direnmeyen ve aynı zamanda ondan özerk olmayı da isteyen alternatif bir öznellik üretimi"ni ifade eder (ibid., s.69). Biyo-iktidar, yaşam üzerindeki, yaşamı belirlemeye ve üretmeye

dönük iktidarı ifade ederken, biyo-politika direnmek ve alternatif öznellik üretimini, alternatiflerin inşasını ve yaşam gücünü ifade eder (ibid., s. 70). Biyo-iktidarın aksine, biyo-politika özgürlükte ısrar etmenin olay karakterini taşır ve var olan düzenin ve tarihin devamlılığını kesintiye uğratır. Ancak bu tamamen sürekli, dışsal negatif bir kopuş değil, içeriden doğan bir yeniliktir (ibid., s. 72). Bu yönüyle, biyo-politik olay olarak direniş, sadece kontrolden kaçma değil, aynı zamanda yeni bir dünya yaratma gücüne sahip olmalıdır (ibid., s. 74). Bu ise alter-modernite'nin ideolojik ve epistemolojik olana değil politik ve ontolojik olana odaklanmasını beraberinde getirir. Çünkü biyo-iktidara içkin tahakküm biçimleri aynen modernitede olduğu gibi sadece bilinç formlarını değil aynı zamanda yaşam formlarını da düzenlediği içindir ki temel mesele "bilmek" değil, "yapmak" sorunudur (ibid., s. 92). Dolayısıyla, aynen gelenek ve kimliklerin dönüştürülmesinde olduğu gibi bir yapma olayı olarak direniş, alternatifler inşa ederek yeni bir anlam kazanır (ibid., s.117). Anti-modernite'den kopuş için yeni bir insanlığın yaratılması gerekmektedir ve bunun için eleştirel düşünce, sıkışıp kaldığı eleştiri faaliyetinden kurtularak yeni bir geleceğin planını çıkarmak için ileri doğru hamle yapmalıdır[35] (ibid., s. 127).

Hardt ve Negri'nin "kurtuluştan" "özgürleşmeye" yönelen bu entelektüel çabası, özellikle Negri'nin 60'lı yıllarda İtalya'da gelişen "Autonomia Operaia" hareketi içindeki kapitalizme karşı politik mücadele ve anlayışının izlerini taşır, ancak "Ortak

[35] Hardt ve Negri bu çerçevede entelektüellerin de kendini yenilemesi ve dönüştürmesi gerektiğinden söz eder. Engellektüel etkinlik için sömürünün, hiyerarşilerin ve iktidar yapılarının eleştirisi yeterli değildir. Entelektüel, kendini dönüştürmeli, yeni sosyal örgütlenme tarzları öne sürerek arzuların ve normların kurumsallaşması için adeta "militan" gibi çabalamalıdır. Entelektüel artık tarihin belirlenmesinde toplumsal mücadelelerde ne öncü olarak cephenin önünde ne de eleştirmek için kenarda durmalıdır, entelektüel bütünüyle bu hareketlerin içinde yer almalıdır. Bu anlamda entelektüel, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki "kilise babalarının" yerine getirdiği rolü üstlenmeli ve ortak araştırmalar sürecinde yeni hakikatler üreterek "kilise babalığı" rolünü oynamalıdır (ibid., s. 128).

Zenginlik"te bu izler bir teoriye dönüşür. "Autonomia Operaia", kapitalizmin ancak, kapitalistler için fabrikalarda çalışmanın reddedilmesi; fabrikaların işgal edilip öz-yönetimle işletilmesi; temel ihtiyaçları karşılamak için alış-verişlerde para ödemenin reddedilmesi gibi "itaatsizlik" yöntemlerini benimser[36]. Bu doğrultuda kapitalizme karşı en etkili mücadele aracı, "emirlere uymama" biçimindeki "sivil itaatsizlik" ve de istenilen yaşam biçiminin fiili (defacto) hayata geçirilmesi olarak görülür. Gündelik hayatın radikal dönüştürülmesi ölçüsünde; otonom ve alternatif yaşam biçimlerinin kurulmasıyla siyasal devrimin mümkün olacağı düşünülür. Hardt ve Negri, bu yöntem ve araçların günümüz biyo-politik üretim çağında da kapitalizme karşı etkili olduğunu savunur, çünkü günümüzde üretim, fabrika duvarlarını aşıp tüm toplumun fabrikaya dönüşmesi ölçüsünde "iş zamanı" ve "yaşam zamanı" ayrımını belirsiz kıldığından mücadele fabrika gibi belirli, sınırlı mekânlardan çıkıp tüm toplumsal gövdeye yayılmalıdır. Bu nedenle "ortak varoluşun" yaratılmasına dönük devrim, ancak şimdiki zamandan başlamak zorundadır: "Bugün aslında devrim artık gelecekte olacak, bizden ayrı bir olay olarak tahayyül edilemez; devrim şimdide, bir anlamda içinde geleceği zaten taşıyan bir 'aşan' şimdide yaşamak zorundadır" (ibid., s. 242). Ancak bunun yanı sıra aşmaya dönük direniş mücadelelerinin en çok ihtiyaç duyduğu şey "reddetmenin" ötesinde kendini "kurumsallaştırabilmesi", kendi kurumlarını oluşturabilmesidir. Direniş ve isyan kendi kurumsallaşmasını yaratmalıdır, çünkü bu kalıcılığı beraberinde getirir: "Devrime giden bir yol açabilmesi için ayaklanmanın kurumsal bir süreç içinde sürdürülmesi ve pekiştirilmesi gerekir" (ibid., s. 347). Direniş ve isyan ancak kolektif alışkanlıklar ve pratikler dizisini, yeni yaşam biçimlerini inşa edip kurumsallaştırabilirse güçlü ve uzun ömürlü olur (ibid., s. 348).

[36] "Autonomia Operia" hareketiyle birlikte A. Negri'nin politik hayatının anlatıldığı kısa bir belgesel film için bkz: A. Weltz ve A. Pichler, "Eine Revolte", www.youtube.com/watch?v=RXmEhk8P1MM

Genel olarak söylersek, Hardt ve Negri'nin "alter-modernite" nosyonu şu temel fikre yaslanır: Modernliğe içkin iktidar ve hiyerarşilere karşı olmak, bunları protesto etmek veya devirmeye çalışmak gibi yöntem ve pratikler (artık) yeterli değildir. Çünkü içinde yaşadığımız toplum, eşitlik temelinde kurulu olmadığından, iktidar ve hiyerarşilere karşı olmaktan öte bir perspektife ihtiyaç vardır. Ancak böyle bir toplum yaratıldıktan sonra, devirme, protesto ve karşıtlık mücadelelerinin bir anlamı olabilir; başka deyişle eşitlikçi ve demokratik bir toplum içinde, bu toplumun altını oyma potansiyeli bulunan yapılara karşı olmak, bunları protesto etmek ve ortadan kaldırmak anlamlı olabilir. Bu sayede eşitlikçi ve demokratik toplum korunmuş olur. Bu yüzden Hardt ve Negri'ye göre eşitliğin ve demokrasinin kurumlarının bulunmadığı ve oluşturulmadığı bir toplumda öncelikle yapılması gereken şey, bu topluma içkin eşitsizlik biçimlerinin gösterilmesinin yanı sıra, (yani karşıt olmak, protesto etmek) aynı zamanda alternatif kurumların yaratılmasıdır (ibid., s. 353). Eşitsizlik, hiyerarşi ve iktidar biçimleriyle belirlenmiş bir toplumda eşitlikçi ve özgür bir toplumdaymışız gibi mücadele yürütülemez.

Bu anlayışı daha net görebilmek için Hardt ve Negri'nin örneğin kimlik politikalarını tartıştığı pasajlarına bakabiliriz: Son dönemdeki kimlik politikaları tartışmalarında çok şey söylenmiş olmasına rağmen genel olarak sağ ve sol kesimlerde bir "kimlik körü" bakış açısı hakimdir (ibid., s., 319). "Sol" siyaset alanından kimlik politikaları çoğunlukla bunun devrim için engel olduğu eleştirilerine koşut, kimlik politikalarına mesafeli durulmuştur. Ancak Hardt ve Negri "devrimci politika kimlikten başlamak zorunda ancak orada bitemez" (ibid., s., 320) diyerek, kimlik politikalarına ilişkin üç politik hatta vurgu yapar. Bu üç hat, kimlik mücadelelerinin bir "kurtuluş mücadelesi" mi ya da bir "özgürleşme mücadelesi" mi olduğunu ayırt etmek için de önemli bir kriterdir. Kurtuluş ve özgürleşme kavramları arasındaki terminolojik fark,

merkezi önemdedir çünkü kurtuluş, kimlikte dönüşüm yaratmaksızın gerçekte ne ise onun bağımsızlaşması için mücadele ederken, özgürleşme gerçekte olandan sıyrılıp, olmak istenileni yaratma ve belirleme özgürlüğüne dönük bir öz-belirlenim ve öz-dönüşüm özgürlüğü perspektifine sahiptir (ibid., s., 325).

Birinci politik hattı Hardt ve Negri, "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi" komünist söylemindeki konuma yerleştirir. Bu, şiddet ve hiyerarşi barındıran kimlik sorununu bir bilinç sorunu olarak görmez; mülkiyetin diğer biçimlerinde olduğu gibi kimlik de toplumsal yapılar ve kurumlar aracılığıyla hiyerarşileri yeniden üretir. Bu yüzden çeşitli kimlik politikalarının ilk hedefi, çoğunlukla acımasız ve gizlenmiş olan toplumsal boyunduruk, ayrım ve dışlama rejim ve mekanizmalarını görünür kılmaktır. Kimlik üzerinden cereyan eden tahakküm ve boyunduruğu görünür kılmak, kimliğe yeniden el koymak anlamına gelir (ibid., s. 323). Görünür kılma, kimlik politikalarının çoğunlukla bu mekanizmalara karşı geliştirdikleri protestolarla, karşıtlık mücadeleleriyle yapıla gelir. Ancak Hardt ve Negri'ye göre çoğu kimlik mücadelesi "maalesef" burada başlar ve biter. Mağduriyetlikte tıkanıp kalan bu tür kimlik mücadelelerinde kimlik, sahip olunan bir şeye dönüşür ve bir mülkiyet olarak savunulur (ibid., s., 323).

İkinci politik hat, bir özgürlük mücadelesi perspektifidir. Bu, mağduriyetliğe ve çekilen acılara saplanıp kalma riskine karşı bir perspektiftir. Bu yönüyle özgürlük perspektifi, özgürlük arayışında kimliği bir mücadele aracı olarak kullanır, tahakküm yapılarına karşı öfkeden isyana ilerler ve böylece geleneksel mücadele rolünü (devlet iktidarının ele geçirilmesi rolünü) oynar. Ancak bu rolde özgürlük, kurtuluşa indirgenmiştir. Bu, çoğunlukla "proleter kimlik" üzerinden mülkiyet yapılarının değiştirilmesine dönük mücadele örneklerinde karşımıza çıkar. Burada özgürlük, öznenin "kurtuluşu" olarak görüldüğü için verili kimlik (proleterya), âdeta bir savaş

makinesine ve bu haliyle bir egemenlik biçimine dönüşür (ibid., s.324). İşçi kimliğinin ötesine geçemeyen bu mücadele, bir yandan işçiyi sermayenin tahakküm ve boyunduruğundan kurtarırken diğer yandan onu güçlü bir "işçi kimliği" içine hapseder. Bu, özgürleşememiş bir kimliktir.

Üçüncü politik hat, bir anlamda alter-modernite hattı, ilk iki hedefi desteklemek ve kimlik politikasını devrimci bir projeye doğru taşımak için gereklidir. Bu, kimliğin kendi öz-yıkımına dönüktür ve kimliğin yıkımı için bir mücadeledir. Bu hat, devrimci politikanın kimlikle başlayıp ancak orada bitemeyeceğini gösterir (ibid., s. 326). Hardt ve Negri, bu hattın en iyi anlaşılabileceği devrimci komünist bir geleneğin oluğunu belirtir. Bu geleneğe göre, proletaryanın devrimci olma özelliği, onun proleter olmasından değil, daha çok kendini ortadan kaldırmaya dönük bir perspektife sahip olmasından gelir. Kendini sürekli muhafaza etmeye çalışan burjuvazi veya aristokrasi gibi tüm yönetici sınıflardan farklı olarak, bir sınıf olarak proletaryanın öncelikli amacı, proletaryayı yaratan kurumları ve toplumsal yapıları tahrip etmek ve böylece tahakkümün koşullarını ortadan kaldırmaktır. Yani kendini var eden koşulların ortadan kaldırmasına dönük bir politik mücadeleyle kendi proleter varoluşunu ortadan kaldırmaktır. Bu komünist mücadelenin merkezi sloganı Hardt ve Negri'ye göre "çalışmanın reddidir" (ibid., s. 326). Kendi kimliğini yıkmaya dönük devrimci politika, kapitalist toplum içinde işçinin koşullarının iyileştirilmesini hedeflemez. Ancak burada hemen belirtmekte fayda var ki bu, işçi sınıfının koşullarının kötü kalması veya çalışma koşullarında iyileştirme için mücadele edilmez anlamına gelmez. Hardt ve Negri'nin altını çizdiği nokta daha çok, koşulların iyileştirilmesine dönük, yüksek ücret talebi, sosyal hizmet hakları, fabrika yönetiminde söz sahibi olmak vs… gibi politikalarla işçiler, tanınma hedefine ve hatta kurtuluşa ulaşabilir ancak bu bir özgürleşme değildir, çünkü işçi kimliği korunur ve de bu kimlik var olmaya devam eder.

Bu perspektiften hareketle Hardt ve Negri, kimlik tartışmaları bağlamında en açık devrimci yaklaşımın, *queer* politika olduğunu belirtir. Çünkü *queer* politika, kadın, erkek ve de eşcinselliği bir kimlik olarak ortadan kaldırmaya, istikrarsız kılmaya ve sorunsallaştırmaya çalışır (ibid., s.328). "Biyo-politik olay aslında daima *queer*[37] bir olaydır; egemen kimlik ve normları parçalayarak iktidar ve özgürlük arasındaki bağlantıyı açığa çıkaran ve böylelikle alternatif bir öznellik üretimini başlatan yıkıcı bir öznelleştirme sürecidir" (ibid., s. 75). Neticede kimliği yıkmaya dönük devrimci politika, alter-modernitenin önemli bir boyutunu, kurtuluşla yeniden üretilen verili öznellikler yerine özgürleşmenin inşa ettiği yeni öznelliklerin ortaya çıkarılması gereğini ifade eder. Ve bu politik hattın ulaşacağı nihaî hedef ise mülkiyet ve devletin ortadan kaldırılmasıdır (ibid. s.326).

Kurucu bir siyaset olarak "alter-modernite", başka deyişle kurtuluşa odaklı isyan, protesto veya direnişin ötesinde özgürleşme hedefine dönük "kurucu siyaset" olarak "alter-modernite" neden gereklidir? Çünkü Hardt ve Negri'ye göre insan doğası şu anki haliyle mükemmel olmaktan, yani işbirliği, dayanışma ve ortak varoluşu yönetme gibi özelliklerden uzaktır (ibid., s. 353). Öncelikle bu özelliklerin yaratılması, yeniden ortaya çıkarılması için direnişin negatif olandan pozitif olana, kurucu olana dönüş yapması gereklidir. İkinci olarak insanlar günlük yaşamlarında hiyerarşiye, kimliğe, iktidar biçimlerine, başka deyişle ortak varoluşun yozlaşmış biçimlerine bağlı olduğundan protesto ve direniş sadece bunları görünür kılabilir ancak artık ihtiyaç duyulan şey, farkındalık değil "başka bir dünyanın mümkün" olduğunun gösterilmesi, başka dünyanın şimdide kurulabilme mücadelesidir.

[37] Türkçe çeviride queer kavramının yanına "eşcinsel" kavramı konulmuştur. Ancak İngilizce metinde böyle bir kullanım olmadığından, altıntıda queer'in yanındaki eşcinsel kavramına yer vermedik. Kaldı ki queer, zaten eşcinselliği anlatan bir kavram değildir.

Hardt ve Negri, alter-modernite'nin kültür, kimlik ve uygarlık sorunlarının yanı sıra aynı zamanda emek ve üretim sorunu olduğunu belirtir ve bunun en güzel örneklerinden biri olarak 2000-2005 yılları arasında Bolivya'nın Cochabamba bölgesinde gelişen toplumsal mücadeleleri gösterir. 2000'li yılların başlarında "su savaşı" olarak da bilinen Cochabamba'da su kaynaklarının özelleştirilmesine karşı toplumsal mücadeleler gelişmiştir. Bunu 2003'te Bolivya'nın El Alto bölgesinde doğal gaz kaynaklarının özelleştirilmesine karşı verilen ve "gaz savaşı" olarak da bilinen mücadeleler izlemiştir. Bunlar neoliberalizme karşı klasik mücadele örnekleri olmasına karşın Hardt ve Negri bu toplumsal hareketlerde alter-moderniteye ilişkin pek çok paralellik olduğunu belirtir (ibid., s. 118).

Birincisi bu hareketler her şeyden önce yaygınlık kazanmış bir klişenin geçersizliğini göstermiş olmaları bakımından önemlidir. Bu klişe, dünyanın pek çok yerinde kültürel mücadelelere "renkli halkların" veya "yerli halkların" önderlik ettiği ve buna karşın emek mücadelelerine ise sanayi işçilerinin önderlik ettiği yönündedir (ibid., s.118). Bu, açık veya zımnî kültür ve uygarlık sorunları ile emek ve kapitalizme karşı mücadelelerin birbirini dışladığının bir ifadesidir. Hardt ve Negri'ye göre bu mücadelelerde dikkati çeken en önemli unsurlardan biri, bu ayrımın geçersiz kılınmış olması, "kültürel olan" ile "ekonomik olan" arasındaki köprünün kurulmuş olmasıdır: "Her şeyden önce, bu mücadelelerde söz konusu olan (toprak, emek ve doğal kaynaklara ilişkin) salt ekonomik bir sorun ya da salt ırksal, kültürel veya uygarlığa ait bir sorun değildir. Bu mücadelelerde bunların tümü bir aradadır" (ibid., s. 119). Bu mücadelelerin geniş bir yelpazede çeşitli ekonomik ve toplumsal talepleri yatay ağlarla eşgüdümlü hale getirmiş olması anti-moderniteden alter-moderniteye geçişi daha açık bir şekilde yansıtmalarıdır (ibid., s. 119).

İkincisi, bu toplumsal mücadelelerde görünür hale gelen, bir özne çokluğudur. Mücadelelerde bir tarafta Bolivya'nın yerli etnik grupları ön plana çıkarken diğer tarafta 1952 yılından bu yana Bolivya emek mücadelesinde yer alan sendikalar, köylüler gibi emek sektörleri yer almıştır: "Bolivya sosyal hareketleri en azından kesişen iki eksen etrafında "çok renkli" bir özellik gösterir: Birincisi ırksal, etnik ve kültürel eksen ve ikincisi ortak mücadelede yer alan emeğin çeşitli sektörlerinin ekseni" (ibid., s. 120). Ancak belirtmek gerekir ki, Hardt ve Negri'ye göre bu mücadelelere katılan emek sektörleri, küreselleşmenin iş piyasalarında yarattığı dönüşüm nedeniyle işçi sınıfını, dikey örgütlenme yapısı içinde temsil etme gücünü yitirmiştir. Bu güç kaybı, işçi sınıfına bir veda ya da işçi sınıfının çöküşü anlamına gelmemekle birlikte toplumsal mücadelelerin giderek artan çokluğuna işaret etmektedir. Bu yönüyle ortaya çıkan yeni örgütlenme biçimi, bir yandan toplumsal tekilliklerin çok boyutluluğunu vurgulayan, diğer yandan bunların ortak eylemlerini koordine edebilen yatay politik örgütlenme biçimidir (ibid., s.121). Bu çerçevede örneğin Cochabamba'daki mücadeleleri organize eden "Suyu Savunma Koordinasyonu" bu türden yatay yapılı ve toplumsal tekillikleri kapsayan bir örgütlenme biçimidir. Bu deneyimde ortaya çıkan yeni siyasal öznellik biçimi olarak çokluk, alter-modernitenin tekilliklerin çoğulluğu içinde özerklik, dayanışma ve eşitlik ilişkileriyle karakterize olan özgünlüğünü ifade etmektedir (ibid., s.121).

Son olarak belirtilmesi gereken, bu mücadeleler alter-modernitenin en temel özelliklerinden birisini, "ortak varoluş" mücadelesini yansıtmaktadır. "Ortak Varoluş", herkesin paylaştığı ve katıldığı çokluk demokrasisi temelinde, herkesin paylaştığı hava, su, toprak ve doğanın tüm nimetlerini kapsayan "ortak zenginliği" ifade eder. Bununla birlikte ortak varoluş, toplumsal üretimin devamlılığı için zorunlu olan, bilgiler, diller, kodlar, veriler ve duygulanımları ifade eder (ibid., s. 10). Ortak varoluş, insanı doğanın

bu cömertliği karşısında doğanın efendisi kılmaz, doğadan ayrı ona hükmeden bir konum vermez. Ortak varoluşun bu türden zararlı biçimleri sınırlanıp faydalı olanları desteklenerek, herkesin paylaştığı ortak bir dünyadaki etkileşim, saygı, sevgi ve birlikte yaşama pratiklerine ağırlık verilir. Çünkü küreselleşme çağıyla birlikte, ortak varoluşun hem ekolojik hem de sosyo-ekonomik bakımdan devamı, üretimi ve dağıtımı daha merkezi önemli bir mesele haline gelmiştir (ibid., s.10). Hükümetlerin uygulamaya koydukları neoliberal politikalar özelleştirmeler, ticarileştirmeler ve de mülksüzleştirme stratejileri ortak varoluşa karşı çok büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Ancak çoğu zaman iddia edildiği gibi, bu tehdidin alternatifi ne devlete dayalı bir kamusallık ne de bildiğimiz anlamdaki sosyalizmdir. Çünkü "hem sosyalizm, hem kapitalizm ortak varoluşu dışlayan mülkiyet rejimleridir" (ibid., s. 11). Alter-modernitenin çokluğu bu nedenle "mülkiyet cumhuriyet"ine karşı işler.

Bu toplumsal mücadele pratikleri ile alter-modernite arasında önemli paralellikler olmasına karşın Hardt ve Negri, bu mücadelelerde hala önemli bir eksikliğin olduğunun altını çizer. Bu hareketlerin gözden kaçırdığı, alter-modernitenin sürekli başkalaşımı, karışması ve hareketli olması boyutudur (ibid., s.123). Her tekillik, bir toplumsal oluşum olmasına karşın çokluğun temsil ettiği şey, çok renkliliğe sahip bir toplumsallık değil aynı zamanda "sürekli başkalaşım süreci içindeki bir toplumdur" (ibid., s. 123). Başkalaşım, karışım ve hareket, çok renkli parçaların yana oluşundan öte, renklerin daha güzel modeller ortaya çıkarmak için sürekli değişmesi ve karışması, yeni renklerin ortaya çıkarılması anlamına gelir (ibid. s.123).

Özcülüğe dayalı bir kültürel kapalılık çağrıştıran Hardt ve Negri'nin bu tespitine karşın Leo Gabriel, bu tekil hareketlerin "kültürlerarasılık" özelliği nedeniyle farklı kültürlere ve kültürel dönüşümlere kapalı olmadığını ve hatta bu özelliği nedeniyle Bask Bölgesi ve Çeçenistan gibi özerk bölgelerden farklı olduğunu belirtir (Gabriel 2005b:

259). Bu modeller daha çok etnik ya da kültürel temelde kapalı sistemler olma özelliği gösterirken yerli özerklik süreçleri, daha çok kendine özgü farklılıklar taşıyan bir bütünün tikel bir parçası olma algısına dayanmaktadır. Dolayısıyla yerli özerklik süreçlerinde özerk özne, etnik kimliklerin çoğulculuğunu kabul eder ve kendini ortak bir benlik arayışının bir parçası olarak görür (ibid., s. 259). Bu nedenle Hardt ve Negri'nin iddia ettiği gibi yerli hareketlerin önemli bir kısmı kültür ve kimliklerin başkalaşmadan yan yana olduğu bir çok-kültürcülükten ziyade bireylerin, farklı yerli grupların, yerli ve yerli olmayan organizasyonların ittifağına açık, kültürü ve siyasal özerkliği kendine ve herkese insan hakkı olarak tanıyan bir anlayışa dayanır[38].

Buraya kadar özetlediğimiz Hardt ve Negri'nin "alter-modernite" görüşleri, yerli özerklik süreçleri için şu önemli soruları ortaya çıkarmaktadır: Bu özerklik mücadeleleri kolonyalizme, ulus devlete ve de neo-liberalizme karşı "negatif bir direniş" olmanın ötesinde ne tür alternatifler inşa eder? Direnişin sürekliliği anlamında bu alternatifler ne ölçüde kurumsallaşır ve hangi kurumlar "alternatif" olma özelliği taşır? Alternatiflere dayalı bir düzen nasıl kurulur ve bu süreçte rol oynayan ne tür politik aktörlerden söz edilebilir? Bundan sonraki kısım büyük ölçüde bu soruların cevaplarına odaklanacak ve resme biraz daha somut bir görüntü kazandıracaktır.

[38] Buna ilişkin açıklamalar bu çalışmada ayrıca Kültürlerarasılık Hipotezi başlığı altında ele alınmıştır.

2.3. Politik Aktör-Özerklik İnşası

Bu kısımda kısaca iki temel sorunun cevabı üzerinde durulacaktır. Bunlardan birincisi, alternatiflerin inşasına dönük kurucu bir süreç olarak özerkliğin inşasında hangi politik aktörler rol oynamaktadır? İkinci olarak ise, özerkliğin inşa yöntemine ilişkin olup özerkliğin inşası hangi süreçlerden geçmekte, diğer deyişle özerklik nasıl kurulmaktadır sorusudur. Birinci soruya ilişkin olarak, özerkliğin kuruluşunda devlet ya da etnik grubun ötesinde "çoklu aktörler"den söz etmek gerekir. Bu bir yandan ulusal, yerel ve bölgesel düzeyde örgütlü sivil yerli örgütlerinden gerilla hareketlerine kadar uzanırken diğer taraftan ise uluslararası örgütlere ve uluslararası sivil topluma, dayanışma gruplarına kadar uzanabilmektedir. Bu yönüyle, Latin Amerika özerklik süreçleri birden çok aktörün bu sürece etkide bulunduğu "çoklu politik öznelere" sahiptir. Bu, özerkliğin kaderinin tek bir kurum, parti ya da kişinin elinde olmadığı anlamına gelir. İkinci soruyla ilişkili olarak ise, özerklik ne sadece fiili (defacto) ne de sadece hukuki (dejure) yöntemlere dayalı bir süreçtir. Çoğunlukla her ikisinin eşzamanlı veya yan yana olduğu "içe ve dışa doğru açık müzakere süreçleri" olarak inşa edilmektedir. Bu yönüyle özerkliğin inşasında doğrudan alternatif kurumsallaşmalar, pratikler önemli olduğu kadar anayasa, antlaşma, statü gibi özerkliği tanıyan hukukî süreçler de bir o kadar önemlidir.

Bu çerçevede aşağıda özerkliğin kurucu aktörleri olarak ilk önce yerli ve topluluk kavramları ele alınacaktır. Bunu özerkliğin inşasında ve kimi zaman ise devletlerle müzakerede doğrudan aktör rolünde olan yerli örgütleri izleyecektir. Önemli yerli örgütleri tanıtıldıktan sonra gerilla hareketlerinin yerli özerklik mücadele ve süreçlerine olan etkisi ele alınacaktır. Latin Amerika'da gerilla hareketleri (Küba, Peru, Kolombiya gibi) güçlü ve etkili olmakla birlikte bunların yerli hareketleriyle değişebilen bir ilişki içinde oldukları gösterilecektir. Daha sonra ise uluslar arası sivil toplum ile yerli

özerklik inşa süreçleri arasındaki ilişki tartışılacaktır. Aktörlere ilişkin bu tartışmalar bittikten sonra son olarak özerkliğin inşasındaki iki önemli yöntem, fiili ve hukuki inşa süreçleri anlatılacaktır.

2.3.1. Yerli-Topluluk (Community)

Yerlinin kim olduğu, hukukî tanımı[39], sosyolojik özellikleri ya da kimin yerli sayılacağı gibi tartışmaların ötesinde "yerli", özerklik talebinde bulunan ve özerkliği hayata geçiren toplumsal ve politik bir kategoridir. Politik bir kategori olarak "yerli", 20. yy'ın sonlarına doğru görünürlük kazanmaya başlar ve sergiledikleri mücadeleler ve örgütler ile Lâtin Amerika'nın çoğu ülkesinde en güçlü sosyal hareketleri oluşturur (Gregor 2006: 5; Wolff 2004: 22; Yashar 2005: 281; Munting 2005: 65). Munting'e göre uzunca bir dönem süregelen tarihsel bastırılmışlığa ve yok sayılmaya rağmen yerli, 20 yy'ın sonlarıyla birlikte genel bir kararlık ifadesi olarak politik alana girmeye başlar. Bu, kolonyal tahakkümü tamamen sonlandırmak, tarihsel toplumsal kaderini belirlemek, devletlerle ve toplumla olan ilişkisini radikal dönüştürmek olarak ifadesini bulur. Bununla birlikte yerliyi toplumsal ve politik aktör kılan en önemli özellik ise, kendi kaderini belirleme mücadelesinin yanı sıra, daha fazla adalet, demokrasi mücadelesiyle

[39] Munting'e göre Indigen, Kızılderili, Aborjin, Otoktan gibi farklı kavramsal ifadeleri olan yerli kavramının tanımı tartışmalı olmakla birlikte uluslararası hukukta çoğunlukla Uluslararası Çalışma Örgütü'nün (ILO) 169 no'lu konvansiyonundaki tanıma ve de Birleşmiş Milletler'in 1982 yılında yaptığı yerli tanımına başvurulur. Buna göre yerli, "yerli cemaatler, halklar ve uluslar kendi toprakları üzerindeki istila öncesi ve sömürge öncesi toplumlarla tarihsel sürekliliğe sahip olup, kendilerini bu topraklarda başat olan toplumların diğer sektörlerinden farklı gören gruplardır. Günümüzde toplumun başat-olmayan sektörlerini oluştururlar ve ata topraklarını, etnik kimliklerini, kendi kültürel örüntüleri, toplumsal kurumları ve yasal sistemleriyle uyum içerisinde, halklar halindeki varoluşlarının temeli olarak korumaya, geliştirmeye ve gelecek kuşaklara aktarmaya kararlıdır" (çeviri Özbudun'dan alınmıştır) (Muntig 2005: 63; Özbudun 2012: 20).

ve dışlamanın yeni biçimlerine itirazla kendilerini içinde yaşadıkları ülkenin kaderini, geleceğini belirleyecek aktörleri olarak görüyor olmalarıdır (Muntig 2005: 65).

Konumuzla dolaylı ilişkili olmakla birlikte "yaşadığı ülkenin geleceğini belirlemenin" önemli bir konu olduğunu düşünüyoruz. Zira yerli hareketleri etnik, kültürel boyuta sahip politik hareketler olmalarına karşın, yaşadıkları ülkenin geleceği hakkında politik bir söylem geliştirmek, bu hareketleri basitçe birer milliyetçi ya da etnik milliyetçi hareketler olarak tanımlamayı güçleştiren bir özelliktir. Başka deyişle tüm ülkeye ilişkin genel bir demokratikleşme söylem ve talebi, bu hareketlerin "kendi dışını kurma"ya dönük politik bir perspektifin ifadesi olup bu yönüyle "etnik milliyetçi" hareketlerden farklılaşmaktadır. Daha genel bir ifadeyle böyle bir perspektif bize göre, etnik, kültürel veya ulusal özellikler taşıyan sosyal hareketlerin "etnik milliyetçi" bir hareket olup olmadığının belirlenmesinde önemli bir kriter oluşturur. Zira milliyetçilik tartışmalarının da gösterdiği üzere, etnik milliyetçi bir hareketi, "milliyetçi" kılan unsurlardan biri bunun öncelikle "kendi içini" kurmaya dönük olma özelliğidir. "Millet" olarak tasavvur edilen topluluk, bu hareketlerce öncelikle keşfedilir ve bir "millet" olarak inşa edilir. İtalyan teorisyen ve siyasetçi Massimo D'Azeglio'nun "İtalya'yı kurduk şimdi sıra İtalyanları yaratmada" ünlü sözü bunun açık ifadelerinden biridir.

Etnik milliyetçilik, öncelikle kurulacak bir millete, bir "içeriye" ihtiyaç duyar. Dolayısıyla "dışarısı" etnik milliyetçi hareketlerin gündeminde bulunmaz. Bu hareketler için dışarısı, sadece içerinin inşasında işlevsel olan "kurucu bir dışsallık" olup yeniden kurulması gereken bir yer değildir. Hem politik hem ontolojik anlamda dışarısı önceden kuruludur ve dokunulmadan kabul edilir. Buna karşın, içinde yaşadıkları ülkenin tamamının dönüştürülmesi ve yeniden kurulması ufkuna sahip yerli hareketleri –ki Türkiye'de Kürt siyasal hareketi de böyle görülebilir-, her ne kadar etnik ve kültürel kimliklerin tanınmasına dönük yaklaşım taşısa da aynı zamanda dışarıyı yeniden

kurmayı hedefleyen politik aktördür. Bu yönüyle bu hareketler için önemli olan "içerinin yeniden inşa" edilmesi olduğu kadar politik ve ontolojik olarak dışarının da yeniden inşasıdır. Etnik milliyetçi hareketlerin baskın "içsel kurucu politik" karakterine karşın bu, yerli hareketlerin "dışsal kurucu politik" karekterlerinin bir ifadesidir.

"Dışsal kurucu politikanın" bir hareketin etnik milliyetçi olup olmadığının belirlenmesinde yetersiz olduğu yönünde yapılabilecek bir itiraza karşı şu soruları sorabiliriz: Etnik, kültürel veya ulusal özellikler taşıyan bir politik hareketin kendi dışını değiştirme ve dönüştürme isteği öyleyse nasıl açıklanabilir? Ya da bu tür hareketler neden kendi dışını da kurmak, değiştirmek, dönüştürmek ister? Bunlar bize göre, etnik, kültürel ya da ulusal özellikler gösteren politik hareketleri hızlıca "milliyetçilik" içinden ele alan yaklaşımlara karşı meydan okuyan sorulardır. Çünkü milliyetçilik kuram ve literatürü çoğunlukla ve genellikle politik hareketlerin "içsel kurucu" özelliklerini ele alırken, kimi hareketlere özgü "dışsal kuruculuk" özelliğini tamamen gözden kaçırır. Bu nedenle, milliyetçilik kuramlarının yukarıdaki soruları Latin Amerika yerli hareketleri üzerinden ele alarak milliyetçiliğe kendi içinde bir sınır çekmesi, milliyetçiliğe, sadece "etnisite" ya da "millet" kategorisi üzerinden değil "nereyi" ve "kimi" kurduğu soruları üzerinden de yaklaşması önemlidir.

Bu bahsi kısaca geçtikten sonra konumuza yeniden dönersek: "Yerli" kavramına ilişkin bir diğer önemli konu, "siyasal öznelik" tartışmaları ve arayışlarında karşımıza çıkar. Bunun politik bir kategori mi yoksa etnik/kültürel bir kimlik mi olduğu sorusu bu tartışmaların merkezindedir. Örneğin Manuel Castells'e göre küresel kapitalizmin yerinden edişlerinin yarattığı imkândan "çoklu kimliklere" dayalı siyasal öznellikler doğar. "Kimliğin Gücü" çalışmasında Castells, yeni küresel düzene karşı siyasetin yeni özneleri arasında örneğin "Amerikan Milisleri, Vatanseverler Hareketi", Japonya'daki "Aim Shinrikyo", "El-Kaide", "Çevre Hareketleri", "Feminist Hareketler" gibi kimi

toplumsal hareketleri sıralar ve bunlar arasında yerli hareketlerini de (Zapatalar) siyasetin yeni özneleri olarak tanımlar. Castells'e göre bu hareketler, farklılaşmış toplumsal çıkarlar üzerinden kimlik inşa ederler ve "çoğul kimlikleri" oluştururlar. Bu çoğul kimlikler, sivil toplumun taleplerini ve isyanlarını ulus devletin önüne getirerek bu taleplere karşılık veremeyen ulus devleti Habermas'ın deyişiyle "meşruiyet krizine" uğratır. Castells, devletlerin bu meşruiyet krizini aşmak için "iktidarlarının bir bölümünü yerel ve bölgesel siyasi kurumlara" devrettiğini düşünür (Castells 2008: 423). Bu sayede bölgesel ve ulusal azınlık kimlikleri kendilerini en kolay yerel ve bölgesel düzeyde temsil etme olanağına kavuşur. Diğer yandan ulusal hükümetler "zenginliğin, iletişimin ve iktidarın küreselleşmesinin beraberinde getirdiği stratejik güçlükleri halletmeye yönelme eğilimindedir" (ibid., s. 423). Castells bu eğilimi her ne kadar devletlerin bir lütuf ve meşruiyet krizinin yeniden tesisi olarak açıklasa da aslolan "kimlik eksenli" siyasal öznelerin merkezi ulus devleti dönüştürme gücü olduğunu öne sürer.

Castells gibi Simon Critchley de "yerli" örneğini ele alır ve bunu yerinden edilmişliğin ortaya çıkardığı "siyasal öznelik" olarak görür (Critchley 2010: 108-111). Kapitalizmin yol açtığı "yerinden edişler" her zaman siyasal kötümserlik değil, kapitalizme muhalif çeşitli siyasal alternatiflerin ve özneliklerin de imkânlarını doğurur (ibid., s.111). Ancak bu, kurulmaya ve hegemonik bir güce dönüşmeye ihtiyaç duyar: "Yerli insan hegemonik bir işlem sayesinde inşa edilmiş bir siyasal addır" (ibid., s. 117). Proleteryanın artık devrimci bir özne olmadığı kabulünden hareketle Critchley, siyasete içkin olan siyasal öznenin adlandırılmasının günümüzde hala eksik olduğunu belirtir. Hardt ve Negri'nin "Çokluk", Giorgio Agamben'in "mülteci" tanımları siyasal öznenin adlandırılmasına dönük önemli girişimler olmasına karşın, günümüzde Marks'ın proleteryasının yerine geçecek "adlandırma" henüz tam olarak ortaya

çıkmamıştır (ibid. s.113). Çünkü Critchley'e göre toplumsal mücadelelerden çıkarılacak siyasal özne, hegemonya uğrağına ihtiyaç duyar (ibid., s.112). Böyle bir uğrak, örneğin Latin Amerika toplumsal mücadelelerindeki ulus-devlet sürecinde topraksızlaştırılan köylü figürünün, neoliberal uygulamalar sonrası etkisini ve önemini yitirmesiyle oluşan boşluğa yerleşen "yerli taban hareketlerinde" ve "yerli" figüründe bulunabilir. Toplumsal mücadeleler, köylülüğün boşalttığı kırsal siyasal aktörü yeniden kurabilecek "yerliyi" siyasal bir kimlik olarak inşa eder. Courtney Jung'un tespitlerini izleyerek Critchley yerli kimliğinin, siyasal bir kazanım olduğunu, siyaset dışı olduğu varsayılan kültür alanına ait bir kategori olmadığını belirtir: "Yerli siyasal kimliği o nadir bulunan şeydir, yani yepyeni bir siyasal fenomen (ibid., s. 116). Örneğin Meksika'daki Zapatista yerli kimliğini özgün kılan şey Critchley'e göre "devletin baskıcı eylemlerine karşı yeni bir evrensel ad" olması ve "yeni bir siyasal özne oluşturulma tarzıdır" (ibid., s. 116). Bu yeni evrensel ad, belirli ve geçici bir tarih momentinde ortaya çıkmış; müdahalede bulunmuş ve siyasal etki yaratmış ve olumsal biçimde eklemlenmiş bir öznedir (ibid., s. 117).

Politik bir kategori olmanın yanı sıra yerli aynı zamanda, etnik, kültürel, dilsel veya toprakla (territority) karakterize olan topluluğun (community) üyesidir[40]. Topluluk, çoğu zaman çok-etnili, çok-dilli ve çok-kültürlü heterojen bir yapıya sahip olmakla birlikte Panama Kuna Yala özerk bölgesi örneğinde olduğu gibi mono-etnik (Yala) bir yapıdan da söz etmek mümkün (Munting 2005: 81). Toplulukların bu karakteri çoğunlukla "ötekinin" haklarının desteklenmesini ve bu anlamda çok-etnililiğin olumlanmasını ve çokkültürlük hakkının savunulmasını beraberinde

[40] Yerli'nin, "ulus" ve "ulus devletle" kurduğu aidiyet ilişkisine daha önce değindiğimizden burada tekrardan kaçınıyoruz. Bkz bu çalışmada s. 86-93.

getirmektedir (ibid, s.81). Ancak bununla birlikte topluluklar arası etnik veya mezhepsel farklardan kaynaklı gerilimlerin yaşanmadığı söylenmez. Bu gerilimler, Katolik ve Protestan inançlarının yan yana olduğu kimi bölgelerde olduğu gibi kimi zaman ayrışmaların ve hatta toplulukların parçalanmasıyla sonuçlanabilecek potansiyeller taşımaktadır (ibid., s.81). Bununla birlikte, kökleri geçmişe uzanan kimi geleneksel eşitsizlikler, aynı topraklarda ya da komşu topraklarda yaşayan yerli topluluklar arası ilişkileri belirlemektedir. Munting'e göre bu türden miras kalmış eşitsizliklerin aşılması ve azınlıklara gösterilmesi gereken saygı, burada görülen en önemli zorluklardan biridir (ibid., s. 82).

2.3.2. Yerli Örgütleri

Yerli direniş hareketleri, beş yüz yıllık sömürgecilik tarihi içinde uzun bir geleneğe sahiptir (Gregor 2006: 5). 1980'lerle birlikte ise yerli hareketleri, yapısal toplumsal eşitsizliklere, marjinalizasyona, yoksulluğa karşı ve de kültürel tanınma, toprak hakları ve özerklik talebi doğrultusunda öne çıkan mücadeleleriyle 20. yy'ın önemli politik aktörleri olmaya başlamıştır (ibid., s. 5). Bu dönemle birlikte yerliler, kendi partilerini kuruyor, bölgesel ve ulusal parlamentoya milletvekilleri gönderiyor, kendi belediye başkanlarını seçiyor, yerel yönetimleri ele geçiriyor ve bu biçimde ulusal ve uluslararası arenada etkili hale geliyor (ibid., s. 5). Tüm bu toplumsal ve siyasal mücadele sürecinde ve de özerklik kazanımlarında geniş bir "yerli örgütü" ağının etkisi bulunmakta ve de bunlar çoğu zaman bu sürecin doğrudan aktörü, katılımcısı veya örgütleyicisi olmaktadır. Yerli hareketlerinin 1960'ların ortalarından itibaren oluşturmaya başladıkları bu örgütsel ağ, sendikalardan kiliselere, mahalle örgütlerinden kıta ölçeğinde ve uluslararası boyutta örgütlenmiş federasyon ve konfederasyonlara, yerel inisiyatiflerden uluslararası dayanışma ağlarına kadar uzanmaktadır. "Geleneksel yerel yapıların yanı sıra yerliler kendi örgütlerini de kurdular, bu örgütler sayesinde

yerliler kendi hakları ve çıkarları için mücadele yürütmekte, bölgesel ve uluslararası düzeyde iletişim içinde olan ve işbirliği yapan büyük bir ağ oluşturmaktadır" (Speiser 2005: 48).

Yerli örgütleri, birbiriyle bağlantılı çeşitli görevleri yerine getiriyor olmakla birlikte genel olarak söylersek bu örgütler, "baskıcı, ayrımcılık biçimlerine karşı kimlik, toprak, atasal kültürleri koruma ve devletle ilişkilerini yeniden tanımlama mücadelesi yürütmektedir" (Özbudun 2012: 148). Speiser, bu örgütlerin varlığının yerli hakları mücadelesinde merkezi önemde olduğunu belirtir. Latin Amerika'nın büyük başkentlerinde bu örgütler olmasaydı, hükümetlerle ve uluslararası kuruluşlarla diyaloglar mümkün hale gelmezdi ve de yerli halklar kendi haklarının kazanılmasında daha az başarılı olurlardı (Speiser 2005: 48). Çoğunluğu göç yoluyla kentlerde eğitim almış genç ve eğitimli üyelerden oluşan yerli örgütleri, yerli halkların politik önderlik rolünü üstlenmektedir. Bu ise, yerli örgütlerini sadece hükümetler karşısında bir partner veya yerli temsilcisi kılmıyor ve aynı zamanda hükümetlerin reform süreçlerine katılan, bu süreci etkileyen politik aktör derecesine de yükseltiyor. Bununla birlikte bu örgütler yerli halkları, mülksüzleştirmeye, fiziksel tehditlere ve talana karşı da savunarak yerli halklarının modern "öz-savunma" güçleri haline geliyor. Speiser, ulusal ve uluslararası platformda yerli örgütlerinin müzakere partneri olarak kabul edilmesinin gereklerinden biri olarak bunların batılı modellere göre örgütlenmiş olmasını ve geleneksel toplumsal formlardan vazgeçmiş olmasını gösteriyor (Speiser 2005: 48).

Toplumsal hareketlerin yapısal bileşeni olarak bu örgütler, başarılı bir "sokak siyaseti" yapıcıları olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu örgütler Latin Amerika'nın çoğu ülkesinde yerel, bölgesel ve ulusal boyutta, protesto yürüyüşleri örgütlüyor; sokak ve caddeleri bloke ediyor; petrol, gaz ve baraj alanlarını işgal ediyor; doğa kıyımlarına, büyük projelerin toplumsal sonuçlarına, yasadışı ağaç kesimlerine, biyolojik çeşitliği

yok eden girişimlere karşı kamusal mücadele yürütüyor (Gregor 2006: 7-8). Bu mücadelelerde yerli örgütleri, bir taraftan toprak ve beslenme güvencesi, tarım reformu, eğitim ve tıbbı ihtiyaçlara erişim ve özerklik talep ederken diğer taraftan içinde bulundukları toplumun radikal demokratik bir dönüşümünü, egemen dünya düzeninin değişmesini ve de neoliberal ekonomik sistemden kopuşu da istemektedir (ibid., s. 8).

Yerli örgütlerinin tamamına ilişkin genel bir sınıflandırma ve ayrıntılı analiz yapmak bu çalışmanın sınırlarını oldukça aşacağından burada sadece iki yerli örgütünden bahsedilecektir. Bunlardan ilki CONAIE[41] (Ekvator Yerli Halkları Konfederasyonu) ve bir diğeri ise COICA (Amazon Havzası Yerli Örgütleri Koordinasyonu)[42]. CONAIE, kapsayıcılığı ve büyüklüğü bakımından yerli örgütleri arasında en etkili olan ve de bu açıdan yerli hareketleri için önemli bir referans noktası oluşturur (Özbudun 2012: 160). COICA ise, kıtalararası en büyük yerli örgütü olması ve uluslararası arenadaki etkisi bakımından en önemli yerli örgütlerinden biri sayılır.

CONAIE 1986 yılında ECUARUNARI[43] (Ekvator Kichwa Konfederasyonu), CONFENIAE[44] (Ekvator Amazon Ulusları Konfederasyonu) ve CONAICE[45] (Ekvator Kıyısı Yerli Ulusları Konfederasyonu) yerli örgütlerinin bir araya gelmesiyle Ekvator'da kuruldu. Uluslararası bağları kuvvetli olan ve her tür neoliberal ticaret antlaşmasına karşı kıtasal ölçekte eylemler düzenleyebilen güce sahip örgütlerin başında

[41] CONAIE (Confederacion de Nacionalidades Indigenas del Ecuador). http://www.conaie.org/

[42] COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amozonica). www.coica.org.ec/index.php/en/

[43] ECUARUNARI (Confederación Kichwa del Ecuador). http://ecuarunari.org/portal/

[44] CONFENIAE (Confederacıon de Nacıonalidades Indigenas de La Amazonia Ecuatoriana).www.confeniae.org/

[45] CONAICE (Confederacion de Nacionalidades Y Pueblos de La Costa Ecuatoriana). www.conaice.org.ec/

bu yerli örgütü gelir (Özbudun 2012: 161). Ekvator siyaset alanında yerli halkların temsilci kurumu olarak önemli bir öneme sahiptir (Munting 2005: 154). CONAIE'nin örgütsel kökleri, 1960'lı yıllardaki yerli mücadelelerine kadar gitmekle birlikte gelişen yerli mücadelesiyle birlikte bu dönem içinde şekillenmeye başlamıştır (ibid., s. 154). CONAIE içinde bugün, yerli toplulukları, ikinci ve üçüncü derecedeki gruplar, bölgesel örgütler yer almaktadır. Bu açıdan CONAIE'nin örgütsel yapısı siyasal partilerle karşılaştırılmayacak derecede farklıdır (ibid., s. 154). CONAIE, içinde yer alan örgütlere güçlü bir mobilizasyon imkânı sunar. Bu sayede örnek gösterilebilecek bir demokrasi pratiği sergiler. Bu güç sayesinde CONAIE, sadece yerlilerin haklarına dönük bir mücadeleden ziyade toplumda dışlanmış tüm seksiyonların haklarına dönük bir mücadeleye de öncülük etmektedir. Buna uygun biçimde CONAIE, "sadece yerliler için değil" sloganını temel motto olarak benimsemiştir (ibid., s.155). Yerlilerin temsilci kurumu olarak CONAIE, Ekvator hükümetiyle siyaset, kültür, dil, sağlık, yargı ve doğal kaynakların kullanımı gibi pek çok politik alana ilişkin görüşmeler yapma meşruiyetine sahiptir (ibid., s. 134). Eğitim alanında iki dilli eğitim direktörlüğünün kuruluşu, sağlık alanında yerli halkların sağlığı müdürlüğünün kuruluşu gibi önemli konularda antlaşmalar yapabilmektedir (ibid., s. 134). Bu antlaşmalar neticesinde CONAIE, Ekvator hükümetinin hukuken tanıdığı yetkiler kazanmıştır. Örneğin 1999 yılında DNSPI'nin (Yerli Halklar İçin Ulusal Sağlık Dairesi) kurulması sayesinde geleneksel yerli tedavi yöntemleri tanınmış ve devlet tarafından meşru görülmeye başlanmıştır (ibid., s. 146). CONAI kazandığı meşruiyet ve hukuken tanınan tüzel kişiliği sayesinde hükümete yaptığı yasa önerilerinin yanı sıra yasa taslağı çalışmaları da yürütebilmektedir. Geleneksel tıp yöntemlerini kimlerin ve ne şekilde uygulanacağını belirleyen, "Geleneksel Tıbbi Yöntemler Yasası", yerli örfi hukukun tanınması ve uygulanması için sunulan "Yerli Hukuku İdare Yasası" bunlar arasında en önemlileridir.

COICA[46] ise beş farklı ülkeden amazon bölgesi yerli örgütlerinin Lima'da yaptığı toplantıyla 16 Mart 1984'te kuruluyor. Bu büyük buluşmaya Peru'dan AIDESEP (Peru Ormanlarının Gelişimi İçin Etniler Arası Birlik); Brezilya'dan y UNI; Ekvator'dan CONFENIAE (Ekvator Amazon Bölgesi Yerli Ulusları Konfederasyonu); Bolivya'dan CIDOB (Bolivya Yerli Halkları Konfederasyonu) ve Kolombiya'dan ONIC yerli örgütleri katılarak yerli halkların insan hakları durumunu, yerli topraklarının ulusal ve ulus ötesi şirketlere verilmesinin yarattığı sorunları ele alıyor. Bu tartışmalar sonrası, yerlilerin toprak haklarının tanınmasına dönük mücadelede karşılıklı dayanışma ve yerli kültürlerin yaşatılmasının desteklenmesi kararıyla COICA kuruluyor ve Peru'dan katılan AIDESEP temsilcisi Evaristo Nungkuag Ikanan 1992'ye kadar sekiz yıllığına COICA'nın başkanı seçiliyor. 1992 yılında yapılan ikinci buluşmada bu çatı örgüte kıtadan yeni katılımlar oluyor: Guyana'dan APA (Guyana Amerika Halkları Birliği); Surinam'dan OIS (Surinam Yerli Halkları Örgütü); Fransız Guyana'sından FOAG (Fransız Guyanası Amerikan Yerlileri Örgütleri Federasyonu); Venezüella'dan CONIVE (Venezüella Ulusal Yerli Konseyi); Kolombiya'dan OPIAC (Kolombiya Amazon Bölgesi Yerli Halkları Örgütü) ve son olarak Brezilya'dan COIAB (Brezilya Amazon Havzası Yerli Örgütleri Koordinasyonu). Brezilya'dan y UNI ve Kolombiya'dan ONIC dışında Amazon Havzası Yerli Örgütleri Koordinasyonunda nihai toplam dokuz yerli ulusal örgütü yer almaktadır. Bu genişlemeyle birlikte COICA, örgütsel yapısını çalışma alanlarına bölerek kuruluşta belirlenen amaçlar için uluslararası mücadeleye devam etmektedir. COICA'nın kuruluşunda belirlenen amaçları

[46]COICA hakkında aktarılan bilgiler "Klima Bündnis" çalışma grubunun hazırladığı şu kısa broşürden özetlenecektir:
http://www.indigene.de/fileadmin/indigene/dokumente/COICA_Struktur_Geschichte.pdf. (Erişim: 18.07.2013). COICA'nın örgütsel yapısı için bkz: http://www.coica.org.ec/index.php/en/about-us/what-is-coica

ise kısaca şöyle: COICA içinde yer alan üye örgütlerin desteklenmesi, geliştirilmesi ve iletişimlerinin sağlanması; teritoryum hakkının savunulması; yerli halkların kendi kaderini belirleme hakkı ve insan haklarını koruma; amazon bölgesinde faaliyet yürüten sivil toplum örgütleri ve devletler arası örgütlere için koordinasyon merkezi olma; Amazon yerli halklarının birlikte çalışmasını ve birliğini güçlendirme ve son olarak yerli kültürünün tanınması ve yeniden canlanıp değer kazanması için çalışmalar yürütmek.

Sonuç olarak her iki yerli örgütünden hareketle ifade edersek, yerli örgütleri yerli halkların her türden kültürel ve siyasal haklarını kendi örgütsel amaçları olarak belirlemiş ve bunların gerçekleşmesi için mücadele yürütmektedir. Bunun yanı sıra bu örgütler, hükümetlerle ve uluslararası kurumlarla yürüttükleri müzakerelerde yerlilerin toprak temelli özerklik taleplerinin savunulmasında en önemli güç olarak hareket etmektedir. Ayrıca ulusal ve kıtasal ölçekte kitlesel mobilizasyon güçleri sayesinde hükümetler üzerinde baskı kurabilmekte ve özerklik taleplerinin hükümetler tarafından kabul edilmesinde etkili olmaktadırlar.

2.3.3. Gerilla Hareketleri

El Salvador, Peru, Guatemala, Kolombiya gibi çoğu Latin Amerika ülkesinde, geçmişi 1960'lara kadar uzanan, Marksist-Leninist veya Maoist temelde örgütlenmiş sosyalist yönelimli gerilla hareketleri bulunmaktadır. Bu hareketlerin yürüttüğü mücadelelerin öncelikli hedefi ya geleneksel anlamda devlet iktidarını ele geçirerek sosyalist bir toplum kurmak ya da ülkedeki askeri diktatorya rejimlerini devirmektir. Bir dönemin ruhunu (Zeitgeist) yansıtan bu hareketler dışında, Kolombiya'daki "Qintin

Lame"[47] hariç, genel olarak yerlilerden oluşan ve yerlilerin liderlik ettiği bir gerilla hareketi tarihinden söz etmek güçtür. Ancak buna rağmen Latin Amerika yerlileri, bölgede mücadele yürüten gerilla hareketleriyle doğrudan ve dolaylı ilişki içinde olmuş ve bu hareketlerden etkilenmişlerdir. Bu, kimi zaman bu hareketlere sempati duyup destek vermek ya da antipati duyup karşı olmak; kimi zaman ise bu hareketlerin gücünden ve korumasından faydalanmak ya da bu gücün mağduru olmak şeklindedir. Bu bakımdan Latin Amerika gerilla hareketlerinin, 20. yy. sonları yerli mücadeleleriyle ilişkisi, özerklik inşa sürecindeki kurucu rolü ve etkisi genel bir ifade formüle etmeyi engelleyecek ölçüde bölgeden bölgeye değişmekte ve farklılık göstermektedir. Bu yönüyle, gerilla hareketlerinin özerklik süreçlerinin yapısal kurucu bir aktörü olduğunu söylemek güç olduğu kadar kurucu olmadığını ve hiçbir etkisi ve önemi olmadığını söylemek de aynı ölçüde güçtür. Bu farkı en açık şekilde Kolombiya'daki FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) ve Meksika'daki EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) örnekleri üzerinden okuyabiliriz. FARC, yerliler ve özerklik üzerinde olumsuz etkiye sahip örneği temsil etmekte iken, EZLN ise kurucu ve olumlu etkiye sahip bir örnektir. Türkiye'deki PKK hareketiyle bir analoji kurmak gerekirse PKK hareketinin özerklik söylem ve talebinde güçlü, demokratik özerkliğin inşasında ise kısmi etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de anlatılacağı gibi PKK silahlı gerilla güçleri, kimi kırsal bölgeler hariç demokratik özerkliğin inşasında doğrudan rol oynamamakta, inşa

[47] "Qintin Lame" gerilla hareketi, 1974'te önce yerli öz-savunma gücü olarak gelişmiş ve 1984 yılına kadar pasif direniş yolunu seçmiştir. Adını yerli direnişçi Manuel Quintin Lame Chantre'den (1880-1967) alan hareket Kolombiya'nın Cauca bölgesinde aktif gerilla mücadelesi başlatarak bağımsız bir yerli devleti için mücadele yürütmüştür. Hareket 1991 yılındaki Anayasa yapım sürecinde Anayasa Meclisine bir temsilci gönderme vaadinden sonra silahı bırakmıştır. http://en.wikipedia.org/wiki/Movimiento_Armado_Quintin_Lame (Erişim: 25.07.2013).

çalışmaları daha çok BDP'li Belediyelerin olanakları ve gücüyle yürütülmektedir. Ancak PKK'nin söylem düzeyinde demokratik özerkliği daha güçlü sahiplenip daha kuvvetli vurguladığı ve bu yönüyle özerklik politikasının belirlenmesinde daha etkili bir aktör olduğu söylenmelidir.

2012 yılı Temmuz ayında Kolombiya'nın Cauca bölgesinde Nasa yerli topluluğu üyeleri ve bunların temsilcisi ACIN (Asociacion de Cabildos Indigenas del Norte del Cuca) organizasyonu, bölgede yoğunlaşan silahlı çatışmalara karşı bir dizi protesto eylemleri gerçekleştirerek bölgede yerleşik tüm silahlı güçleri (askeri, paramiliter ve gerilla güçlerini) buradan çıkarmak istemiştir (Zelik 2012; Feldt vd. 2011). Cauca yerlilerinin, yaşadıkları bölgeyi silahlı güçlerden arındırma isteği, gittikçe yıkıcı olan silahlı çatışmaların mağduruna dönüşmelerinden kaynaklanmıştır. Bu ise, bölgenin hem gerilla güçleri için güvenli bir geri çekilme alanı olarak kullanılması hem de uyuşturucu ticareti için kullanılmasıyla doğrudan ilişkilidir (Feldt vd 2011: 34). Feldt, bu bölgede yaşayan Nasa yerli topluluğu için ister gerilla isterse ordu olsun silahlı güçler arasında hiçbir farkın olmadığını belirtir. Her iki silahlı güç de bu bölgede uyuşturucu ekimi yapıyor; zorla para topluyor; yerlileri silahlı gruplara katılmaya zorluyor; özellikle kadınlara yönelik şiddetli saldırılar düzenliyor ve bu sayede Cauca bir savaş bölgesi haline dönüştürülüyor (ibid., s. 34). Bunun yanı sıra Zelik'in belirttiğine göre, ACIN ile FARC arasındaki en önemli çelişki ideolojik olup FARC'tan farklı olarak ACIN, askeri olmayan bağımsız bir direniş yolunu tercih ediyor ve FARC'ın yaslandığı Marksist-Leninist öncü gerilla ideolojisini reddediyor (Zelik 2012: 2).

2012 Temmuz ayındaki protesto eylemleri esnasında yerli öz-savunma güçleri (Guardia Indigena) üç FARC gerillasını esir alıyor, silahlarını parçalıyor ve gerillaları devlete teslim etmeden önce yerli mahkemesine çıkartıyor (Zelik 2012: 2). ACIN'nin FARC hareketine karşı kaleme aldığı açık mektup, hem gerilla güçlerinin burada

istenmediğinin ve bu güçlere nasıl bakıldığının hem de bu güçlerin yerli özerklik yapılarına nasıl zarar verdiğini göstermektedir:

> "Sizlere ihtiyacımız yok […], sivil vatandaşlara saldırıyorsunuz, kendi temsilcilerimize ve hukukumuza saygı göstermiyorsunuz. Özerkliğe hiçbir katkınız olmuyor. Öz-yönetimde sahip olduğumuz her şeyi kendimiz başardık. Biz yerli halklar, kendi ekonomik, eğitim, adalet ve sağlık sistemimizi kurabileceğimizi ispat ettik. Gerilla bizi, devletin saldırılarına karşı korumuyor. Askerler geldiğinde gerilla geri çekiliyor ve kendini garantiye alıyor. Ayrıca ulus-ötesi şirketlerin bölgemize girmesini de engellemiyorlar. Kendi birliklerine para sağlamak için gerilla bu şirketlerle antlaşmalar yapıyor. Cauca yerli bölgesini terk edin. Köylerimizden ve bölgemizden defolun" (ACIN'den akt. Zelik 2012: 2).

ACIN'nın bu açık ve ağır eleştirilerine karşı FARC komutanlarından Timoleon Jimenez alias Timoschenko bir röportajında şunları ifade etmiştir: "Yerli topluluklar bazen sadece kendilerinden başkasını düşünmüyor ve Kolombiya'daki haklardan mahrum bırakılmış ve baskı altındaki başka toplulukların kaderini görmezden geliyor. Kolombiya'daki mücadele sadece yerli halklar için sonlandırılamaz" (FARC'den akt. Zelik, ibid., s. 2).

Buradaki sorun, gerilla hareketlerinin sadece yerli hukukunu ve kurumlarını tanımaması değil aynı zamanda gerilla güçlerinin beraberinde paramiliter güçleri ve askeri güçleri de çekmesiyle bu bölgelere yoğun çatışmaların yaşanmasına neden olmalarıdır. Buna ilişkin bir örnek Peru'dan verilebilir. Peru'daki maoist Peru Komünist Partisi-Aydınlık Yol (Partido Comunista del Peru/Sendero Luminoso) gerilla hareketinin 1992 yılında yönetici kadrolarının tutuklanmasıyla gerilla gruplarının geri

çekildiği Amazon Ormanları bölgelerinden biri Selva Central'dir (Feldt vd. 2011:32-33). Gerilla güçlerinin desteğini koparmak için bu bölgedeki neredeyse tüm köyler devletin güvenlik güçlerince yerle bir edilmiş ve bu yıkımdan kaçıp gerillaların eline düşenler de öldürülmüştür (ibid., s. 33). Geçici olarak gerilla güçlerinin kontrolüne geçen yerli bölgelerindeki geleneksel öz-yönetim yapıları, gerillaların yönetimine devredilmiş ve bu şekilde işlevsizleştirilmiş (ibid., s. 33). Yerel yöneticiler ve geleneksel otoriteler devlet güçleri tarafından köy meydanlarında idam edilmiştir (ibid., s. 33).

Bu iki negatif örneğe karşın Meksika'daki EZLN gerilla hareketi ise tam tersi bir örnek sunmaktadır. Meksika'nın Chiapas eyaletinde 1994'te adından söz ettiren EZLN hareketi, 1980'lerin ortalarından itibaren bu bölgede taban destek çalışmaları yürütmüş ve özellikle bölgedeki yerli halklar tarafından desteklenmiş ve sahiplenilmiştir. EZLN, Marksist-Leninist öncü gerilla anlayışını terk edip (Subcomandante Marcos bunu "ideolojik bozgun" olarak niteler) yerli halkı "öncü" kabul ettikten sonra hem bölgedeki sivil ve askeri direnişin kurucu bir öğesi hem de özerkliğin kurucu öznesi haline gelebilmiştir. EZLN, 1994'te başlayan barış görüşmelerinin, 1996'da imzalanan San Andreas antlaşmasının, anayasal reformların, uluslararası sivil toplumla iletişimin doğrudan aktörü ve yerli halkın sözcüsü olarak hareket etmiştir. EZLN, 1994'te özerk yönetimlerin hayata geçirilmesi çağrısını yaparak ilk önce yerli halkın yaşadığı Lakandon Bölgesini "isyankar topraklar" olarak ilan etmiştir. Toplamda 111 belediyenin bulunduğu Chiapas'ta bu çağrı hemen karşılığını bulmuş ve özellikle yerli halkın yoğun yaşadığı ve EZLN'nin 1983 yılından bu yana kontrol ettiği topraklarda bulunan 30 belediye bu çağrıya uyacağını bildirmiştir (Huffschmid 1995: 222). Daha sonra ise 2003 yılında "Caracoles" ve "İyi Hükümüet Meclisleri" adındaki özyönetim organlarını kurarak Chiapas'taki fiili özerkliğin başlatıcısı olmuştur.

EZLN'nin Chiapas'taki özerklik inşa sürecine doğrudan katkısı ve olumlu etkisi olmakla birlikte bu, özerkliğin ve öz-yönetim kurumlarının doğrudan EZLN güçlerince belirlendiği ve yönlendirildiği anlamına gelmemektedir. Tersine, özerk bölgenin özyönetimi tamamen yerli halkın elinde olup EZLN güçleri bu sürece sadece destek olmakta ve özyönetim organlarının almış olduğu kararları hayata geçirmektedir. "EZLN, kendi sorumluluklarının arkasında duruyor: içinden çıktıkları ve en yüksek öncü olan yerli Zapatista komünlerini korumak, desteklemek ve bunlara itaat etmek; bunların kendi iç demokratik işleyişlerine karışmadan elimizde bulunan tüm olanakla özerkliğin ve iyi yönetimlerin güçlenmesine ve de bunların yaşam koşullarının iyileştirilmesine katkı sunmak" (Lakandon Ormanları 6. Deklerasyonu, 2005)[48]. Dolayısıyla yerli halk, öz-yönetimini kendi eliyle yürütmekte, delegelerini kendisi belirlemekte, kurumlarını kendisi inşa etmekte, özerkliğin nasıl geliştirileceğini yine kendileri bağımsız karar vermektedir. Topluluğun doğal ve tarihsel geleneklerinin koruması ve devamı için Chiapas'ta yönetim süreçlerine katılmak, EZLN askeri kanadından ve örgüt içindeki görevlerden kesin bir şekilde ayrılmış olmayı gerektirmektedir (Ramîrez 2005: 319). Hem bu prensip hem de EZLN silahlı güçlerinin kırsal ormanlık bölgede konuşlanması, bölgede silahlı güçlerin denetiminde bir iktidar görüntüsü yaratmamakta, yerli halkın doğrudan seçtiği tamamen sivil delegelerle kendi kendini yönettiği demokratik, sivil yönetim ortaya çıkarmaktadır.

Chiapas'ta özerk bölge yönetimi her ne kadar sivil, demokratik bir yönetime yaslanıyor olsa da kimi zaman hükümete bağlı ordu güçlerinin ve paramiliter güçlerin saldırılarından kendini kurtaramamaktadır. Bu saldırılar hiçbir suretle, Kolombiya ve Peru örneğinde olduğu gibi, gerilla güçlerinin bölgedeki varlığıyla açıklanamaz.

[48] 6. Deklerasyonun tamamına şu linkten ulaşılabilir: http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-de/

EZLN'nin varlığından önce de bu bölgedeki yerli halk her zaman doğrudan ve dolaylı şiddetin nesnesi olmuştur. Dolayısıyla ordu birliklerinin ve paramiliter güçlerin Chiapas'a yönelik kimi zaman okulları, evleri, kiliseleri ateşe vermek; kimi zaman çayırları, otlakları yakmak, ürünleri talan etmek ve kimi zaman ise EZLN'ye yardım bahanesiyle yerli halka işkence etmek biçimindeki şiddetin nedeni, EZLN güçlerinin bölgedeki varlığıyla açıklanamaz.

2.3.4. Uluslararası Sivil Toplum

Yerli özerklik mücadelelerinde ve yerlilerin kolektif haklarının savunulmasında uluslararası sivil toplum aktörlerinin önemli katkısı bulunmaktadır. Her ne kadar bunlar, özerklik süreçlerinin doğrudan politik aktörü olmasa da bu sürece sundukları destek, bu taleplerin görünürlük kazanmasındaki çabaları ve de oluşturdukları dayanışma ağlarıyla yerli hakları ve özerklik taleplerinin önemli bileşenini oluştururlar.

Munting, uluslararası alanın yerli özerklik mücadelelerindeki etkisinde küreselleşmenin iletişim, dayanışma gibi diğer boyutlarının etkili olduğunu belirtir. Ekonomik küreselleşmenin olumsuz boyutuna karşın, küreselleşmenin bu boyutu Munting'e göre yerli mücadelelerinin uluslararası alanda görünür olmasında ve güçlerin bir araya gelmesinde olumlu etkiye sahiptir (Munting 2005: 182-183). Bu etkiyi kısaca dört başlık altında özetlemek mümkün: *Birinci olarak*, iletişim teknolojileri sayesinde yaygınlaşan bilgi akışı, devletlerin yerli hareketlerine karşı baskıcı tutumunun belirli bir sınırda kalmasında etkili olmaktadır. Bu bilgi akışı sayesinde uluslararası toplum, ilgili devletin baskıcı ve saldırgan politikalarından hızlı bir şekilde haberdar olmakta ve buna karşı harekete geçebilmektedir. *İkinci olarak*, yerli hareketleri dünyayla bağlantı içinde çok sayıda yerel örgütler ve ağlar kurarak uluslararası sivil toplum örgütlerinin ve dayanışma hareketlerinin desteğini kazanmaktadır. Örneğin, küresel bir direniş hareketi olarak dünya sosyal formu, yerli haklarına olan desteklerini açıkça ifade etmekte, yerli

hareketleriyle ittifaklar kurmakta ve bunları farklı mücadele alanlarıyla birleştirmektedir. Üçüncü olarak, Amerika Kıtası İnsan Hakları Mahkemesi (CIDH-Inter-American Court of Human Rights), gibi yeni kimi uluslararası kurumların ortaya çıkmasıdır. Bu mahkeme, yerli haklarının savunulmasında, yerli bölgelerindeki doğal kaynakların uluslararası şirketlere karşı korunmasında emsal oluşturacak kararlara imza atmıştır. Örneğin Nikaragua Awas Tingi yerli topluluğu ve Ekvator Sara Yuku yerli topluluğunun açtığı davalarda bu yönde kararlar verilmiştir. *Dördüncü ve son olarak* yerli haklarına dönük uluslararası hukukun gelişmesidir. Örneğin Uluslararası Çalışma Örgütü, ILO'nun 1991 tarihinde yürürlüğe giren 169 no'lu konvansiyonu pek çok yerli hareket ve özerklik talebi için hukuki bir zemin oluşturmakta ve devletlerden bu antlaşmayı imzalayarak hayata geçirmesi talep edilmektedir (ibid., s.183). Fischer, bu antlaşma sayesinde yerli sivil toplum örgütlerinin, hem ulusal siyasetin normal kanalları dışından hem de kimi zaman bunun içinden hükümetlere karşı etkili baskı uygulayabildiklerinin altını çiziyor (Fischer 2007: 12).

2.3.5. Özerklik İnşası: Defacto-Dejure

Yukarıda açıklanan aktörlerin ortak mücadelesi sonucu, özerklik defacto ve dejure olmak üzere iki biçimde ortaya çıkan bir süreçtir. *Defacto*, ulus devletin özerkliği ve buna ait kurumları tanımadığı, hukuk veya anayasal normları içinde yer vermediği durumlarda aktörlerin böyle bir tanınma ve hukuki süreci beklemeksizin özerkliğin politik, ekonomik ve kültürel kurumlarını kurup işlettiği kendi kendini yönetmenin fiili duruma geçirilmesini ifade eder. Buna karşın *dejure,* özerkliğin ulus devlet tarafından tanınması, özerkliğin bir statü olarak hukuk ve anayasal normlar içinde tanımlanması, yetkili kurumlarının ve bunların işleyişinin, özerkliğin coğrafi sınırlarının hukuki metinlerde açıkça belirlendiği durumları ifade eder.

Genelde sanıldığının aksine yerli özerklikleri, sadece fiili (defacto) bir süreç sonunda değil aynı zamanda müzakere ve antlaşmalar sonunda hukuken (dejure) tanınmayla sonuçlanan süreçler neticesinde ortaya çıkar. Her iki sürecin de yerli özerklikleri için aynı ölçüde önemli olduğu tekrar tekrar söylenmelidir. Bu vurgu önemlidir çünkü özerklik, hayata geçirilmesi, uygulanması gereken bir boyuta sahip olduğu kadar hukuken tanınmaya da ihtiyaç duyan bir boyuta sahiptir. Bunun tersi de aynı biçimde geçerlidir: Özerklik, hukuken ne kadar tanınıyor olursa olsun pratikte uygulanmaya ve hayata geçirilmeye ihtiyaç duyar. "Özerklik sadece uygulandığı alanda var olabilir […]. Özerklik ve kimlik bu anlamda sadece politik bir konu değil, bilakis pratikte de hayata geçirilmelidir, hem de çeşitli alanlarda: teritoryum alanının belirlenmesinde, bu alana erişimin kontrolünde, doğal kaynakların kullanımında, sağlık ve eğitim politikalarında, finans ve hukuk alanında vb " (Munting 2005: 143).

Her iki durumun özerklik sürecinde tek başına yeterli olmadığını gösteren pek çok ampirik örnekten söz etmek mümkün. Hukuken tanınmış, sadece kâğıt üzerinde kalmış ve hayata geçirilmemiş örnekler olduğu kadar, pratikte uygulanan fakat hukuken tanınmayan, hukuki garantisi olmayan ya da hukuken tanımlanmış sınırların uygulamada aşıldığı ve bu sınırların genişletilmesini gerektiren örnekler de mevcuttur. Yerli hakları açısından örneğin Panama oldukça geri bir anayasaya sahip olmasına karşın burada defacto özerk, geniş yerli toprakları bulunmaktadır. Her ne kadar buradaki özerklik hukuki bir statüye sahip olsa da pratikte hukuki sınırların ötesine geçen uygulamalar bulunmaktadır. Nikaragua'da ise çok daha farklı bir örnek karşımıza çıkar, burada oldukça ileri sayılabilecek dejure özerk iki bölge olmakla birlikte, bu statü bölgedeki yerlilere kendi toprakları ve doğal kaynakları üzerinde tam bir kontrol olanağı sağlamamaktadır (Munting 2005: 135).

Özerklik süreçlerinin oluşsal akışına dair kesin ve zorunlu bir şema bulunmaz (ibid., s.131). Her tarihsel bağlam özgün olanaklar, farklı engeller veya öncelikler yaratabilir, bunlar zamanla değişebilir. Tüm bunlara bağlı olarak farklı inşa süreçleri ortaya çıkar, bazen oldukça yavaş süreçle adım adım ilerleme kaydedilir bazense çok hızlı ve büyük adımlarla (ibid., s.131). Teritoryal sınırların genişlemesi ile özyönetim haklarının genişlemesi arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz, yukarıda da belirttiğimiz üzere kimi zaman ters orantılı gelişmeler de ortaya çıkabilmektedir.

Özerkliğin hukuken tanınması, yetki alanlarının, kurumlarının ve araçlarının hukuken belirlenmesi önemli olsa da sadece retorik düzeyde anayasal ve hukuki bir tanınmanın ötesine geçip bu hakların sürekli bir biçimde hayata geçirilmesi, özerklik için aynı derecede önemlidir. Özerklik haklarının hukuki güvencesi, en başından itibaren bu hakların gerçekte uygulandığı, hayata geçirildiği anlamına gelmez (ibid., s. 135). Dolayısıyla, başarılı bir özerklik için hukuki ve de fiili süreçler aynı derecede önemli ve aynı ölçüde rol oynamakta ve uygulamada kimi zaman hukuki kimi zaman ise fiili yönlerin ağır bastığı görülmektedir.

Özerklik inşa sürecinde görülmesi muhtemel sorunlardan bir tanesi merkezi devletin kurum ve yetki alanlarıyla özerk bölgeninkilerin paralel yan yana durması veya bunların çakışması, sınırları aşması sorunudur. Bu çakışma ve yanyanalık sorunu dejure süreçler için geçerli olduğu kadar defacto süreçler için de geçerlidir. Özellikle defacto süreçlerde, bir yanda merkezi devletin kurumsal varlığı diğer yanda ise özerk öznenin kurumsal varlığı. Paralel kurumlar ne ölçüde birbirini tolere eder? Bu birlikte yan yana varoluş çoğu zaman yaşanacak sorunların kaynağını oluşturur. Merkezi devletin kurum ve organlarının dominant olduğu özerk bir bölgede buradaki defacto özyönetim nasıl işleyecek, defacto kurumlar varlığını nasıl koruyacak? Ya da tersi biçimde güçlü bir defacto özerklik durumunda devletin kurum ve yetkileri nasıl işletilecektir. Fiili

durumun ortaya çıkardığı sonuç, son kertede devletin bu bölgedeki kurumsal varlığını da boşa çıkarmış olacaktır. Bu bir bakıma kendi kendini yönetmenin, defacto ve dejure özerkliğin nihai bir amacı olsa da, diğer deyişle devletin kurumsal varlığının boşa çıkarılması özerkliğe içkin amaçlardan biri olsa da, kendi kurumsal varlığının fiili olarak ortadan kalkması durumunda devlet, bu varlığı yeniden konsolide etme çabası içine girecektir. Dolayısıyla fiili durumu yaratan kurumsal ve örgütsel yapılarla çatışmaya yönelecektir. Böyle bir çatışma ister istemez fiili, işleyen kurumların sınırlanmasına, işlevinin bozulmasına yol açacak bir faktördür. Bu paradoksal gerilim bizi tekrar özerkliğin hukuki boyutuna, özerkliğin yasal bir statü olarak kurumları ve örgütleriyle birlikte anayasal veya özel statülü belgelerle tanındığı dejure yöntemin gerekliliği sonucuna götürmektedir.

Defacto özerklik inşası, özerkliğe içkin amaca daha yatkın olmasına karşın, karşı karşıya olduğu diğer zayıflık "insan sermayesi" (human capital) sorunudur (ibid., s.143). Özerkliği defacto inşa etmek, her şeyden önce özerklik tanımına uygun araçları ve kurumları gerektirdiğinden, radikal demokratik öz-yönetim ve de alternatif bir ekonomi, eğitim ve sağlık sistemi sadece geleneksel araç ve yöntemlerle yetinmez. Katılımcı bir özyönetimde, yeni alternatif araçlara ihtiyaç duyulurken bunların aynı zamanda geleneksel ve yerel bilgi ve de dünya görüşüyle (cosmovision) uyumlu hale getirmesine ihtiyaç vardır. Özerklik bunların daha fazlasına ve yeni biçimlerine ihtiyaç duyacağından defacto durumda karşımıza "insan sermayesi" ihtiyacı çıkar. Bunun yanı sıra insan sermayesine, katılımcı komünal bir yaşamın politik, ekonomik ve kültürel alanlarında yer alacak aktif bir yurttaş açısından da ihtiyaç vardır. Çünkü katılım, topluluğun isteyen her bireyinin yönetim ve idari süreçlere girmesini talep eder ve dolayısıyla bunu sağlayacak nitelikleri de beraberinde ister. İnsan sermayesi eksikliği durumunda özerklik, ya geleneksellik içinde sıkışıp kalmış müzelere taşınabilen

folklorik bir örüntü ya da kendi içine kapanık, olmak isteyen değil, olan kültürel bir mekân olarak kalır.

2.4. Özerklik Üzerine On Tez

Bu bölümde "Latautonomy" araştırma projesinin elde ettiği sonuçlardan hareketle antropolog Leo Gabriel'in formüle ettiği on tez ele alınacaktır. Bu tezler, bir yandan "yerli" olarak tanımlanan Latin Amerika özerklik modellerinin genel ve ortak özelliklerini göstermesi ve diğer yandan bu modellerin hangi yapısal ilkelere dayalı geliştiğini ve sürdürülebilir olacağını göstermesi bakımından önemlidir. Bu tezler aynı zamanda, "alter-modernite" olarak yerli özerklik süreçlerinin hem yaratmış olduğu kurumsallaşmalara değinmekte hem de bundan sonra yaratabileceği olası alternatif kurumsallaşmalara dair bir resim sunmakta olup konumuzun bundan sonraki bölümleriyle ilişkilidir.

"Latautonomy", 2001-2005 yılları arası bir grup akademisyenin altı önemli Latin Amerika ülkesi, Brezilya, Bolivya, Ekvator, Panama, Nikaragua ve Meksika'daki yerli özerklik modelleri[49] ve mücadelelerini araştırdığı akademik bir projedir. Araştırma, Avrupa'dan ve Latin Amerika'dan bazı üniversite ve araştırma merkezlerinin öncülüğünde yürütülmüş, anket, katılımcı gözlem ve odak grup görüşmelerine ve karşılaştırmalı yönteme dayalı ampirik bir alan araştırmasıdır. Araştırmanın koordinatörlerinden antropolog Leo Gabriel, alan araştırmasının sonucunda elde edilen analizler çerçevesinde "çokkültürlü" olarak tanımladığı özerklik süreçlerine ilişkin on

[49] Araştırmanın yürütüldüğü bölgeler şunlardır: **Brezilya**: Ülkenin Kuzey Batı'sındaki Rio Negro bölgesi. Sadece uçak ve teknelerle ulaşımın mümkün olduğu bu amazon bölgesinde toplamda 5 yerli özerk topluluk. **Bolivya**: Chapare bölgesinde, Cochabamba'nın alt-tropik beldesi Tiraque'de 2 yerli örgütü. **Ekvator**: Sarayoku bölgesinde 5 Kichwa topluluğu ve ülkenin önemli yerli örgütü CONAIE. **Panama:** Comarca-Kuna Yala bölgesinde 2 yerli topluluk. **Nikaragua**: Kuzey Atlantik (RAAN) ve Güney Atlantik (RAAS) bölgelerinde. **Meksika:** Chiapas ve Oaxaca'da dört yerli topluluk.

hipotez formüle etmiştir. Her bir özerklik süreci, tarihsel ve politik bağlamında özgün olmakla birlikte bu modeller yan yana geldiğinde ortak ve benzer pek çok yönü olduğu görülmüştür. İncelenen özerklik modelleri özgün ve farklı olmakla birlikte Gabriel'e göre ele alınan özerklik modelleri genel olarak yerli halkın politik, kültürel ve ekonomik yaşam ve hayatta kalma prensibine dayandığından bir takım yapısal benzerlikler taşımaktadır. Gabriel'e göre bu benzerlik, belirli yapısal koşulların benzer politik kararları doğurmasından kaynaklıdır. Bu çerçevede Gabriel'in araştırma sonuçlarından çıkardığı on hipotez, alternatif bir toplumsal yaşam hedefine sahip, çokkültürlü Latin Amerika modellerinin ortak yapısal yönlerine işaret etmekte ve Gabriel'e göre bu modeller dünyanın başka bölgelerindeki özerklik modelleri için de örnek bir resim (Leitbild) sunmaktadır. Bu hipotezler aynı zamanda alternatif bir toplumsal projeye sahip çokkültürlü özerkliğin "sürdürülebilirliğini" (nachhaltig/sustainable) güçlü kılacak belirli bir takım ilişkiler, SWOT analiz (Strenghts, Weaknesses, Opportunities, Threats) yöntemiyle elde edilmiştir. Gabriel'in "sürdürülebilirlik" kavramını "burjuva toplumuna" alternatif olduğu kabul edilen özerklik modelleri için kullanması örneğin Jens Kastner (Kastner 2011: 65-68) gibi yazarlar tarafından eleştirilse de Gabriel kavramın Latautonomy araştırmasında farklı bir bağlamda tanımlandığını ifade eder: "…ikinci kategori sürdürülebilir büyüme bütünsel bir biçimde tasarlanmıştır, yani sürdürebilirliği Avrupa ve ABD'de kimi araştırmalarda yapıldığı gibi sadece ekonomik ve ekolojik bir kategoriye indirgemek yerine sürdürebilirlik politik-ekonomik ve kültürel-ekolojik benzer süreçlerin kurucu bir parçası olarak ele alınmıştır" (Gabriel 2005b: 13). Bu çerçevede aynen biyolojik bir hücrenin kendi kendine yaptığı gibi sürdürülebilir bir sistem, belirli koşullar altında kendini yenilemesi, yeniden yaşatması ve oluşturması anlamına gelir. Özerklik süreçleri de benzer biçimde bu anlamdaki bir sürdürülebilirlik için belirli bir takım yapısal özellikler taşıyan sistemlerdir (ibid., s. 25).

2.4.1. Denge Hipotezi: Siyaset-Kültür-Ekonomi

İlişki: Siyaset -Kültür-Ekonomi

Bir özerklik sistemi, sonucunda politik bir öznenin ortaya çıktığı, belirleyici bir aktör haline geldiği bir süreçtir. Böyle bir sürecin sürdürülebilir olması bir takım boyutlar ve faktörler arasındaki uyumlu dengenin varlığını gerekli kılar. Bu boyutlardan birinin daha ağır basması, diğerinin daha geri planda kalması özerkliğin, devlet, uluslararası şirketler, devlet-ötesi güçleri gibi kimi dışsal aktörlerin müdahalesini beraberinde getirir. Bu müdahale çoğu zaman özerkliğin altının oyulması ve de zamanla parçalanması gibi sonuçları doğurabilir. Gabriel'e göre bu bakımdan çokkültürlü özerklik, politik/hukuki, kültürel/kültürlerarası ve ekonomi/ekoloji arasında her zaman bir dengeyi taşımalıdır. Chiapas ve Bolivya Chapare'daki gibi politik boyutun ön planda olduğu örneklerde, ya kültürel boyutun genişlemesinin önü kapanmakta ya da Nikaragua Sandinist devrimi örneğindeki gibi paramiliter güçler ortaya çıkmakta ve bu kültürel ve ekonomik alanların tahribine yol açmaktadır. Direniş için gerekli kolektif enerjinin çoğunlukla politik alana odaklanması ve fakat bunun geçici olması gerektiğine dair yetersiz bakış açısı sonuçta politik yapıların gerilmesi ve esnekliğini yitirmesini beraberinde getirmektedir (ibid., s. 234).

Ancak başka bir açıdan ise özerklikte kültürel olana ağırlık verilmesi ya da diğer deyişle özerkliğin daha çok kültürel boyutunun ön plana çıkarılması, ekonomik ve politik olanın gerilemesini beraberinde getirmektedir. Panama Kuna Yala özerklik modeli, kültürel olanın ağırlıkla ön planda olduğu örneklerden biridir. Bu modelde, topluluğun (Kuna) kültürel geleneklere odaklanması ekonomik özerkliğin göz ardı edilmesine yol açmış bu ise özellikle genç nesillerde özerkliğin politik ve ekonomik boyutuna ilişkin farklı görüşleri doğurmuştur.

Özerklikte bu üç boyut (ekonomi-siyaset-kültür) arasında dengesizlik olması durumunda bunun nasıl giderileceği, dengenin nasıl sağlanacağı sorusuna ilişkin Gabriel üç olanaktan söz eder (ibid., s. 238): Bunlardan ilki dengesizliğin fark edilerek bunun kamusal değerlendirilmesi ve de siyasal çıkar gruplarının iktidar taleplerine ya da yabancı kültürel geleneklere dayalı bir çözümün reddedilmesi önemli bir adımdır. Başka deyişle, denge sorununa ilişkin çözümün dışarıdan ziyade topluluğun kendi içinde aranmasıdır. Bu sayede özerklik sürecinin her üç boyutundaki dengesizlik sorununa hâkim olmak mümkün hale gelir. İkincisi topluluğun ve yerel insiyatiflerin enerjisi ve yoğunluğu, açığın en fazla olduğu alanlara yönlendirilmelidir. Bu kimi durumlarda eğitime ağırlık vermek anlamına gelirken kimi durumlarda ise ekonomiye ağırlık vermek anlamına gelmektedir. Gabriel'e göre kültürel boyuttaki dengesizliğin çözümüne, örneğin manevi değerlerle geleneğin güçlendirilmesi yardımcı olmakla birlikte benzer biçimde topluluğun değerlerine dönük açık, kamusal tartışmalar veya dans, tiyatro ve müzik gibi aktiviteler de aynı işlevi sağlayabilir. Üçüncü olarak bağımsız bir ekonominin gelişmesi yerel piyasaların oluşmasına kolaylık sağlar. Bu piyasaların yardımıyla özerk bölgedeki ürün çeşitliliği takas ekonomisine dayalı (Subsistence Economy) yapılarla genişletilebilir. Gabriel'e göre bu yöntem, bölgenin ulusal ve uluslararası piyasalara olan bağımlılığını azaltır ve para ekonomisine dayalı liberalizmin yerini değiş-tokuşa dayalı dayanışmacı ekonomik mekanizmalar almaya başlar (ibid., s. 239).

2.4.2. Network Hipotezi

İlişki: Siyaset-Kültür

Bu hipotez, daha çok özerkliğin dayandığı ölçek nedir sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Halk, ulus, bölge, federal devlet ya da topluluk, hangisi çokkültürlü özerkliğin çıkış noktasını oluşturur. Çokkültürlü özerklik modellerinin çıkış noktasını

ya da temel dayanak noktasını yerli topluluklar (Community) oluşturur. Tek etnisiteli Kuna Yala bölgesi hariç çoğu özerklik modeli, çok-etnili ve çok-dilli topluluklardan oluşmakta, Brezilya örneğinde olduğu gibi otuza yakın farklı etnik ve dilsel topluluğun bulunduğu özerklik modelleri söz konusu olabilmektedir. Bu gerçeklik bakımından çokkültürlü bir özerkliğin devamlılığı, yerelde kurduğu ağsal örgütlenmelere, homojen ve interaktif yerel-bölgesel ağlar kurmasına bağlıdır. Aşağıdan, yerelden başlayan bu türden bütünleşme süreci, Gabriel'e göre katılımcı politikalar ve katılımcı ekonomik yapılarla sağlanır. Başka deyişle topluluklar arası yerel örgütlenme ve ekonomik ilişkiler temsili demokratik yöntemlerden ziyade katılımcı yöntemler temelinde gerçekleştirilir.

Temsili demokratik yöntemlerin bilinçli reddinin ve katılımcı demokrasi yönteminin benimsenmesinin pratik ve tarihsel nedenleri bulunmaktadır. Yerli topluluklar, çoğunlukla bir etnik gruba ve devlete ait olmaya vurgu yapıyor olmakla birlikte sömürgeleştirilme geçmişlerinden dolayı halk-devlet-ulus denklemine dayalı bir anlayış söz konusu değildir. Topluluk, sömürgecilikten dolayı ulus devletle olan bağını koparmış ve özerklik talebi ise tam da bu kopuşa bir cevap olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda heteronomi olarak algılanan sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası ulus devlete karşı mücadele yerel toplulukların özerkliğe dayalı örgütlenmesiyle ve de başka topluluklarla hiyerarşik olmayan ilişkilenmeleriyle ve katılımcı ittifaklarla başarılabiliyor. Ayrıca, temsili demokrasinin ulus devletin bir yönetim biçimi olarak görülmesi de temsili demokrasiye mesafeli yaklaşımın bir nedenini oluşturmaktadır. Başka topluluklarla kurulan ittifaklar ve ağsal örgütlenmeler yan yana gelen topluluklarda yeni bir tartışma biçimi ve yöntemini geliştirmekte, bu ise egemenlere ait görülen temsili demokratik yöntem değil, yerli kültüre ait olan konsensüs prensibine dayalı katılımcı demokratik yöntemdir. Bu sayede çokkültürlü ve katılımcı özerklik

sistemi, yeni bir demokrasi anlayışının doğuşunu beraberinde getirmekte, karar alma süreçlerinde yerel inisiyatiflere verilen öncelik özerkliğin temel işleyiş biçimini oluşturmaktadır. Bu ise çoğunlukla yerli özerklikleriyle özdeşleştirildiği üzere demokrasinin radikalleşmesini, radikal bir demokrasiyi ifade etmektedir.

2.4.3. Ekonomi-Politik Hipotez

İlişki: Ekonomi-Siyaset

Özerklik, ekonomik ve siyasal boyutların birbirini sürekli etkilediği, karşılıklı bağımlılık içinde olduğu bir süreçtir. Siyaset ve ekonomi, ortak bir kültürel anlayışa dayanmakta, kolektif hafızayla hem geçmişle hem de gelecekle ilişki içindedir. Dayanışmayı vurgulayan bu anlayış, bir taraftan ekonominin temel düzenleyici ilkesi olarak rekabeti reddeder ve diğer taraftan ise bireysel ve özel çıkarları elde etmeye dönük her tür iktidar biçimine karşı durur. Bu anlamda serbest piyasa ne kadar büyük bir alanı kontrol ederse özerkliğin sürekliliği ve sürdürülebilirliği de o oranda tehlikeye girer (ibid., s. 247).

Özerk öznenin, piyasa kapitalizminin ve neoliberal ideoloji ve uygulamaları karşısında kendi varlığını nasıl koruyacağı ve sürdüreceği önemli sorun alanlarından biridir. Birincisi neoliberalizm, nihayetinde nüfusun belli bir kesiminin ve kimi zaman ise çoğunluğun üretim ve tüketimden dışlanmasına yol açmaktadır. Bu açıdan örneğin, ulusal ve uluslararası şirketlerin ele geçirdiği, özelleştirmeyle "kaybedilmiş toprakların" tekrar kazanılması için ne tür ekonomi-politik önlemlere başvurulacağı sorusu özerk bölgeler için önem kazanır. Bu soru yerli özerklik modellerinde "serbest piyasanın" meşruiyetinin sorgulanması yoluyla başarılmaktadır. Bunun yanı sıra özellikle sömürgecilik döneminden bu yana "toprak ağalarıyla" yaşanan toprak çatışmaları, kültürel ve piyasa merkezli temel bir zıtlığa dayanan "toprak", "özel mülkiyet" ve "piyasa" kavramlarına ilişkin farklı bakış açılarıyla ilişkilidir. Yerli halk, üzerinde

yaşadığı toprağı (territority) çoğunlukla kültürel boyutu içinde kavrar ve topluluğun ortak yaşam alanı olarak görür. Bu nedenle toprak, sahiplenilebilir, ele geçirilebilir özel mülkiyet olarak görülmez. Max Stirner'e atıfla Gabriel, özellikle aydınlanmadan bu yana öznellik, "bireyin biricikliğine" (das Einzige und sein Eigentum) ve bunun özel mülkiyetine bağlı olarak kavranır. Toprağı özel mülkiyet olarak görmeyen, özel mülkiyeti sadece farklı olmaya ve yabancıya karşı bir karşıtlığın ifadesi olarak kimi zaman kullanan ve de öznelliği topluluk temelinde ele alan anlayış, doğal olarak bireyin biricikliği ve özel mülkiyet anlayışıyla çelişir. Gabriel, çoğu zaman iddia edildiği gibi yerli halklarda "kolektif mülkiyet" tanımlamasının yanlış olduğunu, öncelikle "topluluğun yaşam alanı" kavramının daha önemli ve öncelikli olduğunu belirtir (ibid., s. 251).

Bu anlayışın ekonomik sistem için doğurduğu sonuç, bireysel zenginlik değil, topluluğun yaşam koşullarının uzun soluklu iyileştirilmesidir. Bu açıdan özerklik, rekabet koşullarını geliştirmeye dönük bir yaklaşım yerine, özerk topluluğun bireylerinin ihtiyaçlarını karşılamaya dönük ve de başka özerk topluluklarla dayanışma ilkesine bağlı bir ekonomik sistemin geliştirilmesini hedefler. Bunun sonucu ise büyük ölçüde, bireyi "homo economicus" olarak gören, özel mülkiyeti en önemli bireysel hak olarak kavrayan ve her şeyi metaya dönüştüren liberal anlayışın altının oyulmasıdır.

Bireyin, topluluğun, toprağın, doğanın kültürel temelli farklı algısı ekonomik olanın ekolojik boyutunu da belirler. Doğa karşısında bireye üstünlük tanıyan, doğayı ele geçirilmesi ve egemenlik altına alınması gereken bir nesne olarak gören kapitalist ve aydınlanmacı anlayışın tersine, doğayı canlı ve yaşam alanının yapısal bir parçası olarak gören anlayışta ekonomik faaliyet bu yapısal ilişkiselliği parçalamaz. Bu anlamda çokkültürlü özerklikte, güvencesiz çalışma (preker), uzun çalışma, özelleştirme, topluluğun ortak kullanım mekanlarının özel mülkiyete geçirilmesi gibi konuların yanı

sıra hidro-elektrik santraller, sondaj kuyuları gibi doğanın talan ve tahribatına dönük sorunlar söz konusu olmaz.

Bu bakımlardan ekonomi-politik ilişkisi çerçevesinde çokkültürlü özerklikte, ekonomi, öncelikle politik olanın emri altına girer, belirleyici rol politik olanın eline geçer. Bu sömürme ilişkisini engellediği gibi aynı zamanda iktidarı arzulayan politik yapıların oluşmasını da engeller. Politik ve ekonomik boyutlar, temel bir toplumsal konsensüse dayanır. Bu, hayatta kalmaya dönük dayanışmadır ve derinlerde yatan tarihsel dinsel ve spiritüel köklere sahiptir. Kolektif hafıza (memoria colectiva) topluluğun karşı karşıya olduğu ekonomik kriz ve sorunların aşılmasında yol gösterici olabilmektedir. Elbette bu türden farklı bir ekonomi anlayışı, pek çok uluslararası ve ulusal ekonomik aktörü ve de ulus devleti içine alan bir çatışma potansiyeline sahiptir. Bu çatışma olasılıkları karşısında, kamuoyu oluşturmak için uluslararası sivil toplum, küreselleşme karşıtı inisiyatifler harekete çağrılır.

2.4.4. Kültürel Bütünleşme (Kohezyon)

İlişki: Kültür-Siyaset

Yıllarca **s**ömürgeciliğin ve ekonomik sömürü yapılarının baskısı altında bütünlüğü bozulmuş ve parçalanmış olan kültürün yeniden bütünlüğüne kavuşturulması özerklik süreçlerinin hedefleri arasındadır. Bu anlamda kültür ve özerklik arasında sıkı bir ilişkinin olması gerektiğinden söz edilebilir. Buna göre kimliğin bütünlüklü ve güçlü olduğu durumlarda özerkliğin ikna gücünün de yükseldiği görülmektedir. Başka deyişle kültüre pozitif yaklaşım, özerkliğin de pozitif gelişmesi anlamına gelmektedir.

Özerklik süreçlerinde kültür, siyasetin temelini oluşturan unsurlardan biridir. Özerklik, topluluğun üyesi olma bilinci ve topluluk bilincinin oluşumu ve gelişmesine katkı sunar, zira bu bilinç çoğu zaman "parçalıdır" ve "yaralıdır". Bu çerçevede örneğin

topluluğa özgü bayram, kutlamalar ve seremonilerin yanı sıra ibadetler ve dini sembollerin kamusal temsilleri sadece aidiyet hissinin güçlenmesine dönüktür. Bunlar aynı zamanda, politik mesajların da verildiği kamusal olanaklardır. Kültürel ve inançsal geleneklerin yeniden canlandırılması, onarılması, bir taraftan topluluğun ayakta kalmasını sağlarken bu çabalar geçmiş ve gelecek arasındaki bağın oluşturulmasını sağlamaktadır. Bu sayede örneğin yeni ve eski nesiller arasındaki fark kapatılabilmekte, yeni kuşaklara geçmişin yıkıcı hatıraları karşısında yeni umutlar aktarılabilmektedir.

Kültürel temel, özerklik sisteminin kendine ait politik üst yapısını yaratır ve ekonomik gerçekliği düzenlemenin itici bir kuvveti haline gelir. Bu anlamda dil, müzik, tiyatro, folklor gibi faktörlerin yanı sıra eğitim de önemli alanlardan birini oluştur. Anadilinde eğitim, anadilinde okuma yazma kursları, mesleki eğitim gibi olanaklar bu sayede hayata geçirilir. Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki çoğunlukla anlaşıldığı gibi eğitim, kurumsal eğitimle, yani okulla aynı anlama gelmez.

Kültürel bütünlüğün ve güçlü bir kimliğin yaratılması özerkliğin başarısıyla doğrudan ilişkili olduğundan Gabriel'e göre "kültür politikaları" vazgeçilmezler arasındadır. Bu bir yandan topluluğun sosyal ve siyasal bütünlüğü (kohezyon) için gereklidir. Bu çerçevede ilk olarak geleneğin yeniden canlandırılması ve kolektif hafızanın oluşturulması, topluluğun geçmiş deneyimlerinin canlandırılması temelinde sağlanabilir. İnsan ve Doğa birlikteliğine ilişkin kültürel bakış açısı, bu çalışmalarda sürekli göz önünde bulundurulur. Gençlerin kültürel kimliklerinin canlandırılması ve güçlendirilmesi kültürler arası eğitim çalışmalarıyla sağlanır. Bu sayede gençler gelenek ve modern olanı, karşıtlıklar olarak değil, bir kalkınma sürecinin farklı iki biçimi olarak kavrar. Diğer yandan el sanatları, dans, şiir, tiyatro topluluğun kültürel temelini sağlamlaştırıp derinleştirir, bunların anadilinde yapılıyor olması gereklidir. Son olarak, kapitalist tüketim kültürüne karşı, eleştirel bir anlayışın geliştirilmesi için kimi

aktiviteler ve kamusal çalışmalar yapılır. Coca-Cola'ya karşı kampanyalar ya da adil ticarete (fair trade) ilişkin kampanyalar, özerk bölge halkının küreselleşmenin etkilerini görmesi açısından etkili olabilir.

2.4.5. Kültürlerarasılık ve Çoğulculuk

İlişki: Kültürlerarasılık-Siyaset

Özerkliğin devlet ve uluslararası toplum nezdinde hukuken tanınmasında kültürlerarası ve çoğulcu yapının katkısı nedir? Gabriel'e göre özerkliğin çokkültürlülük ve kültürlerarasılık derecesi, özerkliğin çok etnikli (pluri-ethnisch) bir güç olarak konsolidasyonunda ve hukuken tanınmasında bir etkendir. Kültürler arası diyalog aynı zamanda özerkliğin uluslararası devletler topluluğu tarafından tanınmasını da olanaklı kılan özelliklerden biridir (ibid., s. 258).

Çokkültürlü kavramı, egemen bir kültüre (Leitkultur) entegrasyon olarak kavranan liberal anlayıştan farklı olarak topluluklara, gruplara, sosyal ağlara ve değişik toplumsal formasyonlara gönderme yapar. Çok-kültürlülük, kendi tarihi, dili, yaşam biçimine sahip bu grupların ekonomik ve siyasal çıkarlarını ve de gelecek vizyonlarını belirlemede, kendi yolunu tercih etmeleri ve ötekini dışlamamaları anlamına gelir. Bu çerçevede kültürlerarasılık, çok-etnikli yapıda kendi özünü bulma sürecinin (Selbstfindungsprozesse) bir parçası olarak kendi olanaklarıyla ve kendine ait siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel toplumsal yapılarla kalkınma talebinden ve de diğer kültürler karşısında farklılık vurgusundan başka bir anlama gelmez (ibid., s. 259). Bu anlamda özerkliğin kültüler-arasılık boyutu, bunun aynı zamanda otarşik bir sistem olduğunun da bir ifadesidir. Kendine yeter olmayı özerklik bağlamında öncelikle kendine ait olanı (ekonomik, kültürel, insan kaynağı vb.) kendisi için ne ölçüde kullanabildiği, bu kaynakları bağımlılığın sonlandırılması amacıyla ne ölçüde kullanabildiği çerçevesinde düşünebiliriz.

Gabriel, çokkültürlü özerklik modellerinin Doğu ve Batı Avrupa'daki özerklik modellerinden çokkültürlülük ve kültürlerarasılık boyutuyla farklı olduğunu belirtir. Batı ve Doğu Avrupa modelleri, Gabriel'e göre belirli bir halkın, belirli bir toprak ve alanla sınırlı devlet benzeri iktidar inşasıdır (parastaatliche Machtstruktur). Latin Amerika modelleri ise daha çok büyük bir bütünün kültürel farklı bir parçası anlayışına dayanır ve bu bakımdan özerklik etnik ve kültürel sınırlarla değil toprakla karakterize olan birlikte yaşamayı isteyen herkesin dâhil olabildiği bir olanaktır. Kurucu ve ayırt edici bir özellik olarak kültürlerarasılık farklı etnik ve kültürel halklarla, yerli olmayan örgüt, kurum ve kişilerle ittifakların kurulmasını sağlar. Kültürlerarasılığın getirdiği sonuçlardan en önemlisi ise özerk bölge içi ve dışındaki sivil toplum güçleriyle sürekli bir diyalogun yaşanmasıdır. Kurulan bu güçlü ittifak, devletle ve diğer politik-ekonomik güçlerle yaşanan gerilimlerin müzakere yoluyla çözümünde ve hukuki alanda etkiye sahiptir. Gabriel'e göre özerkliğe destek bulmak için bu diyalog, çatışma ve müzakerelerde ulusal ve uluslararası aktörleri motive edici ve sorunu farklı resmeden bir dil yaratmalıdır (ibid., s.266).

Kültürlerarasılık prensibine dayalı özerklik, yüksek derecede bir açıklık ve toleransı barındırmalı ve bunu çokkültürlü bir toplumda yaşamak isteyen kolektif ve bireysel öznelere sürekli göstermelidir. Bunun için gerekli olan ise farklı olan ve farklı düşünce karşısındaki ön yargıların adım adım ortadan kaldırılmasıdır. Bu, özerkliğin katı, sabit yapılı bir sistem olmaktan çıkarılmasını ve karşılıklı öğrenmeye dayalı bir süreç olarak kavranmasını gerektirir. Hem içerde hem dışarıda farklı olan ve farklı düşünen karşısındaki açıklık ve tolerans, özerklik hareketinin daha çok yayılmasına ve güçlenmesine yol açar.

Çokkültürlük ve kültürlerarasılık çerçevesinde Latin Amerika özerklik modellerinde görülen bir başka özellik, bu modellerin ulus devleti ya da merkezi devlet

iktidarını hedeflememesidir. Çoğunlukla iddia edildiğinin aksine bu modeller bir devlet-karşıtlığına değil, devletin dönüşümüne dayanır. Bunlarda söz konusu olan daha çok, bir bütün olarak toplumun politik yapısının, başka deyişle devletin çok-etnikli ve çok-uluslu bir temelde değiştirilmesi yönünde bir karşı güç oluşturmaktır (ibid., s.265). Son kertede, toplumun çok-etnikli ve çok-uluslu yapısı karşısında, devletin bu yapıya duyarlı hale getirildiği demokratik bir dönüşümdür. Her ne kadar Gabriel, Latin Amerika özerklik modellerinin, orta ve batı Avrupa modellerinden tamamen farklı olduğunu belirtse de bu yönüyle liberal milliyetçi özerklik modelleriyle benzerlik taşıdığı vurgulanmalıdır.

2.4.6. Kültür ve Ekoloji Hipotezi

İlişki: Kültürlerarasılık-Kalkınma

Politik ve ekonomik olanı, mono-kültürel (tekçi) kurgulayan anlayışın çevre (Umwelt) üzerinde uyguladığı baskı, özerkliğin varoluş temellerini temelden parçalar. Bu baskının savuşturulma yollardan biri, toplumsal eşitsizliğe dayalı kültürel rekabetin, son haddinde kültürel çatışmalara yol açan rekabetçi kültür anlayışının kaldırılması ve de kültürler arası diyaloga yer açmaktır.

Kültür ve Ekoloji hipotezi, özerkliğin doğal çevreyle nasıl ilişki kurduğuna ve de özerkliğin kültürel arka plâna dayalı politik ekonomik etkinlikler arasındaki çerçeveye dayanır. Buna göre tüm sistemler açıktır ve bir sınırı bulunmaz. İster toplumsal ister ekonomik olsun katı, değişmez ve geçirgen olmayan bir sınır yapısına sahip olmadığından başka sistemlerden etkilenir ve bunları etkiler. Bilgi, davranış biçimleri ve iletişimin yaygınlaşması, sistemlerin mevcut sınırlarını aşar. Bu anlamda özerk topluluğa yararlı bilgiler, özerklik sistemine entegre edilebilir ve bu kültürel ve ekolojik gerçekliğe uygun biçimde olmalıdır.

Sonuç olarak kültür-ekoloji ilişkisi, çevreyle uyumluluk ve başka kültürlerin ve bilgilerin içe alımı için açıklık anlamına gelir. Özerklik sistemine dışarıdan gelen ve topluluk için faydalı bilgiler, etkilenmeler topluluğun kendi değerleri doğrultusunda adapte edilir. Farklı dünyaların kendi dünyasına aktarımı karşılıklılık esasına dayanır. Ancak bu örneğin teknolojinin/tekniğin pragmatik bir devşirilmesi anlamına gelmez.

2.4.7. Teritoryum Hipotezi

İlişki: Teritoryum-Özerklik

Çokkültürlü özerkliğin önemli boyutlarından bir tanesi "vatan" olarak görülen mekânın nasıl korunduğu, düzenlendiği ve üretildiğine dair eko-kültürel bir anlayışın hakim olmasıdır. Bu, özerkliğin sürdürülebilir olmasını belirler. Bu ilişkiden hareketle Gabriel, şu hipotezi formüle eder: Özerk toprak veya özerk öznenin kontrol ettiği belirli bir bölge ne kadar geniş olursa, doğal kaynakların yok edilme tehlikesi de o kadar az olur ve buna bağlı olarak özerk sistemin sürdürülebilirliği o derece güçlü olur. Belirli bir toprağın özerk özne tarafından yeniden kazanılabilmesi için üç önemli faktör rol oynar. Birincisi, doğal kaynakların kullanımına dair özgün bir bilginin, yerel bilginin (local knowledge) olmasıdır. İkincisi, kültürel olarak tanımlanmış bir topluluk refahı (social capital) temelinde gelişen bir toplumsal bütünleşme ve üçüncüsü ise karar süreçlerinde siyasal bağımsızlık.

Yerli toplulukların kültürel ve kolektif mirası, doğayla uyumlu, biyolojik çeşitliliği ve doğal kaynakları koruyan koruyucu bir değer anlayışına dayanır. Bu değer, yerli toplulukların kolektif, yerel bilgilerine dayanır. Yerel bilgiyle yoğrulmuş bu koruyucu değer mantığı, doğanın metalaştırılmasına dönük neoliberal ekonomik değer mantığıyla tamamen zıtlık içindedir. Bu bağlamda teritoryum ve yerel bilgi bir bütünlük oluşturur ve bu bütünlük doğayla kurulan ilişkiyi temelden belirler. Yerel bilgi aynı zamanda, toprağın nerede başlayıp nerede bittiği sınırının belirlenmesinde de rol oynar.

Örneğin amazon halklarında teorik anlamda sınırsız bir teritoryum (Tierra) bilinci bulunmakta iken daha geniş alanlarda dağınık yaşayan yayla yerlilerindeki teritoryum bilinci ise, sadece ekonomik etkinlikte bulundukları alanla sınırlı olmaktadır. Bu bakımdan farklı teritoryum biçimleri bulunmaktadır. Örneğin Nikaragua özerklik yasası, açık biçimde teritoryuma dayalı olmakla birlikte buradaki yerli toplulukların örgütsel yapılarını gözetmez, oysa bu yapılar özerklik sürecinin yapısal parçalarıdır. Bu anlamda teritoryum üzerindeki entelektüel ve kolektif mülkiyetin korunması için yasanın yeterli bir araç olduğu söylenemez. Meksika ve Ekvator örneğinde ise teritoryum, topluluğun başladığı ve bittiği sınıra kadar uzar.

Munting'e göre özerklik farklı biçimlerde şekil alabilir ve bu fark teritoryal alana ilişkindir. Nikaragua'da olduğu gibi büyük teritoryal alanlar olduğu gibi kimi zaman sadece topluluğun beşeri büyüklüğünden daha küçük alanlar ya da Meksika Mixe özyönetim örneğinde olduğu gibi daha büyük alanlar söz konusu olabilmektedir (Munting 2005: 130).

Sonuç olarak farklı kültürel, kolektif mirasla aktarılan yerel bilgiye dayanan değer mantığı, toprağı farklı biçimlerde görmektedir. Bununla birlikte toprak, topluluğun kurumsal örgütsel yapısını oluşturur ve bu nedenle özerkliğin yapısal öğesidir. Toprak, topluluk sınırını belirleyen doğal yaşam alanıdır. Toprak sadece ekonomik kaynakların kullanılması anlamına gelmez, bir ulusa, politik ve kültürel topluluğa ait olmanın da mekânıdır. Toprak, geçmişin ve geleceğin bugünde yaşandığı kurucu bir mekan; komünal, kolektif ve kültürel değerler temelinde ise kurulan mekandır. Kurulan bir alan olarak tertitoryum, komünal mekandır (Munting 2005: 130).

2.4.8. İyi Yönetim Hipotezi

İlişki: Çatışma yönetimi-siyasal özerklik

Özerk bölgeler için kendi iç sorun ve anlaşmazlıklarının çözümünde ne tür araçlar söz konusu olabilir? Sorun ve anlaşmazlıklar ulus devletin geçerli pozitif hukuk yöntem ve araçlarıyla mı yoksa yerel ve örfi hukuk normlarıyla mı çözüme kavuşturulmalıdır? Gabriel'e göre iç sorun ve anlaşmazlıkların çözümünde yerel ve örfi hukuk, bir özerklik sistemini sürdürülebilir kılar. Buna göre iyi yönetim, iç hukuk sisteminin ne ölçüde seferber edildiğiyle yakından ilişkilidir. Tersi biçimde ise, yani ulus devletin hukuk sisteminin veri alınması özerkliği zayıflatan bir unsurdur.

Yerel ve örfi hukukun kullanımı pek çok hukuk uzmanına göre işlevsel ve faydalı bir araçtır, çünkü bu sistem kültürel gerçekliği bir ulus devlet hukuk sisteminden daha iyi tanımaktadır. Gabriel'e göre yerli özerklik modellerinde işletilen örfi hukuk sistemi, sorunları daha kolay çözebilmektedir, çünkü bu sistemde işlenen bir suçun sonuçları "ceza" yoluyla değil uzlaşma/barıştırma (Versöhnen) yoluyla telafi edilmeye çalışılmaktadır. Gabriel, bunu adaleti yargıç gücüyle sağlamaya çalışan "cezalandırıcı adalet" (retributive justice) anlayışından farklı, "onarıcı adalet" (restorative justice) olduğunu söylemektedir. Bununla adalet, arabuluculuk vasıtasıyla mağdurun zararının telafi edilmesi, onarılmasıyla sağlanmaya çalışılmaktadır (ibid., s. 276).

Onarıcı adalet yönteminde kavgalı veya sorun yaşayan taraflar çözüm sürecine dâhil edilerek sonuçta her iki tarafında kabullendiği bir sonuca ulaşılır. Bu işlemde fail, yol açtığı zarar ölçüsünde mağdura bir hizmet yapmakla sorumlu kılınır. Örneğin bir cinayet olayında fail, mağdurun ailesine bakmak ve ihtiyaçlarını karşılamakla "cezalandırılır". Örfi hukuk, katılımcı ve kamuya açık tartışma yöntemiyle demokratik bir özellik göstermekte ve özerklik sisteminin sürdürülebilirliğine katkı sunmaktadır. Gabriel, bu çerçevede şu hususların önemine vurgu yapıyor:

- Özerk bölgeler, yargıç/hakim yetki ve becerilerine kavuşma yolunda çalışmalar yürütmeli ve bunlar ulus devletin anayasasına girebilmeli.

- Örfi hukuk sistemi ulusal hukuk sistemi tarafından tanındıktan sonra arabulucuların eğitimi, eğitim sistemiyle de desteklenmeli

- Özerk bölgeler arası veya topluluk üyesi ile özerk bölge görevlileri arasındaki sorunların çözümünde karma komisyonlar hayata geçirilmeli.

- Siyasal, ekonomik ve sosyal haklar, yerel halkın kendi öz anlayışı temelinde geliştirilmeli ve bu anlayış ulusal hakimler ve yasa koyucular tarafından tanınmalı.

2.4.9. Ekonomi-Ekoloji Hipotezi

İlişki: Ekonomi-Ekoloji

Ekonomik kaynakların nasıl kullanıldığı, nasıl paylaşıldığı ve piyasa mekanizmalarının yerel ve kültürel gerçeklikle nasıl uyumlu hale getirildiği ekonomi-ekoloji ilişkisi ve özerkliğin sürdürülebilirliği açısından önem taşır. Kaynakların yerel karar süreçleriyle değil de piyasa güçleri tarafından belirlenme ve kullanım derecesi özerkliğin sürdürülebilirliği üzerinde doğrudan etki gösterir. Başka deyişle ekonomi-ekoloji ilişkisi, farklı toplumsal anlam dünyalarının ne oranda gözetildiğine ilişkin bir boyuttur. Ekonomik eylem ve algılar, yansımasını bu farklı anlam dünyalarında bulur. Gabriel'e göre farklı anlayışları içinde barındıran dört anlam ve eylem dünyası bulunur.

Umwelt (çevre-dış dünya), burası zaman ve mekânın karşılıklı paylaşıldığı dünyadır. *Mitwelt (ortak dünya)*, düşünceler, planlar ve karar süreçlerinde ötekinin göz önünde tutulduğu dünyadır. *Vorwelt (geçmiş dünya)*, tarihsel olarak geçmiş olan, ancak hatıralarda canlı olan, ataların şimdiki zaman dünyası. *Folgewelt (gelecek dünya)*, gelecek kuşakların karar süreçlerinde daima göz önünde tutulduğu dünyadır. Bu sosyal dünyaların yapısal analizleri göstermektedir ki yerel toplulukların farklı mekan-zaman algısı hem kendi yaşamlarının kökleşmesi hem de bağımsız bir toplumsal hareket alanı olması üzerinde etkilidir. Piyasa güçlerinin kullandığı ve kontrol ettiği bir toplumsal

dünyada, bu farklı dünyalar gözetilmez, bu açıdan ise kaynakların sürdürülebilir kullanımı hem mekânsal hem de zamansal olarak güvence altında değildir.

Başka deyişle, piyasa mekanizmalarının denetimi ve kontrolü, hem kültürel hem de siyasal özerkliğin zayıflamasına ve de ekolojik dengenin parçalanmasına yol açmaktadır. Nikaragua'nın Kuzey Atlantik Kıyısı özerk beldesi Porto Cabezas'daki maden işlerinde olduğu gibi topluluğun piyasa mekanizması içine sokulması kültürel açıdan yerli halkı çökertmiştir. Benzer biçimde Ekvator amazon bölgesinde petrol şirketlerinin yaygınlaşmasıyla buradaki yerli halkın yaşam kalitesi düşmüş ve de kültürel açıdan bozulmuştur.

Kaynakların piyasa güçleri tarafından kontrolünün Umwelt, Mitwelt ve Folgewelt üzerindeki yıkıcı etkisi, muhafazakar bir yorumla özerk bölgelerin tamamen piyasadan çıkması, piyasaya kapanması olarak yorumlanmaz. Gabriel, yapılması gerekenin daha ziyade piyasa mekanizmalarının özerk bölge yerli halkı tarafından kabul edilebilir bir düzeye getirilmesi olduğunu belirtir. Bu anlamda çokkültürlü bir özerklik modelinde öncelikli ve önemli olan piyasanın ehlîleştirilmesidir. Bu, yereli ve insan ihtiyaçlarını piyasanın belirlemesi değil, tersine yerelin ve insan ihtiyaçlarının piyasayı belirleyebilmesi, piyasanın her dört toplumsal dünyayı gözeten anlayış tarafından belirlenebilmesidir.

Bu çerçevede Gabriel, piyasa-kültür zıtlığını aşabilmek için şunların gerekli olduğunu belirtir:

- Piyasa mekanizmaları, kültürel, yerel, geleneksel gerçekliklere uyumlu hale getirilmeli, tersi biçimde bunlar piyasa mekanizmalarına bağımlı hale getirilmemeli.

- Piyasayı insanileştirebilecek, insan ihtiyaçlarına uyumlu hale getirebilecek bir kültürel uyumluluk kod sistemi geliştirilmelidir.
- Yerelin dünya görüşünü içeren, sürdürülebilirlik kriterini pragmatik ve uygulamalı bir biçimde öğretecek kültürlerarası eğitim sistemi geliştirilmeli.
- Devletle müzakere aşamasına gelindiğinde uluslararası şirketlerin serbest hareketini kısıtlayıcı hukuki önlemler ulus devlet düzeyinde talep edilmeli.

2.4.10. Kırılganlık Hipotezi (Instability)

İlişki: Özerklik-neoliberal devlet

Çokkültürlü özerkliğin varlığı sürdürülebilir kalkınma için bir garanti olarak görülebilir mi? Dünyanın mevcut politik ve ekonomik koşulları altında çokkültürlü özerk bir sistemi kırılgan ve istikrarsız kılan en önemli unsurlar nelerdir?

Çokkültürlü özerklik sisteminin istikrarsızlığına ve kırılganlığına yol açan en önemli faktör ulus devlet ve neoliberalizmdir. Ulus devletlerin ve neoliberalizmin özerkliği tanımaması ve reddetmesi zorunlu olarak istikrarsızlığa yol açmakta, bunlar karşısında özerklik zayıflamaktadır. Çokkültürlü özerkliğin, dünyada devam etmekte olan çatışmalara, sorunlara ve krizlere bir cevap olma gücü, ulus devletleri ve neoliberalizmi karşısına almak için yeterli neden oluşturmaktadır. Çokkültürlü özerklik bu anlamda, tarihsel hegemonik bir toplumsal formasyona dönüşmüş olan Avrupa aydınlanmacılığın yayılmasına, bunun ilerlemeci, düz çizgisel tasavvuruna ve de ikili (duality) zıtlıklara dayalı mantığına karşı bir alternatif, bir prototip sunabilmektedir. Dünya hala aydınlanmanın yıkıcı aklının doğurduğu sorunlarla boğuşmaya devam ederken bu koşullar altında bir çıkışın mümkün olup olmadığı sorusuna özerklik bağımsız ekonomik, toplumsal ve politik yapıların inşasıyla bir cevap vermektedir. Bu yapılar kendi etnik sınırlarını aşan bir süreç olarak bir tikel evrensellik iddiası üzerinde yükselmekte, tekliği, benzeşmeyi ve bütünleşme anlamını barındıran Avrupa

evrenselciliğine (universalism) karşı, çokluğu, çoğulluğu ve farklılığı temel alan yeni bir "pluversalism" (çoklu-evrensellik) iddiasını ön plana çıkarmaktadır.

Bugün en bilindik modellerini Latin Amerika örneklerinde bulduğumuz bu süreç, kendi özerklikleri için mücadele yürüten özneleri doğurmuştur. Özerklik talep ve hareketlerinin geçici bir durum mu olduğu, yoksa benzer hareketlerin artacağı bir sürece doğru mu evrileceği sorusu şimdilik kestirilemez. Gabriel'e göre bu örneklerin sürdürülebilir olup olmadığını tarih gösterecek ve bu ise özerkliğe karşı güçlere verilen mücadeleye bağlı olacaktır. Ancak pek çok şey, özerkliğin sürdürülebilir olduğuna dair işaretler taşımaktadır: Doğal kaynakları koruyor, toplumsal yapının atomize olmasına ve yalnızlaşmasına yol açmıyor ve de nüfusun önemli bir kesimini karar süreçlerinden dışlamıyor. Bununun yanı sıra, yetersiz ekonomik bağımsızlık ve de devletlerin bu modelleri tanımaması, özerkliğin istikrarına ve sürdürülebilirliğine karşı işleyen işaretler olarak görülebilir.

2.5. Sonuç ve Değerlendirme: Özerklik Bir Yurttaşlık Heteretopyası

Latin Amerika yerli özerklik süreçlerinden hareketle bu bölüm boyunca, özerkliğin liberal milliyetçi özerklikten farklı boyutlarını ele alıp teoride ve pratikte bu modellerin pek çok yönüne vurgu yaptık. Özerklik, öncelikle baskı altındaki halkların yerel, bölgesel ve ulusal düzeyde doğrudan demokrasinin topluluk temelinde karşılığını bulduğu politik-teritoryal alanları ifade eder (Rivas 2013: 1). Ulus devlet sınırları içinde bu alanlar, çoklu aktörlerin mücadelesiyle hem kendi içinde hem de dışa karşı açık müzakerelerle politik mekânlara dönüşür. Avrupa merkezli evrenselciliğe karşı, çoklu evrensellik (pluriversium) ve kültürlerarasılık temelinde, dekolonyal bir yaşam bu mekânlara taşınır. "Burjuva Toplumu"nu teoride ve pratikte bir karşıtlık (anti) siyasetinden öte, alternatif (alter) kurumsallaşmalara dönük "kurucu siyaset"le aşındırır. Ve nihayetinde özerklik, liberal olmayan ve ulus devletçi olmayan bir temelde ekonomik olanı, politik olanın emri altına sokarak kapitalizmi ehlileştirir.

Özerklik, her ne kadar kurucu öznelerce belirli bir bölge için değil bir ülkenin tamamı için talep edilse de pratikte özerkliğin, çoğunlukla bir ülkenin sadece belirli bir bölgesi ve alanıyla, genellikle etnik, ulusal ve kültürel farklılıkla karakterize olan küçük bir bölge ve nüfusla sınırlı kaldığı görülmektedir. Bu sınırlılığa karşın, günümüz siyasal atlasına baktığımızda, bir taraftan ulus devlet egemenlik sistemi içinde özerk bölgelerin bir istisna olmadığı ve diğer taraftan günümüzde özerkleşme yolundaki taleplerin ve eğilimlerin daha da güçlenerek artmakta olduğunu söyleyebiliriz. Her halükarda, gerek Latin Amerika yerli örneklerinde gerekse mahalle, sokak veya işgal alanları biçiminde olsun, özerk bölge ve alanlar, bildiğimiz, gördüğümüz, yaşadığımız veya tanıdığımız şehirlerden, kasabalardan ve köylerden oldukça farklı politik, ekonomik ve toplumsal yaşam biçimlerine ve kurumlara sahiptir.

Yaşadığınız modern mekanlardan çıkıp özerk bir alana ayak bastığınızda sizi burada ilk olarak …özerk bölgesi/toprağı/belediyesi/yönetimi biçiminde levhaların veya afişlerin karşılama olasılığı yüksektir. Herhangi bir fiziksel sınırın çoğunlukla olmadığı ancak yol aldıkça geldiğiniz yerden, tanıdığınız ve bildiğiniz mekânlardan farklı olduğunu görmeye başlarsınız. İlk olarak farklı bir gramere rastlarsınız ve yol aldıkça politik gramer de değişmeye başlar. İlerledikçe hiç de alışık olmadığınız bir dünyaya doğru gittiğinizi duyumsar, burada işlerin "yolunda gitmediğini" ya da bildiğinizden farklı bir biçimde "yolunda gittiğini" görürsünüz. Etrafınızda, bu bölgede paranın geçerli olmadığı; bu bölgenin ordudan, polisten arındırılmış olduğu biçimindeki bilgi afişleri, levhaları görebilirsiniz; vergi dairelerinin, bakanlıkların, müdürlüklerin yerini, mahalle ve yurttaş inisiyatifleri, konseyleri ve meclisleri almıştır. Kimsenin kimseyi yönetmediği, herkesin herkesi yönettiği bir bölgedesinizdir artık. Ekonomik, politik ve kültürel hiyerarşiler yeniden üretilmez, hiyerarşi yerini bir tür eşitler arası birlikte yaşama bırakır. Büyük marketlere, alış veriş merkezlerine artık burada rastlanmaz, bir yerden bir yere sürekli hareket halindeki insan kitleleriyle karşılaşmazsınız. Bölgede zaman da farklıdır, geldiğiniz kentlerdekine benzemez. Zaman yavaşlar, insanlar yirmi dört saate göre bir yaşam kurmaz; haftalar ve aylar, bayramlar ve tatiller değişir. Belki, bu zaman anlayışına bağlı bir biçimde doğanın, toprağın, çevrenin saygıyla korunduğu, daha "doğal" olduğu dikkatinizi çeker. Burada doğa, yan yana, birlikte yaşanılan canlı bir varlıktır artık; toprak kimsenin değil herkesindir, ataların mirasıdır, geçmişin ve geleceğin şimdiki zamana taşındığı yerdir.

Özerk bölge ve mekanlar, içinde yaşadığımız uygarlığın ekonomik, politik ve toplumsal kurumlarına karşı alternatif olma ve bunlara meydan okuma özelliğine rağmen şimdilik çok geniş alanlara yayılmış değildir. Tersine, "başka bir dünya mümkün" mottosunun belirli ve çoğunlukla sınırlı, küçük bir bölgede yaşam bulduğu

mekânları imlemektedir. Bu yönüyle özerk bölgeler, modern dünyanın bilindik kentlerinden; temsil biçimlerinden; ekonomik ilişkilerinden ayrışmaktadır. Ancak bu, özerk bölgelerin modern toplumların kucağında, modernleşmeye uyum sağlayamamış, "geri kalmış bölgeler" ya da "geleneksel köy" olduğu anlamına da gelmez. Özerk bölge ve mekânlar, ne modern toplumların büyük şehirlerine ne de bunların yuttuğu kırsal alan mekânlarına benzer. Bilakis, bunların ötesinde veya ilerisinde bir yurttaşlık biçiminin hayat bulduğu, modernliğin hegemonik resmine sığmayan; bu hegemonyayı bozan, genel resmi bulanıklaştıran, kendi işleyişi, normları, kuralları olan alanlardır.

Tüm bu farklılıklarıyla özerk bölge ve mekânlar, Murray Bookchin'in (1999) betimlediği çerçevede meclislere, konseylere, konfederal birliklere dayanan klasik Antik Yunan ya da orta çağ kentlerinin, İtalyan kentlerinin sahip olduğu yurttaşlık nüvelerine sahip heteretopyalardır[50]. Kapitalizmin, ulus devletin ve temsili demokrasinin egemen sistemler olduğu koşullarda özerk mekânlar, kendine özgü kurumları ve toplumsal sistemiyle, farklı yurttaşlık rejimiyle birer "yurttaşlık heterotopyası"dır.

Murray Bookchin, genel olarak toplumsal ekoloji araştırmalarında politikanın, "devlet yönetiminden", kentin "kentleşmeden" ve de yurttaşlığın "seçmen ve vergi mükellefi" olmaktan kurtarılmasıyla demokrasinin, demokratik ruhuna uygun bir toplumsal yaşamın gelişebileceğini göstermeye çalışır (Bookchin 1999). Ulus devlet ve kapitalizmin gelişmesi karşısında, Bookchin'in eko-topluluklar olarak gördüğü kentler gerilemiş olsa da, günümüzde hala kimi bölgelerde (New England gibi) karşımıza çıkan kasaba ve kent meclisleri bir tarafta, siyasetin yerelleşmesi ve yurttaş katılımı yönünde yükselen talepler diğer tarafta, katılımcı yurttaşlığa dayalı kentlerin yeniden

[50] Heteretopya kavramı için bkz. Michel Foucault (1967), "Andere Räume". Foucault heterotopyayı, ütopyaların tersi ve ütopyaların fiilen gerçekleşmiş türleri olarak, toplumların kuruluşunda şekillenen, kendine özgü işleyiş ve kuralları olan farklı, gerçek ve fiili mekânlar olarak tanımlar.

canlandırılabileceğinin işaretleridir. Ona göre, kent Antik Yunan'dan beri politikanın ve yurttaşlığın mekânıdır. Henri Lefebre'ye atıfla kent, bir "mekan sistemi" olup bireyleri etnik ve dinsel aidiyetlerinden çıkarıp "evrensel yurttaşlar kitlesine (civitatis) dönüştüren tek ve en önemli etmendi" (ibid., s. 18). Bu mekanlarda kent sakinleri, doğayla uyum içinde yaşar; insanın öz-bilincini geliştiren kurumlar yaratır; yeni bir rasyonalite ortaya çıkar; seküler bir kültür gelişir; bireysellik doğar; kurumsal özgürlük formları ortaya çıkar (ibid., s. 17-18). Kadınları, yabancıları ve köleleri dışlamasına karşın Antik Yunan kentleri konfederal birlikler oluşturması, yurttaşlığın gündelik hayatta yaşandığı *agorası* ve kararların tartışıldığı *ekklesia* adındaki meclisiyle kent sakinlerini kendi topluluklarını yöneten aktif katılımcılara dönüştürmüştür (ibid., s.20). Yasa yapmak, halk meclislerinin (ekklesia) asli görevlerinin başında gelir. Yurttaş ise yaşadığı kente büyük bir sadakat ve sevgi ile bağlı olan sakinlerdir (ibid., s. 34). Yurttaş aynı zamanda, katılımcı olmanın gerektirdiği yetileri sürekli öğrenmeye açık, kişisel gelişimi (*paidea*), otonom olmayı, akılcılığı ve de yurttaşlık sorumluluğu ve ideallerini içinde barındırır (ibid., s. 91). Kamu çıkarı, yurttaşlık idealinin merkezinde olup, "zorunluluk alanından" kurtulmuş bireyleri ve kamu çıkarına uygun şekilde davranan üyelerin eğitimini gerektirir.

Bu yurttaşlık ideali günümüzde büyük oranda ortadan kalkmış olsa da tamamen yok olup gittiği söylenemez. Elbette bu yurttaşlık mekânlarını yeniden yaşatmak bir ütopya olabilir. Ancak Bookchin, "yerel yönetim yurttaşlığına" dayalı bir toplumsal ekolojinin ütopik olmadığını, günümüzde bunun imkanlarının mümkün olduğunu belirtir. Bunun için Bookchin, konfederasyon anlayışına dayalı bir yerel yönetim programı önermektedir. Buna göre, siyasete yerelden başlamalı; "yerel seçimler" yoluyla küçük adacıklar, mevziler artırılmalı. Yurttaşlığın aleyhine olan ulusal ve bölgesel seçimlere girilmemeli. Yurttaş, seçmen ve vergi mükellefi olmaktan

çıkarılmalı, politika devlet idaresinden kurtarılmalı. Politik yaşamın gerçek birimini, öz-yönetime sahip yerleşimler oluşturmalı. Bu yerleşimlerde, köy, mahalle ve kent meclisleri oluşturarak politika yurttaşın doğrudan katılımına ve yönetimine açılmalı. Belirli türden bir yaşam sürdürebilmek için, karşılıklı dayanışma güçlendirilmeli, statü eşitsizlikleri kaldırılmalı, öz-yeterlilik (otarşi) geliştirilmelidir. Böyle bir yerel yönetim ekonomik, mali ve idari kurumları da gerektirdiğinden, "Halkın Bankası" türünden finans araçları oluşturulmalı; tarım ürünlerini doğrudan (tüccarsız) tüketiciye ulaştıracak mekanizmalar geliştirilmeli; takas sisteminin kullanımı yaygınlaştırılmalı; karşılıklı yardımlaşma ağları kurulmalı ve kamu arazileri yerel bahçecilik kullanımına açılmalı. Bookchin ne öz-yönetimin, ne de öz-yeterliliğin demokrasi için her zaman yeterli olmadığını belirtir, ancak bunların bir başlangıç olabileceğini söyler (ibid., s. 367).

Hardt ve Negri'nin de belirttiği üzere, nasıl ki erken dönem Avrupa ve Kuzey Amerika'sında doğrudan demokrasinin Atina şehir devletleriyle sınırlı olduğu ve modern ulus devletlerin geniş toprakları üzerinde imkansız olduğu söyleniyorsa bugün de benzer biçimde demokrasinin küresel çapta imkansız olduğu ancak ulus devlet dahilinde işleyebileceği söyleniyor (Hardt ve Negri 2011: 254). Hangi dönem olursa olsun, daha fazla demokrasi talep ve ısrarı her defasında karşısında duran güçleri bulmuştur. Bugün özerklik deneyimleri ve özerk mekânlar, sergiledikleri farklı türden bir yurttaşlık rejimiyle daha fazla demokrasinin ne küresel ölçekte ne de yerel ölçekte imkânsız olmadığını göstermektedir. Daha fazla demokrasi, katılımcı demokrasi seçeneği Gabriel'in de (2005a) belirttiği gibi bugün Latin Amerika yerli halkının kolonyalizme, neokolonyalizme ve ulus devlete karşı mücadelesinde reel sosyalizme alternatif bir seçenek olmaktadır. Bu seçenek, özerklik aracıyla kültürlerin eşitliğine ve dayanışmacı bir ekonomiye dayanmaktadır. Bu mekânlarda kurumsal temsili demokrasi araçları radikalleştirilip aşılır; siyaset ve siyasal temsil ayrımı ortandan kalkar; dikey ve

bürokratik yapıların oluşmasına izin verilmez; topluluk lideri topluluğun politik iradesinden öte, bu iradenin sözcüsü olarak görülür; siyasal katılım seçim ritüeliyle sınırlandırılmaz, açık tartışma süreçleriyle topluluk kararları için öneriler tartışmaya sunulur (Gabriel 2005a: 33-37).

Sonuç olarak, tabanın, yerelin, topluluk kararının ve ihtiyaçlarının gerçekleştirilmesine dönük demokrasi anlayışının işlediği özerk bölge ve mekanlar, bu demokrasi anlayışı gereği salt bir desantralizasyon (adem-i merkezileşme), idari bir öz-yönetim olarak görülemez. Ancak bu demokrasi anlayışının bulunduğu ülkelerde genel olarak devletlerin idari bir desantralizasyon reformu çabasına girdikleri, toplulukların idari ve finansal özerkliği için yasal çerçeveler oluşturma eğilimi taşıdığı da belirtilmelidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KÜRT SORUNUNDA SİYASAL ÇÖZÜM ARAYIŞI VE DEMOKRATİK ÖZERKLİK

Giriş

Kürt sorununun çözümü çerçevesinde "demokratik özerkliğin" tartışılmaya başlanması oldukça yenidir. 1999 yılında uluslararası bir tertiple yakalanıp Türkiye güvenlik güçlerine teslim edilen PKK lideri Abdullah Öcalan'ın, mahkemeye sunduğu ilk savunmalarından itibaren, Kürt Sorunun anayasal ve demokratik yöntemlerle çözülebilir olduğuna ilişkin güçlü "demokratik çözüm" ve "birlikte yaşam" vurgusunu, başlangıç noktası olarak görebiliriz. Her ne kadar "demokratik özerklik" kavramı, Öcalan'ın 31 Mayıs 1999'da başlayan yargılanmasında mahkemeye sunduğu ilk savunmada karşımıza çıkmasa da Öcalan bu savunmasında "demokratik çözüm hakkıyla uygulanırsa otonomi, federasyondan bile daha başarılı ve gerçekçi bir model olma yolundadır" (Öcalan 1999: 32) diyerek Kürt Sorununun çözümünde özerklik seçeneğine dikkatimizi çekmiştir. Ancak bunun "nasıl bir özerklik olacağı?", "teorik ve politik içeriğinin ne olduğu?" gibi soruların cevabı için birkaç yıl daha gerekecekti. 1999'dan bu yana Öcalan, İmralı Cezaevinde binlerce sayfaya ulaşan savunma ve kitap kaleme alıp bir yandan demokratik özerkliğin teorik ve politik çerçevesini tartıştı ve diğer yandan bir uygarlık tarihi eleştirisiyle içinde bulunduğumuz kapitalist uygarlığa alternatif "demokratik modernite" tezini öne sürdü.

Öcalan'ın ele aldığı çerçevede demokratik özerklik, Kürt siyasal hareketinin temsilcileri yoluyla Türkiye siyaset gündemine değişik tarihlerde giriş yaptı ve en güçlü karşılığını 14 Temmuz 2011'de Demokratik Toplum Kongresi'nin (DTK) "demokratik özerklik" ilanıyla buldu. Bununla birlikte gerek Kürt siyasetçileri gerekse Kürt kurumları, farklı dönemlerde yaptığı açıklamalarla ve de kamuoyuna sunduğu belgelerle demokratik özerkliği gündemde tutmayı sürdürdü. Bunlar arasında DTK'nın 2010'daki

"Demokratik Özerk Kürdistan" taslak metni; 2012'deki "Kürt Sorununun Çözümü için Demokratik Özerklik" metinleri; Anayasa Mahkemesi tarafından 2009'da kapatılan Demokratik Toplum Partisi'nin (DTP) "DTP'nin Kürt Sorununa ilişkin Demokratik Çözüm Projesi" (2008) kitapçığı ve BDP'nin "Özgür Demokratik Yerel Yönetimlerle Demokratik Özerkliğe" (2010) kitapçığı sayılabilir.

Demokratik Özerklik, Türkiye kamuoyunda artık bilinen bir kavram olmakla birlikte kavrama daha çok Kürt tarafı sahip çıkmakta ve buna ilişkin tartışmalarını sürdürmektedir. Kürt siyasal hareketi demokratik özerklik adıyla bir yandan (yeni) bir toplumsal inşanın kurumsal temellerini atarken diğer yandan ise ulusal ve uluslararası düzeyde geniş katılımlı konferans, sempozyum veya çalıştaylarla demokratik özerklik tartışmaya devam etmektedir[51]. Buna karşın Türkiye tarafında ise demokratik özerklik ne siyasi aktör, parti ve akademik çevrelerde ne de Kürt Sorununun çözümünde doğrudan sorumlu devlet kurumlarınca yeterince ilgi görmüştür. Bu, ya "otoriter bir çözüm modeli", "devleti bölme stratejisi" olarak reddedilmiş, ya da belirsiz, eksikliklerle dolu[52], özgün olmayan, Kürt Sorununu çözmekten uzak şeklindeki eleştirilerle kısıtlı bir çerçevede tartışılmıştır.

---

[51] DTK ya da BDP öncülüğünde Demokratik Özerklik pek çok defa sempozyum, konferans ve çalıştayların konusu olmakla birlikte uluslararası düzeydeki en önemli organizasyon 3-5 Şubat 2012 tarihinde Almanya'nın Hamburg eyaletinde yapılmıştır. "Kapitalist moderniteye karşı alternatif konseptler ve Kürtlerin arayışı" başlıklı konferansa Antonio Negri, Immanuel Wallerstein gibi tanınmış düşünürlerin yanı sıra küreselleşme ve kapitalizm eleştirileriyle bilinen pek çok akademisyen ve araştırmacı davet edilmiştir. Konferansta sunulan bildirilere şu linkten ulaşılabilir: http://networkaq.net/turkce.html

[52] Demokratik Özerkliğin, Kürt tarafında dahi üzerinde uzlaşılamamış bir çözüm modeli olduğu, tamamlanmamış ve eksikler barındırdığı yönündeki bir eleştiri için bkz. Mesut Yeğen (2011), "Son Kürt İsyanı", s. 93-100. Bunun yanı sıra Demokratik Özerkliğin, 19.yy Marksizm'den esinlenen otoriter, totaliter bir model olduğu, gerçekleşmesi ve Kürt Sorununu çözmesi imkansız bir "ütopya" olduğu yönündeki genel kanaati ifade eden bir yazı için bkz: Erol Kurubaş (2012), "Demokratik Özerklik ya da

Öcalan'ın 1999 yılından bu yana geliştirdiği çerçevede demokratik özerklik, bugün BDP, DTK, PKK legal ve illegal siyasal aktörleri başta olmak üzere Kürtlerin içinde yer aldığı pek çok sivil toplum, sendika, dernek, belediye gibi kurumlarınca talep edilmekte ve savunulmaktadır. Bu çizgideki Kürtler için demokratik özerklik, ortak söylem ve politika üretmenin bir zemini konumuna gelmiştir. Tabandan en üstteki siyaset yapıcılarına kadar, demokratik özerklik talebi etrafında sıkı bir söz birliği oluşturulmuştur. Öcalan, demokratik özerkliği "hakim etnisiteli devletlerle ortak bir siyasi çatının altında yaşamanın asgari koşulu" olarak görmekte (Öcalan 2012: 435); BDP ve DTK program ve tüzüğünde demokratik özerkliği Kürt Sorununda bir çözüm seçeneği olarak savunmakta; BDP'li belediyeler yerel yönetim idealini ve anlayışını demokratik özerkliğe göre yürütmekte; köy, mahalle ve kent meclisleri demokratik özerklik anlayışına göre örgütlenmekte ve çalışmalarını yürütmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde demokratik özerklik, ayrıntılarıyla ele alınacaktır. İlk olarak demokratik özerklik tartışması için kısa bir tarihsel bağlam sunulacaktır. Burada Kürt hareketinin nasıl "ulusal bağımsızlık" hedefinden vazgeçip "demokratik özerklik" talebine yöneldiğinin tarihsel bir seyri aktarılacaktır. Daha sonra demokratik özerkliğe ilişkin tartışmanın asıl kısmına geçilecektir. Bu kısımda demokratik özerklik, daha çok kendi teorik iddia ve kavramlarıyla, Kürt siyasal aktörlerinin nasıl tanımlayıp anlamlandırdıkları üzerinden açıklanacaktır. Burada ilk olarak Abdullah Öcalan'ın savunmalarının bir analizi yapılacaktır. Daha sonra demokratik özerklik, DTP, DTK ve BDP metinlerindeki tartışma, iddia ve söylemlerden hareketle ele alınacak ve burada demokratik özerklik üç ana eksende incelenecektir: "idari-siyasi", "liberal-demokratik""

Bir Ütopya Peşinde Koşmak", http://www.ankarastrateji.org/yazar/prof-dr-erol-kurubas/-demokratik-ozerklik-ya-da-bir-utopya-pesinde-kosmak/ (Erişim: 25.05.2012).

ve “liberter-toplumsal özgürlük” eksenleri. Son bölümde, demokratik özerkliğin inşası, özne ve aktörleri ve de kurumları somut örnekler üzerinden açıklanacaktır. Kurucu özneler olarak Kürt kimliğinin politik dönüşümü, Kadın ve Gençlik öznellikleri tartışılacak; kurucu aktörler olarak BDP ve BDP’li belediyeler, DTK, Komün ve Meclisler ve de HDK/HDP ele alınacaktır. Kurumlar olarak ise ekonomik, eğitim ve sosyo-kültürel alanlardaki örnek kurumlar ele alınıp açıklanacaktır.

1.Tarihsel Bağlam: Bağımsızlıktan Özerkliğe Tarihsel Dönüşüm

PKK lideri Abdullah Öcalan, 15 Şubat 1999’da uluslararası istihbarat servislerinin uzun süreli bir operasyonu sonucu Kenya’da yakalanıp Türkiye’ye teslim edildi. Yakalanmasından yaklaşık üç ay sonra İmralı Adasında mahkeme önüne çıkarılan Öcalan, mahkemedeki sözleriyle, yaptığı savunmayla ve sergilediği üslubuyla hiç beklenmedik bir biçimde herkesi şaşkına çevirdi. Öcalan mahkemede, yaşanan acılardan ve kendi payına düşen sorumluluktan dolayı herkesten özür diliyor; Türk ve Kürt halkının kardeşliğinden ve birlikte yaşaması gerektiğinden söz ediyor; barış için elinden gelen her türlü çabayı göstereceğini belirterek bunun için fırsat verilmesini istiyor; Türk ve Kürt halkının tarihsel ve büyük bir sorunu birlikte çözmesi gerektiğini belirtiyordu (Tekin, 2009; Kapmaz, 2011; Özcan, 2014). Kürt Sorununun çözümünün birlikte, eşit ve ortak bir yaşam temelinde, devlet topraklarında bir değişime yol açmadan çözülebileceğini; bağımsızlık ve ayrılma gibi seçeneklerin günümüz dünya koşulları düşünüldüğünde hiçte gerçekçi olmadığını ve dolayısıyla bağımsız bir Kürt devleti seçeneğinin bir çözüm olmadığını söylüyordu (Tekin, 2009). Bu sözler karşısında herkes şaşırmış, kimileri bunun bir “af dileme” ve “teslimiyet” olduğunu; kimileri ise kendini idam cezasından kurtarmak için sarf edilen sözler olduğunu düşünmüştü.

İmralı Cezaevinde kaldığı süre boyunca Öcalan, birlikte ve ortak yaşama ilişkin düşüncelerini daha kapsamlı bir çerçeveye oturtarak, bunun adını demokratik cumhuriyet, demokratik özerklik, demokratik ulus gibi kavramlarla tanımladı. Kürt Sorununun çözümünün yanı sıra Öcalan, güncel ve tarihsel pek çok siyasal konuya ilişkin de tartışmalar yaparak hem kendine özgü görüşler geliştirdi hem de alternatif bir uygarlık tezi olarak "demokratik moderniteyi" öne sürdü. Öcalan'ın kendine özgü görüşleri ve tezleri, hem Öcalan'ın kendisinde hem de Kürt Sorununa çözüm yaklaşımında önemli bir değişimin ve dönüşümün ifadeleriydi. Gerçekten de olup biten neydi? Kimilerinin iddia ettiği gibi Öcalan, bağımsızlık amacından sırf kendini kurtarmak için mi vazgeçmişti? Kürt Sorununun çözümünde bağımsızlığın gerçekçi bir çözüm olamayacağı, daha fazla demokrasi yoluyla bu sorunun çözülebileceği ve hatta hakkıyla uygulanması durumunda özerkliğin, bağımsızlıktan ve federasyondan bile daha gerçekçi bir çözüm (Öcalan 1999: 32) olduğu tespitini Öcalan, sadece kendini düşündüğü ve kendini kurtarmak için mi ortaya atmıştı? Yıllarca kendini sosyalist olarak tanımlayan Öcalan, sosyalizmden vazgeçip yerine liberal bir demokrasiyi mi koymuştu? Öcalan neden sosyalizm yerine daha fazla demokrasi demişti? Ve dahası Öcalan'ın bu çerçevede Kürt Sorununa bakışı, politik görüşleri ve önerileri gerçekten ne kadar yeniydi? Öcalan'ın aklına bu düşünceleri ve önerileri ilahi güçler mi sokmuştu? Öcalan bu fikirleri, tarihten ve teoriden bağımsız bir biçimde kendisi mi keşfetmişti? Ortada bir değişim ve dönüşüm varsa ve bunda ilahi güçler ile kişisel menfaat ve çıkarlar rol oynamadığına göre bu değişimi öyleyse nasıl görmek/açıklamak gerekir? Nasıl oldu da bağımsızlıktan özerklik seçeneğine geçilmişti? Bu "büyük dönüşümde" hangi tarihsel, toplumsal ve düşünsel faktörler etkili olmuştu?

Öcalan'ın 1999'da yakalanmasıyla birlikte, Kürt siyasal hareketinde başlayan ideolojik, politik ve kurumsal dönüşümle yeni bir döneme girildi. 1980'lerin ideolojik

ve politik söylemleriyle karşılaştırıldığında bu yeni dönemin bir "kopuş" olduğu rahatlıkla görülse de değişimin Öcalan'ın yakalanmasıyla doğrudan ilgili olmadığı, bunun daha 90'ların ortalarıyla birlikte başladığı da görülmektedir. Örneğin Seyfettin Arı (2009), demokratik özerkliğin Öcalan'ın 1994'ten sonra geliştirdiği çözüm anlayışını ifade eden bir kavram olduğunu ve öz olarak Kürt Sorununun demokratik yollardan çözümünü içeren çok da yeni olmayan bir yaklaşım olduğunu söyler (Arı 2009: 125). Yine benzer biçimde Ali Kemal Özcan (2014) da gerek Öcalan'ın Anadolu'yu Türklerin ve Kürtlerin ortak vatanı olarak gören "demokratik cumhuriyet" önerisinin ve gerekse mahkeme önünde söylediği sözde "şok edici" sözlerin yeni olmadığını, Öcalan'ın geçmişteki duruşuyla tutarlı düşünceler olduğunu belirtir (Özcan 2014: 148). Aynı biçimde Cengiz Güneş (2013) de, Kürt siyasal hareketinde Kürt Sorununa siyasal çözüm arayışının ve demokrasi söyleminin 90'ların ortalarında gelişmeye başladığını söyler ve bu anlamda 2000'den sonra gelişen demokrasi söyleminin bir süreklilik taşıdığını belirtir (Güneş 2013: 229). Ancak yine de bize göre bu değişim ve dönüşümün geçmişin ideolojik ve politik söyleminden bir "kopuş" olarak nitelendirilebilecek keskinliğe kavuşması, Öcalan'ın yakalanması sonrasıyla birlikte başlamış ve buna uygun kurumsal dönüşümler ancak 2000'lerden sonra ortaya çıkabilmiştir.

Bu bağlamda biz bu kopuşun ancak bir tarihsellik içinde okunması durumunda açıklanabilir olduğundan hareket ediyoruz. Her ne kadar toplumsal, siyasal gelişmelerde fikirler, düşünceler bu gelişmelerin gidişatını etkilese de nihayetinde fikirler, düşünceler maddi koşullardan bağımsız bir şekilde gelişip serpilmez ve tarihin akışına yön vermez. Maddi koşullar ile düşüncenin birbirine göreli özerkliğini kabul ediyor olmakla birlikte düşüncelerin, özellikle oldukça somut siyasal ve toplumsal sorunlara çözüm olarak gelişen düşüncelerin, yeni arayışların somut siyasal, sosyal koşulların değişiminden

bağımsız gelişmesi düşünülemez. Öyleyse bu durumda, bağımsızlıktan özerkliğe giden bir süreçte, 80'lerin başından 2000'lerin ortalarına kadar geçen sürede ne değişti? Politik ve ideolojik anlamda bir kopuş söz konusu mu ve bu kopuşta etkili olan tarihsel ve toplumsal gelişmeler nelerdir? Kopuşa rağmen süreklilikler, benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?

Bu sorular etrafında aşağıda ilk olarak PKK'nin ortaya çıkışı, bu dönemdeki ideolojik ve politik söylemi; ardından 90'lı yıllarla birlikte başlayan ideolojik, politik değişim ve dönüşümler ile buna etki eden gelişmeler ve de 2000'lerde gelişen ideolojik ve politik söylem ele alınacaktır. Son olarak ise Öcalan'ın yakalanma ve yargılanma süreci ele alınacaktır.

1.1.Ulusal Kurtuluş: PKK ile Bağımsızlık

1984 yılında Siirt'in Eruh ve Hakkâri'nin Şemdinli ilçelerinde yaşanan silahlı çatışma sonrası Türkiye, kökleri geçmişe uzanan en önemli sorunu karşısında yeni bir dönemece girdi. Cumhuriyet tarihi boyunca bastırma ve asimilasyon politikalarıyla "Türkleşmesi" beklenen; dil, kültür ve kimliği yok sayılan Kürtler, daha önce başvurdukları isyanlardan farklı olarak bu kez devletin karşısına 1973'ten bu yana örgütlenme ve propaganda çalışmaları yürüten silahlı gerilla güçleriyle çıktı. Önceleri adı konulamayan bu isyan, devletin resmi söyleminde ilk olarak "üç beş çapulcu" eylemi olarak ifade edildi[53]. Bu, daha sonra Türkiye'ye düşman dış güçlerin desteklediği

[53] 1984 yılında Cumhurbaşkanı Kenan Evren ve Başbakan ise Turgut Özal'dı. Başbakan Özal, olayın haberini İstanbul'da öğrenmiş ve gazetecilere yaptığı ilk açıklamada bunu "üç beş çapulcunun marifeti" olarak ifade etmişti (DİHA, 2014). Dolayısıyla bu ifadeyi ilk kullanan Özal olmuştur. Fakat bu ifade, daha sonraları devletin resmi söylemine yerleşerek kullanılmaya devam etmiştir. "Üç beş" ifadesiyle eylemi yapan grubun ciddiye alınmayacak kadar az sayıda olduğu ifade edilmek istendiyse, gerçekten de o dönemde PKK'nin silahlı ve silahsız kadro sayısının bu anlamda az olduğu söylenebilir. Karayılan'a göre bu dönemde PKK'nin Lübnan'da eğittiği kadro sayısı 285 kişiyi geçmemektedir (DİHA, 2014).

"terör eylemleri", "düşük yoğunluklu savaş" ve nihayetinde 2000'lerden sonra ise peyderpey "Kürt Sorunu" olarak kabul edilmeye başlandı. Türkiye'nin içinden geçtiği bu isyan döneminde, tahmini rakamlarla otuz binden fazla insan hayatını kaybetti; üç milyona yakın insan zorunlu göçe tabi tutuldu[54]; on yedi bine yakın insan faili meçhul cinayetlerle hayatını kaybetti; özellikle silahlı çatışmaların yoğun yaşandığı bölgelerde doğa ve canlı yaşamı tahrip edildi. Bu isyanla mücadele için devlet bütçesinin önemli bir kısmı askeri ve güvenlik harcamalara ayrıldı ve bu harcamalar Türkiye ekonomisinde önemli yaralar açtı.

1970'ler Öcalan'ın aydın ve ilkel Kürt milliyetçi kesimler olarak tanımladığı ve "1938 Dersim İsyanından" bu yana büyük bir sessizlik içinde bekleyen yarı feodal ve aristokrat Kürt aydınlarından oluşan Kürt gruplarının, Türkiye Sosyalist hareketinin içinden çıkarak siyasal alana döndüğü bir dönemdir. 1961'de kurulan Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) içinden ilk olarak "Doğu Grubu" olarak tanınan grup Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) adıyla çıkar. Daha sonra Devrimci Gençlik Federasyonu'ndan (Dev-Genç) ise Kürdistan İşçi Partisi (PKK) doğar. Bir yoruma göre bu dönemde Kürt Soluna bağlı örgütler TİP ve Dev-Genç'in yanı sıra Kürdistan Demokratik Parti'nin (KDP) de olduğu üç siyasi akımdan ortaya çıkmıştır (Özcan 2014: 144). Özcan'a göre Dev-Genç içinden doğan tek Kürt sol partisi PKK olup, Türkiye'de ortaya çıkan yirmiye yakın diğer tüm Kürt Partileri TİP ve DDKO'dan doğmuştur (ibid., s. 144).

[54] Zorunlu göç üzerine yapılan araştırmalar, gerçek sayıların tahmin edilmesinin güç olduğunu belirtmektedir. 1980 sonrası zorunlu göçe uğrayanların sayısı resmi rakamlara göre 387 bin kişi, sivil toplum örgütleri ise bu sayıyı 1,5 ila 3 milyon arasında vermektedir (Yeğen 2009: 67). Zorunlu göçe ilişkin yapılmış araştırmalardan bazıları: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (2006), "Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması"; Akdeniz Göç Der (2011), "Zorla Yerinden Edilenler İçin Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Araştırması"; İstanbul Göç Der (2008), Göç Edenlerin Sosyo-Ekonomik, Kültürel ve Psikolojik Durumları.

PKK'nin sol kökenli bir örgüt olması, Fuller ve Barkey'e göre sıra dışı bir olgudur ve bu yönüyle dönemin diğer milliyetçi Kürt hareketlerinden farklılaşır (Fuller ve Barkey 1998: 45). Başta Irak'takiler olmak üzere dönemin diğer Kürt partileri, feodal ve bölgesel aşiret yapılarına dayalıyken PKK, sol-sosyalist mücadele yürüten Türk ve Kürt gruplardan doğmuştur (ibid., s.46).

Türkiye sosyalist hareketi içindeki bir grup devrimci öğrenci, 1973 yılının Nisan ayında Ankara'nın Çubuk Barajı kıyısında bir araya geldiğinde, "Kürdistan"ın klasik bir sömürge olduğu ve ayrı bir "Kürdistan Grubu" olarak hareket etmenin gerekli olduğu tespitini yapar (Öcalan 2004: 253; Marcus 2012: 47-48). Bu dönemde Öcalan'ın etrafında daha sonraları PKK'nin kurucu kadroları arasında da yer alacak olan Haki Karer, Kemal Pir, Cemil Bayık, Duran Kalkan ve Ali Haydar Kaytan vardır (Jongerden ve Akkaya 2012: 13; Güler 2010: 12). Ancak Öcalan dışında bu isimlerden "Çubuk Toplantısı"na katılan tek kişi Ali Haydar Kaytan'dır. Müslüm Yücel, Ali Haydar Kaytan'ın anlatımınlarına referansla toplantıya katılan diğer isimlerin, Halil Aslan, Musfata Aksakallı, Musa Erdoğan ve İsmail Bingöl olduğunu belirtir (Yücel 2014: 154-155). Bununla birlikte Yücel, "Çubuk Toplantısına", Duran Kalkan ve Cemil Bayık'ın da katılmış olduğu yönündeki kimi iddiaların gerçekle bir ilişkisi olmadığını; benzer biçimde toplantı tarihinin 21 Mart Newroz'u olduğu iddialarının da doğru olmadığını belirtir (ibid).

Daha sonra APO'cular olarak anılacak olan bu grup, özellikle Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde uzunca bir süre politik ve örgütlenme faaliyetleri yürütür. Grubun en önemli faaliyetlerinden biri ise, Kürdistan devrimini örgütlemek için kitle taban çalışması başlatmak ve Kürt illerinin güncel politik yapısını öğrenmek amacıyla Kürt illerini gezmeye başlamasıdır. Bizzat Abdullah Öcalan Mart 1977'de Ankara'dan yola çıkıp Ağrı, Doğubeyazıt, Kars-Digor, Dersim, Bingöl, Elazığ, Diyarbakır, Urfa ve

Antep'e giderek burada örgütsel çalışmaların başlatıcısı olur (Öcalan 2004: 253; Marcus 2012: 59). Grup Kürt illerinde giderek taban bulmaya ve güç kazanmaya başladıktan sonra 27 Kasım 1978'de Diyarbakır'ın Lice ilçesinin Fis köyünde 22 kişinin katıldığı bir toplantıyla parti kurma kararı alınır ve 1979 yılında partinin adı merkez komite tarafından PKK olarak (Partîya Karkêren Kurdistan-Kürdistan İşçi Partisi) belirlenir (Jongerden ve Akkaya 2012: 32). 1980'li yıllarla birlikte PKK, Türkiye sınırları içinde faaliyet yürüten en önemli ve tek Kürt siyasal örgüt konumuna gelir. Kawa, Rizgari ve Ala Rizgari gibi diğer Kürt örgütlerinin sempatizanlarını da kendi safına çekmeyi başarır. 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrası PKK dışındaki diğer örgüt ve hareketleri[55] ya bölünerek ya da güç kaybederek siyasal anlamda etkisini yitirir (ibid., s. 69).

Öcalan'a göre PKK, ikinci dünya savaşı sonrası kapitalist sistem içindeki pek çok kırılmanın yaşandığı bir konjonktürde ortaya çıkar (Öcalan 2004: 254). Buna göre, kapitalist sistem 2.Dünya Savaşı'ndan kendini toparlayarak çıkmıştır. ABD dünyanın yeni hegemonik gücü olmuş, Avrupa'nın yeniden inşası başlamış, Asya'da Japonya siyasal güç olarak gelişmiş, reel sosyalist sistem güçlenmiş, 1968 toplumsal hareketiyle yeni bir zihniyet devrimi yaşanmış ve ulusal kurtuluş hareketleri de güçlenmiştir (ibid., s. 254). Öcalan'a göre özellikle Avrupa'da sistem dışı hareketler, yeni toplumsal hareketler güçlenirken sosyalist, sosyal demokrat ve ulusal kurtuluş hareketleri kapitalist sistemin yedeği olmaktan kurtulamamış, ne eşitlik ne de özgürlük vaatlerini gerçekleştirebilmiştir (ibid., s.254). 1970'lerde yeni toplumsal hareketler ve 68 Gençlik Hareketi gibi dünyada farklı sol arayışlar gücünü gösterirken Türkiye'de sol ve Kürt

[55] 1980 döneminde etkili Kürt siyasal partileri arasında anmaya değer olanları: KİP (Kürdistan İşçi Partisi), KUK (Kürdistan Ulusal Kurtuluş Örgütü), Kawa, Rizgari (Kurtuluş), Ala Rizgari (Kurtuluş Bayrağı), TKSP (Kürdistan Sosyalist Partisi), Tekoşin (Mücadele), Stêrka Sor (Kızıl Yıldız), KHP (Kürdistan Halk Partisi) ve Pêkanîn (Jongerden ve Akkaya 2012: 70)

ulusal hareketleri klasik sol ve milliyetçi eğilimleri aşamamıştır (ibid., s. 255). "Türkiye solu, Sovyet, Çin, Arnavutluk ve Avrupa komünizmi kanalından beslenirken, cılız bir aydın hareketi olan Kürt solu, ilkel Kürt milliyetçiliği ve Türk sol etiketli bir karmaşayı yaşıyordu" (ibid., s. 255). İlkel Kürt milliyetçi eğilimlere karşın Öcalan'a göre, PKK'nin ortaya çıkışı Kürt Sorununun çözümünün, klasik milliyetçi eğilimlerden kurtarma girişimiydi. Ancak gerek bu dönemin devlet merkezli sosyalizm anlayışı gerekse ulusların kaderini tayin hakkının Leninist yorumu, bu girişim önünde bir engel olmuştu (ibid., s. 256-7). Dolayısıyla bu dönemde PKK, ulusal kurtuluş söylemi üzerinden bağımsız bir Kürdistan talebini, Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkı olarak görüyordu. "PKK'nin de kuruluş amacında devletleşmek eğilimi olduğu söylenebilir. Çok açık olmasa da tüm umudunu ya mevcut devlete erişerek ya da kendilerine göre yenisini oluşturarak amaçlarını devlet yoluyla gerçekleştirmek temel bir varsayımdır" (ibid., s. 269).

Pek çok ulusal bağımsızlık hareketinde olduğu gibi PKK de bu dönemde Marksist-Leninist ilkelerden ideolojik olarak beslenmiş, ulusal bağımsızlık talebini sosyalist bir toplum talebiyle birleştirmiştir. Ulusların kendi kaderini tayin hakkının Leninist yorumu, PKK'nin de siyasal programını belirlemiş, bağımsız, birleşik, sosyalist bir Kürdistan talebiyle silahlı mücadeleye yönelmiştir. PKK'nin bu politik ideolojik duruşu, kuruluş manifestosu olarak da kabul edilen Abdullah Öclan'ın 1978'de kaleme aldığı[56] "Kürdistan Devriminin Yolu" adıyla Ekim ayında Serxwebun dergisinde

[56] Bu manifestoyu bizzat Öcalan'ın tek başına mı yazdığı ya da 1978'de Diyarbakır'da yaşadığı yıllarda yanında olan Hayri Durmuş ve Cemil Bayık'la birlikte mi kaleme aldığı sorusunun cevabı net değildir. Örneğin Özcan, manifestoyu Öcalan ve Hayri Durmuş'un birlikte kaleme aldığını belirtir (Özcan, 2014: 160). Ancak buna karşın çoğu kaynakta manifestonun tek yazarı olarak Öcalan gösterilir. Ki savunmalarında Öcalan da manifestoyu kendisinin yazdığını ve hatta ilk taslağını 1978'de Gaziantep'te hazırladığını belirtir (Öcalan 2004: 253). Serxwebun dergisinde yazarsız olarak olarak basılan manifesto,

yayımlanır (Özcan 2014: 160). Özcan, bu manifestoda öne çıkan noktaları şöyle sıralar (ibid., s. 163):

a) "Çağımız kapitalizmden sosyalizme ve proleter devrimlere geçiş çağıdır.

b) Kürdistan devletler arası bir sömürgedir.

c) Kürt halkının özgürlüğü ve bağımsızlığının elde edilmesi için ulusal bir kurtuluş mücadelesi kaçınılmaz bir görevdir.

d) Kürdistan devrimi ulusal ve demokratik bir devrim olacaktır ve uzun vadede nihai amacı, sınıfsız ve sömürücü olmayan bir topluma kesintisiz geçişi sağlayacak sosyalist bir devrim gerçekleştirmek olacaktır.

e) Devrimin siyasi hedefi bağımsız, birleşik ve demokratik bir Kürdistan kurmaktır.

f) Devrim, maddi üretimden dışlanmış vatansever gençler ve entellektüelerden ouşan bir azınlık tarafından kurulması gereken proleter bir devrimci parti tarafından yönetilmelidir.

g) Sayıca ve ideolojik yetersizliğine rağmen, devrimin esas sosyal tabanı ve önder kadrosu işçi sınıfı olmalıdır. Devrimin ikincil sosyal tabanı ve işçi sınıfının ana müttefiki de köylüler ile kırsal kesimdeki küçük burjuvadır. Uluslar arası müttefikler ise sosyalist ülkeler, kapitalist ülkelerdeki işçi partileri ve dünyadaki mazlum halkların kurtuluş hareketleridir

h) Devrimin hedefine Kürdistan'ın işgalcisi (Türk Devleti), onun bölgedeki feodal işbirlikçileri ve bunların arkalarındaki emperyalist güçler vardır.

---

ilk kez 1992 yılındaki 4.baskıda Abdullah Öcalan adıyla yayımlanır ve bu baskıda Öcalan manifestonun tek yazarıdır. Bu, manifestonun asıl yazarının Abdullah Öcalan olduğunu gösteriyor olmakla birlikte, 5.baskının önsözünde Öcalan, manifestonun oluşumunda Mazlum Doğan ve Hayri Durmuş'un sınırlı da olsa katkıları olduğunu belirtir (Öcalan, 1993: 6).

i) Sömürge Kürdistan'ın ulusal kurtuluş mücadelesinin başarıya ulaşması için mücadelenin ideolojik, siyasi ve askeri biçimleri bir arada kullanılmalıdır."

"Kürdistan Devriminin Yolu" manifestosu, Öcalan'ın 90'ların ikinci yarısıyla başlayan ve İmralı süreciyle devam ettirdiği, eleştirdiği, reddettiği ve yanlış dediği pek çok konunun en net görüldüğü klasik bir metindir. Proleter devrimler çağı; bağımsız, birleşik Kürdistan; öncü parti; işçi sınıfı ve devrimci öncülüğü gibi kavramlar 90'ların ortalarından itibaren sol-sosyalist gruplar arasında en fazla konuşulan, tartışılan konular olacaktır. Öcalan da benzer biçimde bu kavramlarla ideolojik ve düşünsel bir hesaplaşmaya bu dönemde girişecektir. Bu ise PKK'de ve Öcalan'da Kürt Sorununun siyasi çözümünde yeni arayışları beraberinde getirecektir.

Programda belirtilen bağımsız, birleşik Kürdistan hedefine ulaşmak için PKK, Leninist öncü parti modeliyle Mao'nun üç aşamalı uzun süreli halk savaşı stratejisini benimser (Güler 2010: 12). Uzun süreli halk savaşı öz olarak üç aşamadan oluşur. Birinci aşama "stratejik savunma" aşamasıdır. Bu aşamada, mevcut her tür güç kaybedilmeden korunmaya çalışılırken diğer yandan gerillanın örgütlenmesi, sayısal olarak genişlemesi, nicel ve nitel olarak büyümesi askeri amaçlardır. Bununla birlikte bu aşamanın siyasi amacı ise, vur-kaça dayalı düzensiz savaş yöntemiyle gerillaya dayalı bir halk savaşının başlatılması, düşman ile gerilla gücü arasındaki güç farkının azaltılması ve düzenli halk savaşının hazırlanmasıdır. İkinci aşama "stratejik denge" aşamasıdır. Bu aşamada askeri anlamda gerilla birlikleri daha düzenli hale gelmiştir, teknik donanımı güçlenmiştir. Vur-kaç yerine düşmanın insan ve maddi gücünü yok etmeye dönük eylemlere bu aşamada gelişir. Gerilla savaşı tali, hareketli savaş temel taktiktir. Bu aşamanın siyasi amacı ise, toplumdaki dost ve düşman saflarının netleştirilmesidir. Artık düşman saflarında yer alanlar siyasi olarak kazanılamayacağından düşmanı yenebilmek için saflarındaki unsurlara karşı yok edici

taktikler uygulanır. Üçüncü son aşama ise "stratejik saldırı" aşamasıdır. Birinci ve ikinci aşamalarla askeri ve teknik anlamda güçlenen halk ordusu ülke çapında düşmana karşı kesin sonuç alıcı genel ve son bir saldırıya girişir. Bu dönemde savaş, düzenli ordu savaşı yöntemiyle mevzi savaşı biçiminde yürütülür. Bu aşamanın siyasi amacı ise kurtuluştur.

Bu stratejinin ilk aşaması, 1978'den 1984'e kadar geçilir ve 1984'te "stratejik denge" aşamasıyla birlikte yoğun silahlı çatışmalar başlar. Bu dönemde yaşanan silahlı çatışmalar, hem PKK'nin bir güç olarak büyümesi hem de devlete karşı koyan tek hegemonik güce dönüşmesi gibi sonuçlar doğurur (Güneş 2013: 200). PKK'nin Kürt tabanında destek ve sempati kazanmasında pek çok faktör etkili olur. Diğer Kürt partilerinin varlık gösterememesi; Türk ordusuna karşı savaşması ve büyük bir ordu karşısında ayakta kalmayı başarması; devletin sivil vatandaşlara yönelik sert ve gaddar tutumu, bunlardan bir kaçıdır (Guller ve Barkey 2011: 55; Güneş 2013: 200). Bunların yanı sıra 1980 Askeri Darbesi'nin ülke genelinde yarattığı otoriter ve faşizan yönetimin de PKK'nin güçlenmesinde önemli bir faktör olduğu söylenmelidir. Başlarda "üç beş çapulcu" olarak görülen isyan karşısında ordu güçleri önemli kayıplar verir ve neticede Türkiye Devleti 1987 yılında bazı Kürt illerinde Olağan Üstü Hal Uygulamasını (OHAL) başlatır.

1.2.1990'lar ve Siyasal Çözüm Arayışına Yöneliş

1990'lı yıllara girildiğinde bir yanda dünya siyasetinde büyük kırılmalar yaşanıp reel sosyalizm Doğru Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde ardı ardına çökerken PKK ise uzun süreli halk savaşı stratejisinin üçüncü aşamasını başlatır ve bu 1993'e kadar sürer. Topyekün bir halk savaşının devrede olduğu bu dönemde, kimi bölgeler PKK'nin kontrolüne girer, kurtarılmış bölgeler oluşur ve pek çok bölgede kitlesel sokak ayaklanmaları düzenlenir. Tüm bunlara karşı devlet çok sert askeri karşılık verir ve pek

çok yerde bu türden ayaklanmaları kanlı bir biçimde bastırmaya ve kaybedilmiş yerleri yeniden kazanmaya girişir. Gerillaya karşı düzenli ordu savaş taktiğinin sonuç alıcı olmadığından hareketle yine bu dönemde devlet koruculuk, kontrgerilla, özel tim gibi güçlere yönelerek bir yanda gerillaya karşı kuralsız bir savaşı başlatır. Diğer yanda ise köy boşaltma[57], köy yakma, sivillerin infazı, adam kaçırma ve faili meçhul cinayetler gibi yöntemlerle[58] de isyan batırılmak istenirken devlet bu bölgede hukuk dışına çıkar ve devletin yasa dışı faaliyetlerinde büyük artış olur. İsyan tamamen bastırılamasa da bu dönemde PKK büyük kayıplar vermeye başlar ve çok sayıda sivil hayatını kaybeder. Buna bölgede yaşayan sivil Kürt halkının yanı sıra bölgeye dışarıdan giden siviller de dâhildir.

PKK'nin askeri alanda verdiği kayıplar en çok 1992 sonbaharında gerçekleşir (Güneş 2013: 241). Kürdistan Demokratik Partisi (KDP)'nin peşmerge güçleri, Kürdistan Yurtsevler Birliği (KYB) güçleri ve Türk ordusundan oluşan üçlü kuvvet, 4 Ekim, 7 Ekim ve 22 Ekim 1992'de üç cephede askeri savaş başlatır (ibid., s. 241). 22 Ekim 1992'de Türk Ordusu yaklaşık beş bin asker ve dört yüz korucudan oluşan bir güçle büyük bir sınır ötesi operasyon düzenler. Irak'ın kuzeyindeki Hakurk ve Haftanin bölgelerindeki PKK üsleri Türk savaş uçakları tarafından sürekli bombalanır. 45 gün

[57] Bu dönemde İnsan Hakları Derneği (İHD) verilerine göre 1991'de 109 köy; 1992'de 295 köy ve 1993'de 871 köy boşaltılmıştır. Köy boşaltma vakaları sonraki yıllarda da devam etmiş ve en çok 1994 yılında 1531 köy boşaltılmıştır (Jongerden 2008: 140). Devletin resmi kayıtlarında ise bu sayılar oldukça düşük gösterilmektedir. OHAL Bölge Valiliği verilerine göre sadece 1993-1994 yıllarında, Kasım 1997'de geri dönenler hariç olmak üzere 820 köy ve 2345 mezranın boşaltıldığı belirtilmektedir. Köy boşaltmalardan dolayı zorunlu göç edenlerin sayısı ise 378335 kişi olarak verilmektedir (TBMM Meclis Araştırma Komisyonu 1997: 13).

[58] İHD'nin hazırladığı bilanço raporuna göre 1994'te faili meşhul cinayet ve saldırı sayısı 292; yargısız infaz, işkence sonucu ve gözaltında ölümler 298; çatışmalarda ölenler 5000; kayıp iddiaları 328 kişidir. Sivillere yönelik eylemler sonucunda ise 458 kişi hayatını kaybetmiş, 574 kişi kişi ise yaralanmıştır (İHD, 1994).

süren üç cepheden süren saldırılar karşısında PKK çok sayıda kayıp verir ve sonuçta KDP'nin taleplerini kabul etmek zorunda kalarak çok sayıda gerillasını İran'a çekmek zorunda kalır (ibid., s. 242). Yine 1992 Newroz kutlamaları kanlı bir biçimde bastırılır ve çok sayıda yaralı ve ölü ortaya çıkar (Demir 2009: 78).

Gerek PKK'nin yaşadığı kayıplar ve gerekse çok sayıda sivilin ölümü nedeniyle uzun süreli halk savaşı stratejisinin son aşaması beklenilen sonucu sağlamaz. Bunun üzerine PKK, Güneş'in de belirttiği gibi Türk egemenliğini bir halk ayaklanmasıyla devirmenin ve bağımsız, birleşik bir Kürdistan kurmanın artık gerçekçi ve ulaşılabilir olmadığını kabul etmeye başlar (Güneş 2013: 229). PKK'nin ve devletin karşılıklı askeri kayıplarına koşut bu dönemde Abdullah Öcalan ile ilk dolaylı diyalog girişimi de dönemin Cumhurbaşkanı Turgut Özal tarafından başlatılır. Özal, Kürt Sorunu konusunda PKK ile dolaylı da olsa iletişimde bulunmak ve bir diyalog geliştirme niyetini taşıyordu (Demir 2009: 78). Öcalan'ın İmralı sorgusunda da bu konu gündeme gelmiş ve 1993 yılında devletin bir takım adımlar geliştirme düşüncesinde olduğu ifade edilmiştir. Sorgudaki Albay Hasan Atilla Uğur, 1993 yılında Bingöl'de 33 askerin yaşamını yitirdiği olay olmasaydı devletin 25 Mayıs'ta af ilan etme hazırlığı içinde olduğunu söyler (Kapmaz 2011: 19). Özal, 1993 Newrozu öncesi çatışmaların sona ermesi ve ölümlerin durması için bir ateşkes önerisi planlar. Bu öneriyi YNK lideri Celal Talabani üzerinden Öcalan'a iletir. Bu teklifin iletildiği Öcalan-Talabani görüşmesinde Öcalan, bazı uygun koşulların sağlanması durumunda geçici bir ateşkesin ilan edilebileceğini belirterek 1993 Newrozu öncesi ilk geçici ateşkesi ilan eder (Demir 2009: 78-79). Sorgu ifade tutanağında da yer alan bu gelişmeleri Öcalan şöyle anlatmaktadır:

> "1992 yılı sonunda Talabani ile görüştüğümüzde Türkiye'ye ateşkes istemimizi götürmesini istedim. Özal hükümeti ile Talabani'nin

> görüşmeleri vardı. [Eşref] Bitlis paşa'nın Kürt politikasında yaklaşımları iyiydi. Celal Talabani aramızda arabuluculuk çalışmalarına başladı. Sanıyorum onlar yaşasaydı bugün bu sorun çözülmüş olacaktı. Bunların önerileri ile bizim önerilerimiz birbirine çok yakındı. Öneriler genel kapsamlı bir af ve bizlerin (PKK) siyasi platform içerisinde faaliyetleri sürdürmemiz öngörülüyordu. Bekaa'da gazetecilerin gelmesi ile bir basın toplantısı yapıldı. 1993 yılı Mart ayında basın toplantısı yaptım. 14 Nisan 1993'te tekrar bir basın toplantısı yapıldı. Talabani bana olumlu adımlar atılacağını söylüyordu. Bana Bitlis Paşa benden yana, Doğan Güreş ortada şeklinde sözler söylüyordu" (Tekin 2009: 43)

Bundan sonra benzer biçimde PKK 1995 ve 1998 yıllarında geçici ateşkes ilan eder ve bunlar Güneş'e göre Kürt Sorununda siyasal çözüm arayışının birer işaretidir (Güneş 2013: 229). PKK'nin 1993'de ilan ettiği ilk ateşkes yılı, Öcalan'a göre aynı zamanda bağımsızlık düşüncesinin bittiği, ulus-devlet modelinin artık doğru kabul edilmediği bir dönemin de başlangıcıdır. "1993 tarihine kadar düşünsel düzeyde bağımsızlık düşüncemiz vardı, ama o tarihte artık yok. Ulus devlet modelini doğru bulmuyoruz" (Kapmaz 2009: 20). Bu, ulusal kurtuluş ve bağımsız birleşik Kürdistan arayışının PKK ve Öcalan'ın gündeminden yavaş yavaş çıktığının bir işaretidir. Ancak Kürt Sorununun çözümünde bağımsızlık ve ulusal kurtuluşun yerine tam olarak neyin geçeceğinin tartışılması ancak 2000'lerden sonra netleşip ortaya çıkacaktır. Öcalan, her ne kadar bağımsızlık fikrinin 1993'te terk edildiğini iddia ediyor olsa da 1995 yılında yapılan beşinci kongrede kabul edilen PKK Program ve Tüzüğünde, Kürdistan devriminin görevleri arasında Kürdistan'ın bağımsızlaştırılması gerektiği açıkça yazılıdır. Hatta öyle ki bu programda çok açık olarak bağımsızlık dışındaki özerklik gibi

çözümlerin bile uzlaşamaya dönük bir "teslimiyet" olduğu tespit edilmiştir. "TC'nin sömürgeci boyunduruğunu parçalamayı hedeflemeyen 'bölgesel özerklik', 'otonomi' vs. gibi özünde sömürgecilikle uzlaşmayı getiren teslimiyetçi anlayışları teşhir etmek ve bunlara karşı verilen kararlı mücadeleyi sürdürmek" (PKK 1995: 72). Öyle ki özerklik konusundaki ikircikli tutum Öcalan'ın 1999'da İmralı Duruşmasında mahkemeye sunduğu yazılı savunmasında da devam etmektedir. Öcalan bu savunmanın hemen başlarında otonomi, federasyondan bile daha gerçekçi bir modeldir (Öcalan, 1999: 32) dedikten sonra savunmanın ilerleyen bölümlerinde Türkiye'nin sosyolojik gerçekliğine referansla otonomi tezinin maddi temelinin elverişsiz olduğunu söylemektedir (ibid., s. 111). Bu ikircikli tutum da göstermektedir ki, 1999 tarihinde bile Öcalan henüz özerklik konusunda ikna olmuş değildir. Bu ikircikli tutum, İmralı'da geçen belirli bir zamandan sonra bitecek ve nihayetinde demokratik özerklik olarak ifade edilecektir.

Askeri alanda görülen başarısızlıkların yanı sıra 1990'larla birlikte reel sosyalizmin çöküşü beraberinde sosyalizmin de sorgulanmasını getirir. Sosyalizm sorgulamalarına daha 80'lerin ortalarından itibaren başlayan Öcalan, bu dönemde (reel) sosyalizmi sorgulamayı sürdürmüş ve kendi sosyalizm anlayışını tartışarak yenileme yoluna gitmiştir. Bu süreçte Öcalan, klasik Marksist Leninist söylemden vazgeçer ve fakat sosyalizm ve sosyalist ideolojinin vazgeçilmez olduğunu vurgulamayı sürdürür (Özcan 2014: 183). Çünkü Öcalan'a göre "sosyalizmde ısrar insan olmakta ısrar" demektir. Bu bağlamda Öcalan "emperyalizm insanlığı tüm benliğiyle hayvanlaşmaya zorluyorsa, biz de onu köküne kadar insanlaşmaya zorlamalıyız" demektedir (Öcalan'dan akt. Özcan 2014: 184). Öcalan'ın reel sosyalizme ve klasik Marksist düşünceye yönelttiği en önemli eleştiri bu nedenle, reel sosyalizmin insan doğasından uzaklaştığı yönündedir. Marksist düşünceye yönelik eleştiri ise bunun dar bir sınıf ve ulusal kurtuluş fikrine saplanıp kalmış olması; dünyanın yeni ve güncel

sorunlarına çözüm üretememesi ve de sosyalist demokrasiyi yeşertemiyor olması şeklindedir. Aşağıdaki alıntı Öcalan'ın sosyalizme ilişkin bu eleştirilerini net biçimde ifade etmektedir:

> "19. Yüzyıl sosyalizminin yaklaşımı kesinlikle yetersizdir. Temel bakış açısı olarak daima sınıfa karşı sınıf, sömürgeciliğe karşı ulusal kurtuluş fikrini alır. Belirli ölçüde bunlar da gereklidir, ancak asıl temel nokta sosyalist demokrasinin yeşertilmesi olmalıdır. Korkunç çevre yıkımına ve tüketim çılgınlığına karşı mücadele de zorunludur. Sosyalizmin yeni programı bu olmalıdır. Böyle bir program sosyalizmin ve insanlığın kurtuluşunun en yalın ifadesi olacaktır" (Öcalan'dan akt. Özcan 2014: 184).

Bu alıntıdan hareketle Öcalan'ın düşüncelerinin insanın kurtuluşunu hedefleyen Mesihçi bir sosyalizm anlayışı yönünde değiştiği söylenebilir. Bu, sosyalizmin "toplumu kurtarmaya" dönük klasik yorumundan farklı olarak insanın özgürlüğünü amaçlayan bir sosyalizm anlayışına doğru bir değişimdir. Sosyalist bir mücadelenin hedefi bu doğrultuda, yeni bir insan kişiliği yaratabilmektir. Çünkü Öcalan'a göre sosyalist insan, iyi, doğru ve yeni bir insandır (ibid., s. 187) ve sosyalist değerler öncelikle bireyin manevi yapısına işlenmelidir. Öcalan'a göre Sovyet Rusya'da başarılamayan şey tam olarak buydu. İnsanların büyük çoğunluğu aç gözlü bir kapitalizm arayışı içindeydi, dolayısıyla bunu aşamayan bir sistem sosyalist değil ancak sosyalizmi araçsallaştıran çok tehlikeli uygulamalarıyla kapitalist ve hatta feodal toplumun pek çok kurumsal özelliğine sahip bir sistemdi (ibid., s.173-175). Dolayısıyla çöken sosyalist bir sistem değildi ve çöküşün gerisinde yatan en önemli neden ise buydu: sosyalist değerlere sahip yeni insan tipinin yaratılamamış olması.

Sosyalist bir insan sorununa ek olarak Öcalan, Marksizm'i ve sosyalizmi sınıf, ulusal kurtuluş, devlet, devrim ve ekonomi gibi kavramları açısından da eleştirir. Öcalan'a göre sosyalist bir devrim hareketi her şeyden önce yeni bir insanı yaratma peşinde koşmalıdır. Bu açıdan önemli olan sınıfın kurtuluşu ve özgürlüğünden öte insanın/insanlığın özgürlüğü ve kurtuluşu hedeflenmelidir. Öcalan, ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi sınıfın kurtuluşu sorununu "sınıf demokrasiciliği" olarak da İmralı'da eleştirmeye devam edecektir. İnsanlığı kurtaracak tarihsel özneler ise Öcalan'a göre, emperyalizmin kurbanları olan tüm toplumsal kesimler olacaktır. Öcalan, sınıfın yerine düşündüğü tarihsel özne kategorisini daha çok İmralı yıllarında tarif edecek ve bunun Negri ve Hardt'ın tanımladığı "çokluk" olabileceğini söyleyecektir. Sosyalist bir mücadele insanı kurtarma ve insanlık için mücadele olduğuna göre, devrim sorunu artık bir mekanla ve coğrafyayla sınırlı görülmemeye başlanmıştır. PKK'ye göre Kürdistan sosyalizmi, coğrafi bir sosyalizm değil, beşeri bir sosyalizmdir (ibid., s. 185). Sovyetler hem devrimi coğrafi bir sosyalizm olarak kurmuş hem de sosyalizm tüm enerjisini ekonominin, partinin ve devletin devasa büyümesine vakfetmiştir (ibid., s. 186). Dolayısıyla sosyalizmin çağdaş ve yeni sloganı "her şey parti ve devlet için değil, İnsanlaştırma ve İnsanlık Cumhuriyeti içindir" (ibid., s. 185).

Çok genel olarak Öcalan'ın ve PKK'nin burada aktardığımız Marksizm ve sosyalizm eleştirilerinin, Laclau ve Mouffe'un "radikal demokrasi" stratejisinde öne çıkan eleştirileriyle yakın benzerlikler içinde olduğu söylenebilir. Laclau ve Mouffe'a göre alternatif ve yeni bir sol, geleneksel ve klasik sol-sosyalist anlayışın, sınıf, devlet, devrim ve ekonomiye ilişkin temel yaklaşımlarını aşmalı, bu tür özcü önselliklerden vazgeçmelidir (Laclau ve Mouffe 2008: 271). Bu çerçevede sınıfın, toplumsal değişimin temel itkisine sahip ayrıcalıklı bir fail olduğu fikri aşılmalı ve siyasetin ve siyasal öznelliğin çoğulluğu kabul edilmelidir. Devletçilik açısından, devletin üstlendiği

rolün genişletilmesiyle tüm sorunların hallolabileceği ve bu anlamda siyaseti devleti ele geçirmeye dönük bir iktidar mücadelesi olarak gören yaklaşım aşılmalı, siyasal mücadele sivil topluma doğru ve devlete karşı genişletilmelidir. Başarılı bir ekonomik stratejinin beraberinde her zaman belli bir takım iyi politik sonucu doğuracağı fikrinden vazgeçilmelidir (ibid., s. 271).

Reel sosyalizm üzerinden Marksizm'e yönelik Öcalan'ın ve PKK'nin bu türden eleştirileri ve reel sosyalizmin çökmesi Kürt Sorununun çözümünde yeni arayışları da beraberinde getirir. Güneş'e göre reel sosyalizmin çökmesi, PKK'de önemli etkilere yol açmış ve ulusal kurtuluş temelindeki bağımsız birleşik sosyalist bir Kürdistan mücadelesini bir kenara bırakmayı gerektirmiştir, zira yaratmak istenilen böyle bir sistem ortadan kalkmıştır (Güneş 2013: 233). Bunun yerine peki ne geçecektir? Çatışmayı ve Kürt Sorununu siyasal bir çözüm etrafında formüle etmenin bir parçası olarak PKK, demokrasi söylemini benimsemeye başlamış (ibid., s.229) ve bu Öcalan'ın yakalanmasından sonraki süreçte politik bir programa dönüşmüştür. Bağımsız birleşik sosyalist Kürdistan hedefinden vazgeçmenin ve Kürt Sorununda siyasal çözüm arayışlarının bu dönemdeki en belirgin işaretleri ise PKK bayrağından orak çekiç sembolünün çıkarılması; PKK'nin yaptığı geçici ateşkesler; birlikte yaşama yapılan vurgular ve legal alanda Kürt siyasi partilerinin ortaya çıkması sayılabilir.

1990'larla birlikte kurulan legal (Kürt) siyasi partileri, Kürt Sorununa siyasal çözüm arayışının önemli işaretlerinden biridir. 1990'da Halkın Emek Partisi (HEP)'nin kurulmasıyla başlayan ve 1999'da Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) ile en güçlü noktasına ulaşan legal Kürt siyasi hareketi Kürt Sorununun siyasal ve demokratik yollardan çözüm arayışına bir cevaptır. Kurulan tüm partiler, sol, sosyalist bir programla ortaya çıkmış ve Kürt Sorununun anayasal ve demokratik yollardan çözümünü siyasi parti mücadelesinin merkezine koymuştur. Kürt Sorunu, partilerin

ortaya çıkışlarındaki en önemli saik olsa da partiler, hiçbir dönemde bir Kürt partisi olarak kurgulanmamıştır. Türkiye partisi olma iddiası sürekli dile getirilmiş, Türkiye'nin sol, sosyalist ve demokratlarına kapılar her zaman açık tutulmuştur. Buna rağmen, gerek girilen seçimlerde alınan oyların büyük çoğunluğunun Kürtlerden gelmesi, gerek kurucu üyelerinin çoğunluğunun Kürtlerden oluşması ve gerekse partilerin PKK ile doğrudan ilişkilendirilip "ayrılıkçı" ve "bölücü" olarak yaftalanması gibi etkenler, bu partilerin bir Türkiye partisi olarak algılanmaları önünde her zaman engel olmuştur.

PKK'ye nazaran legal partilerin, Kürtlerin siyasal alanda görünür olmasında ve taleplerin Türkiye kamuoyuna ulaşmasında daha etkili olduğu söylenebilir. Gerek o dönemin iletişim olanaklarının yetersizliği gerekse PKK'nin sürekli şiddet ve çatışma haberleriyle gündeme geliyor olması, Kürt Sorununa ilişkin taleplerin sağır ve dilsiz kalmasıyla sonuçlanıyordu. PKK daha çok silahlı eylemleriyle gündeme otururken legal partiler daha çok tartışmaları ve söylemleriyle gündeme oturmaktaydı. Her ne kadar dönemin yoğun şiddet ortamında, birlikte ve ortak yaşam, demokratik ve siyasal çözüm talepleri ile dil ve kültürel hak talepleri güçlü duyulmuyor olsa da her fırsatta bunlar ifade ediliyordu. Örneğin 12 Aralık 1993'de Demokrasi Partisi'nin (DEP) birinci olağan üstü kongresinde genel başkan seçilen Hatip Dicle, yaptığı kongre konuşmasında, birlikte ve ortak yaşamdan söz ediyordu. Dicle, Kürt Sorununun siyasal çözümü yolunda Doğu ve Güneydoğu'da tüm halkın birlikte katılacağı bir referandumla işe başlanabileceğini ve çıkan karara saygı gösterilmesi gerektiğini söylüyordu. Dicle'ye göre böyle bir referandum yapılsa bile çıkacak sonucun birlikte yaşamak olacağı kesindi. Yine aynı konuşmada Dicle, Kürt Sorununun siyasal bir çözümünde olası tüm çözüm modellerinin, özerklikten federasyona, İsviçre Kanton sisteminden Bask

modeline kadar her şeyin açık ve net olarak tartışılması gerektiğini söylemişti (Demir 2009: 122-123).

1996 yılında HADEP 2. Olağan Kongresi'nde yaşanan bayrak indirme olayı sonrası Öcalan'ın bu olaya ilişkin yaptığı yorum da yine birlikte yaşam temelinde siyasal çözüm arayışının bir başka örneğidir. Kongre şölen havasında başladıktan sonra salona asılı Türk Bayrağı, yüzü örtülü bir kişi tarafından asılı olduğu yerden indirilip yere bırakılmış ve buna medyada "bayrağa büyük hakaret" türünde manşetlerle yer verilmiştir. Olay büyük bir infial yaratmış, kongre için Maraş'tan gelen dört partili dönüş yolunda Kayseri Pınarbaşı'nda araçları otomatik silahlarla taranarak öldürülmüştür (ibid., s. 172). HADEP binaları basılarak tahrip edilmiş, yöneticiler ve üyeler göz altına alınmış ve tutuklanmıştır. Bu "cadı avına" rağmen Öcalan bu olaya ilişkin yaptığı bir yorumda şunları söylemiştir:

> "Bu benim eğilimim değildir; benim adıma da bu yapılamaz. Ben alaşağı edeceğim değerlerle, yıkacağım değerleri iyi bilirim. Türk bayrağını aşağılamak benim tarzım değildir. Türk bayrağını alçaltmak ne benim kişiliğime yakışır ne de bir taktik olarak benimseyeceğim bir olaydır. Türk halkının incinmiş duygularını üzüntüyle karşılıyorum…Türk bayrağına ulusal özgürlük ve bağımsızlığın simgesi olarak bakan herkese diyorum ki, bizim kitlemizin böyle bayrak indirme gibi bir tutumu olamaz. Hele hele Ankara'da Atatürk Spor Salonu'nda bayrak indirme ne haddimizedir ne de buna gücümüz vardır" (ibid., s. 177).

Burada Öcalan'ın "hele hele Ankara'da", "Atatürk Spor Salonu'nda" "ulusal özgürlük ve bağımsızlığın simgesi", "bu benim eğilimim değildir" cümlelerinin altı özellikle çizilmelidir. Zira bu kavramların taşıdığı sembolik anlamlar bile, Kürt

Sorununun siyasal çözüm arayışında ayrılma ve bağımsızlığın değil, birlikte ve ortak yaşam yaklaşımının geçerli olduğuna dair önemli ipuçları sunmaktadır.

1.3. 2000'ler: Demokratik Çözüm ve Birlikte Yaşam

İmralı yıllarında Öcalan, bir yandan kendine özgü yönleri olan yeni bir paradigma geliştirirken diğer yandan ise Kürt Sorununun çözümünde demokrasi söylemini başat konuma getirir. Kürt Sorununda birlikte ve ortak yaşam temelinde siyasal bir çözüm bu dönemle birlikte, demokrasi, yeni bir anayasa, kolektif haklar, özerklik ve özyönetim gibi konuları da içeren daha somut bir söylem kazanarak demokratik özerklik adıyla ifadesini bulmuştur.

Öcalan, sosyalizmin aynı zamanda bir demokrasi mücadelesi olduğundan hareketle, demokrasi ve devlet olgularının apriori karşıtlığını bu dönemki teorik analizlerinin temeline yerleştirir. Kürt Sorununun ise daha az devlet ve daha çok demokrasi mücadelesiyle anayasal ve yasal yollardan çözümünün mümkün olduğunu savunur. Daha fazla demokrasi talebi, Türk devletinin merkeziyetçi ve tek ulusa dayalı üniter yapısının dönüştürülmesi temelinde "üçüncü alan" olarak da belirtilen "sivil toplum" alanının genişletilmesini ve toplumun devlete ihtiyaç duymadan kendi kendini yönetir hale gelmesini ifade eder. Bunun için ise temsili demokrasi yerine –Öcalan'a göre bu bile Türkiye'de layıkıyla uygulanamamaktadır- doğrudan ve katılımcı demokrasiyi mümkün kılacak kurumların inşası, işletilmesi ve etkin kılınması gündeme gelir. Ancak bu yolla, yani demokrasinin radikalleştirilmesi, demokrasinin demokratikleştirilmesi sayesinde Kürt Sorununun ulus devlet bağımsızlığını hedefleyen klasik milliyetçi alternatiflerin dışındaki yöntemlerle çözüme kavuşabileceği ağırlık kazanır.

Bu dönemde Öcalan'ın öne sürdüğü görüşleri "demokratik, ekolojik, cinsiyet özgürlüğü" adıyla Kürt siyasal hareketinde yeni bir paradigma olarak görülür. Bu yeni

paradigma, Kürt toplumunda çok yönlü değişim ve dönüşümler yaratır. Öcalan'ın İmralı yıllarını kaleme alan Cengiz Kapmaz'a göre yeni paradigma, Kürtlerde yeni bir siyasallaşma sürecini başlatmıştır. Yeni Kürt kurumları inşa edilerek siyasal dilin dışında yerel yönetimlerin kazanılması gündeme gelmiş ve toplumsal hizmet dili de oluşmaya başlamıştır. Demokratik konfederalizm önerileri ile yeni bir toplumsal inşa süreci başlatılmış, Kürtleri bir özne olarak gören yapılar oluşturulmuştur. Kürtler kendi aralarında aydınlanma, reform, birlikte yaşam, demokrasi, farklılık, barış, savaş, meşru savunma, kadın sorunu, sivil alan gibi yeni konuları yoğun biçimde tartışmaya başlamıştır. Kürtler arasında yeni sosyal, siyasal ve kültürel etkileşimler gelişmiş, bu ise Kürtler arasındaki milliyetçi arayışları gerileterek yeni bakış açılarını geliştirmiştir (Kapmaz 2012: 500-501).

Yeni paradigma aynı zamanda, başta PKK olmak üzere Kürt siyasal hareketinde kurumsal pek çok dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Leninist parti modelinin artık demokratik bir çözüm arayışında işlevsiz olduğundan hareketle PKK sonlandırılmış yerine KADEK (Kürdistan Özgürlük ve Demokrasi Kongresi), Kongre-GEL (Halk Kongresi), KKK (Koma Komelên Kurdistan), KCK (Kürdistan Topluluklar Birliği) gibi isimlerle yeni örgütlenmelere gidilmiştir[59]. Siyaset sadece siyasi partilere indirgenemez eleştirisinden hareketle kongre, meclis, komün, yerel yönetim gibi yeni kurumlara önem ve ağırlık verilmeye başlanmış ve siyasetin yerelleşmesi ön plana çıkmıştır. Bu çerçevede ilk olarak 21 Mart 2005'te "demokratik konfederalizm" ilan edilerek Kürt Sorununun çözümünde yeni bir dönemecin startı verilmiştir. Bunu, 14 Temmuz 2011'de

[59] Öcalan'ın demokratik konfederalizm önerisinden çıkan ve "devletsiz örgütlenme" modelleri olarak kurulan bu yapılar aynı zamanda taktiksel birer hamle olarak PKK'nin yeniden yapılanmasına da aracılık etmiştir. 2001 yılında feshedilen PKK, 2005 yılında yeniden kurulmuştur.

DTK'nın "demokratik özerklik" çağrı ve ilanı takip etmiş ve Kürt Sorununun demokratik yollardan çözüm ısrarı sürdürülmüştür.

Sonuç olarak demokratikleşme temelinde Kürt Sorununa siyasal çözüm arayışının gelişmesinde, içsel ve ideolojik faktörlerin yanı sıra 90'larla birlikte ortaya çıkan pek çok gelişme etkili olur. Devlet odaklı sosyalizm eleştirisi, merkezi bir güç ve iktidar aracı olarak devlet olgusunun radikal eleştirisi, ulus devletin meşruiyet krizi, kapitalizmin tarihselliği, yeni toplumsal hareketlerin yükselişiyle birlikte toplumsal cinsiyet ve ekoloji sorunlarının siyasetin başat konuları haline gelmesi, hiyerarşik olmayan, devlet ve iktidara mesafeli alternatif yeni bir sol siyaset arayışı ve Küreselleşme karşıtı taban hareketleri, Kürt Sorununun demokratik yollardan çözüm arayışında etkili olan faktörler arasında sayılabilir. Aşağıda demokratik özerkliğin teorik tartışma bölümünde, tüm bu faktörlerin ve eleştirilerin, Kürt Sorununun yeni dönem paradigmasındaki etkisini daha detaylı olarak göreceğiz. Bunun için Öcalan'ın İmralı Cezaevinde kaleme aldığı savunmalar, Kürt Sorununun demokratik çözüm arayışında ve demokratik özerkliğin gelişmesinde oldukça önemli bir yerde durur. Öyle ki demokratik özerkliğin teorik "fikir babasının" Öcalan olduğunu söylemek, abartı olmayacaktır.

1.4. Öcalan'ın Yakalanması, Yargılanması ve AİHM Davaları

Abdullah Öcalan, 15 Şubat 1999'da Kenya'nın başkenti Nairobi'de uluslararası bir tertiple yakalanıp Türkiye'ye getirilir. Bu, Türkiye'nin bir bölümünde büyük bir sevinçle karşılanıp zafer havasında kutlanırken diğer bir bölümünü ise adeta yangın yerine dönüştürmüştür. Bu, Türkiye toplumunun politik, ideolojik ve duygusal olarak bölünmüşlüğünün önemli bir işaretidir. Öcalan'ın yakalanması büyük bir sevinçle karşılanmasına karşın "devlet büyükleri" neden sorusuna o dönemde henüz bir cevap bulabilmiş değildi. Dönemin Başbakanı Bülent Ecevit, gazeteci Murat Yetkin'e verdiği bir röportajında şaşkınlığını gizlememiş ve Öcalan'ın Türkiye'ye neden teslim

edildiğini hala bilemediğini söylemişti (Yetkin, 2004). Bu durumda ortaya çıkan soru, Öcalan gerçekten Türkiye güvenlik ve istihbarat güçleri tarafından mı yakalanmıştı yoksa yabancı istihbarat servisleri tarafından Türkiye'ye teslim mi edilmişti? Çoğu zaman yaptığı gibi Türkiye bu olayı da kendi "büyük başarısı ve zaferi" olarak görmüş ve kamuoyuna böyle yansıtmıştır. Oysa Öcalan'ın Türkiye'nin büyük bir operasyonuyla değil, uluslararası istihbarat örgütlerinin devrede olduğu uzun kovalamaca sonrası Türkiye'ye teslim edilmiş olduğu, hem Öcalan'ın İmralı Duruşmaları sırasında hem de daha sonraları dönemin başbakan ve cumhurbaşkanı ile yapılan röportajlardan anlaşıldı. Mahkemede Öcalan yakalanışını, içinde Yunanistan, İtalya, Kenya, Rusya ve ABD'nin yer aldığı "uluslararası bir komplo" olarak tanımlamış ve bunu korsanvari bir tertip ve uluslararası hukukun çiğnenmesi olarak anlatmıştı (Tekin 2009: 102).

Öcalan'ı taşıyan ve içinde Türk İstihbarat görevlilerinin olduğu Falcon tipi özel uçak, 16 Şubat sabahı önce İstanbul Atatürk Havalimanı'na inmiş ve buradan Bandırma Hava Jet üssüne geçmiştir (Kapmaz 2011: 12-14). Yakalanmasından iki hafta önce Öcalan'ın kalacağı cezaevi, belirlenmiş ve özel güvenlik önlemleriyle korunmaya başlanmıştı (Yetkin, 2004a). Devlet, Öcalan'ın Marmara Denizi'nin ortasındaki İmralı Adası'nda tutulmasını kararlaştırmıştı. İmralı Cezaevi'nin Öcalan için hazırlanmasını gerektiren ve bu anlamda Öcalan'ın Türkiye'ye teslim edileceğini gösteren şey, 4 Şubat 1999'da ABD'nin CIA Türkiye görevlisinin Türkiye'ye verdiği gizli bir bilgi notudur (Kapmaz 2011: 15; Yetkin, 2004a). CIA görevlisi, Öcalan'ın yakın bir tarihte Türkiye'ye teslim edileceğini 4 Şubatta MİT müsteşarı Şenkal Atasagun'a iletmişti. Bilgi Atasagun'a ulaştığı gün (Yetkin, 2004a), Çankaya Köşkünde Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, Başbakan Bülent Ecevit, Genel Kurmay Başkanı Hüseyin Kıvrıkoğlu ve Şenkal Atasagun gece geç saatlerde acil toplanıp mini bir devlet zirvesi gerçekleştirmişlerdi (Kapmaz 2011: 15; Yetkin, 2004b). Zirve'nin en önemli gündem

maddesi, Öcalan'ın Kenya'da Türkiye istihbarat elemanlarına teslim edileceği ve Türkiye'de hangi cezaevinde kalacağı konusuydu (Yetkin, 2004b). Devlet yetkilileri ABD'nin bu operasyon kararını memnuniyetle karşılayıp operasyona Türkiye'nin destek vermesini kararlaştırdı (ibid). Öcalan Türkiye'ye getirildiğinde ise İmralı Adası'nın en uygun yer olacağı Demirel tarafından önerilmiş ve toplantıya katılanlar da bunu kabul etmişti. Başbakan Bülent Ecevit'in hali hazırdaki bir cezaevinin Öcalan için boşaltılması önerisi, güvenlik kaygıları ve sürekli eylemlerin olabileceği ihtimali nedeniyle toplantıda kabul görmemişti (Kapmaz 2011: 15).

1 Eylül 1998'de PKK yeni bir geçici ateşkes ilan etmişken, Öcalan 9 Ekim 1998'de Suriye'den çıkmak zorunda kalmıştı. Türkiye uzunca süre Öcalan'ın Suriye'nin başkenti Şam'da ikamet ettiğini ve Suriye'nin komşu bir devlet olarak PKK'ye kucak açtığını dile getirip, Suriye'yi bu yönde sıkıştırıyordu. 17 Eylül 1998'de Kara Kuvvetleri Komutanı Atilla Ateş, Hatay'ın Reyhanlı sınırında "Türkiye'yi terör belasına sokan ülkenin Suriye olduğunu ve artık Türkiye'nin sabrının kalmadığını" söyleyerek Suriye'ye sert mesajlar vermişti. Yine benzer biçimde 1 Ekim 1998'de Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel yeni yasama yılı açılışında TBMM'de yaptığı konuşmada Suriye'nin "PKK'ye doğrudan ve açıktan destek verdiğini bu duruma son verilmemesi halinde Türkiye'nin gerekli cevabı vereceğini" söylemişti (Tekin 2009: 31-32). Bu söylemler üzerine 3-6 Ekim 1998'de Türkiye Suriye sınırına asker sevkiyatı yapmaya başladı. Neticede Suriye ile ilişkiler gerilmiş ve çatışma noktasına kadar gelmişti. Türkiye, Öcalan'ın Suriye'den çıkarılması konusunda kararlı ve ısrarcı bir tutum sergilemişti. Peki neden? Türkiye Öcalan'ı Suriye'den neden çıkarmak istemişti?

Bu sorunun cevabı bize göre bir anlamda Türkiye'nin PKK'ye bakış açısında ve buna uygun mücadele stratejisinde yatıyor. Bu stratejiye göre, çoğu "terör örgütleri" gibi PKK'nin de taban desteği kazanmasında, taraftar bulmasında PKK baskı ve

korkutma yöntemini kullanmaktadır. Türkiye, PKK'nun bu baskı yönteminin ancak örgütün hiyerarşik düzeninin bozulması ve en tepedeki isimlerin "yok edilmesi", "ele geçirilmesi" ile bozulacağını düşünmekteydi. Bu çerçevede Türkiye, 90'ların başından itibaren PKK'ye karşı her tür askeri yöntemi kullanıyor olmakla birlikte buna ek olarak örgütün yöneticilerine, merkezdeki isimlerine karşı bir mücadeleyi de stratejik olarak mücadelesinin bir parçası kılmıştı. 1996 yılında Şam'da Öcalan'a yönelik büyük bir bombalı suikast girişimi, bu yaklaşımın bir sonucu olarak yorumlanabilir. Türkiye'ye göre Öcalan'ın öldürülmesi, örgütün çözülmesini ve hızlı bir biçimde dağılmasını da beraberinde getirecekti. Öcalan'ın Suriye'den çıkarılmak istenmesinin gerisinde böyle bir amacın gözetildiği, Öcalan'ın İmralı sorgusunda da görülmektedir. Sorgulamayı yürüten görevliler Öcalan'a "yakalanmanızın sonucunda örgüt içerisinde dağılmaya neden olup olmayacağı konusunu açıklayınız" (Tekin 2009: 78) şeklinde bir soru yöneltmişlerdi. Öcalan bu soruya, "Dağılma olacağını sanmıyorum. Dağılmayı beklemeden ziyade "siyasi çözüm" ile "dönüştürme" politikaları izlenebilir" cevabını vermişti (ibid., s. 78).

Öcalan Türkiye'ye getirilişinden yaklaşık dört ay sonra (103 gün) 31 Mayıs 1999'da İmralı Adası'nda kurulan Devlet Güvenlik Mahkemesine çıkarılıp yargılanmaya başlandı. "İmralı Duruşmaları" resmi kayıtlara "üçüncü duruşma" olarak geçmişti, çünkü 24 Mart ve 30 Nisan tarihlerinde olmak üzere iki mahkeme Ankara'da yapılmış ve bu duruşmalarda İmralı'daki yargılamaya hazırlık yapılmıştı (ibid., s.87). İmralı'da görülen duruşmalar 9 celsede tamamlandı ve Öcalan'ın yargılanması 29 Haziran 1999'da bitti ve mahkeme kararını açıkladı. Mahkeme Öcalan'a çeşitli suçlardan birden çok ceza verdi: Türk Ceza Kanunun (TCK) 125. Maddesi uyarınca "bölücü örgüt kurmak, sevk ve idare etmek", "devleti bölmek" suçundan idam cezası; TCK'nın 31. Maddesine göre ömür boyu kamu hizmetlerinden yasaklanma; TCK'nın

33. Maddesine göre Öcalan'ın ceza süresi boyunca yasal kısıtlılık altında bulundurulması (ibid., s. 673).

"Asrın Davası" olarak nitelenen "İmralı Duruşmaları"nda Öcalan, duruşma öncesi mahkeme heyetine iki mektup yazmış, duruşma esnasında yazılı savunmasını sözlü olarak savunmuştur. İlk beş duruşma, müdahil avukatlarının ve mahkeme heyetinin Öcalan'ı sorgulaması ve iddiaları sorması şeklinde geçmiştir. Altıncı duruşmada, cumhuriyet savcılarının esas hakkındaki mütaalası görüşülmüştür. Yedinci duruşmada Öcalan, esas hakkındaki savunmasını yapmıştır. Sekizinci duruşmada sanık avukatları esas hakkındaki savunmayı yapmıştır ve dokuzuncu duruşmada karar açıklanmıştır (Tekin 2009: 271-281; 363-386; 413-433; 435-447; 505-525; 527-553; 559-584; 589-659; 671-675).

Duruşmada sanık avukatları olarak Öcalan'ı aralarında daha sonra BDP milletvekili olacak olan Av. Hasip Kaplan, Av. Ercan Kanar, Av. İrfan Dündar, Av. Doğan Erbaş gibi isimlerin de olduğu 11 avukat savunmuştur. Yine aynı sayıda müdahil avukat, duruşmalarda hazır bulunmuştur (ibid., s.100). Aralarında Ali Kırca, Mehmet Ali Birand gibi tanınmış gazetecilerin de bulunduğu çok sayıda gazeteci duruşmayı yerinde izlemiş; yabancı temsilciler duruşmaya gözlemci sıfatıyla katılmış; Öcalan'ın yakınları ile şehit ailesi yakınları da duruşma süresince hazır bulunmuştur.

İdam Cezası Türkiye'de ceza kanununda yer almasına rağmen Türkiye, mahkemelerin vermiş olduğu idam cezalarını 1984'ten bu yana fiili olarak uygulamıyordu. Öcalan'ın idam edilip edilmeyeceği, kararın TBMM'ye gönderilip gönderilmeyeceği önemli bir tartışma yaratmıştı. Öcalan'ın idam edilmesinin, hem ülke içinde hem de uluslararası alanda telafisi mümkün olmayan sonuçları olacağından Türkiye idam cezasını uygulamayı kolaylıkla göze alamıyordu. Kaldı ki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) de 30 Kasım 1999'da Öcalan'a verilen idam cezasının

uygulanmaması için Türkiye'nin bütün önlemleri alması talebiyle bir tedbir kararı da vermişken (AİHM, 2005) Türkiye'nin idam cezasını uygulayabilmesi oldukça zordu. Türkiye mahkeme kararını ne uygulayabiliyor ne de idam tartışmasından vazgeçiyordu. Bu konu, uzun süre bir yandan siyasi partilerin bir siyasi propaganda malzemesi olmaya devam edecek ve diğer yandan ise PKK'ye karşı bir koz olarak kullanılacaktı. Neticede Türkiye, AB uyum paketleri çerçevesinde idam cezasını 2002 yılından itibaren kademeli olarak kaldırarak Öcalan'ın idam edilme olasılığı tamamen ortadan kalkmıştır. Ancak yine de Öcalan'ın idamı, siyasi partilerin propaganda malzemesi olarak zaman zaman gündeme gelmeye devam etmiştir. 2012'de dönemin Başbakanı R.Tayyip Erdoğan, Ankara'nın Kızılcahamam ilçesinde düzenlenen 19. AK Parti İstişare ve Değerlendirme toplantısında "vatandaşlar, Abdullah Öcalan için idam cezasının geri getirilmesini istiyor[60]" demesi, idam cezası kalkmış olmasına rağmen konunun hala politik bir malzeme yapılabileceğini göstermektedir. Öyle ki Erdoğan kimi açıklamalarında, 'ben olsaydım asardım' demekten de geri durmamıştır.

Öcalan'ın yargılanması, Türkiye mahkemelerinde bitmiş olsa bile Öcalan Davaları bitmemiş, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde (AİHM) açılan davalarla başka boyutlarda devam etmiştir. Öcalan adına AİHM'e ilk başvuru hemen yakalanmasının ertesi günü 16 Şubat 1999'da yapılmıştır. (Başvuru No: 46221/99)[61]. Yapılan ilk başvuru, Devlet Güvenlik Mahkemleri'nde (DGM) askeri savcı üye nedeniyle Öcalan'ın yargılanmasının tarafsız olmayacağına; Öcalan'ın yakalanması ve gözaltı süresi boyunca savunma hakkının ihlal edildiğine ilişkin olmuştur (AİHM,

[60] Fibhaber (2012), "Başbakan Erdoğan: Halk idam gelsin istiyor dedi", http://www.fibhaber.com/siyaset/basbakan-erdogan-halk-idam-gelsin-istiyor-dedi-h1589.html (Erişim: 13.10.2014).

[61] AHİM (2005), Case of Öcalan versus Turkey., http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-60979, Erişim: 10.01.2014)

2005). Bununla birlikte başvurucular, Türkiye'de idam cezasının olduğunu ve sadece Öcalan için bu kararın uygulanabilme ihtimaline karşı AİHM'den en azından AİHM davası sonuçlanıncaya dek bu kararın uygulanmaması yönünde bir karar almasını da istemiştir (ibid). AİHM, 30 Kasım 1999'da bu yönde bir tedbir kararı vererek Türkiye'den AİHM'deki Öcalan Davasının sonuçlanmasını beklemesini istemiştir. Mahkeme bu ilk başvuruya ilişkin kesin kararını 12 Mart 2003'te açıklamış ve Öcalan'ın yargılanması ve tutukluluk süreciyle ilgili Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin (AİHS) kimi maddelerinin ihlal edildiği hükmüne varmıştır. Bu karara Türkiye itiraz etmiş ve davayı AİHM Büyük Dairesi'ne taşımıştır. 9 Haziran 2004'te Büyük Dairede başlayan duruşmadan sonra Büyük Daire kararını 12 Mayıs 2005'te açıklamış ve Öcalan'ın yargılanması sürecinde adil yargılanma ilkesinin ihlal edildiğini, DGM'nin askeri yargıç üyesi nedeniyle bağımsız ve tarafsız bir yargılanma yapılmadığını, savunma hakkının engellendiğini, gerekli hukuki süre içinde hâkim karşısına çıkarılmadığını tekrar onaylamıştır (ibid). Bu karar üzerine Öcalan'ın avukatları Öcalan'ın Türkiye'de yeniden yargılanması için AİHM'e yeni bir başvuru daha yapmıştır. Bu talep üzerine açılan davanın kararında ise AİHM, yeniden yargılanma prosedürünün AİHS'nin adil yargılanma hakkı kapsamında olmadığını belirterek talebi reddetmiştir. 2010 yılında AİHM Büyük Dairesi de bu kararı onayladıktan sonra Öcalan'ın AİHM davalarında şimdilik bir son noktaya gelinmiştir.

Öcalan'ın yakalanması ve yargılanmasının elbette hukuki bir boyutu olmakla birlikte başta Öcalan'ın kendisi, avukatları ve pek çok kişi için bu bir siyasi dava olarak görülmekte ve değerlendirmektedir. Bu bakımdan Öcalan'ın yeniden yargılanması ve serbest kalması yönündeki hukuki tartışmalar zaman zaman gündeme gelmektedir. Öcalan'la ilgili en son bir hukuki başvuru Anayasa Mahkemesine yapılmıştır. 12 Eylül 2011 anayasa referandumu sonrası Anayasa Mahkemesine bireysel başvuru yolunun

açılmasıyla, Öcalan'ın avukatları, "Kürtlerin Manifestosu" başlıklı kitabının daha basılmadan yasaklanması üzerine olmuştur. Mahkeme, bu "uygulama ile Anayasa'nın 25. Maddesinde güvence altına alınan düşünce ve kanaat hürriyetinin ihlal edildiği[62]" kararını vermiş ve bu karar Öcalan'ın kitaplarının artık yasaklanamayacağı şeklinde yorumlanmıştır.

2. Öcalan'ın AİHM Savunmaları ve Demokratik Özerklik

2.1. Savunmalar Hakkında

Öcalan, İmralı'daki yargılamalarında mahkemeye sunduğu yazılı savunmaların dışında özellikle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde (AİHM) görülen davalar için oldukça kapsamlı savunmalar kaleme alır. Binlerce sayfaya ulaşan bu savunmalarda Öcalan, pek çok yeni kavram ve yaklaşım öne sürerek hem bir yandan Kürt Sorununun çözümünü hem de kendi politik-ideolojik düşüncelerini somut bir çerçeveye oturtur. Bu savunmalarda öne sürülen görüşler, Kürt Sorununun çözümünde yeni bir dönemin başlamasını beraberinde getirirken aynı zamanda Kürt siyasal hareketi tarafından da "yeni bir paradigma" olarak değerlendirilir (Arı, 2009; Bayhan, 2011).

Savunmalar kısaca yerel mahkemelere sunulan savunmalar ve AİHM'e sunulan savunmalar olarak iki kısıma ayrılabilir. Öcalan, İmralı'da yargılandığı mahkemeye bir asıl bir de ek olmak üzere iki savunma sunar. Asıl savunma, "Kürt Sorununda Demokratik Çözüm Bildirgesi" ve ek savunma ise "Kürt Sorununda Çözüm ve Çözümsüzlük İkilemi" olarak yayınlanır. "Urfa Savunmaları" olarak bilinen Urfa'da bir yerel mahkemeye sunduğu savunma "Kürt Sorununda Çözüm Bildirgesi ve Urfa: Dicle-Fırat Havzasında Tarih, Kutsallık ve Lanetin Simgesidir"; "Atina Savunmaları" olarak

[62]Ntvmsnbc (2014), "Öcalan Anayasa Mahkemesine Başvurdu"., http://www.ntvmsnbc.com/id/25417776 (Erişim: 13.10.2014).

bilinen savunması ise Yunanistan'dan çıkarılmasına ilişkin açılan bir dava için sunulmuştur. Öcalan, AİHM için ilk savunmasını 2001 yılında kaleme alır ve iki cilt olarak "Sümer Rahip Devletinden Demokratik Uygarlığa" adıyla yayınlanır. İkinci AİHM savunması ise "Bir Halkı Savunmak" adıyla 2004 yılında yayınlanır. Bunu, daha sonra "Demokratik Uygarlık Manifestosu" adıyla yayımlanacak olan ve beş kitaptan oluşan AİHM savunmaları izler. 2009 yılında üç kitap yayınlanır: Birinci kitap "Uygarlık" (2009a); ikinci kitap, "Kapitalist Uygarlık: Maskesiz Tanrılar ve Çıplak Krallar Çağı" (2009b); ve üçüncü kitap "Özgürlük Sosyolojisi"dir (2009c). Dördüncü kitap "Ortadoğu'da Uygarlık Krizi ve Demokratik Uygarlık Çözümü" 2011'de ve beşinci son kitap "Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü" 2012 yılında yayınlanır. Bu savunmalar değişik tarihlerde ve farklı yayınevleri tarafından farklı isimlerle de yayınlanmıştır.

"Demokratik Uygarlık Manifestosu" savunmalarının ilk üç kitabı, tarihsel, kuramsal analiz ve tartışmalara dayanırken son iki kitapta Öcalan bir bakıma teoriyi pratiğe uyarlar ve somut güncel siyasal sorunların çözümünü "yeni paradigmayla" ele alıp açıklar. Üçüncü kitap "Özgürlük Sosyolojisinde", "kapitalist modernite"ye karşı "demokratik modernite" alternatifini tartışır ve bunu dördüncü kitapta Ortadoğu'ya ve beşinci kitapta ise Kürt Sorununun çözümüne uyarlamayı tasarlar. "Savunmamım bundan sonraki iki bölümü, ana fikirlerimin bir nevi somut alan uygulaması olarak, 'Ortadoğu Kültürünü Demokratikleştirmek' ve 'Kürdistan'da Demokratik Medeniyet Çözümü' olarak tasarlanmaktadır (2009c: 13).

Öcalan'ın savunmalarında demokrasi, iktidar, devlet, kapitalizm ve modernite gibi temel konulara ilişkin görüşlerinde Leslie Lipson, Anthony Giddens, Adorno, Horkheimer, Fernand Braudel, Michel Foucault, Bakunin, Proudhon, Murray Bookchin gibi düşünürlerin tartışma ve yaklaşımlarının etkili olduğu görülmektedir. Bu etkiyi

Öcalan, savunmalarında yeri geldikçe kendisi de belirtmektedir. Bunlara ek olarak yayımlanan kitap listesinden[63] Öcalan'ın çok güçlü bir motivasyonla ve çok hızlı bir biçimde başka pek çok yazarı okuduğu, tarih, felsefe, mitoloji gibi geniş bir konuda araştırma yaptığı görülmektedir. Öyle ki bu okuma yoğunluğu İmralı'da küçük de olsa bir krize bile yol açmıştır. 2000 yılı ortalarında Öcalan'ın okuduğu kitap sayısı yetmiş yediye ulaşıp ve hücresinde kitaptan yer kalmayınca Cezaevi yönetimi Öcalan'a daha az kitap verme yoluna gider. Buna itiraz eden Öcalan'ın avukatları Adada görevli Albayla görüştüklerinde Albay'dan şöyle bir cevap alırlar: "Bende iyi bir kitap okuyorum. Ama bu kadar da olmaz. Bir yılda bu kadar kitap okunur mu kardeşim?" (Kapmaz 2011: 133). İmralı Cezaevinde geçirdiği 14 yıl içinde (1999-2013) Öcalan'ın okuduğu kitap ve dergilerin sayısı 2300'e ulaşmıştır (Milliyet, 2013). Bu, yılda ortalama 165 kitap, ayda ise yaklaşık 13 kitap demektir. Geniş bir konu ve düşünür yelapazesine yayılan savunmalarında Öcalan, bu nedenle karşımıza kimi zaman, aydınlanma eleştirisi yapan bir "Frankfurt Okulu" düşünürü; kimi zaman Kapitalizmin tarihselliğine vurgu yapan bir "Dünya Sistem" teorisyeni ve kimi zaman ise iktidar ve devlet eleştirisiyle "devlet karşıtı" bir düşünür gibi çıkar.

Öcalan'ın savunmalarında demokrasiye ilişkin tartışmalarında Leslie Lipson ve çalışması "Demokratik Uygarlık" (1984) kitabı önemli bir yer tutar. 'İmralı Duruşmaları'nda mahkemeye sunduğu savunmasında bu kitabın etkisini Öcalan şöyle belirtir: "Savunmamın ana özü, çok tekrar içerse de, demokratik çözüm kavramında yoğunlaştırıldı. Daha önceleri sınırlı değindiğim bu yaklaşımı oldukça açtım. Bunda, tesadüfen elime geçen, Leslie Lipson'un 'Demokratik Uygarlık' adlı kitabının da katkısı oldu" (Öcalan 1999a: 17). Lipson bu kitabında demokrasiye ilişkin pek çok konuyu ele

63 Express (2009), "Abdullah Öcalan'ın İmralı Kütüphanesi", Sayı 8., ss. 16-17.

almaktadır. Demokratik yönetim biçimlerinin farklılığından, işleyen demokratik bir yönetimin ekonomik, kültürel ve siyasal unsurlarına ve güncel sorunlar karşısında demokrasinin nasıl işlevsel kılınacağına kadar pek çok konuya değinmiştir. Lipson'a göre demokrasinin özü basitçe yasaların egemenliği değildir. Çünkü yasalar, demokratik rejimlerin olduğu kadar otoriter ve totaliter rejimlerin de bir aracıdır. O yüzden, yasaların demokratik olup olmadığı sorusu daha önemlidir. Gerçek demokrasilerin ortaya çıkışında ise anti demokratik yasalara karşı koyan ve bunları uygulayan yönetimlere başkaldıran cesur insanlar büyük rol oynamıştır (Lipson 1984: 30). Lipson, demokrasinin temel ölçütünün özgürlüğü ilerletme olduğunu kabul eder. Bu yönüyle siyasal özgürlüklerin her zaman toplumsal eşitlikle yan yana olması gerektiğini söyler. Özgürlüklerin en etkin biçimde kullanıldığı yer toplumdur. Toplumda özgürlüklerin kullanımını kısıtlayan siyasal, ekonomik, kültürel engeller olduğunda siyasal anlamda ne demokrasiden ne de özgürlükten söz edilebilir. Dolayısıyla demokrasi, toplum ile neredeyse özdeş olup topluma rağmen bir yönetim değildir (ibid., s. 58). Lipson'a göre demokrasi ile ulusçuluk arasında da sıkı bir ilişki söz konusudur. Dışsal bir emperyal gücün kontrol ve denetiminden kurtulma, bağımsızlaşma anlamında milliyetçilik ilk dönemlerinde özgürlük için bir anlam taşımaktaydı. Fakat tersi biçimde, böyle bir bağımsızlık mücadelesi sürecinden sonra, mücadele edenlerin bunun yerine kendi tiranlıklarını kurdukları örnekler de oldukça yaygındır. Dolayısıyla çağdaş ulusçuluğun ulusların kendi kaderini tayin hakkı konusunda her zaman özgürlük değil aynı zamanda fanatik bir hoşgörüsüzlük doğurduğu da bir gerçektir. (ibid., s. 61). Lipson'a göre çağdaş demokrasilerde zora dayalı bir devrimle demokratikleşmenin gerekleri ortadan kalkmış durumdadır. Çünkü çağdaş anayasal sistemler düzenli bir değişime zaten izin vermektedir (ibid., s. 65). Bölünmüş toplumlardaki ırk ilişkileri sorunlarıyla demokrasinin ilkeleri arasındaki esas bağlantı bir özgürlük sorunu değil, bir eşitlik

sorunudur. Böyle toplumlarda farklı ırklara ait insanlar ancak eşit oldukları ölçüde özgür olurlar. Lipson'a göre bir toplum farklı ırklardan oluşsa da yine de demokrasi işletilebilir. Farklı ırklar arasında yasal ve siyasal eşitlik konumları sağlanmışsa, demokrasi işleyebilir. Eğer bu sağlanmamışsa, ırksal farklılıklar ayrımcılık için kullanılıyorsa demokrasi bu durumda işleyemez (ibid., s. 82). Toplumun birinci ve ikinci sınıf yurttaşlar olarak ikiye ayrılmış olması demokrasi değildir (ibid., s. 83).

Lipson'ın bu görüşlerinin yanı sıra ileride "demokrasi" başlığı altında da göreceğimiz üzere Öcalan demokrasiyi daha çok devlet-toplum paradoksu üzerinden ele alıp, demokrasiyi, siyaseti ve özgürlükleri topluma; iktidarı, idareyi ve tahakkümü ise devlete atfetmektedir. Bu anlamda Öcalan için demokrasi ile devlet arasında bir zıtlık vardır ve demokrasinin gelişmesinin koşulu demokrasiyi devletten kurtarmaktır. Bunun içinse yapılması gerekli olan şey, toplumun demokratik kurumlar aracılığıyla örgütlenmesi, sivil toplumun genişletilmesi ve merkeziyetçiliğe karşı adem-i merkeziyetçilikle devlet alanının küçültülmesidir. Öcalan'a göre demokrasi, kavramın Antik Yunan'daki anlamına yakın bir anlamda katılımcı ve doğrudan demokrasiye dönüştüğünde devlet küçülecek ve siyasal ve toplumsal özgürlüklerden söz etmek mümkün hale gelecektir.

Savunmalarında modern topluma ilişkin tartışmalarında Öcalan, sosyolog Antony Giddens'ın "süreksizlik" olarak kavramsallaştırdığı ve modern toplumu analiz için kullandığı çerçeveden büyük ölçüde faydalanır ve bu çerçevenin öğretici olduğunu da dile getirir. "Bu anlamda elbette kapitalist modernitenin de çok önemli özgünlükleri vardır. Bu özgünlükler Antony Giddens'ın tanımıyla üç önemli alanda gerçekleşmişlerdir. Bu bağlamda 'süreksizlikler' olarak kavramsallaştırmak da öğretici olabilir" (Öcalan 2009b: 203). Giddens, insanlık tarihinin açıklanışında çoğu evrimci yaklaşımın tarihin ilerleyişinde kimi hâkim sürekliliklerin olduğu görüşüne katılmaz ve

süreksizliğe dayalı bir modern tarih yorumu öne sürer (Giddens 2008: 48-49). Giddens'a göre tarihi, toplumsal değişim olarak açıklayan iki evrimci bakış açısı vardır. Aralarında Durkheim ve Comte gibi düşünürlerin de olduğu birinci bakış açısı, "gelişmenin bir çeşit 'devrim' gibi gözüken bütün aşamalarının, daha az çalkantılı, esaslı değişim süreçlerini içerdiği"ni kabul eder (ibid., s. 49). Tarihsel materyalist düşünürlerin ve Darwinistlerin de aralarında olduğu ikinci bakış açısı ise tarihi, "içerisinde farklı gelişim aşamaları arasında önemli ayrılmların meydana geldiği mücadele süreçleri tarafından itilen bir olgu olarak görür" (ibid., s. 49). Bu evrimci bakış açılarına karşın Giddens, modern kapitalist toplumun bir kopuş olduğunu ve önceki tüm toplumlardan kökten bir farklılaşmayla ortaya çıktığını ifade eder. Bu anlamda modern kapitalist toplum, belirli bir takım tarihsel sürekliliklerin sonucuyla değil, büyük bir kopuşla ve kesintiyle ortaya çıkmıştır. Ki bunlar Giddens'a göre, ulus devlet ve sanayiciliktir. Giddens bu yaklaşımını "süreksizliğe dayalı modern tarih yorumu" olarak ifade etmektedir (ibid., s. 48). Gidden'ın tarihe bu bakışının, Öcalan'ın bakışıyla tamamen zıtlık içinde olduğu söylenmelidir. İleride "Diyalektik Yöntem" başlığı altında da göreceğimiz gibi Öcalan, tam da Giddens'ın evrimci olarak tanımladığı çerçevede bir tarih okuması yapar ve kapitalist modern toplumun Sümer Rahip Devletin oluşumuyla başlayan hiyerarşik toplumun özelliklerini taşıdığını ve bunu sürdürdüğünü ileri sürer. Bu anlamda Öcalan'ın, Gidens'ın süreksizliğe dayalı tarih yöntemini değil sadece bu çerçeveyi analizinde kullandığını kalın çizgilerle vurgulamakta fayda var.

Öcalan'ın modern kapitalist topluma ilişkin görüşlerinde aydınlanma ve pozitivizm eleştirileri yine önemli bir yer tutar. Öcalan'a göre "Pozitivizmin bilimsellik hükümranlığından kurtulmadan, başta ulus-devlet olmak üzere hiçbir iktidar hükümranlığından kurtulunamaz. Pozitivizm çağımızın gerçek putçuluğudur" (2009b:

19). Öcalan'ın aydınlanmaya ilişkin eleştirilerinin temelinde ise, aydınlanma akılcılığının, evreni, dünyayı ve insanı sürekli insan-doğa, beden-ruh, duygu-düşünce gibi ikili zıtlıklara (duality) ayırması yatmaktadır. Öcalan'a göre "Bu ikilemlerle evreni anlamak mümkün görünmemektedir. Düşünce beden ayrımı yaşamın inkarına en çok yol açan felsefi, hatta dini saptırmadır" (2009b: 25). Bu açıdan Öcalan'a göre, modern kapitalist toplumun hegemonik konuma gelmesinde, ikiliklere dayalı analitik zekânın duygusal zekâ karşısında üstün konuma gelmesi yatmaktadır (2004: 45). Duygusal zekâ, doğa dengesini gözeten, yaşamla bağlantılı, hislerle ve reflekslerle çalışan "doğal toplum"u simgeleyen zekâdır (2009b: 30). Analitik zeka ise, sınırsız hayal kurma yeteneğine sahip, imgeler dünyası oluşturabilen, plan, tuzak ve komplo kurma becerisi gelişmiş olan zekadır (2009b: 31). Öcalan'a göre kapitalist toplumu ayakta tutan şey, askeri ve siyasi zorun yanı sıra yarattığı, çok geniş kültür endüstrisidir. Kültür endüstrisi, hem duygusal hem de analitik zekanın sürekli bombardıman altında tutulmasını sağlayarak toplumun zihniyet fethini tamamlamaktadır (2009b: 40).

Öcalan'ın bu yöndeki eleştiri ve görüşleri çok açıktır ki, Frankfurt Okulu Eleştirel Kuramı'nın öncü isimlerinden T.W.Adorno ve M. Horkheimer'ın aydınlanma, pozitivizm, akıl ve kültür endüstrisi eleştirileriyle yakın benzerlik içindedir. "Aydınlanmanın Diyalektiği"nde Adorno ve Horkheimer, nasıl oluyor da insanlık bunca teknik ve bilimsel gelişmelere rağmen daha iyi bir insanlık durumuna geçmek yerine Hitler faşizmi gibi yeni türden bir çeşit barbarlık durumuna geçiş yapabiliyor sorusuna cevap arıyor (Adorno ve Horkheimer 2003: 11). Bu soruya Adorno ve Hokheimer'ın verdikleri yanıt, aydınlanmayla birlikte "araçsal" ya da "nesnel aklın", "öznel akıl" karşısında kazanmış olduğu üstünlük ile tarihin ve toplumun açıklanmasında yasa, öngörü, kesinlik, hesaplanabilirlik gibi ölçütlere dayalı pozitivizmin sosyal felsefeyi, felsefi spekülasyonu ve metafiziği dışlaması şeklinde oluyor. Horkheimer ve Adorno'ya

göre, iki tür akıldan söz etmek mümkündür: Öznel ve Nesnel Akıl (Horkheimer 1997: 15-16). "Öznel akıl", daha çok araçlarla ilişkili olup, araçların amaçlara uygun olup olmadığıyla ilgilenirken amaçların kendinde akli ve iyi olup olmadığı sorunuyla ilgilenmez. Daha çok araçlarla ilgili olduğundan, buna "araçsal akıl" da denilmektedir. Akıllı olmak bu anlamda, sınıflama, sayma, kategorize etme, sonuç çıkarma, indirgeme gibi soyut düşünme yeteneği anlamına gelir (ibid., s. 15). Bu, son birkaç yüzyıldır batı düşünce geleneğini pozitivizm, emprizm gibi konularda belirlemiş olan akıldır. Bununla birlikte, Platon, Aristoteles, Alman İdealizmi gibi filozoflarda ve felsefi sistemlerde karşımıza çıkan "nesnel akıl" ise, geniş kapsayıcı bir düşünce sistemiyle, tüm varlıkların varoluş konumlarıyla ve bunlara uygun amaçlarla ilgilenir (ibid., s. 16). Araçtan ziyade, amaçlar nesnel aklın konusudur. İdeal, iyi, doğru ve güzel bir yaşamın nasıl olacağı sorusu, nesnel aklın cevap aradığı soruların başında gelir (ibid., s. 16). Adorno ve Horkheimer'a göre nesnel akıl, öznel aklı dışlamamasına ve bunun bir parçası olmasına karşın aydınlanmayla birlikte öznel akıl, nesnel akıl karşısında başat konuma geçmiştir. Yeni türden bir barbarlığın yaşanmasında, insanı, iyi yaşamı ve insanlık ideallerini bir kenara iten, insanı sayılabilir ve sınıflandırılabilir nicel varlıklara indirgeyen öznel akıl problemi yatmaktadır. Bu nedenle Adorno ve Horkheimer için sorun, her iki aklın yeniden birleştirilmesi (Versöhnen=barıştırmak; kardeş kılmak) sorunudur. Entelektüellerin, filozofların, politikacıların önünde duran en önemli mesele budur. Bu ahlaki ve insani sorumluluğa rağmen, tekelci kapitalizm çağında "kitleler" kültür endüstrisiyle kandırılmaya, bastırılmaya ve maniple edilmeye devam etmektedir. Kültür ve kültür ürünleri, aydınlanmanın özerk insan idealinin gerçek kılınması yerine, otoriter ve totaliter içerikleriyle bireyin düşmesine ve gittikçe kaybolmasına yol açmaktadır. Bunda, araçsal aklın gittikçe baskıcı bir karakter kazanmış olması etkilidir. "Araçsal

aklın kendisi bugün, egemenliğin rasyonalitesidir. Kendine yabancılaşan bir toplumun baskıcı karakteridir" (Adorno ve Horkheimer 2003: 142).

Öcalan, "Yahudi Soykırımı" ve tekelci kapitalizm konusunda da Adorno'ya ve Frankfurt Okulu'na referanslar vermektedir. Öcalan'a göre, Adorno'nun "doğru hayat yanlış yaşanmaz" aforizması, kapitalist moderniteyi anlatmak için derin ve anlamlı bir sözdür (2009b: 165). Öcalan'a göre soykırım konusunda Frankfurt Okulu, gerçeğin izini sürmektedir. Adorno'nun "Tüm tanrısallıklar adına, kutsallıklar adına insanoğlunun söz söyleme hakkı bitmiştir" sözü, soykırımların hiçbir biçimde izahının mümkün olamayacağını anlatması bakımından oldukça önemli olup uygarlığın maskesini düşüren bir sözdür (2009b: 65).

Öcalan, savunmalarının pek çok yerinde iktidar konusuna değinir: Siyasal iktidar ve hukukla ilişkisi (2009b: 62-74); kapitalist modernitede iktidar (2009b: 201- 208); iktidar ve devlet sorunu (2009c: 99-103); sınıf, hiyerarşi, aile, iktidar ve devlet sorunu (2011: 55-58). Öcalan, iktidar konusunda gerek M.Foucault'nun gerekse M.Bakunin'in yaklaşımlarının hakkını teslim etmekle birlikte, Foucault'nun "nasıl oluyor da modern toplumda her birey kendini iktidar sahibi sanıyor?" sorusuna bir cevap aradığı halde bunun üstesinden gelemediğini; anarşistlerin ve pasifistlerin ise iktidarı tamamen bir hastalık olarak görmelerinin iktidara yanlış bir yaklaşım olduğunu söylüyor (2009b: 204). Öcalan'ın sorusunu yeniden şöyle formüle ettiğimizde Foucault'ya dair itirazı daha anlaşılır olmaktadır: İktidarın bir dışı var mı ki, kapitalist toplumda birey kendi öznelliğini, yaşam formlarını ürettiğini sanabiliyor? Foucault'nun bu soru için düşündüğü cevap Hardt ve Negri'ye göre "direniş" kavramıydı (Hardt ve Negri 2011: 69). Yani Foucault, iktidarı sürekli direnişle birlikte düşünmüştü. Buna göre iktidarın sürekli direnişle birlikte düşünülmesi, direnenlerin kendilerini iktidarın

dışında bir alanda görmelerini ve kendilerini bir "karşı iktidar" olarak düşünmelerine yol açıyordu şeklinde de yorumlayabiliriz.

Her ne kadar Öcalan, Foucault'nun bu sorunun üstesinden gelemediğini söylese de kendisinin cevabı da dolaylı olarak aynı sonuca çıkmakta ve Foucault'nun cevabıyla örtüşmektedir. Öcalan'a göre ilk çağ ve orta çağda, mitolojik tanrılar, tek tanrılar, yöneten fikirler ve yasalar olarak iktidar bir bakıma, topluma dışsal ve toplumun üstünde bir alanda düşünülürken, kapitalist modernitede iktidar toplumun tamamına yayılıp topluma bulaşmıştır. Kapitalist modernitede iktidar, toplumun tüm kılcallarına kadar yayılan bir ağa dönüşmüştür. Bu ise toplumun kendini iktidar sahibi sanmasına yol açmıştır (2009b: 208). Oysa gerçekte olan şey Öcalan'a göre, toplumun ele geçirilmesiyken, iktidar toplumun yarattığı tüm değerlere el koyan ve bunun için siyaseti yönlendiren, ekonomiyi yöneten, gerektiğinde savaşa karar veren, orduyu ve bürokrasiyi elinde tutan kliğin elinde tuttuğu bir güç olarak kullanılmaktadır. Öcalan'a göre bu güçlerin toplumu ele geçirme saldırılarına karşı her toplumsal grubun sergilediği direnç ise bir "savunma hakkı" olup bu, klasik anlamda iktidar olarak görülemez (ibid., s. 204). Dolayısıyla kapitalist modernitede bir grubun veya bireyin kendini iktidar sahibi sanması, iktidara karşı savunma ve direniş gücüyle yakından ilişkili bir sonuç olarak yorumlanabilir. Öyle ki bir grubun, kendinde yeterli ölçüde gücün, "karşı iktidar" gücünün bulunduğunu düşündüğü anda ancak direnişin, savunmanın bir seçeneğe dönüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla direniş veya savunma kendini güç veya iktidar sahibi sanmanın dolaysız bir gösterenidir.

Bununla birlikte Öcalan'ın iktidara yaklaşımı, Foucault'nun iktidara klasik yaklaşım olarak tanımlayıp eleştirdiği yerde durur. Foucault'ya göre klasik manada iktidara yakalaşım, a) iktidarı belirli grupların sahip olduğu ve başka grupların ise sahip olamadığı bir şey olarak görür; b) iktidarın yerini devlet olarak görür; c) iktidarın

sürekli belirli bir üretim biçiminin sürdürülmesi, yeniden üretimi olarak bir üretim biçimiyle ilşkilendirir d) iktidarı ideolojik bir bilgi üretimi dışında asla başka bir şey olarak görmez (Foucault 2004: 40-47). Bu çerçevede Öcalan'a göre iktidar tüm topluma yayılmış olmasına karşın iktidarın kurumsal yeri devlettir. "İktidarın resmi ifadesi olarak devlet, sınır çizgilerini özenle çizerdi" (2009c: 100). Yine başka bir yerde Öcalan, "Devlet hiyerarşik yapıların kalıcı kurumsallaşmasını temsil eder. İktidar yapılarının bireysel temsilinin kurumsal temsile dönüşümü, tarihte uygarlık dediğimiz kentleşmeyle gelişen sınıfsal toplumla bağlantılıdır" der (2009b: 34). Bir başka yerde ise iktidarın yerinin devlet olduğunu dolayımsız ifade eder : "Çerçeveye alınmış, kuralları belirlenmiş kurumlar bütünlüğü içinde yoğunlaşmış iktidar, devleti hukuki açıdan iyi tanımlamaktadır" (2009b: 171). Öcalan'a göre iktidarın devlete yerleşmesinde burjuvazinin bir güç olarak yükselmesi ve devleti ele geçirmesi etkili olmuştur. "Burjuvazinin (orta sınıf)…devletleşmesi, iktidar ve devletin konumuna büyük değişiklik getirmiştir. Toplumun içinden doğan bir kütlenin devletleşmesi, dolayısıyla artan iktidar olayı kendisini toplum içinde örgütlemek zorunda bırakmıştır" (2009c: 100). Öcalan'a göre kapitalizmin 16. Yy'da ortaya çıkmasında ve ilerlemesinde sürekli ayrıcalıklı, güç sahibi bir klik etkili olmuştur. Bu güç, dolaylı olarak ekonomiyi denetleyen ve fakat esas olarak ekonominin içinde yer almayan gruplardır. Bu grupların uğraşı iktidar tekelini ellerinde tutmak, ekonomik tekel ile iktidar tekelini birleştirmektir (2009b: 114). Bu grup Öcalan'a göre ticaretten sanata, dine, kiliseye bilime kadar geniş bir ağ oluşturarak topluma, devleti de aşan bir hegemonya dayatan bir iktidar yoğunluğudur ve hatta bizzat iktidarın kendisidir (2009b: 112). "Kapitalizm, kapitalist ve kapitalist ekonomi diye kavramlaştırılanın, ekonomiyi kontrol eden politik bir gücün, kliğin oluşumundan bahsediyorum" (2009b:112). Bu nedenle Öcalan kapitalizmi ekonomi olarak değil, iktidar kliğinin kontrolü ve yönlendirilmesinde olan

politik bir mesele olarak görür: "Demek ki, öz olarak kapitalizmi başka yerde aramak, yöntem olarak da daha isabetli bulgulara yol açabilir. Onu asıl gizlenmeye, sıkı perdelenmeye çalıştığı yerde, devlet sahasında aramayı sürdüreceğiz" (2009b: 161). Öcalan'ın K.Marx'ı eleştirdiği ve "aştım" dediği nokta tam da burasıdır. Öcalan'a göre Marx, kapitalizmi bir ekonomi, kapitalistleri de ekonominin bir bileşeni olarak görüp analiz ettiği için özellikle Das Kapital'de tarih, devlet, devrim ve demokrasi analizleri geliştirememiştir (2009b: 58). Oysa kapitalizme içkin olan şey, yep yeni bir şey olmayıp Sümer Rahip Devletleri döneminden itibaren oluşmaya başlayan askeri-siyasi-kültürel olarak örgütlenmiş ve toplumsal değerleri gasp etme kurnazlığını örgütleyen çok eski bir geleneğin 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da hegemonik bir toplumsal biçime dönüşmesidir (2009b: 48). Dolayısıyla Öcalan'a göre Marx, kapitalizmi analiz ederken çok fazla ekonomizm batağına saplanmış ve ekonomiyi doğduğu yerde iktidar ve devlet alanında aramamıştır (2009b: 161).

Kapitalizme ilişkin analizlerde Öcalan'a göre Fransız tarihci ve coğrafyacı Fernand Braudel'in yaklaşımı Marx'a nazaran daha doğru ve gerçekçidir. Öcalan'a göre Braudel, kapitalizmi bir tarihsellik içinde ve siyasal alanda doğru analiz ederek kapitalizmin "pazar karşıtı, tekel alanı ve dıştan dayatma" olduğunu ilk fark eden kişidir (2009b: 112). Açık ki Braudel'in Türkçe'de üç cilt olarak yayımlanan "Maddi Uygarlık" çalışması, Öcalan'ın başucu kitapları arasındadır. Öcalan'a göre kapitalizmin bir ekonomi olduğu yönündeki görüşleri, Braudel bu çalışmasında çürütmektedir ve Braudel'in kapitalizmin ekonomi olmadığı yaklaşımı Öcalan'ın bakış açısını etkilemiştir. "Kendim bir şey iddia etme gereği duymuyorum. Sosyolog ve tarihçi olarak Fernand Braudel'in Maddi Uygarlık araştırması (ki otuz yıllık komple bir emeğin ve üç ciltlik muhteşem bir eseridir) çok kapsamlı gözlemleri ve mukayeseli yaklaşımıyla bunu [kapitalizmin ekonomi olduğunu] net biçimde yalanlamaktadır"

(2009b: 63). Öcalan, Braudel'in devlet ve iktidar ayrımının farkında olduğunu söyler ve fakat bunun ne kadar etkili olduğunu açıklamadığı için ise eleştirir (2009b: 239). Ancak Braudel'in, kapitalizmin oluşumunda büyük ticaretin spekülatif hareketlerinin belirleyici rol oynadığı; pazardaki sıradan değişimlerin sıradan ekonomik faaliyetler olmakla birlikte önemli bir rolünün olmadığı; kullanım amaçlı mal üretiminin ekonomi sayılamayacağı; fiyat farklarının bizzat fiyat maniplasyonlarıyla ortaya çıktığı gibi tespitleri Öcalan'a göre oldukça önemlidir (2009b: 239).

Öcalan'a göre kapitalizm ve devlet konularında Marx'tan daha doğru tespitler yapan bir başka düşünce geleneği ise anarşizmdir. "Proudhon, Bakunin, Kropotkin başta olmak üzere, kapitalizmin doğuşuna yönelik eleştirileri birçok noktada daha aydınlatıcıdır. İdeolojik ve siyasi boyutu daha iyi görebiliyorlardı" (2009b: 39). Ancak Öcalan yine de anarşistlerin devlet ve iktidar tanımlamalarına katılmadığını açıkça belirtir (2009b: 172). Öcalan, anarşist düşünceyi önemsiyor olsa gerek ki, üçüncü savunmasında bu konuya özel bir başlık ayırma gereği duymuştur (2009c: 308-310). Bu başlık altında Öcalan, anarşizme ve anarşistlere ilişkin şu tepitleri yapmaktadır: a) kapitalizme Marksistler gibi ilerici bir rol atfetmiyorlar ve kapitalizmin ahlaki ve politik toplumu parçaladığını söylüyorlar; b) iktidar ve devlet yaklaşımları Marksistlere göre daha kapsamlı ve gerçekçi olsa da devletin hemen kaldırılmasını talep etmeleri ütopik olup, pratikte gerçekleşme şansı çok azdır. Burada bu tespite ilişkin kısa bir parantez açmakta fayda görüyoruz. Öcalan'ın bu tespitinde genellemeden doğan şöyle bir yanlışlık duruyor. Anarşist düşünürler arasında Proudhon devletin sönümlenmesi ve ortadan kaldırılmasına ilişkin görüşlerinde diğerlerinden (Bakunin, Landanuer, Kropotkin, Godwin gibi) büyük oranda ayrılır. Proudhon, aslında tam da Öcalan'ın tespit ettiği anlamda devletin bir anda ve devrimle yok edilemeyeceği düşüncesine sahiptir ve bu nedenle devletin toplum içinde emilmesinden söz eder (Cantzen 2000:

102). Bu devletin devrimci yoldan yıkılması değil, çeşitli ve gruplar arası yapılanmış, yeni, adem-i merkeziyetçi bir toplumu yavaş yavaş inşa etmek anlamına gelir (ibid., s. 102). Çünkü Proudhon, diğer düşünürler gibi dikkatini devletin kendisine değil, merkeziyetçiliğe ve devletin yurttaşların hayatına yaptığı müdahalelere vermiştir. Dolayısıyla Cantzen'e göre Proudhon, merkeziyetçilikten arınmış, yurttaşların her boyutta denetim ve yönetim gücüne sahip olduğu bir devletli demokraside, anarşinin hükümetle ve devletle gayet bağdaştırılabileceğini düşünmüştür (ibid., s. 39). Öcalan'ın anarşizme ilişkin tespitlerine devam edersek: c) merkezi ulus devlet inşasının tüm işçi sınıfı ve halk hareketleri için öngürülerinde haklıdır; d) bürokrasi, endüstriyalizm ve çevre konularındaki eleştirileri büyük oranda doğrulanmıştır; e) reel sosyalizme ilişkin bunun sosyalizm değil bürokratik devlet kapitalizmi olduğu yönündeki anarşist eleştiriler, reel sosyalizmin çözülmesiyle birlikte doğrulanmıştır (2009c: 308-309).

Öcalan'ın görüşlerinde etkisi görülen bir diğer düşünür, toplumsal ekoloji ve komünalizm çalışmalarıyla bilinen Amerika'lı Murray Bookchin'dir. Bookchin'in kentleşme ve kapitalizm; kapitalizm ve ekoloji; eko-topluluk temelde alternatif ekonomi ve de konfederalizme ilişkin yaklaşımları Öcalan'ın savunmalarında Bookchin'den yararlandığı konulardır[64]. "Kentsiz Kentleşme" (1999) çalışmasında Bookchin, kent ile yurttaşlığın en başından itibaren iç içe geçmiş kavramlar olduğunu; kentlerin doğal

[64] Demokratik Özerklik ve M. Bookchin'in Toplumsal Ekoloji görüşleri arasındaki benzerlik ve etkiye ilişkin bir çalışma için bkz. Ahmet Mutlu, (2011), "Demokratik Özerklik'in İdeolojisi Üzerine"., Demokrasi Platformu, 7 (27), ss. 93-117. Bunun yanı sıra, Kürdistan Topluluklar Birliği (KCK) örgütlenmesi ile Toplumsal Ekoloji arasındaki ilişkiyi ele alan bir yazı için bkz. Sinan Tavukçu (2011), "Murray Bookchin'in Toplumsal Ekoloji Felsefesi ve KCK'nın İdeolojik Kodları" http://www.sde.org.tr/tr/authordetail/murray-bookchinin-toplumsal-ekoloji-felsefesi-ve-kcknin-ideolojik-kodlari/995# (Erişim: 14.11.2013). Tavukçu bu yazısında, otoriter ve baskıcı olarak tanımladığı KCK gibi bir sistem ile tahakküm ve hiyerarşi karşıtı bir felsefenin birlikteliğini "incelemeye değer bir ideolojik yenilenme olarak" ele almaktadır.

çevreyle uyumlu ekolojik topluluklar olduğunu; ve kentin bu politik-ekolojik özelliğinin kapitalizmin gelişmesiyle birlikte ortadan kaybolduğunu; yurttaşı olmayan kentleşmeyle kentlerin beton yığınlarına dönüştüğünü; kentleşmeyle birlikte yurttaşlığın gerilediği tezlerini konu edinir. Kapitalizmin sınırsız büyüme kanunu nedeniyle günümüzde gelinen durum Bookchin'e göre tehlike boyutlarını çoktan aşmıştır. Bir yanda kentlerin ve yurttaşlığın gerilemesi, diğer yanda ekolojik tahribat insanlık için büyük bir tehlike olmaya başlamıştır. Bookchin'e göre bugün karşı karşıya olduğumuz ekolojik sorunların gerisinde, tarihsel ve köklü ekonomik, etnik, kültürel ve toplumsal cinsiyete dayalı toplumsal sorunlar yatmaktadır (2013:9). Tüm bu sorunların gerisinde yatan temel neden ise hiyerarşi sorunudur. Bu sorunlardan kurtulmak için Bookchin, konfederasyonlara dayalı bir yerel yönetim hareketinin gerekli olduğunu belirtir (1999: 23) ve bu hareketi "komünalizm ve özgürlükçü yerel yönetimcilik" olarak tanımlar. Komünalist bir hareketin parçası kişiler, yerel seçimlere katılarak kent ve kasaba yasalarını değiştirmeli; doğrudan demokrasi sağlayacak yurttaşlık kurumları yaratmalı; üretim araçları, devletin ya da işçilerin değil yurttaşların elinde olması için çalışmalıdır (1999: 23). Bu sayede ancak kent, kentleşme olgusundan; siyaset, devlet yönetiminden ve yurttaş ise seçmen, vergi mükellefi ve tüketici olmaktan kurtulabilecektir.

Bookchin, komünalizmi/komünalist projeyi, "neredeyse tümüyle özerk olan toplulukların bir federasyonun çatısı altında gevşek bir biçimde birbirine bağlandığı bir yönetim sistemi ya da teorisidir" şeklinde tanımlar (2013: 101). Komünalizmin somut siyasal boyutunu, özgürlükçü yerel yönetim anlayışı oluşturur. Bu ise, devletçi yerel yönetim yapılarını ortadan kaldırmayı ve bu yapıların yerine özgürlükçü bir sivil yönetim biçimlerinin kurumlarını hayata geçirmeyi hedefler (2013: 103). Özgürlükçü yerel yönetimcilik, kentlerin yönetim kurumlarını semt, kasaba ve köyler temelinde

kurulan demokratik halk meclislerine dönüştürmek için yerel yönetimin yeniden yapılandırılmasıdır. Bu meclisleri Bookchin, doğrudan demokrasinin kurumları olarak görür ve burada yurttaşlar yaşadığı kente, kasabaya ve topluluğa ilişkin konuları müzakere eder, politika belirleyen kararlar alır ve hümanist, akılcı bir toplum ütopyasına gerçeklik kazandırır (2013: 103-104). Bookchin'e göre arzu edilen özgür bir toplumsal yaşama sahip olmanın asgari koşulu, ortak siyasal yaşam biçimimizin demokrasi olmasıdır (2013: 104). Kent, kasaba ve köy düzeyinde halk meclislerine dayalı özgür bir yerel yönetim modelini "konfederal" kılan özelliği ise, her bir özgürlükçü yerel yönetimin, kendi yönetim sınırlarını aşan konuları görüşmek için birleşmeleridir. Bu birleşme sağlandığında özgür yerel yönetimlerin konfederal birliği gerçekleşmiş olur (2013: 104). Bookchin'e göre komünalizm, hiyerarşik ve kapitalist toplumun toptan bir eleştirisini yapar ve bu nedenle toplumun sadece siyasal yaşamını değil iktisadi yaşamını da değiştirmeye çalışır (2013: 105). Bu ise fiyatlar ve kıt kaynaklar odaklı geleneksel iktisadın yerine insan ihtiyacını temel alan bir iktisadi değişim demektir (2013: 107). Yerel yönetim meclislerinin ihtiyaç temelli bir ekonomideki işlevi ise, üretimin düzgün bir biçimde koordine edilmesi ve de yurttaşın eleştirel incelemesine ve katılımına açık tutulmasıdır (2013: 107).

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere, Öcalan'ın önerdiği demokratik özerklik modelinin, Bookchin'in komünalizm düşüncelerinden önemli ölçüde esinlendiği görülmektedir. Demokratik özerklik de aynı komünalizmde olduğu gibi, köy ve mahallelerden başlamak üzere kasaba, ilçe ve il düzeylerinde oluşturulacak olan halk meclislerini, doğrudan demokrasiyi ve bunların birleşmesiyle oluşan bir konfederal yapıyı ifade etmektedir. Bunları, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde zaten ayrıntılarıyla açıklayacağımızdan burada daha fazla ayrıntılandırmaya gerek görmüyoruz.

Ancak burada iki noktanın altını çizmekte fayda görüyoruz. Birincisi, Öcalan'ın konfederalizm görüşleri ile Bookchin'in konfederalizm görüşleri arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Aslında bu farkı, komünalizm düşüncesini tamamlayıcı bir katkı olarak da okumak mümkün. Öcalan, Bookchin'den farklı olarak konfederalizmi sadece yerel yönetimlerin bir birleşmesi olarak görmez ve meclisleri ise sadece mekân ölçeği üzerinden düşünmez. Öcalan daha çok, toplumu oluşturan her türden etnik, dinsel, kültürel, inançsal, mesleki, cinsiyet gibi kategorilerin de meclisler olarak örgütlenmesinden ve daha sonra bunların da konfederal bir örgütlenme içinde bir araya gelmesinden söz eder. Çünkü Öcalan'a göre aslolan örgütlü demokratik bir toplum oluşturabilmektir. Dolayısıyla Öcalan için halk meclisleri sadece mahalle, kasaba veya kent meclislerini ifade etmez. Benzer biçim de konfederalizm de sadece yerel yönetimlerin bir birliğini ifade etmez.

Diğer bir husus ise, hem Öcalan'ın konfederalizm yaklaşımında hem de Bookchin'in yaklaşımında benzer bir teorik boşluk söz konusudur. Gerek Öcalan gerekse Bookchin, her biri federe birim olan meclislerin bir yerel iktidar gücüne dönüşmesi; iktidarın ve hiyerarşinin yerelleşmesi; yerelde merkezileşme sorununa bir cevap sunmamaktadır. Öz olarak federe yapılar olarak yerel meclisler, merkezi iktidar karşısında bir denge gücü işlevi görebilirler. İktidarın ve gücün yerele, çevreye dağılması anlamında merkezileşmeye karşı da işlevsel araçlardır. Ancak özerk, federe birimlerin kendisinin bir güce dönüşmesi nasıl engellenir, bunun için uygun araçlar var mıdır sorusuna şimdilik ne demokratik özerklikte ne de komünalizmde bir cevap ve tartışma bulunmamaktadır.

2.2. Diyalektik Yöntem: Evrimci Bir Diyalektik?

Savunmalardaki yöntem konusuna değinmek, demokratik özerklik tartışması için önemlidir, zira "kapitalist moderniteye" alternatif olan "demokratik modernitenin"

ulaşılması zorunlu bir tarihsel merhale olup olmadığı sorusunun cevabı, bu tartışmada yatmaktadır. Öcalan, özellikle birinci kitabında "Bir Halkı Savunmak" (2004) ve üçüncü kitabında "Özgürlük Sosyolojisi" (2009c) yöntem sorununa özel bir önemle eğilir ve kendi düşünme ve tarihe bakış yönteminin "diyalektik yöntem" olduğunu belirtir.

Öcalan'a göre diyalektik yöntemin keşfi insanlık tarihi açısından çok önemli bir kazanım olmakla birlikte, bu her zaman yanlış yorumlanmış bir konudur. Ona göre gerek Hegel'in gerekse Marks'ın diyalektik anlayışlarının yanlış yorumları, beraberinde büyük toplumsal felaketler getirmiş ve sorunun kaynağı yanlış yorumlarda yatmaktadır: "Burada kusuru Marks ya da Hegel'de aramak yerine, diyalektiği yeterince yanlış yorumlayanlarda aramak daha doğru bir yaklaşım olacaktır" (2009c: 33). Öcalan'a göre temel yanlış yorumlardan biri, zıtlar arası çekişmenin bir birbirini yok etme mücadelesi olarak görülmesidir. Bir diğer yanlış yorum, çelişki olmadan değişimin mümkün olabileceği, değişimin, anın yaratıcı oluşuyla açıklanmasıdır (ibid., s.34). Birinci yanlış yorum, kutuplaştıran, düşmanlaştıran bir eğilimle sonuçlanırken evren kuraldan yoksun bir kaos olarak görülür. İkinci yanlış yorum ise, değişimi gerilimsiz, çelişkilerden azade, kendi dinamiği olmayan bir hareket olarak görür ve dolayısıyla değişimi mümkün kılan güç sürekli dışarıda aranır (ibid., s. 34). "O halde diyalektiği bu iki aşırı yorumdan kurtarmak, arındırmak büyük önem taşımaktadır" (ibid., s. 34). Bu "yanlış" yorumlara karşı Öcalan, "zıtların yapıcı birliği" anlamına gelen bir yorum önerir. Buna göre zıtlar, birbirini yok etmek ve ortadan kaldırmak zorunda değildir, tersine zıtlar arası mücadele ve ilişki birbirini yok etmeksizin birbirini geriletme ve bastırma şeklinde cereyan etmektedir (2004: 22). Öcalan'a göre zaten diyalektiğin "hiçbir şey yoktan var olmaz ve var olan hiçbir şey yok olmaz" yasası da bunu desteklemektedir. Hiç bir şey yok olmayacağına göre her sentez, kendi içinde tez ve antitezi barındırır. Tez ve antitez

arasındaki mücadele hiçbir zaman birinin diğerini tamamen yok etmesi biçiminde sonuçlanmaz. Bunlar birbirlerini sürekli taşır, biri diğeri karşısında daha avantajlı bir konuma ulaşır. Öcalan bunu şöyle ifade eder:

> "Burada dikkat edilmesi gereken diğer önemli bir husus, diyalektik kavrayışımızın tez ve antitezin birbirini yok etme biçiminde değil 'bastırma ve geriletme' karakterinde gelişmesidir. Toplumsal sistemler tüm doğada olduğu gibi tez, antitez haline geldiklerinde birbirlerini birlikte taşırlar. Aralarındaki mücadele şüphesiz önemli gelişmelere yol açar. Hiçbir zaman tez eski halinde kalmaz, ama antitez de bir kadiri mutlak olarak kendi öncülünü yemez. Ondan beslenerek ancak kendini geliştirir" (2004: 22).

Çatışmayı kabul etmekle birlikte zıtlar arası çelişkiyi bir ortadan kaldırma mücadelesi olarak görmeyen, değişimin itici gücünü karşıt güçlerin varlığında görmekle birlikte sadece "devrimi" bir değişim olarak görmeyen bu diyalektik yorum, tarihin ilerleyişinde evrimsel bir değişim kabulüne dayanır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere burada evrim ile kastedilen, hayatta kalma mücadelesinde zayıf karşısında güçlünün ayakta kaldığı bir "doğal seçim" yasasının ve de ilerleme yasasının toplumsal hayatta da geçerli olduğu değildir. Bilakis burada evrim, yok etme ya da ortadan kaldırmaya karşılık, zıtlardan birinin diğeri karşısında gerilediği ve diğerinin başat konuma geldiği ve fakat gerileyenin yok olmadığı bir evrimdir. Bu mücadele sonucunda başat konuma gelen ise toplumsal tarih açısından bir "ilerleme" değildir.

Bu bakış açısından hareketle Öcalan, Pozitivizmde ya da Marksizm'de olduğu gibi ilerlemeye dayalı "toplumsal evreler" yaklaşımını, diğer deyişle her toplumun geçmek zorunda olduğu merhaleler fikrine karşı çıkar ve bunu şöyle ifade eder:

> "Toplum sistemlerinde, Marksizm de dahil, temel düşünce biçimlerinin söylediği gibi bir zorunluluk ilkesi yoktur biçiminde bir kanım yatmaktadır. Üst toplum biçimlerine ilişkin olsun, devlete ilişkin olsun dile getirilen 'zorunlu gelişme' iddiaları binlerce yıldır sürüp gelen resmi propagandaların izini taşımaktadır. Eskinin kader anlayışı, günümüzün 'zorunlu toplum yasaları' adı altında, bilimsel bir kılıfla sürdürülmektedir" (2004: 53).

Görüldüğü üzere tarihsel değişimde bir toplumsal durumdan bir diğerine zorunlu bir geçiş söz konusu değildir. Yani, doğal toplumdan, örneğin hiyerarşik devletli topluma zorunlu bir geçiş yoktur: "Bu temel varsayımlarla şu hususu kanıtlamak istiyorum: Doğal toplumdan zorunlu olarak hiyerarşik ve devletçi toplumun gelişmesi diye bir kanun yoktur. Belki bu yönlü bir eğilim olabilir. Eğilimin zorunlu, kesintisiz ve sonuna kadar olması tamamen yanlış bir varsayımdır" (ibid, s. 23).

"Kapitalist modernite" olarak tanımlanan devletli toplumdan, "demokratik modernite" olarak tarif edilen ahlaki ve politik topluma geçiş zorunlu bir uğrak mıdır, bu zorunlu bir tarihsel evre midir? Öcalan'ın diyalektik yorumuna göre, bu sorunun cevabı da olumsuzdur. Yani, demokratik modernite, kapitalist modernite sonrası, zorunlu bir geçiş, zorunlu bir toplumsal aşama değildir. Tersine kapitalist modernite zaten doğal toplumdan kalma tüm değerleri yok etmemiş, bilakis bunlarla iç içe olduğundan kapitalist modernitede doğal toplumun izleri zaten bulunmaktadır: "doğal toplum, insan yerleşiminin tüm alanlarında geçerli olduğu gibi süre olarak da başat olarak neolitik dönemin sonlarına (yaklaşık M.Ö. 4000) kadar etkin bir toplumsal sistemdir. Bastırılmış olarak da günümüze kadar tüm toplumsal gözeneklerde varlığını sürdürmektedir" (ibid., s. 22). Dolayısıyla Öcalan için "iki toplumsal sistemin iç içe olması, diyalektiğin temel yasalarına son derece uygundur" (ibid., s. 22). Başka deyişle

bu değerler, kapitalist uygarlık içinde sadece bastırılmış kabul edildiği için söz konusu olan, bastırılmış olanın yeniden canlandırılabilmesi, açığa çıkarılabilmesi ve inşa edilebilmesidir. Öyleyse önemli olan, bu gözeneklerin yeniden açılması, bu nüvelerin yeniden yeşermesi için mücadele verilmesi ve kapitalist devletli toplumun başat olmaktan çıkarılıp geriletilmesidir. Bu durumda kapitalist devletli uygarlığın gerilemesi durumunda yerine konulacak olan ya da bunu geriletebilecek çıkışın (exodus) ne olabileceği sorusu ortaya çıkar ki Öcalan'ın buna verdiği cevabı aşağıda ele alacağız.

2.3. Exodus: Demokratik, Ekolojik ve Cinsiyet Özgürlükçü Bir Toplum

2004 yılında yayımlanan ve AİHM'e hazırlanan "Bir Halkı Savunmak" (2004) kitabını Öcalan, genel olarak devlete karşı toplumun savunulduğu bir yaklaşım üzerinden kurgulamıştır. Bu kitapta Öcalan, insanlığın oluşumundan devletli hiyerarşik toplum biçiminin ortaya çıkışına ve de günümüz ulus devlet dönemine kadar olan beş bin yıllık uygarlık tarihinin izini sürer. Devletli hiyerarşik toplum biçimine karşı, "demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü" temelinde yeni bir toplum taslağını da bu savunmasında ortaya koyar.

Öcalan, Karl Marks'ın Komünist Manifesto'daki ünlü "tüm toplumların tarihi sınıf savaşımı tarihidir" cümlesine benzer diyalektik bir anlayıştan hareketle insanlık tarihinin temel çelişkisinin kabaca iki sınıf arasında değil, başat olarak "devlet ve toplum" arasında olduğunu söyler. Bu temel çelişkiden hareketle Öcalan, ilk olarak "doğal toplum" ile "devletli toplum" arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrım yapar. "…doğal toplumu insan varlığının başlangıç tezi olarak değerlendirmek gerçekçidir. İnsanlık var olmayı bu teze dayanarak başlatmıştır…sonrası ise ona karşıtlık temelinde gelişen hiyerarşik ve devletçi toplum biçimindeki gelişimdir" (2004: 21).

Doğal toplum, insan türünün primatlardan kopmasıyla başlayan ve hiyerarşik toplumun oluşmaya başladığı sürece kadar geçen bir dönemdir (ibid., s. 15). Klanlardan oluşan doğal topluma animist anlayış hakimdir, kadının toplumsal rolü kurucudur, hayatta kalmanın temel uğraşı avcılık toplayıcılıktır (ibid., s.15). Doğal toplum biçimi, "imtiyazsız, sınıfsız, hiyerarşisiz, sömürü tanımayan" (ibid., s.16) özellikleriyle Öcalan'ın ideal toplum biçiminin bir resmidir ve "insan varlığının başlangıç tezidir" (ibid., s. 21). Ancak bu bir "doğal toplum" romantizmi veya ütopyası değildir. Çünkü ona göre günümüzde doğal toplumdan ve bunun birlikte yaşam formu klandan geriye çok bir şey kalmamıştır. Geriye kalan sadece "sağlıklı bir toplumun doğal çevreye ve kadın gücüne dayalı olması gerçeğidir; insanlığın varolma tarzının kendi içinde sömürüsüz ve baskısız güçlü bir dayanışmayla" gerçekleşmesidir (ibid., s., 17).

Doğal Toplum sonrası devletli evreyi Öcalan dört başlık altında toplar: "Hiyerarşik devletli toplum", "köleci devletli toplum", "feodal devletli toplum" ve "kapitalist devletli toplum" dönemleridir. Devletli toplum biçimleri, doğal toplumun bastırılması üzerine gelişmiş olup doğal toplumla karşıtlık içindedir. Öcalan bunu şöyle ifade eder:

> "Her olgusal gelişmede gözlemlendiği gibi tarih boyunca hiyerarşik ve devletli toplum da zıddı rolünde olan doğal toplumsal değerlerle çelişki halinde gelişir. Onunla beslenerek büyür, gelişir, çeşitlenir. Doğal toplumun gücünü küçümsememek gerekir. Bu toplum ana kök hücre rolündedir. Nasıl ki kök hücreden diğer tüm doku hücreleri doğarsa, doğal toplumdan da dokusu niteliğindeki kurumlar doğar. Yine nasıl dokulardan organ ve sistemler doğarsa, doğal toplumun ilkel kurumlarından –ilkel hiyerarşik kurumlar- da diğer gelişmiş

organlar ve toplumsal sistemler doğar. Doğal toplum bastırılabilir, geriletilip kıstırılabilir, ama asla yok edilemez" (2004: 65).

Ancak doğal toplumdan, devletli topluma geçişte bir zorunluluk bulunmaz (ibid., s. 23). Bu bir eğilimdir ve buna yön veren tarihsel, sınıfsal, ekonomik ve dinsel pek çok faktör söz konusudur. Neticede doğal toplum karşısında, devletli toplum eğilimi güç kazanmış olsa da ilki bastırılmış ancak tamamen yok edilememiştir. Hiyerarşi, iktidar, sınıflar, kölelik, kadının toplumsal statüsünün gerilemesi, kastlar, ekolojik yıkım, doğanın tahakkümü devletli toplum biçimlerinin tüm dönemlerinde var olmuştur.

Devletli toplumun tarihteki ilk biçimi Öcalan'a göre Sümerler dönemindeki (M.Ö. 4000-2000) rahiplerin kral-yönetici olduğu "Kent Devletleridir". Öcalan'a göre bu dönem, devletin tarih sahnesinde ilk kez ortaya çıktığı bir dönemdir. "Arkeoloji, etnoloji teoloji başta olmak üzere toplumsal bilimin temel kollarının özellikle geçen yüzyılda kapsamlı araştırmalarla vardığı sonuç, ilk devletli toplumun, yazılı tarihin ve uygarlığın sahibinin Sümerler olduğunu göstermektedir" (2001: 23). Şaman inancının etkili olduğu bu devletlerde yönetici bir sınıf olarak rahipler, iktidarın merkezine geçer ve erkeğin güç kazanmasıyla birlikte ataerkil bir toplumun da temelleri atılmış olur (2004: 21). Gerçi, kadının toplumsal statüsü Sümerlerde henüz gerilememiş, teolojik devlet düzeninde kadın da bu düzende tanrılar kadar güçlü bir konuma sahip olmayı sürdürmüştür (2004: 28). Sümerlerle birlikte, toplumda kastlar, hiyerarşi, iktidarın merkezileşmesi olguları gelişmeye başlar ve bu da devletin kurumsal bir güce dönüşmesini başlatır. Kurumsallaşan devlet karşısında toplum güç kaybeder; devlet, toplumu ele geçirir ve kendini toplum üzerinde bir güç olarak kurar. Devlet karşısında toplumun kaybettiği, kolektif, dayanışmacı ve doğayla uyumlu bir yaşam; cinsiyetler arası eşitlik ve de özyönetim gücüdür. Nihai biçimi kapitalist olan devletli toplum, her

ne kadar doğal toplum karşısında "zafer" kazanmış olsa bile doğal toplum ve devletli toplum arasındaki gerilim ve çatışma varlığını hâlâ sürdürmektedir.

Doğal toplumun gerilemesine bağlı olarak hegemonik konuma gelen devletli toplum biçiminin geldiği son aşama kapitalist devletli toplumdur. Westphalia Barış Antlaşması'yla (1648) ilk tohumları atılan bu toplum, krizlerle gelişimini sürdürmüş olsa da 20. yy'ın ikinci yarısından sonra özellikle 1989'da reel sosyalizmin çözülmesiyle ve küreselleşme dalgasıyla yeni bir kriz dönemine girmiştir. Krizin en önemli işaretleri, kapitalizmin paradan para kazanmaya dönük "gazino kapitalizmine" dönüşmesi, dünyanın kuzey ve güney biçimindeki yeni kutuplaşması, artan yoksulluk, işsizlik ve de ekolojik tahribatlardır (ibid. s.112-115). Öcalan'a göre bu kaos sürecinin dünya toplumuna öğretmiş olduğu en değerli bilgi, devletin "gerçek yüzünün" görülmüş olmasıdır. Devlet, baskı ve şiddetin kaynağı olarak tüm gerçekliğiyle kendini ele vermiş ve bu süreçle birlikte "halkların devlet kurumundan kopuşu giderek derinleşmektedir" (ibid., s. 114).

Her kriz ve kaos döneminde olduğu gibi devletçi güçler bu kaos için de çıkış ve kurtuluş projeleri geliştirmekte ve kapitalist sistemin bu kaostan kendini yenileyerek çıkma arayışı bulunmaktadır. Buna karşın demokratik toplum güçlerinin de kendi alternatif, çıkış projelerini geliştirmeleri gerekmektedir: "O halde eğer tarih bir anlamıyla geçmişten ders almak içinse, önümüzdeki güncel kriz-kaos durumundan halkların lehine kalıcı, köklü ve ilkeli çözüm üretmeliyiz. Hiçbir görev bundan daha anlamlı, hiçbir çaba bundan daha kutsal olamaz" (ibid., s. 122). Bu krizden hareketle Öcalan, "demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü" yaklaşımını, devlete karşı toplumu savunan güçlere alternatif bir toplum projesi olarak önermektedir. Aşağıda bu önerinin içerik ve kapsamı, demokrasi, ekoloji ve toplumsal cinsiyet başlıklarına ayrıştırılarak anlatılacaktır.

2.3.1. Demokrasi

Öcalan'a göre demokrasi, önemli politik bir araçtır ve güncel krize karşılık verilecek etkili bir cevaptır. Demokrasinin bir seçenek olmasını Öcalan, bunun her tarihsel dönemde gücünü göstermiş olmasıyla açıklar. Demokratik ve komünal güçler, gerek Antik Yunan'da ve Roma'da gerekse Avrupa'daki kent demokrasilerinin gelişmesinde ve büyük burjuva devrimlerinde tarihin akışına yön vermiş, her tür zulüm ve baskı düzenini kendi demokrasileriyle vurmuştur (2004: 122-123). Bu anlamda demokrasi seçeneği, halkların kendi mücadele tarihinden çıkmaktadır. Halk kimdir sorusuna ise Öcalan, devlet dışı kalmış, devletten dışlanmış, ezilen sınıflar, baskı altındaki etnik, kültürel, dinsel ve cinsiyet grupları şeklinde cevap verir (ibid., s.120).

Halkların demokrasi seçeneği, günümüz liberal demokrasilerinden farklıdır. Liberal demokrasilerinin devlet, birey, parlamento ve temsiliyet gibi özelliklerine karşın halkların demokrasisi, devletsizliği, komünaliteyi, özyönetimi ve doğrudanlığı esas alır. Temel çıkış noktasını devlet ve demokrasi paradoksu varsayımı oluşturur. Yani devlet ve demokrasinin birbirini dışlayan iki olgu olduğu varsayılır: "Ne kadar devlet, o kadar az demokrasi; ya da ne kadar demokrasi, o kadar az devlet altın bir kural olarak bellenmelidir" (ibid., s. 124). Dolayısıyla, demokrasi ne devlete indirgenmeli, ne devletle ilişkilendirilmeli ne de devlet yönetimi olarak görülmelidir: "Demokratikleşmeyi ve demokrasiyi devletleşme hastalığından kurtarmadıkça da demokratik sisteme geçilmez" (ibid., s. 122). Bu açıdan bu, bir devletsiz demokrasi seçeneğidir (ibid., s. 123). Halkların demokrasi seçeneği bu yönüyle, kavrama içkin bir anlamda halkın doğrudan, aracısız kendi kendini yönetmesidir. Bu, yöneten-yönetilen ayrımının olmadığı, *demos'un* doğrudan kendini yönettiği bir toplumsal-siyasal düzendir: "Demokrasilerde yönetilme yoktur. Kendini yönetme vardır. Egemenlik altına almak yoktur; kendi kendine egemen olmak vardır" (ibid., s. 124).

Halkın doğrudan yönetimi olarak demokrasi, bu anlamda herhangi bir toplumsal grup ya da sınıfın demokrasisi anlayışından da farklıdır. Hatta Öcalan'a göre halkın demokrasisi, "sınıf demokrasisi" anlayışıyla bile karşıtlık içindedir ve Öcalan demokrasinin böyle anlaşılmasını eleştirir. Öcalan'ın burada "sınıf demokrasisine" karşı yaptığı eleştiri, sınıfın, ezilmenin kutsandığı şeklindedir. Bu anlamıyla Öcalan, Negri ve Hardt'ın "kimlik siyaseti" eleştirisindeki benzer bir mantığı izler. Hardt ve Negri'ye göre devrimci bir siyaset, kimlikle başlamak zorunda ve fakat kimlikte kalmamalı ve hatta neticede kimlikleri ortadan kaldırma nihai hedefine sahip olmalıdır. Benzer biçimde Öcalan için de demokrasi ve demokrasi mücadelesi kimliklere (sınıfa) indirgenemez ve kimlikleri aşan bir kapsayıcılıkta olmalıdır. Çünkü demokrasi, özgürlük ve eşitlikleri geliştiren bir rejim olduğundan toplumsal eşitsizliği veri alan herhangi bir kimliğe yaslanamaz. Bu nedenle halk demokrasileri, ne serf, köle, işçi gibi kategorileri ne de bunları var eden sosyo-ekonomik sistemleri kabul eder. "Halkların demokrasisinde kölelere, serflere, işçilere yer yoktur. Tıpkı köleciliğe, serfliğe ve işçiliğe yer olmadığı gibi. Gerçek halk demokrasisi köleci, feodal ve kapitalist sistemin kölesini, serfini ve işçisini kabul etmez, reddeder" (ibid., s. 124).

Devlet ve demokrasi arasında temel bir paradoks olmakla birlikte, halkların demokrasi seçeneği günümüz dünyasının devlet gerçeğini yok sayamaz. En geniş eşitlik, özgürlük halkın özyönetimine dayalı, devletsiz ve iktidar olmayan demokrasilerde görülmesine karşın günümüz demokrasi mücadelelerinde devlet hesaba katılmak zorundadır. Devlet gerçeğini inkâr eden, bu gerçeği hesaba katmayan bir demokrasi seçeneği, her zaman devlet duvarına çarpmak zorunda kalır. Bu nedenle Öcalan, yaşanabilir bir demokrasinin günümüzde devlet gücüyle ilkeli bir uzlaşmayı gerektirdiğini belirtir:

> "Halkın demokrasisinde özyönetim, kendini yönetme esas olduğundan, eşitlik ve özgürlük de genel olur. Demek ki en kapsamlı özgürlük ve eşitlik halk demokrasilerinde, devlet ve iktidar olmayan demokrasilerde oluyor. Demokrasiler devlet inkarı değildir, ama devletlerin süs örtüsü de değildir. Devleti yıkarak demokrasi istemek bir yanılgıdır. Doğrusu, devlet -uzun bir süre sonunda sönmesi gereken devlet- ve demokrasilerin ilkeli bütünlüğünü yürütebilmektir" (2004: 124).

Halkların doğrudan yönetimine dayalı ve devletsiz bir demokrasi Öcalan'a göre bir anarşi ya da kaos değildir. Halkın gönülden bağlı olduğu, yurttaşlık erdeminin hayat bulduğu, katı bürokratik kuralların olmadığı, seçimler ve geri çağırma ilkesinin işlevsel kılındığı bir demokrasidir. "Bu yaklaşım anarşistçe bir otoritersizlik, düzensizlik değildir. Anlamlı, gönülden onaylı, aydınlatılmış halk düzeninin otoritesidir. Bürokrasiye boğulmamış, her yıl memur yöneticilerini seçen, seçtiği gibi geri çeken halkların demokrasisidir" (ibid., s. 123).

Sonuç olarak, kapitalist toplumun içinde bulunduğu kaos döneminde halkların lehine olabilecek bir demokrasi seçeneği, mevcut liberal demokrasi anlayışını katılım, özyönetim ve devlet konularındaki radikal eleştiriyle aşan, katılımcı ve/veya doğrudan demokrasi perspektifine sahiptir. Buna uygun araçlar olarak ise "demokratik kurumlar" gösterilmektedir ve bu son kertede toplumun yeniden inşasının (demokratik) kurumlar temelinde örgütlenmesini ifade etmektedir. Başka deyişle toplumun örgütlenmesi, güçlü bir sivil toplumun inşası, sivil toplum alanının genişletilmesi anlamına gelmektedir. Yönetimden ekonomiye, insan haklarından kültürel kurumlara değin toplumun tüm alanlarında işlevsel kurumlara sahip bir sivil toplum, katılımcı, radikal bir demokrasinin temel hedefi olarak görülmektedir:

> "Demokratik örgütlenmenin temel biçimleri olarak en üst düzeyde bir kongreyle, tabanda yerel komünler, kooperatifler, sivil toplum örgütleri, insan hakları ve belediye örgütlenmeleri başta gelenler olarak sıralanabilir. Geniş ve konularına bağlı olarak çok sayıda örgütlenmelere gerek vardır. Demokrasiler en örgütlü toplumu gerektirir. Örgütler toplumsal taleplerin dile getirilmeleri için vazgeçilmezdir. Örgütlenemeyen toplum demokratikleşemez. Siyasal, toplumsal, ekonomik, kültürel tüm alanların kendine özgü örgütlenmeleri yaratmaları esastır" (2004: 127).

2.3.2. Ekoloji

Kapitalist devletli toplumun kriziyle bağlantılı olarak halkların çıkış arayışının bir diğer boyutunu ekoloji oluşturur. Kaostan çıkış için alternatif reçeteler, ekoloji sorununu gözetmek ve hesaba katmak durumundadır. Uygarlığın başlangıcından bu yana yıkım ve tahribata uğrayan fiziki ve biyolojik doğanın günümüzde karşı karşıya olduğu krizi çözmeyi hedeflemeyen politik yaklaşımlar, "alternatif" olma özelliğini taşıyamazlar. Uygarlığın en başından günümüze değin doğayla kurulan "yanlış" insan-doğa ilişkisi devam ettirilebilir, sürdürülebilir durumda değildir. Bu yanlış ilişkiyi değiştirecek, doğayı insan tahakkümünden kurtaracak ve doğayı ele geçirilmesi gereken bir nesne konumundan çıkarıp insan-doğa arasındaki ilişkiyi birlikte yaşam ilişkisine dönüştürecek bir yaklaşım, alternatif olma gücünü gösterecektir.

Bu bakış açısıyla Öcalan, günümüzde sistem kriziyle birleşmiş ekolojik krizin kaynağını uygarlığın başlangıcında görür. Bu ise temelde önce insanın insana yabancılaşması ve bunun neticesinde ortaya çıkan insanın doğaya yabancılaşması sorunudur. "Toplumsal sistem krizi ile birlikte gittikçe derinleşen ekolojik krizin kökenlerini uygarlığın başlangıcında aramak en gerçekçi yoldur. Toplum içinde

tahakkümden kaynaklanan insana yabancılaşma geliştikçe, doğayla yabancılaşmayı da beraberinde getirdiği, ikisinin bir iç içeliği yaşadıkları bilinmelidir" (2004: 136).

Öcalan, ekoloji sorununa ilişkin görüşlerinde evrimci bir yaklaşım izler. Ona göre ekoloji, "toplum oluşumunun dayandığı fiziki ve biyolojik doğa"dır (ibid., s. 136). Yaşam, suda başlar, buradan karaya geçer, ilkel bitki ve hayvan türleri ortaya çıkar. İnsan genel olarak canlı yaşamının ve özel olarak hayvan yaşamının bu evrimsel gelişimdeki son halkasıdır. İnsan türü kendi varlığını ancak, evrim zincirinin gereklerine bağlı kaldığı müddetçe devam ettirebilir. Bu zincirin gereklerine uymamak, biyolojik bütünlüğün bozulmasına yol açar ki bu da türün devamı sorununu yaratır (ibid., s. 136). Karşılıklı bağ koptukça, evrim halkları da bundan zarar görür, bu ise çok sayıda canlı türünün devam sorununu doğurur (ibid., s. 136).

Devletli uygarlığın, bu bağın kopmasında oynadığı rol nedir? Öcalan bu rolü, iktidar ve hiyerarşinin insan zihniyetinde yarattığı değişimle açıklar. Devlet ve hiyerarşi oluşurken, bir yandan zor aygıtı diğer yandan ise hakikatin mistifikasyonu işlevsel olur. Devlet ve iktidar, kendi varlığını sürdürmede bu iki araca da başvurur. Mistifikasyon, hakikatin gerçek hikayesini gizlemekte büyük rol oynar. Öcalan'a göre iktidar olmak, öncelikle zihinsel hakimiyeti gerektirdiğinden, zihinlerde başka türden hakikatlerin yaratılması ve bu sayede zihnin ele geçirilmesi gereklidir. Bunun için iktidar, Öcalan'ın tabiriyle "yalana", "riyakarlığa" başvurur. Zihinler ancak başka türden hakikatleri geçerli kıldığı ölçüde, iktidar kendini "güvence" altına almaya başlar. İktidarın ürettiği hakikatleri geçerli kılan bir zihniyet oluşumu, doğaya karşı yabancılaşmanın da temelini oluştur (ibid., s. 136). Burada iktidarın misifiye ettiği, Öcalan'a göre "toplumun komünal bağının inkar edilmesi", "doğayla yaşam arasındaki bağın unutturulması", "hiyerarşi ve devlet gücünün esas alınmasıdır". Bu temelde gelişen uygarlık, her

yükseliş döneminde, doğadan daha fazla kopar ve çevre daha fazla tahrip olur (ibid., s. 136).

Benzer bir zihinsel mistifikasyon ve hakikat yaratımı dinsel ve mitolojik düşünceye de içkindir ve bu nedenle doğanın tahribatı ve yıkımında bunların da rolü vardır. Tanrı, cennet, cehennem gibi soyut kategoriler birer "sahte dünya tasarımlarıdır" ve bunlar dünyevi iktidar tarafından gerçek doğanın yerine konur (ibid., s. 136). Bu sahte dünya tasarımlarının özü, hem dünyevi iktidarı zihinlere kabul ettirmek hem de gerçek dünya ile bağı koparmaktır. Kendini soyut dünyaya adamış zihin, gerçek dünyada "krallığını" ilan ederek doğayı unutmaya ve "vahşi doğa, kör doğa, boyun eğdirilmesi gereken doğa" biçiminde bir yabancılaşma sürecine giriş yapar. "İktidar gücünün zorbalık ve yalan ürünü olan bu birikimleriyle anti-doğasal bir yaşamı mümkün kılması ekolojik sorunların temelidir…Tanrının yüceliği karşısında doğa ne olabilir ki?" (ibid., s. 137).

Doğayla kurulan ilişkinin koparılması, doğa ve insanın karşı karşıya getirilmesi tarihin ilerleyen süreçlerinde de devam eder. Ancak Rönesans'la birlikte bu bağ yeniden kurulmaya çalışılmıştır. Rönesans döneminde kutsallık yeniden doğaya verilir, doğanın üretkenliği ve canlı olduğu işlenir (ibid., s. 137). Bilimsel ve sanatsal çalışmalar doğanın bilinmesi ve tanınmasını hedeflenir. Yeniçağı bu bakış açısı belirlemiş olmasına karşın kapitalist toplum bu devamlılığı sağlayamamış, hatta "saptırıcı ve geriletici bir rol" oynamıştır (ibid., s.137). Doğaya hakimiyet insana hakim olmakla birleşerek, kapitalist toplumda ekolojik kriz sonuçta toplumsal krize dönüşmüştür. Doğa üzerine en yoğun saldırı bu dönemde başlar, doğanın hiçbir kutsallığı kalmaz, canlılığı, dengesi hiçbir suretle gözetilmez. Doğa, tamamen düşürülmüş ve ele geçirilmiş bir nesneye dönüşmüştür artık. Öcalan, günümüzdeki ekolojik krizin işaretleri olarak artan çevre felaketlerini sıralamaktadır: "kanser gibi büyüyen kentler", "kirlenen hava",

“delinen ozon tabakası”, “hayvan ve bitki türlerinde ivmeli azalış”, “orman tahribi”, “akarsu kirliliği”, “çöp dağları”, “temiz içme suyu sorunu”, “anormal nüfus artışı” (ibid., s. 138).

Öcalan, ekolojik bir toplum tahayyülünde, devletli toplum dönemlerinde gelişen doğa-insan ilişkisinin radikal dönüştürülmesine yönelik bir çerçeve sunar. Dahası, ekolojik bir toplumda insan, ilkel komünal toplumun doğayla kurduğu ilişkiye yakın bir ilişki kurmalıdır. Doğa, canlı doğa olarak kavranmalı, insan doğanın bir parçası olarak kabul edilmelidir. Doğal çevreyle bütünsel bir ilişki kurulmalı ve bu sadece ekonomik ve sosyal içerikli değil aynı zamanda felsefi olarak da sürekli anlaşılmaya çalışan bir tutkuya dönüşmelidir. Doğayla en büyük çelişkiyi yaşatan kapitalist sistemin, rasyonalite ve ahlaki olarak da aşılması gereklidir (ibid., s. 138). Bu yönüyle yalnız çevrecilik hareketleri yeterli değildir, soruna sistem krizi olarak yaklaşan ekolojik hareketler gelişmelidir.

Devam etmekte olan ekolojik krize pratikte nasıl çözümler üretilebilir sorusuna Öcalan, “örgütlü toplum” çizgisinden cevap vermektedir. Ona göre, “çevreye ilişkin bilinçlenme ve örgütlenmeyi yoğunlaştırmak, demokratikleşmenin en temel faaliyetlerinden birisidir” (ibid., s. 137). Doğal çevre felaketlerini durdurmak için kurulmuş örgütlenmelerin güçlendirilmesinin yanı sıra bu konuya duyarlı yeni toplumsal hareketlerle birlikte çalışılmalıdır. Demokrasi ve çevre bilinci kampanyaları düzenlemek, hayvan haklarından, ormanları korumaya ve yeniden ormanlaştırmaya kadar pek çok toplumsal eylemlilik yoluna başvurmak gereklidir (ibid., s.137).

2.3.3. Toplumsal Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet, tüm cinsiyet kimliklerini kapsayan üst bir kavram olmasına karşın bu başlık altında Öcalan, daha çok kadın sorununu ele alır. Kadın ve erkek dışındaki diğer cinsiyet kimlik sorunlarına ilişkin bir tartışmaya bu bahiste yer vermez.

Kapitalist devletli toplumun içinde bulunduğu güncel kaostan çıkışa cevap arayan alternatif bir yaklaşım, kadının verili toplumsal konumunu dönüştürme hedefi taşımalıdır. Öcalan, devletli toplumun yükselişinin, her şeyden önce kadının toplumsal konumunun bastırılmasına, geriletilmesine ve kadının köleleştirilmesine bağlı olduğunu öne sürer. Tarihsel olarak kadının "köleleştirilmesi", etnik, dinsel ve ulusal köleliği önceler ve hatta hiçbir ulusun, sınıfın veya soyun köleleştirilmesi kadınınki kadar sistematik olmamıştır der: "Hiçbir soy, sınıf veya ulusun kadınlık kadar sistemli bir köleliğe tabi tutulmadığını iyi bilmek gerekir" (2004: 131). Soy, sınıf veya ulus köleliğinden farklı olarak kadın köleliğinin meşrulaştırılması ince hesaplarla dolu yoğun baskılar ve duygu yüklü yalanlarla sağlanmıştır. Kadının farklı biyolojisi gerekçe yapılmış; kadın varlığı ve yaptığı tüm işler değersizleştirilmiş; kamusal alanda bulunması din ve ahlak kurallarınca yasaklanmış; kadın gittikçe tüm toplumsal etkinliklerden uzaklaştırılmıştır (ibid., s.131). Neticede kadının içine düştüğü toplumsal konum, bir hiçlik ya da bir yokluk olmuştur. Bir varlık olarak kadın, toplumda farklılığı veya kadın kimliğiyle araçsal bir konuma indirgenmiştir. Bu açıdan kadın sorunu, genel olarak bir patriyarka sorunudur. Erkek egemen iktidarın doğuşuyla kadının toplumsal konumu bastırılmaya ve kadın sorunu kökleşmeye ve yapısal bir karakter kazanmaya başlamıştır. Erkek, toplumsal ve ekonomik etkinliklerde başat konuma geldikçe eşitsizlik, baskı ve kölelik kurumsallaşmıştır (ibid., s.131).

Erkek aynı zamanda, kadına yüklenen her tür negatif toplumsal anlamın ve kadının araçsallaştırılmasının baş sorumlusudur. Entrikacı, yozlaştırıcı, fahişe gibi sıfatlar erkek tarafından icat edilmiştir (ibid., s.133). Kadının hiyerarşik toplum içinde sürüklendiği konum cinsel obje olmaktan öte bir konum değildir: "Kadın, cinselliği dışında bir insan dostu olarak günümüzde bile hiçbir erkek tarafından kabul edilemez.

Dostluk erkekler arasında geçerlidir. Kadından dost demek, ikinci gün cinsel skandal demektir" (ibid., s. 25).

Kadının toplumsal konumunun dönüştürülmesi için feminist yaklaşımlar pek çok önemli öğe içermekle birlikte Öcalan'a göre feminizm "Batı merkezli demokrasilerin ufkunu aşmaktan uzaktır" (ibid., s. 132). Feminizm, kapitalizmle gelişen yaşam biçimini bırakalım aşmayı henüz doğru kavranmasını dahi başaramamıştır. Bu açıdan feminist yaklaşımları bekleyen en önemli tehlike, kapitalizmin yedeğine düşmek ve hatta kapitalizmi besleme ihtimalidir. Feminist hareket ve yaklaşımların en önemli eksiklerini Öcalan şöyle sıralamaktadır: "güçlü örgütsel temelden yoksunluk, felsefesini tam geliştirememe, kadın militanlığına ilişkin zorluklar" (ibid., s. 132).

Kadın sorununun çözümüne ilişkin Öcalan, zihniyet devrimine, iktidar ve mülkiyet ilişkilerinin dönüştürülmesine ve de bağımsız, özerk kadın örgütlenmesine dikkat çeker ve "Kadına yaklaşımı bir kültürel devrim gibi ele almak" gereklidir der (ibid., s. 135). Biyolojik farklılıktan kaynaklı olarak kadına yüklenen "eksikli, hastalıklı" gibi olumsuz anlamlar ile bu yönlü bakış açılarının terk edilmesi gereklidir. Kadının kendi bedeniyle barışması sağlanmalı, kadın kendi bedenine güven duymalıdır. Kadın üzerindeki mülkiyet ve iktidar ilişkisinin yıkılması, kurulacak özgür ilişkilerin koşuludur (ibid., s. 135). Örgütsel alanda, kadınlar için çok uzun süre kalıcı ve işlevsel olacak kurumlar yaratmak gereklidir. "Kadın özgürlük partileri", "sığınma evleri değil özgürlük alanları" "kadın eğitim ve destek evleri" "eğitim, üretim ve hizmet alanlarını da kapsayan özgürlük alanları" kadın sorununun aşılmasında ve cinsiyet özgürlükçü bir toplumun yaratılmasında etkili olacaktır (ibid., s.135).

Sonuç olarak "demokrasi", "ekoloji" ve "toplumsal cinsiyet" boyutlarıyla açıkladığımız Öcalan'ın "demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü" yaklaşımı, sistem dışına itilmiş halkların lehine olacak alternatif bir politika önerisidir. Önerinin özünde

yatan, her tür iktidara karşı bir çıkış arayışıdır ve bunun temel eksenini devlet, liberal demokrasi, partiyarka ve ekoloji sorunları oluşturmaktadır. Öcalan'a göre bu sorunların aşılmasına dönük bu perspektif, ütopik bir beyin jimnastiği olmayıp toplumsal gerçeklik açısından başarılması oldukça mümkün olan konulardır:

> "Demokratik ve ekolojik toplum olarak kavramsallaştırmaya çalıştığım sistem anlayışımı, temel olarak devlet iktidarı dışında oluşturmayı teorik yaklaşımımın özü olarak koyuyorum. Sadece kapitalist sistem iktidar anlayışı dışında değil, tüm devletli toplumlardaki klasik hiyerarşik devlet iktidarlarının dışında çözüm aramak, teorik perspektifimin özüdür. Sanıldığının aksine bu yaklaşımın ütopik değil, son derece toplumsal gerçekliğe bağlı bir teorik yaklaşım olmasını mücadelemin en önemli kazanımı olarak görüyorum" (2004: 67).

Öcalan'a göre demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlükçü bir toplum, doğayla sürdürülebilir diyalektik ilişkiye dayanan, kendi içinde tahakküme dayanmayan, ortak, kamusal yararı doğrudan demokrasiyle belirleyen ahlaki bir sistemdir (ibid., s.68). Bu sistemde toplum, ancak komünal bir tarzda varlığını sürdürebilir. Komünal niteliğin kaybedilmesi, toplum olmaktan çıkmayla eşdeğerdir. Komünal değerlerin aleyhine yaşanan tüm gelişmeler, toplumdan bir takım değerlerin yitip gitmesi demektir. Bu nedenle komün, toplum varlığının temel yapı taşını oluşturur (ibid., s. 68). Komünal özün formu ise etnisitede ifadesini bulur. Toplum etnisiteler üzerine, başka deyişle farklı farklı topluluklar üzerine kuruludur. Bu en küçük kurucu yapıların yok edilmesi, toplumun komünal yapısının bozulması ve dolayısıyla toplumun kendisini yok etmek anlamına gelir.

2.4. Kapitalist Modernite versus Demokratik Modernite

Demokratik özerkliğin dayandığı teorik zeminde Öcalan'ın "kapitalist modernite" ve "demokratik modernite" ayrım ve tartışmaları önemli bir yer tutar. "Kapitalist Modernite", devletli toplumun günümüzdeki aşaması kapitalist modern toplumdur ve buna ilişkin analizler "Kapitalist Uygarlık: Çıplak Krallar ve Maskesiz Tanrılar" (2009b) savunmasında; Kapitalist Moderniteye karşı alternatif modernite tezi "demokratik modernite" ise "Özgürlük Sosyolojisi" (2009c) savunmasında ele alınmıştır. Aşağıda ilk olarak kapitalist modernite ve bunu karakterize eden üç boyut, "kapitalizm", "ulus devlet" ve "endüstriyalizm" anlatılacaktır. Daha sonra demokratik modernite ve bunun dayandığı üç özellik "ahlaki politik toplum", "ekolojik endüstriyalizm" ve "demokratik konfederalizm" anlatılacaktır. Daha önce de vurguladığımız gibi Öcalan, Antony Giddens'ın "süreksizlik" yaklaşımını buradaki analizleri için bir çerçeve olarak kullanır.

2.4.1. Kapitalist Modernite

Öcalan, kapitalist moderniteye ilişkin kuramsal analizlerin yetersiz ve eksik olduğu ve bunların bütüncül bir yaklaşımdan uzak indirgemeci anlayışlar olduğu eleştirisiyle başlar (2009b: 24-74). Bu yaklaşımlar kapitalist moderniteyi çoğunlukla, kapitalizm (ekonomi) boyutuyla açıklamakta ve kapitalizmin ortaya çıkışını "rasyonelleşme" (Weber); artık değeri sermayeye dönüştürmesine bağlı "ekonomik üretkenlik" (Marx), coğrafi etkenler ya da hukukla ilişkisi (devlet) üzerinden ele alır. Bu yaklaşımların katkılarını da kabul ederek Öcalan, kapitalist moderniteyi, uygarlık ve kültürel etkenlerin tarihsel bütünlüğü içinde devamlılık gösteren bir sistem ve uygarlığın çürüme aşaması olarak görür (ibid., s. 23). Devam eden şey, toplumun ve toplumsal artık değerin ele geçirilmesi ve de bunun nasıl meşrulaştırılacağı sorusuna verilen Tanrı ve Devlet cevabıdır. Tanrı ve Devlet ortak olmakla birlikte kapitalist

modernitenin özgün yanları bulunmaktadır. Anthony Giddens'ın modern topluma ilişkin "kopuş" analizlerine referansla Öcalan, kapitalist moderniteyi, "kapitalizm, ulus devlet ve endüstriyalizm" üçlü sacayağı üzerinde yükselen bir uygarlık olarak analiz eder. Öcalan, Giddens'ın modernlik tanımına ve üç süreksizlik tespitine katılır ancak bu tespitleri olduğu gibi kabul etmez ve bunlara eleştirel yaklaşır. Buna Öcalan'ın birinci eleştirisi, kapitalist modernitenin her üç sacayağının uygarlığın ilk başından itibaren gelişim halinde olduğu ve fakat en güçlü durumlarına 16. yy ile birlikte ulaşmaya başladığı yönündedir (ibid., s. 202). İkinci eleştiri, Giddens'ın modernliği, Avrupa merkezci evrensel, tekil ve biricik bir modernlik olarak sunmasına ve de farklı, alternatif modernliklere olanak tanımadığına yöneliktir. Oysa Öcalan, "demokratik modernite"yi Avrupa merkezci modernliğe karşı bir alternatif sunarak 'çoklu modernliklerin' olabileceğini savunur.

Özgün yönlerine rağmen kapitalist modernite, Sümer Rahip Devletinin izlerini birebir taşır. "Tapınak şehrin, devletin, sınıfların ilk prototipi, döl yatağı derken, tüm uygarlık sistematiğinin formülünü de belirlemiş oluyoruz. En son Avrupa modeline kadar hepsi bu örneğin izini taşımaktadır" (ibid., s. 108). Üç kattan oluşan Sümer Ziggurat tapınağının en üst katı tanrılara (panteon); bunun altındaki orta kat bu sistemin ilk yaratıcısı ve hegemonik güçleri olan rahip-krallara; en alt kat ise artık değerin üretildiği köleler ve zanaatkarlara ayrılmıştır (ibid., s. 108). Kapitalist modernite de benzer biçimde kendi tapınak sistemini yaratmış ve artık ürüne el koymanın ideolojik, siyasi, kültürel ve askeri araçlarını geliştirerek toplumu adeta "demir kafese" hapsetmiştir. "Ulus devlet" kapitalist modernitenin tanrısı olurken, ekonomiyi ve siyaseti kontrol altında tutan iktidar güçleri "rahip krallar" olmuştur. En altta ise artık değerin ve ekonominin gerçek sahibi "üreticiler" yer alır.

Bu kısa girişten sonra aşağıda kapitalist modernitenin hem özgün yanlarına hem de süreklilik gösterdiği özelliklerine aşağıda ayrıntısıyla yer vereceğiz.

2.4.1.1. Kapitalizm

Öcalan, kapitalizmin bir ekonomik model olarak görülmesini kıyasıya eleştirerek kapitalizmin ekonomi karşıtı, toplumun tüm kılcallarına sirayet etmiş bir iktidar ilişkisi olduğunu öne sürer ve bunu ilk fark edenin Fernand Braudel olduğunu söyler (2009b: 112). Bu minvalde kapitalizm, kapitalist ve kapitalist ekonomi kavramları Öcalan için, "ekonomiyi kontrol eden politik bir gücün, kliğin oluşumunu" ifade eder (ibid., s. 112).

Kapitalist modernitede bu iktidar güçlerinin asıl amacı, üretken bir ekonomi ya da daha fazla artık ürün yaratmak değil bilakis daha fazla toplumsal artık ürünü kendine mal edebilmektir. Öncelikli olarak artık ürünün nasıl çoğalacağıyla ilgilenmek değil daha fazla artık ürüne nasıl el konulacağının siyasi, ideolojik, askeri araçlarını geliştirmek ve kullanmaktır. Dolayısıyla kapitalizmi ayakta tutan bu sınıf, ekonomiyi denetleyebilir ve fakat asıl olarak ekonominin doğrudan içinde yer almak zorunda olmayabilir. "Devleti de aşan, ekonomiye kendini dıştan tekel gibi dayatan ama ekonomi olmayan, topluma devleti de aşan bir hegemonya dayatan bu gruba iktidar yoğunluğu demek, bizzat iktidar olarak adlandırmak doğruluk payı güçlü bir yorumdur" (ibid., s. 113).

Bu tür iktidar kliğinin oluşumu aslında oldukça eski olup kökleri uygarlığın oluşumuna kadar gider. Bu anlamda kapitalizm ise, bu eski geleneğin 16. yy'da Batı Avrupa'da giderek hâkim bir toplum biçimine dönüşmesidir:

> "Bana göre kapitalizm başından beri askeri-siyasi-kültürel olarak örgütlenmiş, başta maddi birikimler olmak üzere toplumsal değerleri gasp etme kurnazlığını örgütleyen eski bir geleneğin Batı Avrupa'da

> 16. Yüzyıldan itibaren giderek hakim bir toplum biçimlenmesi haline gelmesidir. İlk güçlü adamın etrafındaki çapulcu grupla ana-kadın etrafında oluşan toplumsal değerleri gasp etmesi geleneğinin modern halkası olarak da tanımlayabiliriz" (2009b: 48).

13.yy'da bir ticaret kenti olan Venedik'te bu iktidar kliğini oluşturan grup "tüccar tekelidir, devlettir, ordudur, bürokrasidir. Önde gelen kilise ve sanat camiasının hamisidir" (ibid., s. 112). Bir iktidar ilişkisi kuran bu gruplar, ekonomiyi büyük tüccar gruplarıyla denetlemekte, artık değerin büyük kısmını ele geçirmektedir. Bunun için politik erkin kendisini ya da kontrolünü elinde tutmaktadır. Zor kullanma gereği doğduğunda ise ordu gücünü kullanabilmektedir. Benzer bir iktidar kliğin oluşumu 16.yy'da kapitalizmin mekanı olan İngiltere ve Hollanda'da gelişmiştir. İspanya ve Fransa krallığının yayılma girişimine karşı İngiltere ve Hollanda ihtiyaç duyduğu siyasi, askeri, parasal ve entelektüel grupları kendi ülkesine çağırmıştır (ibid., s. 113). İngiltere ve Hollanda'nın İspanya ve Fransa'ya karşı ekonomik, siyasi ve askeri güç kazanmasında bu gruplar etkili olmuştur. Bu gruplar, yeni profesyonel bir ordunun oluşturulmasında, bilim ve tekniğin gelişmesinde, iç çatışmaların çözülmesinde ve en önemlisi de Avrupa çapında verimli bir ekonominin gelişmesinde etkili olmuştur. Tüm bunlar Öcalan'a göre iç içe ve birbiriyle bağlantılı bir ilişki ağı oluşturmuştur. Ancak bu ağı yaratan, yeni ekonomik güç (üreticiler) değildir. Verimli bir ekonominin yaratıcıları çalışan ve üreten kesimler olmasına rağmen bundan doğan değere el koyanlar, ekonomiyi para-siyasi-askeri güçle denetleyenlerdir (ibid., s. 113-114). Ekonomiyle doğrudan ilişkisi olmayan bu kesimler, ticarette paranın dolaşımını hızlandırarak kar elde edenler, devlete borç olarak aktaranlar ve karşılığında devlete ortak olan kesimlerdir. Nihayetinde kapitalizm bu iktidar güçlerinin ekonomik, siyasi, askeri ve kültürel tekelini ele geçirip yönlendirdiği kimi zaman siyasetle kimi zaman ticaretle ve

kimi zaman ise savaşla artık değerin çoğaldığı bir sistem olarak gelişmiş ve aydınlanma, bilim ve pozitivizm gibi ideolojik aygıtlarla evrensel hegemonik bir güç kazanmıştır.

Öcalan'a göre kapitalizmi asıl ayakta tutan kapitalistler değil, artık değer üretenlerdir. Bu grubu oluşturanların başında öncelikle kadınlar gelir. Kadın, kapitalist sistemin ihtiyaç duyduğu insan gücünü ve hizmeti karşılıksız ve hatta bir modern köle gibi çalıştırılarak yaratır. Evin ve hane halkının ihtiyaçlarının karşılanmasından, çocuk doğurma ve yetiştirmeye kadar kadın emeği köleleştirilir (ibid., s. 116). Diğer bir grubu, sürekli denetim altında köle ve serf gibi çalıştırılan işçiler oluşturur. Üçüncü grubu ise göreli daha serbest denilebilecek zanaatkar, küçük tüccar, dükkan sahibi ve küçük arazi sahibi çiftçiler oluşturur (ibid., s. 116). Kapitalist, temel amacı toplumdan artık değer sızdırmak olduğu için asıl olarak ekonominin bir unsuru değildir. Öcalan'ın kapitalistleri ekonomi dışı bir kategori olarak görmesi, ilk dönem sosyologlarından Saint Simon'un "aylaklar sınıfı" yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Simon'a göre endüstri toplumunun üreticileri arasında endüstri patronları, tüccarlar, çiftçiler, endüstri şefleri, teknisyenler ve bütün işçiler yer alır. Simon, endüstri patronlarını ve tüccarları daha sonra üreticiler kategorisinden çıkarır ve en sonunda sadece endüstri işçilerini bu grupta görür (Meriç 1999: 134). Endüstri toplumundaki aylak sınıf ise, Cemil Meriç'in tabiriyle "eşek arısı" yani çalışmadan yiyenlerden oluşur. Bu grupta pek çok toplumsal kesim vardır: rahip, asker, toprağa alın teri katmayan mülk sahipleri (ibid., s. 61).

Bu açıdan kapitalizm özünde Öcalan'a göre tekel gruplarının elinde ekonomi karşıtı bir sistem olarak gelişmiştir. Kar, emekten değil, bu tekel gruplarının piyasada yarattıkları fiyat farkından doğan maniplasyonla oluşur: "Kapitalist ekonominin, değişim ekonomisi de denilen metalaşmanın pazar ilişkisi ve rekabetin üstünde tüneyen ve esas olarak fiyatlarla oynayarak ve farklı alanlar arasında oluşan farklı fiyatlardan yararlanarak kurulan bir tekelcilik kazancına dayandığını iyi kavrayıp özümsemek

gerekir (2009b: 98). Tekelleşmeden doğan, krizler, işsizlik, ekolojik tahribat, metalaşma gibi sonuçlar ise Öcalan'a göre kapitalizmin ekonomi dışı bir sistem olduğunu gösteren en güçlü olgulardır.

2.4.1.2. Ulus Devlet

Kapitalist moderniteyi ayırt eden ikinci özellik ulus devlettir. Öcalan'a göre ulus devlet, kapitalist tekelciliğin ve de kapitalizmin toplumu fethetme, sömürgeleştirme, ele geçirme çabasının en temel araçsal formudur (2009b: 209; 2009c: 224). Bu formun tarihsel ortaya çıkışı 1648 Westphalia Antlaşması'na uzanırken Avrupa'da nihai zaferine 1861'da İtalya'nın ve 1871'de ise Almanya'nın ulusal birliğini kesinleştirmesiyle ulaşır (2009b: 226). Öcalan, ulus devlet sürecinin, Avrupa'da 1914'te ve tüm dünyada ise 1970'lerde tamamlanmış bir süreç olduğunu öne sürer (ibid, s.227). Bu süreç boyunca ulus devletlerin, 20.yy'da görülen savaş, yıkım ve katliamların temel sorumlusu ve de ulusal ve uluslararası siyaseti şekillendiren en güçlü aktör olduğu görülmüştür. 1970'lerde ulaştığı zirve sonrası ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, kapitalist sistemin sorunlarına yanıt verememesi ve gittikçe engel oluşturması nedeniyle itibar kaybetmeye ve nihayetinde varoluş ve meşruiyet krizine girmiştir (ibid., s. 229).

Öcalan, ulus devletin doğuşu ve gelişmesini kapitalizmle bağlantısı içinde açıklarken burada ortaya çıkan en önemli soru, kapitalizmin neden bir model olarak ulus devlete ihtiyaç duyduğudur? Sorunun cevabı Öcalan'a göre, bu modelin imparatorluk tarzı gelişmelere fırsat vermemesinde yatmaktadır. Hollanda ve İngiltere'nin İspanya ve Fransa'nın imparatorluk emellerini kırmak için daha etkili bir devlet arayışı ulus-devlet modelini gündeme getirmiştir (ibid., s. 225). Hollanda ve İngiltere'de ulus devlet geliştikçe, bu modelin mali, siyasi ve askeri açıdan daha üstün olduğu görülmüştür. 16. yy. sonlarında denizlerde üstün konuma gelen İngiltere ve Hollanda, 1700'lerin

başlarında Fransa ve İspanya'ya karşı, karada da üstünlüğünü kazandı. Her iki ülke Avrupa'da imparatorluklara karşı ulus devlet inşasına destek verdi. Avrupa'da ulus devlet arayışçısı olan tüm ülkeleri destekleyerek imparatorluk emellerinden vazgeçmeyen Fransa ve İspanya'yı güçsüz kılmaya çalıştılar. Örneğin Prusya'nın güçlü bir ulus devlet olarak Avusturya ve Fransa'nın karşısına çıkması Öcalan'a göre etkili bir politika olmuştur (ibid., s. 225). Sonuç olarak İmparatorluk tarzı devlet modeli içinde kapitalist tekellerin gücü, ortaçağdakinden farklı olmayacağından ulus devlet, bir dünya sistemi peşinde koşan kapitalist tekellerin eseri olarak gelişmiştir (ibid., s. 227).

Öcalan, ulus devlet bahsinde de tarihsel bir süreklilik görür ve tüm çağlar boyunca iktidar ve devlete içkin tanrısal imgenin ulus devlet modelinde de tezahür ettiğini belirtir: "Ulus devlet sanıldığından daha fazla tanrısal kavramlarla yüklüdür. Tarihin hiçbir döneminde görülmediği kadar kutsanma törenlerine tabidir (2009c: 227). Ulus devletin dayandığı ve imge olarak seçtiği vatan, bayrak, bağımsızlık, üniterlik, kutsallık ve marş gibi kavramlar tanrısal birer güce sahiptir (ibid., s. 228). Birlik-üniterlik vurgusu ile tanrı birliği kavramı arasında yakın ilişki vardır. Üniter devlet, tanrısal bir kavramdır ve bunun gerisinde, toplumun tamamen silahsızlandırılması ve şiddet tekelinin modern devlete aktarılması yatmaktadır (ibid., s. 228). Bu, toplumu hem politik güçten düşürmüş hem de direnç gösterilmeden toplumdaki her tür değerin sömürülmesinin önünü açmıştır. Şiddet tekeli sayesinde her tür toplumsal değerin gaspı mümkün hale gelmiştir. Ulus devlet sadece maddi kültürün sömürülmesi üzerine değil, aynı zamanda manevi kültürün asimilasyonunda da önemli rol oynamıştır (ibid., s. 229). Ulusal kültür yaratma hedefiyle, çoğunlukla hakim bir etnik grubun veya dini cemaatin kültürel normları resmileştirilip toplumun tamamına zorla giydirmiştir. Ulus devletin egemenlik alanı olan coğrafi sınırlar "kutsal" kılınmış, gerçekte olan ise toprağın tekel ittifaklarının ortak mülkiyeti haline getirilmesidir (ibid., s. 229).

Ulus devleti kuran temel ideoloji milliyetçiliktir. Ulus devlet kapitalist modernitenin Tanrısı ise, milliyetçilik ise bunun dini işlevindedir. Milliyetçilik, demokratik bir olgu olan ulusu, kapitalist hegemonya altına alarak sömürünün hizmetine sokmuştur. Milliyetçilik sayesinde kendini homojen ve benzersiz tahayyül eden ulus, bir bütün olarak ticaret, sanayi, finans ve iktidar tekellerinin sömürüsüne girmiştir. Milliyetçilik, ulus devleti çoğulcu ve farklı siyasi, kültürel ve ulusal yapılara kapatmıştır. Çünkü farklılık ve çoğulculuk egemen sınırlar dahilinde tekelin sömürüsü için bir engel olarak görülmüştür (ibid., s. 230).

Genel olarak ulus devlet en gelişmiş iktidar biçimi olarak ele alınmakta ve eleştirilmekle birlikte Öcalan'ın bu yaklaşımı, bir devletin yok edilmesi gerektiği üzerine kurulu değildir. Bu, Öcalan'ın "ulus devlet" ve "ulusal devlet" arasında yaptığı bir ayrımda daha net görülür (2009b: 174). Öcalan'a göre ulus devlet, tek bir ulusun veri alındığı ve ulusa aidiyetliğin milliyetçilik üzerinden devletle buluşturulduğu model olup kapitalist uygarlığın temel devlet modelidir (ibid., s. 174). Buna karşın Öcalan'a göre "ulusal devlet" ise çok-uluslu bir devlet formudur ve bu model, kapitalist modernitenin olduğu kadar demokratik modernitenin de uzlaşabileceği bir devlet formudur (ibid., s. 174). Bu da göstermektedir ki, devlete karşı yapılan radikal eleştiriler anarşist bir devletsizlik talebi olmaktan öte, ulus devletin monist, üniter yapısına ilişkindir. Bununla bağlantılı olarak ulus devletin, çok-uluslu, çok-kültürlü bir ulusal devlete dönüştürülmesi hedefi söz konusudur.

2.4.1.3. Endüstriyalizm

Kapitalist modernitenin, üçüncü sacayağını endüstriyalizm (sanayicilik) oluşturur. Tarih boyu toplumun devlet ve iktidar güçleri tarafından ele geçirilme serüveni, Öcalan'a göre endüstriyalizm ile 19.yy'da zirveye ulaşır. Öcalan, endüstri ile 18.yy'da başlayan sanayi devriminin aynı şeyler olmadığını belirterek endüstriyi, insan elinin

doğrudan eylemi yerine, kendi yarattığı araçlarla toplumsal faaliyete katılması olarak tanımlar (2009b: 242; 2011: 189). Bu yönüyle endüstri, örneğin avcı ve toplayıcı topluluklarda taştan aletleri; tarım-köy devrimiyle ise dokuma, el değirmeni, çanak çömlek gibi araçları ifade eder (2009c: 220). 18. yy'da İngiltere'de başlayıp 19. yy'da başat güce ulaşan sanayi devrimi ise, endüstrinin toplumsal ihtiyaçları karşılamaya dönük kullanımından farklı olarak üretime uygulandığında ortaya çıkan kârın ve artık değerin çok büyük olduğunun keşfedilmesidir (2009b: 243). Üretimde enerji ve makinenin kullanımıyla sanayi üretiminden doğan kar, ticari ve tarımsal kazanca göre katlanarak artmıştır. Bu gelişme, sanayi üretimini öncü konumuna yükselterek artık değer peşinde koşan devlet ve kapitalist tekelleri, sermayelerini sanayiye yatırmaya yöneltmiştir (ibid., s. 245). Sanayiciler yeni toplumsal aktörler olarak ortaya çıkmıştır (ibid., s. 244). Endüstrinin kar amacıyla üretimde kullanılması, kar tekellerinin denetim ve kontrolüne geçmesi ve toplum üzerinde bir baskı aracına dönüşmesi durumunu Öcalan, "endüstriyalizm" olarak tanımlar: "Sanayinin endüstriyalizm haline gelişi, kapitalizmin denetimine geçişi ile ilgilidir. Endüstriyalizmin toplum üzerindeki ilk büyük baskısı, üretimin temel ihtiyaçlar üzerinde değil, azami kar getiren ürünler üzerinde yoğunlaştırılmasıyla ortaya çıkar" (2011: 191).

Öcalan, sanayi devriminin sonuçlarını sadece üretimdeki kâr ile sınırlı görmemek gerektiğini de belirtir. Sanayinin, endüstriyalizme dönüşmesiyle siyasi, çevresel, kentsel pek çok olumsuz sonuç ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlar arasında vurguyu en çok kentleşme olgusuna yapar. Kentleşmeye ilişkin analizlerinde Öcalan'ın Murray Bookchin'in "kentsiz kentleşme" olarak kavramsallaştırdığı görüşlerinden oldukça esinlendiği görülmektedir. Endüstriyalizm sayesinde ilk defa kent üretimi, kır üretiminin önüne geçmiştir. Kır karşısında kentler aşırı büyümeye ve zafer kazanmaya başlamıştır. Bu dengesiz ve aşırı büyüme, kır-köy toplumunu büyük ölçüde gerileterek

kentlerin tahakkümü altına sokmuştur. 19. yy öncesinde kır ve kent arasında kurulmuş olan göreli denge endüstrileşme ile kırın aleyhine gelişmiştir. Kır bastırılmış, kentler aşırı büyümüştür. Kentleşmeyle toplum, sömürü sistemindeki makine düzeneğinin bir parçası olmuştur. Sanayi devrimi toplumu doğduğu yerde vurarak kentleri, toplumun kanserli hücrelerine dönüştürüp toplumu yaşanılmaz kılmıştır (2009b: 246-250).

Öcalan'ın endüstriyalizm eleştirileri, *per se* endüstriye yönelik bir eleştiri olmayıp bunun, toplumun ihtiyaçlarından öte kapitalist tekellerin kârının bir aracı olarak kullanılmasına yöneliktir. "Kendi başına yatırımı, fabrikaya dayalı üretimi mahkum etmediğimizi belirtelim" (ibid., s. 251). Endüstri, karın denetimi ve kontrolü altına girdikçe amacından sapmakta, topluma, toplumun ihtiyaçlarına ve doğaya karşı kullanılmaktadır. Oysa ki toplumun ve çevrenin esenliğini koruyan ve gözeten yatırım ve fabrika modelleri geliştirebilmek her zaman mümkündür. Bu nedenle endüstriyalizm bir üretim sorunu olarak görülmez, tersine kar tekellerinin hizmetine girmesi, sorunun kaynağıdır: "Endüstri kâr tekellerinin hizmetine girmedikçe, temel toplumsal ihtiyaçlar ve çevre koşulları göz önüne getirilerek, bilim ve teknolojinin olanaklarına göre her zaman bir üretim, dolayısıyla yatırım politikası kurgulanabilir" (ibid., s. 252).

2.4.2. Demokratik Modernite

Demokratik modernite, Avrupa merkezci modernleşmeye karşı alternatif bir modernleşme tezidir. Demokratik modernite ile Öcalan, Avrupa modernleşmesinin kazanımları ile doğunun pozitif değerlerini buluşturma amacı taşıdığını şu cümlelerle ifade eder: "Yapmak istediğim, Batının insanlığa kazandırdıklarını doğunun kadim pozitif değerleriyle sentezleyerek anlamlı bir çıkışa bir demet ışık sunmaktır" (2009b: 24). Bu anlamıyla kapitalist modernite, bir tez ise Öcalan'a göre demokratik modernite bunun antitezidir. "Gerek bu ciltle gerek önceki iki ciltle yapmaya çalıştığım şey bu tekli, evrensel modernite anlayışını yıkmaktır" (2009c: 210). Ancak bu antitez, yepyeni

bir keşif veya icat değil devletli uygarlığın oluşumundan bu yana bastırılmış, ancak yok edilememiş bir biçimde varlığını zaten korumakta ve sürdürmektedir.

> "Demokratik moderniteyi ne keşfediyorum, ne de icat ediyorum. Yeniden inşa konusunda söyleyeceklerim olsa da, fazla önemsemiyorum. Daha doğrusu, önemli olan husus başka yerde yatıyor. O da şuradadır ve şudur: Demokratik modernite ikilem halinde resmi uygarlık oluştuğundan beri vardır. Oluştuğu yerde ve her zamanda vardır. Benim yapmaya çalıştığım, kaba saba da olsa, resmi uygarlığın her yerinde ve her zamanında olan bu uygarlık biçimine (gayri resmi demokratik uygarlık, ismi önemli değildir) hak ettiği değeri vermek, ana boyutlarında dikkat çekici açıklamalar getirmektir" (2009c: 215-216).

Avrupa'da doğup gelişmiş olan kapitalist modernite, kapitalizm, ulus devlet ve endüstriyalizm alanlarında kendi zaferini çeşitli dönemlerde ilan etmiş olsa da, bu Avrupa merkezci modernitenin evrensel ve biricik olduğu anlamına gelmez. Öcalan'a göre modernite kavram olarak 'çağ' anlamına gelir ve dönemlere göre farklılık kazanan çeşitli moderniteler söz konusudur. "Sümer modernitesinden Roma modernitesine kadar, hatta daha önceleri ve sonralarına ilişkin pek çok modernite örneği bulunmaktadır" (ibid., s. 208). Bu fikirden hareketle Öcalan, bir yandan Avrupa merkezci modernliği tek ve biricik gören düşünür ve yaklaşımları eleştirir ve diğer yandan ise demokratik moderniteyi, kapitalist modernitenin yanı başında, ona paralel ve alternatif olarak inşa edilebilir bir modernleşme olarak görür. Demokratik modernite, bir batı dışı modernlik arayışı olduğundan buna, Avrupa merkezci modernitenin aydınlanma, rasyonelleşme, kapitalizm, pozitivizm, kentleşme, sanayileşme ve ulus devlet gibi kimi kavramlarıyla yaklaşmak bunu açıklamada ve anlamada yetersiz kalır.

Tersine demokratik modernite, bu kavramların eleştirisi ve kabul edilmezliği üzerinden kendisini kurarak alternatif bir modernleşme yolu açmaya çalışır. Tam bu noktada kapitalist moderniteye karşı demokratik modernite kendini üç temel yaklaşım üzerine inşa eder: Kapitalist modern topluma karşı "Ahlaki-Politik Toplum" (Demokratik Toplum); Endüstriyalizme karşı "Ekolojik Endüstriyalizm" ve Ulus devlete karşı "Demokratik Konfederalizm" (ibid., s.260). Aşağıda her bir başlık ayrı ayrı açıklanacaktır.

2.4.2.1. Ahlaki-Politik Toplum

Ahlaki-politik toplumu, en genel anlamda kapitalist moderniteyle bastırılan toplumun, doğası olduğu varsayılan ahlak ve politika ilkesinin yeniden canlandırılıp işlerlik kazandığı bir toplum olarak tanımlayabiliriz. Her iki ilke –ahlak ve politika- de kapitalist toplumda pozitif hukuk ve ulus devlet lehine bastırılmış ve işlevsiz kılınmıştır. Dolayısıyla, pozitif hukuk ve ulus devlet eliyle tek tipleştirilmiş, homojenleştirilmiş modern topluma karşı ahlaki ilke, öncelikle hiçbir toplumun homojen olmadığı, tersine farklı kimlik ve kültürden oluştuğundan hareketle, toplumun çoğulculuğunu, farklılıkların zenginliğini ve eşitliğini ifade eder. Her toplumsal grubun, tek tip kültür ve vatandaşlığa bağlı kılınmadan kendi kültür, kimlik ve siyasal farklılığıyla varoluşunu ifade eder. Bu çerçevede ahlaki politik toplum, çok-kültürlü, çok-uluslu, çok-kimlikli bir birlikte yaşamı savunan çoğulcu bir toplum anlamına gelir. "Her toplumsal grup, tek tip kültüre ve vatandaşlığa mahkum kılınmadan, kendi öz kültürü ve kimliği etrafında oluşacak farklılıklar içinde yaşayabilir. Kimlik farklılaşmasından siyasi farklılaşmaya kadar topluluklar potansiyellerini açığa çıkartıp aktif bir yaşama dönüştürebilir" (2009c: 261). Bu anlamda ahlak ilkesi, farklılıkların yaşam hakkına gösterilen karşılıklı saygı, ötekinin yaşam hakkının savunulması olarak da tanımlanabilir. Çoğulculuğu ve farklı olanın yaşam hakkını savunan ahlaki ilke temelinde, gerçek anlamda eşitlik ve

özgürlüğün yaşanabileceği varsayılır. Bu sayede iktidar ve sermaye tekelleri için geçerli olan özgürlük ve eşitlik, bir ayrıcalık olmaktan da çıkmış olacaktır (ibid., s. 261).

Politik ilkeyi ise, toplumun politikayla buluşması ve bu anlamda toplumun savunulması olarak ifade edebiliriz. Kapitalist modernitenin ulus devlet formu, toplumun politikayla ilişkisini kendine karşı bir tehdit olarak görmüş ve toplum politikadan uzaklaştırılmıştır. Bunu politikayı idareye indirgeyerek ve geliştirdiği devasa bürokrasisi sayesinde başarmıştır (ibid., s. 263). Politikadan yoksun bırakılmış, politikayla bağları koparılmış bir toplum Öcalan'a göre ölü bir toplumdur ve bir "kadavradan" farkı yoktur (ibid., s. 264). Toplumun politikayla buluştuğu demokratik modernite, bu açıdan "toplum savunulduğu oranda özgürlüğün de kazanılmasında tek çıkış yolu" olarak görülür (ibid., s. 265).

Hukuk ve ulus devlet yoluyla ahlak ve politikadan uzaklaşan toplum, sınıflaşmaların en yoğun görüldüğü toplumdur. Tersten söylersek, sınıflaşma ahlak ve politikanın en çok daraltıldığı ve işlevsiz kılındığı toplumlarda yaygındır. Bu açıdan ahlaki politik toplum aynı zamanda, bir "sınıfsız toplum" biçimidir. Sınıflaşmaya karşı en fazla mücadelenin verildiği ve direnişin sergilendiği, kendini sınıflaşmalardan en fazla koruyan ahlaki-politik toplumdur (ibid., s. 264). Sınıflaşmaya karşıtlığın yolu ise, yine en yüksek oranda toplumun siyasetle buluşturulması, her tür liberal bireyciliğe, tekelciliğe ve ulus devlete karşı demokratik siyasetin canlandırılmasından geçer. Sonuç olarak Öcalan, ahlaki-politik toplumu şu şekilde tanımlar:

> "Şüphesiz bir toplum gerçekleştiriliyor. Ama bu toplum ahlaki ve politik ilkenin azami rol oynadığı, sınıflaşmanın pek gelişme imkanı bulamadığı, dolayısıyla iktidar ve devlet aygıtlarının ya zorlarını dayatamadıkları ya da karşılıklı uzlaşmayla bir tanımanın gerçekleştiği, farklılık içinde birlik, eşitlik ve özgürlüğün hem

bireyselliğin (bireyciliğin değil) hem de toplumsallığın özelliği olarak yaşandığı bir modern demokratik toplumdur" (2009c: 266).

Ahlaki-politik toplum, doğal toplumun demokratik ve komünalite niteliklerine yaslandığından demokratik toplum veya demokratik komünalite olarak da tanımlanmaktadır. Her ne kadar adı "sosyalist toplum" olmasa da ahlaki politik toplumun, kapitalizme karşı eşitlik ve özgürlük ideallerine sahip toplum tahayyüllerinden büyük oranda farklı olmadığını söyleyebiliriz. Bu açıdan ahlaki-politik toplum, bir yandan iyilik, mutluluk, doğruluk ve güzellik ve diğer yandan özgürlük, eşitlik ve demokrasi ideallerini gerçekleştirmiş toplumdur (ibid., s. 260).

2.4.2.2. Ekolojik Endüstriyalizm

Bu kavram, demokratik modernitenin hem ekonomik hem de endüstriyel çerçevesini ifade eder. Kapitalizmin, kar maksimizasyonu, fiyat maniplasyonu ve tekelleşme anlamında "ekonomi karşıtı bir iktidar ağı" oluşturmasına karşılık demokratik modernitede ekonomi, doğru ve gerçek anlamına kavuşacaktır (2009c: 267). Ekonominin bu gerçek anlamı nedir? Birincisi insan ihtiyaçlarının karşılanması ve ikinci olarak ise fiyatların maniple edilmediği yeni bir piyasa ekonomisidir. Bu sayede ekonomi, "üzerinde kâr hesapları yapılan bir alan olmaktan çıkar" (ibid., s. 267).

Demokratik modernitenin ekonomi boyutunda kullanım ve değişim değeri, ekoloji ve endüstriyel bütünlüğü esas alır. Yani endüstrinin gelişmesi ve kullanımı, ekoloji ve temel ihtiyaçlarla sınırlanır. Endüstri, ekoloji ve ihtiyaçlar sınırını aşamaz (ibid., s. 268). Her iki sınırın aşılması durumunda ekonomi ve endüstri, ihtiyaçların karşılanmasından öte kâr amacına hizmet etmeye başlar. Eko-endüstri ilkesi temelinde işleyen bir ekonomide Öcalan'a göre kapitalizmle ilişkili pek çok sorun da ortadan kalkacaktır: "İşsizlik, fazla ve eksik üretim, az ve çok gelişmiş ülke ve bölgeler, köy-kent zıtlığı, sınıf uçurumları, ekonomik bunalım ve savaşların toplumsal zemini" (ibid., s. 268).

Çünkü tüm bu sorunlar kâr amaçlı ekonomik yapının yarattığı yapısal sorunlardır. Dolayısıyla demokratik modernitenin ekonomisi, hem zihniyet hem de yapısal olarak kâr amaçlı girişimlere karşıt olacaktır (ibid., s. 271).

Bunu gerçek kılmanın en önemli yolu olarak Öcalan, "eko-topluluk ekonomilerini" önerir. Bu, toplumun kırda ve kentte ekolojik topluluklar temelinde örgütlenerek birer ekonomik birime dönüştürülmesiyle oluşur. Örneğin tarımsal alanda, aileler arasında parçalanmış topraklar ekolojik ilke gözetilerek yeniden birleştirilir. Sağlıklı bir yaşam alanı olarak köyün yeniden canlandırılması projeleri, işsizlik ve yoksulluk sorununu ortadan kaldırma potansiyeline sahiptir. Benzer biçimde kentlerde de eko-topluluk temelinde ekonomik birimler oluşturulabilir. Kent planlamasında kent ekonomiye kurban edilmeden, doğasına uygun ekonomik faaliyetler, kâr amaçlı olmayan, işsizliği ve yoksulluğu ortadan kaldırmayı hedefleyen birimler temelinde örgütlenebilir (ibid., s.271). Ekonomiye ilişkin bu öneriler kulağa sosyalist planlı bir ekonomi gibi gelse de Öcalan, eko-topluluk temelli ekonominin tamamen farklı olduğunu belirtir. Bu ekonominin, ne merkezi planlamayla ne de kâr amaçlı ekonomik sistemle bir benzerliği vardır (ibid., s.272). Bu modeli farklı kılan, kararların alınmasında inisiyatifin tamamen yerel topluluğun tasarrufunda olmasıdır. Çünkü ekonomik faaliyet teknik bir konu olmanın ötesinde, toplumların en temel varoluş faaliyetini oluşturur. Bu nedenle toplumun tamamını kapsayan tartışma, görüş ve kararlara ve de bu temelde toplumun örgütsel eylemi ve çalışmasına ihtiyaç vardır (ibid., s.272).

Kapitalist ekonomiye anlamını veren mülkiyet sorunu, demokratik toplumun ekonomisinde nasıl bir anlama sahip olacaktır? Ekonomi, eko-topluluklar temelinde ortak tartışma ve kararlarla yürütülen, kâr amacı gütmeyen toplumun bir varoluş faaliyeti olduğundan burada ekonomik birimlerin mülkiyeti, eko-endüstriyel ilkelere

uygun üretimde bulunan topluluklara ait olacaktır. Burada mülkiyet, eko-toplulukların ortak, kolektif mülkiyeti olacaktır. Ancak bu özel mülkiyetin, özel üretim araçlarının, özel meta ve malların hızlıca kollektifleştirilip eko-topluluklara devredileceği anlamına gelmemektedir. Farklı türden mülkiyet biçimleri varlığını uzunca bir süre koruyabilir ancak mülkiyetin toplumsal, siyasal ilişkileri belirlemesine izin verilmez. Örneğin aile ya da devlet mülkiyeti topluluk ekonomisinde de varlığını korumaya devam edebilir ancak bunun topluluğun varoluşuna tehlike oluşturacak bir güce dönüşmesi engellenir.

2.4.2.3. Demokratik Konfederalizm

Demokratik modernitenin üçüncü ve son sacayağını demokratik konfederalizm oluşturur ve bu kapitalist modernitenin, belirli bir toprak parçası üzerindeki ulus devlet örgütlenmesine bir alternatif olarak önerilir. Başka deyişle kapitalist moderniteyle birlikte toplum ve ulus devlet özdeş kılınıp toplumun varoluşu ile ulus devlet arasında zorunlu ontolojik bir bağ kurulmuştur. Yani toplumun varoluşu, ulus devletin varlığına bağlanmıştır. Buna karşın demokratik modernite, toplum ve ulus devlet arasında böyle bir zorunlu bağın olmadığı ve bu bağın bozulması gerektiğini söyler. Bir toplum, varoluşu için ulus devlete ihtiyaç duymaz, tersine böyle bir ilişkide aslında toplumun varlığı devlet tarafından sürekli tehdit altındadır. Dolayısıyla toplum, farklılıklardan oluşan bir bütünlük ise bu bütünlüğü sağlamak devlet olmadan konfederal bir örgütlenme yoluyla da mümkündür. Bu anlamıyla Öcalan konfederalizmi, ulus devlete alternatif siyasi bir örgütlenme modeli olarak görür. "Resmi modernitenin temel devlet formu olan ulus-devletin karşılığını demokratik modernitede demokratik konfederalist bir sistem oluşturur. Bunu devlet olmayan siyasi yönetim biçimi olarak tanımlamak mümkündür" (2009c: 273).

Ulus devletler, toplumların heterojen olma gerçeğine aykırı bir modeldir ve bu heterojenliği yok eden politikalara başvurur. Konfederalizm ise toplumların bu

gerçekliğine uygun en ideal model olarak görülür. Çünkü konfederalizm, toplumları homojen bütünlükler olarak değil, çok sayıda topluluktan, kurum ve farklılıktan oluşan bir bütünlük olarak görmekte ve bu farklılığın yaşatılması gereğini vurgulamaktadır (ibid., s. 274). Bu açıdan "ulus devlet toplumu ne kadar bastırıyor, tek tipleştiriyor ve demokrasiden uzaklaştırıyorsa, demokratik konfederalist model de o denli özgürleştirici, çoklaştırıcı ve demokratikleştiricidir" (ibid., s. 277). Öcalan'a göre geçmişte konfederal örgütlenmeler, toplumların bir gerçekliği idi. Resmi olarak kabul edilmese de tüm toplumlar, aşiret, kavim veya kabile biçiminde konfederal yapılar geliştirmiştir (ibid., s. 274). Bu konfederal yapılar sayesinde, toplumlar varlığını sürdürebilmiştir.

Demokratik konfederalizm, toplumları hem ulus devlet tehdidinden koruyan hem de toplumu politikayla buluşturan bir sistemdir. Bu sistem sayesinde, her topluluk, etnisite, kültür, dini cemaat, entelektüel hareket, ekonomik birim kendilerini özerk örgütleyip ifade etme gücüne kavuşur (ibid., s. 276). Bu yönüyle demokratik konfederal sistemin ayırt edici özelliği, farklı kimlik ve kültürlerin tekil örgütlenmeleriyle bütüne (topluma) ortak iradeleriyle katılmasıdır. Tekil kimliklere yapılan güçlü vurgu her ne kadar bunun bir "cemaatin geri dönüşü mü?" sorusunu akıllara getirse de örgütlenmiş tekillikler, cemaatin değil, bilakis doğrudan demokrasinin olanağı olarak görülür. "Her kendiliğin yerelden küreselliğe kadar konfederasyon oluşturma şansı vardır. Yerelin en temel öğesi, özgür tartışma ve karar hakkıdır. Her kendilik veya federe birim katılımcı demokrasi olarak da kavramlaştırılan doğrudan demokrasinin uygulanma şansına sahip olması nedeniyle eşsizdir" (ibid., s. 276). Buradan da anlaşıldığı üzere Öcalan "kofederalizm" kavramını, devletlerin kendi bağımsızlıklarını kaybetmeden oluşturdukları bir birlik anlamında değil, bir toplumu oluşturan tüm farklılıkların (federe birimler) özerk varlığını koruyarak oluşturacağı bir birlik anlamında kullanmaktadır.

Demokratik konfederalizm, ulus devletlerin militarist yapısına karşı toplumsal öz savunmayı ön gören bir sistemdir. Buna göre toplumlar, ulus devletin militarist aygıtlarına ihtiyaç duymadan kendi güvenliğini sağlayabilirler. Demokratik özerklik tartışmalarında en çok "eleştiri ve endişeye" yol açan konuların başında öz savunma gelir. Çünkü öz savunma çoğunlukla, devletin güvenlik güçlerine paralel bir askeri ve polis gücünün oluşturulması çerçevesinde ele alınır. Bunun, neredeyse tamamen yanlış bir tartışma çerçevesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Öcalan'ın açıkça belirttiğine göre, "…öz savunma boyutu, toplumlar için basit bir askeri savunma olgusu değildir" (ibid., s. 278). Askeri bir olgu değilse öyleyse tam olarak nedir? Bu, tam olarak, örgütlü bir toplumdan, toplumun örgütlenmesinden başka bir anlam ifade etmez. Toplum, ekonomiden hukuka ve eğitime, etnik gruplardan kadın ve gençlik gruplarına kadar birbiriyle ilişkili konfederal bir ağ biçiminde örgütlendiğinde kendini savunabilir duruma gelir ve bu sayede devlet hegemonyasına da karşı durabilir. Dolayısıyla, hegemonyaya karşı toplumun kendini koruması ve güvenliği askeri aygıtlarla değil, çok geniş ağsal örgütlenmeyle sağlanabilir.

> "Toplum ancak kendini savunabiliyorsa, kimliğini koruduğundan, politikleşmesini sağladığından ve demokratik siyaset yapabildiğinden bahsedebiliriz. …Tekellerin küresel hegemonik çağında ve bütün toplumu ulus devlet biçiminde militaristleştirdiği koşullarda, demokratik modernite aynı kapsamda, tüm zaman ve mekan koşullarında öz savunma demokratik siyaset temelinde, konfederal ağlardan oluşan öz sistematiğiyle ancak hegemonyaya karşılık verebilir. Ne kadar hegemonik ağ, şebeke (ticari, finansal, sinai, iktidar, ulus devlet ve ideolojik tekel) varsa, demokratik modernitede

de o denli konfederal, öz savunmacı ve demokratik siyaset ağları geliştirmek durumundadır" (2009c: 278-279).

Son olarak demokratik konfederalizmin özelliklerini Öcalan altı başlık altında şu şekilde sıralamaktadır (ibid., s.235-237).

a) ***Çoğulculuk***: Farklı ve çok katmanlı siyasi oluşumlara açık bir sistemdir. Mevcut toplumların karmaşık yapıları nedeniyle yatay ve dikey siyasi oluşumlar gereklidir. Çoğulcu bir toplumsal yapıyı korur ve geliştirir.

b) ***Ahlaki ve politik toplum***: Toplumlar özü itibariyle ahlaki ve politik yapılardır. Bu nedenle, kapitalist, sosyalist, feodal, endüstriyel ve tüketim toplumu gibi biçimleri şabloncu projeler olarak görür ve bunların kapitalist tekellerin kapsamına girmiş toplum biçimleri olduğunu kabul eder. Bunlar, ekonomik, askeri, siyasi ve ideolojik tekeller artı değer peşinde olduklarından toplumun ahlaki ve politik yapısını yok ederler.

c) ***Demokratik siyaset***: Ulus devletin, katı merkeziyetçi idari ve siyasi yönetim anlayışına karşı tüm farklı kimlik ve kültürlerin kendilerini ifade edebilmesini, öz örgütlenmesini ve de özyönetimlerini inşa edebilmesini mümkün kılar.

d) ***Öz savunma***: Askeri bir tekel olarak değil toplumun iç ve dış güvenlik ihtiyaçlarına göre demokratik organların kontrolündeki öz savunma birlikleri temel güçtür.

e) ***Anti-Hegemonya***: Her tür hegemonya kurma girişimlerine karşıdır. Kapitalist modernitenin ideolojik hegemonya araçları milliyetçilik, dincilik, pozitivizm, cinsiyetçilik türlerine karşıdır.

f) ***Dünya Konfederal Birliği***: Ulus devlet hegemonyacılığını pekiştiren Birleşmiş Milletler (BM) modeline karşı toplumların demokratik konfederal birliğinden yanadır.

2.5. Kürt Sorunu, Demokratik Ulus Çözümü ve Demokratik Özerklik

Kapitalist moderniteye karşı demokratik modernite tezi, Öcalan'ın 1999-2011 yılları arasında yaptığı eleştirel uygarlık tarihi okumasının sonucunda yeni bir paradigma olarak ortaya çıkar. Şimdi Öcalan'ın önünde duran temel mesele, bu yeni paradigmanın nasıl kullanılacağı ve işlevsel kılınacağı sorusudur. Felsefi ve politik anlamda entelektüel bir çabanın ötesinde bir anlamı olacaksa devam etmekte olan politik sorunların çözümüne bu yeni paradigma nasıl uygulanacaktır? Demokratik modernite tezleri etrafında Kürt Sorunu nasıl çözülebilir? Öcalan, bu soruların cevabını beşinci savunması "Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü"nde (2012) ele alır.

Kürt Sorununun çözümü bu çerçevede yeni bir anlam ve önem kazanır. Bu, Kürt Sorununun klasik ulus devlet milliyetçiliği ve de kapitalist dünya sisteme entegre olma seçeneği dışında çözülmesi anlamına gelir. Yeni bir çözüm önerisi, pek çok şeyi eş zamanlı başarmak durumundadır. Öncelikle Kürtlerin bir ulus olduğu ve bundan doğan kolektif haklarının olduğu ve de bunların devlet tarafından tanınması ve kabul edilmesi başarılmalıdır. Kürt halkı kolektif haklarını kapitalist modernitenin ulus devlet sistemine dâhil olmadan kullanabilmelidir. Bu ise Kürtlerin milliyetçilik seçeneğinden, başka deyişle bağımsız birleşik Kürdistan seçeneğinden ve de serbest piyasa kapitalizminin "kolaylıklarından" vazgeçip başka bir ulus ve birlikte yaşam tahayyülüyle kendini yeniden inşa etmesini gerektirmektedir. Beri yandan bu çözüm, devlet topraklarında bir değişim yaratmandan ve fakat Kürt Sorununu yaratan ulus devletlerin de mevcut siyasi, idari ve anayasal yapısını olduğu gibi kabul etmeden bu alanlarda köklü değişim ve dönüşümler yaratmalıdır. Ve en önemlisi hem Kürtlerin hem de Türk Devleti'nin böyle bir çözüm için ikna olması gereklidir. Tüm bu zorluklar ve olanaklar çerçevesinde Öcalan Kürt Sorununun bu yöndeki çözümünü "demokratik ulus" olarak tanımlar. Demokratik ulus çözümü, demokratik bir yeni anayasa yapımıyla

Türkiye'yi çokuluslu ve çok kültürlü bir toplum temelinde dönüştürecek ve Kürtlere ise bir özyönetim seçeneğiyle demokratik moderniteyi mümkün kılacak. Öcalan'a göre demokratik ulus çözümünün değeri o kadar büyüktür ki bu, hem sosyalizm mücadelesini önceleyen hem de sosyalizme giden yolu açan bir süreçtir (2012: 399). Çünkü sosyalizm demokrasi olmadan mümkün olmayacağı gibi demokrasi dışında bir yolla da asla inşa edilemez. Dolayısıyla sosyalizmin inşası, ancak geniş katılımlı bir demokratik yaşamla mümkündür (ibid., s. 394).

Sorunun çözümünü demokratik modernite olarak görmek, sorunun kaynağı ve tanımının da değiştiği anlamına gelir. Buna göre Kürt Sorununun kaynağı ne ulusların kendi kaderini tayin hakkı çerçevesinde, kendi devleti olmayan bir "ulus" olma sorununda ne de bir ulusun kültürel veya ulusal bir kimlik olarak kendini geleceğe taşıyamaması, aktaramaması sorununda yatmamaktadır. Bilakis Öcalan'a göre Kürt Sorununun doğuşunda asıl sorumluluk kapitalist moderniteden kaynaklı olup çözüm ise bunun en önemli sacayağı olan ulus devlet dışında olmalıdır. Öcalan, AİHM'e sunduğu ikinci büyük savunmasının (2004) özünde bu soruya cevap aradığını belirtir. "İkinci büyük savunma kördüğümü çözecek nitelikteydi. AİHM'e yönelik bu savunma özünde Kürt gerçeğini ve Kürtlerin uygarlık ve modernite karşısındaki varlığını araştırmaktaydı. Kürt Sorununun doğuşunda asıl sorumluluğun kapitalizmden kaynaklandığını açıklamakta, çözümün demokratik özünü ilk defa ulus devletçilikten ayrıştırmaktaydı" (ibid., s. 378). Bu sayede Öcalan, ulusların kendi kaderini tayin hakkını hem hukuki bir hak olmaktan çıkarmakta hem de bunu toplumsal bir demokrasi kapsamına dahil etmektedir. Dolayısıyla Kürt Sorununun çözümü bu sayede ulus devlet arayışlarına yönelmeden, demokratik yönetim modelleri içinde mümkün hale gelmektedir (ibid., s. 378).

Kavram olarak farklı olsa da demokratik ulus, teorik olarak demokratik konfederalizmden farklı değildir ve içerik olarak bunun bir tekrarı gibidir. Nasıl ki demokratik konfederalizm toplumlar için devletsiz bir varoluş sistemini ifade ediyorsa benzer biçimde demokratik ulus da "devlet ulus *olmaya*" karşı "devletsiz ulus *oluşu*" ifade etmektedir. Burada vurgulanması gereken en önemli fark, devlet ulusun farklı kültür ve kimlikleri yok sayan monolitik yapısına karşı demokratik ulusun, çoğulculuğu, çeşitliliği ve sürekli bir açıklığı ifade etmesidir.

Öcalan, ulusun kabul edilen genel tanımına karşı bu kavramın yeniden tanımlanması gerektiğini belirterek "devlet ulus", "pazar ulus", "hukuk ulus" ve "demokratik ulus" biçiminde yeni ulus tanımları yapar. Burada her bir ulus tanımını farklı kılan, ulusu oluşturan dışsal unsurun kendisidir. Marcel Gauchet'nin (2000) kavramlarıyla söylersek, yasayı söyleyen ile yasayı uygulayan ve denetleyenin ayrıştığı, topluluğa dışsal, toplumu dışarıdan kuran unsurlardır[65]. Öcalan'a göre bir topluluğu dışarıdan kuran ve ona dışsal unsur devlet olduğunda "devlet ulus", hukuk olduğunda "hukuk ulus", ekonomik pazar olduğunda "pazar ulus" ve Tanrı olduğunda ise "millet" ortaya çıkar (ibid., s. 432). Bunlar o ulusun aynı zamanda ortak zihniyet dünyasını da ifade eder. Devlet gücüyle oluşturulmuş uluslar genellikle, devlet sınırlarına sıkıştırılmış, iktidarın tüm topluma yayıldığı, milliyetçi, dinci, cinsiyetçi ve pozitivist ideolojilere sahiptir (ibid., s. 432). Buna karşın Öcalan, demokratik ulusta birleştirici unsurun "özgür irade" olduğunu belirtir. Aynı ulustan olmaya karar veren birey ve grupların özgür iradeleriyle bir araya gelmeleriyle demokratik ulus yaşar. Yani demokratik ulusu kuran topluluğa içkin bir şeydir ve bu topluluğu oluşturan bireylerin

[65]M.Gauchet'in iktidar ve devletin kökenine ilişkin görüşleri için bkz. "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset", (çev.) Ozan Erözden, "Devlet Kuramı", Dost Yay., Ankara, 2000.

topluluğa katılmaya ilişkin kendi gönüllü iradeleridir. Bu çerçevede demokratik ulusu Öcalan şöyle tanımlar: "Katı siyasi sınırlara, tek dile, kültüre, dine, tarih yorumuna bağlanmamış demokratik ulus tanımı; çoğulcu, özgür ve eşit yurttaşlarca toplulukların bir arada dayanışma içinde yaşam ortaklığını ifade eder" (ibid., s.432-433). Genel olarak özetlersek demokratik ulusun öne çıkan temel ve ayırt edici özellikleri şunlardır:

- Özgür birey ve toplulukların kendi iradeleriyle oluşturdukları ortak toplumdur,
- Tek tip toplum vatandaşlığına karşı toplumun çoğulcu yapısına uygun birden çok vatandaşlık biçimlerine olanak tanır,
- Hem evrensel olanı hem de yerel olanı gözetip bunların yeniden inşa edilebilmesine açıktır,
- Özgürlük ve dayanışma bilinci demokratik ulusta yaşayanların ortak zihniyet dünyasını oluşturur.
- Demokratik ulusun bedeni demokratik özerkliktir.

Bu tanımlar çerçevesinde Kürt Sorununun demokratik ulus çözümü, başta Türk devleti olmak üzere İran, Irak ve Suriye devletlerinin Kürtlerin devletsiz ulus olma hakkını ve bunun doğal sonucu olan demokratik özerk yönetim statüsünü kabul etmeleridir (ibid., s. 428). Bu çözümün gelişebilmesi için Öcalan Avrupa Birliği tarzı bir dönüşüme işaret eder. Bunun için ise bir yandan ulus devletin sınırlarının daraltılması gerekirken diğer yandan sivil toplum alanının sınırlarının genişlemesi gerekir (ibid., s. 428). Öte yandan Kürtlere karşı uygulanan her tür asimilasyon ve kültürel soykırım politikalarından vazgeçilmesi ve demokratik modernitenin diğer unsurlarının kabul edilmesi, kalıcı barışın ve siyasal çözümün yolunu açacaktır:

> "Barış ve siyasi çözümün önündeki engel, bu devletlerin Kürtlere dayattıkları örtülü kültürel soykırım projesi, politikaları ve

> uygulamalarıdır. Bunlardan vazgeçmeleri ve demokratik ulus başta olmak üzere demokratik modernitenin diğer temel unsurları olan kârı sınırlandırmayı amaçlayan sosyal pazar ekonomisini ve ekolojik endüstriyi sisteme entegre etmeyi ve statüye (demokratik anayasa) kavuşturmayı kabullenmeleri halinde, kalıcı barışın ve siyasi çözümün yolu açılmış olacaktır" (2012: 428).

Demokratik ulus çözümüyle Öcalan, devlet ve Kürtler arasında adeta bir sorumluluk paylaşımı yapar. Bu sayede sorunun çözümü ne sadece devlete ne de sadece Kürtlere havale edilir. Her iki tarafın da atması gereken adımlar, yerine getirmesi gereken görevler söz konusudur. Devlet, yeni bir anayasa yapımı ile sorunun çözümüne ortak edilirken Kürtler ise kendilerini demokratik ulus olarak yeniden kurarak demokratik çözüme doğru yaklaşır. Her iki tarafın buluşacağı ortak nokta, Türkiye'nin demokratikleştirilmesidir. Öcalan açısından Kürtler için demokratik ulus olmanın iki temel yönü vardır. Birincisi zihinsel boyut ve ikincisi ise bedensel (somut) varoluşu düzenleyen demokratik özerklik boyutudur. Zihinsel boyutta Kürtler çalışmalarını ortak bir zihniyetin oluşturulmasına yoğunlaştırır. Kendi kültür, dil, tarih ve ekonomiye ilişkin alanlarda ortak dayanışma duygusunu güçlendirecek ortak zihniyet dünyası oluştururu. Ancak bu, farklılıklara açık olmalı, eşit ve özgür bireylerin komünal dünyası ve ütopyası olarak gelişmelidir (ibid., s.433-434).

İkinci boyutta ise Kürtleri sivil toplum biçiminde yeniden örgütleyecek (reorganize) edecek demokratik özerklik vardır. Öcalan, demokratik özerkliği dar ve geniş anlamda iki düzeyde tanımlar. "Dar anlamda demokratik özerklik, siyasi boyutu ifade eder. Diğer bir deyişle demokratik otorite veya yönetim anlamına gelir" (ibid., s. 435). Geniş anlamda ise, demokratik ulus olmanın kültürel, ekonomik, sosyal, hukuki, diplomatik vb. alanlarını ifade eder (ibid., s. 435). Bunları, kendi savunmasında

demokratik ulusun boyutları olarak açımlayan Öcalan, daha sonra hem kendisinin hem de Kürt siyasal aktörlerinin kaleme aldığı başka metinlerde bunlar demokratik özerkliğin boyutları olarak da karşımıza çıkar. Öcalan'a göre bu boyutlar, oluşturulacak komisyonların çalışmalarına yön verecek genel bir çerçeveyi ve örgütlenmenin ana hatlarını oluşturur (2010: 9). Dolayısıyla bunlar demokratik özerkliğin sabit ve değişmez boyutları değil, süreç içerisinde ortaya çıkacak soru ve sorunlar doğrultusunda çoğaltılması ve içeriğinin geliştirilmesi mümkün olan çalışma alanlarıdır. Bu boyutlar üzerinden yapılacak teorik ve pratik çalışmalar demokratik özerkliğin zaman içerisinde şekillenmesine ve biçim kazanmasına katkı sunacaktır. Bu bağlamda demokratik özerklik, toplumun yeniden örgütleneceği ve bu sayede kendini yönetir duruma geleceği altı çalışma ve örgütlenme alanına dayanır (ibid., s. 8-9).

- ***Siyasi boyut,*** taban yurttaş meclislerinin delegeler yoluyla kongre tarzı bir çatı örgütlenmesinde temsil edildiği, politikaların belirlendiği yönetim ve örgütlenme çalışmalarını ifade eder. Bu bir yandan Diyarbakır'da 2007'de kurulan Demokratik Toplum Kongresi'dir, diğer yandan ise köy, mahalle, belde ve kentlerde oluşturulan komün ve meclislerdir.

- ***Hukuki boyut,*** demokratik özerkliğin yasa ve anayasada nasıl yer alacağına, statünün nasıl belirleneceği, merkezi ve yerel yetkilerin paylaşımına ilişkin çalışma alanlarını ifade eder. Başka deyişle devletle kurulacak özerklik ilişkisinin belirleneceği yasal ve anayasal çalışmaların yürütüleceği boyuttur.

- ***Ekonomik boyut,*** pratik çalışmalar alanı anlamında hem kapitalizme alternatif yerel ekonominin kurulmasını hem de merkezi devletle kurulacak ekonomik ilişkilerin düzenlenmesini ifade eder.

- ***Kültürel boyut***, başta anadilinde eğitim olmak üzere kamusal ve özel alandaki çok dilliliğe ilişkin çalışmaların, çok dilliliğin önündeki engellerin kaldırılmasını ifade eder. Kültürel boyut içinde tarih, sanat, felsefe ve bilimsel çalışmalar desteklenir ve geliştirilir.

- ***Öz savunma boyutu***, silahlı güvenlik güçleri olmadan toplumun fiziki ve kültürel soykırıma karşı nasıl savunulacağına ilişkin araçlar, yöntemler ve düşünceler geliştirilir. Toplumun, her tür iktidar ve ideolojik hegemonyacılığa karşı korunması sağlanır.

- ***Diplomasi boyutu***, hem dört parçadaki Kürtlerin kendi aralarındaki ilişkilerin geliştirileceği hem de farklı toplumsal kesimlerle, uluslararası toplumla kurulacak ilişkilerin belirleneceği çalışmaları ifade eder.

Kürt Sorununda demokratik ulus çözümü dışındaki, gerek devletin uygulamak istediği bireysel haklar seçeneği gerekse ABD eliyle Kuzey Irak'ta uygulanan federalizm seçeneği, demokratik modernite dışı seçenekler olarak görülmektedir. Bu seçenekler elendikten sonra en uygun ve tek seçenek olarak demokratik özerkliğin Öcalan'a göre iki yoldan inşası mümkündür: defacto (fiili) ve dejure (hukuki). Bu konuya demokratik özerkliğin inşası bahsinde değinileceğinden burada ayrıntılarına girmiyoruz.

Demokratik özerklik, Kürt Sorununun çözümü için geçerli bir seçenek olmakla birlikte, Öcalan'a göre bu sadece Kürt etnisitesine dayalı toprak temelli, bölgesel bir çözüm modeli değildir. "Bizim ortaya koyduğumuz demokratik özerklik modeli tek başına Kürtlüğe, Türklüğe, Araplığa dayanmıyor. Demokrasiye dayanıyor. Örneğin Hatay'da, Adana'da da bir demokratik özerklik kurulabilir. Orada Araplar kendilerini

ağırlıklı olarak ifade ederler" (2010: 10). Çünkü söz konusu kapitalist moderniteye karşı demokratik modernitenin inşası olduğundan ve bunun yolu ise ulus devlete karşı konfederal bir sistemden geçtiğinden, demokratik özerklik her yerde uygulanabilir bir model olarak görülmektedir. "Bahsettiğimiz özerklik, sadece Kürdistan'a ilişkin değil, Ege, Karadeniz, Orta Anadolu'ya da ilişkindir. Burada önemli olan kapitalist moderniteyle ortaya çıkan ulus-devlet anlayışının sorgulanması ve aşılmasıdır" (ibid., s. 10). Öcalan'ın bu sözleri her ne kadar demokratik özerkliğin etnik değil toprak/bölgesel temelli olduğunu ifade etse de Türkiye'nin etnik kültürel çoğulcu yapısını veri almakta ve bunların da özerk bölge yönetimlerinde temsil edilmesi gerektiği, demokratik özerkliğe içkindir. Bu nedenle demokratik özerkliğin, çoğunlukçu demokrasi yerine etnik, ulusal ve yerel kimliklerin yönetimde siyasal temsiliyetlerinin sağlandığı "ortaklaşmacı demokrasi" (consociational democracy)[66] modeline dayanan siyasal bir özerklik modeli olduğunu söylenebiliriz. Ortaklaşmacı demokrasi modelinin uygulandığı bir siyasal özerklik örneğinde, o bölgede yaşayan tüm farklı etnik, kültürel ve inanç gruplarının yönetime dâhil olması, bu grupların farklı ölçeklere göre yönetimde temsil edilmesi gerekir. Öcalan'ın Hatay örneğinde demokratik özerklik, böyle bir ortaklaşmacı demokrasiyi çağrıştırmaktadır. Arap nüfusun çoğunlukta olduğu ve bununla birlikte oradaki yerleşik diğer etnik, ulusal ve dinsel grupların da yönetimde temsil edildiği Hatay bölgesinin özerkliği, Öcalan'ın sözlerinden anlaşılmaktadır. Öyleyse demokratik özerkliğin, Türkiye'deki farklı etnik, ulusal ve inanç kimlikleri veri aldığını ve öncelikle bu kimliklerin güçlü olduğu bölgelerde karşılık ve uygulama şansı bulabileceğini söyleyebiliriz. Hem Türkiye'deki Kürt nüfusunun Türkiye'de dağınık olması hem de Türkiye'nin farklı kimlik ve kültürlerden mürekkep heterojen yapısı göz

[66] "Ortaklaşmacı demokrasi" kavramı için bu çalışmada bkz. I.Bölüm 'ortaklaşmacı demokratik yapılar' başlığı s. 61.

önüne alındığında demokratik özerkliğin neden tüm Türkiye için öneriliyor olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Kürtlerin tüm Türkiye'ye dağılmışlığı, demokratik özerkliğin Türkiye'nin her yerinde bir karşılık bulabileceğini ve dolayısıyla bu modelin öncelikli aktörünün Kürtler olduğunun da bir işaretidir. Öcalan'a göre Kürtlere düşen görev buna öncülük etmektir: "Burada biz Kürtlere düşen görev belki de bu konularda öncülük etmektir. Biz demokratik özerklik projesini kendimizle sınırlandırmıyoruz. Kürtler bugün bunun öncülüğünü yapabilir ancak bu demokratik özerklik anlayışı bütün Türkiye'yi kapsayan bir projedir" (ibid., s. 10).

3. DTP, DTK ve BDP Metinlerinde Demokratik Özerklik

Öcalan'ın görüşleri çerçevesinde DTP, DTK ve BDP gibi Kürt siyasetinin önemli aktörleri demokratik özerklik çalışmalarına yönelmiştir. Bu kurumlar, genel olarak Öcalan'ın kuramsal perspektifini veri alarak bir yandan yönetimde oldukları belediye sınırları içerisinde pratik çalışmaları başlatmış diğer yandan ise demokratik özerkliğin eksik ya da tartışmalı yönlerini gidermeye çalışmışlardır. Bu çabalar demokratik özerkliğin hem bir model hem de bir kavram ve anlayış olarak gelişimine katkı niteliğindedir. Ancak bu sürecin hem teorik hem de pratikte tamamlanmış ve bitmiş olduğu söylenemez. Demokratik özerkliğin hem kavramsal hem de model olarak hala geliştirilmesi gerektiği, yeni açıklama ve tanımlamaların beraberinde yeni sorular doğurduğunu söylemeliyiz. Bu bir yandan demokratik özerkliği, açık bir süreç haline getirmesi nedeniyle güçlü kılarken diğer yandan ise açıklığın bir belirsizlik yaratması nedeniyle de zayıf kılmaktadır.

Demokratik Toplum Partisi (DTP) 2008 yılında "Kürt Sorununa İlişkin Demokratik Çözüm Projesi" adıyla bir kitapçık yayımlamış ve bunu 2008'de TBMM'deki milletvekillerine sunmuştur. Demokratik Toplum Kongresi (DTK), 2010 yılında "Demokratik Özerk Kürdistan Taslak Metnini" kamuoyuyla paylaşmış; 2011 yılında demokratik özerkliği ilan etmiş ve 2012 yılında "Kürt Sorununun Çözümü için Demokratik Özerklik" adıyla aynı yıl yapılan çalıştay bildirilerini kitaplaştırmıştır. BDP ise 2010 yılında "Özgür Demokratik Yerel Yönetimlerle Demokratik Özerkliğe" adıyla bir yerel yönetim tutum belgesi yayınlamıştır. Tüm bu metinlerde demokratik özerkliğe ilişkin tanım ve açıklamalara yer verilmiş, demokratik özerklik kavram ve model olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu metinlerde ortaya konulan görüşleri biz aşağıda "idari-siyasi", "liberal-demokratik" ve "liberter boyut" olmak üzere üç boyutta açıklayacağız.

3.1. İdari-Siyasi Boyut

Kürt siyasi aktörleri demokratik özerklikle Türkiye için nasıl bir idari yapı önermektedir? Bu yapı içerisinde özerklik nasıl bir anlam taşımaktadır? Demokratik özerklik, sadece belediye yönetimlerinin yetkilerinin genişletilmesine dönük "idari" alandaki yetki düzenlemelerini mi ifade ediyor yoksa bunun ötesinde siyasi alana (yasama, yürütme) ilişkin yetkilerin de söz konusu olduğu bir siyasi özerklik modelini mi ifade ediyor? Aşağıda demokratik özerklik bu sorular etrafında yürüyen bir tartışmayla idari-siyasi boyutu çerçevesinde ele alınacaktır.

İdari-siyasi boyut açısından demokratik özerklik, çoğu zaman belediye yetkilerinin genişletildiği bir "idari özerklik" olarak anlaşılıyor olsa da bunun, belediyelerin yetkilerinin genişletildiği "idari bir özerklik" olmadığını öncelikle söylemeliyiz. Demokratik özerkliğin, bunun ötesinde Türkiye'de ekonomik, kültürel, coğrafi açılardan birbirine benzer illerden mürekkep bölgelerin, yasama ve yürütme yetkilerine sahip olduğu ve bu bölge yönetimlerinde bölgedeki farklı etnik, dilsel, inançsal ve kültürel grupların oransal olarak temsil edildiği bir "ortaklaşmacı demokrasi" anlayışına dayanan "siyasi bir özerklik" olduğu belirtilmelidir. Buradan da anlaşılacağı üzere demokratik özerklik, idari-siyasi bağlamda sadece Kürtlere ya da Kürt coğrafyası için değil, bir yerinden yönetim modeli olarak Türkiye'nin tamamı için önerilmektedir. Fakat bununla birlikte demokratik özerklik aynı zamanda bir "statü" talebi de olduğundan ve bu statünün istenildiği yerin/öznenin diğer yerinden yönetim bölgelerinden farklı yetkilere sahip olması gerektiğinden hareketle bunun "asimetrik" bir model olduğunu da söylemeliyiz. Bu tespitlerimize aşağıda DTP ve DTK metinlerinden hareketle değineceğiz.

DTP ve DTK'ya göre, Türkiye'de yaşanmakta olan pek çok toplumsal ve siyasal sorunun gerisinde, Türkiye'nin mevcut merkezi idari yapısı yatmaktadır. Bu sorunların

çözümü için ise, Türkiye'nin güçlü adem-i merkezileşme reformlarına ihtiyaç duyduğu ifade edilmektedir. DTP'ye göre Türkiye Cumhuriyeti, kurulduğu 1923 yılından beri merkeziyetçi ve tek ulus anlayışıyla başta Kürt halkı olmak üzere farklı toplulukları yok sayan bir politika yürütmüş, asimilasyon, devletin "resmi ideolojisi" haline gelmiş, farklı kimlik ve kültürler devlet eliyle yok edilmeye çalışılmıştır (DTP 2008: 7). Merkeziyetçilik ve tek ulus anlayışı bir yandan asimilasyon politikalarına yol açarken diğer yandan tüm toplumsal kesimlerin özgürlük, eşitlik talepleri önündeki engel ve de sosyal ve ekonomik sorunların kaynağı haline gelmiştir (ibid., s. 7). DTP'ye göre güçlü merkezi devlet aygıtının yerelleşme reformlarıyla dönüştürülmesi bu nedenle Türkiye'de ihtiyaç duyulan demokrasinin ve demokratikleşmenin bir aracı olacaktır.

Ancak yerelleşme günümüz dünyasının ilgi çeken kavramlarından biri olmasına karşın DTK'ya göre bu, tüm sorunların tek çözüm anahtarı değildir (DTK 2012: 18). DTK bunu, sahip olduğu demokratikleşme potansiyeli bakımından merkeziyetçi yapının ve farklılıkları dışlayan monist anlayışın gerilemesine vesile olacak bir olanak olarak görmektedir:

> "Yerelleşmeyi büyülü mutlak bir çözüm zemini olarak da tanımlamıyoruz. Fakat şunu iddia ediyoruz ki yerelleşmenin demokratikleşme potansiyeli açığa çıkarılırsa katı merkeziyetçiliğe, siyaseti idareye indirgeyen teknikleştirme mantığına ve farklılıkları dıştalayan yönetim zihniyetine karşı toplum mantığına ve farklılıkları dıştalayan yönetim zihniyetine karşı toplum lehine bir alan açmak son derece mümkündür" (DTK 2012: 18)

DTK için yerelleşmenin taşıdığı anlam, toplumun kendi kendini yönetir hale gelmesi, başka deyişle toplumun siyasetle buluşması ve de ulus devlete karşı toplumu savunacak bir panzehir işlevi görebilecek olmasıdır. Bu açıdan demokratik özerklik, bu

işlevi sağlayacak bir adem-i merkezileşme modeli olup tüm Türkiye için önerilmektedir. "Biz sadece Kürtler için değil, ülkemizdeki herkes için Demokratik Özerklik istiyoruz. Çünkü bu projenin Kürt Sorununun çözümünü de içeren bütünsel bir toplumsal demokratik dönüşüm modeli olduğunu düşünüyoruz" (ibid., s. 17).

Türkiye'nin tamamı için bir model olarak demokratik özerklikle öngörülen idari bir yapıya dair DTP, daha 2008 yılında somut bir öneri yapmış ve bunu Türkiye'de birbiriyle sosyal, kültürel ve ekonomik açılardan ilişkili illerin bir araya getirilmesiyle 20-25 bölgeden oluşan yeni bir idari yapı olarak açıklamıştı (DTP, 2008). Bu modelde her bir bölge, demokratik yollarla seçilen bölge meclisleri yoluyla idare edilecek olup, merkezi yetkiler ve özerk bölge yetkileri arasında bir ayrım söz konusudur. DTP'nin özerk bölgeler için öngördüğü yetkiler, eğitim, sağlık, kültür, sosyal hizmetler, tarım, denizcilik, sanayi, imar, çevre, turizm, telekomünikasyon, sosyal güvenlik, kadın, gençlik, spor gibi alanları kapsarken, merkezi yetkiler ise dışişleri, maliye ve savunma alanlarını kapsamaktadır (ibid., s. 10-11).

DTP'nin 2008 yılındaki bu metninde demokratik özerkliğin siyasi bir özerklik olduğu açık bir biçimde söylenmiyor olsa da ve kimi ifadeler bunun idari bir özerklik olarak da yorumlanmasına müsait olsa da, metinde bölge ve bölgesel yönetimlerden söz ediliyor olması, demokratik özerkliğin en başından siyasi bir özerklik olarak kurgulandığını göstermektedir. Buna ilişkin olarak DTP, ilgili paragraflarda şu cümlelere yer vermiştir: "Bu meclislere '**bölge meclisi**', *meclislerde görev yapacak kişilere* de '**bölge temsilcisi**' denir. Meclis hem meclis başkanını hem de görevli olduğu alandaki işleri yürütecek yürütme kurulu üyelerini ayrı ayrı seçer. Başkan ve yürütme kurulu üyeleri *meclisin aldığı kararların* icrasından sorumludur" (ibid., s. 10, [bold orijinal metinde, italik bana ait]). Burada göze çarpan ilk nokta, bölge temsilcilerinin meclislerde "görev yapacak kişiler" olarak ifade edilmesidir. Bu ifadeden bu kişilerin

(temsilcilerin) meclise nasıl geldiği, bunların seçilmiş kişiler mi yoksa atanmış kişiler mi olduğu anlaşılmamaktadır. "Temsilcilerin" atama ya da atama benzeri başka bir yöntemle görevlendirilmesi durumunda, bölge parlamentolarının yasama yetkisi olamayacağından bu, bu modelin idari bir özerklik olarak yorumlanmasını gerektirir. Çünkü Benedikter'in (2013) de ifade ettiği gibi siyasi özerklikte, özerk bölge parlamentoları yasama ve yürütme yetkilerine sahip olmalıdır ve bunun için ise parlamento üyelerinin atanmış olması değil, meşru ve demokratik yollarla seçilmiş olması gereklidir. Göze çarpan bir diğer nokta ise, bölge meclisinin "yasama yetkisine" sahip olup olmayacağı açık ve net ifadelerle belirtilmemiş, bunun yerine "karar alma yetkisi" ifadesi kullanılmıştır. Bölge meclislerinin "karar alma yetkisi" ifadesinden bunun yasama faaliyetine ilişkin bir yetki olabileceği sonucu belki çıkarılabilir. Alıntıda devam eden cümle de, bunun bir yasama yetkisi olarak düşünüldüğü yönünde olmakla birlikte yine de bu belirsizliği tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Bu belirsizlikler, 2012 yılında BDP'nin hazırlamış olduğu anayasa taslak metninde giderilmiş ve demokratik özerkliğin seçilmiş temsilcilerden ve yasama yetkisine sahip bölge meclislerinden oluşan siyasi bir özerklik olduğu daha net ortaya konmuştur. BDP'nin anayasa taslak metninin ayrıntısına ilerleyen bölümlerde değineceğimizden tekrara düşmemek için burada şimdilik değinmiyoruz.

DTP, demokratik özerkliğin federalizmden ve belirli bir etnik gruba tanınan özerklikten farklı olduğunu da vurgulayarak önerilen modelin, merkezi yönetim ile yerel yönetimler arasında kademelendirilmiş ve katılımcı demokrasiyi esas alan idari bir takviye olduğunu belirtmektedir. Bu modelde mevcut idari yönetim yapısında yeri olan valiler varlığını koruyacak, ancak görev bakımından sadece merkezin belirlediği görevleri değil aynı zamanda bölge yürütme kurulu kararlarını uygulamakla da görevli

olacaktır. Yine benzer biçimde, il genel meclisleri, belediye ve muhtarlıklar da varlığını sürdürebilecek olan diğer idari yapılardır (ibid., s. 10).

Teoride ve söylemde demokratik özerklik tüm Türkiye için öneriliyor olmasına karşın bu, bir takım soruları da beraberinde getirmektedir. Burada uzun bir parantezle hem bu sorulara hem de bunların olası cevaplarına değinmekte fayda görüyoruz. Öncelikle demokratik özerklik sadece Kürtler ve Kürt coğrafyası için değilde neden tüm Türkiye için önerilmektedir? Tüm Türkiye için önerilmesine karşın bu modelin kurucu öznesi olarak neden Kürtler daha çok ön plana çıkmaktadır? İkinci olarak Kürt coğrafyasında demokratik özerkliği talep eden ve hayata geçiren aktörler belirli olmasına karşın Türkiye'nin batısında bu modeli savunacak ve hayata geçirecek aktör(ler) kimdir? Türkiye'nin batısında kurucu aktör(ler) yoksa ve eksikse bunun tüm Türkiye için önerilmesinin anlamı nedir?

İlk soruya cevap olarak, bizce demokratik özerkliğin tüm Türkiye için önerilmesine ilişkin birkaç neden söz konusu olabilir. Birincisi, Kürt siyasal hareketinin Kürt Sorununun çözümünü, Türkiye'nin genel demokrasi ve demokratikleşme sorunundan bağımsız veya ayrı görmemesidir. İkinci olarak Türkiye'de Kürt nüfusunun Türkiye'nin tamamına dağılmış bir biçimde dağınık olmasıdır. Ve üçüncü olarak ise Kürt siyasal hareketinin kendini kurucu bir siyasal güç olarak görüyor olmasıdır. Aşağıda bunların detaylarına değineceğiz.

DTK'ya göre Kürt Sorununun kaynağında, Türkiye'nin demokrasi veya eksik demokrasi sorunu önemli rol oynamaktadır ve bunun en önemli nedeni ise anayasal kaynaklıdır. Buna göre Türkiye'nin 1924'te başlayan, 1961 ve 1982 Anayasaları ile pekiştirilen tek ulus-tek devlet anlayışı, Türkiye'nin farklı kimlik ve kültürlerinin varlığını kabul etmemektedir (DTK, 2012). DTK, toplumunun gerçekliğini tanımayan bu anayasaların varlığını, en önemli demokrasi sorunlarından biri olarak

değerlendirmektedir (ibid). Bunun en büyük toplumsal mağdurlarını ise DTK, başta Kürtler olmak üzere Türkiye'de yaşamakta olan Türk ve Müslüman (Sünni) olmayan diğer tüm topluluklar olarak görmektedir (ibid). Eksik demokrasiye yol açan bir diğer anayasal sorun ise DTK'ya göre, Türkiye'de yapılmış anayasaların, birey ve toplum karşısında devleti koruyan ve kutsayan bir felsefeye dayanmalarıdır (ibid). Bu ise, devleti birey ve toplum karşısında güçlü kılmakta ve bireysel hak ve özgürlüklerin sürekli baskı altına alınması ve kısıtlanmasıyla sonuçlanmaktadır (ibid). Güçlü kılınmış devlet karşısında DTK'ya göre her tür bireysel ve demokratik hak talebi, devletin varlığına bir tehdit olarak görülmekte ve özellikle Türkiye'deki azınlık ve farklı kimlikler sürekli "potanisyel suçlu" muamelesi görmektedir. Bu nedenle DTK, Türkiye'nin demokrasi ve demokratikleşme sorununu, Kürt Sorununun çözümüyle doğrudan ilişkilendirmekte ve demokratik özerklik Türkiye'nin farklı kimlik ve kültürleri tanımayan eksik demokrasi sorununa bir çözüm olarak görülmektedir. Demokratik özerklik bu anlamda, farklı kimlik ve kültürleri tanıyan, devlet karşısında bireyi ve toplumu koruyan bir anayasal talebi içermekte ve ancak böyle yeni bir anayasayla birlikte Türkiye'nin demokrasi sorunun aşılacağı varsayılmaktadır.

Demoktaratik özerkliğin Türkiye'nin tamamı için önerilmesinin bir diğer nedeni bize göre, Türkiye'deki Kürt nüfusunun özellikle 1990 sonrası uygulanan zorunlu göç politikaları nedeniyle tüm Türkiye'ye yayılmış olmasıdır. Nüfus yoğunluğu açısından Kürtlerin yarıya yakın bir kısmı Türkiye'nin metropol kentlerinde ve batısında uzun süredir yaşamaktadır. Bu sosyolojik gerçeklik nedeniyle Kürt Sorununun çözümüne ilişkin bir model, Kürt illeri dışındaki Kürtlerin de başta özyönetim hakkı olmak üzere kolektif ve bireysel haklarını kullanabilmesini kapsamak durumundadır. Bu açıdan belirli bir bölgeye, bu durumda "Kürdistana" özerklik, sadece bu bölge nüfusuyla sınırlı kalacağından, demokratik özerkliğin tüm Türkiye için önerildiğini söyleyebiliriz.

Son olarak, demokratik özerkliğin tüm Türkiye için neden öneriliyor sorusunun bir diğer cevabı ise yine bize göre, Kürtlerin Türkiye'nin kurucu uluslarından biri olarak görülmesine koşut Kürt siyasal hareketinin kendini kurucu bir siyasal güç olarak görmesiyle yakından ilişkilidir. 1999'da Öcalan'ın yakalanmasından sonra Kürt hareketinin geçirmiş olduğu dönüşüm, özellikle legal ve sivil toplum alanındaki Kürt siyasal aktörlerini Türkiye'de etkili konuma getirmiştir. Türkiye'nin siyasal ve toplumsal sorunları karşısında bugün Kürtlerin nasıl konumlanacağı, günümüzün önemli parametrelerinden biridir. Ve genellikle bu konumlanış, sorunların gidişatını belirleyecek güçtedir. Kürtlerin ve Kürt hareketinin kazandığı bu güçte, radikal bir demokrasi söyleminin yarattığı etkinin, Türkiye'deki diğer "öteki" gruplarla kurulan ittifakların, özellikle toplumsal cinsiyet ve ekoloji konularına gösterilen ilginin ve Ortadoğu'da siyasal dengeler üzerindeki rolünün etkili olduğunu söyleyebiliriz. Neticede Kürtler ve Kürt siyasal hareketi, Türkiye'nin mevcut siyasal aktörleri, yeni bir güç ve yeni bir siyaset anlayışıyla ve Türkiye toplumun yeniden şekillenmesinde belirleyici rolü ve gücü olduğu bilinciyle, demokratik özerkliği yeni Türkiye'nin inşası için bir toplumsal model olarak önerdiğini söyleyebiliriz.

Demokratik özerklik tüm Türkiye'ye öneriliyor olmasına karşın bu modeli hayata geçirecek aktör olarak neden en çok Kürtler ön planda durmaktadır? Bu soruya, DTK, DTP veya BDP'nin metinlerinden hareketle ancak dolaylı cevaplar verilebilir. Ancak bu sorunun cevabının, en açık biçimiyle Abdullah Öcalan'ın analizlerinde ele alındığını söyleyebiliriz. Öcalan, demokratik özerklikte Kürtler'in ön planda durmasını, Kürtlerin bu modele en yatkın toplumsal kesim olmasıyla ilişkilendirmektedir: "Kürtler sosyal, siyasal, kültürel konumları gereği demokratik özerkliğe en yatkın toplumsal kesimdir. Kürtler bu özelliğiyle demokratik özerkliğin ve Türkiye demokrasisinin öncülüğünü yapabilirler. Kürtlerin demokratik özerkliği, kademe kademe Türkiye'nin her tarafına

yayılır" (Öcalan 2010: 11). Kürtleri bu modelde ön planda olmasına yol açan şey öyleyse Kürtlerin bu modele yatkın olmaları ve bunun için öncülük yapmalarıyla ilişkilidir. "Peki Kürtleri, demokratik özerkliğe yatkın kılan şey nedir?" sorusuna Öcalan'ın verdiği cevap ise, Kürtlerin günümüzde "doğal toplumdan" kalma komünal ve ekolojik değerleri hala yaşayan ve yaşatan bir halk olduğu varsayımıdır. Bu yüzden Öcalan'a göre günümüzdeki Kürt uluslaşması pazar ve devlet üzerinden gelişen burjuva milliyetçi bir modelle sağlanamayacağından geriye Kürtlere, demokratik komünal toplum faaliyetlerini sağlayabileceği gelişmeler kalmaktadır. Demokratik, komünal ve sivil toplum etrafında bir Kürt ulusallığını Öcalan, en sağlıklı ve çağdaş yöntemlerden biri olarak ifade eder (Öcalan 2004: 235).

Demokratik özerklik tüm Türkiye için önerilmesine rağmen bu, Kürt siyasal hareketinin kurum ve aktörleri dışında ve de Türkiye'nin Kürt illeri dışındaki bölgelerinde henüz bir karşılık yaratamamıştır. Bunda, demokratik özerkliği, Türkiye'nin batısı için savunacak, inşa çalışmalarını yürütecek, hayata geçirilmesine dair içerik ve stratejik tartışmaları yapacak toplumsal ve siyasal aktörün eksikliğinin önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan, demokratik özerkliğin Türkiye'nin batısında nasıl uygulanacağı önemli sorunlardan biridir. Ancak bu sorunun aşılması temelinde, demokratik özerkliğin bir Türkiye modeli olduğu ve tüm Türkiye'de hayata geçirilebilir bir model olduğu bir iddia olmaktan çıkabilir. Bu eksikliğe bir cevap sayılabilecek tek oluşum şimdilik, 2011 yılında kurulan Halkların Demokratik Kongresi (HDK) ve 2013 yılında kurulan Halkların Demokratik Partisi (HDP) gibi durmaktadır. Bu her iki oluşumun, demokratik özerkliğin Türkiye'nin batısında kurucu bir aktör olup olmadığı sorusu, ilerleyen bölümlerde ayrıntısıyla ele alınacaktır.

3.2. Liberal Demokratik Boyut

Liberal boyutun her şeyden önce serbest piyasa ön kabulüne dayalı bir ekonomik liberalizm olmadığı, daha çok siyasal haklara gönderme yapan bir boyut olduğu belirtilmelidir. Bu çerçevede birkaç konu ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi ve belki de en önemlisi, statü talebidir ki bu, demokratik özerkliğin siyasal bir özerklik modeli olduğunun da bir diğer işaretidir. Bunun yanı ısra, yeni bir anayasa tartışmaları; çok kültürlü toplum tartışması, anadilinde eğitim talepleri ve son olarak devletin azınlık haklarının korunmasında aktif rol oynaması gerektiği vurguları liberal demokratik boyut bağlamında ele alınması gereken konulardır.

DTK'ya göre, Kürtlerin statüsüzlüğü sorunu, Kürtlerin kendilerine ait bir ulus devletleri olmamasından kaynaklı değildir (DTK, 2012). Bilakis statüsüzlüğü "dayatan" ulus devlet sisteminin kendisidir. Ulus devletlerin tarihsel olarak Kürt coğrafyasını kendi egemenlikleri için bir yayılma alanı olarak görmeleri ve bu yayılmanın ideolojik temeli olan milliyetçilik politikaları DTK'ya göre Kürt halkının yaşadığı "statüsüzlük" sorunun temel kaynağıdır. DTK'nın tarif ettiği bu statüsüzlük sorunu iki anlama gelir: Birincisi, asimilasyona dayalı devlet politikaları karşısında Kürtlerin kendi varlıklarını koruyabilecek hukuki ve meşru araçlardan mahrum bırakılması; ikincisi ise egemen devletlerle bir halk ya da ulus biçiminde politik bir özne olarak kurabilecekleri ilişkiden yoksun olmaları. Dolayısıyla Kürt Sorununun kaynağı Kürtlere "dayatılmakta" olan bu statüsüzlük sorunuysa çözüm ise DTK'ya göre Kürtlerin her iki anlamda da statüye kavuşmasıdır. DTK'ya göre statü Kürtlere, devletler karşısında ulus veya halk olarak varlığını koruyup geliştirebilmesini ve de kendi yönetiminden sorumlu olmasını sağlayacaktır ve demokratik özerklik bir statü olarak şöyle tanımlanmaktadır: "Demokratik özerklik, Türk devletinin Kürtler üzerinde inkar ve imha politikaları temelinde kurduğu siyasal statüyü reddederek kendi özgürlük ve demokrasisini yeni bir

statüye kavuşmayı ifade etmektedir…Bu anlamda demokratik özerklik, Kürt halkının demokratik Türkiye içinde yaşama iradesidir. Yani Kürt halkının siyasi statüsünü ifade eder" (DTK, 2010).

Demokratik özerklik ile ifade edilen statü vurgusu, siyasi özerklik tartışması için oldukça önemlidir. Zira geniş yerinden yönetim yetkilerine sahip bir belediye bölgesi/yönetimi ile siyasal açıdan özerk bir bölge/yönetim arasındaki farkı belirleyen anahtar kavram, statüdür. Bu aynı zamanda siyasi bir özerkliği, idari bir özerklikten ayırt etmemizi de sağlayan önemli bir kavramdır. Çoğu Avrupa örneklerinde (İtalya, İspanya, Finlandiya gibi) olduğu gibi statü, devlet ile özerklik talebinde bulunan özne arasında imzalanan ve özerkliğe ilişkin yetkilerin, sorumlulukların belirlendiği hukuki ya da sözleşme niteliğindeki belgeleri ifade eder ve bu tür belgelerin anayasal bir değeri ve karşılığı vardır. Bu belgeler sayesinde siyasi açıdan özerk bir bölge, olağan yerinden yönetim bölgelerinden farklılaşır. Bu açıdan demokratik özerklik, tüm Türkiye'ye önerilen bir yerinden yönetim modeli olmasının yanı sıra bir statü talebi olduğundan, bunun devletle yapılacak hukuki bir sözleşmeyi gerektirdiğini ve bu nedenle diğer yerinden yönetim bölgelerinden farklı özerk bir bölge anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

DTK'ya göre statü talebinin en önemli gerekçesi, Kürt halkının yüzyıllardır ulus devlet egemenlikleri altında baskı görmesi ve halk olmaktan doğan haklarını kullanamamasıdır (DTK, 2011). Öyle ki DTK'ya göre ulus devletlerin milliyetçi ve asmilasyonist politikaları, Kürt halkının toplumsal varlığını ortadan kaldırma boyutlarına kadar ulaşmış ve Kürtler adeta "toplum kırıma" uğratılmıştır (ibid). DTK'ya göre her ne kadar Türkiye'de Kürt Sorununun çözümüne dönük adımlar gelişiyor olsa da Kürtlerin Ortadoğu coğrafyasındaki statüsüzlüğü sorunu son bulmamıştır. Geleneksel baskı, asimilasyon ve statüsüzlük politikaları sürmeye devam etmektedir. Bu açıdan DTK, demokratik özerkliğin pratikte hayata geçirilmesini bir "zorunluluk" olarak

değerlendirmiş ve 2011 yılında demokratik özerkliği ilan etmiştir. DTK ilan metninde Kürt halkının ulusal varlığını tehdit eden politikalar karşısında statüsüz bir halk olarak yaşamak istemediğini söyleyerek demokratik özerkliği şu cümlelerle ilan etmiştir: "uluslararası insan hakları belgelerinin tanımladığı haklar ışığında, ortak vatan anlayışı temelinde, toprak bütünlüğü ve demokratik ulus perspektifi temelinde Türkiye halklarının ulusal bütünlüğüne bağlı kalarak Kürt halkı olarak Demokratik Özerkliğimizi ilan ediyoruz" (DTK, 2011).

DTK, demokratik özerklik ile istenilen statünün bir ayrılma, bölünme olmadığını belirterek Türkiye'nin "ortak vatan" olarak görüldüğünü, Türkler ve Kürtlerin modern Türkiye'nin kurucu iki ulusu olduğunu vurgulamıştır (ibid.). Bu ortaklık, hem Türkiye'nin kuruluşunda hem de Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi sürecinde tarihsel olarak iki halk arasında gelişmiştir. Bu yaklaşımıyla DTK, Türkiye'de "kurucu ulus" tartışmasına yol açarak bir yandan "iki uluslu" bir anlayışın diğer kültürel ve etnik grupları dışladığı için demokratik olmadığı yönünde eleştirilere neden olmuştur. Diğer yandan ise Kürtleri kurucu ulus olarak tanımlamanın, Türkiye'nin üniter yapısını değiştirmeye dönük "ayrılıkçı" niyetin ifadesi olarak okuyan milliyetçi, ulusalcı ve kimi liberal kesimler "tek ulus" ideolojisini yineleyerek Kürtlerin kurucu bir ulus olmadığını öne sürmüştür[67].

[67] Bunun en önemli dışavurumu Kürtlerin, Türkiye'nin "Kurtuluş Savaşlarında" yer alıp almadığı tartışmalarında görülmektedir. Kürtlerden gelen "Kurtuluş savaşında Kürtler de yer aldı" açıklamalarına karşıt olarak öne sürülen iddia, bırakalım Kürtlerin kurtuluş savaşında yer almış olmasını, bu savaşlarda "düşman" devletlerle işbirliği yaptığı ve dolayısıyla karşı cephede Türkiye'ye karşı savaştığı yönündedir. Bu iddianın en şiddetli savunucusu Hak ve Eşitlik Partisi kurucusu ve koltuktaki başkanı, emekli asker Osman Pamukoğlu'dur. Pamukoğlu, hem Çanakkale Savaşına hem de Kurtuluş Savaşına "güneydoğudan" katılan ve ölen askerlerin sayısının anmaya değmeyecek kadar küçük olduğunu, bunların da hepsinin Kürt olmadığını, Süryani ve Arapların da olduğunu öne sürmekte ve Kürtlere "Kurtuluş Savaşında yoktunuz" demektedir (www.dailymotion.com/video/xpg1g1_canakkale-ve-

Çokkültürlülüğe ilişkin bağlama baktığımızda DTP'ye göre Türkiye toplumu başta Kürt halkı olmak üzere, farklı etno-kültürel ve inanç topluluklardan oluşmaktadır (DTP, 2008). "Anadolu Halkları" olarak tarif edilen bu farklı topluluklar, Türkiye Cumhuriyeti'nin bağımsızlık mücadelesini birlikte yürütmüş ve devletin kuruluşunda rol almışlardır (ibid). Buna karşın etnik bir temele dayalı Türk milliyetçiliği, devletin askeri, idari ve yargı alanında sadece Türk etnisitesini esas almıştır (ibid). Bir tarafta devletin benimsemiş olduğu katı merkeziyetçi üniter yapı ve diğer tarafta ise ulusu Türk etnik kimliğine indirgeyen resmi ideoloji DTP'ye göre, Türkiye'nin çok kültürlü yapısını inkâr etmiş, farklı etnik, ulusal ve kültürel toplulukları Türklük çatısı altında ya asimile etmeye ya da yok etmeye çalışmıştır (DTP 2008: 7).

DTP, Türkiye'de yaşayan farklı kimlik ve kültürlerin devlet eliyle asimile edilmek istenmesini, ulusun Türklük temelinde türdeşleştirilme politikalarını, sadece Türkiye Cumhuriyeti devletine özgü bir sorun olarak da görmemektedir. Westphalia antlaşmasından (1648) bu yana bir siyasal örgütlenme biçimi olarak ulus devlet sistemi, dünyanın her tarafında farklı yoğunluk ve biçimlerde de olsa DTP'ye göre benzer asimilasyon politikaları izleyerek toplumun farklı etnik kültürel yapısını türdeş bir ulusa dönüştürme, bastırma ve yok etme yoluna gitmiştir. Bu sistemin varmış olduğu en yıkıcı örnek ise Hitler Almanya'sıdır (ibid., s. 7). DTP, günümüzde, farklılıkları yok sayan, bastıran ve asimile etmeye çalışan merkeziyetçi ulus devlet sisteminin artık

---

kurtulus-savasinda-yoktunuz-ey-kurtler_news), (Erişim: 26.01.2014). Bunun tarihsel gerçekleri çarpıtma olduğunu ve Kürtlerin Kurtuluş Savaşında yer aldığını ikinci kuşak tanıklıklara dayanarak anlatan bir çalışma için bkz: Emine Uçak Erdoğan (2008), "Çanakkale Savaşında Kürt Civanlar", Yarımada Yayınları, Çanakkale. Kurucu ulus tartışmasına akademik açıdan yaklaşan Oktay Uygun ise, "Federal Devlet" çalışmasında, Kürtlerin kurucu bir halk/ulus olmadığını ve bu açıdan Kürt sorunun çözümünde federalist bir çözümün olamayacağını belirtmektedir. "Türkiye Kürtlerinin ekonomik, kültürel ve entelektüel birikimi, ne geçmişte ne de günümüzde, onlara iki kurucu halktan biri sıfatının verilmesini haklı kılacak düzeyde ulusal siyasette belirleyici değildir" (Uygun 2007:316).

sorgulandığını, dönüştüğünü ve kendini revize etme yoluna gittiğini söylemektedir. Bunun en somut örneği olarak ise Fransa verilmektedir. DTP'ye göre klasik bir ulus devlet biçimi olarak Fransa, kendi toprakları üzerindeki pek çok farklı dil ve kültürden toplulukları tanıma; bunlara kendi kültür ve kimliklerini özgürce yaşamasına olanak sağlama; yasal güvenceler sağlayarak bunları koruma yoluna gitmiştir (ibid., s.8). Bu türden dönüşüm ve reformları gerçekleştirmeyen, merkeziyetçi ve tek ulus anlayışında ısrar eden devletler ise –Irak örneği- dağılmıştır (ibid., s.8).

Homojenleştiren ulus devlete karşın demokratik özerklik, demokratik konfederalizmin toplumların homojen tek bir topluluktan oluşmadığı ilkesinden beslenir. Dolayısıyla demokratik özerklik, toplumun çoğul kimliklerden mürekkep yapısını veri alarak tek kültürlülğe karşı Türkiye toplumunun, çok kültürlü yapısını vurgulamakta; kolektif hakların kullanımından özyönetim hakkına kadar toplulukların kendi varoluşu için gerek duyduğu bir toplumsal örgütlenmeyi hedeflemektedir (DTK, 2012). DTK, bu çoğulcu yapının korunması için ve asimilasyon tehdidine karşı devletin anayasal temelde koruyucu adımlar geliştirerek bu konuda aktif rol üstlenmesi gerektiğini belirtir. Çünkü DTK'ya göre hakim çoğunluktan farklı grupların varlıklarını sürdürebilmeleri için devletin sadece sivil ve siyasal hakları tanıması yetmiyor. Kültürel kimlikleri korumak ve geliştirmek için bu gruplara eşit vatandaşlık haklarına ek olarak bazı özel hak düzenlemerini de yapması gerekiyor (ibid., s.55).

DTK'ya göre, Türkiye'nin çoğulcu yapısını tanıyan yeni, demokratik ve çoğulcu bir anayasa gereklidir. DTK'nın yeni bir anayasadan beklediği yenilik ve değişiklikleri şöyle sıralayabiliriz (DTK, 2012): Yeni anayasa, ulus kavramını etnik vurgulardan arındırmalı ve Türkiye Ulusu ortak aidiyetiyle ulus tanımını yeniden yapmalıdır. Vatandaşlık tanımı etnik vurgulardan arındırılmalı ve Türkiyelilik üst kimliği çerçevesinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı esas alınmalıdır; Türkiye'de yaşayan

farklı kimlik ve kültürlerin varlığı anayasal güvence altına alınmalı ve bu toplulukların kendi kültürel ve politik varlığını ifade etmesi önünde engeller bulunmamalıdır. Bu çerçevede yeni anayasa, etnik ve kültürel farklılıklara, birer zenginlik olarak yaklaşmalı, bunların anadil ve kültürel haklarını kullanabilmelerini yasaklamamalıdır. Türkçe resmi dil olarak kabul edilmeli ancak bununla birlikte başka dillerin de kamusal hayatta ve eğitimin her düzeyinde kullanımının önü açılmalıdır. Yeni bir anayasa talebi açık ki, bir yandan mevcut anayasanın daha demokratik bir anayasayla değiştirilmesini ve diğer yandan ise "yeni devletin" farklı kültür ve kimliklerin korunmasına dönük aktif rol üstlenmesini hedeflemektedir. DTP bu rolü 2008'de de benzer biçimde ifade etmişti: "devlet, farklılıkların korunması ve gelişmesi yönünde adımlar atmalı ve gerekli koruyucu tedbirleri uygulamalıdır" (DTP 2008: 11-12).

DTP ve DTK'nın anayasa bağlamında ortaya çıkan bu yöndeki görüşlerinin, W.Kymlicka ve C.Taylor gibi yazarların savunduğu, azınlıkların korunmasında devletin aktif rol üstlenmesi gerektiğinine ilişkin "ikinci tür liberal devlet" yaklaşımının açık bir ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Demokratik özerkliğin sivil toplum alanının genişletilerek ve toplumsal örgütlenmelerle devletin fiili olarak sınırlandırılmasına dönük bir anlayışa dayandığını Öcalan'ın savunmalarında göstermiştik. DTK ve DTP'nin bu yöndeki bakış açısı ise bu çerçevede bir çelişki gibi durmaktadır. Her ne kadar "ikinci tür bir liberal devlet", azınlıkların korunması konusunda üstlendiği aktif rolle özgürlüklere olanak tanıyor gibi dursa da, bu durum bu devletin sınırlandığı anlamını kesinlikle taşımıyor. Bilakis, azınlık haklarını da kendi koruma alanına ve garantisi altına almasıyla etki alanı genişlemiş bir devlete dönüşüyor ki bu, demokratik özerklikteki devletin sınırlandırılması yaklaşımıyla çelişmektedir. Ancak demokratik özerklik, devletin sınırlandırılmasını, küçültülmesini sadece anayasal bir konu olarak görmeyip devletin asıl olarak toplumsal alanda, toplumun örgütlenmesi ve devleti boşa

çıkaracak kurumlarla sınırlanlanabileceğini öngördüğünden ve bu amaçla demokratik özerkliğin fiili inşa çalışmalarının zaten devam ediyor olmasından dolayı gerek DTK'nın devletin rolüne ilişkin bu söylemi ve gerekse yeni bir anayasa talebi bir çelişki olmaktan çıkmaktadır.

DTK, Türkiye'de yeni bir anayasaya ihtiyacını, mevcut 1982 Anayasası'nın devlet ve toplum arasında yarattığı derin çelişkinin giderilmesi için de gerekli görmektedir (DTK, 2012). DTK'ya göre 1982 Anayasa'sı devlet ve toplum arasında yaratmış olduğu kategorik bir hiyerarşiyle devleti toplum karşısında kutsayan ve mutlak bir güce dönüştüren bir felsefeye dayanmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de devlet, toplum aleyhine, toplumun bastırılması pahasına topluma karşı bir güce dönüşmüştür. DTK, bu ilişkiyi baba-evlat metaforuna benzeterek "ne devlet bu toplumun babasıdır, ne de bu toplum o devletin evladıdır" şeklinde ifade etmektedir (DTK 2012: 19).

Türkiye'de yapılacak yeni, çoğulcu ve demokratik bir anayasa, DTK'ya göre başta Kürtler olmak üzere Türkiye'de yaşayan tüm etnik, kültürel toplulukların varlıklarını tanımalı, bunların kendilerini özgürce ifade edebilme haklarını güvence altına almalıdır (ibid., s.19). Bu çerçevede Kürt Sorununun çözümü "anayasal bir tanınma" sorunu olarak tanımlanmaktadır. Ancak anayasal tanıma ile ifade edilen, çoğulcu yapının hangi etnik, kimlik ve kültürel gruplardan oluştuğunu, yeni anayasada tek tek sıralamak değildir (ibid., s. 20). DTK'ya göre yeni bir anayasa sadece, Türkiye'deki farklı kimlik ve kültürlerin *kendilerini ifade etmesini* güvence altına almalıdır (ibid., s. 20). Bizce DTK'nın, "kimlik ya da kültürlerin kendini ifade etmesi" vurgusu, öncelikle o kültürün serbestçe örgütlenebilmesini, kendi kültürel kurumlarını kurabilmesini ve nihayetinde kendi kendini yönetebilmesi anlamlarına gelmektedir. Bu açıdan "kendini ifade etme" ifadesinin öncelikle kolektif haklara, bunların kullanıma ilişkin bir vurgu olduğunu söyleyebiliriz. Bununla DTK'nın, "düşünce ve ifade

hürriyeti"ni vurgulanmak istediği söylenemez. Bu açıdan temel kolektif haklardan biri olarak özyönetim, egemen toplumdan farklı bir topluluğun kendini ifade edebilmesinin somut araçlarından biridir. Bu nedenle yeni bir anayasanın tanıyacağı, özyönetime kadar uzayan kolektif haklardır ve bunların kullanımının anayasal güvenceye kavuşmasıdır. Dolayısıyla Kürt Sorununun anayasal çözümü, Kürtlerin özyönetim haklarının ve kendi özyönetim modeli olan demokratik özerkliğin yeni bir anayasayla tanınmasıdır. Başka deyişle, Kürtlerin kendini demokratik özerklik modeli çerçevesinde örgütleyebilmesi ve yönetme isteği önündeki anayasal engellerin olmaması ve demokratik özerkliğin bir statü olarak tanınmasıdır.

DTK'ya göre insan, doğası gereği toplumsal bir varlık olduğundan bireysel ve kolektif haklar birbirinden ayrı değildir. Topluma karşı uygulanan asimilasyon, inkar ve yok etme politikaları son kertede gerçek bireyler üzerinde cereyan etmektedir. Bu açıdan DTK'ya göre bireysel ve kolektif haklar bir bütünlük oluşturmakta ve ikisi de aynı derecede önemlidir (ibid., s. 55). Ancak DTK, insan hakları alanında yaşanan gelişmelerle birlikte sadece sivil ve siyasal hakların farklı etnik ve ulusal grupların kendi varlığını korumasında yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Çoğunluk toplumdan farklı grupların kültürel kimliğini korumak ve geliştirmek için DTK'ya göre eşit vatandaşlık haklarına ek olarak kolektif haklar gereklidir (ibid., s. 55).

Anayasal tanınma konusunda, anayasanın tek tek kimlikleri mi yoksa genel olarak Türkiye'nin çok uluslu, çok kimlikli toplumsal yapısını mı tanıyacağı sorusuna ilişkin DTK'nın tam olarak net olduğu söylenemez. Örneğin Kürt Sorununun çözümünden ne anlaşılması gerektiğinin açıklandığı paragrafta, "Kürt kimliğinin anayasal kabulü" ifadesi kullanılmaktadır (ibid., s. 109). Bu da göstermektedir ki, Türkiye'nin farklı kimlik ve kültürlerinin yeni bir anayasada nasıl tanınacağı, yer alacağı veya kabul edileceği hem hukuk tekniği hem de siyasal tartışmalar açısından DTK için netleşmiş

bir konu değildir. Bununla birlikte BDP'nin 2012'de TBMM Anayasa Uzlaşı Komisyonuna yaptığı bir öneride, Türkiye'deki farklı kimlikleri tek tek sıraladığı da görülmektedir. Yeni Anayasa'nın başlangıç hükümleri için BDP'nin yapmış olduğu öneri "Türkler, Kürtler, Araplar, Çerkezler, Lazlar, Ermeniler ile diğer tüm etnik, dini ve dinsel kimliklerden oluşan biz Türkiye halkı" şeklindedir (BDP Anayasa Uzlaşı Komisyonu). BDP'nin uzlaşı komisyonuna yapmış olduğu öneri bu yöndeyken, hazırladığı kendi anayasa taslak metninde, Türkiye'deki kimlikler tek tek sıralanmamış, tersine genel bir ifadeyle Türkiye'nin farklı kimlik, kültür, dil ve inançlardan oluşan çokkültürlü bir toplum olduğu ifadesiyle yetinilmiştir (BDP Anayasa Taslak Metni, 2012).

3.3. Liberter Boyut: Toplumsal Özgürlük

İdari ve liberal boyutlarının yanı sıra demokratik özerkliği liberal milliyetçi özerklik modellerinden farklı kılan yanı, bir toplumsal özgürleşme anlayışına dayandığı liberter boyuttur. Devlete karşı toplumun güçlü savunulması, ekoloji ve kadın sorununa ilişkin perspektifler, komün ve meclis gibi doğrudan demokrasi kurumları, bağımsızlığa alternatif dekolonyal çözümler ile demokratik özerklik bize göre, "nasıl yaşamak istiyorum" sorusuna verilmiş müzakereye açık bir yanıttır. Kürt siyasal hareketinin tahayyülünde bu yanıt, Kürtlerin ne istediğinin ötesinde nasıl yaşamak istediğinin en önemli ifadesidir. Öcalan'a göre Kürtleri için önemli olan da bu sorudur ve Kürtler nasıl yaşamak istediğini sürekli tartışmalıdır: "Kürtler, DTK, BDP bunlar nasıl bir yaşam isteyeceklerini tartışacaklar, buna karar verecekler. Bunu gece gündüz tartışacaklar" (Öcalan 2010: 9). "Ne istiyor" sorusu ile "nasıl yaşamak istiyor" sorusu arasında önemli politik bir farktan söz edebiliriz. Nasıl yaşamak istiyor sorusu, öncelikle bir gelecek tasavvuru anlamına gelir. Dolayısıyla demokratik özerklik bu soruya verilen bir yanıt olarak, kendi devlet talebi olmadan ve de başka devletlerin egemenliğini de kabul

etmeden Kürtlerin kendini toplum olarak nasıl tasavvur ettiği, var etmeye çalıştığı ve nasıl bir toplumda yaşamak istediğini ifade eder. Bu nedenle demokratik özerkliğin, sadece bir "özerklik" talebinden öte nasıl yaşamak istediği sorusuna yanıt vermiş Kürt toplumunun, bu yaşama iradesini ve varoluşunu başta ulus devletler olmak üzere, kapitalist modern uygarlık güçlerine rağmen kurma ve inşa etme ısrarı olduğunu söyleyebiliriz. Ki bu, Öcalan tarafından teorik genel hatları çizildiği biçimiyle demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü esaslarını kabul eden ahlaki ve politik bir toplumda yaşama ısrarıdır.

Bu ısrarın en önemli aracı olarak ise, radikal demokrasi gösterilmektedir: "Ve çözümümüzü de demokrasinin derinleştirilmesinde, tüm kurumlarıyla ihdas edilmesinde, yani radikal demokraside görüyoruz. Bizim çözüm projemiz radikal bir demokrasi modeli olarak Demokratik Özerkliktir" (DTK 2012: 16). Radikal demokrasiyle, toplumun sadece yönetsel ve idari düzlemde değil aynı zamanda eşitsizliğe dayanan ve bu eşitsizliklerin yeniden üretildiği toplumsallığın dönüştürülmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla DTK için radikal bir demokrasi, toplumsal cinsiyet ilişkileri, ekonomi, siyaset, insan- doğa ilişkileri ve kültür gibi eşitsizlik ve hiyerarşinin yeniden üretildiği alanlarda köklü değişim ve dönüşümleri hayata geçirmenin önemli bir aracıdır. Tüm bu ilişkilerin eşitlik temelinde dönüştürülmesi ve yeniden kurulması anlamına gelir. Bu yönüyle demokratik özerkliğin Mouffe ve Laclau'nun yeni bir sol için bir alternatif olarak önerdiği çerçevede radikal demokratik bir strateji olduğu söylenebilir. Her ne kadar DTK ve BDP, kendi metinlerinde radikal demokrasi kavramına bu çerçevede bir açıklık ve tanım getirmekten kaçınsa da ve radikal demokrasiyi genel olarak doğrudan demokrasinin işlerlik kazanacağı bir kurumsallaşma süreci anlamında kullansa da yerli özerklik örneklerinde olduğu gibi demokratik özerklik de çoklu antagonizmaların eşdeğerliğine,

siyasal öznelerin çoğulluğuna, yeni siyasal öznelere ve demokratik mücadelede devlet alanının daraltılıp sivil toplum alanının genişletilmesine yaptığı göndermelerle "radikal demokratik" bir strateji olarak görülebilir. Aşağıda bu çerçevede demokratik özerklikte öne çıkan konuları ele alacağız.

3.3.1. Devlete Karşı Toplum: Toplumu Savunmak

Öcalan'ın doğal toplum-devletli toplum ya da devlet ve demokrasi yaklaşımlarında da gösterdiğimiz üzere devlet-toplum birbirine indirgenemez farklı iki olgudur ve tarihsel evrimin temelinde devlet-toplum çelişkisi yatmaktadır. Bu nedenle toplum, devlet karşısında savunulması gereken bir olgudur. Öcalan'ın bu tespitleriyle paralellik içinde DTK'nın metinlerinde, demokratik özerkliğin toplumu savunmak olduğu fikri öne çıkmaktadır. Bu minvalde toplumu savunmayı ilk olarak, devlet karşısında toplumun ayrı, özerk bir alan olarak korunması ve savunulması olarak tarif edebiliriz. DTK'ya göre devlet, ortaya çıktığı dönemden beri toplumla her zaman bir gerilim içindedir. Çünkü devlet, esasta zor aygıtının tekelleşmei ile gündeme gelmiş ve toplumu kendi çizdiği çerçeveye sokmak istemiştir (DTK 2012: 52). Devlet ve toplum arasındaki tarihsel çelişki, iktidarı ve gücü merkezileştirmeye çalışan devletçi eğilime karşı kendi özerk varoluşunu korumaya çalışan toplum güçleri arasındadır. Devlet, merkezileşme ve güç biriktirmeyle toplumu kendine bağlamaya çalışırken toplum ise sürekli bundan bir kaçış ve buna karşı bir direniş halindedir. Dolayısıyla devlet ve toplum farklı eğilimleri (merkezileşme ve özerkleşme) kendi bünyesinde taşıdığı içindir ki sürekli bu eğilimlerin çatışması söz konusu olur. Bu açıdan toplumu savunmak, devlete ve bunun gücü ve iktidarı kendi elinde merkezileştirme eğilimine karşı toplumun özerk, ayrı ve devlete ihtiyaç duymadan da kendi varlığını sürdürebilecek ayrı bir varlık alanı olduğunu savunmaktır.

Toplumu savunmanın bir diğer anlamı, toplumun siyasetle buluşmasıdır. DTK'ya göre demokratik özerklik, ulus devlet ve kapitalist modernite arasındaki zorunlu ilişkiyi veri alan ve buna muhalefet eden bir modeldir (DTK 2012: 18). Bu zorunlu ilişki, hem ekonomik hem de siyasal düzlemde toplum üzerinde bir iktidar formu olarak kendini gösterir ve nihayetinde ulus devletin merkeziyetçi yönetim yapısı ile homojen ulus tasavvuru yoluyla toplum güç kaybına uğrar (ibid., s. 52). Toplumu, bu güçler (devlet ve kapitalizm) karşısında kendi özgücüne kavuşturacak olan şey ise, komünal bir özyönetim modelini hayata geçirmektir. Bu model sayesinde, aslında topluma ait olan, toplumun elinden alınmış olan siyaset, diğer deyişle kendi kendini yönetme olarak siyaset yeniden topluma kazandırılacaktır. Bu, toplumla siyasetin yeniden buluştuğu bir süreç olacaktır (ibid., s. 18).

Demokratik özerklik bu açıdan başta Kürtler olmak üzere devlet karşısında toplumsal varlığı tehdit altında olan her kesimin kendi toplumsal varlığını savunup korumasını sağlayacak olan bir modeldir. Bunun için yapılması gereken DTK'ya göre, Kürtlerin kendi toplumsal örgütlenmelerine hız vermeleri, ekonomik, kültürel, yönetsel vb. alanlarda kendi alternatif kurumlarını inşa etmesidir. "Demokratik özerklik, Kürt halkının kendi demokrasisini kurma ve kendi toplumsal sistemini organize etme hareketidir" (ibid., s. 108). DTK'ya göre Ortadoğu'da 20. yy ulus devlet ve milliyetçilik çağıyla birlikte uygulanan asimilasyonist politikalar Kürtlerin toplum olma vasfını tahrip etmiş, Kürtler adeta bir "toplum kırıma" uğratılmıştır. Kürtlere toplum olma vasfını kazandıracak olan demokratik özerkliktir (ibid., s. 108). Demokratik özerklik, İran, Irak, Suriye ve Türkiye topraklarında yaşayan Kürtlere, bu ulus devletlere rağmen ve bunlara karşı olarak kendi varlığını ancak güçlü bir toplumsal örgütlenmeyle sağlayabilecektir. Ve bu sayede Kürtler, bir toplum olarak bu devletler karşısında siyasi bir güç haline gelebilecektir. "Demokratik özerklik, Kürdistan toplumunu örgütleyerek

siyasi bir irade yaratmayı bu temelde Kürt halkı üzerindeki siyasi sömürgeciliği, toplum kırımı, ekonomik sömürüyü, talan ve kültürel soykırımı ortadan kaldırmayı hedeflemektedir" (ibid., s. 32).

3.3.2. Özsavunma ve Özyönetim: Komün ve Meclisler

Hem öz savunma hem de doğrudan demokrasi araçları olarak komün ve meclisler demokratik özerkliğin en önemli araçlarıdır. "Köyden başlamak üzere en tabanda komün, şehirde ise meclisler, demokratik özerk sistemin demokratik kurumlarıdır" (DTK 2012: 108). Bu kurumlar, hem toplumun örgütlenerek kendi öz savunmasını sağlamasında hem de doğrudan demokrasinin işlemesindeki rolü nedeniyle oldukça önemlidir. Komün ve meclisler konfederal bir sistem içinde örgütlü bir toplumun tabandaki yerel ayaklarını oluşturur (ibid., s. 109). Komünler, daha çok köy ve sokak örgütlenmesini ifade ederken, meclisler, komünlerden oluşan kasaba, ilçe, mahalle ve il/kent meclislerini ifade eder. Bu kurumsallaşma yoluyla, istenilen örgütlü toplum inşa edilir. Meclis örgütlenmesi sadece mekansal bir ölçekle sınırlı özyönetim araçları değildir, bunun yanı sıra etnik, kültürel, inançsal ve toplumsal cinsiyete dayalı gruplar, sivil toplum örgütleri, mesleki birlikler de bu temelde kendilerini bağımsız meclisler yoluyla örgütler. Tüm toplumsal kesimlerin, siyasete doğrudan katılımını mümkün kılmak, siyasetin demokratikleşmesinin bir gereği olarak görülür. Temsili demokrasi ve buna uygun siyasal kurumlar, bırakalım toplumu siyasete ve karar süreçlerine dahil etmeyi, bunlardan dışlamakta ve bu gruplara rağmen işlemektedir. Dolayısıyla DTK'ya göre bu durumu değiştirecek örgütlülükler yaratmak gereklidir. "Bu sürecin yaşanabileceği örgütlülükler; siyasi partiler, komünler, meclisler, konseyler, sivil toplum kuruluşları, dernekler, sendikalar, oda ve meslek örgütleri, halkın kültürel ve sosyal kurumları, dini mekanlardır" (ibid., s. 113). Yerelden başlayan komün ve meclis örgütlenmesi, bir kongre modeliyle tamamlanarak meclis ve komünlerden oluşan

konfederal bir yapı oluşturur. Her meclis ve komün, "kongre" adı verilen bir çatı örgütlenmesine, kendi delegelerini göndererek dahil olur. Kongre delegeleri, komün ve meclislerin kararlarını burada temsil ederek yerelin sözcüsü olma işlevini üstlenir. İdeal bir durumda tersinden işleyen bir süreç söz konusu değildir. Yani komün ve meclisler, kongrede alınmış merkezi kararları uygulayan vesayet kurumları değildir. "Demokratik özerklikte asıl karar yetkisi köy, mahalle ve şehir meclis delegelerinindir. Her topluluk söz, tartışma ve karar yetkisini halk meclisleriyle yerine getirir. Katılımcı, çoğulcu, doğrudan halk demokrasisini esas alır" (ibid., s. 131). Bu yönüyle komün ve meclisler, demokratik özerklikte toplumun örgütlenmesindeki rolüyle özsavunma işlevini yerine getirirken, tabandan karar alma işleviyle de özyönetim işlevini yerine getirir.

Komün ve meclislerin, görev, sorumluluk ve işleyişine ilişkin belirlenmiş net kurallar çerçevesi henüz bulunmamaktadır. Ancak DTK, yereldeki meclislerin iki yönlü, hem yerele hem de kongreye karşı da sorumluluk taşıdığını belirtir (ibid., s. 131). Bunu, bölgesel ve küresel sorumluluklar takip eder (ibid., s. 131). Öz güç ve öz yeterlilik, sorunların çözümünde ve ihtiyaçların karşılanmasında bir ilke olarak kabul edilir. Buna göre, yerel sorunların çözümünde, ihtiyaçların karşılanmasında komün ve meclisler, yereldeki insan sermayesini, kültürel ve dinsel referansları, örfi kuralları, kanaat önderlerini, yerel bilgi ve deneyimleri ve mevcut kaynakları gözeterek ihtiyaçları karşılar ve sorunları çözer.

3.3.3. Cinsiyet Özgürlüğü

Toplumsal ve siyasal alanda radikal bir dönüşümü gerektiren konuların başında DTK'ya göre kadının toplumsal konumu ve cinsiyet özgürlüğü sorunu gelmektedir. Kadının toplumsal konumunun nasıl değiştiği, yani toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin nasıl ortaya çıktığı ve erkeğe nasıl bağımlı hale geldiği sorusu feminist kuram tartışmalarında cevap aranan önemli sorulardan biridir. Bu cevaplar çeşitlilik

göstermekte ve nedenler arasında ataerkiden kadın istihdamına, biyolojik farklılıktan cinselliğe, kadının doğurganlığından psikolojiye kadar pek çok etken sayılmaktadır (Pellizon 2009: 9-26). DTK, bu soru etrafında bir tartışma yapmamakla birlikte, Öcalan'ın kadın sorununa bakış açısını takip eder: "Cins çelişkisi en temel çelişki olduğundan kadın sorunu, bu anlamda tarihsel-toplumsal köklü bir sorundur" (DTK 2012: 93). Bir başka yerde ise kadın sorunun kökeni şöyle ifade edilmektedir: "Kadının karşıtlığı erkeğe değil; toplumu toplum olmaktan çıkaran, onu kendisinden çalan her türlü zihniyet, yaşam ve yapısallık kazanmış devletli-iktidarcı-sınıflı, ataerkil sistemdir" (ibid., s. 87). Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, DTK günümüzdeki kadın sorununun nedeni olarak iki faktörü öne çıkarmaktadır: Birincisi, devlet, iktidar ve sınıf; ikincisi ise ataerki sorunudur. Bu yönüyle DTK için kadın sorunun çözümünde, hem devlet, iktidar ve sınıfsal mücadele hem de toplumun her alanına sirayet etmiş ataerkiye karşı bir mücadelenin gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda bize göre demokratik özerklik, kadının hem ataerkiden hem de devlet-iktidar-sınıf sisteminden doğan sorunlarının çözüldüğü ideal bir toplumsal durumu ifade eder. Bu duruma ulaşmak ise DTK'ya göre kadının erkek egemenliği karşısında bağımsız, özerk kendi kurumlarıyla örgütlenebilmesiyle sağlanacaktır: "Gerçek anlamda demokratik özerkliğine kavuşmuş toplum, aynı zamanda ekolojik ve cinsiyet özgürlükçü toplum olma özelliğini kazanmış demektir. Kadının erkek egemenliği karşısında kendi öz-iradesini, öz-örgütlülüğünü ve bilincini kazanması onu bir kadın özgürlük hareketi haline getirebilmektedir (ibid., s. 88).

Dolayısıyla örgütlenme konusu, kadın sorununun çözümü bahsinde karşımıza çıkmaktadır. DTK'ya göre kadın sorunu, her tarihsel dönemde, kültürde ve toplumda görülen bir sorun olduğuna göre bunun çözümü hem toplumsal yapının hem de kadınların gündelik hayat pratiklerinin dönüştürülmesiyle mümkündür. Bağımsız ve

özerk kadın örgütlenmesi, erkek egemen sisteme karşı çıkışın bir aracı olarak görülmektedir. Bu çerçevede DTK'ya göre kadın kendisini "kadın komünleri, kadın kooperatifleri, kadın ocakları, kadın meclisleri, kadın kongre, konferans, kurultayı, Özgür Kadın Akademileri, öz savunma örgütlülükleri, Demokratik Ulus, kentsel, yerel, bölgesel özerklik, uluslar arası meclisleri ve demokratik özerk bir ağ temelinde örgütler" (ibid., s. 90). Demokratik özerklikte kadınların öz örgütlüğü, kadın sorunun aşılmasında bir aşamayı ifade ediyor olmakla birlikte tek başına yeterli bir araç olarak görülmez. Bunun yanı sıra, tüm toplumsal, siyasal kurumlarda kadınların eşit düzeyde yer alması, karar süreçlerine dahil olması için kadınlara yönelik katılım imkanlarının yaratılması, bunun hukuki çerçevesinin oluşturulması, sosyal ve eğitsel düzeyde kadın gelişimine dönük imkanların ortaya çıkarılması da gerekli görülür (ibid., s. 87).

Cinsiyet özgürlüğü sorununda demokratik özerklikle dönüştürülmesi istenen bir diğer konu ise aile sorunudur. DTK'ya göre Kürt toplumunun yaşamış olduğu "toplum kırım" sorunu aile kurumunu da derinden etkilemiş ve mevcut haliyle aile kabul edilebilir bir kurum olmaktan çıkmıştır. DTK için aile aşılacak bir kurum olmamakla birlikte dönüştürülmesi gereken bir kurumdur. Bu dönüşüm için hiyerarşiyi ve kadın ve de çocuk üzerinde özel mülkiyeti besleyen yasaların değiştirilmesi gerekli görülmektedir (DTK, 2010).

3.3.4. Ekoloji: Ekolojik Bir Toplum

Öcalan'ın ekoloji ve "ekolojik kriz" tespitleriyle paralellik içinde DTK da günümüzde ekolojik bir krizden söz etmeyi gerektirecek pek çok örnek olduğundan hareket eder. Doğanın tahribini anlatan bu örnekler her ne kadar kapitalist sitemle birlikte toplumsal bir krize dönüşmüş olsa da ekolojik sorunun başlangıcını DTK, hiyerarşik devletli toplumun doğuşuna kadar götürür. Hiyerarşik devletli toplumla birlikte komünal toplum yavaş yavaş gerilemeye başlarken doğanın ele geçirilme

serüvenini de beraberinde başlamıştır (DTK 2012: 192). DTK'ya göre yaklaşık beş bin yıldır süren doğanın ele geçirilme ve tahribatı serüveninin kapitalist uygarlıkla birlikte geldiği son nokta ise artık, doğanın yeniden döndürülemez bir biçimde bozulmaya, yok olmaya, kendini sürdüremez ve yenileyemez olmaya başlamasıdır ki, bu artık bir kriz durumudur. Canlı türlerinin yok olması, su kaynaklarının azalması, mevcut su kaynaklarının kirlenmesi, toprağın çölleşmesi, ozon tabakasının delinmesi gibi sorunlar DTK'ya göre bu krizin belirtileri olup bunlar insanlığın küresel ölçekte çözüm araması gereken bir boyuta kadar ulaşmıştır (ibid., s. 193). Türkiye ve Kürt coğrafyasında ekolojik sorunlara ilişkin olarak DTK şu güncel örnekleri hatırlatır. Güvenlik barajları, köy yakmalar, orman ve mera yakmaları, kontrolsüz Hidroelektrik Santral (HES) yapımları Kürt coğrafyası özgülünde karşımıza çıkarken Türkiye'de görülen örnekler olarak ise siyanürle altın aramalar, Karadeniz'de yapılan HES'ler, gösterilmektedir.

DTK, ekolojik krizi doğuran iki önemli neden tanımı yapar. Birincisi, insan merkezcilik sorunu ve ikincisi ise kapitalizmin azami kar ilkesi ve de bununla bağlantılı endüstriyalizm sorunudur. İlkiyle bağlantılı olarak, doğa ve insan sürekli karşı karşıya getirilerek doğa karşısında insana bir üstünlük ve egemenlik atfedilmektedir (ibid., s. 192). DTK'ya göre doğayı ikincil kılan bu bakış açısı günümüzde artık daha fazla sorgulanmaya başlanmıştır (ibid). Bu çerçevede DTK'nın doğa-insan ilişkisinde insana öncelik veren bir anlayışla ekolojiye yaklaşmadığı ve hatta ekolojiyi de sadece "doğaya" indirgemeyen insana ve çevreye ait olan her şey kapsamında bir "habitus" olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Öyle ki DTK bu nedenle demokratik özerkliğin ekolojik ilkelerini sıralarken bu başlık altına, kenti, arkeolojik yapıları, tarihsel mimariyi, kent estetiğini, nüfus sorunlarını da dahil etmiştir (ibid., s. 196-197). İkincisi ise endüstriyalizm sorunudur. Endüstriyalizmin ekolojik krizde oynadığı rol DTK'ya göre kapitalizmin kar maksimizasyonu sorunuyla ilişkili olup, doğal çevre bu amaç için

tahrip edilmekte ve yok edilmektedir (ibid., s. 193). Dolayısıyla DTK, doğayı ve çevreyi tahrip eden endüstriyalizme karşı "ekolojik bir toplum" önermektedir.

DTK ekolojik bir toplum nedir sorusuna burada değinmez. Ancak demokratik özerkliğin belli bir takım esaslar üzerinden inşa edileceğini belirterek bu soruya da dolaylı olarak bir cevap vermeye çalışır. Ancak bu esaslardan bazılarını ise DTK yeterince açıklamaz ve hatta kimi zaman anlaşılması oldukça güç tanımlar yapar. Örneğin demokratik özerklikte ekolojik bilincin, ahlaki ve politik toplumun temel bilinci olduğu söylenir ve ardından "bu bilinçle doğayla ilişki kurmayı toplumsal sağlığın temel şartı kabul eder" (ibid., s. 195) diyerek toplumsal sağlık ve doğayla ilişki kurma arasında ne tür bir bağlam ve ilişki olduğu belirtilmez. Benzer bir diğer örnek ise "doğal zenginlik ve kaynakların ekolojik ilke temelinde kullanmasını sağlar" (ibid., s. 197) diyerek "ekolojik ilkenin" ne olduğuna bir açıklık getirilmez.

Bu eksiklere karşın DTK, demokratik özerkliğin ekolojik esasları arasında pek çok konuya yer verir. Bunlardan öne çıkan bazıları şöyledir. Ekolojik topluluklar, ekolojik dengeye uygun yaşama alanlarıdır (ibid., s. 195). Doğanın korunması ve çevre sağlığına ilişkin bilinçlenme ve örgütlenmeler gereklidir. Çarpık kentleşme sorunlarına karşın yerel coğrafi ve tarihi özgünlüklere uygun mimariler gereklidir (ibid., s. 196). Eski çağlardan kalma tarihi kalıntılar, tarihi yerleşim alanları birer kültürel mirastır ve korunmalıdır. Bu anlamda tarihi ve kültürel miras değerindeki alanların, - ki DTK'nın burada Hasankeyf'i işaret ettiği çok açıktır- sular altında kalmasına yol açacak baraj gibi projeler ekolojik bir sorun olarak görülür. Genetiği değiştirilmiş ürünlere (GDO) karşı, organik tarım desteklenir. Nüfus artışı ile çevre arasında DTK bir ilişki kurarak alternatif nüfus planlama politikalarının gerekliğine vurgu yapar. Rüzgar, güneş enerjisi ve jeotermal gibi alternatif enerji kaynaklarının kullanımı ve yaygınlaştırılması desteklenir. Son olarak, uluslararası alanda yürütülen tüm ekolojik çalışmalar

desteklenir ve küresel bir ekoloji hareketinin oluşturulmasına katkı sunulur (ibid., s. 197).

3.3.5. Dekolonyal Arayışlar: Kurtuluştan Özgürleşmeye

Demokratik özerklik, dört parçadaki ulus devletlerin yürüttükleri kolonyal pratiklerle toplum olma vasfı ve nitelikleri yok edilmeye ("toplum kırım") çalışılan Kürt toplumuna bu vasıf ve nitelikleri yeniden kazandırma çabasının yanı sıra belirsiz bir "bağımsızlık sonrası" döneme ertelememesi açısından da dekolonyal bir boyut taşır. Bu açıdan demokratik özerklik tam da ayrı, bağımsız bir ulus devlet mücadelesinin politik ve ideolojik eleştirisiyle kurtuluş ideolojisinden vazgeçip, "özgürleşmeye" dönük bir mücadele yöntemini pratiğe taşıma anlamına gelir. Özgürleşme pratikleri çerçevesinde demokratik özerklik DTK'ya göre, kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyal alanlar başta olmak üzere toplum olma vasfının kaybettirildiği tüm alanlarda yapıcı dönüşümler öngörür. "Demokratik özerklik, Kürdistan toplumunu örgütleyerek siyasi bir irade yaratmayı ve bu temelde Kürt halkı üzerindeki siyasi sömürgeciliği, toplum kırımı, ekonomik sömürüyü, talan ve kültürel soykırımı ortadan kaldırmayı hedeflemektedir" (DTK 2012: 32).

DTK'ya göre egemen devletlerin Kürt toplumu üzerinde yarattığı en önemli sorun ve tahribat kültürel ve ekonomik alanda olmuş ve Kürt toplumu kültürel bir "soykırım"a uğrayarak özellikle kendi anadilini unutma noktasına gelmiştir. Dilin yok edilmesini ise DTK, bireyin ve toplumun da yok olması olarak görmekte ve de Kürt toplumunun geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman arasındaki bağlarının onarılamayacak derecede tahrip edildiğini belirtmektedir (ibid., s.32). Bu açıdan bu olumsuz sonuçların ortadan kaldırılması için DTK'ya göre kültürel alanda Kürt toplumu kendi dil, tarih, ülke ve sanat gerçekliğiyle yeniden buluşturulmalı ve gündelik yaşamdan başlamak üzere toplumun her alanında Kürtler kendi kültürel mirasına sahip çıkmalıdır. DTK, başta

Kürtçe anadil olmak üzere, Kürt coğrafyasında yaşayan ve konuşulan başka dillerin (Asuri-Süryani, Arapça, Ermenice gibi) korunması ve yaşatılması için de yasal ve anayasal düzenlemeleri gerekli görmektedir. DTK, Kürtçe ve Türkçe dillerini bölgedeki iki resmi dil olarak önermekte ve de yerleşim yerlerinin özgün isimlerinin kullanılmasını bu çerçevede gerekli görmektedir (DTK, 2010).

Bunların yanı sıra, kentlerdeki pek çok sokak, park ve meydanlara Kürt kültür ve siyasetindeki tarihsel şahsiyetlerin isimleri verilerek Watts'ın da (2013) belirttiği gibi, bir bakıma mekânı "Kürtleştirerek", asimilasyon politikalarının yok ettiği dil-kültür-tarih bağının yeniden kurulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu sayede diyebiliriz ki mekânın "yeniden kazanılması", başka deyişle gündelik yaşama kazınmış asimilasyon politikalarının silinmesi dekolonyal bir anlam kazanmaktadır. Bu "toponimik" uygulamalar, toplumsal bir hafıza oluşturmanın bilinen bir yöntemi olmakla birlikte aynı zamanda siyaseten mekâna hâkim olmanın da önemli pratik örneklerini oluşturmaktadır[68].

3.3.6. Özerklik Ekonomisi: Kapitalizmi Ehlileştirmek?

DTK'ya göre sömürgeciliğin ekonomik açıdan günümüzde görünür en önemli sonucu, Kürt toplumunun büyük ölçüde yaşadığı yoksulluk ve yoksunluktur. Dolayısıyla sömürgeciliğin her türden olumsuz ekonomik sonuçlarının çözülmesi ve özellikle yoksulluk ve açlık sorununa öncelikli çözümler üretilmesi gerekli görülmektedir. DTK'ya göre ekonomik sömürünün temel hedefi, Kürt toplumunu

[68] Batman'da değiştirilen sokak ve cadde adlarına ilişkin bir çalışma için bkz. Veysi Günal (2012), "Batman'da Cadde Adlandırmaları: Toplumsal Bellek Oluşturma ve Şehirsel Mekâna Hâkim Olma Çabaları", Marmara Coğrafya Dergisi, Sayı 25, Ocak 2012, ss. 171-197. Ayrıca Türkiye'de fiziki mekanın yapılandırılması ve isimlendirilmesine ilişkin benzer bir çalışma için bkz. Joost Jongerden (2009), "Crafting Space, Making People: The Spatial Design of Nation in Modern Turkey"., European Journal of Turkish Studies, 10 (2009), ss. 2-18.

yoksullaştırarak "sömürgeci devletlere" karşı muhtaç ve bağımlı hale getirmektir. Bu ilişkinin ters yüz edilmesi ve Kürt toplumunun ekonomik açıdan özgürleşmesi DTK açısından demokratik özerkliğin ulaşmak istediği en önemli hedeftir. Ancak bu hedefe DTK'ya göre kapitalizm içinde değil kapitalizm dışı alternatif yollarla ulaşılabilir. Çünkü DTK'ya göre, kapitalizm "ekonomi karşıtı" bir modeldir. Aranan alternatif yol demokratik özerkliğin ekonomik boyutu olarak görülmekte ve bu " toplulukların kolektif ve dayanışmacı ekonomik ilişkilerine uygun yeni bir "topluluk ekonomisi" olarak ifade edilmektedir (DTK, 2010).

Demokratik özerklikte alterantif ekonomik arayışlar bu çerçevede özellikle şunları hedeflemektedir: işsizliğin ve yoksulluğun ortadan kaldırılması, kadın istihdamının artırılması, ilke olarak kâr maksimizasyonuna karşıtlık, anti-tekelleşme, eşitlik ve dayanışmaya dayalı bir ekonomik sistem. DTK'ya göre "Kürdistan"ın yer altı ve yer üstü ekonomik zenginliklerinin kullanımı bu hedefler doğrultusunda "demokratik özerk Kürdistan"a ait olacaktır. Demokratik özerkliğin ekonomik boyutu, kapitalizme ve serbest piyasaya eleştirel ve mesafeli durmakla birlikte bunun, ne kapitalizme karşı sosyalist bir ekonomi olduğu ne de kapitalizme, özel mülkiyete, sermayeye karşıtlık olduğu söylenemez. Daha önce de belirttiğimiz gibi radikal bir demokrasiyle ilişkili özerklik anlayışında kapitalizm eleştirisi ve karşıtlığı, kapitalizmi tüm kurum ve yapılarıyla ortadan kaldırmak değil, daha çok kapitalizmi ehlileştirmeyi ve dizginleyip kontrol ederek ekonominin toplumu kontrol etmesine engel olmayı hedeflemektedir. Öncelik ve belirleyicilik ekonomik olana, piyasa kurallarına değil topluma ve politikaya verilmektedir. Dolayısıyla demokratik özerkliğin, kapitalizme karşı sosyalist bir ekonomiyi savunan bir model olduğu söylenemez. Daha çok alternatif, dayanışmacı ekonomik kurumlarla, kapitalizmin merkezileşme ve tekelleşme eğilimlerini sınırlamaya, kapitalizmi ehlileştirmeye dönük bir yaklaşıma dayandığını söyleyebiliriz.

4. Demokratik Özerkliğin İnşası

Demokratik özerkliğin nasıl hayat bulacağı sorusuna Öcalan'ın verdiği cevap, bunun iki yoldan mümkün olduğu yönündedir. Buna göre demokratik özerkliğin inşasında hem devletle uzlaşarak hukuki ve anayasal (dejure) seçenek hem de çatışmayı da göze alma pahasına fiili (defacto) inşa seçeneği söz konusudur (Öcalan 2012: 435-436). Öcalan'a göre birinci yol ulus devletlerle uzlaşma esasına dayanır ve bu somut olarak demokratik anayasal bir süreçtir. Demokratik bir anayasa, farklı halkların tanınmasının yanı sıra ifade ve örgütlenme özgürlüğünü garanti altına almayı hedeflemelidir. Öcalan'a göre buradaki temel belirleyici unsur, devletin farklılıkları bastırma, asimile etme ve yok sayma politikalarından vazgeçmesi ve bununla birlikte etnik ve ulusal gruplar ise ayrı bir ulus devlet talebinden vazgeçmesidir (ibid., s. 435). Öcalan'a göre birinci yolun gerçekleşmemesi ikinci yöntemi gerektirir. Demokratik özerkliğin inşasının ikinci yolu ise, ulus devletlerle uzlaşmaya dayalı olmayan, fiili bir inşa sürecini ifade eder. Öcalan'a göre demokratik özerklik isteyenler, bunu tek taraflı hayata geçirirler. Bu ikinci yol, egemen ulus devletlerle çatışmayı artıracak bir yoldur. Böyle bir çatışma durumunda Öcalan'a göre Kürtlerin kendi toplumsal ve ulusal varlığını koruyabilmelerinin tek çözümü, topyekun seferberlik ve savaştır (ibid., s. 436).

Gerçi Kürt kamuoyunda "demokratik konfederalizm", ilk kez 21 Mart 2005 Diyarbakır Newroz kutlamalarında ilan edilmişti (Komünar 2014: 62). Ancak Haziran 2011 milletvekili genel seçimlerinde Barış ve Demokrasi Partisi'nin 36 milletvekiliyle[69]

[69] KCK davası kapsamında cezaevinde bulunduğu sürede Diyarbakır'dan bağımsız milletvekili seçilen Mehmet Hatip Dicle'nin vekilliği Yüksek Seçim Kurulu'nun 21.06.2011 tarihli ve 1022 nolu kararıyla düşürülmüştür. Kararın gerekçesinde, M. Hatip Dicle'nin yerel bir mahkeme tarafından verilen cezasının Yargıtay tarafından onaylanması nedeniyle milletvekili seçilme yeterliliğinde "tam kanunsuzluk" durumunun doğmuş olduğu belirtilmektedir (http://www.ysk.gov.tr/ysk/docs/Kararlar/2011Pdf/2011-

göreli büyük başarısı sonrası DTK, çok geçmeden demokratik özerkliği yeniden ilan etmiş ve fiili inşa çalışmalarına başlamıştır. Bu ilan, Türkiye kamuoyunda büyük tepki ve endişeyle karşılanmıştır. Bu endişeler, 14 Temmuz 2011 tarihli pek çok gazetenin haber ve köşe yazılarına da yansımıştır. Bu endişenin gerisinde, Türkiye'nin Kürt Sorununda "toplumsal histeriye" dönüşmüş "bölünme" korkusu yatmakla birlikte, DTK'nın bu tarihi açıklamasından birkaç saat sonra Diyarbakır'ın Silvan ilçesinde on üç askerin ölümüyle sonuçlanan çatışmaların da önemli bir etkisi olmuştur[70]. Öyle ki yaşanan çatışma ve ölüm haberleri çok kısa sürede gündemin ilk sırasına yerleşerek DTK'nın tarihi kararını "gölgede" bırakmıştır. Bu ilanla birlikte demokratik özerklik, Türkiye kamuoyuna gerçek anlamda ilk kez ve güçlü bir etkiyle girebilmiş, ancak yaşanan çatışma ve ölüm haberleriyle bu etki çok hızlı ve kısa sürede yerini yeniden Kürt Sorununun çözümsüzlük, şiddet ve çatışma tartışmalarına bırakmıştır.

Demokratik özerklik ilanının tek taraflı olduğu, zamanlamasının doğru olmadığı, devletin hukuken tanımadığı bir özerklik ilanının anlamının olmadığı yönündeki eleştirilere[71] rağmen DTK 2012 yılında demokratik özerkliğin defacto uygulanabilir bir model olduğunu yeniden vurgulamıştır.

1022.pdf. Erişim: 20.01.2014). Bu karardan sonra BDP'nin TBMM'deki milletvekili sayısı 35'e düşmüş ve M.Hatip Dicle'nin yerine AK Parti Diyarbakır adayı Oya Oranat milletvekili olmuştur.

[70] Silvan'da yaşanan olaya ilişkin Genel Kurmay Başkanlığı'nın yaptığı açıklamaya göre, çatışma kırsal kesimde operasyonda bulunan askeri birlik ile PKK güçleri arasında 14 Temmuz 2011 öğleden sonra saat 14.45'te meydana gelmiştir. 13 asker hayatını kaybetmiş, 7 asker yaralanmış ve 7 PKK gerillası da aynı çatışma da hayatını kaybetmiştir. http://gundem.milliyet.com.tr/diyarbakir-da-13-sehit (Erişim: 20.01.2014)

[71] Demokratik özerkliğin ilanına BDP içinden de kimi eleştiriler gelmişti. Örneğin Diyarbakır Milletvekili Altan Tan, bu isimlerden biriydi. Tan'a göre, hem ilanın zamanlaması doğru değildi, hem de hem de demokratik özerklik henüz yeterince anlatılmadığı için ilan etmek doğru değildi. http://www.taraf.com.tr/haber-tan-tek-tarafli-ozerklik-yanlis-74298/ (Erişim: 18.10.2014).

> "Buradan hareketle özerkliği meşruiyeti olanın doğrudan eylemi olarak ele almak doğru olduğu kadar, anlaşılmamızda iyi bir anahtar sağlar… Devlet babadan ilahi güçlerden bir şeyler bekleyen değil kendi koşullarında kendi üretimini yapan, kendi kültürel, sosyal ve siyasal kurumlarını oluşturan toplumsal bir zihniyetin oluşturulup harekete geçirilmesinden söz ediyoruz" (DTK 2012: 22-23).

Bize göre DTK'nın özerklik ilanı, fiili durumlar yaratmaya bir çağrıdır. Toplumu ve bireyi devlete olan bağımlılıktan kurtarmaya bir çağrı olarak bu ilan, istenilen değişim ve dönüşümlerin sadece alternatif kurumların inşa edilerek mümkün olabileceği anlamını taşımaktadır. DTK'nın, ancak bu sayede, Kürt halkının kendini yönetme iradesini tanıma yönünde devlete adım attırılabileceğini düşündüğü için demokratik özerkliği ilan ettiğini söyleyebiliriz (Tatort Kurdistan 2012: 8).

Fiili durum yaratma stratejisi, talep eden bir siyaset anlayışı yerine başta sivil itaatsizlik olmak üzere kurulu düzenin fiili durumlarla dönüşüme uğratılabileceği, verili statüsüzlük durumunun ancak protestodan kurucu siyaset yöntemiyle aşılabileceğini ifade etmesi bakımından önemlidir. Bu noktada örneğin BDP milletvekili Emine Ayna'nın ifadeleri bunu destekler niteliktedir. Demokratik özerkliğin ilanına ilişkin olarak Ayna "bunun anlamı ben senden artık talep etmiyorum. Ben yapıyorum, sana düşen beni tanımaktır[72]" demiştir. Bu perspektif açıktır ki, Kürt siyasal hareketinin, Kürt sorunun çözümünde artık kitlesel protestolarla yetinmeyip demokratik özerklik için fiili adımlarla çözümü zorlamak istediğini ifade eder. Hardt ve Negri'nin ifade ettiği anlamda, Kürt siyasal hareketi bu sayede bir alter-modernite olma gücünü ortaya

[72] http://www.gazetevatan.com/bdp-li-ayna-dan-tartisma-yaratacak-sozler--389190-siyaset/ (Erişim: 18.10.2014).

koyarak, Kürt toplumunun "özgürleşmesini" kendi alternatif kurumlarıyla hayata geçirmek istemiştir. Bu sayede "gündelik hayat"ın dönüştürülmesi de Kürt siyasal hareketinin önemli mücadele alanlarından biri olmuştur.

4.1. Demokratik Özerklikte Kurucu Özne ve Aktörler

Leo Gabriel'in de belirttiği üzere özerklik, yeni politik öznelerin ortaya çıktığı, bu öznelerin belirleyici aktör haline geldiği bir süreçtir (Gabriel 2005b: 234). Bu durum demokratik özerklik süreci için de geçerlidir. Demokratik özerklik Kürt Sorununun çözümünde bir seçenek olarak kabul edilmeye başladıktan sonra mevcut politik özneler ya biçim değiştirip yeni anlamlar kazanarak demokratik özerkliğin inşasında aktif ve kurucu bir rol üstlenmiş ya da yepyeni politik aktörler ortaya çıkarak hem kendini kurup hem demokratik özerkliğin kurucu aktörü olmuştur. "Kürt kimliğinin" politik anlamı genişlemiş ve kurucu bir kimlik olarak "çağrılmaya" başlanmıştır. "Kürt Kadın Hareketi" ve "Gençlik Hareketi" demokratik özerkliğin kurucu özneleri olarak mobilize olmaya başlamıştır. PKK'nin yeniden yapılandırılmasıyla KCK; demokratik konfederalizmin üst çatı örgütlenmesi olarak DTK; yerel yönetimlerin ve parlamenter siyasetin aktörü olarak BDP; toplumun özsavunma ve özyönetim organları olarak komün ve meclisler ve son olarak demokratik özerkliği Türkiye'nin batısında inşa edecek olan HDK/HDP, yeni aktörler olarak ortaya çıkmıştır. Aşağıda önce demokratik özerkliği kuran özneleri ve ardından ise aktörleri ele alacağız.

4.1.1. Kürt Kimliğinin Değişen Politik Anlamı

Türkiye'de Kürt kimliğinin inşa serüvenini dört eksende ele alabiliriz. Tersten bir inşa olsa da birincisi, devletin asimilasyona dayalı Türkleştirme politikalarıyla Kürtlerin Türk olarak inşa edilmeye çalışılmasıdır. Bu, Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze değin devam eden ancak 1990'ların sonuyla birlikte gerilemeye başlamış ve fakat tamamen sonlanmış değildir. İkincisi, devletin asimilasyon politikalarına karşı

1930'lardan 1980'lere kadar, Kürtlerin ortak tarih ve ata soyuna gönderme yapan milliyetçi bir söylem üzerinden Kürt kimliğinin kurulduğu eksendir. Üçüncüsü, 1980'lerden 2000'lerin ortalarına kadar özellikle PKK hareketi tarafından Kürt kimliğinin direnen bir özne olarak kurulduğu eksendir. Ve dördüncü son evre ise 2000'lerle birlikte Kürt kimliğinin sadece direnen değil aynı zamanda kuran politik bir kimlik olarak "çağrıldığı" eksendir. Şimdi bunlara aşağıda sırasıyla bakacağız.

Osmanlı İmparatorluğunun bakiyesi üzerine kurulu Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde önünde duran en önemli meselelerden biri de ülke topraklarında yaşayan azınlıklar ve Kürtler olmuştur. Lozan Antlaşmasıyla gayr-i müslim azınlıkların varlığı kabul edilmiş, bu ayrımcılıkla sonuçlansa da kimi kolektif haklarının korunması sağlanmıştı. Ancak Müslüman bir kavim olarak Kürtlerin kurulan yeni devletle nasıl bütünleştirileceği önemli sorunlardan biri olmuştur. Devletin önünde duran iki seçenek söz konusuydu: Ya diğer azınlıklar gibi Kürtleri de azınlık olarak kabul edip Kürtleri de kolektif haklarla donatacaktı ya da klasik bir ulus devlet refleksiyle hareket ederek Kürtlerin varlığını kabul etmeyecek, Kürtleri asimile edip Türkleştirecekti[73]. Türkiye Devleti'nin neden ikinci yola başvurduğu, bunu tercih etmek istediği sorusuna muhtelif cevaplar verilebilir. Bu ulus devlet olmanın doğasıyla da açıklanabilir, dönemin siyasal konjonktürüyle de ya da tarihsel nedenlerle de açıklanabilir. Ancak bizim görüşümüz bunun sadece Türkiye'ye özgü bir durum olmadığından ve tüm ulus devlet inşa süreçlerinin kimi zaman asimilasyon kimi zaman ise soykırım araçlarına başvurmuş olduğundan hareketle bunun bir ulus devlet sorunu olduğu yönündedir. Bunda ise

[73] Kürtlere yönelik, Türkleştirme, asimilasyon ve inkar politika ve pratiklerinin tarihsel ve teorik akıcı bir anlatımı için bkz. Mesut Yeğen (2009), "Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Tükler", s. 49-88.

demos ile etnos arasında bir özdeşlik olması gerektiği yönündeki milliyetçi ideolojinin etkisi önemli rol oynamaktadır.

Mesut Yeğen'e göre 1924'e kadar Kürtlerin Türklerden farklı, ayrı bir halk olduğu kabul edilmiş ve dile getirilmiştir. Gerek 1919 Amasya Protokolünde gerekse 1921 Anayasasında ve de Mustafa Kemal'in 1923'te İzmit'te gazetecilere verdiği bir beyanında Kürtleri, "kavmi hukukları tanınabilir mahsus bir etnik grup" (Yeğen 2006: 51) olarak ifade etmiştir. Bu, Kürtlerin varlığının henüz inkâr edilmediği kısa bir dönem olmuştur. Ve hatta Kürtler için düşünülen idari bir özerklik fikri kısmen de olsa 1921 Anayasasında karşılık bulmuştur (ibid., s. 52). Ancak 1924 Anayasası ile birlikte bu yaklaşım ortadan kalkmış ve Kürtler hukuki ve siyasi özneler olarak Kürt olmaktan çıkarılmıştır (ibid., s. 53). 1930'larla birlikte resmi söylemin temel şiarı "Türk vatanında Kürt yoktur" olmuş ve bu uzunca bir süre dolaşımda kalmıştır (ibid., s. 53). Güneş Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezleri ile Kürtlerin Türk olduğu iddiaları öne sürülerek Kürtlerin varlığı, kültürü ve dili yok sayılmıştır. Kimi zaman Türklerden farklı Kürt diye bir ulusun ya da toplumun olmadığı ve Kürtlerin Türk olduğu ya da Türklerin atasının Sümerler ve Hititler olduğu iddiasıyla Kürtlerin "Dağlı Türk" olduğu; kimi zaman ise Kürt diye bir kavramın olmadığı bunun "kart-kurt" sesinden türemiş bir kelime olduğu gibi bilimselliği olmayan çalışmalar resmi devlet söyleminin temelini oluşturmuştur. Martin van Bruinessen (2009), bunlara örnek olarak şu kitaplardan söz eder: Mahmut Rışvanoğlu'nun, "Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm"; M. Şerif Fırat'ın, "Varto Tarihi ve Doğu Eyaletleri"; Edip Yavuz'un, "Tarih Boyunca Türk Kavimleri"; M. Fahrettin Kırzıoğlu'nun, "Kürtlerin Türklüğü" (Bruinessen 2009: 125-147). En ilginç öyküsü olan kitap ise 1933 yılında Mehmet Şükrü Sekban'ın Fransızca kaleme aldığı "Kürt Meselesi" kitabıdır. Yazarının kendisinin "uyduruk" dediği bu kitabında, yazar

Kürtlerin Türk olduğunu öne sürmüş ve bir hayli ilginç olan gerekçesini yıllar sonra Musa Anter'e şöyle aktarmıştır:

> "Efendim 1930'lı yıllarda Kemal Paşa ve Ankara Hükümeti, Kürtleri asimile peşine düşmüşlerdi. 'Kürtler Türktür' diyorlardı. Diğer yandan da aç bir kurt sürüsünün Şubat ayında bir koyun sürüsüne girmesi gibi çobansız ve sahipsiz kalan Kürtleri canavarca soykırıma tabi tutuyorlardı….Türkiye'de Kürtlere yapılan zulüm, soykırım ve sürgünler, beni 6 ayda verem etmeye yetti. Almanya'nın en âlâ bir sanatoryumunda yattım. Alman gazeteleri her gün Türkiye'deki vahşi olayları yazıyordu. Ben şöyle düşündüm: Bugünkü Türk idare adamları cahildirler, bari ben 'Kürtler Türktür' dersem belki bu işe meraklı gözüken Kemal Paşa, Kürtleri öldürmekten vazgeçer. İşte bu sahte ve uyduruk kitabımı, bu fikirle yazdım" (Anter 1992: 24-25).

Kürtlerin varlığını kabul etmeyen, inkara eden bu resmi ideoloji, geçerliğini uzun süre korumuştur. Kürt varlığının inkârının yakın dönem örneği olarak 1982 Askeri Darbesi sonrası çıkarılan 2932 sayılı "Türkçeden başka dillerle yapılacak yayınlar hakkında kanun[74]" gösterilebilir. Kanun, 19 Ekim 1983'te TBMM'de kabul edildikten sonra 22 Ekim 1983'te resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Bu kanunun Kürtçenin kamusal ve özel alanda her tür kullanımının yasaklanması için çıkarıldığı çok açıktır. Kanunun 3. Maddesinde "Türk vatandaşlarının anadili Türkçedir" denilerek hem devlete vatandaşlık bağı olan herkes Türk kabul edilmiş hem de Kürtçenin ve Kürtlerin varlığı yasal olarak yok sayılmaya devam ettirilmiştir.

[74] Sekiz maddeden oluşan kanun tam metni için bkz. www.kanunum.com/files/2932-2.pdf (Erişim: 05.05.2014)

Kürtleri, Türklerden ayrı bir kavim olarak görmeyen ve Kürtlerin Türk soyundan geldiğini ileri süren Kemalist resmi tarih anlayışına Kürtlerin cevabı, Kürtlerin Türk olmayan atalarını tanımlamaya sevk etmiştir (Bruinessen 2009: 137). Kimi milliyetçi Kürtler de benzer biçimde, Sümerlerin, Urartuların ve Hititlerin Kürtlerin ulusal ortak ataları olduğunu ileri sürmüştür (ibid., s. 138). Kürtlerin köken ve geçmişine, özellikle İslamiyet öncesi geçmişine dönük çalışmalar 19. yy'ın ikinci yarısında ortaya çıkmakla birlikte 1930'lu yıllarda da bu türden çalışmalar kaleme alınmıştır. Muhammed Marduh'un "Kürdistan ve ona tabii bölgeler"; Mihemmed Emin Zeki'nin Kürtçe kaleme aldığı ve Kürt atalarının saygınlığının anlatıldığı "Kürtler ve Kürdistan"; İhsan Nuri Paşa'nın Kürtlerin kökenlerinin Medler ve Guttiler'e dayandığını anlatan "Kürtlerin Irksal Kökenlerinin Tarihi" ve Vladimir Minorsky'nin Kürtlerin Med tarihini anlatan "Kürtlerin Kökeni" kitapları bunlardan bazılarıdır (ibid., s. 134-136).

1970'lerde Türk sosyalist hareketinden ayrılarak önce Devrimci Doğu Kültür Ocakları Derneği (DDKO) ile ve daha sonra PKK ile gelişmeye başlayan politik Kürt hattının en temel hedeflerinden biri de, devletin resmi söylemine karşı Kürtlerin Türklerden ayrı, farklı bir ulus olduğunu, Kürtlerin var olduğunu göstermek ve bunu devlete kabul ettirmekti. Öyle ki bu amaç, 1970'li yıllardaki DDKO toplu davalarından 2000'lerdeki KCK (Kürdistan Topluluklar Birliği) toplu davalarına kadar kendini göstermiştir. DDKO davalarında mahkeme heyetine "faşist savcı iyi dinle Kürtler vardır" diye seslenen Kürtler, Kürtlerin varlığını ve nesnel bir gerçeklik olarak Kürt toplumsallığını Ortaçağ'dan bu yana bir tarihsellik içinde anlatma istemişlerdir (Güneş 2012: 133-134). 2010'da başlayan KCK davalarında yargılananlar ise mahkeme heyetine "ez lî virim" (buradayım) diyerek Kürtçe anadilinde savunma talebinde

bulunarak Kürtlerin ve Kürtçenin varlığını kabul ettirme mücadelesini sürdürmüştür[75]. DDKO davası sanıkları bu amaca ulaşamamış olsa da KCK davası sanıkları Türkçe savunma yapmayı reddedip adeta mahkeme sürecini kilitlemiş ve bu nedenle duruşmalar görülememiş ve nihayetinde yasal bir düzenleme sonucu sanıkların Kürtçe anadilinde savunma yapabilmelerinin önü açılmıştır[76].

Crithcley, siyasal özneliğin hegemonik bir güce dönüşmeye ve kurulmaya ihtiyacı olduğundan hareketle Yerli siyasal özneliğinde olduğu gibi, bunun hegemonik bir işlemle dönüştürülmesi, kurulması, inşa edilmesi ve yeniden adlandırılması gerekli olduğunu belirtir (Critchley 2010: 108-111). 1980'li yıllarda başlayan silahlı mücadele dönemiyle birlikte Kürt kimliği böyle bir hegemonik inşa dönemine girmiş, Kürt'ün kim olduğu sorusu, köken tarihine eklenen "Demirci Kawa" ve "Newroz" gibi direniş mitleriyle, sadece etnik ve kültürel bir kimlik olmanın ötesinde direnen politik bir kimlik olarak kurgulanmıştır[77]. Kürtler ve Kürtlüğün geçmişten getirdiği direniş kültü, mevcut politik mücadeleye eklemlenerek Kürtlük, daha çok objektif kriterlerle ayırt edilen etno-kültürel bir kimlik olmanın ötesine taşınıp yeni bir ulusal kimlik olarak kurgulanmıştır. Güneş'e göre "Dahası, baskıya karşı Demirci Kawa ve Medlerin

---

[75] http://www.takvim.com.tr/guncel/2010/11/08/kck_davasinda_kurtce_savunma_krizi (Erişim: 18.10.2014)

[76] 6411 sayılı "Ceza Muhakemesi Kanunu ile Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı hakkında kanun"a ilişkin görüşülen değişiklikler 24 Ocak 2013 tarihinde TBMM'de kabul edildikten sonra 31 Ocak 2013'te resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Kanunun 1. Maddesine eklenen bir hükümle sanıkların "esas hakkındaki mütalanın verilmesi üzerine sözlü savunmasını, kendisini daha iyi ifade edebileceğini beyan ettiği başka bir dilde yapabilir" cümlesiyle anadilinde savunmanın önü açılmıştır. Ancak bu durumda ihtiyaç olacak tercüman giderleri sanığa yüklenerek başka bir tartışmanın önü de açılmıştır. Kanunun tam metni için bkz. http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/01/20130131-32.htm (Erişim: 05.05. 2014)

[77] Bu dönüşümü, Cengiz Güneş "Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi" (2012) çalışmasında oldukça akıcı bir anlatımla detaylarıyla işlemiştir.

mücadelesiyle PKK ve çağdaş Kürt mücadelesinin arasında bir paralellik kurulmaktaydı. PKK'nin söylemi, çağdaş dönemde Kürt ulusal varlığını yeniden yaratabilmek için "yeni bir Med hareketi" olarak geliştirme ihtiyacını vurguluyordu" (Güneş 2012: 180). Geçmiş ve şimdi arasında kurulan direniş miti, 1980'lerdeki direniş pratikleriyle canlı kılınmaya çalışılmıştır. Özellikle Diyarbakır Cezaevi, PKK ve aktivistlerinin direniş mekanına dönüşmüş, Mazlum Doğan'ın direnişi ve 21 Mart 1982'de dört kişinin kendi bedenini ateşe vermesi (Eşref Anyık, Ferhat Kutay, Naci Öner, Mahmut Zengin) Newroz ve yeniden diriliş olarak kutsanmıştır. Yine PKK'nin üst düzey yöneticilerinden Kemal Pir, Mehmet Hayri Durmuş, Akif Yılmaz ve Ali Çiçek'in 1982 ölüm orucunda hayatını kaybetmesi direnişi doruğa çıkarmıştır (ibid., s. 183-184). Devam eden dönemlerde de benzeri direniş örnekleri sergilenerek özgürlük için kendini feda etmenin geçmişten devralınan direniş geleneğinin bir devamı olarak işlenmiştir. Bu olaylarda hayatını kaybedenler arasında Türklerin de olması, Kürt kimliğinin etnik ve kültürel bir farklılık ötesinde zulme ve baskıya başkaldırıyla iç içe, direniş halindeki bir kimlik anlamı açısından önemlidir. Ancak PKK'nin inşa etmeye çalıştığı bu kimlik, daha çok yürütülen silahlı mücadelenin fedai ve militan bir kimliği olarak sınırlı kalmış, bunun daha geniş kitlesel politik bir kimliğe dönüşmesi, 90'ların başıyla birlikte legal alanda da siyasal mücadelenin başlamasıyla gerçekleşmiş; 2000'lerle ve demokratik ulus çözüm yaklaşımıyla Kürt ve Kürtlük, direnen politik bir kimlik olmanın yanı sıra kurucu politik bir kimlik olarak "çağrılmaya" başlanmıştır.

90'lardaki legal siyaset döneminin de etkisiyle, direnişin dışında kalan, devletle ve iktidarla uzlaşan Kürtler, ya alay konusu edilmiş ya da 'caş' (sıpa/hain) tabir edilerek Kürtlükle ilişkileri sorgulanmıştır. Bu, Kürt kimliğinin politik bir kimlik olarak görüldüğünün önemli göstergelerinden biridir. Bununla birlikte farklı dönemlere ait iki aynı anekdot Kürt kimliğinin politik kurgusuna işaret etmesi bakımından da çarpıcı

örneklerdir. Birincisi, Musa Anter'in anılarında yer verdiği İsmail Beşikçi ve Ziya Gökalp karşılaştırması, diğeri ise Mardin bağımsız milletvekili ve DTK Eş Başkanı Ahmet Türk'ün BDP İstanbul Milletvekili Sırrı Süreyya Önder ve AK Parti Adıyaman Milletvekili Mehmet Metiner ile ilgili sözleri. Bu örnekler, Kürt kimliğinin etno-kültürel ve politik anlam farkını göstermesi bakımından ilginçtir.

1972 yılında Musa Anter ve İsmail Beşikçi "Cizre-Silopi Davasında" birlikte yargılanır. Yargılananlar arasında pek çok Kürt olmasına karşın en çok suçlama İsmail Beşikçi'ye yöneliktir (Anter, 1992). Anter söz alarak mahkeme heyetinden bir ricada bulunur. Ziya Gökalp bir Kürt olmasına rağmen, Türkçülüğün esaslarını, Turanı, Kızıl Elmayı yazıp Atatürk'e akıl hocalığı yaptı, Türklüğe hizmet etti. Bu, neden bir Kürt Türkler için bu kadar çalışıp didiniyor diye hiç sorgulanmadı. Şimdi de İsmail Beşikçi bir Türk olmasına rağmen Kürtlere çalışıyor. "Savcıdan ricam, gelsin bu masum hocayı bırakalım da Ziya Gökalp'le takas edelim. Gerçi Beşikçi'yi başa baş Gökalp'le değişmeyiz ama yine erkeklik bizde kalsın, kabul ederiz" (Anter 1992: 122). Buna oldukça benzer bir "takas" örneğini yıllar sonra Ahmet Türk, BDP'li Sırrı Süreyya Önder ile AK Parti'li Milletvekili ve eski bir HADEP (Halkın Demokrasi Partisi) yöneticisi olan Mehmet Metiner için dile getirmiştir. Ahmet Türk yaptığı bir açıklamada, Kürtlerin Türklerle tarih boyunca yaptığı en kârlı alışveriş Mehmet Metiner gibi bir Kürdü verip Sırrı Süreyya Önder gibi bir Türkü transfer etmek oldu demiştir[78].

Gökalp ve Beşikçi, her ikisi de sosyolog. Gökalp, yeni Türkiye'de Kürtlerin Türkleşmelerinin doğru olacağını ve de Kürt diye ayrı bir kavmin olduğunu savunmuştur (Bruinessen 2009: 129). Ancak Kürt olmasına ve Kürtlerin varlığını kabul

[78] Ahmet Türk bu sözü meclis genel kurulunda Sırrı Süreyya Önder ile Mehmet Metiner arasında yaşanan bir tartışmada söylemiştir. Türk'ün bu sözü daha sonra gazetelerde yer almış ve sosyal medyada adeta bir "atasözü" gibi kullanılarak yaygınlaşmıştır.

etmesine rağmen Gökalp, Türklük ve Türkçülük çalışmalarıyla, iktidarla kurduğu ilişkiyle ve de devlete hizmet etmesiyle "gerçek" anlamda Kürt olamamanın, diğer deyişle sadece etno-kültürel Kürt olmanın adıdır. Buna karşın ise Beşikçi Türk olmasına rağmen, Kürtler üzerine çalışmalarıyla, Kürtlerin politik mücadelesine katkılarıyla, politik direniş mücadelesiyle "gerçek" anlamda Kürt olmanın, başka deyişle politik Kürt kimliğinin bir figürüdür. Metiner ve Süreyya Önder, her ikisi de milletvekili ve siyasetçi. Metiner, Türkiye'de Kürtlerin var olduğunu, Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtlere zulüm ve haksızlık yapıldığını, Kürtlerin inkar edildiğini ve kendisinin de bir Kürt olduğunu yüksek sesle söylemekte ve hatta bir dönem Kürt partisi HADEP'te yöneticilik yaptığı bilinmektedir. Buna rağmen siyaseten Kürt siyasal mücadelesinin karşısında olması, "bölücülük" gibi devlet söylemiyle Kürt siyasetini eleştirmesi, bir dönem söylediği ve savunduğu fikirlerin tam zıttı bir konumda bulunması ve de en önemlisi devlet gücünün ve iktidarının yanında/içinde yer alması nedeniyle etno-kültürel Kürt kimliğinin taşıyıcısı olmakla birlikte Kürtleri temsil eden bir figür olarak kabul görmemektedir. Kürt olmalarına karşın iktidar partilerinde siyaset yapan başka milletvekilleri için de bu durum geçerli olmaktadır. Bu milletvekillerinin Kürtlerden, Kürt Sorunundan ve Kürtlerin kolektif hak mücadelelerinden söz etmemeleri nedeniyle Kürtleri temsil etmediği sıkça dile getirilmektedir. Sırrı Süreyya Önder ise, tam zıt bir örnek olması nedeniyle "gerçek" Kürt olmanın, politik Kürt kimliğinin bir adı olarak görülmekte ve sahiplenilmektedir. Bu açıdan baktığımızda, bir dönem İsmail Beşikçi'ye yakıştırılan Kürtler'in Ziya Gökalp'i olma sıfatını[79] daha çok Mehmet Metiner ve

[79] İsmail Beşikçi'ye bu eleştiriyi Kürt milliyetçiliği bağlamında Abdullah Öcalan avukatlarıyla 4 Ağustos 2004'te yaptığı görüşmede dile getirmiştir. Öcalan avukatlarına " Yine Kürt milliyetçiliği de ayrı bir kategoridir. Sanırım Beşikçi'nin benimle ilgili yazıları varmış. Benim duruşumun sağlam olmadığını söylüyormuş. Beşikçi'nin benim İmralı'daki duruşumu bilmesi gerekir. Duruşumu bilmeden konuşuyor. Ziya Gökalp Türk milliyetçisiydi, Beşikçi de Kürt milliyetçisi olmaya çalışıyor. Beşikçi Kürtlerin Ziya

benzeri durumdaki politik ve entelektüel figürlerin taşıdığını söylemek doğru bir benzetme olacaktır.

Hylland Eriksen'in siyasi kimlik tanımından hareketle Kürt kimliğine baktığımızda Kürtlüğün politik bir kimlik kurgusu daha iyi anlaşılmaktadır. Eriksen'e göre siyasi kimlik, ancak insanlar ortak sorunlarına ortak çözüm gerektiğini fark ettiklerinde ortaya çıkan karşılıklı bağımlılık duygusuyla gelişir (Eriksen'den akt. Westrheim 2010: 42). Bu nedenle "siyasi kimlik, kişilerin sahip olduğu bir şey değil, aktörlerin kendilerini önemli olarak tanımladıkları belirli sorunlar ve kişilerle özdeşleştirdikleri ve aynı zamanda ortak bir kimlik belirleyerek ortak bir davaya katıldıkları" bir süreçle edinilen şeydir (ibid., s. 42). Böylece Kürt kimliğinin, etno-dilsel ortaklıklara haiz bireylerin ötesinde ortak bir dava mücadelesini yürüten bireylerin etno-dilsel farklılıklarının geri planda olduğu politik bir kimlik olduğunu söyleyebiliriz.

Öcalan'ın 1999'da yakalanması sonrası Kürt kimliğinin politik bir isme dönüşümünün en önemli uğrağı yine geçmişle kurulur. Öcalan bu ilişkiyi kendi kişisel gelişim tarihiyle de birlikte anlatarak Kürtlüğü bir politik direniş kimliği olarak kurmayı sürdürür. Savunmalarında Öcalan, Kürtlerin tarihi ve kimliği nedir sorusuna bir takım cevaplar sunar (Öcalan 2004: 208-236). Burada ilginç olan, resmi devlet söyleminin uzunca dönem Kürtler için kullandığı "dağlı" kavramının, Öcalan'da da karşımıza çıkıyor olmasıdır: "Kürdistan teriminin temelinde "Kur" kelimesi yatmakta olup Sümer kökenlidir. Sümerce'de Kur, dağ demektir. Ti eki adiyeti ifade eder. Böylelikle Kürti kelimesi dağlılar, dağlı halk anlamına gelmektedir" (ibid., s. 209). Bunun yanı sıra Öcalan'a göre "dağlı" anlamı Kürtlerin atası olarak görülen Urartu, Hurri ve Komagene

---

Gökalp'i olmak istiyor" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır (Görüşme Notları, 4 Ağustos 2004. http://www.abdullah-ocalan.com/g%C3%B6r%C3%BC%C5%9Fme%20notlari/gorusme61.html).

gibi uygarlık kavramlarına da içkindir (ibid., s. 209). Öcalan da dağ metaforunu kullanır, ancak resmi tarih söyleminden önemli bir farkla: Kürtler dağlıdır fakat dağlı olmak Türklükle, geri kalmışlıkla, modernleşememekle ilişkili değil, isyan, özgürlük ve direnişle özdeş kullanılır. Dağlı olmak Öcalan'ın tarih okumasında artık, Kürtlerin her tür iktidar ve egemenliğin kurulduğu merkezlerden, kentlerden uzak durarak dağların sınırsızlığı içinde özgürlüğünü yaşamasıdır.

Öcalan'ın Kürt Tarihi okuması, milliyetçi bir Kürt Tarihi okumasından da farklılaşır. Milliyetçi tarih okumalarında geçmiş ve atalar, kahramanlık ve uygarlık öyküleriyle resmedilirken Öcalan Kürt tarihini, zafer, ihtişam, medeniyet, büyük uygarlık gibi övgü dolu bir anlatıyla sunmaz. Kürtler daha çok, kentlerden ve kentlerle birlikte ortaya çıkan her tür bozulmadan uzak kalabilmiş, merkezi uygarlıkların çevresinde kendi doğallığıyla varlığını sürdüren, otantik bir halktır. Kürtlerin tarihini, doğallığı, doğayla içiçeliği, direniş kültürü, devlet ve iktidardan uzak kalışı oluşturur.

> "Dağ, tarım ve hayvancılık Kürt halkıyla özdeştir. Kentlilik Kürd'e uzak bir kavram iken, köylülük belki de tarihte ilk defa Kürtlerin atalarının gerçekleştirdiği en temel toplumsal olgudur. Kürtler ne kadar gundi [köylü] ve göçebe ise o denli kentli olmaktan uzaktır. Komagene'nin çok iyi açıkladığı gibi yarı köy ve göçerlik Kürtlerin binlerce yıllık yerleşim ve hareket düzenidir. Kentleri ise daha çok işgalciler kurmuş veya doldurmuşlardır. Tabii bu demek değildir ki Kürtler kent kurmamış ve uygarlık sahibi olmamıştır. Urartu, Med, Mitanni devletleri başta olmak üzere, çok sayıda kent uygarlığının sahibi oldukları da bilinmektedir. Ortaçağda da yaygın kent ve eyalet hükümetleri kurmuşlardır. Fakat kurulan devlet ve hükümetler uzun

süreli olmadıkları için, kentler daha çok işgalci güçlerin karargahını ve çevre toplumunu teşkil etmiştir" (Öcalan 2004: 210).

Kürtler devlet ve uygarlık kurmuş fakat uzun ömürlü olmamış, tüm İran uygarlıklarında rolü ikincil önemde olmuş, uygarlık ve kentler iç içe gelişirken Kürtler bu gelişmelerin dışında kendi feodal toplumsal yapısını sürdürmüş, kısaca Kürtler tüm tarihsel dönem boyunca iktidara bulaşmadan kendi bağımsız gelişmesini sürdürüp kendi yolunu çizmeye çalışmıştır. Gelişen uygarlıklar, Kürtleri ve Kürdistan'ı sürekli kendi içine katmak istemiş fakat Kürtler buna direnmiş, bu nedenle Kürtler ve Kürdistan egemenlik kurmaya çalışan güçlerin sürekli savaş, işgal ve sömürge alanı olmuştur. Kürtlerin bugün de devam etmekte olan özelliğini ilk çağlardan beri oluşan işgallere karşı direniş ve dağların sert tabiatı oluşturur: "Kürtlerin soy asaletleri ilkçağ kaynaklıdır. Dağların sert tabiatı, sürekli ve acımasız işgallere karşı direniş, uzun tarihi geçmiş bu asaletin oluşumunda temel rol oynamıştır" (ibid., s. 211). Bunun yanı sıra Zerdüştlük dini de hem pozitif değerleriyle hem de direniş özüyle Kürtler üzerinde belirleyici etkiye sahip olmuştur. Zerdüştlük tarıma dayanan, hayvan sevgisiyle dolu, kadın erkek eşitliğine dayalı, özgür ahlaklı bir öğreti olarak Kürtlerin zihniyetinde belirleyici bir unsur olarak görülmektedir. Bu zihniyet örneğin 18. yy'da Arap aşiretlerine karşı yürütülen direnişte de kendini göstermiştir. İslamiyet döneminde Zerdüştlük Kürtler için bir tür kültürel direniş anlamı taşımıştır. "İslamiyet ortamında Zerdüştlük bir nevi kültür direnişçiliğidir. Kürt kültürünün yabancılaşmaya karşı soylu direnişidir…Kürt Aleviliği de Zerdüştlükten sonra en güçlü Kürt kültür direnişçiliğidir" (ibid., s. 213).

İslamiyet sonrası dönemde Kürtler arasında gelişen sınıfsal grupların devletçi güçlerle işbirliği yapması, Kürtlerin direniş tarihiyle olan bağını zayıflatmıştır. Sınıfsal tabakalaşma Kürt toplumunun zihniyetinde "karşı devrim" niteliğinde önemli bir

dönüşüm yaratmış, Zerdüştlüğün kalıntıları dahi silinmiştir. Bunlar arasında en görünür gruplar, Güney Kürdistan'daki (Irak) Sünni İslamla büyüyen feodal-tüccar kesimlerdir (ibid., s. 213). Kürtlerde feodal sınıflaşma geliştikçe, özgür yaşamlarında gerileme olmuş ve zihinsel yabancılaşma artmıştır. Yetişen birçok İslam âlimi bile devletle kurulan işbirliği nedeniyle kalıcı etki bırakamamıştır: "Sultan övücülüğü, devlet işbirlikçiliğinin en ilginç tipi İdris-i Bitlisi bunların başında gelmektedir (ibid., s. 214). Kürtler arasında ayrıcalık peşinde koşan bu gruplar, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de devletle işbirliğini sürdürerek kendi grup ve feodal çıkarlarını koruma yoluna gitmişlerdir. Kendi çıkarlarının tehlikeye düşme ihtimali karşısında egemen güçlerle çatışmayı da göze alarak tüm Kürtleri seferber edebilmişlerdir ki bunun somut örneği 1920'lerde isyanlara başvuran işbirlikçi feodal üst tabakadır (ibid., s. 215). Cumhuriyeti yanlış yorumlamaları nedeniyle ve kendi sınıfsal çıkarlarını korumak için başvurulan isyanlar, Cumhuriyet elitlerinin politika değiştirmelerine (kuvvetle muhtemeldir ki Öcalan burada, yukarıda da belirttiğimiz gibi 1919-1923 arası dönemde Kürtlerin kavmi hukuklarının tanınması anlayışını düşünmektedir) yol açmıştır. Bu ise Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtlerin inkarını, geri bıraktırılmışlığını, baskıcı asimilasyonu ve sistemden tümüyle dışlanmaları politikalarına zemin hazırlamıştır (ibid., s. 215).

Öcalan'ın kendi kişisel tarihinden bir direniş, yeniden toplumsallaşma ve kendi gerçeğini arama olarak verdiği örnekler, geleneksel direnişçi Kürt tarih anlatısını da tamamlar niteliktedir. Anne babayla yaşadığı sorunlar ve aile kurumunun reddedilmesi; din derslerinde öğrenilen dualarla Köy imamının gözdesi olmak ve fakat İmamın tanrısına inanmamak; Türkçe okula gitmek fakat Kürt kimliğinden vazgeçememek;

kadına duyulan ilgi ama burjuva kadın tipini reddetmek ve evlenmemek[80]; üniversite yıllarında kente, kentliliğe ve pozitivist bilime karşı reddiye, bilimsel sosyalizmle tanıştıktan sonra kapitalizme reddiye ve PKK'nin kuruluşuyla devlete karşı direniş (Öcalan 2004: 5-6; 2012: 466-469). Öcalan, kendi direniş tarihini şöyle özetler: "1950-1960 yıllarını aile toplumculuğunu reddetme, 1960-1970 yıllarını geleneksel toplumu benimsememe, 1970-1980 yıllarını ise modern toplumu benimsememe süreci olarak değerlendirebilirim" (Öcalan 2012: 468). Ve son "büyük direniş", İmralı Cezaevi yılları. Öcalan, yakalanmasına rağmen yaşamanın bir direniş olacağını 16 Mart 2001'de avukatlarına şöyle ifade etmiştir: "Uçakta, iki saat bile yaşamak istemiyordum. Ama baktım binlerce insan ölecek. Kendime küfür ede ede yaşadım. Çocuklar için, halk için, sizin için yaşadım. Yaşama konusunda talih midir şans mıdır bilemem, vicdanım beni zorlaya zorlaya kabul ettim" (Kapmaz 2011: 12). Ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası koşulları, hukukla, hukuk dışına itilmesi, kimi zaman istisna kurallarının uygulanması gibi nedenlerle Öcalan'ın İmralı Cezaevi'nde Kürt Sorununun çözümü için gösterdiği çaba, gerek örgüt gerekse pek çok Kürt için yeni bir "direniş miti" olmuştur. Öcalan da kendi mücadelesini bir direniş olarak görmekte ve kendinden hareketle gerçek Kürdü dil ve etnik özelliklerin ötesinde varlık ve özgürlük uğruna savaşan kişi olarak tanımlamıştır: "Ahlaklı ve onurlu bir Kürt için yaşam, kesinlikle günün yirmi dört saatinde varlık ve özgürlük savaşçısı olmakla mümkündür" (Öcalan 2012: 568).

[80] Öcalan, evlenmeye karşı olduğunu ve burjuva kadın tipini reddettiğini söylüyor olsa da Kesire Yıldırım ile 1978'de Ankara'da resmi bir nikah yapmıştır (Yücel 2014: 240). Öcalan, İmralı Duruşmalarında da prensitpte bir evlilik olduğunu ve fakat bekar olduğunu, "hakimin boşandınız mı?" sorusuna ise "hayır, öyle bir evlilik" cevabını vermiştir (Tekin 2009:101). Öcalan'ın medeni durumuyla ilgili zaman içerisinde çeşitli spekülasyonlar yapılmış ve Kesire Yıldırım'dan boşandığı yönünde haberler yapılmıştır. Ancak ne Öcalan'ın ne de Kesire Yıldırım'ın boşanma davası açtığına dair herhangi bir belge ortada yoktur.

Kürtlüğün ento-kültürel objektif kriterlerle ayırt edilir bir kimlik olmasının ötesinde politik bir direniş kimliği olduğu Öcalan'ın bu tarih anlatısında da net görülmektedir. Ancak 80'lerden farklı olarak direnişin tarihi Medlerden daha çok Sümerlere kaymıştır ve direnerek kurtuluşu tamamlayan Kürt ise artık kurucu politik bir özne olarak çağrılmaktadır. Öcalan'a göre 2005 yılları ve sonrası Kürtlerin doğuş ve oluş yıllarını geride bıraktığı kalıcı bir varlık haline dönüşüp, kendini özgürce ifade edebildiği, kendi yaşamını kurabildiği, özgür kimliğiyle kendini koruduğu ve büyüttüğü bir dönemdir (Öcalan 2012: 387-388). Bu son dönemde Kürt halkı, sadece kendi ulusal sorununu çözmekle kalmayacak Öcalan'a göre hem Ortadoğu hem de tüm insanlık için büyük bir anlama sahip bir çıkış gerçekleştirecektir. Bu, Kürt halkının ulus devlet talebinden vazgeçerek, "kapitalist statüye, tekellere ve sanayi dünyasına" katılmadığı, "sınıfsız, devletsiz, ekolojik kent, kârsız ekonomi ve demokratik toplum" biçimindeki demokratik modernite çıkışıdır (ibid., s. 403). Artık Kürtlere düşen görev, sadece direnmek değil demokratik özerkliğin kuruluşuna öncülük etmek ve bunu kademe kademe Türkiye'nin her tarafına yaymaktır (Öcalan 2010: 11). Bu aynı zamanda Kürt Sorununda gelinen üçüncü ve son aşamadır.

Öcalan'a göre PKK'nin doğuşundan demokratik ulus çözüm dönemine kadar gelinen süreçte, Kürt Sorununda üç önemli değişim evresinden geçilmiştir (Öcalan, 2012). 1973-1979 arası birinci evrede Cumhuriyet tarihi boyunca kimliği, dili, kültürü ve vatanıyla asimilasyona uğratılmış, yok sayılmış Kürtlük gerçeği canlanır ve PKK'nin doğuşu ile birlikte bu hakikat politik alanda ifade edilir. 1980-2005 arası dönemde Kürtlerin nesne ve özne olma konumu yer değiştirir. Bilinçlenen, örgütlenen, savaşan Kürtler nesne olmaktan kurtulur ve özneleşen Kürt toplumuna dönüşür. 2005 ve sonrası yıllar ise Kürtlerin doğuş ve oluş yıllarını geride bıraktığı, kalıcı varlık haline dönüştüğü, kendini özgürce ifade edebildiği, kendi farklılığıyla yaşamını kurabildiği,

özgür kimliğiyle kendini koruduğu, büyüttüğü ve farklılaştığı bir dönemdir (ibid. s.387-388). Birinci evrede daha çok düşünsel ve zihinsel olarak tasarlanan, planlanan bir Kürt ulusal kimliği arayışı baskındır. Ve bu arayış Öcalan'a göre PKK ve kadroları tarafından yapılmıştır. İkinci evrede Kürt ulusal kimliği küçük bir grubun zihinsel olarak tasarlamasından çıkıp sayıları milyonlara ulaşan bir kitleselleşmeye ve halk olmaya dönüşmüştür. Üçüncü evrede ise önce zihinlerde olgunlaşan ve daha sonra halk olarak bir bedene kavuşan Kürtlüğün, bedende gelişen farklı organların kalıcılaşmasına ilişkin dönüşüm yaşanmaktadır (ibid., s.387-388). Bu dönüşümün en önemli toplumsal özneleri ise, tarihsel devrimci özne olarak kabul edilen işçi, köylü ya da kent burjuvazisi kategorileri değil kadın ve gençlik olacaktır ki, aşağıda bu öznelere değinilecektir.

4.1.2. Demokratik Özerklikte Kadının Kurucu Rolü ve Kürt Kadın Hareketi

Hatırlanırsa demokratik özerklikte kadın sorununa yaklaşımı daha önceki bölümlerde ("toplumsal cinsiyet" ve "cinsiyet özgürlüğü" başlıkları) ele almıştık. Şimdi burada, Kürt kadının 80'ler sonu ve 90'larla başlayan özne olma konumu ve 2000'lerin ortasından sonra ise kurucu özneye dönüşümü irdelenecektir. Bu elbette, Kürt toplumunda kadın kimliğinin nasıl oluştuğu sorusuna cevaplar veren bir analiz olmayacaktır. Burada daha çok politik mücadelede Kürt kadının önüne koyduğu değişim dönüşüm hedeflerinin neler olduğu ve bunları hangi ölçülerde başarabildiği ve de demokratik özerklik temelinde toplumun yeniden inşasında oynadığı kurucu rol tartışılacaktır. Bu açıdan feminist bir yaklaşımla Kürt kadını üzerine bir tartışma olmayacaktır.

Böyle bir tartışma için ve bizim de burada sık sık referans vereceğimiz Handan Çağlayan'ın (2013) doktora tezinden kitaplaştırdığı "Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar" başlıklı çalışma önemli bir kaynaktır. Kürt kadın kimliğinin inşasını feminist bir perspektiften ele alan bu çalışmanın önemi ve değeri teslim edilmelidir. Ancak bununla birlikte bu çalışmanın iki önemli konuyu gözetmediği kanaatindeyiz. Birincisi, Çağlayan'ın Kürt siyasal hareketinin/milliyetçiliğinin doğuşunu Marksist sınıf perspektifiyle açıklamasından doğan eksikliktir. Çağlayan'a göre Türkiye'de gelişen kapitalist modernleşmenin yarattığı etkiler, Kürt toplumunda aristokrasi ve sınıfların oluşmasına yol açarak kente göçü, işsizliği, gençlerdeki gelecek arayışını ve üniversite okuma ihtiyacını açığa çıkarır (Çağlayan 2013: 90). Kentlere göç eden Kürt elitler ise, Kürt milliyetçiliğini yaratır (ibid). Bu yaklaşımın bize göre gözetmediği nokta şudur: Türkiye'nin tek yönlü modernleşmesi, tarım ve sanayideki kapitalist işletmelerin ya da sermayenin eliyle değil, çok açık bir biçimde askeri seçkinci devlet kadrolarının eliyle yürümüştür. Bu açıdan Kürt sorununu ve gelişen Kürt siyasal hareketini doğuran

tarımda ve üretimdeki kapitalistler/komprodorlar değil, bizzat ulus devlet ve bunun topluma dayatmış olduğu tek yönlü modernleşme politikalarıdır. Bir bakıma Hardt ve Negri'nin belirttiği, modernitenin bir iktidar ilişkisi olmasına ve tahakkümcü yüzüne karşılık Kürtlerin direniş göstermeleridir. Bu nedenle Kürt sorunu daha az kapitalistleşmeyle ilgiliyken daha çok kapitalist modernitenin ulus devlet sacayağı ve bunun kurmaya çalıştığı demos-etnos özdeşliğiyle ilgilidir.

Çağlayan'ın gözetmediği ikinci konu ise buna bağlı gelişen asimilasyon politikalarının da tersten bir kimlik inşa süreci olduğuna değinmemesi ve bu anlamda Kürt kadınlarının politik aktöre dönüşümünde ve kendi kadın kimliğini kurmalarındaki etkilerini atlamasıdır. Benzer bir eleştiriyi Nazan Üstündağ da (2007) bir değerlendirme yazısında dile getirmektedir. Üstündağ'a göre "Kürt kadın kimliği çok uzun bir dönemden beri mücadele ve mağduriyet içinde, son derece ağır siyasal ve ekonomik koşullarda oluşuyor. Bu bağlamda da Kürt kültürünün dayattığı tekil ve siyasal ve ekonomik sömürü süreçlerinden bağımsız bir kadınlıktan bahsetmek haliyle hiç bir zaman için mümkün değil"dir (Üstündağ, 2007). Çağlayan, çalışmasında Kürt kadın kimliğinin daha çok Kürt siyasal hareketi tarafından nasıl kurulduğuna odaklanmıştır. Buna göre kadınlar her ne kadar kurgulanan geleneksel kadın kimliğine karşı direnç göstermiş ve siyasal hareketin kadına bakışını değiştirmiş olsa da Kürt kadınının kamusal alanda var olması son kertede Çağlayan'a göre Kürt hareketinin kurgulamış olduğu kadın kimliğini kabul etmesiyle mümkün olmuştur. Çağlayan'a göre bu ise neticede "cinsiyetsiz" bir kadın kimliğine yol açmıştır (ibid., s.112).

Buna karşın Çağlayan, Kürt kadınlarının asimilasyon politikalarına karşı bir direniş biçimi olarak kendi kimliklerini nasıl kurduklarına bu bahiste hiç değinmemiştir. Örneğin, şayet Kürt kadının kamusal alanda cinsiyetsiz bir kimlikle var olduğu doğruysa, bunda savaş ve çatışmaların bir gerçek hikayesi olarak kadınların yaşamış

olduğu cinsel şiddet olaylarının, kadınların biyolojik cinsiyet kimliğini öne çıkarmamasında nasıl bir etkiye sahip olduğu sorusu tartışılmamıştır. Belki de bu nedenle kadınlara uygulanan anket formunda Çağlayan, ne kadınların herhangi bir cinsel şiddet yaşayıp yaşamadığı sorusuna ne de bunun kadınlık kimliği üzerinde nasıl etkiler yarattığına dair bir soruya yer vermemiştir.

Bu eleştiriyi geçtikten sonra tekrar konumuza dönersek: Gerek silahlı mücadele içinde ve gerekse legal siyaset alanında yer almaya başladıktan sonra Kürt kadınlarının önünde duran, çözülmesi, mücadele edilmesi gerekli bir sorunlar yelpazesinden söz etmek gerekir. Bize göre bunlar arasında öne çıkanları şöyle sıralayabiliriz: savaş karşıtlığı ve barış mücadelesi, bağımsız örgütlenme arayışı, ulusal kurtuluş ile kadın kurtuluşu arasındaki çelişki, ulusal taleplerle kadın taleplerini birleştirmek, ayrı bir kadın kurtuluş ideolojisi yaratmak, yapısal ve fiziksel her tür şiddete karşı kampanyalar yürütmek, kadınlar arası destek ve dayanışma ağları geliştirmek, yerel ve parlamento siyasetine kadınların aktif katılımını desteklemek ve son olarak demokratik özerklikle birlikte cinsiyet özgürlükçü bir toplumun inşasında toplumsal ve siyasal dönüşümleri yaratarak kadına yönelik, meclis, kooperatif, destek ve dayanışma evleri, sığınma evleri gibi kadın kurumlarını oluşturmak.

Günümüzde gerek sokakta aktivist olarak gerekse parlamento ve yerel yönetimlerde "seçilmiş" olarak Kürt kadının rolü, etkisi ve önemi görmezden gelinemez bir boyuttadır. Serpil Sancar'ın da belirttiği gibi bir zamanlar Kürt kadın örgütlerinin yokluğu ile bilinen Kürt coğrafyasında çok sayıda ciddi ve güçlü kadın örgütleri ortaya çıkmıştır (Sancar 2011: 75). Kürt siyasal hareketi içinde Kürt kadının gerek silahlı mücadelede gerekse legal siyaset içerisinde görünür olmaya başlamasıyla gelişen bu durum, 80'ler sonu ve 90'lar başıyla ivme kazanır. Silahlı çatışmaların yoğunlaştığı bir dönemde PKK'nin kitleselleşme arayışlarıyla birlikte 90'ların başlarında Kürt kadınlar

da ulusal kurtuluş mücadelesi saflarında ve "hareketin cinsiyet kompozisyonunu etkileyecek düzeyde" yer almaya başlar (Çağlayan 2012: 101). Kadınlar bir yandan silahlı mücadele alanlarına katılırken diğer yandan ise sokak ve legal siyaset alanında görünür olur. Kadınların görünür ve aktif katılımcı olmaya başlamasında gerek ailede gerekse toplumda içine doğmuş olunan politik atmosferin etkisi oldukça büyüktür. Bir şekilde hemen her ailede sosyalizm ve ulusal kurtuluş mücadelesine katılmış bireylerin bulunması kadınları da bir yandan ulusal kurtuluş mücadelesine destek vermeye iter. Bununla birlikte yaşanan ölümler, tutuklamalar ve hukuk dışı devlet faaliyetleri nedeniyle doğan acılara karşı savaşa ve şiddete karşı kadınlar barış aktivisti olarak da harekete geçer (Aktaş 2012: 267; Ayna 2010: 139-140). Daha çok barış taleplerinin ve şiddet karşıtlığının ön planda olduğu bu dönem, kadınların ne silahlı mücadele saflarında ne de legal siyasal alanda henüz kadın özgürleşme taleplerini, bağımsız örgütlenme isteklerini oluşturmadığı ve fakat nüveler halinde olsa da oluşmaya başladığı bir dönemdir. Bu dönemin politik atmosferini 90'lı yıllarda Adana'da öğrenci olan ve legal siyasal alanda kadın çalışmaları yürütmüş olan BDP Diyarbakır Milletvekili Emine Ayna bir röportajında şöyle dile getirmiştir. "O dönem legal alanda HEP (Halkın Emek Partisi) kuruldu ve kapatıldı, DEP kuruldu sonra…Bunların hepsi peş peşe ve kısa süreçlerde gelişen olaylardı. O dönemde çok ilginçtir ama benim çalışma yürüttüğüm alan kadın alanı oldu. Çünkü aynı dönemde bir yandan cenazeler geliyordu, bir yandan kadınlar bir şeyler yapmak istiyordu. Çocuklarının, kardeşlerinin ve eşlerinin ölümlerini durdurmak için ne yapacaklarını bilmiyorlardı" (Ayna 2010: 139-140). Bu bilmeme veya arayış hali, savaşın nasıl bitirileceği ve ölümlerin nasıl durdurulacağı sorusu, kadınların bağımsız örgütlenme ihtiyacının da kaynağı olur (ibid., s. 140; Aktaş 2012: 274). Ancak her şeye karşın HEP ve DEP döneminde özgün bir kadın örgütlülüğü ortaya çıkmaz (Aktaş 2012: 275).

İlerleyen yıllarda barış aktivistleri olarak Kürt kadınlarının politik mücadelesinde iki somut örnek ön plana çıkacaktır. Birincisi "Cumartesi Anneleri" örneği ve diğeri ise "Barış Anneleri" örneğidir. Cumartesi Anneleri, göz altına alındıktan sonra cesedi bulunan Hasan Ocak'ın[81] ailesinin 27 Mayıs 1995'te İstanbul'da Taksim meydanındaki oturma eylemiyle başlar. Bu eylem daha sonra benzer akıbete uğramış kayıp yakınlarının katılım ve desteğiyle genişler. Her hafta cumartesi günleri İstanbul Galatasaray Lisesi önünde, gözaltında kaybedilmiş kişilerin akıbetinin sorgulandığı ve resimleriyle tanıtıldığı oturma eylemi düzenli bir buluşmaya ve bir sivil itaatsizlik eylemine dönüşür. Cumartesi Anneleri, Arjantin'de 1974'teki Askeri Cunta döneminde çocukları kaybedilen ve "Palaza Del Mayo" meydanında toplanan kayıp yakınlarından esinlenir. Cumartesi Annelerinin amacı, benzer biçimde Türkiye'de 1980 Askeri Darbesi sonrası ve özellikle 1990'lı yıllardaki savaş ve OHAL döneminde gözaltında veya güvenlik güçleri tarafından alıkonulduktan sonra bir daha haber alınamayan kişilerin akıbetlerini sorgulamaktır. Aslında kaybedilen kişilerin bir biçimde güvenlik güçlerince öldürülmüş olduğu ve asla bulunamayacağı kayıp yakınları tarafından biliniyor olmakla birlikte buradaki asıl amaç, devlete bu cinayetleri itiraf ettirebilmek,

[81] Hasan Ocak, 15 Mayıs 1965 Tunceli doğumlu Kürt ve Alevi bir gençti. İstanbul'da Kürt ve Alevi nüfusun yoğun yaşadığı Gazi Mahallesinde yaşıyordu. Ocak'ın kaybolması, "Gazi Mahallesi Olayları" olarak bilinen silahlı saldırılardan (12 Mart 1995) hemen sonrasında gerçekleşti. En son 21 Mart 1995'te ailesiyle yaptığı telefon konuşmasından sonra Hasan Ocak'tan bir daha haber alınamadı. Gözaltında olduğu tahminiyle ailesinin ilgili kurumlara yaptığı başvurular sonuçsuz kaldı. Ocak'ın cesedi kaybolmasından 5 gün sonra, 26 Martta İstanbul'un Beykoz ilçesine bağlı Buzhane Dedeler Köyü mevkiinde köylüler tarafından bulundu. Yapılan otopsi incelemesinde, Ocak'ın bir ip ya da sicimle boğularak öldürüldüğü tespit edilmişti ve fakat tanınmaması için yüzünün parçalanmış ve vücudunda ağır işkence izleri oluşmuştu. Ailesi 58 gün boyunca yaptığı aramalarda Ocak'ın nerede olduğunu bulamamış, ancak 15 Mayıs 1995'te Adli Tıp Kurumu raporlarında Ocak'ı tespit etmiş ve kimsesizler mezarlığına gömülmüş olduğunu öğrenmiştir. http://www.bianet.org/bianet/toplum/128130-hasan-ocak-kimdir (13.05.2014).

en azından cenazelerin nereye gömülü olduğunu öğrenebilmek, faillerin açığa çıkarılıp yargılanmalarını sağlamaktır. Bunun yanı sıra Cumartesi Annelerinin talepleri arasında şu konular da yer almaktadır: Devlet arşivindeki kayıp kayıtlarının açıklanması, Türk Ceza Kanununda faili meçhul cinayetlerin "insanlığa karşı işlenmiş suçlar" kapsamına alınarak bu cinayetlere ilişkin "zaman aşımı" kuralının işletilmemesi için gerekli düzenlemelerin yapılması ve son olarak ise Türkiye'nin Birleşmiş Milletlerin 1992 tarihli genel kurulda kabul ettiği "Kişilerin Gözaltında Kayıptan Korunmalarıyla İlgili Uluslararası Sözleşmesini" imzalaması.

Bir diğer örnek ise "Barış Anneleri" grubudur. Bu grup ise çoğunlukla eşi ya da çocukları silahlı mücadele saflarına katılmış, cezaevinde bulunan ya da çatışmalarda yakınlarını kaybetmiş kadınlardan oluşmakta ve ilk kez 1999'da İstanbul'da ve 2001 yılında ise Diyarbakır'da bir araya gelmiştir (Aktaş 2012: 299; Tatort Kurdistan 2012: 44). Barışın sembolü olarak beyaz renkte geleneksel bir tülbentle görünen bu kadınların çoğunluğu, yaşlı sayılabilecek ileri yaştadırlar. Barış Annelerinin taşıdığı beyaz tülbentin sembolik bir anlamı bulunmaktadır. Buna göre Kürt geleneklerinde eğer bir anne bir kavga esnasında araya girip başındaki beyaz tülbenti yere atarsa taraflar kavgayı bitirmek zorundadır (Orhan 2009: 100). Barış Annelerinin öncelikli amacı, uzunca süre Kürt coğrafyasında devam eden çatışmaları sonlandırabilmek, askeri operasyonların önüne geçebilmek ve şiddete başvurmadan Kürt Sorununun siyasal çözümü için mücadele yürütmektir. Barış Anneleri, cezaevlerinde yaşanan insan hakları ihlallerine karşı cezaevleri önünde tutuklu yakınlarıyla birlikte yaptıkları eylemlerle önce sesini duyurmuştur. Bununla birlikte Ankara ve İstanbul gibi büyük kentlerde yaptıkları eylemlerle de kendilerinden söz ettirmeyi başarmışlardır. 2004 yılında Genel Kurmay Başkan'ı Hilmi Özkök'e gerilla ve asker cenaze görüntülerinin olduğu bir CD'yi vermek için Ankara'ya geldiler ve fakat Özkök ile görüşmelerine izin verilmedi. Ancak

yanlarında getirdikleri Kürtçe ve Türkçe hazırladıkları CD'yi Genelkurmay Başkanlığı'na yine de teslim ettiler[82]. 2011 yılında 8 askeri ile 1 korucunun hayatını kaybettiği Hakkari'nin Çukurca yakınındaki bölgeye 'beyaz tülbent bırakma' eylemi[83]; 2010'da Ankara Abdi İpekçi Park'ında yaptıkları üç gün süren oturma eylemi[84], Barış Anneleri'nin yaptığı eylemler arasındadır. Bunun yanı sıra Barış Annelerinin kamuoyunda en çok dikkat çeken performansları Silopi'deki Habur sınır hattında gerçekleştirdikleri savaşa karşı canlı kalkan eylemleridir[85]. Bu eylemlerle, PKK'li gerilla güçlerine karşı ordu güçlerinin hava ve kara operasyonları engellenmeye çalışılırken diğer yandan gerilla güçlerinin de ordu güçleriyle karşılaşmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Barış Anneleri'nin son dönemlerde yapmış olduğu eylem, 21 Mart 2013 tarihinde başlayan süresiz ateşkes dönemi sonrası sınır bölgelerine ve stratejik askeri noktalara devletin inşa etmek istediği "kalekol" olarak tabir edilen güçlendirilmiş askeri üslerin yapım çalışmalarının yerel halkla birlikte önüne geçmek ve bu çalışmaları durdurabilmektir. Barış Anneleri grubunun talepleri arasında şunlar bulunmaktadır. Tüm askeri operasyonların durdurulması; anadilinde eğitim hakkının garanti altına alınması ve uygulanması; tüm politik tutuklular ve dağlardaki gerilla birlikleri için genel af; köy koruculuğunun lağvedilmesi; köye dönüşlerin sağlanması;

[82] Milliyet (2004), "Sürpriz Ziyaretçiler", http://www.milliyet.com.tr/surpriz-ziyaretciler/guncel/haberdetayarsiv/31.12.2004/250927/default.htm (Erişim: 21.10.2104)

[83] Radikal (2011), "Barış Annelerinden beyaz tülbent", http://www.radikal.com.tr/turkiye/baris_annelerinden_beyaz_tulbent-1060828 (Erişim: 21.10.2014).

[84] Radikal (2010), "Barış Anneleri Ankara'da muhatap bulamadı", http://www.radikal.com.tr/turkiye/baris_anneleri_ankarada_muhatap_bulamadi-996241 (Erişim: 21.10.2014).

[85] Habertürk (2011), "BDP'li canlı kalkanlar Habur'a yürüdü" http://www.haberturk.com/gundem/haber/664194-bdpli-canli-kalkanlar-habura-yurudu (Erişim: 21.10.2014).

işkence, tecavüz ve cinayetlerle hukuki olarak hesaplaşma, gözaltında kayıpların aydınlatılması (Tatortkurdistan 2012: 45).

Savaş ve şiddete karşı barış arayışı, ölümlerin ve faili meçhul kayıpları sonlandırma arayışı Kürt kadın hareketinin 90'ların başından günümüze kadar taşıdığı en önemli politik mücadele hatlarından biridir. Öyle ki bu, 2010 sonrası görülen "KCK Davası" kadın savunmalarında da bariz bir biçimde dile getirilmiştir. Kadınlara özgü bir çatı örgütlenmesi olarak "Demokratik Özgür Kadın Hareketi" (DÖKH) kadın tutukluları, bir araya geliş amaçlarının temelinde Ortadoğu'nun savaş ve şiddet koşulları altında bir "barış köprüsü" oluşturmak olduğunu belirtmişlerdir (Aktaş 2012: 265). Bu anlamda DÖKH kendi varlığını, 19. yy'da sömürgeciliğe karşı ulusal ve kadın özgürlüğü için mücadele yürütmüş olan Mısır'lı kadınların mücadelesine; 1990 başlarında Filistin'deki işgale karşı İsrailli kadınların başlattıkları barış mücadelesine benzetmektedirler (ibid., s.266).

Legal siyasal alana kadınların katılımıyla birlikte başlayan mücadele sadece barış talebi ve savaş karşıtlığı ile sınırlı kalmamıştır. Bunların yanı sıra kadınların önünde duran aşması gereken konulardan bir tanesi de ulusal kurtuluş ile kadın kurtuluşunun nasıl bağdaştırılacağıdır. Bu sorunun çözülmesiyle birlikte kadınlar, ulusal soruna ilişkin genel taleplerin yanı sıra kadınların toplumsal alanda yaşadığı patriyarkadan doğan sorunlarını da bir mücadele konusu haline getirerek bir kadın kurtuluş ideolojisini geliştirebilecek ve bağımsız kadın örgütlenmelerini oluşturabilecektir.

Emine Ayna'nın da belirttiği gibi, bir ulusal mücadele içinde ayrı bir kadın özgürlüğü mücadelesi yürütmenin güçlüğü, ulusal mücadelenin doğası gereği toplumun tüm kesimlerini içinde barındırmasından kaynaklıdır (Ayna, 2010). Sınıfsal, cinsiyet, mesleki vb. açılardan bir kitlesel bütünsellik karakteri taşıyan bir ulusal mücadelede, herhangi bir grubun değil bir bütün olarak "ulusun" kurtuluşu asıl amaçtır. Oysa bu

bütün içinde kadın eşitsiz ve bastırılmış toplumsal konumuyla bulunmaktadır, dolayısıyla ulusun kurtuluşu her zaman kadının kurtuluşunu beraberinde getirmez (ibid.). Dolayısıyla bu, aşılması gereken bir sorun olarak kadınların önünde durur. Bunun için Kürt kadın hareketinin bulmuş olduğu çözüm, kadın-erkek eşitsizliğini, kadını erkeğin mevcut toplumsal konumuyla eşitlemekten öte kadın ve erkeğin mevcut konumlarının değiştirilip her ikisini birlikte dönüştüren bir çözüm anlayışı olmuştur. "Biz eşitlik kavramını 'bugün erkek hangi konumdaysa biz de o konumda olalım' olarak algılamıyoruz. Biz erkeği de değiştirmeyi algılıyoruz" (Ayna 2010: 143).

Zaten erkek de "kirlenmiş", özgürlüğü elinden alınmış olduğundan, kadını erkeğin mevcut konumunda eşitlemek bir kurtuluş değildir, bu nedenle kadın kurtuluşu erkeğin kurtuluşunu da hedeflemelidir. Dolayısıyla ulusal kurtuluşun, kadın ve erkeğin verili toplumsal rollerini sabitleyerek değil bunları değiştirip dönüştürerek başka bir toplumsallık içinde eşitleyen bir mücadele olarak görülmesi gerekli olmuştur. Bu bakış açısının ulusal mücadele içinde ve yanı başında, kadına dönük şiddet, geleneksel toplumsal cinsiyet roller gibi konuları sorunsallaştırmayı ve de bunlara karşı mücadeleyi mümkün kıldığını söyleyebiliriz. Çağlayan'ın da belirlediği üzere, PKK'nin de kadınların mücadeleye aktif katılımını sağlamak açısından daha 1986'dan itibaren geleneksel yapılara yapmış olduğu eleştiriler, aile ve kadın sorunu çözümlemeleri de bir bakıma kadınların toplumsal kurtuluş arayışlarıyla örtüşmüştür.

Her ne kadar Çağlayan, PKK'nin ya da legal kurumların kurguladığı kadın kimliğini kadınların kabul etmek durumunda kaldığını belirtse de bunun tam tersi olarak devam eden yıllarda kadın ve aile sorununa ilişkin politik ve teorik çözümlemelerin, bakış açılarının, peyderpey değişmesinde kadınların mücadele, talep, beklenti ve çözümlemelerinin daha etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu, Kürt kadınını/hareketini özne olarak gören bakış açısının bir gereği olarak da böyledir. Zira Alain Touraine'in yerinde

tanımıyla özne, kendi sisteminin bir bileşenine indirgeyen güçlerden, kurallardan ve normlardan bir kaçıştır (Touraine 2006: 145). Bu norm, kural ve güçleri etkileyip dönüştürdüğünüz ölçüde bir özne olma konumundan söz edilebilir. Dolayısıyla Kürt siyasal hareketindeki kadınların birer özne olduğunu söylemek onları özne olarak kavramsallaştırmayla, inşa edilen, kurgulanan kimliklerin taşıyıcısı (nesnesi) olarak gören bir bakış açısıyla değil, tersine bu kurguları nasıl bozup dönüştürdüğüne, kendi tarihlerinin iradi inşacıları olduğuna dair metodolojik bir bakış açısıyla mümkündür. Cinsiyetler arası eşitsizlik, kadına yönelik şiddet ve ayrımcılık bağlamında demokratik özerkliğin bir kadın projesi olduğu ve bu projede Kürt hareketi içindeki erkeğe ve eril zihniyete karşı mücadelenin Kürt kadınlarının en önemli görevi olduğunun sıkça dile getirilmesi, bunun en açık örneklerinden biridir (Tuncel, 2011).

Bu çerçevede Kürt kadın hareketinin 90'lar boyunca politik mücadele gündemini ulusal taleplerin yanı sıra toplumsal alandaki cinsiyetçi uygulamaların sorunsallaştırılması, bunlara karşı bir kadın mücadelesi geliştirmek olmuştur. Bunların başında ise öncelikli olarak dinsel ve feodal yapıların güçlü olmasına bağlı topluma yerleşik geleneksel namus anlayışına karşı mücadele etmek gelir. Bunu kadına yönelik şiddetle mücadele, şiddete uğramış kadınlarla dayanışma, özellikle tutuklu yakını kadınları hukuki ve ekonomik olarak destekleme, cinsiyetçi uygulamalara karşı kampanyalar izlemiştir.

Daha önce Kürt kimliği bahsinde de belirttiğimiz gibi ulusal kurtuluş mücadelesinin siyasal tasavvurunda yeni bir toplumun yaratılması, öncelikle yeni bireyin yaratılması ve mevcut bireyin dönüştürülmesiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda, yeni bireyin yaratılmasında eski namus ve aile algısının dönüştürülmesi, bunun yerine yeni bir namus anlayışının zihinlere yerleştirilmesi de gerekmektedir. Çağlayan, geleneksel anlayış tamamen kırılmasa da politik söylemde namus

anlayışındaki değişimi "kadın bedeninin korunmasından" "vatan toprağının korunması" yönünde bir anlam kayması geçirdiğini belirtir (Çağlayan 2013: 106). "Vatan toprağı"nın örtük biçimde olsa da kadın bedeniyle özdeş olduğunu belirten Çağlayan'a göre bu yeniden anlamlandırmanın sembolik anlamda ve gündelik hayattaki etkileri çelişkilidir (ibid., s. 107). Kadın bedeniyle vatan toprağının yer değişimi, vatanın kadın bedeni kadar korunmaya değer olduğu biçiminde bir anlamı ve dolaylı olarak namus ve şerefin yine kadın bedeni üzerinden tanımlanmasına teşne bir yeniden üretime hizmet etmiştir. Ancak yine de doğrudan kadın bedeniyle özdeş geleneksel bir namus anlayışının eleştirisi, kadının eve kapatılmasına son veren bir etki yaratmıştır (ibid., s. 107). Kadınların silahlı mücadele saflarında yer almaları da benzer biçimde kadınların geleneksel kadınlık rolleri içinde algılanmasını bozan, kadın gerillalar üzerinden anlatılan kahramanlık hikâyeleriyle bu algıda yarıklar açan bir etkiye sahip olmuştur (ibid., s. 109). Bu anlamda kadınlığa yüklenen pozitif anlamlarla en azından silahlı mücadele saflarında kadından beklenen veya kadına yüklenen misyon "kadınlardan kendi ölçülerini geliştirmeleri, erkekleri olduğu gibi kabullenmemeleri, onların nasıl olması gerektiği konusunda da düşünsel bir çaba içinde olmaları ve ilişkilerine yeni ölçülerini yansıtmaları" olmuştur (ibid., s. 110).

DÖKH'lü kadınlar da toplumda yerleşik geleneksel namus algısının tüm Ortadoğu coğrafyasında kadının köleleştirilmesinde kullanılan işlevsel bir araç olarak tanımlamaktadır (Aktaş 2012: 264). Bu araç, milliyetçi ideolojilerin kadına yüklediği ulusun biyolojik yeniden üretimi rolüyle yeni bir cinsiyet rejimi yaratmıştır ki bu, namus olarak tanımlanmış ve bunu koruma görevi de erkeğe verilmiştir (ibid., s. 264). Dolayısıyla kurucu bir ulus ideolojisi olarak milliyetçilikle modernleştirilen toplumlar, kadın-namus-erkek cinsiyet rejimiyle kadınları özgürleştirmek bir yana kadınların hareket ve yaşam alanlarını daha da kısıtlamıştır (ibid., s. 264). Kadının yaşam biçimi

ve hareket alanının belirlenmesi namus göreviyle erkeğe verilerek, kadının kendi yaşam biçimi ve ilişkilerini belirleme hakkı engellenmiştir (ibid., s. 264). Oysa ki kadın bu hakkını kullanabildiği ölçüde özgür olacağından bunu engelleyen namus kavramına/aracına karşı mücadele yürütülmelidir, kadın ve erkeklerin zihinlerindeki geleneksel namus anlayışı dönüştürülmelidir. Bunun için hem kadınlara hem de erkeklere dönük bilinçlendirme çalışmaları DÖKH'li kadınların önemli çalışmaları arasında yer almıştır. "Hiç Kimsenin Namusu Olmayacağız" biçimindeki kampanyalarla geleneksel namus anlayışı sorunsallaştırılmıştır. Geleneksel namus anlayışı sadece kadın bedeninin kontrolü, kadının kendi yaşamını belirleme hakkını elinden almasıyla kalmayıp aynı zamanda yine kadın için bir başka dezavantaj olan erkeğin çok eşliliğine yol açan kuma, berdel gibi feodal evlilik biçimlerini de doğurmuştur. Bu nedenle geleneksel namus anlayışına karşı mücadele DÖKH hareketi için aynı zamanda bu tür evlilik biçimlerine karşı da bir mücadeleyi gerektirmiştir (ibid., s. 283). Çok eşli erkeklerin, kadına şiddet uygulayan erkeklerin siyasal alana girmesi önünde engeller geliştirilmiş, bu tür erkeklere hareketten ihraç etme, erkeğin gelirini kadına verme, aday yapmama gibi yaptırımlar uygulanmaktadır. Örneğin BDP 2014, yerel seçimlerinde aday adayı ön koşullarından biri olarak, erkek adayların çok eşli olmamasını gözetmiştir[86]. Aile içi de dahil olmak üzerek kadına yönelik her türlü şiddet, yine BDP'nin parti disiplin suçları arasında sayılmakta (BDP, Tüzük) ve bu suçun işlenmesi partiden ihraç edilmeyi doğurmaktadır.

Kürt kadınların, bağımsız ve özgün örgütlenme çalışmaları her ne kadar 1987'den sonra ve 90'lı yılların başlarında başlamış olsa da bu dönemdeki legal ve silahlı

[86] Habervan (2013), "BDP'den Van'a Kadın Aday Sinyali", http://www.habervan.com/van-haberleri/bdpden-vana-kadin-aday-sinyali-van-haberleri-h43921.html (Erişim: 21.10.2014).

mücadele alanında bunun gerçekleştiği söylenemez (Aktaş 2012: 275; Ayna 2010: 141; Kaya 2012: 2). Bu dönem için legal politik alanda ortaya çıkan anmaya değer ve kısa ömürlü olan tek girişim Yurtsever Kadınlar Derneği'dir (Ayna 2010: 141). HEP ve DEP'in kapatılmasından sonra 1994'te kurulan HADEP dönemiyle birlikte parti içinde ilk kez bir kadın komisyonu oluşturulur ve yanı sıra ilk bağımsız kadın dergisi olan Özgür Kadın Dergisi çıkartılır (Ayna, 2010; Aktaş, 2012). Siyasi partiler kanununda yapılan değişiklikler sonrası bu daha sonra parti içinde kadın kolları örgütlenmesi biçiminde gelişir. Parti içinde bağımsız kadın örgütlenmesi ihtiyacı daha çok kadınların siyasi partiye duyduğu ilgiye koşut kadın üye ve çalışan sayısının[87] gittikçe artmasıdır (Aktaş 2012: 276). Kadın çalışan ve üye sayısının göreli çokluğuna rağmen HADEP yönetiminde ve parti meclisi içinde kadın temsili oldukça düşüktür. 11 Mayıs 1994 tarihinde belirlenen otuz kişiden oluşan parti meclisindeki tek kadın PKK kurucularından Mazlum Doğan'ın ablası olmuştur (Çağlayan 2013: 131). HADEP döneminde görülen en önemli değişim 2000 yılında ortaya çıkar. Aynı yıl gerçekleştirilen kongre sonrası partinin kadın ve gençlik kolları kendi yönetimlerini seçme hakkı olan özerk örgütler olarak tanınır (ibid., s. 133). Bu değişimle birlikte kadınların, yönetim kademelerinde yer almaya başlamasından, karar süreçlerinde kendi iradelerini göstermesinden, bağımsız siyaset anlayışlarını yaratmasından ve parti içi mekanizmaları değiştirmeye başlamasından söz edilebilir (Aktaş 2012: 276).

Silahlı mücadele alanındaki bağımsız kadın örgütlenme çalışmaları ise 1998 yılında somutlaşarak silahlı güçler içinde ayrı kadın gerilla birimleri oluşturulur (Kaya 2012: 3). Ulusal mücadele içinde ayrı, bağımsız kadın mücadelesinin kilit bir rol

[87] Çağlayan, HADEP'in bu yıllardaki kesin üye sayısının bilinmediğini ve fakat parti yöneticilerinin beyan ettiği sayının yüz bin olduğunu ve bu üye sayısının yüzde kırkını kadınların oluşturduğunu belirtmektedir (Çağlayan 2013: 128, dipnot 4).

oynadığı anlayışından hareketle "kadın kurtuluş" ideolojisi çalışmalarına hız verilir (ibid., s 3). Erkeğin dönüştürülmesini de kadın kurtuluşunun bir parçası olarak gören bu çalışmalarla hem ataerkil sistemden, egemen erkekten ve tüm iktidar ilişkilerinden kopuşun teorik ideolojik çalışmaları yürütülür hem de cinsiyet özgürlüğünün sadece bir kadın özgürlük sorunu olmadığı anlayışından hareket edilir (ibid). Bu, Kaya'ya göre ulusal mücadelede "kadın partileşmesi" aşamasının başlangıcıdır. Bu ideolojik teorik çalışmaları kadınlar daha sonra Öcalan'ın analizleriyle de birleştirip bunu "Jineoloji" (kadın bilimi) adıyla bir disiplin olarak ele almaya başlayacaklardır[88].

2003'te HADEP'in kapatılması sonrası kurulan DEHAP'lı kadınların kadın partileşmesine dönük özgün ve bağımsız örgütlenme çalışmaları güçlenerek devam eder. DEHAP döneminin en özgün yanı, %35 kadın kota kuralının, partinin tüm yönetim, seçim ve adaylık süreçlerinde uygulamaya konulmasıdır (Aktaş 2013: 277). 2004 yılında kendini fesheden DEHAP'ın yerine 2005 yılında kurulan DTP içindeki kadınlar, demokratik ulus çözüm anlayışına uygun olarak yeni bir örgütlenme modeli geliştirerek parti içinde kadın meclislerini oluşturmaya başlar. Neticede kadının ayrı ve bağımsız örgütlenme çalışmaları yürütmesi, kadının varlığını görmezden gelen ve ataerkil zihniyetin beklentileriyle örtüşen siyaset anlayışını dönüştürme ve kadın bakış açısıyla bu alanı yeniden kurmayı hedeflemiştir (ibid., s. 278). Bu hedef doğrultusunda legal siyaset alanında kadın temsilinin her geçen gün daha da arttığı görülmektedir. Örneğin, HADEP'le 1999 yılında kazanılan 36 belediye başkanlığından 3'ü kadın olmuştur; 2004 yerel seçimleri sonrası kadın belediye başkanı sayısı 9'a yükselmiş ve

[88] Demokratik Modernite dergisi, Kürt hareketindeki jineoloji tartışmalarına 2013 yılındaki 5. Sayısının tamamını ayırmıştır. Bu sayıdaki tartışmalarda, jineolojinin kadın eksenli alternatif bir tarih, siyaset, felsefe ve bilim inşası olarak ele alındığını görmekteyiz. Bu anlamıyla jineoloji kadın zihniyet dünyasını inşa yöntemi olarak "egemen erkek zihniyete ve tüm paradigmasal süreçlerine köklü müdahale" şeklinde tanımlanmaktadır (Demokratik Modernite 2013: 4).

bununla birlikte 19 kadın belediye meclis üyesi ve 10 il genel meclis üyesi kadınlardan oluşmuştur. Bu daha sonra 2009 seçimlerinde 14 kadın belediye başkanı, 190 belediye meclis üyesi ve 19 il genel meclis üyesi şeklinde yükselmeye devam etmiştir (ibid., s. 282-284).

Demokratik özerklik temelinde toplumsal yeniden inşa çalışmalarının başladığı 2005 yılı sonrası Kürt kadınlarının önünde duran en önemli misyon, "yeni paradigmanın" cinsiyet özgürlüğü yaklaşımını toplumun ve siyasetin yeniden kurulmasında hayata geçirmek olur. Bunun için bir yandan kadın kurumlarının oluşturulmasına ağırlık verilirken diğer yandan kadın meclis örgütlenmesiyle demokratik konfederalizm içerisinde kadın temsili, DÖKH örgütlenmesiyle sağlanır.

DÖKH kadın meclisi çalışmaları, DEHAP kadın kolları, DEHAP'lı belediye başkanları, GÖÇ-Der, Mezepotamya Kültür Merkezi, YAKAY-DER (Yakınlarını Kaybeden Ailelerle Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği), TUHAD-FED (Tutuklu ve Hükümlü Aileleriyle Dayanışma Federasyonu) gibi kurumların kadın çalışmaları, SELİS ve Gök-kuşağı gibi kadın kurum ve derneklerinin katılımıyla 2003 yılında başlar (Aktaş 2012: 290). Bu kurum temsilcilerinden ilk geçici kadın meclisi oluşturulur. 2005 yılında ise genişletilmiş farklı kurum ve kadın aktivistlerin katılımıyla DÖKH kadın meclisi tam anlamıyla kurulmuş olur (ibid., s. 291). Katılım ve temsiliyet bakımından farklı siyasi partilerin, kadın kurum ve derneklerinin, STK temsilcilerinin DÖKH kadın meclis çatısı altında birleşmesiyle kadınlar, erkekler ve erkek egemen ideoloji tarafından yazılan kadın geleceğini reddederek kendi geleceğini belirleme iradesini kendi eline almada önemli bir adım atmış olur (ibid., s. 292).

Bu adım doğrultusunda DÖKH'lü kadınlar pek çok konuya karşı ortak mücadele yürütür, kadın kurum, dernek ve örgütlenmelerini genişletir (Aktaş, 2012). Kadınların ortak mücadele konuları arasında militarizm, silahlanma ve savaş karşıtlığı; kadın

kimliği ile etnik ve kültürel kimliklerin yok sayılmasına karşı politikalar; anadilinde eğitim hakkı; ulusal ve uluslar arası kadın örgütleriyle dayanışma ve ortak kampanyalar yürütme; siyasete kadın katılımını kurumsallaştırmak ve fermuar sistemi olarak tanımlanan eşit kadın temsiliyeti ve Eş Başkanlık; kadın siyaset akademileri kurmak; kadın kooperatileri kurmak; şiddete maruz kalmış kadınlarla dayanışmak, sığınma ve kadın koruma evleri açmak, bunlardan en önemli olanlarıdır (ibid).

2005 sonrası gelişen bu türden kurumsallaşma ve inşa faaliyetleri Kürt kadın hareketinin, kurucu bir siyaset arayışının örneklerini oluşturur. Öcalan'ın öne sürdüğü kriz teorisi çerçevesinde yeni siyasetin protesto ve muhalefetin ötesine geçip kendi alternatiflerini oluşturması gerektiğine dönük yaklaşımıyla paralellik içinde gelişen bu örnekler, Kürt kadın hareketinin alternatif bir toplumsal ve siyasal sistem kurma arayışının sonucunda gelişebilmiştir. Bu anlamıyla Kürt kadın hareketi, Gönül Kaya'nın (2012) da yerinde tespitiyle radikal bir demokrasinin toplumsal ve siyasal inşasında kurucu bir güç olarak rol oynamaya başlamıştır. Kürt kadın hareketi için de içinden geçilmekte olunan dönem, "kapitalist moderniteyi" sorgulamaların ve eleştirilerin yeterli olmadığı, bunun yanı sıra alternatif sistem geliştirme pratiklerinin denendiği ve yaşandığı bir dönemdir (Kaya 2012: 1). Bunun için ise yapılması gereken en önemli iş, geleceği geçmişten kurabilmek, bugün yaşanılan sorunların geçmişteki nedenlerine bakarak alternatif çözüm modellerini geliştirebilmektir. Kadın özgürleşme sorununu, belirsiz bir "devrimden sonra" döneme havale etmemek, özgürleşmeye dönük alternatifleri şimdi, bugün ve burada yaratabilmektir.

4.1.3. Kurtarılan ve Kurtarıcı Gençlik: Demokratik Özerklikte Gençliğin Kurucu Rolü ve Kürt Gençlik Hareketi

"Çocukluk" gibi "gençlik" de modern dönemle birlikte keşfedilen toplumsal bir kategoridir. Philippe Ariés'e göre ortaçağda farklı çocuk tipleri bulunmakla birlikte bugünkü anlamda, müstakil bir dönem ve sosyal kategori olarak çocukluktan söz edilemez ve çocukluk modern çağla birlikte keşfedilen sosyal bir kategoridir (Ariés 1976: 92-112). Benzer biçimde gençlik de ortaçağda bulunmayan ve modern zamanlarda keşfedilmiş sosyal bir kategoridir (Lüküslü 2013: 19). Diğer toplumlardan farklı olarak sanayi toplumu, çalışma ve yetişkin odaklı bir hayat döngüsü yaratarak, gençliği çocukluktan yetişkinliğe geçilen ve çalışma hayatına hazırlanılan bir dönem olarak görmüştür (ibid., s. 20). Geleceğin yetişkinlerini oluşturacak sosyal bir kategori olmanın yanı sıra siyasal bir kategori olarak gençliğin önemi otoriter ve totaliter ulus devlet rejimlerinin 20.yy'da kurulmasıyla birlikte keşfedilir. Gençlik hem toplumun temel taşıyıcısı olarak geleceğin yurttaşları olacak hem de bedenen ve ruhen eğitimleriyle inşa edilmesi gerekli güdümlü siyasal bir kategori olacaktır. Batı Avrupa'da kendine özgü bir yaşam tarzıyla sosyal kategori olarak gençlik ilk kez 1950'lerde ABD'de; devletin güdümünde olmayan isyan eden bir siyasal kategori olarak ise Avrupa'da özellikle 1968 gençlik hareketiyle belirgin olmaya başlamıştır.

Türkiye'de de gençlik siyasal bir kategori olarak, otoriter ve korporatist devlet anlayışının bir ürünü olarak inşa edilmiştir. Demet Lüküslü, Türkiye'de gençlik çalışmasında, gençliğin Cumhuriyet tarihiyle birlikte devletin güdümünde inşa edilen bir siyasal kategori olarak geliştiğini ve bir "gençlik miti" yaratıldığını belirtir. Bu mite göre gençlik, devletin ve toplumun geleceğini koruyan dinamik bir güç; toplumun kuruluşunun, kurtuluşunun koruyucusu olarak "cumhuriyetin yılmaz bekçileri"

kılınmıştır (Lüküslü, 2013)[89]. Devlet merkezli ve devleti korumaya-kurtarmaya dönük bu mit, Türkiye'de gençliğin genel siyasal düşünme biçimi olmuştur. Lüküslü'ye göre bu, 1968 ve 1978 gençlik hareketinde dahi tamamen kırılamamıştır. Lüküslü, 68 hareketi Türkiye gençlerinin, her ne kadar devlete karşıymış gibi görünüyor olsa da "toplumu ve devleti kurtarma görevlerine sadık kaldıklarını ve dönemin hükümetlerini "gayri meşru" buldukları için siyasal sahnenin aktörleri olarak duruma el koyduklarını" tespit etmektedir (ibid., s. 50). Türkiye'de gençler arasında toplumu ve devleti kurtarma görevinden düşünsel kopuşun dönemin sosyalist gençlik hareketleri içinde örgütlenen Kürt gençleriyle birlikte doğmaya başladığını söyleyebiliriz. Buna geçmeden kısa bir parantezle şu hususu belirtmekte yarar görüyoruz. Türkiye'de gerek sağ muhafazakâr grek sol siyasette ve gerekse ulusal kurtuluşçu siyasetlerde, devlet politik ideolojilerin merkezinde hep olagelmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de siyasal ideolojilerin farklılaştığını söylemek güçtür. Bunun gerisinde ise, Türkiye'de otoriter bir devlet geleneğinin yanı sıra Platon'dan bu yana Batı siyasal düşünce geleneğinde devlet ve iktidar odaklı epistemoloji önemli rol oynar. Burada anarşizmi bir istisna olarak dışarıda tutmak belki yerinde olabilir. Anarşizm dışındaki siyasal ideolojiler, Pierre Clastres'ın da belirttiği gibi devleti, iktidarın tek ve en önemli aracı olarak görmekte ve toplumsal dönüşüm ve kurtuluşa dönük politik mücadelede devleti her zaman veri almaktadır (Clastres, 1991). Bu ideolojilerde kısaca, devlet tarihe, devletsizlik tarih dışılığa; devlet siyasete, devletsizlik siyaset dışılığa; devlet iktidara, devletsizlik iktidarsızlığa; devlet

[89] Lüküslü'nün bu sosyolojik çalışması, Türkiye'de gençliğin politik ve toplumsal gelişiminin incelenmesi bakımından önemli olmakla birlikte, çalışmada Kürt gençliğine değinilmemesi çalışmayı oldukça eksik kılmıştır. Çalışmada Kürt gençliğine sadece bir paragrafta kısaca değinilmiş (s. 85) bunun dışında tüm çalışma Türkiye'de gençliği "Türk ve Erkek" gençliği olarak veri almıştır.

düzene, devletsizlik kaosa bağlanmış, devlet doğallık devletsizlik ise doğa dışılık olarak bu siyasal ideolojileri belirlemiştir[90].

Bu bahsi kısaca geçtikten sonra konumuza dönersek, Türkiye'de "devleti kurtarma" görevinden kopuşun, üniversiteli Kürt gençliğinin 1970'lerden sonra "ulusal kurtuluş" ideolojiyle birlikte bağımsız örgütlenme çabalarıyla oluşmaya başladığını söyleyebiliriz. Sömürge ve sömürgecilik ikileminde Türkiye Devletini "kendi devleti" olarak görmeyen ve bununla uzun süre şiddet, asimilasyon ve baskı sarmalı içinde kalmış Kürt gençliği, 1970'lerde önce Türk sosyalist gençlik hareketinden ayrılıp kendi dernek ve kurumlarını oluşturarak örgütsel bir kopuş gerçekleştirmiş (Güneş, 2012; Marcus, 2012; Celil, Lazarev vd, 1998). Ve daha sonra ise ulusal kurtuluşçu bir ideolojik çizgide bağımsız bir "Kürdistan" kurmayı bir kurtuluş olarak hedefleyerek "Türkiye Devletini" kurtarma görevinden düşünsel ve politik olarak da kopmuştur. PKK'nin ortaya çıktığı 1980'lere kadar olan bu dönemi, Kürt sosyalist gençlik hareketinin doğuş ve oluşum yılları olarak görebiliriz. Kürt gençleri, 1960 darbesi sonrası yaşanan dönemin baskı, tutuklama ve asimilasyon koşulları altında cılız da olsa kendi seslerini duyurabilmenin koşul ve olanaklarını yaratmaya çalışan Kürt aydınlarından oluşan bir üniversite mücadelesini başlatmıştır. Kürt gençleri DDKO, Kawa, KUK ve Rizgari gibi küçük parti ve örgütler kurarak politik ve yayın faaliyetleri yürütmüş, Kürtlere uygulanan asimilasyon politikalarını deşifre etmeye çalışmış, Türkiye'de Kürtlerin ayrı bir halk olduğu tartışmalarını başlatmış, kültürel ve edebi çalışmaların gelişimine katkılar sunmuştur. Bunlar, o dönemki Kürt gençlik hareketinin politik mücadelelerini oluşturmuştur. Kimi farklılıklarına rağmen bu politik grupların ortak özelliği, hemen hepsinin ulusal kurtuluş, sömürgecilik, feodalizm, demokratik

[90] Clastres'ın bu eleştirel tartışmaları için bkz. "Devlete Karşı Toplum", Ayrıntı Yay.

devrim, devletler arası sömürge gibi tartışmalarla bir "Kürdistan" fikri etrafında hareket etmiş olmalarıdır. Dolayısıyla bu politik grupların, Kürt Sorununun 1970'lerden itibaren bir "ulusal sorun" olarak tartışılmasında önemli katkıları olmuştur.

1970'lerle birlikte başlayan Kürt gençlerinin düşünsel, örgütsel ve politik kopuşu, 1978'de PKK'nin kuruluşuyla bir bakıma tamamlanır. Dönemin üniversite gençliği içinde yer alan PKK kurucuları hem "Kürdistan"ın bir sömürge olduğu tezinden hareketle ayrı bir grup olarak örgütlenmeyi gerekli görür (Öcalan, 2004) hem de sosyalist mücadelenin ancak devlete karşı silahlı bir mücadeleyle mümkün olduğundan hareket ederek Türkiye Devletini koruma ve kurtarma "idealinden" kopar. Marcus'a göre PKK'nin kurucularından Öcalan'ın silahlı bir mücadeleyi düşünmeye başlamasında 1972'de Mamak Askeri Cezaevinde geçirdiği 7 aylık süre zarfında tanıştığı "devrimcilerin" etkisi olmuştur. Marcus'a göre, burada bulunan çoğu Dev-Genç'li, silahlı mücadeleyi politik bir araç olarak görüyordu (Marcus 2012: 42-44). Bunun neticesinde silahlı mücadeleye sarılan sosyalist örgütler, 1970'lerden sonra doğmaya başladı. Deniz Gezmiş'in önderlik ettiği THKO (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu), Mahir Çayan'ın önderlik ettiği THKP-C (Türkiye Halkının Kurtuluş Partisi-Cephesi) ve İbrAİHM Kaypakaya'nın önderlik ettiği TKP/ML (Türkiye Marksist Leninist Komünist Partisi) örgütleri bu dönemde silahlı devrimci mücadele yürüten önemli aktörler oldu. Ancak bu örgütler, M. Çayan'ın Tokat'ın Kızıldere köyünde silahlı çatışmada, İ. Kaypakkaya'nın işkencede ve D. Gezmiş'in idam edilerek öldürülmeleriyle, silahlı mücadele en başında önemli bir darbe almıştır. PKK ise bunlardan farklı olarak silahlı mücadeleyi uzunca süre sürdürmeyi başarmıştır. Sihalı mücadele yöntemiyle PKK, önüne oldukça büyük sayılabilecek politik hedefler koymuştu. Bu, bir yandan Kürtlerin ve Türklerin ortak kurtuluşunu sağlamak ve diğer yandan bağımsız, birleşik ve sosyalist bir Kürt devletini kurmaktı. Ancak PKK'nin bu

hedefinin de "devlet" merkezli siyasal düşünceden bir kopuş olduğu söylenemez. Tersine burada söz konusu olan kopuş, Türkiye Devletini koruma ve kurtarma fikrinden bir kopuştur.

PKK ile birlikte oluşan örgütlü öncü gençliğin atacağı adımlardan ilki doğal olarak, peşlerinden yeni gençleri sürüklemek oldu. Öcalan, "Kürdistan Devriminin Yolu" kitabında (ilk 1978'de yayınlandı) bu kopuşu gerçekleştirenlerin örgütlü bir azınlık olduğunu ve öncelikli görevlerinin yurtsever bir gençliğin doğuşuna önderlik ederek ulusal bağımsızlığı geliştirmek olduğunu belirtir (Öcalan 1993: 101). Dolayısıyla bu mücadelenin genişlemesi ve büyümesi, ilk olarak yine öğrenci gençlik üzerinden sağlanacak ve bu daha sonra toplumun tüm kesimlerinden gençleri kapsayacak biçimde genişleyecektir. "Öncü gençliğin" örgütsel ve politik çalışmalarıyla önce PKK'ye destek verecek aydın ve bilinçli "yurtsever" bir gençlik yaratılacak, daha sonra işçi, köylü, öğrenci, işsiz toplumun her kesiminden gençler örgütlenip parti mücadelesine dâhil edilecektir. "Öncü gençliğin" üstlendiği aydınlanma ve bilinçlenme çalışmaları ilk dönem faaliyetleri olmakla kalmamış, zaman içinde kalıcılaşarak örgüt içi yoğun eğitim çalışması şeklinde kurumsallaşmıştır. Eleştirel pedagoji perspektifinden (Paulo Freire ve Peter Mcleran) örgüt içi eğitimi 2008'de yaptığı doktora tezine konu edinen Norveçli Kariane Westrheim, bu yönüyle PKK'nin silahlı bir örgüt olmasının yanı sıra devrimci, kolektif, eleştirel yeni bir kişiliğin yaratıldığı bir eğitim hareketi olduğunu da belirtmektedir (Westrheim, 2010). Westrheim'a göre PKK içinde büyük çoğunluğu genç olan, eğitimli, eğitimsiz katılımcıları eğitmek, yeni toplumun öncelikle mevcut kişilik özelliklerinin değiştirilmesiyle doğacağı fikrinden hareket etmekte ve bireysel ve kolektif bir dönüşümü hedeflemektedir (ibid., s. 40). Böylece yeni bir kişilik yaratımı stratejisiyle PKK, hem 80'ler boyunca kendi kuşağını yaratmış hem de 90'lar ve sonrası bir kuşak PKK'yi yaratmıştır. Böylece Hamza Aktan'a göre PKK, çoğu Kürt çocuğu

için "çocuk yaşlarda" bile gidilebilecek bir yer olmuştur (Aktan 2012: 160). Bu açıdan Aktan haklı olarak, 2000'lerde Kürt genci üzerinden yapılacak değerlendirmelerin aslında bir "PKK kuşağını" incelemek zorunda olacağını belirtmektedir (ibid., s. 161).

80 ve 90'lı yıllarda doğup büyüyen Kürt gençliği, "savaş ve çatışma koşullarında" yetişen bir gençlik olmuştur (ibid., s. 159). Bu dönemde gençlik, gerek PKK'nin ve gerekse devletin gözünde kendi tarafına çağrılan "kazanılması" ve "kurtarılması" gereken bir kategoridir. Örgütlü politik bir gençliğin sahip olduğu politik gücün önemi, gençlerin PKK açısından "kazanılması", devlet tarafından ise "kurtarılması" gereken bir kategori olarak görülmesinde belirleyici olmuştur. Kürt gençliğinin politik sosyalizasyonunda bu her iki yaklaşımın etkisinin yanı sıra bunda başka bir takım Push-Pull[91] (itici-çekici) faktörleri de etkili olmuştur. Öyle ki tam da itici ve çekici kimi faktörler nedeniyle Kürt gençlerinin politik mücadelesi, kamuoyunda "taş atan çocuklar[92]" olarak da bilinen olguda da görüldüğü üzere çocukluk yaşlarına kadar inmiştir.

Öncelikle Push (itici) faktörlerden başlayalım. Özellikle üniversitelerde okuyan Kürt, Alevi, sol ve sosyalist eğilimli gençlik, devletin gözünde tamamen kendi karar,

[91] Push-Pull Faktörler modeli, fizikteki yer çekimi yasasından hareketle sosyal bilimlerde ilk olarak göç araştırmalarına uyarlanmış bir yaklaşımdır. Ernest George Ravenstein'ın 1885'te "the laws of migration" çalışmasında geliştirdiği bu yaklaşım, göçün çekim yasasında itici ve çekici faktörlerin birlikte rol oynadığını ele almıştır. Buna göre göçe yol açan nedenler, zorlayıcı objektif faktörler ile farklı biçimlerde gerekçelendirilen subjektif kararların karmaşık bir karışımıdır. Göç olgusunda bu karmaşık ve çok nedenli faktörler birlikte rol oynamaktadır. Bu yaklaşıma ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. Çetin Gürer (2007), "Internationale Migration von hochqualifizierter Arbeitskräften in der Globalisierung" (Yüksek nitelikli emeğin küreselleşme sürecinde uluslararası göçü) başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezi, s. 11-14, Hamburg Üniversitesi Kütüphanesi.

[92] Kamuoyunda "taş atan çocuklar", 2006-2010 yılları arası 12 ila 18 arası değişen yaşlarda pek çok çocuğun tutuklanmasıyla gündeme gelmiştir. Bu tarihler arasında yaklaşık dör bin çocuk göz altına alınmış ve çok sayıda çocuk 2 ila 4 yıl sürelerle cezaevinde yatmıştır (Aktan 2012: 161).

düşünme ve algılarından yoksun, "kandırılan bir kesim" olarak devletin saflarında tutulmaya ve devletin safına çekilmeye çalışılmıştır. Gençlerin bu "vAİHM" duruma düşmemesi için devlet, gençlere yönelik kontrol ve güvenlik önlemleri geliştirmiştir. Bunun için başvurulan yöntemler arasında "terörle mücadele" bilgilendirme kampanyaları, maddi destekler, iş verme adı altında ajanlık faaliyetleri, gençlerin ailelerinin baskı aracı olarak kullanılması sayılabilir. "Kurtarma" faaliyetlerinin yanı sıra gençler, tutuklama, göz altı, işkence, ölüm, kaybedilme gibi yöntemlerle de devlet şiddetinin doğrudan mağduru olmuştur. Bu yönüyle 80 ve 90'lı yıllarda Kürt gençliğini devlet, daha çok tehdit ve tehlike olarak kabul edip bir "güvenlik nesnesi" biçiminde görerek tüm gücünü sergilemiştir. Olağanüstü Hal (OHAL) döneminin hukuk dışı uygulamalarının üniversite ve sokak gibi hemen her alanda sergilenmesi, radikal politik bir Kürt gençliği neslinin yetişmesindeki itici faktörler olmuştur. Bunun yanı sıra, yine çatışma ve savaşın doğurmuş olduğu, işsizlik, göç, gelecek kaygısı, tutunamama ve ayakta kalamama gibi pek çok etken zihinlerin diri kalmasında, neden bunların mağduru olduğunun sorgulanmasında etkili olan diğer itici faktörlerdir. Buna asimilasyon politikalarının yarattığı "kimlik krizleri", okul, aile ve aşiret gibi baskıcı kurumlardan uzaklaşmak, erken yaşta zorunlu evlilikten kaçmak gibi diğer itici faktörleri de eklemek gerekir (Westrheim, 2010).

Buna karşın ise kimi Pull (çekici) faktörler Kürt gençliğinin politik sosyalizasyonunda etkili olmuştur. Bunlardan ilki, dağa, ulusal kurtuluş mücadelesi saflarına yapılan çağrıdır. Bu çağrıyla gençler, devletin ve kapitalist sistemin dayattığı "yoz yaşam" ve "yoz kişilikten" kurtulmaya, özgürleşmeye, topluma öncülük etmeye davet edilmiştir. PKK'nin bu davetine çoğu genç karşılık vererek PKK saflarına katılmayı tercih etmiştir. 80'lerde PKK'ye en çok okuryazar olmayan, köylü, işsiz gençler katılırken, bu 90'larla birlikte üniversite gençliğinin yoğun katılımıyla eğitimli

gençlere doğru genişlemiştir. Ancak Westrheim'ın da belirttiği gibi PKK'ye katılanlar çoğunlukla toplumun en yoksul kesiminden gençlerden olmuştur (Westrheim 2010: 40). "Gerilla genci" olmak Kürt gençleri arasında pek çok açıdan çekicidir. Öncelikle devletin şiddetinden bir kaçış, sığınılacak yeni bir limandır. Bununla birlikte, hem kendinden hem de toplumsal alışkanlıklarından vazgeçmeyi göze almış kişilerin yapabildiği, toplumsal kabulü yüksek "ulvi" bir görevdir. Bu görevle hem kendini tanımak, hem olup bitenle yüzleşmek ve hem de bambaşka kişilik özellikleri kazanarak topluma öncülük edecek konuma gelmek, "ovada" olmak istediğin fakat olamadığın, yapmak istediğin fakat yapamadığın koşullardan daha çekici olmuştur (Aktan, 2012). Bu sayede "kahraman" olmak veya "kahramanlaşmak" mümkün hale gelmiştir. Westrheim'ın belirttiği dağda kazanılan, direnen, mücadele eden, bilgili, kolektif kişilik özellikleriyle "kadrolardan" biri olmak, gençler için çekici faktörlerin başında gelir.

"Dağ seçeneğinin" sürekli bir yerde olması, Kürt gençlerinin siyasallaşmasındaki tek alan değildir. Bunun yanı sıra 90'ların ortalarıyla birlikte legal politik mücadele araçlarının da gelişmesi, Kürt gençliğinin politik sosyalizasyonunda etkili, çekici faktörler arasında sayılabilir. Politik mücadelenin yeni araçları, basın, yayın, medya, STK, gazete, dergi, dernek gibi çalışmaların yürütülmesinde ortaya çıkan insan kaynağı ihtiyacı, dağa çık(a)mamış ve fakat toplumsal ve politik bir sorumluluk arayışında olan gençler için aynı zamanda bir eğitim aracı işlevi de görmüştür. Bu sayede "mektepli olmayan" pek çok Kürt genci, gazeteci, köşe yazarı, televizyoncu, editör, kameraman vb. olarak yetişebilmiştir.

Kürt gençliğinin politik sosyalizasyonu açısından değinilmesi gereken son bir nokta cezaevleridir. 90 kuşağı Kürt gençliğinin önemli bir kesimi öyle ya da böyle devletle karşı karşıya gelip yaşamlarının belirli bir dönemini cezaevinde geçirmiştir. 90'ların ortalarında cezaevine girip 2004 yılında çıkmış olan Sibel Öz'ün kadın

perspektifinden anlatımına göre, cezaevleri de dağ eğitiminde olduğu gibi sistemin yaratmış olduğu kabul edilen bireyci kişilik özelliklerine karşı, kolektif, dayanışmacı ve devrimci kişiliklerin yaratıldığı, örgüt disiplinin hüküm sürdüğü mekânlara dönüştürülmüştür. "Ne kadar eleştirsek de, Sovyetik bir bakış açısının kalıntılarını taşıyorduk. Birey tehlikeliydi. Birey güvenilmezdi, örgüt güven ve huzur demekti…Mümkün olduğunca aynılaşmaya, ileri olanları geriye, geridekileri ileri çekmeye, Ayşe'yi Fatma'ya benzetmeye, sonra ikisini de hepimize benzetmeye çalışıyorduk" (Öz, 2014).

Sosyalizm, bağımsızlık ve ulusal kurtuluş söylemine dayalı bir mücadeleyi, ayakta tutan ve taşıyan kadın ve erkek Kürt gençliği olmuştur. Devrimci, kolektif yeni bir kimlik edinerek mücadelenin "taşıyıcısı" olma görevini üstlenmiş olan Kürt gençliği, demokratik özerklik inşa sürecinde ise bu sürecin kurucu bir öznesi olmuştur. 2000'lerin başıyla birlikte Kürt gençliği, özgür yurttaş hareketinin "başlatıcısı" olmuştur. Belirli bir dönemin "yükünü" taşımış olan gençlik, artık yükü taşıyan değil, yaşamak istediği toplumu yaratacak kurucu güç olarak özellikle legal siyasi partiler içinde "Yurtsever Demokratik Gençlik" adıyla özörgütlenme çalışmalarını başlatıp demokratik özerkliğin inşa sürecindeki yerini almaya başlamıştır.

Öcalan'ın yakalanmasının örgüt ve politik mücadelede yarattığı belirsizliğin yavaş yavaş aşılmaya başlandığı 2001 yılında üniversitelerdeki Kürt gençliği, insiyatif ve sorumluluk alarak "anadilinde eğitim" kampanyaları başlatmıştır. Merkezi karar olmaksızın üniversite gençlerinin kendi ortak kararıyla başlattığı bu kampanya PKK tarafından, bir katılımcı özgür yurttaşlık girişimi olarak demokratik konfederalizmin ilk nüvesi olarak görülür (Komünar 2014: 63). "Özgür yurttaş girişimi" Kürt siyasal hareketi için önemli kavramlardan biridir, zira Öcalan'ın da 17 Mart 2004'te avukatlarıyla yaptığı görüşmede Kürt Sorununun çözümünü "özgür yurttaşlık" olarak

ifade ettiğini görüyoruz: "Amaç, demokratik, özgür yurttaş hareketidir. Bu hamle devlet karşıtı değil, demokrasi ve halk komitesi devleti hedeflemiyor. Talabani, Barzani gibi otonomiyi de dayatmıyoruz. Eşit, özgür yurttaşlığı dayatıyoruz" (Çakır 2004: 257). 2001-2002 yıllarında yoğun olmak üzere ve devam eden yıllarda da pek çok öğrenci, "dilekçe hakkının kullanılmasına ilişkin kanun"a istinaden önce üniversite rektörlüklerine ve daha sonra TBMM'ye ve Cumhurbaşkanlığı'na dilekçeyle başvurarak anadilinde eğitim almak istediklerini ve Kürtçenin üniversite müfredatına seçmeli ders olarak girmesi için müracat etmiştir[93]. Verilen dilekçeler sonrası çoğu öğrenci, hem üniversite yönetimleri tarafından disiplin soruşturmasına tabi tutulmuş hem de "örgüt üyeliği" veya "örgüte yardım" suçlamasıyla hapis cezası almıştır[94]. PKK açısından anadil kampanyasının taşıdığı önem, demokratik konfederalizmde bireyin taşıdığı rolü gösteren ilk örnek olması nedeniyle demokratik konfederalizmi zihinlerde somutlaştırmış olmasıdır (Komünar, 2014). Bu kampanyadan ilham alınarak daha sonra demokratik özerkliğin toplumsal inşasının ilk örnekleri olarak mahalle ve halk meclisleri eşit özgür yurttaşlık girişim ve dernekleri adıyla ortaya çıkmıştır (ibid).

Kürt gençliği, bu "öncü" girişimden sonra hem kendini ideolojik düzeyde hem de örgütlülük düzeyinde yenileyerek toplumun konfederal inşasındaki yerini almayı sürdürmüştür (Gem, 2013). "Yurtsever Demokratik Gençlik" (YDG) adıyla DTP, BDP gibi legal siyasi partilerin çatısı altında Kürt gençliği, il, ilçe, belde düzeyinde komite ve meclislerden oluşan ve 18-28 yaş arası gençleri kapsayan bağımsız bir gençlik

[93] Anadilinde eğitim kampanyasına ilişkin verilen dilekçe örnekleri ve gazete yazıları için bkz. http://www.daplatform.com/images/anadil.pdf

[94] Ankara Hacettepe Üniversitesinde bu kampanyaya dilekçe ile katılan Nihat Avcı, Veli Ay, Zelal Özgökçe, Necdet Yiğit, Hüseyin Bilgin ve Haydar Karaca isimli öğrencilere 3 yıl ila 6 yıl arasında değişen toplamda 35 yıla varan hapis cezaları verilmiştir. http://www.sendika.org/2008/12/anadilde-egitim-isteyen-ogrencilere-35-yil-6-ay-ceza/ (Erişim: 05.05.2014)

örgütlenmesi yaratmıştır. DTP döneminde oluşturulan bir yönetmelikle YDG'nin, amaç, hedef, işleyiş ve çalışma esasları belirlenmiştir. YDG yönetmeliğine göre, Kürt gençlik hareketinin amaçlarından biri öncelikle "demokratik, ekolojik, cinsiyet özgürlüğü paradigmasının" yaşama geçirilmesi için mücadele etmek ve de Türkiye'de idari ve siyasi alanda demokratik özerkliğin hayata geçmesi için mücadele etmektir (YDG Yönetmeliği, Md.2). Yönetmeliğin dördüncü maddesinde ise YDG, kendi örgütlenmesini, "Köy, mahalle, üniversite, lise ve iş alanlarında gençlik komite ve meclisleri, belde meclisi, ilçe meclisi, il meclisi ve genel meclis şeklinde örgütlenmeyi esas alır" biçiminde tarif etmektedir (ibid). Demokratik özerklikle birlikte Kürt gençlik hareketi, hem "devletsiz toplum" tartışmalarını kendi içinde yürüterek bir ideolojik dönüşümden geçmiş hem de bunun topluma tanıtılması sorumluluğunu üstlenmiştir. YDG yönetmeliğinden de anlaşıldığı üzere demokratik özerkliğin toplumsal inşa süreci öncelikli olarak "ulus devlet merkezli" düşüncenin değiştirilmesini ve demokratik konfederalizm düşüncesinin topluma anlatılmasını gerektirmektedir. YDG'nin "siyasi ve eğitim komitelerinin" tanımında da bu amaç belirtilmiştir (ibid., Md. 5). Deniz Gem, yeni bir zihinsel aydınlanma döneminden geçecek olan toplumda, buna gençliğin öncülük edeceğini belirtir (Gem, 2013). Zaten YDG de kendini "toplumsal kuruluşun inşası, siyasetin toplumsallaşması ve toplumun demokratikleşmesi için" temel değişim dinamiği olarak görmektedir (YDG Yönetmeliği, Md.1). Kendi düşünsel yeniden inşasıyla birlikte gençlik hareketi, kuracağı komün ve meclislerle konfederal yaşam sistemini hayata geçirmeyi hedeflemekte kendi sorunlarının çözümünü devletten beklemeden çözecek araçlar geliştirmeyi, okulda, üniversitede, mahallede kendini bir iradeye dönüştürüp muhatap kılmayı hedeflemektedir (ibid).

Kürt gençlik hareketi kendini, Türkiye'de 1968 ve 1978 gençlik kuşağının ve de Kürt siyasal hareketinin toplumsal özgürlük izinde görmektedir (ibid). Yıllar öncesinde

üniversiteden çıkanların bıraktığı izde Kürt gençlik hareketi şimdi, üniversitelerin yönetimine katılmak, gençlik meclis ve komiteleriyle üniversiteleri birer özyönetim ve özsavunma alanlarına dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bizce burada özellikle üniversite gençliği önünde duran en temel politik soru(n) şudur: Üniversite gençliği, demokratik bir araç olarak protestoyla yetinen klasik bir üniversite gençliği olarak mı yoluna devam edecek yoksa üniversitelerdeki komün ve meclisleri işlevsel birer öz savunma ve özyönetim organlarına dönüştürebilecek mi? Yoksa bunlar da herhangi bir öğrenci derneği veya inisiyatifi gibi özerk bir üniversite hukuku yaratamayan sıradan politik araçlar olarak mı kalacak?

4.2. Demokratik Özerklikte Kurucu Aktörler

4.2.1. Barış ve Demokrasi Partisi (BDP)

BDP, Kürt siyasal hareketinin 90'larda HEP ile başlayan legal siyasi parti tarihindeki en son kurulan partisidir[95]. BDP ile birlikte kurulan parti sayısı dokuz olmuştur. 90 sonrası kurulan tüm siyasi partiler, legal siyasal alanın olanak ve imkânlarını kullanarak Kürt Sorununun demokratik ve siyasal yollardan çözümünü hedeflemesine rağmen devletin baskıcı tutum ve politikalarından kurtulamamıştır. Bu partilerin büyük çoğunluğu bir yandan anayasaya aykırı bulunan faaliyetleri gerekçesiyle kapatılmış diğer yandan ise baskıcı politikalar nedeniyle üyeleri ve yöneticileri öldürülmüş, tutuklanmış, siyaset yapması yasaklanmış, parti binaları yakılmış ya da saldırıya uğramıştır (Watts, 2014; Demir, 2009). Tüm bu olanlara rağmen Kürtler, legal siyasal alanda parti kurmaktan, Kürt Sorununun siyaseten çözümü için rezervde bir parti bulundurmaktan hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Daha faaliyette olan bir parti kapatılmadan yedekte bir parti hazır tutulmuş, kapatıldıktan hemen sonra ise yedekte tutulan parti aktif hale getirilerek siyasi parti çalışmalarına aralıksız devam edilmiştir. Anayasa mahkemesi tarafından kapatılmamış rezervde tutulan kimi partiler ise çok daha yeni kurulan başka bir partiyle birleşerek kendini feshetme yoluna gitmiştir. Hem kapatılma vakasının çokluğu hem aktif duruma gelen partinin kadrolarının kapatılan partilerden oluşması ve hem de kuruluş ve kapatılış tarihlerinin iç içe geçmiş olması nedeniyle hangi partinin ne zaman kurulduğu, kimin genel başkan olduğu çoğu zaman karışmaktadır. Aşağıdaki tablo bu karışıklığı bir nebze önlemek için hazırlanmıştır.

[95] Bu çalışma daha bitmeden, Temmuz 2014'te BDP kendini feshedip adını Demokratik Bölgeler Partisi (DBP) olarak değiştirdi.

Tablo1: HEP'ten BDP'ye Kürt Siyasi Partileri[96]

PARTİ ADI	Genel Başkan	Kuruluş T.	Kapanış T.	Not
HEP *Halkın Emek Partisi*	Fehmi Işıklar, Feridun Yazar, Ahmet Türk	07.06.1990	14.07.1993	1991 Genel Seçimlerine SHP ile girdi
ÖZEP *Özgürlük Eşitlik Partisi*	Mahmut Alınak	25.06.1992	04.07.1992	HEP'e katıldı
ÖZDEP **Ö***zgürlük ve Demokrasi Partisi*	Mevlüt İlik	19.10.1992	30.4.1993	Kendini feshetti
DEP *Demokrasi Partisi*	Yaşar Kaya/Hatip Dicle	07.05.1993	16.6.1994	Hiç seçimlere katılamadı Kapatıldı
HADEP *Halkın Demokrasi Partisi*	Ahmet Turan Demir, Murat Bozlak	11.05.1994	13.03.2003	Kapatıldı
DEHAP *Demokratik Halk Partisi*	Veysi Aydın, Mehmet Abbasoğlu, Tuncer Bakırhan	8.8.1997	20.11.2005	DTP ile birleşti
Özgür Parti *Özgür Toplum Partisi*	Ahmet Turan Demir	06.06.2003	26.06.2007	Feshedildi
DTP *Demokratik Toplum Partisi*	Nurettin Demirtaş, Emine Ayna, Mustafa Sarıkaya, Aysel Tuğluk-Ahmet Türk (Eş Başkan)	09.10.2005	11.12.2009	Kapatıldı
BDP *Barış ve Demokrasi Partisi*	Mustafa Ayzit, Demir Çelik, Selahattin Demirtaş-Gülten Kışanak (Eş Başkan)	02.05.2008	12.07.2014	Kendini feshetti. Adını Demokratik Bölgeler Partisi (DBP) olarak değiştirdi.

Kaynak: www.tbmm.gov.tr, www.yargitaycb.gov.tr ve http://prezi.com internet sitelerinden kendim oluşturdum.

Kapatılmayı saymazsak, kuruluş biçimi ve yaşanılan baskı ve engellemeler açısından BDP de diğer partiler gibi benzer ve ortak bir kadere sahiptir. Demokratik Toplum Partisi'nin henüz kapatılmadığı, faaliyette olduğu bir dönemde BDP de diğerlerinde olduğu gibi 2008 yılında önce bir yedek parti olarak, DTP'nin kapatılması

[96] Tabloda ilk sütun kurulan partilerin isimlerini, ikinci sütün kısa ya da uzun dönem partiye genel başkanlık yapmış isimleri, üçüncü ve dördüncü sütun partinin kuruluş ve kapanış tarihlerini göstermektedir. Son sütunda ise partinin akıbetine ilişkin kısa bir not verilmiştir.

ihtimaline istinaden geçici olarak kurulmuştur. Eylül 2008'de partinin Diyarbakır'da yapılan birinci olağan kongresine Muş'un Varto Belediyesi eski başkanı Demir Çelik ilk genel başkan olarak seçilmiştir. Kongreye 234 delegenin yanı sıra dönemin DTP Hakkari Milletvekili Hamit Geylani, Siirt Milletvekili Osman Özçelik, DTP genel başkan yardımcıları Selma Irmak ile Kamuran Yüksek de katılmıştır[97]. 11 Aralık 2009'da DTP'nin Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılması, milletvekilleri Aysel Tuğluk ve Ahmet Türk'e beş yıl herhangi bir partide siyaset yapma yasağı verilmesi sonrası, BDP devreye sokulmuştur. 23 Aralık 2009'da 94 DTP'li belediye başkanı BDP'ye geçmiş, 25 Aralık 2009'da ise 19 DTP milletvekili ile İstanbul Bağımsız Milletvekili Ufuk Uras da BDP'ye katılarak mecliste parti grubu kuracak sayıya ulaşılmıştır.

Faaliyette bulunduğu dönemin politik ve siyasal şiddet koşullarını, %10'luk seçim barajını gözettiğimizde Kürt siyasi partileri gerek ittifak gerekse bağımsız adaylık gibi geliştirilen yöntemlerle yerel ve genel seçimlere katılmıştır. Feshedilen ÖZEP, ÖZDEP ve ÖZGÜR Parti'yi paranteze alırsak herhangi bir seçime katılamayan tek parti DEP olmuştur. HEP'in kapatılmasından hemen sonra DEP'e geçen HEP'li milletvekilleriyle DEP aktif bir partiye dönüşmüş olsa da partiye yönelik saldırılar nedeniyle 25 Şubat 1994'te yapılacak yerel seçimlere katılmama kararı almış ve 1995'de yapılacak genel seçimlere ise ömrü yetmemiş, 1994'te Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılınca genel seçimlere katılamamıştır. Bununla birlikte seçimlere katılabilen siyasi partilerin genel ve yerel seçimlerde almış olduğu oy 1991'den 2014'e kadar bir artış göstermekle birlikte değişim oransal olarak %2'yi geçmemiş ve sürekli %4 ila %6 arasındaki bir aralıkta kalmıştır. Seçimlere katılan partilerin almış olduğu oy sayısı ve oranlarını

[97] http//prezi.com (Erişim 15.05.2012).

gösteren aşağıdaki tabloda bu değişim görülmektedir. Tabloda birinci sütun seçime katılan yılları, diğer sütunlar ise partileri göstermektedir. Birinci sütunda G harfi, genel milletvekili seçimlerini, Y harfi ise mahalli idare seçimlerini ifade etmektedir. Genel seçim sonuçlarını gösteren rakamlar, gümrük kapılarında kullanılan oyların dışında Türkiye'deki kayıtlı seçmenlerin vermiş olduğu geçerli oyların sayısı ve oranlarını göstermektedir. Yerel seçim sonuçlarını gösteren rakamlar ise il belediye başkanlığı için verilen geçerli oy sayısı ve oranlarını göstermektedir. 2009 yılındakini saymazsak BDP gerçek manada ilk kez 2014'te bir yerel seçime katılmıştır. BDP adıyla sadece doğu illerinde, batı illerinde ise HDP ile birlikte seçimlere girilmiştir. Bu yüzden sadece BDP'nin almış olduğu oy 7. sütunda, HDP ile birlikte hesaplandığında almış olduğu oy 8. sütunda toplanarak gösterilmiştir.

Tablo 2: Kürt Siyasi Partileri Seçim Sonuçları

	HEP ve SHP	**HADEP**	**DEHAP**	**DTP (BAĞIMSIZ)**	**BDP (BAĞIMSIZ)**	**BDP**	**BDP-HDP**
1991 G	5.066.571 *(%20.8)*	-	-	-	-	-	-
1995 G		1.171.623 *(%4.16)*					
1999 G		1.482.194 *(%4.75)*					
2002 G			1.995.804 *(% 6,23)*				
2004 Y			1.129.049 *(%5.1)*				
2007 G				1.835.486 *(%5.2)*			
2009 Y				1.661.117 *(%5.16)*	36 *(%0)*		
2011 G					2.819.917 *(%6.59)*		
2014 Y						1.738.372 *(%4.18)*	2.575.113 *(%6,19)*

Kaynak: www.ysk.gov.tr, www.tuik.gov.tr, http//prezi.com online bilgi ve verilerinden kendim oluşturdum

1991-2014 arasında alınan oyların sayısında artış olduğu ve fakat oranların büyük ölçüde değişmemiş olmasına karşın girilen her seçimde ya milletvekili sayısı ya da kazanılan belediye başkanlığı sayısı artmıştır.

1991'de SHP ile girilen genel seçimlerde parlamentoya girmeyi başaran toplam 88 milletvekilinin 22'si HEP kökenli milletvekili oldu (Demir 2009: 41). HADEP 1995 ve 1999'da yapılan genel seçimlere katılmış fakat %10'luk seçim barajı nedeniyle milletvekili çıkaramamıştır. HADEP'in kapatılmasına az bir süre kala 3 Kasım 2002 genel seçimlerine DEHAP ile katılma kararı verilmiş ve fakat hem parti yeterince tanınmadığından hem de %10'luk seçim barajı nedeniyle milletvekili çıkarılamamıştır. 2007 genel seçimlerine "Bin Umut Adayları" olarak DTP'li siyasetçiler bağımsız adaylar olarak katılmış ve 21 milletvekili seçilmiştir. 12 Haziran 2011'deki genel seçimlere ise BDP "Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloğu" adıyla yine bağımsız adaylarla katılmış ve milletvekili sayısını 36'ya yükseltmiş ve fakat Hatip Dicle'nin milletvekilliği düşürüldüğü için bu sayı 35 olmuştur.

Girilen yerel seçim yarışında da benzer bir tablo ortaya çıkmış 1999-2014 arası yapılan yerel seçimlerde Kürt siyasi partileri hem belediye başkanlığı hem de belediye meclis üye ve il genel meclis üye sayısını artırmıştır. Nisan 1999 yerel seçimlerine HADEP ile girilmiş, 1 Büyükşehir (Diyarbakır), 6 il belediyesi (Ağrı, Batman, Bingöl, Hakkari, Siirt, Van) olmak üzere toplam 37 belediye kazanılmıştır. 29 Ocak 2004 yerel seçimlerine DEHAP, SHP, Özgür Parti, SDP, EMEP ve ÖDP "Demokratik Güç Birliği" koalisyonu oluşturarak birlikte katılmış ve toplamda 64 belediye başkanlığı kazanılmıştır. 28 Mart 2009 yerel seçimlerine DTP'nin yanı sıra BDP de katılmış ve 36 oy almıştır. Aktif olarak DTP'nin yarıştığı seçimlerde kazanılan büyükşehir, il ve ilçe belediye başkanlığı sayısı toplamda 99 olmuştur. 30 Mart 2014 yerel seçimlerine ise

BDP ile girilmiş bu sefer 3 büyükşehir (Diyarbakır, Van ve Mardin), 10 il (Ağrı hariç[98]), 68 ilçe ve 23 belde olmak üzere toplamda 101 belediye başkanlığını BDP kazanmıştır[99].

Diğer partilerle pek çok yönden kader ortaklığı olsa da BDP'nin diğerlerinden en önemli farkı demokratik ulus çözüm döneminin ivme kazandığı bir konjonktürde aktif hale gelerek bu dönemin bir kurucu partisi olma görevini üstlenmiş olmasıdır. BDP'nin bu dönemle birlikte yürüttüğü iki önemli rolünden söz etmek gerekir. İlki, kazanmış olduğu belediyeler aracılığıyla demokratik özerkliğin yerel kurumlarının inşasına olanak yaratmak ve böylece yerel yönetim alanlarını fiili özerk bölgelere dönüştürmek; ikincisi ise demokratik özerkliğin anayasal zemini için parlamento düzeyinde hukuki ve anayasal çalışmaları yürütmek.

2009 sonrasıyla birlikte BDP'nin önünde yurttaş katılımına yönelik alternatif bir yerel yönetim modelini geliştirme ve bunu özerkliğe dönüştürme görevi bulunmaktaydı. Bunun için öncelikle yerel iktidar olanaklarının demokratik özerkliğe içkin kurumların kurulması ve işletilebilmesi için seferber edilmesi gerekiyordu. Gerçi, Kürt siyasi partilerinde alternatif, katılımcı bir yerel yönetim anlayışı HEP'ten bu yana hep olageldi. Örneğin HEP'in programında demokrasinin güçlenmesi ve işlerlik kazanması için köy ve mahalleden başlamak üzere halk katılımıyla gerçek bir demokrasinin işlerlik kazanabileceği belirtiliyordu (Özsökmenler 2014: 91). Bu, HEP sonrası diğer siyasal

[98]Ağrı'da yapılan seçimleri ilk ve devam eden sayımlar sonrası BDP Adayı Sırrı Sakık kazanmış olmasına rağmen rakip AK Parti adayı Hasan Arslan'ın birden çok yaptığı itirazlar sonrası oylar tekrar ve tekrar sayılmış ancak sonuç değişmemiştir. Oyların son kez sayımında hem BDP hem de AK Parti adayının ortak kararıyla seçimlerin yenilenmesi için il Yüksek Seçim Kuruluna dilekçe verilmiş. Bunun üzerine iptal edilen seçimler 1 Haziran 2014'te yeniden yapılmış ve seçimleri yine BDP Ağrı Adayı Sırrı Sakık kazanmıştır.

[99] YSK verilerinde BDP'nin kazandığı toplam belediye sayısı 99 olarak verilmektedir. Mardin Büyükşehir Başkanlığını kazanan Ahmet Türk'ün siyasi yasağı bitmemiş olduğundan, YSK Mardin'i BDP belediyesi olarak değil bağımsız olarak saymaktadır.

partiler tarafından da benimsenen bir anlayış olarak süreklilik göstermiştir[100]. Demokratik konfederalizmin inşasında belediyelerin oynayacağı kilit rol görüldüğünden bu yana yerel yönetimlerde alternatif bir model oluşturma görevi daha DEHAP döneminde başlatılmıştı. DEHAP, incelenen dünya deneyimlerini de gözeterek yurttaş katılımcılığını esas alan "Özgür Belediyecilik" modelinin düşünsel temellerini atmış, halk meclisleri, mahalle meclisleri, kadın meclisleri, gençlik meclisleri ve kent konseylerini, katılımcı özgür belediyecilik modelinin araçları olarak tespit etmişti (ibid., s. 94). Demokratik özerklik ile BDP'nin yerel yönetim anlayışı, kapsamlı bir yönetim paradigmasına dönüşmüş olmakla birlikte bu bir yerel yönetim anlayışı olarak kalmamış, bunun özerkliğe dönüştürülmesi BDP'nin görevlerinden biri olmuştur.

BDP parti programında "halkın yerelde söz ve karar sahibi olduğu, tüm farklılıkların kendini özgürce ifade edebildiği demokratik özerklik modelini benimser" (ibid., s. 98) şeklinde demokratik özerkliğe yer vermiş olmasının yanında 14-16 Nisan 2010 tarihinde Diyarbakır'da düzenlenen 1. Ekoloji ve Yerel Yönetimler konferansında "özgür demokratik yerel yönetimlerle demokratik özerkliğe" adıyla kabul ettiği taslakla, yerel yönetim anlayışını demokratik özerkliğe dönüştürme adımını başlatmıştır. Bu taslakta ekolojik ve cinsiyet eşitliği temelli bir yerel hizmet anlayışının yanı sıra belediyelerin toplumu dört temel üzerinde örgütleyen birimler olduğu da belirtilmiştir.

[100] Örneğin HADEP parti programında "Yerel yönetimlerin yetkileri artırılacak; yerel yönetimler üzerinden merkezi yönetimin vesayeti kaldırılacaktır…Bu anlayışa uygun olarak Vali, Emniyet Müdürleri ve Kaymakamların seçimle iş başına getirilmeleri sağlanacak, eğitim, sağlık ve iç güvenlik yerel yönetimlerin yetki alanına alınacaktır" deniyordu. Öyle ki HADEP'in 1999'da katıldığı yerel seçim parolası "kentimizi de kendimizi de biz yöneteceğiz" olmuştur ve bu 2014 yerel seçimlerinde BDP ve HDP tarafından yeniden kullanılan bir seçim sloganı olmuştur. Yine DEHAP programında "Türkiye'nin bölgelere ayrılması, bölge ve il meclisleri yoluyla yönetilmesi yerel yönetimlerin vesayetten kurtularak kendi kaynaklarına dayanan özerk kurumlar haline gelmesini sağlayacak, sorunların çözümünü kolaylaştıracaktır" denmekteydi (Özsökmenler 2014: 91)

Bunlar, "örgütlü toplum ve katılımcı yaklaşım", "ekolojik yaklaşım", "cinsiyet özgürlükçü yaklaşım" ve "katılımcı topluluk ekonomisi"dir (BDP 2010: 17-18). Bu yaklaşımlar doğrultusunda BDP'li Belediyeler ve Başkanları pek çok somut pratiğin gelişmesine doğrudan ve dolaylı katkı sunarak belediyenin olanaklarını demokratik özerkliğin fiilen ortaya çıkması doğrultusunda seferber etmişlerdir.

BDP'li belediyeler bir yandan sembolik siyasetin araçlarını kullanarak ve diğer yandan ise somut pratiklerle fiili bir özerkliğin mekânsal sınırının doğmasına yol açtılar. Watts'ın da (2014) belirttiği üzere, BDP'nin yönetimde olduğu kent ve kasabalarda devletin kamusal alan üzerindeki kontrolü gittikçe azalmış, devlet iktidarı büyük ölçüde aşındırılmıştır. Bu aşındırma denemelerine dair pek çok örnek sıralamak mümkün: Yasak olmasına karşın belediyelerin hizmetlerini fiili olarak çok dilli yürütmesi; belediye tabelalarını ve yer adlarını çok dilli düzenlemeleri; Kürtçenin kamusal ve özel alanda yaygın bir biçimde kullanımının teşvik edilmesi; Kürtçe kitap ve dergilerin basılması; kent hizmetlerinin alternatif bir modernleşme algısı içinde üretilerek kentin hem çok kültürlü, çok dilli doğasına hem de ekolojik doğaya uygun düzenlemelerin yapılması; Kentin tarihine ve toplumsal dokusuna zarar vereceği kabul edilen teknik, ekonomik vb. girişimlerin kısıtlanması, baraj vb. yapıların önüne geçilmesi; kent hijyeni ve kent sağlığı çalışmaları; kadın ve gençlere yönelik kooperatif, dayanışma dernekleri, meslek kurslarının yanı sıra kentin orta yerine geniş sosyal alanlar ve parklar yapılması. Bunların yanı sıra, örgütlü bir toplumun katılımcılığı sağlayan kurumları olarak mahalle meclislerine, halk meclis ve derneklerine mekan ve kaynak tahsis edilmesi. Bu meclislerin aldığı kararların belediye meclislerine taşınıp burada tartışıldıktan sonra uygulamaya konması.

Belediye olanaklarının bu gibi uygulamalar için seferber edilmesi, BDP'li siyasetçilere hem yerel nüfus üzerindeki otorite ve etkilerini artırmaya vesile olmuş hem

de Watts'a göre belediyeler "yerele idari yetki devriyle alternatif temsiliyet için siyasi önerilerini destekleyebilecekleri önemli bir araç" olmuştur (Watts 2014: 209). Zeynep Gambetti (2011), Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'nin çalışmalarından hareketle, yerel iktidardaki BDP'li belediyelerin pratiklerini "kentin dekolonizasyonu" olarak görmektedir. Uzamsal sınırların sembolik ve pratik ihlal edilmesiyle birer direniş biçimine dönüşen belediye çalışmaları, sadece fiziksel bir mekânı kendine mal etmenin ötesinde aynı zamanda bir hareketi yeniden inşa etmekle de yakından ilgilidir (Gambetti 2011: 138). Tüm bu olanaklar, pratikler ve uygulamalar çerçevesinde BDP Belediye yönetimleri, Türkiye ölçeğinde yerel yönetimleri, merkezin karar ve yasalarını uygulayan vesayet araçları olmaktan çıkarma girişimleriyle belediye sınırlarını örgütlü, çokkültürlü bir toplumun, katılımcılığı esas alan farklı bir yurttaşlık rejiminin hayat bulduğu heterotopya sınırları olarak yaratmıştır. Belediyeler, komünler, meclisler, koperatifler aracılığıyla demokratik özerklik bir yurttaşlık heterotopyası olarak bu mekânsal sınırlarda gelişmeye başlamıştır.

Demokratik özerkliğin belediyeler üzerinden inşasının yanı sıra BDP'nin önünde duran görevlerden bir diğeri ise, bunun anayasal ve hukuki çalışmalarını, müzakeresini parlamento çatısı altında yürütmek olmuştur. 2011 genel seçimleri sonrası oluşan parlamentodaki partilerden AK Parti ve BDP seçmenlere yeni bir anayasa yapımı konusunda vaatlerde bulunmuştu. Gerçi CHP ve MHP de askeri darbe ürünü olan 1982 Anayasası'nın demokratik olmadığı, sivil, demokratik yeni bir anayasaya Türkiye'nin ihtiyacı olduğunu utangaç da olsa dile getiriyor ancak seçmenlerine yeni bir anayasa yapma vaadinde bulunmuyordu. Türkiye'nin yeni, demokratik bir anayasaya ihtiyacı olduğu ve seçimler sonrası oluşan parlamentonun birincil ve öncelikli görevinin bunu

yapmak olduğunu parlamento açılış konuşmasında 11.Cumhurbaşkanı Abdullah Gül[101] de belirttikten sonra parlamentoda yeni bir anayasa taslağı hazırlamakla görevli, bir anayasa uzlaşı komisyonu oluşturuldu. Komisyona her parti üç milletvekili vererek eşit sayıda temsil sağlandı[102]. Komisyona TBMM meclis başkanı Cemil Çiçek başkanlık etti ve komisyon haftada en az iki günlük toplanma esasıyla çalıştı. Komisyonun görevi, anayasa yapım sürecini yönetmek ve bir anayasa taslak metni hazırlamak olarak belirlendi ve bu iş için komisyona 2012 yılı sonuna kadar süre verildi. Verilen süre sonunda komisyondan herhangi bir anayasa taslağı çıkmayınca komisyonun çalışma süresi uzatıldı ve nihayetinde belli bir süredir sadece CHP, MHP ve BDP üyeleriyle toplanan komisyon AK Partinin çekilmesiyle Aralık 2013'te çalışmalarına son verdi. Yeni bir anayasa yapım isteği toplumda da önemli bir heyecan yaratmış ve sendikalar, dernekler, üniversiteler, STK'lar ve araştırma enstitüleri gibi toplumun önemli bir kesimi de bu sürece gerek önerileri gerekse anayasa taslak metin çalışmalarıyla dâhil olmaya çalışmıştır.

Bu dönemde BDP bir taraftan komisyon çalışmalarına katılıp anayasal önerilerini taslak metne koydururken diğer yandan kendi anayasa taslak metnini de oluşturdu. BDP 2013'te kendi hazırladığı anayasa önerisinde, demokratik özerkliğe kavramsal olarak yer vermese de demokratik özerkliği daha önce açıkladığımız idari-siyasi, liberal

---

[101] Abdullah Gül'ün 1 Ekim 2011 tarihli konuşması için bkz. http://www.tccb.gov.tr/sayfa/konusma_aciklama_mesajlar/kitap/2011-Cb-Tbmm-Acilis-Konusmasi.pdf. Bu konuşmada Gül, yeni bir anayasa yapımının aciliyet ve gereğini şu sözlerle ifade etmişti: "13 Haziran 2011 sabahı itibariyle, Türkiye'nin en önemli gündem maddesi yeni bir anayasanın hazırlanmasıdır" (syf. 5).

[102] Komisyon çalışmalarını AK Parti, Ahmet İyimaya, Mustafa Şentop ve Mehmet Ali Şahin'le; CHP, B.Süheyl Batum, R. Mahmut Türmen ve Atilla Kart ile; MHP, Tunca Toskay, Oktay Öztürk ve Faruk Bal ile; BDP ise Ayla Akat Ata, Altan Tan ve Sırrı Süreyya Önder ile yürüttü. Bkz. http://yenianayasa.tbmm.gov.tr/uyeler.aspx

demokratik ve liberter boyutları açısından bu metne işledi (BDP Anayasa Taslak Metni Önerisi, 2012). Hazırlanan anayasa önerisi genel olarak, Türkiye'nin kültürel çoğulcu yapısına, bölgelerden oluşan adem-i merkezi ve de laik ve sosyal bir devlet olduğuna, Türklükle tanımlanmayan bir vatandaşlık tanımına vurgu yapmaktadır. Anayasanın giriş/başlangıç bölümünde, Türkiye'nin farklı kimlik ve kültürlerden oluşan bir toplum olduğu, evrensel hukuka ve devlet karşısında bireysel hakları koruyan bir cumhuriyet olduğu belirtilmektedir (Anayasa Başlangıç). Metinde devletin üniter yapısı ve resmi dilin Türkçe olduğu vurgulanmış olmakla birlikte farklı dillerin resmi dil olarak kullanılması ve Türkiye için merkezi idari yapı, yerel idari yapı ve bölgesel idari yapı olmak üzere üç kademeli yeni bir idari yapı önerilmiştir (Anayasa, Kamu İdaresi).

Bu idari yapıya göre Türkiye, ekonomik şartlarına, sosyal, kültürel özelliklerine, coğrafi durumuna ve kamu hizmetlerinin gereklerine göre bölgelere, bölgeler illere, iller de kademeli birimlere ayrılmaktadır (Anayasa, Bölgesel Kamu İdaresi). Bölgeler ve iller yetki genişliği esasına dayandırılmıştır. Merkezi ve yerel idare yetki ayrımı yapılarak merkezi idarenin kullanacağı yetkiler şöyle sıralanmıştır. Adalet, ulusal savunma, ulusal güvenlik ve dış ilişkilere dair görev ve hizmetler; maliye, hazine, dış ticaret, gümrük hizmetleri ile piyasalara ilişkin düzenleme görev ve hizmetleri; bölgesel eşitlik ve kalkınmayı planlamak ve kanunla belirlenen diğer merkezi yetkileri kullanmak (Anayasa, Merkezi Kamu İdaresi) . Yerel kamu idareleri ise, bölge, il ve diğer idari birimlerden oluşan genel karar organları halk tarafından dört yılda bir seçilen kamu tüzel kişilikleri olarak belirtilmiştir (Anayasa, Yerel Kamu İdareleri). Yeni yerel kamu idarelerinin denetlenmesi, bu sıfatı kazanması yargı alanına bırakılmış, yerel kamu idaresine ilişkin kanunlar ise TBMM salt çoğunluğuna bırakılmıştır (Yerel Kamu İdareleri Md.3).

Taslak metne göre bölgesel kamu idaresi ise, illerin tarihi, kültürel, sosyolojik, coğrafi ve ekonomik özellikleri gözetilerek kanunla oluşmaktadır (Bölgesel Kamu İdaresi, Md. 1). Bölge meclisi, bölgeyi oluşturan illerin toplam milletvekili sayısının 3 katı kadar üyeden oluşur ve aynı anda TBMM'de vekil olamazlar (Md. 3). Bölge meclisi milletvekilleri de aynen TBMM üyelerine ilişkin hükümlere tabi tutulmuştur (Md. 4). Bölgesel kamu idaresi, merkezi kamu idaresinin yetkisi dışında kalan ve kanunla belirlenen tüm yetki ve işleri yerine getirir, bölge meclisi kanuni düzenleme ve karar alma yetkisine sahiptir, sahip olduğu mali özerklik ile yerel bütçeyi oluşturur (Md. 5). Bölge meclisinin aldığı karar ve çıkardığı kanunlar, sadece bölge meclisindeki partiler ve Cumhurbaşkanı tarafından anayasaya aykırılık açısından denetime tabi tutulur (Yerel Kamu İdarelerinin Denetimi Md. 1). Bölge yönetimleri, "bölge başkanı", "bölge başkanlığı" ve "bölge yürütme kurulundan" oluşur (Bölgesel Kamu İdaresi, Md. 2). Bölge başkanı halk tarafından seçilir, görevi ise bölge meclisi kararlarının yürütülmesi ve uygulanmasıdır. Bölge yönetme kurulu, bölge başkanı tarafından meclis üyeleri arasından ve halk arasından seçilir. Seçilen kurul bölge meclisinde güvenoyuna sunulur ve bölge yürütme kurulu üye sayısı bölge meclisi üye sayısının 2/5'inden fazla olamaz (Md. 6). Devletin egemenlik kaynağı halktır. Halk bu egemenliği, seçimler, halk oylaması, halk insiyatifi, yasama, yürütme ve yargı organları aracılığıyla kullanılır. Egemenliği yürütme görevini Cumhurbaşkanı, bakanlar kurulu ve bölge başkanlıkları yerine getirir (İktidarın Kaynağı, Md. 3).

Anayasa taslak metninde liberal siyasal haklar çerçevesinde, kültürel kimlik hakkı, anadilini kullanma gibi konulara yer verilmiştir. Herkesin kendi kültür ve kimliğini koruma ve geliştirme hakkı olduğundan devletin bu yönde koruyucu ve geliştirici tedbirler alması gerektiği belirtilmiştir (Eşitlik İlkesi ve Ayrımcılık Yasağı, Md. 6).

Türkçenin yanı sıra konuşulmakta olan diğer dillerin de "bölge meclislerinin" alacağı karar doğrultusunda ikinci resmi dil olabileceği, bu dillerin kamusal hizmetlerde ve eğitimin tüm kademelerinde kullanılabileceği belirtilmiştir (Devletin Resmi Dili, Md. 1). Hiç kimsenin anadilini kullanmak ve konuşmaktan mahrum bırakılamayacağı, bunun bir hak olduğu belirtilmiş ancak bu, resmi dilin "yanı sıra" öğrenilme koşuluna bağlanmıştır (Anadilini Kullanma Hakkı, Md.1).

Liberter boyut açısından metinde karşımıza, cinsiyet özgürlüğü, katılım, doğanın korunması ve halk inisiyatifi gibi konular çıkmaktadır. Halk oylaması ve halk insiyatifi yurttaşın siyasete katılım araçları olarak belirtilmiştir (İktidarın Kaynağı, Md. 1). Yurttaş, ya temsilcileri ya da doğrudan kamu siyasetine ve devlet yönetimine katılma hakkına sahiptir (Siyasi Katılım ve Siyasi Faaliyette Bulunma Hakkı, Md. 1). Halk insiyatifi, seçmen kütüğüne kayıtlı üç yüz bin seçmenin imzasıyla yasa teklifi verebilir ve anayasa değişikliği isteyebilir (Kanunların Teklifi ve Görüşülmesi, Md. 1; Halk İnsiyatifi Md. 1 ve 2). TBMM'de görüşüldükten sonra bu teklif kabul edilmezse halk oylamasına götürülür ve halk oylamasında kabul edilen teklif yasalaşır (Halk İnsiyatifi Md.4). Kamu idaresinin oluşumunda cinsiyet eşitliği esas alınır (Bakanlar Kurulu, Md. 3; Kamu İdaresinin Kuruluşu, Md. 4; Yargı Yüksek Kurulu, Md. 5; Yargıtay, Md. 2). Gerek bölge yönetimlerinin oluşumunda, gerek siyasi partilerde ve gerekse istihdam alanında pozitif ayrımcılık ve cinsiyet temsili öngörülmüştür. Siyasi partiler için %40 cinsiyet kotasının cinsiyetler arası katılım ve temsilde etkili olacağı belirtilmiştir (Siyasi Parti Özgürlüğü, Md.2). Herkesin ekolojik açıdan sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkı olduğu metinde belirtilmiştir (Çevrenin Korunması, Md.1). Irmak, göl, deniz gibi doğal kaynakların toplumun kamusal ortak zenginliği ve özelleştirilemez olduğu belirtilmiştir (Md. 3). Herkesin deniz, göl ve akarsu kıyılarıyla deniz ve göl kıyılarını çevreleyen sahil şeritlerinden yararlanma hakkı olduğu belirtilmiştir (Md.4).

Herkes tek başına ya da toplu olarak, doğaya ve çevreye zarar verme olasılığı olan tüm plan ve uygulamalarda ve yaşam alanlarıyla ilgili her konuda, bilgi ve belge edinme, karar mekanizmalarına katılma ve yargıya erişim haklarına sahiptir (Md. 5).

Mülkiyet hakkı, konut hakkı, devletin işleyişine ilişkin daha pek çok başlığın açıklandığı BDP anayasa taslak metninde, bunların demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü yaklaşımı etrafında açıklandığı görülmektedir. Genel olarak yukarıdaki gibi özetleyebileceğimiz metinde, demokratik özerkliğin her üç boyutu da gözetilmiş, demokratik özerklik kavram olarak metinde geçmese de anlayış ve içerik olarak bu metne ruhunu vermiştir.

4.2.2. Demokratik Toplum Kongresi (DTK)

Demokratik özerkliği kuran politik aktörlerden biri, Diyarbakır'da bulunan Demokratik Toplum Kongresi (DTK)'dır. DTK, kuruluş çalışmalarına ilk olarak 2005 yılında Abdullah Öcalan'ın çağrısı üzerine başlamış (Tatort Kurdistan 2012: 15), 2006 yılında "Türkiye Meclisi" adıyla bu çalışmalar yürütüldükten sonra 26-27 Ekim 2007 tarihinde yaptığı ilk genel kurul toplantısıyla kuruluşunu ilan etmiştir (Komünar, 2014). Türkiye kamuoyunda adını duyurması, düzenlediği etkinlik ve konferansların yanı sıra özellikle 2010 ve 2011 yılında demokratik özerklik çalışmaları ve ilanıyla olmuştur. DTK, uzun yıllardır belirli bir siyaset yapma tarzına ve geleneğine sahip Kürt aktörler için hem örgütlenme yapısı ve hem de yeni tarz bir siyaset yapmanın organı olması nedeniyle oldukça yeni ve alışılmadık bir kurumdur. Bunun sadece Kürtler için değil aynı zamanda tüm Türkiye için de yeni bir anlayış ve siyaset tarzı olduğunu söylemeliyiz.

Örgütlenme yapısıyla DTK, ne hukuki düzlemde faaliyet yürüten bir siyasal partiye veya bir sendikaya ne de bir sivil toplum örgütüne benzemektedir. Bunlardan tamamen farklıdır. Bir tanıma göre bir sivil toplum örgütleri platformu (Aktaş 2012:

108) olan DTK, kuruluşundan itibaren devletin ve yargının hedefinde olmuş, üye, çalışan ve delegeleri gözaltına alınıp tutuklanmıştır. Çünkü DTK, devletin ve yargının gözünde bir sivil iisiyatif değil, doğrudan "silahlı örgüt" tarafından kurulan, "terör örgütünün" farklı bir uzantısı bir kurumdur[103] (KCK İddianamesi 2012: 176). Bu iddiaya göre DTK'nın amacı, Türkiye ile birlikte İran, Irak ve Suriye topraklarını bölerek bağımsız birleşik bir Kürdistan kurmaktır (ibid., s. 72). İşleyişine, örgütlenme yapısına, araçlarına ve oluşumuna baktığımızda ise DTK'nın ne sadece bir sivil toplum örgütleri platformu olduğu söylenebilir ne de Türkiye'yi bölme, bağımsız birleşik Kürdistan kurma amacını taşıyan bir kurum olduğu söylenebilir. En azından bu amaca böyle bir kurumla erişmek, imkansız olmanın ötesinde olanak dâhilinde bile değildir. DTK, sivil toplum örgütlerinin yanı sıra, içinde bağımsız birey, akademisyen, araştırmacı, işçi ve meclis ve komün temsilcilerinin de yer aldığı bir platform olduğundan sadece bir STK platformu olarak da görülemez. Öyleyse nedir ya da kimdir DTK? Bu soruya ilk elden şöyle kısa bir cevap verebiliriz: DTK bir kurum olmanın yanı sıra, bir siyaset yapma tarzı ve toplumun siyasetle yeniden buluştuğu bir platformdur. Bu, kongre tarzı siyasetidir. Toplumun siyasetle buluşması ise öncelikle etnik, kültürel, inançsal nedenlerle siyasal alanın dışına itilmiş toplulukların kendi delegeleri yoluyla bu platformla siyasal alana geri dönmesi, görünür olması ve kendileriyle ilgili konuları görüşmesi ve sorunlarını bir çözüme bağlamasıdır.

Bir kongre aracılığıyla siyaset, bir yandan geleneksel siyaset araçlarına ve diğer yandan ise bu araçlarla yapılan temsili siyasete bir alternatiftir. Bilindiği gibi her

[103] DTK'nın örgütsel bir ilişkiden doğmuş ve dolayısıyla suç ve ceza kapsamında olup olmadığını araştırmak, tespit etmek yargının ve savcıların görevidir. Akademisyenler savcı, akademik çalışmalar ise birer iddianame metni olmadığından akademisyenlerin görevi, DTK'ya suç kapsamında yaklaşmak değil, buna bir olgu olarak yaklaşarak ele almaktır.

toplumsal, siyasal organizasyon, içinde bulunduğu toplumun örgütlenme tarzının izlerini taşır. Türkiye'de siyasi parti veya sendika gibi siyasetin tipik, bilinen ve geleneksel araçları da günümüzde fordist dönemin izlerini taşır. Bunlar, fordizmin kitlesel üretim anlayışına, Taylorizmin çalışmayı örgütleme biçimine ve Keynesçiliğin devlet ve uluslararası piyasaya dayalı düzenlemeci anlayışına (Foltin 2004: 15) uygun bir toplumsal düzenin, yüzü devlete/iktidara ve uluslararası devletler sistemine dönük, hiyerarşik örgütlenmiş, kitlesel bir bütünü hedefleyen araçlardır. Homojen veya birbirine oldukça benzer toplumsal grupların bir merkezi çatı altında gerek seçimler yoluyla gerekse parti çıkarları etrafında bütünsel bir gövde halinde mobilize edilmesi, bu araçların esas hedefidir. Kitlenin tek bir beden/kütle şeklinde hareket ettirilebilmesi, merkezi ve hiyerarşik bir örgütsel mekanizmayla sağlanır. Bu mekanizma aynı zamanda, daha üstte duran parti çıkarı adına, farklılaşmış çıkarların görünmez olmasını sağlayarak bundan ötürü kitlenin bölünmesinin önüne geçer ve bütünsel bir beden olarak hareket etmesini olanaklı kılar. Daha katı merkezi ve hiyerarşik yapıya sahip siyasi partiler gittikçe daha çok geleneksel bir orduya benzer. Hardt ve Negri'nin kavramlarıyla ifade edersek, piramit tarzı hiyerarşik yapının en üstünde bir grup ya da lider, ortada daha düşük rütbeli geniş bürokrat ve yöneticiler ve en altta ise savaşan seçmenler, partililer ya da partizanlar kitlesi yer alır (Hardt-Negri 2004: 74). Öyle ki bu hiyerarşik, askeri yapı, faşist ve otoriter partilerde çok daha belirgindir. Böylece siyasetin temel aktörleri olan yurttaşlar, oy peşinde koşan siyasi partiler aracılığıyla hem pasif bir seçmen kitlesine dönüşmüş olur hem de kamusal alana taşınmak istenen sivil toplum alanındaki çatışmaların miktarı sınırlandırılmış olur. Calus Offe'ye göre ikinci durumun Batı Avrupa'da gelişmesinde, 2. Dünya savaşı sonrası refah toplumu uzlaşısına dayalı yapısal düzenlemeler etkili olur. Yeni muhafazakar projenin, kısıtlayıcı, dar bir siyaset tanımına uygun olarak, siyaset alanının dışında görülen tüm

sorunlar, pratikler ve talepler hükümetlerin gündemi dışında tutularak rekabet eden siyasi partiler, hem siyasetin tek aracı hem de temsili bir demokrasinin işlemesi için en uygun araçlar olarak gelişmiştir (Offe 1999: 54-58). Türkiye'de bugünkü siyasi partiler ise kuruluş amacı ve faaliyet biçimini ve de hiyerarşik örgütlenme yapısını daha çok 1980 darbesi sonrası çıkarılan 22 Nisan 1983 tarihli siyasi partiler kanununa borçludur. Bu kanunda (md.16), partiyle ilgili tüm karar yetkisi, çalışma usulü, görev ve yetkilerin belirlenmesi ve örgütlenme çalışmaları siyasi partinin merkezi karar organlarına verilmiştir.

Siyasi partiler, modernliğin siyaset araçlarıysa, kongre ve meclislerin ise postmodern dönemin siyaset araçları olduğunu söyleyebiliriz. DTK, bir anlamda temsili parlamenter demokrasinin ve bunun araçları siyasi partilerin yaşadığı krize bir alternatif olarak görülebilir. Modern araçlar olarak siyasi partilerin yetersizliği, temsil gücünün zayıflığı, demokratik olmayan yapısı gibi eleştirilerle birlikte DTK, yatay ve tabandan örgütsel yapısıyla alternatif yeni bir siyaset aracıdır. Elbette bu modelde söz konusu olan tamamen postmodern dönemin merkezsiz, hiyerarşisiz bir ağ örgütlenmesi değildir. Ancak DTK'nın ne arkasından koşan kaynaşmış homojen bir kitlesi ne de oy istediği bir seçmen kitlesi vardır. DTK, homojen bir bedenin arkasından koştuğu bir platformdan ziyade farklı bedenlerin ya doğrudan ya da seçtiği delegeler yoluyla buluşup yan yana geldiği bir platformdur. Dahası seçmen kitlesi olmaktan yorulmuş farklı bedenlerin kendi koşusunu yaptığı bir alandır. DTK böyle bir kitleye ihtiyaç duymaz, çünkü koşucular zaten kendi bünyesidir. Bu, hukuki bir zemini olmasa da toplumsal meşruiyetinin ve kabul görmesinin de en önemli kaynağıdır.

Yüzde kırk cinsiyet kotasının uygulandığı DTK, 800 delegeden oluşur. Bunların %60'ı, yani 480'i tabandan gelen mahalle, il, ilçe meclislerinden, kalan 320 (%40) delege ise, etnik ve inanç gruplarının yanı sıra siyasi kurum temsilcileri, milletvekilleri,

belediye başkanları, belediye meclis üyeleri gibi seçilmiş kişilerden ve de bağımsız delegelerden oluşur (Tatort Kurdistan 2012: 16). Seçilen delegelerle toplumun istenilen örgütsel, etnik, kültürel ve inanç temsiline ulaşmada kimi zaman problemler gözlemlense de (Komünar, 2014) cinsiyet kotası, tabandan ve yatay örgütlenme ilkesi her zaman gözetilir. DTK, çalışmalarını yürütecek kendi iç örgütlenmesini ise dört kanal üzerinden sağlar. Genel Kurul, delege seçimlerinin yapıldığı ve her yıl haziran ayının ikinci haftası toplanan büyük kurultaydır. Daimi Meclis, delegeler arasından seçilen 101 kişiden oluşur ve her altı ayda bir Diyarbakır'da toplanır. Başkanlık Divanı, delegelerden seçilen üç ila beş kişiden oluşur ve Genel Kurulu toplamakla, gündem başlıklarını belirlemekle görevlidir. Eş Başkanlar ise biri kadın diğeri erkek olmak üzere iki kişiden oluşur ve genel kurulda seçilirler. DTK'nın Eş Başkanlığını önce Yüksel Genç ve Hatip Dicle, bunların tutuklanmasından sonra ise Mardin Bağımsız Milletvekili Ahmet Türk ve Van Bağımsız Milletvekili Aysel Tuğluk yürütmüştür. 2014 yılında yapılan son olagan kongrede ise Eş Başkanlığa Hatip Dicle ve BDP milletvekili Selma Irmak seçilmiştir.

Kongre tüzük taslağında, kongrenin amacı "…toplumun öncelikli temel sorunlarının tespitinden hareketle, güçlü bir demokratik toplumsal muhalefetin oluşturulması" şeklinde belirlenmiştir (Aktaş 2012: 110). Bu amaç doğrultusunda DTK, kendi içinde oluşturduğu komisyonlarla çalışmalarını yürütür. Çalışma yürütülen komisyonlar arasında özellikle belirtilmesi gerekli olanlar, Anayasa Komisyonu, Ekonomi-İstihdam Komisyonu, Kadın Eşitliği Komisyonu, İnanç Komisyonu ve Dil ve Eğitim Komisyonu'dur (ibid., s. 110).

DTK geleneksel siyaset araçlarına bir alternatif olmasının yanı sıra bu araçlarla yapılan siyasetin, toplumun sorunlarını çözme gücünden uzak olduğu eleştirisiyle sorunların çözümünün ertelenmediği, bizzat bu çözümlerin arandığı ve sorunların

çözüldüğü bir zemindir. Bu sayede hem kendisi hem de sorunları siyasetin dışında bırakılmış özellikle Kürt coğrafyasında yaşayan Ermeni, Suryani, Keldani gibi etnik, kültürel ve inanç grupları, DTK ile birlikte siyasal alana dönüş yapar, çözümsüz bırakılmış sosyal, ekonomik ve kültürel sorunları yeniden siyasetin konusu haline gelir. Oluşturulan çalışma komisyonlarıyla tespit edilen sorunlar, siyasetin geleneksel kurumlarına havale edilmeden çözüm yolları geliştirilir. Çünkü günümüzde siyaset mevcut yapısı ve araçlarıyla toplumun devam etmekte olan sorunlarını çözmekten zaten uzaklaşmıştır, o yüzden bu araçlardan umut beklemek sorunların çözümünü ertelemekten başka bir anlam ifade etmez. DTK bu anlamda, üçüncü alan ya da sivil toplum alanı olarak tabir edilen demokratik siyaset alanında, tıkanmış bir siyasetten çözüme odaklı bir siyasete kapı aralar (ibid., s. 106). Bu yönüyle DTK, evrensel insan haklarını ve sivil itaatsizlik hakkını temel dayanak noktası olarak görür ve meşruiyetini geçerli hukuki normlardan değil toplumdan ve toplumsal destekten alır.

Daimi meclis üzerinden yürütülen siyasetin genel konularının yanı sıra yerel toplumsal sorunların çözümünü geliştirmek de DTK'nın çalışmaları arasındadır. Ya yıllarca geleneksel siyaset araçlarıyla çözüm bulunamamış ya da siyasetin dışına itilerek "cezalandırıcı adalet" (retributive justice) içinde çözümlenmeye çalışılmış yerel ve mikro sorunlar için DTK "onarıcı adalet" (restorative justice) yöntemlerini aktif biçimde uygular. Cezalandırıcı adalet, suçu yasal düzenin ihlali olarak görürken buna karşın onarıcı adalet bir yıkım ve zarar olarak görmekte ve dolayısıyla suçu cezalandırmayı değil doğan zararı gidermeyi amaçlar (Uludağ 2011: 127). Bu anlamda DTK, "Kan davası","aşiretler arası gerginlikler", aile içi şiddet, boşanma, ticaretten doğan sorunlar, kız kaçırma, arazi anlaşmazlığı gibi yerel ve mikro ölçekli kamusal dava konusu haline gelmeyen sorunları, uzlaşma yöntemi ve mağdurun haklarının korunması ve zararlarının karşılanması çerçevesinde çözme yoluna gitmektedir. Örneğin eşi tarafından terk edilen

bir erkek ya da kadın eşinin geri dönmesi, eşlerin uzlaştırılması ve sorunun çözülmesi için DTK'yı arabulucu olarak harekete geçirebilmektedir. Sorunu ve her iki tarafı dinleyerek haksızlığın nerede olduğu konusunda taraflar bir araya getirilerek, ya ortaya çıkan "zararın" telafi edilmesi ya da oluyorsa tarafların yeniden barışmaları sağlanmaktadır (Tatort Kurdistan 2012: 17). Gerek DTK'da gerekse mahalle meclisleri ve köy komünlerinde onarıcı adalet yöntemiyle çözülen benzer örnekler bulunmaktadır. DTK Hukuk Komisyonu üyesi Cafer Kan, onarıcı adaletin demokratik özerklikle birlikte oluşturulmak istenen hukuk sistemi olduğunu belirtmektedir (Öğünç, 2014a). Kan, bu sistemin şu anda nasıl işlediğini ise kısaca şöyle tarif ediyor: "Bir araya geliniyor, sosyal sonuçları da olan bir cemaat oluşuyor. Bu işi bilen bir iki ihtiyar, bazen bir imam bir avukat, kanaat önderleri…İster Kuran'a el bastırırsınız, ister İncil'e, hiçbirine inanmıyorsa sözüm söz dedirtirsiniz…Peki neye göre yürür? Toplumda işleyen, gelenek, görenek ananeye göre" (ibid). "Onarıcı adalet" yöntemi ne sadece DTK'ya ne de sadece Kürt coğrafyasında yaşanan sorunlara özgü bir yöntemdir. Dünyada aralarında Yeni Zelanda, Kanada, Avustralya, ABD, Birleşik Krallıklar, Almanya ve Finlandiya gibi ülkelerin de olduğu 80'in üzerinde ülkede onarıcı adalet alternatif programları uygulanmaktadır (Uludağ 2011: 134). Öyle ki onarıcı adalet, klasik ceza adalet yaklaşımına bir alternatif veya tamamlayıcı bir yaklaşım olarak görüldüğünden kimi ülkeler onarıcı adalet yönetmini kendi hukuk sistemine entegre etme yoluna gitmiştir. Buna en iyi örnek ülke, şu anda Belçika gösterilmektedir. Belçika, tüm ceza davalarında taraflara onarıcı adalet uygulamalarından yararlanama hakkı tanımaktadır; İtalya'da bu, çocuk adalet sisteminde kullanılmaktadır; İskoçya'da ise arabuluculuk, ağır olmayan suçlarda kullanılmaktadır (Jahic ve Yeşiladalı 2008: 17).

4.2.3. Komünler ve Yerel Meclisler

Komün ve meclisler, hem demokratik özerkliği kuran hem de bununla birlikte kurulan kurumlardır. Hatırlanacağı gibi komün ve meclislerin, toplumun özyönetim ve özsavunma araçları olduğunu daha önceki bölümlerde ele almıştık. Toplumun en küçük yerel alandan başlayarak komün ve meclis aracılığıyla örgütlenmesi, demokratik özerklikte hem istenilen örgütlü toplumun şekilleneceği temeli oluşturacak ve böylece toplumun öz savunması sağlanacak hem de bu araçlarla kendi kendini yönetir duruma gelecek olan toplum, özerkliğine kavuşacak ve bu sayede doğrudan demokrasi işlerlik kazanacaktır. Bu nedenle "demokratik özerkliğin ilk şartı doğrudan demokrasidir" (Komünar 2014: 43) ve bunun araçları ise komün ve meclislerdir. Komün ve meclislerin olmadığı bir toplumsal örgütlenme modelinde, demokratik özerklikten bir sistem olarak söz edilememektedir (ibid., s.44). Öyle ki Öcalan, komün ve meclislerin önemini, beşinci savunmasının (2012), "demokratik ulus çözümünün arayışçısı olmak" başlığı altında şu cümlelerle özetlemiştir: "Ben olsaydım hemen köy komüncülüğünden işe başlayabilirdim. İdeale yakın bir köy veya köyler komünü oluşturmak ne kadar coşkulu, özgürleştirici ve sağlıklı bir iş olurdu. Bir mahalle veya kent komünü, konseyi oluşturmak nelere yol açmaz ki!...Yeter ki biraz toplumsal namus biraz da aşk ve akıl olsun!" (Öcalan 2012: 476).

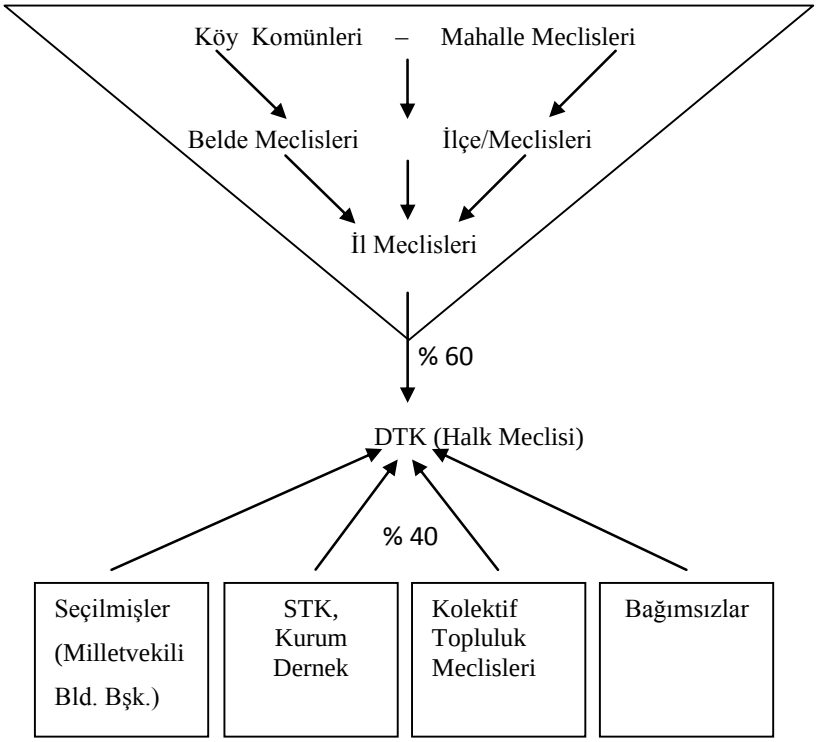
4.2.3.1. Mahalle Meclisleri

Kürt coğrafyasında mahalle meclislerinin ilk ortaya çıkışı 2005 yılı ile başlar. Bu tarihle birlikte peyderpey her il ve ilçede "özgür yurttaş girişimi" adıyla yasal dernekler kurulur. Bu dernekler, bugün mahalle meclisi ya da mahalle komünü olarak adlandırılan özyönetim kurumlarına dönüşerek çalışmalarını sürdürür (Öğünç, 2014b). Bu dernekler ilk başta HADEP, DEHAP ve DTP'nin mahallelerde oluşturmuş olduğu hazır örgütlenmeler üzerine kurulur (Arı, 2011). Mahallelerdeki parti örgütlenmelerinin

varlığı, bir bakıma mahalle meclislerinin kuruluşunu kolaylaştırıcı bir işlev görür. 2011 yılına gelindiğinde BDP'li belediyeler ile DTK'nın destek ve öncülüğünde sadece Diyarbakır'da kurulan mahalle meclislerinin sayısı 12'ye ulaşır (Özgür Gündem, 2011). Bugün BDP'nin yerel iktidarda bulunduğu her il, ilçe ve belde bir komün ve meclis ağıyla örülmemiş olsa da verili olanak ve koşullar altında ihtiyaca göre kurulmuş pek çok komün ve meclisin varlığından söz edilmektedir. Ancak yine de mevcut komün ve meclislerin tüm Kürt coğrafyasındaki net sayısına ilişkin bir rakam vermek şimdilik oldukça güçtür.

Köylerden ve mahallelerden başlayarak kurulmak istenen komün ve meclisler, demokratik özerkliğin konfederal örgütlenme modelinin çekirdeğini oluşturur. Konfederalizm bu zemin üzerine tesis edilen meclislerle bir model olarak gelişir. Bu modeli baş aşağı bir piramide benzetebiliriz. Altta en geniş tabanda köy komünleri ve mahalle meclisleri yer alır. Komünler, belde veya ilçe meclislerini, kentlerdeki mahalle meclisleri ise ilçe meclislerini oluşturur. Tepeye doğru daha daralan uçta belde, mahalle ve ilçe meclislerinden seçilen delegeler, il meclisleri ya da kent konseylerini oluşturur. Farklı illerin il meclis delegeleri ise daha sonra bir genel halk meclisi olarak görülen DTK'da %60 oranında temsil edilir. DTK'nın %40'ını oluşturan diğer delegeler ise seçilmişler, STK, dernek ve kurum temsilcileri ve de bağımsız bireylerin yanı sıra kadın, gençlik, etnik, kültürel kolektif gruplara dayalı meclislerden oluşur. Aşağıda bu model bir şekil ile gösterilmektedir.

Şekil 1: Demokratik Konfederal Örgütlenme



Gerek Kürt Sorununun demokratik siyasal yollardan çözümünde gerekse halkın ihtiyaç ve taleplerinin karşılanmasında mevcut siyasal araçların çözüm üretememesi nedeniyle mahalle meclisi, çözümsüz kalan yerel sorunların çözümünde rol oynayacak toplumun en temel özgücü olarak görülmektedir (Gündem, 2011). Bununla birlikte bir mahalle meclisi, bir yandan mahalle sakinlerinin sorunları için başvurduğu bir mercii, bir yandan gün içerisinde uğranılan bir sosyalleşme alanı ve diğer yandan ise farklı eğitimlerin alınabildiği, politik sohbetlerin yapıldığı bir yerdir (Öğünç, 2014b). Bir mahallenin tüm yaşayanları, o mahalle meclisinin doğal üyesi sayılıyor, delege usulü katılım bulunmuyor, fakat herkes doğrudan üye olabiliyor (Komünar 2014: 92). Meclis çalışmalarına mahalle sakinleri gönüllü olarak katılım sağlar (Öğünç, 2014b). Bununla birlikte her mahalle meclisinin 7 veya 11 kişiden oluşan ve somut çalışmaları yürüten bir yönetimi vardır (Arı, 2011). Yönetimin somut çalışmalarına mahalleden destek

veren insan sayısı 10 ila 20 arasında değişiklik gösterebilmekte, kimi zaman bu sayı artmakta kimi zaman ise azalmaktadır (ibid). Yönetim üyeleri, hiyerarşik olarak komün ve meclislerin üzerinde değildir, bunların memurları veya çalışanlarıdır (Komünar 2014: 92). Yönetim üyelerinin sınırsız ve keyfi bir insiyatif kullanma hakları bulunmaz. Mahalle meclislerinin çizdiği çerçeve ve aldığı kararlar, yöneticilerin hareket etmek zorunda bulundukları sınırı belirler. Bu sınırın aşılması durumunda meclis, kendi yönetimini doğrudan görevden alabilmekte ve bu yönüyle otorite, yöneticilerin kendisi değil, halkın kendisi, yani meclisler olmaktadır (ibid).

Meclislerin işlevi ve hedefleri arasında pek çok konu yer almaktadır. Esas ve temel işlevleri arasında, kendi bulundukları mahallelerde kültürel, sosyal, ekonomik ve eğitsel faaliyetleri yürütmek gelir (Öğünç, 2014b). Bu faaliyetlerle ulaşılmak istenen hedefler, bir yandan mahallenin sorunlarına pratik çözümler üretmek ve bir yerel dayanışma sağlamak ve diğer yandan ise bağlı bulunduğu ilin, ilçenin yerel yönetim politikalarına aktif olarak katılmaktır (Arı, 2011). Pratik çözümler aranan öncelikli sorunların başında ise, zorunlu göçle gelenlere ekonomik ve sosyal yardım sağlamak, çatışmada hayatını kaybetmiş olanların yakınlarıyla dayanışmak gelmektedir (Arı, 2011). Ayrıca, yerel yönetim hizmetleri alanına giren temizlik, su, alt yapı, kanalizasyon gibi mahalle sorunlarının çözümünde ya da mahallenin ihtiyaç duyduğu park, sokak aydınlatması, sosyal ve spor tesisleri gibi hizmetlerin mahalleye getirilmesinde belediyelerle ortak çalışmalar yürütülmektedir (ibid). Newroz kutlaması, miting organizasyonu, seçim çalışmaları, çatışmalar sonucu gelen cenaze törenlerinin organizasyonu gibi faaliyetler de mahalle meclislerinin üstlendiği görevler arasındadır.

Mahalle meclisleri, hem mahalleye ilişkin hem de genel politik gündeme ilişkin alacağı kararları, düzenlenen olağan toplantılarla müzakereci (deliberatif) bir usulle ve çoğunluk ilkesine göre belirler. Olağan bir mahalle meclisi toplantısını, seçilmiş eş

başkanlar ile yardımcılarından oluşan başkanlık divanı (yönetim) örgütler (ibid.). Yaşanılan mekanın her tür sorunu ile bunların çözümü için ihtiyaç duyulan talepler, toplantıya katılanlarla müzakere edilir ve bunlar daha sonra oylamaya sunularak karara bağlanır. Alınan kararlar bir yandan doğrudan kent konseylerine ve diğer yandan BDP'li belediye meclislerine "mahalle meclisi kararı" olarak bildirilir ve bunların hayata geçirilmesi sağlanır (Öğünç, 2014b). Mahalle meclisinin almış olduğu kararlar, talep ettiği hizmetler yok hükmünde sayılamıyor ve fakat mahalle meclisleri de "demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü" ilkesi ile genel meclis (DTK) kararlarına aykırı yönde kararlar alamıyor (Arı, 2011). Bunun için, yerel meclisler ile il/ilçe meclisleri ve de genel meclis arasında sürekli bir koordinasyon kurularak, oluşabilecek uyuşmazlıkların önüne geçiliyor. Başka deyişle, mahalle, ilçe, il ve genel meclis konfederal sistemin birer parçası olma gereğinden birbirinden kopuk ve bağımsız değil, birbirine bağlı, birbiriyle koordineli ve hiyerarşik olmayan bir ilişki içinde karar alarak çalışmalarını yürütüyor (ibid).

4.2.3.2. Şikefta Köyü ve Yüksekova Köy Komünleri

Kentlerde mahalle meclisleri kurucu bir rol üstlenirken köylerde ise, köy komünleri kurucu bir rol üstlenir. En iyi bilinen köy komünü örnekleri Hakkari'nin Yüksekova ilçesindeki "Yüksekova Köy Komünleri" (Gewer Komünleri) ile tarihi Hasankeyf beldesi yakınlarındaki Batman'ın Suçeken (Şikefta) köy komünüdür.

Suçeken'in dayanışma temelinde kolektif bir komün yaşam kurma hikâyesi 1980 öncesinde başlar (Birgün, 2010). 1969 yılına kadar köylüler o bölgedeki mağaralarda ortak bir yaşamın temelini atar ve daha sonra mağrada yaşanılıyor gerekçesiyle devletin yapmış olduğu konutlara yerleştirilirler. Bununla köylülerin hem devlete hem de bölgedeki toprak ağalarına karşı mücadeleleri de başlamış olur (ibid). 1979'da yapılan yerel seçimlere Batman'da bağımsız aday olarak giren Edip Solmaz seçildikten kısa bir

süre sonra faili meçhul bir cinayetle hayatını kaybeder. Suçeken köylüleri, seçimlerde bu adayı desteklemiş olmalarından ötürü hem ağaların hem de devletin baskısına maruz kalır ve yaşanan olaylarda 22 kişi hayatını kaybeder (Tatort Kurdistan 2012: 64). 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle köylüler baskı ve kötü muameleyle yeniden karşılaşır (ibid.). 1980 sonrası dönemde ise koruculuğu kabul etmeyen köylüler ile devlet karşı karşıya gelir, bu çatışmalarda pek çok köylü hayatını kaybeder ve köye sürekli bir gıda ambargosu uygulanır (ibid). Tüm bunlara rağmen ya da tüm bunlardan dolayı Suçeken köylüleri komün tarzı ortak bir yaşamı, varoluşunun ve ayakta kalabilmenin bir aracı olarak geliştirmeyi sürdürür. Ekonomik ortaklığa dayalı bir komün yaşamının yanı sıra köyde, kadınların toplumsal yaşamı da diğer yerlere göre göreli daha eşitlikçi bir temelde sürmektedir (ibid). Köylüler gelirlerini köydeki ortak yaşam için birleştirmekte, büyük toprak sahipliğine ve küçük tarımsal üretimlere rağmen tarımsal ürünlerini kolektif işletmektedir. Bunların yanı sıra, tüm çalışanlarının sigortalı ve sabit maaşla çalıştığı bir kum ocağı, köylüler tarafından ortak işletilmektedir (ibid). Köyün ayrıca ortak bir minübüsü, sağlık ocağı, köy evi ve toplantılar için bir meclis evi bulunmaktadır. Köy meclisinde kadın ve erkek eşit haklardan yararlanmakta ve bölgedeki örneklerin aksine köyde çok eşlilik ve zorunlu evlilik yasaklanmıştır (ibid.).

Yüksekova (Gewer) köy komünleri ise daha yakın tarihlerde kurulmaya başlanmıştır. İlk olarak 2005 yılında Serindere, Kısıklı ve Güldalı olmak üzere 3 köyde kurulan komünlerin sayısı 2010'da 19 köye (DİHA, 2010); 2011'de 21 köye (Yeğin, 2011) ve 2013 yılında ise 28 köye (Yeni Özgür Politika, 2013) ulaşmıştır. Aşağıdaki tabloda, komün kurulmuş olan 19 köye ilişkin bilgiler gösterilmektedir. Köyün Türkçe adının yanı sıra, bölgede kullanılan ve resmi olmayan Kürtçe isimleri, Yüksekova İlçe merkezine olan mesafesi, köydeki hane sayısı ile köyde yaşayan kişi sayıları verilmiştir. Köye ilişkin rakamlar, Yüksekova Kaymakamlığına ait verileridir.

Tablo 3: Yüksekova Köy Komünleri

Köyün Adı	Kürtçe Adı	İlçeye Uzaklığı (km)	Hane Sayısı	Nüfusu (kişi)
Akpınar Köyü	Soriyan	40	20	300
Aşağıuluyol Köyü	Tilorina Jêrî	12	78	350
Bölük Mezra Köyü	-	6	43	450
Bulgurlu Mezra Köyü	Navdiyan	4	50	450
Çamdalı Mezra Köyü	Meşkan	29	30	235
Çukurca Mezra Köyü	Pagî	12	70	750
Değerli Köyü	Memikava	12	58	575
Demirkonak Köyü	Kaport	10	25	200
Dişli Mezra Köyü	Kelban	13	19	210
Duranlar Mezra Köyü	Aviyan	30	25	350
Güldalı Köyü	Blindbasan	25	55	560
Güllüce Köyü	Sekran	3	70	600
Kısıklı Köyü	Dêleze	15	140	140
Kilimli Mezra Köyü	Member	24	58	335
Sarıtaş Mezra Köyü	Mûşan	10	45	400
Serindere Köyü	Şişemzin	20	70	530
Yemişli Mezra Köyü	Dotkan	12	85	850
Yukarıuluyol Mezra Köyü	Tilorina Jorî	17	11	150
Yumrutaş Mezra Köyü	Kuçe	17	35	250

Kaynak: Dicle Haber Ajansı (DİHA) ve Yüksekova Kaymakamlığı

Komün bulunan köyler, genellikle ilçe merkezine yakın sayılabilecek mesafede bulunmaktadır. Yüksekova'ya en uzak köy 40 km ile Akpınar köyü en yakın mesafedeki ise 3 km ile Güllüce köyüdür. Tablodaki köylerin bir kısmının idari statüsü "köy" iken bazılarının statüsü ise köyden daha küçük yerleşim yeri olarak bilinen "mezra" statüsündedir. Buna göre komün bulunan yerleşim yerlerinden 8'i köy statüsünde, 11'i ise mezra statüsündedir. Ancak yine de hane ve nüfus sayısı bakımından köylerin mezralardan daha büyük olduğu söylenemez. Her ikisinin de sayıları birbirine yakındır ve hatta kimi mezra köylerinin (Çukurca ve Yemişli) nüfus ve hane sayısı köylerinkinden daha yüksektir. Günümüzde kentleşme ve göçe bağlı olarak

Türkiye'de kırsal nüfusun gittikçe azaldığı sosyolojik gerçeği karşısında bu köylerin hane ve nüfus sayılarının göreli yüksek olduğu bile söylenebilir.

Yüksekova köy komünlerini, geleneksel köy yaşamından farklı kılan ve bir komün olma vasfı kazandıran birkaç önemli unsurdan söz etmek gerekir. Öncelikle belirtilmesi gereken unsur, ki bu köy komünü olmanın en önemli ayırt edici yönüdür, Yüksekova köy komünlerinde, devletin resmi kurumu köy muhtarına bağlı "köy heyeti", "ihtiyarlar meclisi" gibi idari yönetim organlarından farklı, bunlara paralel kurulmuş olan özyönetim organlarının varlığıdır. Bir köy komünü, bir yıllığına seçilen bir "köy meclisine", en az 1 kadın olmak üzere 2 ya da 3 kişiden oluşan "komün sözcülerine", 7 ya da 9 kişiden oluşan ve en az on beş günde bir toplanan "köy yürütmesine" sahiptir (DİHA, 2010). Köyün bireyleri, köy komünün doğal üyesi sayılmakla birlikte köy meclisi, meclise üye olan ve meclis toplantı ve çalışmalarına katılanlardan oluşmaktadır. Köy meclisi üye sayısı farklılık gösterebilmektedir, örneğin altı yüz kişinin yaşadığı Güllüce Köyünde 30'u kadın ve 40'ı erkek olmak üzere yetmiş kişiden oluşan bir köy meclisi bulunmaktadır (ibid).

Köy meclislerinin en önemli işlevi ve görevi, hem köye ilişkin hem de Kürt Sorununa ilişkin konularda müzakereci ve tartışmacı bir yöntemle toplantılar düzenleyip ortak kararlara varmasıdır (Tatort Kurdistan 2012: 66). Olağan koşullarda her köy meclisi, her hafta toplantı yaparak köyün sorunlarını ele almakta ve çözüm önerileri geliştirmektedir (ibid., s.66). Bunun yanı sıra her kırk beş günde bir, diğer köylerin komün sözcüleriyle ortak toplantılar düzenlenmektedir. Tüm bu toplantıların amacı, hem karşılıklı ilişki ve dayanışmayı güçlendirmek hem de köye dair sorunları müzakere etmektir (ibid., s. 66). Toplantılarda alınan olan kararları, komünler uygulama sorumluluğu taşır, alınmış bir kararı doksan gün içerisinde keyfi olarak uygulamayan bir köyün diğer komünlerle ilişkisi komün meclis kararınca geçici olarak

dondurulmaktadır (ibid., s.66). Köyün komün organlarının oluşumunda hem cinsiyet eşitliği gözetilmekte hem de demokratik katılım ilkesi gözetilmektedir (ibid., s.66). Geleneksel ayrıcalıklar ve güç sahibi kişilerin etkisi, komünlerin kurulmasıyla birlikte ortak yaşam içinde zayıflamaktadır. Bu bağlamda örneğin, genç-yaşlı hiyerarşisi özyönetim organlarında tamamen kaldırılmasa da oldukça esnektir. Farklı yaşlardaki kadınlar, çocuklar ve erkekler köy meclisinde yer almakta, bu açıdan katı bir yaş hiyerarşisi bulunmamaktadır (ibid., s. 66).

Komünlerin oluşum kriterlerinden de anlaşıldığı üzere demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü ilkesini referans alan komünler beraberinde, söz konusu köylerde, ekonomiden kültüre, sosyal ilişkilerden dayanışmaya, eğitimden köy hizmetlerinin yerine getirilmesine kadar pek çok alanda yenilik ve değişimlere yol açmaktadır. Öyle ki komünlerle birlikte köy yaşamının derinden değiştiğini, bir köylünün şu sözleri çarpıcı bir biçimde göstermektedir: "Komünlerden önce adalet yoktu, merhamet yoktu, insanlık yoktu" (Yeğin[104], 2011). Ortak yaşam, sosyal dayanışma, yardımlaşma ve sorumluluk, birincil toplumsal ilişkilerin söz konusu olduğu bir köy yaşamında bilindik toplumsal değerler olmakla birlikte, tarımda ve hayvancılıktaki kapitalistleşme, uzun süre yaşanan savaş ve şiddet, orman, otlak ve meraların tahribi, yayla yasakları gibi nedenler Kürt köylerinin bu toplumsal dokusunu olumsuz yönde etkilemiştir. Köye ait pek çok geleneksel yaşam biçimi ya unutulmuş ya da sürdürülemez hale gelmiştir.

[104] Metin Yeğin, başta Latin Amerika olmak üzere dünyadaki değişik toplumsal taban hareketleri ile ilgili gezi, gözlem, röportaj, video gibi çalışma ve araştırmalarıyla bilinir. Türkçe yayınlanmış çalışmalarından bazıları, "Adları ve Yüzleri Olmayanlar: Marcos ile on gün" (2000); "Dünyanın Sokakları" (2010); "Gerillanın Barışı" (2010); "Brezilya'da Topraksız Köylü Hareketi" (2004). Yeğin ayrıca, Şanlıurfanın Viranşehir ilçesinde "ax û av" (Toprak ve Su) olarak bilinen ve BDP'nin de desteklediği "kerpiç evler" projesini yürüttü. Bu projeyle ilgili Yeğin'le 2011'de yayınlanan bir röportaj için bkz. http://zanenstitu.org/wp-content/uploads/2013/12/roportaj_metin-yegin1.pdf (Erişim: 24.10.2014).

Komünlerle ortaya çıkan canlanmayı ise bir başka köylünün şu cümleleri özetlemektedir: "Unuttuğumuz yaşam biçimine yavaş yavaş yeniden kavuşuyoruz. Daha önce zozanlara [yayla] giderdik, dolayısıyla bir arada olurduk. Bunu yavaş yavaş unutuyorduk. Ama şimdi yeniden dönme özlemi içindeyiz ve bu komünlerle çok mutlu olduk" (DİHA, 2010). Komünlerle birlikte köy yaşamına özgü, "imece" benzeri dayanışma geleneği yeniden canlandırılmış, bu daha da geliştirilerek işlevsel kılınmıştır (ibid). Hem köy içi hem de köyler arası sosyal ilişkilerde bir canlanma yaşanmıştır. Güllüce köyü komün sözcüsü Sefer Özbeker sosyal ilişkilerdeki sıklaşmayı şu cümlelerle anlatmaktadır: "Komün sayesinde hepimiz bir araya geliyoruz, birbirimizi tanıyoruz. Köyümüzün bulunduğu Geliyê Diriyan bölgesindeki bütün köylerde yaşayanları tanıyoruz. Birbirimizin sevinçli hüzünlü günlerinde toplanıyoruz. Birliğimizi oluşturduk" (ibid).

Komün köylerinde kumar oyunları oynatan mekânlar kapatılmış, gençleri "yozlaştıran" faaliyetler yasaklanmış (ibid.), köylerde kültürel ve sosyal çalışmalar yoğunluk kazanmış. Futbol turnuvaları, tiyatro, müzik, çocuk korosu gibi müzik grupları ve folklor grupları komün kurulan köylerin sosyal yaşamına girmiştir. Örneğin Güllüce köyünde şimdiye kadar, bir köy okulu, bir futbol sahası, Koma Berxwedan isimli bir müzik korosu, folklor ekibi ve tiyatro grubu kurulmuştur (ibid). Bugün kimi kentlerde bile kullanışlı bir kütüphane bulmak zor iken örneğin Serindere Köyünde olduğu gibi komün köylerinde köy kütüphaneleri oluşturulmuştur (Tatort Kurdisan, 2012: 67). Bu köydeki kütüphanede yaklaşık iki bin kitap bulunmaktadır (DİHA, 2010). 2011 yılında Van'da kendim görüştüğüm köy komünlerinde "eğitmenlik" yapan bir öğretmen, bu kütüphanenin aktif bir biçimde köylüler tarafından kullanıldığını ve kütüphanede daha çok sosyoloji, siyaset ve tarih kitaplarının ağırlıkta olduğunu bana aktarmıştı.

Komünlerle birlikte, söz konusu köylerin toplumsal yapısı da dönüşmeye başlamıştır. Özellikle köylerde yaşayan kadınların statülerinde olumlu yönde değişimler yaşanırken, kadınlar açısından bir dezavantaj olan zorla evlilik ya da çok eşlilik türü evlilik biçimleri köylerde yasaklanmıştır. Köylerin kolektif yönetiminde kadın-erkek eşitliği gözetilmektedir (Tatort Kurdistan, 2012). Bu sadece söylemde kalmayıp pratikte de karşılığını bulmakta, örneğin kadınların katılmadığı köy meclis toplantılarında kararlar alınamamakta ve toplantılar ertelenmektedir (ibid.). Köylerde kadına yönelik şiddet de kati bir biçimde yasaklanmış, şiddete uğrayan kadın, durumu köy meclisine bildirerek yardım alabilmekte, şiddet uygulayan erkek ise toplumdan izole edilerek cezalandırılmaktadır (ibid). Komünler sayesinde sosyo-ekonomik yapıda görülen önemli bir diğer dönüşüm ise topraksızlık ve toprak ağalığı sorununun çözülmesidir. Eskiden de olduğu gibi komünlerde özel mülkiyet bulunmaktadır, evler ve bahçeler ailelere aittir. Ancak sadece tek bir ailenin sahip olduğu toprak ağalığı artık komün köylerinde gittikçe ortadan kalkmış durumdadır (ibid.). Köydeki pek çok tarıma elverişli alan, köylüler tarafından ortak kullanılmakta ve işletilmekte ve bu sayede topraksızlık sorunu da çözüme kavuşmaktadır. Toprakların ortak kullanımı, ilk başlarda komünler kurulduktan sonra bir takım güçlük ve sorunları yaratmış ancak köy meclisinin kimi aileleri ikna etmesiyle bu sorunlar diyalog yöntemiyle aşılmaya çalışılmıştır (ibid.). Örneğin Kısıklı köyünde, birkaç ailenin elinde toplanmış olan meralar, tartışmalar sonucu tüm köylülerin kullanımına açılmıştır (DİHA, 2010).

Komünlerle birlikte, köydeki ekonomik alanda da bir takım değişimler göze çarpmaktadır. Komün olmanın gereği olarak kolektif üretim köylerde yaygınlaştırılmış ve ekonomik dayanışma güçlendirilmiştir. Örneğin buğday ekiminin yaygın olduğu Çukurca mezra köyü ve Kısıklı gibi köylerde, elde edilen ürünler ihtiyaç sahibi köylülere karşılıksız dağıtılmaktadır (ibid.). Komünler, hayvancılık ve tarım alanında,

kooperatifleşme çalışmaları başlatmıştır. Komünün özgücüne bağlı olarak kimi köylerde hayvancılık kooperatifi için ortak ahırlar yapılmıştır (Yeğin, 2011). Bunun yanı sıra, varsa köyün yer altı maden kaynaklarının çıkarılması ve işletilmesi tamamen özel şirketlere bırakılmamış, bu konuda köy komünleri şirketlerle antlaşmalar yaparak bunların işletilmesine ortak olmuştur (ibid).

Her komün gerek üretim faaliyetlerinde ekolojik dengeyi gözetmek gerekse savaş nedeniyle tahrip edilmiş doğanın yeniden canlandırılması ve yaşatılması için çalışmalar yürütmek zorundadır. Komünlerin ortak bir kararı olarak, her komün yılda en az beş yüz meyve fidanı dikmenin yanı sıra doğal yaşamı ve ormanı da korumak zorundadır (DİHA, 2010). Hayvan türlerinin yok olmaması, doğal yaşamın korunması amacıyla komüne dâhil olan köylerde avlanma yasaklanmıştır. Örneğin, bal arılarına ve kovanlarına zarar verdiği için köylüler tarafından öldürülen bir ayı nedeniyle Kısıklı köyü meclisinde bu konu görüşülmüş, ayıyı öldürenlerin durumu değerlendirilerek ortak bir kararla yaptırım yoluna gidilmiştir (ibid).

Komünlerin temel çalışma ilkesi, devleti ya da bürokratik mekanizmaları beklemeden köye ait sorunların ya da köye ilişkin ihtiyaçların komünün özgücüne ve yeterliliğine göre karşılanmasıdır. Köylerdeki, yol, su, kanalizasyon, çöp gibi sorunların çözümünde bürokratik mekanizmalar yerine köy meclisi devreye girmektedir (DİHA, 2010). Örneğin Güllüce köyünde ise, komün hemen kurulduktan sonra yapılan ilk iş, köyün temizlik ve çöp sorununu çözmek olmuş, her hafta çöpler toplanarak köyün uzağında bir yerdeki çöp alanında imha edilmeye başlanmıştır (ibid). Bu sayede köyün pek çok sorunu hızlı ve tasarruflu bir biçimde çözülebilmektedir. Pek çok köyün su sorunu bu şekilde çözülerek hemen her eve su getirilmiştir (Yeğin, 2011).

Yüksekova köy komünlerinin en temel amaçları arasında, köylerde unutulmaya yüz tutmuş geleneksel dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma ilişkilerini canlandırmak,

köyün sosyal, ekonomik, kültürel ilişkilerini geliştirerek köyün bütün hukukunu belirleyebilmektir (ibid.). Köy meclisleri üzerinden sağlanan bu işleyişte, belirlenmiş hukukun ya da kararların dışına çıkmak, belirli sosyal yaptırımları beraberinde getirmektedir ki bunların en başında sosyal izolasyon gelmektedir. Köy meclisi kararıyla ceza verilmiş bir kimseye, küsme, ayıplama gibi yaptırımlardan ortak yerde çalıştırmaya, toplumdan dışlanmaya ve sosyal faaliyetlere almamaya kadar çeşitlilikte yaptırımlar uygulanmaktadır (Yeğin, 2011; Tatort Kurdistan, 2012). DTK ve mahalle meclislerinde olduğu gibi Yüksekova köy komünlerinde de onarıcı adalet sürekli başvurulan bir araçtır. Bu bağlamda köy komünlerinin belki de en ilginç yönlerinden biri, zorunluluk halleri dışında komün köylerinde kimsenin resmi, adli yollara veya mahkemelere başvurmamasıdır (Yeğin, 2011). Köy içinde yaşanan sorunların çözümünde, resmi yollar dışındaki araçları kullanmak, her zaman öncelikli tercihler arasında gelmektedir.

4.2.4. Halkların Demokratik Kongresi ve Partisi (HDK/HDP)

Hatırlanırsa daha önceki bölümlerde, demokratik özerkliği Türkiye'nin batısında inşa edecek öznenin eksik olduğunu ve şayet demokratik özerklik tüm Türkiye'ye önerilen bir modelse bunu Türkiye'nin batısında inşa edecek aktörün kim olduğu sorusunu sormuştuk. Bu sorunun cevabının, nedenlerini aşağıda tartışacağımız koşullu bir evetle HDK/HDP olduğunu söyleyebiliriz. Ancak buna geçmeden HDK ve HDP'yi önceleyen sürece kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Zira her iki oluşum, bir yandan Kürt siyasal hareketinin 90'ların ortalarından itibaren aradığı Kürt Sorununa siyasal ve demokratik yollardan çözüm arayışının ve diğer yandan ise stratejik bir ortaklıkla "Türkiyelileşme" arayışının 2008 yılında somut bir adıma dönüştüğü "çatı partisi" tartışmalarının ve çalışmalarının bir devamı olarak ortaya çıktı.

Legal Kürt siyasal hareketi ile Türkiye sol ve sosyalist hareketi 90'ların başlarından itibaren her zaman "taktiksel ittifaklar" denemiş ve bunda kimi zaman başarı sağlanmıştı. Halkın Emek Partisi'nin Sosyal Demokratik Halkçı Parti (SHP) ile başlayan ve 22 Kürt milletvekilinin seçilmesiyle sonuçlanan 1990'ların ilk ittifakından DEHAP'la 2004 yerel seçimlerindeki "Demokratik Güç Birliği"; DTP ile 2007 genel seçimlerindeki "Bin Umut Adayları" ve BDP ile 2011 genel seçimlerindeki "Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloğu" adıyla hemen her dönem ittifak yapılmıştı. Ancak bu taktiğin sadece seçim dönemlerinde gündeme geliyor olması ve bu anlamda Türkiye'de solda bir muhalefet gücüne dönüşememesi bunun bir stratejiye dönüşmesi gereğini gündeme getirmişti. Gerçi bu strateji arayışı çoğu zaman, daha çok bir "Öcalan Projesi" olarak Kürt siyasal hareketinin gündeme getirdiği bir arayış olarak görüldü. 2009'da Ankara'da yapılacak çatı partisi toplantısında konuşan Türkiye sosyalist hareketinin önemli isimlerinden ve daha sonra BDP milletvekili olacak olan Ertuğrul Kürkçü, çatı partisi tartışmalarının nereden doğduğunu şu sözlerle ifade etmişti: "Şimdi bizim karşı karşıya kaldığımız, çözmeye çalıştığımız problem, karşımıza Kürt hareketinin tarihsel ilerlemesi tarafından çıkartıldı. Bu meseleyi karşımıza biz koymadık. Problemi biz tanımlamadık. Problem tarihsel olarak karşımıza çıktı. Kürt hareketi bu problemi getirdi önümüze koydu, bize dedi ki 'bizimle tarihsel bir ittifakı, kalıcı, süreğen bir yapı içerisinde kurmaya var mısınız'?" (Bianet, 2009b). Çağrı Kürt tarafından gelmiş olsa da Türkiye sol sosyalist partilerinin de ÖDP deneyiminde olduğu gibi bir "solda birlik" arayışı da yok değildi.

2008 yılına gelindiğinde gerek yaklaşan 2009 yerel seçimleri ve gerekse DTP'nin anayasa mahkemesi tarafından kapatılma ihtimali nedeniyle dönemin DTP eski Eş Başkanı Ahmet Türk, "çatı partisi" çağrısını gündeme getirdi (Bianet, 2008a). Benzer bir çağrıyı DTP Grup Başkanvekili Selahattin Demirtaş ve 2008'de DTP Eş Başkanı

seçilen Nurettin Demirtaş da dile getirmişti (ibid). DTP'li yöneticilerin yapmış olduğu açıklamalardan, Kürt siyasal hareketinin çatı partisi ile taktiksel ortaklığın ötesinde sadece sol ve sosyalist gruplarla da sınırlı kalmayacak, toplumun tüm "dışlanmış" kesimlerini, devrimci, demokrat, demokrat Müslüman, liberal demokrat aktörlerini de içine alan kapsayıcı stratejik bir ortaklığa, bir "muhalefet bloğu"na vurgu yaptıkları görülmektedir. Ahmet Türk, çatı partisini, "bir Kürt partisi olarak çıktığında çok fazla kucaklayıcı olmayacak. Bir sosyalist, Marksist parti olarak çıktığında her kesimi kucaklayamayacak. Bu ise herkesi kucaklayacak; mesela liberal kesimden Kürt sorununun çözümünü isteyen, Türkiye'nin değişim dönüşümünü isteyen, insanların da yer alabileceği bir parti" olarak tarif etmişti (ibid). Selahattin Demirtaş ise çatı partisini stratejik bir arayış olarak tarif ederek DTP'nin bunun için çaba içinde olduğunu belirtmişti: "ilerici demokrat, aydın, sol liberal kesimlerin en azından mevcut sisteme karşı güçlerini birleştirmeleri, taktiksel ittifak yerine stratejik bir birliktelik, çatı partisi ihtiyacı uzun süreden beri tartışılıyor. DTP bu sürecin pozitif yöne evrilmesi için çaba sarf ediyor" (ibid). Çatı partisinin bir seçim ittifakı olmadığı, bunun geniş bir toplumsal tabanı kapsayan bir "karşı hegemonya" stratejisi olarak düşünülmesi gerekli olduğu yaklaşık üç yıl sürecek olan tartışma sürecinde sık sık dile getirildi. Türkiye Barış Meclisi sözcüsü Ayhan Bilgen "beklentilerin bir konum kazanmak yada kitleyi bir oy potansiyeli olarak görmek olduğu durumlarda ciddi etik problemler ortaya çıktığını" belirterek çatı partisinin bir seçim ittifak arayışı olmadığını vurguladı (Yüksekovahaber, 2008). Yine DTP Genel Başkan Yardımcısı Mustafa Sarıkaya, çatı partisinin bir birlik projesi olduğunu ve "kesinlikle bir seçim projesi olmadığını" belirtti (ibid). Kürt siyasal hareketinin kapsayıcı stratejik bir güç birliği olarak düşündüğü ve bu anlamda solda bir birlik arayışının ötesinde gördüğü çatı partisi çalışmaları, Türkiye Barış Meclisi'nin girişimiyle 2008'de başladı. Bu süre boyunca Türkiye'deki sol, sosyalist, liberal

demokrat, azınlık temsilcileri, emek örgütleri ve sendikalarla görüşmeler yürütüldü (Bianet, 2008b). Bu ön görüşmeler sonrası bir grup çatı partisi girişimcisinin yaptığı çağrıyla, 20-21 Aralık 2008'de İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde iki gün sürecek bir forumda çatı partisi tartışıldı (Bianet, 2008c). Tartışmalardan somut bir sonuç çıkmasa da çatı partisi çalışmalarının partinin program ve örgütlenme biçiminin belirlenmesi için yerel toplantılarla devam ettirilmesi kararlaştırıldı ve bu 28 Aralık 2008'de yapılan "Demokrasi İçin Güç Birliği" açıklamasıyla kamuoyuna duyuruldu (Bianet, 2008d). Yayınlanan bildiriye, DTP, EMEP, Sosyalist Demokrasi Partisi (SDP), Sosyalist Parti (SP), Toplumsal Özgürlük Platformu (TÖP), Sosyalist Emek Hareketi (SEH), Emekçi Hareket Partisi (EHP) gibi partiler imza atmıştı (ibid). Bu partilerin bir kısmı daha sonra HDK ve HDP içerisinde de yer alacak olan partilerdir.

Genel olarak kabul edildiği ve Kürkçü'nün de ifade ettiği üzere çatı partisi, Kürt siyasal hareketinin bir talebi ya da isteği olarak gündeme geliyorsa, Kürt siyasetinin buna neden ihtiyaç duyduğu sorusu cevaplanması gereken sorulardan biridir. Bununla birlikte Türkiye sol, sosyalist hareketinin bir kısmının bu talebe/isteğe olumlu cevap verirken bir kısmının ise olumsuz cevap vermesi de aynı biçimde cevaplanması gereken sorulardan bir diğeridir. Zira hem bu talebe iştirak eden hem de etmeyen sol-sosyalistler açısından Kürt siyasal hareketi, ulusal karakterli bir hareket olarak görülmekte ve dolayısıyla "ulusal bir hareketin" öncülük ettiği bir oluşumda sosyalistlerin nasıl/neden yer alacağı/almayacağı sorusu sorulmaya devam edecektir. Bu soruyu, daha sonra HDK ve HDP içinde yer alan ve de dışında kalan sosyalist partiler de tartışmayı sürdürecektir.

2009'da Ankara'da yapılan çatı partisi toplantısında konuşan Ahmet Türk, Kürt siyasal hareketi için çatı partisinin önemini, partiden beklentilerini dile getirmişti. Türk, yaptığı konuşmada Kürt sorunun çözümünün Türkiye'nin genel demokrasi sorunundan ayrı olmadığını vurgulamış ve hem Kürt Sorununun hem de Türkiye'nin demokrasi

sorununun sadece Kürtlerin sorunu olmadığını belirtmişti (Bianet, 2009c). Buna binaen Kürt Sorununun bir demokrasi sorunu olduğunu yineleyerek demokrasinin ise ancak "ceberut devleti" geriletecek demokrasi mücadelesiyle ilişkili olduğunu belirtmişti (ibid). Türk'e göre Türkiye'de askeri vesayetten kaynaklı bir demokrasi sorunu yaşanmaktadır (ibid). Ancak bu, sorunun sadece bir yönüdür. Diğer yönü ise, Türkiye'nin ezilen çoğunluğunu oluşturan Kürtlerin, Alevilerin, Ermenilerin, farklı inanç ve kültürel grupların, sol ve sosyalistlerin siyasette temsil edilememesidir (ibid). Bu kesimler siyasette olmadığı sürece askeri vesayet azalsa bile Türkiye demokrasisi vesayet altında kalmayı sürdürecektir. Türk, tam da demokratik yolların tıkalı olmasından dolayı Türkiye'de uzun süre çatışmalı bir sürecin yaşandığını ve artık bugün Kürtlerin, sorunları silah ve şiddet yöntemiyle değil, demokratik ve sivil yöntemlerle çözmek istediğini belirtmişti (ibid). Bu anlamıyla, gerek PKK, DTP gerekse Kürt halkının, ortak bir çözüm projesi olarak ortaya koyduğu demokratik özerklik çözümünün değerlendirilmesi ve gelişmesi gerektiğini belirtmişti (ibid). Dolayısıyla Ahmet Türk, bu tespitleriyle hem Türkiye'nin demokratikleşmesinin hem de Kürt Sorununun çözümü için demokratik özerkliği, çatı partisine duyulan ihtiyacın önemli bir nedeni olarak ortaya koymuştu. Bu nedenle çatı partisi, Kürt siyasal hareketi açısından, hem Türkiye'de bir demokrasi mücadelesinin gerekliliğine inanların hem de Kürt Sorununda demokratik özerkliği çözüm olarak görenlerin stratejik olarak yan yana geldiği bir güç birliğini ifade etmektedir. Türk'e göre "Kürtlerin talepleri makul ve ortak bir proje" olduğundan siyaseten Kürt Sorununun "barışçıl bir sürece evrilmesinde vicdani ve insani sorumluluğun yerine getirilmesi" gerekiyor ve "siyaseti, siyasetçileri sıkıştıracak, adım atmaya zorlayacak bir tavrın ortaya konulması" gerekiyor (ibid). Bu nedenle Kürt siyasal hareketi açısından çatı partisi, bir gereklilik olarak görülüyor.

Kürtler cephesinden çıkan bu yöndeki "tek sese" karşın sosyalist kesimlerden çatı partisine ilişkin çok farklı sesler çıkmıştı. Aynı toplantıda konuşan Ertuğrul Kürkçü ise Kürt hareketinden gelen bu demokratik birlik, demokrasi için birlikte mücadele çağrısının bir "sınıf mücadelesi" olduğunu söylemişti (Bianet, 2009b). Kürkçü, mevcut cumhuriyet içinde demokrasiyi tesis etmenin "hakim olanın hakimiyetini sınırlamakla", dolayısıyla "sermayenin hakimiyetini kısıtlamakla" mümkün olduğunu belirterek bunun sınıf mücadelesiyle ilişkisini kurmuştu (ibid). Kürkçü'ye göre bu çağrı aynı zamanda yeni bir dil, yeni bir örgütlenme çağrısı anlamı da taşımaktadır. Çatı partisi Kürtkçü'ye göre ezilenler ve emekçilerden yana bir demokrasi mücadelesinin tabandan başlayan bir örgütlenmeyle herkesin yavaş yavaş bu kanala akacağı bir mecraya dönüşebilirdi (ibid). Bu anlamıyla bu çağrıyı Kürkçü, Türkiye sosyalist hareketinin mücadele tarihinde "ikinci bir devrim anı" olarak tanımlamıştı (ibid). Ve nihayetinde Kürkçü'ye göre Kürt devrimcileri, "sınırsız, sınıfsız, milliyetsiz, devletsiz, bayraksız, birleşmiş bir dünya" hedefini hiçbir zaman unutmadıklarından bu çağrıya olumlu karşılık verdiğini, bu çağrıyı desteklediğini belirtmişti (ibid).

Sosyalist Parti Girişimi Koordinatörü Selahattin Gümüş ise çatı partisi altında Türkiye sosyalist hareketinin ve Kürt siyasal hareketinin bir araya gelmesini Türkiye'de bir "demokratik devrim" ihtiyacıyla açıklamıştır. Gümüş'e göre Türkiye, emperyalizme bağımlı, geri bıraktırılmış, çağdaş demokrasiden nasibini almamış, milliyetler hapishanesi ve militarizmin egemenliği altında olduğu için demokratik bir devrime ihtiyaç vardır (Gümüş, 2008). Bu ihtiyacı karşılayabilecek olanlar ise Gümüş'e göre işçi sınıfı hareketi, emekçiler, ve çoğunluğu yoksul Kürt köylüsünden oluşan Kürt ulusal kurtuluş hareketidir (ibid).

EMEP Genel Başkan Yardımcısı Ender İrmek ise, çatı partisinin sosyalist bir sınıf mücadelesi ihtiyacından öte, bunu da kapsayan ve fakat daha çok bir halk hareketi

ihtiyacından doğan bir oluşum olarak tanımlamıştı. Türkiye'nin karşı karşıya olduğu "demokrasi güçlerinin birliği", "hak ve özgürlüklerin kazanılması" ve "bağımsız bir dış politika izlenmesi" gibi sorunlar birkaç sol partinin kuracağı bir çatı partisiyle aşılamaz, bunun için AK Parti politikalarından, devletin yaklaşımlarından rahatsız olan tüm kesimlerin bir araya geldiği bir halk hareketi Türkiye için gereklidir tespitinde bulunmuştu (Komünistzemin, 2008).

Özgürlük Dayanışma Partisi, (ÖDP), Halkevleri, Türkiye Komünist Partisi (TKP) ile çatı partisi sürecinde görüşmeler yapılmış olmasına rağmen bu partiler ne bu sürece aktif dâhil oldular ne de daha sonra kurulacak olan HDK ve HDP'ye. TKP, çatı partisini anlamlı bulmadığını belirterek destek vermemişti (Bianet, 2008c). ÖDP, neoliberalizmle mücadeleyi esas alan koalisyonlardan yana olduklarını belirterek sürecin sadece izleyicisi olacağını belirtmişti (Bianet, 2008b). SEH, çatı partisine ilişkin eleştirisini özelleştirme yanlısı bir liberalle özelleştirmeye karşı mücadele eden bir işçi, beraber uzun vadeli siyaset yapamaz biçiminde ifade etmişti (Bianet, 2008b). EMEP başında bu sürecin içinde yer almış olmakla birlikte çatı partisinin halk hareketine dönüşmediği ve sadece solda bir birliğe dönüştüğü ve bu anlamda amacından uzaklaştığı eleştirisiyle süreçten 2009'da çekildi (Bianet, 2009a). EMEP'in bu tutumu, ilerleyen süreçte de benzer biçimde sürdü ve HDK ve HDP'nin kuruluşunda yer almış olmasına rağmen HDP'den 2014'te çekildiğini açıklayarak sadece HDK'nin bileşeni olarak kalacağını açıkladı.

Çatı partisi çalışmaları, Türkiye'deki sol muhalif kesimlerde bir tartışma zemini yaratmış olmakla birlikte hem böyle bir partiye yüklenen farklı anlamlar hem de partiden farklı beklentiler, tartışmaları daha da derinleştirerek öylece kalmıştır. Türkiye 2009'da yerel seçimlere ve 2011'de genel seçimlere doğru giderken çatı partisi tartışmaları somut bir partinin doğmasıyla sonuçlanmamış ve çatı partisi arayışları 2011

genel seçimleri sonrasına kadar rafa kalkmıştır. 2011 genel seçimlerinden sonra yeniden başlayan arayışlar bu kez "kongre" çalışmalarıyla start almıştır. Kongre çalışmasının ilk hazırlık toplantısı BDP milletvekilleri Gülten Kışanak, Sebahat Tuncel, Sırrı Süreyya Önder, Ertuğrul Kürkçü ve Levent Tüzel'in çağrısı ve katılımıyla 20 Ağustos 2011'de İstanbul'da yapılmıştır (Binanet, 2011). Toplantı seçimlerde kazanılan göreli "başarının" motivasyonuyla çok geniş kesimlerin katıldığı ve kongre program ve tüzük tartışmalarının yapıldığı bir içerikle yapılmıştır. Toplantıya yine emek örgütleri, sendikalar ve sosyalist partilerinin yanı sıra haklar ve özgürlükler alanında mücadele yürüten çevre hareketleri, LGBTİ örgütleri, Alevi dernekleri, kadın örgütleri, Ermeni, Süryani, Laz, Gürcü kurumlarının temsilcileri de katılmıştır (Yörük, 2011). Erdem Yörük, bu toplantıya ilişkin bir değerlendirme yazısında, "sosyalistleri, devrimcileri, Kürtleri, LGBTİ örgütleri, aynı çatı altında devlete karşı mücadele ederken görmek gerçekten umutlandırıcı" demiş ve bu yeni durumu Latin Amerika deneyimiyle ilişkilendirerek Brezilya ve Bolivya'da farklı toplumsal muhalefet gruplarının önce bir toplumsal hareket oluşturmalarına ve daha sonra ise birer partiye dönüşerek iktidara gelmelerine benzetmiştir (ibid).

Bu tartışmalar ve alınan kararlar doğrultusunda 2011'de önce Halkların Demokratik Kongresi (HDK) Kasım ayında yapılan kuruluş kongresiyle kuruluşunu ilan etti. Ve Mayıs ayında yapılan birinci genel kongrede HDK, genel kurul kararı olarak bir parti kurmayı karar altına aldı (HDK 1. Genel Kurul Kararı, 2011[105]). Bunun neticesinde 2013 yılında ise Halkların Demokratik Partisi (HDP) kuruldu.

[105] http://www.halklarindemokratikkongresi.net/kararlar/genel-kurul/1-genel-kurul-sonuclari/233 (Erişim: 24.10.2014).

Gerek kongre kararlarında gerekse program ve tüzüğünde HDK ve HDP demokratik özerkliğe yer vererek, hem BDP ve DTK dışında buna sahiplenen ilk kurum oldular hem de bu sayede demokratik özerkliği Türkiye'nin batısında inşa edecek aktör olma rolünü "resmen" üstlenmiş oldular. Elbette her iki oluşumun da önüne koyduğu görev ve amaç sadece demokratik özerklik ile sınırlı değildi. 2008'den beri denen çatı partisi arayışıyla Türkiye sol-sosyalist hareketi ile Kürt siyasal hareketini buluşturmak, farklı toplumsal mücadele alanlarından aktörleri yan yana getirerek yeni siyasal özneler tanımlamak, yeni bir siyaset söylemi ile Türkiye'nin mevcut siyasi partilerine karşı alternatif bir "üçüncü seçenek" adıyla karşı hegemonya oluşturmak gibi amaçlar da bulunmakla birlikte HDK/HDP'nin önemli kuruluş amaçlarından biri, demokratik özerkliği hem Kürt Sorununun çözümünde hem de Türkiye'nin demokratikleşmesinde bir model olarak görüp Türkiye'nin tamamı için bir adem-i merkezileşme olarak sahiplenmek, tartışmak ve tartıştırmak ve bunun Türkiye'nin batısı için de uygulanabilmesinde kurucu rol üstlenmektir.

Demokratik özerklik Kürt siyasal aktörlerinin gündemine girdiğinden beri, kimi sol-sosyalist parti ve çevrelerce uzun süre ya görmezden gelinmiş ya da ulusların kendi kaderini tayin hakkının "geri" bir talebi olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte kimi zaman cılız da olsa olumlu yaklaşımlar dile getirilmiştir. Ancak bu yaklaşımlar, demokratik özerkliği "destekliyoruz" ya da "selamlıyoruz" biçimindeki açıklamaların ötesine geçmemiştir. Demokratik özerklik daha çok Kürt Sorununun çözümü için bulunmuş bir formül ve sadece Kürtler tarafından talep edilen bir araç olarak görülmüş, bunun hem tüm Türkiye hem de Ortadoğu'daki demokratikleşme sorununa bir çözüm olarak önerildiği ve neticede demokratik modernite adıyla kapitalist modernleşmeye karşı alternatif bir modernleşme yaklaşımının bir parçası olduğu gözetilmemiştir. Buna ilişkin iki örnek burada anmaya değer.

16 Ekim 2010'da Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin (ÖDP) İstanbul'da düzenlediği "ÖDP ve Kürt Sorunu" başlıklı bir konferansta katılımcılar, hem ÖDP'nin Kürt Sorununun çözümüne ilişkin önerilerini hem de demokratik özerklik önerisini ele aldı[106]. Katılımcılardan Hakan Tahmaz, demokratik özerkliğin aslında Türkiye sosyalist hareketinin 1980 öncesi formüle ettiği "yetki ve karar halka" anlayışına oldukça yakın olduğunu, katılımcılardan ÖDP eski yöneticilerinden olan Melih Pekdemir ise, demokratik özerklik konusunda BDP ile yüzde doksan oranında anlaştıklarını ifade etmişti (Birgün, 2010). Bunun yanı sıra Alper Taş, ÖDP olarak demokratik özerklik projesine destek verdiklerini, bu proje ile Kürt siyasi hareketinin kendi geleceğini tayin ettiğini ve Sol'un bu projeye yanıtları olması gerektiğini belirtmişti (ibid). Katılımcılardan dönemin BDP İstanbul Milletvekili ve daha sonra HDP Eş Genel Başkanı olacak olan Sebahat Tuncel ise, Kürt Sorununun çözümünde Kürtlere destek veren, destekçi bir sosyalist ekip istemediklerini belirterek şunları ifade etmişti: "bizimle dayanışma içine girmeyin, dayanışmanızı istemiyoruz. Çünkü sorun sizin de sorununuz. Kendi sorununuzun çözümü için uğraşın çünkü Türkiye işçi sınıfı Kürtleşmiştir" (ibid).

Benzer bir panel ise Ağustos 2011 yılında Tunceli'de her yıl düzenlenen "Munzur ve Doğa Festivali" kapsamında yapıldı. BDP adına Sebahat Tuncel'in konuşmacı olduğu panelde ÖDP, EMEP, Ezilenlerin Sosyalist Partisi (ESP), Demokratik Haklar Federasyonu (DHF) gibi parti temsilcilerinin yanı sıra sosyalist yazar Temel Demirer, Kürt Sorunu ve demokratik özerklik konusundaki görüşlerini dile getirdi. Panele ben de dinleyici olarak katılmıştım. Panelde Tuncel, demokratik özerkliğin bir devletsizlik

[106] Konferansta yapılan tartışmalar üç gün boyunca Birgün gazetesinde yayınlandı. http://www.birgun.net/politics_index.php?news_code=1287649530&year=2010&month=10&day=21 (Erişim: 18.10.2010).

modeli olduğunu ve Kürt halkının kendi kaderini tayin hakkını ayrılma ya da bağımsız bir devletten yana değil, özyönetim temelinde ortak bir yaşamdan yana kullandığını belirtti. Diğer konuşmaların bir kısmında demokratik özerkliğin "geri" bir talep olduğu, ulusların kendi kaderini tayin hakkının V.İ. Lenin tarafından öngörüldüğü biçimiyle ancak bağımsız bir devlet olarak gerçekleşebileceği belirtildi. Demokratik özerklikteki devletsizlik vurgusuna karşın Temel Demirer, Meksika'daki Zapatista komutanlarının bile artık kendileri için ayrı bir devlet talebi olduğunu, devletsizliğin Kürt Sorununda bir çözüm olmadığını dile getirdi. ÖDP, EMEP ve ESP temsilcileri demokratik özerkliği desteklediklerini, "selamladıklarını" ve bunu Kürtlerin istediği bir çözüm önerisi olduğunu belirten konuşmalar yaptılar. Bu desteğin somut bir karşılığı olarak ve sembolik bir anlamda da olsa DTK'nın yaptığına benzer biçimde sosyalist partilerin de Türkiye'nin batısı için demokratik özerklik ilan edip etmeyecekleri yönündeki bir soruya ise sosyalist parti temsilcileri net biçimde hayır cevabını verdi. Gökçe Ada örneği[107] verilerek burada uygulanan idari yapının aslında bir tür demokratik özerklik olduğu ve Türkiye'nin batısında genel olarak bir demokratik özerklik talebi bulunmadığı için böyle bir ilanın yapılamayacağı dile getirildi. Her iki konferansta dile getirilen yaklaşımlar demokratik özerkliğin ya eksik, yetersiz algılandığını ya da

[107] 1923 tarihli Lozan Antlaşması'nın 14. Maddesine istinaden Gökçe Ada (İmroz) ve Bozca Ada'ya özel bir statü tanınmıştır. Buna göre, her iki ada Türkiye egemenliği altında kalacak ve fakat adada yaşayan gayri müslim yerli halka her bakımdan güven verici özel bir yerel yönetim sağlanacaktır. Bu adalarda güvenlik ve düzen yerli halk arasından oluşturulan ve yerel yönetimin emrinde bulunan bir polis tarafından sağlanacaktır. Türkiye 1927'de kabul ettiği 1151 sayılı "Bozca Ada ve Gökçe Ada Kazalarının Mahalli İdareleri Hakkında Kanun" ile Lozan Antlaşması'nın bu hükmünü yerine getirmiştir. Bu kanun doğrultusunda Gökçe ve Bozca Ada, Çanakkale'nin ilçeleri yapılmıştır. İlçede genel idari kurumların yanı sıra belediye başkanlığı ve de 1151 sayılı kanuna göre kurulmuş bir yerel yönetim birimi olan Mahalli İdare Başkanlığı bulunmaktadır. Kaymakamlığa bağlı çalışan bu kurum, yerel ihtiyaçları karşılamak ve bu işleri yürütmekle görevli, bir meclise, tüzel kişiliğe ve özel bir bütçeye sahiptir. http://www.gokceada.gov.tr/mahid.html (Erişim: 21.05.2014).

ulusların kendi kaderini tayin hakkı çerçevesinde yetersiz ve geri bir talep olarak görüldüğünü açıkça göstermektedir. Ne var ki ne Gökçe Ada'da uygulanan idari düzenlemenin bir demokratik özerklik modeli olduğu ne Türkiye'nin batısında böyle bir talebin olmadığı ve ne de ulusların kendi kaderini tayin hakkı konusunda demokratik özerkliğin geri bir talep olduğu söylenebilir.

Türkiye sol-sosyalist parti ve gruplarında demokratik özerkliğe yaklaşım aşağı yukarı böyleyken HDK ve HDP bunların aksine program ve tüzüğünde demokratik özerkliğe açık seçik ilk kez yer veren kurumlar oldu ve sol-sosyalist grupların "selamlama" biçimindeki desteğinin ötesine geçildi. Bunda elbette Kürt siyasal hareketinin talebi ve gücü belirleyici oldu. HDK programında demokratik özerkliğe, "kongremiz, Kürt halkının demokratik özerklik kararını, Kürt Sorununun çözümünde önemli bir girişim olarak değerlendirir. Demokratik özerkliğin aynı zamanda Türkiye'nin demokratikleşmesinde, halkların özgür ve gönüllü birliğinde önemli bir rol oynayacağını savunur" cümleleriyle yer verdi (HDK Programı Md. 21)[108]. Yine HDK tüzüğünde ise, kongrenin amaçlarının sıralandığı kısımda demokratik özerklik, "ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı, özgür ve demokratik birlikteliği ilkesi çerçevesinde, demokratik özerklik de dâhil olmak üzere halkların ihtiyaç duyduğu çeşitli yönetim biçimlerinin tartışılmasını ve hayata geçirilmesi için mücadele geliştirmeyi amaç eder" cümleleriyle yer aldı (HDK Tüzük, Md. j). HDP de aynı şekilde demokratik özerkliğe program ve tüzüğünde yer verdi ve bunu hatta 2014 yerel seçimlerinde "demokratik, ekolojik, ekonomik ve cinsiyet özgürlüğü" adıyla HDP'nin yerel yönetim programı olarak ilk kez açıkladı (HDP, 2014 Yerel Seçim Bildirgesi). HDP parti programında "Kürt Sorununda barış, eşitlik ve demokratik çözüm için

[108] www.halklarındemokratikkongresi.net/temelmetinler (Erişim: 21.05.2014)

mücadele" başlığı altında demokratik özerkliğe yer verdi: "Emekçilerin ve halkların eşit ve özgür yaşadığı bir Cumhuriyete ulaşmak için, Kürt halkının demokratik özerklik kararını, Kürt Sorununun çözümünde önemli bir girişim olarak değerlendiren partimiz, Türkiye'nin demokratikleşmesinde ve halkların özgür ve gönüllü birlikteliğinde önemli bir rol oynayacağı gerçeğinden hareketle, demokratik özerkliğin yaşam bulması için mücadele eder" (HDP, Program ve Tüzük: 12). Parti tüzüğünde ise demokratik özerkliğe, HDK tüzüğündeki aynı cümlelerle yer verildi (ibid., s. 23). Bunların yanı sıra daha da önemlisi, HDK de aynen DTK örneğinde olduğu gibi mahalle, ilçe ve il gibi yerel düzeyde oluşturulacak meclisler ile bağımsız birey ve kurum temsilcileri, farklı etnik ve ulusal grupların temsilcileri yoluyla bir taban örgütlenmesi anlayışını benimsedi. Benimsenen bu model, Öcalan'ın demokratik konfederal yaklaşımını temel aldığından HDK öncelikle demokratik özerkliğe uygun bir örgütlenme modelini mikro ölçekte öncelikle kendi örgütlenme yapısına uyarlama hedefi taşıdı. Ancak DTK'dan farklı olarak HDK'nin, kongreyi daha çok siyasi parti, sendika, dernek, topluluk, dergi çevresi gibi "bileşenlerden" oluşturabildiği ve bu anlamda taban ve yerel meclis örgütlenmesini DTK kadar başarıyla gerçekleştiremediği söylenmelidir. HDK'de oluşturulan meclisler ve çalışma komisyonları ilçe, il ve mahalle gibi delegelerden ziyade bu kurumların delege vasfındaki temsilcilerinden oluşmuştur. Bu nedenle daha çok, kurum ağırlıklı bir kongre ortaya çıkmıştır. HDK internet sitesinde belirtildiğine göre HDK ve HDP'yi oluşturan 34 bileşen kurum bulunmaktadır.

Bunlardan bir kısmı *siyasi parti veya parti girişimleridir*: BDP, EMEP[109], SDP, ESP, DSİP, SYKP, TÖPG ve Yeşiller ve Sol Gelecek Partisi (YSGP). Bir kısmı

[109] EMEP, 17 Haziran 2014'te yaptığı bir açıklamayla HDP'den ayrıldığını ve fakat HDK'nin bir bileşeni olarak kalmaya devam edeceğini duyurdu. http://emep.org/emek-baris-demokrasi-blogundan-hdk-hdp-orgutlenmesine/ (Erişim: 18.06.2014).

sendikalardır: Cam Keramik İş, Disk Gıda İş, Limter İş, Tekstil Sen ve Tüm Köy Sen. Bir kısım bileşenler bu parti ya da sendikaların *yayın organı, dergi ya da gazete* çevreleridir: İşçilerin Sesi, Kaldıraç, Marksist Tutum, Partizan, Teori Politika, Toplum ve Kuram, Türkiye Gerçeği. Diğer bir kısım bileşen *kimlik yönelimli hareket* ve *derneklerdir*: Munzur Koruma Kurulu, Demokratik Pomak Hareketi, Filistin Halkıyla Dayanışma Derneği, Nor Zartonk, Özgür Demokratik Alevi Hareketi ile Demokratik Özgür Kadın Hareketi (DÖKH), Gökkuşağı Kadın Derneği, Hevi LGBTİ, İstanbul LGBT, Ankara Kaos GL. Küçük bir bileşen ise çeşitli sol-sosyalist *dernek ve platformlardır*: 78'liler Girişimi, Küresel Eylem Grubu, Demokrasi ve Özgürlük Hareketi, Sosyalist Dayanışma Platformu[110]. Ne var ki HDK'yi oluşturan bileşen gruplar farklı isimler olsa da, HDK delege seçiminde uygulanan kurum, kadın, gençlik vb. oransal kota yöntemi, delege dağılımında eşitsiz bir sonuç doğurmakta ve kimi kurumların daha fazla delege çıkarmasıyla sonuçlanmaktadır. Örneğin bir siyasi partinin kadın ve gençlik örgütlenmeleri de olduğundan kendi kadın veya gençlik üyelerini HDK'nin kadın veya gençlik delegesi olarak önerdiğinde dolaysız olarak bu partinin daha çok delegesi olmaktadır. Neticede bir partinin üyesi, HDK'nin kadın veya gençlik kotasından delege olarak seçildiğinde kendi parti kimliğini bir anda bir kenara bırakmış olmuyor, bu kimliği temsil etmeyi de sürüdüyor. Kota delege yöntemiyle HDK'de tüm delegelikler kurumlar tarafından bu şekilde doldurulduğundan ve "boş delegelik" sistemi uygulanmadığından bu ileride HDK'nin yatay, bir yerel taban örgütüne dönüşmemesine ve dolayısıyla toplumsal meşruiyet sorununa da yol açacaktır.

[110]http://www.halklarindemokratikkongresi.net/hdk/bilesenler/hdk-bileseni-kurumlar/517 (Erişim: 21.05.2014)

Çatı partisi çalışmalarından bu yana stratejik ortaklığın sadece seçimlere endeksli olarak düşünülmese de somut bir siyasi partiye dönüşmesi gerektiği çabası en başından beri bir siyasi parti kurma amacını taşıyordu. Nitekim HDK'nin gerek kuruluş kongresinde gerekse birinci genel kurultuyında aldığı parti kurma kararı doğrultusunda HDP 2013 yılında kurulmuştur. HDP ilk önce bir seçim partisi olarak düşünülmüş ve asıl olanın HDK olacağı kabul edilmişti. Ancak gerek HDK'nin yaşamış olduğu meşruiyet sorunu ve yerel taban örgütlenmelerini başaramamış olması gerekse Türkiye'de HDP gibi yeni bir siyasi partiye ihtiyaç olduğu tespitleri HDP'nin işlevinin, yeniden gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Bu yaklaşımla birlikte HDP'nin sadece bir seçim partisi olarak kalmaması gerektiği görüşleri 2014'te girdiği ilk yerel seçimlerde daha çok ağırlık kazanmıştır. Kaldı ki HDK'den ziyade HDP'ye toplumun yüklediği anlam ve beklentinin daha fazla olduğu seçim öncesi dönemde görülmüş ve bu her ne kadar seçim sonuçlarına yansımamış olsa da bu dönemde yapılan tartışmalarda, araştırma raporlarında dile gelmiştir[111]. HDP'nin sosyalist bir parti mi, bir cephe partisi mi ya da bir koalisyon mu olduğu yönünde gelişen sorular üzerinden[112] HDP kamuoyunda kısıtlı bir çevrede tartışılmış olsa da gerçekte de HDP'nin ne olduğu, nereye doğru yol alacağı ve seçim sonuçlarını ne ölçüde etkileyeceği gibi sorular gazeteci, yazar ve akademisyenler tarafından düşünülmeye ve konuşulmaya daha önceleri başlanmıştı. Bu görüşlerdeki genel eğilim HDP'nin yeni bir Kürt partisi olduğu

[111] Bkz. Konda Seçim Anketi raporları, Samer Seçim Anketi raporları.

[112] HDP'nin sosyalist bir parti olup olmadığı yönündeki bir tartışma için bkz. Sungur Savran, "HDP Nereye?" (Gerçek Gazetesi, 14.02.2014). Özellikle Fraksiyon.org site yazarlarından Barış Yıldırım'ın başlattığı "HDP'de sosyalistlerin ne işi var" başlıklı bir yazı sonrası bu yönde pek çok cevaplar yazılıp kısıtlı ve dar bir çevrede HDP'nin sosyalist bir parti olup olmadığı tartışmaları yürüdü.

ve bunun PKK ve BDP'nin bir "Türkiyelileşme" projesi olduğu yönündedir[113]. Bu görüşler, BDP'nin sıkışmış bir "bölge partisi" olma imajından kurtulmak için HDP'nin kurulduğu tespitine yaslanan değerlendirmeler olmakla birlikte bu tartışmalarda ortaya atılan "Türkiyelileşme" kavramının özetleyici, doğru bir kavram olduğunu söylemeliyiz. Gerçi kavramı kullananlar bunu Kürt siyasal hareketinin, sınır ve çerçevesini çoğunluk "egemen" toplumun belirlediği Türkiye toplumuna ve siyasetine entegre olması anlamında kullanmaktadır. Oysa bize göre gerçekte söz konusu olan ise kurumsal entegrasyondan ziyade Kürt siyasi hareketinin bir fikriyatı ve düşünceyi Türkiyelileştirmesidir. Çünkü gerek PKK gerekse BDP hem kurum hem de bunları destekleyen taban olarak zaten Türkiye'nin her yöresinde bir biçimde vardır ve bu nedenle kurumsal anlamda bir Türkiyelileşme söz konusu değildir. Dolayısıyla geriye bir düşüncenin, bir fikrin Türkiyelileşmesi seçeneği kalmaktadır. Ki bu düşünce ya da fikir öncelikle, demokratik özerkliktir. PKK ya da BDP kurumsal olarak değil ancak bir fikriyat olarak HDP ile Türkiyelileşecektir, Türkiye ise bu fikriyatla birlikte bir bakıma "Kürdistanileşecektir".

Ancak bunun yanı sıra HDP, siyaseten başka soru(n)ların çözümü için de yeni kapılar aralamıştır. Öncelikle, 90'ların sonlarından itibaren sol sosyalist grupların özellikle Kürt sorunu eksenli pek çok tartışmasında, buna kimi zaman kadın sorunu, feminizm ve cinsel yönelim tartışmaları da eklenerek saflaşmalara yol açan "sınıftan kaçış" ya da "sınıfa kaçış" olarak da ifade edilen "sınıf mı-kimlik mi" ayrışmasından söz etmek gerekir. Gerçi bu tartışmalar "yeni toplumsal hareket" olarak tanımlanan

[113] Bu yöndeki bir görüş için bkz. Etyen Mahçupyan, "Türkiyelileşme ve HDP" (Zaman Gazetesi, 05.12.2013); Gazeteci Ertan Altan'ın Aydın Çubukçu ile Taraf Gazetesinde yapmış olduğu, "Türkiyelileşme HDP ile Olmaz" başlıklı röportaj (Taraf Gazetesi, 21.11.2013); Taha Akyol, "Çatı Partisi" (Hürriyet Gazetesi, 25 Ekim 2013).

sosyal hareketlerin yükselişe geçtiği 1968 sonrası dönemde Avrupa solunda daha erken bir dönemde tartışılmaya açılmıştı. Hardt ve Negri'ye göre sınıf siyaseti savunucuları, kimlik siyasetinin devrim için engeller yarattığı eleştirisinde bulunurken, kimlik siyaseti savunucuları ise sınıfın da bir kimlik olduğu ve tarihsel ve toplumsal mağduriyetlikler arasında bir hiyerarşi yapılamayacağı eleştirilerini öne sürmekteydi (Hardt ve Negri 2011: 320). Hardt ve Negri'nin Bolivya'nın Cochabamba bölgesinde 2000'lerin başında yükselen yerli mücadelesi için söylediğine benzer bir biçimde (ibid., s. 119) Türkiye'de de HDP, sınıf ve kimlik politikalarının ayrılmaz olduğu ve bunların mücadelelerinin yan yana olması gerektiğini zımnen kabul ederek hem kimlik siyaseti hem de sınıf siyaseti aktörlerini yan yana getirmiş oldu. Bir yanda Türkiye'de ulus devlet inşa süresi boyunca ulusal ve kültürel mağduriyetlik yaşamış Ermeniler, Süryaniler, Kürtler, Aleviler vb. tarihsel gruplar, diğer yanda toplumsal, kültürel ve ekonomik eşitsizliğin, baskının, ayrımcılığın mağduru olan kadınlar, LGBTİ bireyler ve diğer yanda ise gerek kapitalizmin tarihsel mağduru işçiler, köylüler, çalışanlar ve yoksullar ile gerekse neo-liberalizmin yeni mağdurları, güvencesizler, yeni orta sınıflar, memurlar, yeni kent yoksulları, işsizler, kentsel dönüşüm mağdurları ve ekolojik mağduriyetlikler. HDP hem devlet karşısında tarihsel mağduriyetlik yaşamış grupların aktörlerini hem de yeni mağduriyetlikleri sınıf siyasetinin bir parçası olarak gören aktörleri yan yana getirerek Türkiye için yeni siyasal özneler tanımlamış ve bu öznelerle bir karşı hegemonya bloğu kurmak istemiştir. HDP, program ve tüzüğünde doğrudan "sosyalizm" kavramına gönderme yapmayarak, klasik bir "sınıf partisi" olmadığını da dolaylı olarak beyan etmiştir. HDP'de yan yana gelen siyasal özneler, Türkiye'de bir siyasi partiyi iktidara taşıyacak kadar bir tabana ve çoğunluğa sahip olmasa da mevcut siyasi partilere ve bunların siyaset anlayışlarına karşı alternatif bir hegemonyanın inşası için HDP bu aktörleri ve radikal bir demokrasi söylemini işaret etmiştir. Bu aktörler ve radikal bir

demokrasi söylemi üzerinden HDP, iktidar olmadan da Türkiye'nin güçlü bir muhalefet hareketi ile dönüştürülebileceğini, muhalefetin de kurucu bir gücü olduğunu veri alarak demokratik özerkliği Türkiye'nin batısında inşa rolünü teorik olarak üstlenmiştir.

Bu konuda henüz daha yolun başında olmakla birlikte HDP ve HDK'nin demokratik özerkliğin toplumsal inşa çalışmalarına başladığı söylenemez. Bu bir yana, HDP ve HDK şimdilik Türkiye kamuoyunda bunun anlaşılması, tartışılması, Türkiye'nin batısında nasıl uygulanabileceğine ilişkin bir tartışmaya dahi aracılık edememiştir. 2014 yerel seçim programı dışında HDP ve HDK'nin kurulduğundan bu yana yaptığı başka bir çalışma, tartışma, konferans, çalıştay vb. bir girişim olmamıştır. Bunda bir yandan HDP/HDK içinde dahi demokratik özerkliğin henüz tartışılmaya başlanmamış olması, bunun sadece programatik değil "ilkesel bir tutum" olarak görülmesi ve HDK/HDP bileşenleri arasında demokratik özerkliğe ilişkin henüz politik bir uzlaşının olmaması etkilidir. Diğer yandan ise mevcut bileşenlerin demokratik özerkliği anlatıp tartışabilecekleri geniş bir toplumsal tabandan yoksun olmaları demokratik özerkliğin hem Türkiye'nin batısında güçlü sahiplenilmesinde hem de adem-i merkeziyetçilik, yerellik ve özerklik gibi konuların henüz güçlü bir biçimde tartışılmamasında etkilidir. HDK/HDP bileşenlerinin zayıf toplumsal bağı sorunu, bir başka açıdan ise HDK ve HDP'nin bir "Kürt Partisi" olarak algılanmasına da yol açmaktadır. Öyleki Kürt siyasi hareketinin gücüne ve güçlü toplumsal bağına karşılık HDP/HDK içindeki diğer bileşenlerin zayıf toplumsal bağı asimetrik bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Aslında bu, ta çatı partisi döneminde bile Türkiye sosyalist partilerinin "birlik" konusunda duyduğu önemli endişelerden biriydi. Ertuğrul Kürkçü 2009'da çatı partisi toplantısında yaptığı konuşmada bunu şöyle ifade etmişti: "Birlikte yürüyeceğiz, birlikte iş yapacağız ve moda -kötü anlamıyla moda- olan deyimle söylersek 'asimetrik' bir ilişkiden söz ediyoruz. Bir tarafta üç milyon, dört milyona yakın desteği ve oyu olan

bir parti, öbür tarafta hepsini toplasanız yüzde bir etmeyen bir destek düzeyinden söz ediyoruz" (Bianet, 2009b). Kürkçü, bu asimetrik ilişkiye rağmen bunun çok da önemli olmayacağını nihayetinde "akıl mahkemesinde" herkesin ve her şeyin eşit olduğunu belirtmişti (ibid). Kürkçü'nün ifade ettiği anlamda güçler arasında rasyonel bir eşitlik olsa da toplumsal bağ, toplumsal destek, toplumsal örgütlülük gibi konularda farklı kuvvet düzeyleri, özellikle HDK ve HDP'nin toplumsal siyasal algılanışında, demokratik özerkliğe toplumsal karşılık yaratamamada önemli etkenler olarak kendini hissetirmeye başlamıştır. Dolayısıyla demokratik özerkliğin gerçekten de tüm Türkiye için bir özyönetim modeli haline gelmesi, tartışılması ve savunulması için öyleyse hem HDK/HDP içindeki mevcut aktörlerin toplumsal bağı güçlenmeli hem de toplumsal bağı güçlü olan başka aktörler HDK/HDP'ye dâhil edilmelidir.

4.3. Demokratik Özerklikte Alternatif Kurumlar

Demokratik özerklik, BDP tarafından bir yerel yönetim programı ve anlayışı olarak kabul edildiğinden bu yana, BDP belediye yönetimleri demokratik özerkliğin fiili sınırlarını yaratan bir yerel iktidar (yerel hükümet) organı olarak çalışmalar yürütmeye başlar. Böylelikle bir yandan BDP belediye yönetimleri, merkezi yönetimlerin gölge araçları olmaktan çıkma yolunda ilerlerken diğer yandan ise toplumsal meşruiyet ve toplumsal ihtiyaç temelinde demokratik özerkliğe içkin pek çok kurumla toplumun yeniden inşasında merkezi bir rol de üstlenmiş olur. Belediye bünyesinde veya belediyelere bağlı kurulmuş ve kurulmakta olan pek çok kurum, hem demokratik özerk bir yönetimin ihtiyaç duyduğu hem de "sisteme alternatif" kurumlar olarak görülür. Başta Diyarbakır'dakiler olmak üzere bu kurumları aşağıda ekonomik, eğitim ve sosyal-kültür başlıkları altında üç grupta ele alacağız ve bu kurumların hangi sistem ya da sistemlere alternatif olduğunu tartışacağız. Bu tartışmada, analizin odağı bu kurumların neden bir alternatif olduğu sorusu üzerine yoğunlaşacaktır.

4.3.1. Ekonomik Kurumlar

4.3.1.1. Kooperatifler

Demokratik özerklikte tasavvur edilen ekonomi anlayışının hangi temeller üzerine oturmuş olduğunu daha önceki bölümlerde (bkz. Özerklik Ekonomisi: Kapitalizmi Ehlileştirmek) ele almıştık. Buna göre demokratik özerklikte kapitalizm, ekonomi karşıtı bir sistem olarak görülmekte ve bu nedenle toplumun yeniden inşasında kapitalizme alternatif kurum arayışı doğmaktadır. Bu bakış açısı, özel mülkiyet, serbest piyasa, tekelleşme olguları bakımından kapitalizmi yok etme stratejisi olmadığı gibi alternatif arayışı ise, üretim araçlarını, piyasayı ve fiyatları sıkı bir biçimde devletin kontrol ettiği bir "devletçi sosyalizm" ya da başka deyişle "devlet kapitalizmi" de değildir. Burada, demokratik özerkliğin ekonomik yaklaşımının kapitalizmi yok etmek

olmadığı ve tersine bunun fiyat maniplasyonları, tekelleşme, aşırı kâr gibi konularda kapitalizmi sınırlamak olduğu bir kez daha vurgulanmalıdır. Bunun yanı sıra söz konusu olan bir devlet sosyalizmi de olmayıp içinde özel mülkiyetin, ticaretin, sanayinin, serbest piyasanın da bulunduğu, dayanışmayı, toplumsal ihtiyacı ve kullanım değerini baz alan bir topluluk ekonomisi geliştirebilmektir. Bu çerçevede demokratik özerklik, bir yandan Kürt coğrafyasında kapitalizmden kaynaklı yoksulluk ve işsizlik gibi yapısal sorunların çözümünü amaç edinirken diğer yandan kapitalizmi Habermas'ın deyişiyle "ehlileştirecek" (Zähmung) kurumlar olarak üretim ve tüketim kooperatiflerini araç olarak göstermektedir. "Demokratik özerkliğin benimseyeceği ve uygulayacağı temel ekonomik model üretime dayalı, içinde kolektif üretim ve mülkiyeti de barındıran halk ekonomileridir ve bunun temel uygulama araçları da kooperatiflerdir" (DTK 2012: 174). Kooperatiflerin birer alternatif kurum olarak görülmesi, kapitalizm analiziyle doğrudan ilgilidir. Gerek Öcalan'a gerekse DTK'ya göre kapitalizmde tekelleşmeye yol açan kâr, üretimden kaynaklı değil, ürünün piyasadaki fiyat farkından kaynaklıdır. On birime üretilen bir ürün, piyasada yüz birimlik bir fiyatla alıcıya ulaşmaktadır. Ortaya çıkan bu fark, kârı oluşturmakta ve bu ise ürünün asıl sahibi üreticiye değil, ekonomi dışı aracılara, tüccarlara, devlete, kapitalistlere gitmektedir. Dolayısıyla kooperatifler, bu aracıların devre dışı bırakılmasındaki işlevsel kurumlar olarak görülmektedir. Bu kurumlar sayesinde bir ürün doğrudan tüketiciyle buluşarak hem ürünün fiyatı aşırı yükselmeyecek hem fiyat farkından doğan kâr doğrudan üreticiye gidecek hem de üretici ve tüketici arasında adil bir ticaret sağlanmış olacaktır.

Bu yaklaşım çerçevesinde BDP'li belediyeler bünyesinde kurulmuş birçok kooperatif örneği bulunmaktadır. Bunların bir kısmı sadece girişim olarak kalmış, kimisi denendikten sonra kapanmış (Bağlar Mantar Yetiştiriciliği Kooperatifi) ve kimisi ise faal olarak çalışmalarına devam etmektedir. Diyarbakır Bağlar, Sur ve Kayapınar

Belediyelerine bağlı kurulan kooperatifler bunlar arasındaki en önemli örneklerdir. Bu belediyelerin sosyal ve kültür hizmetleri müdürlüklerine bağlı bu kooperatifler, daha çok kadınlara yönelik olup kadın destek merkezleri olarak kurulmuştur. Bağlar Belediyesi'nde, "Bağlar Kadın Kooperatifi"; Sur Belediyesi'nde "Bağıvar", "Hasırlı" ve "Ziya Gökalp" kadın destek merkezleri[114]; Kayapınar Belediyesi'nde "Ceren" kadın destek merkezi[115], bir yandan kadınlara yönelik kurslar, eğitimler (sağlık, toplumsal cinsiyet, şiddet, dil) psikolojik ve hukuki danışmanlıklar sunarken diğer yandan kadınları kolektif üretimlerinde destekleyerek geliştirdikleri ürünlerin tanıtım ve satışını yapmaktadırlar. Belediyelerden bağımsız ayrı bir tüzel kişiliği olan "Umut Işığı Kadın Kooperatifi"[116] de Diyarabakır'ın Sur İçi semtinde, Kadın Emeğini Değerlendirme Vakfı (KEDV)'in desteğiyle kurulmuştur.

Kadın destek merkezleri, sunduğu mesleki kurslar ile kadınların iş piyasasında istihdam edilmelerine de aracılık etmektedir. Bu yönüyle Diyarbakır'daki pek çok kadın destek merkezi, aynı zamanda bir iş bulma kurumu olarak hizmet vermekte, başta tekstil atölyeleri olmak üzere kadınların iş sahibi olmasına aracılık etmektedir. Kreş veya çocuk bakımı gibi hizmetlerle kadınları iş yaşamında destekleyici görevleri de yine kadın destek merkezleri yerine getirmektedir.

Diyarbakır'ın Bağlar ilçesindeki Bağlar Kadın Kooperatifinin çalışmalarına bakacak olursak, bu kooperatif kadınlar tarafından kurulmuş, kendi üretim araçlarına sahip ve üretimden doğan kârın, üreticiler arasında eşit paylaşıldığı bir tekstil kooperatifidir (Tatort Kurdistan 2012: 92). Kooperatif olmanın genel amaçlarının yanı

[114] Sur Belediyesi, Kadın Destek Merkezi (KADEM) http://sur.bel.tr/turkce/?page_id=2728

[115] Kayapınar Belediyesi, Ceren Kadın Destek Merkezi, http://www.diyarbakirkayapinar.bel.tr/zkb/ceren-kadin-danismanlik-merkezi

[116] http://umutisigikoop.com/

sıra, kadınların kendi üretim ilişkilerini (çalışmak ve üretmek) yaratması, üretim sürecine katılması, kadınların ev ekonomilerinde desteklenmesi kooperatifin temel amaçlarını oluşturmaktadır (ibid., s. 93). Başka kooperatiflerden farklı olarak bu üretim kooperatifinde üretici kadınlar, kooperatifin zorunlu yedi kişiden oluşan yönetim kurulunu oluşturmaktadır. Üretime ve kooperatifin işleyişine ilişkin kararlar, tüm çalışanlarla birlikte ortak alınarak, kooperatif adeta doğrudan çalışanların yönettiği bir işyeri görünümü kazanmaktadır (ibid., s. 96). Tamamı ilçenin yoksul kadınlarından oluşan kooperatif, üretilen ürünler için henüz bir satış merkezi kuramamış olmakla birlikte bu şimdilik mevcut sosyal ve siyasal ağlar üzerinden sağlanmaktadır (ibid., s.95). Satışlardan elde edilen gelirden hammadde giderleri çıkarıldıktan sonra kalan paranın %25'i kooperatifin ortak kasasında toplanmakta ve geriye kalan para ise kadınlar arasında eşit bir şekilde paylaştırılmaktadır. Ortak kasada biriken para, hem beklenmedik acil ihtiyaçlarda hem de kadınların ürün satışına yönelik seyahat harcamalarında kullanılmaktadır (ibid., s. 98).

Demokratik özerklikle birlikte BDP'li Belediyeler, üretim ve tüketim kooperatiflerini, kimi zaman Türkiye'de keşfeden ve ilk kez uygulayan bir söylemle ve kimi zaman da abartılı bir anlam yükleyerek ele alsa da kooperatifler ve kooperatifçilik ne Türkiye için yenidir ne de sadece BDP'li Belediyeler tarafından uygulanmaktadır. Bugün Türkiye'de farklı tarihlerde ve çeşitli faaliyet alanlarında kurulmuş 8723 faal ve 4421 faal olmayan toplam 13.144 kooperatif ile bunlara ortak 1.935.260 kişi bulunmaktadır[117]. Dünya genelinde ise BM tahminlerine göre 750.000'den fazla

[117] Kooperatifçilik Genel Müdürlüğü, 30 Nisan 2014 resmi verileri. http://koop.gtb.gov.tr/bilgi-bankasi/istatistiki-veriler (Erişim: 31.05.2014).

kooperatif ile bunlara ortak bir milyardan fazla kişi bulunmaktadır. AB ülkelerinde bu sayı, 250.000 kooperatif ve 163 milyona yakın kooperatif ortağıdır[118].

Gerek tüm dünyada ve gerekse Türkiye'de kooperatiflerin bu kadar yaygın olması ve hükümetler ve uluslararası kuruluşlar (BM, IMF gibi) tarafından desteklenip finanse edilmesi bir tarafta, pek çok kooperatifin kapitalist işletmelerle rekabet edecek güçte sermayeye sahip olması diğer tarafta, kooperatiflerin kapitalist ekonomiye gerçek manada alternatif bir seçenek olup olmadığını sorgulamaya yol açmaktadır. Her ne kadar bir kooperatif, şirketlerden farklı olarak ortaklık sermayesinden oluşan ve kârı ortakların sermayesi oranında paylaşan kuruluş olarak özel şirketlerden farklılaşsa da ortaya çıktığı 19. yy.'dan bugüne kapitalist ekonomiye alternatif bir güç olduğuna ilişkin bir emare belirmemiştir. Elbette bir üretim kooperatifinin, hem tüm ortaklar tarafından yönetiliyor olması hem de üreticilerin özel bir şirketin çalışanından daha eşit ve adil bir kazanç elde ediyor olması bunu özel bir şirketten daha demokratik ve avantajlı kılmaktadır. Ancak bu avantajlara rağmen kooperatiflerin politik, askeri, kültürel ve tarihsel bir ekonomik sistem olarak kapitalizmi zayıflatma ve kapitalizme meydan okuma gücü pek olanak dâhilinde görünmemektedir. Bu yönde ufak bir potansiyel bile olsa ne ulusal hükümetler ne de uluslararası kurumlar, kooperatifleri bu ölçüde desteklemezlerdi. Bu nedenle, kooperatiflerin kapitalist ekonomiye güçlü bir alternatif olmadığı söylenmeli ve fakat kapitalizmi sınırlandırmayı, ehlileştirmeyi hedefleyen demokratik özerkliğin bu hedefiyle de uyumlu olduğu belirtilmelidir. Şayet BDP'li Belediyeler kooperatifleri kapitalizme güçlü bir alternatife dönüştürmeyi hedefliyorsa, bunu ancak kooperatiflerin yanı sıra paralel veya alternatif para ve

[118] Kooperatifçilik Genel Müdürlüğü (2011), "Dünya'da Başarılı Kooperatifçilik Uygulamaları" raporu. www. koop.gtb.gov.tr (Erişim: 28.05.2014).

piyasalar geliştirerek sağlayabilir. Tek başına kooperatifler, zamanla sistemin içine çekilmenin ve sistem tarafından ele geçirilmenin üstesinden gelecek koruyucu bir mekanizmaya sahip değildir.

4.3.1.2. Yoksullukla Mücadele

Demokratik özerklikle birlikte BDP'li Belediyelerin hedeflediği amaçlardan bir diğeri, Kürt coğrafyasında gerek savaş ve zorunlu göç gerekse yüksek işsizlik gibi nedenlerle kontrol edilemez boyutlara ulaşmış olan yoksulluğa karşı mücadele yürütmek, toplumun açlık sınırındaki kesimlerine yardım ederek en dezavantajlı kişi ya da ailelerin ayakta kalmasını sağlamaktır. Bu hedef doğrultusunda ilk olarak Diyarbakır'da Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'nin olanak ve desteğiyle kurulmuş olan Sarmaşık Derneği'nin çalışmalarından esinlenerek diğer illerde de benzer dernekler yaygınlık kazanmıştır. Batman'da "Batman Gıda Bankası", Mersin'de "Nar Derneği", Van'da " Van-Der" bunlardan sadece bir kaçıdır. Tüm bu dernekler, yoksullukla mücadele ve sürdürülebilir kalkınma derneği adıyla kurularak tespit edilen aile ve kişilere, aylık temel gıda, giyim veya nakdi yardımlarda bulunmaktadır.

Sarmaşık Derneği, aralarında dönemin Büyükşehir Belediye Başkanı Osman Baydemir'in de olduğu pek çok siyasetçi, iş adamı/kadını, meslek odası ve sendika başkanlarının yer alıp desteklemesiyle 2006 yılında Diyarbakır'da kurulur (Sarmaşık Broşür, 2012). Yoksullukla mücadeleyi sadece yoksullara bir yardım sorunu olmanın ötesinde, toplumsal dayanışma ağı gerektiren bir anlayışla çözmeyi hedefleyen dernek, kurulduğunda öncelikle bu ağı yaratmakla işe başlar ve pek çok kurum ve kişiyle görüşmeler yapar. Bu görüşmeler neticesinde Diyarbakır'da bulunan pek çok iş adamı/kadını, doktor, öğretmen, belediye çalışanı gibi düzenli bir gelire sahip kişiler bu ağa katılarak destek olur. Aynı yıl düzenlenen "el açtırmayalım, el ele verelim" kampanyası ile ağın bireysel ve kurumsal destekçileri daha da genişletilir. 2007 yılına

gelindiğinde, dernek temel gıda yardımlarını dağıtacağı gıda bankasını açarak çalışmalarına başlar. 2012 yılı itibariyle derneğe her ay düzenli yardım yapan 7500 kişi ve kurum bulunmaktadır (ibid., s. 16). Derneğe şu an düzenli yardımda bulunan sadece Diyarbakır'da 41 kurum bulunmaktadır (ibid., s. 18).

Gıda yardımı çalışmalarına başlamadan önce dernek, Diyarbakır'da kapsamlı bir yoksulluk araştırması yaparak önce kentin yoksulluk haritasını oluşturur. Bu kapsamda 5706 hanede 36 bin 215 kişiyle yüz yüze anket çalışması yapılır. Haneye ilişkin sosyo-ekonomik, demografik, eğitim, hastalık vb. veriler toplandıktan sonra Diyarbakır'da yardıma ihtiyaç duyan ailelerin oranı %72.6 olarak belirlenir (ibid., 17). Yardıma ihtiyaç duyanların sayısının bu kadar yüksek olması ve derneğin yardım olanaklarının sınırlı olması nedeniyle yardım kriteri, "evde çalışabilecek kimsesi olmayan aileler" olarak belirlenir (ibid., s. 17). Eşi ya da yetişkin erkek çocuğu olmayan, ölmüş, cezaevinde ya da dağda bulunan aileler bu sınıflandırmada birinci derecede yardıma muhtaç aile olarak sınıflandırılır. Kurulduğu ilk yıllarda Sarmaşık Derneği'ne yardım talebiyle 23.135 kişi başvuruda bulunmuş, bunlardan sadece 3.383'ü belirlenen kriterlere uygun bulunarak yardım almaya başlamıştır (ibid., s. 18).

Dernekten gıda yardımı alan aileler, küçük bir market biçiminde düzenlenmiş olan mekâna her ay gelerek yaklaşık 70 TL değerinde aylık temel gıda ihtiyaçlarını karşılar. Bunlar çoğunlukla dayanıklı, çabuk bozulmayan çay, şeker, un, yağ, bakliyat, salça, zeytin gibi yiyeceklerden oluşmakta ve ailenin temel gıda ihtiyacını karşılamaya dönüktür. Bunların yanı sıra, Kurban Bayramlarında derneğe yapılan kurban bağışlarıyla ailelere et yardımı da dönemsel olarak yapılmaktadır. Çocuk bezi ve kadınlar için pedler de zaman zaman yapılan yardım malzemeleri arasındadır. Yardım alan kişiler zaten aşırı yoksulluk nedeniyle insan onuru ve gururu incindiğinden, gıdaların dağıtımı kişilerin gururunun ikinci kez kırılmamasına dönük bir biçimde

organize edilmektedir. Bir markette alış veriş yapar gibi ürünleri raflardan kendisi alan kadınlar, belirlenen ölçüde gıdayı aldıktan sonra paketlenmiş bir biçimde marketin arka kapısından çıkıp evine gitmektedir[119].

Sarmaşık gibi Kürt coğrafyasında kurulmuş olan yoksullukla mücadele dernekleri, çoğunlukla yerel kurumsal dinamikler üzerinden oluşturduğu dayanışma ağıyla, yoksullukla mücadelede alternatif bir yardımlaşma modeli denemektedir. Gerek AB gerekse uluslararası kurumların proje destek ve hibelerinin günümüzde pek çok yardım kuruluşu veya sivil toplum örgütü tarafından kullanıldığı Türkiye gerçekliğinde, bu dernekler uluslararası kurumların proje ve hibe araçlarına başvurmadan yerel olanakları kullanarak öz yeterlilik ve öz güç ilkesini gözeterek yardım çalışmalarını yürütmektedir. Yerel dinamiklerle kendine yeter bir yaklaşım, her ne kadar Kürt coğrafyasında oldukça yaygın ve yüksek olan yoksulluğun gerilemesinde yetersiz olsa da bu dernekler sayesinde şimdilik çoğu açlık sınırının altında olan, yardım almaya gidecek yol parasını dahi çoğu zaman bulamayan ailelerin hayata tutunabilmesinde vazgeçilmez bir role sahiptir. Yapılan yardımların insan onurunu rencide etmeyecek bir yöntemle gerçekleştirilmesi de bu dernekleri, benzeri çalışmaları yapan başka pek çok yardım girişimlerinden ve belediyelerden de ayırmakta ve farklı kılmaktadır. Her ne kadar günümüz Türkiye'sinde yoksulluk yardımları, yoksulları siyasi partilerin bağımlı seçmenleri haline getirmek gibi bir araçsallıkla kullanılıyor olsa da Sarmaşık'ta olduğu gibi söz konusu derneklerde ne yardımlar birer şova dönüştürülmekte ne yoksullar BDP'ye bağımlı kılınmakta ne de yoksullar bilinen BDP seçmenleri arasından

[119] 2012 yılında Diyarbakır'da geçirdiğim dönemde, Sarmaşık Derneğini sık sık ziyaret etme imkânı buldum. Gerek burada çalışanlarla yaptığım sohbetler gerekse yardıma gelen ailelere ilişkin gözlemlerim, yardım yapmak kadar yardımların nasıl yapıldığının da oldukça önemli olduğunu görmemi sağladı. Bu konuda yardım ve desteğinden dolayı tüm Sarmaşık çalışanlarına ve özellikle Dilek Akkuş'a teşekkür etmek isterim.

seçilmektedir. Büyük çoğunluğunun zaten yoksul BDP seçmeni olduğu kentlerde bu dernekler, bu seçmenler arasından bir seçim yapmak zorunda olmalarından dolayı, bilakis çoğu zaman BDP'ye oy verme tercihini olumsuz etkileyebilecek sonucu da göze alarak yardım dağıtmaktadır. BDP seçmeni olmak ya da "partili olma" seçeneği bu derneklerde işlevli bir ölçüt olmaktan çıkarılmış durumdadır. Ancak yine de bu derneklerin geliştirdiği adil ve insan onuruna yaraşır bir yardım sisteminin, BDP'nin hem yerel halk üzerindeki siyasi etkisinde hem de yerel halk tarafından tercih edilmesinde olumlu bir işleve sahip olduğu söylenmelidir.

4.3.2. Eğitim Kurumları

Eğitim alanında BDP'li belediyeler ve BDP tarafından yürütülen iki önemli kurum karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi eğitim destek evleri ve diğeri ise BDP akademileridir. BDP'nin parti okulu niteliğindeki genel siyaset akademilerinin yanı sıra kadınların eğitimi ve örgütlenmesine dönük kadın akademileri ve inanç akademileri de bulunmaktadır.

4.3.2.1. Eğitim Destek Evleri

Eğitim destek evleri, BDP belediyelerinin sosyal ve kültür müdürlüklerine bağlı olarak 2003 yılından sonra kurulmaya başlanmış ve kazanılan belediye sayısı arttıkça bu kurumların sayısı da paralelinde artmıştır. Ancak 2009 yılına gelindiğinde BDP'ye yönelik başlatılan KCK gözaltı ve tutuklama dalgasıyla birlikte eğitim destek evleri de bundan nasibini almış ve kimi yerlerdeki evler ya "terör faaliyetleri suçlamasıyla" ya da halk eğitimi faaliyetlerinin uygulanması ve de Milli Eğitim Bakanlığı yaygın eğitim kurumları yönetmeliğine uygun olmadığı gerekçesiyle kapatılarak sayıları azalmıştır. Eski BDP milletvekili İdris Baluken'in, TBMM'de yaptığı bir konuşmadan, bu

yönetmeliklere ilişkin gerekli protokollerin MEB ile imzalanmış olmasına rağmen bu kurumlara dönük polisiye operasyonların yapıldığı anlaşılmaktadır[120]. Öyle ki Siirt, Batman, Kurtalan, Doğubeyazıt ve Kağızman gibi yerlerde eğitim destek evlerinin bu yöntemle kapatılması sonucu iki binden fazla öğrencinin mağdur olduğu belirtilmektedir[121].

Eğitim destek evleri benzeri kurumlar, Türkiye'de pek çok belediye yönetiminin ihtiyaç sahibi ve belediye sınırları içinde yaşayan gençlere dönük hizmetlerinden biridir. Benzer biçimde BDP'li belediyeler de kendi bünyelerinde bu kurumları açarak ihtiyaç sahiplerinin faydalanmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede bugün hemen her BDP'li belediyede en az bir tane eğitim destek evi bulunmaktadır, bunların sayısı örneğin Diyarbakır Kayapınar Belediyesi'nde olduğu gibi dört ya da beşe kadar çıkmaktadır[122]. 2012 yılı itibariyle BDP'li belediyelerce kurulmuş eğitim destek evlerinin sayısı toplamda 46'ya[123] ulaşmıştır.

Diyarbakır Bağlar Belediyesi'nin kaleme almış olduğu eğitim destek evleri yönetmeliğinden hareketle, bu kurumların kuruluş, işleyiş ve amaçlarına ilişkin şu bilgiler verilebilir[124]. Bir eğitim destek evi, belediye meclisinde kabul edildikten sonra

---

[120] TBMM Genel Kurul Tutanağı, http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/genel_kurul.cl_getir?pEid=14804 (Erişim: 31.05.2014)

[121] İdris Baluken'in 27 Şubat 2012'de TBMM'de yapmış olduğu basın toplantısı. http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/haber_portal.aciklama?p1=120818 (Erişim: 31.05.2014)

[122] Diyarbakır Kayapınar Belediyesi bünyesinde kurulmuş olan eğitim destek evleri: Peyas, Huzurevleri, Beşyüz Evler, Ali Erel ve Aydın Erdem'dir. http://www.diyarbakirkayapinar.bel.tr/zkb/destek-evleri.html (Erişim: 01.06.2014).

[123]DTK'nın 27 Şubat 2012 tarihli basın açıklaması, http://www.demokratiktoplumkongresi.com/tr/i/E%C4%9Fitim_Destek_Evleri_Hakk%C4%B1nda_Bas%C4%B1n_A%C3%A7%C4%B1klamas%C4%B1 (Erişim: 01.06.2014).

[124] Bağlar Belediyesi Eğitim Destek Evleri Yönetmeliği, http://www.baglar.bel.tr/bilgi42-egitim-destek-evi-yonetmelik.htm (Erişim: 01.06.2014).

Belediye Başkanının onayıyla hizmete açılır. Kurumun faaliyetleri, belediye başkanının görevlendireceği bir koordinatör ile ücretli ve gönüllü çalışan öğretmenlerle yürütülür. Kayapınar Belediyesi'nde de olduğu gibi gönüllü öğretmenler çoğunlukla Eğitim-Sen'li öğretmenlerden oluşmaktadır. Üç ya da beş kişiden oluşan bir koordinasyon kurulu ile bu kurumların faaliyetleri organize edilir.

Eğitim destek evlerinin, resim, satranç, folklor, bilgisayar gibi kurs ve atölyelerin yanı sıra en önemli faaliyeti, öğrencileri merkezi sınavlara hazırlamaktır. Milli eğitim müfredatına uygun derslerle öğrenciler, merkezi orta öğretim ve üniversite sınavları için hiçbir ücret ödemeden bu kurslardan faydalanabilmektedir. Eğitim destek evlerinden öncelikle yoksul ve kimsesiz çocuklar faydalanmaktadır. Bununla birlikte örneğin Bağlar Belediyesi Ferzad Kemanger Eğitim Eğitim Destek Evinde olduğu gibi, eğitim hizmetlerinden öncelikli yararlanma koşulları arasında şunlar bulunur: herhangi bir nedenle göçe zorlanmış olmak; ailenin ekonomik imkânlarının yetersizliği; yaşanılan evin ders çalışmak için yeterli fiziki koşullara sahip olmaması; evde yaşayan çocuk sayısının çok olması; özel ya da dershane gibi herhangi bir kurumdan ücretli ders alınmaması ve son olarak evde ders çalışmada yardımcı olacak kimsenin bulunmaması. Bu koşullara sahip kişiler, eğitim destek evlerinden ücretsiz yararlanabilmektedir.

Eğitim destek evleri, gerek derslerin içeriği gerekse eğitimin yapılma biçimi bakımından bir alternatif eğitim kurumu olma özelliği göstermez. Bu kurumlar, öğrencileri verili merkezi sınavlara hazırlayan birer ücretsiz dershane olarak çalışmakta ve bu nedenle verili eğitim sistemine alternatif herhangi bir model sunmamaktadır. Oysa günümüzde formel eğitim biçimlerinde dahi uygulanabilen Paulo Freire'nin öncülük ettiği eleştirel eğitim modeli ya da Maria Montessori'nin öncülük ettiği Montessori yöntemi gibi pek çok alternatif eğitim ve okul modelleri mevcuttur. Eğitim destek evleri, bu gibi ya da kendi geliştirdiği özgün bir eğitim modelini uygulayan veya

deneyen kurumlar değildir. Ancak bununla birlikte, günümüzde eğitimin hemen her kademesinin ücretli olduğu ve özellikle merkezi sınavlara hazırlık kurslarının büyük bir sektör olduğu Türkiye'de, bu kursların tamamen ücretsiz olması, hem eğitimde fırsat eşitliği yaratmakta hem de neoliberal eğitim politikalarına karşı eğitimin kamusal bir hizmet olduğunu ve ücretsiz olabileceğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra eğitim destek evlerinin en önemli fonksiyonu, cemaat kurs ve okullarına, valilik, kaymakamlık gibi devlet kurumlarının sunduğu kurs veya dershanelere birer alternatif olmasıdır. Hem dini cemaatlerin hem de devletin eğitim ve kurs olanakları arasında bir tercihte bulunmak istemeyen öğrenciler için eğitim destek evleri, bu anlamda önemli bir alternatif olabilmektedir. Belki de bu, yasal statüleri olmasına rağmen eğitim destek evlerinin kapatılmak istenmesinin en önemli politik nedenleri arasında görülebilir.

4.3.2.2. Siyaset ve Kadın Akademileri

Demokratik özerkliğin inşasında bir yanda yerel meclisler önemli rol oynarken diğer yandan ise akademiler de benzer biçimde önemli bir rol oynamaktadır (Tatort Kurdistan 2012: 148). Akademilerin bu merkezi önemi nedeniyle BDP de, parti tüzüğüne bu akademilerin kuruluş ve işleyişine ilişkin bir madde ile (81. Madde) yer vermiştir. Bu anlamda akademiler, bir yandan BDP çatısı altında kurulan ve partinin siyasi çalışmalarının parçası organlar olurken diğer yandan ise farklı bir bilimsel, tarihsel ve politik hakikat söyleminin üretildiği alternatif eğitim alanları olmaktadır. Bu ise akademilerin, her zaman iktidar güçlerinin (devlet, bilim, medya vb.) hedefinde olmasını doğuran en önemli etkendir. Bu açıdan 2005 yılından itibaren gerek DTP/BDP çatısı altında gerekse sivil toplum örgütü olarak kurulmuş ve kapanmış birçok akademi bulunmaktadır. Bunlar arasında genel siyaset akademileri, yerel yönetim akademileri,

kadın akademileri, Tunceli'de kurulmuş olan Alevi Akademisi[125] ve farklı din ve inançları çalışma konusu edinen İlahiyat Akademisi önemli olanlarıdır (ibid., s.148). Bunlardan siyaset ve kadın akademilerine aşağıda kısaca değinilecektir.

BDP parti tüzüğünde siyaset akademilerinin, BDP'nin imkanları ölçüsünde il ve ilçe örgütleri tarafından kurulan ve parti çalışanlarından siyasetçilere ve de halka kadar pek çok kesime yönelik faaliyetler yürüten ve herkesin gönüllü katılımına açık parti eğitim kurumları olduğu belirtilmektedir (BDP Tüzük, Md. 81). Bu kurumlarda çoğu zaman partinin eğitim komisyonunca belirlenen eğitmenler ders verirken kimi zaman ise alanında uzman üniversite hocası, akademisyen, gazeteci ya da yazarlar da dersler vermektedir[126]. Bu derslerde ele alınan konular oldukça çeşitlilik göstermekte ve tarihten sosyolojiye, siyasetten felsefeye kadar uzanırken genel olarak sosyal bilimlere ilişkin konuları/tartışmaları kapsamaktadır.

Giriş kapısında Antik Yunan filozofu Sokrates'in ünlü "kendini bil" (know thyself/yourself) sözünün yazılı olduğu Van siyaset akademisinde, eğitimlerin amacının, insanın önce kendini, sonra içinde yaşadığı toplumu ve daha sonra dünyayı bilmesinde ihtiyaç duyacağı eleştirel bakış açısını, farklı dünya görüşlerini ve öz düşünümü (self-reflection) kazanması olduğu belirtilmektedir (Tatort Kurdistan 2012: 155-157). Modern eğitim sisteminden geçmiş her bireyin düşünme biçimini, bakış açısını, tarih, doğa, kültür ve siyaset bilgisini, Avrupa merkezli sosyal bilim anlayışı belirlemektedir. Bu bir yandan Avrupa modernleşmesiyle hegemonik bir düşünme tarzı olarak

[125]Can Kasapoğlu, "Dersim'de Alevi Akademisi Kurulsun" http://www.newededersim.com/index.php/categoryblog/item/513-dersimde-alevi-akademisi-kurulsun-can-kasapoglu (Erişim: 02.06.2014)

[126] BDP siyaset akademilerinde ders vermiş Dr. İsmail Beşikçi, Prof. Baskın Oran, Murathan Mungan gibi pek çok tanınmış isim olmasına rağmen özellikle 2011'de KCK operasyonları sonrası tutuklanan Prof. Büşra Ersanlı ve yazar Ragıp Zarakoğlu öne çıkan tanınmış isimler arasındadır.

yayılırken diğer yandan ise iktidar yönelimli düşünmeyi olağanlaştırmıştır (ibid., s. 155). Bu nedenle siyaset akademilerinde, bu hegemonik düşünceyle biçimlenmiş bireylerin yeni bir düşünme biçimi kazanması, öncelikle kendi üzerine eleştirel düşünmeyle ve beraberinde Avrupa modernleşmesinin ve egemen tarih anlatısının bir eleştirisiyle başlamak durumundadır. Bu bağlamda siyaset akademileri, egemenlerin ve zafer kazanmış olanların tarihinin yerine, tarihi yazılı olmayanların, direnenlerin ve ezilenlerin tarihinin anlatımıyla, yeni bir hakikat söyleminin kurulduğu alternatif eğitim mekânlarına dönüşmektedir. Bu mekanlarda, Avrupa ve Ortadoğu ile Kürtlerin tarihi, başka bir hakikat söylemiyle yeniden kurulur, devlet, iktidar ve demokrasi gibi tanımlanmış kavramlar, yeniden tanımlanır ve bunlara yeni anlamlar yüklenir (ibid., s.156). Ortadoğu tarihine farklı bir gözle bakılarak, Ortadoğu'nun 15. yy'daki Rönesans ve Reform kökleri yeniden "keşfedilir" (ibid. s.156). Bu, demokratik özerklikle birlikte kurulmak istenen konfederal temeldeki "devlet dışı" bir sistemin ihtiyaç duyduğu yeni bir düşünme biçimidir de aynı zamanda. Bu nedenle siyaset akademilerinin bir diğer önemli amacı, demokratik özerkliği katılımcılara anlatmak ve bununla birlikte konuşulmaya başlayan pek çok yeni kavramı anlaşılır kılmaktır. Hegemonik modern düşünme tarzının devlet, iktidar, egemenlik gibi kavramlarla şekillendirdiği algıya karşı, demokratik özerkliğin devletsizlik, devlet dışı toplumsallık, iktidar, ekoloji vb. pek çok kavramlarıyla yeni bir dünya görüşü ele alınmaktadır. Bu nedenle siyaset akademilerinin, tarih, siyaset, din, mitoloji, bilim ve Avrupa eleştirisinden doğan "hakikat bilimine" çoğunlukla Öcalan'ın savunmaları temel kaynak olur. Ancak bununla birlikte, Öcalan'ın da başvurduğu kimi yazar ve düşünürlerin yayınları da birincil kaynak (primary source) olarak ilgi görür[127].

[127] Gerçek olup olmadığını öğrenmek güç olsa da, bir dönem Murray Bookchin ve Immanuel

Kadın akademileri ise, siyaset akademileri ile benzer ve ortak pek çok yön barındırmakla birlikte, çalışma biçimi, konuları ve çalışma alanları bakımından bunlardan farklılaşır. Kadın akademileri arasında anılması gereken üç önemli örnekten biri Diyarbakır'ın Suriçi mahallesinde, diğeri Silopi'de ve sonuncusu ise Van'da kurulmuştur (ibid., s.159). Her üç akademi, birbiriyle koordinasyon içinde ve ortak hedefler doğrultusunda çalışmalar yürütür. Araştırmalar ve bilimsel çalışmalar, eğitim çalışmaları ve de çalıştay ve okuma grupları genel çalışma alanları olarak üç alanda sınıflandırılmış olsa da yürütülen çalışmalar, daha çok iki temel alanda yoğunlaşmaktadır. Bunlardan birincisi, teorik eğitim çalışmaları diğeri ise kadınların gündelik hayat sorunlarının ele alındığı halk eğitimidir.

Teorik eğitim çalışmaları, on gün, bir ay ve iki-üç ay süren kadın gruplarıyla yapılmaktadır. On beş kişiden az olmayan gruplarda yürütülen dersler, öğrenci-öğretmen biçiminde yapılandırılmış ders formatından ziyade interaktif katılımcılığı esas alan bir tartışma formu biçiminde yürür (ibid., s.160). Tartışma konuları, siyaset akademilerinde olduğu gibi çeşitlilik göstermekle birlikte kadın akademilerinde ele alınan konular ve meseleler daha çok kadın perspektifinden incelenir. Bu yönüyle kadın akademilerinin en önemli amaçlarından biri, bir "kadın tarih yazımı" oluşturabilmektir. Bu hedef doğrultusunda teorik eğitim çalışmalarına yön veren temel düşünce, kadın sorunun gerisinde kökleri eskiye dayanan patriyarka sorunu bulunduğu ve bu açıdan

---

Wallertein'ın kitaplarının Diyarbakır kitapçılarında bulunamadığı rivayet edilir. Rivayete göre, cezaevinde Öcalan'ın en çok bu iki yazarı okuduğu ve savunmalarında bunlara referans verdiği kulaktan kulağa yayılınca bu yazarların Türkçeye çevrilmiş kitapları kısa sürede yok satar. Diyarbakır'daki Aram Yayınları bu ihtiyacı görmüş olsa gerek ki daha sonra Wallerstein'ın tüm kitaplarının yayın hakkını alarak bu kitapları yayınlamaya başlamıştır. Benzer bir durum ise şimdi Sümer Yayıncılık tarafından yapılmakta ve yayınevi Murray Bookchin'in kitaplarının teliflerini alarak yeni bir çeviri ve formatta yeniden basmaya başlamıştır.

kadının kurtuluşunun toplumun kurtuluşunda ve cinsiyet özgürlüğünde yol gösterici bir öneme sahip olduğu yönündedir (ibid., s. 159). Bunun yanı sıra teorik eğitim çalışmalarının bir diğer amacı ise, hem genel hem de özel olarak kadına ilişkin Kürt coğrafyasındaki sözlü tarihi yazılı hale getirmek ve bunları arşivlemektir (ibid., s. 158).

Gündelik hayat sorunlarının çözümüne dönük halk eğitimleri ise çoğunlukla mahalle meclislerindeki toplantılar, programlı düzenlenen ev ziyaretleri biçiminde gerçekleşmektedir. Bu çalışmalarda anlatıcılar daha çok, toplantılara katılan kadınların kendisidir. Bu yöntem, gündelik hayatın hem fiziksel hem de sembolik şiddetini yaşayan kadınlar için bir rehabilitasyon niteliğindedir. Bu yapıcı işlevinden dolayı halk eğitimleri, teorik eğitim çalışmalarından çok daha önemli görülmekte, çünkü bu sayede kadınlar arası güven daha hızlı gelişmektedir (ibid., s. 160). Bu tür toplantılara katılım, teorik eğitime katılımlardan daha yüksek olabilmekte ve kimi zaman katılımcıların sayısı altmış kişiye kadar ulaşmaktadır (ibid., s. 160).

Kadın akademileri, bu eğitim çalışmalarıyla hem kadınlarda bir kadın bakış açısının gelişmesine katkı sunmakta hem de toplumsal cinsiyet sorunlarını ele alarak kadının toplumsal statüsünü "iyileştirmeyi" ve cinsiyet eşitliği temelinde toplumun yeniden inşasını hedeflemektedir. Bu çalışmalar çoğunlukla sadece kadınlar için öngörülmüş olmakla birlikte kimi zaman erkeklerin de katıldığı karışık grup çalışmaları olarak yürütülmektedir. Ancak sadece erkeklere dönük çalışmalar, kadın akademilerinin faaliyetleri arasında bulunmamaktadır.

4.3.3. Sosyal-Kültürel Kurumlar

Hatırlanacağı gibi önceki bölümlerde hem sömürgeciliğin sonuçlarını hem de demokratik özerkliğin, ekonomik, sosyal ve kültürel alanda dekolonyal bir arayış olduğunu ele almıştık. Sömürgecilik Hardt ve Negri'ye göre, toplumsal ve kültürel tarihin, kolektif hafızanın ve yaşam tarzlarının yok edilmesi anlamında bir ırkçılık olduğu kadar aynı zamanda bilinç formları ve yaşam formlarını düzenleyen, "yaratıcı" ve "üretken" bir biyo-iktidardır. Biyo-iktidarın bu "yaratıcı", "üretken" tahakkümüne karşı, sömürgeleştirilmiş toplumların kimlik, kültür, dil ve tarihi canlandırma, koruma ve geliştirme çabaları, farklı yaşam formlarını yaşatmada bir ısrar olarak biyo-politik bir direniş biçimidir. Bu anlamda radikal bir özerklik, katılımcı yurttaşlığa dönük heterotopya olduğu kadar aynı zamanda sömürgeciliğin yıkıntılarına karşı, kendi toplumsal ve kültürel geçmişini canlandırmak, geçmişle kültürel bağı yeniden kurmak ve kültürel öğeleri yeniden yaşatmak bağlamı içinde dekolonyal bir süreçtir. Bu süreçte, geçmişin ve geleneğin canlı kılınması, gündelik yaşamın yüksek derecedeki kültürel sosyalizasyonuyla sağlanırken kimlik ve kültürel unsurlar, egemen ve ezilen diyalektiğinde egemenden farklı olmanın bir ifadesi olarak canlanmakta ve güçlenmektedir.

Bu minvalde demokratik özerkliğe baktığımızda, bir taraftan Kürt dil, tarih ve kültürünün ve de Kürt coğrafyasında yaşayan başka kimlik ve kültürlerin diğer yandan ise sosyal hayatın, asimilasyonist politikalara karşı yeniden organize edildiği, geliştirilip canlandırıldığı kurumlar karşımıza çıkmaktadır. Pek çok Kürt ilinde benzer kurumlar bulunmakla birlikte bunların önemli örnekleri Diyarbakır'da karşımıza çıkmaktadır. Kürtçe dil akademisi niteliğindeki Kurdi-Der, Diyarbakır Kayapınar Belediyesi'ne bağlı olan Cegerxwin Kültür Merkezi, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı Aram Tigram Konservatuarı, Dicle-Fırat Kültür Merkezi gibi kurumlar dil, sanat ve kültürel

alanda faaliyetler yürütürken mahallelerde kurulmuş olan tandır evleri, çamaşırhaneler ve taziye evleri gibi mekânlar, toplumsal alanda kimi işlevleri üstlenen "sosyal merkezler" (social center) olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.3.3.1. MKM'den Cegerxwin'a Kültürel Kurumlar

Her ne kadar demokratik özerklikle birlikte kültürel alana ilişkin çalışmaların kapsam, çeşitlilik ve içeriğinde önemli oranda bir artış söz konusu olsa da 1980 sonrası dönemde müzik, edebiyat, sinema, tiyatro ve geleneksel danslar gibi Kürt kültürüne ilişkin kurumsal çalışmalar, 90'ların başında gelişmeye başlamıştır. 28 Eylül 1991'de ilk olarak İstanbul'da ve akabinde Diyarbakır ve İzmir gibi çoğunluk zorunlu göçe tabi olmuş Kürt nüfusun yaşadığı illerde kurulmuş olan Mezopotamya Kültür Merkezi (MKM), bu dönemdeki kültürel çalışmaların öncü kurumlarından biri olmuştur[128]. Yasal statüsünün dernek ya da vakıf olması durumunda kapatılma ihtimaline karşı MKM, bu ihtimali bertaraf etmek için ticari bir şirket olarak kurulmuş ve ilk yönetim kurulu başkanlığını İbrAİHM Gürbüz yapmıştır. Yönetim kurulunda ayrıca Musa Anter ve İsmail Beşikçi gibi tanınmış politik isimler de yer almıştır. Zaman içerisinde sayısı 38'e ulaşan MKM, savaş ve şiddetin yoğun olduğu 90'ların politik konjonktüründe özellikle Kürtçe müzik ve tiyatro çalışmalarıyla pek çok başarılı müzik grubunun oluşmasını, tiyatro oyunlarının sergilenmesini sağlamıştır. Öyle ki 90'ların müzikteki kültürel hafızasını Koma Amed, Koma Agirê Jîyan gibi MKM çatısı altındaki "Koma" (grup) müzik grupları oluşturmuş ve bu dönemdeki politik Kürt müziğinin en popüler grupları

[128] MKM'ye ilişkin burada aktaracaklarımız çoğunlukla, MKM kurucularından ve yönetim kurulu başkanlığı yapmış olan İbrahim Gürbüz ile yapılan şu röportaja dayanmaktadır. http://www.kurdishmagazin.com/km/20-yilinda-mkmden-buyuk-kutlama.html (Erişim: 01.06.2014)

olmuşlardır[129]. MKM kültürel alandaki bu tür çalışmalarıyla, dönemin politik ruhu ve stratejisine uygun bir biçimde öncelikli olarak bir ulusal ve tarih bilincinin oluşmasını hedeflemiş ve de Kürt gençliğini ulusal kurtuluş mücadelesine çağıran siyasal bir mobilizasyon amacıyla çalışmalar yürütmüştür. Ayrıca tarih, dil ve resim kurslarıyla da MKM, ulusal kültürel eserlere odaklı, asimilasyona karşı bir sanat okulu olarak düşünülmüş ve bu anlamda farklı politik eğilimlere rağmen Kürt kültürüne katkı sunan herkesi bu çatı altında bir araya getirmeye çabalamıştır. Her ne kadar MKM çatısı altında alternatif ve devrimci bir sanat anlayışına dayalı eserler üretilmiş olsa da bu dönemde MKM'ye yönelik baskı, şiddet ve yasakların yaşanmasındaki en önemli neden, yapılan çalışmaların Kürtçe ve Kürtlere ilişkin olmasıyla yakından ilişkilidir.

90'ların kültürel kurum ve çalışmaları ve demokratik özerklik dönemiyle birlikte gelişen kültürel kurum ve çalışmalar arasında benzerlikler, süreklilikler bulunmakla birlikte yeni dönemin kurum ve çalışmaları artmış, çeşitlenmiş ve sadece ulusal ve tarih bilincinin oluşumuna ve de politik mobilizasyona hizmet eden "politik bir araçsallığın" ötesine geçmiştir. Yeni dönem kurumları sadece ulusal bilincin yaratılmasıyla sınırlı kalmamış, kültürün ve kültürel değerlerin kalıcı ve sürdürülebilir (sustainability) olmasına dönük bir hedefle çalışmalar yürütmüştür. Bu hedefi gerçekleştirecek kalıcı ve özgün eserlerin yaratılması, edebiyat, sinema, tiyatro, müzik gibi çalışmaları gelecek kuşaklara da öğretebilecek donanıma sahip sanatçıların eğitilmesi, bu anlamda yeni dönem kültürel kurum ve çalışmalarının daha akademik bir nitelik, süre ve disipline kavuşmasını sağlamıştır. Bununla birlikte yeni dönemin kültürel kurum ve çalışmaları,

[129]MKM müzik grupları üzerine yapılmış bir yüksek lisans çalışması için bkz. B.Siynem Ezgi Sarıtaş (2010), "Articulation of Kurdish Identity Through Politicized Music of Koms", ODTÜ, yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Bu çalışmanın özellikle 68-76 arası sayfaları MKM'nin işlevi, faaliyetleri ve çalışmaları üzerinedir.

sadece Kürt kültürüyle de sınırlı kalmayarak demokratik ulus yaklaşımının çokkültürlü ve çokkimlikli bir toplum anlayışına uygun olarak farklı kimlik ve kültürlerin de gelişmesine, canlanmasına katkı sunmuştur. Özellikle Kürt coğrafyasında yaşayan Suryani, Êzidi, Alevi, Arap topluluklarının tarihsel ve kültürel mirasının Kürt kültürel çalışmalarına dahil edilmesi bunların yeniden canlanmasına, yaşamasına bir katkı olmuştur. Aşağıda kısaca ele alacağımız Diyarbakır Kayapınar Belediyesi'ne bağlı Cegerxwin[130] Kültür Merkezi, hem bu hedeflere dönük hem de yeni dönem siyaset ve toplum anlayışını yansıtan kültür kurumlarına en iyi örneklerden biridir.

Kayapınar Belediyesi'ne bağlı olarak 2006 yılında, 5550 metre karelik oldukça geniş bir alana bina edilen Cegerxwin Kültür Merkezi[131], sunduğu sanatsal ve kültürel çalışmaların çeşitliliği ve sahip olduğu altyapı olanaklarıyla, kültürel alanda kurslar düzenleyen bir merkez olmanın çok ötesindedir. Burası daha çok sanat ve kültürel alanda sanatçı yetiştiren ve kalıcı eserler yaratmayı hedefleyen bir kültür ve sanat akademisi niteliğindedir. Açıldığı Nisan 2007 yılında, sinema, tiyatro, drama, keman, folklor, fotoğraf atölyesi, resim, kaval, def ve arbane kurslarına 1200'e yakın genç müracaat ederek yoğun bir ilgi göstermiştir[132]. Söz konusu alanlarda verilen kurs ve eğitimler için Cegerxwin Kültür Merkezinde 7 derslik, 2 tiyatro atölye salonu, 1 tane yüz kişilik sinema salonu, 1 tane çok amaçlı salon, 1 adet beş yüz kişilik resepsiyon salonu, 1 adet 370 kişilik tiyatro salonu, drama salonu ve 1 adet oldukça büyük bir

[130] Asıl adı Şehmusê Hesen olan Cegerxwin 1903 yılında Mardin'de doğmuş bir Kürt şairdir. 1920 yılında Diyarbakır'da medrese eğitimi alan Cegerxwin, bir dönem imamlık yapmıştır. Yayımladığı Kürtçe şiirlerden dolayı Türkiye'de aranmaya başlanmış ve Suriye'ye geçmek zorunda kalmıştır. 1949 yılından sonra Suriye'de politik çalışmalara katılmış olan Cegerxwin, 1979'da İsveç'e göç etmiş ve 1984 yılında İsveç'te hayatını kaybetmiştir.

[131] http://www.cegerxwin.net/ (Erişim: 06.06.2014)

[132] http://www.dicleuniversitesi.net/diyarbakir/16-diyarbakirhaberleri/545-cegerxwin-kultur-sanat-merkezi.html (Erişim: 01.06.2014)

kütüphane bulunmaktadır. Kentte bulunan devlet tiyatrosu ve özel sinemalara rağmen Cegerxwin Kültür Merkezi, düzenlediği tiyatro, sinema ve konser etkinlikleriyle kentte yoğun ilgi gösterilen bir kültür merkezi konumuna gelmiştir.

Cegerxwin Kültür Merkezinde sunulan kurs ve eğitimler 16-30 yaş grubu gençlere dönüktür. Kısa dönemlik ve temel sanatsal eğitime yönelik kursların yanı sıra Cegerxwin Kültür Merkezi oluşturduğu konservatuar birimi ile sinema, tiyatro, halk oyunları, müzik, resim ve edebiyat alanlarında uzun dönemlik ve profesyonel çalışmalar sunmasıyla bir sanat akademisi gibi çalışmaktadır. Bu açıdan özellikle konservatuara yapılan başvurular bir seçme ve değerlendirme süzgecinden geçirilmekte ve ancak sadece başvuru koşullarını sağlayabilen öğrenciler konservatuara alınabilmektedir. Konservatuara başvuru şartları arasında öğrencilerin Kürtçe bilmeleri, en az ilköğretim mezunu olmaları, okuma ve yazmayı iyi bilmeleri, Zazaca dilini konuşanların bu dilde okuma ve yazmayı iyi bilmeleri gelmektedir[133].

Cegerxwin Kültür Merkezinin resmi internet sitesinde, bu kurumun ortaya çıkmasında temel alt yapı hizmetleri üreten klasik bir belediyecilik anlayışından farklı olarak Kayapınar Belediyesi'nin demokratik ve ekolojik bir yerel yönetim anlayışı ile bunun gerektirdiği toplumsal ihtiyaçları gözeten sosyal belediyecilik anlayışının belirleyici olduğu belirtilmektedir. Toplumsal ihtiyaçların ve sorunların çözümünde, toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında devletin adım atmasını beklemek yerine demokratik özerklik baz alınarak "şimdi ve hemen yap" yaklaşımıyla bu süreçte, mevcut olanakların değerlendirilmesi neticesinde Cegerxwin Kültür Merkezi ortaya çıkabilmiş ve bu alana ilişkin toplumsal ihtiyaçları karşılayan önemli bir kültürel kuruma dönüşmüştür.

[133] http://www.cegerxwin.net/ckm/konservatuar (Erişim: 06.06.2014)

4.3.3.2. Kurdi-Der (Kürt Dilini Araştırma ve Geliştirme Derneği)

"Tek ulus tek devlet" anlayışı temelinde Türkçe dışındaki farklı dillerin konuşulması ve kullanılmasına karşı yasal ve toplumsal baskılardan en büyük nasibi Türkiye'de en çok kullanılan dillerden biri olan Kürtçe almıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtçenin yazılı veya sözlü herhangi bir alanda kullanılması oldukça sert bir biçimde yasaklanmış, Kürtçeyi kullananlar baskı ve cezalara maruz kalmıştır. Kürtçe basılı yayınlar yasaklanmış, toplatılmış; kamusal alanda Kürtçe konuşanlara para cezalarından hapis cezalarına kadar çeşitli türde cezalar verilmiş; Kürtçe Q, X gibi harfler yasaklanmış; Kürtçe yer isimleri Türkçeleştirilmiş; çocuklara Kürtçe isimlerin verilmesi yasaklanmış; Kürtçe müzik ürünleri yasaklanmış ve bu eserler el altından gizlice dinleyicilere ulaşmıştır. Kısaca Kürtçenin herhangi bir alanda varlık göstermesi kati suretle engellenmeye çalışılmış, Kürtçe bir dil olarak toplumun tüm alanlarından silinmeye çalışılmıştır. Kürtçeye ilişkin uygulamalar sadece devletin resmi yasak ve cezalarıyla sınırlı kalmamıştır. Toplumsal algıda Kürtçe ve dolayısıyla Kürtler sürekli aşağılanma ve alay konusu olmuştur. Pek çok TV programında, dizi ya da filmde, Kürtçe aksanlı Türkçe konuşmalar, yıllarca Türkiye'deki TV izleyicisine eğlencelik ve gülmelik senaryolarla ya da güvensizlik, suç ve tekinsizlik senaryolarıyla sunulmuştur. Türkçenin biricik ve tekliğine yapılan güzellemelere karşın Kürtçenin değersiz, kıt olduğu ve bir uygarlık dili olmadığı[134] biçimindeki "aşağılamalarla" Türkçe ve Kürtçe sürekli bir karşıtlık içinde sunulmuştur. Kürtçenin bırakalım bir eğitim, sanat ya da bilim dili olabilmesini Kürtçe konuşanların gündelik yaşamda dahi birbirini

[134] Kürtler ve Kürtçeyle en fazla diyalog halinde olan hükümetlerden biri olarak AK Parti milletvekili ve Başbakan yardımcısı Bülent Arınç'ın 2012 yılında bir röportajında söylediği "Kürtçe medeniyet dili değildir" sözü, kimi yasaklamalar kalkmış olmasına rağmen 2012 yılına gelindiğinde dahi Kürtçeye ilişkin "değersizlik" toplumsal algısının değişmediğini göstermesi bakımından ilginç bir örnektir. "Kürtçe medeniyet dili midir?", http://www.taraf.com.tr/haber-medeniyet-dili-midir-86231/ (Erişim: 13.06.2014).

anlayamadığı, Kürtçenin bir dil olarak kabul edilebilecek "yeterliliği" taşımadığı propagandası yapıla gelmiştir. Kürtçenin unutturulması ve Türkçenin herkese öğretilmesi için devlet destekli pek çok kampanya ve politika devreye sokulmuştur. Türkçe bilmeyen Kürtler adeta toplumun nefret nesnesine[135] dönüştürülürken Kürtçe aksanlı Türkçe konuşmak eğitimde, ekonomide ve siyasette ayrımcılığın, dışlanmanın önemli nedenlerinden biri olmuştur.

Tüm bu baskıcı, yok edici, ayrımcı ve toplumsal algıdaki aşağılayıcı uygulamalar, Kürtçenin bir dil olarak gelişebilmesi önünde çok önemli engeller oluşturmuş ve Kürtçe adeta özel alana hapsedilen sözlü bir dile dönüştürülmüştür. Ayrıca asimilasyon politikaları öyle bir radde vardırılmış ki dili elinden alınan pek çok genç ve yetişkin, dede ve nineleri gibi kendi aile üyeleriyle konuşamaz hale getirilerek Kürtçenin özel alanda kullanımı dahi bir bakıma imkânsız hale getirilmiştir. Bu politika ve uygulamalar neticesinde hybrid (geçişken/belirsiz) bir dil kullanım biçimi gelişerek Kürtçe anlamak fakat konuşamamak, Türkçe anlamak fakat konuşamamak, Kürtçe/Türkçe konuşmak ama okuyup yazamamak gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır.

Kürtçenin karşı karşıya olduğu bu toplumsal ve politik konum nedeniyle Kürtçenin hem geliştirilmesi ve araştırılması hem de yazılı ve sözlü öğretilmesi, devletin bu yönde henüz destekleyici tedbirler almadığı, anadilinde eğitimin henüz

[135] Türk sinemasının ünlü oyuncularından Fatma Girik'in 90'ların ortalarında özel bir televizyon kanalındaki programında Türkçe bilmeyen yaşlı bir Kürt kadının yüzüne tükürdüğü görüntüler, Kürtçe bilmeyenlerin "nefret nesnesine" ilişkin konumuna dair üzerinden yıllar geçse de hala hafızalarda duran en kötü örneklerden biridir.Benzer biçimde sanatçı Ahmet Kaya'nın 12 Şubat 1999'da bir müzik ödülü töreninde Kürtçe bir klip yapacağını açıklaması üzerine solonda bulunan pek çok sanatçının saldırısına uğraması ve akabinde başlatılan linç kampanyaları sonucunda hakkında açılan dava nedeniyle Türkiye'den ayrılmak zorunda kaldıktan sonra Fransa'da hayatını kaybettiği olaylar bütünü de Kürtçeye ilişkin ırkçılıkla yoğrulmuş bir nefretin en yakın tarihli üzücü bir diğer örneğidir.

uygulanmadığı ve fakat okullarda seçmeli ders olarak okutulması gibi kısmi adımların denendiği bir dönemde, şimdilik kimi özel çabalarla kısmen karşılanabilmektedir. Kimi sivil toplum örgütleri, dernekler veya vakıflar kendi bünyesinde özel Kürtçe kursları düzenlemekte, ya da bireysel girişimlerle oluşturulmuş özel grup dersleriyle Kürtçe öğretilmektedir. Bununla birlikte Kürtçenin geliştirilmesi, öğretilmesi ve araştırılması yönündeki çalışmaları bakımından karşımıza çıkan en önemli örnek Kurdi-Der (Kürt Dilini Geliştirme ve Araştırma Derneği)'dir. Dernek kurulduğu yıllardan itibaren hem Kürtçenin öğretilmesi hem de Kürtçe kurs materyallerinin hazırlanması konularında çalışmalar yürütmektedir.

Kurdi-Der, 2006 yılında Diyarbakır'da kurulmuştur. Kuruluşundan sonra dernek, Kürt illeri dışında özellikle Kürtlerin yoğun göç ettiği iller başta olmak üzere batıdaki pek çok ilde şubeler açarak derneğin şube sayısı 26'ya ulaşmıştır (Tatort Kurdistan 2012: 173). Dernek, düzenli olarak açtığı Kürtçe kurslarla Kürtçe öğretiminin yanı sıra, Kürtçeye ilişkin araştırma ve geliştirme, Kürtçe sözlük ve ders materyalleri, özellikle çocuklara yönelik Kürtçe çocuk kitapları ve filmleri, okuryazarlık kursları gibi çalışmalarla Kürtçenin gelişmesi ve yaygın biçimde kullanılmasına dönük hizmet vermektedir (ibid., s.175-177). Tüm bu çalışmaların temel hedefleri arasında Kürtçeyi geliştirmek ve anadil bilincini yaygınlaştırmak gelmektedir. Bu nedenle kurslar, ihtiyaç ve talep doğrultusunda Kürtçenin özellikle Kuzey Kürtleri arasında yaygın konuşulan Kurmanci ve Zazaki lehçeleri ile Güney Kürtleri arasında yaygın konuşulan Sorani ve Gorani lehçelerini kapsamaktadır. Ancak verilen kurslar hem kalifiye öğretmen eksikliğinden hem de yeterli talebin olmamasından ötürü Zazaki, Sorani ve Gorani lehçelerinden ziyade daha çok Kürtçenin Kurmanci lehçesine dönüktür. Kurum, yasal bir dernek statüsünde olduğundan "dernekler yasasının" belirlediği çerçeve ve sınırlılıkta faaliyetlerini yürütebilmektedir. Buna göre kurslardan yasal olarak sadece

dernek üyeleri ve yetişkin gençler yararlanması gerektiğinden çocuklara ve derneğe üye olmayanlara yönelik kurslar kimi kısıtlılıklarla birlikte yürütülebilmektedir.

Kuruma devletin herhangi bir yardım ve desteği bulunmamaktadır. Dernek finansal kaynağını, cüzi bir miktarda alınan kurs ücretlerinden, kurs materyalleri, kitap ve Kürtçe sözlük satışlarından, dernek üye bağışlarından ve dayanışma gelirlerinden sağlamaktadır. Bununla birlikte kursta eğitim verenler, gönüllü öğretmenlerden oluşmakta ve herhangi bir ücret almamaktadır. Açılan kurslar 20-30 kişilik gruplardan oluşmakta ve temel düzey dersler yaklaşık üç ay sürmektedir. Orta ve ileri düzey kursları tamamlayanlar, Kürtçe öğretmenlik yapabilecek seviyeye gelebilmekte ve bu süre yaklaşık bir yılı bulmaktadır.

Demokratik özerklik ilanıyla birlikte çift ve çok dilliliğin önem kazanması, beraberinde Kürtçeye olan ilgiyi de yükseltmiştir. Anadiline yönelik bu ilgi sayesinde, Kürtçe öğrenmek isteyenlerin farklı dil düzeyleri kursların da farklı yapılandırılmasını gerektirmiştir. Kürtçeyi bilen, konuşan ve fakat Kürtçe okuma yazma bilmeyenler ile hiç Kürtçe bilmeyenlere yönelik farklı kurslar ve ders içerikleri oluşturulmuştur. Çocuklara yönelik ve üç ayda bir çıkartılan "Zarokên Roje" (güneşin çocukları) adlı bir bültenin yanı sıra "Perperok" (Kelebek) ve Çîroken (Masallar) gibi masal kitaplarıyla çocukların anadil gelişimi de desteklenmektedir.

Dernek, Kürtçeye ilişkin çalışma ve faaliyetler yürüten bir kurum olmanın yanında, demokratik özerklikle birlikte gelişen akademiler, meclisler, DTK gibi kurumlar ile ve de sivil toplum örgütleriyle Kürtçe diline ilişkin ortak çalışmalar yürütmektedir. Dernek, bir sivil toplum örgütü olarak, DTK içinde de temsil edilmekte ve burada bir dil akademisi oluşturma çalışmalarını sürdürmektedir (ibid., 175). Böyle bir dil akademisinin görevinin, öncelikle profesyonel Kürtçe öğretmenleri yetiştirmek ve Kürt dilini akademik olarak araştırmak olduğu vurgulanmaktadır (ibid., s.175). Zira

dernekte kurs veren öğretmenler, yarı profesyonel ve bu niteliği bireysel çabalarıyla edinmiş kişilerden oluşmaktadır. Bunun yanında TZP-Kurdi (Tevgera ziman û perwerdehiya Kurdi-Kürt eğitim ve dil hareketi) ve Kürt Enstitüsü gibi kurumlarla da özellikle anadilinde eğitim talebine yönelik ortak kampanyalar yürütmektedir.

4.3.3.3. Sosyal Destek Merkezleri

Demokratik özerklik dönemiyle birlikte ekonomik, eğitim ve kültürel kurumların yanı sıra dikkat çeken kurumlar arasında yine BDP'li Belediyelerin olanaklarıyla kurulmuş olan sosyal destek merkezleri gelmektedir. Bu kurumlar değişik zamanlarda ve birbirinden farklı ihtiyaçları karşılamaya yönelik olarak kurulmuştur. Diyarbakır şehir merkezinde bulunan "Sümer Park" gibi, mesleki eğitimden psikolojik danışmanlığa, el sanatları atölyelerinden yabancı dil kurslarına ve fitness spor salonuna kadar çok amaçlı sosyal merkezler olduğu gibi özellikle kadınların ve zorunlu göç mağduru ailelerin yararlandığı spesifik kurumlar da söz konusudur. Bu merkezler Gambetti'ye (2008) göre BDP'li belediyelerin modernleşme projelerinin birer parçasını oluşturmaktadır. Fahrettin Çağdaş ise bu merkezlerin aynı zamanda kentin en ulaşılması güç çeperlerinde yaşayan ve toplumun marjında kalan kesimlerle yerel yönetimlerin temasını sağlayan en önemli araçlar olduğunu belirtmektedir[136]. BDP'li belediyelerin "toplumcu" (halka dönük) yerel yönetim anlayışını yansıtan bu kurumlardan ücretsiz yararlanan halk, bu sayede demokratik özerklik sürecinin bir parçası olma bilincini de taşımaktadır (Tatort Kurdistan 2012: 116). Kurumlardan yararlanan insanlar, bir yandan BDP'li belediyelerle birlikte toplumda kimi değişimlerin yaşandığını ve diğer yandan ise toplumun kendi kendini yönetmeye başladığını görebilmektedir (ibid., s. 116).

[136]Fahrettin Çağdaş (tarihsiz), "Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi", http://www.tepav.org.tr/upload/files/haber/1262790144r7786.Fahrettin_Cagdas___Yerinden_Edilme_Sorunu.pdf (Erişim: 14.06.2014).

Diyarbakır ilçe belediyelerinden ziyade, Büyükşehir Belediyesinin kurduğu bu sosyal merkezler, özellikle kentin yoksul, dezavantajlı kesimlerinin yoğun yaşadığı mahallelerde "toplum merkezi" adıyla kurulmuş ve üç kademe olarak sınıflandırılmıştır (Çağdaş, ibid.). Birinci kademe toplum merkezleri, Kaynartepe, 5 Nisan, Şeyh Şamil, Aziziye, Huzurevleri, Ziyagökalp ve Fatih mahallelerinde kurulmuş olup bu isimleri taşıyan toplum merkezleridir. İkinci kademe toplum merkezleri, Mevlana Halit ve Dabanoğlu Toplum merkezi adında kurulmuş olup, birinci kademe merkezlerin bağlı olduğu kurumlardır. Üçüncü kademe toplum merkezini ise, Sümer Park ortak yaşam alanı oluşturmaktadır (ibid). Bunların yanı sıra Hasırlı, Aziziye, Yeniköy ve Ben u Sen adında kurulmuş olan çamaşırhaneler ve tandır evleri de birer sosyal merkez işlevindeki kurumlardır ki, aşağıda bunlara biraz daha ayrıntısıyla yer vereceğiz. Duygu Canan Öztürk'e göre çamaşırhaneler ve tandır evleri, sadece Diyarbakır'daki değil tüm Türkiye'de bir belediye nezdinde oluşturulmuş olan ilk ve tek örneklerdir (Öztürk 2013: 117).

"Beyaz Kelebekler" adıyla Büyükşehir Belediyesinin DİKASUM (Diyarbakır Kadın Sorunlarını Araştırma Merkezi) merkezi tarafından ilk olarak 2003 yılında kentin en yoksul ve göçle oluşmuş mahallelerinde Hasırlı, Aziziye ve Ben u Sen adıyla kurulmuş olan çamaşırhanelere, 2008 yılında Yeniköy mahallesinde kurulan çamaşırhane de eklenince sayıları dört olmuştur. Hafta içi 8-16 saatleri arası açık olan bu kurumların gerek personel masrafları gerekse diğer giderleri Büyükşehir Belediyesi tarafından karşılanmaktadır (Tatort 2012: 116). Dolayısıyla mahalle sakinleri bu kurumların hizmetlerinden tamamen ücretsiz yararlanmaktadır. Bir çamaşırhanede belediyenin görevlendirmiş olduğu beş personel çalışmaktadır. Yönetici, çamaşırcı,

temizlikçi, çocuk gelişimci ve bekçi olmak üzere[137] toplam beş personel, çamaşırhanelerin hizmetlerini organize etmektedir. Çamaşırhaneler, çamaşır yıkama işlevlerini yerine getiriyor olmanın yanı sıra asıl olarak okuma yazma kursları, kadın sağlığı, aile planlaması, çocuk refakati, hukuki ve psikolojik destek, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve kadına yönelik şiddetle mücadele konularında bilinçlendirme ve farkındalık çalışmaları yapmaktadır. Bu sayede çamaşırhaneler, kadınlar için birer sosyal buluşma alanı olarak bir köprü fonksiyonu görmektedir (ibid., s. 116). Zeynep Gambetti'ye göre bu kurumlar asıl olarak, kimi kadınların evinden izin almadan çıkabildiği, bir araya gelebildiği ve belediyelerin hizmetlerini eleştirip tartışabildiği tek "kamusal alandır" (Gambetti 2008: 21). Yoksulluk, çocuk bakımı, geleneksel normlar gibi nedenlerle kamusal alanın dışında tutulan kimi kadınlar için tek sosyalleşme alanı olan bu kurumlar, Gambetti'nin işaret ettiği anlamda modernleşmenin bir parçası olmanın yanı sıra politik açıdan Kürt hareketinin siyasal örgütlenmesi için de toplumun en yoksul kesimiyle politik temas kurabildiği önemli merkezlerdir. Bu işlevlerinin yanı sıra Büyükşehir Belediyesi, bu çamaşırhanelerin amaçlarını şöyle sıralamaktadır: göçle gelen kadınların rehabilitasyonu için rahatça gelebileceği bir ortam sağlamak; mahalledeki kadınlar arası dayanışmayı güçlendirmek; kadınlara temel sağlık, hukuk, okuryazarlık ve kadına yönelik şiddet gibi konularda bir takım eğitimler vermek; ailevi sorunların çözümünde yönlendirici destek sunmak[138]. Bu amaçlar doğrultusunda sadece birer çamaşırhane olmayan bu kurumlar sayesinde önemli bir takım hedeflere ulaşılmıştır. Kentteki en yoksul kesimlerin, kentin ekonomik, kültürel ve sosyal yaşamına katılımı artmıştır. Büyüme çağındaki ve dezavantajlı çocukların düzenli sağlık kontrolleri ve beslenmelerine yapılan desteklerle çocukların sağlıklı gelişimine katkı

[137] http://www.diyarbakir.bel.tr/documentviewer.aspx?id=15 (Erişim: 15.06.2014)

[138] http://www.diyarbakir.bel.tr/documentviewer.aspx?id=15 (15.06.2014)

sağlanmıştır. Sosyal ve kültürel çalışmalarla çocukların ve gençlerin zararlı alışkanlıklardan, ihmal ve istismardan korunması sağlanmıştır. Ve son olarak çamaşırhaneler, kadınların ve çocukların ev ve sokağa sıkışmış olan dar yaşam alanını genişletmiş ve de sosyal hizmetlere ve toplumsal kaynaklara erişimin kolaylaşmasını sağlamıştır (Çağdaş, ibid). DİKASUM, çamaşırhanelerin gerçekleştirmek istediği misyonunu tamamladığından hareketle 2014 yılının Ocak ayından itibaren bu kurumları kapatarak DİKASUM'a bağlı kadın mahalle meclislerine dönüştürmüştür[139].

[139]http://www.bestanuce1.com/haber/79449/dikasum-kadin-meclisleriyle-mahallelerde (Erişim: 15.06.2014)

5. Demokratik Özerklik: Bir Yurttaşlık Heterotopyası

Çalışma boyunca gördüğümüz üzere demokratik özerklik, ulus, ulus devlet ve kapitalizm eleştirileriyle birlikte radikal bir demokrasi söylemine yaslanıyor olmasına karşın, bunun paralelinde ve buna denk bir yurttaşlık kuramına yaslanmıyor. Yeni bir anayasayla mevcut vatandaşlık tanımının etnik/ulusal vurgulardan arındırılarak değişmesi ve yeniden tanımlanması talebi dışında "yeni" bir yurttaşlık yaklaşımı öne sürmüyor. Oysaki gerek demokratik özerkliğin eleştiriye tabi tuttuğu konular –devlet, ulus, kapitalizm, temsili demokrasi- gerekse demokratik özerklik pratiği, yurttaşlık konusuyla doğrudan ilişkilidir. Öyle ki demokratik özerklik, Türkiye'de modern liberal yurttaşlığın kurumsallaştığı ilkelerle karşıtlık içinde farklı bir yurttaşlık rejimi ve deneyimine kapı aralamaktadır. Demokratik özerklik, Türkiye'de birbirinden ilkeler ve anlayışlar bakımından farklı iki yurttaşlık rejimi ve deneyiminin yaşanmasına yol açmaktadır.

Türkiye'de yurttaşlık, Avrupa'da 18.yy ile birlikte gelişen, Fransız ve Amerikan Devrimlerinin, Sanayi Devriminin şekillendirdiği modern liberal yurttaşlığın örneklerinden biridir. Somut olarak Türkiye'de modern yurttaşın adı, Türk, Müslüman, modern, batılı, ortak geçmişe ve atalara inan, keder-sevinç ortaklığına sahip bireylerdir.

Modern liberal yurttaşlık, genel bir ifadeyle politik cemaate üyelik olarak bireyin devletle ilişkisi anlamında hukuki ve siyasi bir statü olarak tanımlanır (Özkazanç 2009; Mackert, 2006; Ateş, 2011). Aidiyet ve üyelik, yurttaşlığın temel bileşeni olduğu için, kimin politik cemaatin üyesi olacağı/sayılacağı sorusu yurttaşlık tartışmasının merkezinde durur. Modern dönemle birlikte bu statü, yurttaşlığın tarihsel gelişiminde, "ulus" ve "ulus devlet" momentine denk düşer (Mackert 2006: 24; Özkazanç 2009: 252). Devlet egemenliğinin kurucu unsuru, önce halk (Staatsvolk) ve daha sonra Ulus (Staatsnation) olarak geliştikten sonra devletin egemenlik alanında yaşayan herkes artık

vatandaş-tebaa addedilerek devletin ve ulusun üyesi sayılır (Özakazanç 2009: 252). J.J. Rousseau'da olduğu gibi mutlak bir egemenliğe sahip merkezi bir devlet, artık özgürlükler ve hakların garantisi ve koruyucusudur (Ağaoğulları 2006: 9). Ancak Ulusun politik bir cemaat olmasının yanı sıra aynı zamanda etno-kültürel bir topluluk olması, modern yurttaşlığın en önemli paradokslarından birini oluşturur. Modern liberal yurttaşlık, tarihsel öncüllerinden farklı olarak tüm insanların formel bir eşitliği varsayımından hareketle, yurttaşlığı sadece ayrıcalıklıların sahip olduğu bir statü olmaktan çıkarıp tüm insanların "eşitlik statüsü" olarak kavrayarak evrensel ve kapsayıcı olma iddiası taşır (Mackert 2006: 24). Ancak yurttaşlık, politik cemaate üyelik, politik cemaat ulusal bir topluluk ve ulusal bir topluluk ise aynı zamanda etnik-kültürel bir topluluk olduğu için birilerinin sürekli bu kültürel-etnik sınırın dışında kalması anlamına gelir (Ateş 2011: 46) ya da dışarıda kalanlar asimile edilip Ulus'a dâhil edilir. Dolayısıyla Ulus'a üyelik modern yurttaşlığın temel bileşeni olduğu müddetçe evrensel ve kapsayıcı olma paradoksu varlığını koruyacak ve bu paradokstan doğan gerilim, modern yurttaşlığı sürekli sorgulanır kılacaktır. Bu açıdan modern yurttaşlık ya ulustan arınıp demokratikleşerek kapsayıcı ve evrensel olma iddiasını yerine getirecek ya da bu iddiadan vazgeçip ulusal bir yurttaşlıkta ısrar ederek dışlayıcı olduğunu ve evrensel olamayacağını kabul edecektir.

Modern yurttaşlığın taşıdığı bir diğer gerilim yine evrensellik-tikellik ekseninde bulunur (ibid., s. 23). Modern yurttaşlığı, modern öncesi veya Antik Yunan yurttaşlığından farklı kılan özellik, yurttaşlık haklarının bir ayrıcalık ya da muafiyet olarak görülmesi değil, tüm insan varlıklarının eşit ve özgür olduğu ve bunun evrensel bir nitelik taşıdığı kabulüdür (Mackert 2006: 24). Ancak modern yurttaşlık, tüm insanların sahip olduğu evrensel insan haklarını, bir ulusal tikellik içinde mümkün kılar. Yani modern yurttaşlık, evrensel olduğu öne sürülen hakları, ulusal bir cemaat ve ulus

devlet içine hapsederek kendi evrensellik iddiasını tersine çevirir. Devletin ulus olma niteliği bu anlamda, dışa karşı farklı uluslar arasındaki zıtlık ve sınırları güçlendirirken, ulus dışa karşı sınırlandırılırken içeride ise türdeşleştirilir (ibid., s. 24).

Bu çerçevede modern yurttaşlık, politik bir cemaat olarak homojen bir ulusu veri alır. Bu, modern liberal yurttaşlığın ve de modern liberal demokrasilerin demos ile etnos, yöneten ile yöneten ya da kültürel olan ile politik olanın özdeşliğine dayanan dışlayıcı bir ilkedir. Bu nedenle modern yurttaşlığın herkesin eşit olduğu söylemine karşın, bunun farklı olanların değil benzer olanların eşitliği olduğu söylenebilir. Bu, benzerlerin kamusal alanda var olabildiği, görünür ve duyulur olduğu biçimsel bir eşitliktir. Farklı olanlar, yabancılar, göçmenler gibi gruplar eşit sayılmadığından yurttaşlık ve insan haklarından faydalanmaları bir yana demos-etnos özdeşliğini bozan ve sorgulatan potansiyelleri nedeniyle modern yurttaşlığa ve Ulusa karşı tehdit ve tehlike olarak görülür (Appadurai, 2008). Herhangi bir devletin ve ulusun üyesi olmayan/üyelikten çıkarılmış mülteciler örneğinde olduğu gibi, insanlık ailesinin bir üyesi (Arendt) sayılmayan, öldürülebilir çıplak hayatı (Agamben) temsil ederler.

Modern yurttaşlıkla birlikte insan ve yurttaş hakları, insan-yurttaş özdeşliğiyle belirsiz kılınır. İnsani nitelikleriyle saf bir insan değil, yurttaşların yaşamı ve hakları söz konusudur. Bu açıdan insan, ancak bir ulusa ve ulus devlete aitse yurttaş olabilir ve yurttaşsa ancak temel insan haklarının koruması ve güvencesi altındadır. Bu nedenle modern dönemde, insan hakları ile yurttaş hakları bir ve aynı şeye dönüşür. Modern yurttaşlığa yöneltilen en önemli eleştirilerden bir tanesi de buna ilişkindir. Hannah Arendt, "haklara sahip olma hakkı" olarak formüle ettiği tartışmasında, yurttaş hakları, insan hakları ve ulus devlet arasındaki bu çelişkiye dikkat çeker. Gerek Hitler Almanya'sı döneminde gerekse 2.Dünya Savaşı sonrası yeni bir durum olarak pek çok insanın "devletsiz" bir statüyle göçmen ve mülteci durumuna dönüşmesi, Arendt'i

yurttaşlık ve insan haklarını tartışmaya iter. Yahudi soykırımı örneğindeki gibi totalitarizm, milyonlarca insanı yurttaşlıktan çıkarıp (entrechten) devletsiz kıldığı için insanlara "gereksiz" ve "değersiz hayatlar" olarak muamele edebilmiş, çünkü bu sayede insanların "haklara sahip olma hakkı" (das Recht, Rechte zu haben) ellerinden alınmıştır (Benhabib 2009: 57). Haklardan arındırma, hakları elinden alma gibi anlamlara sahip Almanca "entrechten" kavramını Arendt, yurttaşlıktan çıkarma işlemini anlatmak için kullanır. Almanca'da yurttaşlıktan çıkarma "ausbürgern" ya da yurttaş olma "einbürgern" gibi kavramlar da olmasına karşın Arendt'in "entrechten" kavramını tercih etmesi, yurttaşlık ile haklar arasındaki kuvvetli bağı ifade etmesi bakımından ayırt edicidir. Fakat Arendt, ulus devletin hem insan ve yurttaş haklarını koruyan hem de insanı bu haklardan mahrum eden bir güç olduğu paradoksuna rağmen insan ve yurttaş haklarının uygulanabilirliğinin ancak yine ulus devlet eliyle mümkün olabileceği iddiasına sarılmaya devam eder (ibid., s.69). Çünkü Arendt'e göre 18. yy.'dan beri kayba uğrayan insan haklarının yeniden inşası, ancak ulusal hakların –ki bunlardan biri ulus devlet kurma hakkıdır- canlandırılmasıyla mümkündür (ibid., s. 68).

Tarihsel öncüllerinden farklı olarak modern dönemde, bireyin yerel, bölgesel, inanç gibi diğer tüm tikel aidiyetleri ya erozyona uğrar ya da bunlar özel alana hapsedilir. Özel ve kamusal alanın sınırlarının yeniden çizildiği modern dönemde yurttaş, kamusal alanda bu tikel aidiyetleriyle değil ulus devletin tebaası olma aidiyetiyle var olur. Dolayısıyla modern yurttaş hem devleti kuran ve hakların sahibi, taşıyıcısı özne, hem de haklarını mutlak egemene devretmiş tebaadır (Özkazanç 2009: 252). Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin toplumsal sözleşme kuramlarına göre, bireyler hem kendi aralarında hem de egemenle sözleşme yaparak egemene tabii olurlar. Bu sözleşmede birey, haklarının tamamını değil bir kısmını egemene devreder. Ancak bu devir, bu hakları tamamen "terk etmek" değil, bu hakları kullanmaktan feragat etmek

anlamına gelir. Hakları devralan egemen, dolayısıyla bu hakları hakkın asıl sahipleri adına kullandığından, sözleşme yaparak bir araya gelmiş halkı/toplumu/ulusu temsil eder. Bireyin devrettiği hakların en başında şiddet kullanma hakkı ve yönetme hakkı gelir. Tek tek bireyler şiddet kullanma hakkından vazgeçip bu hakkı mutlak egemene devreder. Bu nedenledir ki modern devlet M. Weber tarafından "meşru şiddet tekeli" olarak tanımlanmıştır. Tebaanın devrettiği diğer bir hak, yönetme hakkıdır. Halkın/ulusun kendi kendini yönetme kapasitesi olmakla birlikte, herkesin hep birlikte yönetmesi imkânsız kabul edildiğinden yönetime doğrudan katılma hakkından bireyler feragat eder ve bunu da egemene devreder. Egemen, halk/ulus adına bu hakkı kullanır. Dolayısıyla ulus devlet egemenliği içinde modern yurttaş, bir plebisite dönüşür. Yani modern yurttaş, yönetime değil, egemenliğe katılan, belirli aralıklarla düzenlenen seçimlerle yönetimi/yöneticileri onaylayan pasif bir seçmendir.

Burada temel özelliklerini, ulus devlete ve Ulusa aidiyet; evrensellik ve kapsayıcılık iddiasına karşı tikellik ve dışlayıcılık; benzerlerin kamusal alandaki biçimsel eşitliği ve de temsiliyet olarak ele aldığımız modern liberal yurttaşlık her yerde aynı biçimde gelişim göstermemiştir. Modern yurttaşlığın, Almanya ve Fransa olmak üzere iki farklı modeli arasında bir ayrım yapılır (Ateş, 2011). Alman modelinde modern yurttaşlık, ulusun aynı zamanda etnik/kültürel bir formasyon olduğu şeklinde gelişerek, yurttaş kan bağı, ortak geçmiş ve atalar ve de kültürel ve dilsel ortaklığa sahip olanları kapsar. Fransız modelinde ise, modern yurttaşlık daha az etnik/kültürel ulusal aidiyetle ilişkilendirilmiş, buna karşın daha çok toprak (teritoryum) ilkesine bağlı gelişmiştir. Devlet toprakları üzerinde dünyaya gelmiş olan herkes, diğer aidiyetlerinden bağımsız olarak devletin yurttaşı olabilir. Ancak Benhabib'e göre her modern devlet belirli bir ulusa kategorik olarak bağlıdır (Benhabib 2009: 67). Bu, hem sivil milliyetçiliğe dayalı bir yurttaşlığın geliştiği ABD, Fransa, Latin Amerika ve İngiltere

örnekleri için hem de etnik milliyetçiliğin güçlü olduğu Orta ve Doğu Avrupa ve de Almanya örnekleri için geçerlidir. Modern yurttaş her zaman, ortak bir tarih gelenek, kültür ve dille karakterize olan belirli bir insan grubunun, belirli bir ulusun üyesi olarak görülmüştür (ibid., s. 67). Fakat yine de modern yurttaşlığın Alman modeli daha çok milliyetçi, dışlayıcı bir model olarak görülürken Fransız modeli ise göreli daha kapsayıcı ve demokratik bir model olarak görülmektedir. Türkiye'de gelişen ulus devlet modelinin ve modern yurttaşlığın, daha çok Alman modeline yakın olduğu söylenebilir.

Fransız Devrimi'nden bu yana, devletler modern yurttaşlığı bir ideal olarak kurumsallaştırmaya çalışmış ve fakat bu bir devlet ütopyası olmaktan öteye geçip bir başarı sağlayamamıştır. Günümüzde artık pek çok araştırmacı, modern yurttaşlığın, radikal bir dönüşüm içinde olduğu tespitini yaparak ulusal yurttaşlığın yerine "cinsiyet yurttaşlığı" (sexual citizenship), "yerli yurttaşlığı" (aboriginal citizenship) "ekolojik yurttaşlık" (ecological citizenship), "çokkültürlü yurttaşlık" gibi farklı yurttaşlık biçimlerinin gelişmekte olduğunu söylemektedir (Mackert 2006: 107). Ulus devlet, modern toplumların politik, kültürel ve ekonomik varoluşunu mümkün kılan ve her şeyin varlık sebebi olduğu içindir ki, bu en önemli sebebin yaşadığı sorun ve krizler, varlığı dolayımsız buna bağlı diğer pek çok konunun da krizi ve sorunu haline gelmektedir. Bu nedenle ulus devletin sonu, meşruiyet krizi, egemenlik kaybı gibi tespitlere bağlı olarak ulus devlet yurttaşlığının da sonundan, meşruiyetinden ve krizinden söz edilmekte ve hatta ulus devlet yurttaşlığına alternatif "ulus sonrası yurttaşlık" (post-national citizenship) ve "ulustan arındırılmış yurttaşlık" (denationalized citizenship) olanağından söz edilmektedir (Işın ve Turner, 2002).

Ulustan arındırılmış yurttaşlık ve ulus sonrası yurttaşlık tartışmalarında, modern ulus devlet yurttaşlığının iki temel ön kabulü eleştirilmekte ve reddedilmektedir (Mackert 2006: 106-107). Birincisi, haklar ile ulus devlet arasında kurulan zorunlu bağ.

Buna göre, ulus devlet hakların meşruiyetinin en önemli belirleyici kurumu olarak artık geçerli değildir (ibid., 106). Çünkü, hem bir yandan küreselleşmeyle birlikte ulus ötesi oluşumlar ulus devletin egemenlik alanını daraltmakta hem de bu sayede yeni evrensel normlar gelişmektedir. Ulus devlet yurttaşlığı bu yüzden artık, politik bir topluluğun üyesi olmanın gerekli bir aracı değildir. Ulusal aidiyet ve kurumsal bağ artık daha güçlü birbirinden ayrılmakta, ulusal haklar gittikçe evrensel haklara dönüşmektedir. Bu süreç, ulus sonrası yurttaşlığı (post-national citizenship) gündeme getirmektedir. İkincisi ise yurttaşlık ve Ulusa aidiyet ilişkisidir (ibid., s.107) Buna göre, ulusal bir topluluğa aidiyet yurttaşlık için artık önemli değildir. Çünkü ulusun homojen olmadığı, toplumların heterojen ve kimliklerin çoğul olduğu daha güçlü ifade edilmeye başlanmıştır. Bu ise, farklı kimliklerin tanınmasının önemini artırmıştır.

Hem küreselleşmenin yarattığı olanaklar ve hem de yurttaşlığın demokratikleştirilmesine yönelik mücadeleler nedeniyle Işın ve Turner'a göre, yurttaşlığın hukuki politik bir bağ olduğu fikrinden kurtulmak ve yurttaşlığı daha çok toplumsal bir süreç olarak anlamak gereklidir (ibid., s.114). Toplumsal bir süreç olarak yurttaşlıkta, bireyler ya da gruplar haklarını hayata geçirmekte, mevcut haklarını genişletmekte ve tehdit edilen haklarını savunmaktadır. Dolayısıyla günümüz değişen koşulları içinde yurttaşlık için önem kazanan temel sorun, kimin yurttaşlık dairesi içinde ya da dışında olduğundan çok, yurttaş sayılsın ya da sayılmasın temel hakların kullanılabilmesi, genişletilebilmesidir. Bu süreçle birlikte, ulustan arınmış bir yurttaşlık (denationalized citizenship) gelişmektedir (ibid., s.117). Öyle ki günümüzde yurttaşlığın ulusal modelinde bile artık, haklar ve özgürlükler ulusa aidiyetten doğan bir sonuç olarak değil, kişi hakları olarak anlaşılmakta ve görülmektedir (ibid., s.117).

Kürt siyasal hareketinin 2005 yılıyla birlikte gündemine alıp fiili olarak uygulamaya çalıştığı demokratik özerklik modeli, Kürt Sorununun çözümünde somut

bir model olmanın yanı sıra Türkiye Cumhuriyeti'nin başından beri yaslandığı etnik/kültürel modern yurttaşlık idealine karşı günümüzdeki en önemli meydan okumalardan biridir. Bugün şayet Türkiye Cumhuriyetinin klasik manada devlet-ulus-yurttaşlık denklemi üzerinden kurduğu homojen, dışlayıcı, eril, piyasa öznesi gibi özelliklerle karakterize olan modern yurttaşlık rejiminin çok kültürlü bir temelde (Kentel, 2008) demokratikleşmesinden ve ulustan arındırılmış (denationalized citizenship) bir dönüşümünden (Kadıoğulu, 2008) söz edilebiliyorsa, bu dönüşümün en önemli itici gücünün demokratik özerklik olduğu söylenebilir. Bu, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'ten beri gerçek kılmak istediği modern yurttaşlık ütopyasının tarihsel sürekliliğini farklı mekânlarda (heterotopya) kesintiye uğratan bir dinamiktir. Demokratik özerklikle, modern yurttaşlığın hangi açılardan kesintiye uğradığı ve demokratik özerkliğe içkin yurttaşlığın referans aldığı ilkelere geçmeden heterotopya kavramının kısa bir açıklamasını şöyle yapabiliriz.

Heterotopya kavramı, tıp terminolojisinde bir organın normalde olması gereken yerden saparak olmaması gereken başka bir yerde ortaya çıkmasını ifade eder. Ancak Foucault kavramı bu terminolojik anlamının dışında başka bir bağlamda kullanır ve ütopya kavramına zıt bir anlamda ve de ütopyaların gerçekleştiği gerçek mekânlar olarak olağan mekânlardan farklı işleyişe ve kurallara sahip mekânlar için kullanır (Foucault, 1969). Foucault'ya göre heteretopyalar, toplumların kuruluşunda şekillenen, kendine özgü işleyiş ve kuralları olan farklı, gerçek ve fiili mekânlardır. Bu tür farklı mekânlara her toplumda, kültürde ve uygarlıkta rastlanabilir. Her toplumda heteretopyalar çok çeşitli biçimler alır ve mutlak anlamda evrensel, tek bir heteretopya bulunmaz. Ancak buna rağmen Foucault, heteretopyaların iki türünü ayırır: "Kriz Heteretopyaları" ve "Sapma Heteretopyaları". İlkine örnek, ayrılmış, ayrıcalıklı ve kutsal yerlerdir; ikincisine ise modern batı toplumlarından hareketle, mezarlıklar, tiyatro

ve sinemalar, müzeler, kütüphaneler, tatil köyleri, dinlenme evleri, psikiyatri klinikleri, hapishaneler örnek verilebilir. Bu mekânlar fiili olarak bir yerde olsalar da bunlar, bütün mekânların dışındaki farklı mekânlardır. Foucault'ya göre ütopyalar ise, gerçek yeri olmayan mekânlardır. Bunlar ya mükemmelleşmiş bir toplumdur ya da toplumun tersidir, fakat ütopyalar özünde gerçekdışı mekânlardır. Ütopyalar, olmayan mekân yerleştirmeleridir (ibid).

Demokratik özerklik, demokratik ulus fikri etrafında modern ulusun homojenliğine karşı ulusun ve toplumun heterojen, farklı ve çoklu kimlik ve kültürlerden mürekkep bir bütünlük olabileceğini ve bu anlamda çok kültürlü bir toplumu referans alır. Gerçi demokratik ulus yaklaşımı, modern dönemin bir çocuğu olarak Ulus kavramından vazgeçmez, ancak Ulusun, devleti kuran bir unsur olmaktan çıkması gerektiğini, ulussuz bir devletin daha kapsayıcı ve demokratik olacağını belirtir. Bu yaklaşımın pratik toplumsal sonuçları ise BDP yönetim bölgelerinde gördüğümüz gibi, çok dilliğin, çok kültürlülüğün ve farklı inançların yaşama hakkının korunması ve tüm bu kimlik ve kültürlerin kamusal alanda görülür ve duyulur olmasıdır.

Demokratik özerklik, ulus devleti haklara sahip olma hakkının ve de özgürlüklerin tek meşru aracı olmaktan çıkarır. Hatta devletin genellikle bu hak ve özgürlüklerin kullanımı önünde engel olduğunu ileri sürer. Çünkü devlet bir iktidar aracı olarak sürekli kendi egemenlik ve tahakküm alanını genişletmek isterken toplumun ve bireylerin özgürlük alanlarını sürekli ihlal eder ve daraltır. Demokratik özerklikte hakların ve özgürlüklerin meşruiyeti, evrensel insan hakları olup devlet dolayımını bu hakları kullanmanın zorunlu bir gereği olarak kabul etmez. Evrensel haklar olması nedeniyle herkesin, bu haklara sahip olduğunu ve dolayısıyla önemli olanın bu "hakları kullanma hakkının" olduğunu ifade eder. Devletin üyesi olsun ya da olmasın, devletler karşı olsun ya da olmasın her yurttaşın, bu evrensel hakları serbestçe kullanma ve

hayata geçirme hakkı vardır. Ancak demokratik özerklikte devlete aidiyet olarak yurttaşlık tamamen reddedilmez ve fakat bu, tek yurttaşlık biçimi olarak da görülmez. "…Burada karşımıza çıkan sorun egemen ulus devlet yurttaşlığının ne olacağına ilişkindir. Aslında her iki yurttaşlığı iç içe temsil etmek mümkündür" (Öcalan 2012: 438). Devlet yurttaşlığının yanı sıra, demokratik konfederal sistem, özerk bölge ve AB yurttaşlığının da eş zamanlı yan yana olabileceği kabul edilir ve "çoklu yurttaşlık" biçimleri önerir. "Hatta eğer Türkiye AB üyesi olsaydı üçlü yurttaşlık tarifi de mümkün olurdu. Nasıl İspanya'da Katalan-İspanyol-AB yurttaşlığı üçlü bir anlama sahipse Kürdistan-Türkiye-AB yurttaşlığı da aynı anlama sahip olurdu ve mümkündür" (ibid., s. 438). Bu yönüyle denilebilir ki demokratik özerklik, modern yurttaşlıktan farklı olarak, Işın ve Turner'ın (2002) ifade ettiği anlamda homojen ulustan ve ulus devletten arınmış bir yurttaşlık fikrine yaklaşmaktadır. Öyle ki Öcalan, ulus devletin modern medya araçlarını da kullanarak yarattığı mevcut vatandaş tipinin, kişisel mülk edinme, aile kurma ve tüketim çılgınlığına saplanmış, birey olmayan kitle olduğunu söyler ve bunu "vatandaş sürüsü" olarak tanımlar (Öcalan 2009b: 217). Dolayısıyla Öcalan'a göre "son dönemlerde postmodernizmin etkisi altında yapılan "yurttaş" eleştirileri de oldukça aydınlatıcı" görünmektedir (ibid., s. 217). Bu bakımdan demokratikleşmenin en başta gelen görevi Öcalan için, bu türden bireyin yok oluşunu doğuran ulus devlet ve toplumunu çözümleyerek, demokratik uygarlığı inşa edecek eşitlikçi, özgür, demokrat bireyleri (özgür yurttaşları) yetiştirmektir (ibid., s. 217).

Bu minvalde modern yurttaşlığın aksine demokratik özerklikte yurttaşlık, benzerlerin eşitliğine değil, farklılıkların eşitliğine dayanır. Bu, sadece kimlik ve kültürel farklılıkları değil aynı zamanda cinsel kimlik ve cinsel yönelim farklılıklarını da kapsar. Bu anlamda modern yurttaşlığın eril bir yurttaşlık olmasına ve daha çok erkeklerin kamusal alanda temsil edilmesine karşın demokratik özerklikte kadın, erkek

ve farklı cinsel yönelimler kamusal alanın eşit yurttaşlarıdır. Ancak bu, haklar ve özgürlükleri kullanabilme kapasiteleri açısından cinsel kimliklerin tamamen eşitlendiği anlamına gelmez. Bu eşitliğin sağlanması için demokratik özerklik, modern yurttaşlığın olanak ve imkânlarından daha fazla olanak yaratarak erkek karşısında kadının özellikle siyasal eşitliğini güçlendirmeyi hedefler.

Demokratik özerklikte yurttaş bir plebisit değildir. Modern yurttaş, başta şiddet ve yönetme hakkını egemene devretmiş pasif bir seçmene indirgenmişken demokratik özerklikte yurttaşın, yönetim ve karar süreçlerine doğrudan katılım hakkı ve araçları vardır. Doğrudan demokrasi ve yurttaş katılımı, demokratik özerkliğin ön koşuludur. Bu yönüyle demokratik özerklik, meclisler, komünler yoluyla yurttaşı kavramın klasik anlamına daha fazla yaklaştırarak, Bookchin'in (1999) ifade ettiği anlamda yurttaşı seçmen ve vergi mükellefi olmanın ötesine taşır.

Ve son olarak demokratik özerklik, toplumdan kopuk, yerel, tikel aidiyetlerinden azade bir liberal birey-yurttaş yerine, bireyi topluluğa yeniden yerleştirir. "Demokratik ulus birey yurttaşı, özgür olduğu kadar komünal olmak zorundadır." (Öcalan 2012: 436). Bu, bireyin komünal doğasının bir gereği olarak görülür. Herhangi bir komünal bağı olmayan birey ne aktif yurttaş olarak toplumun yönetimine dâhil olabilir ne de demokrasinin derinleşmesine, doğrudan demokrasinin işlemesine katkı sunabilir. Komünal bağ, topluluk aidiyeti hem katılımın hem de doğrudan demokrasinin zorunlu bir gereği olarak görülür. "Demokratik ulus olmanın ilk koşulu bireyin özgür ve bu özgürlüğünü bağlı olduğu komün veya toplulukla birlikte demokratik politika temelinde gerçekleştirmesidir" (ibid., s. 437). Bu aynı zamanda kapitalizmin toplumdan azade sonsuz özgürlüklere sahip tüketici-birey-yurttaş anlayışıyla da karşıtlık içinde bir yurttaşlık biçimidir. Toplumun ve insanın toplumsal bir varlık olduğunun paranteze alındığı liberal ideolojiye karşı "demokratik ulusun bireyi, özgürlüğünü toplumun

komünalitesinde, yani daha işlevsel küçük topluluklar halindeki yaşamında bulur. Özgür, demokratik komün veya topluluk, demokratik ulus bireyinin gerçekleştirildiği temel okuldur. Komünü olmayanın, komünsel yaşamayanın bireyselliği de gerçekleşmez" (ibid., s. 437).

Sonuç olarak demokratik özerklik, Kürt Sorununun özyönetim temelinde çözümüne aday bir model olmanın yanı sıra dayandığı bu ilkelerle birlikte Türkiye'de modern yurttaşlıktan farklı bir yurttaşlık rejiminin tohumlarını ekmiştir. Demokratik özerklikle birlikte bu yurttaşlık doğum aşamasını henüz tamamlamıştır. 2005 yılından bu yana Kürt siyasal hareketinin etkin ve güçlü olduğu Kürt coğrafyasının kimi bölgelerinde farklılıkların eşitliği, komünal bir yaşam, doğrudan katılım ilkelerinin uygulanmasıyla demokratik özerklik bir "yurttaşlık heterotopyası" olmaktadır. BDP yerel yönetim bölgeleri, yeni bir yurttaşlık deneyiminin cereyan ettiği heterotopya sınırlarını belirlerken bu sınırlar içinde yaşayan yurttaş, sadece farklı kültürel, dinsel vb. aidiyete sahip, seçmen, vergi ödeyen, ticaret yapan veya devletin belirlediği hak ve sorumlulukları yerine getiren edilgen bir yurttaş değildir. Sahip olduğu komün, meclis, yurttaş inisiyatifi, halk meclisi gibi doğrudan demokrasi araçlarıyla kentte, mahallede, köyde yönetim organları oluşturan, bu organlarla yaşadığı sosyal çevrenin yönetim sorumluluğunu alan, bunu bir iradeye dönüştüren, ihtiyaçlarını belirleyen ve karşılayan katılımcı yurttaştır.

6. Eleştirel Genel Bir Değerlendirme

Demokratik özerkliği şimdiye kadar kendi kavram, iddiaları ve aktörlerin tanım ve bakış açılarıyla inceledik, yeri geldikçe kimi eleştirel noktalara dikkat çektik ve fakat genel bir eleştirel değerlendirmeye girmedik. Şimdi burada demokratik özerkliğin eleştirel bir değerlendirmesini yapacağız.

Buna ilk olarak, çalışma boyunca en çok karşılaştığımız temel bir sorunun eleştirisiyle başlayalım. Demokratik özerklik hakkında akademik nitelikte çalışma zaten neredeyse hiç yok gibi. Buna karşın günlük gazete ya da internet sitelerinde konu hakkında yazılmış ve Kürt siyasal aktörlerinin kaleminden çıkmış pek çok değerlendirme bulunmaktadır. Ancak bu yazıların pek çoğu, yazarların demokratik özerkliğe yaklaşımını ve duruşunu anlatan yazılar olması nedeniyle demokratik özerkliğin genel bir tartışmasını yapan, tanıtıcı ve açıklayıcı yazılar değil ve bu metinlerin kurgusu, demokratik özerkliği daha çok bir kısır döngü içerisinde -ki bu kısır döngü en çok "ulus devlet sorunu" olmaktadır- okumaya yol açmaktadır. Ancak buna rağmen konu hakkında yapılacak derinlikli bir araştırma, bu tür metin ve belgelerle başlamak zorunda kalmaktadır. Zira DTP, DTK ve BDP gibi kurumların konu hakkında resmi sayılabilecek nitelikte doküman ve metinleri henüz tam olarak oluşturulmamış ve oluşturulan kimi metinlere ise kamuoyunun erişimi kolay değildir. İhtiyaç duyulan bu tür belgelere elbette bireysel girişimlerle bazen ulaşılabilmektedir. Bu eksiklik, demokratik özerklik hakkında bilgi sahibi olmak isteyen, araştırmak isteyen pek çok kişi için önemli bir engel oluşturmaktadır ve dolayısıyla demokratik özerkliğin toplumun geniş kesimlerine ulaşmasını güçleştirmektedir. Oysa bu sorunun, oldukça basit yöntemlerle çözümü mümkündür. İlk olarak, önemli ve temel sayılabilecek kimi demokratik özerklik metinleri, basın açıklamaları ve belgeleri arşivlenip internet yoluyla erişime sunulabilir. Yine çalıştay sunumları, tartışmaları ve sonuç bildirgeleri de aynı

biçimde arşivlenip erişimi kolaylaştırılabilir. Sayısal ve istatistiksel veriler de aynı biçimde oluşturulabilir. Örneğin bugün hala, aktif durumdaki mahalle meclisi ve köy komün sayıları tam olarak öğrenilememektedir.

Gerek bireysel çalışmalarda gerekse kurumların metinlerinde görülen en temel sorun ise sınırlılık ve tekrarcılıktır. Bu metinlerde Öcalan, neredeyse cümle cümle tekrar edilmektedir. Sorun Öcalan'ın tekrar edilmesinden çok, bu metinlerde Öcalan'ın teorik tartışmalarına, açıklamalarına teorik katkıların çok az yapılmasıdır. Benzer duruma, demokratik özerkliğe ilişkin cezaevlerinde Kürt siyasi tutuklularının yazdığı pek çok kitapta da rastlanmaktadır. Bu yayınlar, demokratik özerkliği açıklayan iddialı başlıklar taşıyor olsa da, yine sadece Öcalan'ı tekrar etmenin ötesine fazla geçememektedir. Dolayısıyla ortaya çıkan genel sonuç, demokratik özerkliği Öcalan'ın anlatımları ötesinde açıklamayan, benzer kavramlar ve tartışmalar üzerine kurulu metinlerin sürekli dolaşımda olmasıdır. Bu ise, tartışılmak istenen kimi soruların sürekli cevapsız kalmasına ve demokratik özerkliğin anlaşılmamasına yol açmaktadır.

Örnek vermek gerekirse, radikal demokrasi kavramı bunlardan biridir. Öcalan da kendi çözüm yaklaşımının radikal bir demokrasi olduğunu belirtiyor ve fakat kavramın tanımına ve açıklamalarına girmiyor, bunun neden radikal bir demokrasi olduğu tartışılmıyor. Benzer biçimde DTP, BDP ve DTK da radikal demokrasi kavramını böyle bir tanımsızlık içinde kullanmayı sürdürüyor. Demokratik özerklik, Laclau ve Mouffe'un "radikal demokrasi" stratejisiyle pek çok açıdan ilişkili olmasına karşın, kavramın bu çerçevede kullanılıp kullanılmadığı açıkça belirtilmiyor. DTP, BDP ve DTK kavramı sadece doğrudan demokrasi anlamında kullanıyorsa, kavramın Laclau ve Mouffe'un tartıştığı bağlamda ele alınmadığı açıkça belirtilmelidir. Değilse tersi yapılmalı ve kavramın Laclau ve Mouffe'a referansla kullanıldığı belirtilmelidir. Dolayısıyla demokratik özerklik tartışmasında radikal demokrasi, kimilerine göre

Laclau ve Mouffe'cu bir strateji anlamına gelirken kimilerine göre ise sadece katılımcı bir demokrasi anlamına gelmektedir.

Oysaki sadece Öcalan'ın tekrarıyla yetinmeyen, onun yaklaşımlarını daha da geliştiren, tamamlayıcı veya açıklayıcı metinler, demokratik özerkliğin daha fazla anlaşılır olmasını sağlayacaktır, zira Öcalan savunmalarında konuyu ilkeler ve teorik düzeyde ele almaktadır. Kimi zaman BDP'li siyasetçilerin de dile getirdiği gibi, demokratik özerklik Türkiye kamuoyuna yeterince ve doğru bir biçimde anlatılamadı özeleştirisinin gerisinde, bu sorunun önemli bir etkisi olduğu kaydedilmelidir.

Benzer sorunların statü, topluluk ekonomisi, devletsizlik, yerel yönetim ve özerklik gibi kimi kavramlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Bunlar da değişik metinlerde sadece tekrar edilen, tanımı yeterince yapılmayan, açıklanmayan kavramlar arasındadır. Örneğin çoğu zaman demokratik özerkliğin bir yerinden yönetim modeli olarak, yerel yönetim organlarının yetkilerinin genişletilmesi, yerel yöneticilerin yerel halk tarafından seçilmesi ve bu sayede halkın kendi kendini yönetebilmesi şeklinde bir tanıma başvurulmaktadır. Bu tür tanımlarda hem genel olarak özerklik hem de özelde demokratik özerkliğin ayırt edici özgünlüklerine, yerel yönetimlerden farkına değinilmemektedir. Örneğin BDP milletvekili İdris Baluken yoksulluk ve Kürt Sorunu bağlamında verdiği bir röportajında demokratik özerkliği şu şekilde açıklamıştır: "İdari, mülki, bürokratik yönetici kesim ile halk arasında ciddi mesafe var. Bu mesafeyi ortadan kaldırmadan sorunların çözülemeyeceğinin herkes farkında ve bu yüzden demokratik özerklik planı umutlandırıyor. Halk, kendi valisini, kaymakamını seçme özgürlüğü istiyor"[140]. Röportajında Baluken, Kürt illerinde yaşanmakta olan pek çok

[140] http://firatnews.org/news/guncel/baluken-kurt-halki-kendi-kendini-yonetmek-istiyor.htm (Erişim: 14 Nisan 2013)

sorunun yanı sıra en önemli kendini hissettiren sorun olarak yoksulluğun nedeninin de mevcut merkeziyetçi idari yapı olduğunu ve bu sorunun ise yine halkın kendi kendini yönetmesiyle çözülebileceğini belirtiyor ve halkın yerel yöneticilerini kendisi seçmesi gerektiğini ekliyor.

Bu yaklaşımda eleştirilmesi gereken pek çok nokta bulunmaktadır. Birincisi, vali ve kaymakam gibi yöneticiler, devletin yerellerdeki merkezi yöneticileri olmasına karşın bunların yerel yöneticiler olarak algılanmasıdır. Merkezin atamış olduğu yöneticilerin, merkezi yetkilerle bir bölgede çalışıyor olmaları onları yerel bir yönetici kılmıyor. Merkezin yetkilerini yerellerde uygulamakla görevli bu yöneticiler, yerelin değil hala merkezin yöneticileridir ve yerel yönetimi merkezin vesayeti altında tutan mevkilerdir. Dolayısıyla sorun, "merkezi yetkiler" ve "yerel yetkiler" ayrımının bu tanımda gözetilmemesidir. Bir vali ya da kaymakam, merkezin yetkilerinin taşıyıcısı, uygulayıcısı olduğu sürece bu yöneticiler o yereldeki adaylar arasından ve halk tarafından seçiliyor olsa bile, merkezin bir yöneticisi olmaya devam edecektir. Yerelde halkın seçtiği merkezi yetkilere sahip bir yönetici, buna rağmen yerel bir yönetici olamayacaktır. Bu nedenle böyle bir tanımın işaret ettiği yerel yönetim yaklaşımı, merkezin yöneticileri atamasını değil, yereldeki halk tarafından seçilmesi anlamına gelir ki bu, demokratik özerklik açısından oldukça tartışmalı bir yaklaşımdır. Çünkü demokratik özerkliğin, halkın yerel yöneticiler seçmesinden öte doğrudan yönetime katılabildiği bir özyönetim modeli olduğunu, meclis ve komünlerin bunun için düşünülen organlar olduğunu çalışma boyunca gördük.

Bu yaklaşımdaki bir başka sorun, yoksulluk-seçim-özerklik arasında kurulan ilişkidir. Yoksulluk ile özerklik arasında bir ilişki kurulabilir, ancak bu yerel yetkilere sahip yöneticileri yerelin seçtiği bir liberal özerklik modelinden ziyade, katılımcı bir demokrasi hedefiyle yönetim ve karar süreçlerine halkı katan radikal bir özerklik

modeliyle sağlanabilir. Özerk bir bölgenin halkı tarafından seçilen yöneticiler, üretim ve bölüşüm gibi alanlara ilişkin karar süreçlerine halkı dâhil etmediğinde bu özerklik modeli, doğal olarak yoksulluk sorununu çözemez. Kaldı ki böyle katılımcı örneklerde bile yoksulluğun ortadan kalktığı bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla özerklik kendi başına, ekonomik refah ve kalkınma anlamına gelmez ve bir halkın kendi yerel yöneticilerini kendisinin seçmesiyle kapitalizme içkin yapısal bir sorun, yerel yöneticileri halk seçiyor olsa bile bir seçim değişikliğiyle çözülemez.

Niyetten bağımsız olsa da benzer indirgemeci ve sınırlı yaklaşımlar farklı tartışma bağlamlarında görülmeye devam etmektedir. Mart 2014 seçimleri sonrası BDP Diyarbakır Belediye Eş Başkanı seçilen Gülten Kışanak, seçilmesinden kısa bir süre sonra bir röportajında "Diyarbakır'da çıkarılan petrolden vergi payı"[141] istediklerini ifade etti. Özerklik kuramı içinde oldukça yerinde ve anlaşılır olan bu talep, demokratik özerklik söz konusu olduğunda eksik bir ifade olmaktadır. Zira katılımcı demokrasi yaklaşımı bu ifadede yine gözetilmemiştir. Kışanak, vergi payı istenildiğini belirtmiştir ve fakat bunun Diyarbakır'da halka nasıl ve hangi yöntemle pay edileceğini, bu payın dağıtımı ve kullanımına ilişkin karara halkın ne oranda dâhil edileceğini belirtmemiştir.

Bu eleştirilerin yanı sıra bu çalışmanın teorik kurgusundan hareketle değinilmesi gereken kimi başka eleştirel noktalar da söz konusudur. Aşağıda bunlara sırasıyla değineceğiz.

İlk olarak, hem teoride hem pratikte demokratik özerklikte bir denge sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Leo Gabriel'in de belirttiği üzere, alternatif düzen kurma hedefi olan bir özerklik modeli, siyaset-ekonomi-kültür alanlarında kurulacak bir

[141]http://www.radikal.com.tr/politika/gultan_kisanak_diyarbakirda_uretilen_petrolden_pay_istiyoruz-1186271 (Erişim: 09.09.2014).

dengeye dayanması gerekir, aksi durumda özerkliğin sürekliliği tehlikeye girer. Bu çerçeveden baktığımızda demokratik özerklikte ağırlığın en çok siyaset ve kültür alanına verildiğini buna karşın ise ekonomi alanına aynı ölçüde ağırlık verilmediği söylenebilir. Daha çok ulus devlet eleştirisi, devletsizlik ve devlet dışı toplumsallık, anadilinde eğitim, çok kültürlük gibi vurgular ve pratikler, oldukça öne çıkmaktadır. Buna karşın ekonomik alana daha az ağırlık verilmesi ve kar amacı taşımayan dayanışmacı bir ekonominin nasıl mümkün olacağının bilinmemesi, çoğu zaman aktörlerin ekonomik alandaki pratiklerinin demokratik özerklikle çelişen veya serbest piyasa kurallarıyla örtüşen uygulamalara yol açabilmektedir. Bunda elbette, Kürt toplumundaki sınıfsal farklılaşmaların belirginleşmeye başlaması da etkilidir. Küçük sanayici, iş adamı/kadını, memur, avukat, öğretmen ve doktor gibi meslek gruplarına dayalı orta sınıfın genişlemeye başlamasıyla bunların göreli refaha dayalı seçkinci ve elitist yaşam talepleri, BDP'li Belediyeler eliyle yürütülen kamusal hizmetlerin önceliğini belirleyebilmekte ve kentin çeperlerinde kalan göreli daha yoksul kesimlerin ihtiyaçlarını ikincil kılabilmektedir. Kent merkezlerine açılan büyük alış veriş merkezleri (AVM), Cheffy ve Starbucks gibi orta ve üst sınıf yaşam tarzlarını sembolize eden işletmelerin yaygınlaşması, lüks ve gösterişli çok sayıda yapının kentin yeni yaşam alanları olarak gelişmeye başlaması gibi pek çok örnek, bu önceliği gösteren fenomenlerdir. Bunun yanı sıra, kapitalizm ve neoliberalizme karşı eleştirel bir söylem bulunmakla birlikte bugün hala gerek belediyelerde gerekse özel kuruluşlarda, taşeron, güvencesiz ve sigortasız iş koşullarının sürdüğü gözlenmektedir. Belediyeler, taşeron firmalarla yapılan sözleşmelere çalışanların sendikal hak ve güvencelerini bir anlaşma maddesi olarak koysalar da bu, esnek ve ucuz iş gücü talep eden taşeron sorununu çözme gücünde bir önlem değildir.

Yine ekonomik alana ilişkin başka sorunlar varlığını sürdürmektedir. Daha önce değindiğimiz gibi köy komünleri toprak ve toprak ağalığı sorununun çözümünde adımlar atmış olmakla birlikte, hem köy komünlerinin yetersizliği hem de toprak reformu politikalarının hayata geçirilmemesi gibi nedenler Kürt coğrafyasında toprak ve topraksız köylülük sorunun devam etmesine yol açmaktadır. Hep söylenegeldiği gibi toprak sorunu, sadece toprak ağalığı sorunu da değildir, bununla birlikte tarıma uygun toprakların büyük bir kısmının kullanılmadan atıl durumda kalması da bu sorununun önemli bir parçasıdır. Kırsalda verimli toprakların önemli bir bölümü toprak ağalığı biçiminde aşiret ya da büyük ailelerin ellerinde merkezileşmiş olmakla birlikte diğer önemli bir bölümü ise devletin elinde merkezileşmiş durumdadır. Kamunun elinde merkezileşmiş tarım topraklarının bir kısmı kira yoluyla üretime açılırken önemli bir kısmı ise atıl tutulmaktadır. Bu durumdaki toprakların tarıma açılması, kolektif üretim alanlarına dönüştürülmesi, bölgedeki toprak sorunun çözümünde işlevsel olabilecek adımlardan biridir. Ancak demokratik özerklik inşa süreci boyunca bu yönde pratik adımlar atılmamış ve hatta bu konu tartışmaya bile açılmamıştır.

Denge konusunda son olarak söylenmesi gereken şey, bunun sadece siyaset, kültür ve ekonomi alanına ilişkin bir sorun olmadığıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi demokratik özerklik Kürt toplumunu sekiz alanda örgütleme ve yeniden kurma iddiasını taşımaktadır: Siyaset, sosyal ve aile, kültür, ekonomi, hukuk, öz savunma, diplomasi ve ekoloji. Pratikte bu alanlardaki toplumsal örgütlenmenin ve yeniden inşanın nasıl yapılacağı bilgisi çoğunlukla yine siyaset ve kültür alanında ağırlık kazanırken, diğer alanlara ilişkin bu bilgi ve pratikler hem eksiktir hem de şimdiye kadar bir gelişim göstermemiştir. Örneğin diplomasi alanının en önemli konularından biri olan dört parçada yaşayan tüm Kürtleri bir araya getirecek Kürt Ulusal Kongresi hala toplanabilmiş değildir. Bu konuya gerektiği ölçülerde ağırlık vermek yerine, konu

dönemsel olarak aktörlerin gündemine gelmektedir. Dolayısıyla ulusal birlik hedefi sadece söylemde kalmaya devam etmektedir. Yine hukuk alanında demokratik özerklik statüsüne ilişkin hukuki veya anayasal bir formülasyon hala bulunabilmiş değil, yeni bir anayasa yapımı durumunda bunun anayasada nasıl yer alacağı, hukuki bir statü antlaşmasının olup olamayacağı gibi soruları ele alan çalışmalar, hukuk alanındaki belirsizliğini koruyan soruların başında gelmektedir.

Pratik alanda görülen bir başka sorun hiyerarşi konusudur. Demokratik özerklikte bir yandan katılımcı bir demokrasi, yatay ve merkeziyetçi olmayan bir toplumsal yaşam öngörülürken, buna karşın kurumlar arasında hiyerarşik, merkeziyetçi ilişkiler örtük bir biçimde varlığını hala sürdürmektedir. Tüm nihai kararların mahalle, il ve ilçe meclisleri ve komünler tarafından alınması gereğine karşın bunda henüz istenilen kapasite ve kapsama ulaşıldığı söylenemez. Özellikle makro politik alana ilişkin kararların gerisinde hala yöneticiler, merkezi karar organları ve bireyler etkili ve belirleyici olmaktadır.

Demokratik özerkliğin yaklaşık on yıllık inşa deneyimine rağmen katılımcı bir demokrasi için örnek gösterilebilecek örnek uygulama sayısı da azdır. Batman ve Diyarbakır Büyük Şehir Belediyelerinin birer defa deneyip başarısız olduktan sonra rafa kaldırılan "katılımcı bütçe" girişimi, tekrar denenmemiştir. Bu girişimin neden ve nasıl başarısız addedildiği, hangi sorunların engelleyici rol oynadığı gibi bilgiler ortaya konmamıştır. Oysaki başarısız olsa bile bu bilgilerin derlenip saklanması başka benzer deneyimler için yol gösterici nitelikte olabilir. Dolayısıyla katılımcı bir demokrasi söylemine karşın, mahalle meclisleri ya da köy komünlerince makro siyaset ve yönetim alanına ilişkin alınmış ve uygulamaya konulmuş somut örnekler azdır.

Hiyerarşi sorununun ve bundan doğan güç dengesizliğinin nasıl giderileceğine ilişkin çözüm önerileri de yine merkezi olarak belirlenmekte ve demokratik özerkliğin

sorun ve gidişatına yönelik çözüm arayışında açık kamusal tartışma yöntemine başvurulmamaktadır. Çözümler içeriden ya merkezi ve bürokratik organlarca aranmakta ya da dışarıdan "uzmanlara" başvurulmaktadır. Yerelde halk, karar süreçlerine yeterince dâhil olamadığı gibi demokratik özerkliğin sorunlarının çözüm sürecine de aynı ölçüde dâhil olamamaktadır.

Hiyerarşik ve merkezi yöntemin hala canlı olması, yeni bir siyasetin, yeni bir toplumun hiyerarşik olmayan, yatay örgütlenme ve iktidar karşıtlığı gibi söylemlerini zayıf kılmaktadır. Ancak yine de Kürt siyasal hareketi, katılımcı bir demokrasi idealinden, hedefinden ve söyleminden henüz vazgeçmiş de değildir. Bundan vazgeçmek demokratik özerkliğin "demokratik" niteliğinden vazgeçmek anlamına gelmekle birlikte "özerklikten" vazgeçmek anlamını taşımaz. Demokratik özerklikte ısrar beraberinde pek çok kurumun ve yöntemin gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Buna bağlı dönüşüm ve değişimlerle katılımcı bir demokrasi ruhunun BDP'li Belediye bölgelerinde gezinmeye devam etmesi mümkündür. Katılımcı demokrasi gerekli kurum ve süreçleriyle şimdilik, geniş bir coğrafi alanda pürüzsüz işleyen bir model olmasa da, bu ruhun kendisi, en azından bölge insanının aktif bir yurttaş olarak eylemesinde olumlu, cesaret verici bir öneme sahiptir. Ve bu cesaret kimi zaman karar süreçlerinde kimi zaman ise hesap sorma süreçlerinde ortaya çıkabilmekte ve bu yönüyle de Türkiye'nin diğer bölgelerinde yaşayan bireylerin yurttaşlık deneyim ve cesaretinden farklılaşmaktadır.

Kültür, kimlik ve özerklik ilişkisi, bir diğer eleştiri konusudur. Gabriel'in de tespit ettiği gibi özerkliğin güçlü sahiplenilmesinde bütünsel bir kültürün ve buna bağlı gelişen güçlü bir kimliğin oynadığı rol önemlidir. Kimlik ve kültür güçlüyse, özerkliğin ikna gücü de aynı ölçüde güçlü olabilmekte ve özerklik daha güçlü sahiplenilebilmektedir. Tersi durumda ise özerkliğin sahiplenilmesi de düşük ve ikna

gücü az olmaktadır. Bugün özellikle Kürt coğrafyasında demokratik özerkliğin nüfusun önemli bir kısmı tarafından kabul görmesinde güçlü bir politik Kürt kimliği ve ideolojik tutum önemli bir etkendir. Ancak demokratik özerklik Türkiye'nin tamamı için önerilen ve uygulanmak istenen bir özerklik modeli olduğuna göre Türkiye'nin batısında böyle güçlü bir yerel kimlik sorunu ortaya çıkmaktadır. Gerçi Türkiye'nin batısında farklı etnik, kültürel ve inanç kimlikleri bulunmaktadır, ancak bu kimlikler hem "uyanış" halinde olduklarından ve hem de kültürel özerklik biçiminde dahi olsa özerkliği bir çözüm yolu olarak henüz görmediklerinden demokratik özerklik Türkiye'nin batısında muhatapsız kalmaktadır ve bu talep zayıflamaktadır. Bu talebi güçlü kılacak en dinamik kimlik, Alevilik gibi durmasına karşın, Avrupa'daki örneklerinden farklı olarak Türkiye'deki Aleviler günümüzde soyut bir eşit yurttaşlık talebinin ötesinde bu talebi somut bir "kültürel özerklik" talebiyle henüz ilişkilendirmiş değildir. Dolayısıyla Türkiye'nin batısında kurucu aktör sorunu hala önemli bir sorun olarak orta yerde dururken, demokratik özerkliği talep edecek ve sahiplenecek güçlü yerel kimliklerin eksikliği, bu sorunu daha da büyütmektedir. Bu, tüm Türkiye için demokratik özerklik söylemini güçsüz kılmakla birlikte, demokratik özerklik, gittikçe sadece Kürt coğrafyasıyla sınırlı bir model biçiminde gelişmeye doğru yol almaktadır. Dolayısıyla özerkliğin Türkiye'nin batısında talep edilebilir olmasında öncelikle ihtiyaç duyulan, yerel kimliklerin güçlendirilmesi, açığa çıkarılması ve desteklenmesi ve bunların bir konfederal sistem oluşturabilmesidir. Ancak şimdiye kadar bu yönde somut çalışmalar yapılmış değildir. Dahası bu yönde geliştirilmiş herhangi bir politik program ve strateji de bulunmadığından bu söylem şimdilik bir iddianın ötesine geçmemektedir. Oysa ki demokratik özerkliğin, sadece Kürt coğrafyasında bir bölgesel siyasal özerklik modeli olarak gelişmesi durumuna koşut, bu bölge dışında ve Türkiye'nin değişik yerlerinde yaşayan Kürt halkının bireysel ve kolektif haklarını ve de özyönetim hakkını nasıl

kullanacağı sorusu önemini korumaktadır. Bu sorunun çözümüne ilişkin herhangi bir öngörü de mevcut değildir. Bu ise, demokratik özerklikle Kürt Sorununun tüm Kürtleri kapsayacak şekilde bir çözüme kavuşup kavuşmayacağını ve de demokratik özerkliğin Kürt Sorununu çözme gücünü tartışmalı kılmaktadır.

Son olarak demokratik özerklikte istikrarsızlık ve kırılganlık konusuna değinerek, genel eleştirel değerlendirmemizi tamamlayacağız. Demokratik özerkliğin fiili inşasında Kürt nüfusunun ve coğrafyasının büyüklüğü, önemli bir kırılganlık alanı olarak durmakta ve bu sorun Kürt siyasi aktörleri tarafından gözetilmemektedir. Dünyadaki pek çok özerk bölgeye baktığımızda –Grönland ve Endülüs hariç- göreceğimiz üzere bu bölgeler çoğunlukla göreli küçük coğrafi alanlara sahip ve nüfusu küçük bölgelerdir. Oysa demokratik özerklik ve Kürt nüfusu söz konusu olduğunda, oldukça büyük bir coğrafi alan ve 15-20 milyon arası büyük ve dağınık bir nüfus söz konusudur. Demokratik özerkliğin şimdiye kadar sürdürülen fiili inşası ne bu coğrafi alanın ne de nüfusun tamamını kapsamakta, daha önce de tespit ettiğimiz üzere sadece BDP'nin yerel iktidarda olduğu belediye bölgeleriyle sınırlı kalmaktadır. Kürt coğrafyasında BDP dışındaki başka siyasi partilerin yönetimde olduğu yerlerde, bugün demokratik özerkliğin sadece kısıtlı bir inşasından söz edilebilir. Dolayısıyla bu bölgelerdeki Kürt nüfus, bir bakıma dışarıda kalmaktadır. Bu açıdan demokratik özerklikte, devletten beklemeden, öz yeterlilik ve öz güç ilkesiyle fiili durum yaratma yöntemi, hangi siyasi partinin yerel iktidarda olduğuna bağlı olarak değişmekte ve bu ise demokratik özerklik için önemli bir kapsayıcılık sorununa yol açmaktadır. Bu da göstermektedir ki büyük bir coğrafi alan ve nüfus söz konusu olduğunda özerklik, ancak hukuki ve anayasal olarak tanındığında kapsayıcı olmakta, özerklikle tanınan yetkilerden tüm bölge ve nüfus faydalanabilmektedir. BDP'li Belediyeler üzerinden yürüyen demokratik özerkliğin fiili inşasında olduğu gibi, özerkliğin sürekliliği, özerklik talebinde bulunan aktörlerin seçim

siyasetine bağlı olursa bu önemli bir istikrarsızlık sorunudur. Seçimlerin kaybedilmesi, özerkliğin de kaybedilmesi ve zayıflaması anlamına gelir. Hem kapsayıcılık hem de süreklilik açısından seçimlere bağımlı bir özerklik siyaseti ise, kimi zaman araç ve amaçların yerini değiştirerek seçim siyasetini özerklik inşasının önüne geçirebilir ve nihayetinde özerkliğin yerinde saymasıyla sonuçlanabilir.

Bir başka kırılganlık noktası, demokratik özerkliğe karşı bir güç olarak ulus devletlerin müdahalelerinin yarattığı istikrarsızlıktır. 2009 yılında başlayan KCK tutuklamalarında da çok açık bir biçimde görüldüğü üzere, devletin müdahalesiyle demokratik özerklik inşa süreci sekteye uğramış, bu süreçte aktif rol alan kişiler tutuklanmış, kurumlar kapanma noktasına gelmiştir. Devletin uyguladığı büyük gözaltı ve tutuklama operasyonlarıyla fiili işletilmek istenen sürecin önü kesilmek istenmiş ve bunda kısmen başarı sağlanmıştır. Ancak bu, demokratik özerklik talebinden vazgeçmeye yol açmamış sadece işleyen bir süreç geçici olarak frenlenmiştir. Defacto yürüyen bir özerklik inşa sürecinde, anayasal ve hukuki bir koruma olmadığından devletlerin özerk bölgelere müdahalesi sınırlanamamakta ve bu tür devlet müdahaleleriyle özerk özneler her zaman karşı karşıya gelebilmektedir. Bu kırılganlığa karşı hukuki ve anayasal tanınma dışında şimdilik etkili bir mekanizmadan söz edebilmek güçtür. Ancak ulusal ve uluslararası kamuoyu baskısının, bu tür devlet müdahalelerine karşı başvurulan en önemli yöntemlerden biri olduğu söylenebilir.

İster fiili isterse hukuki yollardan olsun özerk bir yönetimin oluşmasının önündeki en önemli engellerden biri, çatışma ve şiddet sorunudur. Özerk bir yönetimin oluşması ve işlemesi bu nedenle öncelikle çatışma ve şiddetten arınmış bölgeye ve komşu bölgelere ihtiyaç duyar. Ortadoğu'nun içinde bulunduğu çatışma ve şiddetten doğan istikrarsız yapısı, hem bölgedeki devletlerin hem de uluslararası güçlerin burada ortaya çıkacak gelişmelere müdahalesi, aktörlere yön vermesi, demokratik özerkliğin inşasını

da olumsuz etkileyen, bu süreci kırılgan ve hassas kılan bir diğer faktördür. Bu nedenle demokratik özerkliğin öz güç ve öz yeterliliğe dayalı fiili inşası, bu faktör gözetildiğinde tek başına yeterli değildir. Bu süreç, her zaman ilkeli siyasi ittifakları, hegemonya mücadelesini ve farklı güçlerle birlikte hareket etmeyi gerekli kılmaktadır.

Son bir kırılganlık sorunu, demokratik özerkliğin devletsiz bir çözüm konusunda tüm Kürtleri henüz ikna edecek kadar güçlü sahiplenilmemesidir. Devletsiz bir modelin Kürt Sorununu çözemeyeceği şüpheleri, bir yanda milliyetçiliği bir çözüm olarak gören Kürtlerde hala yaygın bir anlayış olmakla birlikte, demokratik özerkliği de nihayetinde bir Kürt Ulus Devletine götürecek politik bir taktik olarak gören ve bu açıdan destekleyen anlayışlar da bulunmaktadır. Bu bakımdan demokratik özerkliğe sahip çıkan ve destekleyen Kürtler arasında bile hala politik-ideolojik farklılıklar söz konusudur ve bu açıdan geçmişin ulus devlet stratejisiyle ideolojik ve teorik bir kopuşun herkes için geçerli olduğunu tam anlamıyla söylemek güçtür. Demokratik özerklikle birlikte ve demokratik özerkliğe rağmen Kürt toplumu arasında bir Kürt Ulus Devleti, bir seçenek olmayı sürdürmektedir.

7. Sonuç

Demokratik özerkliğin oldukça dinamik ve gelişim halinde bir süreç olması nedeniyle çalışma boyunca sunduğumuz kimi bilgiler, yaptığımız kimi tespitler ve tanıttığımız kimi kurumlar daha bu çalışma bitmeden eskimeye, değişmeye ve dönüşmeye başladı bile. Bu nedenle demokratik özerkliğin, henüz ne kurumsal ne de teorik manada tamamlanmış bir model ve süreç olduğu söylenemez. Politik koşullara bağlı olarak değişebilen, düz çizgisel bir değişim göstermeyen iniş ve çıkışlarla ilerleyen bir süreç içinde yol almaktadır. Bu, demokratik özerkliğin henüz anayasal ya da hukuki olarak devlet tarafından tanınmamasının yanı sıra, önüne koymuş olduğu liberal ve devletçi olmayan bir toplumsal yaşam tahayyülünün belirlediği bir mücadele ufkuna sahip olmasından da kaynaklıdır. Demokratik özerklik, bu ufka doğru yoldadır. BDP eski Eş Başkanı Gülten Kışanak'ın bir röportajında ifade ettiği gibi, demokratik özerklik toprağa yeni atılmış bir tohum gibidir. Bunun daha bakılması, beslenmesi ve filizlenmesi gerekecektir[142].

1999'da Öcalan'ın Kenya'da yakalanması sonrası önce Kürt kamuoyunun ve daha sonra ise Türkiye kamuoyunun gündemine giren demokratik özerklik çözüm modelini bu çalışma boyunca, Kürt Sorununda yeni bir dönem ve yeni bir kurumsallaşma süreci olarak ele alıp bu dönemde ortaya çıkan gelişmeleri kendi özgünlükleri içinde açıkladık. Yeni dönem kurum, aktör ve öznelerinin hangi yönlerden önceki dönemden farklılaştığını, çatallaşmaların, filizlenmelerin ve sürekliliklerin nerede olduğunu tartıştık.

Sürekliliklerle birlikte önemli kopuş ve dönüşümlerin yaşandığı yeni dönem, belirli bir tarihsel bağlama yerleştirilmeyi ve bu bağlamdan okunmayı gerektirir. Kürt

[142] www.bdp.org.tr/basinda-bdp/roportajlar.html (Erişim: 22.09.10)

siyasal hareketinin, Kürt Sorununun çözümünde bağımsızlık hedefinden özerklik temelinde birlikte ve ortak yaşam çözümüne evrilmesi ancak harekete içsel ve dışsal faktörlerle açıklanabilir. Silahlı bir mücadelenin yetersizliği ve ideolojik dönüşümler içsel faktörlerin başında gelirken reel sosyalizmin başarısızlığı, yeni toplumsal hareketlerin güçlenmesi, sol-sosyalist siyasal düşüncesinde devletsiz, hiyerarşik olmayan ve iktidar karşıtı yeni bir sol arayışı, önemli dışsal faktörler arasındadır.

Çalışmanın önemli bir kısmını Abdullah Öcalan'ın İmralı Cezaevinde kaleme aldığı savunmalarının incelenmesine ayırdık. Öcalan'ın savunmalarını bu teze dâhil etmemizin en önemli nedeni, demokratik özerkliğe ilişkin en kapsamlı teorik tartışmaların bu savunmalarda işlenmiş olmasıdır. Bu açıdan Öcalansız bir demokratik özerklik tartışması yetersiz olacağından bu savunmalara genişçe yer ayırdık. 1999'dan sonra kaleme aldığı ve daha sonra "demokratik uygarlık manifestosu" adıyla yayımlanan bu savunmalarda Öcalan, somut ve güncel Kürt Sorunundan hareketle genel bir uygarlık tarihi okuması yaparak alternatif bir uygarlık ve modernleşme tezi (demokratik modernite) ortaya koymuştur. Bu tezlerin dayandığı temel fikir, devlet ve toplum arasında zorunlu ontolojik bir bağın olmadığı, toplumun devletsiz de olabileceği ve devlet-toplum arasında tarihsel bir paradoks ve mücadele olduğu yönündedir. Bu paradokstan hareketle devlete karşı toplumu savunmak, Öcalan'ın savunmalarındaki temel çıkış noktasıdır. Toplumun savunulması ise, toplumu oluşturan tüm toplumsallıkların tabandan başlamak üzere örgütlenmesi; böylelikle genişleyecek sivil toplum alanıyla birlikte devletin toplumu belirleme ve yönetme gücünü daraltacağı fikrine dayanır. Demokratik konfederalizm olarak tanımlanan bu örgütlenme modeli, farklı toplumsal grupların, mahalle ve köylerden başlayarak genişleyen taban örgütlenmelerinin, meslek gruplarının, sivil toplum örgütlerinin bir araya geldiği konfederal bir sistemi ifade etmektedir. Devlet ve iktidar güçlerinin toplumu yönetmek

ve ele geçirmek için oluşturdukları örgütlenmelere karşı demokratik konfederalizmle toplum lehine bir çıkış aranmaktadır.

Demokratik özerkliğin teorik ve felsefi arka planını bunlar oluşturmakta ve demokratik özerklik bu teorik zemin üzerine inşa edilmektedir. Bunun yanı sıra demokratik özerklik aynı zamanda idari-siyasi, liberal demokratik ve liberter boyutlarıyla Türkiye'nin siyasal ve toplumsal yapısında somut, pratik değişim ve dönüşüm yaratmayı hedeflemektedir. Türkiye'nin merkezi idari yapısına karşılık, demokratik özerklik benzer özelliklere sahip illerden oluşturulacak özerk bölgelere dayalı bir adem-i merkezileşme modelidir. Liberal demokratik haklar açısından demokratik özerklik, özerklik statüsü, farklılıkların anayasal tanınması, etnik ve dinsel öğelerden arınmış yeni bir vatandaşlık talebiyle bir çokkültürlü toplum modelidir. Liberter boyut açısından ise demokratik özerklik, radikal bir demokrasi söylemiyle birlikte, başta cinsiyet eşitsizlikleri olmak üzere insan-doğa, devlet-toplum, birey-toplum, kadın-erkek gibi hiyerarşik ilişkilerin "demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlüğü" ekseninde dönüştürüldüğü bir toplumsal özgürleşmeye dönük kurucu siyaset örneğidir. Bu boyutla birlikte demokratik özerklik, liberal milliyetçi özerklik model ve anlayışlarından farklılaşmaktadır.

Hem Öcalan'ın savunmalarında hem de DTP, BDP ve DTK gibi aktörlerin metinlerinde demokratik özerkliğin teorik bir çerçevesini kurduktan sonra, bunu takip eden bölümde demokratik özerkliğin inşasına odaklandık. Bunu, özne ve aktörler ve de kurumlar üzerinden ele aldık. Başka deyişle demokratik özerkliği kuran kim ve demokratik özerklikle kurulan ne/kim sorularına bu kısımda değindik.

İlk olarak Kürt kimliğinin değişen anlamına odaklandık. Çünkü Kürtler, demokratik özerkliğin öncülüğünü yapacak ve bunu tüm Türkiye'de yaygınlaştıracak olan bir siyasal özne olarak çağrılmaktadır. Bu bağlamda Kürt kimliği, etno-kültürel

farklılıkla karakterize olan bir kültür-kimlik olmanın ötesinde politik bir anlam taşımaktadır. Ve bu kimlik yeni dönemle birlikte direnen bir kimlikten kurucu bir kimliğe doğru bir anlam genişlemesi yaşamaktadır. Demokratik özerklikle birlikte Kürt siyasal hareketi siyasal özne ve aktör anlayışını yenileyerek ya mevcut olanlara yeni anlamlar yüklemiş ya da yepyeni aktör, özne ve kurumlar ortaya çıkarmıştır. Marksist Leninist ideolojiye koşut işçi-köylü öncülüğünde ve iktidar hedefli bir kurtuluş (siyasal devrim) mücadelesi yerine, kadın ve gençliğin öncülüğünde bir toplumsal özgürlük (toplumsal devrim) mücadelesi gelişim göstermiştir. Kürt siyasal hareketinin (yeni) siyasal özneleri olarak kadın ve gençlik, demokratik özerkliğin inşasında kurucu bir rol oynamaktadır.

İnşa sürecinin kurucu aktörleri arasında BDP, DTK, Komün ve Meclisler ve de HDK/HDP gelmektedir. BDP, diğer legal Kürt siyasi partileriyle benzer sorunları yaşamış olsa da bunlardan farklı olarak özellikle 2009'dan sonra demokratik özerkliği kendi yerelinde kuran, gerekli kaynak ve olanakları sunan kurucu bir partidir. BDP'nin yaratmış olduğu bu olanaklar sayesinde pek çok kurumsallaşma olanaklı hale gelebilmiştir. BDP'den farklı olarak DTK ise yeni bir siyaset arayışının sonucu olarak ortaya çıkan bir "meclisler meclisi" olup, bu özelliğiyle demokratik özerklik içinde kuran ve kurulan bir kurumdur. DTK aynı zamanda uluslararası hukuk ve evrensel insan hakları ile sivil itaatsizlik hakkını veri alan yeni bir siyasettir. Bu, siyasi parti olmayan, seçmeni olmayan, sivil toplum örgütü olmayan yatay örgütlenme modeline dayalı bir kongre siyasetidir. Bununla birlikte DTK, siyasal parti eleştirisi olup, idareye ve bürokrasiye sıkıştırılmış, parlamentoya ve siyasi partilere indirgenmiş siyasetin topluma doğru genişletilmek istenilen bir alandır. Toplum siyasetle buluşarak, siyasal alan genişlemekte, siyasetten dışlanmış konu ve kesimleri siyasetin yeniden konusu ve

öznesi haline gelmektedir. Kongre tarzı siyaset ve DTK Kürtler için olduğu kadar aynı zamanda Türkiye için de yepyeni bir siyaset biçimi ve aracıdır.

Kürt coğrafyasında 2005'ten sonra gelişmeye başlayan mahalle meclisi ve köy komünleri, demokratik özerklik içindeki diğer kurucu ve kurulan kurumlardır. Bu kurumlarla birlikte toplumun hem öz savunması ve özyönetimi hem de katılımcı bir demokrasi mümkün hale gelebilmektedir. Mahalle meclisleri ve komünleri, bu gücü açısından demokratik özerkliğin katılımcı ve doğrudan demokrasiye dayalı özyönetim oluşunun vazgeçilmez kurumlarıdır. Ve son olarak 2011'den kurulan HDK ve HDP, demokratik özerkliği Türkiye'nin batısında inşa edecek şimdiye kadar ortaya çıkabilmiş tek kurucu aktörlerdir. Bu kurucu rolüne karşın HDK ve HDP, henüz bu yönde kurucu pratikler sergileyememiş ve henüz işin oldukça başındadır. Bu nedenle HDK ve HDP'nin gerçekten kurucu bir aktör olup olmadığı sorusuna şimdilik koşullu olumlu bir yanıt verilebilir.

Demokratik özerkliğin inşa sürecinde kurucu aktörlerin yanı sıra hangi "alternatif" kurumların geliştiğini ve inşa edildiğini çalışmanın son bölümünde bazı örnek modeller üzerinden ele aldık. Bu çerçevede ekonomik, kültürel ve sosyal alanda ortaya çıkan kurumları değerlendirdik. Demokratik özerklik, kapitalizm eleştirisini her ne kadar bir kapitalizm karşıtlığı söylemi içinden kuruyor olsa da nihayetinde demokratik özerklik, kapitalizmi yok etmekten ziyade, daha çok ehlileştirmeye, kâr ve merkezileşme eğilimlerini engellemeye, sınırlandırmaya dönük bir hedefe sahiptir. Bu anlamda ekonomik alanda ortaya çıkan "alternatif" kurumlar (kooperatifler gibi), demokratik özerkliğin bu yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak bununla birlikte emekleme evresinde olan bu kurumlar, kapitalizmi ehlileştirme ve sınırlandırma gücüne henüz ulaşmamıştır. Sermayenin kar ve merkezileşme eğilimi hala güçlü olup bu anlamda ekonomik olan toplumsal olanın denetim ve kontrolüne girebilmiş değildir.

Ekonomik kurumlardan farklı olarak eğitim alanındaki kurumlarda, alternatif olma gücü daha yüksek olup özellikle siyaset ve kadın akademileri tarih, toplum ve birlikte yaşama ilişkin farklı hakikat söylemleri geliştirmektedir. Bu çerçevede demokrasi, tarih, toplum ve devlet gibi verili kimi kavramlar, eleştirel ve çoklu modernlikler perspektifinden ele alınarak yeniden tanımlanmakta ve anlamlandırılmaktadır. Cinsiyet eşitliği mücadelesinde kadın perspektifli bir toplumsal tarih okuması, verili cinsiyet eşitsizliklerinin dönüştürülmesi açısından önemli bir bilinç ve farkındalık çalışmasıdır. Kültürel ve sosyal kurumlar ise özellikle savaş ve asimilasyon sonucunda geçmiş, gelecek ve şimdiki bağı koparılmış Kürt toplumunun bu bağı yeniden kurmasında dekolonyal bir anlama sahiptir. Demokratik özerklikle birlikte gelişen kültürel kurumlar, sadece kültürü korumaya dönük kurumlardan farklı olarak kültürün sürdürülebilirliğine dönük hedefle çalışmalar yürütmektedir. Sosyal kurumlar ise, BDP'li Belediyelerin olanak ve imkânları ölçüsünde toplumun çeperinde kalmış en yoksul ve yoksun kesimlere ulaşmada işlevsel olmakta, kamusal alanda görünür olmayan kesimlerin yeniden görünür olmasında, kamusal hizmetlerden yararlanabilmesinde önemli roller üstlenmektedir.

Son olarak, demokratik özerklikte geniş bir kuramsal yurttaşlık tartışması olmamasına karşın, demokratik özerkliğin Türkiye'nin modern yurttaşlık rejimine güçlü bir meydan okuma olduğunu belirttik. Bu anlamda demokratik özerklik, hem farklılıkların eşitliğine dayalı katılımcı bir yurttaşlık anlayışına yaslanmakta hem de Türkiye'de modern yurttaşlığın ulustan ve devletten arınması bakımından bunu demokratikleştirme ve dönüştürme hedefindedir. Türkiye'nin büyük bir bölümünde bugün modern yurttaşlık rejimi varlığını korurken BDP'nin yerel iktidarda olduğu yerlerde ise modern yurttaşlığın tarihsel sürekliliği kesintiye uğramakta ve bu bölgeler yurttaşlığın farklı mekânlarına dönüşmektedir.

Bu çalışma nihayetinde Kürt Sorunundan ziyade, bu sorunun demokratik yollardan çözümü için önerilmiş olan demokratik özerklik yaklaşımını aktörlerin tanım ve tartışmalarından hareketle kavramsal ve teorik bir çerçevede ele aldı. Konu hakkındaki olası tüm sorulara ve tartışmalara kaynak ve yöntem sınırlılığı nedeniyle yer vermek mümkün olamadı ve sadece teorik bir inceleme ile sınırlı kaldı. Dolayısıyla çalışmanın en önemli eksikliği bir alan araştırması ile desteklenmemiş olmasıdır. Konunun, sadece kavramsal ve teorik açıdan incelenmesi bundan sonraki çalışmalar için de bir boşluk doğuracaktır. Bu açıdan yapılabilecek alan araştırmalarıyla, özellikle kurumların işleyişi ve yapısı hakkındaki bilgi daha da detaylandırıp zenginleşebilir. Bu tür çalışmalar, başta mahalle meclisleri ve Yüksekova Köy Komünlerinin hem özyönetim hem de öz savunma bakımından nasıl işlevsel kılındığı, katılımcı bir demokrasinin yapısal kurumları olarak işleyişindeki sınırını ve kapasitesini gösterebilir. Özellikle köy komünlerinin köy yaşamını büyük ölçüde değişime uğrattığı, insanların mahkemelere dahi gitmeden köy meclisleri aracılığıyla kendi sorunlarını ortaklaşa çözdüğü şeklindeki iddialarımız yerel mahkeme kayıtlarının incelenmesi şeklindeki çalışmalarla desteklenebilir ya da yanlışlanabilir. Benzer çalışmaları sosyal-kültürel, ekonomik, eğitim kurumlarının işleyişi ve yapısı için de yapmak mümkündür. Kadın ve Siyaset Akademilerinin yarattığı dönüşümler bu tür çalışmalarla daha ayrıntılı ele alınabilir. DTK'nın yürüttüğü uzlaşma ve arabuluculuk örnekleri yine ampirik bir çalışma için ilginç olabilecek konular arasındadır. Kürt kadın ve gençlik hareketi üzerine az sayıda inceleme bulunmaktadır. Yine bu gruplar üzerine yapılacak alan araştırmaları, hem bu konudaki kaynak sayısını artıracak hem de bu grupların demokratik özerkliğin inşa sürecindeki rolünü daha detaylı gösterecektir. Neticede çalışmamızda ampirik boyut eksik olsa da bu çalışma, konu hakkında bundan sonra yapılacak teorik ve ampirik çalışmalar için önemli kolaylıklar sunacaktır.

Demokratik özerklik, Kürt Sorununun çözümünde bir imkân olarak durmaktadır. Türkiye'nin ve Ortadoğu'nun anlık değişen politik konjonktürüne bağlı olarak Kürt siyasal hareketi, bu çözüm modelinden vazgeçip başka araçlarla çözüm arayışına yönelse bile, demokratik özerklik Kürt Sorununun önemli bir uğrağı olarak tarihsel bir öneme sahiptir. Bugün Türkiye'de resmi ve açıktan Kürt Sorununun çözümü için Abdullah Öcalan ve PKK yetkilileriyle görüşme ve müzakereler yürüyorsa ve sorunun çözümü için siyaset ve diyalog yöntemine başvuruluyorsa bunda birlikte ve ortak yaşamı hedefleyen demokratik özerkliğin payı büyüktür. Zira çatışan taraflar, ancak ortak ve birlikte yaşam zemininde bir uzlaşıda karar kıldıysa masaya oturabilir ve siyaset ve diyalog yöntemine başvurabilir. Özerklik tam da başka olasılıkları devre dışı bırakıp birlikte yaşamın kurucu bir olanağı olduğu için günümüzdeki etnik-ulusal kaynaklı çatışmaların diyalog ve siyaseten çözümünün etkili araçlarından biridir. Birlikte ve ortak yaşamın inşasında özerklik, çatışan tarafların dönüşümünü, dönüşüm ise diyalog ve siyaseti olanaklı hale getirmektedir. Hem devletin ve egemen toplumun duyduğu bölünme, parçalanma endişesi hem de kolektif grupların yaşadığı asimilasyon, dışlama ve ayrımcılık sorunları giderilmektedir. Öyle ki salt eşit yurttaşlık reformları, kolektif grupların yaşadığı bu türden sorun ve endişeleri gideremeyeceğinden özerklik, farklı kolektif kimlikler arasındaki eşitliği soyut hukuki eşitlikten somut yaşanabilir eşitliğe dönüştürebilecek etkili bir araçtır.

KAYNAKÇA

Ackrén, Maria (2009), Conditions for Different Autonomy Regimes in the World. A Fuzzy-Set Aplication, ABO Akademi University Press, (Dijital Basım).

Adorno, W. Theodor (2003), Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Suhrkamp.

---------- (2009), Erginlik Yolunda Eğitim., (çev) Çetin Gürer, Eleştirel Pedagoji, Yıl 1 (3) içinde ss. 48-57, Ankara.

Ağaoğulları, A. Mehmet (2006), Ulus Devlet Ya da Halkın Egemenliği, İmge Kitapevi, Ankara.

Aktan, Hamza (2012), Kürt Vatandaş., İletişim Yay., İstanbul.

Aktaş, Fatma (der.) (2012), Demokratik Siyaset ve Demokratik Toplum Savunması: KCK Savunmaları, Aram Yay., Diyarbakır.

Aktoprak, Elçin (2010), Devletler ve Ulusları – Batı Avrupa'da Milliyetçilik ve Ulusal Azınlık Sorunları, Tan Yay., Ankara.

---------- (2009), Kürt Açılımında Model Arayışları: Kuzey İrlanda ve Bask Örnekleri., Birikim Dergisi, Sayı 247., ss. 20-29.

Albert, Michael (2008), Umudu Gerçeğe Dönüştürmek. Kapitalizmin Ötesinde Yaşam., (çev) Taylan Doğan, BGST Yay., İstanbul.

Anderson, Benedict (2007), Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması., (çev) İskender Savaşır, Metis Yay., (4. Baskı), İstanbul.

Appadurai, Arjun (2008), Küçük Sayılardan Korkmak. Öfkenin Coğrafyası., (çev) Ferit Burak Aydar, Timsah Kitap Yay., İstanbul

Aral, Berdal (2010), Üçüncü Kuşak İnsan Hakları Olarak Kolektif Haklar, Siyasal Kitapevi, Ankara.

Arı, Abdullah (2011), Bağlar Mahalle Meclisi, www.dapplatform.com/news.php?nid=18357 (Erişim: 12.04.2014).

Arı, Seyfettin (2009), Kürt Sorununda Çözüme Doğru: Demokratik Özerklik., Gün Matbacılık, Diyarbakır.

Ariés, Philippe (1976), Geschichte der Kindheit, (çev) Caroline Neubaur vd., Hanser Yay., Münih.

Arvon, Henri (1991), Özyönetim., (çev) Fikret Başkaya, İletişim Yay., İstanbul.

Ateş, Kazım (2011), Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler. "Öz Türkler" ve "Heretik Ötekiler"., Phoenix Yay., Ankara.

Aydın, Mustafa vd. (der) (2012), Uluslararası İlişkilerde Çatışmadan Güvenliğe, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.

Ayna, Emine (2010), İktidara Karşı, Muktedire Rağmen: 1990'lardan Bugün Kürt Kadın Hareketi., Toplum ve Kuram, Güz, Sayı 4 içinde ss. 137-155.

Barber, Benjamin (1995), Güçlü Demokrasi. Yeni Çağ İçin Katılımcı Siyaset., (çev) Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Bali AKAL, Cemal (2004), Varolma Direnci ve Özerklik, Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla., Dost Kitapevi Yay., Ankara.

Başdinç, Adem (2010), Sosyalist devlet mi, demokratik özerklik mi? www.gunlukgazetesi.net/haber.asp?haberid=102720 (Erişim: 22.09.10).

Baumann, Gerd (2006), Çokkültürcülük Bilmecesi. Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek., (çev) Işıl Demirakın, Dost Yay., Ankara.

Bayhan, Zeki (2011), Demokratik, Ekolojik, Cinsiyet Özgürlükçü Paradigma., Belge Yay., İstanbul.

Benedikter, Thomas (2012), Moderne Autonomiesysteme. Eine Einführung in die Territorialautonomien der Welt, Bozen.

----------(2012), Avrupa'nın Özerk Bölgeleri., (çev) Necat Ayaz, Aram Yay., Diyarbakır.

Benhabib, Seyla (2009), Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger., Bundeszenrale für politische Bildung-BPB Yay., Bonn.

---------- (Haz) (1999), Demokrasi ve Farklılık. Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması., Demokrasi Kitaplığı, İstanbul.

Bercê, Yves-Marie (2003), Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler. XVI.-XVIII. Yüzyıllar., (çev) Muna Cedden, İmge Kitapevi, Ankara.

Berkes, Niyazi (2008), Türkiye'de Çağdaşlaşma, (Haz.) Ahmet Kuyuaş, YKY 12. Baskı, İstanbul.

Beyaz, U.& Koç, A. (2011), Efendi Devletten Demokratik Topluma., Aram Yay., Diyarbakır.

Bianet (2008a), DTP'nin çatı partisi önerisi gündeme geliyor., http://www.bianet.org/bianet/siyaset/104916-dtp-nin-cati-partisi-onerisi-gundeme-geliyor Erişim: 24.10.2014)

---------- (2008b), Çatı partisi tartışmaları solda yayılıyor., http://www.bianet.org/bianet/siyaset/107355-cati-partisi-tartismalari-solda-yayiliyor (Erişim: 24.10.2014).

---------- (2008c), Çatı partisi tartışmaları hafta sonu İstanbul'da. http://www.bianet.org/bianet/siyaset/111466-cati-partisi-tartismalari-hafta-sonu-istanbul-da (Erişim: 24.10.2014).

---------- (2008d), 'Demokrasi için ittifak' arayışı yerel toplantılarla sürecek., http://www.bianet.org/bianet/siyaset/111635-demokrasi-icin-ittifak-arayisi-yerel-toplantilarla-surecek (Erişim: 24.10.2014).

---------- (2009a), Çatı partisi girişimi Ankara'da toplanıyor., http://www.bianet.org/bianet/siyaset/115492-cati-partisi-girisimi-ankara-da-toplaniyor (Erişim: 24.10.2014).

---------- (2009b), 27-28 Haziran Ankara toplantısında Ertuğrul Kürkçü'nün konuşması., http://www.bianet.org/bianet/siyaset/115700-kurtler-ve-turkler-icin-ortak-bir-dil-emegin-dili (Erişim: 24.10.2014).

---------- (2009c), 27-28 Haziran Ankara toplantısında Ahmet Türk'ün konuşması., http://www.bianet.org/bianet/siyaset/115737-ahmet-turk-un-demokrasi-icin-birlik-konusmasi (Erişim: 24.10.2014).

---------- (2011), Kongre Toplantısı., http://www.bianet.org/bianet/siyaset/132260-kongre-toplantisi (Erişim: 24.10.2014).

Birgün (2010), Mağaralardan Konutlara Komünal Bir Köy: Şikefta, http://www.birgunabone.net/sunday_index.php?news_code=1282475370&year=2010&month=08&day=22 (Erişim: 23.05.2014).

Bora, Tanıl (2010) Federasyonu Düşünmek., Birikim Dergisi, Sayı 256-257., ss. 12-17

Bookchin, Murray (1999), Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü., (çev) Burak Özyalçın, Ayrıntı Yay., İstanbul.

----------(2013), Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm., (çev) F. Dara Elhüseyni, Sümer Yay., İstanbul.

Burinessen, van Martin (2009), Kürdolojinin Bahçesinde: Kürdologlar ve Kürdoloji Üzerine Söyleşi ve Makaleler., (çev) Mustafa Topal, Vate Yayınevi, İstanbul.

Brunner, Georg & Krüpper, Herbert (2002), European Options of Autonomy: A Typology of Autonomy Models of Minority Self-Governance., (haz) Kinga Gâl, Minority Governance in Europe., Open Society Institute, Macaristan, içinde ss. 11-36.

Byres, J. Terence (2007), Neoliberalizm ve Az Kalkınmış Ülkelerde İlkel Sermaye Birikimi., (Haz) Alfredo Saad-Filho, Deborah Johnston, Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki., (çev) Şeyda Başlı, Tuncel Öncel, Yordam Kitap, içinde, s. 143-154, İstanbul.

Cantzen, Rolf (2000), Daha az devlet daha çok toplum: Özgürlük, Ekoloji, Anarşizm., (çev) Veysel Atayman, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Castells, Manuel (2008) Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür. Kimliğin Gücü, Cilt 2, (çev) Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.

Celile, Celid vd. (Haz) (1998), Yeni ve Yakın Çağda Kürt Siyaset Tarihi., (çev) M. Aras, Peri Yay., İstanbul.

Chatterjee, Partha (1996), Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası., (çev) Sami Oğuz, İletişim Yay., İstanbul.

Chatterton, Paul (2010), Autonomy: The Struggle for Survival, Self-Management and the Common., Antipode Vol. 42 (2010), ss.897-908.

Coleman, D. William vd., (2008), Globalization, Autonomy, and Institutional Change., (der) D. William Coleman ve W.Louis Pauly, Global Ordering: Institutions and Autonomy in a Changing World içinde, UBC Press , Vancouver/Kanada, içinde ss. 1-22.

Coşkun, Vahap (2013), Kürt Meselesinin Anayasal Boyutu., Orion Kitabevi, Ankara.

Critchley, Simon (2010), Sonsuz Talep. Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti., (çev) Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul.

Cuninghame, Patrick (2010), Autonomism as a global social movement., The Journal of Labor and Society, Vol. 13 (2010), ss. 451-464.

Çağdaş, Tülin (2011), Türkiye'de Yerel Yönetimlerde İdari Özerklik., Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi, Yıl 2011, Cilt XXX, Sayı I, ss. 391-416.

Çağlayan, Handan (2013), Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar. Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu., İletişim Yay., İstanbul.

Çakır, Ruşen (2004), Türkiye'nin Kürt Sorunu., Metis Yay., İstanbul.

Çiçek, Cuma (2011), Demokratik Özerklik Üzerine., Birikim Dergisi, Sayı 261., ss. 45-53.

Çiğdem, Ahmet (2002), Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Çiftçi, Adil (2008), Alain Touraine ve Müdahaleci Yöntem. Din Sosyolojisi Bağlamında İzdüşümleri., AÜFİD Dergisi XLIX (2008), Sayı 1 içinde ss. 49-78.

Delecampagne, Christian (2004), Die Geschichte der Sklaverei., Artemis ve Winkler Yay., Düsseldorf.

Demir, Eyyüp (2009), Öteki Kürtler., Bir Geleneğin Anatomisi, Orion Kitabevi., Ankara

Demokratik Modernite (2014), Demokratik Özerklik ve Yerinden Yönetim., Sayı 9, Mart-Nisan-Mayıs, İstanbul.

Demokratik Modernite (2013), Yaşamı Yeniden İnşa Etmek: Jineoloji., Sayı 5, Mart-Nisan-Mayıs, İstanbul.

Dicle, Hatip (2012), Demokratik Özerk Kürdistan Formülasyonunun Siyasi Boyutu, www.ozgur-gundem.com (Erişim: 24.11.2012).

---------- (2012b),

DİHA (2010), Gewer Komünleri, http://haberlink.com/haber.php?query=56561#.U3_YpHJ_tgY (Erişim: 26.05.2014).

---------- (2014), Üç-beş çapulcudan üç-beş orduya: 15 Ağustos (1)., http://www.diclehaber.com/tr/news/content/view/415125?page=1&key=e10a85ef7c9302bf859513c4b8697501&from=565453616 (Erişim: 01.09.2014)

Dworkin, Gerald (2008), The Theory and Practice of Autonomy., Cambridge University Press., Cambridge.

Ellersdorfer, Guenther ve Zehetmayer, Birgit (2005), Methodologie der Nachhaltigkeit. (Haz) Latautonomy ve L.Gabriel, Politik der Eigenständigkeit: Lateinamerkanische Vorschläge für eine neue Demokratie. Mandelbaum Verlag, Viyana içinde, s. 186-227.

Ersanlı, Büşra ve Bayhan, Halil (2012), Demokratik Özerklik: Statü Talebi ve Demokratikleşme Arzusu. Türkiye Siyasetinde Kürtler:Direniş, Hak Arayışı, Katılım içinde s: 203-250 (Der) Büşra Ersanlı vd.,. İletişim Yayınları, İstanbul.

Eryıldız, Semih (2012), Yerinde Yönetişim, Özerklik. Basklar, Kürtler, Katalanlar., Algı Yayın, İstanbul.

Escobar, Arturo (2010), Latin America At A Crossroads., Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development. Cultural Studies Vol. 24, No.1, (2010) ss. 1-65.

Estava, Gustava (1997), Der Zapatismus als Aufstand der Gesellschaft., (der.) H.Mittelstädt ve L. Schulenburg, Der Wind der Veränderung: Die Zapatisten und die soziale Bewegung in den Metropolen-Kommentare und Dokumente., içinde Edition Nautilus Yay., s. 207-232.

Feldt, H., Ströble-Gregor, J. (2011), Stärkung indigener Organisationen in Lateinamerika: Indigene Völker und Konflikt. (Yay) Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit, Eschborn.

Fisas, Vicenç (2011), Dünyada Barış Süreçleri. Kürt Sorunu İçin İpuçları., Agora Kitaplığı, İstanbul.

Flader, Ulrike (2012), Massenprozess stat Friedensbestrebungen: Zum derzeitigen KCK-Verfahren in der Türkei., Forum Wissenschaft Dergisi, Sayı 2, Haziran 2012 içinde ss. 67-70.

Foltin, Robert (2004), Und wir bewegen uns doch: Soziale Bewegungen in Österreich., Edition Grundrisse Yay., Viyana.

Foucault, Michel (2004), Die Macht und Die Norm., Short Cuts., Zweitausendeins Yay., içinde., ss. 39-55., Berlin.

---------- (1967) Andere Räume., Short Cuts., Zweitausendeins Yay., içinde., ss. 20-38., Berlin.

Fukuyama, Francis (2008), Ulus İnşas., (çev) Hasan Kaya, Profil Yay., İstanbul.

---------- (2012), Devlet İnşası. Yirmi Birinci Yüzyılda Yönetişim ve Dünya Düzeni., (çev) Türkan Çolak, Profil Yay., İstanbul.

Fuller, E. Graham&Barkey, J. Henri (2011), Türkiye'nin Kürt Meselesi., (çev) Hasan Kaya, Profil Yayıncılık, İstanbul.

Gabriel, Leo (2005a), Vorwort., (Haz) Latautonomy ve L. Gabriel., Politik der Eigenstaendigkeit. Lateinamerikanische Vorschlaege für eine neue Demokratie, içinde Mandelbaum Yay., Viyana, s. 7-38.

----------(2005b), Die Einheit der Vielfalt. Zehn Hypothesen für eine neue Demokratie., (Haz) Latautonomy ve L. Gabriel., Politik der Eigenstaendigkeit. Lateinamerikanische Vorschlaege für eine neue Demokratie, içinde Mandelbaum Yay., Viyana, s. 228-293.

Gâl, Kinga (haz) (2002), Minority Governance in Europe., Open Society Institute Yay., Macaristan.

Gambetti, Zeynep (2005), The confluctial (trans)formation of the public sphere in urban space: The case of Diyarbakır., New Perspectives on Turkey, No 32 içinde ss. 43-71.

---------- (2008), Decolonizing Diyarbakır: Culture, Identity and the Struggle to Appropriate Urban Space., K.A.Ali & M. Rieker, Comparing Cities: The middle east and South Asia, Oxford University Yay., içinde ss. 95-127.

----------(2011), Uzam-Mekan Politikası: Kürt ve Zapatista Hareketlerinin Uzamsal Dinamikleri., Toplum ve Kuram, Bahar-Yaz Sayı 5 içinde, ss. 121-163

Gem, Deniz (2013), Örgütlü Gençlik ile Toplumsal İnşaya., http://politikart1.blogspot.com.tr/2013/04/orgutlu-genclikle-toplumsal-insaya.html (Erişim: 01.09.2013).

Ghai, Yash (2000) Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-ethnic States., Cambridge University Yay., Cambridge.

Giddens, Anthony (2008), Ulus-Devlet ve Şiddet., (çev) Cumhur Atay, Kalkedon Yay., İstanbul.

Gorz, Andrê (2001), Yaşadığımız Sefalet: Kurtuluş Çareleri, İstanbul: Ayrıntı Yay.,

Gökalp, Suat (2011), Demokratik Komünalizm ve Modernist Paradigmanın Eleştirel Analizi., Aram Yay., Diyarbakır.

Göktaş, Hıdır (1991), Kürtler: Mehabad'dan 12 Eylüle (Cilt II), Alan Yay., İstanbul.

Görmez, Kemal (1997), Yerel Demokrasi ve Türkiye., Vadi Yay., Ankara.

Gözler, Kemal (2008), Hukukun Temel Kavramları, Ekin Yay., Bursa.

Gregor-Ströble, Juliana (2006), Indigene Emanzipationsbewegungen in Lateinamerika. Aus Politik und Zeitgeschichte 51-52 (2006) içinde, s. 5-11. Bundes Politische Bildung Yayınları.

Gret, M.&Stintomer, Y. (2004), Porto Alegre. Farklı Bir Demokrasi Umudu., (çev) Azer Kılıç, İthaki Yay., İstanbul.

Gutmann, Amy (1996), Giriş,Çokkültürcülük-Tanınma Politikası., (Haz) Charles Taylor, Yapı Kredi Yay., İstanbul, içinde., ss. 23-42

Güler, N. Mehmet (2010), KCK Dosyası: Küresel Devlet Devletsiz Kürtler, Belge Yay., İstanbul.

Güneş, Cengiz (2012), Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi., (çev) Efla Barış Yıldırım, Dipnot, Ankara.

Güney Tirol Hükümet Dergisi (2006), Pariser Vertrag 60: 1946-2006., Aylık Dergi., Bozen.

Gürer, Çetin (2007), Internationale Migration von hocqualifizierten Arbeitskräften in der Globalisierung., Yüksek Lisans Tezi, Hamburg Üniversitesi., Hamburg.

---------- (2010), Özerkliği Düşünmek: Herkese Biraz Özerklik., Qijika Reş Dergisi, Sayı 2, ss. 12-17.

---------- (2012), Avrupa Alevilerine Kültürel Özerklik mi?, www.ozgur-gundem.com (Erişim: 27 Kasım 2012).

Goschenhofer, Christina (2007), Territorium und Autonomie: Zur territorialen Identifikation der autonomen indigenen Gemeinde Bancos de San Hipolito, Mexico., yüksek lisans tezi, Eberhard Karls Tübingen Üniversitesi, Tübingen.

Habermas, Jürgen (2001), İletişimsel Eylem Kuramı, (çev) Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul.

---------- (2012), Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak., (çev) İlknur Aka, Yapı Kredi Yay., İstanbul.

Hahnel, Robin (2006), İktisadi Adalet ve Demokrasi. (çev) Yavuz Alogon, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Hardt, Micheal&Negri, Antonio (2003), Empire. Die Neue Weltordnung, Campus Yay., Frankfurt/Newyork

---------- (2011), Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi., (çev) Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul.

---------- (2011), Ortak Zenginlik., (çev) Efla-Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul.

Harnecker, Marta (2006), Bir Hareket Yaratmak. MST Topraksız Kır İşçileri Hareketi., (çev) Deniz Tuna, Kalkedon, İstanbul.

Hassanpour, Amir (2005), Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil., (çev) İ.Bingöl ve C. Gündoğan, Avesta Yay., İstanbul.

Heater, Derek (2007), Yurttaşlığın Kısa Tarihi., (çev) Meral Delikara Üst, İmge Kitapevi, Ankara.

Heinemann-Grüder, Andreas (2011), Föderalismus als Konfliktregelung. Indien, Russland, Spanien und Nigeria im Vergleich., Barbara Budrich Yayınevi, Berlin.

Hillmann, Heinz Karl (1994), Wörterbuch der Soziologie., Alfred Kröner Yay., Stutgart.

Hobsbawm, E.J. (2006), 1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik. Program, Mit, Gerçeklik., (çev) Osman Akınhay, Ayrıntı Yay. İstanbul.

Holloway, John (2006), İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek., (çev) Pelin Siral, İletişim Yay., İstanbul.

----------(2010), Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak., (çev) Barış Öçorlu vd., Otonom Yay., İstanbul.

Horkheimer, Max (1997), Aufstieg und Niedergang des Individiums., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft içinde ss. 124-152, Fischer Yay., Frankfurt.

---------- (1997) Mittel und Zwecke., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft içinde ss.15-62., Fischer Yay., Frankfurt.

Horkheimer, M. & Adorno, W. Theodor (2003), Dialektik der Aufklärung., Suhrkamp Yay., Frankfurt.

Işın, E. & Bryan, S. Turner (der) (2002), Handbook of Citizenship Studies., SAGE Publications, Londra.

Jaffrelot, Christophe (2010), Bir Milliyetçilik Kuramı İçin. (Haz) A. Dieckhoff- C. Jaffrelot, Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek. Kuramlar ve Uygulamalar., (çev) Devrim Çetinkasap, İletişim Yay. İstanbul içinde ss. 23-69.

Jahic, Galma & Yeşiladalı, Burcu (2008), Onarıcı Adalet: Yeni Bir Yaklaşım., (der) G. Jahic ve B. Yeşiladalı, Onarıcı Adalet Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları: Türkiye ve Avrupa Bakışı., Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul içinde ss. 15-21.

Jongerden, Joost (2008), Türkiye'de İskan Sorunu ve Kürtler. Modernite, Savaş ve Mekân Politikaları Üzerine Bir Çözümleme., (çev) Mustafa Topal, Vate Yay., İstanbul.

Jongerden, Joost & Akkaya, A. .Hamdi (2012) PKK Üzerine Yazılar, Vate Yay., İstanbul.

Kadıoğlu, Ayşe (2008a), Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Türkiye Örneği., (Haz) Ayşe Kadıoğlu, "Vatandaşlığın Dönüşümü. Üyelikten Haklara", Metis Yay., İstanbul, içinde ss. 31-54.

---------- (2008b), Türkiye'de Vatandaşlığın Anatomisi., (Haz) Ayşe Kadıoğlu, "Vatandaşlığın Dönüşümü. Üyelikten Haklara", Metis Yay., İstanbul, içinde ss.168-184.

Kalaycı, Hüseyin (2010), Ayrılıkçılık. Kanada Quebec Örneği, Liberter Yay., Ankara.

Kapmaz, Cengiz (2011), Öcalan'ın İmralı Günleri., İthaki Yay., İstanbul.

Karpat, H. Kemal (2004), Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk, (çev) Recep Boztemur, İmge Kitabevi, Ankara.

Kastner, Jenst (2011), Alles für alle! Zapatismus zwischen Sozialtheorie, Pop und Pentagon., Edition Assemble Yay., Münster.

Kaya, Gönül (2012), Radikal Demokrasinin Kurucu Gücü Olarak Kadın Özgürlük Deneyimleri., "Kapitalist Moderniteye karşı Alternatif Konseptler ve Kürtlerin Arayışları" konferans metni. http//networkaq.net (Erişim: 01.05. 2014)

Keleş, Ruşen (2011), Yerinden Yönetim ve Siyaset, Cem Yayınevi, İstanbul.

Keyman, Fuaat (2008), Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık., (Haz) Ayşe Kadıoğlu, "Vatandaşlığın Dönüşümü. Üyelikten Haklara", Metis Yay., İstanbul, içinde ss. 218-244.

Koçali, Filiz (2010), Gülten Kışanak ve Selahattin Demirtaş ile Röportaj: 90'lı yılların uygulanmasına halk izin vermez., http://www.bdp.org.tr/basinda-bdp/roportajlar.html (Erişim: 22.09.10)

Komünar (2014), Komün ve Meclisler., Üç Aylık İdeolojik-Teorik Dergi, Yıl 9, Sayı 59 (Aralık-Ocak-Şubat)., www.komunar.net.

---------- (tarihsiz), Demokratik Özerkliğe Yanlış Yaklaşımlar., http://www.komunar.net/tr/pirtuk/demokratik_ozerklige_yanlis_yaklasimlar.pdf (Erişim: 6.11.2012).

---------- (tarihsiz), Demokratik Özerklik ve Özsavunma., http://www.komunar.net/tr/pirtuk/demokratik_ozerkligin_ozsavunma_boyutu.pdf (Erişim: 6.11.2012).

---------- (tarihsiz), Demokratik Özerklik ve Diplomasi., http://www.komunar.net/tr/pirtuk/demokratik_ozerkligin_diplomasi_boyutu.pdf (Erişim: 06.11.2012).

---------- (tarihsiz), Demokratik Özerkliğin Ekonomi Boyutu., http://www.komunar.net/tr/pirtuk/demokratik_ozerkligin_ekonomi_boyutu.pdf (Erişim: 06.11.2012).

---------- (tarihsiz), Demokratik Özerklik ve Hukuk., http://www.komunar.net/tr/pirtuk/demokratik_ozerkligin_hukuki_boyutu.pdf (Erişim: 06.11.2012).

---------- (tarihsiz), Demokratik Özerklik ve Kültür., http://www.komunar.net/tr/pirtuk/demokratik_ozerkligin_kulturel_boyutu.pdf (Erişim: 06.11.2012).

---------- (tarihsiz), Demokratik Özerkliğin Siyasi Boyutu: Az devlet çok toplum, az yasak çok özgürlük http://www.komunar.net/tr/pirtuk/demokratik_ozerkligin_siyasi_boyutu.pdf (Erişim: 06.11.2012).

Komünistzemin (2008), Çatı partisi tartışmaları üzerine., http://www.komunistzemin.org/yazilar/1/85/-atpartisi-tartmalaruezerine/ (Erişim: 24.10.2014).

Koyuncu, Başak (2000), Yerel Özerklik: Modeller ve Uygulamalar., Muğla Üniversitesi SBE Dergisi, Güz 2000, Cilt I, Sayı I., ss. 97-117.

Köse, H. Ömer (2004), Yerel Yönetim Olgusu ve Küreselleşme Sürecindeki Yükselişi., Sayıştay Dergisi, Ocak-Mart 2004, Sayı 52, ss. 3-43.

Kuhn, Gabriel (2005), "Tier-Werden, Scwarz-Werden, Frau-Werden: Eine Einführung in die politische Philosohie des Poststrukturalismus", Unrast Yay., Münster.

Kütükçü, M. Akif (2004), Uluslararası Hukukta Self-determinasyon Hakkı ve Türki Cumhuriyetler., Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi, Yıl 2004, Sayı 12 ss.259-276.

http://dergisosyalbil.selcuk.edu.tr/susbed/article/view/709/661(Erişim:01.10.2014)

Kymlicka, Will (1998) Çokkültürlü Yurttaşlık. Azınlık Haklarının Liberal Teorisi., (çev) Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Laclau E.&Mouffe, C. (2008), Hegemonya ve Sosyalist Strateji. Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru, (çev) Ahmet Kardam, İletişim Yay., İstanbul.

Lenin, İlyiç Vladimir (2012). Ulusların Kaderlerini Kendilerinin Tayin Hakkı. (çev) Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Lipson, Leslie (1984), Demokratik Uygarlık., (çev) Haldun Gülalp ve Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara.

Lopez y Rivas, Gilberto (2013), Autonomic Process of Indigenous Peoples in the Neoliberal Transnaztionalization, http://www.cetri.be/spip.php?article2906&lang=en (Erişim: 29.05.20113).

Löwy, Michael (2005), Ulusal Sorun, Enternasyonalizm ve Küreselleşme., (çev) Özlem Barın vd., Yazın Yayıncılık, İstanbul.

Luxemburg, Rosa (2012), Nationaliätenfrage und Autonomie, (der) Holger Politt, Karl Dietz Yayınevi, Berlin.

Lüküslü, Demet (2013), Türkiye'de Gençlik Miti. 1980 Sonrası Türkiye Gençliği., İletişim Yay., İstanbul.

Maceven, Arthur (2007), Neoliberalizm ve Demokrasi: Piyasa İktidarına Karşı Demokratik İktidar., (Haz) Alfredo Saad-Filho, Deborah Johnston, Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki., (çev) Şeyda Başlı, Tuncel Öncel, Yordam Kitap, içinde, ss. 282-293, İstanbul.

Mackert, Jürgen (2006), Staatsbürgerschaft. Eine Einführung., VS Yayınevi, Wiesbaden.

Marcus, Aliza (2012), Kan ve İnanç. PKK ve Kürt Hareketi., (çev) Ayten Alkan, İletişim Yay., İstanbul.

Markusse, Jan (1997), Power-sharing and "consociational democracy" in South Tyrol, Geo Journal (43), ss. 77-89

Marshall, Gordon (1999), Sosyoloji Sözlüğü (Çev), Osman Akınhay, Bilim Sanat Yay. Ankara

Meriç, Cemil (1999), Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist, İletişim Yay., İstanbul.

Milliyet (2013), Kenya'dan İmralı'ya 14 yılın öyküsü., http://www.milliyet.com.tr/kenya-dan-imrali-ya-14-yilin-oykusu/gundem/gundemdetay/15.02.2013/1669010/default.htm (Erişim: 10.11.2014).

Munck, Ronaldo (2007), Neoliberalizm ve Siyaset, Neoliberalizmin Siyaseti. (Haz) Alfredo Saad-Filho, Deborah Johnston, Neoliberalizm: Muhalif Bir Seçki., (çev) Şeyda Başlı, Tuncel Öncel, Yordam Kitap, içinde, s. 106-122, İstanbul.

Munting, Monique (2005), Multikulturelle Autonomien im Datenvergleich., (Haz) Latautonomy ve L. Gabriel, Politik der Eigenstaendigkeit. Lateinamerikanische Vorschlaege für eine neue Demokratie, içinde Mandelbaum Yay., Viyana, s.39-185.

Nalbant, Atilla (2012), Üniter Devlet. Bölgeselleşmeden Küreselleşmeye, XII Levha Yay., İstanbul.

Nimni, EprAİHM (2007), National-Cultural Autonomy as an Alternative to Minority Territorial Nationalism., Ethnopolitics, Vol. 6, No 3, ss. 345-364

Offe, Claus (1999), Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması., (Der.) Kenan Çayır, Yeni Sosyal Hareketler içinde ss.53-79

Olson, Robert (2009), Kan İnançlar ve Oy Pusulaları: Türkiye'de Kürt Milliyetçiliğinin Yönetimi 2007-2009, Avesta Yay., İstanbul.

Oran, Baskın (2010), Türkiye'de Azınlıklar. Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama. İletişim Yay.,İstanbul.

---------- (2009), Küreselleşme ve Azınlıklar., İmaj Yayınevi, Ankara.

Orhan, Gözde (2009), Annelik ve Politika: Barış Annelerinin Öğrettikleri., Toplum ve Kuram, Sayı 1, Mayıs 2009 içinde, ss. 97-102.

Öcalan, Abdullah (1999a), Kürt Sorununda Demokratik Çözüm Bildirgesi., Mem Yayınları, İstanbul.

----------(1999b), Kürt Sorununda Çözüm ve Çözümsüzlük İkilemi. Ek Savunma., Mem Yayınları, İstanbul.

----------(2001), Sümer Rahip Devletinden Demokratik Uygarlığa. Cilt I-II., Mezopotamya Yayınları, Köln.

----------(2004), Bir Halkı Savunmak., Çetin Yayınları, İstanbul.

----------(2009a), Uygarlık., Aram Yay., Diyarbakır.

----------(2009b), Kapitalist Uygarlık. Maskesiz Tanrılar ve Çıplak Krallar Çağı., Aram Yay., Diyarbakır.

----------(2009c), Özgürlük Sosyolojisi., Aram Yay. Diyarbakır.

----------(2010), Demokratik Özerklik., Komünar Üç Aylık İdeolojik-Teorik Dergi, Yıl 5, Sayı 47 içinde., ss. 3-12.

----------(2011), Ortadoğu'da Uygarlık Krizi ve Demokratik Uygarlık Çözümü., Hawar Basım Yay., Diyarbakır.

----------(2012), Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü. Kültürel Soykırım Kıskacında Kürtleri Savunmak, Mezopotamya Yay., Neuss.

---------- (1993), Kürdistan Devriminin Yolu., Wêşenen Serxwebun Yay., Köln.

Öğünç, Pınar (2014a), Kürtler Demokratik Özerklikle Ne İstiyor (4): Kendi felsefemize göre hukukumuz olacak. http://www.radikal.com.tr/yazarlar/pinar_ogunc/kurtler_demokratik_ozerklikle_ne_istiyorkendi_felsefemize_gore_hukukumuz_olacak-1189625 (Erişim: 23.10.2014).

---------- (2014b), Kürtler Demokratik Özerklikle Ne İstiyor (5): Mutfağımız ortak ama kendi odamız olsun. http://www.radikal.com.tr/yazarlar/pinar_ogunc/kurtler_demokratik__ozerklikle_ne_istiyor_5mutfagimiz_ortak_ama_kendi_odamiz_da_olsun-1189775 (Erişim: 23.10.2014).

Öz, Sibel (2014), 90 Kuşağı: Saçak Altında Buluşanlar, http://zanenstitu.org/90-kus%CC%A7ag%CC%86i-sacakaltinda-bulus%CC%A7anlar-sibel-oz/ (Erişim: 08.05.2014).

Özbudun, Sibel (2012), Latin Amerika'da Yerli Hareketleri., Dipnot Yay., Ankara.

Özcan, A. Kemal (2012), Ortakvatan'ın Sentezmilleti İçin Öcalan'a Mektup., Orion Kitabevi. Ankara.

---------- (2014), Türkiye'nin Kürtleri: Kürt Sosyolojisinde PKK ve Öcalan., (çev) Hasan Kaya ve Manolya Aşık, Profil Yay., İstanbul.

Özer, Sinem&Göbelez, Sinem (der) (2005), İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika., (çev) Selen Göbelz ve Sinem Özer, Otonom Yay., İstanbul.

Özgür Gündem (2011), Adım Adım Özerklik, http://ozgur-gundem.com/index.php?haberID=2123&haberBaslik=Ad%C4%B1m%20ad%C4%B1m%20%C3%B6zerklik&action=haber_detay&module=nuce (Erişim: 23.05.2014).

Özkazanç, Alev (2009), Toplumsal Vatandaşlık ve Neoliberalizm., Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Sayı 64(1) içinde, ss. 248-274.

Özkırımlı, Umut (2009), Milliyetçilik Kuramları. Eleştirel Bir Bakış, Doğu-Batı Yay., (3.Baskı), Ankara.

Özsökmenler, Yurdusev (2014), Kürtlerin Yerel Yönetim Deneyimi., Demokratik Modernite Üç Aylık Kuram ve Düşünce Dergisi, Sayı 9 içinde ss. 89-100

Öztürk, Canan Duygu (2013), Socio-Spatial Practices of the Pro-Kurdish Municipalties: The Case of Diyarbakır., Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Potts, Lydia (1998), Weltmarkt für Arbeitskraft. Von der Kolonisation Amerikas bis zu den Migrationen der Gegenwart., Junius Yay., Hamburg.

Peach, Norman (2011), Kongress für eine demokratische Gesellschaft (DTK): Vorlage eines Modellenentwurfs für ein Demokratisches Autonomes Kurdistan., http://www.nadir.org/nadir/initiativ/isku/erklaerungen/2011/01/demokratische%20autonomie.pdf (Erişim: 12.9.2012).

Pechmann, von Alexander (2008), Autonomie und Autorität: Studien zur Genese des europäischen Denkens.,Karl Alber Verlag, Münih.

Pellizon, Shelia Margaret (2009), Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme., (çev) İhsan Ercan Sadi ve Cem Somel, İmge Kitabevi, Ankara.

Pfaff-Czarnecka, Joanna (2007), Bölünmüş Toplumlarda Demokratikleşme ve Ulus İnşası. (Haz) Jochen Hippler, Ulus İnşası. Çatışmayı Barışa Çevirmede Anahtar Bir Konsept mi? İçinde (çev) A. Sezgintüredi-B. Şayli, Versus Yay., , İstanbul. SS. 35-49.

Pickerill, Jenny&Chatterton, Paul (2006), Notes towards autonomous geographies: creation, resistance and self-management as survival tactics. Progress in Human Geography Vol. 30, 6 (2006), ss. 1-17.

Plasseraud, Yves (2000), Die vergessene Geschichte der personalen Autonomie., Le Monde Diplometuque. http://www.trend.infopartisan.net/trd0600/t190600.html (Erişim, 20 Eylül 2012).

Poloma, M. Margaret (1993), Çağdaş Sosyoloji Kuramları., (çev) Hayriye Erbaş, Gündoğan Yay., Ankara.

Reyhan, Cenk (2007), Osmanlı'da İki Tarzı İdare. Merkeziyetçilik ve Adem-i Merkeziyetçilik, İmge Yay., Ankara.

Sancar, Serpil (2011), Türkiye'de Kadın Hareketinin Politiği. Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler., http://kasaum.ankara.edu.tr/ (Erişim: 01.05.2014)

Sandner, Günther (2002), Austromarxismus und Multikulturalismus. http://www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/GSandner1.pdf (Erişim, 20 Eylül 2013)

Shaykhutdinov, Renat (2010), Give peace a chance: Nonviolent protest and the cration of territorial autonomy arrangements., Journal of Peace Research , 2010 (2), ss. 179-191.

Sönmez, Mustafa (2012), Kürt Sorunu ve Demokratik Özerklik., Notabene Yay., Ankara.

Stapelfeldt, Gerhard (1998), Geschichte der ökonomischen Rationalisierung: Kritik der ökonomischen Rationalität (Cilt I). LIT Yayınevi, Hamburg.

----------(2005), Zur detuschen İdeologie: Soziologische Theorie und gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland. LIT Yayınevi, Hamburg

----------(2006), Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorie von Smith, Ricardo und Marx., Ça ira Yayınevi, Hamburg.

Suvari, Fethi (2011), Ekolojik Toplum., Aram Yay., Diyarbakır.

Swingewood, Alan (1998), Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi., (çev) Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yay., Ankara.

Şinik, Bilal (2012), Avrupa'dan Karşılaştırmalı Yerel Yönetim Örnekleri –Fransa, Macarasitan, Türkiye-, Türkmen Kitabevi, İstanbul.

Tatort Kurdistan (2012), Demokratische Autonomie in Nordkurdistan, Mezopotamya Yay., Hamburg.

Tekin, Arslan (2009), İmralı'daki Konuk., Bilgeoğuz Yay., İstanbul.

Tetzlaff, Rainer (2007), Küreselleşme ve Ulus İnşası: Çelişmeyen Terimler. (Haz) Jochen Hippler, Ulus İnşası. Çatışmayı Barışa Çevirmede Anahtar Bir Konsept mi? (çev) A. Sezgintüredi-B. Şayli, Versus Yay., , İstanbul, içinde ss. 21-34

Topal, Aylin (2007), Türkiye'den Latin Amerika'ya Bakmak: Tarihsel Arka Plan., (Haz) Aylin Topal, Latin Amerika'yı Anlamak. Neoliberalizm, Direniş ve Sol., içinde, Yordam Kitap, İstanbul, ss.21-46.

Touraine, Alain (2007), Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma, (çev) Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

---------- (2008), Başka Türlü Düşünmek., (çev) Mehmet Moralı, Kırmızı Yay., İstanbul.

---------- (2000), A Method for Studying Social Actors., Jornal of World-Systems Research, Festschrift for Immanuel Wallerstein Part II, Vol VI, Number 3 içinde ss. 900-918.

Tuncel, Sebahat (2011), "Demokratik Özerklik Bir Kadın Projesidir"., http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=17384&haberBaslik=Demokratik+%C3%96zerklik+bir+kad%C4%B1n+projesidir&action=haber_detay&module=nuce (Erişim: 15.06.2014).

Tunç, Hüseyin (2010), Demokratik Konfederalizm. http://www.gunlukgazetesi.net/haber.asp?haberid=98229 (Erişim: 22.09.10)

Türkeri, Zekine (2007), Bask Meselesi. Bir Tarih, Bir Otonomi, Bir Sorun., Dipnot Yay., Ankara.

Uludağ, Şener (2011), Onarıcı ve Cezalandırıcı Adalet: Paradigma Değişikliğini Tetikleyen Şartlar., Polis Bilimleri Dergisi, Cilt 13 (4), ss. 127-151.

Uygun, Oktay (2007), Federal Devlet., XII Levha Yay., (Genişletilmiş 3. Baskı), İstanbul.

---------- (2002), Federal Devlet., İtalik Yayınevi., (Birinci Basım) Ankara.

Üstündağ, Nazan (2007), Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu., http://www.feminisite.net/news.php?act=details&nid=349 (Erişim: 19.10.2014).

Vera-Zavala, America (2006), Katılımcı Demokrasi. Dünyadaki Katılımcı Demokrasi Deneyimleri., (çev) Naile Aras, Dipnot Yay., Ankara.

Wajnsztejn, Jacques (2010), Von der Autonomie zu den Autonomien., Archiv für die Geschicte des Wiederstands und der Arbeit, Vol. 15 (1998). http://tempscritiques.free.fr/spip.php?article254 (Erisim 23.02.2012).

Watts, F. Nicole (2014), Sandıkla Meydan Okumak. Türkiye'de Kürtlerin Siyasi Yolculuğu., (çev) Bilgesu Sümer, İletişim Yay., İstanbul.

Webber, R., Jeffery (2007), Duraklayan Radikal Geçiş: Evo Morales, Yerli Popülizmi ve Bolivya'da Gericiliğin ve Umudun Güçleri., (Haz) Aylin Topal, Latin Amerika'yı Anlamak. Neoliberalizm, Direniş ve Sol., Yordam Kitap, İstanbul, içinde ss.66-89.

Westrheim, Kariane (2010), Dağları Seçmek: Alternatif Bir Kimlik Projesi Olarak PKK, Toplum ve Kuram, Güz (4) içinde ss. 39-68

Wolff, Jonas (2004), Demokratisierung als Risiko der Demokratie. Die Krise der Politik in Bolivien und Ecuador und die Rolle der indigenen Bewegungen, Hessische Stiftung Friedens-und Konfliktforschung, Report 6/2004. http://www.hsfk.de/fileadmin/downloads/report0604.pdf (Erişim: 21.07.2013).

Wollf, Stefan (2011), Theories and Practice: Territorial Approaches to Conflict Resolution in Divided Societies, Conflict Resolution içinde, yazan Stefan Wollf ve Christalla Yakinthou. Londra ve Newyork: Routledge.

Wollf, Stefan&Weller, Marc (haz) (2005), Autonomy, Self-governance and Conflict Resolution. Innovative approaches to institutional design in divided societies., Routledge., Londra.

Yashar, J.Deborah (2005), Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge., Cambridge University Press, New York.

Yegen, Mesut (2006), Devlet Söyleminde Kürt Sorunu., İletişim Yay., İstanbul.

---------- (2009), Müstakbel-Türk'ten Sözde-Vatandaşa., İletişim Yay., İstanbul.

---------- (2011), Son Kürt İsyanı., İletişim Yay., İstanbul.

Yeğin, Metin (2011), Gewer Komünleri, http://www.sendika.org/2011/03/gever-komunleri-metin-yegin-emek-dunyasi/ (Erişim: 26.05.2014)

Yeni Özgür Politika (2013), Komünler Yaygınlaşıyor, http://yeniozgurpolitika.org/index.php?rupel=nuce&id=20992 (Erişim: 26.05.2014)

Yetkin, Murat (2004a), ABD'ye neden diye sormadık. Dönemin Başbakanı Ecevit, Öcalan'ın teslim edildiği günleri anlatıyor., http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=127866 (Erişim: 10.11.2014).

---------- (2004b), '137 Fırtınalı Gün' Yazı Dizisi, www.radikal.com.tr (Erişim: 10.11.2014)

Yıldız, Hasan (1996), XX. Yüzyıl Başlarında Kürt Siyasası ve Modernizm, Nûjen Yay., İstanbul.

Yörük, Erdem (2011), Yeni Kongre ve Parti: Oyun şimdi başlıyor., http://www.bianet.org/biamag/siyaset/132483-yeni-kongre-ve-parti-oyun-simdi-basliyor (Erişim: 24.10.2014).

Yüksekovahaber (2008), Çatı partisi bir seçim partisi değil., http://www.yuksekovahaber.com/yazdir/haber/haber/cati-partisi-tartismalari-8273.htm (Erişim: 24.10.2014).

DOKÜMAN VE RAPORLAR

AİHM (2005), Öcalan-Türkiye Davası, (Başvuru No: 46221/99)

BDP (2010), Özgür Demokratik Yerel Yönetimlerle Demokratik Özerkliğe., Baskı bilgileri belirtilmemiş.

BDP Parti Tüzüğü, http://www.siverekbdp.org/bdp-genel-merkez/bdp-parti-tuzugu.html

BDP (2013), Yeni Anayasa Önerisi

BDP (2013), TBMM Anayasa Uzlaşma Komisyonu Taslak Metni

BDP (2013), Anayasa Uzlaşma Komisyonuna İdare Reformu Önerisi

BM (2007), Yerli Halkların Haklarına İlişkin BM Deklerasyonu

DTK (2010), Demokratik Özerk Kürdistan Taslak Metni., http://www.enternasyonalforum.net/politik-gundem/5720-demokratik-ozerklik-taslagi-tam-metni.html

DTK (2011), Demokratik Özerklik İlan Metni., http://www.firatnews.com/index.php?rupel=nuce&nuceID=46597

DTK (2012), Kürt Sorunun Çözümü İçin Demokratik Özerklik., Aram Yay., Diyarbakır

DTP (2005), Demokratik Toplum Partisi Program ve Tüzüğü., Basım bilgileri belirtilmemiş.

DTP (2008), Kürt Sorununa İlişkin Demokratik Çözüm Projesi, Gün Matbaası, Ankara

HDK, Tüzük http://www.halklarindemokratikkongresi.net/temelmetinler/tuzuk/61

HDP (2014), 2014 Yerel Seçim Bildirgesi, basım bilgileri belirtilmemiş.

HDP, Program ve Tüzük., basım bilgileri belirtilmemiş.

ILO (1991), Bağımsız Devletlerde Yaşayan Yerli Halklarına İlişkin Antlaşma

İHD (1994), 1994 Yılı İnsan Hakları İhlalleri Bilançosu., http://www.ihd.org.tr/images/pdf/1994_yili_%20insan_haklari_ihlalleri_bilancosu.pdf (Erişim: 10.10.2014).

KCK İstanbul İddianamesi (2012), http://www.dunyabulteni.net/file/2012/kckkk.pdf (Erişim: 10.05.2014)

PKK (1995), PKK Beşinci Kongresi Program ve Tüzüğü., Weşanen Serxwebun 71., Agri Yay., Köln.

SARMAŞIK Yoksullukla Mücadele ve Sürdürülebilir Kalkınma Derneği, Tanıtım Broşürü, basım bilgileri belirtilmemiş.

SAMER (2012), Toplumsal Sorunlar ve Yeni Anayasa: Algı, Beklenti ve Talepler. (Haz) Çetin Gürer, Diyarbakır.

TBMM Zorunlu Göç Araştırma Komisyon Raporu (1997), http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem20/yil01/ss532.pdf (Erişim: 10.10.2014).

Yurtsever Devrimci Gençlik (YDG) Yönetmeliği, http://mersinyurtsevergenclik.tr.gg (Erişim: 22.10.2014).

EK 1: Benedikter'e göre Dünyada Başarılı 62 Siyasi Özerk Bölge

Devlet	Özerk Bölge	Özerk Bölge Başkenti
İTALYA	Sicilya	Palermo
	Sardunya	Cagliari
	Friual-Julish Venedik	Udine
	Trentino-Güney Tirol	Trient
	Aosta Vadisi	Aosta
İSPANYA	Endülüs	Sevilla
	Katalonya	Barselona
	Madrid	Madrid
	Valensiya	Valensiya
	Galiçya	La Coruna
	Kastilya-Leon	Leon
	Bask Ülkesi	Vitoria/Gasteiz
	Kanarya Adaları	Tenerif
	Kastilya-La Mancha	Toledo
	Murcia	Murcia
	Aragon	Zaragoza
	Extramadura	Badajoz
	Asturias	Oviedo
	Balear Adaları	Palma
	Navarra	Pamplona
	Kantabriya	Santander
	La Rioja	Logrono

BÜYÜK BRİTANYA	İskoçya Galler Kuzey İrlanda Man Adası Guernsey Jersey	Edinburgh Cardiff Belfast Douglas Saint Peter Port Saint Helier
FİNLANDİYA	Aland Adaları	Mariehamn
DANİMARKA	Grönland Faroe Adaları	Nuuk Torshavn
BELÇİKA	Almanca Dil Topluluk Bölgesi	Eupen
FRANSA	Yeni Kaledonya Fransız Polinezyası	Nouméa Papeete
MOLDAVYA	Gagavuz Yeri	Comrat
UKRAYNA	Kırım Özerk Cumhuriyeti	Simferepol
SIRBİSTAN	Voyvadin	Novi Sad
IRAK	Kürdistan Federal Bölgesi	Erbil
PORTEKİZ	Azorlar Madeira	Ponta Delgada Funchal
KANADA	Nunavut	Iqaluit
NİKARAGUA	Kuzey Atlantik Bölgesi Güney Atlantik Bölgesi	Puerto Cabezas Bluefields
PANAMA	Comarca Kuna Yala	San Blas
TANZANYA	Zanzibar	Zanzibar
FİLİPİNLER	Mindano Müslümanları Ö.Bölgesi	Cotabato City
PAPUA YENİ GİNE	Bougainville	Arawa
ENDONEZYA	Açe	Banda Açe
HİNDİSTAN	Darjeeling Gorka Hill, Bodoland, Leh ve Kargil, 2. Hill Bölgesi, Kuzey Hill Kahar, Karbi-Anglong, Khasi ADC, Jaintia ADC,	------

	Garo ADC, Tripura Tribal Bölgesi, Chakma, Mara, Lai Bölgesi	

ÖZET

Bu çalışmada, Kürt Sorununun demokratik ve siyasal yollardan çözümü için önerilen demokratik özerklik modeli incelenmektedir. Etnik-ulusal sorunların, çatışmaların çözümünde özerklik seçeneği bugün dünyanın çeşitli bölgelerinde farklı biçimlerde uygulanmakta ve bu tür sorunlarda "siyasal özerklik" bir çatışma çözüm aracı olarak uygulanmaktadır. Bu çalışmada, ilk olarak siyasal özerkliğin Avrupa modellerine ilişkin teorik tartışmalar ele alınmakta ve bu modeller liberal milliyetçi özerklik olarak tanımlanmaktadır. İkinci olarak ise Latin Amerika yerli özerklik modellerine ilişkin teorik tartışmalar incelenmekte ve bu modeller ise radikal demokratik özerklik olarak tanımlanmaktadır. Liberal milliyetçi ve radikal demokratik özerklik örnekleri arasında kuramsal bir ayrım yapıldıktan sonra demokratik özerklik her iki teorik bağlamda incelenmektedir. Liberal milliyetçi yaklaşımdan hareketle demokratik özerklik, adem-i merkezileşme, kolektif haklar, self-determinasyon, çatışma çözümü ve çok kültürlü toplum bağlamında inceleniyor. Radikal demokratik yaklaşımdan hareketle ise demokratik özerklik bir kurucu politika örneği olarak katılımcı demokrasi, toplumsal cinsiyet, alternatif ekonomik model ve ekolojik sorunlar açısından ele alınıyor. Bu bağlamda demokratik özerkliğin kurucu aktörleri, özneleri, kurumları ve defacto inşa süreci inceleniyor.

Türkiye'de son birkaç yıldır resmi olarak Kürt Sorununun diyalog ve siyasal yollardan çözümü için bir müzakere ve barış süreci yürütülmektedir. Sorunun diyalog ve siyasal yollardan çözüm arayışında demokratik özerklik önemli bir rol oynamaktadır. Zira diyalog ve siyasal yollardan çözüm arayışı öncelikle diyalogla çözülebilir bir konuda mutabık olmayı gerektirir ki bu, birlikte ve ortak yaşamdır. Bu anlamda demokratik özerklik, hem devlet topraklarında bir değişikliğe yol açmadan hem de Kürt

halkının eşit yurttaşlar olarak haklarını kullanmak istediği bir birlikte ve ortak yaşam modelidir.

Anahtar Kelimeler: Demokratik özerklik, Kürt Sorunu, Siyasal Özerklik, İdari Özerklik, Kültürel Özerklik, Çatışma Çözümü, Azınlık Özyönetimleri, Avrupa Özerklik Modelleri, Latin Amerika Yerli Özerklik Modelleri, Kurucu Siyaset.

ABSTRACT

This study analyses the model of democratic autonomy which is proposed as a democratic and political solution of the Kurdish question in Turkey. Different models of autonomy have been implemented in various parts of the world in order to resolve ethnic-national conflicts. This study aims at analyzing this specific concept of *democratic autonomy* within a theoretical framework of these different models of autonomy.

Proposing a distinction between "liberal-nationalist" and "radical democratic" models of autonomy, this study first analyses the European models of territorial autonomy and cases of indigenous autonomy in Latin America. Subsequently, we examine the different dimensions of the concept of democratic autonomy along the lines of this theoretical distinction. On the one hand, we examine democratic autonomy with respect to the liberal nationalist approach in terms of decentralization, collective rights, self-determination, conflict resolution and multi-cultural society. On the other hand, we discuss democratic autonomy following the radical democratic approach as an example of constitutive politics in context of direct democracy, gender equality, non-capitalist economy, and ecological issues; consequently, focusing on its actors, political subjects, institutions and its *defacto* constitutive process.

Official negotiations for the solution of the Kurdish question in Turkey have been underway for the last few years. As a democratic solution of this question requires an agreement on the commitment to peaceful coexistence of Turks and Kurds within Turkey, democratic autonomy plays an important role in seeking such solution through means of dialogue and politics. In this sense, democratic autonomy is a model that guarantees Kurdish people collective and individual rights as equal citizens and does not aim at altering the boundaries of the state territory.

Keywords: Democratic Autonomy, The Kurdish Question, Territorial Autonomy, Administrative Autonomy, Cultural Autonomy, Conflict Resolution, Minority Self-Government, European Autonomy Models, Indigenous Autonomy Models in Latin America, Constitutive Politics.