

Makaleler (Tema)

ÖZNELERARASI BİR İLETİŞİM SÜRECİ OLARAK KÜLTÜREL VATANDAŞLIK

Oya Morva*

Özet

Yakın zamanlı politik analizler çokkültürcülüğün öldüğünü ilan etse de, Schudson'un daha 90'lı yılların başında işaret ettiği gibi kültür "devlet sınırları üzerinden, içeri, dışarı, çevreye akmaya devam etmektedir" (1994, s. 21). Kültürün böylesi dolaşımı, hâlihazırdaki politik ve toplumsal söylemin temel tartışma konularını belirler. Genel olarak çoğulculuğa verilen iki zıt yanıtta biri olarak, vatandaşlık kavramının kültürle ilişkilendirilerek yeniden yorumlanmasına olanak sağlayan da bu olmuştur –ki diğer yanıt kültürel çoğulluğu bir tür zenginleşme olarak görmektense çatışma ile ilişkilendiren kültür savaşları kavramsallaştırmasıdır. Bu çalışma, kültürel vatandaşlık kavramını, anaakım kültürle kurulan öznelerarası ve eşitlerarası bir diyalog süreci olarak ele alır. Kavramı bir iletişim meselesi olarak analiz etmeyi hedefler.

Anahtar Terimler

Çokkültürcülük, vatandaşlık, kültürel vatandaşlık, öznelerarasılık, iletişim.

CULTURAL CITIZENSHIP AS AN INTERSUBJECTIVE COMMUNICATION PROCESS

Abstract

Although recent political analyses have announced that multiculturalism is dead, as Schudson defines it, “the culture continues to flow in, out, around the state borders”(1994, s. 21). The circulation of culture in such a manner, defines the main political and social discourse subjects in the terrain that it moves through. This is the reason why discussion of the notion of citizenship has come up along with its redefinition in association with culture. This work considers cultural citizenship as a process of dialogue and aims to analyse it from an intersubjective communication perspective.

Key terms

Multiculturalism, citizenship, cultural citizenship, intersubjectivity, communication.

Vatandaşlık Kavramı Üzerine

Başlangıcı Antik Yunan’ın kent devletlerindeki yönetim uygulamaları olmak üzere, vatandaşlık kavramı dönüşüp değişerek günümüze kadar gelmiştir. Genel olarak söylendiğinde, kavramın tarihini kronolojik olarak Fransız Devrimi öncesi ve sonrası olmak üzere iki dönem üzerinden analiz etmek mümkün. İlk dönem, Antik Yunan medeniyetindeki uygulamalardan başlamak üzere – ki sadece yönetime katılan kişilere verilen bir hak olarak- Roma İmparatorluğu’nun evrensel vatandaşlık ilkesine dayalı sistemini ve Hristiyanlığın başlangıcından itibaren kilise topluluğuna sadakati içeren yeni tür bir vatandaşlık anlayışını kapsar. İkinci dönemde ise Machiavelli ve Harrington gibi isimlerin düşüncelerinde beliren Rönesans ideolojisi ve humanistik kurumlara olan inanç belirleyicidir. Bu çizgiden beslenen Rousseau, More, Montaigne, Bacon, Hobbes, Locke vs. gibi isimler bu dönemin vatandaşlık anlayışına yeni perspektifler kazandırmıştır (Lailas, 1998).

Politika konusunda olduğu gibi vatandaşlık konusundaki ilk düşünceleri de Aristoteles'e atfedebiliriz. Ona göre vatandaşlık, öncelikli bir öneme sahiptir; çünkü ideal yönetim ancak vatandaşların kanunla bağlı olduğu hukuk temelli bir devlette olasıdır. Anlaşılacağı üzere, bu tutum, Platon'un, Devlet'indeki, sıradan halkın yönetim süreçlerine katılmadığı, filozof kralın yönetici olduğu anlayışla paralel değildir. Aristoteles, Yunan kent devletinde gücü paylaşanları vatandaş olarak tanımlar – kadınlar, çocuklar ve yaşlılar bu gruba dâhil değildir-, vatandaşlık bir ayrıcalığa işaret eder ve aile aracılığıyla aktarılır. İyi bir vatandaş yasa ile uyum içinde yaşayan ve görevlerini yerine getirmek için yeterli boş zamana sahip olandır. Antik Yunan'da vatandaşlığın haklar temelli değil, görevler temelli oluştuğunu söylemek yanlış olmaz. Buna karşın Roma İmparatorluğu, daha pragmatik, esnek ve hukuken bağlayıcı bir vatandaşlık anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayış, askeri hizmet, oy kullanabilme, evlenme ve ticaret yapabilme vs. gibi bir dizi hakkı içeren bir sisteme işaret eder; kanun karşısında tüm vatandaşlara eşitlik vaat edilir. Tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi Roma'da da vatandaşlık, devlete hizmet etme olanağı olarak bir erdem olarak anlaşılır. Hristiyanlığın hâkim olduğu, insanların Tanrı'nın ülkesinin vatandaşları haline geldiği Orta Çağ ile birlikte bu iki vatandaşlık kavrayışı terkedilir. Dünya vatandaşlığı ancak Rönesans ideolojisiyle birlikte tekrar canlanacaktır (Ramaswami, 2015, s. 214).

Rönesans düşünürlerinden Machiavelli, vatandaşlığın temeline, vatanseverlik, öz-disiplin, adanmışlık ve kamu yararını kişisel kazanca yeğ tutmayı içeren *virtu* ilkesini koyarak, Aristotelesci vatandaşlık anlayışından çok Roma vatandaşlık anlayışına yakın bir tavır sergiler. Henüz hiçbir devletin, vatandaşlarını eşit haklara ve ayrıcalıklara sahip kabul etmediği dönemde, Machiavelli de eşit vatandaşlık fikrine yakın değildir. Hobbes ve Locke, vatandaşlığın kurgulanışında *rıza* kavramına odaklanırlar. Locke, politik otoriteyi meşrulaştırmanın temeli olarak bireysel haklar ve örtük rıza formunda olmak üzere rızanın sürekliliğinin altını çizer. Hobbes'in özne-vatandaş modeli, hakların korunmasında vatandaşlık performanslarından çok

sistemin/düzenin sağlamaştırılmasına odaklanır. Rousseau, Antik Yunan'da kendi kendini yönetme konusunda var olan arzuyu, modern dönemin gönüllülük ve rıza nosyonları ile birleştiren bir vatandaşlık anlayışı ileri sürer (Ramaswami, 2015, s. 214).¹

Odağımızı biraz daha yakına, II. Dünya Savaşı sonrasında ulus devletler sistemine çekersek, dönemin, devlet ve bireyin ilişkilene biçimi olarak bir dizi hakları öngören vatandaşlık algısı ile karşılaşırız. Marshall ilk kez 1950 yılında yayımlanan, günümüzde alanın klasikleri arasına girmiş çalışmasında modern vatandaşlığı haklar temelinde kurgulanmış üç temel unsurdan oluşacak biçimde ele alır: Sivil unsur, bireysel özgürlüğün temini için gerekli haklardan -yani kişinin özgürlüğü, ifade, düşünce ve inanç özgürlükleri, mülk edinme ve sözleşme hakkı ile kanun önünde eşitlik- oluşmuştur. İkinci olarak siyasi unsurdan Marshall'ın kastettiği, siyasi gücün çalışmalarına, siyasi otorite ya da onu seçen üyelere biri olarak katılabilmidir. Son olarak, sosyal unsur ekonomik refah ve güvenlik hakkından toplumsal standartlara uygun medeni bir hayat sürebilme hakkı gibi bir çizgiye işaret eder (2009, s. 148).

Bu teorik çerçeve, bugünkü vatandaşlık pratiklerini açıklamada tek boyutlu ve dolayısıyla yetersiz kalmaktadır. Zira Benhabib'in dillendirdiği gibi, "modern dünyadaki vatandaşlık, ister bir ulus-devlet, ister çok uluslu bir devlet, isterse bir uluslar topluluğu olsun, sınırlandırılmış bir politik topluluğa üyelik anlamına gelir" (2006, s. 153). Yani, resmi ussal idari prosedürler yoluyla uygulanan ve kültürel olarak az çok homojen bir insan grubunun demokratik irade şekillenmesine bağlı olan, bölgesel olarak sınırlandırılmış egemenliğin politik rejiminin işlemlerini sağlayan şey, vatandaşlığın tanımlanarak, sınırlandırılması ve kontrol edilmesiydi (Benhabib, 2006, s. 154). İçinden geçilen zamanlarda alışageldiğimiz bu haliyle vatandaşlık, "en iyi şekilde bir ideoloji, Aydınlanma'nın rasyonalite ve bireycilik ayrıcalığından kalan bir baş ağrısı olarak ele alınabilir, postmodern dönemin postyapısalcı ya da semiyotik eleştirisi *vatandaşlığın ölümünü ilan eder*" (Elliot, 2001, s. 48). Buraya bir şerh düşüp, Elliot'un ölümünden söz ettiği şeyin vatandaşlığın kendisi değil, modern dönem ulus devlet

uygulamalarından türeyen algılanışı olduğunu belirtmekte fayda var. Bu tespit ne anlama gelir? Ne olmuştur da 80'li yılların sonlarından başlamak üzere günümüzü de kapsayacak biçimde geleneksel anlamda vatandaşlığın ölümü ilan edilmiştir?

Delanthy (2007, s. 15), bu değişimi iki temel nedenle ilişkilendirir: 1) Kimlik meselesini haklar tartışması ile yüzleştiren ve bireyi gruba yerleştiren komuniteryan meydan okuyuş. 2) Vatandaşlığı ulus devletin sınırları dışına iterek, onu dışlayıcı bir birim olmaktan çıkararak kozmopolitan meydan okuyuş. Bunlardan ilki, Aydınlanmanın epistemik konumunun ve buradan hareket eden liberalizmin cemaatçi eleştirisinin de hareket noktasıdır. Sandel, Walzer, McIntre gibi cemaatçiler, Aydınlanma liberalizminin epistemik perspektifinin bireylerden talep ettiği şeyi *köksüz benlik* anlayışı olarak tanımlayıp eleştirir; bir kişinin özkimliğinin oluşumu açısından kurucu cemaatlerin önemine ilişkin tezi savunurlar. Liberalizmin modernliğe verdiği *bütünleşmeci* yanıt karşısında, *katılımcı* yanıtı savunurlar (Benhabib, 1999, s. 116). İkincisi yani kozmopolit meydan okuyuş, vatandaşlığın, asıl belirleyeni olan ulus devletle arasındaki geleneksel bağın gevşediği, yerini postmodern dönemin yaşam tarzı politikalarını açıklayan daha kırılabilir bağların aldığı yeni tür bir vatandaşlığa işaret eder (Lagos, 2015). Daha geniş bir çerçeveden bakıldığında bu iki meydan okuyuş globalleşme ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin sonuçlarıdır ve birbiri ile ilişkilidir. Onları birbiri ile ilişkilendiren şey de kültür ve vatandaşlığın iç içe geçmesi, birleşmesidir. Kültür, der Delanthy, "bugün vatandaşlığın savaş meydanlarından biridir" (2007, s. 15).

Bauman (2011, s. 445), aynı sürece dair benzeri fikirleri başka sözcüklerle dile getirir: Bu dönemde bir farklılık ile bir arada yaşama sanatı ilk kez gündelik bir sorun haline gelmiştir. Bauman'ın *katı modernlik* dediği modern devletlerin ulus inşa evrelerinin bölgesel, dışlayıcı ve bölünmez bütünlüğü güçlendiren anlayışının yerini, *akışkan modernliğin* çokkültürlü yaşantısı yani geçirgen ve belirsiz sınırlar, uzamsal mesafelerin durdurulamaz devlasyonu ve tüm sınırlar üzerinden akan yoğun bir

insan trafiği almıştır. Gündelik yaşam pratikleri de asimile edici baskılar ve tekbiçimlilik beklentilerinden, sürekli bir biçimde farklılık ve çeşitlilikle birlikte yaşamaya evrilmiştir (Bauman, 2011). Denebilir ki gündelik yaşamda, mikro düzeydeki yaşam pratiklerinde hissedilen bu değişiklikler, daha büyük ölçekte, yönetim biçimleri ve toplumsal kurumlar düzeyindeki değişimleri tetiklemiş; vatandaşlık algısının ve uygulamalarının da dönüşmesine neden olmuştur.

Taylor'un (2014, s. 82) ifadesiyle, toplumlar giderek daha geçirgen dolayısıyla çokkültürlü göçlere daha açık hale gelmektedirler. Vatandaşlık kavrayışındaki değişiklik de, giderek artan ölçüde çokkültürlü duruma gelmekte olan yeni toplumsal yapının bir sonucu olarak okunabilir. Zaten kavram olarak da çokkültürcülük, bir toplumda farklı kültürlerin bir arada yaşamasını onaylayan bir tanınma politikasını yansıtır, bu doğrultuda bir tavrı içerir (Taylor, 2014, s. 82).Ancak, 1980'li yılların sonlarına kadar, vatandaşlık ve şimdilerde onu tanımlamakta kullandığımız çokkültürcülük² birbirinden tamamen farklı işlevlere sahipti: Vatandaşlık kavrayışı ile resmi devletin ulusal vatandaşlığına işaret ediliyordu ve genel olarak doğumla ya da bazı hallerde kökenle elde edilebiliyordu. Çokkültürcülük politikaları ise yeni gelen göçmen –ve özellikle ABD'de tüm etnik ya da kültürel azınlık- gruplarının yönetimine hizmet etmekteydi. Ancak takip eden süreçte, küreselleşme süreci ve kitle medyasının kitle kültürü üzerine derin etkisi, anaakım kültür ile göçmen gruplar arasındaki ilişkiyi başkalaştırmıştır. Postmodern ve postendüstriyel kültürün etkisiyle, anaakım kültürler kültürel açıdan giderek daha da çeşitlenirken, göçmen gruplar da anaakım kültürün asimile olmamış ancak yine de ona ait parçaları haline gelmektedir (Delanty, 2002, s. 60). Yani bu gruplar artık çokkültürcülük politikaları ile kolayca içerilemeyecek biçimde anaakım kültürle birlikte var olmaktadır. Dolayısıyla, vatandaşlık bir dizi anayasal hak meselesi olmaktan çıkıp, anaakım kültür ile etnik/kültürel azınlık grupları arasındaki ilişkinin tanımlanmasına dair bir meseleye dönüşmüştür. Nitekim sosyoloji ve siyaset bilimi temelli vatandaşlık çalışmalarının yörüngesini, bir süredir, geleneksel

vatandaşlık teorilerindeki yetersizliği ya da kullanışsızlığı giderme olanağına sahip bir kültürel boyutun ne şekilde dâhil edilebileceği oluşturmaktadır.³

Kültürel Vatandaşlık: Farklı Olanın Tanınması

Kültürel vatandaşlık, vatandaşlığın Marshallcı tanımlamasından türeyen kavranışının genişletilmiş halidir (Delanthy, 2002, s. 60). İlk olarak 1980'li yıllarda ABD'de, siyah ve beyaz kutuplaşması üzerinde duran ırk söylemlerine çokkültürcülük vurgusunu kazandırmak üzere geliştirilmiştir. Kavram teorik olarak, kültürel esnekliği, sosyal yeniden üretimi (sosyal grupların kültürel sermayesini kuran sınıfsal, kültürel, dilsel bilgi ve becerinin yeniden üretimi) ve etnik topluluklarla diğer marjinal grupların sosyal adaletsizlik ve yabancılaşmayı önleyici hak talebini kabul eder. Metodolojik olarak kültürel vatandaşlık, sosyal bilimcilere, onların amaçlarını ve kavrayışlarını anlayabilmek için alt grupların perspektifinden bakmayı önerir.

Kültürel vatandaşlık, ilk olarak 1980 yılında Renato Rosaldo tarafından, yüksek öğretim kurumlarının demokratikleşmesi üzerine yazılan bir metinde kavramsallaştırılmıştır. Bu metne göre kültürel vatandaşlık, katılımcı demokrasiye uygun anlamda⁴ *farklı olma hakkına* işaret eder ve *kültürel aidiyet* ile ilişkilendirilir. Rosaldo'dan aktarmak gerekirse:

Kavram, bir demokraside sosyal adaletin, ırk, din, sınıf, cinsiyet ve cinsel tercihlerin belirli bireyleri diğerlerine göre daha eşit ya da ötekilere göre ikincil yapabildiği hallerde bile tüm vatandaşlar için eşitliği gerektirdiğini iddia eder. Ait olma nosyonu bir gruba tam üyelik ve temel kararlarda belirgin bir sese sahip olmak vasıtasıyla kaderi üzerine etkide bulunabilme anlamına gelir (1994, s. 403).

Kültürel vatandaşlık, yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, sadece etnokültürel azınlık haklarına ilişkin değildir; insan tecrübesinin daha geniş alanlarını tanıma dâhil etmenin arayışı olarak kültürün diğer nüfuz alanları üzerine de düşünür. Yani, kültürel vatandaşlık dışlayıcı bir biçimde haklar ve özgürlükleri değil, kimlik/aidiyet ve katılım,

sorumluluk gibi vatandaşlığın diğer bileşenlerini de göz önünde bulundurur (Delanthy, 2002, s. 63). Denebilir ki, o sadece dışlanmış ve ötekileştirilmiş grupların kapsanması meselesi olmaktan öte, bu grupların kimlik alanına dâhil edilmesi ve toplumsal aidiyetleri ile ilgilidir. Vatandaşlığın bu yeni kavranışında odağa alınması gereken *kültürel haklardır*.

Kültürel haklar kavramı yeni değildir;⁵ ancak genellikle sosyal haklardan ayrı olarak ele alınmamıştır. Dolayısıyla, kültürel haklar kavramının vatandaşlık ile ilişkilenebilmesi yenidir demek daha doğru olabilir. Açıklayacak olursak; Pakulski, vatandaşlık kavramının bir dizi yeni talebinden söz eder. Bu talepler içinde üç temel yönelim –ki kültürel haklar nosyonuna karşılık gelirler- tespit edilebilir: 1) Sembolik varoluş ve görünürlük hakkı (versus tecrit edilme); 2) temsilin yüceltilmesi hakkı (versus damgalanmak/küçük düşürülmek); 3) kimliğin yayılımı ve yaşam tarzlarının devamlılığı hakkı (versus asimilasyon). Görüleceği üzere bu talepler kısmen (örneğin etnik çoğulculuğun tanınması gibi) oldukça eski taleplerdir. Onlarda yeni olan ise vatandaşlık hakları açısından çerçevelenmeleri ve böylelikle bu taleplerin etnik/ırksal alanların dışında çoğalmalarıdır (Pakulski, 2007, s. 76). Genel olarak söylendiğinde, engellenmemiş, meşru temsil ile kamusal forumlar ve enformasyon sistemleri aracılığıyla kimlik, aidiyet ve yaşam tarzı alanlarına yönelmiş taleplerdir. Odağa alınmış kültürel hak talepleri aracılığıyla, tanınma ve aidiyet deneyimleri artık vatandaşlığa içkin hale gelmiştir.

Modern öncesi dönemde, kimlik ve tanınma kavramlarının sorun yaratmaktan ve üzerine konuşulmaktan çok uzak olduğunu söyleyen Taylor (2014), çağdaş politika içinde bazı çizgilerin bazen tanınma gereksinmesi, bazen de talebini harekete geçirdiğini söyler. Bu gereksinim günümüzde, azınlıklar ya da alt gruplarda, bazı feminizm biçimlerinde ve bugün çokkültürcülük denen politikada öne çıkmaktadır. Taylor, bu tanınma talebinin, tanınma ve kimlik arasında bulunduğu varsayılan bağıntılarla daha da önemli ve ivedi bir mesele haline geldiğini söyler. Zira

“tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olabilir; insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir” (Taylor, 2014, s. 46).

Dolayısıyla, gelinen noktada, “yeni kültürel gerçeklikler içinde, eskinin eşitliğini sağlanması aracılığıyla entegrasyona ulaşma fikri, farklılıkların tanınması fikriyle yer değiştirmiştir” (Herrero, 2010, s. 2). Farklılıkların tanınması, tek tek bireylerin ve grupların –özellikle anaakım kültürün dışında kalanların- mekânsal ve toplumsal düzlemde aidiyetlerini sağlamanın bir fonksiyonu olarak tanımlanabilir. Ancak kültürel vatandaşlık için, resmi olarak bir yere/mekâna ait olmak yeterli değildir, bu aidiyet hissinin gerçek olmasını da gerekir (Frosh, 2001, s. 62). Güncel vatandaşlık teorisi de, haklar ve sorumlulukların soyut tanımlamalarından fazlasını yapmak istiyorsa, öznelerle ait oldukları topluluklar arasındaki ilişkilerin özgünlüğü ile ilişkilenebilir, vatandaşlığın kültürel bileşenini dikkate almalıdır.

Vatandaşlığın Öznelerarası Bir Süreç Olarak Kurulması

Kültürel içeriği dâhil edilmiş vatandaşlığı bu şekilde tanımlayıp detaylandırdıktan sonra, kültürün politik ve sosyal tecrübe aracılığıyla durmadan çoğaldığı, parçalandığı ve çeşitlendiği günümüz toplumlarında vatandaşlığa dair sorulması gereken asıl soruya geliriz: İçinde yaşanan kimlik alanlarına gerçekten dâhil olma ve ait hissetme koşullarına bağladığımız kültürel vatandaşlık, uygulamada nasıl kurulur? Yani kültür ve vatandaşlık nasıl bir araya gelir?

Bu soruya verilecek yanıt, 70’li yıllardan başlamak üzere 90’lara kadar Batı demokrasilerinde farklılığın tanınması ve barındırılması konusunda yükselen bir yönelim olarak çokkültürcülüğün kendisine dayanır. Ancak çokkültürcülüğün, gerek akademik, gerekse siyasi çevrelerde zor zamanlardan geçtiğinin ifade ediliyor oluşu, kültür ve vatandaşlığın nasıl biraya getirilebileceği sorusunun yanıtını bulmayı zorlaştırmaktadır. Kymlicka, çokkültürcülüğün 90’lı yılların ortalarından itibaren, ulus inşası, ortak değerler, ortak kimlikler ve hatta asimilasyona doğru bir tersine yönelişe

şahit olduğunu söylemektedir (2012, s. 3). Somut ifadesini ulusalcı ve sağ kanadı temsil eden partilerin iktidara gelmesinde bulan bu tersine yöneliş, çoğunlukla anaakım grupların kendi yaşam tarzlarını tehdit altında görmeye başlamasının sonucudur. Geline nokta, çokkültürcülüğü kutlayan sol eğilimli hareketler de geri adım atarak, yurttaş entegrasyonu, ortak değerler, sosyal birleşme vs. gibi politikalar üretmeye başlamışlardır (Kymlicka, 2012, s. 3). Örneğin, kültürel olarak giderek çeşitlenen bir toplumsal yapıya bürünen AB –ki bu özelliği nedeniyle kültürel vatandaşlığın uygulama alanıdır- bu çeşitliliğin yönetilmesi konusunda ciddi çekincelere sahiptir. Politik alandan da bu doğrultuda gelen yorumlar, vatandaşlık ve kültür alanlarının uygulamada sanıldığı kadar kolaylıkla birleşemeyeceğine işaret etmektedir. Nitekim Angela Merkel, David Cameron ve Fransa eski başkanı Nicolas Sarkozy gibi AB liderleri, 2000’lerin ilk on yıllık döneminin ardından peş peşe çokkültürcülüğün öldüğünü iddia eden açıklamalar yaptılar. Ancak, çokkültürcülüğün en iyi alternatifinin hâlâ kendisi olduğunu varsayarsak ve önceki başlıklara dayanarak, kültürel vatandaşlığın farklılıkların tanınması ve aidiyet üzerinden işletilebileceğini kabul edersek; bunun yolunun öznelerarasılık ve etkileşim süreçlerinden geçeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Aslında Crossley’in belirttiği gibi, geleneksel vatandaşlık kavramsallaştırması da içinde öznelerarası süreçler barındırır (2001, s. 34). Örneğin vatandaşlık hakları ve görevleri de taraflarını sistem ve tek tek bireylerin oluşturduğu karşılıklı bir tanınma sürecinin, yasal olarak biçimlendirilmiş öznelerarası ilişkilerine göndermede bulunur. Vatandaşın, eşitler arasında bir *eşit* olduğunu kabul edersek eğer, bu eşitliğin her zaman kendiliğinden gelmediğini – işçi sınıfı hareketleri, kadın hareketleri vs.’de olduğu gibi-, çoğu kez çeşitli mücadelelerin sonucu olduğunu da bilmemiz gerekir. Bu mücadele, iki yönlü yani karşılıklı tanınmayı gerektirdiğinden -ya da tanınma ile sonuçlandığından- vatandaş olmak her zaman özerk, kendinin ayırında (self conscious) bir *öteki*’nin varlığını kabulü, dolayısıyla öznelerarasılığı gerektirir.

Bu türden bir ben ve öteki ilişkisinin kültürel vatandaşlık anlayışına da içkin olduğunu söylediğimizde, onda yeni ve farklı olanın ne olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Delanthy'e göre, kültürel vatandaşlık, "insanların içinde yaşadıkları toplumu anlamlandırmalarına, burada kendi konumlarını yorumlamalarına, eylem rotaları inşa etmelerine ve böylelikle kültürel haklar olarak adlandırdığımız hak taleplerini yükseltmelerine aracılık eden, dil uslubuna, kültürel modellere, anlatılara ve söylemlere ilişkindir" (2007, s. 65).

Yani, geleneksel anlamıyla vatandaşlık, *eşitlik* vurgusu üzerinden bir tanınma talebiyle öznelerarası ilişkilere gönderme yaparken; kültürel vatandaşlıkta vurgu sadece eşit değil *gerçekten ait* hissettirecek olan kimlik, aidiyet ve dolayısıyla yaşam alanlarına kaymıştır.

Bu yaşam alanlarındaki enformasyon akışı ve kültürel süreçler üzerinde kontrol sahibi olarak anlam yaratma, kişisel biyografiler ve anlatılar inşa etme gücü aktif bir süreç olarak vatandaşlığın önemli bir boyutudur. Bu nedenle Delanthy, vurgulanması gerekenin, yapılandırmacı (*constructivist*) bir süreç olarak vatandaşlığın öğrenme boyutu olduğunu ileri sürer (2007, s. 64). Çünkü vatandaşlık, sadece eşit haklara sahip olmak anlamına gelmez; o aynı zamanda politik topluluğa katılım meselesidir ve hayatın erken döneminde başlar (Delanthy, 2007, s. 64). Yani vatandaşlık, doğumla kazanılmış ve tüm kurallarının bilindiği statik bir kimlik özelliği olmaktan ziyade, içinde ortak deneyimlerden türeyen kimliklerin, rol beklentilerinin, kesin gözüyle bakılan ön kabullerin, vatandaşlığa dair pratik bilgilerin de öğrenildiği bir etkileşim sürecidir.–Tüm bu sıralananların yeniden üretimi olmadan, ileride değinileceği gibi, vatandaş kalmak da olanaklı değildir.

Crossley'in (2001)ileri sürdüğü gibi, bu öğrenme sürecini açıklamada, G.H. Mead'in benlik anlayışı oldukça kullanışlı bir teorik arka plan sağlar. Zaten, benliğin sosyal olarak kurulması ile vatandaş olmak birbirine oldukça yakındır, öyle ki Crossley bu yakınlığı *sınır komşuluğu* olarak tanımlar (2001, s. 36). Zira her ikisi de içinde ben ve

öteki'nin etkileşimde bulunduğu, dolayısıyla öznelerarasılığı içeren bir öğrenme sürecine işaret etmektedir. Kısaca değinmek gerekirse, Mead, her insanın fiziki varlığının yanı sıra bir benliğe sahip olduğunu ve bu benliğin tıpkı zekânın oluşumu gibi insanın sosyal varlığının bir sonucu olduğunu söyler. Ona göre benlik,–tıpkı vatandaşlıkta olduğu gibi- “gelişimi olan bir şeydir, başlangıçta, doğumda orada değildir fakat sosyal deneyim ve aktivite sürecinde ortaya çıkar; bir bütün olarak bireyin bu süreçle ve sürecin içindeki diğer bireylerle ilişkilerinde gelişir” (Mead, 1992, s. 135).

Mead, benliğin oluşum sürecini dil aracılığıyla sembolik dünyaya adım atan çocuğun, oyun pratikleri üzerinden, bir iletişim/etkileşim meselesi olarak açıklar- vatandaşlığın da benzeri bir gelişim süreci vardır-. Oyun, organize bir kişiliğin ortaya çıktığı toplumsal karşılaşmaların bir illüstrasyonudur. Çocuk oyun aracılığıyla öteki oyuncuların tutumlarını aldığı ve bu tutumun ortak bir amaca ulaşma ile ilişkili olarak yapacağı şeyi belirlemesine izin verdiğinde, bir toplumun organik bir üyesi olur. Söz konusu toplumun maneviyatını devralır ve asıl üyelerinden biri haline gelir (Appelrouth ve Edles, 2008, s. 342). Kişi, ötekilerle karşılaşmadan ve onların davranışlarına uygun karşılıklar vermeyi öğrenmeden, kendisi hakkında düşünce üretmez; benliğini oluşturamaz. Yani, benliğin oluşumunun sosyalliğe dayandırılması, öteki kişilerin ve daha geniş topluluğun kendisi hakkında sahip olduğunu düşündüğü fikirlerin de kapsanmasını gerektirir. Kişiler kendilerine, toplumun geri kalanının da onlara uyguladığı aynı kategori ve etiketleri uygularlar.

Mead, bu durumu *genelleştirilmiş öteki (generalized other)* ve *ötekinin tutumunu almak (taking the attitude of the other)* kavramlarıyla açıklar –ki bu kavramlar vatandaşlık sosyolojisi açısından oldukça önem taşır. Kavramlardan ilki, Mead (1992, s. 154) tarafından “bireye benliğinin birliğini veren örgütlenmiş topluluk” olarak tanımlanır. Başka türlü söylersek, genelleştirilmiş öteki, kişinin içinde yaşadığı toplumdur, dâhil olduğu gruplardır, çoğunlukla benliğin oluşmasına anonim olarak etki eden her şeydir,

belirli bir kişi olarak kaynağı yoktur. İkinci kavram yani *ötekinin tutumunu almak*, belirli bir tür uyarana karşı belirli bir şekilde yanıt verme eğilimine işaret eden davranışsal bir tavidir. Kişinin kendisi hakkında düşünebilmesi, kendini bir başka kişinin yerine koymayı gerektirir. Kişiler, tıpkı başkalarının, topluluğun onları tanımladıklarına inandıkları gibi kendilerini tanımlarlar. Yani kendilerini, “bir bütün olarak ait oldukları toplumun, onun kurallarının, ahlaki değerlerinin vs. bakış açısından tanımlarlar” (Crossely, 2001, s. 35). Ancak bu tanımdan, Mead’in yaklaşımının genelleştirilmiş öteki lehine her zaman bir boyun eğişi içerdiği çıkarılmamalıdır. Mead açısından önemli olan, bireylerin, ötekinin görüşünü göz önünde bulundurması ve uyum sağlamasa dahi başka bir görüşün varlığını kabul etmesidir.

Tüm bu anlatılanlar kültürel vatandaşlıkla nasıl ilişkilendirilir? Benliğin öznelerarası bir süreçle sosyal olarak kurulması, bireyi bir aidiyet hissi ile destekleyerek ve sorumlu, kendi üzerine düşünebilen, tartışmaya açık bir birim haline getirerek toplumla bütünleştirir. Kişi, bu sayede sosyal ve politik topluluğun bir üyesi haline gelir. Dolayısıyla, Mead’in argümanını takip ederek, vatandaşlığın analitik ve normatif olarak, insanların öznelerarası doğasıyla ilgili olduğu ileri sürülebilir. Bizler, ötekinin tutumunu alabildiğimiz, bireyselliğimizi aştığımız ve ortak bir görüşü varsaydığımız için vatandaş olabiliriz (Crossley, 2001, s. 37). Bu nedenle de vatandaşlık, çokkültürlü toplumlardan ve hatta global vatandaşlardan söz ettiğimiz bu dönemde, yalnızca kuralları önceden belirlenmiş bir haklar ve ödevler ilişkisi olarak değil; bir arada yaşamının ilkelerini ortak tecrübelerden türeten öznelerarası bir etkileşim süreci olarak ele alınmalıdır. Böylelikle kültürel vatandaşlık, Elliot’un ifadesiyle söylersek,

“içinde ben ve ötekinin kucaklaştığı; kimliğin ve farklılığın sınırlarının belirlendiği sosyopolitik alanda, öznelerarası katılım aracılığıyla vatandaşlığın dilini yeniden belirler ve yeniden üretir. Bu anlamda, vatandaşlık bizi özgöndergeliliğin ev hapsinden kurtarır; bağlılık ve dayanışmanın incelenmesinde temel sosyal/tarihsel sahne haline gelir (2001, s. 55).

Böyle tanımlandığında, vatandaşlık, kuruluşu itibarıyla öznelerarasılığı içerir ve çoğulculuğa bir şans verir. Ancak, sadece kuruluş aşamasında değil sürdürülme aşamasında da öznelerarasılıktan türeyen bir diyaloga ihtiyaç duyar. Çünkü kültürel vatandaşlık, bir yanıyla–Habermascı (2001) anlamda- *yaşam dünyasına* aitken, öte yandan sürekli olarak *sistem* alanına temas eder. Ong’un sözleri ile açıklarsak; kültürel vatandaşlık, belirli bir ulusal popülasyon içinde ve ülke toprağı üzerinde geçerli aidiyet kriterlerini belirleyen devlet ve onun hegemonik formları –yani *sistem*- ile bireyler arasındaki kararsız ve mücadelecı ilişkilerin müzakeresinden doğan kültürel uygulamalara ve inançlara işaret eder (1996, s. 264).Ulus devlet/uluslararası süreçler ve sivil toplum ile bağlantılı güç ağları içinde, kendi kendini üretme ve (bu güç ağları tarafından) üretilmeden oluşan iki yönlü bir süreçtir (Ong, 1996, s. 264). Bu nedenle, vatandaşlığın kültürel temelının, sistemin ekonomik ve yönetimsel alt sistemleri genişletmesi ile gerçekleşen ve Habermas’ın (2001) *yaşam dünyasının kolonizasyonu* dediğı sürece maruz kalma ihtimali hep vardır. Crossley, bu aşındırıcı sürecin, vatandaşlık kültürünün ve vatandaşlığın bizzat kendisinin altını oyduğunu söyler (Crossley,1996; Crossley, 2001).

Bu nedenle, vatandaşlık kültürünün yaşam dünyası tarafından sürekli beslenmesi, bunun içinde toplumun ortak söylem ve eylemlerinin geliştirildiğı, etkili ve efektif bir kamusal alan gereklidir. Batı demokrasilerinde böyle bir kamusal alanın var olmadığı, bu türden bir kamusal alan söyleminin ancak normatif düzeyde kaldığını söyleyen bir tartışmanın var olduğunun bilincinde olarak tanımlamak gerekirse: Bir fikir olarak Aristoteles’e kadar uzanan geçmişine ve üzerinde söylenmiş çok sayıda söze karşın (Aristoteles, H. Arendt, N.Fraser, C.Taylor vs.) kamusal alan, J.Habermas’ın (2007) dillendirdiğı ve kavramı bilinir kılan biçimiyle, bireylerin kendilerini ilgilendiren ortak meseleler hakkında akıl yürüttükleri, rasyonel bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışma sonucunda ortak bir kanaati yani kamuoyunu oluşturdukları süreç, araç ve

mekânların tanımladığı yaşam alanıdır. Kamusal topluluk genişledikçe, doğrudan tartışmanın yerini medya ve iletişim araçlarının aracılığı alır.

Kültürel vatandaşlık, farklılık üzerine kurulan bir kimlik talebini içerdiğinden, bunu olanaklı kılacak kamusal alanın da çoğulculuk ilkesine dayanması gerekir.– Mead’in genelleştirilmiş ötekisi de bu kamusal alan içinde şekillenir- Çünkü “vatandaşlığın yaşam dünyasına dayanması gibi, vatandaşlık kültürü de eşit oranda kamusal meselelere ilgisi olan, onları vatandaşlık meselesi olarak oluşturan ve kamusal bağlamda bu meseleleri tartışan aktif vatandaş taahhütlerine dayanır” (Crossley, 2001, s. 44). Önceki başlıkta tartışıldığı üzere, kültürel vatandaşlık farklılıkların tanınması ile elde edilecek gerçek bir aidiyete koşulluysa, bunun olanaklılığı farklılıkların kamusal alandaki tartışma ve diyalog ortamına yansımaya bağlıdır. Keyman, kendimizi anlamamızın ve kendi kimliğimizi tanımlamamızın ancak ötekiyle diyalog yoluyla olduğunu kabul etmemiz halinde çoğulculuğun ya da farklılıkların tanınmasının toplumsal alanda yaşama geçeceğini söyler (1998, s. 73). Başka türlü söylenirse, kültürel vatandaşlıkta olduğu gibi, farklılık üzerine kurulan kimlik taleplerinin, farklılıkları ayrıcalıklaştıran bir niteliğe dönüşmemesi; çoğulculuğun, toplumsal kimliklerin tarihsel ve söylemsel birer kurgu olup, yeniden tanımlanmaya açık olduğu ilkesine dayanır (Keyman, 1998, s. 73). Yani, öteki ile etkileşimden türeyen benlik/kimlik tanımlamalarının ilişkisel ve değişebilir olduğunu kabul etmek, çoğulculuğu olduğu gibi kültürel vatandaşlığı da kuran asli unsurdur. Bu unsurun garantörünün de doğru işleyen bir kamusal alan olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Doğru işleyen ya da efektif bir kamusal alandan söz etmek, bizi Batı liberal demokrasilerinde 1970’li ve 80’li yıllarda ortaya çıkan kimlik/farklılık politikaları ile ilişkili kuram ve uygulama tartışmalarına getirir. Önceki başlıklar altında, çokkültürcülüğün işleminde, liberal demokrasinin varlığının bir ilksel koşul olduğundan söz edilmişti. Benhabib, liberal kapitalist demokrasilerdeki yeni toplumsal hareketler deneyiminden doğan kimlik/farklılık politikasının – eski komünist ülkelerde,

Ortadoğu'da ve Kuzey Afrika'da gelişen ırksal, etnik, dilsel ve dinsel farklılık politikalarının tersine- liberal demokrasilerin kamusal alanında farklılığın müzakere edilmesi, tartışmaya açılması ve temsil edilmesi noktasına odaklandığını söyler (1999b, s. 13). Bu durum, çıkara dayalı demokrasi kuramının (yurttaşlar kendi özel amaçlarına ulaşmak için en iyi araç hakkında akıl yürütüp o doğrultuda oy kullanabilir, kolektif gereksinme ve amaçlar hakkında konuşmak için öteki insanları tanımak ihtiyacını duymazlar) alternatifi olarak, müzakereci demokrasi (demokratik süreçler, her bireyin özel yararını öne çıkarmak üzere yarışmasından çok ortak yararı tartışmaya yöneltir) modelinin tartışmaya açılmasını olanaklı kılmıştır.

Hatta Young, insanların anlaşmaya varmayı amaçladıkları iletişimsel etkileşimin her tür biçimini eşit şekilde öne çıkarmayı göstermek üzere, müzakere kapsamı genişletilmiş *iletişimsel demokrasi* anlayışını öne sürer (1999, s. 174). Bu anlayışa göre, "toplumsal konum ve kimliksel bakış farklılıkları, kamusal aklın aştığı bölünmelerden çok, kamusal aklın bir kaynağı olarak işlev görürler" (Young, 1999, s. 184). İletişimsel etkileşim, kişiyi paylaşmadığı ve özdeşleşmediği anlam, toplumsal konum ya da ihtiyaç farklılıklarıyla yani öteki ile yüzleştirir. Young'a göre, "çağdaş dünyaya uygun bir demokratik tartışma kuramı, geniş kültür ve toplumsal konum farklılıkları içinden iletişimin olanaklılığını açıklamak zorundadır"(1999, s.193).Bu tespit, kimlik, farklılık ve vatandaşlık meselelerine demokrasi kuramı üzerinden yapılmış bir öneri olarak okunabilir. Zira vatandaşlık kavrayışına dair değişiklik talebi, sosyo-kültürel ve politik alanlardan gelen değişim taleplerinin bir yansımasıdır. Söz konusu öneri, benliğin kurulması gibi gündelik yaşam pratikleri üzerinden işleyen mikro düzeydeki öznelerarasılığın, makro düzeyde, yönetim biçimleri ve toplumsal kurumlar üzerinden de işletilebilmesine olanak vermesi açısından önemlidir. Böylelikle, vatandaşlık tartışmalarına kültürel boyutun eklenmesini olanaklı kılan öznelerarası etkileşim/iletişim süreçlerine bir vurgu da demokrasi kuramları alanından yapılmış

olur -ki bu vurgu yukarıda değinildiği gibi kültürel vatandaşlığın sürekliliğinin de koşuludur.

Sonuç

Ulus devletin haklar ve ödevler merkezli geleneksel vatandaşlık anlayışının, globalleşme ve yeni iletişim teknolojilerinin etkisiyle değişen vatandaşlık taleplerine yanıt vermediği aşikârdır. Kültürel çeşitliliğin sınırları hiçe saydığı böylesi bir dönemde ihtiyaç duyulan şey, içinde yaşanan coğrafyaya gerçek bir aidiyettir. Geleneksel vatandaşlığın tüm dışlayıcılığına karşı, kültürel vatandaşlık, farklılıkların tanınması talebi ve vaadi ile sahneye çıkar. Bunu, benliğin/kimliğin kurulmasında ötekinin varlığını, dolayısıyla öznelerarası bir iletişim sürecini kabul ederek başarır. Kültürel vatandaşlığın iki farklı düzeyde öznelerarasılığı barındırdığını söyleyebiliriz: 1) Bir öğrenme süreci olarak iletişimsel olarak kurulmuştur. 2) Vatandaşlığın sürdürülebilirliği ortak tecrübeden türeyen değerlerin, bilginin ve enformasyonun sürekli olarak yeniden üretilmesine bağlıdır bu nedenle sürekli olarak ortak yaşam dünyası ve kamusal alan tarafından beslenmelidir. Bu tespitlere dayanarak, kültürel vatandaşlığın her iki düzeyde de öznelerarası bir diyalog/iletişim meselesi olarak ele alınabileceği iddia edilebilir.

Kaynakça

- Bauman, Z. (2011). Migration and Identities in the Globalized World. *Philosophy&Social Criticism*. 37(4), 445-436.
- Benhabib, Ş. (1999a). Modernizm, Evrensellik ve Birey. M. Küçük (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Benhabib, Ş. (1999b). Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu. Şeyla Benhabib (Der.). içinde, *Demokrasi ve Farklılık* (s. 11-33). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

- Benhabib, Ş. (2006). *Ötekilerin Hakları*. Berna Akkıyal (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Crossley, N. (1996). *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. Londra: Sage Publications.
- Crossley, N. (2001). *Citizenship, Intersubjectivity and the Lifeworld*. Nick Stevenson (Der.), içinde, *Culture and Citizenship* (s.33-47). Londra: Sage Publications.
- Delanty, G. (2002). *Two Conceptions of Cultural Citizenship: A Review of Recent Literature on Culture and Citizenship*. *The Global Review of Ethnopolitics*. 1(3), 60-66.
- Delanty, G. (2007). *Theorizing Citizenship in Global Age*, W. Hudson ve S.Sloughter (Der.), içinde, *Globalization and Citizenship: The Transnational Challenge* (s. 16-29). Londra: Routledge.
- Elliot, A. (2001). *The Reinvention of Citizenship*. Nick Stevenson (Der.), içinde, *Culture and Citizenship* (s. 47-62). Londra: Sage Publications.
- Frosh, S. (2001). *Psychoanalyses, Identity and Citizenship*. Nick Stevenson (Der.), içinde, *Culture and Citizenship* (s. 62-74). Londra: Sage Publications.
- Habermas, J. (2007). *İletişimsel Eylem Kuramı*. M. Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Habermas, J. (2007). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. T. Bora ve M. Sancar (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Herrero, L. (2010). *Access to Culture: A Fundamental Right of All Citizens, General Background and Cultural Component of Citizenship*. Erişim: 10 Mart 2015, www.access-to-culture.eu
- Keyman, F. E. (1998). *Kamusal Alan ve Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye’de Demokrasi Sorunu*. *Doğu Batı*, 2(5), 57-72.
- Kymlicka, W. (2000). *Çokkültürlü Yurttaşlık* A. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Kymlicka, W. (2012). *Multiculturalism: Success, Failure and the Future*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

- Lagos, T. (2015). Global Citizenship: Towards A Definition. Erişim 20 Mayıs 2015, <https://depts.washington.edu/gcp/pdf/globalcitizenship.pdf>
- Lailas, E. A. (1998). John Dewey's Theory of Citizenship and Community in the Develoeping American Democracy. Erişim 20 Mart 2015, <http://scholar.lib.vt.edu/theses/available>
- Marshall, T.H. (2009). Citizenship and Social Class. Jeff Manza ve Michael Sauder (Der.), içinde, *Inequality and Society* (s.148-154). New York: W.W. Norton and Co.
- Mead, G.H. (1967). Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press.
- Modood, T. (2014). Çokkültürcülük: Bir Yurттаşlık Tasarımı. İ. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Phoneix.
- Ong, A. (1996). Cultural Citizenship As Subject Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States. R.Torres, L.F. Miron ve J. Inđa (Der.), içinde, *Race, Identity and Citizenship: A Reader* (262-295). Malden: Blackwell Publishers.
- Pakulski, J. (2007). Cultural Citizenship, *Citizenship Studies*, 1(1), 73-86.
- Ramashwami, S. (2015). Political Theory: Ideas and Concepts. New Delhi: Raj Press.
- Rosaldo, R. (1994). Cultural Citizenship and Educational Democracy, *Cultural Anthropology*, 9 (3), 402-411.
- Schudson, M. (1994). Culture and Integration of National Societies. Diane Crane (Der.), içinde, *The Sociology of Culture* (s. 21-45). MA: Blackwell Publishers.
- Taylor, C. (2014). Çokkültürcülük: Tanınma Politikası. Y. Salman (Çev.). İstanbul: YKY.
- Turner, B. S. (2001). Outline of a General Theory of Citizenship, Nick Stevenson (Der.), içinde, *Culture and Citizenship* (s. 11-33). Londra: Sage Publications.
- Young, I.M. (1999). İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde. Şeyla Benhabib (Der.). içinde, *Demokrasi ve Farklılık* (174-196). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

¹ Burada bir parantez açıp belirtmek gerekir ki, Taylor'a (2014) göre Rousseau, çalışmanın devamında kültürel vatandaşlık kavramı ile ilişkili olarak ele alınan tanınma söylemini başlatan düşünürlerden biridir. Elbette ki tanınma terimini doğrudan kullanmamıştır ancak, eşit saygının önemi üzerinde düşünmeye başlamış olması, bu şekilde kategorize edilmesine olanak sağlar.

² Çokkültürcülük terimi, Britanya ve Avrupa'nın diğer kısımları ile ABD'de birbirinden farklı anlama sahiptir. ABD'de, 1960'lı yılları takip eden farklılıkların onandığı, insanların hayatlarını istedikleri gibi yaşamaya teşvik edildiği dönemden başlamak üzere bir kimlik siyaseti olarak belirdi. Olduğu gibi olmak, veya mirasına sadık kalmak ve aynı kabilden başka insanlarla sahip olunan bir ortaklığın tanınması için mücadele vermek anlamına geliyordu. Hümanizm, insan hakları ve eşit yurttaşlık gibi birbiriyle bağlantılı düşüncelerin yeniden hayat bulduğu sırada, gruplar arasındaki farklılıklardan kaynaklanan talepleri bünyesinde toplayan Afrika merkezlilik, etniklik, kadınlık ve eşcinsel hakları gibi fikirler yeni bir ilerici siyaset anlayışının eksenine haline geldi. Britanya ve Avrupa'da ise, çokkültürcülük terimi daha dar bir anlamda kullanılmaktadır. Dünyanın bu bölgesinde bir siyaset hareketi neticesinde değil, halk hareketliliği neticesinde yani göç olgusu yüzünden -özellikle de Avrupa'nın dışında kalan ülkelerden Avrupa ülkelerine doğru gerçekleşen, yani beyaz olmayan insanların öteden beri beyazların yaşadıkları ülkelere gerçekleştirdikleri göçlerin ardından çokkültürlü hale geldiği kabul edilir. Bu nedenle bu coğrafyada çokkültürcülük ABD'de karşılık geldiği anlama oranla oldukça dar çerçevelidir. (Bkz.) Modood, T. (2014). Çokkültürcülük: Bir Vatandaşlık Pratiği, Çev. İ. Yılmaz (Çev.). Phoneix: İstanbul. Bu çalışmada, Okyanus'un her iki yakasındaki teorisyenlerin çokkültürcülük hakkındaki görüşlerinden yararlanılmıştır. Genel olarak söylendiğinde, iki anlayışı birbirinden tamamen ayırmak olanaklı olmadığı gibi, ayrımları önemsemeden ortaklaştırmak da çeşitli indirgemelere yol açabilir. Ancak, çalışmanın tartışmaya açtığı kültürel vatandaşlık kavramının, çokkültürcülük anlayışının bir ürünü/sonucu olarak, etkileşime giren grupları kimlerin oluşturduğuna bakmaksızın -anaakım kültür ile göçmenler ya da anaakım kültür ile etnik azınlıklar- bir iletişim meselesi olarak analiz edilmesi her iki anlayışa da dahil edilebilir. Dolayısıyla, bu çalışma kapsamında Delanthy'nin yukarıda göçmen grupları olarak tanımladıkları anaakım kültür karşısındaki tüm dezavantajlı grupları okunabilir. Zira, Türkiye'nin demografik unsurlarından etnik azınlıklar göz önünde bulundurulduğunda, ülkenin ABD ve Kanada'dakine benzer bir çokulusluluğu içinde barındırdığı söylenebilir. Öte yandan, yakın zamanlı siyasal gelişmeler nedeniyle, yoğun göç alan bir ülke durumuna gelmesi Türkiye'yi aynı zamanda Avrupa tarzı çokkültürlü bir toplum sınıfına da dahil eder.

³ Burada bir parantez açıp, kültürün aslında her zaman vatandaşlığın bir parçası olduğunu eklemek gerekir. Turner, bir topluluğa üye olma ve kişisel kimlik meselelerinin aslında modern anlamıyla vatandaşlık kavramsallaştırmasının kültürel yanlarına açıkça işaret ettiğini, vatandaşlık kültürünün vatandaşlık pratiklerinin kültürel arenası olsa da kültür ve vatandaşlık arasındaki yakın ilişki oldukça ihmal edilmiş olduğunu söyler. Sadece, kültürel vatandaşlık sorusu ve olasılığının günümüz toplumlarında temel mesele haline gelmesi için küreselleşme, dekolonizasyon ve çokkültürcülüğün yaşanması gerekmiştir. (Bkz.) Turner, B.S. (2001). Outline of A General Theory of Cultural Citizenship. Nick Stevenson (Der.). içinde Culture and Citizenship (s.11-33). Londra: Sage

⁴ Çokkültürcülük konusunda, liberal demokrasilerin normatif olarak bir önceliğinin olduğu kabul edilmektedir. Yani liberal demokrasi çokkültürcülüğün koşullarından biridir. (Bkz.) Kimlicka, W. (1995). Çokkültürlü Vatandaşlık. İstanbul: Ayrıntı.

⁵ Kültürel haklar nosyonunun yeni olmadığını söylerken, Marshall'ın vatandaşlık tanımından türeyen sivil ve politik haklara oranla daha yakın tarihli olduklarını da kabul etmek gerekir. Sosyal ve kültürel haklar vatandaşlık içeriğine 1980'lerden başlamak üzere, 1990'lı yıllarda dâhil edildi.