

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SİBEL ÖZBUDUN

Antropoloji Gözüyle:

SINIF, KÜLTÜR, KİMLİK

Yazıları

Genişletilmiş
2. Baskı

Ütopya Yayınları: 196
Siyasal Kültür Dizisi

© 2014 Ütopya Yayınevi

1. Baskı

Ütopya Yayınevi, Eylül 2010

2. Baskı

Ütopya Yayınevi, Eylül 2014

Kapak Tasarım

İlknur Açıkıdilli

Sayfa Düzeni

Ütopya

Baskı ve Cilt

Sözkesen Matbaası

İvedik Org. San. Matbaacılar Sitesi

558. Sok. B Blok No: 41 Yenimahalle - Ankara

Tel: (0 312) 395 21 10

ISBN 978-605-5580-68-1

Ütopya Yayınevi

Ataç I Sokak 33/15 Kızılay / Ankara

Tel-Fax: (0 312) 433 88 28

İnternet: www.utopyayayinevi.com.tr

E-Posta: utopya@utopyayayinevi.com.tr

**ANTROPOLOJİ GÖZÜYLE:
SINIF, KÜLTÜR, KİMLİK
YAZILARI**

SİBEL ÖZBUDUN

*İnsanca bir geleceği
elbirliğiyle kuracaklarından
hiç kuşku duymadığım,
insan sıcaklığına aşına öğrencilerim(iz) için,
minnet ve sevgiyle...*

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BASKI İÇİN ÖNDEYİŞ.....	7
ÖNSÖZ: COĞRAFYANIN KİLİTLERİNİ AÇMAK.....	11
I. AYIRIM: “SINIF BİTTİ, KİMLİK VERELİM!”	15
Millî Kimlik, Etnik Kimlik ve Kültüralizm	17
Bir Sermaye “Girdi”si Olarak “Kimlik”	33
Sınıf ile Etnisite: Gerçekten Bağdaşmaz mı?	38
“Kimlik Prangası” mı?	47
Kültürel Haklar Bireysel mi?	51
AB Muktesebatı Kürtlerin Derdine Deva Olabilir mi?	61
Avrupa Birliği: Çokkültürcülüğün “Krizi”	71
Kültüralizm Üzerine Notlar	93
İşsizlik: Eskisi, Yenisi	106
“Yeni” Yoksulluk ve Etnisite.....	117
Neo-Liberal Türkiye’nin “En Alttakiler”i: İşçi Sınıfı Kürtleşirken	134
Cin Şişeden Çıkarken... ..	154
O Suskun, Yalnız Kadınlar... ..	160
Necip Fazıl, Tatyos Efendi, Ahmet Kaya, Nâzım Hikmet, Bertolt Brecht, Che Guevara ve Saidi Nursi.....	166
“Köy Öğretmeni” Mitosunun Sonu: <i>İki Dil Bir Bavul</i>	169
“Devrim” ve “Kültür” Üzerine Çerçeve Düşünceler	173
II. AYIRIM: “O DİYAR”DAN İZLENİMLER... ..	181
Ekvator Seçimleri Öncesi, CONAIE Diyor ki.....	183
Kolombiya’da Yerli Hareketleri ve ONIC	188
Latin Amerika’dan Bir İyi Haber Daha: Ekvator Seçimleri.....	197

Arjantin: D�n, Bugün, Yarın.....	201
İki Bolivya	234
Araftaki Paraguay	241
Tupamaroslardan “Neo-Liberal” V�zquez’e Uruguay	258
Ezln’in ‘Birinci Dünya Saygın �fke Festivali’nden Notlar	280
Latin Amerika: Maden ve Kan	289
Meksika: EZLN, <i>Caracoles</i> ve Yerel �zerklik.....	299
“Eşitlik” ile “�zg�rl�k”, “Sınıf” ile “Kimlik”, “İktisat” ile “Kültür” Bağdaşabilir mi? ya da Nasıl Bir Anayasa –Bolivya Anayasası �rneği	306

III. AYIRIM: ANTROPOLOJİ GÖZÜYLE... ..323

Antropolojide “Kuram”ı Düşünmek	325
Antropoloji �zerine Sesli Düşünceler	338
Dinin Antropolojisi Nasıl Yapılır?	347
F. Engels ve <i>Atlenin, �zel Mülkiyetin, Devletin K�kenti �zerine</i>	356
Marx’ın Düşünce Dünyasına Bir Seyahat: <i>Etnoloği Defterleri</i>	368
Popüler Kültür �zerine.....	373
Popüler Kültüre Eleştirel Bakışlar –Kısa Bir Tarihçe	388
Bir Kavramsal Ayırt Etme Girişimi: Ayin ve Tören.....	396
“23 Nisan Bitti, ‘Kutlu Doğum’ Verelim!”	411
Savaş ve şiddet �zerine Ekonomi-Politik ve Antropolojik Notlar	416
“�ile”nin Antropolojisi: Bir Anı, Bir Gözlem ve Bir Tahlil Girişimi... ..	436
Bir “Kültürel” Yara Olarak İşkence	442
Edward Burnett Tylor ve Animizm.....	446
Bir “Yapı �stadı”nın Ardından... ..	451
İsmail Beşikçi İçin	455
Bir “Praksis Antropolojisi” İçin	458

ABSTRACT/CONTENTS: CULTURE AND REVOLUTION 474

İKİNCİ BASKI İÇİN ÖNDEYİŞ

“Hayal edebildiğiniz,
her şey gerçektir.”
(Pablo Picasso.)

Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları’nın birinci baskısı, doğrusunu isterseniz pek de beklemediğim üzere tükendi. Kitabın seslendiği tema, bir başka deyişle sınıf ile kültür/kimliği birlikte sorunsallaştırma gereksinimi güncelliğini yitirmek bir yana, hızlı ve yakıcı bir tarzda anaakım medyanın *dahi* merkezine yerleştiğinden, yayıncım sevgili Mustafa Çoban’ın ikinci baskı önerisine “hayır” diyemedim.

Evet, işçi sınıfı küresel ölçekte “geri dönüyor”. “Geri dönüyor” ifadesi, lafın gelişi elbette; aslında bir yere gittiği filan yoktu. Sosyalist dalganın gerilemesi ile dizginsiz kalan neo-liberal tasallut karşısında, geri çekilmişti yalnızca: merdiven altlarına, ter atölyelerine, hane içine, serbest ticaret bölgelerine, kırsala, yoksul Güney ülkelerine... Geri çekilmiş, örgütsüzleşmiş, ucuzlamış, taşeronlaşmış, güçten düşmüştü...

Ama aynı süreç içinde çapı inanılmaz ölçüde genişledi: çocuklar, kadınlar, beyaz yakalılar, teknokratlar, akademisyenler, marjinal(leştirilmiş) etnik grup mensupları... neo-liberal kapitalizm özelleştirmeler ve sağlık hizmetlerinden eğitim kurumlarına, sanat galerilerinden spor kulüplerine, tüm kurumların piyasa mantığına teslim olması aracılığıyla yaşamın tüm alanlarına nüfuz ettikçe, emekçilerin saflarına katıldılar, katılıyorlar. *Bugün sürekli ya da part-time, kadrolu ya da sözleşmeli ücretlilerin sayısı küresel ölçekte 2 milyarı (dünya nüfusunun %35’i) aşmıştır!*

İşin vahim yönü, bir o kadar da emekçinin de “kırılgan” olarak değerlendirilen işlerde, yani kaçak veya informal sektörlerde ya da aile işçisi olarak çalışıyor olmasıdır. *Bir başka deyişle, işsizleri de kattığımızda, dünya nüfusunun %70’den fazlası, “zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanlar”ın saflarındadır.*

Durum Türkiye için farklı değil. (İşsizler dâhil) istihdam edilen nüfusun yarısından fazlası (%63) “işçi sınıfı” kapsamı içinde yer almaktadır.¹

Ama bu “yeni” işçiler, Ekim Devrimi günlerinden bellediğimiz, şalteri indirdiğinde hayatı durduran, meydanlara indiğinde patronların yüreklerine korku salan, tepeden tırnağa örgütlü, kavga içinde pişmiş, mücadelelerden damıtılmış sınıf bilincini atadan evlada aktaran “sınıf” imgesinden çok uzaklar. *20. yüzyılın ilk yarısının emekçilerine göre, çok daha fazla kadın, çok daha fazla çocuk, çok daha fazla etnikler onlar...* Artık pek azı binlerce işçiyi istihdam eden fabrikalarda çalışıyor. Çoğunluk, dediğim gibi, merdiven altlarında, ter atölyelerinde, hane içinde, serbest ticaret bölgelerinde, market zincirlerinde, ofislerde... ya da en kırılgan kesim olarak sokaklarda, taşeron, kaçak, informal olarak çıkarmaya çalışıyor ekmeğini. İşlerinden sendikacılarla, sosyalistlerle, devrimcilerle tanışıklığı olanlar, ya da bir sol bildiriye göz atmış olanlar yok denecek kadar az.

Gerek örgütsüz, dağınık, geçici, kırılgan çalışma koşulları, gerek çok-parçalılığı/çok-katmanlılığı, gerekse sürekli “en alttakiler”i, en kırılganları kapsayacak tarzda genleşmesi, işçi sınıfını, “sınıf” olarak davranmaktan alıkoymuyor. Buna “sınıf bitti, kimlik verelim!” yollu postmodernist ezberin (caydırıcı!) etkisini eklediğinizde, kültürel ile sınıfsalın birbirini dışlayacak tarzda karşı karşıya konulduğu bir zihinsel iklim hâkim kılındı nicedir...

Evett, “onlar” çokça zamandır işçiler, emekçiler vb.ler olarak değil, “Kürtler”, “yerliler”, “kadınlar”, yoksullar”, “marjinaler”, “dışlanmışlar”, “Aleviler”, “kaçak göçmenler” vb. olarak yaftalandılar hem iktidarların,

¹ DiE verilerine göre 1988’de Türkiye’de ücretlilerin sayısı 7,2 milyon kadardı, yani tüm istihdamın %40 kadardı. 2011’e gelindiğindeyse bu oran, 15,3 milyon işçiyle %63’e ulaşmıştı. Bkz. Yıldırım Koş, “Türkiye’de İşçi Sınıfı ve İşsizlik”, <http://www.yildirimkoc.com.tr/ usrfil/1332452886a.pdf>.

hem de iktidar muarızlarının dilinde. Böylelikle birer “kültürel kimlik”e indirgeniyor, kültürel olarak davranmaları beklentisi içine yerleştirildiler.

Sonra birden, “geri döndüler”. Daha doğrusu, birer kimlik, birer kültürel varlık olmalarının yanı sıra, yaşamlarını sahip oldukları tek potansiyeli, işgüçlerini satarak kazanan emekçiler oldukları ve neo-liberal kapitalizm koşullarında aşırı sömürü koşulları altında yaşa(tıl)dıkları keşfedildi. 21. yüzyıl kapitalizminin birbiri ardı sıra patlak veren malî-iktisadî krizleri nasıl Marx’ın hayaletini geriye çağırıdıysa, yeni vahşi kapitalizm koşullarının, maliyeti sürekli daha da geri çekerek kâr oranlarını yükseltebilmek adına çalışan yoksulluğuna, yetersiz beslenmeye, taşeronluğa, sözleşmeliğe, silikozisten, karbon monoksitten, yüksek voltajdan yanarak, boğularak, çürüyerek kitlesel ölümlere mahkûm ettikleri olarak yeniden adlarından söz ettirmeye başladılar. (Soma’daki madenci katliamının ardından tüm bir anaakımın nasıl da “işçici” kesildiği unutulabilir mi?)

Şurası unutulmamalı; günümüzde işçi-emekçi, adaleli kolları, gümrak bıyıkları, sıkılı yumruğuyla sevdiğimiz soyut imge değildir. Bilincinde olsun olmasın, bir sınıfı, ama aynı zamanda bir cinsiyeti, bir yaş grubu, bir ulusal aidiyeti ve bir etnik kimliği vardır. Ve bu kimlikler artan ölçülerde onun sınıfsal aidiyeti içine karılmaktadır. Toplumsal-kültürel hiyerarşiler, neo-liberal emek piyasasında işçilerin çıplak ve giydirilmiş ücretlerine, onların kadrolu-sözleşmeli-informel statülerine, tam-zamanlı/yarım-zamanlı istihdamlarına “girdi” oluşturuyor: Ne kadar Kürt (ya da diğer azınlık/ezilen kimliklerden), ne kadar kadın, ne kadar genç, ne kadar göçmen o kadar düşük ücretli, o kadar güvencesiz, o kadar taşeron, o kadar informel...

Şu hâlde sınıfı kimlikten, iktisadiyi kültürelinden soyutlamanın yolu yok. Bunları birbiriyle karşı karşıya getirmenin sömürülenler ve/veya ezilenler açısından ilerletici olmadığı, olamayacağı da her geçen gün biraz daha aşikârlaştığına göre, hepsini birlikte ele almayı öğreneceğiz çarnaçar...

Bu kitapta yer alan yazıların çoğu bu amacı güdüyor: sınıf ile kimlik arasında aşılmaz bir uçurum, ya da bunların çatıştırılmasını olanaklı kılacak bir tezat olmadığını, bu “kabul”ün post-modernist bir çarpıtmadan ibaret olduğunu, tersine, özünde yaşamın her alanını piyasaya entegre etme ve emeği alabilmesine ucuzlatma teşebbüsünden başka bir şey olmayan

neo-liberal kapitalizmin her ikisini, kopartılmaz bir biçimde meczettiği fikri çevresinde toplanıyorlar. Ve “postmodern analitiğin” ayrıştırdığını yeniden birleştirmenin yollarını araştırıyorlar.

Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları’nın elinizdeki ikinci baskısına, çoğu bu tema çevresinde dönen yeni yazılar eklendi. Özellikle I. Ayırım’a eklenen yazılar, sınıf ile kimliğin nasıl bir arada ele alınabileceğini, hem kavramsal hem de pratik düzlemde ele alan yazılar.

Kitaba eklenen bir başka yazı kümesi ise, III. Ayırım’da, “Antropoloji Gözüyle” bölümünde yer alıyor. Daha çok, yukarıda sözünü ettiğim sorsal çerçevesinde, “kültür(el)-kimlik” odaklı antropolojiyi, sınıf-temelli bir sosyalist praksisle yeniden temasa geçirme kaygısını taşıyan yazılar. Ekonomi-politiğe kültürel, kültüre ekonomi-politik bir perspektifle bakmayı salık veren bir dizi deneme.

Antropoloji Gözüyle: Sınıf, Kültür, Kimlik Yazıları’nın bu eklemelerle daha bir tamamlandığı, yazarıyla aynı kaygıyı paylaşan okurlar için daha bir doyurucu hâle geldiğini umuyorum. Umuyorum, çünkü bu kaygı nihayetinde, küresel neo-liberal kapitalizmin yaşamlarımızda, postmodernist ideolojinin ise zihinlerimizde açtığı gedikleri, kimliklerimizle sınıfsal aidiyetimizi bağdaştırıp her ikisini de çağdaş küresel eşitsizlik ve adaletsizlik cehenneminin üstesinden gelme mücadelesine katarak sağaltmayı hedefleyenlerin ortak kaygısıdır.

Sibel Özbudun,
Ankara, 6 Haziran 2014.

ÖNSÖZ: COĞRAFYANIN KİLİTLERİNİ AÇMAK

“Sevmek bu dünyayı çerden çöpten
Sevmek bir zerresini ziyan etmeden
Sevmek durup dinlenmeden sevmek.”
(Bedri Rahmi Eyüboğlu)

Aramızda yabancı yok, o hâlde itiraf edebilirim. Bir konu üzerinde odaklaşıp hedefe kilitlenen, bir sorunu alıp enine boyuna değerek onun üzerinde uzmanlaşmasını becerebilen ‘bilim inanları’ndan değilim. Gaze-
tede okuduğum, dolmuşta kulak kabarttığım, ekranda gözüme çarpan herhangi bir şey birden onulmaz sandığım biçimde yaralıyor beni. Apan-sız, “dünyanın en önemli konusu” oluveriyor... Ve onu irdelemek, yer-yüzünün en acil işi hâline geliyor.

Merhum babam ‘maymun iştahlı’ derdi bana. Ola ki doğrudur.

Ama tüm yaşamını, ne bileyim, “şempanzelerin sosyal davranışının in-celenmesine” hasretmeye çağıran bir bilim anlayışı oldum olası ters geldi bana. Aşırı uzmanlaşmanın, incelenen konunun diğer (insan) ilişkilerin-den yalıtlanması riskini taşıdığını düşündüğüm ta üniversite yıllarımdan beri... Ucundan bucağından merak edip de kurcaladığım konuların süreç içerisinde birbirleriyle hayret verici ilintileniş tarzı, aklımda tedricî olarak bir ‘toplumsallık’ imgesinin ve anlayışının biçimlenmeye başlayışı ise, ödülüm oldu...

Üstelik geri dönüp baktığımda, merak ettiklerimin, üzerinde uğraştık-larımın birbirinden çok da uzak konular olmadığına, bir çeşit, *zeitgeist*’in önümüze koyduğu paradigmatik sorulara çeşitli veçheleriyle yanıt arama faaliyetini oluşturduğunu fark ediyorum.

Misal: Neo-liberal iklim ve onun *zeitgeist'i* postmodernizmin en kapsayıcı şiarlarından biri, “*Sınıf bitti, kimlik verelim*” oldu, bu son yirmi-otuz yıldır. Sınıf kavramı, artan ölçülerde teknikleştirildi, işyerine değgin bir konumlanışa indirgendi. Eh küreselleşme ‘işyeri’ni deteritoryalize edip, bizatihi ‘mekân’ kavramını yapıbozumuna uğrattığına göre, ‘mekânsal bir kategori’ olarak ‘sınıf’ da ilişkinsizleşmekteydi.

Oysa kimlikler öyle mi; onlar esnekti, sonsuza dek bölünebilirdi, bağlamsaldı, müzakereye açıktı, özgürleştiriciydi; kısacası, ‘suçlar’ın (yoksulluk, çevre, yabancılaşma, mafyatik pratikler, ırkçılık...) çoğalırken faillerin meçhulleştiği günümüz dünyasını çözümle(me)meye en uygun kavramsal araçlardı.

Böylece yasaların emekçi sınıfların sendikal, sosyal ve iktisadî haklarını alabildiğine budarken, kültürel/etnik hakları genişletecek tarzda değiştirilmesi sürecine, sosyal bilimler dünyasında etnik, kültürel, dinsel, cinsel... söylemlerin çeşitlenmesi eşlik etti.

Bu duruma yönelik tepkinin, “sınıf her şeydir, kimlik(ler) hiç!” tarzı bir başka topyekûnluk biçimini aldığını belirtmeye gerek var mı? Kimlik bizi mahvetmek isteyen emperyalizmin, hain dış güçlerin, ‘iç düşmanlar’la el ele vererek mütecanis toplumsal bünyemize zerk ettiği bir zehirden başka bir şey değildi! Bu fesada karşı tüm ‘zinde güçler’ uyanık olmalı, her türlü kimlik, kültürel hak tartışmasına var gücüyle karşı koymalıydı... Dumanı üzerinde faşizm ile ‘ulusal sol’un acayip evliliği!

Bu görünürdeki açmaza ilk yanıt, yanılmıyorsam, neo-liberalizmin ‘sınıf kavramını belleklerden silme operasyonunu en “kör parmağım gözüne” bir umursamazlıkla uyguladığı Latin Amerika’dan geldi; daha doğrusu, neo-liberalizmin kendilerine ‘bahsettiği’ kültürel hakları, neo-liberal talana karşı sınıfsal mücadelede bir silaha dönüştürmesini bilen Latin Amerika yerlilerinden. Onlar, kültürel dağarcıklarını, ulus-devletlerine olduğu kadar, maddî ve tinsel kaynaklarına göz diken ve onları ‘etnik girişimciler’e dönüştürmeyi ‘özgürlükçülük’ sayan neo-liberal projeye ve çokuluslu şirketlere karşı toprak ve özgürlük mücadelelerinde yeniden üretebildiler.

Bu nedenledir ki bu kitabı oluşturan yazılar, bir ‘sav’ ve bir ‘ilgi’ etrafında toparlanıyor: ‘Kimlik’ ile ‘sınıf’ arasında aşılmaz bir uçurumun ol-

madığı, her ikisinin birbirini besle(yebil)diği ve insanlığın kadim düşü-
'Özgürlük' ve 'Eşitlik'in ya da özgürlükçü bir eşitlik içerisinde kardeşleş-
menin, hem farklılık hem de birliği vazgeçilmez sayan bir yaklaşımdan,
bir başka deyişle kimlik ile sınıfı bağdaştırabilmeden geçtiği savı; ve bu
savın argümanlarının gözlemlenebileceği Latin Amerika toplumsal muha-
lefet hareketlerine ilgi...

Bu sav ve bu ilginin, 'kimlik/sınıf' açmazına kısıtılmaya çalışılan bu
coğrafyanın kilitlerini açmada işlevsel olabileceği kanaatindeyim. Bence
bu nedenledir ki, üzerlerinde düşünülmeyi hak ediyorlar...

Sibel Özbudun,
Balgat, 5 Şubat 2010

I. AYIRIM:

“SINIF BİTTİ, KİMLİK VERELİM!”

MİLLÎ KİMLİK, ETNİK KİMLİK VE KÜLTÜRALİZM*

“Tüm kültürler birbirinin içine karışmıştır;
hiçbiri tekil ve katıksız değildir,
tümü de melez, ayrışık, olağanüstü
farklılıklar içeren, tek parça olmayan yapıdadır.”²

“Kim Türk?” diye soruyor Namık Kemal Zeybek Radikal’deki yazısında ve yanıt veriyor: “TÜRK MİLLETİ için en doğru tanım, ‘*TÜRK DİLİ ve onun taşıdığı ortak kültür alanı içinde yaşıyandır*’ tanımıdır. TÜRK KÜLTÜRÜ içine giren TÜRK olur; bu dairenin dışına çıkan da TÜRK olmaktan çıkar. Çünkü bu hep böyle olmuştur. Binlerce yıllık tarihimiz boyunca...”³ (vurgular yazarın).

Teslim etmek gerek, “ırkçı-olmayan” bir Türklük tanımı. En azından, kafatasçılık duayeni Reha Oğuz Türkkkan gibi, kişilerin genlerini sayıp (‘genetik’ bilgisinden yoksun selefleri kafatası ölçerlerdi...) kim(ler)in daha çok Türk olduğunu hesaba kalkışmıyor...

Ama ırkçılıkla aynı ölçüde özürlü bir akıl yürütmenin ürünü. “Türk dilinin taşıyıcısı olduğu binlerce yıllık bir ortak kültür alanı”nı varsayan bir kültüralizm anlayışının.

* Bu makalenin ana malzemesini, 25-28 Mayıs 2007’de İstanbul’da düzenlenen “Sınırlar, İmajlar, Kültürler: Avrupalılık” konulu I. Uluslararası Antropoloji Kongresi’ne sunulan tebliğ oluşturmaktadır. *Küresel Kapitalizmi Meşrulaştıran Söylemler* (ed. Fikret Başkaya), TOFV-Özgür Üniversite Kitaplığı, 2008, Ankara, ss. 103-120...

² Edward Said.

³ N. Kemal Zeybek, “Kim Türk?”, Radikal, 26 Ekim 2007, s. 13.

Sormak gerekir, nedir bu binlerce yıllık kültür alanı? Örneğin, günümüzde Türkçe düşünüp-konuşan bir kişi (haydi adına hürmeten, diyelim ki şarkıcı Tarkan), yine örneğin Kaşgarlı Mahmut'la aynı "kültür alanı"nın katılımcısı/paylaşıcısı mıdır?

Soruyu abartılı bulabilirsiniz; değiştirerek sorayım; bugün Türkmenistan'da yaşayan bir Türkmen ile Türkiye'nin, örneğin Kocaeli'nde yaşayan bir Türkün, –birbirlerini ancak kendilerini çok zorlayarak anlayabilecekleri ortak kökenli, ama farklılaşmış dilleri ve –farklılaşmış yorumlarıyla uygulanan İslâm dini dışında– hangi "ortak kültürel alanı"ndan söz edilebilir? Ya da insanların salt aynı dili konuşmaları ve/veya aynı dini kabul etmeleri, onları tek ve ortak bir "kültür alanı"na⁴ dâhil eder mi?

Milliyetçiliğin sorunu tam da burada. Kültürü her bir topluma özgü, yani tikel; ezelden ebede varolan, değişimsiz, saf, biricik, içine "girip çıkanlar" (yani katılımcıları) değişse bile sabit kalacak bir *aura* olarak tahayyül etmesi. Bu "kültür" kavrayışı, bize esas olarak Alman romantisistlerin, özellikle de Herder'in mirası. Gecikmeli ulus-devlet kuruculuğu sürecinde, Fransa kökenli, tipik olarak siyasal, iktisadî ve teknik içerimleri bulunan kozmopolit "uygarlık" (*civilization*) kavramı karşısında, zanaatlara, dine, sanata, "ulusal ruh"a, geleneklere, bireysel duygulanımlara, de-haya (Kuper 1999: 6) çağrı çıkartan,⁵ her bir *ethnos*'u özgeçmişinden ta-

⁴ Zeybek'in, antropolojik bir terim olan "kültür alanı" kavramını bir hayli zorladığı da gerçeken belirtmeli. Sosyal/ kültürel antropolojide evrimci görüşlere karşı bir tepki olarak biçimlenen difüzyonizme, özellikle de Alman antropo-coğrafya kuramına içkin bir kavram olarak "kültür alanı/çemberi" (kulturkreis), "belirli özel bir coğrafi alanı tanımlamak üzere, kültürün her bir gereksinimine karşılık gelen bütün bir özellikler kümesi ile vücuda getirilmiş bir tür kültür kompleksi"nin (W. Schmidt) varlığına gönderme yapan bir kavramdır ve dili dâhil etse de esas olarak geçim örüntüleriyle ilişkilendirilir. F. Barth, Kuzey Amerika yerlileri ve Afrika topluluklarının yayılım kültürel yayılım alanlarını saptamada başvurulan kulturkreis yaklaşımının "birçok kültürün iç içe, gizli bir çeşitlilik içinde yer aldığı Asya kıtasında kullanımının sakıncalarına işaret eder [Emiroğlu ve Aydın (der.) 2003: 529]. Bu durumda Türkçe konuşan bir Azeri'nin, bir Türkmen'in, bir Kıbrıslı ve bir Türkiyeli Türk'ün, kültür alanı kuramcılarının yüklediği anlamla bir "bütün bir özellikler kümesi ile vücuda getirilmiş bir kültür kompleksi"nin katılımcıları olduğuna hükmetmek, tanımla fazlasıyla eğip bükmeaktır.

⁵ "Uygarlık soyut, yabancılaşmış, parçalanmış, mekanik, faydacı, maddî sürece duyulan boş inancın esiri; kültür ise bütünsel, organik, duyuşsal, kendinde amaçlı ve geçmişi kapsayı-

şıdığı eşsiz bir tikellikle donatan Alman reaksiyonu...⁶ “‘Uygarlık’ ulusal farkları önemsemedi; ‘kültür’se bunları vurguladı. ‘Kültür’ ve ‘uygarlık’ arasındaki gerilim, Almanya ve Fransa arasındaki rekabetle çok yakından ilişkiliydi,” diyor Terry Eagleton (2005: 18).

Fransız mamulü, giderek emperyalizmle özdeşleştirilen (Eagleton 2005: 21) “uygarlık” karşısında her bir topluluğu kendi tarihi içerisinde edindiği biriciklik, kendisinden başkasına benzememe hâliyle donatan, onlara bir “ruh”, ebedî bir “öz” kazandıran “kültür” kavrayışı, kısa sürede, (her durumda sömürgecilikle bağlantılı) “ırk” kavrayışının yerini alarak milliyetçiliğin ana kaynaklarından biri hâline geldi. Eric Wolff’un (1987: 387) deyişiyle,

“Kültür kavramının özgül bir tarihsel bağlam içerisinde, bazı Avrupalı uluslar hâkimiyet için mücadele verirken, diğerlerinin ayrı kimlikler ve bağımsızlık için uğraştığı bir dönemde ön plana çıktığını anımsamamız gerekir. Mücadele eden her bir ulusun özel ruhuyla ya da kültürüyle donanmış, ayrı bir topluma sahip olduğu gösterimi, kendi ayrı devletini oluşturma arzularını meşrulaştırmaya yarıyordu. Ayrı ve bütünsel kültürler nosyonu bu siyasal projeye denk düşmekteydi”.

“Bu” kültür kavrayışı ABD’li sosyolog Talcott Parsons tarafından insan ve toplum bilimleri arasında “kültür”le ilgilenmekle “görevlendirilen” antropolojiye, Amerikan antropolojisinin kurucusu Alman kökenli Franz Boas tarafından taşınacaktır.

İşin ilginç yanı, ulusal ya da evrensel, “tarih” fikrini analiz çerçevelerinden dışlayan işlevselci ve/ veya yapısal işlevselciler de, kültür tarafından desteklenen, tutunumlu, çelişkiden arî, birbiriyle uyumlu bir tarzda işleyen bir “yapılar” bütünü olarak “toplum” tahayyülleriyle (ve bu tahayyülün tüm korporatist imalarıyla) milliyetçiliğin “ulus” kurgusunun geliştirilmesine katkıda bulunmuşlardır.

cıydı. Bu yüzden kültür ile uygarlık arasındaki çatışma, gelenek ve modernlik arasında sürmekte olan çekişmenin bir parçası oldu” (Eagleton 2005: 21).

⁶ Alman idealizminin “kültür” kavramı konusunda kapsamlı bir makale için bkz. Aydın (2002)

Şu hâlde “kültüralizm”den söz ederken, iki kaynağı bulunduğunu saptamak önemlidir. Alman Romantisizmi’nden kalıtılan, değişimsiz, ebedî, özsel bir “kültür” kavrayışı ile, Durkheim tarafından formüle edilmekle birlikte, İngiliz işlevselciliği ve yapısal işlevselciliği tarafından geliştirilen, senkronik, çelişkisiz/ çatışmasız, bütünsel, uyumlu işleyen bir “toplum” kavrayışı. Milliyetçi ideoloji için bulunmaz bir “ruh” ve “beden” örtüşmesi, mükemmel bir retorik aygıt... Bu iki tarihsel olarak kalıtılmış üslûpla milliyetçilik, “ebedî/ özsel bir kültürle donanmış” olarak tasarlanan milliyeti, “nihaî hedefi olan” bir “devlet”le “taç”landırıp “milletleştirirken”, onu aynı zamanda, çelişkisiz, çatışkısız, pürüzsüz işleyen, şu ünlü deyişle “imtiyazsız sınıfsız, kaynaşmış” bir korporatizmle de donatmış olmaktadır. Evet, evet, “toplumbilimcilerle milliyetçiler yakın zaman öncesine dek aynı dilde konuşuyorlardı” diyen Handler (1992: 68), çok haklı.

“Milliyet” ve “ulus(-devlet)” kuruculuğu için aslî bir ideolojik çerçeve oluşturan kültüralist argümanların gün gelip de “ulus-devlet yıkıcıları” olarak taşta tutulacak etnik kimlik tasarımlarında da merkezî bir rol üstlenmesi, tarihin garip bir cilvesi olsa gerek. Hayır, yalnız etnik ayrılıkçılıktan, ayrı devlet kurma özlemlerinden söz etmiyorum; aynı zamanda çokkültürcülük (*multiculturalism*), kültürel çoğulculuk gibi, bir ulus-devletin homojen olmayıp farklı etnik bileşenlerden oluştuğu ve bu etnik kendiliklerin de kültürel kimliklerini, bünyesinde yaşadıkları ulus-devletler içerisinde sürdürme hakları olduğu yolundaki tüm “etnik kimlik” referanslı söylemlerden söz ediyorum... Bu söylemlerden pek çoğu, 19. yüzyıl milliyetçiliğinin kültüralizminden malûl görünmekte. Yalnızca ezelden ebede değişimsiz, sabit bir “ruh”la, ortak bir “öz”le donanmış olarak tasarlanan kendiliğin boyutu değişmiş gözüküyor; bu ayrıcalık, “ulus”lardan, “milliyetler”e, ya da etnik gruplara transfer olmuş durumda.

Yine de bir parantez açarak hemen eklemek gerekiyor; etnik çoğullaşma, “ulusal kültür” üzerindeki iddiaların çoğalması, etnik grupların tekil bir kültürel olarak tasarlanmış ulus içerisinde asimile edilmeye karşı son yıllarda artan itirazları, ulus-devlet elitlerini [bu kavramı, faaliyetleri ve çıkarları gereği ulusaşırılığı (transnationality) benimsemiş gözüken kozmopolit sınıâî/finansal elitlerden farklı olarak, hâlen “ulus” olarak tanımlanan kitleleri mobilize etmeyi gereksinen askerî-sivil bürokrasiyi, ve kısmen de ‘seçile-

bilmek' için ulusal seçmen kitlelerini gereksinen siyasal elitleri kast edecek tarzda kullanıyorum] heterojenlikleri tescil edilmiş “ulusallıkları” üzerinde yeniden düşünmeye yöneltti. Bu açıdan, dünya ölçeğinde yükselişe geçen “yeni sağ”ın, uzun süredir gözden düşmüş, daha doğru bir deyişle etnik azınlıklara devredilmiş gözüken kültüralist söylemlere yeniden sarılması, bir rastlantı olarak görülemez. Örnek mi? İşte “11 Eylül”den önce ulusal kimliğe az önem verilmesi”nden; “küreselleşme, çokkültürlülük, kozmopolitlik, göçler, alt milliyetçilik ve karşı milliyetçilik(in) Amerikan bilincini yıprat”masından; “etnik kimlik, ırk kimliği ve cinsiyet kimliği(nin) ön plana geç”mesinden; “kendilerinden önce gelenlerin tersine, göçmenlerin büyük bölümünü(nün) çifte vatandaşlığa sahip ol”masından; “üst düzey yöneticiler, uzmanlar ve Bilgi Çağı teknokratları(nın) kozmopolit kimliğin ulusal kimliğin üzerinde olduğu görüşünü benimse”mesinden; “ulusal tarih eğitimi(nin) yerini etnik tarih ve ırk tarihi eğitimlerine bırak”masından; “Amerikalıların ortak değerlere verdikleri önem(in) çeşitliliğe gösterilen ilginin gerisinde kal”masından yakınan ABD’li yeni sağ ideologlarından Samuel Huntington (2004: 4). Huntington yapıtında ABD kentlerinin cadde ve sokaklarının yeniden bayraklarla donanmasına yol açan 11 Eylül’ü adeta coşkuyla selamlıyor; ve bu “ruh”un kalıcı olmasını dileyerek, ABD’nin, Amerikan birliğini sağlayacak “kültürel öz”üne doğrultuyor parmağını: “*Amerikalılar, kendi imajları konusunda, büyük oranda Hıristiyan bir halk oldukları gerçeğine geri dönüyorlar*”. (s. 15)

Batı ve Doğu Avrupa, Asya, Ortadoğu, Afrika, Latin Amerika kökenlilerden devşirilmiş devasa bir konglomeradan, yeniden “tasada ve kıvançta ortak, birleşik bir ulus” imal etme çabası, gerçekten de çarpıcı. Bu konglomeranın “ortak paydası” olarak dine sarılmak da öyle. Huntington herhâlde ABD’lilere bakıldığında görece çok daha türdeş bir görüntü veren, homojenleştirici mekanizmalara ABD’lilerden çok daha yoğun maruz kalmış Türkler arasındaki ideoloji kardeşlerine gıptayla bakar.

Ama sorun tam da bu: “türdeşlik” görüntüsü. Aslına bakılırsa, en çok “türdeşlik” görüntüsü veren, en küçük etnik birimler dahi tarihsel ve zorunlu olarak heterojendirler. Çünkü göç, kültürel temaslar, karma evlilikler vb. nedeniyle, hiçbir kültür, Edward Said’in yazının başında alıntılanmış deyişinde belirttiği üzere, “tekil ve katışıksız değildir, tümü de melez,

ayrışık(tır), olağanüstü farklılıklar içerir”. (Said 1998: 31) Şu hâlde, “saf, ebedi, değişmeyen öz”, bir olgudan çok, bir imalat, bir “tanım”dır.

Etnik kimlikler, bilindiği üzere, “ortak bir kültür, paylaşılan bir tarih ve ortak atalar inancıyla karakterize olan bir toplumsal kimlik(ler)” (Vermeulen ve Slijper 2000) olarak tanımlanmakta; ve “inanca” dayalı olduğu için de, en az herhangi bir kimlik kavrayışı, ama en çok da “tahayyül edilmiş cemaatler” olarak “uluslar” kadar öznel bir tanımlama bu. Bir başka deyişle, bir “öztanımlama”.

O zaman tanımı “kim(ler)”in yaptığı sorusunu sormak, kritik bir önem kazanmıyor mu?

Kültür Üzerine Düşünmek

Ama bunu tartışmaya geçmeden önce, özsel, değişimsiz, vb. kültür kavrayışın eleştirisi üzerinden “kültür”ün farklı bir tarzda tanımlanıp tanımlanamayacağı üzerinde durmak gerekiyor.

En azından antropologları ilgilendirdiği kadarıyla kültüre ilişkin kuramları, kabaca üç eksen üzerine yerleştirilmek, mümkün gözüküyor. Bunlardan ilki *maddeci-idealist* (ya da *ideationist*) yaklaşımlar arasındaki ayırımdır.

Bilindiği üzere, maddeci paradigmaya bağlanan yaklaşımlara göre, kültür türevsel bir görüngüdür: ya toplumsal yapının (yapısal işlevselcilik), ya sosyo-ekonomik koşulların, üretim tarzının, insan praksisinin (Marksist antropoloji) ya biyo-psikolojik gereksinimlerin (işlevselcilik, sosyobiyojoli), ya insan-çevre etkileşiminin (yeni evrimcilik, ekolojik antropoloji) vb. türevi. Her durumda, kültür, insana, daha doğrusu insan zihnine “dışsal” olan görüngülerin insan(ların) zihinlerine dayattığı biçimlenişlerdir. Maddeci paradigmaya yaslanan kültür kuramları, kültürü ya da kültürel görüngüleri, yalıtılmış bir alan olarak değil, dışsal (iktisadî-siyasal, biyo-psikolojik, toplumsal-yapısal, çevresel vb.) bağlantıları içerisinde ele almaktadır.

Buna karşılık, fikirsel ya da idealist yaklaşımlarsa, insanların yaşamın gerçeklerini öznel olarak nasıl algıladıklarının da yaşamın nesnel gerçekliği kadar önemli olduğunu savunurlar. İdealist yaklaşımlar kültürel algı ve kategorileştirmelerin kendilerine özgü bir yaşamı olduğunu ve maddi

güçlerce etkilenmekten çok bunları etkilediklerini söylemektedir. Bu yaklaşım(lar)a göre, fikirler ve zihinsel örgütleniş, içerik ve yapı kültürü tanımlamakta ve insanları diğer hayvanlardan ayırmaktadır (yapısalcılık, bilişsel antropoloji). Ya da bir “anlamlar sistemi/ağı” olarak kültür, insan(lar)a bir yandan hayatı anlamlandırıp yorumlayacağı ontolojik bir çerçeve sunmakta, bir yandan da onun için bir davranış rehberi oluşturmaktadır (yorumsamacılık).

İkinci eksen ise, *senkronik-diyakronik* yaklaşımlar arasındaki kutuplaşmasıdır.

Bilindiği üzere senkronik yaklaşımlar, toplum ve/veya kültürlerin belirli bir momentteki durumlarının incelenmesini temel alırlar. 19. yüzyıldaki “evrimci” yönelişe tepki olarak, 20. yüzyıl Avrupa antropolojisi, toplumların ya da kültürel görüngülerin tarihsel izini sürmenin ya da onların “gelişme yasalarını” araştırmanın abesle iştigal olduğu vurgusuyla, dikkatini toplumların hâl-i hazırdaki durumlarının incelenmesi üzerine odaklaşmıştır. Bu yaklaşım, *ahistoriktir*; toplumsal ya da kültürel değişimle ilgili değildir, ya da arızî olarak ilgilenir.

Buna karşılık *diyakronik* yaklaşımlar, toplumsal dinamikle ilgilidir, toplumları ve kültürlerini tarihsel süreçler (ve karşılıklı bağıntılılıklar) içerisinde ele alıp nasıl değiştiklerini açıklama görevini önlerine koyarlar.

Ve nihayet, kültürü açıklamada *uyum* ve *çatışma perspektifleri* üzerinde durulmalıdır.

“Uyum perspektifi” toplumları birbirleriyle uyum içerisinde ve birbirlerini ve içinde yer aldıkları geniş bağlamı, yani toplumu destekleyecek tarzda işleyen kurumlardan oluşur tarzda tahayyül etmektedirler. Bu anlayışa göre kültür, bu işleyişi sağlayan norm ve kodların aktarıldığı locus’u sağlamaktadır. Ve doğası gereği uyumsaldır, uyuma yöneliktir.

Buna karşılık çatışma perspektifi, kültürün içine yerleştiği toplumun çatışkılı bir kendilik olduğu önkabulünden kalkınır. Toplumlar çıkarları birbiriyle çelişen, çatışan kesimlerden, toplumsal gruplardan oluşmuştur: sınıflar, cinsiyet-yaş-statü grupları vb. vb. Kültür kaynaklara erişimi eşitsiz olan bu grupların çatışmalarını yansıtmakta, hatta bizatihi bu çatışmaların gerçekleştiği alanlardan birini teşkil etmektedir. Çatışmacı perspektif-

ler, konumlanışlarına göre kültürü toplumsal çatışkının çözümlendiği ya da sürdürüldüğü alan olarak tanımlarlar.

Kültürün “kültüralist” kavranılışının içkin zaafı, idealist, senkronik ve uyumsal yaklaşımın başat olmasından kaynaklanmaktadır. Appadurai’nin (1998) “primordialist” olarak tanımladığı bu kurgu, etnik ve/veya kültürel grupları, mensuplarının birbirleriyle tarihsel, coğrafi, kültürel, ırksal vb. bağları olduğu ve bu zeminde “ortaklaşan”, ortak bir hâlet-i ruhiyeyi sürdüren gruplar olarak tanımlamaktadır. Bu “içsel” uyum fikri, konjonktür elverdiğinde “dışa” yönelik düşmanlığın ve “kültürler arası” çatışmaların da zeminini oluşturacaktır.

Kültüralizmin kültür kavrayışı, kimliğin “bu” yorumunu benimser gözükmekte, kültürlerin iktisadî-siyasal-toplumsal bağlamlarda sürekli olarak üretilen ve yeniden üretilen “mamuller” olduğunu⁷ gözden kaçırmaktadır.

Oysa Eagleton (2005: 9-42) kültür kavramının tarihsel izini sürdüğü son derece önemli çalışmasında, kavramın özgün anlamının doğayla ve emek süreciyle bütünleşikliğine dikkat çeker. Latince “tarımda gelişimden ikamet etmeye, tapmaktan korumaya kadar birçok anlama gelen” (Eagleton 2005: 10) *colere* fiilinden türetilen kültür kavramı, “kendi aşkınlığının araçlarını kendisi üreten” doğaya, ya da daha doğru bir deyişle, doğanın insan eliyle dönüştürülmesine içkindir. “Doğa her zaman bir anlamda kültürelse, kültürler de kendileriyle doğa arasındaki sürekli alışverişten, yani emek dediğimiz şeyden oluşurlar”. (s. 11) Ancak “başlangıçta tümüyle materyalist bir süreci imlemiş” olan “kültür”, “zamanla mecazi olarak tinsel meselelere kaymıştır”. Ve de kültür kavramı, “Marksist tabirle, altyapıyla üstyapıyı tek bir kavramın çatısı altında toplar” (s. 10).

Evet, kültür, doğal bir varlık olan insanın, yaşamını sürdürebilmek için doğa üzerinde birtakım işlemler gerçekleştirmesiyle (taşı yontmak, yaban bitkileri toplamak, avlanmak... ve ardından da bitkileri, hayvanları

⁷ Bu görüş, en azından Hobsbawm ve Ranger’ın *Invention of Tradition*’undan bu yana toplum ve kültür bilimler gündemindedir. Bkz. Hobsbawm ve Ranger (1983); ve bu tezin “yerel” kimi uyarlamaları konusunda Hawaii “ulusalcılığı” için bkz. Linnekin (1983); Maoriler için bkz. Hanson (1989); Quebec “milliyetçiliği” için bkz. Handler ve Linnekin (1984); ve, Ainu “etnik yeniden inşası” için bkz. Friedman (2002: 240-241).

evcilleştirmek, toprağı ekmek...) biçimlenir. Bu faaliyetler, insanların birbirleriyle ilişkiye girmesini, birlikte yaşamasını, iletişim kurmasını, toplumsal örgütlenmeler oluşturmalarını, bu örgütlenmelerin kalıcılığını sağlamasını, bilgi ve deneyimlerini yeni kuşaklara aktarmasını... vb. vb. gerektirmektedir. Bir başka deyişle, insan doğal gereksinimlerini doğadan karşılama süreci içerisinde “toplumsallaşır”, “sürü”den, “toplum”a dönüşür. İnsanı sürüden topluma dönüştüren “şey” ise kültürdür.

Şu hâlde kültürü toplumdan, insanların doğayı dönüştürme faaliyetlerini insanların düşünceleri, inançları, tahayyülleri, anlamlandırma çerçeveleri vb.den soyutlayarak ele almak, ilk bakışta analitik bir kolaylık sağlıyor gibi gözükse de, sonuçta analizi içinden çıkılmaz bir hâlde getirmektedir. İnsan pratikleri ile insan tahayyülleri arasındaki bağlantıyı (tahayyül pratikten türer ve pratiğı biçimlendirir) kopartarak, onları birbirinden yalıtılarak ele alan her türlü analiz girişimi, yalnızca eksik olmakla kalmaz, aynı zamanda yarılsamalara açılmaktadır.

Öte yandan, insan toplumları (ve de kültürler) süregelen bir değişim içindedirler. Değişim toplumdan topluma, dönemden döneme farklı hızlarda seyredebilir; hiç kuşkusuz ki toplumsal-kültürel formasyonları oluşturan unsurların değişim hızı ve yönü homojen değildir. Ama değişim, mutlaklıktır: şu hâlde sabit, değişimsiz, ezeli-ebedi “öz”lere çağrı çıkartan, “görünüştü iç tutarlılığa sahipmiş izlenimini veren, kapsayıcı, ‘kültürel’ değişmezler varsayımına dayalı, ekonomik, sosyal ve politik sistemlerin dönüştürücü etkisine maruz olmayan bir teori” (Amin 2006: 9) olarak kültüralizm⁸ ve ondan esinlenen tüm özselci ideolojiler, “absurd”e açılmaktadır.

Ve nihayet, toplumlar, ve kültürleri, işlevselci ya da yapısal işlevselci kurguların varsaydığı üzere çelişki ve çatışmalardan arı, uyumlu, korporat bir tarzda işleyen “organizmalar” değil, iktisadi ve siyasal kaynaklara eri-

⁸ “Kültüralizmle kastedilen, kültürleri kesinkes tanımlanmış türdeş, bütünleşmiş ve göreceli statik birimler olarak ele alan görüdür. Bu görüşe genellikle özselcilik eşlik eder. Bu, kültürlerin bir ‘öz’ü, ‘karakter’i, hatta ‘ruh’u olduğu fikrine gönderme yapmaktadır. Kültürlerin değişim ve dönüşümleri yüzeysel olarak nitelenir: kültürler yeni ‘yabancı’ unsurları massedebilirler, ama onları kendi karakterlerine uydururlar. Dolayısıyla ‘özde’ değişmezler. Böylesi bir özselcilik kültürün şeyleştirilmesini de ima eder: kültür kolektif bir birey olarak sunulur ve organikistik mecazlar sıkça kullanılır” (Vermeulen ve Slijper 2000).

şimi farklılaşmış kesimlerin oluşturduğu, çatışmalı kendiliklerdir. Yani “kendi içerisinde bütünleşmiş, uyumlu, pürüzsüz ve ‘dış’a karşı dayanışmacı” herhangi bir toplumsal/ kültürel kimlik imgesi, bir yanılısama, daha doğrusu ideolojik bir “imalat”tan öte bir şey değildir. Bu yalnızca “ulus” için değil, etnisite için de geçerlidir.

Ne ki, Kagarlık’sın (2000) de dikkati çektiği üzere, günümüzün “kimlik tartışmaları”nın pek azı, toplum içerisinde servet ve iktidar gibi kritik kaynakların dağılımı sorunuyla ilgilenmekte, bir başka deyişle kimlik/ etnisite ile sınıf arasındaki ilişkileri sorgulamaya/kurmaya gönüllü gözükmemektedir. Oysa kimlik/etnisitenin görünür olduğu (ya da az-çok gerilimli bir bagaj oluşturduğu) her durum, aynı zamanda eşitsiz iktisadî-siyasal ilişkilerin damgasını taşır [“Kültürler arasında ne zaman çelişkili ve eşitsiz bir karşı karşıya geliş yer alsın, işgal, sömürgecilik veya iletişimin gelişkin biçimleriyle de olsa, kültürel kimlik ortaya çıkar” diyor Larrain (1995: 197)]. Şu hâlde kültür ve kültürel kimliği, bünyesinde biçimlendikleri iktisadî-siyasal ilişki ve çatışkılardan yalıtılarak, örneğin ayırt edici bir paylaşılan gösterenler/simgeler dizini olarak ele alan kültüralist yaklaşımlar, kaynakların paylaşımındaki eşitsizlik sorunu üzerinden atlıyor, demektir.

Etnisite ile Sınıf, Kültür ile Ekonomi-Politik

Avrupa ulusları arasındaki rekabet ve çatışmalar ortamında biçimlenen 19. yüzyıl milliyetçiliği, kültür/ekonomi-politik ilişkisinin üzerinden atlamaya elverişli ideolojik geri-beslemeyi sağlamıştır; etnik kimliklerin, “dış”larıyla kavgalı, ama kendi içlerinde çelişkisiz/çatışkisiz olarak tasarlanmaları ise, daha çok postmodernist “Elveda Proletarya” hâlet-i ruhiyesiyle bağlantılı gözükmekte:

“Sınıf hareketlerinin hem erimi hem de siyasal kapsamı konusunda giderek artan bir amnezi söz konusu; esas olarak işyerinde ortaya çıkan ve günümüzün sınaî üretim sistemi tarafından büyük ölçüde aşılmış olan iktisadî çıkarlara ilişkin mücadeleler olarak anımsanıyolar. Onların ölümü, kimi analizcilere göre (Escobar; Touraine), enerjilerin siyasal mücadelenin, özellikle etnik sorunlar etrafında (yoğunlaşan -ç.) daha karmaşık ve farklılaşmış biçimlerine, ‘yeni toplumsal hareketler’e yönelmesine olanak sağladı” (Pratt 2003: 2).

Oysa vurguladığımız gibi; kültürel gruplar çelişkilerden arı, uyumlu vb. kendilikler değildir. Çünkü nihaî olarak bir kültürün taşıyıcıları, aktarıcıları, tanımlayıcıları, yorumcuları vb... –insanlardır, üretim-bölüşüm ilişkileri içerisinde, kaynaklara erişmeye, çıkarlarını yaşama geçirmeye çalışan insanlardır. Kapitalizm koşullarında insanlar arasındaki ilişkilerde rekabet ve çatışma, normdur. Özellikle “etnik/ kültürel cemaatler” söz konusu olduğunda gözden kaçan, bunların iktidar, iktisadî konum, otorite, toplumsal statü vb. açısından farklılaşmış, ve çatışmalı kendilikler olduğudur. Ve “kimlik”in nasıl tanımlanacağı, içinde nasıl doldurulacağı, grubun kendini nasıl “tahayyül etmesi” gerektiği, genellikle grup içindeki elit(ler) tarafından çizilir.⁹

Azınlık grubunun içinde yer aldığı geniş toplum tarafından dışlanması, tahakküm altında bulunması, yani eşitsiz iktisadî-siyasal-toplumsal ilişkiler içerisinde konumlanması, onun kendi içine kapanmasına, yani “geleneksel” iç hiyerarşilerin pekiştiği bir mekân olarak etnik cemaatlerin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Böylesi durumlarda genellikle “dışarı”, yani egemen/başat toplum ile müzakereleri yürüten konumdaki (dinsel ya da seküler) önderler, simsarlar (ki çoğunlukla ekonomik bir güce de sahiptirler) otorite konumlarını pekiştirirken, cemaatin “güçsüzleri”ni (kadınlar, gençler, çocuklar, yoksullar) bastırmanın zeminini oluşturmaktadır. “Dışarı” ile gerilimli ilişkiler, iktisadî-siyasal çelişkilerin “Medeniyetler/Dinler çatışması” olarak serimlendiği çatışkı ortamları, “cemaat”in en “özel” özelliklerinin (genellikle dinsel referanslar) bu simsarlar eliyle seçilip vurgulanması ve “dış”a karşı olduğu kadar, “cemaat”in diğer üyeleri üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanılmasını getirir. İçerisinde yaşanan ülke tehlike ve bilinmezliklerle dolu bir “düşman toprağı” olarak algılandığı ve/veya temsil edildiği sürece, kadınların çalışması, gençlerin eşlerini özgürce seçmesi, kız çocukların sokağa çıkması vb. dışarıdan içeriye yönelik tehditler olarak algılanır ve “cemaat” içeri doğru büzüülerek muhafazakârlık dozajını durmaksızın arttırır.¹⁰ Uluslar

⁹ “Biri halkın kim olduğuna karar vermeden, halk kim olduğuna karar veremez” diyor Ivor Jennings (Akt. Huntington 2004: 16).

¹⁰ Abdurrahman Karataş, HÜ Antropoloji Bölümü için hazırladığı, Almanya’daki Türk ve Kürt göçmenler arasındaki alan araştırmasına dayalı yüksek lisans tezi çalışmasında, kadınlara yönelik baskıların cemaatleşme eğilimindeki İslamî çevrelerde daha yüksek düzeyde seyrettiğine dair şu gözlemlerde bulunmakta: “Kadının ücretli bir işte çalışmasının onu

arasındaki gerilim ve çatışmanın mantığı, etnik grup(lar) ile içerisinde yer aldığı ulus-devlet arasında tekrarlanmaktadır.

Gerçekte, en azından göçmenler söz konusu olduğunda, “cemaatleş(tir)me” süreçlerinin kapitalizm açısından yararları, tartışmasıdır. Wallerstein (1995: 106-107), göçmenlerin kendi kültürlerinde sosyalleştirilmelerini sağlayan çokkültürcü uygulamaların, (talepkârlık düzeyi düşük, uysal, düşük ücretlere ve elverişsiz çalışma koşullarına razı bir işgücü biçimlendirmedeki ve bunun ülke içerisindeki ücretlerini aşağıya çekmedeki rolüyle –b.n.) kapitalizmin hiyerarşik gerçekliğinin meşrulaştırılmasına nasıl katkıda bulunduğuna işaret eder. Öte yandan, sosyal dayanışmada refah devletinin rollerinden bazılarını üstlenebilen cemaat yapısının sosyal harcamaları düşürücü rolü ve etniler arası rekabetin kapitalist sistemi dinamize edici yönleri de vurgulanmalıdır. Etnisitenin yeniden değer kazanmasının, neo-liberal yönelişin “sosyal/refah devleti” kavramının aşındırarak yurttaşların sosyal güvencelerini minimize ettiği (ya da bazı durumlarda toptan ortadan kaldırdığı), kamusal hizmetleri özelleştirme yolunda önemli mesafeler kat ettiği bir döneme denk düşmesi, bir rastlantı olmasa gerek. Sosyal devletin aşındırılması süreci, sınıf temelli örgütlenmelerin (örneğin sendikalar) güçlerini yitirmesi, ulus-devletler içerisinde sayıları hızla artan yoksulları, etnik ve/veya dinsel cemaatler hâlinde iç-dayanışmaya yöneltmektedir. Bunun yanı sıra, etnik gösterenleri aracılığıyla (başörtüsü, etek altı pantolon, kurban kesimi, sarık, mangal, bıyık, sakal...) sınırlarını çizerek görünür hâle gelen “etnik cemaat” kriz durumlarında öfkeli kitlelere hedef gösterilebilecek uygun bir “günah tekesi” oluşturmaktadır...

özgürleştirdiğine yönelik sorularımıza İslami çevreden gelen genel bir cevap, ‘evinin kadını’nı Alman kadını ile kıyaslayarak, Alman çalışan kadının olumsuzlanması olmuştur. Bu kesime göre; Alman kadını bir köle gibi çalışmakta, aileye ve çocuğa önem vermemekte, kadının kocasına ve ailesine yabancılaşmasına neden olmakta ve kadına bu özgürlüklerin verilmesi kadının kocasını aldatmasına kadar gitmektedir. (...) Söz konusu çevrelerde kadının, orijin bölgeye göre daha çok kontrol edilmesi gerektiği, çevrede bulunan her şeyin bu yapıyı kolayca yıkabileceği tehdidine karşı, daha sıkı önlemlerin alınması anlamına gelir. Kızların evlilik konusunda tercihlerinde serbest bırakılmasının aileyi parçalayacağı düşüncesi hâkimdir. (...) Evlilik konusunda kızın rızasının önemli vurgulanmakla birlikte önemli olanın aile babasının rızası olduğuna inanılmaktadır” (Karataş 2006: 157-58).

Her durumda, bu saptamalar bizi etnisite ile sınıf, kültür ile ekonomi-politik arasındaki ilişkiler üzerinde düşünmeye olduğu kadar, kültürün dinamik, değişken, etkileşimsel özelliklerini vurgulamaya da çağırılmaktadır. Hiçbir kültürel grubun tecrit bir yaşam sürdürmediği, her bir topluluk için bir ya da daha fazla “öteki”nin varlığı, kültür bilimleriyle uğraşanlar açısından bir kazıyedir. Küreselleşme süreçlerinin farklı kültürlerin mensupları arasındaki doğrudan ya da dolaylı temas, ilişki ve bağıntılılıkları şimdiye dek görülmemiş ölçüde yoğunlaştırdığı da öyle... Bu nedendir ki günümüzde antropolojik ilgi, odağına sabitlerden çok değişkenlikleri, “iç”lerden çok sınır alanlarını, tecritten çok etkileşimleri, nüfuz edilemezliklerden çok geçirgenlikleri yerleştirmektedir.

Temas/etkileşim alanları, kültürler arası farklılıkların da tanımlandığı, değerlendirildiği ve yeniden üretildiği alanlardır. Mevcut ve/veya kısıktırılan önyargılar, ayırmıcılık, kişi ve grupları “farklılıklarını” aşırı değerlendirmeye yöneltebileceği gibi (Bu bakımdan, örneğin AB ülkelerinin göçmenlerine yurttaşlık statüsü tanırken, hatta giderek oturma izinlerini uzatırken, onları ev sahibi ulus-devletin tarihi, kültürel özellikleri konusunda bilgi testlerine tabi tutup, kendi yurttaşlarının “göçmen”in kültürü, tarihi, dünya görüşü vb. konusunda bilgilenmesini beklememesi ile Kürtlere “Türkçe öğretmedik” diye hayıflanılan bir Türk’ün birkaç sözcük de olsa Kürtçe öğrenmemek konusundaki ısrarcı tutumu arasında bir fark yoktur!); fark(lılık-lar)ı zenginlik olarak algılayan bir dünya görüşünden beslenen tutumlar, onları bir gerilim kaynağı olmaktan çıkartır, kültürler arasındaki alış-verişe değer katar, insanların önlerindeki seçenekleri çoğaltır, onları donanım açısından zenginleştirir. Bir başka deyişle kültürün(ün) mensupları açısından tek-tipleştirici bir cendere mi, yoksa kişileri tinsel açıdan zenginleştiren bir kaynak mı olacağı, büyük ölçüde kültürler, daha doğrusu onların taşıyıcısı olan gruplar arasındaki ilişkiler ve etkileşimin niteliğine belirlenmektedir.

“Öztanım”ları farklı gruplar arasındaki ilişkiler ve etkileşim ne ölçüde eşitlikçi ve paylaşımcı bir ethostan beslenirse, sömürü ve tahakkümden ne denli uzaksa, hem kültürel sınırlar da o denli geçirgenleşecek, hem de “ce-maat-içi”nde bastırılan, ezilenlerin sesi o denli güçlü ve duyulur hâle gelecektir. Bir başka deyişle, “kültür”ün bir grubu “öteki”lerden ayırt edici, ayırıştırıcı, giderek “ötekileştirici”, karşıtlaştırıcı mı, yoksa grupları (giderek

insanları) kaynaştırıcı, zenginleştirici, çeşitlenmeyi, yaratıcılığı teşvik eden bir kaynak mı olacağı, toplumun bütününe sınıfsal yönelişinden bağımsız değildir ve “kültür”ü, *kim(ler)in* tanımladığıyla bire bir bağlantılıdır.

Şu hâlde, insanlar ve/veya toplumlar arasında eşitlikçiliği, sömürsüzlük ve tahakkümsüzlüğü öngören bir toplumsallık tahayyülüyle bağdaşık (daha doğru bir deyişle iç içe), kültürler arasında empatiyi, paylaşımı, anlamayı, etkileşimi, birbirinden beslenmeyi öngören bir *kültürler-arasılık* (interculturalism) perspektifinin, “kültüralizm”lerin tikelleştirici, ayrıştırıcı, “ötekileştirici” giderek düşmanlaştırıcı veçhelerinin panzehiri olacağının altı çizilmeli...

Toparlayacak Olursak

Buraya kadar söylediklerimi toparlamak gerekirse:

- Kültürün her bir (varsayımsal olarak) bütünleşik, korporat, iç çelişkilerden arî topluluğun (19. yüzyıl sonlarında “ulus”; 20. yüzyıl sonlarında “etnisite”) biricik, eşsiz, ebedî, mutlak “ruhu” olarak kavranılışı, “milliyetçilik” ideolojisinin anafikrini oluşturur.
- Bu fikir, 20. yüzyıl sonlarında, Batı kapitalizmini küresel ölçekli bir “piyasa ekonomisi”ne dönüştürmeyi öngören neo-liberal yönelişe eşlik eden “etnik diriliş” süreçlerinde “etnik kendilikler” tarafından da benimsenmiştir.
- Tikel bir kültürün taşıyıcısı olarak “kültürel kendiliğin” ezelden ebede yönelen tikel tarihsel seyr ü seferine mündemiç, korporat, tutunumlu, türdeş, çelişkisiz bir tahayyülü olarak kültüralizm, kültürün doğanın emek aracılığıyla insanlaştırılması, sürünün toplumaştırılmasındaki etkinliğinin üzerinden atlamaktadır.
- Kültüralist kültür kurgusunun bir başka yanılsaması da, kültürleri tümleşik, biricik, çelişkisiz ve değişimsiz olarak tahayyül etmesidir. Oysa kültür(ler), taşıyıcıları olan toplumların kaynaklara erişimi farklılaşmış kesimlerinin farklı/ çatışmalı yorumlarının, anlamlarının, dünya görüşlerinin, değerlerinin vb. nizalı alanlarıdır. Her türlü “türdeşlik” iddiası, hâkim unsurların kültüre dayattığı “*pseudo*” (=sahte) bir türdeşliğin ötesine geçemeyecektir. Kültürler (tıpkı toplumlar gibi) heterojen, çatışmalı ve değişimseldir.

- Kültürel grupların kendilerini kültüralist terimlerle tanımlama ve kültürlerin kendi içine kapanma eğilimleri, maddî yaşamdaki eşitsizlik ve rahakküm ilişkileri içerisinde belirginlik kazanır. Bütünleşik, homojen, özsel bir kültür (=“biz”lik) kavrayışı, gruplar arası çatışmalarda grubun bütün unsurlarını seferber etmede önemli bir ideolojik kaynaktır.
- Buna karşılık, eşitlikçi, tahakkümsüz bir toplumsallık düşüncesi, kültürel sınırların çizilmesinden çok bu sınırların geçirgenleştirilmesini destekleyecektir. Bir başka deyişle, tikelleştirici/ ayrıştırıcı “kültüralizm”, hâkim toplum içerisinde farklı kültürlerin yan yana kendi varlıklarını sürdürebileceğini ve sürdürmesi gerektiğini va’zeden bir “çokkültürcülük” (*multiculturalism*) içerisinde değil, ancak kültürel sınırların arıziliğini ve oynaklığını varsayan ve empati, etkileşim, geçirgenlik ile karakterize olan bir kültürlerarasılık” (*interculturalism*) anlayışıyla inkâra uğratılabilir. “Ulusal” elitleri güçlendiren milliyetçi kültüralizm ve etnik elitleri güçlendiren çokkültürcülük’ün tersine, kültürlerarasılık, ezilenler, sömürülenler, dışlananlar arasında bir diyalog ve etkileşim fikrine dayanır. Böylelikle, kültür de ulusal/ etnik elitlerin elinde bir silah olmaktan, sıradan insanların, ezilenlerin, sömürülenlerin elinde bir kardeşleşme aracına/ ortamına dönüştürülebilir...

Kaynaklar

- Amin, S. (2006). *Modernite, Demokrasi ve Din. Kültüralizmlerin Eleştirisi*. Ankara: TOFV-Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Appadurai, A. (1998). *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aydın, S. (2002). “Bir kavramın bunalımına dair düşünceler. Tarih karşısında kültür kavramı”. *Toplum ve Bilim*, 94: 16-59.
- Eagleton, T. (2005). *Kültür Yorumları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Emiroğlu, K. ve S. Aydın (der.) (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Handler, R. (1988) *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Madison: The University of Wisconsin Pres.
- Handler R. ve J. Linnekin (1984). “Tradition, Genuine or Spurious”, *Journal of American Folklore*, 97, 385: 273-290.

Hanson, A. (1989). "The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic", *American Anthropologist*, 91: 890-902.

Hobsbawm E. ve T. Ranger (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, S.P. (2004). *Biz Kimiz? Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı*. İstanbul: CSA Global yayın Ajansı.

Kagarlitsky, B. (2000). *The Return of Radicalism: Reshaping Left Institutions*. Londra: Pluto.

Karataş, A. (2006). *Almanya'daki Türkiyeli Göçmenler Özeline Asimilasyon ve Entegrasyon*. HÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı (Y. lisans tezi).

Kuper, A. (1999). *Culture. The Anthropologists' Account*. Harvard University Press.

Larraiin, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. İstanbul: Sarmal.

Linnekin, J.S. (1983). "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity", *American Ethnologist*, 10, 2: 241-252.

Pratt, Jeff (2003). *Class, Nation and Identity. The Anthropology of Political Movements*. Pluto Press.

Said, E. (1998). *Kültür ve Emperyalizm*. İstanbul: Hil Yayınları.

Vermeulen H. ve B. Slijper (2000). "Multiculturalism and culturalism. A social scientific critique of the political philosophy of multiculturalism". *Ulusal-Sonrası bir Düzen Üzerine Perspektifler* İkinci Avrupa Konferansı'na (5-7 Ekim 2000, Atina) sunulan tebliğ.

Wallerstein, I. (1995). "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik". E. Balibar ve I. Wallerstein (der.), *İrk, Ulus, Sınıf-Belirsiz Kimlikler*. İstanbul: Metis, 91-108.

Wolf, E.J. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley, CA: University of California Press.

BİR SERMAYE “GİRDİ”Sİ OLARAK “KİMLİK”*

“Hiçle başlayan, hiçle biter.”¹

Kapitalizmin, özellikle de onun günümüzdeki durağı, neo-liberalizmin birbiriyle bağlantılı iki ‘temel içgüdü’sünden söz edebiliriz: ne denli ücra, ne denli erişimi zor, ne denli küçük olursa olsun, yeryüzünde ‘serbest piyasa ekonomisi’nin kapsama alanı dışında bir bucak, bir mezra ya da bir topluluk bırakmamak; ve yalnızca nesneleri değil, tüm değerleri, tahayyülleri, bağıntıları, ilişkileri, duyguları... velhasıl insana dışsal ya da içsel her şeyi, olabildiğince üzerinden kâr edinilebilir ‘şey’lere dönüştürmek, araçlaştırmak, metalaştırmak.

Bu ‘temel içgüdü’lerden ilkinin, en ücra, en erişilmez mekânları, en marjinal kişileri küresel piyasa ekonomisine dahil etme girişiminin bir ayağını, yoksullara yönelik ‘mikrokredi’ uygulamalarında izleyebiliriz. Tüm parlak retoriklere karşın, mikrokredi uygulamalarının esas hedefi, yoksulluk sınırı altında yaşayanları birer ‘girişimci’ kılarak sisteme dâhil etmektir: üstelik de onlar için tek kuruluş harcamaksızın... Daha doğrusu, bu uğurda harcadığı paraları, dağıttığı kredileri kat be kat faizle geri alarak.²

İkinci içgüdü’nün, yani insan ilişkilerinin metalaştırılmasının çarpıcı bir örneğiniyse, ‘toplumsal sermaye’ kavramı oluşturuyor.

* *Kaldıraç* Dergisi, No: 66, Nisan 2006; *Demokratik Dönüşüm*, No: 23, Mart 2006.

¹ Cornelius Gallus.

² Bkz. S. Özbudun “Kuzu Postundaki Kurt: Mikrokrediler”, Sibel Özbudun-Temel Demirer, *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı* içinde, Ütopya Yay., Ankara, 2006, ss. 126-132.

‘Toplumsal sermaye’ kavramının tanımı konusunda tartışmalar süregitse de, kast edilen, hepimizin gayet yakından bildiği bir şey: İnsanlar arasındaki sevgi, yakınlık, dostluk, güven, bağlılık, dayanışma ilişkileri. Bu hâliyle ebeveynlerin çocuklarına, eşlerin ya da kardeşlerin birbirine olan sevgisi, komşular arası dayanışma, memurun amirine saygısı, hatta –neden olmasın– yandaşların ağalarına duyduğu güven, devrimci bir militanın önderine bağlılığı, neo-liberalizmin dilinde pekâlâ bir çeşit ‘sermaye girdisi’ne dönüştürülebilmekte: toplumsal sermaye... İktisat kitaplarında grafikleri çizilmeye, formülleri verilmeye, hatta yasaları saptanmaya başlandı bile... Neo-liberalizmin dâhi çocuğu Fukuyama, üzerine kitaplar yazıyor...³

Kavramı, bilebildiğim kadarıyla sosyal bilimler literatürüne takdim eden, Pierre Bourdieu oldu. Bourdieu, toplumsal sermayeyi ‘bireyin toplumsal bağlamdaki bir atfı’ olarak tanımlamaktaydı: “Kişi amaçlı eylemlerle toplumsal sermaye edinebilir ve toplumsal sermayeyi konvansiyonel iktisadî kazançlara dönüştürebilir. Ne ki bunu yapabilme yetisi eldeki toplumsal yükümlülük, bağlantı ve ağların doğasına bağlıdır”.⁴ Ancak, Bourdieu’nün dahi bu ‘metafor’unun, IMF ve Dünya Bankası ideologu ekonomistlerin elinde neo-liberal sermaye birikimi modelinin bir ‘girdi’sine dönüştürüleceğini tahayyül ettiğini sanmıyorum.

Toplumsal sermaye kavramını neo-liberal ideologların gözünde bu denli ayrıcalıklı kılan, onun bürokratik denetimin maliyetini düşürücü niteliğidir. Katı, hiyerarşik, ayrıntılı denetim mekanizmalarının yüksek masraflarına karşın, dürüstlük, güven, dayanışma duygularının kapitaliste

³ Şöyle diyor Fukuyama “toplumsal sermaye” konusunda: “Kabiler, klanlar, köy dernekleri, dinsel tarikatar vb. gibi tüm geleneksel toplumsal-kültürel gruplar paylaşılan normlar üzerine temellenirler ve bu normları ortak amaçlara varmak için kullanırlar. Kalkınma literatürü, genel kural olarak, bu biçimiyle toplumsal sermayeyi bir değer (asset) olarak görmemektedir, daha tipik biçimde bir yatkınlık olarak görülür. Ekonomik modernleşme geleneksel kültür ve toplumsal örgütlere antitetik olarak görülmüş ve ya onları ortadan kaldıracığı ya da gelenekçilik kuvvetleri tarafından engelleneceği öngörülmüştü. Eğer toplumsal sermaye gerçek bir sermaye biçimiye bu neden böyle olsun?” (Francis Fukuyama, “Social Capital and Civil Society”, The Institute of Public Policy, 1 Ekim 1999. IMF İkinci Kuşak Reformlar Konferansı’na yaptığı sunum).

⁴ P. Bourdieu, “Forms of Capital”, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, 1986: 241-260.

maliyeti sıfırdır. Buna karşılık, emekçiler arasındaki uyum, işbirliği duygusu, işçi-idareci arasındaki karşılıklı güven ilişkileri üretimin sorunsuz yürütülmesinde –ve tabii ki kârın azamîleştirilmesinde– eşsiz bir girdi sağlamaktadır! İdareciye sevgi ve saygı bağlarıyla bağlı, işlerini severek yapan, birbirleriyle uyum içerisinde çalışan işçiler, daha üretken –ve daha az talepkâr– olacaklar, ve böylelikle işletmenin kâr marjını yükselteceklerdir. Onlar evlerine uyumlu, sıcak bir ‘yuva’da çalışıyor olmanın manevî huzuru içerisinde dönerken, işletmenin rekabet gücü ve kârlılığı yükselecek, patronların kazancı katlanacaktır.

Buraya kadar, üniversite birinci sınıf işletme kitaplarında dahi yer alıyor. Ama ‘toplumsal sermaye’nin, yakın zaman öncesinde dolaşıma giren farklı veçheleri de var. Kavram, 1980’lerin sonlarına doğru, desteklediği kalkınma projelerinin, proje uygulama bölgesinde yaşayan yerel halkların direnciyle karşılaşması nedeniyle yarım kaldığını, başarısızlığa uğradığını fark eden Dünya Bankası’nın, bu tip projelerin biçimlendirilmesi ve uygulamasında yerel toplulukları da muhatap kabul etmeye yönelmesiyle yeni bir geçerlik kazandı.⁵ Yanlış anlaşılmasın, DB’nin yerel halkları ‘muhatap’ kabul etmesinin nedeni, onlara duyduğu saygı, kültürel haklarına, yaşam koşullarına gösterdiği ilgi vb. değildi. DB, insanların, finanse ettiği projelerin yaşam koşullarını olumsuz etkileyeceğini düşünerek direnişe geçmesi sonucu uygulamaların yarım kalmasından ve bu nedenle de verdiği kredilerin geri dönmemesinden rahatsızdı!

Böylelikle, kalkınma projelerinin ‘yerel koşullara uygunluğu’ da destek kriterleri arasına yerleştirildi. Bu ise, kredilendirilen projenin, etkileyeceği toplulukların isteklerini, taleplerini ve toplumsal örgütlenmelerini dikkate alan bir tarzda yapılandırılması anlamına geliyordu. Bir başka deyişle, Üçüncü Dünya bölgelerini hedefleyen kalkınma projeleri, çekirdek aileyi varsayan bireyci, rekabetçi, Batı-merkezci bir zihniyet uyarınca değil, yerel örgütlenme tarzlarını dikkate alan bir anlayışla hazırlanacaktı.

Böylelikle soy grupları, kabileler, cemaatler, tarikatlar, mahalleler, Aydınlanmacı rasyonalizm tarafından kovuldukları modernizme arka kapıdan

⁵ Bkz. M.M. Cernea ve S.E. Guggenheim (der.), *Anthropological Approaches to Resettlement, Policy, Practice and Theory*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview, 1993: 24-25.

yeniden kabul ediliyorlardı. Bu ise, ‘cemaatten cemiyete’ yönelen, cemaat baskılarından kurtulmuş ve (ulus-)devlete ve birbirlerine ‘toplumsal sözleşme’yle bağlanan bireyleri önvarsayan modernist paradigmanın –itiraf edilmemiş– iflasıydı! (Dinsel, etnik, soya dayalı, yerel... tüm versiyonlarıyla) cemaatler, bir kez daha (en azından Güney’de) değer kazandılar.

Üstelik cemaatlerin değer kazanışı, salt kalkınma programlarının uygulanabilirliğinin bir getirisi değildir. Cemaatler, Güney’e dayatılan neo-liberal politikaların halkların yaşam ve geçim koşullarında yol açtığı tahribata masrafsız bir telafi sağlamaları açısından da işlevseldirler. Tarımı sübvansede edilen Kuzey ürünlerinin rekabeti neticesinde çöken Üçüncü Dünya kırsalından kentlere göç eden işsiz yığınları, kentlerde soy, kabile, hemşeri, etnik ya da dinsel ağları sayesinde ayakta kalabilmektedir. Dahası, içe kapalı, baskılayıcı cemaat kuralları, neo-liberalizmin kurbanlarının talepkârlık düzeyini sınırlandırmakta, oluşabilecek tepkileri, uygulanan ekonomik politikalara değil de, kültürel farklılıklara, ‘öteki’ cemaatlere karşı yönlendirmede araçsal olmaktadır.

‘Hayatta kalma’ araçları olarak cemaatler, neo-liberal kapitalizm ile “ulus devlet”(ler)in ikircimli ilişkisinde de çözümleyici bir rol oynarlar. Cemaatlere yaslanma, bir yandan her ulus devletin şu ya da bu ölçüde üstlenmesi gerektiğı varsayılan sosyal desteklerden devletleri kurtararak bu fonların toplumun üst katlarına ve ÇUŞ’lara aktarımını olanaklı kılmaktadır. Böylelikle yoksullar, dışlananlar “her şeyi devletten beklemek gerek”tiğini öğrenerek kendi başlarının çaresine bakacaklardır (devleti küçültme retoriğı). Öte yandan, “ulus-devlet”in içindeki cemaatler, uluslararası kapitalizmin ulus devleti terbiye araçları olarak da işlev gösterebilmektedirler.

“Etnisite/etnik kimlik” görüngüsünün neo-liberalizmle birlikte ‘aşırı değer kazanması’nın, yoksulluğun yükünü yoksullara yıkıp, bu durumdan işgücü fiyatını daha da ucuzlatmanın yollarını devşirmeyi olanaklı kılan ‘toplumsal sermaye’ kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, daha iyi anlaşılacağı kanısındayım. Genellikle yoksulları devşiren bir aidiyet duygusu olarak etnisite, etnik tutunum ve dayanışmanın, sosyal maliyeti hafifleten yönü, neo-liberalizm açısından vazgeçilmez bir önem taşımaktadır. Daha-

sı, biçimlenmekte olan etnik katılım modelleri (kooperatifler, yerel yönetim birimleri, dernekler, vakıflar, yerel inisiyatifler...) ulusal seferberliklerin harekete geçirmede başarısız kaldığı yerel ‘enerjiler’i açığa çıkartmakta, yeni mikro-pazarlara, yeni ‘girişimcilik’ tarzlarına, yeni kredi(lendirme) olanaklarına zemin oluşturmaktadır.

* * * * *

Burada hemen şunu belirtmek gerekiyor: Son yıllarda sol içerisinde sahte bir ikilem biçimlendi: “ya sınıf ya etnisite”. ‘Sınıf’ seçeneği üzerindeki aşırı vurgu, kültürel/etnik çoğulluğu yadsıyan bir ulusalcılığa teslimiyetin yolunu döşerken, çubuğun ‘etnik kimlik’ yönünde bükülmesi ise, ulusal baskıların hafifletilmesi adına neo-liberal “çözüm(süzlük)”e sempatiyle bakılmasına yol açmakta. Kanımca her ikisi de, “başka bir dünya mümkün” diyebilen “eşitlikçi özgürlük/özgürlükçü eşitlik” ütopyasından yan çizmenin, neo-liberaller ile milliyetçiler arasında süregiden kayıkçı dövişüne teslim olmanın kolaycı yollarını oluşturmuyor.

Oysa anti-kapitalist bir kardeşleşme tasarımı, kültürel ‘farklılıklar’ın varlığını ve meşruiyetini, giderek zenginleştiriciliğini peşinen ve sonuna dek kabul edip onların özgürce hayata geçmesi yönünde mücadele verirken, Çokuluslu Şirketlerin insanlığın büyük kısmını dışlayan, yoksullaştırıp yoksunlaştıran egemenliğine, insana, insanlığa değgin her şeyin sınır tanımayan metalaştırılmasına, aynı solukta karşı durmasını bilebilmektir. Kendini cemaatçilikle sınırlandırmayan, özgürlükçü, eşitlikçi, kardeşleştirici bir kamusalın biçimlendirilmesi için uğraş vermektir.

Bunu gerçekleştirebilmenin ilk adımı ise, neo-liberalizmin altın tabak içinde önümüze sunduğu her meyvenin mutlaka ve mutlaka ‘zehirli’ olacağı yolundaki sağlıklı kuşkuculuğu asla elden bırakmamaktır.

SINIF İLE ETNİSİTE: GERÇEKTEN BAĞDAŞMAZ MI?*

“En dipte,
sıradan sıradan değildir;
sıra dışıdır.”¹

Sherry B. Ortner (1998), K. Anthony Appiah ile H. Louis Gates’in derledikleri *Identities* başlıklı kitabın önsözünde, yazarların “1980’lerde ‘ırk’, ‘sınıf’ ve ‘toplumsal cinsiyet’in edebiyat eleştirisinin kutsal teslisi” olduğunu, ne ki 1990’lara gelindiğinde bu kavramların “eleştirel söylemin egemen klişelerine dönüşme riski taşıdığı”nı ve kitabın “bu klişe-yüklü söylemin kesin-tiye uğratılmasına katkıda bulunmayı hedeflediğini” belirttiklerini aktarır.

* 5 Haziran 2010 tarihinde İstanbul’da düzenlenen XVII. Sosyal Psikiyatri Kongresi’ne sunulan tebliğ... 26 Temmuz 2010 tarihinde Balıkesir/Gönen Kemal Türkler Tesisleri’nde gerçekleştirilen TÜM-İGD Yaz Kampı’nda yapılan konuşma... Newroz, Yıl: 4, No:133, 27 Mayıs 2010... Odak, 2010/1 (SN:2), Haziran 2010... <http://www.78liler.com/78web/default.asp?Sayfa=KoseYazari&yazid=23&id=227...> [www.mesop-.net/...](http://www.mesop-.net/) gazete.halkcephesi-.net/yazilar/index.php?option=... www.goman-web... http://www.devrimecidemokrat.com/modules.php?name=Kose_Yazilari&op=viewarticle&-artid=407... Dusunadasi.org/index.php?option=com...view... <http://www.yeniortam.org/sibell35.html...> knnturkce.net/index.php?option=com_content... [devrimcitavir-.net/...](http://devrimcitavir-.net/) conseildelapaix.fr/newsdetail.aspx?nw=184-... Türkiyekomünistpartisibirlik: Messages: 5209-5238 of 5238, groups.yahoo.com/group/.../-messages... [www.oz-guruniversite.org/...](http://www.oz-guruniversite.org/) http://www.alevigenclikhareketi.com/makale_oku_-168_SINIF-ILE-ETNİSİTE-GERCEKTEN-BAGDASMAZ-MI%2-A.html... <http://www.a-tikonli-ne.net/2010/06/19/sinif-ile-etnisite-gercekten-bagdasma-mi...> www.kay-pakkaya-partizan.org... <http://www.gaziantephaberler-.com/koseyazari-.php?lid=1142...> tr-tr.facebook.com/topic.php?uid=121329834545264&-topic... Cumhuriyet Üniversitesi Antropoloji Bölümü Öğrencileri Discussions... <http://www.facebook.com/-topic.php?uid=182851601052&topic=19225...> www.yeni-sentez.net...

¹ Martin Heidegger.

Gerçekten de 1980’li, özellikle de 90’lı yıllar, *ırk ve toplumsal cinsiyet*i bilmem ama, “sınıf”ın “demode” ilan edilip toplumbilimsel söylemin dışına sürüldüğü yıllardır. Aynı duruma dikkati çeken Pratt (2003: 2)’a göre ise,

“Sınıf hareketlerinin hem erimi hem de siyasal kapsamı konusunda giderek artan bir amnezi söz konusu; esas olarak işyerinde ortaya çıkan ve günümüzün sınaî üretim sistemi tarafından büyük ölçüde aşılımış olan iktisadî çıkarlara ilişkin mücadeleler olarak anımsanıyorlar. Onların ölümü, kimi analizcilere göre (Escobar; Touraine), enerjilerin siyasal mücadelenin, özellikle etnik sorunlar etrafında (yoğunlaşan -ç.) daha karmaşık ve farklılaşmış biçimlerine, ‘yeni toplumsal hareketler’e yönelmesine olanak sağladı”.

1960 ve 70’li yılların hem akademik, hem de sol siyasal çevrelerin en gözde tahlil aracı “sınıf”a ilişkin söylemlerin 1990’lara gelindiğinde buharlaşıp gözlerden yitmesinin birkaç nedeni vardır, kuşkusuz. Bunlardan ilki, 1970’li yıllarda OPEC ülkelerinin petrol fiyatlarını aniden arttırmalarının tetiklediği şiddetli krize, kapitalizmin üretim ve dağıtım stratejilerinde radikal değişikliklerle yanıt vermesiydi. Elektronik teknolojilerin mümkün kıldığı, iletişim ve ulaşımındaki muazzam sıçramayla birlikte, sınaî üretim, işgücünün daha bol, ucuz ve örgütsüz olduğu güney ülkelerine kayarken, mavi yakalı, örgütlü ve mücadeleci işçiler Kuzey kentlerinde gözlerden silindi. Bu durum, tartışma yorgunu sosyal bilimler tarafından “sınıfın ortadan kalktığı” olarak alımlandı.

Kabullenmek gerekir, 1980’ler, hele ki SSCB’nin dağılmasına, Berlin Duvarı’nın yıkılmasına ve Doğu Avrupa ülkelerinin birbiri ardı sıra “serbest piyasa”ya kucak açmalarıyla birlikte, kapitalizmin tartışmasız ve görünüşte mutlak, zafer yıllarıydı. Sosyal bilimler bu zaferi kendinden vazgeçen bir görecilik, belirsizlik, “her şey uyar”cı postmodernist söylemlerle taçlandırdılar. Öte yandan, Kuzey metropollerinde, “buharlaşıp uçan” işçi sınıfının yerinde, buralara “göçmen işçi” olarak gelip, üretkenliğinin temelini yitirince “etnikleşen” ya da daha doğru bir deyişle, bir ayakta kalma stratejisi olarak etnikleşmeye (etnik dayanışma, akrabalık ilişkilerinin değer kazanması, cemaatleşme) yönelen Afrikalılar, Asyalılar, Latin Amerikalılar, Ortadoğulular “tortusu” açığa çıkmıştı. Üstelik neo-liberal politikaların Kuzey ile Güney arasında daha da derinleştirdiği gelir uçurumu, freni patlamış bir

iletişim ortamı dolayısıyla Kuzey'den Güney'e ithal edilen imgelerin dayanılmaz cazibesine kapılmış göçmen/mülteci yığınlarını zengin metropollere doğru çekerek bu "tortu"yu gün geçtikçe daha da büyütüyordu...

Kaçaklık konumu ve sanayisizleşme nedeniyle işçi "olamayan" göçmen yığınlar, yapısızlaştırılan istihdam piyasasında iş buldukça "ne iş olsa yaptıkları", ama daha çok da etnik aidiyet ve akrabalık temelinde birbirlerine tutunma yoluna girdikleri için, ekonomi-politikten "yılmış", yenik Kuzey entelijensiyasının gözünde "kültürel" varlıklar olarak kodlandılar. Öte yandan, neo-liberal yapısal uyum programlarının, özellikle de istihdamdaki deregülarizasyon süreçlerinin açığa çıkardığı Kuzeyli emekçiler için, tepkilerini yönetebilecekleri açık hedefler hâline geldikleri, daha doğru bir deyişle aşırı, hatta ılımlı sağ siyasalarca açık hedeflere dönüştürüldükleri ölçüde, "etnik sorun" sorunsallaşmaktaydı. Kuzey akademi'si "etnisite"yi keşfetmişti!

Bitmez tükenmez bir "kimlik" söylemi, böylelikle zincirinden boşandı.

İşin ilginç yanı, "sınıf"ın bu "gözden/gönülden ırak" hâli, neo-liberal elitleri de fazlasıyla hoşnut etmekteydi. En azından yatırımlarını yönelttikleri çeper ülkelerin vahşi emek piyasalarında, akrabalık bağlarının, cemaat dayanışmasının, üretim maliyetlerini büyük ölçüde düşüren girdiler olduğunu keşfetmeleri fazla zaman almadı. Kapitalizmin modernleşmeci atılımının yakın zaman öncesine dek yok etmeye, tarih sahnesinden silmeye çalıştığı kabile/aşiret bağları, cemaatçilik vb. "arkaizan" kavramlar, "toplumsal sermaye" adı altında yeniden değer kazandı! Kavram üzerinde henüz üzerinde uzlaşmış bir tanım olmasa da, kast edilen, insanlar arasındaki karşılıklılık, işbirliği, dayanışma, dostluk, güven vb. ilişkileriydi.² Neo-liberalizmin "harika çocuğu" Fukuyama bu konuda şunları söyler:

"Toplumsal sermaye modern ekonomilerin etkin işleyişi açısından önemlidir ve istikrarlı liberal demokrasinin *sine qua non* (vazgeçilmez)'üdür. Başka bakımlardan Aydınlanma'dan bu yana formel kurumlar, yasanın hükümleri ve akılcılık temelinde örgütlenen modern toplumların kültürel bileşenini oluşturur..."

² Örneğin, kavramın ABD'de tartışma alanına yerleşmesini sağlayan Robert Putnam, toplumsal sermayeyi, "toplumsal yaşamın, karşılıklı yarar için işbirliği ve eşgüdümü kolaylaştıran özellikleri -ağlar, normlar ve güven" olarak tanımlıyor, Akt. Sobel (2002: 146).

(...) toplumsal sermaye, iki ya da daha fazla birey arasında işbirliğini destekleyen dolayımsızlaştırılmış enformel normdur. Toplumsal sermayeyi oluşturan normlar iki arkadaş arasındaki karşılıklılık normundan Hristiyanlık ya da Konfüçyüscülük gibi karmaşık ve incelikle eklenmiş doktrinlere dek uzanabilir. Bunlar aktüel bir insan ilişkisinde dolayımsızlaştırılmış olmalıdırlar: karşılıklılık tüm insanlarla alışverişlerimde *in potentia* vardır; ama ancak arkadaşlarımla alışverişlerimde gerçekleşir. Bu tanımla, toplumsal sermayeyle ilişkilendirilen güven, ağırlar, sivil toplum (gibi görüngülerin –b.n.) tümü toplumsal sermayenin sonucu olarak ortaya çıkarlar, yani epife-nomenaldirler, ama bizatihi toplumsal sermayeyi oluşturmazlar. Herhangi bir dolayımsızlaştırılmış normlar dizisi toplumsal sermayeyi oluşturmaz; bunlar grup işbirliğine yol açmalı, dolayısıyla da dürüstlük, taahhütlere bağlılık, görevlerin güvenilirlir icrası, karşılıklılık ve benzerlerine yol açmalıdır. (...)

Kabileler, klanlar, köy dernekleri, dinsel tarikatlar vb. gibi tüm geleneksel toplumsal-kültürel gruplar paylaşılan normlar üzerine temellenirler ve bu normları ortak amaçlara varmak için kullanırlar. Kalkınma literatürü, genel kural olarak, bu biçimiyle toplumsal sermayeyi bir değer (*asset*) olarak görmemektedir, daha tipik biçimde bir yatınlılık olarak görülür. Ekonomik modernleşme geleneksel kültür ve toplumsal örgütlere antitetik olarak görülmüş ve ya onları ortadan kaldıracığı ya da gelenekçilik kuvvetleri tarafından engelleneceğı öngörülmüştü. Eğer toplumsal sermaye gerçek bir sermaye biçimiye bu neden böyle olsun?”³

Fukuyama’ya göre toplumsal sermayeyi ayrıcalıklı kılan, rasyonel, bürokratik denetim mekanizmalarına göre, maliyeti düşürücü niteliğidir. Katı, hiyerarşik, ayrıntılı denetim mekanizmalarının yüksek masraflarına karşın, dürüstlük, güven, dayanışma duygularının –kişiyeye maliyeti tartışmalı olsa da–⁴ kapitaliste maliyeti sıfırdır. Buna karşılık, işçiler arasındaki uyum, işbirliği duygusu, işçi-idareci arasındaki karşılıklı güven ilişkileri üretimin sorunsuz yürütülmesinde –ve tabii ki kârın azamîleştirilmesinde– eşsiz bir girdi sağlamaktadır!

Böylelikle, “kültüre saygı”, “kültürel görecilik” ya da “çokkültürcülük” adına, göçmenler ya da bulundukları ülkelerin otokton halkları olarak pi-

³ Fukuyama, (1999).

⁴ Bkz. Sobel, (2002: 144).

yasa ekonomisine dâhil olan/edilen etnik cemaatlerin, tekil mensuplarına, sendikalar, kooperatifler vb. “riskli” örgütlenmelere göre “sosyal sermayesi yüksek” korunaklar sağladığı öne sürülmektedir. Bireyci/rekabetçi Batı kültüründense kendi cemaati içerisinde, kendi kültürel değerleri çerçevesinde (ki Batı-dışı dünya için bu genellikle alçakgönüllülük, kanaatkârlık, aile dayanışması, zorluklara dayanma vb. talepkârlık düzeyini düşüren değerler olmaktadır) sosyalleşen bireylerin, Kuzeyli işçilere oranla daha fazla çalışıp daha azla yetinmeleri beklenmektedir. “Toplumsal sermayeleri” böylece Çokuluslu şirketler tarafından temellük edilecektir!

[Burada bir parantezle, yakın bir örnek vermek istiyorum. Belki dikkatinizi çekmiştir; geçtiğimiz günlerde, iphone üreten Tayvan merkezli Foxconn şirketinde bu yılın başından beri altı işçinin intihar ettiği açıklandı. İntiharlar hiç kuşku yok ki, zorlu çalışma koşullarından, uzun iş saatlerinden ve çoğunluğu genç, bekâr kadınlardan oluşan işçiler üzerindeki yoğun baskılardan kaynaklanıyor. Şirket yetkilileri, bu intihar salgını karşısında ne yaptı, dersiniz? İş saatlerini azaltmak? Ücretleri arttırmak? İşçiler üzerindeki sıkı denetimi gevşetmek?

Hiçbiri... “Cin çıkarma” ayini gerçekleştirmek üzere Budist rahipleri çağıracaklarını açıkladılar!⁵ Neo-liberal kapitalizm hiç kuşku yok ki, kültürü bir sermaye girdisine dönüştürmeyi beceriyor!]

Neo-liberalizmin “etnisite” düşkünlüğünün bir başka yönü de, ulusal sınırları içerisindeki rüşvetçilik ve ağır bürokrasileriyle bir ayak bağı hâline gelmiş az gelişmiş ulus-devlet yönetimlerini terbiye edecek bir araç oluşturmalarıdır. Böylelikle, Çokulusluların, örneğin Latin Amerika’da yeraltı ve yerüstü kaynaklarını temellük edebilmede, rüşvetçi ve ağgözlü iktidar partileri ya da bürokrasilerdense, “özerk” yerli cemaatlerin önderlerini daha “müzakere edilebilir” bulmaları, yerli özerklik hareketlerini desteklemelerine yol açmıştır.⁶

Her durumda, 1990’lar, “ekonomi-politik” bir kategori olarak sınıftan vazgeçilerek “kültürel” bir kategori olarak etnisitenin tahta geçirilişine sahne

⁵ “iPhone üreten şirkette yeni intihar”, http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2010/05/100513_foxconn.shtml.

⁶ Bkz. Jackson (2002: 95)

olmuştur. Sorun şuradadır ki, “ekonomi-politik” sınıf ile “kültürel” etnisite arasına yerleştirilen kavramsal ayırım, sadece bir analiz ve sınıflandırma sorunudur ve büyük ölçüde “mamûl”dür. Gerçeklikte ise, modern (devletli) toplumlarda sınıf ile etnisite, iç içedir.⁷ Tıpkı “ekonomi-politik” ile “kültür”ün birbirinden yalıtılamaz biçimde birbirine karışmış olarak varoldukları gibi...

Açımlayayım; Kagarlitsky’nin (2000) de dikkati çektiği üzere, günümüzün “kimlik tartışmaları”nın pek azı, toplum içerisinde servet ve iktidar gibi kritik kaynakların dağılımı sorunuyla ilgilenmektedir, bir başka deyişle kimlik/etnisite ile sınıf arasındaki ilişkileri sorgulamaya/kurmaya gönüllü gözükür. Oysa kimlik/etnisitenin görünür olduğu (ya da az-çok gerilimli bir bagaj oluşturduğu) her durum, aynı zamanda eşitsiz iktisadî-siyasal ilişkilerin damgasını taşımaktadır. [“Kültürler arasında ne zaman çelişkili ve eşitsiz bir karşı karşıya geliş yer alsın, işgal, sömürgecilik veya iletişimin gelişkin biçimleriyle de olsa, kültürel kimlik ortaya çıkar” diyor Larrain (1995: 197)] “Etnik problemler”, azınlık grupların iktisadî-siyasal ayrımcılıkla karşılaştıkları, ya da en azından karşılaştıklarını düşündükleri koşullarda yoğunlaşmaktadır. Öte yandan her etnik azınlık, tarihsel bir eşitsizlik bagajı ile yüklü olmakla, aynı zamanda “sınıflaşmış” bir konuma tekabül etmektedir. Ulus-devletler dâhilinde yoksulluk ve temel hizmetlerden yararlanamama durumu, genellikle etnik azınlıklar arasında daha yüksek oranda görülmektedir.

Bunun nedeni, yalındır: Bir eşitsizlik sistemi olarak kapitalizm kendisini önceleyen sistemlerden devraldığı eşitsizlikleri –kır-kent eşitsizliği, etnik-dinsel azınlıklar, bölgeler arası eşitsizlikler, yöneten-yönetilen, kadın-erkek eşitsizliği...– kendi işlerliği doğrultusunda dönüştürerek içselleştirip/işlevselleştirir. Bir başka deyişle, kapitalizmde işçiler ile burjuvalar arasındaki eşitsizlik “saf” değildir, tarihsel bir eşitsizlikler dizilimi üzerine yerleşmektedir. Kapitalist sınıf için üretimin, dolayısıyla da işgücünün maliyetini düşürmeyi sağlayan, bizzatı bu eşitsizliktir (erkek işgücüne karşı kadın, yetişkin işgücüne karşı çocuk, yurttaş işgücüne karşı göçmen, çoğunluk mensuplarına karşı azınlık işgücü...).

⁷ “Etnik gruplar, devletli toplumlarda, özellikle de sınıflı toplumlarda, sosyal sınıf çerçevesi dışında anlaşılabilir” diyor Hill Gates (1981: 249).

Öte yandan, –genellikle böyle tahayyül edilseler de– kendi içlerinde çeşitli ve eşitlikçi bütünlükler olmayan etnik gruplar dâhilindeki etnik elitler de, gerilim durumunda daha vurgulu hâlde gelen etnik sınırları kendi çıkarları için manipüle edebildikleri ölçüde, sınır sürdürümünden yana tavır alacaklar, etnik simsarlar konumunu güçlendireceklerdir. Aşiretli, köylü-sü, akrabası Kürt tarım işçilerinin emeğini Batı’daki kapitalist tarım işletmelerine pazarlayan Kürt elci, fason siparişleri ve malzemeyi evde çalışan akraba kadınlar arasında pay eden cemaat ya da aile reisi, Kuzey metropol-lerindeki göçmen grupların sözcülüğünü üstlenen cemaat önderleri... grubun içinde yer aldığı geniş toplumla hiyerarşik ilişkilerinin, hem de etnik grubun geçirimsizliğini sağlayan sınırların sürdürümünden somut yararlar devşiren kültürel ve sınıfsal ajanlardır...

* * * * *

Şu hâlde etnik ve/veya kültürel kimliği, bünyesinde biçimlendikleri iktisadî-siyasal ilişki ve çatışıklardan yalıtılarak ele alan yaklaşımlar, hem etnik azınlık ile hâkim topluluk, hem de etni-içi kaynakların paylaşımındaki eşitsizlik sorunu üzerinden atlamaktadır ve “kültüralist” olarak tanımlanabilir.

Ekonomi-politik etnik ilişkilerin eşitsiz bağlamını açığa çıkardığına, kültür ise, ekonomi-politiğin koşul ve durumlarının gündelik yaşamda duyumsandığı ve yorumlandığı ortamı oluşturduğuna göre, her ikisi arasındaki ilişki, toplumu eşitlikçilikten yana dönüştürecek tarzda kurulabilir mi?

Devletli toplumlarda etnik elitlerin davranışlarını irdeleyen Abner Cohen (akt. Gates 1981: 251) etnik grupların kendi içlerinde sınıfsal hatlarda bölünmüş olmaları durumunda, elitlerin kaynaşma eğilimi gösterirken, alt sınıflarda etnik tutunumun sürdürülme eğilimini, kurnaz elitlerin iktidarlarını tehdit edebilecek sınıf birliğini engellemek için alt sınıflarda etnik farklılıkları teşvik edebileceğini belirtiyor.

Hemen belirteyim, etnisiteye emek-eksensel bir bakışın yapması gereken bunun tersi, yani Marksist kökenli pek çok siyasal hareketin yakın zaman öncesine dek yapageldiği üzere, sınıf birliğini teşvik ederken etnik/kültürel farklılıkları yok saymak değildir. Çünkü kültürel farklılıklar, bu şekilde manipüle edilebilir olsalar da, kendi başlarına yıkıcı, birlik-bozucu, içe-kapanık vasıflar değildir. Bir grubun kültürel farklılıklarını ötesinde “düşmanların”

yaşadığı geçirimsiz sınırlara dönüştürmesi, bir yanıyla içlerinde yer aldıkları geniş toplumun ayırımcı uygulamalarının şiddetine, bir yandan da kendi içindeki elitlerin manipölasyonlarına (“etnik milliyetçilik”) bağlıdır.

Buna karşılık, sınıf içerisinde kültürel farklılıkları zenginlik olarak algılayan bir ortak yaşam ve gelecek duygusunun başat hâle gelmesi, eşitlik ve özgürlük gündemine gerçek bir kardeşliği, yani farklı olabilme hakkını, hatta giderek birbirinin farklılığından yararlanabilme, farklılıktan beslenebilme duygusunu da ekleyebilen bir sınıf ethosu, egemen “böl ve yönet” politikalarını tersine çevirmeye muktedirdir.

Aklıma gelen ilk örnek, 2010 yılı başlarında Tekel işçilerinin hepimizin bir şeyler öğrendiğini umduğum 77 günlük direnişinin merkezini oluşturan “Sakarya komünü”. Bilindiği üzere, Türk-İş merkezi önünde çadır kuran Tekel işçileri arasında ülkenin her yerinden gelmiş, kadın-erkek, Kürt-Türk, Sünni-Alevi, inançlı-inançsız, genç-yaşlı yüzlerce kişi vardı. Direnişin ilk günlerinde, ülkede hâkim çatışkı ortamının daha vurulu hâle farklılıklarının bilincinde davranıyorlardı –kendilerinin de sonradan kabul edecekleri üzere. Etnik gösterenler ya da etnik gösterenlere dönüşmüş ulusal simgeler (bayraklar, Atatürk posterleri, poşular, Kürtçe/Türkçe türküler...) birbirine karşı sergilenirken, ilişkiler hemşerilik ve bazen de (Kürtlerde) aşiret bağları ölçüsünde tutulmaya gayret ediliyordu.

Günler geçtikçe, mücadele süreci, etnik/kültürel sınırların gevşetilmesine, giderek açılmasına yol açtı. Trabzonlular ve Diyarbakırlılar, Adıyamanlılarla İzmirli, Samsunlularla Hataylılar... kaynaşıverdi. Çadır ziyaretleri, çay sohbetleri, Çevik kuvvetlere karşı kolkola, omuz omuza direniş, Türk-İş yönetimine karşı ortak öfke, açlık grevinde birbirine destek olma, paylaşılan hüznler, acılar, sevinçler...

Çadırların söküldüğü son gün gördüğüm manzara, sınıf kardeşliğiyle kültürel çeşitliliğin nasıl iç içe örölüp daha iyi bir yaşam için direnişe dönüştürülebileceğini sergiliyordu: kemençe eşliğinde Kürtçe bir türkülle horon tepen Laz ve Kürt tekelciler⁸...

⁸ Eylemin kültürel kodları nasıl değiştirdiğine ilişkin bir başka çarpıcı örnek de, Samsun/Bafra’da bir kadın işçinin, Sevdâ Kalkan’ın anlattıkları: “Biz kadınız ya, benim geldiğim yerde öyle erkek içine girmezdik biz. Kapalı bir çevrede yetiştik. Şimdi burada erkek-

Boşuna değildi, demli çaylarıyla ünlenen Diyarbakırlı Kürt Tekel işçisinin “Biz açılımı burada, sokakta gerçekleştirdik,” deyişi...

Evet, emek eksenli bir dönüşüm tasarımı, bugün sınıf içi kültürel farklılıkları ve bu farklılıkların kendini ifade edebilme, kültürlerin kendilerini geliştirebilme hakkını mutlaka tanımak durumundadır.

Buna karşılık, kültürler homojen kendilikler olmayıp, pek çok çelişik değeri barındırabildiğine göre, verili bir (etnik) kültürün taşıyıcılarının, madun konumlarını sürekli kılan iktisadî ve siyasal iktidar ilişkilerini dönüştürmek üzere, sınıf kardeşleriyle ilişkilerinde, dağarcıklarındaki kardeşleştirici unsur ve temaları seçip öne çıkarmaları, sınıfsal ilişkilerin yanı sıra, kültürel iklimin de dönüştürmesinde etkili olacaktır...

Yararlanılan Kaynaklar

Fukuyama, Francis (1999). “Social Capital and Civil Society”, The Institute of Public Policy, IMF İkinci Kuşak Reformlar Konferansı’na yaptığı sunum.

Gates, Hill (1981). “Ethnicity and Social Class”, E.M. Ahern & H. Gates (ed.), *The Anthropology of Taiwanese Society*, Stanford University Press, ss. 241-281.

Jackson, J.J. (2002). “Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The Summer 1996 Takeovers”. *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, K.B. Warren and J.E. Jackson (eds.). Austin: University of Texas Press.

Kagarlitsky, B. (2000). *The Return of Radicalism: Reshaping Left Institutions*. Londra: Pluto.

Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. İstanbul: Sarmal.

Ortner, Sherry B. (1998). “Identities: The Hidden Life of Class”, *Journal of Anthropological Research*, c. 54, sayı 1, ss. 1-17).

Pratt, Jeff (2003). *Class, Nation and Identity. The Anthropology of Political Movements*. Pluto Press.

Sobel, Joel (2002). “Can We Trust Social Capital?”, *Journal of Economic Literature*, c. XL.

lerle birlikte aynı çadırın içinde kalıyoruz, hem de tıksık tıksık, yan yana oturarak. Dizlerimiz birbirine değiyor otururken. Çadırın içinde erkek arkadaşlarımızla aynı ekmeği paylaşıyoruz. Fabrikada çalışırken, selam bile vermediğimiz erkek arkadaşlarla şimdi dost, kardeş olduk” (“Tekel’le Hem Değiştiler, Hem Değiştirdiler”, *EkmeK ve Gül*, 28 Şubat 2010, Yıl 3, No:4, *Evrensel/Gazetesi* 8 Mart özel eki, s.17).

“KİMLİK PRANGASI” MI?*

“Gerçek evrenselcilik (tümelcilik),
çeşitliliğe (farklılığa) saygı duyar:
Evrenselciliğin kaynağı farklılıktır (çeşitlilik),
ama farklılığın da kaynağı birliktir;
işte bu unutuluyor.”¹

Post-modernist yönelişlerin “sınıf” ile “kimlik”, ya da daha bağlamsal bir konumlandırma ile “ekonomi-politik” ile “kültür” arasında yerleştirdiği (ve benim “yapay” olduğunu öne sürdüğüm) söylemsel dikotominin, sınıf temelli siyasa girişimlerini, giderek sınıf üzerine düşünme çabalarını kötürümleştirdiği, bir vakı’a...

Bu kötürümleşmenin, bu insanın bir kutbunu (Marksistler açısından “kimlik” kutbunu) görmezden gelerek aşılamayacağı da öyle... Bir başka deyişle, bir “sınıf-kimlik” kutuplaşması inşa edip, bu zıtlığın “sınıf” ucunu “modası geçmiş”, “arkaik”, “indirgemeci” vb. ilan ederek “kimlik”i yeni toplumsal hareketlerin paradigması derekesine yükseltmek, postmodern

* Newroz, Yıl:4, No:141, 6 Ağustos 2010... Odak, No:2010/1 (SN:3), Ağustos 2010... Tiroj, Yıl: 8, No: 46, Eylül-Ekim 2010... www.gomanweb.com... www.78liler.org... www.dusunadasi.org... www.mesop.net/... www.ivmedergisi.com/kimlik-prangasi-mi-sibel-ozbudun.html... www.devrimcidemokrat.com/modules.php?İ... ‘Kimlik Prangası’ mı?... http://www.soldiyalog.com/soldiyalog_yazilar/1879.html... [www.yenisentez.net/index2.php-İoption=com_content&do_pdf=1](http://www.yenisentez.net/index2.php?İoption=com_content&do_pdf=1)... <http://sosyalist-kurd.gençproduktion.net/haberler/turkiye/18020-kmlk-prangasi-mi.html>... [http://www.-odak-direnis.com/wordpress/İp=14-15](http://www.-odak-direnis.com/wordpress/İp=14-15...)... www.ozguruniversite.org/index.php?İoption...mi...

¹ Edgar Morin, Libération, 27 Kasım 2009.

(“sol”?) siyaset açısından ilerletici olabilir –böylelikle, iktidara ilişkin her türlü savından vazgeçen postmodernist “sol”, sonsuza dek bölünmeye mütemayıl parçalı kimliklerin (“kadın-siyahî kadın-genç siyahî kadın-eşcinsel genç siyahî kadın-Güneyli eşcinsel genç siyahî kadın... vb.) birbirleriyle müzakere içerisinde kendilerini sonuna (sonsuz?) dek yaşadıkları bir “sivil toplum”u kurgulayabilir. Hem de bu “sivil toplum” üzerindeki sömürü ilişkilerini (örneğin çokuluslu şirketlerin egemenliği...) sorunsallaştırmadan ya da bu ilişkilerin “müzakere ya da diyalog” içerisinde hafifletilebileceğini, giderek bir “kazan-kazan” ilişkisine dönüştürülebileceğini varsayarak...

Tüm ideolojik aşındır(ıl)ma girişimlerine karşın “sınıf”ı dünyayı kavramada önemli bir analiz aracı, eşitlik-özgürlükten yana dönüştürme mücadelesindeyse kaldıraç olarak görenler ise, “kimlik” konusunda aynı lükse sahip değil, ne yazık ki. Onlar, örneğin sevgili Tülin Öngen Hoca’nın sınıf ve kimlik ilişkilerini irdeleyen yazılarından birinin son cümlesinde yaptığı üzere (“*İnsan ve insan özgürlüğü bir bütündür. Parçalanmış insan özgür değildir. Gerçek özgürlük ve eşitlik, ancak sosyal var oluş koşullarının bütünleşmesi ve eşitlenmesiyle olanaklıdır. Tek kelimeyle: Farklılıkların reddi ve tüm kimliklerden soyunmakla...*”)² kimliğe değgin çetrefilli soru(n)ları bir kalemde silip atamazlar.

Çünkü sevgili Öngen’in de kabul ettiği üzere “insanlar arasında sınıf dışında başka bağımlılık ve iktidar ilişkileri (cinsel, etnik, ırksal ve dinsel) ile bundan türeyen çatışmalar tarih boyunca hep var olmuştur”. Dahası, kapitalizm, kendini sürdürmeyi olanaklı kılan eşitsizliği, kendini önceleyen bu eşitsiz ilişkileri eklemleyip yeniden tanımlayarak var etmiştir. Bu bakımdan, Öngen’in yukarıda aktardığım “sınıf dışında” nitelemesi de bir hayli sorunludur.

Örneğin sınaî kapitalizmi mümkün kılan, kır ile kent arasındaki (tarihsel olarak biçimlenmiş) eşitsizliktir: bu eşitsizlik neticesinde açığa çıkan kırsal mülksüzleşmişler biçimlendirmiştir sanayi proletaryasını. Kadınların erkekler karşısındaki tarihsel madunluğu, burjuvaziye ücret düzlemlerini çeşitlendirme, dolayısıyla da işgücünü olabildiğince ucuzlatma avan-

² Tülin Öngen, “Kimlik prangasından kurtulmak”, *Birgün*, 9 Temmuz 2010.

tağını sağlamıştır. Ya da sömürge halklarıyla metropol arasındaki cehennemî uçurumdur ki, sonraları metropol merkezlerine akacak etnik yedek proletaryayı biçimlendirmiştir... vb...

Şu hâlde, günümüzün (“sanayi-sonrası” olarak tanımlanan) post-modern toplumlarına damgasını vuran (kimliksel) eşitsizliklerin büyük bölümü, aynı zamanda sınıf literatürüne (tabii sınıfı salt “iş güvencesine sahip, örgütlü, sanayi işçileri - “mavi yakalılar” olarak algılamamak ve bir “kollektif işçi”yi tahayyül etmek koşuluyla) dâhil edilebilir.

Öte yandan, daha önce de değindiğim üzere,³ neo-liberalizm (tarihin belki de en esnek, en uyarlanabilir iktisadî-siyasal biçimleniş olan) kapitalizmin kimi modernist iddialarından vazgeçişine denk düşen bir kültürel iklimin de biçimlendiricisi olmuştur.

Açımlayayım: Modernizm, malûm, kapitalizmin çocuğudur. Modernitenin öznesi olan, kabile, yerellik, cemaat, akrabalık vb. bağlarından soyutlanarak devredilemez, vazgeçilmez, bireysel haklarla donanmış yurttaş-birey de öyle... Ancak bu yurttaş-birey, Kuzey metropollerinde örgütlü eylemleriyle kazandığı “müktesep hakları” kümülatif olarak ilerleten bir işçi sınıfını biçimlendirdiği ölçüde, Kuzey kapitalizmi açısından giderek taşınamaz bir yüke dönüşecektir.

En yetkin tahlillerinden bazılarını Tülin Öngen’in yazılarından okuyarak öğrendiğimiz üzere neo-liberal kapitalizm, kendisini sınırlayan denge unsurlarından (sosyalist sistem gibi) kurtuldukça, ilk edimlerinden birinin bu (“aşırı güçlenmiş”) Kuzeyli proletaryadan kurtulmaya kalkışmak olması, bu nedenle şaşırtıcı değildir.

Neo-liberal kapitalizm, işçi sınıfını yeryüzü ölçeğine (Güneydoğu Asya’daki “ter atölyeleri”nde günde 15-16 saat çalışıp elektronik gereçleri üreten genç kadınlar; ABD’de hizmet sektöründeki kaçak “Latino” emekçiler; Avrupa’nın “karakafaları”; Afrika’da madenlerde çalıştırılan kabile mensupları; ve tüm dünyada kapitalist üretim sistemine eklenilerek ona kan taşıyan dev bir kayıtdışı sektör...) yayarken, aynı zamanda onu “toplumsal

³ Sibel Özbudun, “Sınıf ile Etnisite: Gerçekten de Bağdaşmaz mı?”, *Newroz*, Yıl: 4, No: 133, 27 Mayıs 2010, s. 6.

sermaye” adı altında “etnikleştirmekte”dir: Modernist, rasyonel vb. “ethos”-tan soyarak kabilesel, yerel, cemaatsel bağlarına irca etmektedir. 19.-20. yüzyıl sanayi proletaryası deneyimi, yani bireysel (giderek toplumsal) “hak”-larla donanmış (bu hakların sınıf mücadelelerinin sonucu olması gerçeği bir yana), homojen (ulusal), örgütlü işçi sınıfı deneyimi, kapitalizme pahıya patlamıştır, çünkü. “Cemaat üyesi”, “modern birey”e göre çok daha kanaat-kâr olmanın yanı sıra, toplumsal masraflarını üstlenmeye hazır bir topluluğun (köy, komün, aşiret, cemaat...) üyesi olmakla, daha zahmetsizdir de...

“Sınıf” kavramını “kimlik”le ikame etmenin neo-liberal burjuvaziye sağladığı sayısız yararlar, daha önce de söz etmiştim. Ancak şurası da bir gerçek; bugün neo-liberalizmin postmodernist ideologlarla elele vererek şişeden çıkarttığı kimlik cini, onu görmezden gelerek, yok sayarak geri sokulamaz.

Marksistler, bugün hızlı bir genleşme gösteren “kimlik” tartışmalarının “sınıfa mündemiç” yönlerini genişliğine çıkartarak, ortada bir “sınıf-kimlik dikotomisi”nin olmadığını, kimliğin ekonomi politikte biçimlenen eşitsizliklerin gündelik yaşamdaki (farklılaşmış) kültürel tezahürleri olduğunu vurgulamakla, bu yapay zıtlığın üstesinden gelmenin araçlarını yaratabilir. Böylelikle de, yalnızca emeğin sömürsünü değil, ona eklemlenmiş, onu mümkün kılan, onu payandalayan tüm tahakküm biçimlerini (ırksal, etnik/ulusal, cinsel tahakküm) ortadan kaldırmanın önünü açmış olur. Sınıf ile kimlik kavramlarını birbirine rakip/dışlayıcı kategorilermiş gibi ele almayarak aynı görüngünün farklı veçheleri olarak gören bir yaklaşım ile, nasıl kadının kadın olmağı inkâr etmeksizin özgür ve eşit yaşayabileceği bir dünya kurgulamak mümkünse, Kürt’ün (ya da Laz’ın, Boşnak’ın, Olmec yerlisinin, Aborijin’in, !Kung San’ın...) insanlığa zenginlik katan kültürel dağarcığından vazgeçmeksizin ekmeğin kardeşçe paylaşıldığı sömürsüz bir yaşamı kurma kavgasına katılması olanaklıdır...

“Büyük İnsanlığın” tüm baskı ve sömürü biçimlerinden kurtularak eşitleşmesi ve özgürleşmesinin yöntemi olarak Marksizm, böylelikle kendisine yöneltilen (haksız!) “iktisadî indirgemecilik” töhmetinden kurtulup, eşitlik ve farklılığın aynı anda yaşanabileceğine dair bir tahayyül olarak tesis edilebilir.

KÜLTÜREL HAKLAR BİREYSEL Mİ?*

“Bizi kamyonu doldurdular
Tüfekli iki erin nezaretinde
Sonra o iki erle yük vagonuna doldurdular
Günlerce yolculuktan sonra bir köye attılar
Tarihöncesi köpekler havlıyordu...”¹

Genelkurmay Başkanı İlker Başbuğ, özellikle Kürt sorunu söz konusu olduğunda, ‘entelektüel birikimini’ konuşturmayı, belli ki, seviyor. Öyle anlaşıyor ki, ‘kültürel haklar’ konusunda epey kafa da yormuş. Hatırlayacaksınız, en son bir gazeteciye şöyle demişti:

“TSK olarak bizim tutumumuz çok açık. Kültürel özgürlüklere evet. Bireysel kalmak şartıyla. Devlet kültürel özgürlüklerin önünü açabilir. Bunun dışında, yok toplumsal haklar vesaire gibi düşüncelerin biz yanında değiliz. Bizim için önemli olan Türkiye Cumhuriyeti’nin iki niteliğidir. Biri ulus devlet, ikincisi üniter devlet. Biz ne ulus-devletin çivisini oynatma konusunda tavır alırız ne de üniter devletin. Ama elbette kültürel farklılıklara da saygılı olduğumuzu ifade ettik. Onlara da saygılıyız. Ancak

* Esmer, No: 53/7, Temmuz-Ağustos 2009... Tiroj, Yıl: 7, No:41, Kasım-Aralık 2009... w.postager.com/modules.php?name=News&file... http://www.ozguruniversite.org/guncel_sibel_kultur.php... mavidefter.org/index.php?...744%3Akulturel-haklar-bireysel-mi... www.gomanweb.com... www.yeni-sentez.net... www.devrimcidemokrat.com/modules.php?name=Kose...op... www.network54.com/Forum/609946... www.kaypakayapartizan.org/portal.php... gokyuzuedebiyat.ucoz.net/forum/25-25-1... www.sosyalistkurd.net/index.php... www.atik-online.net/2009/07/.../kulturel-haklar-bireysel-mi... www.postager.com...

¹ Cemal Süreya.

bunu siyasi alanlara taşımak, toplumsal haklara taşımanın ulus devlet yapımıza zarar vereceğini düşünüyoruz”.²

İlker Başbuğ, yine hatırlanacaktır, Nisan ayı ortalarında, Harp Akademileri’nde yaptığı bir konuşmada konuyu daha ayrıntılı bir tarzda getirmişti gündeme. “Türkiyelilik” tanımının kimi çevrelerde öfori yarattığı bu konuşmada da *kültürel hakların bireysel olduğunun* altını özenle çizmişti:

“İkincil kimlikler ancak ikincil kültürel kimlik şeklinde bireysel seviyede yaşanabilir, geliştirilebilir ve korunabilir. Bunu kültürel bir zenginlik olarak görüyoruz. Bireysel özgürlüklerin sınırının, azınlık ve grup hakları ile kesişmesine, yeni azınlıklar ve üst-kimlikler yaratılmasına izin veremeyiz. Tarihsel hafızamız, ulusumuzun mutlu ve müreffeh geleceği ve anayasal düzenimizin korunması bunu gerektirmektedir.

- İkincil kültürel kimliklerin anayasal ve yasal çerçevede tanınması –ki bu grup hakkı olarak tanınması– anlamına gelir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, ulus-devlet ve üniter-devlet yapısı içinde bu mümkün değildir.

Devlet, ulus-devletin güçlendirilmesi amacıyla, aldığı tedbirlerle ve bütün söylemleriyle vatandaşlarını, daha müreffeh, daha özgür ve daha mutlu bir hayata sahip olabileceklerine inandırmalıdır.

Bu açıdan devletimiz, tüm yurttaşlarına olduğu gibi özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaşamakta olan Kürt ve Zaza kökenli vatandaşlarımıza ‘daha müreffeh bir yaşam’, ‘fırsat eşitliğinden daha fazla yararlanabilme’ ve ‘kendilerini her alanda geliştirebilme’ imkânlarını sağlamak zorundadır. Ayrıca, bu yurttaşlarımızın ‘mağduriyete uğradıkları şeklindeki algılarının’ düzeltilmesi ve değiştirilmesi gerekmektedir. Bu, devletin asli görevidir”.³

Arşivlere gittiğinizde, Başbuğ’un bu tutumunun yeni olmadığını, Genelkurmay İkinci Başkanlığı sırasında da aynı konuları terennüm ettiğini görüyorsunuz: “Azınlık hakları bireysel haklar olup, bu hakların ilgi alanı kültürel alandır. Diğer bir deyişle, azınlık haklarını grup haklarına dönüş-

² “Başbuğ da ‘Fırsat Var’ Diyenlere Katıldı”, Radikal, 6 Haziran 2009.

³ Star, 17 Nisan 2009, <http://www.stargazete.com/politika/genelkurmaydan-tur-kiyelilik-duzeltmesi-haber-182509.htm>.

rürmek ve ilgi alanını siyasal alana yaymak, konuya ilişkin uluslararası kabul edilen görüşlere uygun değildir. (...) Kendilerini azınlık olarak düşünmeyen bireylerin, azınlık olduklarının açıkça söylenmesini veya ima edilmesini tasvip etmiyoruz ve düşündürücü buluyoruz. Düzenlemelerin kültürel alanda kalması ve üniter yapının zedelenmesine yol açılmaması koşuluyla, Türkiye Cumhuriyeti ilgili uyum yasaları ile Türkiye’deki kültürel zenginliğin yaşaması için gerekli düzenlemeleri gerçekleştirmiştir ve uygulamalar devam etmektedir”.⁴

Kuşkusuz, “Biz ‘Kart-Kurt-Kürt’çüleri, ‘Kürt’ denilince eli tabancasına gidenleri gördük” diye bir Polyanna’cılığa soyunmak da mümkün... Ama çözümlayici değil...

O zaman gelin, Genelkurmay Başkanı’nın “kimliksel açılımları” gerçekte ne anlama geliyor ve bunların sınırları nelerdir, ona bir göz atalım:

– Kültürel kimlik ve haklar diye bir ‘şey’in varlığını kabul ediyoruz.

– Ne ki, bu ancak bireysel olarak tasarruf edilebilecek bir ‘şey’dir.

– Bu ‘şey’in siyasallaştırılması ve/veya yasal/Anayasal düzeyde kayda geçirilmesi, bir ‘azınlık’ ya da ‘grup hakları’ kategorisi yaratmak olur ki, bu ‘üniter ulus devlet’ anlayışına terstir ve TSK buna kesinlikle karşıdır.

Bir başka deyişle, Genelkurmay Başkanı’na göre Kürtlerin evlerinde, hatta sokakta Kürtçe konuşmasında, Kürtçe müzik dinlemesinde, Kürtçe kurslar açılmasında, Kürtçe gazete-kitap basılmasında bir mahzur yoktur. Her bir Kürt bireyi, ‘bireysel olarak’ bu ‘kültürel hak’lardan yararlanabilir. Hatta bu durumun diğer ‘kültürel’ gruplara (Lazlar, Çerkezler, Araplar, Boşnaklar vb.) genişlemesi de –yine bireysel düzlemde kalmak kaydıyla ve kerhen de olsa– kabul edilebilir. Ancak bunların bir ‘hak’ olarak Anayasal (hatta yasal?) düzlemde tescili kabul edilemez?

Bir başka deyişle, devletin farklı kültürel arka planlara sahip yurttaşlarıyla ilişkisi, Anayasal (hatta ‘yasal’ diyor Genelkurmay Başkanı) bir düzleme taşınmaksızın, göz yummalar, içtihatlar, yargı kararları, fiilî durumlar çerçevesinde ‘idare edilebilir’; nihaî hedefin, onları “daha müreffeh bir yaşam’, ‘fırsat eşitliğinden daha fazla yararlanabilme’ ve ‘kendilerini her

⁴ Murat Yetkin, “Birey Hakkı-Grup Hakkı”, Radikal, 3 Kasım 2004.

alandaki geliştirebilme’ imkânları” sağlayarak asimile etmek olduğu bir an bile unutulmaksızın...

Genelkurmay Başkanı’nın ‘kültür’ algısının bir hayli ‘light’ olduğu anlaşılıyor; sinema-tiyatro, dergi, kitap, m¼zik, dans, folklor, belki biraz dil ve eğitim... İşte o kadar. ‘Hain emelli’lerin elinde siyasallaşabilecek, bu nedenle de s¼rekli teyakkuz durumunda bulunulması gereken, ancak kendi hâllerine bırakıldığında, ‘masum’ konular. Ne bileyim, bu hâliyle alay komutanının diyelim ki Diyarbakır’ın ‘düşman işgali’nden kurtuluş t¼renleri sırasında ‘govend’e katılmasında hiçbir sakınca yok...

Herhangi bir sıradan yurttaşın ‘kültür’ algısıyla örtüşen bir algı bu... Ne var ki, yapısal ilişkiler ve onların dayanağını oluşturan hukuk ilkeleri sıradan yurttaş algısı üzerine bina edilemez.

Yine de, Genelkurmay Başkanı’nın söylemi, aslında ‘münferit’ değil. şaşırtıcı gelebilir, ama bu söylemin, gerek AB gerekse BM çerçevesinde ‘kültürel hak’ka ilişkin olarak kabul edilmiş onlarca kararın ‘ruhu’nu biraz zorlamalı da olsa, yansıttığını söyleyebiliriz...

Birleşmiş Milletler Örgütü’nün, günümüzde yaşadığı en büyük çelişki nedir diye soracak olursanız, kaynak sıkıntısı, BM Barış Gücü’ne bağlı askerlerin suiistimleri vb.ni boş verip, yanılıp şaşıp bir tarihte almış olduğu ve bir türlü çuvala sığdıramadığı “Halkların kendi kaderini tayin hakkı”na ilişkin kararı olduğunu söyleyebilirim. Bilindiği üzere, bu hak, hem Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi’nin (UESKHS), hem de Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi’nin (USSHS) birinci maddesinde teyit edilmektedir.⁵ Ve ilişkin BM literatüründe, (çoğunluğu UESKHS’de belirtilen) ekonomik ve sosyal ve (gerek İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nde –27. Madde– gerekse UESKHS’de –15. Madde–⁶ son derece muhtasar olarak geçen, ancak “Soykırım Suçu-

⁵ “Bütün halklar kendi kaderini tayin hakkına sahiptir. Bu hak sayesinde siyasal statülerini özgürce belirleyebilir ve özgürce iktisadi, toplumsal, siyasal gelişmelerini geręekleřtirebilirler”.

⁶ Bu iki sözleşmede kültürel haklar konusuna oldukça sınırlı bir çerçevede değinilir: “kültürel yaşama katılmak”, “bilimsel ilerlemenin sonuçlarından yararlanmak”, “telif haklarının koruma altına alınması”, “devletlerin bilim ve kültürün gelişim ve yayılması için atmaları gereken adımlar”dan ibarettir.

nun Engellenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi,⁷ Uluslararası Kültürel İşbirliği UNESCO ilkeleri,⁸ BM Kalkınma Hakkı Bildirgesi, Kültürel Politikalar Mexico City Bildirgesi,⁹ ve son olarak da, 2007'de onaylanarak yürürlüğe giren BM Yerli Halkların Hakları Bildirgesi'nde içeriği doldurulan 'kültürel haklar'a dayanak oluşturmaktadır.

"Halkların kendi kaderini tayin hakkı" hiç kuşku yok ki, tanımı gereği, bireysel olarak gerçekleştirilmesi mümkün olmayan, 'kolektif' bir haktır. Ve bu durum, BM'nin büyük paydaşlarını, Kuzey'in kapitalist ülkelerini fazlasıyla tedirgin etmektedir. Aslına bakılırsa, "halkların kendi kaderini tayin hakkı", sömürgeciliğin tasfiyesi sürecini yönetecek bir eksen ilke olarak kabul edilmiş, ancak, ulus-altı birimler (etnik grup ve milliyetler) tarafından sahiplenildikçe, yeryüzünün 20. yüzyılın ikinci yarısında dönüştüğü "ulus-devletler" coğrafyası için giderek bir sıkıntı kaynağı hâline gelmiştir. Robbins ve Stamatopoulou'nun deyişiyle:

"Kendi kaderini tayin hakkına 1948'de İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde değinilmemişti. 1948'i yazarların birçoğu sömürgeci güçlerdi, ve böylesi bir hakkı tanımaya gönüllü olmamalarında şaşırtıcı bir yan yoktu. Kendi kaderini tayin ilk kez bir hak olarak 1966'daki Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nde kabul edildi. Tabii 1966'ya gelindiğinde sömürgelerin tasfiyesi süreci devletlerin listesine artan sayıda eski sömürgeyi eklemekteydi ve bu nedenle kendi kaderini tayine kulak vermek daha kolaydı. Soğuk Savaş'ın ardından, tabii yeni bir ulusal bağımsızlık ilanları dalgası yaşandı. Ama günümüzde kendi kaderini tayin adına ne olup bitiyor? İki özgül örnek, Filistin ve Batı Sahra dışında kendi kaderini tayin, uluslararası ölçekte tüm meşru hak sahiplerine çoktan tanınmış bir hak olarak görülmekte. Mevcut ulus-devletlerce egemenliğe tercüme edilmemişse, o zaman böyle bir hak yoktur. İnsan Hakları İzle-

⁷ Bu sözleşmenin 2. Maddesi bir halkın kültürünün kasıtlı olarak tahrip edilmesinin yasaklanmasına ilişkindir.

⁸ Madde 1: "Her kültür saygı gösterilmesi ve korunması gereken bir saygınlık ve değere sahiptir; Her halk kültürünü geliştirme hak ve ödeviyle yükümlüdür; zengin çeşitlilik ve farklılıkları ve birbirleriyle etkileşimleri içerisinde, kültürler tüm insanlığın ortak mirasına dâhildir".

⁹ 2. İlke: "Kültürel kimliğin doğrulanması... halkların kurtuluşuna katkıda bulunur. Tersine, her türlü tahakküm biçimi, bu kimliğin inkârı ya da ihlâline yol açar".

me Örgütü ve Uluslararası Af Örgütü gibi gruplar kendi kaderini tayine ilişkin konulara değinmezler.

Bu uzlaşının zemini yasal değildir. Kendi kaderini tayin hakkının mevcut devletler içerisindeki, hatta kimi zaman birden fazla devletin sınırları dâhilinde yaşayan ve siyasal egemenlikleri tanınmamış gruplara neden uygulanamayacağı sorusunun sözcüğün kesin anlamıyla yasal bir yanıtı yoktur. Yasanın kendisi kendi kaderini tayin hakkının uygun taşıyıcısı grubun boyutları ya da doğasını tanımlamaz. Ama devletler *içerisindeki* gruplara uygulanırsa, tabii ki bizzat devletlerin kendi kaderini tayin hakkını ilga edecektir. Bu bakımdan, tutarsız bir haktır. Ve olasılıkla, böyle de kalacaktır. Kuruluşları ne denli yakın ve keyfi olursa olsun, mevcut devletlerin ‘yerli’, ‘azınlık’ ya da ‘halk’ gibi terimleri tanımlama projesine bu denli direnmesine şaşmamalı –yine de devletler ilişkin sorunlarla kesin bir tanım olmaksızın baş etme konusunda en azından bir istek gösterdikleri de eklenmeli. Bu kolektivitelerden herhangi birini tanımlamak, kendi kaderini tayin hakkını ve egemenlik iddiasını ona yaygınlaştırmak anlamına gelir”.¹⁰

Sıkıntıyı aşmanın bir yolu, ‘halklar’ tanımını, kültürel azınlıkları dışta bırakacak şekilde “devlet sahibi uluslar” ve devlet sahibi olmaya aday sömürge halkları ile sınırlandırmaktır –ki BM belgelerinden bazılarında bu ima edilir. Bu hesaplara, gerçekten de yeryüzünde meşru olarak “kendi kaderini tayin hakkı”ndan yararlanmamış halk yoktur. Bundan böyle bu yöndeki talepler ise, “devletlerin egemenlik haklarıyla çelişecekleri için”, ‘gayrimeşru’ sayılacaktır. Aristo mantığının suiistimali...

Daha etkin bir yol ise, “halkların kendi kaderlerini tayin hakkı”nı, “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”nde belirtilen temel hakların gerçekleşmesinin bir önkoşula indirgemek ve yalnızca bu olarak sunmak, bir başka deyişle, Bildirgenin “birey(sel)ci ve liberal” ruhuna taalluk etmektir.

“Geniş çapta azınlık hakları olarak bilinen hakların çoğu, gerçekte, ifade özgürlüğü ve ayrımcılığa uğramama gibi temel insan hakları standartlarının doğrudan uygulanmasından başka bir şey değildir. Bunun anlamı şudur: dil hakları kolektif haklar değildir; ‘üçüncü kuşak’ haklar ya da muğlâk, uy-

¹⁰ Bruce Robbins ve Elsa Stamatopoulou, “Reflections on Culture and Cultural Rights”, *South Atlantic Quarterly*, 2004, 103(2-3).

gulanamaz haklar değildir. Azınlıkların dil hakları, genel olarak, uluslararası hukukun geniş ölçüde kabul ettiği, yerleşik ve temel insan haklarının ayrılmaz bir parçasıdır; tıpkı kadın ve çocuk haklarında olduğu gibi... Azınlık haklarının veya dil haklarının yeni kuşak haklardan olduğu ya da bu hakların, doğası gereği kolektif haklar olduğu şeklinde sıkça yapılan bir yanlış var. Bu, hem talihsiz hem de yanlış bir algılamadır: talihsizdir, çünkü dil haklarını ‘gerçek’ insan haklarından daha az önemseme eğilimi taşır; yanlıştır, çünkü bu hakların asıl kaynaklarını anlamaktan uzaktır. Basit bir şekilde söylemek gerekirse, bugün dil hakları olarak anılan hakların hepsi değilse de çoğu, genel insan hakları standartlarından, özellikle de, ayrımcılığa uğramama hakkı; ifade özgürlüğü hakkı; özel yaşam hakkı; dilsel bir azınlığa mensup kişilerin, grubunun diğer üyeleriyle ilişkilerinde kendi dillerini kullanma hakkından doğan haklardır. Bütün bu haklar, uluslararası hukukun genel olarak tanıdığı olduğu ‘otantik’, bireysel insan haklarıdır,” diyor örneğin Murdoch Üniversitesi’nden (Avustralya) Fernand de Varennes.¹¹

“Halkların kendi kaderlerini tayin hakkı” bir “bireysel hak”ka indirgendığında, ondan kaynaklanan ve (doğaları gereği ancak kolektif olarak uygulanabilecek) tüm haklar da “bireysel haklar”a irca edilebilmektedir. Böylelikle, BM bildirgelerinin kaleme alınışında, özellikle örgüt içerisinde neo-liberal söylemlerin hâkim hâle geldiği 1990’lı yıllarda belirginleşen bir dil değişikliği ortaya çıkar. Örneğin, BM Genel Kurulu’nun 18 Aralık 1992’de kabul ettiği 47/135 sayılı karar, “Ulusal ya da Etnik, Dinsel ve Dilsel Azınlıklara Mensup KİŞİLERİN Hakları Bildirgesi”dir; grupların, kolektivitelerin değil... Böylelikle BM, hak sahibi olanların kişiler/bireyler olduğunu yanlış anlaşılmağa yer vermeyecek bir dille anlatmaktadır...

AB de bu eğilime ayak uydurmakta gecikmez, 1995’te imzalanan Avrupa Konseyi Ulusal Azınlıkların Korunması Çerçeve Anlaşması’nda da hak sahiplerinin azınlık grupları, yani kolektiviteler değil, “azınlık gruplarına mensup kişiler” olduğunun altı özenle çizilmekte ve ulusal azınlıkların korunmasının, “insan haklarının uluslararası korunmasının ayrılmaz bir parçası” olduğu vurgulanmaktadır (madde 1).

¹¹ F. de Varennes, “İnsan Haklarının Ayrılmaz Bir Parçası Olarak Dil Hakları”, <http://www.zincirlikuyunet/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=609>.

Oysa “kendi kaderini tayin” ve bundan kaynaklanan iktisadi, siyasal ve kültürel hakların çoğu, doğası gereği kolektif bir nitelik taşımaktadırlar. Örneğin ‘grev hakkı’ ancak pratikte bir işçi kolektivitelerinin toplu edimi, kuramda ise sınıfsal bir hak olduğunda anlamlı olur, yani ‘hak’ özelliğini yüklenir. Kişilerin birey olarak grev yapmasının hiçbir anlam ya da yaptırımı yoktur. ‘Grev hakkı’nın bireysel bir hak olarak sunulması, grev kırılcılığını meşrulaştırmanın ve yasal güvence altına almanın öteki adı olabilir ancak.

Nasıl ki, ekonomik ve sosyal haklar ancak iktisadi ve toplumsal kolektivitelerin, bir başka deyişle sınıfların hakkı olarak anlaşıldıklarında anlamlıysa,¹² ‘kültürel haklar’ da ancak kültürel grupların hakları olarak kavramsallaştırıldıklarında bir anlam ifade edebilecektir.¹³ Çünkü kültür, tanım gereği, kolektiviteye ait bir ‘şey’dir (UNESCO’nun diliyle “yaratıcı faaliyetlerde bir araya gelip işbirliği yapan bireylerden kaynaklanan toplumsal bir görüngü”dür);¹⁴ bireyle başlayıp onunla sona ermediği gibi, “bireysel kültürel haklar”dan söz etmek bir oxymoron’dur sadece. Bir başka deyişle, kültürel görüngülerin yaratıcısı, taşıyıcısı, aktarıcısı kolektivitelerdir; kültürel pratikler de büyük ölçüde kolektif katılım gerektiren toplumsal edimlerdir: bir dili konuşmak için birden fazla kişi gerekir; bir töreni gerçekleştirmek, oyun oynamak, avlanmak, giyinmek, konut inşa etmek, üretim yapmak, masal anlatmak için de öyle...

Öte yandan, kültürel hakları bireysel haklar olarak tanımlayan anlayış, kültürü dil (ve kısmen sanat-edebiyat, giderek folklor) ile sınırlı olarak algı-

¹² “Hak nosyonunun sosyal (ya da kolektif –b.n.) içerik kazanması herhangi bir hak kategorisinden kaynaklanan taleplerin toplum adına serbest piyasa düzenine ve ücret sistemine müdahale edebildiği noktada başlar” (Ali Murat Özdemir, “Kolektif Hak Kavramı ve Emegın Hukuku”, Çalışma ve Toplum, 2006/2, s. 50).

¹³ Nitekim Belém’de düzenlenen 2009 Dünya Sosyal Forumu, “kolektif haklar” sorununu gündemine almış ve bu konuda bir bildiri yayınlamıştır. “Kendini özdeşleştirdiği topluluk uygun tarzda tanınmadıkça kimsenin bireysel haklarını tam olarak hayata geçiremeyeceğinin vurgulandığı” bildiride kolektif hakların gerçekleşmesinin iktidar yapılarında köklü değişiklikleri gerektirdiği teslim ediliyor (“Respect for the collective rights of peoples: one of the cornerstones of another possible world”, <http://autodeterminaciofsm2009.wordpress.com/manifest/english/>).

¹⁴ “Recommendation on Participation by the People at Large in Cultural Life and their Contribution to It”, UNESCO Tavsiye Kararı, Nairobi Toplantısı, 19. oturum, 26 Kasım 1976.

lamakta, onun geçim faaliyetleri ve yaşam tarzı ile bağlantılarını kaçırmaktadır. Oysa en genel tanımıyla kültür, uzun süre birlikte yaşayan ve geçimini birlikte sürdüren bir kolektivitenin deneyim ortaklıkları bağlamında geliştirildiği ortak anlamlandırma çerçeveleridir. “Kültürel haklar” ise, ‘bu’ faaliyet, yaşam tarzı ve anlam çerçevelerini sürdürme ya da değiştirme konusunda, bizzatıhi grubun karar verme yetkisinden başka bir şeye gönderme yapamaz.

Örnekeleyeyim: Türkiye’de Osmanlı’dan bu yana zorunlu iskân politikaları uygulanır. Güvenlik, çatışmalar, fizibilite ya da örneğin baraj vb. inşaatı nedeniyle köyler göçertilir, halklar sürülür, göçerler yerleşik yaşama zorlanır, yaşam koşullarında, geçim örüntülerinde dramatik değişiklikler gerçekleştirilir; örneğin hayvancılıktan tarıma geçmeleri öngörülür, ormanları yakılır, topraklarında mono kültür uygulamasına başlanır vb. vb... Bunlar yapılırken, hedef toplulukların fikrini almak kimsenin aklına gelmez. En yüksek mülki amirin tebligatı ve jandarma dipçigi, yeterli sayılır.

Ya da örneğin, yukarılarda “tarımsal verimliliği arttırıp nüfusu azaltacak önlemler” konusunda karar alınır. Kırsal, geçim temellerini yitirerek iç göç zorunluluğuyla baş başa kalır. Köy terk edilir, inşaat işçileri, bakkal çıraqları ve işportacılara dönüşmüş eski çiftçiler kent varoşların doldurur. Yine kendilerine bir şey soran olmamıştır... Bunlar olurken bir kültürel dağarcık kimse farkında olmadan yok olur gider... Egemenlerin madunların geçim, yaşam ve düşünme örüntülerini sürekli olarak yeniden biçimlendirme üzerindeki sorgusuz tekeli, kendi başına vahim bir kültürel hakların ihlâlidir –diğer ihlâllerin yanı sıra...

Oysa kolektif hakların olmazsa olmaz bileşeni, toplulukların kendi yaşamlarını, yazgılarını etkileyecek kararlara katılması, yaşam tarzlarını, geçim örüntülerini değiştirip değiştirmeyecekleri, nasıl, ne ölçüde ve ne yönde değiştireceklerine ilişkin kararlarda söz hakkının bulunmasıdır. Bu sınıfsal olduğu kadar yerel, etnik, dilsel... kolektiviteler için de aslıdır. Burada devletin görevi, (kolektivitelerin eşitsiz güç ilişkileri üzerine kurulduğu bilgisinden hareketle) kolektivitenin mensupları üzerinde bir baskı aracına dönüşmemesini, bireylerin kolektiviteye dâhil (ve ona müdahil) olma ya da ayrılma haklarını güvence altına almak ve kolektiviteye genel refahtan yararlanma olanaklarını sunmaktır.

Hiç kuşku yok ki, kendini bir kolektivite olarak gören (kimliğin başka –‘nesne’– bir ölçütü yoktur çünkü) insanların ölçeği, değişkendir. Bir köy ya da aşiretten, milyonlarca kişiyi kapsayan bir dinsel ya da dilsel gruba, yani yerelden ulus-devlete, hatta birden fazla ulus devleti kapsayan bir bölgeye dek uzanabilmektedir bu ölçek. Ancak ölçek genişliği, nasıl yaşamak istediklerine dair karar haklarını ilganın vesilesini oluşturmaz; yalnızca karar alma mekanizmaları daha karmaşıklaşabilir, karar süreçlerine dâhil olan etkenlerin sayısı artabilir. Ancak aslanan, kolektivite ya da halkların, nasıl yaşamak istediklerine dair karar hakkını, nihaî olarak ellerinde tutmalarıdır.

Şu hâlde kültürel haklar üzerinde düşündüğümüz ya da konuştuğumuzda aklımızdan çıkartmamamız gereken üç nokta var:

- 1) Kültürel haklar, iktisadî ve toplumsal haklardan ayrı düşünülemezler;
- 2) Bireylere değil, kolektivitelere taalluk ederler;
- 3) Kolektivitenin kendi yazgısını tayin hakkına içkin, dolayısıyla da doğası gereği siyasaldırlar.

Bu ilkelerin kabulü, hiç kuşku yok ki, ‘ulus-devlet’ formu üzerinde yeniden düşünmeyi gerektiriyor. Belki de, ‘ulus’u, her türlü duygusal yükten ve kimlik damgasından arınmış, yalnızca toplumsal gereksinimleri karşılamaya yönelik nötr –ve nihaî tahlilde sönmölenmeye mahkûm– bir örgütlenme/aygıt/ıdarî organ olarak biçimlendirilmiş, denetiminde olmanın dönüşümlü olduğu ve hiçbir bireye artı bir –maddî ya da manevî– çıkar sağlamadığı bir ‘devlet’e yurttaşlık bağlarıyla bağlı, serbestçe dahil olup çıkabilecekleri kolektivitelere de ihtiva eden, özyönetime dayalı bir ‘toplumsallık’ olarak tahayyül etmek, daha sağlıklı bir düşünce tarzı... Ama böylesi bir tahayyülün, her şeyden önce mevcut iktidar yapılarının köklü bir biçimde değiştirilmesi gerektiğini gözden kaçırmadan...

AB MUKTESEBATI KÜRTLERİN DİRDİNE DEVA OLABİLİR Mİ?*

“Deney, okulların en gelişmişidir,
o okulda aptallar bile bir şey öğrenir.”¹

Hasan Cemal’in Kandil’de Murat Karayılan’la görüşmesi ve bu görüşme izlenimlerinin Milliyet gazetesinde bir yazı dizisi olarak yayınlanması, Cumhurbaşkanı’nın “Devlet kademelerinde mutabakat var; iyi şeyler olacak” telmihi, CHP Genel Başkanı Deniz Baykal’ın Kürt açılımı, Genelkurmay Başkanı’nın ‘(bireysel) kültürel haklar’dan söz etmesinin... kim bilir kaçınıcı kez, ‘Kürt Sorunu’nda çözüm’ umutlarını canlandırdığı bir kesitten geçtik/geçiyoruz. Öyle anlaşıyor ki umutla ye’is arasındaki bu ‘ulusal salınım’ımız daha bir süre devam edecek. Bir ucunda Tamil Elam Kaplanları’nın kanlı bastırılışını ellerini ovuşturarak izleyenlerin, bir ucunda ise “Şu Kürt meselesini halletsek de AB bizi alsın” diyenlerin bulunduğu bir salınım...

Yine de, bu salınım içerisinde 1980’lerden, 90’lı yılların başlarından bugüne ilginç gelişmeler yaşandı. Kürt tarafı, taleplerini oldukça mini-

* Demokratik Haklar Federasyonu’nun “Ulusal Sorun-Kürt Sorunu Sempozyumu (Tarihsel-Kuramsal Kökleri, Emperyalizmin Rolü, Güncel Durum, Proleter Tutum)” başlığıyla 27-28 Haziran 2009’da Ankara’da düzenlediği toplantının üçüncü oturumunda yapılan konuşma... *Kaldıraç*, No:102, Temmuz-Ağustos 2009... <http://www.yeni-sentez.net...> www.sosyalist-kurd.net... www.devrimcidemokrat.com... www.postager.com... www.newroz.com/forum... www.halkingunlugu.net/.../ab_muktesebatı_kürtler_n_derd_ne_deva_olab_ı_r_m.html... [http://www.gomanweb.com/-2008_gomanweb/YAZARLAR-\(YENI\)/sibel_ozbudun.htm...](http://www.gomanweb.com/-2008_gomanweb/YAZARLAR-(YENI)/sibel_ozbudun.htm...) www.araratpost.com... Turkiyekomunistpartisibirlik/groups.yahoo.com/group/.../messages...

¹ Benjamin Franklin.

malize etti örneğin. PKK önderi Abdullah Öcalan'ın İmralı Savunması'ndan bu yana gerek PKK, gerekse yasal Kürt partileri, çözümü 'üniter devlet' içerisinde gördüklerini sık sık ifadelendiriyorlar.

Örneğin, Murat Karayılan Hasan Cemal'e şunları söylüyor:

"PKK eskiye göre daha makul bir çizgide. Örneğin evvelce bağımsız Kürt devleti isterdi. Bu geçmişte kaldı. Yani artık 'bölücü' değil. Kürtlerin Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde eşit ve özgür olarak yaşamalarını istiyoruz. Şunu belirtmek isterim. Bu bir taktik değildir. Bölücülüğü, yani bağımsız devleti dışlayan süreç, 1993'te başladı, 1999'da İmralı ile başladı. Paradigma değişti... Bakın biz artık 'demokratik özerk Kürdistan' diyoruz. Bu özerklikten kasıt, federasyon değildir. Sınırların yeniden çizilmesi değildir. Devletin üniter yapısını da bozmayan bir çözümdür. Mahallî İdareler Kanunu değişir, yerel yönetimler güçlendirilir".²

DTP Eşbaşkanı Ahmet Türk, teyit ediyor:

"Biz işin nasıl çözülmesi gerektiğini biliyoruz ama net, şart gibi ifadeler kullanmamız sürecin önünü tıkar. Karşılıklı affetmemiz lazım en başta... Sonra demokratik bir Anayasa, farklılıkları zenginlik gören bir mantık, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, kültürel, dinsel, kimliksel, demokratik özerklik ve ademi merkezcilik anlayışı taşıyan bir proje. Katı merkezîyetçi yapının devletleri hantallaştırdığını görüyoruz. Bunları sadeve kendimiz için istemiyoruz. Bunu isteyen başkaları da varsa, o halkın da iradesinin yansımaları lazım. Ama 'Lazlar, Çerkezler' deniyor, bu doğru bir örnek değil. Kürtler yoğun bir nüfusa ve ortak bir coğrafyaya sahip. Böyle başka bir nüfus yok. Çerkez de hakkını istiyorsa almalı. Talepleri de yok. Ama Kürtlerin var".³

Ve nihayet DTP milletvekili Aysel Tuğluk, hukuksal formülü dile getiriyor:

"Çözüm çokkültürlü bir 'Anayasal Vatandaşlıkta' yatmaktadır. (...) Türkiye'de çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık anlayışı ve uygulaması yer-

² Hasan Cemal, "Karayılan: PKK Artık Eski PKK Değil", *Milliyet*, 6 Mayıs 2009, s. 17.

³ "DTP de, PKK da, Halk da Aynı Şeyi İstiyor. Tek Eksik Güçlü Bir İrade", Sanem Altın'ın Ahmet Türk'le röportajı. *Pazar Vatan*, 7 Haziran 2009, s. 12.

leşirse, Sayın Abdullah Gül'ün 'En önemli sorun' diye tanımladığı Kürt sorununa da ciddi anlamda çözüm ortamı sağlanacaktır".⁴

Kürt tarafı ayrı devlet mücadelesinden vazgeçtiğini ve talebini üniter devlet içerisinde, belirli ölçülerde yerel özerklikler ve kültürel haklarının tanınarak Anayasal güvenceye kavuşturulması düzeyine çektiğini tekrar tekrar açıklarken, "Türk tarafı" da, "küçük, sembolik jestler"i ihmal etmedi: Kürtçe yazılı basının, Kürtçe kasetlerin önünün açılması, TRT Şeş, (traji-komik bir mevzuata kurban giden) Kürtçe dil kursları, Kürt bölgesindeki üniversitelerde "Kürt Dili Edebiyatı" bölüm/enstitü vb.nin kurulacağına dair söylentiler, Kürtçe ad koyma üzerindeki yasakların kaldırılması, değiştirilen yer adlarındaki değişikliklerin iptal edileceği konusunda kimi vaatler... Evet, küçük, gönülsüz ve her an geri kaçmaya hazır adımlar bunlar... Ama "Kart-kurt-kürt"ten, insanların kafataslarına çivi çakılıp elektrik verildiği Diyarıbekir zindanından, Kürdistan'ın asit kuyularından bu yana, öyle anlaşıyor ki köprülerin altından epey su aktı...

Şunu lafı uzatmadan vurgulamak gerekir: Bugün her iki taraf için de 'çözüm' denilen, neo-liberal standartlar, özellikle de AB'nin belirlediği çerçeve içerisinde. 'Yakınlaşma'nın (hiç kuşkusuz ki oldukça hassas dengelere dayanan, görelî ve kırılğan bir 'yakınlaşma'dır bu ve her an bir kıvılcımla infilak etme riskiyle yüklüdür...) terimleri, her iki taraf için de AB'nin ilişkin müktesebatınca sağlanmaktadır ve her iki taraf da pazarlık payını bu çerçeveye göndermeyle esnetmeye çalışmaktadır. Bu nedenle, bu çerçeveye biraz daha yakından bakmakta fayda var.

Avrupa Birliği ülkelerinde kültürel açıdan farklı grupların (aslına bakarsanız "grupların değil de, bu "gruplara mensup kişilerin" –bu tuhaf dilsel zorlamanın nedenlerine az ileride değineceğim) durumları ve 'hak'ları, iki çerçeve sözleşmeye referansla ele alınmaktadır –tabii 'kuramsal olarak':

1. Bölgesel ya da Azınlık Dilleri Avrupa Şartı (BADAŞ –Strasburg, 5 Kasım 1992),

2. Ulusal Azınlıkların Korunması Çerçeve Sözleşmesi (UAKÇS –Strasburg, 1 Kasım 1995).

⁴ Deniz Tatarer, "Kürtlere Anayasal Vatandaşlık", *Cumhuriyet*, 16 Mayıs 2009, s. 8.

“Bölgesel ya da azınlık dilleri”ni, “bir devletin sınırları dâhilinde belirli bir teritoryada, devlet nüfusundan sayıca daha az ve o devletin yurttaşı bir grup tarafından geleneksel olarak kullanılan diller” olarak tanımlayan BADAŞ, işe sözleşmenin tanıdığı hakların “göçmenlerin konuştuğu diller” için geçerli olmadığını vurgulamakla başlıyor. Böylelikle, daha ilk andan itibaren, Avrupa topraklarında konuşulan onlarca göçmen dili, şartın sağladığı olanaklardan (anadilde eğitim, dilin resmî kurumlarda kullanılması vb.) dışlanarak, her bir devletin (ya da her bir devletin kendine yonttuğu muğlak bir ‘çokkültürcülük’ söyleminin) insafına terk ediliyor. Ancak, iş bununla da kalmıyor; devletlerin azınlık dillerini kültürel zenginliğin bir ifadesi olarak görmesi ve bunların konuşulması, yazılması, öğretilmesi ve geliştirilmesi, azınlık dillerinde eğitim, mahkeme ve yerel yönetimlerde kullanımı konusunda tüm önlemleri almaya çağıran sözleşme, azınlık dillerine ilişkin hakların devletlerin egemenlik ve teritoryal bütünlüğü dâhil olmak üzere, uluslararası hukuk yükümlülüklerine ters düşecek tarzda yorumlanamayacağını altı çizerek ‘koruma’nın da bir sınırı olduğunu anlatıyor. Ve bizzatı bu “devletin egemenliğinin ihlâl edilemeyeceği” hükmü, taraf devletlere “azınlık dillerini korumak” adına alacakları önlemleri manipüle etmede eşsiz bir olanak sağlıyor.

İmzacı devletleri, “gerçek anlamda çoğulcu ve demokratik bir toplumun ulusal azınlığa mensup her kişinin etnik, kültürel, dilsel ve dinsel kimliğine saygı duymakla kalmayıp, bu kimliği ifade etmeleri, korumaları ve geliştirmelerini sağlayacak uygun koşulları sağlamaya” çağıran UAKÇS ise, onları “ulusal azınlıklara mensup kişilerin asimilasyonunu hedefleyen siyasa ya da pratiklerden ve her türlü ayrımcılıktan kaçınmakla, kültürlerarası hoşgörü ve diyalogu teşvik etmekle, azınlık grubu mensuplarının örgütlenme özgürlüklerini güvence altına almakla, kitle iletişimi ortamında kendilerini ifade etmelerini sağlamaya, anadilinden kaynaklanan haklarını (dili sözlü ve yazılı ortamlarda özgürce kullanma, eğitim, isim verme, yer adları, işaret tabelaları...) kullanmalarını güvenceye almakla... yükümlendirmekte (Ne ki, bu hükümlere uymayan üye devletler konusunda herhangi bir yaptırım yoktur!). Ve bu sözleşme de, devletlerin egemenlik ve teritoryal bütünlük haklarının altını önemle çizmekte. Öte yandan, her iki sözleşme de, söz konusu hakların gruplara/kolekti-

vitelere değil, kişilere ait olduğunu, yani kolektif değil bireysel haklar olduğunu özenle vurgulamaktadır. Her iki sözleşmenin (ve BMÖ'nün benzer sözleşmeleri; örneğin Ulusal ya da Etnik, Dinsel ve Dilsel Azınlıklara Mensup Kişilerin Hakları Bildirgesi -1992) maddelendirilişinde hakların sahibi 'özne', kişiler/bireylerdir, gruplar değil...

Tanıdık geliyor, değil mi? Genelkurmay başkanlarının "kültürel gruplar konusunda en duyarlısı", Orgeneral İlker Başbuğ da her vesileyle "kültürel hakların bireysel düzlemde kabul edilebileceğini, ama bunların grup hakkı olarak yasalaştırılmasına TSK'nın karşı olduğunu" vurgulamıyor mu? En son, Washington'da "PKK'yi bitirme konusunda özel bir noktaya gel"indiğini ilan ettiği konuşmasında "farklı etnik kökenden gelen vatandaşların Türkiye'de kendi kültürlerinin zenginliğini yaşayabildiğini" belirtip eklememiş miydi: "Ancak bu özgürlüğün keyfini çıkartmak, bireysel düzeyde tutulmalıdır. Atatürk'ün bize göstermiş olduğu ulus devlet ve üniter devlet yapısını korumadan yana taraf aldığımızı ve alacağımızı da ifade ettik. Bu konuda hiçbir şüpheye yer yoktur".⁵

Aslına bakılırsa, akıl hocalığını müteveffa MHP milletvekili Gündüz Aktan'ın yaptığı bu "bireysel kültürel haklara evet, bunların grup hukukuna dönüştürülmesine hayır" yaklaşımı, Kürtler için bugünkü durumdan fazlasını ifade etmiyor: Özel alanda Kürtçe konuşmak, Kürtçe müzik dinleyebilmek, Diyarbakır ve diğer Kürt illerinde Newroz kutlamak, çocuğuna Kürtçe isim koyabilmek, TRT Şeş, haydi diyelim ki bölgedeki devlet dairelerinde ve mahkemelerde Kürtçe tercüman bulundurmak...

İşin vahim yönü, yukarıda adı geçen her iki anlaşmanın da "azınlık mensubu kişiler"e tanınan hakları ne ölçüde benimseyecekleri konusunda devletlerin elini serbest bırakması ve üye ülkelerin bu hükümleri ihlâl etmemeleri durumunda bir yaptırıma sahip olmaması. UAKÇS'nin getirdiği denetim mekanizması, Bakanlar Komitesi'nin taraf devletlerin belli aralıklarla vereceği raporları değerlendirmesinden ibarettir [Şimdilik sadece hukukî (de jure) durumdan söz ettiğimi, fiilî (de facto) durumun bundan daha vahim olduğunu vurgulamalıyım]. Dahası, bizatihi Birlik üyesi Fransa ve Belçika sözleşmeyi imzalamış değildir. Aday ülkelerden

⁵ "Başbuğ: PKK'yi Bitirmede Özel Bir Noktaya Geldik", *Milliyet*, 3 Haziran 2009, s. 19.

de Polonya, Litvanya ve Letonya ise onaylamamıştır ve bu nedenle herhangi bir yaptırımla karşılaşmış değillerdir.

Örneğin, yaklaşık 7 milyon kişinin Fransızcanın dışında bir dili konuştuğu⁶ “Fransız hükümetinin şartı imzalamasına karşı çıkan Cumhurbaşkanı Chirac, Anayasa Mahkemesi’ne başvurmuştur. Mahkeme, 14 Haziran 1999’da, şartın Fransız Cumhuriyeti’nin bölünmez bütünlüğü, vatandaşların yasalar önünde eşitliği ve Fransız halkının teklifi gibi temel ilkelere aykırı hükümler içerdiğini vurgulayarak olumsuz bir karar alması üzerine Başbakan Jospin, şartın onanması için anayasa değişikliği yapmak istemişse de, Chirac, bu öneriyi de reddetmiştir... Bölgesel ve Azınlık Dilleri Avrupa Şartı’nı onaylamayan ve Ulusal Azınlıklar Çerçeve Sözleşmesini imzalamayan Fransa, ülkesinde ulusal azınlıkların bulunmadığını ileri sürmektedir. Aynı gerekçeyle BM KSHS’nin 27. Maddesinin kendisine uygulanamayacağını duyurmuştur.

Fransa, 1999’da yayımladığı bir bildirgeyle Bölgesel ve Azınlık Dilleri Avrupa Şartı’nı ancak bazı yorumlar getirerek onaylayacağını duyurmuş, örneğin Şartın amacını azınlıkların tanınması ve korunması değil, sadece Avrupa dil mirasının geliştirilmesi olarak gördüğünü, Fransa’nın yurttaşları arasında etnik, dilsel ve ırk açısından hiçbir ayrı muamele yapamayacağını ve Fransa’nın sadece Fransız halkını tanıdığını söylemiş ve birçok maddeyi de bu çerçevede yorumlamıştır.

- Onun bu yaklaşımı, azınlıkların korunması konusunda pek istekli olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte Fransa Korsika’ya özerklik vererek Korsikacaya hukuksal statü tanımıştır. Birçok alanda Fransızca uygulanan tek dil olmasına rağmen, çok sınırlı da olsa bazı dillerin öğrenimine ve basında kullanılmasına izin verilmiştir. Ama dil grupları arasında eşit muamele olduğu yoktur. Örneğin Flamanca kanunen korunan diller arasında yer almamakta, buna karşılık Korsikan dili bölgesel özerklik statüsü altında korunmaktadır. AB’nin en önemli ikinci ülkesi olan Fransa, AB’nin benimsediği politikayı ülkesinde tam olarak uygulamamaktadır”.⁷

Bunun yanı sıra Avrupa Konseyi, UAHKS’yi imzalamayan Belçika’nın, “azınlık haklarını tanınması” yönünde bir tavsiye kararı aldı. Flemekçe

⁶ Bunlar arasında, Almanca konuşan 1,5 milyon Alsaslı, 80 bin Basklı, 500 bin Bröton, 100 bin Roman 260 bin Katalan, 281 bin Korsikalı, 90 bin Flaman, 250 bin Provençalı, 250 bin Oksitan, 350 bin Frank, 750 bin Portekizli, 1 milyon İtalyan ve 2,5 milyon Kuzey Afrikalı sayılabilir (“Yunanistan Azınlık Raporu”, http://www.diploma-tikgozlem.com/haber_oku.asp?id=1359).

⁷ “Yunanistan Azınlık Raporu”, http://www.diplomatikgozlem.com/haber_oku.asp?id=1359.

konusan Flamanların bulunduğu Flandr bölgesi ile Fransızca konuşan Valonların bulunduğu Valonya'dan ve ayrı bölgesel yapı oluşturan Brüksel'den oluşan Belçika'da, bugüne dek yalnızca Almanca konuşan ve Almanya sınırında ikamet eden 70.000 kadar Belçikalı, resmen 'ulusal azınlık' olarak tanınmakta, Flamanlar, Flandr'da yaşayan 300.000 Valon'u 'azınlık' olarak tanımayı reddettiği için Sözleşme imzalanmamaktaydı:

“Kendi ülkelerinde”, ama Flaman bölgesinde yaşayan Valonlar, belediyelerde ve resmi dairelerde anadillerini kullanamıyorlar.

Kamu sektöründe, özel sektörde ve ticari yerlerde, Fransızca konuşanlar dışlanıyor. Valonlar, ülkelerinin yarısını oluşturan bu bölgesinde televizyon yayınları, okul ve eğitim gibi konularda kültürel hak elde edemiyorlar. Flaman belediyeler, Valonların düzenlemek istedikleri kültürel toplantılar için salon kiralamayı reddediyorlar. Valonlar, Flandr'da yaşayan İtalyanlara, Türklere ve diğer yabancılara bu alanlarda hiçbir sorun yaratılmadığına dikkat çekiyorlar. Avrupa Konseyi, 'Belçika'da azınlıklar' konulu rapor ve bu rapor kapsamındaki karar çerçevesinde, Federal Belçika Kraliyeti'nin Flandr bölgesinde ikamet eden Valonların ve Valonya bölgesinde ikamet eden Flamanların, 'azınlık haklarından yararlanması', 'kültürel haklarının tanınması' ve 'azınlık olarak korunmaları' gerektiğini vurguladı. Vlaams Blok Partisi, 'bölgenin tüm yabancılardan olduğu gibi Valonlardan da arındırılması gerektiği' görüşünü savunmayı sürdürüyor.

Daha 'ılımlı' tanınan sağ partilerden Volksunie'nin eski başkanı Geert Bourgeois, 'Flandr'a yerleşen çürümüş, zengin ve şımarık Valonların, Flamanca öğrenmediklerini, uyum sağlayamadıklarını ve kendilerini tüm dünyaya, ezilen zavallı azınlıklar gibi gösterdiklerini' söylüyor.

Flaman Sosyal Hristiyan Partisi, Avrupa Konseyi'nin tavsiye kararını onaylamalarının söz konusu olmayacağını bildirdi. Avrupa Konseyi kararının yaptırım gücü bulunmuyor”.⁸ 'Zengin' Flamanların 'yoksul' Valonları artık sırtlarında taşımak istemediklerini açıktan açığa dillendirdiği, 'bölünme'nin eşliğindeki Belçika'da olanlar [üstelik Avrupa'nın bu açıdan tek riskli ülkesi Belçika da değil; İskoçya ve İrlanda'sıyla Britanya'nın, Bask ve Kata-

⁸ “Yunanistan Azınlık Raporu”, http://www.diplomatikgozlem.com/haber_oku.asp?id=1359.

lanlarıyla İspanya'nın, Korsikalılarıyla Fransa'nın, 'zengin' kuzeyi ve 'yoksul' güneyiyle İtalya'nın 'birlik ve beraberliği'nden söz etmek hayli zor!], *The Guardian*'dan Ian Buruma'nın, "Hiç böyle bir niyeti olmamasına rağmen AB, gelinen noktada tam da savaş sonrası tasarlanan birliğin dizginlemeye çalıştığı güçleri cesaretlendiriyor"⁹ saptamasını doğrulamaktadır.

"Dizginlemeye çalışılan güçler" in, son AP seçimleriyle birlikte zincirden boşanması ise hiçbir sözleşme, şart ya da AİHM kararının hoşgörüsü, kültürel zenginlik vb." söylemlerini güvence altına alamayacağı net bir şekilde gözler önüne sermiştir.¹⁰ 736 sandalyeli Parlamento'nun 120 milletvekilinin "yabancı düşmanı veya AB karşıtı"¹¹ olduğu mevcut tabloda artık "Avrupa karşıtı, göç karşıtı ve birbirinden çok farklı olan popülist güçlerin Avrupa'yı silip süpürmesi" kaygıları somut olarak dile getiriliyor.¹²

Şu hâlde, ne azınlık haklarını 'birey hakları'na indirgeyip, yaptırım yokluğuyla da taraf devletlerin bünyelerindeki kültürel gruplar karşısındaki manevra alanını alabildiğine esneten AB 'hukuku' ne de yükselen ırkçılık tezahür eden fiiliyat, 'farklı' olanı güvence altına alabilecek durumdadır.¹³

⁹ Ian Buruma, "Belçika Tüm Kıtaya Alarm Veriyor", *The Guardian*, 7 Ağustos 2008.

¹⁰ Tabii bu söylemin AP seçimlerinden önce ne denli geçerli olduğu da ayrı bir tartışma konusu. Hele ki göçmenlere, özellikle de Müslüman ülkelerden gelenlere yönelik, her geçen gün tırmanan ırkçı eylemler bir yana, Ruanda Hükümetinin görevlendirdiği bağımsız bir araştırma komisyonunun hazırladığı raporda, 1992'deki, 800 bin Tutsi ve yandaşının yaşamını yitirdiği soykırımdan Fransa'yı doğrudan sorumlu tuttuğu koşullarda... Raporda Fransa 'Hutu milislerinin soykırım hazırlıklarından haberdar olmak, soykırım hazırlıklarına katılmak, cinayetlerde faal rol oynamak, soykırımcılara istihbarat, strateji desteğiyle askeri eğitim sağlamak, öldürülecek kişilerin listesinin belirlenmesine katkıda bulunmak ve silah temin etmek'le suçlanıyor, (1996'da ölen) Cumhurbaşkanı François Mitterrand, Başbakan Edouard Balladur, Dışişleri Bakanı Alain Juppé, Dışişlerinin Afrika danışmanı Dominique de Villepin (2005-07 arasında başbakanlık yaptı), Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreteri Hubert Verdine dahil 33 üst düzey yetkilinin yargılanması isteniyor ("Fransa Resmen Soykırım Suçlandı", *Radikal*, 6 Ağustos 2008, s. 9).

¹¹ "AP'nin 6'da Biri ya ırkçı ya da AB Karşıtı", *Cumhuriyet*, 10 Haziran 2009, s. 10.

¹² Avrupa Politika Merkezi'nin hazırladığı seçim analizinden. "Popülist Güçler Oyları Silip Süpürdü", *Cumhuriyet*, 10 Haziran 2009, s. 10.

¹³ Nitekim toprakları üzerinde başta Batı Trakya Türkleri, Arnavutlar, Ulahlar ve Makedonlular olmak üzere birçok azınlığı barındıran AB üyesi Yunanistan, ülkede azınlıkların varlığını ısrarla reddetmektedir ("Yunanistan'da Asla ve Karâ Azınlık Yok!", *Radikal*, 19 Temmuz 2008, s. 12).

Aslına bakılırsa, AB'nin –kimi politik hesaplarla verebileceği konjonktürel destek dışında– ne Kürtlere ne de bağımsızlık, hak ya da tanınma mücadelesi sürdüren başka bir halka kurumsal bir destek zemini sunmadaki açarsızlığı, Kapitalist Batı'nın “halkların kendi kaderini tayin hakkı” ilkesini büyük ölçüde rafa kaldırmış olmasından kaynaklanmaktadır. Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından ABD Başkanı Woodrow Wilson tarafından formüle edilen ve İkinci Dünya Savaşı sonrası sömürgecilüğün tasfiyesi sürecinde başta BM olmak üzere tüm uluslararası belgelerin ‘ruhu’na nüfuz eden” halkların kendi kaderini tayin hakkı, 1990'lı yıllardan itibaren hızlı bir unutuluşa terk edilmiştir. Yalnızca BM ya da AB mütebatından değil, Uluslararası Af Örgütü, İnsan Hakları İzleme Örgütü gibi hak ihlallerini izlemede uzmanlaşmış “sivil toplum” örgütlerinin dağarcığından da silinip gitmiştir bu ilke. Böylelikle, örneğin, “halkların (teritoryal imalar içermeyen) kaderini tayin hakkı” mantığına yaslanan, dolayısıyla da (bireysel değil) ‘kolektif haklar’ mantığıyla hazırlanmış son uluslararası belge olarak nitelendirebileceğimiz BM Yerli Halkların Hakları Bildirgesi'nin BM'deki müzakereleri 20 yıldan fazla sürmüş ve Bildirge, ancak 2007'de ve bin bir güçlükle ilan edilebilmiştir...

* * * * *

Toparlayacak olursak, “halkların kendi kaderini tayin hakkı” ilkesi doğrultusunda formüle edilen “kolektif hakların” [ki yalnızca etnik/kültürel grupların değil, aynı zamanda madun sınıfların haklarının da arka planını oluşturan bir çerçevedir bu –örneğin, “herkesin çalışma, insanca yaşamasını sağlayacak bir ücret, sendika kurma ve sendikaya katılma, grev, beslenme, giyim ve konut, parasız eğitim, sağlık vb.” ‘hak’kı olduğunu ilan eden ve bugünün neo-liberal iklimi içerisinde devasa bir ‘şaka’ gibi gözüken BM Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi (1966) gibi] el çabukluğuyla ‘kişilerin hak’larına dönüştürülmesi, AB çerçevesini, herhangi bir kurtuluş, hak ya da tanınma hareketi açısından tümüyle güvenilirmez kılmaktadır. Çünkü:

1) Bu tip hakları “güvence altına alan” uluslararası belgeler, devletlerin egemenlik hakları ve territoryal bütünlüğüne yaptıkları vurguyla devletlerin ‘güvenlik adına’ azınlık haklarını tek yanlı olarak manipüle etme hususunda ellerini genişletirler;

2) Bu gibi belgeler, devletler üzerinde herhangi bir yaptırımdan yoksundur. Avrupa sözleşmeleri söz konusu olduğunda, devletlerin azınlık haklarını ihlâlî durumunda tek başvuru mercii, AİHM'dir –ve (belirtmeye gerek var mı) o da ancak ‘bireysel başvuruları’ kabul etmektedir. AİHM kararı, en iyi ihtimalle, hakları ihlâl edilen *birey*’in tazmin edilmesine olanak sağlar...

3) Azınlık grubu mensuplarının yararlanabileceği hakların ‘bireysel’ niteliği, bizzat kolektivitenin varlığını da tartışmaya açacaktır. Hakkın muhatapı kolektivite değilse, ya da kolektivite hukuksal olarak ‘var’ sayılmıyorsa, fiilî varlığı da ‘yok’ sayılabilecektir. Bir başka deyişle, örneğin T.C. Devleti’nin Kürtçe konuşan birtakım insanların varlığını kabul etmesi ve onlara dillerini şu ya da bu biçimde kullanma (hatta öğrenme, kimi eğitim kuruluşlarında ‘seçmeli dil’ olarak okutma, kamu kurumlarında tercüman bulundurma vb.) olanağı sağlaması, AB açısından yeterlidir; bu, ne Anayasa ne de herhangi bir yasasında “Kürtler”den (hele ki “Kürt halkı, Kürt ulusu vb.nden) söz etmesini gerektirmez... Günümüz Türkiye’sinde Kürt sorununda ‘çözüm’e yatkın gözüken egemenlerin bu sınırın bir milim ötesine geçmeyeceklerini kestirmek için kâhin olmak gerekmiyor...

4) Kaldı ki son iktisadî kriz, bizatihi AB’nin kırılğan yapısını iyice gözler önüne sermiş, gerek üye ülkeler gerekse Birlik içerisindeki merkezkaç güçleri daha da etkinleştirmiştir. Bu hâliyle Birlik, giderek “kendisi muhtac-ı himmet bir dede...” görünümüne bürünmektedir.

* * * * *

Kapitalizm bir unut(tur)ma rejimidir –hele neo-liberal kapitalizm daha da öyle. Günümüzde sistem bunu “malumat bombardımanı” ile gerçekleştiriyor en çok.

Bu durumda hatırlamanın kendisi, devrimci bir eylem hâlini almaktadır. Acılarımız, yorgunluklarımız, umutsuzluklarımız ne boyutta olursa olsun, bizi yola çıkartan ilkeleri unuttuğumuzda, bizi onca yolu neden kat ettiğimize hayıflandıracak sonuçlara varabiliriz. “Halkların kendi kaderini tayin hakkı”, hiçbir Kürt yurtseverinin, hiçbir devrimcinin aklından bir an olsun çıkartmaması gereken bu ilkelerden biridir...

AVRUPA BİRLİĞİ: ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN “KRİZİ”*

“Testide ne varsa, dışa o sızar.”¹

Bu satırların yazarının ilköğrenim yıllarının birkaçı, Paris’te öğrencilik yaparak geçti. O zamanlar (1970’lerin ikinci yarısı) ‘çokkültürcülük’ kavramı bugün olduğu kadar popüler değildi; belki daha dile dahi getirilmemişti; ancak o zamanlar, Fransa’nın en büyük iki işçi sendikaları konfederasyonundan biri olan CGT’nin sıkça düzenlediği devasa gösterilerde Fransız ve göçmen işçilerin birlikte haykırdıkları “*Français, Immigrés, même patron même combat!*” (“Fransızlar, göçmenler, aynı patron, aynı mücadele”) sloganı hâlâ kulaklarımda çınlıyor. ‘Karakafalılar’a karşı, ülkeden ayrılışımdan kısa süre sonra boy vermeye başlayan ırkçı saldırılara karşı dile getirilen, (Türkiye’de de bir dönem geniş bir popülerite kazanan) “*Touche pas mon pot!*” (‘Arkadaşıma dokunma’) uyarısı da, sanırım aynı ‘kardeşleşme’ tahayyülünün bir başka uzantısıydı.

Bir zamanlar sokaklarında ırkçılık, yabancı düşmanlığı karşıtı sloganların yankılandığı Paris’te, bugün Fransa yurttaşı da olsalar, Kuzey Afrika ve Ortadoğu kökenlileri ‘pislik’ olarak nitelemekte beis görmeyen, ‘neredeyse ırkçı’ olarak tanımlanan “Milli Kimlik Bakanlığı” projesinin sahibi,² eski işçileri bakanı N. Sarkozy’nin cumhurbaşkanlığı seçimleri zaferini kutlayan şenliklerin düzenlenmesi, gerçekten hüüzün verici olduğu kadar düşündürücü.

* 25-27 Mayıs 2007 tarihlerinde İstanbul’da düzenlenen I. Uluslararası Antropoloji Kongresi’ne sunulan tebliğ metni.

¹ Mevlana.

² Arzu Çakır Morin, “Sarko ile Le Pen Yarışacak”, Radikal, 15 Nisan 2007, s. 11.

Ama dilerseniz, düşünmeye başlamadan önce, Avrupa Birliği ülkelerinde yükselen ‘ırkçılık’ ve ‘yabancı düşmanlığı’ ile ilgili, Türkiye basınından rastgele derlenmiş birkaç veriyi anımsayalım. Ve fazla zaman almamak için örneklerimizi AB’nin ‘motoru’ konumundaki üç ülke, İngiltere, Fransa ve İngiltere’yle sınırlandıralım... Önce AB ‘geneli’ üzerine birkaç veri:

* Avrupa’nın çeşitli ülkelerinden aşırı sağcı ve ırkçı partiler, Avrupa Parlamentosu’nda grup kurmak çabalarını nihayet ‘başarıyla’ sonuçlandırdı. AP’de aşırı sağcı grup için Fransa’dan Ulusal Cephe, Belçika’dan Vlaams Belang (Flamanların Menfaati), Avusturya’dan Özgürlük Partisi, İtalya’dan Fiamma Tricolore Sosyal Hareketi ve Kuzey Birliği ile Polonya’dan Aileler Birliği gibi partiler destek veriyor.³

Şimdiye dek AP’de siyasi grup kuracak çoğunluğa ulaşamayan aşırı sağcı ve ırkçı milletvekilleri, 1 Ocak’ta AB’ye üye olan Romanya ve Bulgaristan’ın aşırı sağcı milletvekillerinin desteğiyle bu hedeflerini gerçekleştirebildi. Grubun liderliğini Fransa’nın aşırı sağcı partisi Ulusal Cephe’nin başkanı Jean-Marie Le Pen’in yardımcısı Bruno Gollnisch yapacak. Muhtemel üyelere biri de İtalyan diktatör Mussolini’nin torunu Alessandra Mussolini...⁴

Yeni gruba “Anavatanların Avrupası” veya “Kimlik, Egemenlik ve Gelenek” adı verileceği bildirildi. Grup, altı ülkeden 20 vekili buluşturuyor. Fakat Polonyalı Aileler Birliği, Belçikalı Vlaams Belang ile Avusturyalı ırkçı lider Jörg Haider’in eski başkanı olduğu Özgürlükler Partisi’nin katılacağı grubun üye sayısının 40’ı aşacağı belirtiliyor.⁵

* Irkçılığa Karşı Avrupa Ağı (ENAR), 2005’te Avrupa’da ırkçılığın korkutucu boyutlara ulaştığını duyurdu. ENAR, ırkçılığın hedefinde göçmenler ve Müslümanların bulunduğunu açıkladı.⁶

* Avrupa Komisyonu girişimiyle, Haziran 2006’da gerçekleştirilip, Ocak 2007’de yayımlanan Avrobarometre araştırması ise, AB ülkeleri sa-

³ “AP’de ‘Aşırı Sağ’ Grup”, Cumhuriyet, 25 Ekim 2006, s. 11.

⁴ “AP’de Irkçı Grup Kuruluyor”, Cumhuriyet, 9 Ocak 2007, s. 11.

⁵ “Yeni Üyelerden AB’ye ‘Irkçı Grup Hediye’”, Radikal, 9 Ocak 2007, s. 12.

⁶ “Avrupa Irkçılığın Pençesinde”, Ülkede Özgür Gündem, 16 Mayıs 2006, s. 8.

kinlerinin %64'ünün, yaşadıkları ülkede etnik kökene dayalı ayrımcılığın yaygın olduğu kanaatinde olduğunu gösteriyor.⁷

* AB bünyesinde yapılan bir başka araştırmaya göre, Müslümanlar Avrupa'da doğmuş olsalar da eğitim, iş hayatı ve mülk edinmede büyük ayrımcılığa maruz kalıyorlar.⁸ "AB'de Müslümanlar-Ayrımcılık ve İslâmofobi" başlıklı araştırma, Avrupa'da yaşayan Müslüman göçmelerin eğitim, konut ve iş bulma gibi konularda "büyük bir ayrımcılıkla karşı karşıya oldukları"nı ortaya koyuyor.⁹

* Yine AB'ye bağlı 'Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi'nin (EUMC) 2005 yılı raporuna göre, AB ülkeleri arasında en çok ırkçılık olayları İngiltere'de yaşanıyor. Raporda, 2003-04 yılları arasında İngiltere'de 52.694 ırkçılık olayı yaşandığı kaydediliyor ve bunun, 25 AB üyesi arasında rapor edilen en fazla ırkçı olay sayısı olduğu belirtiliyor.

* İngiltere'de beyaz okullarda okuyan her üç öğrenciden biri, bir ırkın bir başka ırktan üstün olduğuna inanıyor.¹⁰ *The Guardian*'ın haberine göre, İngiltere İçişleri Bakanlığı'nın talebi ile Lancaster Üniversitesi tarafından başlatılan araştırmaya göre, beyaz öğrencilerin okullarındaki her üç öğrenciden biri, bir ırkın diğerinden daha üstün olduğuna inanıyor. Bu oran Asyalı Müslüman öğrencilerin okuduğu okullarda ise onda bir oranında seyrediyor.¹¹

* Yine İngiltere'de halkın %57'si, Müslümanların topluma uyum için daha çok çaba harcaması gerektiğine inanıyor. Yine *The Guardian*'ın anketine göre, İngilizlerin %22'si, Müslümanların uyum için gerekli çabayı harcadığını düşünüyor. Ankete katılanların %53'ü, eski Dışişleri Bakanı Jack Straw'un, "Müslüman kadınların peçelerini çıkarması gerektiği" görüşünü desteklerken, %36, bu görüşü yanlış bulduğunu belirtti.¹²

⁷ Ahmet İnsel, "AB'de Ayrımcılık", Radikal İki, 11 Şubat 2007, s. 3.

⁸ "AB'de Müslüman Olmak Zor", Radikal, 19 Aralık 2006, s. 9.

⁹ "Avrupalı Müslümanlar Ayrımcılık Kurbanı", Evrensel, 20 Aralık 2006, s. 11.

¹⁰ "İngiltere'de Irkçılık", Cumhuriyet, 18 Nisan 2006, s. 11.

¹¹ "İrkçılık Avrupa'ya Geri mi Dönüyor?", Ülkede Özgür Gündem, 22 Ekim 2006, s. 8.

¹² "Müslümanlar Uyumsuz", Cumhuriyet, 15 Ekim 2006, s. 9.

The Guardian'da yer alan bir başka habere göre ise, üniversitelerin, "aşırıların taraftar bulma merkezi" hâline geldiğini düşünen Britanya hükümetinin, yükseköğretim kurumlarına gönderdiği resmi yazıda, "aşırı- rıcılara ya da terörist faaliyetlere destek verdiğinden şüphe edilen Asyalı ya da Müslüman öğrencilerin, öğretim elemanları ve üniversite çalışanla- rınca izlenmesi ve rektörlüğe bildirilmesinin" istendiği öğrenildi. 'Öğret- menlere Müslüman öğrenciler konusunda casusluk teklif ediliyor' başlıklı haberinde, özellikle aşırı İslami unsurlarla ilişkisi olduğundan şüpheleni- len öğrencilerin takip edileceğini, bu konudaki genelgenin üniversitelere gönderileceğini yazdı.¹³

* İngiltere'ye yerleşmek isteyen yabancılar artık "İngilizlik"lerini sı- navla kanıtlamak zorundalar... İngiltere'de 2 Nisan 2007'de başlatılan uygulamaya göre süresiz vize için başvuruda bulunanlar "Birleşik Kral- lık'ta yaşam" adı verilen 24 soruluk bir teste girerek, İngilizcenin yanı sıra İngiltere hakkındaki yeterliliklerini göstermek zorundalar. Bu soruları İn- gilizlerin çoğunun cevaplayamayacağını öne süren basın, uygulamayla alay ediyor!¹⁴

* Ve nihayet İngiltere Başbakanı Tony Blair, son dönemde artan bı- çaklı ve silahlı cinayetleri, "siyah kültürüne" bağlayarak ırkçı bir çıkış ya- pıp, "Londra'daki cinayetlere, fakirlik değil tipik siyah kültürü neden olu- yor. Son dönemdeki şiddet olayları, genel suç artışının parçası gibi değil siyah gençlere özgü olarak görülmeli. İnsanlar, siyaseten doğruculuğu bı- rakmalı ve şiddetin, bunu siyah çocuklar yapmıyormuş gibi davranarak durdurulmayacağını kabul etmeli" dedi...¹⁵

* Fransa'da düzenlenen bir kamuoyu araştırması, bu ülkedeki siyahla- rın yarısından fazlasının, kendilerine ayrımcılık yapıldığını düşündüğünü

¹³ "Britanyalı Müslüman'a Cadı Avı Başlatılıyor", Radikal, 17 Ekim 2006, s. 9.

¹⁴ Testteki bazı sorular şöyle: "1880-1910 arasında zulümden kaçarak göç eden Yahudiler hangi ülkelerden gelmişlerdir?"; "İskoçya'nın kuzey sahiliyle İngiltere'nin güney sahili ara- sındaki mesafe ne kadardır?"; "İskoçya'da bir eve yeni yılın ilk konuğu olarak geliyorsanız ne getirmez beklenir?" ("İngilizler Bile Bu Sınavdan Zor Geçer", Cumhuriyet, 3 Nisan 2007, s. 11).

¹⁵ "Britanya Lideri Irkçılıkla Suçlanıyor", Radikal, 13 Nisan 2007, s. 10.

ortaya koydu. Le Parisien gazetesinin araştırmasına göre, ülkede yaşayan Afrika ve Karayib kökenlilerin %56'sı ayrımcılıktan mağdur olduğunu düşünüyor...¹⁶

* SOS Racisme hareketinin Fransız istihbaratına karşı açtığı davada, ceza yasasında kişilerin etnik kriterlere göre sınıflandırılmasının yasak olmasına rağmen istihbaratın hazırladığı raporda suçlu olarak görülen kişilerin hangi ulustan olduğu değil, hangi etnisite ve ırka sahip olduğunun belirtildiğine dikkat çekildi. SOS Racisme davayı, 25 Şubat 2006'ta Le Monde gazetesinde çıkan bir haber üzerine açtı. Haberde gazete, 24 hasas bölgede 436 'elebaşının' etnik kökenlerinin listelendiği 6 Ocak 2005 tarihli bir istihbarat raporunu ortaya çıkarmıştı...¹⁷

* Almanların %58'i İslâm ve Batı kültürü arasındaki farklılıkların çatışmalara yol açacağına inanıyorken,¹⁸ Stern dergisi, ülkede 1990'dan beri ırkçı saldırılarda ölen kişilerden 46'sının resmini yayımladı. Dergi, 1990'ların başlarında artan ırkçı saldırılarda bugüne kadar 88 kişinin öldüğünü yazdı.¹⁹

* Bir araştırmaya göre, Almanya halkının %79'u, topluma uyum sağlamayan yabancıların sınır dışı edilebilmesi için yasal düzenlemelerden yana olduğunu belirtmekte.²⁰

Ayrıca Bielefeld Üniversitesi'nin "Çatışmaları ve Şiddeti Araştırma Enstitüsü" tarafından gerçekleştirilen bir başka araştırmaya göre, Almanya'da yabancı düşmanlığı da %48,5 oranında.²¹

* Potsdam kentinde, Etiyopya kökenli bir Alman vatandaşına yapılan saldırının ırkçı olmadığını ileri süren, Hristiyan Demokrat Birlik'çi Brandenburg İçişleri Bakanı Jörg Schönbohm, ayrıca binlerce insanı toplama kamplarında yok eden Nazilere sahip çıktı...²²

¹⁶ "Fransa'da Siyahlara Ayrım", Cumhuriyet, 1 Şubat 2007, s. 11.

¹⁷ "Fransız İstihbaratına Dava", Ülkede Özgür Gündem, 24 Ağustos 2006, s. 8.

¹⁸ Ümran Avcı, "İslâmofobi Yükseliyor", Milliyet, 18 Nisan 2006, s. 22.

¹⁹ "İrkçilik Kurbanları", Cumhuriyet, 2 Haziran 2006, s. 11.

²⁰ "Uyumsuz Yabancıya Hayır", Cumhuriyet, 22 Nisan 2006, s. 11.

²¹ "Yabancı Düşmanlığı Yükselişte", Evrensel, 15 Aralık 2006, s. 11.

²² "SS'lere Bakan Desteği", Evrensel, 26 Nisan 2006, s. 11.

* Almanya’da vatandaşlığa başvuran yabancılar için zorlu sınav hazırlıkları yapan eyalet yönetimleri, sonunda Alman dili ve kültürü kursu mecburiyetinde uzlaştı. İçişleri Bakanı Wolfgang Schauble başkanlığında toplanan 16 eyaletin içişleri bakanları, aylar süren tartışmaları noktaladı: Artık vatandaş olmak isteyen yabancılarda Alman dili, tarihi, kültürü ve değerlerine dair temel bilgi aranacak, bunun için vatandaşlık kurslarına katılmaları talep edilecek; böylece vatandaşlığa geçiş uygulamaları da, tek tip hâle getirilecektir...²³

* Almanya’da terör uzmanı olarak tanınan yazar Udo Ulfkotte’nin, 2008’de Hamburg’da yapılacak eyalet meclisi seçimlerine, yeni kuracağı İslâm karşıtı “Anti-İslâm” partisiyle katılacağı açıklayıp, amaçlarının Almanya’yı İslâmiyet baskısından kurtarmak olduğunu belirtti...²⁴

* Almanya ordusunda bir eğitmenin, askeri eğitim sırasında bir askeri “ABD’nin New York kentindeki Bronx mahallesinde siyahlarla karşılaştığını düşün” diyerek motive ettiğini gösteren video kaydı ortaya çıktı... Kayıтта eğitmen, “Bronx’tasın. Bir kamyonundan üç siyah adam inip annene küfrediyor. Harekete geç” diyor. Asker de, makineli tüfeğini birkaç kez ateşledikten sonra İngilizce birçok küfür savuruyor. Eğitmen ise askere daha yüksek sesle küfretmesi emri veriyor...²⁵

* * * * *

Dediğim gibi, bunlar son birkaç ay içerisinde Türkiye basınında yer alan haberler arasında rastgele yapılmış bir derlemenin verileri... Ancak, siyaset bilimci Martin Jacques’in “Avrupa’da sağın yükselişinin, etnik-dini azınlıklar açısından ‘düşük yoğunluklu bir iç savaş’ süreci başlatma tehlikesi”nden²⁶ söz ettiği bir ortamda, kıta ölçeğinde ırkçılık ve yabancı düşmanlığının kaygı verici bir tırmanışa geçtiğini göstermek için bu kadarı dahi yetiyor.

²³ “Vatandaşlık Artık Kursla”, Radikal, 7 Mayıs 2006, s. 13.

²⁴ “Hamburg’da ‘Anti-İslâm’ Partisi”, Cumhuriyet, 27 Mart 2007, s. 11.

²⁵ “Almanya’da Askeri Skandal”, Radikal, 15 Nisan 2007, s. 11.

²⁶ The Guardian, 4 Mayıs 2007. Aktaran: Nuray Mert, “Sarkozy’nin Zaferi”, Radikal, 15 Mayıs 2007, s. 6.

İşin düşündürücü yanı, bu gelişmelerin, ‘kültürel çeşitlilik’ ve ‘çok-kültürcülük’ söylemlerinin yaygınlık kazandığı bir sürece, yani 1990-2000’li yıllarda yaşanması. Evet, asimilasyoncucu entegrasyona karşı, ulus-devletler içerisindeki *de facto* kültürel çeşitliliğin kabul ve teşvikine dayalı, ve entegrasyonu bu çeşitliliği eritmeksizin sağlamayı öngören bir siyasa yönelimi olarak ‘çokkültürcülük’, devreye girmesinden kısa bir süre sonra AB ülkelerinin çoğunda bugün, hem siyasal iktidarlar, yönetimlerden hem de tabandan gelen bir karşı-saldırıyla karşı karşıyadır; ve bu karşı-saldırı, onun geleceğini belirsizleştirmektedir. Dolayısıyla bu durumda çokkültürcülüğün ‘krizi’nden söz etmek, abartı olmayacaktır.

Bu bizi, mevcut krizi karşılama kapasitesi ve içkin zaafı tartışmaya yöneltmelidir. Bu tebliğin amacı da, özetle, budur...

Çokkültürcülük, bilindiği üzere liberal ideoloji çerçevesinde biçimlenmiş bir yaklaşımdır (Parekh 2002). Ancak, sosyalist politikaların gerilemesinin ardından, kimlik söylemlerinin öne çıkmasıyla, Avrupa siyasal dizilimindeki ‘sol’ oluşumlar [Kagarlitsky’ye (2000: 43) göre “kapitalizme eleştirel yaklaşan, ancak kitlesel işçi hareketleriyle birleşmeye isteksiz” kesimler] tarafından hızla benimsenmiştir [Somersan (2004: 118) çokkültürcülüğün sol versiyonları arasında, ‘direnişçi’, ‘kritik (=eleştirel)’, ‘ütöfik’, ‘putkırıcı’, ‘postmodern’, ‘isyankâr’, ‘çoksesli’ ve ‘çokmerkezli’ çokkültürcülük anlayışlarını sayıyor].

Liberal ya da radikal versiyonlarının çoğulluğu, çokkültürcülüğün kurumsal uygulamalarını sorunsallaştırırken, AB bağlamında bu alandaki çerçeve yasayı oluşturan “Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşme”²⁷ ve “Bölgesel Diller veya Azınlık Dilleri Avrupa Şartı”,²⁸ ‘çokkültürcülük’ü bir ‘olgu’ kabul etmekle birlikte onu tanımlama girişiminden uzak durmaktadır. Oldukça ihtiyatlı bir dille kaleme alındığı gözlemlenen²⁹

²⁷ Framework Convention for the Protection of National Minorities, Kabul tarihi: 1 Şubat 1995; Yürürlük: 1 Şubat 1998.

²⁸ European Charter for Regional or Minority Languages, Kabul tarihi: 5 Kasım 1992; Yürürlük: 1 Mart 1998 (Her iki bildiri için bkz. İnanç 2004).

²⁹ Sözleşmede, “ taraflar... gerektiğinde... mümkün olduğunca... çaba gösterirler/kaçınırlar” gibi muğlak ifadeler oldukça fazla (Bkz. İnanç 2004: 75-86).

Çerçeve Sözleşme, devletlerin “genel entegrasyon politikaları gereğince aldıkları önlemleri saklı tut”makta (md. 5/2- İnanç 2004: 78); mezkûr hakların “Devletlerin egemen eşitliği, ülkesel bütünlüğü ve politik bağımsızlığına aykırı” doğrultuda kullanılamayacağını altını çizmektedir (md. 20, 22). Öte yandan göçmenler, her iki bildirmede de dışta bırakılmışlardır.

Avrupa ‘çokkültürcülüğü’nün çerçevesini oluşturan her iki bildirge de, devletlere kültürel çeşitliliğin yaşama geçmesi açısından oldukça geniş bir alan bırakmaktadır. ‘Çokkültürcülük’ün uygulanışı, böylelikle pratikte her devletin kendi tercihlerine bırakılmıştır ve devletler, bu konuda kendi tarihsel/sömürgeci deneyimlerinden tevarüs ettikleri dağarcık doğrultusunda uygulamalarda bulunmaktadır. Söz konusu olan, ‘ulusal azınlıklar’ değil de, haklarında pek az Avrupa-ölçekli düzenleme bulunan göçmenler olduğunda, bu durum daha da vurgulu hâle gelir.

Nitekim, örneğin Melotti (1997: 75-83), “özdeşleşmiş türdeş bir toplum tahayyülü başat” olduğu, “ulusal azınlıklar ya da yerel etnik grupların varlığını tanımayan, resmî kurumlarla yurttaşlar arasında tikelci dolayım-lara olanak vermeyen”, “göçmenlerin ve diğer azınlıkların, ‘*état-nation*’ (devlet-ulus) ideolojisiyle biçimlenmiş Fransız kültürüne asimilasyonunu öngören” Fransa’nın “doğrudan yönetim ve asimilasyonculukla karakterize olan” sömürgecilik deneyiminin aksine, pragmatik bir siyasal kültürün damgasını vurduğu Britanya’da, “toplumsal düzenlemelerin ağırlıklı olarak yerel yönetimlerce yürütüldüğünü, aracı toplumsal formasyonlar, özellikle de etnik ve dinsel cemaatlerin temsilcilerinin, yerel düzlemde cemaat içi, cemaatler arası ve resmî kurumlarla ilişkilerde etkin olduğunu”, “göçmenlerin ‘iyi İngilizler’ olmaları beklentisinin bulunmadığını, yasalara uymalarının yeterli görüldüğünü” vurgular. Melotti’ye göre bu pragmatik, ademi merkezietçi, tikelci stratejiler, Britanya sömürgeciliğinin ‘dolaylı yönetim’ geleneğinin bir uzantısıdır. Etnik temelli bir ulusçuluğun egemen olduğu Almanya’da ise Alman kökenliler dışındaki göçmenler ‘konuk’ kabul edilmekte, kalıcı yerleşim teşvik edilmemektedir. Bu bakımdan, göçmenlere yönelik politikalar, onları asimile etmeye değil, (bir gün ülkelerine dönecekleri varsayımıyla) dil ve kültürlerini korumaya yöneliktir. Alman kökenli olmayan göçmenlerin ısrarla ‘konuk’ sayılmaları, göç fiiliyatının reddi, göçün sürdüğü onlarca yıl boyunca sorunların da birikmesine yol açar-

cak, bu durum karşısında, kimi politika değişikliklerine gidilecektir: 1999 Mayıs'ında yurttaşlık hakkını *jus sanguinis* (yurttaşlığı 'Cermen ırkı men-subu olmaya' bağlayan kan hukuku)'den *jus soli* (yurttaşlık için Almanya toprakları üzerinde doğmuş olma koşulu getiren 'toprak hukuku')'ye geçiş, bu bağlamda değerlendirilmelidir.³⁰

Öyle görülüyor ki, AB 'çokkültürcülüğü', 'ulusal azınlıklar' ile 'göçmenler' arasındaki, (çokkültürcülük savunucularının gözünden genellikle kaçmakla birlikte devletlere göç/göçmen politikaları konusunda geniş bir manevra alanı sağlayan) farkta 'infilak etmektedir'... Sözleşme ve Şart, 'ulusal azınlıklar'a sınırlı ve muğlak da olsa kimi kültürel güvenceler sağlasa da, bu 'yeni' yönelişin göçmenlere yayılması konusunda herhangi bir güvence oluşturmamaktadır. Göçmen politikaları böylelikle konjonktüre tabi olarak gevşetilip sertleştirilebilmektedir. Son yıllarda, neo-liberal istihdam ve sosyal güven(siz)lik siyasalarının ve 11 Eylül'ün getirisi "Medeniyetler Çatışması" retoriğinin de desteğiyle genel eğilimin artan ölçüde sertleşme yönünde olduğu gözlemlenmektedir. Dahası, seçim sonuçları ve çeşitli anketler, bu sertleşmenin AB ülkelerinin kamuoyunca da onaylandığını ortaya koymaktadır. Ve bunda şaşılacak bir şey yoktur.

Yoktur, çünkü "post-endüstriyel" olarak nitelenen Kuzey ülkelerinde, üretimde, istihdamda gerçekleştirilen ÇUŞ eksenli yapısal dönüşümler, geniş kitlelerde, orta-alt ve alt sınıflarda yaygın bir güvensizlik duygusuna yol açmaktadır. "Medeniyetler çatışması" retoriğinin toplumsal taban bulması, kamuoyu içerisine nüfuz eden ırkçı, ayrımcı tutumlar, bu duyguyla yakından ilişkilidir. Sennett'in (2002) de vurguladığı üzere,

"...sermayenin, günümüz ekonomisinin bütün dünyaya yayılmış dalgalı denizlerinde 'hızlı kâr'ın dışında başka bir amacı yok; şirketlerini piyasadaki anlık değişimlere müdahale edecek biçimde esnekleştirip, yenisinden yapılandırıyor. Kişilerden sürekli kendisini yenilemesini, seyyar olmasını, risk almasını, rekabet becerisini geliştirerek yırtıcı bir karakter edinmesini, takım çalışmasında uyumlu olmasını bekliyor. Ancak eski kapitalizmin rutin ve monoton yapısına karşı savunulan bu politikaya ya-

³⁰ Bu konuda ayrıca bkz. Kastoryano (2000: 17-23; 59-94).

kından bakıldığı zaman, sadece eski iktidar yapılarının rengini değiştirdiği görülüyor. Çalışanlar için esnekliğin anlamı ise yaşam boyu iş güvencesinin yok olması; sürekli iş ve şehir değiştirerek yön duygusunu yitirmek; istikrarlı işlerin yerini geçici projelere bırakması ve bir işten diğerine, dünden yarına sürüklenen yaşam parçacıklarından beslenen, rekabetin kö-rüklediği ‘güvensizlik’ ve ‘kayıtsızlık’ duygusu... Ve bir de karakter aşınması...” (akt. Anavarzalı, 2003).

Esnek üretim, yoğun ve yıpratıcı rekabet koşulları, sosyal güvenlik sisteminde gerçekleştirilen aşınmalar, üretken sektörlerin büyük bölümünün işgücünün ucuz ve örgütsüz olduğu Güney ülkelerine kaydırılması, istihdam güvencesinin yok edilmesi, dahası AB ülkelerinin çok düşük ücretlerle ve ağır koşullarda, kayıtdışı olarak çalışmaya hazır göçmenlerin istilasına uğraması (bu, AB’nin ‘Batı’sı için “Polonyalı muslukçu sendromu” biçimini almakta), 11 Eylül’le birlikte Kuzey medyasını teslim alan ‘İslâmofo-bi’yle birleştiğinde, böylesi bir reaksiyona davetiye çıkartır gözüküyor.

Böylelikle ‘çokkültürcü söylem’, iş güvencesini yitiren, geleceğinden kaygılı, yarışın dışına düşme endişesi içerisinde yaşayan AB halkları ve ‘karakafalılar’ şahsında olası tepkilere kolay bir hedef bulan sağ, aşırı-sağ politikacılar nezdinde geçersizleşmektedir.

* * * * *

Sanırım bu geçersizleşme, bizlere ‘çokkültürcülük’ (ve de genel anlamıyla “kültür/kültürel kimlik”) konusunda yeni bir değerlendirmenin olanağını da sunuyor.

En azından antropologları ilgilendirdiği kadarıyla kültür kuramlarını, kabaca üç eksen üzerine yerleştirilmek, mümkün gözüküyor. Bunlardan ilki *maddeci-idealist* (ya da *ideationist*) yaklaşımlar arasındaki ayırımdır.

Bilindiği üzere, maddeci paradigmaya bağlanan yaklaşımlara göre, kültür türevsel bir görüngüdür: ya toplumsal yapının (yapısal işlevselcilik), ya sosyo-ekonomik koşulların, üretim tarzının, insan praksisinin (Marksist antropoloji) ya biyo-psikolojik gereksinimlerin (işlevselcilik, sosyobiyoloji), ya insan-çevre etkileşiminin (yeni evrimcilik, ekolojik antropoloji) vb. türevi. Her durumda, kültür, insana, daha doğrusu insan zihnine ‘dışsal’ olan

görüngülerin insan(ların) zihinlerine dayattığı biçimlenişlerdir. Maddeci paradigmaya yaslanan kültür kuramları, kültürü ya da kültürel görüngüleri, yalıtılmış bir alan olarak değil, dışsal (iktisadî-siyasal, biyo-psikolojik, toplumsal-yapısal, çevresel vb.) bağlantıları içerisinde ele almaktadır.

Buna karşılık, fikirsel ya da idealist yaklaşımlarsa, insanların yaşamın gerçeklerini öznel olarak nasıl algıladıklarının da yaşamın nesnel gerçekliği kadar önemli olduğunu savunurlar. İdealist (ya da fikirsel) yaklaşımlar, kültürel algı ve kategorileştirmelerin kendilerine özgü bir yaşamı olduğunu ve maddi güçlerce etkilenmekten çok bunları etkilediklerini söylemektedir. Bu yaklaşım(lar)a göre, fikirler ve zihinsel örgütleniş, içerik ve yapı kültürü tanımlamakta ve insanları diğer hayvanlardan ayırmaktadır (yapısalcılık, bilişsel antropoloji). Ya da, bir “anlamlar sistemi/ağı” olarak kültür, insan(lar)a bir yandan hayatı anlamlandırıp yorumlayacağı ontolojik bir çerçeve sunmakta, bir yandan da onun için bir davranış rehberi oluşturmaktadır (yorumsamacılık).

İkinci eksen ise, *senkronik-diyakronik* yaklaşımlar arasındaki kutuplaşmasıdır. Bilindiği üzere senkronik yaklaşımlar, toplum ve/veya kültürlerin verili bir momentteki durumlarının incelenmesini temel alırlar. 19. yüzyıldaki ‘evrimci’ yönelişe tepki olarak, 20. yüzyıl Avrupa antropolojisi, toplumların ya da kültürel görüngülerin tarihsel izini sürmenin ya da onların ‘gelişme yasalarını’ araştırmanın abesle iştigal olduğu vurgusuyla, dikkatini toplumların hâl-i hazırdaki durumlarının incelenmesi üzerine odaklaşmıştır. Bu yaklaşım, *ahistoriktir*; toplumsal ya da kültürel değişimle ilgili değildir, ya da arızî olarak ilgilenir.

Buna karşılık *diyakronik* yaklaşımlar, toplumsal dinamikle ilgilidir, toplumları ve kültürlerini tarihsel süreçler (ve karşılıklı bağıntılılıklar) içerisinde ele alıp nasıl değiştiklerini açıklama görevini önlerine koyarlar.

Ve nihayet, kültürü açıklamada *uyum ve çatışma perspektifleri* üzerinde durulmalıdır. ‘Uyum perspektifi’ toplumları birbirleriyle uyum içerisinde ve birbirlerini ve içinde yer aldıkları geniş bağlamı, yani toplumu destekleyecek tarzda işleyen kurumlardan oluşur tarzda tahayyül etmektedirler. Bu anlayışa göre kültür, bu işleyişi sağlayan norm ve kodların aktarıldığı locus’u sağlamaktadır. Ve doğası gereği uyumsaldır, uyuma yöneliktir.

Buna karşılık çatışma perspektifi, kültürün içine yerleştiği toplumun çatışkılı bir kendilik olduğu ön kabulünden kalkınır. Toplumlar çıkarları birbiriyle çelişen, çatışan kesimlerden, toplumsal gruplardan oluşmuştur: sınıflar, cinsiyet-yaş-statü grupları vb. vb... Kültür, kaynaklara erişimi eşitsiz olan bu grupların çatışmalarını yansıtmakta, hatta bizatihi bu çatışkılarının gerçekleştiği alanlardan birini teşkil etmektedir. Çatışmacı perspektifler, konumlanışlarına göre kültürü toplumsal çatışkılarının çözümlendiği ya da sürdürüldüğü alan olarak tanımlarlar.

Kanımcı ‘çokkültürcülük’ kavramının içkin zaafı, ‘kültür’ daha doğrusu ‘kültürel kimlik’ kavramının kurgulanışında idealist, senkronik ve uyumsal yaklaşımın, bir başka deyişle ‘kültüralist’ bir çerçevenin (Özbudun 2007) başat olmasından kaynaklanmaktadır. Appadurai’nin (1998) ‘primordialist’ olarak tanımladığı bu kurgu, etnik ve/veya kültürel grupları birbirleriyle tarihsel, coğrafi, kültürel, ırksal vb. bağları olan ve bu zeminde ‘ortaklaşan’, ortak bir hâlet-i ruhiyeyi sürdüren gruplar olarak tanımlamaktadır. Bu ‘içsel’ uyum fikri, konjonktür elverdiğinde ‘dışa’ yönelik düşmanlığın ve ‘kültürler arası’ çatışmaların da zeminini oluşturacaktır.

Çokkültürcülük fikri, en azından, AB ülkelerinde kurumsal uygulamalarda başat gözüken liberal versiyonlarıyla, kültürel kimliğin ‘bu’ yorumunu benimser gözükmekte, kültürlerin iktisadî-siyasal-toplumsal bağlamlarda sürekli olarak üretilen ve yeniden üretilen ‘mamuller’ olduğunu³¹ gözden kaçırmaktadır. Kültürlerin, (çokkültürcülük kavrayışına göre birbirlerine zarar vermeksizin bir arada yaşama yetisine sahip), *a priori*, değişimsiz, uyumlu, içe kapalı değer sistemleri olarak algılanışı, etnik azınlıklar, göçmen grupları vb. kültürel grupların *bazı* temsilcilerinin (ve de ırkçı ideologların)³² ‘cemaat’ tahayyüllerine denk düşebilir, ancak ‘çok-

³¹ Bu görüş, en azından Hobsbawm ve Ranger’ın Invention of Tradition’undan bu yana toplum ve kültür bilimlerin gündeminde. Bkz. Hobsbawm ve Ranger (1983); ve bu tezin “yerel” kimi uyarlamaları konusunda Hawaii “ulusalcılığı” için bkz. Linnekin (1983); Maoriler için bkz. Hanson (1989); Quebec “milliyetçiliği” için bkz. Handler ve Linnekin (1984); ve, Ainu “etnik yeniden inşai” için bkz. Friedman (2002: 240-241).

³² “Avrupa ve ABD’deki sağcı ırkçılar, faşistler ve köktenci hareketler hiç kuşku yok ki, davranışlarında, açıkça nefret ettikleri ırksal azınlıklardan daha primordiyal gözükmektedir” diyor, Appadurai (1998: 143).

kültürcülük' söylemi ile ırkçı yükselişin neden atbaşı gittikleri konusunda bize bir fikir vermektedir.³³

Bir örnek olarak Hint kökenli liberal çokkültürcülük kuramcısı Parekh'in (2002: 337-38) "çokkültürlü bir toplumun azınlıkların hangi değer ve adetlerini hangi sınırlar içerisinde hoş göreceğine nasıl karar vereceği sorusunu"n yanıtlarını araştırırken sıraladığı olgular dizisini verelim:

- 1) Kadınları sünnet etmek
- 2) Çok eşlilik
- 3) Müslüman ve Yahudilerin hayvan kesme yöntemi
- 4) Görücü usulü evlilikler
- 5) Yakın akraba evlilikleri
- 6) Erginleme ayinlerinde uygulanan bedensel mutasyonlar ve yaralamalar
- 7) Müslüman kızların beden eğitimi derslerinden çekilmesi
- 8) Müslüman kızların başörtüsü/türban giymesi
- 9) Sihlerin türbanlarını çıkartmayı reddetmesi
- 10) Çingene ve Amishlerin çocuklarını okula göndermeyi reddedişi
- 11) Hinduların ölülerini yakması
- 12) Kadınların düşük konumu...

Parekh, bu etnik simgeleri apriori, değişime kapalı, mutlak bir kimliğin gösterenleri olarak ele alırken, hiç kuşku yok ki 'geniş toplum'u 'hoş-görü ve diyaloga' çağırıyor (Bu çağrı, tabii, kabule olduğu kadar, redde de açıktır...). Ancak esas sorulması gereken soruyu, yani bir topluluğun bu gibi gösterenleri neden ve hangi koşullarda katı kimlik sınırlayıcılarına dönüştürdüğünü sormuyor. Bu soruyu, hiç kuşkusuz ki sormak gerekir.

Sorunun yanıtı ise, herhangi bir etnik grubun eşitsiz, hiyerarşik bir dilim içerisinde yer aldığı, ayrımcılığa uğradığı ve/veya kaynaklara erişiminin iktisadî-siyasal sistem tarafından sınırlandırıldığı durumlarda, yani

³³ Nitekim "çokkültürcülük" kavramının, "kültürler'i (ya da etnisite'yi) özelleştirerek sabitlediği, durumsal, dinamik, değişken, süreçselci, etkileşimsel vasıflarını göz ardı ederek şeyleştirilmelerine, kültürel sınırların fetişleştirilmesine yol açtığı eleştirileri yakın zamanlarda sıkça dile getirilmeye başlanmış (Çağlar 1997; Bauman 1999); "çokkültürcülük" kavramı yerine "kültürlerarasılık"ı kullanma yolundaki vurgular artmıştır (Kentel, tarihsiz).

‘madûn’ konumda olduğunda kimliğine daha fazla sarılma, sınırlarını daha fazla vurgulama eğiliminde yatmaktadır³⁴ [“Kültürler arasında ne zaman çelişkili ve eşitsiz bir karşı karşıya geliş yer alsa, işgal, sömürgecilik veya iletişimin gelişkin biçimleriyle de olsa, kültürel kimlik ortaya çıkar” diyor Larrain (1995: 197)]. Bir başka deyişle, etnik gösterenleri vurgulama, cemaatler arasında sınır çizme ya da kendini ‘geniş toplum’dan ayırma eğilim ya da kararı, bir etnik grubun mensupları tarafından tek başına alınmış bir karar değil, madûn grupla hâkim grup arasındaki etkileşimin niteliği tarafından belirlenen, yani *etkileşimsel* ama *eşitsiz* bir süreçtir.

Kagarlinsky’nin (2000) de dikkati çektiği üzere, günümüzün ‘kimlik tartışmaları’nın pek azı, toplum içerisinde servet ve iktidar gibi kritik kaynakların dağılımı sorunuyla ilgilenmekte, bir başka deyişle etnisite ile sınıf arasındaki ilişkileri sorgulamaya/kurmaya gönüllü gözükmemektedir. Oysa etnisitenin görünür olduğu (ya da az-çok gerilimli bir bagaj oluşturduğu) her durum, aynı zamanda eşitsiz iktisadî-siyasal ilişkilerin damgasını taşır. Böylelikle örneğin, günümüzde Belçika’da ‘etnik sorun’dan söz edildiğinde, Valonlar ile Flamanlar arasındaki sorunlar değil, Belçikalılarla Ortadoğulu, Afrikalı, Asyalı göçmenler arasındaki sorunlar akla gelmektedir. Şu hâlde kültür ve kültürel kimliği, bünyesinde biçimlendikleri iktisadî-siyasal ilişkilerden yalıtılarak, örneğin ayırt edici bir paylaşılan gösterenler/simgeler dizini olarak ele alan bir ‘çokkültürcülük’ yaklaşımı, farklı kültürlerin barış içerisinde bir arada yaşayabilmesinin önkoşulunu oluşturan, kaynakların eşitlikçi paylaşımı sorunu üzerinden atlıyor, demektir.

Bu saptama bizi etnisite ile sınıf, kültür ile ekonomi-politik arasındaki ilişkiler üzerinde düşünmeye olduğu gibi, kültürün dinamik, değişken, etkileşimsel özelliklerini vurgulamaya da çağırılmaktadır.³⁵ Hiçbir kültürel grubun

³⁴ Tabii bunun tersinin geçerli olduğu, ezilen grupların kimliklerini gizleme/reddetme eğilimini benimsedikleri durumlar da var. Ancak çağımızın başat yönelişi yeniden dağıtım müzakerelerinde etnisitenin vurgulanması yönünde seyrediyor...

³⁵ İlk biçiminde, iş akti feshedilen göçmenlerin derhâl sınır dışı edilmesi önlemini içeren Fransız “Entegrasyon ve Göçmenlik Yasa tasarısı”, komisyondaki kimi hafifletmelere rağmen, sanırım “etnisite ile sınıf” arasındaki ilişkiyi, en açık biçimde gözler önüne seren örneklerden birini oluşturuyor. Tasarının gerisindeki mantığa göre, (göçmen) işçi, ancak artı-değer üreticisi olduğu ölçüde (“topraklarımızda”) yaşamaya layık olacak bir değer kaza-

tecrit bir yaşam sürdürmediği, her bir topluluk için bir ya da daha fazla ‘ötekî’nin varlığı, kültür bilimleriyle uğraşanlar açısından bir kaziyedir. Küreselleşme süreçlerinin farklı kültürlerin mensupları arasındaki doğrudan ya da dolaylı temas, ilişki ve bağıntılılıkları şimdiye dek görülmemiş ölçüde yoğunlaştırdığı da öyle... Bu nedenledir ki günümüzde antropolojik ilgi, odağına sabitlerden çok değişkenlikleri, ‘iç’lerden çok sınır alanlarını, tecritten çok etkileşimleri, nüfuz edilmezliklerden çok geçirgenlikleri yerleştirmektedir.

Temas/etkileşim alanları, kültürler arası farklılıkların da tanımlandığı, değerlendirildiği ve yeniden üretildiği alanlardır. Mevcut ve/veya kısıktılan önyargılar, ayırmıcılık, kişi ve grupları ‘farklılıklarını’ aşırı değerlendirmeye yöneltebileceği gibi (Bu bakımdan AB ülkelerinin göçmenlerine yurttaşlık statüsü tanırken, hatta giderek oturma izinlerini uzatırken, onları ev sahibi ulus-devletin tarihi, kültürel özellikleri konusunda bilgi testlerine tabi tutup, yurttaşlarının ‘göçmen’in kültürü, tarihi, dünya görüşü vb. konusunda bilgilenmesini beklememesi ile Kürtlere ‘Türkçe öğretmedik’ diye hayıflan bir Türk’ün birkaç sözcük de olsa Kürtçe öğrenmemek konusundaki ısrarcı tutumu arasında bir fark yoktur!); fark(lılıklar)ı zenginlik olarak algılayan bir dünya görüşünden beslenen tutumlar, onları bir gerilim kaynağı olmaktan çıkartır, kültürler arasındaki alış-veriş değeri katar, insanların önlerindeki seçenekleri çoğaltır, onları donanım açısından zenginleştirir. Bir başka deyişle kültürün(ün) mensupları açısından tek-tipleştirici bir cendere mi, yoksa kişileri tinsel açıdan zenginleştiren bir kaynak mı olacağı, büyük ölçüde kültürler, daha doğrusu onların taşıyıcısı olan gruplar arasındaki etkileşimin niteliğince belirlenmektedir.

Vurgulanması gereken bir başka nokta da, kültürel grupların çelişkilere arı, uyumlu kendilikler olmadığıdır. Nihai olarak bir kültürün taşıyıcıları, aktarıcıları vb. insanlardır, üretim-bölüşüm ilişkileri içerisindeki, kaynaklara erişmeye, çıkarlarını yaşama geçirmeye çalışan insanlar. Kapi-

nırken, artı-değer üreticisi olmaktan çıktığında, “etnikleş(tiril)erek” değer yitirmektedir İn-sel’in (2006) deyişiyle, “Gerçekten de, güçsüz konumda olan kesimin haklarını daha da azaltmak, bunlar üzerinde daha büyük bir güvensizlik baskısı yaratmak ve bunun sonucunda ortaya çıkacak sorunların güvenlik devleti yöntemleriyle bastırmaya girişip, toplumun gelecekte endişeli kesimlerinin yabancı korkusunu körüklemek olarak özetlenecek bir siyasal strateji bugün Fransız sağına hâkim durumda”.

talizm koşullarında insanlar arasındaki ilişkilerde rekabet ve çatışma, normdur. Özellikle “etnik/kültürel cemaatler” söz konusu olduğunda gözden kaçan, bunların iktidar, iktisadî konum, otorite, toplumsal statü vb. açısından farklılaşmış ve çatışmalı kendilikler olduğudur.

Azınlık grubunun içinde yer aldığı geniş toplum tarafından dışlanarak kendi içine kapanmak durumunda kalması ‘geleneksel’ iç hiyerarşilerin de pekiştiği bir mekân olarak etnik cemaatlerin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Böylesi durumlarda genellikle ‘dışarı’ ile müzakereleri yürüten konumdaki (dinsel ya da seküler) önderler, simsarlar otorite konumlarını pekiştirirken, cemaatin ‘güçsüzleri’ni (kadınlar, gençler, çocuklar...) bastırmanın zeminini oluşturmaktadır. ‘Dışarı’ ile gerilimli ilişkiler, iktisadî-siyasal çelişkilerin “Medeniyetler/Dinler çatışması” olarak serimlendiği çatışkılı ortamları, ‘cemaat’in en ‘özel’ özelliklerinin (genellikle dinsel referanslar) bu simsarlar eliyle seçilip vurgulanması ve ‘cemaat’in diğer üyeleri üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanılmasını getirebilir. İçerisinde yaşanan ülke tehlike ve bilinmezliklerle dolu bir ‘düşman toprağı’ olarak algılandığı ve/veya temsil edildiği sürece, kadınların çalışması, gençlerin eşlerini özgürce seçmesi, kız çocukların sokağa çıkması vb. dışarıdan içeriye yönelik tehditler olarak algılanır ve ‘cemaat’ içeri doğru büzülerek muhafazakârlık dozajını durmaksızın arttırır.³⁶

Gerçekte, en azından göçmenler söz konusu olduğunda, ‘cemaatleş(tir)me’ süreçlerinin kapitalizm açısından yararları, tartışmasıdır. Wal-

³⁶ Abdurrahman Karataş, HÜ Antropoloji Bölümü için hazırladığı, Almanya’daki Türk ve Kürt göçmenler arasındaki alan araştırmasına dayalı yüksek lisans tezi çalışmasında, kadınlara yönelik baskıların cemaatleşme eğilimindeki İslâmî çevrelerde daha yüksek düzeyde seyrettiğine dair şu gözlemlerde bulunmakta: “Kadının ücretli bir işte çalışmasının onu özgürleştirdiğine yönelik sorularımıza İslâmî çevreden gelen genel bir cevap, ‘evinin kadını’nı Alman kadını ile kıyaslayarak, Alman çalışan kadının olumsuzlanması olmuştur. Bu kesime göre; Alman kadını bir köle gibi çalışmakta, aileye ve çocuğa önem vermemekte, kadının kocasına ve ailesine yabancılaşmasına neden olmakta ve kadına bu özgürlüklerin verilmesi kadının kocasını aldatmasına kadar gitmektedir. (...) Söz konusu çevrelerde kadının, orijin bölgeye göre daha çok kontrol edilmesi gerektiği, çevrede bulunan her şeyin bu yapıyı kolayca yıkabileceği tehdidine karşı, daha sıkı önlemlerin alınması anlamına gelir. Kızların evlilik konusunda tercihlerinde serbest bırakılmasının aileyi parçalayacağı düşüncesi hâkimdir. (...) Evlilik konusunda kızın rızasının önemi vurgulanmakla birlikte önemli olanın aile babasının rızası olduğuna inanılmaktadır” (Karataş 2006: 157-58).

lerstein (1995: 106-107), göçmenlerin kendi kültürlerinde sosyalleştirilmelerini sağlayan çokkültürcü uygulamaların, (talepkârlık düzeyi düşük, uysal, düşük ücretlere ve elverişsiz çalışma koşullarına razı bir işgücü biçimlendirmedeki ve bunun ülke içerisindeki ücretlerini aşağıya çekmedeki rolüyle -b.n.) kapitalizmin hiyerarşik gerçekliğinin meşrulaştırılmasına nasıl katkıda bulunduğuna işaret eder. Öte yandan, sosyal dayanışmada refah devletinin rollerinden bazılarını üstlenebilen cemaat yapısının sosyal harcamaları düşürücü rolü, etniler arası rekabetin (örneğin ABD’de) sistemi dinamize edici yönleri de vurgulanmalıdır. Bunun yanı sıra, etnik gösterenleri aracılığıyla (başörtüsü, etek altı pantolon, kurban kesimi, sarık, mangal, bıyık, sakal...) sınırlarını çizerek görünür hâle gelen ‘etnik cemaat’ kriz durumlarında öfkeli kitlelere hedef gösterilebilecek uygun bir ‘günah tekesi’ oluşturmaktadır...

* * * * *

Şu hâlde aynı topraklar üzerinde birbirine kapalı bir cemaatler dizilimi kurgusu olarak çokkültürcülük tasarımı, ekonomi-politikten çok kültüre, değişimden çok duraganlığa vurgu yaptığı, cemaat-îçi hiyerarşi ve baskıları ilişkinsiz saydığı ölçüde, kültürlerin barışçıl biraradalığından çok, çatışmayı körüklemekte, farklı kültürel grupların ötekileştirilmesine yol açmakta ya da en azından bunu engellemede yetersiz kalmaktadır.

‘Çokkültürcülüğün krizi’ olarak saptanabilecek durum üzerine irdelemeleri, alternatif bir kavrayış konusunda ipuçları sunması açısından, farklı bir coğrafyadaki, Latin Amerika ülkelerindeki ilginç gelişmelerle değgin kimi gözlemlerle tamamlamakta yarar var.

1980 ve 90’lı yıllar çok sayıda Latin Amerika ülkesinin Anayasal ya da yasal düzlemde yerlilerine yönelik bir dizi reform gerçekleştirmesine sahne oldu. Böylelikle, örneğin Peru 1979’da, Brezilya 1988’de, Kolombiya 1991’de, Ekvator 1998’de ve Venezüella 1999’da ulusun çok-etnili ve çoğul kültürlü karakterini ilk kez tanıyan yeni Anayasaları kabul ettiler. Bolivya ve Ekvator ise benzer hükümler içeren yeni Anayasaları hazırlama süreçlerine girdiler. Yanı sıra, birçok ülke, ILO’nun, yerli halkların teritoryal ve özerklik haklarını tanıyan 169 sayılı Konvansiyonu’nu (1957) onaylayarak iç hukuk normu hâline getirdi. Böylelikle Latin Amerika

devletlerinin önemli bir bölümü, en önemlileri arasında devredilmez toprak hakları [Kolombiya’da 600.000 yerli için 27 milyon hektar toprak; Brezilya’da nüfusun %0,2’sini geçmeyen bir yerli nüfusu için özellikle Amazon bölgesinde 100 milyon hektar yerli cemaatlere dağıtıldı (Gros 2000: 124)]; iki-dilli ve kültürlerarası eğitim, pek çok ülkede geleneksel yerli otoritelerinin tanınması ve (evrensel insan haklarını ihlal etmediği sürece) cemaat içerisinde örfi hukukun geçerliliğinin kabulü, çevre ve kaynakların korunmasına ilişkin haklar olmak üzere bir dizi ‘kolektif hak’ı tanıyarak yaşama geçirme taahhüdünde bulundu.

AB ülkeleri için tahayyül edilemez bir radikallikteki, ulus-devlet paradigmasına köklü bir meydan okuma oluşturan bu yeni yöneliş, kısmen, 1980’li yıllardan sonra giderek özgücü bir yönelişe giren yerli mücadelelerine bir yanıttır. Ancak, ‘küresel etken’, daha fazla etkin olmuşa benzenmektedir. ‘Yerli talepleri’, Latin Amerika’nın, gerilla hareketleri ve askerî rejimler altında geçen onlarca yılın ardından 1980’li yılların sonlarında ve özellikle 1990’lardaki ‘demokratikleşme’ ve ‘pasifikasyon’ süreçlerine müdahil olan devletler (ABD ve AB ülkeleri), BMÖ, bağlı kurumları, Dünya Bankası ve bölgesel kalkınma bankaları ve kimi uluslararası STÖ’ler arasında uluslararası ölçekte ‘rezonans’ bulmuşa benzenmektedir.

Öte yandan, küresel etken, bununla da sınırlı değildir. LA’nın ‘pluri-kültürleşmesi’ ve ‘multietnikleştirilmesi’ neo-liberalizm bağlamından ayrı düşünülemez. Bu süreçte, kreditor konumundaki Kuzey ülkelerinin ve onların şirketlerinin, kıta devletlerinin yozlaşmış devlet bürokrasilerini by-pass ederek doğrudan cemaatlerle müzakere etmeyi daha ‘rasyonel’ bulmalarının payı vardır.³⁷

Öte yandan, bu düzenlemeler, ‘refah devleti’nin yüksek maliyetinden kurtulabilmek için adem-i merkezileşmeye sıcak bakan Latin Amerika hükümetlerine de cazip gelmiştir. Çünkü borç krizini aşabilmek ve yeni krediler bulmak için benimsemek durumunda kaldıkları “yapısal uyum

³⁷ “(Kolombiya’da –b.n.) çoğu biyoenerjik kaynakların sınai işletmesi, madencilik ve petrol, büyük şirketlerin, ÇUŞ’ların, ağırlıklı olarak yerli topraklarında geçen oyuna dâhil olmasını getirmektedir. Bunlar ulusal örgütlerle müzakerelere girişmektense, yerel cemaat önderleriyle muhatap olmayı yeğliyorlar” (Jackson 2002: 95).

programları”, çoğunlukla kamu sektörlerinin özelleştirilmesini, sosyal harcamaların daraltılmasını öngörmektedir. Yerli cemaatlere tanınan özerklikse başarısızlığa uğrayan kırsal kamusal politikaların özerk(leştirilmiş) cemaatlerin sırtına yıkılarak özelleştirilmesi tarzında yorumlanmıştır, borçlu ve krediye muhtaç ülke yönetimleri tarafından. Böylelikle cemaatler kendi topraklarının yönetimi, eğitim ve sağlık gibi alanların düzenlenmesi konusunda başlarının çaresine bakmaya terk edilirken (bu, genellikle uluslararası STÖ’lerden maddî destek biçimini almaktadır), bir yandan DB, IMF gibi uluslararası kreditor kuruluşlara, bir yandan da onlar üzerinde basınç uygulayan Kuzeyli ‘sivil toplum’a göz kırpılmaktadır. Rodríguez (2003: 72, 73)’in Ekvator için yaptığı, “İktisadi neo-liberalizmle siyasal ademi merkezileşme arasında bir eklemlenme söz konusudur. Bu nedenledir ki, başta yerliler olmak üzere kimi toplumsal hareketlerin yurttaşlık haklarına ilişkin temalar gündeme gelebilirken, işçi hakları sorunu devre-dışı bırakılabilmektedir” yolundaki saptama, Latin Amerika geneli açısından da bağlamsallaştırılabilir.

Ancak neo-liberal uygulamaların kaynakları ve yaşam koşulları üzerindeki yıkıcı etkilerini kavramakta gecikmeyen Latin Amerika yerli hareketleri, ekonomi politik ile kültürü, sınıf ile etnisiteyi özgün biçimlerde kaynaştıran muhalefet siyasalarına yönelerek tepki vereceklerdir bu duruma. Günümüzde, yeni ‘yerli cemaati’, deyim yerindeyse ‘küresel köy’ün küresel ‘muhallifleri’ne dahil olmuştur. Yerli örgütleri, bir yandan “tikel kültürel değerler” ve ‘kimlik’ dilini ustaca kullanırken, bir yandan da yerel, ulusal, bölgesel, kıtasal, hatta küresel ölçekli ittifak stratejileri izlemekte, kültürel taleplerle iktisadi-siyasal-toplumsal nitelikli talepleri özgün biçimlerde kaynaştırmakta,³⁸ asla ‘kültürel özselcilik’ olarak nitelenemeyecek melezlenmeleri üretebilmektedir...³⁹ ‘Kimlik’, ellerinde bir içeri büzüşme

³⁸ Latin Amerika’nın çeşitli yerli örgütlerinin düzenledikleri kıta ölçekli zirvelerin deklarasyonları, bu konuda ilginç örneklerle doludur. Örneğin bkz. <http://icci.nativeweb.org/cumbre2004/kito.html>, <http://www.cwis.org/fge/swsf.htm>, <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/declaracion.php>.

³⁹ Latin Amerika yerli hareketleri, kültürel gruplar arasındaki etkileşimi önvarsayan “kültürlerarası(lık)” terimini, kültürlerin geçirimsiz, sabit bir tarzda bir arada bulunmasını çağrıştıran “çokkültürcülük”e yeğler gözükmekteler: “Kültürlerarasılık başka bir şeydir ve çe-

vesilesi değil, bir açılma, etkileşim, sinerji aracı, neo-liberal siyasalara ve küresel kapitalizme karşı ittifak ve alternatif arayışlarının dinamik bir değerine, canlı bir 'eğreltilmeler kaynağı'na dönüşmüştür. Bir Aymara sosyologun şu sözleri, kültürün küresel ölçekli bir antikapitalist stratejiye dahil edilşinin ilginç bir örneğini oluşturmaktadır:

“Günümüzde neo-liberalizme karşı çıkmak, anıtsal bir meydan okumadır, ancak hem ekolojik, hem iktisadî, hem de toplumsal açıdan sürdürülebilir yaratıcı alternatif öneriler geliştirmeye yeteli olmamız gerekiyor. Toplumun gelecekteki biçimlenişinin felsefî yönelişi yaşam paradigması olarak Aymaraların *Suma Qamaña*'sı, Quichwaların *Sumaj Kawsay*'ı, Guaranîlerin *Nande Reko*'su üzerine düşünebilmeli. Bu öteki kozmovizyonun bizi kapitalist materyalin büyümesi aracılığıyla 'kalkınma' ve 'ilerleme' yoluna itebileceği söylenebilir. Yine de, tinsel boyuta ne olacak? Burada iki uygarlık-kültürel matrisi herkesin refah ve uyumunu sağlamak üzere diyaloga doğru eklemleyip etkileşime sokacak ustalık ve zekâya sahip olabilmeliyiz”.⁴⁰

* * * * *

Kültürel çeşitliliğin geleceği üzerine düşünürken AB ve Latin Amerika ülkeleri arasında ayrıntılı bir karşılaştırma yapmak, ilginç olurdu. Ancak buna, ne zaman ne de bağlam elveriyor. Yine de, burada söz konusu edilebildiği kadarıyla dahi tezat, çarpıcıdır: Neo-liberal siyasaların yönlendiriciliğinde etnik unsurların 'cemaatleşmesi'nin önünü açan iktidarlar karşısında, 'kolektif kimlik' kurgusundan beslenen, ancak onu aşarak kendi 'sınırlarını' anti-neoliberal ittifaklar çerçevesinde geçirgenleştiren 'etnik' kendiliklerin 'kültürlerarasılık'ı (*interculturalism*) ile, 'kültürler'i sabit, geçirimsiz kendilikler olarak tasarlayan, ancak iktisadî-siyasal yapısı bağlamında onları belirli bir hiyerarşi dizilimine tabi tutan ve bu hiyerarşi içe-

lişki olmaksızın Garcia Canclini ya da Lyotard ve Vatimo'nun estetik övgüleri ya da ludik patlamasıyla karıştırılmaz. Yerli halklar küreselleşme çaığında örgütsel biçimlerini, etnik-kültürel sadakatlerini terk etmeksizin dünyasallaştırmadan direniş seçeneğine sahip olduklarının farkındadırlar. Devlete aidiyetlerini kabul etmekte ve bu yolla öteki toplumla bağlantı kurmakta, ama özerklik ve milliyet talebinden –bu da alternatif uygarlık yollarını oluşturmakta– vazgeçmemektedir” (Rodríguez 2003: 108).

⁴⁰ Yampara (2006).

rişinde, hoşgörü ve diyaloga dayalı bir yan yana yaşama tarzı geliştirmelerinden öte beklentisi olmayan, dolayısıyla 'kriz' anlarında kültürler-arası çatışmaya açık (ya da en azından bu çatışmaları engelleyecek donanımlar karşısında kayıtsız) 'çokkültürcülük' arasındaki tezat.

İktisadî-siyasal bağlamla eklemlenebilen kültür, Latin Amerika (yerli, siyah ve Avrupa kökenli) madûnları arasında kardeşleşme sürecinin aslı unsuruna dönüşürken, AB'nin 'çokkültürcülüğü'nün tökezleyen görüntüsü, bu proje üzerinde yeniden düşünmeye çağırıyor bizleri...

Yararlanılan Kaynaklar

Anavarzalı, A. (2003), "Richard Sennet Bir Yaramıza Parmak Basıyor: Karakter Aşınması", *Cumhuriyet Kitap*, 691.

Appadurai, A. (1998), *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Baumann, G. (1999), *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York ve Londra: Routledge.

Çağlar, A. (1997), "Hyphenated Identities and the Limits of Culture", *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*, T. Modood & P. Werbner (eds.) Londra ve New York: Zed Books (169-185).

Friedman, J. (2002), "Globalization and Localization", *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Inda, J.X. ve R. Rosaldo (der.), Malden, Mass ve Oxford, Blackwell Publishers.

Gros, C. (2000), *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Handler R. ve J. Linnekin (1984), "Tradition, Genuine or Spurious", *Journal of American Folklore*, 97, 385: 273-290.

Hanson, A. (1989), "The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic", *American Anthropologist*, 91: 890-902.

Hobsbawm E. ve T. Ranger (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

İnanç, Z. (2004) (der.). *Uluslararası Belgelerde Azınlık Hakları*, Ankara: Ütopya.

İnsel, A. (2006). "Atılabilir Genç, Atılabilir Yabancı", *Radikal İki*, 30 Nisan 2006.

Jackson, J.J. (2002), "Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The Summer 1996 Takeovers", Kay B. Warren ve Jeane E. Jack-

son (eds.) *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

Kagarlitsky, B. (2000), *The Return of Radicalism: Reshaping Left Institutions*, Londra, Pluto.

Karataş, A. (2006), *Almanya'daki Türkiyeli Göçmenler Özelinde Asimilasyon ve Entegrasyon*, HÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı (Y. lisans tezi).

Kentel, F. (tarihsiz). "Kültürel Kimlik, Çokkültürlülük ve Avrupa Deneyimi", İHD Diyarbakır Şubesi, *Çokkültürlülük Konferansı (27-28 Kasım 2005, Diyarbakır)*.

Kastoryano, R. (2000). *Kimlik Pazarlığı. Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, İstanbul, İletişim.

Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, İstanbul, Sarmal.

Linnekin, J.S. (1983). "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity", *American Ethnologist*, 10, 2: 241-252.

Melotti, U. (1997). "International Migration in Europe: Social Projects and Political Cultures", *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*, T. Modood & P. Werbner (eds.) Londra ve New York, Zed Books, (73-92)

Özbudun, S. (2007). "Kültüralizm Üzerine Notlar", *İnsancıl* 2007: 3, 6-11.

Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek. Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, Ankara, Phoenix.

Rodríguez, R.U. (2003). *Educación indígena y proyecto civilizatorio en Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simon Bolivar, Abya Yala, Corporación Editora Nacional.

Sennet, R. (2002), *Karakter Aşınması*, İstanbul, Ayrıntı, 2002.

Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Wallerstein, I. (1995), "Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", E. Balibar ve I. Wallerstein (der.), *İrk, Ulus, Sınıf-Belirsiz Kimlikler*, İstanbul, Metis, 91-108.

Yampara, S. (2006), "Testimonio de una experiencia educativa andina", *pukara*, 1: 6.

KÜLTÜRALİZM ÜZERİNE NOTLAR*

“Hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda uygarlık belgesi olmasın.”¹

• “Kültüralizm”i tanımlamak, öncelikle ‘Kültür’ü tanımlamayı gerektiriyor -ki bunu hiç de kolay bir görev olmadığı vurgulanmalı. Çünkü sadece (sosyal bilimler arasındaki işbölümünü tesis ederken antropolojinin konusu olarak ‘kültür’ü gösteren ABD’li sosyal bilimci Talcott Parsons’un ayırımına dayanılarak ‘kültür’ün bilimi olarak tanımlanan) antropolojide ‘kültür’ün yüzlerce farklı tanımı var. (Klasikleşmiş bir örnek. Kluckhohn ve Kroeber’e göre: 164 adet tanım bulunmakta).

• Üstelik bu tanımların her biri, bünyesinde biçimlendikleri antropoloji kuramı açısından işlevsel. Örneğin insan-çevre ilişkileri üzerine odaklanan ekolojik antropolojiye göre “kültür, toplumların çevreye uyarlanma stratejilerinin oluşur”ken, lingüistik antropolojiyle birlikte, bilişsel antropolojinin kurucusu sayılan Sapir’e göre “(...) Kültürün gerçek ‘locus’u özgül bireylerin etkileşiminde, ve öznel olarak, her bir bireyin, bilinçdışı bir tarzda bu etkileşimlere katılımından çıkarsayabileceği anlamlar dünyasıdır”. Psikolojik-psikanalitik yönelimli antropologlar “kültürü toplumsal ölçekte yansıtılmış bireysel psikoloji” (Benedict) olarak tanımlarken, ilgi odağı toplumsal tutunumlar ve bunların sürdürülebilirliği üzerine olan yapısal-işlevselci Radcliffe-Brown’a göre kültür, davranış standardizasyonunu sağlayan “öğrenilmiş duyuş ve düşünüş standartları”dır.

* *İnsancıl Dergisi*, Yıl: 17, No: 2007/03, Mart 2007...

¹ Walter Benjamin.

Yorumsamacı antropolog Geertz'e göre ise:

“Max Weber ile birlikte insanın kendi ördüğü anlam ağlarında asılı bir hayvan olduğuna inanmakla, kültürün bu ağlar olduğunu söylüyor, bu nedenle de analizin yasa peşindeki deneysel bilim değil, anlam peşindeki yorumsal bilim olması gerektiğini öne sürüyorum. Benim peşinde olduğum; açıklama, yüzeysel muammalarının üzerine toplumsal ifadelerin inşasıdır”.

- Bir başka deyişle, her bir kuramsal yaklaşım, konusuna bütünlüklü bir açıklama (ya da anlama) çerçevesi sunabilmek amacıyla, farklı bir tanımdan kalkınır: bu da sosyal bilimler açısından doğal bir durum.

- Ama durum buraya kadar söylediklerimin düşündürüleceği ölçüde kaotik değil. Kültür paradigmasını birkaç eksen üzerinde sınıflandırmak mümkün. Bunlardan ilki, maddeci-idealist (ya da *ideationist*) yaklaşımlar arasındaki ayırımdır.

- Özetin özetiyile, maddeci yaklaşımlar, sanatsal ifade ve duygusal sağlık gibi maddi-olmayan gereksinimlere ikincil önemde sayarak, insanların barınak, besin, cinsellik ve güvenlik gereksinimi dahil fiziksel hayatta kalma sorunlarını nasıl karşıladığı ile ilgilidir.

- Maddeci paradigmaya bağlanan yaklaşımlara göre, kültür türevsel bir görüngüdür: ya toplumsal yapının (yapısal işlevselcilik), ya sosyo-ekonomik koşulların, üretim tarzının, insan praxisinin (Marksist antropoloji), ya biyo-psikolojik gereksinimlerin (işlevselcilik, sosyobiyooloji), ya insan-çevre etkileşiminin (yeni evrimcilik, ekolojik antropoloji) vb... Her durumda kültür, insana, daha doğrusu insan zihnine ‘dışsal’ olan görüngülerin insan(ların) zihinlerine dayattığı biçimlenişlerdir.

- Buna karşılık, fikişel ya da idealist yaklaşımlarsa, insanların yaşamın gerçeklerini öznel olarak nasıl algıladıklarının da yaşamın nesnel gerçekliği kadar önemli olduğunu savunurlar. İdealist (ya da fikişel) yaklaşımlar kültürel algı ve kategorileştirmelerin kendilerine özgü bir yaşamı olduğunu ve maddi güçlerce etkilenmekten çok bunları etkilediklerini söylemektedir. Antropolojinin bu dalı için, fikirler ve zihinsel örgütleniş, içerik ve yapı kültürü tanımlamakta ve insanları diğer hayvanlardan ayırmaktadır.

- İdealist antropolojinin bir önemli dalı, yapısal lengüistik ve bilişsel psikolojiye dayanan yapısalcılıktır. Ağırlıklı olarak Fransız antropolog Claude

Levi-Strauss'a (1967) bağlanan yapısal antropoloji, aklın yapısının fikir, simge ve mitosları, genellikle zıt ya da ikili kategorilerle nasıl örüntüler hâlinde örgütlediği üzerinde durur. Dilin sesler arasındaki ayırımlarla örüntü, yapı ve anlamlar imal ettiği gibi, kültür de fikir, inanç ve algıların zihinsel örgütlenişinin dışavurumudur. Yapısalcı antropologlar insan düşüncesini anlamının kaynağı olarak genellikle mitos ve ayin üzerine odaklanırlar.

- Başka vakalarda, yapısalcılar insanların çevrelerini nasıl kategorileştirdiklerine bakarlar. Örneğin Mary Douglas, tüm insanların doğal dünyayı anlayabilecekleri kategoriler hâlinde örgütlediklerini ve bunu da, bizim kırmızıyı turuncudan ayırt ederken yaptığımız gibi, tanımlanmış sınıf ya da sınırlar yaratarak gerçekleştirdiklerini öne sürmekteydi.

- Nihai olarak gramer paradigması üzerine yerleşen yapısalcı yaklaşımlar, kültürü insanların çevrelerini anlaşılabilir kıldıkları *ideationist* sınıflandırma sistemleri olarak ele almaktadır; aralarındaki farklılık, bu sınıflandırma sistemlerinin her bir kültürel grup için eşsiz ve biricik (kültüre özgü) mi olduğu, yoksa tüm insanlığın paylaştığı evrensel bir gramerin kırılmaları mı olduğu yolundadır

- İdealist antropolojide ikinci bir yaklaşıma, *yorumsal/yorumsamacı antropoloji* adı verilebilir. Amerikalı antropologlar Clifford Geertz ve James Clifford tarafından vurgulanan bu yaklaşım her bir kültürün diğerinden farklı olduğu ve toplumsal-kültürel sistemlerin sınırlarını aşan genellemele- rin olanaklı olmadığı yolundaki kültürel görecilik önermesini geliştirir.

- Dahası, yabancı kültürlerin gözlemcileri olarak Batı'da eğitilen (ve kendileri de genellikle Batılı olan) antropologların bir başka kültürü hiçbir zaman yeterli biçimde betimleyemeyeceklerini, ancak kendi kültürlerinin 'öteki'ne tepkisini dile getirebileceklerini söylemektedirler. Bazıları bizatihi antropolojik betimlemenin bir kurgu, o kültürün katılımcılarının birbirlerinin eylemlerini nasıl anlayıp yorumladığını açıklamayan Batılı etnografça inşa edilen bir 'öteki' anlatısı olduğunu öne sürer. Pek çok temsili ve postmodern antropolog, gerçek antropolojinin Batılı kapitalist kültüre batmış dışarıklılarca değil, bizzat kültürün katılımcılarınca yapılması gerektiği kanısındadır.

- Bir başka deyişle idealist (yapısalcı ya da yorumsamacı/simgesel) yaklaşımlara göre kültür dışsal görüngülerin bir türevi değil, bizatihi in-

sanın dış dünyayı anlaması/açıklamasının kalıplarını sunan zihinsel şablonların kaynağıdır. Nihai olarak Kant'a dayandırılabilir bu yaklaşımlara göre kültür, insan pratiğinin (ya da kurumlarının) bir türevi değildir; tersine, insan, pratiğini kültür(ün)e uygun bir tarzda biçimlendirir.

- İşte 'kültüralizm' olarak tanımlanabilecek görüngü, kültüre idealist yaklaşımlarla bağlantılıdır.

- Ama ilerlemeden önce, kültür tanımlarını üzerine yerleştirebileceğimiz iki ayrıma daha dikkati çekmek durumundayız.

- Bunlardan ilki, *senkronik-diyakronik* yaklaşımlar arasındaki kutuplaşmasıdır.

- Senkronik yaklaşımlar, toplum ve/veya kültürlerin verili bir momentteki durumlarının incelenmesini temel almaktadırlar. Antropolojinin 19. yüzyıldaki 'evrimci' yönelişine tepki olarak, 20. yüzyıl Avrupa antropolojisi, toplumların ya da kültürel görüngülerin tarihsel izini sürmenin ya da onların 'gelişme yasalarını' araştırmanın abesle iştigal olduğu vurgusuyla, dikkatini toplumların hâl-i hazırdaki durumlarının incelenmesi üzerine odaklaşmıştır. Durkheim'a dayandırılabilir bu yaklaşım, *ahistoriktir*; tarihi analiz çerçevesinin dışına sürer, toplumsal ya da kültürel değişimle ilgili değildir, ya da arızı olarak ilgilenir.

- Buna karşılık *diyakronik* yaklaşımlar, toplumsal dinamikle ilgilidir, toplumları ve kültürlerini tarihsel süreçler (ve karşılıklı bağıntılılıklar) içerisinde ele alıp nasıl değiştiklerini açıklama görevini önlerine koyarlar.

- Ve nihayet, kültürü açıklamada *uyum* ve *çatışma perspektifleri* üzerinde durulmalıdır.

- 'Uyum perspektifi' toplumları birbirleriyle uyum içerisinde ve birbirlerini ve içinde yer aldıkları geniş bağlamı, yani toplumu destekleyecek tarzda işleyen kurumlardan oluşur tarzda tahayyül etmektedirler. Bu anlayışa göre kültür, bu işleyişi sağlayan norm ve kodların aktarıldığı locus'u sağlamaktadır. Böylelikle, örneğin yapısal işlevselcilere göre kültürün temel işlevi, toplumsal çatışmaları önlemek, ve bireylerin toplumsal kurumların pürüzsüz işlemlerini sağlayacak tarzda sosyalleştirmektir.

- Ya da, eğer kültüralist paradigmadan kalkınıyorlarsa, kültür tanımlarında 'uzlaşma ve uyum' vurgusu ön plandadır. Örneğin Kroeber ve Kluck-

hohn'un kültür tanımı bu yöndedir: "Kültür, paylaşılan anlamlar, tutumlar ve değerler sistemi ve onların içerdiği simgesel biçimler (gösteri ve sanat eserleri)'dir". Dikkat edilirse bu tanım kültürel dağarcıkta çelişki ve çatışki olasılığını dışlamakta, kültürü paylaşılan, uyumlu ve ancak kendi terimleriyle açıklanabilecek bir kendilik olarak tasarlamaktadır.

- Buna karşılık çatışma perspektifi, kültürün içine yerleştiği toplumun çatışkılı bir kendilik olduğu ön kabulünden kalkınır. Toplumlar çıkarları birbiriyle çelişen, çatışan kesimlerden, toplumsal gruplardan oluşmuştur: sınıflar, cinsiyet-yaş-statü grupları vb. vb... Kültür, kaynaklara erişimi eşitsiz olan bu grupların çatışmalarını yansıtmakta, hatta bizatihi bu çatışkılının gerçekleştiği alanlardan birini teşkil etmektedir. Çatışmacı perspektifler, konumlanışlarına göre kültürü toplumsal çatışkılının çözümlendiği (örneğin Max Gluckman gibi yeni-işlevselciler) ya da sürdürüldüğü (örneğin Marksist tarihçi E.P. Thompson) alan olarak tanımlarlar.

- Şu hâlde 'kültüralizm'i kültüre çeşitli yaklaşımları karakterize eden bu üç gerilimli alan üzerinden daha yakından tanımaya çalışalım. Kültüralizm, kültürün idealist tanımlarından kalkınmaktadır. Buna göre kültür(ler), insanların zihinlerinin belirli biçimleniş tarzları (dünya görüşü, ethos, inanışlar, değer sistemleri, görenekler, sınıflandırma sistemleri, mitoslar vb.)'dırlar ve *a priori* görüngüler olarak insan(-ların) praksisini biçimlendirmektedirler.

- Bir başka deyişle, kültürü biçimlendiren bir 'dış dünya' yoktur, dış dünya (bağımsız olarak var olup olmadığı sorunundan bağımsız olarak) insan için, ancak insan tarafından anlaşıldığı yorumlandığı, açıklandığı, sınıflandırıldığı ölçüde anlaşılabilir ve anlamlıdır (Bu gerçekte neo-Kantçı bir formülasyondur). İnsanın anlama, açıklama, yorumlama, sınıflandırma vb. tarzları kültürel olduğuna göre, 'dış dünya' olarak nitelenen 'şey'ler (doğa ve toplum) bizim için ancak kültürel olarak vardır.

- Gelin bu fikri, ünlü savunucularından birinden, önceleri kendini 'maddeci' olarak niteleyen, ancak sonradan kültüralizme kayan antropolog Marshall Sahlins'den izleyelim.

- *Culture and Practical Reason*'ın girişinde Sahlins, kitabı yazma nedeninin Marx'ın kuramsal olarak ifadelendirdiği maddeci tarih ve kültür kavrayışının kabile toplumlarının anlaşılmasında yararlı olup olmadığını araştırmak olduğunu belirtir. Buna yanıtı, 'hayır'dır. Sahlins'e göre Marx,

erken dönemlerinde kültürü insanın fiziksel doğaya müdahalesi olarak ele alırken, geç dönemlerinde anlam ya da ideoloji üzerinde odaklanmış, ve “tarihsel yapısalcılığa işaret eden kültürel Marksizm’in eşliğindeyken ölmüştür”. Kendisi, antropolojideki ilerlemelerle baş edemeyen Marksistlerin başaramadığı bir işe, tarihsel yapısalcılığı inşa etmeye taliptir.

- Sahlins, kabile toplumlarında maddî altyapı ile bağıntılı kurumlar ve ideolojiden oluşan üstyapı arasında bir zıtlığa yer olmadığını, kabile kültürlerinde iktisat, siyaset, ayin ve ideolojinin tümünün akrabalık bağlamında gerçekleştiğini savunmaktadır.

- Marksizm’de saptadığı ikinci bir aslî zaaf da, temel ya da altyapının da tıpkı üstyapı gibi “bir anlamlar sisteminin tezahürü” olduğunu göremeyişidir. Oysa “insanlar ne düşünüyorlarsa odurlar”. Sahlins, simgesel düzen ya da kültürün tüm toplumlardaki başatlığı ve belirleyiciliğini vurgulayan tek bir kuramın gerekliliğini savunmaktadır. Kabile toplumlarıyla modern toplumlar arasındaki fark teknolojilerinde ya da toplumsal örgütlenmelerinde değil, simgecilik kaynaklarının farklılığında yatmaktadır.

- Akrabalık eğretilmesi kabile toplumlarında başatken şeflikler devlet dinine, kapitalist toplumlar ise iktisadî simgeciliğe yaslanmaktadır. Ve bunlardan her biri (akrabalık, devlet dini ve para) doğal olgular ya da nesnel zorlamalara karşı geliştirilmiş rasyonel stratejiler değil, simgesel söylemlerdir; şu hâlde neoklasik iktisat, faydacılık, hatta Marksizm gerçekte Batılı (kapitalist) toplumların analitik anlatıları değil, ‘yerli’ ideolojilerdir. Tıpkı sosyobiolojinin bir ‘piyasa ideolojisi’ olduğu gibi...

- Sahlins bunu kanıtlamak için, Amerikalıların temel ‘gereksinimleri’ için neyi ürettiğine eğilir ve ‘gereksinimler’in kültürel olarak inşa edilmiş olduğunu, metaların simgeler olarak işlediğini, gerçekte rolleri toplumsal konumları temsil etmekle sınırlı olmayıp, kimlik imgelerini de imal eden birer ‘Amerikan totemi’ olduklarını vurgular.

- Ancak Sahlins, burada kültürel evrimi (maddî güçler olmadığına göre) neyin mümkün kıldığı sorusuyla yüzleşmek durumunda kalır. Eşitlikçi toplumlar nasıl olur da şeflik ve devletlere dönüşmektedir?

- Sahlins, bu soru karşısında “kültürel temaslar ve fetihler” yanıtını yeterli bulmamakta, ve şeflikler ve devletlere doğru evrensel kabul ettiği deği-

şimin temelini fikirler alanında araştırılması gereğini vurgulamaktadır. Bunun için Lévi-Strauss'un değişken 'sıcak' ve değişime kapalı 'soğuk' toplumlar eğretilmesine başvurur. Hedefi, şeflikten devlete devrimin kültürel bir anlatısını sunan bir 'yapısal tarih' kurmaktır. Bu projesini, mitoslarını yorumladığı Polinezya şeflik ve devletlerinde gerçekleştirmeye koyulur.

- Mitoslar, Sahlins'e göre insanların yeni olayları yorumlayıp anlamlandırabildikleri bir kalıp sunmaktadır. Hatta daha da ileri giderek, mitosların birer davranış rehberi sunduğunu, kişilerin eylemlerinde model aldıkları prototipleri oluşturduğunu söyler. Böylelikle, bir yandan değişimi açıklarken, bir yandan da gerçekleştirmelerinin zeminini hazırlamaktadırlar.

- Sahlins'in en iyi bilinen örneği, Kaptan Cook'un Hawaii adasına ilk ayak bastığında (1778-79'da) yerlilerce iyi karşılanması, tanrı yerine konulması, ağırlanması, ancak adadan ayrıldıktan kısa bir süre sonra teknesi bozulup da geri döndüğünde bambaşka bir durumla karşılaşması, çıkan kavgalar sonucu öldürülmesini yerlilerin mitosları arkaplanında açıklamak için kaleme aldığı bir dizi makaledir.

- Hawaii yerlileri, 1778'de tam da yeni yıl festivali Makahiki kutlamaları sırasında adalarına ayak basan Kaptan Cook'u tanrı Lono (Makahiki tanrısı) olarak karşılamışlar ve kendisine tanrıya yakışır bir itibar göstermişlerdi. Kaptan Cook, bir süre sonra adadan ayrılmış, ancak gemisinin yelken direği kırıldığı için geri dönmek zorunda kalmıştı. Yine iyi karşılansa da, Hawaiililer yabancıların bu beklenmedik dönüşüne şaşırmışlardı. İkinci ikametleri sırasında zaman zaman baş gösteren hırsızlıklar, gemi ekibi ile yerliler arasında gerilimlere yol açmaktaydı. Bir filikanın kaybolmasının ardından Kaptan Cook, Kral Kalaniopu'nun rehin alınmasını emretti. Bu durum yerlilerin daha da kuşkulananmasına yol açacaktı. Etraflarına toplanan kalabalık, denizcilerin de paniğe kapılmasına neden oldu, Kaptan Cook, kargaşaya hâkim olmak amacıyla silahını ateşledi. Ancak bu arbedenin daha da büyümesinden başka bir işe yaramayacak, bu arada Kaptan Cook yerlilerden biri tarafından bıçaklanarak öldürülecekti. Cesedini Hawaiililer alıp yüksek bir şefe gösterilen saygıyı gösterdiler. Çatışmalar bir hafta sürdü, sonunda taraflar uzlaşmaya vardı. İngilizler Cook'un kemiklerini alıp yola çıktılar, Kaptan Cook denize gömüldü.

• Bu öykü, Sahlins'in araştırması sırasında tarihçilerin üzerinde uzlaşmaya vardığı versiyondur. Sahlins, Kaptan Cook'un devinimleriyle Lono mitosu arasındaki koşutlukları saptayarak başlar işe. Barış ve bereket tanrısı Lono Kahiki'den adaya geldiğinde, yılın geri kalan kısmına egemen olan, yönetici şefler, savaşlar ve insan kurbanıyla ilişkili tanrı Ku'nun kültü ve ritüelleri askıya alınmakta, savaş dâhil bir dizi tabu uygulamaya girmektedir. Rahipler Lono'nun imgesine 23 gün boyunca saat yönünde adayı dolaştırırlar; Makahiki'nin sonunda kralla karşılaşır, temsili bir savaş yaparlar; Lono ayinsel bir ölüm yaşar, ardından yiyecek yüklü bir kanoya bindirilerek bir yıl dönmek üzere uğurlanır.

• Kaptan Cook, tıpkı Lono gibi, adaya çıkmadan önce saat yönünde adayı turlamış ve ilginç bir rastlantıyla, Lono tapınağının yakınlarında bir yere demir atmıştı. Üstelik adadan ayrılışı da Makahiki'nin sonlarına denk düşmüş, ayrılırken ertesi yıl geri döneceğine söz vermişti.

• Sahlins'e göre Cook'un zamansız dönüşü de mitolojik çerçeveye yerleştirilebilecek bir olaydı. Lono'nun dönüşü, bir bakıma adayı fetih yoluyla ele geçirip yöneten hanedanın varisi kralla bir meydan okumaydı. Kral yandaşları buna bir dizi hırsızlıkla tepki verecekti. Kaptan Cook'un öldürülmesi ve parçalarının gemiye teslim edilmesi de, mitopraksisin çerçevesiyle uyumludur. Yerliler, ekibe Lono'nun bir daha ne zaman döneceğini sormaktadırlar.

• Ancak hiçbir mitos, ikircimden bağımsız değildir. Lono ya da diğer Hawaii mitosları, bizzat Hawaiiililerin farklı okumalarına açıktır. Böylelikle Kaptan Cook (yerli) Lono rahipleri için Lono'nun kendisiyken örneğin (yabancı/gaspçı) kral için potansiyel bir tehdit; denizcileri Hawaii kadınları için tabuların kaldırıldığı cömert âşıklar, sıradan erkekler için ise demir gereçler ve ticaret fırsatı anlamına gelmektedir -ki bu da, demiri tekelinde tutmaya çabalayan kral için ek bir tehdit oluşturmaktadır.

• Ancak mitopraksis, ardından pek çok değişimi sürükleyecektir. Cook'un yenilgisi, kral ve şeflere onun *mana*'sını temellük olanağını sağlayacaktır. Bu noktada Hawaii eliti İngiltere kraliyetiyle özdeşleşecek, Avrupa isimler ve giysileriyle donatacaktır kendini.

• Cook'un tayfalarıyla giriştikleri ticaret, Hawaii halkını da değişime uğrattır. Sahlins, Hawaiiililerin ilk temasta tanrı olarak gördükleri tayfaları kendi 'karşılıklılık' anlayışları çerçevesinde davrandıkları ve yerlilere yiyecek

ve cinsellik karşılığı silah, alet vb. verdikleri ölçüde *dünyevileştikleri*'ni (Tanrılar karşılık vermezler) gözlemlemektedir. Tayfalarla giriştikleri mübadeleler kadınlarla erkekler ve/ile mübadeleyi kendi çıkarına yöneltmeye çalışan şeflerle sıradan halk arasındaki rekabeti körüklemektedir. Böylelikle kadınlarla erkekler arasındaki ilişkilerde eşitliğe, buna karşılık yöneticilerle halk arasındaki ilişkiler daha fazla hiyerarşiye yönelmektedir (Denizcilerin yerlileri sarıp sarmalayan tabuları çiğnemesi ve onları da -ticaret uğruna- çiğneme-ye çağırması, Hawaii toplumsal ilişkilerini daha da fazla altüst etmektedir).

- Böylelikle Marshall Sahlins, kültürün (burada mitos/lar) paylaşımcılarına, hem bir anlama/anlamlandırma kalıbı hem de bir davranış rehberi sunduğu idealist/ideationist yaklaşımın bir örneğini verir bize.

- Kültüralist yaklaşımı tanımlayan ikinci özellik, çoğunlukla senkronik (kimi zaman –yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere– yapısal) bir okuma sunmasıdır. Kültür, genellikle toplumsal pratiklere önsel, ve onları biçimlendirici, kendi içerisinde tutunumlu bir bütün olarak kavranıldığı sürece, toplumsal ve kültürel değişimi açıklamak zorlaşmaktadır. Böylelikle kültüralist çerçeve kültürel değişimi ya dış müdahalelerle [başka kültürlerin etkileri: difüzyon ya da işgal, ilhak vb. kültür-dışı (siyasal) süreçler] açıklayacak, ya da Sahlins'in yaptığı gibi, değişimlerin toplumsal süreçlerle bağlantısına bakmaksızın, kültürel devinimin kendine özgü, özerk (zihinsel) kurallarını çıkarsamaya çabalayacaktır.

- Bu bakımdan kültüralizm tarih-dışı, ya da en iyi olasılıkla tarihe karşı kayıtsızdır. Kültürel kendilikler kültüralist kavrayışta ezelden ebede var olan, değişimsiz varlıklardır. Bunun en iyi örneği, ulusal ya da etnik kültürlerle ilişkin tasarımlardır. Her bir ulus (ya da etnik grup) kendi tarihini olabildiğince gerilere götürerek hep 'var' olageldiğini kanıtlama çabasında adeta birbiriyle yarışır. Bu anlayışta tarihsel olaylar arızidir, ama kültürel 'öz'ler, bu arıziliklerden münezzeh olarak vardırırlar ("Tarihten önce vardık, tarihten sonra varız!"). Soyut ve genellikle tanımsız bırakılmış bir tasarım olan 'öz'ün bozulması, ancak ve ancak dış (ve bu nedenle de karşı durulması gereken) müdahalelerle gerçekleştirilecek bir olaydır (Yozlaşma, taklitçilik vb.). Bu nedenledir ki, ulus ya da etnisitenin varlığının güvencesi olarak görülen kültürel arılık korunmalı, buna kast eden dış güçler ve onların 'içerideki' işbirlikçilerine karşı grup, sürekli uyanık olmalıdır.

• Ve nihayet kültüralizm, kültürü bütünleşmiş, uzlaşısar (konvansiyonel) ve çelişkiden arî olarak tasarlar. Çelişkisiz, bütünsel, kapsayıcı bir zihinsel örüntü olarak katılımcılarına, hem dünyayı anlamak için bir çerçeve ve sunmakta hem de onların edimlerine bir rehber oluşturmaktadır.

• Kültüralizm bu yönüyle farklı öncüllerden hareket edebilir. Bunlardan en yaygın olarak başvurulana, insanın Kaos'tan haz etmediğı, bunun için sürekli olarak dünyasını düzene sokmaya çabaladığı argümanıdır. Kültür, bu görüşe göre, her şeyi yerli yerine yerleştiren, çelişkileri çözüme kavuşturan, şeyleri sınıflandıran ve dolayısıyla anlaşılabilir kılan bir düzenleyicidir.

• Bu argümanlarında kültüralistler sık sık, kültürün en yüksek düzlemde örüntülendirilmiş hâli saydıkları dine başvururlar. Yüksek ölçüde yapılandırılmış bir bilgi dağarcığı olarak din, insanların anlama/anlamlandırma çabalarında olduğı kadar davranışları için de işlevli model(ler)i sunmaktadır. Din, en genel tanımıyla insanın Kaos'u anlaşılabilir kılma girişimidir; ve toplumsal çelişkilerin çözümlenmesinde de sıkça başvurulana bir toplumsal düzenleyicidir. Bunun yanı sıra, içerdığı kadimlik imaları, onu, adına konuşanlar açısından önemli bir meşrulaştırıcı kılmaktadır.

• *Şu hâlde, toparlayacak olursak kültüralizm, kültürün idealist/ideationist, değişimsiz ve çelişkisiz bir bütün olarak tasarlanmasıyla bağlantılıdır. Bu yönüyle bir kısım kültür bilimciler ya da antropologlar için olduğı kadar, siyasal tasarımcılar, ideologlar için de yararlı araçlar sağlamaktadır.*

• *Kültür söylemi, kültüre yapılan çağrılar, böylelikle kültürün katılımcıları ya da taşıyıcılarınca, en değerli, en saf, en ayırt edici, en biricik 'töz'lerine yapılmış bir çağrı olarak algılanmaktadır. Kültüralizmin bağlamında kültür, toplumun maddiyatından soyutlanmış bir 'geist' ve ancak teleolojik olarak devinen bir görüngü olarak biçimlenmektedir. Günümüz dünyasında kaynakların denetimi konusunda yürütölen pek çok mücadelelenin, 'değerler sistemi' adına yürütöldüğü yanılsamasını yaratmak böylelikle mümkün olabilmektedir. Örneğın ABD Ortadoğı'nun petrol kaynaklarına müdahalesini "demokratik değerlerin ve çağdaşlığın savunulması" olarak meşrulaştırabilmekte, Kuzey ölkelerinin Güney üzerindeki iktisadî-siyasal tahakkümüne karşı Güney'in direnişini 'Medeniyetler Çatışması' olarak sunulabilmekte, Avrupa ölkelerine artık 'fazla' gelen göçmenler özselci bir tutumla 'kültürel uyumsuzlar' olarak, damgalanabilmektedir.*

● *Kültürün bu ('kültüralist') kavranışının ötekileştirici, düşmanlaştırıcı yönü, pratikte kendini giderek daha belirgin biçimde ortaya koymakta.*

● Şu hâlde, gelin bundan sonrasını bir kültür kuramının neleri ihtiva etmesi gerekebileceği üzerine tartışmaya ayıralım:

● Kanımca böylesi bir kuramın hareket noktasını oluşturacak olası bir kültür tanımı, "Anlam, değer ve öznellikler oluşturan bir dizi maddi pratik"tir.

● Bu tanım, öncelikle 'kültür'ün maddî pratikle bağıntılılığını vurgulaması açısından işlevsel gözükmektedir. Çünkü toplumların 'maddî pratikleri', ya da doğal ve toplumsal çevreleriyle etkileşimlerinin temelini oluşturan geçim faaliyetlerini, üretim, bölüşüm, paylaşım ilişkilerini düzenleyiş tarzları, kültürel yaşantı/deneyimlerin 'son kertedeki' çerçevesini oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, maddi pratiklerimiz, toplumsallığımızı örgütleyiş ve yaşamı, dünyayı, evreni anlamlandırma/örüntülendirme tarzlarımızın genel çerçevesini oluşturmaktadır. Ve geçim faaliyetleri, üretim ve bölüşüm ilişkileri değiştikçe, toplumsallığın örgütleniş ve dünyaya, yaşama, toplumsal ilişkilere ilişkin anlamlandırma örüntülerimiz de değişime uğrar.

● Ne ki, gerçekte ayrışmamış, ve/fakat ayrıştırılması analitik açıdan kolaylaştırıcı olan bu üç düzlem (geçim pratikleri, toplumsal örgütleniş ve anlam sistemleri) arasında mekanik bir belirlenmeden söz etmek, naif bir maddeciliğin yanılsamasını tekrarlamak olacaktır. Çünkü insan ürünü olan her bir kurum, pratik, ilişki, tahayyül, değer vb.nin kendisine göreli özerklik sağlayan ve onu kendi içinde göreli tutunumlu ve istikrarlı kılmaya yönelik özgül bir birikimselliği bulunmaktadır. Bu birikim dağarcığı, onun değişim süreçlerindeki yönelişlerini biçimlendirmede etkili olur. Pratik, kurum ve tahayyül örüntüleri, kendi tarihsel dağarcıklarından kaynaklanan tutunum eğilimleri doğrultusunda, özgül dinamiklerine uygun olarak değişime uğrarlar. Bir başka deyişle 'toplumsal bilinç'ne toplumsal varlığın mekanik bir yansıması ne de ondan tümüyle kopuk, bağımsız bir görüngüdür.

● Öte yandan, kültürü oluşturduğu varsayılan gereçlerin, tasarımların, örüntülerin, kavrayış ve değerlerin taşıyıcısı insan(lar)dır. Şu hâlde, insan aracılığını, insan praksisini yok sayan bir kültür tanımının geçerliliği, kuşku olacaktır.

● *Kültürün oluşturucusu, taşıyıcısı, aktarıcısı olan insanlar ise, yaşamlarını sürdürebilmek için topluca üretip, ürettiklerini bir biçimde mübade-*

leye sokarlar; yani birbirleriyle geçim/üretim (ve bölüşüm/mübadele) ilişkileri içerisinde dirler. Bu bağlamda, bir toplum içinde insanlar, birbirleriyle genellikle eşitsiz güç ilişkileri içinde olan farklı toplumsal konum ya da sınıfları işgal ederler. Genel bir deyişle, iktidara ilişkin konumları farklılaşmış insan grupları, kaynaklara erişim konusunda çatışma içindedir. Çok genel bir formülasyonla, bu kaynakların denetimini ellerinde tutan toplumsal kesimler, yani iktidar sahipleri, diğerlerinin bunlara erişimini sınırlandırma çabası içerisinde dir. İktidar konumu, yani tasarımlarını, iradesin ötekilere dayatabilme yetisi, iktidar sahiplerine mensubu oldukları toplumun örgütleniş tarzlarını olduğu kadar, zihinsel müktesebatının tanımlanması ve yorumlanması konusunda önemli bir avantaj sağlamaktadır.

• Öte yandan, iktidar ilişkileri, toplumun bütününe kapsayan, makro ölçekli ilişkiler oldukları kadar, her bir kurumun (ya da alanın) içinde, yani mikro ölçekli olarak da gözlemlenebilmektedir. Bu mikro-iktidarlar, zaman zaman kendilerini toplumdaki başat iktidar formundan özerk, hat ta onunla çatışmalı kılabilecek bir özerkliğe sahiptir.

• Ve son bir nokta: Kültür-biçimlendiricisi ve taşıyıcısı olarak toplumlar, birbirleriyle ilişki ve etkileşim içindedir. Bu ilişki/etkileşim, çağdaş dünyayı tanımlayan küreselleşme süreçleriyle çok daha büyük bir yoğunluk kazanmıştır. İnsanların, fikirlerin, imge ve simgelerin yeryüzündeki devinimi hızlanmıştır. Ne ki, izi en azından sömürgecilik çağına dek sürülebilecek aktüel ‘küreselleşme’, ya da tüm dünya toplumlarının tek bir iktisadî sisteme, asimetrik olarak biçimlenmiş bir piyasa ekonomisine bağlanması süreci, günümüzde kuzey-güney çelişkisi olarak ifade edilen bir ‘zengin-yoksul ülkeler’ uçurumunu tahkim etmektedir. Dünya sisteminin katılımcıları arasında hem iktisadî hem de siyasal açıdan devasa bir dengesizlik ve eşitsizlik söz konusudur. Bu durum, sosyal/kültürel antropolojinin inceleme alanına dâhil olan kültürel etkileşimlerin de asimetrik olarak biçimlenmesine neden olmaktadır. Günümüzde herhangi bir kültürel görüngüyü, içerisine yerleştiği eşitsiz güç ilişkilerinden bağımsız olarak ele almak, oldukça güç gözükmektedir.

• Şu hâlde, kültür üzerine düşünmek, birkaç kerteyi birden göz önünde bulundurmayı gerektirir:

1) *İnsan topluluklarının maddî pratikleri, geçim faaliyetleri. Toplulukların içi ve arasındaki üretim ve bölüşüm ilişkileri;*

2) *İnsan pratik, kurum ve tahayyüllerinin tarihselliği, birikimsel niteliği ve bu niteliğin her birine kazandırdığı görelî özerklik;*

3) *Kültürün muhteviyatının oluşturulması, taşınması ve aktarımındaki insan aracılığı ve/veya etkinliği;*

4) *Kültür oluşturunca, taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak insan(lar)ın (ve toplumların) arasındaki eşitsiz iktidar ilişkileri ve iktidar konumlarının sahiplerine kültürel muhtevanın yorumlanması ve/veya yeniden üretilmesinde sağladığı avantajlar.*

● Bu öncüller, kültürün insan(lar)ın yeryüzündeki varoluş koşullarıyla bağıntısız, fikrî, zihinsel bir kurgu olarak gören idealist yaklaşımlara olduğu kadar, onu üretim ilişkilerinin ve/veya çevresel koşulların mekanik bir yan-sıması olarak değerlendiren kaba maddeci akımlara da karşı pratikle bağıntılı, dinamik/süreçsel, etkileşimsel bir yaklaşımın ipuçlarını sunmaktadır.

● Küresel kapitalizmin yeryüzü kültürlerini tek bir dünya pazarı çerçevesine temellük ederek ‘deteritoryalize’ ettiği, yani geçmişte ‘yerel’ olarak kavranılan hiçbir şeyi artık ‘yerel’ düzlemde çözümlemenin mümkün olmadığı, medya araçlarının taşıyıcısı olduğu kültür emperyalizminin tüketim(cı) standartlarını hızla tüm insan topluluklarına nüfuz ettirdiği, Marx’ın deyişiyle, “katı olan her şeyin buharlaştığı” çağımızda, iktidar ilişkilerini sorgulayan, dinamik ve etkileşimsel bir kültür kavrayışına gerek-sinim, kültüre ilişkin söylemlere damgasını vurmaktadır.

● Kültüralizm(ler)in çizdiği “ideal, çelişkisiz, devinimsiz bir kendilik” olarak kültür kurgusu karşısında kültürün maddeci, devinimsel ve çatışkılı kavrayışı, ezilenlere, onları yöneticiler(i) adına seferber olan edilgin kitleler olmaktan çıkartarak, emek, paylaşımcılık ve kardeşleşme üzerine temellenen bir dünya tahayyülünü hayata geçirme uğraşına, bir başka deyişle hayata kendi adlarına ve kendileri için müdahale etmeye çağıran bir motivasyon sağlayacaktır.

İŞSİZLİK: ESKİSİ, YENİSİ*

“Bırındar bı bırına xwe zane”.¹

Görmemiş olamazsınız: bir boru reklamı. Eski hakemlerden biri bir fabrikada üretilen boruların “sıfır insan hatası” ile imal edildiğini söylüyor.

“Sıfır insan hatası”... Çünkü hakemin arkasındaki üretim biriminde insan yok. Tam otomasyon, sıfır işçi, sıfır insan hatası...

Kapitalizmin kendine ilişkin idealinde bir üretim faktörü olarak insanı/işçiyi gözden çıkardığını anlatan daha güzel bir “lapsus” olabilir mi? Bir küçük pürüz: bu yeni “üretim” tasarımının işinden ettiği işçileri ne

* 13 Mayıs 2010 tarihinde Ege Üniversitesi İktisat Fakültesi'nin düzenlediği “13. İktisat Öğrencileri Kongresi”nin “İşsizlik” başlıklı oturumunda yapılan konuşma... *Kaldıraç*, No:111, Haziran 2010... <http://www.78liler.com/78web/default.asp?Sayfa=KoseYazari&cid=226&yazid=23...> gazete.halkcephesi.net/yazilar/index.php?option=... www.gomanweb... www.ye-ni-sentez.net/index2.php?option=com_content&do_pdf=1... www.devrimcitavir.net/... www.ivmedergisi.com/isizlik-eskisi-yenisi.html?quicktabs_8=0... <http://www.yeniortam.org/sibel-138.html...> http://www.halkinbirliigi.net/articles.php?article_id=58... http://soldiyalog.com/soldiyalog_yazilar/1656.html... dusunadasi.org/index.php?option=com_content...id... www.solfasol.org/?p=380-... Türkiyekomunistpartisibirlilik: Messages: 5209-5238 of 5238, groups.yahoo.com/group/.../messages... Misak TUNCBOYACI (dRWarp) on Twitter, twitter.com/dRWarp-... birmaruzatimvar.blogspot.com/-... www.facebook.com/pages/Taraf-Gazetesi.../164501236313?filter... www.facebook.com/pages/GENEL-GREV/315089586-095-... diyagonalpas.blogspot.com/2010/06/metalvaktim.html... her-bokunmaradonasi.blogspot.com/-... www.tweetcepts.com/sibel-... mp3geratis.co.cc... www.ortakyasam.org/.../1983-sizlik-eskisi-yenisi-sibel-ozbudun... koranus.com/post/SolFaSol+»+ İşsizlik...+/+ Sibel+Öz-budun-... <http://herbokunmaradonasi.blogspot.com...>

¹ “Yaralı yarasını bilir”.

yapacağız gerçekten? Hepsini 4-C'ye geçirip ellerine 7-8 ay boyunca 500-600 lira tutuşturup sonra kapıyı mı göstermeli? Yoksa şimdiden taşeronlaştırmalı mı tümünü birden?

* * * * *

1980'lerden itibaren Kuzey ülkelerinde ve hemen ardından da IMF, DB gibi uluslararası kredi kuruluşlarının dayattığı “yapısal uyum planları” doğrultusunda Güney ülkelerinden yürürlüğe sokulan kapitalizmin neo-liberal evresi, çeşitli adlarla anılageldi: küreselleşme çağı, bilişim çağı, post-endüstriyel toplum... ve belki de en kritiği: “post-istihdam” toplumu...

Georg Vobruba (1999: 23) “yüzyılın son çeyreğinde tam istihdam çağının sona erdiği” saptamasıyla devam ediyor: “Şimdilerde tam-istihdam *sonrası* toplumlara geçişin ortasındayız. Bu değişim modern kapitalist toplumlarda çekirdek toplumsal işleme mekanizmalarını, işgücü piyasasını ve refah devletini etkilemektedir; çünkü bu mekanizmalar tam istihdam üzerine temellenir”.

Evet, günümüzde küresel ölçekli olarak işleyen deregülarizasyon süreçleri tam zamanlı, ücretli çalışma kavramını ve onun tüm içerimlerini (sendikal örgütlenme, sosyal haklar, işsizlik sigortası vb.) berhava ederken, esnek zamanlı işler, ev-ofis, kısmî istihdam, taşeronluk, sözleşmeli işçilik, geçici işçilik, enformel çalışma gibi biçimleri öne çıkartarak emek sektörünü muğlaklaştırıyor. Neil Smith'in 1990'lar boyunca ABD'de sürdürülen “New Deal” sosyal politikalarına yönelik cephe savaşını tanımlamada kullandığı deyişle *rövanşist kapitalizm*, “toplumsal güvenlik ağlarını parçalamakta, sanayiye dönüştürmekte, ve istihdam edilmeyen, düşük istihdam edilen ya da enformel olarak istihdam edilen (bundan sonra ‘marjinal’ olarak tanımlanacak) işçilerin toplumsal yeniden üretim araçlarını tahrip etmektedir. (...) Kapitalist sınıf piyasanın emsali yüzyıl boyunca görülmemiş açık ve kaba bir kullanımına girişti. Soğuk savaş dengeleri ya da alternatif ‘devlet sosyalizmi’ modellerinin denetiminden kurulan kapitalistler, Harvey'in ‘mülsüzleştirme yoluyla birikim’ adını verdiği ‘ilkel birikim’ pratiklerini sürdürüyor” (O'Brien 2006: 165-6).

Geçimi sağlayan, düzenli, güvenceli istihdam fikrini belleklerden silmeye yönelik bu “rövanşist” politika ve pratiklerdir ki, gerek merkez, gerekse çe-

per ülke nüfuslarının önemli kesimlerini etkileyen bir görüngüyü gündeme getirmiştir: Bir daha geçimini sağlayabileceği, düzenli ve güvenceli bir iş bulma umudunu yitirmiş yığınsal bir artık nüfusun tarih sahnesine çıkması.

Hızla biriken yoksulluk literatüründe neo-liberalizmin gündeme getirdiği bu “yeni” (ve neo-liberal politikalar sürdürüldüğü sürece geri dönüşsüz) artık nüfus, ya da “yeni yoksullar”, bilindiği üzere belirli nüanslarla ayırt edilen üç terimle tanımlanıyor: “*dışla(n)mışlar*”, “*marjinaler*” ve “*underclass/sınıf-altı*”. Bhalla ve Lapeyre (1999: 133) her üç kavramın da mekâna ilişkin bir dizilime gönderme yaptığına dikkat çeker; aralarındaki erişimin kesin hatlarla engellendiği zıt kavram çiftleridir bunlar: “iç-dış”; “merkez-çeper” ve “üst-alt”. “Dış”lanan bir daha içeriye dahil olmayacak, “çeper”deki (marjinal) merkezle bütünleşemeyecek, “alt”taki “üst”le arasındaki sınırları (kolay kolay) aşamayacaktır.²

Şu hâlde günümüzde “işsizlik” kavramı, sınaî kapitalizmin tarihi içerisinde yüklendiği anlamlardan çok farklı olarak, bir “konjonktür”den [örneğin, Marx’ın ücret düzeyinin aşağı çekilmesinde etken olduğunu söylediği ‘yedek sanayi ordusu’, ya da John Maynard Keynes’in 1929’da krizle birlikte açığa çıkan kitlesel işsizliği tanımlamada başvurduğu “geçici bir uyum bozukluğu” (Jancius 2006: 141) kavramsallaştırması] çok, yapısal bir duruma gönderme yapmaktadır: Neo-liberal siyasalar devletlerin sosyal bütçelerinden de önemli kısıntılar yapmasını dayattığına göre, hayatta kalması bulabildiği geçici, arızî, düşük gelirli, sosyal güvencesiz işlere, “hayırsever sivil toplum”un insafına ya da “yeraltı ekonomisi”ne eklenmesine bağlı geniş bir yapısal işsizler yığını...

Diğer gündelik faaliyetlerden (dinlenme, eğlenme, iletişim...) hem zamansal, hem de mekânsal olarak ayrılmış tam günlük “çalışma” kavramının bizatihi kapitalizmin bir yaratısı olduğu düşünüldüğünde, çarpıcı bir ironidir bu...

Özgün “Refah Toplumu”

Etnografik araştırmalar, Cennet’ten kovulan Adem’in yazgısı olan ağır çalışmanın tarih sahnesine görece geç çıkmış bir görüngü olduğunu ortaya

² Kavramların daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Özbudun 2002, 2006.

koyuyor. Richard Lee (1969: 67) oldukça dezavantajlı bir coğrafyada, Kallahari Çölü'nün saçaklarında yaşayan avcı-toplayıcı !Kung San'ların dahi geçimlerini sağlamak için çok da çalışmak zorunda olmadıklarını göstermiştir -hem de Afrika tarihinin en korkunç kuraklıklarından birinin hüküm sürdüğü bir dönemde: Lee, araştırmasını yürüttüğü !Kung kampında topluluğun %65'inin "çalışarak", yani avcılık-toplayıcılık faaliyetlerine katılarak topluluğun bağımlı %35'lik kesimini de desteklediğini, ancak bu %65'lik kesimin, zamanlarının sadece %35'ini geçim faaliyetlerinde geçirdiğini söylemektedir. Yani yetişkin ve engelsiz bir !Kung erkeği ya da kadını haftanın 2.5 günü avcılık ya da toplayıcılık yaparak, kendisinin ve bağımlılarının (çocuklar, yaşlılar, engelliler...) gereksinimlerini karşılayabilmektedir:

Bir kadın bir günde ailesini üç gün doyuracak miktarda yiyecek toplayabilmektedir, geri kalan zamanını kampta dinlenerek, nakış işleyerek, diğer kampları ziyaret ederek ya da diğer kamplardan gelen ziyaretçilerini ağırlayarak geçirir. Çünkü evde her gün yemek pişirme, kabuklu yemişlerin kabuklarını kırma, odun toplama, su getirme gibi rutin mutfak işleri bir ila üç saatini alır. Bu istikrarlı iş ve istikrarlı boş zaman ritmi yıl boyunca böyle sürer. Avcılar kadınlardan daha fazla çalışma eğilimindedir, ama programları düzensizdir. Bir erkeğin bir hafta boyunca hırsla avlanıp iki-üç hafta hiç avlanmaması ender değildir. Avcılık öngörülemez bir iş olduğu ve büyüsel denetime tabi olduğu için, avcılar kimi zaman talihleri yaver gitmediğinde avcılığa bir ay ya da daha uzun bir süre ara verebilmektedir. Bu dönemlerde ziyaret, eğlence, özellikle de dans, erkeklerin esas faaliyetleridir. (Lee 1968: 37)

Marshall Sahlins (1981: 14) "özgün refah toplumu" olarak tanımladığı avcı-toplayıcıların "bizden az çalıştığını, besin arayışının sürekli değil, aralıklı, bol dinlenmeli bir çaba olduğunu, gün boyu uyuma sürelerinin diğer bütün toplum tiplerinden fazla olduğunu" kaydeder. "Çalışma", bir "bela", bir "lanet" olarak algılanmamaktadır, hatta çoğu yerli toplumun dilinde özgül olarak "çalışma"ya işaret edecek bir kavram da yoktur: örneğin Avustralya aborijin gruplarından Yir-Yont'lar çalışma ile oyun arasında lengüistik bir ayırım yapmazlar. (Sahlins 1981: 18)

Bu durum avcı-toplayıcılara özgü de değildir, çalışma, küçük-ölçekli pek çok tarımcı (hortikültüralist) toplum için de bir "lanet" olarak görülmemek-

tedir: Sahlins (1981: 35), Filipin Hanunooları arasında çalışan Conklin'in, Hanunoo kadın ve erkeklerinin hortikültür faaliyetlerine yılda 1.200 saat ayırdıklarını aktarmaktadır.³ Yani günde ortalama üç saat yirmi dakika... Avcı-toplayıcı denklemleri gibi hortikültüralistlerde de görece düşük bir oranın çalışması, bütün topluluğu beslemeye yetmektedir; geriye eğlence, dedikodu, uyku, danslar, ritüeller için bol boş zaman kalır. Malinowski'nin (1966) Trobriand monografilerini okuyan bir tamgün işçi ya da memurun, günlerini flörtle, dans ederek, uyuyarak, kano imal ederek, büyüsel faaliyetlerle, komşu köyleri ziyaret ederek, süslenerek, yakın adalarla armağan trampası yaparak geçiren, tok ve aylak yerlilerin hayatına imrenmemesi elde değil...

Unutmayalım, etnologların 20. yüzyıl boyunca gözlemledikleri topluluklar, modern dünya tarafından saçaklara, yaşamaya elverişsiz bölgelere (çöller, kutup bölgeleri, tropikal ormanların saçakları...) itilmiş, yok olma tehdidi altındaki, hatta bir kısmı günümüzde yok olmuş halklardır. Siz varın yeryüzünün aşağı yukarı 50 bin kişilik bir *homo sapiens* nüfusuna ev sahipliği yapan uçsuz bucaksız bir meyve bahçesi ve avlak oluşturduğu paleolitik sonunda insanlığın yaşadığı bolluğu tahayyül edin! Sahlins (1981: 37-38) boşuna demiyor:

Dünyanın en ilkel halklarının pek az malı vardır, *ama onlar yoksul değildirler*. Yoksulluk, az miktarda mal değildir, araçlarla amaçlar arasında bir ilişki de değil; o her şeyden önce insanlar arasındaki bir ilişkidir. Yoksulluk bir toplumsal statüdür. Bu hâliyle uygarlığın bir icadıdır. Uygarlıkla birlikte büyümüştür, aynı anda hem sınıflar arasında incitici bir bölünme, hem de, daha önemlisi, tarımcı köylüleri Alaska Eskimolarının herhangi bir kış kampından çok daha fazla doğal afetlere açık hâle getiren haraç ilişkisi olarak...

Yeryüzünün tanıdığı küçük ölçekli toplumlar, avcı-toplayıcılar, hortikültüralistler, çobanlar... “piyasanın gizli eli”ndense (ya da “demir yumruğu” mu demeli?) tamamlamıcılık, armağan mübadelesi, karşılıklılık yükümlülüğü, eşitlik, paylaşımcılık, eli açıklık gibi akrabalık, hısımlık ve

³ Buna karşın etnologlar, avcı-toplayıcıların, tarımsal faaliyetlere başlama konusundaki gönüllülüğüne dikkati çekerler. “Etrafta bu kadar mongomongo ağacı varken neden çiftçilik yapalım ki?” diye sormaktadır Kung genci Lee’ye (1968: 33).

komşuluk ilişkilerinin buyruğu altında, kimsenin aç kalmadığı ve/fakat kimsenin de komşusundan fazla bir servet sahibi olmadığı bir yaşamda karar kılmışa benzemektedirler⁴ ["Armağan ve karşı armağanlar bir dizi toplumsal borç ve kredi ilişkisi olarak süregiderken arkadaş ve akrabaları kalıcı olarak birbirine bağlar" diyor Ortiz (1999: 893)].

Rahnama'nın (2009) o son derece ilginç kitabının adı, *Sefaletin Yoksulluğu Kovduğu Bir Dünya*, haraç ve rant ekonomisinin ve ağır sınıfsal sömürünün süregittiği Avrupa antikitesi ya da feodalitesinin dahi, bugün neo-liberal kapitalizmin, deregularizasyon ve istihdamsızlaştırma politikaları ile birlikte yaratmakta olduğu sürdürülemez yoksunluğa/sefalete yabancı olduğunu göstermektedir... "Toplumsal dayanışma bağlarının bozulmasına ve buna bağlı olarak yoksulluğun doğmasına" tanık olduğumuz "krallığın kurulması ve ticarî uygarlığın ortaya çıkması"ndan⁵ (Rahnama 2009: 66) çok sonra dahi, tüm bir ortaçağ Avrupası (ve Hindistan altı kıtası, Çin, Ortadoğu gibi "uygarlık beşikleri"), zenginliği lanetleyip yoksulluğu kutsayan, onu yeryüzünde bir sınav kabul eden bir ethos'la yüklüdür hâlâ. Dayanışma ahlâkı yitirilmiş değildir; tektanrılı dinler "yoksullarla dayanışma"ya zorlayan paylaşımcı kuralları dayatmaktadır (sadaka, zekât vb.). Gönüllü seçilmiş yoksulluk, dünya nimetlerinden vazgeçmiş tarikatların ehli, dervişler, abdallar, "fakir"ler "kutlu" kabul edilmektedir. Dahası, krallıkların soy bağlarını, akrabalık dayanışmasını yok edemediği ve toprağın hâlâ en büyük geçim kaynağı sayıldığı bir dünyada, kıtlık, savaş vb. afetler dışında, açlığa yer yoktur. "İşsizlik" denilen görüngü ise -dilencilığın dahi loncalar/kastlar hâlinde örgütlenen bir "meslek", hatta kimi kültürlerde kutlu bir meslek sayıldığı bir iklimde, bilinmemektedir.

Kapitalizmin İkiizleri: İşçi ile İşsiz

Avrupa kıtasında kitlesel işsizlik, kapitalizmin şafağında, Britanya'da açık arazilerin, koyunlar için otlaklara dönüştürülmek üzere çitle çevril-

⁴ Bkz. Mauss (2005).

⁵ "Yoksulluk İÖ 10. ve 8. yüzyıllar arasında ortaya çıkan ve kısa bir zaman diliminde, bir avuç açgözlü toprak sahibine, topraklarını kendisine bırakması için tarım işletmecilerini zorlama olanağı veren ekonomik bir evrimle görülecektir" (Rahnama 2009: 75).

mesiyle baş gösterir. Bu yolla topraklarından kopan köylü yığınları, sanayi devriminin gereksindiği proleterlere dönüşmek üzere kentlere akın edecektir. Ancak işsizliği yoksulluğun kaynağı ve her ikisini de bir lanet, bir suç, kamu düzeni için bir tehdit olarak gören zihniyet dönüşümü, Max Weber'in anlattığı, çalışkanlık, birikim ve zenginliği olumlu değerler belleyen Protestan akımlarla birlikte gerçekleşir. Rahnama (2009: 82-85), Michel Mollat'ya dayanarak bu gelişimin izini Kara Veba salgını altındaki XIV. yüzyıl Avrupa'sına dek sürüyor:

12. yüzyılın sonuna ve 13. yüzyılın ilk yarısına kadar yoksulluk genellikle rastlantısal ve seyrek rastlanan bir 'durum'du. Dayanışma bağları, köylerde olduğu kadar, dinsel çevrede ve senyörler çevresinde de hâlâ oldukça canlıydı. Ama 14. yüzyılda Avrupa'daki kara veba salgınından sonra ortaya çıkan 'yeni bir sözcük dizini, mutsuz katmanlarla 'tehlikeli sınıflar'ı aynı küçümseme ya da kaygı açısından birbirine karıştırdı. Yoksul ve dilenci, artık işsiz, başıboş ve zalimle, fiilen eşanlamlı olmuştu... İki yüzyıl sonra, 1618'de, Peder Arnoul tüm 'yoksulları, (...) aylak erkekleri ve aylak kadınları, işsiz erkekleri ve işsiz kadınları, Tanrı'dan ve kraldan korkmayan kötü insanları hapsedmeye çalışacaktır. (...) Belley papazı, yoksulları 'tüm dünyanın damarlarındaki kanı emen sülükler'e, 'çalışanların alın terinin damlalarını içen ağustos böcekleri'ne benzeterek işi iyice abartır. (...)

Örtaya çıkan kapitalizmle birlikte, merhamet düşüncesi yerini yavaş yavaş fayda düşüncesine bırakır. İşe verilen büyük önem ve her türlü işsizliğin tümünden reddedilmesi, artarak ortaya çıkan gereksinimleri karşılamak için, her zaman yetersiz olan kaynakların ölçüsüzce aranmasının damgasını vurduğu yeni bir düzenin temellerini daha iyi oturtmanın kesin unsurları olmuştur. Bu akım modern vaizlere, havari geleneklerini kendi tarzlarında yeniden sorgulama ve 'yoksulluk düşüncesi'ni o zamana kadar kutsal kitapların (niyetini açacak tarzda) okunmasıyla beslenmiş olan insan güçsüzlüğünü anlama olanağını verir.

Bu düşünce akımının sözcüsü Calvin'e göre 'Tanrı insanın toprağı işlemekle uğraşmasını istediği zaman, onun benliğindeki işsizlik ve gevşekliliği yasaklamıştır. İspanyol hümanist Juan Luis Vives işsiz bir yoksulla gerçek bir ölüyü bir tutar; Calvin ise bu yoksulu yarı ölü olarak görür. Montchrestien, işsiz yoksullara seslenerek daha da ileri gider: 'Yargıcın otoritesi özellikle size karşıdır. Onun haklı sertliğini pekiştirmesinin nedeni sizsiniz; kırbaçlar ve zincirler sizin içindir'.

Protestan ahlâkıyla payandalanıp “kırbaçlar ve zincirlerle” yaptırıma bağlanan bu “ağustos böceğiyle karınca” ethos’u, Batı Avrupa kentlerinde ha babam kurulmakta olan atölyelere daha bol -dolayısıyla da daha ucuz- işgücü çekmeye yöneliktir. Ama tezgâhlar, kırsaldan kopup gelen topraksız köylü yığınlarının tümünü istihdam etmeye hiçbir zaman yetmeyecektir; bu anlamda “işsizlik”, 17. yüzyıl Avrupası’nın bağrında biçimlenen ücretli emeğin, bir başka deyişle domestik alandan ayrılmış, tam gün (kimi zaman günde 14-15 saatlik) sabit, tanımlı, belirgin bir “iş”in ikizi olarak gelmiştir dünyaya⁶ Perelman’ın (2008: 10).

17. yüzyıla dek, iş ilişkileri toplumsal ilişkilerin merkezinde yer almaktaydı. Çalışma acı çekme ve aşağılanmayla ilişkilendirilmekteydi. Birbirinden ayırlamaz üç sürecin gerçekleştiği izleyen yüzyılın ortalarında önemli değişiklikler yaşandı: İlk, kapitalizmin yükselişle birlikte, merkantil ilişkiler başat hâle geldi ve ‘özgür’ el emeği bu yeni piyasa ilişkilerinde anahtar bir rol oynadı. İkinci olarak, bu dönemde insanın uygar ve doğal olarak denetimsiz ya da yönetilemeyen eğilimleri birbirine zıt olarak kavranılmaya başlandı. Üçüncü olarak, iktisat kendi başına, kendi mantığı ve sorun-çözücü yetisine sahip özerk bir alan olarak vurgulanır oldu. Tüm bunlar, işi kavramsallaştırmanın birleşik, soyut, piyasa-merkezli bir anlam yüklendiği, zamanın tanımının aslı bir unsuru hâlini aldığı yeni bir tarzını gündeme getirecekti. Çalışma/iş artık salt bir geçim aracı değil, kapitalizmin temel bir eteği ve uygar toplumların yetkinliğinin işareti ve ahlaksal bir yükümlülük hâline gelmişti.

sözleriyle betimlediği bu yeni iklim, geçim kavramını, geniş yığınlar için tarihte ilk kez, içerisinde “gömülü” olduğu toplumsal ilişkiler, dinsel faaliyetler, eğlence, boş zaman, akrabalık bağları, öğrenme (çıraklık, kalfalık vb.) bağlamlarından kopartarak özerk, kendi kuralları ve yaptırımlarına sahip, sabit zamanlı, ücretli bir faaliyete dönüştürür. Üstelik artan ölçüde parçalara bölünmek suretiyle, giderek ustalık istemez bir biçime büründürülen, yani vasıfsızlaştırılan bir faaliyet.⁷ Önce Avrupalı emekçiler, ardından da insanlığın önemli bir kesimi için tek olası ekmeğini kazanma yolu...

⁶ Terimin imal edilmesi için 19. yüzyıl sonlarını beklemek gerekecekti (Jancius, 2006: 141).

⁷ “Üretim sürecinin büyük bölümünde vasıflı işçilere dayanmak zorunda olan kapitalistler, usta emekçilerin arzını sınırlayan ve işgücülerinin maliyetini yükselten bir dizi tüzüğün in-

Böylelikle ilk kez piyasaya sürebilecekleri tek şey, çıplak emek gücüyle baş başa kalan işçiler, önce hayatta kalabilmek, ardından da koşullarını iyileştirebilmek üzere tek stratejik olanaklarını, birlikteliklerini kullanarak örgütlenmeye koyulurlar. Örgütlü işçi, 19. yüzyıl sonundan itibaren kendini bir “özne”, bir “kimlik” olarak algılamaya başlar. Yüzyıllık örgütlü mücadeleler tarihi –ve de 20. yüzyıl başlarında ilk sosyalist ülkenin, ortalarında ise sosyalist sistemin ortaya çıkışı ile birlikte kapitalist dünyada revaç bulan sosyal/refah devlet(i) uygulamaları– sosyal güvencelere, görece güvenceli bir işe, mücadele ederek yükseltebileceği istikrarlı bir ücrete, sağlık, işsizlik sigortası, servis, yemek vb. olanaklara sahip bir işçi sınıfını, dolayısıyla da bu koşullarla biçimlenmiş bir kimlik algısını oluşturacaktır. İkizi “işsiz” ise, fabrika kapısında bekleyen, emeğin örgütlü olduğu “refah” toplumlarında işsizlik sigortası, çeşitli sübvansiyonlar vb. düzenlemelerden yararlanabilen ve/fakat ücretleri aşağı çekmede etken -ve bu nedenle de kapitalizmin “gözde”si, geçici bir figürü oluşturmaktaydı...

Ücretli işçi, kapitalizmin çalışma ethos’unun ürünüdür - ama aynı zamanda kendini, bu ethos’u biçimlendiren sistemin “mezar kazıcılığı” misyonuuyla da yükümleyen bir ideolojinin taşıyıcısı... Her durumda, “ücretli işçi(lik)” konumu, (topraktan, ağalarından, loncasından, ama aynı zamanda cemaat, akraba toplulukları gibi dayanışma ağlarından da) “özgürleşmiş” kırsal emekçilerin birkaç yüzyıl boyunca uyarlanmaları gereken yeni bir dizilimi olmuştu.

* * * * *

Sosyalist sistemin çöküşünden sonra sermaye ve finansal etkinlikleri yeryüzünün her bir bucağına yayma girişimindeki (neo-liberal) kapitalizm bu kez bu dizilimi (ve bu kavli) bozmak üzere harekete geçti. 1970’lerde OPEC ülkelerinin petrol fiyatlarını aniden ve yüksek oranlarda arttırmasıyla tetiklenen kriz, iki “olmazsa olmaz”ı devreye sokmuştu: sermaye hareketleri önündeki her türlü engelin ortadan kaldırılması ve

fina terk edilmişti. Vasıfsızlaştırma kapitalistlerin üretim maliyetini düşürmek için başvurdukları rasyonelleştirme sürecinin bir parçası olarak görülmelidir. Bir kez başarılıktan sonra, kapitalist üreticiler çok daha ucuz işgücü kaynaklarından beslenebilecektir: vasıfsız kadın ve çocuklar” (Ortiz 1999: 906).

üretim maliyetlerinin, her ne pahasına olursa olsun, düşürülmesi. Yatırımların ucuz ve örgütsüz emeğin peşinde Güney ülkelerine doğru yola koyulmasıyla işsizlik yaygınlaşır, “işler”in kendisi çeşitli biçimlerde (esnekleştirme, taşeronlaştırma, örgütsüzleştirme...) deregülerize olurken, istihdamı bir “hak” olarak kavrayan⁸ emekçilere karşı bir de ideolojik cephe açıldı: “post-istihdam toplumu” söylemi.

Özelleştirme sürecindeki Fransız Telekomünikasyon Şirketi’nde çalışanları arasında, sürekli farklı görevlere atanmaları ve yıpratıcı çalışma koşulları nedeniyle intiharların zirve yaptığını duymayan kaldı mı? (İnsel 2009) Daha birine alışmadan başka bir görevlere atanmanın verimliliği yükseltmekle bir ilgisi olmadığı ortada. Şirket, bu “körebe” oyunuyla belli ki çalışanlarının “oryantasyonu”nu bozmayı hedeflemişti... TÜSİAD’ın Tekel işçilerinin direnişi sürerken “esnek istihdam”ı işsizlik sorununun tek çaresi olarak gösteren açıklaması (ve bu konuda yıllardır alttan alta yürüttüğü çalışmalar) da aynı mantığın bir başka göstergesidir.

Evet, neo-liberal kapitalizmin efendileri, emeğin yüzyıllık kazanımlarının rövanşı için sahaya inerken, bir kez daha toplumsal mantıkla oynuyor, onu tahrif ediyor. Çalışmanın bir hak olmaktan çıkartıldığı, insanlığın büyük bölümünün bulabildikçe esnek, yarı zamanlı, düşük ücretli işlerde çalışan bir artık-nüfusa dönüştürüldüğü “post-istihdam” toplum imgesi, bir bakıma 15. yüzyıldan itibaren Avrupa’da biçimlenmeye başlayan “çalışma kültürü”nü yapıbozuma uğratılmasıdır. İşsizliğin bir konjonktür olmaktan çıkıp yapısal bir özellik, bir “insanlık durumu” niteliği kazandığı böylesi bir distopya, hem vasıflarına karşılık düşen işleri, hem örgütlerini, hem sosyal güvencelerini, ama hem de bunlardan hiçbirisinin olmaması hâlinde kendilerini ayakta tutabilecek akrabalık/cemaat bağlarını, karşılıklılık/armağan/paylaşımcılık ethosunu yitirmiş emekçiler için gerçekten de yaşam koşullarının yanı sıra, yaşamın anlamını yitirmeye denktir.

Neo-liberalizm ile rezonans içerisinde bir “sivil toplumculuğun” onları çağırdığı “yeni” cemaatlerse, hiçbir zaman çoktan tarihe karışmış “*gemein-*

⁸ Teslim etmek gerekir; kapitalizmin kendisi istihdamı hiçbir zaman bir “İnsan hakkı” olarak değerlendirmedir. Ancak biçimlendirdiği istihdam piyasasında örgütlü emekçiler, onu BM nezdinde “ikinci kuşak haklar” meyanında kayda geçirmeyi başarmışlardır...

schaft’lar olmayacaktır ya; ama bünyesinde eşitsiz ilişkilerin (giderek şiddetin) yeniden üretildiği enformel (ya da yer altı) sektörlerle kapı aralayan “tuzak”lar olabilirler pekâlâ...

Kaynakça

Bhalla, A.S. ve F. Lapeyre (1999). *Poverty and Exclusion in a Global World*. Londra: McMillan Press.

İnsel, A. (2009). “Kapitalizmin İntiharları”, *Radikalİki*, 04.10.2009.

Jancius, A. (2006). “The Anthropology of Unemployment”, *Ethnos*, Haziran 2006, 71: 2 (141-142).

Lee, R. (1968). “What Hunters Do for a Living, or How to Make Out on Scarce Resources”, R. Lee ve I. DeVore (der.), *Man the Hunter*, Chicago: Adline.

Lee, R. (1969). “!Kung Bushman Subsistence: An Inpu-Output Analysis,” A. Vayda (der.) *Environment and Cultural Behavior*. N.Y.: Natural History Press.

Malinowski, B. (1966). *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelago*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve Antropoloji*, Ankara: Doğubatı Yayınları.

O’Brien, R.T. (2006) “Unemployment and Disposable Workers in Philadelphia: Just How Far Have the Bastards Gone?” *Ethnos*, 71: 2, (165-190).

Ortiz, S. (1999). “Work, Division of Labor and Co-operation”, T. Ingold (der.) *Companion Encyclopedia of Anthropology, Humanity, Culture and Social Life*. Londra ve New York: Routledge.

Özbudun, S. (2002), “Küresel Bir Yoksulluk Kültürü mü?”, *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, TODAİE İnsan Hakları Araştırma ve Derl. M., 53-69, Ankara (2002).

Özbudun, S. (2006) “Bir Ayrımcılık Tarzı ve Aracı Olarak Yoksulluk”, *Felsefe-logos*, 2006/1, sayı 29 (65-78).

Perelman, M.D. (2008). “Theorizing Unemployment: Toward an Argentine Anthropology of Work”, *Anthropology of Work Review*, XXVIII: 1 (8-13).

Rahnema, M. (2009). *Sefaletin Yoksulluğu Kovduğu Bir Dünya*. TOFV, Özgür Üniversite, Ankara: Maki Yayınları.

Sahlins, M. (1981). *Stone Age Economics*, Londra: Tavistock Publications.

Vobruba, G. (1999). “The End of the Full Employment Society - Changing the basis of inclusion and exclusion”. *Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms*. P. Littlewood, I. Glorieux, S. Hercommer, I. Jönsson (yay.), Ashgate. (23-46).

“YENİ” YOKSULLUK VE ETNİSİTE*

“Biri size zenginliğinin kaynağının
çok çalışmak olduğunu söylerse.

‘Kimin çok çalışması?’ diye sorun.”¹

“Ben zenginliği uygun bulmuyorum.

Nedir ki zenginlik?

Yoksullardan çalınan emek.”²

“Eğer para tümünden yok edilebilseydi,
her şeyden çok paraya gereksinim
duyan yoksulluktan bile eser kalmazdı.”³

ABD’li yoksulluk araştırmacısı M. Harrington, Batı dünyasında üç tarihsel yoksulluk sistemini ayırt etmektedir: 1) 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarındaki işçi sınıfı yoksulluğu; 2) 1945-1970 döneminde yükselen

* Uluslararası Af Örgütü’nün, 29 Ekim 2011 tarihinde “Eğiticilerin Eğitimi Programı” çerçevesinde Ankara’da düzenlediği İnsan Hakları Eğitiminde “Etnikleşen Yoksulluk” başlığıyla yapılan konuşma... *Newroz*, No: 192, 10 Kasım 2011; *Newroz*, No: 193, 17 Kasım 2011... www.gomanweb.net... www.kaypakaya-parizan.org/.../“yeni”yoksulluk-ve-etni-site1-sibel... www.yenihttp://www.sirince.net/modules.php?name=News-&file=article&sid=1517-... www.ozguruniversite.org... <http://www.rizgari.com/modules.php?name=News&file=article&sid=32320...> sentez.net/index2.php?option=com_content&do... www.solderlenis.de... www.yeni-denatilim.com/?Syf=22&Mkl=238015... www.acikkoyu.blogspot.com... http://www.dusunadasi.org/index.php?option=com_content&view=article-&id=1577:yeni-yoksul-luk-ve-etnis-tel--sibel-oezbudun&catid=11:s&Itemid=9... http://marksistdusunce.blogspot.com/2011-02_01_archive.html... www.78liler.org/78web/default.asp?Sayfa=EylulDetay&id=1125...

¹ Don Marquis.

² H.G. Wells.

³ Thomas More.

refah düzeyinden pay alamayan, genellikle azınlıklarla ilintili ‘yoksulluk cepleri’; 3) Küreselleşmeyle bağlantılı yoksulluk (Cheal 1996: 26).

Harrington’un üçüncü yoksulluk evresi, yani küreselleşme, daha doğrusu onun güdücü ilkesi neo-liberal uygulamalarla bağlantılı olan yoksulluk, Kuzey ülkelerinde geliştirilip IMF, Dünya Bankası gibi kreditor kuruluşlar tarafından yoksul Güney ülkelerine dayatılan yeniden yapılandırma programlarının bir sonucu olduğu, yapısal olduğu⁴ ve dünya ölçeğinde yayılma ve derinleşme eğilimi gösterdiği ölçüde “Yeni Yoksulluk” nitelemesini hak etmektedir.⁵

Açımlayacak olursak, bu “yeni” yoksulluğun kaynağı, 1970’li yılların petrol krizinin ardından gelişmiş ülkeler, yani Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Japonya’nın, bir yandan Keynes’ci uygulamaları terk edip kayıtsız ve koşulsuz bir iktisadî “liberalizasyon”a yönelmeleri, bir yandan da sermaye dolaşımı hareketleri üzerindeki tüm sınırları kaldırarak sınaî yatırımlarını Güney ülkelerine yöneltmelerinde yatmaktadır.

Sermayenin bu devingenliği özellikle ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerin eşliğinde mümkün olmuş, yatırımları işgücünün ve hammadde kaynaklarının daha ucuz ve kolay erişilebilir, vergi düzenlemelerinin daha ‘elverişli’ olduğu bölgelere kaydırabilmek böylelikle mümkün hale gelmiştir. Özellikle ağır (dolayısıyla da “kırletici”) sanayinin güney ülkelerine kaydırılması ve bu sürece eşlik eden liberalleşme politikaları, hem Kuzey, hem de Güney ülkelerinde yapısal ve sistem sürdükçe geri dönüşü olanaksız yoksullaşma süreçlerini tetikleyecektir.

Kuzey ülkelerinde hizmet sektörü (özellikle belirli alanlarda) genişlerken, sanayinin daralması (sanayi-sonrası toplum); işgücü piyasasının ‘esnekleştirilmesi’, yani emekçilerin örgütsüzleştirilerek ve ‘esnek zamanlaştırılarak’ pazarlık güçlerinin aşındırılması (post-Fordizm), böylelikle de “toplu sözleşmelerin katılığı, iş yasaları, sosyal politikalar ve hükümet müdahaleleri”nden kaçınabilme olanağının yaratılması; özelleştirmeler ve her zaman ona eşlik eden işten çıkartmalar; kamu hizmetlerinin, bu arada

⁴ Haluk Gerger, yoksulluğun, “yapısal olarak yoksulluğa uyarlanmış bir sistemin ürünü” olduğunu söylüyor (Gerger 2003: 24).

⁵ Bu konuda yetkin bir tahlil için bkz. Chossudovsky (1999).

sosyal güvenlik sistemlerinin tasfiyesi; sağlık ve eğitim alanlarındaki özelleştirmeler ve/veya “yararlanan öder” mantığıyla bu alanlardaki sübvansiyonların kaldırılması; finans sektörünün ve spekülatif sermayenin⁶ üretken sektöre göre devasa boyutlara ulaşması gibi gelişmeler Kuzeyli emekçi kesimlerin durumlarında hızlı bir bozulmaya yol açacaktır.

Kuzey ülkelerinde yoksulluk, sınai üretim gerilerken, yüksek ücretlerin yüksek kalifikasyon gerektiren işlere ödendiği, “düz” ya da “ara” işlerinse iş güvencesinden dışlanıp, “esnekleştirildiği”, düşük ücretlere tabi tutulduğu, dolayısıyla ücret uçurumunun genişlediği, teknoloji-yoğun hizmet ağırlıklı sektörlerin (ticaret, finans, sigortacılık, emlak, bilişim, iletişim, reklamcılık ve halkla ilişkiler, Ar-Ge vb.) önem kazandığı, ve buna koşut olarak emekçi örgütlerinin hızla kan kaybedip işlerinin boşaldığı “sanayi-sonrası” toplumlara geçişle karakterize olmaktadır. İstihdam tabanını daraltan bu gelişme, “mavi yakalı”ların çoğunluğunu, günün koşullarına ayak uyduramayan “artık nüfus”a dönüştürmekte, sosyal güvenlik sistemlerinin aşındırılması ise, bu “artık nüfus”un yoksullaşma sürecini geri dönüşsüz kılmaktadır.

Üstelik bu durum, dünya kapitalizminin içerisine sürüklendiği kronik ve yapısal krizlerle daha da derinleşiyor.

Bunun yalın ve çarpıcı bir örneği, yarım yüzyılı aşkın süredir dünyaya “Özgürlük ve refahın kalesi” olarak sunulan ABD’deki “açlar”dır. Bir aydır “Wall Street’i İşgal Et” hareketinin büyük kentlerinin sokaklarını teslim aldığı ABD’nde “işsizlere ve fakirlere yılda 60 milyar tutarında yemek karnesi veriliyor. Bunların sayısı 45 milyon kişi, yani nüfusun 1/7’si. (2010). Bu işe bakan Tarım Bakanlığı muhtaç olanların 2/3’ünün daha başvurmadığını saptamış. Amerikalılar giderek daha çok aç kalıyorlar! Biz Amerika’nın dünyanın en zengin ülkesi olduğunu biliriz de, 45 milyonun fakirlik ya da açlık sınırında olduğunu bilmeyiz”.⁷

Bir başka –ve belki daha da çarpıcı!– örnek de, yine ABD’nden: Ülke-
de 2007 başlarında patlak veren “mortgage krizi”nin ardından, iş bula-
mayan kadınlar arasında iş için genelevlere müracaatlarda patlama yaşan-

⁶ “ki bu sermaye iki ila altı trilyon dolar arasında değişiyor” (Gerger 2003: 24).

⁷ Doğan Kuban, “Kapitalist Cennetten Haberler”, *Cumhuriyet*, 22 Ağustos 2011, s. 2.

dığı haberleri basında yer almıştı. İşin daha da trajik boyutu, bu kadınlar arasında 70 yaşını geçmiş olanların da bulunması...

Ya da 2011 Ağustosunda öfkeli yoksulların ayaklanmalarıyla sarsılan İngiltere’de, bir evi olmayıp sokaklarda yatanların sayısının her geçen gün arttığı ve orta sınıf insanlar arasında da “evsizlik” oranının yükseldiği ortaya çıktı.

Sosyal problem üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen yardım kuruluşu ‘Crisis’, “evsizler” üzerine raporunda ülkedeki durumun her geçen kötüleştiğine dikkat çekiyor. ‘The Guardian’ın yayınladığı rapora göre, sosyal yardım kurumundan ev talep eden kişilerin sayısı geçen yıla oranla %10 artış gösterdi. Sokakta kalanların başını sokabileceği tek odalardan oluşan pansiyonlara yerleştirilen evsizlerin sayısının ise bir yıl içinde %14 yükseldiği kaydediliyor.⁸

Yoksulluğun çapı Kuzey ülkelerinde genişleyip derinleşirken, “kalkınma ve yoksullukla mücadele” adına küresel neo-liberal piyasa ekonomisiyle bütünleşmeye IMF ve DB patentli yapısal uyum programlarıyla zorlanan Güney ülkelerindeyse, dış borçlanma, “uluslararası rekabet” adına reel ücretleri sürekli düşürme, temel hizmetlerdeki sübvansiyonların kaldırılması yoluyla bunları nüfusun büyük çoğunluğu için erişilmez kılmaması, geleneksel kendine yeterli geçim temellerinin ortadan kaldırılması (geçimlik tarım, zanaatlar vb.), kentlere, metropollere göç, elektrik, su, doğalgaz vb. hizmetlerin özelleştirilmesi gibi süreçler işlerliktedir.

Canlı görüntülerini izlediğimiz Somali örneği “Güney yoksulluk ve yoksunluğunun” varabileceği boyutları gözlerimizin önüne serdi. Yalnız Somali mi?

Dünya nüfusunun aç sayılan bölümünün 1980’de 800 milyon iken 30 yılda bu sayıya 125 milyon kişinin daha eklendiği kaydediliyor. Petrol tüccarı birkaç şeyhlik ve Suudi Arabistan dışında 1,5 milyarlık İslâm dünyası, 2,6 milyarlık Çin ve Hindistan’ın kişi başına ulusal gelirleri Batılı kapitalistlerin gelirlerinin 1/8’i ile 1/10’u arasında iken bu oran Sahra-altı Afrika’da 1/40’a dek düşüyor. Günümüzde dünya nüfusunun 925 milyo-

⁸ “İngiltere’de ‘Evsizlerin’ Sayısı Artıyor”, Britanya24/7.com, 1 Eylül 2011.

nu açlık ve 4 milyarı yoksulluk sınırı altında yaşamaktadır –BM kaynaklarına göre.

Yoksulluğun derinleşmesi ve çapının genişlemesine koşut olarak ortaya çıkan bir başka olgu da, gelir uçurumunun günümüzde aldığı devasa boyuttur:

Gelinen noktada en gelişmiş ülkelerde bile eşitsizlik 20 yıl öncekinden çok daha fazladır. Dünya nüfusunun en yoksul %20'si küresel gelirin sadece %2'sini kazanırken en zengin %20 aynı pastanın %74'ünü kazanmaktadır.

Eşitsizliğin derinleşerek yaygınlaştığı yerkürede zengin toplumların %1'i hayal edilemeyecek düzeyde zengin, %20'si de geri kalanlarla ölçülemeyecek düzeyde para kazanıyor. Fakat bir de en dipte yaşayan bir %20 var. Bunlar ise, düpedüz aç.⁹

Bunlara bir de kapitalist tüketiciliğin “israf”ını eklemek gerekir; “11 milyon insan açlık kıskacındayken, Kuzey’de insanlar her yıl 220 milyon tondan fazla gıdayı paketini bile açmadan çöpe atıyor”.¹⁰

ABD’nin 10 yılda (2000-2010) Irak ve Afganistan’da yaptığı özel iş anlaşmalarıyla en az 30 milyar doları çarçur ettiği kaydediliyor.¹¹

Uluslararası şirketlerin yöneticilerinin gelirleri 2008 öncesinde, çalışanlarının aldığı maaşın 277 katı idi. Krizde bu oran tepki üzerine 185 kata düştü ama şimdi yine 200 katı aştı.¹²

Ve dünyanın en zengin üç kişinin, serveti, 48 ülkede yaşayan yaklaşık 600 milyon kişinin yıllık gelirinin toplamını aşmaktadır!

Böyle bir dünyada “12 milyon insan kaç para eder?” diye haykırıyor L’Humanite gazetesinin, 4 Ağustos 2011 tarihli başyazısında Patrick Le Hyaric. Kendisi gibi bir deri bir kemik annesinin kucağına sığınmış So-

⁹ Doğan Kuban, “Mutluluğun Ölçeği Para Olunca”, *Cumhuriyet Bilim Teknoloji*, No:1280, 30 Eylül 2011, s. 2.

¹⁰ Özlem Yüzak, “Bir Tarafta Açlık Bir Tarafta İsraf”, *Cumhuriyet Sürdürülebilir Yaşam*, No:25, 27 Ağustos 2011, ss. 2-3.

¹¹ “ABD’den Büyük Savaş İsrafı”, *Radikal*, 31 Ağustos 2011, s. 30.

¹² İrfan Donat, “7 Küresel Günah”, *Sabah*, 14 Ağustos 2011, s. 9.

malili ya da Etiyopyalı çocuklar, üzerlerine sineklerin üşüştüğü. Kaç para eder, bu dünyanın güçlüleri bayanlar, baylar; etrafı ölümle kuşatılmış bu on iki milyon insan? Kaç para mı eder? On milyon Avro diye yanıtıyor, Fransa utanç duymadan. Fransa'nın açlıkla savaşa katkısı bu kadar.

On milyon Avro, Fransız oligarşisinin sıradan bir kişinin, zengin mahallesi Neuilly'deki rezidansının fiyatından daha az. Hafta sonu yatlarında ıstakoz ve havyarla bezeli sofralarına oturmadan önce, ders verircesine yanıtlayacaklar sizi, 'kriz var' diyecekler. Hangi krizden söz ediliyor? Fransa yararsız ve saçma Afganistan ve Libya savaşına her gün iki milyon Avro harcıyor. Birleşik Devletler'in savunma bütçesi 600 milyar dolar. Ama açlar için yirmi milyon doları yeterli gördüğü gün, borçlarını 2100 milyar dolara artırmanın yolunu buluyor”.

Dünyada 800 milyon insan aç, 800 milyon insan obezken, yaşanan tam bir distopyadır!¹³ Böylelikle, Sosyalist Blok'un çöküşünden sonra “tek kutuplu” hale geldiği söylenen dünya, küçük (ve giderek daralan) bir kesimin elinde biriken muazzam servetler ve çapı giderek genişleyen açlık, yoksulluk, temel sağlık ve eğitim hizmetlerine erişimsizlik ekseninde kutuplaşmaktadır.

İşin vahim yanı, açlık/yetersiz beslenme, evsizlik, sağlıksız konut koşulları, temel hijyen olanaklarından yoksunluk, önlenebilir hastalıklara bağlı ölümlerde, bebek-çocuk ölümlerinde artış, ortalama yaşam süresinin kısılması, okur-yazarlık oranlarının düşmesi, şiddet ve suç oranlarının yükselmesi gibi sonuçlara yol açan yoksulluğa karşı “mücadele”nin koşullarının belirlenmesi işlevinin, va'zettiği neo-liberal politikalarla bizatihi yoksulluk durumunun yaratıcısı/yayıcısı Dünya Bankası tarafından temel- lük edilmesidir. DB'nin, 1980'lerden beri gündemine aldığı “yoksulluğun azaltılması stratejileri”nin özünü, “piyasa dostu” reformlar oluşturmaktadır. Bir başka deyişle DB'nin yoksulluğa karşı formülü, “daha fazla liberalizasyon, daha çok özelleştirme”den ibarettir. Ve yoksulluğun ortadan kaldırılmasındansa, “gelişmekte olan ülkeler”in ekonomilerini, uluslararası sermaye ve ÇUŞ'ların etkinliğini ve kaynaklar üzerindeki denetimini arttıracak tarzda yeniden yapılandırmayı hedeflemektedir.

¹³ K. Çalışkan, “Gıda Güvenliği mi Gıda Egemenliği mi?”, *Radikal*, 26 Ağustos 2011, s. 14.

Bir Ayırmıcılık Tarzı/Aracı Olarak Yoksulluk

Yapısal ve kronik “Yeni yoksulluk”un bir başka önemli vechesi ise, bazı sosyal kategorileri neredeyse bir bütün olarak kapsamasıdır: kadınlar, gençler/çocuklar, yaşlılar, engelliler, etnik gruplar... Zaten dezavantajlı kesimleri oluşturan bu sektörlerin yaşam koşulları, neo-liberal ekonomik siyasarının uygulanmaya konulmasıyla, yoksulluğun “kadınlaşmasından, çocuklaşmasından, etnikleşmesinden” söz etmeyi mümkün kılacak ölçüde bozulmuştur.

Yoksulluğun “kadınlaşması ve çocuklaşması” vb., ağırlıklı olarak, Keynesyen sosyal politikaların terk edilmesiyle ilgili bir sorun olarak ortaya çıkar: üzerine yerleştikleri tarihsel eşitsizlikler sonucu toplumun kırılğan sektörlerini oluşturan bu kesimler, ayakta durmalarını sağlayan sosyal destekler çekildiğinde, yoksulluk ve yoksunluk içine sürüklendiler. Bugün dünya yoksullarının %70’ini kadın ve çocukların oluşturduğu, bilinen bir durum.

Yoksulluğun etnikleşmesi ise, öncelikle ve daha çok Kuzey-Güney dengesizlikleriyle ilişkili bir durumdur. Kuzeyli egemenlerin yukarıda sözünü ettiğim “sınai üretimin Güney ülkelerine kaydırılması” sürecinden beklentileri çokyönü ve çokkatmanlı idi. Bunlardan ilki daha ucuz, bol ve örgütsüz işgücüne erişmek idiyse eğer, ikincisi, Kuzey’i “paslı kuşak”tan arındırarak çevresel riskleri Güney ülkelere ihraç etmek idi. Ve bir üçüncü beklenti, Kuzeyli egemenler bu yolla ülkelere yönelen ve denetimden çıkma riski taşıyan göçün önüne geçmenin hesabını yapıyordu.

İlk iki beklenti görece karşılanmış olsa da, küresel neo-liberal yeniden yapılanma uluslararası göçü bambaşka bir boyuta taşıyacaktı:

Şöyle ki, kabaca 1950-1970’li yıllara tarihlendirebileceğimiz göç dalgası, sanayileşmiş ülkelere işgücü sağlamak, “konuk işçilerin” rekabetiyle ülke içi ücret düzeylerini aşağı çekmek, yerli işçi sınıfının el sürmeye gönüllü olmadığı işleri yabancılara yaptırmak vb. motiflerden beslenmekteydi.

Oysa Sosyalist Blok’un çözülmesiyle start alan, Kuzey-Güney arasındaki gelir uçurumunun derinleşmesi, az gelişmiş ülkelerde uygulanan kalkınma programlarının kırsal üretim ve geleneksel (emek-yoğun) sektörleri çökerterek işsizliğin yoğunlaşmasına yol açması, ekolojik sorunlar ve ÇUŞ’ların geniş tarımsal toprakları temellüküyle büyüyen açlık, Kuzeyli kültür endüstrisinin iletişim araçları aracılığıyla Güney’e pazarladığı cazi-

be vb. etkenlerle katmerlenen süreç içerisinde Güney'den Kuzey'e göç, devasa, küresel ölçekli ve denetim-dışı bir boyuta ulaştı.

Bu yaygın ve “önlenemez” göç hareketi, Kuzey metropollerinin çeperlerinde yoğun bir “etnik varoşlaşma”ya yol açacaktır. Bu varoşlar, hızlı bir şekilde Koreli, Çinli, Hintli, Afgan, Pakistanlı, Kürt, Türk, Arap, Hispanik vb. mahalleleri hâlinde parsellenmektedir. Ve bu göçmenler, son gelenlerin koşullarının en kötü olduğu bir yoksulluk ve yoksunluk hiyerarşisi içinde, ayrımcılık-dışlanma ve marjinalleşme koşullarında yaşamak ve sık sık kendi aralarındaki (rekabetçi) çatışmaların yanı sıra, ırkçı saldırıların da öznesi ve hedefi olmak durumundadır.

Bu durum, yoksullukla kimliğin kaynaştığı bir patlayıcı kimyasını oluşturur. Çünkü yeterince “dışlayıcı” ve “ayırımıcı” olan yoksulluğa bir de etnik ayrımcılık/dışlayıcılık modalitesini eklemektedir.

Açımlayayım: Günümüzde mülksüzler, yoksullar, *de jure* (hukuken) bir ayrımcılığın muhatabı değildir. Uluslararası sözleşmelerin yanı sıra, ulusların temel yasaların büyük çoğunluğu da içerdikleri tüm hakların herkes için olduğunu vurgulamada ağız birliği etmektedir. Örneğin seçme ve seçilme hakkının belirli bir mülkiyet ya da vergi ödemeye bağlan-tılandırıldığı günler, geride kalmıştır. Mülksüzler, gemilere bindirilip kolonilere ihraç edilmemektedir.¹⁴ Yoksulların kaynaklara erişim hakkı, hiçbir yasayla sınırlandırılmaz... Ama, yalnızca hukuken... Gerçek yaşamda, ya da fiiliyatta, yoksulluk, kağıt üzerinde tanınan tüm hakların kullanımını sınırlandıran, yer yer de olanaksızlaştıran bir görüngüdür. Günümüzde bu, “*dışla(n)ma*” kavramıyla ifade edilmektedir.

Gerçekte, “*dışla(n)ma*” ve iki benzer kavram, “*marjinalleşme*” ve “*underclass/sınıf-altı*” yoksulluk araştırmaları literatürüne artan ölçülerde dahil olmaktadır. İlk vurgulanması gereken, her üç kavramın da mekâna ilişkin bir dizilime gönderme yapmasıdır: “iç-dış”; “merkez-çeper” ve

¹⁴ Bkz. Bryne (2002: 16). Ama Güney ülkelerinin yoksulları, teknelere doluşup kapağı zengin bir ülkeye atabilmek uğruna, açlığı, hastalığı, boğulmayı, sınırdışı edilmeyi, günümüzün temerküz kampları olan mülteci kamplarına yığılmayı, ya da -ilticayı başarırlarsa, en pis, en düşük ücretli işlere, sürünmeye razı olmayı göze almakta, bu uğurda ellerinde avuçlarındaki son kuruşları insan tacirlerine kaptırmaktadırlar.

“üst-alt”.¹⁵ Dahası, terimler, bu zıt kavram çiftleri arasında erişimsizliği ima etmektedir. “Dış”lanan bir daha içeriye dahil olamayacak, “çeper”-deki (marjinal) merkezle bütünleşemeyecek, “alt”taki “üst”le arasındaki sınırları (kolay kolay) aşamayacaktır. Böylelikle bu kavramlar, “toplumsal devingenlik” fikrini ilga etmektedir. Daha çok AB ülkelerinde kullanıma giren “dışla(n)ma”, bir zamanlar “içeride” olup, “post-Fordist, post-endüstriyel” koşullarda işsizleşen, dekalifye olan, ve sosyal güvenlik sistemlerinin aşınımla yaşam standartları daha da düşen “işçi sınıfı” unsurlarına gönderme yapar. “Marjinalleşme” Latin Amerika literatüründe, kapitalist sistemle hiçbir zaman tam olarak bütünleşememiş kırsal kökenli kent yoksulları ve yöneldikleri kayıtdışı sektörlerle karakterize olurken, ABD’de yeni sağcı “yoksulluk söylemi”nin gözde kavramı, ağırlıklı olarak siyahlara ve kısmen de Hispaniklere gönderme yapacak tarzda kullanılan “*underclass*” ise, düşük ücretli işlere razı olmamak, tembellik, sosyal yardım bağımlılığı, alkolizm, uyuşturucu kullanımı, yüksek suç oranları, gevşek cinsel normlar vb. özellikleri nedeniyle kendi durumundan sorumlu, psikolojik ve kültürel bir “getto”yu betimlemektedir.¹⁶

Her durumda, bu üç kavramın ortak ve belirleyici yönü, erişimsizliktir. İktisadi, siyasal, toplumsal ve/veya kültürel kaynaklara erişimin olmayışını ifade ettikleri ölçüde de, ayrımcılığı ve “hak ihlali”ni içermektedirler. Örneğin A. ve C. Walker, “(toplumsal) dışla(n)ma”yı, “kişinin topluma entegrasyonunu belirleyen toplumsal, iktisadi, siyasal ya da kültürel sistemlerden herhangi birinin tamamen ya da kısmen dışında kalması” olarak tanımlarken “bu nedenle” demektedir, “toplumsal dışla(n)ma sivil, siyasal ve toplumsal yurttaşlık haklarının inkârı (ya da gerçekleşmemesi) olarak görülebilir”.¹⁷

Dışla(n)manın farklı boyutları vardır. Sıralayacak olursak:

1) İstihdam piyasasından dışlanma: Çalışma yaşamındaki ve iş(ler)in niteliğindeki yapısal değişiklikler, iş güvencesinin yitimi ve istihdamın “esnekleştirilmesi” sonucunda istihdam dışına düşen “kronik işsiz” kitlelerin varlığına denk düşer. Öte yandan neo-liberal söylem, işsizliğin bir “seçim”

¹⁵ Bkz. Bhalla ve Lapeyre (1999: 133).

¹⁶ Bkz. Katz (1990: 185-235); Herkommer ve Koch (1999).

¹⁷ Akt.: Bryne (2002: 2).

olduğunu, işsiz “daha düşük ücretlere, daha az çekici çalışma koşullarına, daha uzak mesafeler kat etmeye ya da başka mesleklere, sanayilere veya yerlere aktarılmaya razı olarak iş bulabileceğini” (Bryne 2002: 18) va’zetmekle işsizlik durumuna ilişkin sosyal hakları tasfiye etmenin yolunu açmaktadır.

2) İktisadi dışlanma: Yaşam standartlarına ilişkin toplumsal ve kültürel değerler bağlamında kavranılan, daha genel bir yoksulluk bağlamına gönderme yapmaktadır. Bauman’ın (1998) “tüketimden dışlanmışlık” fikri bu kapsama dâhil edilebilir.

3) Toplumsal dışlanma: Toplumsal temas, ilişkiler ve grup kimliğinin sınırlandırılması –marjinalleşme ve damgalanma. Yoksulu “aşağı”, “kirli”, “potansiyel suçlu”, “tembel”, “cahil”, “seks düşküni”, “şiddete eğilimli”, “verimsiz”, “edilgin” vb. olarak niteleyen bir dizi değer yargısı.

4) Kültürel dışlanma: Başat değer ve davranış örüntülerinin, farklı örüntülere sahip olanlar üzerindeki dışlayıcı etkisi. En görünür biçimi, etnik grupların karşı karşıya kaldığı dışlanma, kendi kültürel örüntülerini hayata geçirememesi durumu olsa da, kentte yaşamakla birlikte, kentsel kültürel faaliyetlerden dışlanma (kitap okuyamama, kültürel etkinlikleri izleyememe/katılamama vb.) biçimini de alabilmektedir.

5) Mekânsal dışlanma: Dışlanmışların kentin ayrı ve yaşama elverişsiz mahalle ya da bölgelerindeki tecridi. Kentlerin göze görünmez (kimi zaman da görünür) duvarlarla ayrışması. Getto (ABD), favela (Latin Amerika), bidonville (Fransa) ya da varoş ile orta/üst sınıf yerleşimleri arasındaki mekânsal uzaklık ve/ile erişimsizlik.

6) Kurumsal dışlanma: Kamu ya da özel kurumların sosyal yardım programlarının dışına düşme, sağlık ve okul gibi kamusal hizmetlere erişimsizlik. “Yoksulluk, salt kişisel kaynak eksikliği değil, aynı zamanda doyurucu olmaktan uzak cemaat araçlarıdır: harap hâldeki okullar, zayıf kitlesel taşıma ağı, vb. Bunlar hane yoksulluğunu arttıran etkenlerdir”.

7) Bu listeye bir de siyasal dışlanma eklenmelidir. Siyasetin masraflı bir “iş” olduğu bilinir. Delegetlerle ilişkiler, propaganda çalışmaları, kulis faaliyetleri, yurt-ıçi gezileri vb. siyasete soyunanlar için ağır masraf kapılarıdır. Cebinde otobüs bileti alacak parası olmayan kişilerin, değil ulusal ölçekte siyaset yapmaya kalkışmak, mahalle derneği bile kuramayacağı açıktır. Şu

hâlde, yoksul için tek siyasal katılım olanağı, “oy verme”dir. Ancak yılların biriktirdiği umutsuzluk deneyimi, yoksul seçmeni ya apatiye/kayıtsızlığa, ya da oyunu doğrudan çıkara tahvil edebileceği kısa vadeli seçimlere yöneltmektedir. Bir başka deyişle, yoksul seçmenler siyasetin yerel-bölgesel-ulusal düzlemlerine etkin katılımından dışlanmış durumdadırlar.

Bu dışlanma süreçlerinin tek tek ya da birlikte işlemesinden oluşan devasa “getto”, kendi içine kapalı, kendini sürekli yeniden üreten, egemen yönelişlerden kopuk, toplumun geri kalanıyla arasındaki sınırlar (tek yönlü olarak) giderek geçirimsizleşen bir umutsuzluk hali yaratmaktadır mensuplarında. Neo-liberal kapitalizm, kırsalın içini boşaltıp göçü tetikleyerek kır-kent bağlantılarını imha ettiği, akrabalık bağlarını çözüp cemaat ilişkilerini dağıttığı ölçüde, yoksullar daha yalnızlaşıp, daha çaresizleşmektedir.

Büyük kentlerin çevresinde biriken yoksulluğun etnik sınırlarla örtüşmesi ise, bu dışlanma ve erişimsizliğin boyutlarını katlamaktadır. Böylelikle, kendisi başlı başına bir ayırmacılık tarzı ve aracı olan yoksulluk, etnik dışlama ve ırkçı siyasa, tutum ve davranışlarla pekişerek yaşamı kurbanları açısından cehenneme çevirecektir.

Çevirmektedir de... Fransa’da faaliyet gösteren Türkiyeli Göçmen İşçiler Derneği (ACTIT), 17 Ekim 2011 tarihinde yayınladığı bildiride ülkede Romanların uğradığı saldırıları şöyle anlatıyor:

“...28 Ekim 2010 tarihi itibarıyla Fransa artık sadece Romanları sınır dışı eden bir ülke değil, aynı zamanda sınırları içinde yaşayan Romanların ırkçı saldırılara maruz kalabildiği bir ülke. Geçen yıl 28 Ekim gecesi Paris gettolarından birisi olan Triel-sur-Seine’de bulunan bir Çingene kampına silahlı ve maskeli kişilerce saldırıldı. Bir kadın zorla soyularak üzerindeki bütün evraklara el konuldu, taciz edildi. Kamp alanında bulunanlar saldırıya uğradı. 31 Ağustos 2011 tarihinde yani birkaç ay önce ise Delafontaine Hastanesi yakınlarında bulunan bir grup Roman zorla RATP görevlilerinin de yardımıyla tren vagonlarına bindirildiler. Nereye göç ettirildikleri bilinmezken hâlen akıbetleri bir muamma...”

Sınır dışılar, Fransa Devlet Başkanı Sarkozy’nin geçen yıl Temmuz ayında açıkladığı planın bir parçası olarak hayata geçiriliyor. Sarkozy, Romanların yaşadığı kampların, kaçakçılık, çocuk istismarı ve fuhuş gibi suçların merkezi olduğunu söyleyerek Romanları hedef göstermişti.

Sarkozy'nin ırkçı ve ayrımcı açıklamalarından bu yana, yaklaşık 600 Roman Fransa'dan sınır dışı edildi. Böylece geçen yıl Ocak'tan beri Fransa'dan sınır dışı edilen Romanların sayısı 8 bin 313'ü buldu. 2009 yılında da toplam 9 bin 875 Roman sınır dışı edilmişti.

Bugün kriz bahane edilerek ilk saldırıya uğrayan, sokağa ilk atılan, ücreti ilk kesilen, sosyal haktan ilk mahrum bırakılanın, sınır dışı uygulamalarında katledilen, sokakta renginden, ırkından dolayı ayrımcılığa uğrayanın göçmenlerin olduğu çok iyi bilinmektedir. (...)

Bu gün Romanlara karşı yapılan bu saldırılar yarın da tüm göçmenlere, yerli emekçilere karşı yapılacaktır. Bu bakımdan Sarkozy Hükümetinin ırkçılığına dur deme zamanıdır. Irkçılık suçtur, Sarkozy bu suçu işlemektedir. Romanlara karşı yapılan bu saldırılara karşı mücadele etmek, ses çıkarmak yerlisi ve göçmeniyle tüm işçi ve emekçilerin görevidir".¹⁸

Ağustos 2011 itibariyle Londra'nın varoşu Tottenham'dan başlamak üzere İngiltere'nin belli başlı kentlerini ateşe beleyen "Siyahî öfke", yoksulluk ile ırkçılığın bileşiminin patlayıcı etkisi konusunda yeterli bir fikir vermektedir... Yoksulluğun etnikleşmesinin kapitalist sistem açısından önemli bir getirisine değinmeden geçmek, bir eksiklik olacaktır:

Sermaye serbestisine emeğin deregülerizasyonu, yani istikrarsızlaştırarak örgütsüzleştirilmesinin eşlik ettiği koşullarda azınlık grup mensubu yoksullar, hayatta kalmak için atadan kalma dayanışma örüntülerini devreye sokmaktadırlar: akraba/soy dayanışması. Cemaat içinde yaratılan istihdam olanakları, evsizlik koşullarında eve kabul edilen akrabalar, birbirinin çocuğuna bakmayı üstlenen komşular, bir "kendi yağında kavrulma" stratejisini biçimlendirirken sosyal maliyetleri düşürür. Bu ise, kaynakların yukarı doğru transferinde bir başka motifi oluşturmaktadır.

Türkiye'de Durum Ne?

Şimdi dilerseniz bu küresel "trend"lerin Türkiye'de aldığı biçimlere bir göz atalım: 1980 darbesinden bu yana "küresel piyasa ekonomisine entegrasyon çabalarını" hız kesmeden Türkiye'de gelir dağılımının bu süreç içerisinde devasa bir değişime uğradığı biliniyor. Zenginlerle yoksullar ara-

¹⁸ ACTIT, "Romanlara Uygulanan Zorbalığa Hayır Diyelim!", 17.10.2011.

sındaki uçurumun günden güne açıldığı koşullarda TÜİK verilerine göre nüfusun en yoksul %20'si toplam gelirin %5,6'sını kazanırken en zengin %20'lik grup %47,6'sını elde etmekte. Türkiye, gelir eşitsizliği derecesinde ise OECD ülkeleri arasında en kötü 3 ülke içinde yer almaktadır.¹⁹

'Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü'ne (OECD) göre Türkiye, yoksul çocuk sayısı bakımından İsrail ve Meksika'dan sonra en kötü durumdaki ülke iken;²⁰ TÜİK'in 'Yaşam Memnuniyeti Araştırması'na göre, halkın %46,2'si geliriyle ihtiyacını karşılayamayıp; %13,1'inin de ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanıyor.²¹

DİSK'e bağlı Emekli-Sen'in hesaplamasına göre ise, her 5 emekliden 1'i aç, 4'ü ise yoksuldur!²² Bunların yanında 'Sosyal Güvenlik Kurumu'nun verilerine göre Türkiye'de yaklaşık 4 milyon, aileleriyle birlikte ise 16 milyon kişi yardımla hayatını sürdürebilmektedir!²³

Dahası, OECD ülkeleri arasında en düşük istihdam oranına sahip olan ülke konumundaki Türkiye'de her yüz kişiden 44'ü çalışıyor²⁴ veya iş arıyorken, diğer 66'sı onlardan geçmektedir!²⁵

224 ülkeden 108'inin nüfusunu geride bırakan 5 milyona ulaşan işsiz sayısı²⁶ geniş tanımlı işsizliğin %17,48²⁷ olduğu Türkiye'de işsizlik 2010 yılında %11,9 oldu.²⁸ Bunlarla birlikte "Türkiye'de hanehalkı borçlarının GSYH'ye oranı 8 yılda 9 kat arttı".²⁹

¹⁹ Özlem Yüzak, "Vizyon 2050 ve Sürdürülebilirlik...", *Cumhuriyet*, 28 Eylül 2011, s.11.

²⁰ "En Yoksul, En Eğitimsiz Çocuklar Bizim", *Taraf*, 4 Mayıs 2011, s.6.

²¹ "Halkın Yarası Geçim Derdinde", *Taraf*, 13 Mart 2011, s.7.

²² "Her 5 Emekliden 1'i Aç, 4'ü Yoksul", *Cumhuriyet*, 6 Nisan 2011, s.13.

²³ Hacer Boyacıoğlu, "5 Kişiden Biri Yardımla Yaşıyor", *Radikal*, 4 Nisan 2011, s.21.

²⁴ Türkiye, Avrupa ülkelerine göre en uzun ortalama haftalık çalışma süresine sahip. Türkler az paraya rağmen Norveçlilerden az hastalanıyorlar (Ahmet İnsel, "Türk Çalış, Çalış, Çalış", *Radikal İki*, 8 Mayıs 2011, s.8).

²⁵ Yılmaz Sipal, "İşsizliğin Kaynağı...", *Cumhuriyet*, 25 Nisan 2011, s.17.

²⁶ "Ülkeler Dolusu İşsiz", *Cumhuriyet*, 20 Haziran 2011, s.13.

²⁷ "Türkiye'nin İşsizleri 108 Ülkenin Nüfusundan Fazla", *Taraf*, 20 Haziran 2011, s.7.

²⁸ "Kentler İşsizlerle Dolu", *Cumhuriyet*, 25 Haziran 2011, s.13.

²⁹ Oktay Özdebakoglu, "Borç Değil Artış Hızı Korkutuyor", *Radikal*, 25 Haziran 2011, s.21.

‘Tüketici Dernekleri Federasyonu’ Genel Başkan Yardımcısı Ali Çetin’in BDDK ve Merkez Bankası verilerinden yararlanarak yaptığı hesaplamaya göre, 2011 yılının mart sonu itibarıyla kredi kartı ve tüketici kredisi nedeniyle icraya düşen tüketici sayısı toplam 2 milyon 100 bin 658 kişi. Bu insanlar, aileleriyle birlikte düşünüldüğünde sayı 20 milyon kişiye çıkıyor.

“Bütçesinin %80’i 3 bin ailenin elinde olduğu Türkiye”de³⁰ madalyonun öteki yüzüne yani yoksulluk üreten sömürücü zenginliğe gelince...

Merrill Lynch’in ‘Dünya Servet Raporu’na göre, Türkiye’de dolar milyonerlerinin sayısı 37.900’e ulaştı!³¹

Türkiye’de milyonerler kulübüne bir yılda 6.602 kişi eklenirken, milyonerlerin hesaplarında tuttukları mevduat ise 58 milyar 811,1 milyon lira artış gösterdi. 2011’in nisan ayı itibarıyla dört aylık dönemde milyoner mudi sayısı ise 3.297 kişi arttı. Evet, OECD’nin ‘Bir Bakışta Toplum’ başlıklı raporuna göre, ortalama yaşam tüm OECD ülkelerinden daha kısa olan Türkiye, dünyadaki işsizlik ve yoksullukta da ilk sıralarda geliyor.³²

“Kürtleşen” Yoksulluk

Türkiye yoksulluğuna yakından bakıldığında, bölgeler arası dengesizliklerin önemli payı derhâl göze çarpacaktır. Örneğin en gelişmiş il olan İstanbul ile en geri bırakılmış il olan Muş arasında küçük bir kıyaslama, iller ve bölgeler arasındaki eşitsizliği daha net görmemizi sağlayacaktır. Devlet Planlama Teşkilatı’nın en son 2003’te yaptığı İllerin ve Bölgelerin Gelişmişlik Sıralaması Araştırması sonuçlarına göre, istihdam göstergeleri açısından karşılaştırdığımızda tarım, sanayi ve ticaret iş kollarındaki çalışanların toplam istihdama oranları sırasıyla İstanbul’da %8,13, %32,15 ve %18,73’tur. Muş’ta ise aynı sırayla %84, %1,56 ve %1,86. Bir başka deyişle İstanbul’da çalışanların %50’den fazlası sanayi ve ticaret sektörlerinde istihdam edilirken, Muş’ta bu oran ancak %3 düzeyindedir.

³⁰ Doç Dr. Levent Ürer, “Türkiye Bütçesinin Yüzde 80’i 3 Bin Ailenin Elinde”, *Baran*, Yıl:6, No:232, 23 Haziran 2011, s.12.

³¹ “Türkiye’de 38 Bin Dolar Milyoneri Var”, *HaberTürk*, 23 Haziran 2011.

³² “Yoksullukta İlk Üçteyiz”, *Cumhuriyet*, 15 Nisan 2011, s.13.

Eğitim göstergelerine bakıldığında bu iki kent arasındaki eşitsizlik daha da açığa çıkar: Muş'ta okur-yazarlık oranı %69,5, İstanbul'da ise %93'tür. Üniversite mezunlarının 22 yaş üstü nüfusa oranına bakıldığında ise bu sayı Muş'ta %3,35, İstanbul'da %12 dolayları, lise okullaşma oranı ise sırasıyla %13,31-%42'dir.

Sağlık göstergeleri bakımından, bebek ölüm oranları Muş'ta %5,5, İstanbul'da %3,9, on bin kişiye düşen hekim sayısı Muş'ta 2,76, İstanbul'da 20,58, on bin kişiye düşen hastane yatak sayısı Muş'ta 7,94, İstanbul'da 34,14'tür. Ve nihayet, kişi başına elektrik tüketimi Muş'ta 0,33, İstanbul'da 1,77 Mws iken, on bin kişiye düşen özel otomobil sayısı İstanbul'da 1.000, Muş'ta ise 71'dir...³³

Muş verileri, ülkenin Kürt bölgeleri konusunda bir fikir vermekte. Ancak uçurum yalnızca bölgeler arasında değil. Ülkenin başlıca kentleri de, yoksul-zengin ekseninde yarılrken, İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Mersin... varoşları, büyük çoğunluğu 1990'ların "özel harp uygulamaları" sonucu göçmek zorunda kalmış/bırakılmış yoksul Kürtlerle dolmaktadır.

Konda'nın 2008'de gerçekleştirdiği bir araştırma, bu bakımdan önemli göstergeleri içermektedir. Araştırmaya göre, 15 yaş üstü nüfusta, Kürtlerin sadece %39'u çalışmaktadır. Bir başka deyişle, çalışabilir nüfusla kıyaslandığında Kürtler arasında işsizlik oranı 29,6'dır. Bunun yanında, Kürtlerin %27'sinin her türlü sosyal güvenlikten yoksun olduğu kaydedilmektedir. Sosyal güvenliğe sahip olanların da %25'iye Yeşil Kart sahibidir.

Kürtlerin %15,8'i 300 TL'den az bir parayla geçinmekte, yani en düşük gelir diliminde yer almaktadır. Türkler arasında bu oran, %4,6'dır. Kürtlerin %32'si ise 700 TL'nin altında ücret almaktadır. Konda araştırması Kürtlerin yarıya yakını ciddi biçimde yoksulluk içinde olduğunu ortaya koymuştur. Üstelik bu oranlar şehirlerden köylere gidildikçe daha artmaktadır.

Ancak hane geliri hanede yaşayanların sayısına bölündüğünde, daha kalabalık hanelerde yaşayan Kürtler açısından durumun çok daha vahim olduğu ortaya çıkar. Konda'nın TÜİK verilerini esas aldığı hesaplamalarına göre Kürtlerin %23,4'ü, aylık 64 TL ve altı gelirdedir (günlük 1 dolar

³³ Cuma Çiçek, "Bölgesel Eşitsizliğe Devam", *Radikal İki*, 8 Mayıs 2011, s.7.

ve altı), %29,4'ü de aylık 65-138 TL gelir dilimindedir (günlük 2,15 dolar). Bu oranlar Türkler de ise 64 TL ve altı gelir diliminde %4, 65-138 TL gelir diliminde %15,1 şeklindedir. Bir başka deyişle, kişi başı gelir üzerinden bakıldığında, Kürtlerin %23'ü açlık sınırı altında, %53'ü yoksulluk sınırı altında yaşamaktadır. Bu oran Türkler arasında ise %19,1'dir.³⁴

Kürtlerin toplumun en az eğitim alan, en az para kazanan, en zor şartlarda yaşayan toplumsal kesimi olması olgusu salt Kürt bölgeleri değil, Kürt göçlerine sahne olan Batı, Ege ve Akdeniz için de geçerli. Konda araştırması, İstanbul'daki Kürtlerin %22,3'ünün, Mersin ve Antalya'dakilerin %72,2'sinin, İzmir'deki Kürtlerin ise %59,3'ünün varoş olarak tanımlanan bölgelerde yaşadığını ortaya koymuştur".³⁵ Bir kez daha vurgulayalım, 1960-70'li yılların toplumsal hareketliliğine denk düşen, sosyal tırmanma ve kentle entegrasyonun mekânları olan "gecekondu"ların tersine "varoş"lar geçirimsizliğin ve dışlanmışlığın başat olduğu mekânlardır. Günümüz Türkiye'sinde büyük kentlerin bir yandan girişinde güvenlik görevlilerinin beklediği AVM'li, yürüyüş parkurlu, yüzme havuzlu lüks siteler ile yine kentin uzağında, sokaklarında polis arabalarının devriye gezdiği, erkeklerinin büyük çoğunluğu kıraathanelerde vakit öldürdüğü, okullarında gençlik çetelerinin kol gezdiği, köşe başlarında tinerici çocukların uyuduğu varoşlar arasında kutuplaştığı unutulmamalıdır.

Ülkenin Batı kesimlerinde varoşlarda yoğunlaşan Kürtlerin, yoksulluğun yanı sıra, sıkça ayrımcılığa ve zaman zaman da ırkçı saldırılara maruz kaldığı, sır değil. Yeni yetme delikanlıların Kürt gençleri köşede sıkıştırıp dövme bir ergenlik ayını" saydığı Ege kasabalarından, göçer fındık işçilerinin il sınırlarından sokulmadığı Karadeniz kentlerine, her şehit cenazesinin ardından Kürtlerin işlettiği bilinen işyerlerinin cam çerçevesinin indirildiği Marmara bölgesine... Kürtler giderek yoğunlaşan ve ne yazık ki "sivilleşen" bir şiddetin hedefi kılınmış durumda.

Şiddetin hedefi olmayan Kürtler ise en azından çevrelerini sarmalayan "Kürtler geldi, buralar yaşanmaz oldu," "Kürtler geldi gasp, hırsızlık art-

³⁴ Eren Putlar, "Türkiye'de kaç Kürt Yaşıyor?" www.t24.com.tr/haberdetay/-124914.aspx.

³⁵ KONDA yöneticisi Bekir Ağrıdır ile söyleşi: "Türkçe bilmeyen Kürt derdini nasıl anlat-sın?", <http://yenisafak.com.tr/Yorum/?i=207651>.

tl,³⁶ “Kürtler geldi kentin görüntüsü bozuldu” söylemlerinin muhatabı ve süregelen bir kriminalizasyonun konusu olarak sürdürmekteler yaşamlarını.

“Kürt sorunu”nu bir türlü çözemeyen Türkiye’de etnikleşmiş bir yoksulluk, hem yoksullarla zenginler, hem de Kürtlerle Türkler arasında giderek geçirimsizleşen bir duvarın yükseldiği anlamına gelmektedir. Yoksulluk ile Kürtlüğün sınırları çakıştıkça, hem yoksulluk hem de ayrımcılıktan kaynaklanan dışlanma duygusu kaçınılmaz olarak yoğunlaşmaktadır. Bu, ne STÖ’lerin palyatif uygulamaları, ne kolluk kuvvetleri, ne de görmezden gelinerek düzeltilebilecek bir durumdur.

Bugünlerde Van depreminin mağduru olan Kürtlere ülkenin Batı kesiminden yağın yardımlar, açığa çıkan (ve gerçekten de önemli ve anlamlı olan) dayanışma, yeisle öfori arasında salınan toplumun bu gerçeği göz ardı etmesine yol açmamalı.

Kaynaklar

Bhalla, A.S. ve F. Lapeyre (1999). *Poverty and Exclusion in a Global World*. Londra: McMillan Press.

Bryne, D. (2002). *Social Exclusion*. Buckingham: Open University Press.

Cheal, D. (1996). *New Poverty. Families in Postmodern Society*. Westport, Connecticut, Londra: Greenwood Press.

Chossudovsky, M. (1999). *Yoksulluğun Küreselleşmesi –IMF ve Dünya Bankası Reformlarının İcyüzü*. İstanbul: Çiviyazıları.

Gerger, H. (2003). “I. Oturum: Küreselleşme ve Yoksulluk”, *Yoksulluk ve İşsizlikle Mücadele Kurultayı, 19 Ocak 2003 - Tebliğler*. İstanbul: Alaz Yayıncılık.

Herkommer, S. ve M. Koch (1999) “The ‘Underclass’: A Misleading Concept and a Scientific Myth? Poverty and Social Exclusion as Challenges to Theories of Class and Social Structure”. *Social Exclusion in Europe, Problems and Paradigms*. P. Littlewood, I. Glorişeux, S. Hercommmer, I. Jönsson (yay.), Ashgate. (89-111).

Katz, M.B. (1990). *The Undeserving Poor. From the War on Poverty to the War on Welfare*. New York: Pantheon Books.

³⁶ Oysa ne Kürt coğrafyası ne de diğer bölgelerde Kürtler tarafından işlenen suçların ülke ortalamasının üzerinde olmadığını gösteren bir çalışma için bkz: İsmail Azboğlu, “Kürtler Daha mı Çok Suç İşliyor?” Özgür Gündem, 25 Eylül 2011, s.11.

NEO-LİBERAL TÜRKİYE’NİN “EN ALTTAKİLER”İ: İŞÇİ SINIFI KÜRTLEŞİRKEN*

“Solun renkleri boyamakta
o boyasız boyacı.”¹

“onları genelde inşaatlarda çalıştıran da kürt müteahhitlerdir. bir de bunlar asgari ücretin bile altında çalışmaya razı olduklarından vade sayıca bol olduklarından emek piyasasının da içine sığmış memlekette asgari ücretten fazla para alınabilecek iş bulunamaz olmuştur”.

Nefret söylemi bakımından oldukça mümbit bir sanal ortam oluşturan “Uludağ Sözlük”te “Kürt işçiler” başlığı altında karşınıza çıkan “tanım”lardan biri, noktası virgüline, böyle. İtiraf etmek gerekir ki, olanca

* Newroz, No:225, 30 Kasım 2012; Newroz, No:226, 19 Aralık 2012... <http://sol-diyalog.com/?p=290...> www.gomanweb.org... <http://www.kaypakkaya-partizan.org/content/memleketin-ve-genclerin-hali1...> <http://www.goresol.com/haber/yazar.asp?yazilD=-12474...> <http://alternatifsiyaset.net/2012/12/06/sibel-ozbudun-neo-liberal-turkiyenin-en-alttakileri-isci-sinifi-kurtlesirken/...> <http://www.kizilyildiz.org/2012/12/sibel-ozbudun-isci-snf-kurtlesirken.html...> <http://www.serbesti.net/?id=2228...> <http://www.yekbunawelat.com/-neo-liberal-turkiyenin-en-alttakileri-sibel-ozbudun.html...> <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=12503...> <http://www.78liler.org/78web/default.asp?Sayfa=KoseYazari&yazid=23&id=720...> <http://www.gelawej.net/index.php/konuk-yazarlar/8071-c-sinifi-kuertlerken-sbel-oezbudun.html...> <http://www.yenidenatilim.com/?&Syf=22&Mkl=451410...> <http://www.yenikapitiatrosu.com/index.php/2012/12/neo-liberal-turkiyenin-%E2%80%99Cen-alttakiler%E2%80%99Di-isci-sinifi-kurtlesirken/...> <http://www.facebook.com/DevYol...> <http://www.facebook.com/pages/Sans%C3%BCrs%C3%BCz-Haber-Kayna%C4%9F%C4%B1/137026859734442...> <http://www.facebook.com/Dayanisma...>

¹ Özdemir Asaf.

ımla ve niyet bozukluğuna karşın, sınıf ile etnisite ilişkileri konusunda son derece verimli bir düşünme alanı sağlıyor bu iki cümle...

Öncelikle, Kürtler arasındaki dayanışma ve ulus bilincine ilişkin bir varsayım: “*onları genelde inşaatlarda çalıştıran da kürt müteahhitlerdir*”. İki anlamı aynı anda aktaran bir hüküm: 1. “Kürtler birbirini tutar, Kürt müteahhitler Kürt işçilerden başkasını çalıştırmaz”; 2. “Türk müteahhitler Kürt işçi çalıştırmazlar”.

İkinci cümle ise daha çarpıcı: “*asgari ücretin bile altında çalışmaya razı*” bol sayıda Kürt, inşaat işçiliğine hücum edince *emek piyasasının DA* (başka alanlara yaptıkları gibi) *içine* etmiş, *memlekette asgari ücretten fazla para alınabilecek iş bulunamaz olmuştur*. Yani boğaz tokluğuna çalışmaya razı çok sayıda Kürt, birden bire emek piyasasına hücum etmiş, böylece, (memleketin gerçek sahibi olan) Türklerin ücret düzeyini düşürmüşlerdir. Kendini memleketin sahibi sayan Türk gruplarının, Kürt işçi gördüler mi, artık, [“bayrağa saygısızlık ettiler” mi olur, “markete parayı eksik verdiler” mi, “kadınlara sarkıntılık ettiler” mi, “Kürtçe konuştular/türkü söylediler mi...] ne bahaneyle olursa, saldırmaları, linç girişiminde bulunmaları için, bundan iyi neden olur mu?

Tıpkı... Tıpkı 3 Eylül 2008’de Mersin (Tepeköy); 19 Mayıs 2009’da Sakarya’da (Akyazı); 10 Ağustos 2009’da Bursa’da (Nilüfer/Kayapa köyü); 16 Ağustos 2009’da Rize’de; 22 Ağustos 2009’da Samsun’da (Canik); 12 Aralık 2009’da Antalya’da (Serik/Kozaağacı); 21 Şubat 2011’de Trabzon’da (Beşikdüzü); 15 Temmuz 2011’de Aydın’da (Germencik/Bozköy); 17 Temmuz 2011’de Erzurum’da (Aziziye); 18 Temmuz 2011’de Trabzon’da; 26 Temmuz 2011’de Eskişehir’de (Mihaliççık/Ömerköy); 27 Temmuz 2011’de Eskişehir’de (Mihaliççık); 28 Temmuz 2011’de Aydın’da (Nazilli); 1 Aralık 2011’de Tokat’ta; 15 Mart ve 10 Haziran 2012’de Kütahya’da (Simav); 6 Nisan 2012’de yine Aydın’da (Nazilli); 19 Nisan 2012’de Isparta’da (Şarkikaraağaç); 29 Nisan 2012’de Bursa’da (Gürsu); 18 Haziran 2012’de İstanbul (Ormanlı köyü); 31 Temmuz 2012’de yine İstanbul’da (Şişli/Ayazağa); 2 Ağustos 2012’de Muğla’da (Ortaca/Dalyan); 29 Ağustos 2012’de Sakarya’da (Kocaali/Ortaköy) ve İstanbul’da (Çatalca); 2 Eylül 2012’de Çanakka-

le’de (Ayvacık/ Küçükkuyu); 3 Eylül 2012’de Afyon’da (otogar); 6 Kasım 2012’de İstanbul’da (Gaziosmanpaşa)...² olduğu üzere...

* * * * *

Neo-liberalizm 12 Eylül askerî darbesinin ardından bütün acımasızlığıyla Türkiye’ye giriş yaptığında, giriştiği ilk işlerden biri, tüm dünyada olduğu gibi istihdam alanının deregularizasyonuydu. Yani patronların, gözünde “aşırı örgütlü ve politize” işçi sınıfını atomize ve terörize, haklar mücadelesini kriminalize ederek, sınıfı örgütsüzleştirerek, emekçileri kayıtdışlaştırmak, taşeronlaştırmak, işgücü maliyetlerini alabildiğine düşürmek... Ne de olsa, tarımda sübvansiyonların ve desteklerin kaldırılarak, ihracata yönelik monokültür desteklenerek ve tarım arazileri toplulaştırılarak kırsal alanın uluslararası sermayeye açılması sonucu açığa çıkacak kırsal nüfusun kentlere göçerek işgücü fiyatlarını daha da ucuzlatmasına yönelik genel bir “iyimserlik” de hâkimdi sermaye çevrelerinde.³

Ama 80-90’lı yılların “Kırlı Savaş”ı, züccaciyeci dükkânına girmiş fil gibi “emek piyasası”na dalan neo-liberal kapitalizm için, olasılıkla hesap etmediği bir “hayat öpücüğü” olacaktı. 1984-99 arasında Kürt topraklarındaki “özel harp” uygulamaları sonucunda köy ve mezralarından sürülen bir milyona yakın vasıfsız Kürt köylüsünün bir kısmı, hayatını marjinal işlerle ya da geçici tarım işçisi olarak kazanmak üzere bölgede kalırken, önemli bir bölümü de, her türlü güvenceden yoksun, kayıtdışı, taşeron, vasıfsız, düşük ücretli, “batak” işlerde çalıştırılacağı Batı metropollerine göçtü... Neo-liberal rejime dört elle sarılan Türkiye’nin kapitalist sınıfı da sigortasız/ kayıtsız/güvencesiz boğaz tokluğuna, ölümüne çalıştırarak “uçuşa geçeceği”⁴ yüz binlerce işçiye böylelikle kavuşmuş oldu.

² Olaylar internet kaynaklarından derlenmiştir.

³ Nitekim 2000’lerin başından beri tarımda uygulanan neo-liberal reçeteler çerçevesinde, yalnızca destekler değil, destekleme sisteminin üzerine oturtulduğu tüm kurumlar tasfiye edilmiş; 2000-2006 tarihleri arasında 1,7 milyon insan tarımsal üretimden kopmuştur (Necdet Oral, “Tarımın Ücretli Köleleri”, <http://bianet.org/bianet/emek/101015-tarimin-ucretli-koleleri>).

⁴ John Hopkins Üniversitesi’nden doktora öğrencisi Erdem Yörük’ün şu sözleri bu saptamayı ete-kemiğe büründürmektedir: “Şöyle ki, uzun süredir ‘Çin geliyor, Çin geliyor’ diye feryat fiğan içerisinde olan Türk tekstil ve konfeksiyon sektörü, dünya liginin ilk üç sırasındaki yerini bir türlü bırakmamaktadır. İhracat oranlarının sürekli artmasıyla, Türk firmaları Avrupa’nın en bü-

Bu ise, Türkiye işçi sınıfının bütününün değilse bile, en yoksun ve en kırılgan kesiminin, “en alttakiler”in Kürtleşmesi anlamına gelmektedir. Üstelik emek sektörüne ilişkin birbirini izleyen düzenlemelere (taşeronlaştırma, sözleşmeli işlere geçiş, sosyal hakların durmaksızın budanması, reel ücretlerdeki düşme eğilimi, örgütlenme girişimlerinin kriminalize edilmesi...) bakıldığında, onlar, işçi sınıfının marjlarında değil, neo-liberal “emek ideali”nin tam merkezinde yer almaktadırlar. Neo-liberal kapitalizmin yeni “işçi sınıfı” tahayyülünü, tam da yersiz-yurtsuzlaştırılmış, çoğunlukla aynı etnik/yerel kökeni paylaştığı taşeronların insafına terk edilmiş, örgütsüz, boğaz tokluğuna çalışmaya razı, talepkârlık düzeyi düşük, kaldığı bekâr evlerinde kaynatdığı tencereyi nimet belleyen, sindirilmiş ve bastırılmış, sosyal haklarını ücretinden değil de, yerel destek ağlarından sağladığı için az masraflı Kürt emekçiler temsil etmektedir.

İşçi sınıfı içerisinde, hatırı sayılır bir kesimin yoksulluk sınırı altında yaşaması, ücretlerin toplam maliyet girdileri içindeki payının topyekûn olarak aşağıya çekilmesine yol açar. Hele ki “en alttakiler” diğer emekçilerin öfke ve etnik nefretlerinin hedefi hâline getirilebilirse, bir başka deyişle sınıf etnik temelde bölündüğünde, denetim ve sömürü çok daha yoğunlaştırılabilecektir.

Bugün Türkiye’de “Kürt sorunu”, sol cenahta genellikle sınıfsal bağintılarından soyutlanarak bir “kimlik/etnisite” ve/veya “ulusal” sorun(u) bağlamında ele alınırken, bu (son derece önemli) sınıfsal boyut, ne yazık ki genellikle ihmal edilmekte. Bu ise, Türkiye sosyalist hareketinde, bir kutba yakın duranların kendilerini Kürt sorunundan uzak tutmaya gayret gösterirken, diğerlerinin Kürt sorununa salt kimlik perspektifinden baktığı ve Kürt hareketinin önerileri dışında bir perspektif üretemediği “emek-kimlik” eksenli bir polarizasyona yol açıyor.

Oysa isteyerek ya da istemeyerek kendini bir “Kürt partisi” olarak kurgulayan ve Kürt girişimcilerin, müteahhitlerin, esnafın, tüccarların da

yük tekstil ve konfeksiyon tedarikçisi olmuşlardır... düne kadar boğaza köprü bile yapamayan Türk inşaat firmaları 2006’da Çin ve ABD’nin ardından dünya 3. hâline gelmiştir. Türk müteahhitlerinin yevmiyesi 50 TL’den kayıtdışı Kürt işçileri çalıştırmadan bu “başarıyı” yakalamaları, üzgünüm ama, mümkün değildir” (İsmet Kayhan, söyleşi, “Türkiye’de işçi sınıfı Kürtleşti”, ANF, 1 Aralık 2009, <http://www.firatnews.org/index.php?nıpel=nuce&nucelID=17765>).

temsilciliğini üstlenen BDP açısından bu durum ne denli “anlaşılır” olsa da, Kürt sorununa sorgusuz angajmanın emekçi sınıflar arasında çalışmanın ihmaline yol açtığı Türkiye sosyalistleri açısından bu tablo, hiç de iç açıcı değil. Sosyalist etkilenimin böylelikle uzağına düşen “Türk” işçi sınıfı ve emekçiler, böylelikle “İslâmcı-milliyetçi” propagandanın tam boy hedefi hâline gelirken, sınıfsal konumlarını daha da geriletmekten başka bir “hayrı” olmayan bir etnik rekabete/çatışmaya taraf kılınmaktadır.

Kürt proleterleşmesinin ve proletaryanın (en alt kesimleri itibariyle) Kürtleşmesinin anlam ve içerimleri konusunda düşünmeye başlamadan önce, dilerseniz somut duruma bir göz atalım.

Kürt Proleterleşmesinin Kaynağı: Kürt Coğrafyasında Yoksullaşma

“Zorunlu Kürt göçü” ile birlikte nüfusları katlanan büyük Kürt illeri⁵ böylelikle de büyük bir hızla onmaz bir yoksullaşma sürecine sürüklendiler. Hem meslek örgütleri, hem insan hakları kuruluşları ve diğer sivil toplum örgütleri, hem de akademisyenlerin bu konudaki çalışmaları, tek bir yöne işaret ediyor: Kürt bölgeleriyle ülkenin geri kalanı arasındaki gelir uçurumunun, 1990’lı yıllarda devasa ölçüde açıldığı.

Örneğin ODTÜ’den iki akademisyen, Doç. Dr. Tarık Şengül ile Prof. Dr. Melih Ersoy’un 2002’de Diyarbakır ve Urfa’da yürüttükleri “kentsel yoksulluk” temalı çalışma, iki Kürt kenti ile Ankara verilerini karşılaştırma olanağını sunuyor bize:

Diyarbakır ve Şanlıurfa yoksulluk sorununun diğer iki kente göre çok daha yoğun biçimde yaşandığı kentlerimizdir. İşsizlik oranının yoksulluk düzeyinin en temel göstergelerinden birisini oluşturduğu görüşü benimsenirse, Zonguldak ve Ankara kentleriyle karşılaştırıldığında, Diyarbakır ve Şanlıurfa kentlerinde söz konusu sorununun ulaştığı boyut daha anlaşılır hâle gelmektedir. Ankara ve Zonguldak kentlerinde seçilen örneklem içinde “işsiz” olduğunu belirten deneklerin

⁵ Göç sonucunda, Diyarbakır’ın nüfusu üçe katlandı. 1990 nüfus sayımına göre 380 bin dolayında olan Diyarbakır nüfusu, 5 yıl içinde 1 milyonu geçmişti (N. Temeltaş, “Diyarbakır’ı Nasıl Bilirdiniz?” TMMOB, Bölgeci Zorunlu Göçten Kaynaklanan Toplumsal Sorunların Diyarbakır Kenti Ölçeğinde Araştırılması, Ankara, 1998: 19).

oranı sırasıyla, %12,4 ve %12,2 iken, bu oran Diyarbakır ve Şanlıurfa kentleri örneklemelerinde beş kat artarak sırasıyla %62,8 ve %65,8 düzeyine ulaşmaktadır. İşsizlik oranının özellikle, Diyarbakır ve Şanlıurfa kentlerinde ulaştığı boyut, söz konusu yerel toplulukların yaşadığı yoksulluk ve toplumsal bunalımın ciddiyetinin en belirgin işareti olarak görülmelidir. (...) Ancak hemen belirtmek gerekir ki, iş sahibi olanların hepsinin düzenli işlerde çalıştığı varsayılmamalıdır. İş sahibi görünenlerin önemli sayılabilecek bir kısmı da enformel sayılan işlerde çalışmaktadır. İşsizler ve enformel işlerde çalışanlar birlikte değerlendirildiğinde, Ankara ve Zonguldak için örneklem içinde çalışabilir yaştaki nüfusa oranı sırasıyla 28,2 ve 15,3'tür. Diyarbakır ve Şanlıurfa için bu oran %72,7 ve %73'tür. Diğer bir anlatımla bu iki kentteki örneklem içindeki çalışabilir nüfusun sadece %27'si düzenli işlerde çalışmaktadır. Bu çerçevede çarpıcı olan bir başka bulgu Ankara ve Zonguldak kentlerinde ücretli maaşlı kategorisinde yer alanların oranının, sırasıyla %42,3 ve %35,0, Diyarbakır ve Şanlıurfa kentlerinde göre, sırasıyla 12,4 ve 11,7, oldukça yüksek olmasıdır.⁶

Bu saptamaları aylık hanehalkı harcamaları, konutlarda temel kentsel hizmetlere erişim olanakları ve yeşil kart kullanımı gibi tablolarla desteklersek, durum daha açık bir tarzda gözler önüne serilecektir.

Tablo 1: HANEHALKI AYLIK HARCAMALARI (2002)⁷

Kent	Hanelerin aylık harcaması –milyon TL	Hane büyüklüğü	Kişi başına aylık harcama –milyon TL	Kişi başına günlük harcama –USD
Ankara	474,6	4,31	110,1	2,62
Urfa	201,5	7,06	28,5	0,67
Diyarbakır	238,74	7,06	26,9	0,64

Görüldüğü üzere, Urfa ve Diyarbakır'da kişi başına günlük harcama, Ankara'nın dörtte birinin altında kalmaktadır ve her iki kent de, Dünya Bankası'nın belirlediği açlık sınırı olan kişi başına günde 1 doların altında kalmaktadır. Kentsel hizmetlere erişime gelince:

⁶ T. Şengül ve M. Ersoy, "Kentsel Yoksulluk ve Geçinme Stratejileri: Ankara, Diyarbakır, Şanlıurfa Ve Zonguldak Kentlerine İlişkin Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", Sosyal Hizmet Sempozyumuna sunulan bildiri, Antalya 2003.

⁷ Kaynak: Şengül ve Ersoy, 2003.

Tablo 2: Kentsel Hizmetlere Erişim (Hanelerin Yüzdesi) (2002)⁸

Kent	İçme suyu yok	Elektrik yok	Kanalizasyon yok	Ev içi tuvalet yok
Ankara	0	0	0	0
Urfa	58,6	28,6	34,3	57,1
Diyarbakır	49,1	14,4	88,5	42,6

Ve 2002 yılında yeşil kartlıların oranı, Ankara’da %8,3 iken, Diyarbakır’da %39,3, Urfa’da ise %43,5’i bulmaktaydı!

“Bu veriler eskidi” diyebilirsiniz. Doğrudur. O zaman gelin, Diyarbakır’dan “dumanı üstünde” bir haber:

“17 Ekim ‘Dünya Yoksullukla Mücadele Günü’ nedeniyle açıklama yapan ‘Sarmaşık Yoksullukla Mücadele ve Sürdürülebilir Kalkınma Derneği’ Genel Sekreteri Mehmet Şerif Camcı, Diyarbakır’da 29 bin ailenin, yani yaklaşık olarak 180 bin kişinin açlık sınırında olduğunu, 5 bin ailenin ise yardım almadığında geceyi aç geçirdiğini, kentteki işsizlik oranının da %60’ın üstünde olduğu açıkladı.

Diyarbakır merkezli Sarmaşık Yoksullukla Mücadele ve Sürdürülebilir Kalkınma Derneği Genel Sekreteri Mehmet Şerif Camcı, yoksulluğun Diyarbakır ve bölge illerinde çok daha fazla hissedildiğini belirtti. Son 6 yıl içerisinde 29 bin ailenin başvuru yaptığını dile getiren Camcı şu bilgileri verdi:

* Bu ailelerin başvurusu bize şunu söylüyor: ‘Temel gıda gereksinimlerimi karşılamakta güçlük çekiyorum’. Bu 29 bin ailenin, yaklaşık olarak 180 bin kişinin yani kentin dörtte birinin açlık sınırında olduğunun başvurusudur.

* Bunun da ötesinde Afrika’daki yoksullukla eşdeğer düzeyde olan yaklaşık 5 bin aile var. Bu da yaklaşık olarak 30 bin kişi ediyor. Bu aileler, bir öğün destek sunulmadığında o geceyi aç geçirmek zorunda kalan kesim.”⁹

Diyarbakır ve Urfa’nın da “en alttakiler”i olan bu Kürt yoksullarının ana gövdesini, devletin “Düşük yoğunluklu savaş” konsepti çerçevesinde yerlerinden edilen, geçim temelleri tahrip edilen, mülksüzleştirilmiş (evbarkları yakılmış ya da korucularca el konulmuş, hayvanları telef edilmiş...)

⁸ Kaynak: Şengül ve Ersoy, 2003.

⁹ Mahmut Oral, “Yoksulluk Kasıp Kavruyor”, Cumhuriyet, 18 Ekim 2012, s.13

Alabildiklerinde, bu ücretlerin hepsinin onların cebine gitmediği de malûm: Mevsimlik işçiler ücretlerinin bir bölümünü “elci”, “dayıbaşı”, “çavuş” denen araçlara komisyon olarak veriyor. İşçilerin yaşadıkları yerden çalışacakları yerlere ulaşımını, nerede, hangi işlerde çalışacağını da bu araçlar düzenliyor.

Mevsimlik tarım işçilerinin yaşam koşullarıysa Etiyopya standartlarında: Çoğunlukla kamyonların kasalarına doldurulup, istif şeklinde taşınıyorlar. Genellikle (çoğunlukla naylondan yapılmı, derme çatma) çadırlarda kalıyor. Sağlıklı su ve kanalizasyona erişemiyor. Sağlık sorunlarını kendileri çözmek, maliyetini üstlenmek zorundalar. Bu süre çalışma süresinden sayılmıyor. Sosyal güvenceleri, sigortaları yok. Köylüler mevsimlik işçileri genellikle içine kabul etmez.¹³ Çadırlar genellikle su kaynaklarının yanı başında kurulduğu için sivrisinek kaynaklı hastalıklar, güneş çarpması, tarım ilacı zehirlenmesi, akrep sokması da cabası...¹⁴

Mevsimlik tarım işçileri, bunun yanı sıra, hem yerel halkın hem de idarî amirlerin ayrımcı davranış ve uygulamalarının hedefi. Gittikleri bölgelerde “terörist” muamelesi görürken genellikle yerli halk tarafından da dışlanıyor, aşağılanıyorlar.

Diyarbakır’dan Sakarya’ya gelen 7 çocuk babası Fevzi, “Gelir gelmez muhtar bizim bütün kimliklerimizi topladı,” diyor örneğin. “Bize burada suçlu gibi davranıyorlar. Geçen yılda Ordu’ya gitmiştim, orda da bize aynı davranmışlardı. Biz 12 saat çalışıp 18 YTL alırken buralı insanlar 8 saat çalışıp 25 YTL alıyorlar bu Allah’a reva mı? Bundan sonra kendi topraklarımda ölürüm aklıktan ama buralara gelmem”.¹⁵

Böylelikle geçici tarım işçileri, gittikleri her ilde mülkî erkânın farklı bir sürpriziyle karşılaşılıyorlar. İşçiler kent sınırlarına varmadan vilayette toplanlar düzenlenerek “aralarına sızabilecek bölücü mihrakların bu insanların

¹³ Tolga Korkut, “Mevsimlik İşçiler: Dışlananların En Dışlananı”, *Bianet*, 8 Ağustos 2007, <http://bianet.org/bianet/bianet/100752-mevsimlik-isciler-dislananlarin-en-dislanani>.

¹⁴ Bkz. Ezgi Sanlı, “Dört Mevsimlik Dram”, *Marksist Tutum*, sayı 85, Nisan 2012.

¹⁵ Nilay Vardar, “Mevsimlik İşçi Yoksulluğun Yanında Ayrımcılıkla Uğraşıyor”, <http://bianet.org/bianet/toplum/109106-mevsimlik-isci-yoksullugun-yaninda-ayrimcilikla-ugrasiyor>.

arasına fitne ve nifak sokması”na karşı önlemler düşünülüyor örneğin¹⁶. Ya da daha “radikal” önlemlerle, Kürt işçilerin il ve ilçelere girişleri yasaklanıyor; başka ülkelerden mevsimlik işçi ithal ediliyor¹⁷. Ve işçilere seyyar tuvalet çok görülürken, çadır alanlarının hemen yakınına mobil polis merkezlerinin kurulması ihmal edilmiyor¹⁸... Ya da işbaşı yaptıktan birkaç gün sonra, “istihdam fazlası var” diye işten çıkartılıp, birkaç gün sonra yerlerine – örneğin– Doğu Karadenizli işçilerin alındığını öğreniyorlar!¹⁹

Kuşku yok ki, mevsimlik tarım işçisi Kürtlere mülki erkânın nasıl davranacağı, bir “keyif” meselesi değil. Bu konudaki temayüller, merkezî düzlemde alınan kararlar doğrultusunda biçimlenmekte. Nitekim 24 Mart 2010 tarihli Resmî Gazete’de bu konuda bir Başbakanlık genelgesi yayınlandı. Bakın Başbakanlık, mevsimlik tarım işçilerinin sorunlarını nasıl “gidermeyi” öngörüyor:

Görünüşte bu genelgenin amacı mevsimlik işçilerin “sorunlarının giderilmesi”dir. Ama asıl amacı işçilerin hem kendi memleketlerinde hem de gittikleri bölgelerde oluşturulacak “izleme kurulları”yla kontrol edilmesidir. Bu izleme kurullarında toprak sahipleri, tarım işverenleri, yerel ve merkezi otoritenin temsilcileri, işverenin temsilciliğini yapmaktan başka bir işi olmayan İş-Kur temsilcileri ile sendika temsilcileri olacaktır. “Aracılar”, yani işçileri pazarlayan “daynbaşı” ve

¹⁶ “Bursa Valisi’nin Kürt İşçi Tedirginliği”, 15 Mayıs 2012, http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=45002.

¹⁷ “Doğu ve Güneydoğu’dan yaz sezonunda Karadeniz’e fındık toplamaya gidenler için bu umut kapısı da kapandı. Karadeniz Bölgesi’nde fındık toplamak için bu yıl Gürcistan’dan işçi getirilecek. Fındık toplama işlerinde çalışmak üzere Doğu Karadeniz bölgesine giden mevsimlik tarım işçisi Kürt kökenli yurttaşların, Ordu ve Trabzon ile ilçelerine girişi yasaklandı. Valiliklerin GBT taramasını geçebilen ve çalışma karnesi olan işçiler de herhangi bir yerde toplanmadan ve kent merkezlerine girmeden doğrudan çalışmak üzere anlaşma yaptığı yere gidecek. Kararın geçtiğimiz ay Giresun’da toplanan “PKK zirvesinde” alındığı bildiriliyor. Buna göre, fındık toplamak için gelecek tarım işçilerinin kente girmeden önce kimlikleri polis ya da jandarmaya verilerek GBT sorgulaması yapılacak. İşçiler çalışacakları yeri İl Tarım Müdürlüğü ve Ziraat Odası Başkanlığı’na da bildirecek” (Evren Barış Yavuz, “Şüpheli, Hastalıklı, İşçi ve Kürt!”, <http://www.haberfabrikasi.org/s/?p=4171>).

¹⁸ Evren Barış Yavuz, “Şüpheli, Hastalıklı, İşçi ve Kürt!”, www.haberfabrikasi.org/s/?p=4171.

¹⁹ “Kovulan Kürt işçilerin yerine Karadenizli işçiler alındı”, <http://www.diyarbakir-haber.gen.tr/haber-576-Kovulan-Kurt-iscilerin-yerine-Karadenizli-isciler-alindi.html>.

“elçi”ler, bu insan simsarları da burada bulunacaktır. Genelgeye göre devlet işçi temini için “ihtiyaca göre” (yani tarım kapitalistlerinin, toprak sahiplerinin ihtiyacına göre) tren seferlerini artıracaktır. Bu işçiler il ve ilçe merkezlerinde ancak “geçici olarak” ve “ihtiyaç hâlinde ve imkânlar dâhilinde” konaklayabileceklerdir. Bunun dışında şehir merkezlerinde “gelişi güzel konaklama ve beklemelerine fırsat verilmeyecektir”. Mevsimlik işçiler “toplulaştırılmış uygun yerleşim yerleri”nde kalmaya zorlanacaktır. Bu yerlerin elektrik, su vb. ihtiyaçları için “kullanım bedelleri” yine işçilerden alınacaktır. Bu yerleşim yerlerinde kalan işçilerin ve ailelerinin kimlik bilgileri Kimlik Bildirme Kanunu’na göre alınacak, ayrıca, bu yerlerde polis ve jandarma tarafından gece ve gündüz “güvenlik amaçlı devriye faaliyetleri” yapılacaktır. Herhâlde polis ve jandarma tarım işverenlerinin “ihtiyacı” doğrultusunda, bu insanların gereği gibi sömürülmesini ve olay çıkarmamalarını kontrol edecektir. Sefalet ve açlık ücretinin altında çalışan işçiler, bir de masrafı kendilerinden olmak üzere toplama kampı koşullarında kalacak ve fişleneceklerdir. Yerel halkla ve işçilerle temaslari asgariye indirilecektir. Bu da “ihtiyaca” uygun olsa gerek.²⁰

Ya Batı Metropollerinde?

Tarım işçisi Kürtlerin durumu bu. Ya Batı’daki kentlere geldiklerinde? Emin olun, koşullar değil, sadece sahne değişiyor. Naylon çadırların yerini sekiz on işçinin birlikte kaldığı bekâr odaları, sık sık tutuşan işçi barınakları, elcilerin, dayıbaşlıların yerini taşeronlar, orağın, çapanın yerini ise çekiş, mala, fırça, matkap, İngiliz anahtarı alıyor, o kadar. Ücretler yine açlık düzeyinde yerli işçilerinkinden düşük, işler yine güvencesiz, çalışma koşulları sağlıksız, çalışma temposu yoğun.

Örneğin, çoğunlukla Kürt ve Karadenizli 30 bin kadar işçinin çalıştığı Tuzla Organize Deri Sanayi... (Adı “deri” olsa da bölgede metal, kimya, boya, otomotiv yan sanayi, ambalaj, gıda, inşaat, makine, basım, tekstil, mermer granit, demir çelik, plastik ve lojistik gibi diğer işkolları ağırlık kazanmış. Bu fabrikalar yabancı firmalara ve büyük markalara yan sanayi üretimi yapıyor. Bir başka deyişle, neo-liberal “küresel” dünya ekonomisine eklemlenmiş, “çağdaş” standartlarda işletmeler.

²⁰ Vedat Özgür, “Kürt Tarım İşçilerine Karşı Sermayenin Politikası”, *İşçi Birliği*, 2010, no: 5.

“Genel ücret asgari ücret 739 liranın biraz üzeri. Ancak asgari ücretin altında ücretle işçi çalıştıran fabrikalar da var. Çalışma süreleri günlük 9 saat. Cumartesi de çalışma günü. Çoğu fabrikada zorunlu fazla mesai yaptırılıyor ve işçiler 12 saate kadar çalıştırılıyor. Sigorta primleri ise alınan ücret üzerinden değil asgari ücret üzerinden ödeniyor.

Ücretlerin düşük olduğu fabrikalarda, çalışma koşulları da ağır. Birçok fabrikada tuvalete gitmek yasak. Çay molaları 10 dakika, yemek molaları ise yarım saatle sınırlı. İşe gelinmeyen bir gün için işçilerin 3 günlük yevmiyesi kesiliyor. Üretimde hata yapılması hâlinde bu işçilerin ücretinden kesiliyor. Kamera sistemiyle işçiler gün boyu izleniyor. Özellikle metal iş kolunda iş kazaları çok yaşanıyor. Parmaklarını makineye kapatan işçiler, hiçbir tazminat ödenmeden işten atılıyor. Tekstil iş kolunda ise iş adeti usta tarafından belirleniyor. Gün içinde bu sayıyı tutturamayan işçiler ücretsiz fazla mesaiye kalarak rakamı tamamlamak zorunda bırakılıyor. Özellikle boya, kimya, tekstil, plastik gibi işkollarında meslek hastalıkları fazlaca görünüyor. Verem, solunum yolu hastalıkları, kıl dönmesi ve bel fıtığı sık görülen rahatsızlıklar arasında. Patron ve ustabaşlarının küfür ve hakaretleri olağanlaşmış. ‘Bizim fabrika cennet gibi’ diyen bir işçi şunları anlatıyor: ‘Asgari ücret alıyoruz. Çalışma saatleri de uzun ama bizim fabrikada küfür yok. Bir de ücretler zamanında ödenir’²¹

Batı kentlerinde zorunlu göç mağduru Kürtler, en yoğun olarak çalıştırıldıkları inşaatın²² yanı sıra, imalat sektöründe, tersanelerde, tekstilde büyük

²¹ “İşçilerin Bölünmesi Patronlara Yarıyor”, <http://www.ntvturk.com/de-mokراسi/12276-iscilerin-bolunmesi-patronlara-yariyor.html>.

²² “Geçici inşaat işçiliği, Kürtlerin işçileşme sürecinin ikinci büyük alanıdır. %90’lar seviyesinde taşeronlaştırılan ve geleneksel olarak güvencesiz çalışmanın en köklü ve ‘sarsılmaz’ alanı olan inşaat sektöründe de ‘Geçici Kürt işçiliği’nin özel bir konumu bulunmaktadır. Hızlı ve yüksek oranlı kentleşme, iç ve dış ticaret hacmindeki büyüme, dev enerji nakil hatlarının ve baraj komplekslerinin yapımı, Türk inşaat firmalarının dışa açılması ile inşaat sektöründe, vasıfsız ve düşük vasıflı geçici işçi ihtiyacı patlaması yaşanmaktadır. ‘Taşeronlaştırma’nın bu en geleneksel sektöründe Kürtler, kan bağına veya köylülük, hemşerilik gibi cemaat bağlarıyla küçük taşeron timleri oluşturmakta ‘üstün bir başarı’ göstermektedir. Ataerkil bağların güçlülüğüyle ve genellikle biraz daha iyi Türkçe bilen bir ‘çavuş’un yönetimiyle sağlanan iş disiplini, kalabalık ailelerin sağladığı istihdam esnekliği ve zor ve tehlikeli işlere uyum sağlamakta sergilenen ortak yetenek bu ‘başarı’da rol oynayan etkili unsurlardır” (Ferda Koç, “İşçi sınıfı hareketi, yeniden kardeşleşme sürecinin motoru olabilir mi?” 26 Haziran 2010, Sendika.Org, http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=31247).

ölçüde vasıfsız işgücü olarak istihdam ediliyor. Genellikle akrabalık, etnisite ya da hemşerilik bağlarıyla dahil oldukları enformel taşeron ağlar aracılığıyla devşirilen bu işçiler, kentsel işçilerin de “en alttakiler”ini oluşturmakta.

Türkiye’de 1990’lardan itibaren yoğun biçimde uygulanmaya geçilen neo-liberal esnek sermaye birikimi siyasaları, bilindiği üzere üretimin dikey ve yatay olarak parçalanarak büyük üretim birimlerinin tasfiyesini öngörüyor. Böylelikle “artık büyük tekstil fabrikaları yok, ama varoşlardaki her sokakta bir apartmanın 2. ya da 3. katı bir tekstil atölyesi olarak çalışıyor...”²³

Çalışma koşulları mı? Köylerine gönderilmiş, silikozisten ölmeyi bekleyen Kürt kot taşıma işçileri çalışma koşullarının ne olduğunu anlatmıyorsa eğer, şu birkaç gün içine sığın haberler anlatmalı:

- Bolu’nun Göynük ilçesinde, kamyona tomruk yüklediği sırada uçuruma yuvarlanan iş makinesinin sürücüsü öldü. (17 Kasım 2012)

- Kahramanmaraş’ta, özel bir pastanenin ek inşaatında meydana gelen göçükte 1 kişi öldü, 3 kişi yaralandı. (16 Kasım 2012)

- Eskişehir’de 6 ay önce meydana gelen ve 4 kişinin ölümüyle sonuçlanan patlama sonrası tutuklanan işyeri sahibi Zafer Akansel, tutuksuz yargılanmak üzere serbest bırakıldı. (15 Kasım 2012)

- Sivas’ın Koyulhisar İlçesi’nde özel bir firmaya ait krom madeni ocağında sabah saatlerinde göçük meydana geldi. Göçük altında 3 işçi kaldı. (15 Kasım 2012)

- Zonguldak merkeze bağlı Kozlu Beldesi’nde, çalıştığı inşaatın 10’uncu katında tuğla örerken dengesini kaybederek düşen işçi 36 yaşındaki Yücel Çelen yaşamını yitirdi. (12 Kasım 2012)

- Kocaeli’nin Derince ilçesinde, hızlı tren için yapılan köprü beton döktükten sonra çöktü. Üzerine çalışan işçilerden 10’u yaralandı. (10 Kasım 2012)

- İzmir’in Aliğa ilçesinde bulunan Gemi Söküm Bölgesi’nde çalışan bir işçi kesim yapılan demir bloğun üzerine düşmesi sonucu hayatını kaybetti. (10 Kasım 2012)

²³ Erdem Yörük, İsmet Kayhan ile söyleşi, “Türkiye’de İşçi Sınıfı Kürtleşti”, ANF, 1 Aralık 2009, <http://www.firatnews.org/index.php?rupel=nuce&nucelID=17765>.

• Üsküdar’da, 4 katlı binanın çatısında izolasyon çalışması yapan bir işçi, çatıya malzeme taşımak için kurulan iskelenin yıkılması nedeniyle beton zemine düştü. (9 Kasım 2012)

• Bursa’nın Yıldırım ilçesinde çalıştığı inşaatın dördüncü katından düşen işçi hayatını kaybetti. (7 Kasım 2012)

• Ümraniye’de bir inşaat şantiyesinde 4 işçi ölü bulundu. (2 Kasım 2012)

Bunlar sadece bu tebliğin kaleme alındığı Kasım 2012’nin 17 gününe sığan iş kazaları²⁴... İş güvenliği önlemlerinin söz konusu bile edilmediği, denetimlerin –oluyorsa eğer– baştan savma yapıldığı, işçilerin sürekli daha fazla çalışmaya zorlandığı, molaların yetersiz, iş araçlarının, makinelerinin bakımsız ve eski, tahkimlerin derme çatma olduğu, taşeronla teslim işyerleri... Tuzla Araştırma Grubu, Türkiye’de neo-liberalizmle “Kürt Sorunu”-nun keşiştiği titiz çalışmalarında, Tuzla Tersaneler Bölgesi’nde ardı arkası kesilmeyen iş cinayetlerini tetikleyen etkenleri şöyle sıralıyorlar, örneğin:

“Tuzla’da 1992 yılından bu yana yaşanan 100’ü aşkın sayıda iş cinayetini tetikleyen en önemli faktörler, iş güvenliğine yatırım yapmayan, taşeronluk sistemiyle işçi ücretlerini minimum düzeye indiren, parça başı çalışma sistemi yüzünden sürekli bir zaman sıkışmasını işçilere dayatan, artı değer hırsından müteşekkil kapitalist büyüme itkisinin Tuzla’daki yansımasıyla şekillenmiştir... Tuzla Tersaneler Bölgesi’nde tersanecilik faaliyeti gösterilen tersanelerin alanları 2126 m² ile 196 376 m² arasında değişirken, dünya gemi inşa sanayisi sıralamasında ilk üçte yer alan Güney Kore’de sadece bir tersanenin kapladığı alan 500 bin metre kare olduğu altı çizilmesi gereken bir gerçektir. Bu karşılaştırmanın Tuzla örneğinde ortaya koyduğu çok net bir sonuç vardır: *Üretimin dar alanda yoğunlaşması*. Farklı bir ifadeyle, alınan siparişlerin boyutları dikkate alındığında, Tuzla Tersaneler Bölgesi’nin kapasitesi haddinden oldukça fazla bir şekilde aşılarak, bariz bir şekilde üretim için mekân sıkışmasının yaşanmasına yol açmaktadır.”²⁵

²⁴ Resmî rakamlara göre Türkiye’de 2002-2011 yılları arasında 706.608 iş kazası (“kaza” olayın resmî adı. Gerçekte bunlar birer “cinayet”...) meydana geldi. Bunlarda 10.297 işçi yaşamını yitirken, 15.961 işçi de iş göremez hâle geldi. Sadece 2010 yılında iş kazalarında yaşamını yitiren işçi sayısı 1500, iş göremez hâle gelenlerin sayısı ise 2000... (“Vicdan Nöbeti’ne Ramazan Arası”, *Radikal*, 16 Temmuz 2012, s.7).

²⁵ Tuzla Araştırma Grubu, “Türkiye’de Neo-liberalizm, Kürt Meselesi ve Tuzla Tersaneler Bölgesi”, *Toplum ve Kuram*, Kitap dizisi, sayı 1, Mayıs 2009, s.155.

Sınıf Örgütlerinden Cemaat Örgütlerine

Yanı sıra, taşeron işçiler, örgütsüzdür. Örneğin Tuzla sanayi bölgesinde çalışan 100 bini aşkın işçiden sendikalı olanların sayısı, 3.200 olarak bildirilmektedir.²⁶ Sendikaların terk ettiği alanlarda boşluğu çoğunlukla ataerkil temelde işleyen “informel dayanışma ağları” (akraba dayanışması, hemşeri dernekleri, dinsel cemaatler...) doldurmaktadır. Dahası, bu tip örgütlenmeler, yapıları gereği, sermayenin çıkarlarına eklenilebilmektedir:

“Sendikalaşmanın az olduğu bu bölgede işçiler daha çok yöre dernekleri üzerinden bir araya geliyor. Buralar daha çok iş ve işçi bulma kurumları gibi çalışıyor. Her işçi kendi memleketlisi için arayışa giriyor. Yerel yönetimler yoluyla dağıtılan yardımlarda da yöre dernekleri etkin. Belediye yönetimleriyle kurulan dirsek temasları nedeniyle, yöre derneklerinin işaret ettiği kişilere yardım paketleri gönderiliyor. Hatta bu konuda muhtarlıkları bile geride bıraktığı söyleniyor. Ancak bu etkinin karşılığı olarak da seçim dönemleri için pazarlıkların yapıldığı yine söylenenler arasında.

Yöre derneklerinin bu etkin durumu nedeniyle hangi işçiyle konuşulursa konuşulsun, birlik olmak ya da sanayi bölgesinde bir şey yapmak için dernekler işaret ediliyor. Bu konuyu konuştuğumuz işçi kökenli bir dernek yöneticisi şunları anlatıyor: ‘Aslına bakılırsa yöre derneği sınıf anlayışını dağıtıyor. İşçinin yöre derneğini işaret etmesi de aslında kavga-dan kaçmanın başka adı. Sistem de bunu kışkırtıyor. 89 Bahar Eylemleri döneminde bir dernek kurabilmek çok zordu. O zamanlar dernek filan da yoktu. Şimdi bilerek yaygınlaştırıldı’. (...)

AKP’nin işçiler içindeki ağırlığından güç alan cemaatlerin de etkinliği hızlanmış. Hemen her fabrikada bir cemaat örgütlenmesinden söz ediliyor. Ekonomik olarak AKP’ye bağlanan işçiler, bir süre sonra muhafazakâr bir yaşama yöneliyor ve burada karşısına cemaatler çıkıyor. Gerçek cemaatçi işçi sayısının bu kadar olmadığını, cemaatlerin çevresinde toplanan bazı işçilerin borç bulmak, iş bulmak için böyle davrandığı ve çocuklarını bu cemaatlerin Kuran kurslarına gönderdiği de söylenenler arasında. Ancak her ne sebeple olursa olsun bu yönelme bir süre sonra işçinin yaşamını, aile hayatını ve bir süre sonra düşünce yapısını da belirler hâle geliyor. Bir işçi cuma namazlarına katılanların sa-

²⁶ “İşçilerin Bölünmesi Patronlara Yarıyor”, <http://www.ntvturk.com/demokrasi/12276-iscilerin-bolunmesi-patronlara-yariyor.html>.

yısındaki artışı buna kanıt olarak sunuyor: ‘Cuma günleri sanayideki cami tıka basa doluyor. Öğlen saatlerinde trafik kilitleniyor. Bu durum daha önce böyle değildi.’

Kimi yerlerde bu örgütlenme sendikal çalışma ve fabrika içi işleyişe engel olmuyor. Ama, cemaatler güçlendikçe bu konulara da el atıyorlar. Kimi cemaat toplantılarında ‘sendikalaşmanın günah’ olduğu yönünde vaazlar verildiği söyleniyor. Kurultay çalışmalarına da katılan bir işyeri temsilcisi böyle bir durumu bizzat yaşamış: ‘Bir üyemiz ‘haram’ diye sendikadan istifa etti.’ Bazı fabrikalar da bu örgütlenmeyi patronlar açıktan destekliyor. Cuma namazlarını kıldırmak için fabrikaya cemaatten imam getiren patronlar var’.²⁷

Öte yandan, ana gövdesi Kürt göç mağdurlarından oluşan taşeron işçiler, çoğu neo-liberal uygulamaların dayattığı esnek istihdam formlarına uyarlanmakta ayak direyen geleneksel sendikaların ilgi alanının dışında kalmakta. Ferda Koç bu durumu,

“Sendikal bürokrasi, toplu sözleşme düzeninin çekirdek bir işçi grubuyla sürmesi karşılığında deregülasyon politikalarına teslim oldu. Güvenceli işçi gurubu daralıyor, ama sendikaların aidat gelirlerinde ciddi bir düşme yaşanmıyordu. Kimi yerlerde sendikacıların taşeron şirketlerin gizli ortakları olarak yetkili oldukları işyerlerinin taşeronlaştırılan hizmetlerini sağladıkları dahi görüldü. Örgütlü işçiler ise zaman içinde sendikal bürokrasi ile çıkar birliği oluşturdular. Güvencesiz işçilikle mücadele etmek yerine, sendikal bürokrasinin kuyruğuna takılarak, güvencesiz işçiliği, kendi ‘ayrıcalıklı’ konumlarının güvencesi saymaya yöneldiler. Sendikal bürokrasi açısından güvencesiz işçiler, örgütlenmesi imkânsız, ‘işçi’ niteliği taşımayan ‘geçici’ unsurlardan ibaretti’.²⁸ sözleriyle açıklıyor.

Sınıf-İçi Etnik Çatışmalar

İşçilerin sömürülme deneyimlerini paylaşacağı ve buna karşı ortak stratejiler geliştireceği sınıf mekanizmalarının yokluğu ve örgütlenmelerin daha çok yerel/etnik temelli olarak gerçekleşmesinin kaçınılmaz getirisi, işçi sını-

²⁷ “İşçilerin Bölünmesi Patronlara Yarıyor”, <http://www.ntvturk.com/demokrasi/12276-iscilerin-bolunmesi-patronlara-yariyor.html>.

²⁸ Ferda Koç, “İşçi Sınıfı Hareketi, Yeniden Kardeşleşme Sürecinin Motoru Olabilir mi?” 26 Haziran 2010, Sendika.Org, http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=31247

fının çeşitli unsurlarının etnik temelde karşı karşıya getirilmesi olmuştur. “Şehit cenazeleri”nden, “sefalet ücretlerine razı olarak yerli işçileri işlerinden eden, ücret düzeylerini aşağıya çeken Kürt işçiler”e, “Kürtler geldi kadınlarımız-kızlarımız sokağa çıkamaz oldu”ya, galeyana gelmek için bir küçük kıvılcım bekleyen bir dizi “millî hassasiyet” kamuoyunun genelinde olduğu kadar, kendilerini “Türk” hisseden işçiler arasında da yaygındır ve gündelik olarak deneyimlenmektedir. Etnik işbölümü, durumu daha da vahimleştiriyor.²⁹ Öte yandan formel işe alma mekanizmalarının etkisizleşerek ilksel bağlara dayalı ilkeler doğrultusunda işleyen (hemşerilik, akrabalık, komşuluk, cemaat bağları, bölgesel/etnik bağlar) taşeronluk sistemi, aynı işyerinde çalışan işçi gruplarını birbirine kapalı entiteler hâlinde örgütlemektedir.³⁰ Ayrımcılık ve baskı, Kürt işçilerin gündelik deneyimleri arasındadır.

İşçiler arasındaki bölünme ve rekabet, her zaman olduğu gibi patronlar tarafından manipüle edilmekte ve daha da ballı bir kâra dönüştürülmektedir. Hem de birkaç yoldan.

Örneğin işçilerin örgütlenme girişimleri, özellikle Kürt işçiler ön planda rol alıyorsa, patronlar tarafından “bölücü/terörist faaliyet olarak kriminalize edilirken Kürt ve militan işçiler diğerlerinden tecrit edilmektedir. Yanı sıra, işyerlerindeki etnik gerilimler, üretimi arttırma motifi olarak kullanılabilir. Örneğin Tuzla Sanayi Bölgesinde:

“Patronlar da bu ayrımı sonuna kadar kullanıyor. Türk işçilere, Kürt işçiler için ‘Bunlar terörist’ diyen patronlar var. Ama bu kadar kavgaya, tartışmaya, suçlamaya rağmen Kürt olduğu için işten atılan işçi neredeyse yok. Bölgedeki ileri işçiler patronların bunu bilerek yaptığını söylüyor. ‘Adam parasına bakar gerisi laf’ diyen bu işçiler, yaşanan ay-

²⁹ Örneğin Tuzla tersaneler bölgesinde, “Nispeten erken bir zamanda Tuzla’ya göç etmiş Samsunlular raspa ve boya, Sivas, Tokat ve Kastamonulular montaj ve kaynak, az yevmiyeli ve daha ‘pis işler’ olan taşlama ve gemi temizliğinde ise en son zorunlu/ekonomik göç dalgasıyla kopup gelen, anadili Arapça olan Urfalılar ve anadili Kürtçe olan Batmanlılar, Hakkârililer, Diyarbakırlılar ağırlıktadır. Farklı göç dalgalarının yarattığı hiyerarşi, tersanelerdeki iş hiyerarşisiyle bu şekilde ilişkilidir” (akt.: Tuzla Araştırma Grubu, a.y. s.173).

³⁰ “Karadenizli Karadenizliyi tutar” diyor, bir görüşmeci işçi Tuzla Araştırma Grubu üyelerine. “Acil olmadığı zaman bir Güneydoğulu insanı tutmaz. Tanıdık ustabaşılar sayesinde iş buluyoruz... Biz 6-7 tane yabancı vardık, onları çıkardı. Ustabaşı Kastamonulu olduğu için yakınlarını, Ordulu, Rizeli olanları çıkarmadı, bizi çıkardı” (Tuzla Araştırma Grubu, a.y. s.174).

rımın sonuçlarını şöyle anlatıyorlar: ‘İşçiler birbirine düşman ediliyor. Sonra da bunlar bandın başına geçiyor. Türk işçi Kürt işçi zor duruma düşsün, Kürt işçi de Türk işçi zor duruma düşsün diye üretimi ha bire artırıyor. Bundan kazanan ise sadece patronlar oluyor.’ (...)

Ayırım yapılan bir başka konu ise mezhepsel farklılıklar. Patronlar bu konuda da işine geldiği gibi davranıyor. CHP’li bir patron, sendikalaşan cemaat üyesi işçileri toplayarak ‘Siz namazında niyazında insanlarsınız. Ne işiniz var komünist işi sendikalarda’ diye konuşabiliyor. Bunun örnekleri farklı görüş, milliyet ve dinden patronların kurduğu ortaklıklarda da yaşanıyor. İşçiler şunları anlatıyor: ‘Her patron kendine yakın işçileri işe alıyor. Sonunda kurulan sistem nedeniyle fabrikadaki işçiler birbirleriyle rekabete girerken, tartışırken hatta kavga ederken patronlar da kârlarını bölüşüyor’.³¹

Bir başka deyişle, Ferda Koç’un kırsal emekçiler için söylediklerini kentsel işçilere uyarlayacak olursak, ırkçılık/etnik nefret, Türk işçiler açısından “düşük ücretli Kürt emeği ile rekabet” stratejisiyken, patronlar için bir “emek denetimi yöntemi”dir.³²

Ve tüm bunlar, 1980’li yıllardan bu yana “küresel sisteme entegre olmak” için çabalayan Türk sermayesini “uçuşa geçiren” etkenlerin başına yerleşmektedir: Tersanecilik,³³ tekstil, inşaat... hasılı kayıtdışına açık, deregülerize, taşeron, ucuz, vasıfsız işgücüne dayalı sektörler, ana gövdesi zorunlu göç mağduru Kürt işçilerin oluşturduğu ucuz işçi ordusu sayesinde zirveye koşmaktadır... Evet, Türkiye Çin’le rekabet eder duruma gelmiştir: ucuz işgücü kaynakları açısından...

Toparlayacak Olursak...

Evet, Türkiye’de işçi sınıfının alt katmanlarında belirgin bir Kürtleşme yaşanıyor. Bir yandan Kürt bölgelerinde 1980’li yıllardan itibaren düşük

³¹ “İşçilerin Bölünmesi Patronlara Yarıyor”, <http://www.ntvturk.com/demokrasi/12276-iscilerin-bolunmesi-patronlara-yariyor.html>.

³² Ferda Koç, a.y.

³³ “2003 yılından bu yana dünya gemi inşa sanayi %89 büyüme gösterirken, Türkiye’de bu oran %360’tır. Türkiye’deki tersaneler 2002 yılında dünya sıralamasında 23. sırada iken, 2007 yılında 4. sıraya yükselmiştir” (Tuzla Araştırma grubu, a.y. s.155).

yoğunluklu savaşın da etkisiyle yatırımların durması, hayvancılığın bitirilmesi vb. sonucu yoğunlaşan yoksullaşmanın, bir yandan da devletin bir “savaş taktiği” olarak kırsal halkı göçe zorlamasının etkisiyle mülksüzleşen ve yerlerinden edilen Kürt köylü yığınları, kırsal ve kentsel proletarya safalarına katılarak onun en alt katmanlarını oluşturdu.

Bu sürecin neo-liberal iktisadî politikalar doğrultusunda emek sektörünün çeşitli yollardan deregülarize edilmesiyle çakışması, yeni Kürt proleterlerin durumunu hem ücretler, hem çalışma koşulları, hem de örgütlenme olasılıkları açısından çok daha kırılgan kılacaktı. Neo-liberal istihdam siyasalarının getirileri olan taşeronlaşma, kayıtdışılaşma, sözleşmelileşme, örgütsüzleşme süreçleri, işçi sınıfının bu yeni üyelerini alabildiğine (ve tabii son derece olumsuz yönde) etkiledi.

Ancak Kürt emekçiler, yaşam koşullarını daha da zorlaştıran ekstra bir durumla karşı karşıyalar: sınıf içinde boy veren ve patronlar tarafından sınıfı denetleme ve mücadeleciliğini kırma stratejileri için taşıdığı paha biçilmez değer kısa sürede fark edildiği için hemen temellük edilen ırkçılık ve ayrımcılık.

Bu tablo, hem emek, hem de Kürt hareketinin önüne koyduğu engellerin yanı sıra, aynı zamanda da zengin olasılıklar sürüyor.

Öncelikle, Türkiye sosyalist hareketi içerisinde yer alan bizler, Kürtlerle dayanışmayı salt “enternasyonalist dayanışma” formatında algılamaktan vazgeçmek durumundayız. Halkların kendi kaderini tayin hakkı elbette sosyalistler açısından ilkesel ve tartışmasızdır. Ancak bu, ne Batı metropollerindeki (ve de kırsalındaki) Kürt emekçilerin sorunlarının Kürt hareketine havale edilmesi anlamına gelmez. Sınıfın birliği için mücadele etmek, aynı zamanda hepimizin soluğunu kesen ve altında ne emek ne de özgürlük mücadelesi verilmesini olanaksız kılan şoven iklimle karşı mücadele etmektir.

Bir başka deyişle, “sınıf”ın soyut ve homojen bir biçimleniş olmadığını, her biri kendi zorluklarını yaşayan ve özgün talepleri bulunan Kürt-Türk-Laz-Arap-Alevi vb. etnik unsurlardan oluştuğunu, yani sınıf ile kimliğin bir madalyonun birbirinden ayrılmaz iki yüzü olduğunu aklımızdan çıkarmamalı, “ekonomik” taleplerle “kültürel” olanları kaynaştırarak “sınıfı siyasallaştırma” hedefini önümüze koyabilmeliyiz.

Kürt Hareketi de sınıfsal tabanının artan ölçülerde yoksullara ve emekçilere dayandığının bilincinde olarak davranmalı, ana gövdesini ve en alttakileri Kürtlerin oluşturduğu emekçilerin sorun ve mücadelelerini daha fazla gündemleştirmelidir.³⁴

Eğer çok geç kalınmadıysa, bu ülkeyi Yugoslavya'laşmaya götüren süreç, ancak böyle önlenabilir, taşeronlardan, elcilerden, patronlardan birbirlere güvenmeyi öğrenen Kürt ve Türk emekçiler, nasıl yaşamak istediklerine böylece birlikte karar verebilirler...

³⁴ Tuzla Araştırma Grubu'nun görüşmelerinde bir Kürt tersane işçisinin, "Newroza gidiyor musunuz?" sorusuna, "*Kesinlikle kaçırmıyorum. Kürt bayramı olduğu için,*" yanıtını verirken, "1 Mayıs'a gidiyor musunuz?" sorusuna ise, "*İş olmayan gider yani. Boşta kalsak gidiyoruz*" yanıtı vermesi (s. 181) bu konuda alınacak çok mesafe olduğunu gösteren, çarpıcı bir örnektir.

CİN ŞİŞEDEN ÇIKARKEN...*

“Güçlülerle güçsüzler arasındaki çatışmada yer almayı reddetmek, tarafsız olmak değil güçlülere yandaşlık etmek demektir.”¹

Bir öğrencim... Güleç, sevimli, ilgili... Hani “şeytan tüyü var” dedikleri cinsten; şivesi ise bir hayli Laz. Takılmadan edemiyorum, “E, Laz çocuğu, işler nasıl gidiyor?” İtiraz ediyor: “Yok hocam, ben Laz değilim. Biz Hemşinliyiz. Yani anlayacağınız, Ermeniyiz, hocam; bakmayın dilimizin Lazcaya çaldığına... Zaten derslerinizi de ileride Hemşin tarihi ve kültürü üzerine çalışmak istediğim için izliyorum...”

Son Kürt isyanı, hiçbir şey yapamadıysa cini şişeden çıkarttı. Cumhuriyet tarihinin kendine ilişkin yekparelik, katıksızlık idealini nafile bir tekerlemeye dönüştürdü. “Akdeniz’e bir kısrağ başı gibi uzanan” bu köprüden geçen de kalan da resmî tarih katmanlarının altında kalmış özel tarihinin enkazını eşelemeye başladı. Yıkımdan kurtarılabilenler –neneyle dedenin kendi aralarındaki sohbetlerinden akılda kalan birkaç sır sözcük,

* *Tiroj*, Yıl: 7, No: 42, Ocak-Şubat 2010... <http://www.dusunadasi.org/...> www.postager.com/modules.php?name=News&file...sid... www.newededersim.com/news_print.php?id=4642-... www.gomanweb.com/-... www.halkingunlugu.net/-... www.ivmedergisi.com/cin-siseden-cikarken.html?quicktabs_9=1... [www.penche.net/Yazilar\(kold\)-...](http://www.penche.net/Yazilar(kold)-...) www.gozpinar.net/-... www.devrimcidemokrat.com/modules.php?name=Kose... www.yeniperspektif.com/newsdetail.asp?NewsID=2498... www.78liler.com/78web/?Sayfa=iletisim...

¹ Paulo Freire.

büyük büyük annenin Ermeni olabileceğine dair müphem emareler, sandıktan çıkıveren eprimiş kadife Çerkes elbisesinin diğer çeyiz eşyalarıyla uyumsuzluğu, dağ köyündeki çocukluk evinden hatırlanan o yersiz akordeon, paskalyada boyanan yumurtaların bir çocuk eğlencesinden farklı anlamlara sahip olabileceği fikri, mahalle arkadaşlarıyla oynanan oyunlardaki tekerlemenin kimi sözcüklerinin Gürcüce olduğunun keşfi...- özenle temizlenerek bilmecenin eksik parçalarının yerine yerleştiriliyor... Ve Cumhuriyetin ilk yıllarında biçimlendirilip bizlere ilkokuldan bu yana belletilmiş tarihten çok daha farklı, çok daha çeşitlenmiş bir tarih şekillenmeye başlıyor gözlerimizin önünde...

Erken Cumhuriyet'in kültürel projesi, aslında son derce yalındı: Dağılmış İmparatorluktan artakalan ve Anadolu'da toplanan etnik ve kısmen dinsel açıdan heterojen nüfustan "kaderde, tasada, kıvançta ortak" bir 'ulus' imal etmek... Yüzyıllardır içe kapalı cemaatler hâlinde yaşayan kırsal gruplardan bir 'yurttaşlar toplumu' türetmek... 'Gönderilenlerin' (tehcir/katıl edilen Ermeniler, mübadele edilen Rumlar) yerine 'getirilenlerin' (Kafkasya ve Balkan Müslümanları: Çerkesler, Gürcüler, Abhazlar, Arnavutlar, Boşnaklar, Tatarlar...) 'içeridekilerle' (Türkmenler, Lazlar, Kürtler, Araplar...) 'kaynaşarak' hep birlikte "Türkleşmeleri"ni sağlamak... Alabildiğine heterojen bir halkı olabilecek en monolitik bir tasarımın kalıbına dökmek... Boşnak manavı, Kürt rençberi, Türkmen göçeri, Hataylı Arap tüccarı, Çerkez bürokratı "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitle" hâlinde kaynaştırmak... Her birinin kendisini, Orta Asya'dan başlayıp Misak-ı Millî'de sona eren bir serüvenin katılımcısı olarak hissetmesini sağlamak. Ya da 1925 yılında, Türk Ocakları'nın İkinci Kurultayı delegelerinden bir kısmını kabul eden İsmet İnönü'nün deyişiyle: "(...) Milliyet yegâne vâsıta-i iltisâkımızdır. Diğer anâsır Türk ekseriyeti karşısında hâz-i tesir değildir. Vazifemiz Türk vatânı içinde bulunanları behemahâl Türk yapmaktır. Türklere ve Türkçülüğe muhalefet edecek anâsırı kesip atacagız. Vatana hizmet edeceklerde arayacağımız evsâf her şeyden evvel o adamın Türk ve Türkçü olmasıdır".²

² Akt. F. Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul, İletişim Yay., 2004 (1997), s. 173.

Aradan doksan yıla yakın bir süre geçmiş olmasına karşın hemen her kentte hâlâ ‘yerlilerin’ kuşkuyla baktığı, kaynaşmakta isteksiz olduğu “muhacir mahalleleri”nin bulunduğunu göz önüne alınca, ‘zor’ bir görev olduğunu teslim etmek gerekir.

Bu ‘zor’ görevi yerine getirebilmek için ise –ne ilginç bir paradokstur ki– iki araç vardı Cumhuriyet’in elinde: Lağvettiği İmparatorluk’tan kalıtıldığı ceberut devlet geleneği ile, toplumsal yaşam üzerindeki belirleyiciliğine karşı savaş ilan ettiği İslâm’ın Sünni versiyonu. Bir başka deyişle Türkiye Cumhuriyeti Devleti, inkâr ettiği İmparatorluktan kalma iki ‘ar-kaik’ araçla ‘modernleşecek’, ‘modern’ bir ulus oluşturacaktı: Osmanlı imparatorluğunun maddesi (Devlet) ve ruhu (İslâm). İslâm havucunun yetmediği yerde, devlet sopası... Türk Ocakları üçüncü kurultayında (1926), “*Türkiye toprakları başka hissiyâtlı meşbû ve başka lisanla görülmekte ve bu suretle asabiyet-i milliyemizi tahrik edenler için bir çiftlik, bir muhaberât mahalli değildir*”³ sözleriyle Türkçenin dışında bir dil konuşanların cezalandırılmasını öneren Çal delegesi Dr. Şakir Turgut’un öfkesinden; Dersim’in kadın-çoluk-çocuk demeden kana boyanmasına, gayrimüslimlerin güçlerinin kat be kat üzerinde insafsız vergilere maruz bırakılıp ödemeleri için kendilerine bir haftadan az süre tanındığı, ödeyemeyenlerin malları mülkleri gaspedilip kendileri taş kırmaya sürüldüğü Varlık Vergisi’ne⁴ uzanan uzun bir sopa...

Bu çabuk tahrik olan, tahrik olduğunda da sağı solu belli olmayan asabiliğin yanı sıra, kendilerini nereye giderlerse gitsinler kovalayan 19. yüzyıl boğazlaşmalarının ve kıyımlarının hayaleti ve sürekli başlarına kakılan “biz size kucak açtık, buyur ettik, ekmeğimizi paylaştık, sakın ola ki nankörlüğe yeltenmeyin...” lütfkârlığının minneti altında mübadiller, göçmenler anadillerini çocuklarından gizleyerek konuşma, geleneklerini de mutfak dolabına saklama alışkanlığını edindiler. Otoktonlar ise, gayrimüslim kıyımlarından kendilerine verilen ganimetleri (tarla-tapan, ev, dükkân, ziynet eşyaları, altın, değirmen, yağhane, kim bilir, belki kara üzüm gözlü suskun bir Ermeni kızı...) ‘sus payı’ kabul etti.

³ Akt. Üstel, s. 186.

⁴ Bkz. A.S. Çetinoğlu, *Varlık Vergisi 1942-44. Ekonomik ve Kültürel Jenosid*, Belge Y., 2009.

Ve İslâm dininin ‘birleştirici’ aguşunda derlenen, millî eğitimin “Türküm, Doğruyum” tornasında peydahlanan kuşaklar, “imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitle”ye dönüştü. Küçük itirazlar, “Vatandaş Türkçe konuş!” mahalle baskısından te’dir hareketlerine, bir dizi yaptırımla bastırılmaktaydı.

Peki, ne oldu da bu sonsuza dek sürecek gibi gözüken düzenin (Türkiye’de yaşayan her yurttaş, tapu idaresinden askerlik şubesine, yerel yönetimler yasasından Anayasa’ya, kaymakamlıktan Çankaya Köşkü’ne her kurum ve kuralın ezelden ebede hüküm sürmek üzere tasarlandığını ve maruz kalabileceği tek değişimin içeriden çürüme olacağının bilgisine sahiptir...) çarkları teklemeye başladı? “Etnik cin” nasıl çıktı şişeden?

‘Ulusalıcılar’ bütün bu olan bitenlerden ulus-devletleri zaafa uğratmaya çalışan neo-liberalizmi ve “bizi bölüp parçalamak isteyen” emperyalist güçleri (ve tabii ki onların işbirlikçilerini) sorumlu tutuyor.

Ola ki doğrudur. Neo-liberalizm serbest piyasanın işleyişini engelleyen, yavaşlatan, piyasaya entegre olmayı reddeden her şeyi tasfiye ederek, dönüştürerek ilerlemekte. Ulus-devletler’in her türlü ‘sosyal’ işlevinden soyunarak piyasanın deviniminin önünü açacak tarzda işleyen, idare ve zor aygıtlarına dönüştürülmesi de bu sürecin bir parçası. Yanı sıra neo-liberalizm, etnik ve kültürel grupları belirli ölçülerde özerkleştirmekle, hem ‘müşteri profili’ni genişletip çeşitlendirmeyi, hem de devleti bu yolla çokuluslu şirketlere yönelebilecek kaynakları bu grupların kalkındırılması, asimilasyonu (sağlık hizmetleri, eğitim, barınma vb.) için kullanmaktan ‘kurtarmayı’ hedeflemektedir. Bunlar biliniyor. Ama bu söylediklerimin alternatifinin kimliklerin bastırılması, zorla asimilasyonu, unutturulması olmadığı da biliniyor.

Peki, olan-bitenlerin hiç mi ‘otokton’ sebebi yok?

Öncelikle, Onuncu Yıl’ın “15 milyon genc”i, büyüdü, büyüdü, 70 milyona vardı. %doksanı köylerde unutulmuşluğa terk edilmiş, dünyadan kopuk, devleti jandarma bilen bir toplum, bugün çoğunluğuyla kentlerde yaşıyor. Eskisine göre daha fazla okuyor, yazıyor, izliyor... Ve buna koşut olarak, Cumhuriyet’in ülkenin kaynaklarının çoğunluğunu bir avuç Batılılaşmış “sera burjuvazisi”ne tahsis etmesine itiraz ediyor. Monden ‘efendiler’ karşısında el pençe divan yanaşmalığının ötesinde bir pay istiyor artık. İşin ilginç yanı, bunu elde edebileceğine ilişkin bir özgüven birik-

tirdi kendine... Bunu elde etmenin bir yolunun da “etnik/kültürel sermaye”den geçtiğinin farkına vardı. Hemşeri derneklerinde, cem evlerinde, yöresel folklor çalışmalarında, yayınlarda, yerel radyo-televizyonlarda, internet sitelerinde yoğunlaşan ‘Biz’lik duygusunun, dayanışmanın sermaye birikimindeki rolünü çözdü artık.

Tabii konu, salt ‘sermaye birikimi’ ya da rekabetçilikle açıklanamayacak kadar girift. İnsanlar yıllardır yaşayageldikleri o bastırılmışlık, susturulmuşluk hâlinin nafileliğinin bilincine varmaya başladılar. Bir dilin konuşulması neden yasaklanır; insanlar kendi halk oyunlarını neden ‘millî folklor’ formatında icra etmek ya da unutulmuşluğa terk etmek ikilemiyle karşı karşıyadır; yeri geldiğinde ‘mozaik’ metaforuyla övünülen bir ülkede kültürel çeşitlilik neden yöresel yemek çeşitlerine indirgenmiştir; köylerin, mezarların, dağların, derelerin, göllerin adları neden durmadan değiştirilir; kültürel köklerini, kendi grubunun tarihini araştırmaya kalkışan biri neden iki kuşak öncesine ulaştığında derin ve ölümcül bir suskunlukla karşılaşır; insanların anadillerini öğrenmeleri, anadillerinde eğitim görmeleri, türkü söylemeleri, dinlemeleri neden ‘yıkıcılık/bölücülük’ sayılıp TCK’da zikredilir? Sorular yüksek sesle terennüm edilmeye başlandı... Deli gömleği, dar geliyordu artık.

Altını çizmeli, tüm tartışmaları tetikleyen, son Kürt isyanı oldu. İlk kez kırsalda tecrit kalmayıp kentleri kapsayan, etkileri yöreselle sınırlanmaksızın ülke sathına yayılan isyan, ‘İngiliz kıskırtması’, ‘mürteci ayaklanması’ olarak geçiştirilemeyecek kadar gözler önündeydi. Ve donanımlı, yaygın bir entelijansiye sahipti: kendi televizyonunu kuran, kendi dilinde yazıp yayınlayan, kültür-sanat alanında etkinlik gösteren, kendi kurumlarını yaratan... İlk kez, devletin gözünün içine baka baka kimliklerinden kaynaklanan haklarını, farklılık hakkını talep ediyorlardı... Üstelik bunlardan bir kısmını fiilen hayata geçirmeye başladılar: TC tarihinde olmadık şeyler oluyordu: devletin inisiyatifinden bağımsız olarak bir halk, anadilinde kitap basma, kaset yapma, TV kurma ‘hak’larını fiilen elde etmiş, yarattığı özerk siyaset alanıyla, yüz binlerce kişilik kitlesel gösterilerle parlamenter rejimi etkilemeye başlamış, dosta düşmana kendinden söz ettirir olmuştu... Laz’a Çerkes’e, Pomak’a, Boşnak’a, Nusayrî’ye... “Demek ki olabiliyormuş” dedirten buydu. Kürt mücadelesinin açtığı alanda farklı dillerden yayınlar, kültürel dernekler, araştırma grupları, internet siteleri pıtrak gibi bitmeye başladı.

İlginç yanı, *üst katlar* üslup değiştirmeye başlamıştı. “*Türklere ve Türkçülüğe muhalefet edecek anâsırı kesip atacağız*”dan kültürel çeşitliliğin bireysel düzlemde zenginleştirici bir şey olduğu, ‘Türk’ teriminin bir etnik grubu değil, bir yurttaşlık ilişkisini temsil ettiği söylemine geçiş yapıldı. Ya da “*Ne mozayığı lan, beton, beton*”dan *Türk-Kürt kardeşir, PKK kalleştir...*

Besbelli, “*bir daha hiçbir şey eskisi gibi olmayacak...*” Ama kabullenmeli ki, *elindeki tek araç çekiç olduğu için bütün sorunları çivi olarak gören, yekpareci devlet geleneğinin baş edebileceği bir sorun değil.* Deniz Baykal’ın, Onur Öymen’in, Devlet Bahçeli’nin ya da İlker Başbuğ’un son üç aydaki konuşmalarının metinlerine bir göz atmakla dahi anlaşılabilir bu... Öylesine esneklikten uzak, öylesine monolitik olarak kurulmuş bir gelenek ki bu, en ufak bir çatlağın un-ufak olmasına yol açacağı paranoyasına yazgılı... Ama “DTP’yi nasıl olur da ketenpereye getirip oylarına konarım?” hesabındaki AKP bezirgânlığının “muhatapsız Kürt çözümü” kurnazlığının da altından kalkabileceği bir iş değil.

Filler tepişirken, malûm, olan çimenlere olur. ‘Üst katlardakilerin’ gözüünü karartmış kavgası, onlarca yılın bastırılmışlıklarının, düş kırıklıklarının, gerilimlerinin güncel işsizlik, yoksulluk, yoksunluk sorunlarıyla karıştığına, müthiş bir patlayıcıya dönüşmesi riskini getiriyor beraberinde.

Bu nedenledir ki Türkiye’nin farklılığı, çeşitliliği zenginlik kaynağı sayan, ondan beslenen ve onu besleyen bir kardeşleşme tasarımına ihtiyacı var. Ekmekleri ve gelecekleri için Ankara’ya akın edip polis copu, biber gazı karşısında direnen Tekel işçisini, açığa alınan arkadaşlarının iadesi için trenleri durduran demiryolu emekçilerini, onurları için direnen Kürt yoksullarıyla kardeşleştirecek, birbirlerinin acısını yüreklerinde duymalarını sağlayacak, Kürt, Türk, Arap, Laz, Çerkes... tüm emekçileri şovenizm mikrobunu bertaraf edip ülkeyi herkesin türkülerini anadilinde söyleyeceği, kendi kültürünü özgürce geliştirirken ötekilerden öğreneceği, özgür ve eşit bir kardeşlik sofrasına dönüştürme ülküsünde birleştirecek bir tasarıma...

Bu tasarım sosyalistlere aittir. Onu hayata geçirme çabası da onlara düşmektedir...

O SUSKUN, YALNIZ KADINLAR...*

“Konuşmaların en önemlisi
kendi kendimize olanıdır. Ama bunu
çoğu zaman ihmal ederiz.”¹

Ne kadar çokmuşlar... Ve ne kadar suskunmuşlar ki, o kadar çok olduklarını hiç ama hiç anlamamışız... Görmemiştir onları. Adlarını, ama gerçek adlarını ve o geçirimsiz suskunlukları ardında yatan yaşam öykülerini öğrenme gereğini duymamışız...

Acıya tanık, hatta mensuplarının çoğu acının şu ya da bu biçimde faili kuşakların susuş konspirasyonlarına suç ortaklığı etmişiz, onların o suskun, kendi kendinin gölgesi bir yaşama yazgılı varlıklarını sürekli bilincimizin gerilerine kovalamakla.

Bu suç ortaklığını ilk kırmaya cesaret eden, bastırılmışlıklarımızın duvarlarını tuzla buz eden, Fethiye Çetin oldu. Yaşı 60'ı aşkın her T.C. yurttaşının bildiği ‘sır’ı hepimize haykırır: Büyükanesi, katliamlardan her nasılsa kurtulup bir Müslüman’la evlendirilmiş bir Ermeni’ydi! Onun bu keşfini, kısa süre içinde Türkiye’nin hemen her köşesinde pek çok ‘torun’ tekrarlayacaktı. Ermeni ‘büyükanne’ler (ve sayıca çok daha az olan) ‘dede’lerin büyük kısmı suskun ve küskün, geçip gitmişti bu dünya-

* *Esmer*, No: 58/1, Ocak 2010... www.ivmedergisi.com/o-suskun-yalniz-kadınlar.html... www.gomanweb.com... www.devrimcidemokrat.com/modules.php?name=Kose... www.atik-online.net... www.kaypakaya-partizan.org... devrimcitavir.net... Türkiyekomünistpartisi-birlik: Messages: 4841-4870 of 4870, groups.yahoo.com/group/.../messages... <http://www.dusunadasi.org>... <http://www.yeniortam.org/arada1041.html>...

¹ Oxenstiern.

dan. ‘Torun’lar şimdi ikinci kuşağa, Müslüman babalarla Ermeni anaların çocukları olan kendi anne-babalarına, büyükanne-büyükbabalarına dönüyordu ağızlarından laf alabilmek için.

Herkesin bildiği, herkesten gizlenen, böylece döküldü ortalığa...

“Anneannem annesini on yaşına kadar görmüş. Çok ağlarmış kadın sessiz sessiz. ‘Hiç gülmedi, hiç kahkahasını hatırlamıyorum’ diyor. (...) Anneanneme Ermenice hiçbir şey öğretmemiş. Kadın da kim bilir nasıl sakladı. Ki o dönemde iyice saklaması gerekmiş olabilir. Anneannemin babası hâkim olduğu için Türk kimliğine sokmaları kolay olmuş sanırım”.²

“(…) Ferman’da,³ Kozluk’taki bütün Ermenileri katletmişler. Onlardan hiç kimseyi sağ bırakmamışlar. Kocasını ve ailesini de öldürmüşler. Onu da benim kayınpederim Xalil e Derweş kaçırmış. Böylece ölümden kurtulmuş. Onu bizim köye, Şat’a götürüp samanlığa saklamış. Tam altı ay samanlıkta gizlenmiş. Kayınpederim, geceleri gizlice ona yiyecek götürüyormuş. Ortalık yatıştıktan sonra onu samanlıktan çıkarmış. Evine götürüp onunla evlenmiş. Kayınpederim Xalil e Derweş’in Pire Hatun’la evlenmeden önce dört eşi daha varmış...”⁴

Hem Gülçiçek Günel Tekin’in *Kara Kefen*’inde (Belge Yayınları 2008), hem de Ayşe Gül Altınay ile Fethiye Çetin’in birlikte hazırladığı *Torunlar* (Metis Yayınları, 2009)’da derlenen anlatılar, tek bir trajik öyküyü dillendiriyor bize: o uğursuz ‘Tehcir’ kararı çıkmadan önce yerlerinde, yurtlarında, mamur, müreffeh bir yaşam sürdüren, çevredeki Müslümanlarla bayram ziyaretlerine gidecek, birbirine ebelik yapacak, düğünlerde omuz omuza halaya duracak, beraber çalışacak kertede komşu, Ermeniler. ‘Ferman’ ile birlikte üzerlerine çöken karabasan... Uzak köylerden yakınlara, kulaktan kulağa “Yola çıkardıkları kabileleri yol boyunca katlediyorlarmış” fısıltıları... Toparlanıp götürülmeler... Yine de geride birkaç parça eşya, para bırakıp; “ne olur ne olmaz, belki döneriz” diye...

“Sonra öyle bir dönem olmuş ki erkekler köyden ayrılmışlar. Geceleri gizlice gidip gelenler oluyormuş. Bir sabah babaannesiyse, annesiyle

² Ayşe Gül Altınay, Fethiye Çetin, *Torunlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 23.

³ *Ferman-e Filla*: Kürtçe, Tehcir fermanı.

⁴ G.G. Tekin, *Kara Kefen. Müslümanlaştırılan Ermeni Kadınların Dramı*, Belge Y., 2008, s. 78.

birlikte uyandıklarını hatırlıyor. Evdeki kap kacağı falan bahçede bir yere gömüp gidiş hazırlıklarına başlamışlar. ‘Osmanlı bizi sürecek, İstanbul hükümeti bizi sürecek, geri gelirsek eşyalarımızı tekrardan çıkarırız’ diyerek gömmüşler. Orayı örterken bekçi gelmiş. Bekçi anneannemin ve babaannesinin adını çağırmış. ‘Siz ne yapıyorsunuz, daha tarla mı yapıyorsunuz?’ demiş. (...) ‘Yapmayın, yapmayın, hepiniz gideceksiniz’ demiş. (...) Sonra bekçi yanlarına gelmiş, ve anneannemin başını okşamış. ‘Bu kızı bana ver ha, bu kıza yazık olmasın.’ Anneannemin annesi de demiş ki, ‘Yok ben kızımdan ayrılamam.’

Sonra bir gün herkesi köy meydanında topluyorlar. Özellikle unuttuğunu söylediği bir şey, belinden aşağıya kadar uzun saçı olan genç halasının saçlarından sürüklenmesi, kız çocukları arasında sürüklenerek ilk önce onun ayrılması. Bazı genç kızlar o sırada askerler tarafından ayrılıyor –anneannem ‘güzelleri seçtiler’ diye anlatıyordu– diğerleri de hemen apar topar yola çıkartılıyorlar. (...)

Yolda ilk hatırladığı yer Şarkışla istasyonu. Şarkışla istasyonu, kendisi, annesi, babaannesini ve üç küçük kardeşi. (...) Bir de kundakta erkek kardeşleri var. (...)

Şarkışla tren istasyonuna kadar zaman zaman kağı arabası gibi bir şeyler bulup yola devam etmişler. Her durdukları yerde askerlerin, köylülerin, tek tek çocukların, kadınların arasına girip elbiseleri parçalamaları, üzerlerinden altın veya benzeri şeyleri almaları, çeşitli yiyecekleri ekmek karşılığında elbise alışverişleri, altın istemeleri var. (...)

Annesinin öldürülmesi en çok aklında kalan olay. ‘Annem oldukça gençti, güzel bir kadındı’ diyor. Sanırım yirmili yaşlarında annesi. Diyor, ‘Malatya Akçadağ’da peşimize köylüler düştü, kaçmaya çalışıyoruz. Babaannem bebeğin kundağında birkaç tane altın saklamış. (...) O kovalamaca sırasında arabayla kaçmaya çalıştık ama annemi köylüler yakaladı. O sıra babaannem hızla yola devam etti ve hiç bakmayalım diye gözlerimizi kapattı.’ ‘Bir an döndüm baktım ki’ diyor, ‘annenim üzerinde tepinen insanlar filan’” (Altınay-Çetin, ss. 171-173).

Ya da yola bile çıkarılmaksızın, oracıkta katledilmeler:

“Sonra bir akşamüstü köy aniden askerler tarafından basılmış. Kadın-erkek, çocuk herkesi köy meydanına toplamışlar. Herkesi ip gibi sıraya dizmişler. Hepsi tek sıra hâlinde dümdüz sıraya dizilmiş. Böyle ip çekilmiş gibi, bir çizgi hâlinde sıralanmışlar. Ferman da annesiyle

babasının arasındaymış. Diğer kardeşleri de onların yanındaymış. Anesiyle babası da bunların elinden tutuyormuş. Sonra hükümetin silahlı askerleri bunların tam karşısına geçmişler. Sonra da bunlara durmadan ateş etmişler. Kendilerine ateş edildiğinde, Ferman kendisini annesinin arkasına atmış ve sonra da ölü numarası yapmış. Herkesi öldürdükten sonra askerler çekip gitmiş” (Tekin, ss. 132-133).

Bazen, çoğu sonuçsuz kalan, kaçma çabaları.

“Ermeni kırımı zamanında, Gebzel köyündeki çobanlar dağda koyun güderlerken bir mağaranın önünde yeni örülmüş bir taş duvar görüyorlar. Ermeniler buraya hazine gömmüş diye taş duvarı yıkıyorlar. Orada bir kadınla kucığında çocuğu, iki tane de kız çocuğu çıkıyor. Anlatılanlara göre, katliamda öldürülenler öldürülüyor, bunlar da katliamdan kurtulmak için dağa kaçıyor. Kızlar başka bir aileden. Bunlar dağa kaçarken koyunlarına bulgur, nohut gibi yiyecekler dolduruyorlar. Gündüz derelerden su içiyor, ot yiyorlar, gece de taş oyukların arasında saklanıyorlar. Çobanlar bunları görünce, ‘gidip köye haber verelim’ diyorlar. İşte köyün ileri gelen bir ailesine haber veriyorlar. Onlar da ‘Alın getirin’ diyorlar. Çobanlar onları almak için geri dönüyorlar. Kucığında bebeği olan kadın, çobanların seslerini duyuyor. O sırada kucığındaki bebeği ağlıyor. ‘İnsanlar çocuğun sesini duyar, bizleri görürler’ diye, çocuğu o anda boğup öldürüyor...” (Tekin, ss. 36-37).

Kimi zaman dost elini uzatan Kürt ya da Türk, Müslüman komşular...

“Ama çoğu Aşiret reisleri bu katliamlara karşı çıktı. Kendi Ermenilerini Hükümetin eline teslim etmedi. Onları korudu, kolladı. Onların hükümete gücü yetiyordu. Onlar çok güçlü aşiretlerdi. Hiçbiri Ermeni’sini hükümete teslim etmedi” (Tekin, s. 141).

İçlerinden en güzellerini seçip alıyorlar:

“Ninem bir din adamı tarafından korunmak için mi alındı yoksa güzelliğinden mi? Bazıları diyor korumak için aldı. Ama bakıyorum güzel kızlar alınmış hep. Güzel olmayanlar alındı mı alınmadı mı benim bir araştırmam yok, ama bireysel kanaatimi söylüyorum mahallede gördüklerimden. Ninem de güzel bir kadındı, acaba ondan mı alındı? Yani madem bunları öldürecekler, bu da güzel bir kızdır, alalım mı dendi?” (Altınay-Çetin, s. 44). “Bir de katliam zamanında bizim

Kürtler, Ermenilerin en güzel kızlarını, en güzel kadınlarını kaçırdılar. Onları getirip sakladılar. Katliam işi bitip ortalık yatıştıktan sonra onları evlerine getirip onlarla evlendiler” (Tekin, s. 143).

Ölen ölüp giden gittikten, kaçabilen kaçtıktan sonra iş geliyor geride kalanların talanına:

“Ermeniler katledildikten sonra Kürtler daha yaygın bir şekilde oraya yerleşiyorlar. Ermenilerin evlerinin tamamı boşalmış durumda, gelip işgal ediyorlar. (...) Bir tek babaannem ve birkaç Ermeni sağ. Babaannem kendi mallarını koruyor.

Dedemin de bir karısı ve bir çocuğu var. Babaanneme, malvarlığından dolayı veya işte güzel bir Ermeni kadınla beraber olmak için (...) evlenme teklif ediyor. Birkaç defa elçi gönderiyor. Kadın kabul etmiyor. ‘Benim bir oğlum var, bunu büyütmek için sağ bırakıldım. Bir Müslüman’la beraber olmam mümkün değil’ diyor. Bunun üzerine babaannem dedemin adamları tarafından kaçırılıyor. Zorla evlendiriliyorlar. Kadın hayır demesine rağmen imam bunları evlendiriyor. (...)

Evlenir evlenmez mallara el koyma süreci başlıyor. Normalde kadın evlenince mal ve mülkleri kocaya verir ve uysal bir kadın olur. Babaannem ise çok inatçıymış. Dedem bakıyor ki kadın malları kendisine vermiyor, hepsini satıyor. (...) Bütün mal varlıkları bitince mi, sıkılınca mı bilmem, bir süre sonra dedem babaannemi babamla birlikte evden atıyor” (Altınay-Çetin, ss. 54-55).

Hepsi evden atılmıyor tabii. Büyük bölümü, yeni ve Müslüman adlarla, suskun, hüznü, çalışkan bir yaşama, her biri birer Müslüman olan çocuklarına, torunlarına adıyorlar kendilerini,

[“Mesela diğer nineler, Kürt Müslüman kadınlar yaşlandıktan sonra erkeğin otoritesini alıyor. Diyelim gelinlere fırça atar, kızlara laf söyler, cigarasını içer. Bizde ise tam tersi, mazlum bir kadın” (Altınay-Çetin, s. 41)].

Kimliklerini birbirlerinden bile gizleyerek.

[“Abisinin karısının ailesi Amerika’da yaşıyormuş, onlar da Ermeniymiş. Yirmi yıl boyunca birbirlerine hiç söylememişler. Karşılıklı birbirlerini Türk biliyorlar. Yirmi yıl boyunca insan bunu söylemeden nasıl gizler?” (Altınay-Çetin, s. 26)].

Çoğu zaman eski Müslümanlara taş çıkartacak kadar mümin... [“Müslüman nine’ tipli kadınlar vardır ya, öyleydi. Bayağı dindardı. Ama 100

yaşındayken bile cımbızla bıyıklarını alırdı. Süsüne düşkün, oturmasını kalkmasını bilen bir kadındı. Hiç bunamadı. Ölene kadar bilinci o kadar açıktı ki namazını kılardı, din hakkında konuşurdu. Birgün ‘Abdest aldırın bana’ dedi. Abdesti aldırdı ve yatağında öldü” (Altınay-Çetin, ss. 47-48).

Yumurtaların kırmızıya boyanıp tokuşturulduğu, incikli-boncuklu giysilerle konu komşu ziyaretlerine, kiliseye çıkıldığı günler çok gerilerdedir artık. Kimi zaman bir şifre gönderilir boşluğa, belki bir anlayan, anlam veren olur diye...

[“Hiç unutmam anam saç ekmeği pişirirdi. Ekmeği pişirdikten sonra sacco ocağın altına, duvara dik olarak dayardı. Sonra da ekmeği çevirdiği evirgeç ile, isli ve küllü sacın ortasına artı işareti çizirdi... Anam her sac ekmeği pişirdiğinde mutlaka bu + işareti saca çizer, ben de bunu görürüm, ama buna hiçbir anlam veremezdim. Bir seferinde babam, anamın yaptığı bu + işareti gördü ve anama çok kızdı” (Tekin, ss. 18-19).

* * * * *

Evet, konuşmaya başladı ‘torunlar’. Ve onlar konuştuğunda, “gayri resmî tarih”imizin mahrem köşe-bucakları, üstü örtülü gerçekleri, sırları, bir bir saçılmaya başladı ortalığa. Kabuk tuttu sanılan yaralar, bir kez daha kanamaya koyuldu. Ama bu kez, yararlı bir kanama bu. Böylelikle, tehcir edilenlerin, katledilenlerin, bir buçuk milyon, bir milyon, altı yüz bin, üç yüz bin, yani rakamlar değil, bize değen öyküleri olan insanlar olduğunu görebiliyoruz. Bazılarımızın “Ermeni dölü” olduğunu keşfediyoruz. Bu hayırlı bir şey. Çünkü insanın insana açtığı yarayı, yine insan sıcaklığı sağaltır. Sağaltabilmek için ise hem bilmek, hem de empati kurabilmek gerek...

Anneannem’den başlamak üzere hem *Kara Kefen*, hem de *Torunlar*, çok yararlı bir işe soyunmuş yapıtlar. O uğursuz 1915 yılında komşularımız, toprağımız ‘Gökgözlüler’in bu topraklardan hoyratça çekilip alınışına seyirci kalan, mallarını yağmalayan, altın bulurum diye evlerini tarumar eden, kadınlarına el koyan, çocuklarını katledenlerin torunlarına, kendi gerçeklikleriyle, tarihleriyle yüzleşme olanağı sunuyorlar.

Böylesi bir yüzleşme, bastırılmış kolektif suç duygusunun dönüştüğü, yüreklerimizi kemiren o şovenizm virüsüne deva olabilir mi, dersiniz?

**NECİP FAZIL, TATYOS EFENDİ, AHMET KAYA,
NÂZİM HİKMET, BERTOLT BRECHT, CHE GUEVARA
VE SAİDİ NURSİ***

“Gerçek özgür değilse,
özgürlük gerçek değildir.”¹

“Necip Fazıl, Tatyos Efendi, Ahmet Kaya, Nâzım Hikmet; Saidi Nursi, Ahmede Xani, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş, Pir Sultan, Hacı Bayram Veli, Yunus Emre, Mevlana, Sabahat Akkiraz, Cem Karaca, Mehmet Akif, Pir Sultan Abdal’sız, Türk, Kürt, Çerkes, Laz, Tatar, Abhaz, Arap, Roman, Musevi, Rum, Ermeni olmadan bir Türkiye düşünülemez” diyor Başbakan..

Eczacıbaşı’ların İstanbul Kültür Sanat Vakfı’nın düzenlediği, Koç Holding sponsorluğundaki² 11. Uluslararası İstanbul Bienali, Bertolt Brecht’le birlikte soruyor: “İnsan neyle yaşar?” Bienal üzerine yayınlarda, üstelik de Bienal’in ‘resmî’ yayınlarında çarşaf çarşaf Marksizm tartışılıyor. Öyle anlaşıyor ki, Bienal kapsamındaki etkinliklerde de öyle...

* *Evrensel Kültür*, No: 215, Kasım 2009... www.dusunadasi.org... www.radyokassel.de... www.devrincidemokrat.com/modules.php?name... www.ivmodergisi.com/necip-fazil-tatyos-efendi-ahmet-kaya-nazim-hikmet-bertolt-brecht-che-guevara-ve-saidi-nursi...%22.html... www.gomanweb.com... devrimcitavir.net... www.newroz.com/forum... tiyatrofanzini.blogspot.com... Türkiyeko-münistparisibirlik: Mes-sages: 4608-4637 of 4637, groups.yahoo.com/group/.../messages.

¹ Jacques Prévert.

² Üstelik yalnızca Koç Holding değil. Bienal’e malî destek sağlayanlar arasında Ford Vakfı’ndan Christensen Fonu’na, İSO’ya, Sotheby’s’e pek de “Marksist” olarak nitelenemeyecek birçok kuruluş var.

İstanbul’da düzenlenen IMF toplantılarında, IMF ve Dünya Bankası’nın ‘sosyalist’ başkanları, bir ağızdan haykırıyorlar: “Aman protestoculara sevecen davranın... Onlara sakın biber gazı sıkmayın!” Toplantıların yapıldığı salonda fon müziği: “Hasta siempre Commandante”!

Bunlara tanık oldukça, inanın lunaparkta, ‘çarpan aynalar’ karşısında gibi hissediyorum kendimi...

* * * * *

Bu yeni ‘din’ bütün öncellerinden daha hoşgörülü, daha kapsayıcı, daha ‘birleştirici’... Kendinden nefret edenleri, ‘düşmanları’nı alıyor, içiyor, hazmediyor, dönüştürüyor, tersine çeviriyor, sakıncasızlaştırıp kendine yararlı kılıyor: Adeta bir korku filmi yaratıyor.

Küresel serbest piyasa ekonomisinin işleyişinden söz ediyorum... “Küresel”lik iddiası salt yeryüzünün bütün bucaklarını temellük edip ekonomik sistemin işleyişine dâhil etme girişiminden ibaret değil. Aynı zamanda piyasanın, piyasa işleyişinin dışında bir tek insan, bir tek imge, bir tek düşünce kırıntısı, bir tek ürün bırakmama kararlılığından da kaynaklanıyor. Topyekûn, kökten ve global... Önceden lanetlediklerini, sürdüklerini, mahpuslarda çürüttüklerini, öldürdüklerini, dışladıklarını, kırdıklarını, şefkatle sarmalıyor şimdi: Pir Sultan’ı, Nazım’ı, Can Baba’yı, Ahmet Kaya’yı, Alevîleri, Kürtleri, Che Guevara’yı, Bertolt Brecht’i... Sarmalıyor, metalaştırıyor ve piyasaya sürüyor...

Çünkü tek bir ölçütü var: “Her şeyin değeri, piyasada belirlenir!” İnsanların acıları, öfkeleri, umutları para edebilecekse, onları satışa çıkartmamak niye?

Ama hakkını yemeyelim, sadece para kazanma, kâr, daha çok kâr etme saiki değil. Aynı zamanda bir düşmansız, muarzsız, muhalefetsiz bir dünya yaratma stratejisi. Yanlış anlaşılmasın, düşmanlarını hoş tutup dosta dönüştürerek, muhaliflerini ikna ederek değil, onların hayatiyetlerini iktisap edip birer ‘cılalı imaj’a döndürerek gerçekleştirmeyi öngörüyor bunu. Yani düşmansız olduğu kadar dostsuz da, herkesin, her şeyin yalnızca ve yalnızca kendisi için ve ‘araçsal’ olduğu bir dünya yaratmaya gayreti.

Bir bakıma –belki de iddiasını gerçekleştirmeye hizmet edecek teknoloji ve araçlara (elektronik haberleşme, ulaşım araçları, gözetim teknolojileri vb.) sahip olduğu içindir ki, ‘imparatorluk’ fikri tarihte ilk kez bu denli yaygın, evrensel bir biçimde ete kemiğe bürünebilmekte.

“Ya içleyemedikleri” diye soracaksınız, isabetle. Yani muhalifliğinden vazgeçmeyen; teslim alınamayan, boyun eğmeyen... Ya da yalnızca ‘para etmeyen’? Örneğin uçsuz bucaksız, iliği kemiği sömürülüp bir kadavra olarak terk edilmiş Sahra-altı Afrika?

Onları bir başka ölüm bekliyor... Dünyanın görüş alanının dışında, medyanın ayna tutmadığı bir yerlerde, unut(tur)ulmuşluklar diyarında ölmeye yatmak. Silinip gitmek yeryüzünden, hiç yaşamamışçasına, hiç var olmamışçasına... “Yüz milyonlar daha da yoksullaşacak, çocuklar açlıktan ölecek” diyor IMF başkanı. “Hatta savaşlar çıkabilir...” Yardım kuruluşlarının kayıtlarına bir istatistik girdisi olarak geçmek...

Ya da sürekli bir şeytanlaştırılmaya maruz kalmak: teröristler, haydut devlet, köktendinci, uyuşturucu kaçakçısı, diktatör, potansiyel tehdit olarak damgalanmak örneğin...

* * * * *

Evet, günümüz kapitalizmi, muarız bırakmayacak tarzda işliyor. Böyle yaparken de kendi mezarını kazıyor aslında... Çünkü her muarızlık, aynı zamanda bir muhataplık ilişkisidir. Ve her muhataplık, bir eleştiri zincirini tetikler. Kişi muhatabına bakarak çeki düzen verir kendine. Kapitalizm, 20. yüzyılın büyük bölümünde hegemonyasını sosyalist eleştiri sayesinde kurabilmiş, varlığını sürdürülebilir kılabilmisti. Bu karşısında muhatap bırakmayan içleme/dışlama diyalektiği, aslında küresel serbest piyasa kapitalizminin Aşıl topuğunu oluşturuyor.

Tarih, hiç kuşku yok ki bugünlerde o topuğa oku fırlatacak güçleri hazırlıyor bağrında.

“KÖY ÖĞRETMENİ” MİTOSUNUN SONU: İKİ DİL BİR BAVUL...*

“Kullanılması derecesinde
keskinleşen tek alet dildir.”¹

İkisi de yanılmıyorsa aynı zamanlarda girdi vizyona... Biri, gösterime girdiği ilk üç günde izlenme rekorları kırdı; tüm “Mehmetçik medya”dan övgü üzerine övgü aldı, askerî rical ve MHP’lilerin tam kadro teşrifine mazhar oldu, Deniz Baykal hayranlığını ifadeden geri durmadı. Şimdi rivayet o ki, AKP’nin şu günlerdeki Kızılcahamam kampında da gösterilecekmış...² Hâlen vizyonda olduğu salonlar, tıklım tıklım. *Nefes*’ten söz ediyorum.

İkincisi ise, Altın Portakal festivalinden, Uluslararası Ortadoğu Filmleri Festivali’nden, Adana 16. Altın Koza Film Festivali’nden aldığı ödüllere, pek çok film eleştirmeninin haklı övgülerine karşın, yurdumun ‘standart’ seyircisi (bu, galiba genç, işsiz ya da öğrenci ve de erkek profiliyle boy gösteriyor) tarafından ‘pek’ tutulmaması bir yana [*“ne zmn biticek dedigim çok sıkıcı ve asla 9 milyona değmeyen bir film (hem de öğrenci 9 yıldı) ben de yorumlara kanıp gittim ama hakaten değmezmiş..ztn bir olay olduğu da yok belgesel gibi birşey..türkiyenin doğusu-*

* *Newroz Gazetesi*, No: 112, 3 Aralık 2009... *Birgün Pazar*, 20 Aralık 2009... devrimcitavir.net... www.halkingunlugu.net/guncel/index.8.html.. www.postager.com... www.yenisentez.net... www.mesop.net... www.penche.net... roni-ensar.sosyomat.com/blog/4107019-Turquie... www.dusunadasi.org/index.php?option=com...view... www.ivmedergisi.com...

¹ Washington Irving.

² Hürriyet, 19 Kasım 2009.

nun gerçekliğini göstermiş”, diyor bunlardan biri, film hakkında görüşlerin kaleme alındığı bir sitede. Bir diğeryse ekliyor: *“çok güzel bir film gerçekten aslında biz filmin gerçeklik payı olduğu için seviyoruz yani bu film gerçekleri yansıtıyo.acı gerçekleri..güneydoğuda çocukların çoğu ana dili türkçe yerine kür.çe öğreniyo buna gerçekten bir dur denmeli bu belkide bir filmle bile olabilir...”* (Not: yorumları harfine dokunmadan veriyorum –SÖ)], gösterimde kalabildiği tek-tük kentlerde, sinemaların en ücra, en küçük salonlarında “unutuluşa terk edildi”... Doğru tahmin ettiniz; bu sefer de *İki Dil Bir Bavul*’dan söz etmekteyim.

Duydunuz, ya da gördünüz; ilk tayini Kürt illerinden birinin “orda bir köy var uzakta” kıvamındaki bir mezrasına çıkan Denizlili –ve tabii ki bir kelime bile Kürtçe bilmeyen– çiçeği burnunda ilkokul öğretmeni ile çoğu hiç Türkçe bilmeyen öğrencilerinin bir öğrenim yılına sığdırılmış öyküsü... İki gencecik yönetmenin sırtlarında kameralar, ilk görevine yol alan Denizlili delikanlı, Emre Aydın’ın peşine takılıp düş kırıklıklarını, “yabancı”lığını, yalnızlığını, açarsızlığını gün be gün kaydettikleri belgesel. Yapyalın, kısacık, sıcacık...

Ama olanca yalınlığı içerisinde devasa bir iş başarıyor; tanrı kadar eski bir mitosu yerle bir ediyor: *“Öğretmenler; yeni nesli Cumhuriyetin fedakâr öğretmen ve eğitimcileri sizler yetiştireceksiniz, yeni nesil, sizin eseriniz olacaktır. Eserin kıymeti, sizin becerinizin ve fedakârlığınızın derecesiyle orantılı olacaktır. Cumhuriyet: fikren, ilmen, fennen, bedenlen kuvvetli ve yüksek karakterli muhafızlar ister. Yeni nesli, bu özellik ve yetenekte yetiştirmek sizin elinizdedir*”, “Sizler Cumhuriyet meşalesiyle bu yurdun en ücra köşelerini aydınlatacak, ayak basılmamış mezralara medeniyet, mini mini yavrulara ilmin ve fennin ışığını götüreceksiniz”, “Sizin başarınız, Cumhuriyetin başarısı olacaktır” güzellemleriyle sırtı sıvazlanıp dağ başlarında, kuş uçmaz, kervan geçmez mezralarda kaderlerine terk edilen “idealist köy öğretmeni” mitosunu. Başlıca aksesuarı beş sınıf için toz toprak içerisinde tek bir köhne derslik, kırık sıralar, bir Atatürk büstü, ancak kağıt sıkıştırılarak kapanan sınıf kapısı, kim bilir kaç yıldır tedavüldeki rengi atık kağıt bayraklar, dersliğin yıllardır boya badana görmemiş duvarlarına rast gele asılı “Ali top at, Leyla lale al” fişleri, krepon kağıdından şeytan merdivenleri... ve okul bitişiği suyu akmayan, tek odalı harap bir lojman, bir yer yatağı, kırık dökük bir ocaktan

ibaret bir mitos. Yalnızca uzaktaki annenin kaygılı sesiyle zaman zaman delinen kesif bir yalnızlık. O dünya güzeli, üzüm gözlü çocukların hasada, – çoğu zaman da binlerce kilometre uzağa, pamuğa, tütüne– gittiği, evde kalanların bir batın sonraki kardeşlerine bakmak zorunda olduğu, zaten devam etmeler de dilinden anlamadıkları için, nereye yerleştireceklerini, ne yapacaklarını bilemedikleri için sıkılvıverdikleri, yılvıverdikleri devamsız dersler... Ara- larında başka bir yıldızdan gelmiş gibi duran, hâllerinden anlamaya gayretli, iyi niyetli bu son ‘yaban’a, “ben apartmanda yaşıyorum biliyor musun, su- yun, elektriğin kesilmesine alışık değilim”, diyen yolunu şaşırmış genç uzay- lıya nasıl davranacaklarını, nereye koyacaklarını bilmeyen köyün erkekleri... Okulu “Çocuklar ordayken hiç değilse kafamızı az dinliyoruz” diye seven köyün kadınları... “Yabancı dil lazımdır; çocuklarımız hiç değilse orada Türkçe öğreniyorlar”dan ibaret bir eğitim ‘heves’i...

İlk tayini 2008 öğrenim yılında çıktığına göre Emre, belli ki Eği- tim Fakültesi mezunu. 2000’li yılların sonlarında 23-24 yaşlarını süren bir genç adam. Yani öğretmenlik eğitimini “düşük yoğunluklu savaş”ın ‘o’ coğrafyayı kavurup ‘bu’ coğrafyayı çürüttüğü yıllardan sonra; Kürt partilerinin birbiri ardı sıra kapatılıp açıldığı, bunlardan bazılarının par- lamentoya girmeyi başardığı, Kürt illerinin büyük bölümünde HADEP- DEHAP-DTP hattından belediye başkanlarının seçildiği; Kürdistan coğ- rafyasında yüzbinlerce kişilik gösterilerin düzenlendiği, “Kürt sorunu” konusunda kilolarca mürekkep akıtıldığı, tonlarca kağıdın kullanıldığı, TV ekranlarında hemen her gece bir sürü ‘aydın’ın, asker ya da sivil bir- çok ‘uzman’ın boy gösterdiği, kâh ‘milliyetçi’, kâh ‘demokratik’ şahlanış- ların birbiri ardı sıra patlak verdiği... Özetin özeti, kimsenin Kürt sorunu karşısında bigane kalamayacağı bir ortamda tamamlamış eğitimini...

Ve besbelli ki, öğretmenliği öğrenirken hiçbir hocası, kur’ası çekilir- ken hiçbir Milli Eğitim görevlisi kendisine, vazgeçtim çok dilli eğitim sis- temi, anadilde eğitim, kültürel haklar vb.nden; “Evladım, bak, ülkemizin Güneydoğusunda Kürtçe diye bir dili konuşan insanlar yaşar; bunların çocukları genellikle Türkçe bilmez, tayinin buralara çıkarsa şöyle şöyle davran”, diye akıl vermeyi dahi akıl etmemiş. Ne bileyim, iki kelime ol- sun Kürtçe öğrenmesini salık veren çıkmamış... Emre bir bavuluyla gel- miş, Yılmaz Erdoğan’ın şiirinde dediği üzere, “bir ülkeden, bir iç ülke-

ye...” Bir de, bilincinin gerisindeki, o artık kâh bir karabasana, kâh bir karikatüre dönüşen, “Cumhuriyet öğretmeninin misyonu”na dair *diktum*la: “*Milliyetin çok açık niteliklerinden biri dil’dir. Türk Milletindenim diyen insan, her şeyden önce ve mutlaka Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir insan Türk düşüncesine bağlı olduğunu iddia ederse, buna inanmak doğru olmaz*”.³ Bu nedenle de bir türlü anlayamıyor her hafta başı okul bahçesine sıra sıra dizdiği Kürt bebelerine okuttuğu ‘And’ın onlar için koro hâlinde bağışmanın şamatasından başka bir anlama gelmediğini... Ya da 23 Nisan’daki kısa söylevin yankılarının belleklerden çuval yarışının patirtisi içerisinde silinip gideceğini... Veya o her birine mecburen ‘pekiyi’lerle dolu karnelerini dağıtıp otomobiline binerek memleketine doğru yola koyulur koyulmaz soluğu su kenarında alan çocukların öğrendikleri her Türkçe kelimeyi bir sonraki okul yılına dek neden unutacaklarını... Anlamıyor... Belki de umursamıyor...

* * * * *

Evet, *İki Dil Bir Bavul*, Türk eğitim sisteminin nasıl bir *farsa* dönüştüğünü, bu konuda yazılabilecek ciltler dolusu kitaptan daha özlü, daha yoğun bir biçimde gösteriyor hepimize. Yalnız öğrencilerin değil, öğretmenlerin de kuşaktan kuşağa salt ezber zoruyla tekrarlayageldikleri bir müfredatın hayatla ne denli ilişkinsizleşmiş olduğunu... Suyun Batı yakasındaki işlevselliği fazlasıyla tartışmalı bu köhnelik yığınının öte yakaya geçildiğinde, uygulayıcısının dahi paçasına yapışan dev bir ‘absürdite’ye dönüştüğünü...

Ve film bizi öğrencileri üretken kılmayı hedefleyen, evrensel olduğu kadar yerel bilgiye de kayıtsız kalmayan, müfredatının hazırlanışı tüm topluluğun katılımıyla gerçekleşecek, toplumsal ve kültürel gereksinimlere duyarlı, anadil eksenli, kuramsal olduğu kadar pratik bir öğrenimin zarturetinin anlatıyor.

En büyük başarısı da nedir, biliyor musunuz? Hiç bağırmadan yapıyor tüm bunları... Bu nedenledir ki tüm Eğitim Fakültelerinde, ders malzemesi olarak gösterilmesi, tartışılması gerek...

³ Önder Mehmet, *Atatürk’ün Yurt Gezileri*, İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1998, s. 8.

“DEVİRİM” VE “KÜLTÜR” ÜZERİNE ÇERÇEVE DÜŞÜNCELER*

“Büyükler neden büyüktür, bilir misiniz?
Biz, dizlerimizin üstüne çökmüşüz de ondan.
Artık kalkalım!”¹

Değişimsizliğin sosyologu Talcott Parsons, bir makalesinde, Amerikan toplumunu bütünleştiren en yüksek değerlerin (enstrümantal aktivizm, Weber’in münzevî Protestanlığı), yani Amerikan *kültürünün* Amerikan tarihi boyunca hiç değişmediğini yazabilmişti... (akt. Applebaum 1970: 71).

Benzer bir iddiayı İngiltere için, farklı bir bağlamda Britanyalı tarihçi Macfarlane (1993: 178-189) de dile getirmekte, İngiliz toplumsal/hukuksal, hatta siyasal kurumlarının (hükümet biçimi, hukuk sistemi, sosyal sınıflar, toprak rejimi, akrabalık, evlilik, aile yapısı...) en azından 13. yüzyıldan bu yana temelde aynı kaldığını söylemektedir.

İki yazar arasında yaklaşık 30 yıl, belki biraz daha fazlası olmalı. Tüm bir sosyal bilimler camiasının “(toplumsal/kültürel) değişim” üzerinde kafa yormakla geçirdiği 30 yılın ardından, sosyal (ve kültür) bilimler(in)de sarkacın yeniden ‘değişimsizlik’ ve ‘istikrar’a doğru salındığını görmek, düşündürücüdür. Gerçekten de Macfarlane, sosyal bilimleri (tarihsel) süreklilik ve (toplumsal-kültürel) istikrar üzerinde yeniden düşünmeye çağıran tek sosyal bilimci değil. En azından kültür üzerine düşünen-yazan kalemler, 1960’ların ‘devrimci’ rüzgârlarının ardından, 1980’lerde kültürü değişmesi (olanaksız değilse) zor akli dizilimlerle bağlantılı olarak tanım-

* *Evrensel Kültür*, No: 197, Mayıs 2008... *Esmer*, No: 40, Haziran 2008... <http://www.atik-online.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1133...> [istanbul.indymedia.org/-117k...](http://www.indymedia.org/-117k...) <http://www.mavidefter.org/anasayfa/content/view/361/64/...> www.yeniortam.org/-33aral.html-25k... solplatform.org/archive/index.php?f=9.html-10k...

¹ Stirner.

lamaya yönelmiş, kültürler arası erişimsizliği vurgulayan göreci yaklaşımlar daha çok rağbet görür olmuşlardır.

Bu “regresyon”un kuşkusuz iktisadî-siyasal, tarihsel ve ideolojik bir dizi nedeni var: Batılı “Akademia”yı da etkisi altına alan ‘68 dalgasının Batı’nın iktisadî-siyasal çerçevelerinde köklü dönüşümlere yol açmadan geri çekilmesi, sosyalist sistemin dağılması, neo-liberal versiyonuyla birlikte kapitalizmi tek ve ebedî gerçeklik ilan eden ideolojik hegemonyanın tesisi (“Bilimsel-Teknolojik Devrim”, “Elveda Proletarya”, “Tarihin Sonu” söylenceleri), kültürel muhafazakârlığın yükselişi, kimlikleri sabit, geçirimsiz kültürel kendilikler olarak algılayan ‘kimlik’ söylemlerinin ‘sınıf’ ve ‘sınıf mücadeleleri’ne dayanan argümanları ikame edişi...)

Neyse ki, sol/muhalif çevreleri de pıtrak gibi biten ‘post-’ söyleme teslim eden bu ataletin sonuna yaklaştığını gösteren emareler, 1990’ların sonlarından itibaren dünya sahnesinde boy göstermeye başladı yeniden. Devreleri giderek daralan bölgesel krizlerden, ÇUŞ’lar kapitalizmini fenersiz yakalayan büyük boyutlu ve militan küreselleşme karşıtı gösterilerden Latin Amerika’nın yeni popüler-sol rejimlerine bir dizi gelişme, bu değişimin göstergesi. Bu durum, nicedir gözden düştüğü ilan edilen ‘Devrim’ ve onunla ilişkili soru(n)ları yeniden ele almamıza olanak sağlamamakla kalmıyor, böyle bir girişimi gerekli, hatta zorunlu kılıyor.

Son yirmi yıldır süregiden tartışmaların ve hegemonik söylemlerin ‘Devrim’ kavramıyla birlikte ele alınmasını en sorunlu kıldığı alanlardan bir tanesi de hiç kuşku yok ki, ‘kültür’dür. Bu, büyük ölçüde, ‘kültür’ üzerine düşünme konusunda kendini neredeyse ‘tekel’ ilan eden ana-akım ABD sosyal biliminden kaynaklanan ve hâlâ ‘devrim’i güncel görenler açısından, aşılması zorunlu bir sorundur.

Açımlayalım.

ABD sosyal bilimi, büyük ölçüde Weber’in mekanist izleyicisi Talcott Parsons’un mirasına dayanmaktadır. Parsons, bilindiği üzere, insan ve toplum bilimleri arasında ‘işbölümü’nü tesis ederken, insan eyleminin dört düzlemini ayırt ederek her birini bir ‘uzmanlık alanına’ tevcih etmişti. Bunlar, kabaca, *psikolojinin* (psikanaliz ya da davranışçılık) alanını oluşturan bireysel kişilik; *sosyal psikoloji/grup dinamikleri*’nin alanına gi-

ren bireylerarası etkileşim; *sosyolojinin* konusu olan grup ya da toplumsal sistem; ve *antropolojiye* emanet edilen kültürel sistem idi.

Bu bölümlenme, salt bilimler-arası uzmanlaşma gereğinden kaynaklanan bir işbölümünden ibaret değildi üstelik; Talcott Parsons'un, bir 'mekanik harikası' olarak nitelenebilecek 'dörtlü sistem'inin de bir yansımasıydı. Özetin özetıyla bu 'dörtlü sistem'in, tüm insan (ve toplum) davranışının dört ilke uyarınca işlediğini (uyarlanma, hedefe erişim, bütünleşme, gizil örutü sürdürümü), bu dört ilkenin aşağıdan yukarı doğru sıralanan bir dizilim gösterdiğini, değişime en açık olan uyarlanma süreçlerinden yukarı çıkıldığında, değişime karşı direncin arttığı, gizil örutü sürdürümü işlevini üstlenen değerler sistemi ya da kısaca *kültür*'ün değişime en kapalı ve toplumsal varlığı(organizasyonu) dengede tutmaya yarayan bir 'alan'ı oluşturduğu vb. varsayımlarına dayanmaktaydı.

Bu Parsons 'statığı', onun 'Kültür' alanıyla ilgilenmekle görevlendirdiği öğrencilerinden Clifford Geertz tarafından benimsenerek kültürle ilgili yaklaşımlarda paradigmatik bir konuma getirilmiştir.

Geertz'e –ve ondan etkilenen bir dizi postmodern düşünüre– göre kültür, 'toplumsal yapı'yla bağlantılı, ancak ondan ayrı, kendi özerk devinim dinamiklerine sahip bir simgeler/anlamlar ağıdır. Hem insanların çevrelerini, olup-biteni anlamlandırmalarına olanak sağlayan bir haritayı, hem de davranışlarını üzerinde biçimlendirebilecekleri bir 'davranış modeli'ni sunmaktadır. Dahası, bu 'anlamlar ağı' her bir tikel toplumun üyeleri tarafından paylaşılmaktadır; bir başka deyişle 'tikel', 'kendine özgü'dür.

Geertz'in, kendisini izleyen kültür araştırmacılarına bıraktığı miras, bu anlamda ikilidir: 1) Kültürün zihniyetler/anlam(landırma)lar/simgeler alanına taalluk eden bir 'şey' olduğu; dolayısıyla toplumun maddî koşullarıyla bağlantılarının, ancak her biri kendi içerisinde kavranılması gereken tikelci dolayimlarla ele alınabileceği; ve 2) Her bir kültür, belirli bir toplumun mensuplarının paylaştığı bir "simgeler/anlamlar ağı" olduğuna göre, kültüre yaklaşımın ancak 'göreci' olabileceği.

Geertz'in kastından bağımsız olarak, en azından kültürel antropoloji alanında paradigmatik bir konum yüklenen bu miras, kültürün insanları sarıp-sarmalayan, onları iradelerinin dışında teslim alan, şeyleri anlayıp

yorumlamalarında ve davranışlarında rehberlik eden kişilik-dışı bir şey, bir 'geist' olarak anlaşılıp yorumlanmasında araçsal oldu.²

'Kültür' ile 'devrim'in ilişkileri üzerinde düşünmek, öncelikle kültürün 'bu' kavranılışına itiraz etmeyi gerektirmektedir. Böylesi bir itirazsa kanımca öncelikle kültürlerin iktisadî-siyasal-toplumsal bağlamlarda sürekli olarak üretilen ve yeniden üretilen 'mamuller' olduğunu³ öne sürerek başlamalıdır işe.

Bu bakımdan Eagleton (2005: 9-42)'ın kültür kavramının tarihsel izini sürdüğü son derece önemli çalışmasında, kavramın özgün anlamının doğayla ve emek süreciyle bütünlükliliğine dikkat çekiş yol göstericidir. Latince "tarımda gelişimden ikamet etmeye, tapmaktan korumaya kadar birçok anlama gelen" *colere* fiilinden türetilen kültür kavramı, "kendi aşkınlığının araçlarını kendisi üreten" doğaya, ya da daha doğru bir deyişle, doğanın insan eliyle dönüştürülmesine içkindir. "Doğa her zaman bir anlamda kültürelse, kültürler de kendileriyle doğa arasındaki sürekli alışverişten, yani emek dediğimiz şeyden oluşurlar", demektedir Eagleton (2005: 11); ve "başlangıçta tümüyle materyalist bir süreci imlemiş" olan 'kültür'ün, "zamanla mecazi olarak tinsel meselelere kaymış" olduğuna dikkat çekmektedir. Ve kültür kavramı, "Marksist tabirle, altyapıyla üst-yapıyı tek bir kavramın çatısı altında toplar" (s. 10).

Evet, kültür, doğal bir varlık olan insanın, yaşamını sürdürebilmek için doğa üzerinde birtakım işlemler gerçekleştirmesiyle biçimlenir. Bu faaliyetler, insanların birbirleriyle ilişkiye girmesini, birlikte yaşamasını, iletişim kurmasını, toplumsal örgütlenmeler oluşturmasını, bu örgütlenmelerin kalıcılığını sağlamasını, bilgi ve deneyimlerini yeni kuşaklara aktarmasını... vb. vb. gerektirmektedir. Bir başka deyişle, insan doğal gereksinimlerini doğadan karşılama süreci içerisinde 'toplumsallaşır'; 'sürü'den, 'toplum'a dönüşür. İnsanı sürüden topluma dönüştüren 'şey' ise kültürdür.

² Hiç kuşku yok ki "bu" kültür kavrayışının tek sorumlusu Geertz değildir. Kültürel antropoloji içerisinde en azından neo-Kantçılardan bu yana kültürü maddi yaşam koşullarından bağımsız, giderek onları önceleyen ve insan zihinlerindeki izdüşümlerini şekillendiren bir görüngü olarak görme eğilimi mevcuttur. Geertz, olsa olsa bu görüşün 70'lerin sonlarında yeniden popülerize olmasına aracılık etmiştir.

³ Bu görüş, en azından Hobsbawm ve Ranger (1983)'dan bu yana toplum ve kültür bilimlerin gündemindedir.

Şu hâlde kültürü toplumdan, insanların doğayı dönüştürme faaliyetlerini insanların düşünceleri, inançları, tahayyülleri, anlamlandırma çerçeveleri, “anlam ağları” vb.den soyutlayarak ele almak, yani ‘toplum’ ile ‘kültür’ü birbirinden soyutlamak, ilk bakışta analitik bir kolaylık sağlıyor gibi gözükse de, sonuçta analizi içinden çıkılmaz bir hâle getiren bir teşebbüstür. İnsan pratikleri ile insan tahayyülleri arasındaki bağlantıyı (tahayyül pratikten türer ve pratiği biçimlendirir) kopartarak, onları birbirinden yalıtılarak ele alan her türlü analiz girişimi, yalnızca eksik olmakla kalmaz, aynı zamanda yanılsamalara açılmaktadır.

Bir başka deyişle, kültürü insan edimselliğinden, insan aracılığından, soyutlayarak ele almak mümkün değildir. Kültürün biçimlendiricisi, taşıyıcısı, aktarıcısı, insanlardır; maddî yaşam koşullarını üreten, dönüştüren insanlar.

Öte yandan insanlar, daha doğrusu oluşturdukları toplumlar, çelişki ve çatışmalardan arî, uyumlu, korporat bir tarzda işleyen ‘organizmalar’ değil, iktisadî ve siyasal kaynaklara erişimi farklılaşmış kesimlerin oluşturduğu, çatışmalı kendiliklerdir. Toplumun bu ‘çatışmalılık’ hâli, kültürün de ‘bütünleştirici’, ‘pürüzsüz’, ‘çelişkisiz’ bir kendilik olarak kavranılmasının bir yanılsamadan ibaret olduğuna işaret eder. Kültür, gerçekten de taşıyıcısı olan toplumun çeşitli kesimleri arasındaki çatışmaların alanıdır: farklı toplumsal kesimler, kültürel dağarcıktan farklı unsurları seçerek (ya da yeni unsurları ithal ederek) bunları yeniden yorumlar, yeni bir dizilime tabi tutar ve kendi konumlarını savunmak, pekiştirmek ya da ilerletmek üzere sürekli bir manipülasyona tabi tutarlar. Bir kültürel dizilimin başat hâle gelmesi, taşıyıcısı toplumsal kesimin iktisadî-siyasal pozisyonundaki ilerlemenin bir göstergesidir.

Ne ki, böylesine dinamik ve çatışmalı bir alan olan kültürün yüklendiği atavistik bir “ezelilik/ebedilik” imgesi ve bu imgeden kaynaklanan yaptırımıcı/buyurgan gücü (“bu, kültürümüze aykırıdır”, “dinimiz/kültürümüz böyle buyuruyor” vb.), onu iktidar mücadelelerinin vazgeçilmez bir alanı kılmaktadır. Uygulamalarını “korporat bir bütün olarak tüm toplumun tutunumlu ve tutarlı zihinsel münderecatı, değer sistemi, örf ve adetleri vb.” olarak tanımlanmış bir ‘kültür’e göndermeyle meşrulaştırmak, kuşkusuz ki önemli bir iktidar aracıdır. Şu hâlde gerçekte dinamik, çatışmalı bir alan olan kültür, çatışksız, kendine özgü, ‘süperorganik’ bir görüngü, bir “ge-*ist*” olarak kavranışıyla, bir “atalet aracı ve kaynağı”na, hatta bir reaksiyon

aracına dönüştürölme riskiyle de yüklüdür. Dolayısıyla, Parenti'nin (1999) deyişiiyle, "(...) költür, bizi etkileyiş tarzındaki algı eşiğı altında olma hâli düşünöldüğünde, bedensizleşmiş, her yerde hazır ve nazır bir kendilik olarak görölebilmeseine karşı, mekân içerisinde yüzerek üzerimize çöreklenen soyut bir kuvvet değildir. Gerçekte költür, bir toplumsal yapı aracılığıyla dolayımlanır. Költürümüzü başka insanların dahil olduğı bir toplumsal ilişkiler ağından ediniriz: aile, akrantar veya cemaat içerisindeki diğier enformel birlikler gibi birincil gruplar ya da artan ölçülerde olduğı üzere, okullar, medya, kiliseler, hükümet ajansları, şirketler ve ordu gibi daha formel tarzlarda eklemelenmiş ve yasal olarak kayıtlanmış kurumlardan.

Satın alma ve ikna ile egemen yönetici sınıf çıkarlarına bağlanan bu türden toplumsal kurumlar, sürekli olarak, özellikle de içlerinde komuta konumunda olan kişiler ya da onlardan yarar sağlayanlar tarafından siyasal açıdan nötr olarak sunulmaktadır. Gramsci'nin ordu için söyledikleri, kapitalist toplumdaki çoğı diğier kurum için de geçerlidir: 'sözde nötrlükleri yalnızca gerici tarafa destek anlamına gelir.'

Evet, költürümüzü çoğunlukla egemen sınıfların ideolojileri doğrultusunda biçimlenmiş, genellikle egemen sınıf(lar)a eklemelenmiş formel-informel kurum ya da gruplar aracılığıyla ediniriz. Geçmişin kutsal ayılasıyla doğanmış, yüzlerce, belki binlerce yıllık bir süregenliğin meyveleri olarak sunulan "költürel değierlerimiz", gerçekte költürel yaşama yön veren, ve personelleri egemen sınıf çıkarlarıyla doğrudan ya da dolaylı bağlantılı kurum ya da yarı-kurumların eliyle hemen her gün yeniden üretilerek (ve de dönüştürölerek/uyarlanarak/güncellenerek) enjekte edilmektedir zihinlerimize.

Ancak egemen sınıf(lar)ın költür üzerindeki kontrolü hiçbir zaman tam ve mutlak değildir. Ezilen/sömürölün sınıfların yaşantı ve deneyimleri, onlara baskı ve sömürölüye karşı direniş cepleri sağlayan költürel münderecata kaynaklık eder. Şu hâlde, her devrimci atılımı, "dış güçlerin bizi yozlaştırma, birliğimizi, dirliğimizi bozma oyunu" olarak damgalamanın, "örf ve adetlerimize, dinimize, millî kimliğimize" yönelik bir saldırı olarak algıla(t)manın, "din/vatan elden gidiyor!" vaveylasıyla reaksiyonu tetikleminin araçları, költürde –daha doğrusu egemen(lerin) költür tanımında– mevcuttur. Tıpkı ezilenlerin költürel tanım ve araçlarının (diyelim ki bu topraklardaki Pir Sultan isyankarlığının; Börklüce paylaşımcılığının; "Gavurlar gidince bu toprakların besi bereketi kesildi" deyişini bir halk savsözüne dönüştüren kardeşleşme bi-

İncinin...) da buharlaşıp gitmediği, yeniden devşirilmek üzere o dağarcıkta varlığını sürdürdüğü gibi.

Yani kültürün içerisinde, egemenlerin de, ezilenlerin de; ya da devrimin de, karşı devrimin de başvuracağı araçlar vardır.

* * * * *

‘Devrim’ eylemine getirilebilecek kestirme bir tanım, “neyi istediğini bilen” bir grup (örgütlü) insanın (öznel) iradesiyle, “neyi istemediğini bilen” yığınların (nesnel) hoşnutsuzluğunun buluşmasıdır. Dolayısıyla devrim, nesnel koşulların olduğu kadar, öznel iradelerin de bir ürünü, yani bir nesnel(lik)-öznel(lik) diyalektigidir. Hoşnutsuzluk ile değişim iradesinin buluşmaması ya da her birinin veya ikisinin birden yetersizliği, devrimci durumun karşı devrime dönüşmesine yol açar.

Kültür, yığınların hoşnutsuzluğuyla devrimci örgüt(lülüğ)ün değişim iradesinin buluşmasının kritik bağlamını vermektedir. Muğlak kitlesel hoşnutsuzluğu, kitlelerin bilincinde devrim gündemine destek ve katılım iradesine dönüştürmenin bir aracı, bu gündemi toplumun kültürel içeriğiyle bağdaşık kılma çabasıdır. Yukarıda da değindiğim gibi, her toplumun kültürel içeriği ikircimlidir ve ‘yukarıdan’ olduğu kadar ‘aşağıdan’ da müdahalelere açık, hem iktidar/istikrar, hem de muhalefet/devrim-değişim güçleri tarafından tanımlanabilecek unsurlardan oluşur.

Şu hâlde devrim, salt iktisadî-siyasal durum/koşulları değiştirmeyi hedeflediğinde, eksik (dolayısıyla da geri dönüşlü) bir teşebbüs olarak kalmaya mahkûmdur; toplumsal/kültürel bir dönüşümü gündemine al(a)mayan, daha doğrusu toplumun kültürel münderecatını emekten/barıştan/kardeşlikten/katılımdan yana bir içerikle yeniden tanımlamakta başarısız kalan bir devrim girişimi, karşı-devrim güçlerinin yolunu açar.

Evet, her devrim, kalıcılığını sağlayabilmek için aynı zamanda (kitlelerin güncelliği yorumladıkları referans çerçevelerinin dönüştürülmesi anlamında) bir ‘kültür devrimi’ olmak zorundadır. Ancak “güncelliği yorumlamaya yarayan referans çerçevelerinin dönüştürülmesi” işi, (Kemalist ‘devrim’ modelinde olduğu üzere) zecrî önlemlere başvurularak gerçekleştirilmeye çalışıldığında, gizil, şiddetli ve dirençli bir reaksiyonu da devreye sokar. ‘Kültürel alan’a radikal ve zecrî müdahaleler, iktidara gelenlerin “yabancı”, ‘dışsal’ ‘zorbalar’ olarak görülmesi/gösterilmesini olanaklı kılmaktadır.

Şu hâlde, kültürel dönüşüm, kültürdeki mevcut, kültüre içkin unsurların yeniden yorumlanması aracılığıyla gerçekleştiğinde etkin olabilecektir. Bunun için kültürün paylaşımcılarının –tabii ‘simsar’ konumunda olanlardanansa madûnların, ezilenlerin...) bu yeniden yorumlama sürecine katılması olmazsa olmazdır.

Bu ‘çerçeve’ düşünceleri özetlemek gerekirse,

* Kültür, hepimizi sarıp sarmalayan, teslim alan bir ruh/*geist* değil, dinamik olduğu kertede çelişik unsurları havâ insanî bir etkinlik alanıdır. İnsanlar yaşam koşullarını üretirken, onları anlamlandırdıkları aklî çerçeveleri de üretirler.

* Yalnızca güncel/gündelik olanı değil, tarihsel olanı da içermesi, bir bakıma, toplumsal praksisin çökeltilerinden oluşması, onu farklı toplumsal kesimlerin/sınıfların kendi siyasal gündemlerini destekleyebilecekleri bir meşruiyet kaynağı hâline getirmektedir.

* Bir başka deyişle, ‘meşrulaştırıcı’ hükmü, onu ezenler/sömürenlerin statükoyu korumaya yönelik girişimleri için olduğu kadar, ezilenlerin/sömürülenlerin güncel ve uzun erimli dönüştürücü mücadeleleri için de kritik bir kaynak hâline getirmektedir.

* Ne ki bu söylediklerimden kültürün üzerinde hoyratça ‘tepinilebilecek’, keyfi (ya da mekanistik) müdahalelere açık bir ‘türev’ olduğu sonucunu çıkartılmamalı. Kültürün dönüştürülmesi, kültürel dağarcığı oluşturan ‘şeylerin’ (fikirler, değerler, tarzlar, üslûplar, çerçeveler...) ‘yeniden yorumlanması’ işidir. Ve bu da, kendini verili bir kültürün taşıyıcısı/aktarıcısı olarak görenlerin, hiç kuşkusuz ki aralarından en ‘madun’ konumunda olanların katılması elzem bir süreçtir...

Yararlanılan Kaynaklar

- Applebaum, Richard P. (1970), *Theories of Social Change*, Markham P., Chicago.
Eagleton, Terry (2005). *Kültür Yorumları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Hobsbawm E. ve T. Ranger (der.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge, University Press.
Macfarlane, Alan (1993), *Kapitalizmin Kültürü*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
Parenti, M. (1999), “Reflections on the Politics of Culture”, *Monthly Review*, C. 50, S. 9.

II. AYIRIM:

“O DİYAR”DAN İZLENİMLER...

EKVATOR SEÇİMLERİ ÖNCESİ, CONAIE DİYOR Kİ...*

24 Temmuz Pazartesi. Temel’le birlikte Ekvator’un başkenti Quito’da, ülke yerlilerinin en büyük temsili örgütü CONAIE’nin (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –Ekvator Yerli Milliyetleri Konfederasyonu) merkezindeyiz. Karşımızda örgütün iletişim sorumlusu Manuel Castro M. ile konuşuyoruz.

İtiraf etmeli ki fazla konuşkan biri değil Manuel. “Kabul etmeli, güvenlik sorunumuz fazla”, diye başlıyor söze. “O kadar çok suiistimal ile karşılaştık ki...”

Önce örgütü tanıtmasını istiyorum kendisinden. İşte –özetle– anlattıkları:

“CONAIE, Ekvator’un çeşitli bölgelerinde yaşayan Shuar, Achuar, Siona, Secoya, COFAN, Waorani, Zaparo, Chachi, Tsachila, Awa, Epera, Manta Wancawila ve Kichua milliyetlerinin ve Kichua’yi oluşturan 14 halkın (Saraguro, Kañari, Puruha, Salasaca, Chivuelo, Quizapincha, Waranka, Panzaleo, Situ, Kayangi, Koranki, Natahuella, Otovalo ve Amazonia Kichuaları) en önemli temsili ve merkezi örgütüdür.

CONAIE ülkedeki yerli cemaat, birlik, merkez ve konfederasyonun süre giden mücadelelerinin bir ürünü olarak 16 Kasım 1986’da kuruldu. CONAIE bugün bünyesinde üç bölgesel örgütü barındırıyor: Sierra bölgesi yerlilerinin örgütü ECUARUNARI; Amazon yerlilerinin örgütü CONFENAIE ve kıyı bölgesi yerlilerinin örgütü COINCE. Ulusal karakterli, bağımsız bir örgütüz; hiçbir siyasal parti, devlet, yabancı ya da dinsel kurumla ilişkimiz yok.

Örgütümüz, kuruluşundan bu yana çeşitlilik içerisinde birliği savunuyor ve ülkenin yerli milliyet ve halkları (pueblos) adına “yeni bir siyasal proje”yi öneriyor...”

* *Sosyalist Demokrasi*, No: 36, 25 Ağustos 2006...

Peki bu ‘siyasal proje’ ne gibi taleplerden oluşmakta?

“CONAIE’nin başlıca hedeflerini dört başlık altında toplayabiliriz: 1) Toprak için mücadele; 2) İki dilli eğitim; 3) Kolektif hakların icrası; 4) Topraklarımızın biyo-çeşitliliğinin korunması.

Bu başlıkları ayrıntılandırmak gerekirse, şu alanlarda mücadele ettiğimizi söyleyebilirim:

- 1) Ülkedeki yerli halk ve milliyetleri güçlendirmek;
- 2) Topraklarımızı, yerli bölgelerini ve doğal kaynaklarımızı savunmak;
- 3) İki dilli, kültürler-arası eğitimi desteklemek ve geliştirmek;
- 4) Sömürgecilik ve yeni-sömürgeciliğe, özellikle de çokuluslu şirketlerin yerli cemaatleri içerisindeki faaliyetlerine karşı mücadele etmek;
- 5) Cemaatlerin kendi yasalarını yapmasını savunmak ve entegral cemaatçiliği desteklemek;
- 6) Yerli kimliğini ve toplumsal örgütlenme biçimlerini güçlendirmek;
- 7) Ekvator’un yerli cemaat ve halklarının, Anayasal kolektif haklarını uygulamasını desteklemek;
- 8) Kültürler-arası bir toplumu, katılımcı bir demokrasiyi inşa etmek ve iktidarın, iktisadi kaynakların adem-i merkezileşmesini sağlamak; Ekvator toplumu içerisinde adalet ve eşitliği kurmak;
- 9) Ve nihayet, ABYA-YALA’nın (Amerika kıtasının Cuna dilindeki adı: ‘Olgun topraklar’ anlamına geliyor.-S.O.) yerli milliyetleri ve diğer toplumsal kesimlerle dayanışmayı sürdürmek”.

CONAIE’nin Ekvator için savunduğu “çoğul-uluslu devlet” fikrini biraz daha açımamasını istiyorum kendisinden.

“Bu ülkede 5 milyon kadar yerli yaşıyor” diyor (Ekvator’un nüfusu 15-16 milyon dolaylarında). “Ve sömürge döneminden beri yerli milliyet ve halklar aşağılanma, dışlanma ve sömürüden başka bir şey yaşamadılar. Bugün dahi, toplumun en yoksul ve dışlanmış kesimleri yerlilerden oluşmakta.

Biz, sömürge döneminden bu yana süregelen burjuva devletinin yolsuzluk, sömürü ve çürümeyle damgalı yapısını değiştirmek üzere yola çıktık. Ekvator’umuzda devlet derin bir krizle karşı karşıya; ve dar bir kesimin, çı-

kar çevrelerinin dışlayıcı, sömürücü örgütü olmanın dışında bir işlev göstermiyor. Halk kesimleri arasında, hem yasama, hem yürütme, hem de yargıya karşı derin bir güvensizlik egemen. Bu yapının değişmesi gerek.

CONAIE'nin çoğul-uluslu bir devlet talebi 1988'e dayanıyor. Bu ülkede çok sayıda ulusun var olduğunu söylemek, egemen güçlerin iddia ettiği gibi ülkeyi bölmek anlamına gelmez. Biz adem-i merkeziyetçi, kültürel açıdan heterojen, yerlilerin ve halk kesimlerinin, özellikle de marjinalleştirilmiş, dışlanmış grupların temsil ve katılımlarına açık yeni bir siyasal-idari yapı talebini öne sürüyoruz. Bu yapı, öncelikle çoğulcu olmalı, yani Ekvator nüfusunun toplumsal-kültürel çeşitliliğine saygı göstermeli.

İkinci olarak, insana ve çevreye birincil önem atfeden, bütünsel bir gelişme perspektifi gütmeli.

Üçüncü olarak, tüm yönetim, planlama ve karar düzlemlerinde herkesin katılımına açık olmalı.

Dördüncü olarak, yerel gereksinimlerin karşılanmasına ağırlık veren bir adem-i merkeziyetçiliği benimsemeli.

Beşinci olarak, ulusal gelirin büyük bölümünün bir avuç iktidar sahibinin elinde yoğunlaşmasına olanak veren mevcut bölüşüm mekanizmalarını köklü bir değişikliğe uğratarak, özellikle en muhtaç kesimlerin gereksinimlerini gözetken adil bir gelir dağılımını gerçekleştirmeli.

Altıncısı, farklı toplumsal ve kültürel kesimler arasında dayanışma, işbirliği ve denkliği sağlayabilmeli.

Ve nihayet, bürokrasiyi azaltarak, yolsuzlukların temelindeki kayırmacılığı önleyerek, etkin, pragmatik bir yönetim anlayışını benimsemeli.

Şu hâlde, çoğul-uluslu devletin beş temel ilke üzerinde yerleştiğini söyleyebilirim: 1) Özerklik; 2) Katılım; 3) Sürdürebilirlik; 4) Adalet ve 5) Çeşitlilik.

Biz ulusal birliğin ancak Ekvator toplumunu oluşturan tüm milliyet ve halkların kültürel kimliğini, kültürler-arası diyalog temelinde desteklenmesiyle sağlanabileceğini düşünüyoruz”.

‘Peki’ diyorum, “küreselleşme sizin için ne ifade ediyor?”

“Küreselleşme, modernleşme, teknoloji... bunlar güzel sözcükler. Ama postmodern bir çağa giriyoruz. İnsan teknolojisi yıkıcı olmaya başladı. Tabii, teknolojinin getirilerini tümünden reddetmek mümkün değil. Pek çoğundan yararlanıyoruz (Önündeki bilgisayarı işaret ediyor). Ama nükleer savaşlar, nükleer denemeler, çevresel yağma, hava kirliliği, biyoçesitliliği yok eden sanayiler... Günümüzün dünyası hasta; hastalıklı bir uygarlık anlayışıyla malûl...

Mevcut hâliyle, yani yeryüzü zenginliklerini bir avuç çokuluslu şirketin elinde yoğunlaştıran, yerli halkları ve kaynaklarını yağmalayan, onları marjinalleştiren küreselleşmeye ise, tabii ki karşıyız...”

Veda vakti. Teşekkür edip ayrılıyorruz...

* * * * *

Ekvator’un yerli toplulukları, gerçekten de mücadeleci bir tarihe sahipler. Sömürgeci İspanyollara karşı direnişi, onlar daha topraklarına ilk ayak bastıklarında başlamışlardı. Rumiñahui’nin Quito’da 1535’teki ayaklanmasını, 1578’de Jumando önderliğindeki Quijo’ların isyanı izledi. İspanyolların kurduğu Guayaquil kenti çevredeki yerli halklar tarafından tam üç kez yakıldı.

Latin Amerika’nın bütününde olduğu gibi, ne Creole’lerin (Latin Amerika’da doğan İspanyol kökenliler) önderliğinde gerçekleşen bağımsızlık, ne de mestizo’ların (Avrupalı-yerli melezler) eliyle kurulan Cumhuriyet rejimi Ekvator’da çoğunluğu yerlilerin oluşturduğu kırsal emekçilerin ve kentli işçi sınıfının koşullarında bir değişikliğe yol açmayacak, yerliler bu kez sınıf mücadeleleri içerisindeki yerlerini alacaklardı (Guayaquil burada bir kez daha ön plana çıkar: 1922’deki, ağırlıklı olarak yerli proletaryanın katılımıyla gerçekleşen genel Grev, kent burjuvazisi tarafından, geride 200’i aşkın ölü bırakarak, kanlı bir biçimde bastırılacaktır).

Böylelikle, örneğin 1927’de Pichincha bölgesindeki Pesillo’da, latifundistlerin ağır sömürülerine karşı mücadele etmek üzere yerli sendikası “El Inca” kuruldu. Bunu, 1934’te bölgesel ve ulusal düzlemde bir örgüt oluşturmayı hedefleyen yerli önderleri konferansı izledi. Federación Ecuatoriana de los Indios (FEI –Ekvator Yerliler Federasyonu) bu arayışların bir

sonucu olarak, Ekvator Komünist Partisi ve Ekvator İşçi Konfederasyonu (CTE)'nin desteğiyle 1944'te kurulacaktı.

1964'teki Toprak Reformu Yasası, yerli taleplerinin toprak hakları üzerinde yoğunlaşmasına yol açtı. Bu mücadele hattı, CONAIE'nin kurulmasına doğru evrildi.

Bu zengin mücadele birikimine karşın, yerliler (yine tüm Latin Amerika ülkelerinde olduğu üzere) Ekvator toplumunun en yoksul, en marjinal, en yoksun kesimini oluşturuyorlar. Kentlerin yoksulluk biriktiren merkezlerinde dilenirken, çöpleri karıştırırken, bebelerini emzirirken, ayakkabı boyarken, köşe başlarındaki tezgâhlarında gelip geçenlere bir şeyler (artık üç-beş meyve mi olur, bir bardak Coca Cola mı, empana da mı –bir çeşit börek–, ucuz Çin malı kalem, saat pili, makas vb. mi, yoksa el örgüsü kazaklar mı?– satmaya çalışırken; ya da daha acıticısı, çömelmiş, burunlarına uyuşturucu çekerken görebilirsiniz onları. Akşam inince tezgâhlarını toparlayıp şallarına bürünerek varoşlardaki derme-çatma barakalarına dönerler çoluk-çocuk.

Oysa Ekvator'un 'vitrin'inde, örneğin zengin mahallelerde, gazetelerin baş sayfalarında, TV ekranlarında, iş merkezlerinde, banka gişelerinde, seyahat acentelerinin kontuarlarında, ışıltılı caddelerde, lüks lokantalarda (mutfak dışında!) hiç yoklar...

Ve yoksulluk, yoksunluk, marjinalleşme koşulları, derin bir siyasal apatiye, depolitizasyona yol açmış gözüküyor bünyelerinde...

Bu tabloda CONAIE, Ekim 2006'da yapılacak Cumhurbaşkanlığı seçimlerine bir adayla katılıyor. Yerli hakları savunucusu Dr. Luis Macas...

Şansı var mı?

Yanıtı Guayaquil'li bir dostumuz fısıldıyor kulağımıza: "CONAIE yalnızca bu ülkenin yerlilerine sesleniyor. Yani takriben nüfusun %25'ine. Üstelik de tüm yerlilerin CONAIE adayını destekleyeceğini sanmıyorum. Fazla içe dönükler... Yo, hayır; ben Macas'ın seçilme şansı olduğunu düşünmüyorum..."

KOLOMBİYA'DA YERLİ HAREKETLERİ VE ONIC*

31 Temmuz Pazartesi. Uzun yolculuğumuzun son durağı Kolombiya'nın başkenti Bogota'da, ONIC (Organizacion Nacional Indigena de Colombia –Kolombiya Ulusal Yerli Örgütü)'in, –rastlantı bu ya, otelimizle aynı sokaktaki merkezinde, örgütün İnsan Hakları ve Barış Komisyonu sorumlularından Diego Fernando Henau Arcile ile buluştuk bu kez de. Diego, yerli, hatta mestizo (yerli-Avrupalı melez) değil, belli ki İspanyol kökenli, kıvrıcık uzun saçlı, gözlüklü, bir genç adam. Ha, bir de antropolog!

Ofisinin kapısında karşılıyor Temel ile beni, hararetle ellerimizi sıkıyor. Konuşkan, sevecen. Kırık-dökük İspanyolca'ya aldırmadan, sözcükleri tane tane telaffuz ederek konuşuyor. Zevkli bir söyleşi olacağı baştan belli...

Önce Latin Amerika yerlilerle Türkiye'de Kürtlerin sorunları ve durumu konusundaki paralelliklere ilişkin gözlemlerimizi dinliyor ilgiyle. “Aynı egemen stratejileri” diyor, başını sallayarak. “İnsanları, hem yerlerinden-yurtlarından ederek dağıtıyorlar hem de istekleri dışında, belirli bölgelerde topluyorlar”. Konuya giriyoruz.

S.Ö. - Bize ONIC konusunda bilgi verir misin?

D.F.H. –Hemen şunu belirteyim; ONIC, Kolombiya'daki tek yerli örgütü değil. Bizim dışımızda 16 bölgesel, 17 kesimsel ve iki de ulusal düzlemde örgüt bulunmakta: Guambiano ve Pasto halklarının AICO'su (Autoridades Indigenas de Colombia –Kolombiya Yerli Yetkeleri) ve 51

* *Sosyalist Demokrasi*, No: 37, 9 Eylül 2006... *Kurtuluş Dergisi*, No: 6, Eylül 2006...

pueblo ile 50 bin yerliyi temsil eden OPIAC (Organizacion de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana –Kolombiya Amazon Bölgesi Yerli Halkları Örgütü). Ancak ONIC, yerel ve bölgesel örgütlerin çoğunluğunu bünyesinde topluyor. Örgüt 1982’de kuruldu. Ama doğrusunu isterseniz uzun ve zorlu bir mücadelenin ürünü bir örgüt. 1970’lerdeki, sömürgeleştirme politikalarına karşı silahlı mücadele yürüten köylü hareketlerinin doğrudan mirasçısı olduğunu söyleyebilirim. Ancak ONIC, başlangıçta barışçı ve siyasal bir örgüt olmayı hedefliyordu. Yani 1970’lerin mücadele tarzıyla hedefleri aynı, yöntemleri ise farklıydı.

Kolombiya’da Cumhuriyet tarihi boyunca pek çok örgütlü mücadele tarzı denendi. Yerli hakları mücadelesinin geçmişi 20. yüzyıl başlarına dek uzanır. Bu mücadelelerin önderleri, çoğu Avrupa’da yetişmiş yerli-*mestizo* kişilerdi. Aralarından silahlı mücadele birlikleri de çıkmıştı. Ne ki, toprak haklarını ön planda tutan hukuksal mücadele bu dönemlerde ağırlıktaydı.

1970-80’li yıllardaysa tüm bölgelerde, neredeyse her *pueblo*’nun (köy/halk/cemaat) bir örgütü bulunmaktaydı. ONIC, bu mücadeleleri koordine etme, yerli taleplerini ortaklaştırma gereksiniminden doğdu.

Şunu vurgulamak önemli; federasyon niteliği taşısa da ONIC bir taban örgütüdür, yöneticilerini ve yerli önderleri tabandan yetiştirmeyi hedefler. Örgüt içerisinde, şu sıralar bir yeniden yapılanma tartışması süregidiyor. Bir yandan Kolombiya Anayasası’nın yerli halklara tanıdığı kolektif hakların uygulanması ve genişlemesi konusunda devletle formel bir ilişkiyi ve müzakereleri sürdürebilecek, ama bir yandan da bu topraklardaki yerli cemaatlerin geleneksel yetke biçimlerini koruyabilecek bir örgütlenme arayışı içerisindeyiz.

S.Ö. –Bu arayışa geçmeden önce dilersen biraz “yerlilerin Kolombiya’sından söz edelim. Kolombiya Anayasası, “yerli kolektif hakları”nın tanınması açısından Latin Amerika’nın en ileri ülkelerinden biri olarak biliniyor. Peki, fiiliyatta durum nasıl? Yerliler açısından Kolombiya nasıl bir ülke?

D.F.H. –Şunu vurgulamakta yarar var: Kolombiya ‘demokrasi’si, 50 yıllık kesintisiz bir OHAL rejimiyle yönetilen, askerin siyaseti her zaman öncelediği, katılım haklarının sürekli kısıtlandığı, bölge ve vilayetlerde fiili

iktidarları sınırlama irade ve yetisinden yoksun, yurttaşlık haklarının uygulanmasının keyfi biçimde sınırlandırıldığı bir demokrasidir. ‘Kamu düzeni’ne ilişkin kaygılar her zaman sivillerin hak ve özgürlüklerine önceliklidir. ‘Kolombiya Planı’ ile birlikte askerî operasyonlar daha da yoğunlaştı. Haklarımızın güvencesini oluşturması gereken Anayasa Mahkemesi ise etkinliğini giderek yitiriyor. Son yıllarda yerli bölgelerinde zor kullanımının artmasına, yeni kooptasyon ve devşirme stratejilerinin devreye sokulmasına (örneğin köylü-askerler, muhbir ağları...) tanık oluyoruz. Yerlilerin topraklarına askeri üsler kuruluyor, yerli protestoları suç olarak gösterilip kovuşturuluyor.

Öyle bir demokrasi düşünün ki, parlamenter temsilin %35’i paramiliter güçlerin elinde olsun, paramiliter kontrol altındaki bölgelerde alternatif siyasetler (sosyal demokratlar, yeşiller, kadın hareketleri, sol akımlar) baskı ve şiddet yoluyla sindirilsin...

Yerli cemaatler güvenlik güçleri, paramiliterler, isyan güçleri ve ulusal ve uluslararası şirketlerin özel güvenlik orduları arasında sıkışmış durumdadılar.

Örneğin Başkan Yardımcısına bağlı İnsan Hakları gözlemcilerinin açıklamalarına göre 1998-2001/2 arasında, özellikle seçim öncesinde seçimlere yönelik baskılar ve şiddet %664’e varan oranlarda arttı. Magdalena, Cordoba ve Sucre gibi yerlerde 2002-2003 konsolidasyonu, ancak katliamlar ve yıldırma operasyonlarıyla gerçekleştirilebildi.

Dolayısıyla Kolombiya ‘demokrasi’sinin devletin oldu-bittiler ve suskunluk/unutturma stratejileriyle malul olduğunu söyleyebilirim. Şu sıralar 66 cemaat, toprak haklarını savunmak üzere direnişte, ama basından çıt çıkmıyor.

Bu durumun yalnızca yerli cemaatlere değil toplumun geneli üzerine getirileri son derece olumsuz. Kolombiya nüfusunun %10’u yakın geçmişte evini terk etmek zorunda kaldı/bırakıldı. Bir milyonun üzerinde Kolombiyalı ise, dış ülkelere göç etti. Ülkede işsizlik düzeyi %20’nin üzerinde. Nüfusun %66’sı, yani 40 milyondan fazla insan yoksulluk sınırı altında yaşıyor, bunun yarısı ise açlık sınırının altında. Kolombiya, 2003 yılından beri dünyada halkı açlık çeken ülkeler arasında 5. sırada yer alıyor.

Bitmedi, nüfusun 1/3'ü yetersiz beslenmekte, 10 kişiden dördü temel sağlık hizmetlerine erişememekte. Sıtma, sarı humma, tetanos gibi salgın hastalıklar yeniden baş gösterdi ve özellikle genç nüfusu etkiliyorlar. İçme suyuna erişemeyen 12 milyon insan var bu ülkede; yani nüfusun %28'i...

2005'te genç nüfusun 1/4'ü orta öğretim kurumlarına devam edemez durumdaydı; üniversitede okuyabilenlerin oranı ise %20'yi geçmiyor.

Toplumun en marjinal, en yoksul kesimini oluşturan yerliler, tabii ki bu koşulların birincil mağdurlarını oluşturuyor. Çatışan tarafların siyasal ve teritoryal denetimi sağlamak üzere *pueblo*'lar üzerindeki baskılarını arttırması, zorunlu göçlerde dramatik bir artışa yol açtı. Cemaatler üzerindeki baskıların bir aracı da kanaat önderlerinin, aktivistlerin sistemli bir biçimde öldürülmesi. Öyle ki, 2005 yılı boyunca 15 yerli 'kaybedildi', 110 kişi keyfi biçimde tutuklandı, 213 yaralama, 82 öldürme vakası kaydedildi, 20 kişi anti-personel mayınların kurbanı oldu, 15 yerli kaçırıldı, 5 işkence ve 24 tecavüz olayı bildirildi...

Bunlara bir de yerli topraklarında, cemaatlere danışılmadan yürürlüğe konulan 'kalkınma' projelerinin olumsuz etkisini eklemek gerekir. (Önündeki bilgisayarda iki harita açıyor: yerlilerin yoğun olduğu bölgeler ve işletmeye açılan doğal kaynaklar: evet, tahmin ettiğiniz gibi kaynakların çoğu yerli nüfusun yoğun olduğu bölgelerde yer almakta...)

Kolombiya'nın yerli cemaatleri, topraklarının kolonizasyon ve temellüküne yönelik yeni bir süreçle karşı karşıya. Bu ise, hem biyo-çeşitlilik hem de kültürel dokular üzerinde yıkıcı sonuçlara yol açmakta. Örneğin yalnızca Embera halkının yaşadığı bölgede 7.415 hektar toprağın su altında kalmasına yol açan Urro hidroelektrik mega-projesi, 21 milyon metreküplük biyo-kütleyi yok etti. Yerlilerce sağaltım amaçlı kullanılan endemik bitkilerin yanı sıra, birincil besin kaynağını oluşturan 12 balık türü yok oldu. Toprak, geri dönüşsüz bir tarzda tuzlandı, tüm bir ekosistem tahrip oldu. Pek çok yerli ve köylü ailesinin yerinden edilmesi toplumsal dokuyu parçaladı. Kente göç edenler sefalet koşulları içinde yaşıyorlar: dilencilik, suç ve fuhuşla sürdürebiliyorlar yaşamlarını. Bölgede yeni ölümcül salgın hastalıklar baş gösterdi; oluşan bataklıklar ise sivrisineklerin hücumuna uğradı. Tabii bütün bu süreç paramiliterlerin tehdit ve cinayetleri eşliğinde gerçekleşti...

S.Ö. –Buraya gelmeden önce Bolıvya ve Ekvator'daydık. Bu ÷lkelerde yerliler hiç kuşku yok ki büyük bir yoksulluk içerisinde yaşıyorlar, ama göz ardı edilemez bir görünürlükleri var. Kolombiya'da –en azından Bogotá'da– ise fazla yerli görmedik. Bilebildiğim kadarıyla yerliler ÷lke nüfusunun %1-2 kadarını oluşturuyorlar. Bu da sınıırım toplumun diğer ezilen kesimleriyle ittifak arayışlarını kaçınılmaz kılıyor. Ne dersin?

D.F.H. –Haklısın. Daha da çarpıcısı, bu küçük oran, yani 950.000 yerli, 84'ü resmen tanınan 92 cemaatten oluşmakta. Resmen kabul edilen dil sayısı ise, 65. Dahası, gerek cemaat gerekse dil sayısı bundan çok daha fazla. Örneğin 200 kişilik Wipiwı, 180 kişilik Masikware gibi cemaatler kayıtlara geçmemiş durumda. Bu gibi küçük topluluklar daha büyük cemaatler içerisinde erime tehlikesiyle karşı karşıya; dilleri hızla yok oluyor. Kimi istatistikî bilgiler vereyim istersen. Kolombiya'nın beş ÷lkeyle sınırı var. 32 vilayetin 12'si sınırlarda yer almakta. Bu vilayetlerdeyse 51 cemaat yaşıyor. Bunların 40'ının toplam nüfusu 2.000, 22'sinin 500 ve 12'sininki 200 kişiden az. Bunlar demografik yoğunluğu en düşük olan bölgeler.

Hiç kuşkusuz ki bu demografik tablo iki sorunu gündeme getiriyor. Bunlardan ilki, etnik/kültürel çeşitliliği ihlâl etmeden gündem ve mücadele birliğini sağlamak –yerli sayısının azlığı, hem devletin demin sözünü ettiğin yerli kolektif haklarını Anayasal düzlemde tanımamasını kolaylaştırdı, hem de bu hakları sürekli ihlâl etmesine olanak sağlıyor.

Buna bağılı olarak ikinci sorun da, diğer toplumsal kesimlerle ittifakı sağlamak. Gerek ONIC, gerekse yerli halklar tek başlarına bir şey gerçekleştiremeyeceğinin bilincinde. Bu nedenledir ki çok geniş bir yelpazede –işçiler, köylüler, zanaatkârlar, yeşiller, marjinaler, fahişeler...– 115 örgütü kapsayan *Allianza* içerisinde yer alıyoruz. *Allianza* için 'sorunsuz' diyemeyeceğim; yakın zaman öncesine dek çoğunluk azınlık üzerinde basınç ve manipölasyonlar uygulamaktaydı; bu durumun değişmesi ONIC'in uğraş alanlarından biri...

Öte yandan, topraklarımızda süregiden çatışmaların yol açtığı büyük tahribat, isyancı örgütlerle görüşmeler başlatmamızı gerekli kıldı. Şu sıralar ELN (Ejército de Liberación Nacional –Ulusal Kurtuluş Ordusu) ile

barış için görüşmeleri sürdürüyor, FARC'la da başlatmayı düşünüyoruz. (“Ya hükümet güçleri ve *autodefensa*’lar?” sorumu gülererek yanıtlıyor:)

Hayır, biz onlar arasındaki ilişkiye “yo-yo” diyoruz. Yo-yo’yu bilir misin? Fırlatılıp çekilen bir oyuncaktır. Devlet ile *autodefensa*’lar arasındaki ilişki de böyle: bir “ben-ben”^{**} ilişkisi. ONIC böyle bir oyun içerisinde yer almayı aklından dahi geçirmez...

S.Ö. –Dilersen biraz da ONIC’in örgütsel yapısından ve hedeflerinden söz edelim.

D.F.H. –Tabii. ONIC’in en üst organı, her dört yılda bir 3500 temsilcinin katılımıyla toplanan kongredir. Temsilciler yalnızca yerlilerden oluşmaz; onların mücadelesine destek veren beyaz aktivistler, akademisyenler, insan hakkı savunucuları da katılabilir ve tüm organlara seçilebilirler. Kongre bir yıl süreli 98 kişilik yönetim kurulunu o da 10 kişilik yürütme kurulunu seçer. Bu on kişiden her biri bir alandan sorumludur: insan hakları, kadın, sağlık, toprak, eğitim, çevre, doğal kaynaklar, iktisat, iletişim, diğer örgütlerle ilişkiler...

ONIC yürütme kurulu, geleneksel cemaat yetkeleri ve bölgesel örgütlerle birlikte, kendini Kolombiya’nın tüm yerli halklarının, özyönetim kapasitelerini yaratmaya yönelik yasaları çıkartmaya yetili özyönetim aygıtı olarak yeniden yapılandırma, çelişkilerini çözümlemeye yetili demokratik, adil ve hakkaniyetli bir toplumun inşasına katılma, yerli halkların siyasal, kültürel ve toprak taleplerini karşılama perspektifleriyle, 2005-10 arasını kapsayan beş yıllık döneme yönelik Operatif bir Stratejik Plan hazırladı. Bu plan, mücadelemize yıllardır rehberlik eden Birlik, Özerklik, Toprak ve Kültür ilkelelerinden kalkınmakta ve üç ayak üzerine yerleşmekte: Özyönetim, sivil toplumla ilişkileri geliştirmeye yönelik bir siyasal proje ve teknik-siyasal işlevleri yeniden yapılandırmaya yönelik bir kurumsal tahkimat görüşüdür. Bir başka deyişle, Anayasa’nın pratikte geçerliğini yitirdiği bir ortamda mücadelemiz kendimizi siyasal-kolektif özneler olarak kabul ettirebilmektir.

* *Autodefensa*’lar: Kolombiya’nın iki gerilla örgütü FARC ve ELN’nin elindeki topraklarda devlet desteğiyle faaliyet gösteren paramiliter örgütler.

** İspanyolca “ben” anlamına gelen “yo” sözcüğünden türetilen bir kelime oyunu.

Stratejik Plan misyonunu şu terimlerle tanımlıyor:

* Yerli halkların özyönetimini, kendi topraklarının denetimini birlik, özerklik ve saygınlık içerisinde ele alabilmesi ve haklarını hayata geçirip savunabilmesini sağlamak üzere tahkim edip desteklemek;

* Yerli halkların etnik ve kültürel kimliğinin toplumsal ve kurumsal düzlemlerde tanınmasını savunup yerel, bölgesel ve uluslararası karakterli örgütlenme süreçlerine destek olmak;

* Yerli halklar ve temsilcilerinin kamusal siyasaların karar ve icra aşamalarına katılımını kolaylaştırıp yönetmek ve ülkenin iktisadî-toplumsal gelişme süreçlerine, kendi çeşitlilikleri içerisinde, adil biçimde katılımlarını desteklemek;

* Yerli halkların siyasal temsilcileri ve geleneksel örgütsel yetkelerinin kurumsal ve toplumsal tanınmasına önderlik etmek;

* ONIC’i yerli halklar ve örgütlerinin temsilcisi ve sözcüsü olarak konumlandırıp meşrulaştırmak;

* Ülkemiz için alternatif bir toplumsal-iktisadî modelin inşasına diğer yerli ve toplumsal hareketlerle birlikte katılmak;

* Ülkemizde savaşa son vermek üzere barış, adalet ve tazminat sürecini dinamize etmek için başka toplumsal hareketler, STÖ’ler, devlet, ulusal ve uluslararası organizmalarla ortak stratejiler geliştirmek... olarak saptamaktadır.

Stratejik Plan’ın üç ayaktan oluştuğunu belirtmiştim. Bu ayaklardan ilki özyönetim kapasitesini geliştirmektir. Bunun için üç ayda bir toplanacak, devletin hukuku karşısında yerli hukukunu tanımlamak, durum ve tekil vakaların analiziyle yükümlü bir hukuk kurulunun, devlet bünyesinde ulusal yasamanın gündemini izleyip tahlil edecek bir çalışma grubunun oluşturulması, 20. yüzyılda Kolombiya’da Yerli Hareketi Tarihi üzerine bir belgenin hazırlanması, özyönetim ve direniş deneyimlerinin sistemleştirilmesi, yerli kadınlar için bir siyasal formasyon müfredatının oluşturulması gibi başlıklar gündemdedir.

İkinci ayak Kolombiya ve dünya için ortak bir siyasal proje ve vizyona sahip olan yerli halk ve cemaatlerin ulusal ve uluslararası karar mekânları-

na katılmasını destekleyen bir siyasal projenin hazırlanmasıdır. ONIC bu amaçla devlet ve ulusal hükümetle,

Toprak konusunda:

- * Yerli halkların atasal bilgileri ve topraklarındaki biyo-çeşitlilik kaynakları üzerindeki kolektif mülkiyetin tanınması;

- * Hidrokarbürlerin işletilmesi;

- * Yerli halkların topraklarının sınırlarının tespit ve tahsisi;

Toprakların üretken gelişimi;

- * *Pueblo* hakları;

- * Yerinden edilme vb. risk altındaki yerli halkların sorunları;

Sağlık konusunda:

- * Özellikle özel dikkat gerektiren Amazonlar, Orinoquia, Pasifik gibi bölgelerde bir sağlık rejiminin geliştirilmesi;

- * Yerli halkların sağlık kaynaklarının korunmasına yönelik ulusal bir siyasanın oluşturulması;

Eğitim konusunda:

- * Yerli halkların kültürel korunması yönünde –özellikle öz bilgilerin aktarımı süreçlerini destekleyici siyasaların belirlenmesi;

- * Ulusal eğitim sisteminde yerli halkların adet ve geleneklerinin dikkate alınması;

Kadın konusunda:

- * Cinsiyet eşitliğinin sağlanması;

İletişim konusunda:

- * Kitle iletişim araçları ve iletişim-bilişim teknolojilerine erişim;

- * Ulusal hükümetin kültür politikalarını oluştururken yerli halkların simgesel evrenlerini oluşturmaları,

talepleri doğrultusunda müzakereleri sürdürmeyi üstlenmektedir.

Siyasal projenin bir başka hedefi ise, diğer yerli örgütleri ve ulusal ve uluslararası örgütlerle ilişkileri sağlamlaştırmaktır. ONIC, bu perspektifle yerli halklar ve örgütleri arasında ikili anlaşmaların imzalanıp yürürlüğe

konulmasını gözetecek bir organın oluşturulmasını da hedefleri arasına koydu.

Kurumsal tahkimat ba'binda ise, yerli toprakları üzerinde toprak, insan ve *pueblo* haklarının uygulanması ve ihlalleri izleyecek ulusal bir gözlem örgütünün oluşturulması, bir dokümantasyon merkezinin kurulması, örgütsel şeffaflık ve hesap verebilirliği kurumsallaştıracak önlemlerin alınması, kadın aktivistlerle düzenli toplantılar, kadro eğitimi için bir el kitabının hazırlanması gibi başlıklar yer alıyor.

S.Ö. –Son olarak küreselleşme ONIC'in konusundaki görüşlerinden söz eder misin?

*D.F.H. –*Kolombiya hızla küreselleşme sürecine dahil oluyor. Üstelik de bunu çok-terafı anlaşmalarla değil, ABD'yle imzaladığı ikili anlaşmalar aracılığıyla yapıyor. Bu ülkenin iktisatçıların, planlamacıların büyük bölümünün dünyaları kapitalist dünya görüşüyle biçimlenmiştir; ve denilebilir ki Kolombiya, dünyanın, dış müdahalelere en açık ülkelerinden biridir. Bu dış müdahaleler, ABD'nin Kolombiya Planı aracılığıyla dayatmaları, ÇUŞ'ların çıkarlarının bir sonucu olarak Anayasa'da tanımlanmış kolektif haklar, giderek geçerliğini yitiriyor. şu an Kolombiya'da bir kontr-reform sürecinin yaşandığını söyleyebilirim; bu süreç hem hukuken hem de fiiliyatta işliyor. Kapitalist küreselleşmeyi yerlilerin tarihsel kazanımlarının geçerliğini yitirmesinin birincil sorumlusu olarak görüyoruz ve toprak, özerklik, birlik ve kültür mücadelemizin özünde kapitalist küreselleşmeye karşı bir mücadele olduğunun bilincindeyiz.

Saatime bakıyorum. Zaman ne de hızlı akıvermiş...

Diego'nun bizden başka işleri de olmalı. Kucaklaşıp ayrılıyor. Kaptadaki görevli genç yerli kadının gözlerinde bir özgüven, bir umut ışığı...

LATİN AMERİKA'DAN BİR İYİ HABER DAHA: EKVATOR SEÇİMLERİ*

“İnsanlık, her zaman çok büyük bir sevincin
var olduğuna inanmaya susamıştır.”¹

Öyle görülüyor ki ABD, Latin Amerika’da bir kez daha çarşafa dolandı. Ekvator’da geçtiğimiz günlerde yapılan Başkanlık seçimlerinin ikinci turunu, bu satırların yazıldığı sıralarda henüz resmîleşmemiş sonuçlara göre sol birlik *Allianza País*’in (PSE: Ülke İttifakı), Başkan Bush için “ona şeytan demek, şeytana hakarettir. Bush dünyaya büyük zararlar veren geri zekalı bir başkan,” diyen adayı Rafael Correa, ikinci turda %56,8 gibi büyük bir çoğunlukla kazanarak devlet başkanı seçildi. Seçim kampanyası boyunca İncil’i elinden düşürmeyen 120 şirketin sahibi, “muz imparatoru” rakibi Álvaro Noboa’nın oyları ise ancak %43,2’de kaldı.²

Ekvator’un yeni Devlet başkanı Correa, Nobel ödüllü solcu ekonomist Joseph Stiglitz’in yakın izleyicisi, Illinois Üniversitesi’nden doktoralı bir iktisatçı. Bir önceki devlet başkanı Alfredo Palacio döneminde, 2005’de kısa süreli maliye bakanlığı yaptı. Bu sürede yakın dostu Chávez’den 300 milyon USD borç almayı da başardı. Hatta bu nedenle Palacio, “kendi arkasından iş çevirdiği” gerekçesiyle onu bakanlıktan istifaya zorlayacaktı.

* *Sosyalist Demokrasi*, No: 43, 9 Aralık 2006...

¹ F.M. Dostoyevski.

² Noboa’nın servetini büyük ölçüde boğaz tokluğuna çalıştırdığı küçük çocukların emeğinin sömürsünden kaynaklandığı, Ekvator’da yaygın bir kanı.

Ama Ekvator nüfusunun %40'ını oluşturan ve yoksulluk sınırı altında yaşayan %50'nin en büyük kesimi olan yerliler, onu en çok, ücra bir dağ köyünde, Zumbahua'da gönüllü öğretmenlik yaptığı günlerden, çok iyi konuştuğu Quichua diliyle anımsıyor ve benimsiyorlar. Belki de bu nedenle, Ekvator'un oylarını ta başından beri en büyük yerli örgütü CONAIE'nin desteklediği yerli partisi Pachacutik'in adayı Luis Macas'a değil de, ona yönelttiler.

Ama hiç kuşkusuz ki yalnızca bu nedenle değil. Yerliler, geçen seçimlerde destekleriyle başkan seçtirdikleri Pachacutik adayı Lucio Gutierrez'in "sol söylemler"den, "neo-liberalizm şampiyonluğu"na çark etmesini affetmediklerini gösterdiler oylarıyla.³

Rafael Correa'yı, Ekvator seçimlerinin, Ekim 2006'da gerçekleştirilen ve 13 adayın yarıştığı ilk turunda öne çıkartan etkenler arasında en önemlisiyse, hiç kuşkusuz, sağın en güçlü adayı olan Noboa'nın programı karşısında en güvenilir alternatifi sunmasıydı. Noboa'nın programı, büyük çoğunluğu, 'hizmet sektörü' olarak kutsanan işportacılık, seyyar satıcılık gibi marjinal işlerle ya da yurtdışındaki akrabaların gönderebildiği parayla geçinebilen, ekonomisi 2000'de dolarize edilmiş Ekvator'un yoksulları için kesin bir ölüm fermanı anlamına gelmekteydi çünkü.

Ne miydi "maksimalist neo-liberal" ve "sömürgeci faşist"⁴ Noboa'nın Ekvator halkına vaadleri? Şunlar:

- 1) Yabancı şirketlere yasal ve askerî güvenceler sağlamak;
- 2) Devletin tüm işlevleri üzerinde mutlak denetime dayalı bir yönetim;
- 3) Yabancı ve yerli sermayeye vergi indirimleri;
- 4) İstihdamın 'esnekleştirilmesi' sürecini tamamlamak;
- 5) Kamu harcamalarını asgariye indirip ulusal petrol şirketi Petroecuador ile, Ekvator Sosyal Güvenlik Enstitüsü'nü özelleştirmek;

³ Yolsuzluğa belenmiş Ekvator parlamentosunun direnişi karşısında etkisiz kalan ve ABD politikalarına doğru çark eden Gutierrez, Nisan 2005'te yerlilerin ağırlıklı bir rol oynadığı halk ayaklanmaları sonucu devrilmiş, yerine geçici olarak Alfredo Palacio göreve getirilmişti.

⁴ René Báez, "Systemic corruption and elections in the 'new style'", 25 Kasım 2006, www.znet.org.

6) Yabancı ve yerli alacaklılara taahhüt edilen ödeme programlarını sadakatle izlemek ve dış borçlanmayı sürdürmek;

7) ABD'yle (Demokratların zaferi sonrasında süresiz ertelenen) ikili serbest ticaret anlaşması müzakerelerini yeniden başlatmak;

8) Latin Amerika'nın tek ABD üssü olan ve 'uyuşturucu denetimi' işlemlerinde kullanılan Manta'daki hava üssüne ilişkin anlaşmayı, 2009'da yeniden uzatmak;

9) Küba ve Venezüella ile diplomatik ilişkilere derhal son vermek;

10) Ekvator ordusunu, FARC'a karşı mücadelesinde Kolombiya oligarşisinin hizmetine sunmak.⁵

“Yoksullara desteği arttırmak, mikrokredileri yaygınlaştırmak” gibi şeker tabakasıyla kaplanmış olsa da, neo-liberal yağma yorgunu Ekvator halkı, bu zehirli ilacı yutmadı. Ve yığınsal desteğini, sosyal harcamalara öncelik vereceğini, hatta dış borçlarda moratoryum yoluna gidebileceğini açıklayan, ülkede iş yapan yabancı petrol şirketleriyle yeniden müzakereye oturacağını bildiren, yoksullara yönelik fonları arttırmayı vaat eden, ABD'yle serbest ticaret anlaşmasına karşı çıkan, Venezüella ve Küba'yla ilişkileri geliştireceğini açıklayan, Manta'daki ABD üssüne ilişkin anlaşmayı yenilemeyeceğini ilan eden ve Chávez'le birlikte “21. yüzyıl sosyalizmi”nden söz eden bir solcu lidere yöneltti.

ABD'nin ve çokuluslu şirketlerinin kıta üzerindeki tasallutuna karşı yıllardır direnen Ekvator halkı, Correa'nın seçilmesini sevinçle karşıladı. *Coordinadora Nacional Campesina*'dan (Ulusal Köylü Koordinasyonu) Jorge Llor, Ekvator köylülerinin duyduğu sevinci ifade ederek seçim sonuçlarının ABD, Serbest Ticaret Anlaşması ve Kolombiya Planı açısından açık bir yenilgi olduğunu ve ülkenin dışlanmışlarının yararına derin değişimlere olanak sağlayacak anayasa reformunun önünün açıldığına işaret ediyor. Ve öğrenciler, yerliler, işçiler, tüm toplumsal ve siyasal hareketle-

⁵ Noboa ile Kolombiyalı oligark Alvaro Uribe'nin arası o denli iyi ki, aşırı sağcı Kolombiya lideri, Correa'nın Kolombiya Devrimci Silahlı Kuvvetleri'ni (FARC) “terörist” olarak nitelemeyi reddetmesi üzerine, Ekvator'u istila edebileceği yollu üstü kapalı tehditlerle destek verdi kapı yoldaşına!

rin temsilcilerinden oluşacak bir kurucu meclis çağrısı yapıyor. “Correa ve Ulusal İttifak önerisi koşullu ve uyanık desteğimize sahipler, ama bu bir açık çek değil”, diyor. “Oligarşinin iktidarı hâlen sürüyor; sömürü, adaletsizlik, yoksulluk, işsizlik ve ayırımcılık ulusal gerçekliği karakterize etmekte ve tüm bunları geceden gündüze değiştirmek kolay olmayacak”.

Nikaragua’da Daniel Ortega’nın seçilmesinin ardından, Ekvator’un Rafael Correa’sı, kıtadan gelen iyi haberlerin sonuncusu –şimdilik. Ancak –Pentagon’un yeni terminolojisiyle– bu “radikal popülizm”e ABD’nin tepkisiz kalmasını beklemek safdil bir iyimserlik olur.

Latin Amerika’da umutla risk iç içe ilerliyor...

ARJANTİN: DÜN, BUGÜN, YARIN*

“Bir zamanlar, pek çok insanın kaybedildiği,
Arjantin adında bir ülke vardı.
Yıllar sonra, paralar da kayboldu.
Bu ikisi arasında bir ilişki olmalı.”¹

“Arjantin” deyince aklınıza ne gelir?

Kocaman köpüklü bir bira bardağı mı? ‘Temiz hava’ anlamında gelen Buenos Aires mi? Askeri diktatörlük ya da kirli savaşın kayıpları mı? Veya ekonomik kriz mi? Ya da neler?

Arjantin deyince akla gelen Arjantin kovboyları (goso’lar) tango, Eva Perón, askeri dikta dönemi 1976-83 yılları arasında ‘kaybolan’ 30 binden fazla insan ve onların anneleri Madres de Plaza del Mayo’dur...²

* 24 Ocak 2008’de Osmanlı Bankası Müzesi’nde Sibel Özbudun’un “Arjantin’den Latin Amerika’ya Notlar” konferansında yaptığı konuşma metni... *Çoban Ateşi*, Yıl: 2, No: 46, 27 Mart 2008; *Çoban Ateşi*, No: 47, 3 Nisan 2008; *Çoban Ateşi*, Yıl: 2, No: 48, 11 Nisan 2008... www.mavidefter.org... <http://ankarasgd.org/archive/index.php/f-55.html...>

¹ Sergio Ciancaglini, gazeteci.

² Plaza del Mayo, Arjantin’in başkenti Buenos Aires’in ünlü meydanıdır. Ülkenin bağımsızlığının ilan edildiği (25 Mayıs 1810) ve Arjantin cuntasının (1976) 8 yıllık iktidarının başlangıç meydanıdır. Plaza del Mayo, askeri cuntanın yok ettiği 30.000 yakınlarını arayan analara da ev sahipliği yapmıştır.

1976 ve 1982 yılları arasında, Arjantin’de darbe sonucu ülke yönetimini ele geçiren general-ler, “Ulusal Uzlaşma Süreci” adı verilen, ve hapishaneye atılanlar hariç olmak üzere en az 30.000 insanın ortadan kaybedildiği bir döneme imza attılar. Ülkede her şey Hristiyan değerleri korumak ve komünizmi engellemek adı altında yasaklanmıştı, iki kişiden fazlasının yana gelmesi ve konuşması suçtu. Ancak 1977’de bir grup anne ve büyükanne hükümet bina-

Tango deyince aklımıza gelen ilk ezgi La Cumparsita'dır nedense, aslına bakılırsa dünyada en çok çalınan tango parçasıymış. Gerçekte marş olarak bestelenmiş ama daha sonra tango olarak yorumlanmış. Ve tango-nun efsanevi ismi Carlos Gardel...

Ve ille de Eva Perón...³

Sonra da Jorge Videla... Hatırlanacağı gibi o; 1976-81 tarihleri arasında Arjantin tarihinin en kanlı diktatörüdür. 30 binden fazla tutuklu onun döneminde, iğneyle bayıltılıp, acımasızca Atlantik Okyanusuna atılmıştır...

sı önünde bulunan Plaza del Mayo'da (Mayıs Meydanı) her şeyi göze alarak bir araya gelmeye başladı. Kayıp olan oğullarını, kardeşlerini ve torunlarını seslerini hiç çıkarmadan sadece hükümet binasının karşısında durarak talep ediyorlardı. Sayıları giderek arttı, birçok soruşturmaya ve dayığa maruz kaldılar, ancak başlarına beyaz başörtülerini takıp meydana çıkmaktan vazgeçemediler ve tüm dünya da onları bu şekilde tanıdı. Ülke normal yönetimine kavuştuktan sonra yapılan araştırmalar kayıpların çoktan öldüğünü ve cesetlerinin yok edildiğini ortaya çıkardı, ancak bu anneler generallerden hesap sorulması için eylemlerine devam ettiler.

³ (7 Mayıs 1919-26 Temmuz 1952) Buenos Aires bölgesinde Los Toldos isimli küçük bir köyde doğmuş. 5 kardeşler, babaları 4 kardeşin kendisinden, ama Eva'nın kendisinden olmadığını iddia etmiş ve onu hiç bir zaman kızı olarak tanımak istememiş.

Eva 7 yaşındayken babasını bir araba kazasında kaybetmiş. Daha sonra annesi ve kardeşleri ile Buenos Aires'e daha yakın olan bir köye taşınmışlar. Yaşamı boyunca hep babası tarafından tanınmayan bir çocuk olmanın üzüntüsünü taşımış.

15 yaşında Buenos Aires'e giden Eva'ya burada Agustín Magaldi isimli bir artistin çok yardımcı olduğu söylenmektedir. İlerleyen yıllarda radyo ve film dünyasında küçük roller ile ismini duyurmaya başlamış. Eva Duarte, 21 Ekim 1945'te Juan Peron ile evlenmiş ve Peron soyadını alarak hep bu ismi tutmuş.

1946 başkanlık seçim kampanyasında eşi için çok çalışmış. Bilhassa yoksul halk ve işçiler için kampanyalar düzenlemiş. Arjantin'in en ücra köşelerine kadar eşi ile beraber seyahat edip hem seçim kampanyası için halktan destek istemiş hem de eşine destek olmuş. Bu seyahat ile gerçek Arjantin'i tanımış, yoksul ve evsiz, işsiz insanlar için daha çok çabalamaya başlamış.

Bu turdan döndükten sonra, tamamen yoksullara yönelik, meşhur Fundación Eva Peron vakfını kurmuş. Birçok firmadan, kuruluşlardan ve kişiden büyük bağışlar toplanmış. Bir söylentiye göre ise, 2. Dünya Savaşı sırasında Arjantin'e yaklaşık 15 binin adeta bir hava köprüsü ile taşınmaları sağlanmış ve bunun için Eva Peron Vakfına milyonlarca dolar yatırılmış.

1951'de başkan yardımcılığı için seçimlere katılmak istemiş fakat askerlerin şiddetli tepkisini almış ve geri çekilmek zorunda kalmış. Bu olaya halk tepkisz kalmayıp o zamana göre olağanüstü bir kalabalık, derdise 1,5 milyon kişilik ile bir yürüyüş düzenlenmiş ve Eva desteklenmiştir.

1951 Kasım ayında rahim kanserine yakalanmış, 26 Temmuz 1952 tarihinde daha 33 yaşındayken ölmüştür. Cenazesi sırasında Buenos Aires sokaklarında kalabalıktan 17 kişi ezilerek ölmüş, yüzlerce insan hafif yaralanmış.

Bu konuda Beşiktaş'ın Arjantinli oyuncusu Matias Delgado'nun dediğine kulak vermekte yarar var: O, ülkesine 1976'dan 1983'e kadar egemen olan ve 90'lı yılların ortasına kadar demokrasiye geçişi engelleyen dikta yıllarının hikâyelerini ailesinden dinlediğini dile getirerek "Onların anlattıkları karşısında tüylerim diken diken oluyor. Diktatörlük sona erdikten sonra da sosyal sorunlar sürüyordu. Ben de kötü bir mahallede yaşadım ama yaşadığımız ev çok güzeldi. Fakat bütün mahalle kötü olduğundan sonra eviniz iyi olsa ne olur, olmasa ne olur" diyor.

Ayrıca Arjantin tarihinin daha erken dönemleri hakkındaki görüşlerini de açıklayan Delgado "Arjantin'e ilk ayak basan kişi Kristof Kolomb. Geldiğinde de yaptığı ilk şey, Kızılderilileri katletmek olmuş.⁴ Arjantin'de keşif günü güle oynaya kutlanır, ben ise buna tamamen karşıyım. Çünkü keşif günü, birçok şeyin yok olmasına sebep olmuştur" diye ekliyor...⁵

En iyisi 'tarih' ile başlamak...

Biraz Tarih

"Karayip adalarındaki yerliler açısından, tüylü şapkası ve kırmızı pelerinleriyle Kristof Kolomb gördükleri en iri papağandı."⁶

İspanyollardan önce bugün Arjantin olarak bilinen topraklarda, göçer avcı-toplayıcılar yaşıyordu. Yámana (ya da Yahgan) toplulukları Patagonya'da kanolarıyla deniz kabukluları topluyor, Querandí pampalarında yaşayan topluluklar ise, *boleadora*larıyla (ipe sarılmış ağırlıktan oluşan ve fırlatılarak

⁴ Arjantin'de –kalabildiği kadarıyla– yerlilerin durumu hâlâ hiç iç açıcı değil; örneğin, Arjantin'in kuzeydoğusundaki Fort Mborore köyünde yaşayan Guaraniler, köyde yaşayan gençleri, "ruhen yolunu kaybettikleri" gerekçesiyle 60 gün süreyle karantinaya aldı. BBC'nin habere göre bir hafta içinde iki kişinin kendini öldürmesi ve bir kişinin de intihara kalkışması sonrasında köyün yaşlıları alkolü yasaklamaya ve 20 yaşından küçük gençlere köyden çıkma yaşağı getirmeye karar verdi. Bölge halkının lideri Silvino Moreyra, "beyaz adamın geleneklerini" benimseyen gençlerin yollarını kaybettiklerini ifade ederken bunun intihar olaylarına sebep olduğunu belirtti. Guaraniler, ülkenin en yoksul kesimlerinden ("Arjantin Yerlileri: 'Yolunu Kaybeden' Gençlere Karantina", Cumhuriyet, 4 Ekim 2007, s. 11).

⁵ "Delgado 'Siyaset Yaptı'", Radikal, 1 Ocak 2008, s. 18.

⁶ Eduardo Galeano.

kullanılan bir av silahı) *rhea* (devekuşu benzeri bir hayvan) ve *guanaco* (lama benzeri bir hayvan) avlanarak doyuruyorlardı karınlarını. Kuzeydoğudaki subtropikal bölgede yerleşik Guaraniler mısır ekimi yapıyor, kurak kuzeybatıda ise, Diaguitalar sulamalı tarıma dayalı bir geçimi sürdürüyordu.

1536'da altın ve gümüş peşindeki İspanyollar bugünkü Arjantin topraklarına ayak basar basmaz, boyun eğmeyi reddeden Querandiler tarafından Paraguay'daki Asunción'a dek püskürtüldüler. Ancak 1580'de geri dönüp ('iyi havalar' anlamına gelen) Buenos Aires'i kuracaklardı –ne ki, İspanya'nın dayattığı ticarî kısıtlamalar, kentin gelişimini sınırlandırmaktaydı. Buna karşılık, kuzeydeki Tucumán, Córdoba, ve Salta gibi yerleşimler, Bolivya'daki gümüş yataklarının işletmecilerine katır, yiyecek, giysi sağlayarak zenginleşmişlerdi. Bu süre içerisinde Şili'den gelen İspanyollar, tahıl ve Andlardaki bağcılık bakımından zengin Cuyo bölgesinde yerleşmekteydiler.

1776'da Buenos Aires yeni Río de la Plata viskrallığının merkezi ilan edildi. 1806'da bölgeye yönelik Britanya saldırısını püskürtten yerleşimciler, kısa süre sonra ticarî kısıtlamalarından bezdikleri İspanya'ya karşı başkaldıracak, 1816'da da bağımsızlıklarını kazanmayı başaracaklardı.

Bağımsızlık

“Önce insan, sonra uyruk olmalıyız.”⁷

Ancak ülkenin birliğini sağlamak bu denli kolay olmadı; yerel güçler, Buenos Aires'in otoritesine karşı direnmekteydi. Arjantin'in siyaset sahnesi, Başkent'teki Birlikçilerle, taşranın Federalistler arasında bölünmüştü. İki taraf arasında patlak veren iç savaş ülkeyi uzun süre kan ve ateşe boğacaktı.

1829'da iktidara gelen Juan Manuel de Rosas, bir federalist olmasına karşın, Buenos Aires'de iktidarı merkezileştirme yolunda çabalara girişti. Büyük bir ordu, acımasız bir polis teşkilatı (*mazorca*) oluşturdu ve denizaşırı ticareti zora dayalı önlemlerle dayattı. Rosas, Birlikçilerin ve kimi eski yandaşlarının çabasıyla 1852'de devrilecekti.

⁷ Henry David Thoreau.

Rosas'ın ardından iktidara gelen Birlikçiler, ülke kapılarını yabancı yatırımlara, ticaret ve göçe açan liberal bir anayasayı yürürlüğe koydular. İzleyen on yıllarda, ülke ihracatı sığır, koyun ve tahıl ihracatına dayalı olarak artarken İspanyol, İtalyan, Fransız ve diğer Avrupalı göçmenler ticaret ve sanayide ana konumları ele geçirdi. Buenos Aires'i ülkenin en ücra köşelerine bağlayan demiryolu ağı, Britanya sermayesiyle inşa edildi. Arjantin, dünyanın en zengin ülkelerinden biri olma yolundaydı; ama servetin büyük bölümü, bir avuç toprak sahibinin ve kentli elitlerin elinde yoğunlaşmıştı.

Ancak bu kırılgan bir refahtı; küresel iktisadî salınımlar dış ticarete yeni kısıtlamaları dayattığında, zengin tahıl, şarap ve şeker üreticileri servetlerini katlarken, nüfusu bir milyona yaklaşan Buenos Aires'e akını sürdüren yoksul göçmenlerin durumu daha da zorlaşmaktaydı. Arjantin, yoksullarla zenginler arasında bir çırpıda katlanan uçurumla birlikte, bir toplumsal krizin eşiğine gelmişti; böylelikle, 1929'da 20. yüzyılın ilk askerî müdahalesi gerçekleşti.

Ne ki askerî darbe, o güne dek göze çarpmamış bir genç albayı, Juan Domingo Perón'u ve onun etkileri günümüzde dahi süren ikircimli popülizmini Arjantin siyaset sahnesinde ön plana çıkartacaktı.

Perón'un İzleri

“Hırs deyip geçmeyin,
bu dünyada büyük olarak ne
yapılırsa onun sayesinde yapılır.”⁸

Askerî-sivil yönetimlerin birbirini izlediği 30'lu yılların ardından, 1943'te Arjantin'in muhafazakâr hükümeti, liberal eğilimli bir grup subayın ordu içindeki gizli örgütlenmesine dayanan askeri darbe sonucu devrildi. Darbeci subaylar arasında, Juan Perón da vardı. Perón, kurulacak olağanüstü yönetimin çalışma bakanı olacaktı. Ve bu görev döneminden başlayarak, belirli bir tarihsel kesit boyunca reformcu yanı ağır basan bir burjuva siyasal hareket olarak görülecek olan Perónizm'in temellerini attı.

⁸ Anatole France.

1944 yılında başbakan yardımcılığına getirilen Perón, Komünist Parti'de dâhil olmak üzere siyasal partilerin yeniden kurulmasına izin verilmesi, üniversiteye özerklik sağlanması, Arjantin'in Birleşmiş Milletler'e katılması ve Nazi Almanya'ya savaş açılması gibi uygulamalara imzasını atacaktı. Böylece, dünyada esen demokrasi rüzgârlarına ayak uydurma çabasına öncülük etmekteydi. Fakat Perón'un reformculuğu, son tahlilde otoriter bir rejime, korporatist bir devlet yapısına özenen bir siyasetçinin reformculuğuydu. Perón tepeden reformlarla işçileri yatıştırıp, bu yolla onların mücadeleciliğini törpülemeyi amaçlamaktaydı. Kiraları dondurdu, ücretleri yükseltti, ücretli izin hakkını getirdi, kırsal kesimde her türlü işçilik hakkından yoksun olarak çalışan kesimin 'tarım işçisi' sayılmalarını sağladı ve böylece emekçi kitlelerin gönlünde taht kurarak, onları uzun yıllar boyunca mobilize edecek yanılsamaların mimarı olmuş oldu. Bu süreç içerisinde korporatist bir sendikacılığı Arjantin işçi sınıfı saflarında hâkim kılmayı da becerdi.

İtalyan faşizmine hayran olduğunu söyleyerek iktidara adımını atmış olsa da, Juan Perón'un işçi düşmanı yönü bir başka zaman diliminde ortaya çıkacaktı. 40'ların reformcu Perón'u ise, patronların huzurunu kaçırdığı için 1945 Ekiminde tutuklanıyor ve onun yarattığı 'efsane'yi, özellikle yoksullara yardım faaliyetleri, kadın hakları savunuculuğu ve anti-elitist tutumlarıyla Arjantin halkının büyük sevgisini kazanan eşi Eva Perón sürdürüyordu. Kaldı ki, Juan Perón'un tutukluluğu da fazla devam etmedi. Kitlelerin Perón yanlısı gösterileri ve Evita'nın başlattığı genel grev sonucunda Perón serbest bırakıldı ve 1946'da yapılan seçimlerden büyük bir zaferle çıktı. Kendisi devlet başkanı seçilirken Meclis, Senato ve valilik seçimlerinde de Perónistler ezici bir çoğunluk elde ettiler. Aynı başarıyı 1952 başkanlık seçimlerinde de gösterdi. Ancak aynı yıl Evita'nın ölümü, şansının da tersine döndüğüne işaret ediyordu adeta. 1954-55 döneminde laik devlet anlayışını yerleştirmek için giriştiği reform, onu kiliseyle karşı karşıya getirdi. Dahası, yükselen enflasyon ve savaş yorgunu Avrupa'dan sermaye akışının kesilmesinden kaynaklanan iktisadî zorluk koşullarında, Perón işçi hareketlerini de artık eskisi gibi denetleyemiyordu. Ordu içinde kendisine karşı subayların 1955'teki ayaklanması başarıya ulaşınca önce Paraguay'a, ardından da İspanya'ya geçti. Gerideyse, faşizan gruplardan solcu Montoneros gerillalarına, geniş bir yelpazeye yayılan muğlâk ve kapsamlı bir *Perónizm* bırakmıştı.

Arjantin’de 1971’e dek askeri darbelerle parlamenter yönetim deneyleri birbirini izledi. 1958 seçimlerinden önce askeri yönetimin desteklediği partinin Perón’la uzlaşıp geniş bir taban oluşturma teşebbüsü Perónist hareket içinde bölünmeye ve bir sol Perónizmin oluşmasına yol açmıştı. Sivil yönetimler döneminde işçi mücadelesi ve grevler yükselirken, başlangıçta Perónizmin gölgesindeki gerilla hareketi de giderek ondan uzaklaşıyordu. İlerleyen yıllara büyük çaplı öğrenci eylemleri ve kent gerillası damgasını vuracaktı. 1966 darbesiyle işbaşına gelen askeri yönetim denetimli bir ‘sivilleşme’ yönelişiyle 1973’te seçimlerin yapılacağını duyurmuş ve Perón’un kitle desteğinden yararlanma amacıyla da onunla uzlaşma yoluna girmişti.

Kasım 1972’de Arjantin’e dönen Perón siyasal ortamı kokladıktan sonra tekrar İspanya’ya geçti. Amacı ülkesine tam bir ‘kurtarıcı’ pozunda geri dönüş yapabilmektir. Gerçekten de Haziran 1973’te Arjantin’e geldiğinde bir milyonu aşkın bir kalabalık kendisini karşılıyor, Perón ise işe, Perónist hareketin sol kanadını tasfiye etmekle başlıyordu. Eylül 1973’te yapılan seçimler onu yeniden devlet başkanlığı koltuğuna oturttu. Ne var ki değişen koşullar ve artık kendi yolunu tutmuş bulunan çeşitli devrimci hareketlerin varlığıyla birlikte, tepeden reformlarla halkı yatıştırma dönemi, yani eski ‘ılımlı’ Perónizm artık geçmişte kalmıştı.

Perón da artık eski Perón değildi. Bu dönemin Perón iktidarı, düzenin yeni gereksinimlerine ayak uyduran ve sol hareketi baskıyla dizginlemeye çalışan gerici bir iktidar niteliği taşıyacaktı. Perón’a eşlik eden kadın figürü de değişmişti. Eski karısı Evita yıllar önce ölmüştü; şimdi sıra, üçüncü karısı Isabel Perón’un saltanatındaydı. Juan Perón’un 1974’te ölümü üzerine onun görevini Isabel Perón devraldı. Ancak düzeni tehdit eden devrimci kabarmalar karşısında, Arjantin egemen sınıflarının, dirayetsiz ve halk tarafından sevilmeyen bir bayan Perón’la durumu kontrol altına alması, mümkün değildi.

1976 Darbesi

“Benim için ağlama, Arjantin...”

Üstelik, Arjantin’de artık burjuva düzeni gerektiğinde faşist yöntemlerle korumaya talip bir ordu kurmayı vardı. Nitekim 1976 yılında Isabel

Perón'u ABD destekli⁹ bir darbeye devirip kurulan yeni askeri diktatörlük dönemi, Arjantin'de de faşizmin iktidarı anlamına geldi. Üç kişilik askeri cuntayı oluşturan kuvvet komutanları (Videla, Viola, Galtieri) sırayla devlet başkanlığını üstlendiler. 1976-82 arasındaki 'kirli savaş' boyunca diktatörlük, "Ulusal Yeniden Örgütlenme" adıyla ülkeyi görülmemiş bir devlet terörü kısı kacına sürükledi. İlan edilen amaç, ülkeyi "teröristler"den arındırmaktı; oysa işin aslında, devlet güçleri tarafından böyle tanımlanabilecek gruplar, darbeden önce büyük ölçüde tasfiye edilmişti ve Montoneros ve ERP (Devrimci Halk Partisi) gibi silahlı grupların toplam üye, sempatizan vb. sayısı, ülke çapında 1.000'i geçmemekteydi.¹⁰

Gerçek sayılar belki hiçbir zaman ortaya çıkmayacak, ancak altı yıl içerisinde ülkede tahminen 30 bin kişi öldürüldü ya da kaybedildi. Diktatörlük, gerilla, sempatizan ve muhalif ayırımı yapmaksızın, her türlü itirazı kanlı bir biçimde susturmaya yeminliydi. General Videla, amaçlarının yalnızca 'barış' ve 'huzur' olduğunu açıklıyordu: "*Arjantin'de barışı tesis etmek için ölmesi gereken herkes ölecektir*". 1978 yılında da bir İngiliz gazeteciye bu 'herkes'in kim olduğunu bildirdi: "*Terörist sadece bir silah ve bomba taşıyan kişi değildir. Batı ve Hristiyan uygarlığına ters düşen fikirleri yayanlar da teröristtir*". Ama Buenos Aires bölgesi askeri valisi General İberico Saint-Jean daha 'açık sözlü'ydü: "*Önce yıkıcıları yok edeceğiz, sonra işbirlikçilerini, sonra... sempatizanlarını, sonra... kayıtsız kalanları, sonra zaaf içinde olanları...*"¹¹

Öyle de yaptılar. Arjantin'deki kayıpların yaklaşık %40'ı kadındı ve bunların %10'u hamileydi. 400'ün üzerinde çocuk tutsaklık koşullarında doğmuştu.¹² Tutsaklar, iki yıl boyunca her çarşamba uçaklara dolduruluyor, 15-20 kişilik gruplar hâlinde okyanusa atılıyordu.

⁹ Darbecilerle ilgili çok sayıdaki yargılamadan biri de, ABD'nin Condor Planı'yla bağlantılıdır.

¹⁰ Martin Hunter, "Argentina Now: A Democratic Revolution", 9 Şubat 2002, Kaynak: <http://www.zmag.org/content/showarticle.cgm?ItemID=1586>.

¹¹ Volkan Alıcı, "Sanatta ve Edebiyatta Politik Kayıplar", *Sanat ve Hayat*, No:22, Temmuz-Ağustos 2006.

¹² Bu "tutsak" bebeklerden biri, Arjantin edebiyatının yaşayan en büyük şairi kabul edilen Juan Gelman'ın torunuydu. 24 Mart 1976 darbesi öncesinde Devrimci Silahlı Kuvvetler

Öte yandan cuntacılar, vahşi bir serbest piyasa ekonomisinin önünü alabilmesine açmışlardı.¹³ Ülkeye yabancı bankalardan ve çokuluslu şirketlerden milyarlarca dolar akıyor (Askerî diktatörlükler döneminde Arjantin'in dış borcu 8 milyar dolardan 43 milyar dolara çıkacaktı!)¹⁴ ve generaller, bir yandan her okulda, her kilisede, her işyerinde Marksizm'e karşı amansız bir mücadele yürütürken, bir yandan da hem kamu fonlarını hortumluyor, hem de yağmalanan evlerden toplanılan ganimetleri kendi aralarında bölüşüyorlardı. Çocuklar bile bu yağmadan muaf tutulmuyordu; 500'ün üzerinde çocuğa 'el konularak' subay ailelerine verildiği kaydedilmektedir...

Ancak askerî yönetim, gerek içeride, 1977'den itibaren her hafta hükümet binası önünde bulunan Plaza del Mayo (Mayıs Meydanı)'da toplanarak kayıp oğullarını, kardeşlerini ve torunlarını seslerini hiç çıkarmadan sadece hükümet binasının karşısında durarak talep eden beyaz başörtülü "Plaza del Mayo Anaları" ile simgelenen direniş, gerekse dünya kamuoyundan yükselen tepkiler sonucu zaafa uğrayacaktı.

Ama Arjantin'de faşist diktatörlüğün sonunu getiren, 1982'de Falkland/Malvinas adalarında hak iddia ederek İngiltere'yle savaşa tutuşması oldu.

(FAR) kadroları arasında bulunan Juan Gelman'ın evini basan askerler ozanı bulamayınca oğlu Marcelo Ariel Gelman ile eşi Maria Claudia'yı kaçırmışlar, Marcelo Ariel Gelman öldürülmüş, hamile olan ondokuz yaşındaki Maria Claudia ise Orletti'de sorgulandıktan sonra yasadışı yollardan Uruguay'a nakledilmiş, askeri hastanede doğurtulduktan sonra kaybedilmişti (Güneş Çelikkol, "Arjantin'de Bahar Temizliği", *Latin Bilgi*, 5 - 16 Eylül 2006).

¹³ Dönemin vahşet boyutlarına varan insan hakları ihlalleri karşısında, cuntanın izlediği liberal ekonomi politikalara ilk dikkati çekenlerden biri, Arjantinli araştırmacı gazeteci, Montoneros mensubu Rodolfo Walsh idi. Darbeden bir yıl sonra, 24 Mart 1977'de kaleme aldığı "Bir Yazardan Askerî Cuntaya Açık Mektup" başlıklı makalesinde Walsh, Arjantin halkına çektilen en büyük acının terör, ağır insan hakları ihlalleri değil, "milyonları planlanmış bir sefalete mahkûm kılan iktisadî politikalar" olduğunu söylüyordu. "Fiyatlar süngü ucu gibi yükselirken ücretleri tüfek dipçigiyle dondurarak, her türlü toplu sözleşmeyi ilga ederek, her türlü toplantı ve iç komisyonu yasaklayarak, çalışma saatlerini uzatıp işsizliği yaygınlaştırarak... kısıcası, IMF tarafından fark gözetmeksizin Zaire ya da Şili, Uruguay ya da Endonezya'da uygulanan bir reçetenin dayatmalarını izleyerek..." Walsh, mektubun yayınlanmasından birkaç dakika sonra polis tarafından pusuya düşürülerek Buenos Aires sokaklarında katledilecekti. (Naomi Klein, "Out of the Ordinary", *The Guardian*, 31 Ocak 2003. <http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?ItemID=2933>).

¹⁴ Dru Oja Jay, "Direct Action, Direct Democracy", 14 Mart 2002. Kaynak: <http://monkeyfist.com/articles/81>.

Arjantin ordusunun Malvinas adalarını 74 gün süren işgali, ülkede önce milliyetçi bir patlamaya yol açtı. Ne ki, İngiltere Başbakanı Margaret Thatcher ‘kolay lokma’ değildi; ülke içerisinde uyguladığı neo-liberal politikaların yarattığı hoşnutsuzluğu, İngiltere’ye bir ‘zafer’ armağan ederek örtbas etmek için her şeye hazırlıklıydı. Çoğu deneyimsiz, genç askerlerden oluşan Arjantin işgal güçleri, sonunda Britanya donanma birliğine teslim bayrağını çekti. Savaş her iki ülkede (çoğu Arjantinli) 2000 kişinin canına ve 2 milyar dolara mal olmuştı.

Bir Kere Daha: “Kirli Savaş” Cinneti!

“Aklın yaptığı her şey
vicdan tanıklık etmez.”¹⁵

Şimdi, bir kere daha “kirli savaş” parantezi açmak gerek; çünkü bu, bir cinnetti...

Çünkü “Bir Arjantinli profesör, General Videla’nın 1976’da gerçekleştirdiği darbenin öncelilerden çok farklı olduğunun”¹⁶ altını çizirken; kafa yorulması gereken bir problemi dillendirmektedir...¹⁷

Bir askeri diktatör Jorge Rafael Videla Redondo (d. 21 Ağustos 1925, Buenos Aires), 1976-81 arasında Arjantin’in de facto devlet başka-

¹⁵ Descartes.

¹⁶ Turgut Tarhanlı, “Arjantin’den”, Radikal, 7 Aralık 2006, s. 10.

¹⁷ Kirli savaş konusunda bkz: “Arjantin: Kirli Savaşın Davaları Başladı”, Express, No: 9, 63, Temmuz 2006, s. 27; “Arjantin’de Darbeciler Sanık Sandalyesinde”, Atılım, No: 1, 23 Eylül 2006, s. 9; “Arjantin Soykırım Suçunu Kabul Etti”, Ü. Özgür Gündem, 21 Eylül 2006, s. 9; “Kayıp Kirli Savaş Tanığına Destek”, Ü. Özgür Gündem, 29 Eylül 2006, s. 8; “Arjantin’de Faşist Örgüt Yargılanacak”, Kızıl Bayrak, No:51, 29 Aralık 2006, s.22; “Arjantin’de Yeni Kayıplara Hayır”, Devrimci Demokrasi, No:59, 1-16 Ekim 2006, s.10; “Arjantin’de Lopez’in Canlı Bulunması İçin Kitlesele Eylem”, Kızıl Bayrak, No: 40, 13 Ekim 2006, s. 29; “Arjantin: Kirli Savaş Diktatörüne Af Çıktı”, Ü. Özgür Gündem, 7 Eylül 2006, s. 8; “Arjantin’de Cunta Affına İptal”, Sosyalist Demokrasi, No: 54, 5 Mayıs 2007, s. 8; “Arjantin’de ‘Kirli Savaş’ Kayıpları Anıldı”, Evrensel, 1 Eylül 2007, s. 11; “Naziler Arjantin’e KLM ile Kaçmış”, Cumhuriyet, 3 Mayıs 2007, s. 11; “Arjantinli Cellada Ağır Ceza”, Halkın Sesi, No:15, 26 Temmuz-8 Ağustos 2007, s. 8; Güneş Çelikkol, “Arjantin’de ‘Devlet Terörizmi Kurbanları Anıtı’ Açıldı”, Birgün, 18 Kasım 2007, s. 2; “Arjantin Kirli Geçmişle Yüzleşiyor”, Gündem, 8 Ekim 2007, s. 10; “Arjantin’de Cunta Komutanına 25 Yıl Hapis”, Milliyet, 20 Aralık 2007, s. 21.

nı. 1973'te genelkurmay başkanı oldu. 1975'te ordunun baskısıyla Ísabel Perón tarafından başkomutanlığa atandı. Bu göreve başlar başlamaz ordu üst kademelerinde değışikliğe giderek Perónizm'e yakınlık duyan komutanları görevden aldı. Aynı yıl Tucuman eyaletinde Marksist eylemcilere karşı başlattığı askeri harekât sırasında yüzlerce gerilla öldürüldü.

24 Mart 1976'da ordunun yönetime el koymasıyla Ísabel Perón cumhurbaşkanlığından uzaklaştırıldı. Videla, General Orlando Ramon Agosti ve Amiral Emilio Massera'yla birlikte oluşturduğu üç kişilik bir askeri cunta'nın başı olarak devlet başkanlığını üstlendi. Ülkede düzen yeniden kurulduktan sonra sivil yönetime geçileceğini açıkladı, Ulusal Kongre'nin çalışmalarını durdurdu ve yasama yetkilerini dokuz kişiden oluşan bir askeri komisyona devretti. Mahkemelerin, siyasi partilerin ve sendikaların çalışmaları durduruldu; bütün önemli görevlere subaylar atandı. Yalnızca Mart ayının son haftasında yolsuzluk suçlamasıyla 4 bin kişi tutuklandı. Videla, bundan sonra ekonominin canlanması amacıyla Perónizm'in düzenlemelelerine son vererek serbest pazar ekonomisini güçlendiren önlemler aldı.

Videla'nın Marksist harekete uyguladığı baskılar, bütün dünyada ağır eleştirilerle karşılandı. Videla, aynı zamanda ordunun aşırı sağcı kanadının tehditleriyle de karşı karşıyaydı. Aşırı sağın sınırsız otoriterliğini benimsememekle birlikte, gazeteci ve öğretim görevlisi gibi aydınlara yönelik tutuklamaları sürdürdü. 1981'de görevden çekilerek yerini General Roberto Viola'ya bıraktı. Aralık 1983'te sivil yönetime geçilmesinin ardından Videla ve Massera cinayet suçundan yargılanarak 1985'te ömür boyu hapis cezasına mahkûm edildilerse de, 1990'da Carlos Menem tarafından çıkarılan afla serbest bırakıldılar. 1998'de, iktidarı sırasında gözaltında kaybolanlar nedeniyle suçlu bulundu ve 28 gün hapsiste kaldıktan sonra sağlık gerekçeleriyle cezası ev hapsine çevrildi...

Bunlarla birlikte 1975-80 arası Güney Amerika'daki askeri diktatörlüklerin ortaklaşa yürüttüğü Akbaba (Condor) Operasyonu'nda binlerce muhalif katledildi... Şili, Uruguay, Arjantin, Brezilya, Bolivya ve Paraguay'daki diktatörlüklerin ortak operasyonunun mimarı ABD destekli Arjantin'in eski cunta lideri Jorge Videla'ydı...¹⁸

¹⁸ "İtalya 'Akbabalar'ın Peşini Bırakmayacak", Radikal, 26 Aralık 2007, s. 9.

Arjantin özelinden Latin Amerika geneline yönelik olarak sürdürülen baskıların bir parçası olarak Şili, Uruguay, Arjantin, Brezilya, Bolivya ve Paraguay'daki kirli savaş döneminde ülkelerin askeri hükümetleri Condor operasyonu kapsamında binlerce muhalifin kaçırılmasına ve öldürülmesine yol açan istihbarat paylaşımına gitmişlerdi...¹⁹

Bu akıl almaz bir kıyımdı...

Örneğin Arjantin İnsan Hakları Birliği'nden Graciela Rosenblum, cunta döneminde Buenos Aires'in kuzeyinde bulunan banliyölerdeki birçok şirketin, sendika delegelerini rejime ihbar ettiğini ve bu dönemde 'kaybolan' 30 bin kişinin %67'sinin, çoğu sendikalı olmak üzere, işçilerden oluştuğunu ifade ederken,²⁰ Arjantin'de 1970'lerde 1.500 muhalifin öldürülmesinden sorumlu tutulan eski polis yetkilisi Rodolfo Almiron'un lideri olduğu faşist Arjantin Antikomünist Birliği (AAA ya da 3A), Başkan Juan Perón ve ölümünden sonra yerine geçen eşi Isabel Perón döneminde 1.500 muhalifi katletmişti.²¹

'İşkence merkezi' olarak bilinen Campo de Mayo'nun komutanı olması yanında, 'kirli savaş' dönemi cunta yönetiminin önde gelen isimlerinden Orgeneral Santiago Omar Riveros²² ile cuntanın Ekonomi Bakanı Alfredo Martinez de Hoz ve İşçileri Bakanı Albano Harguindeguy²³ ve de eski Devlet Başkanı Isabel Perón hakkında davaların açıldığı²⁴ Arjantin acısı; insanlığın tanık olduğu kapsamlı zulümlerden birisidir...

Bu öylesine bir cinnettir ki Arjantin'de, kendini İsa ile eş tutan eski Katolik polis papazı, cuntanın terör estirdiği 1976-83 'kirli savaş' döneminde işkence, adam kaçırma ve cinayet gibi suçların müsebbibi olabilmiştir.²⁵ Papaz Von Wernich, 1976-83 döneminde yedi cinayet, 42 adam kaçırma

¹⁹ "İtalyan Savcılar Cuntacıların Peşinde", Cumhuriyet, 26 Aralık 2007, s. 10.

²⁰ "Cunta-Şirket İşbirliğine Ceza", Cumhuriyet, 26 Nisan 2007, s. 10.

²¹ "Arjantinli Almiron: Aşın sağcı 3A'nın Lideri Tutuklandı", Cumhuriyet, 30 Aralık 2006, s.11.

²² "Cuntacıya Af Yok", Cumhuriyet, 15 Temmuz 2007, s. 13.

²³ "Faşist Cunta Bakanlarına Af Yok", Ülkede Özgür Gündem, 6 Eylül 2006, s. 8.

²⁴ "Isabel Peron Tutuklanacak", Radikal, 13 Ocak 2007, s. 12.

²⁵ "Kirli Savaş Papazına Müebbet", Radikal, 11 Ekim 2007, s. 11.

ve 31 işkence vakasında rol oynamıştır. Rahip Von Wernich'in bulunduğu cezaevinde hapis yatan eski tutuklu ve hükümlülerden bazıları, rahibin işkence seanslarına da katılarak, polisleri motive ettiğini, onlara “Tanrının işreğini yerine getiriyorsunuz” dediğini belirtmişlerdir.²⁶

“Demokrasiye Geçiş”: Neo-Liberalizm İlerliyor

“Sadece ölü balık yüzeyde yüzer.”²⁷

Falkland/Malvinas Savaşı Arjantin'in yenilgisiyle sonuçlanınca, dünyanın ve ülkesinin gözlerinde küçük düşmüş, aşağılanmış devlet başkanı Galtieri istifa etti. Onun görevini bir başka general üstlenmiş olsa da, askeri diktatörlüğe kesin gidiş yolu görünmüştü. Muhalefetin artık geri döndürülemez yükselişi nedeniyle bir yıl içinde seçimlere gidileceği açıklandı. Ne var ki burjuvazi bu ülkede de geniş bir ‘toplumsal uzlaşma’ hareketi yaratıp, başına da sosyal demokrat eğilimli Raúl Alfonsin'i getirmiş ve böylece süreci kontrol altına almayı başarmıştı.

1983 Ekiminde yapılan seçimleri Alfonsin'in partisi Radikal Sivil Birlik kazandı ve Alfonsin de devlet başkanı oldu. Alfonsin başlangıçta kitle muhalefetine etkisini dikkate almak zorundaydı. Faşist iktidar döneminde ortadan ‘kaybolan’ insanların yakınlarının, anaların, işkenceci generallerden hesap sorulması yönünde yürüttükleri mücadele etkili oldu. Neticede, cuntanın en önde gelen üç generali, Videla, Viola ve Galtieri de içinde olmak üzere askeri cunta yöneticileri mahkeme önüne çıkartıldılar. 1985 yılında yürütülen duruşmaların sonucunda pek çoğu ağır hapis cezalarına çarptırıldı.

Alfonsin yönetimi parlamenter işleyişi güçlendirmek amacıyla ordu üst kademelerinde değişiklikler gerçekleştirdi. Askeri harcamalarda kısıntıya gidildi, üniversite özerkliğinin ve basın özgürlüğünün yeniden tesisi için yasal düzenlemeler yapıldı. Şili'yle bazı toprak anlaşmazlıkları anlaşmayla sonuçlandı, enflasyonun hızı belli ölçüde kesildi. Ne var ki burjuva parlamenter işleyiş yerleşip de, kitle hareketinden duyulan korku azalınca,

²⁶ “‘Kirli Savaş’ın Rahibine Müebbet”, Cumhuriyet, 11 Ekim 2007, s. 11.

²⁷ The Rules of Life, Richard Templar, Pearson: Prentice Hall, Great Britain, 2006.

Alfonsin kitle hareketinin istemlerinden çok ordudan gelen tersine uyarıları dikkate almaya başlayacaktı.²⁸

Alfonsin'i 1989'da devlet başkanlığına seçilen Perónist Carlos Menem (El Turco) izledi. 10 yıllık iktidarında Menem, bir yandan ülkenin varını yoğunu satışa çıkartarak,²⁹ bir yandan da yoğun bir dış borçlanmayla, kısa süreli bir 'refah' yaşattı Arjantinlilere. Hükümet verilerine göre 1993-98 arasında toplam hanehalkı harcamaları 42 milyar dolar artmış, aynı dönemde ithal mallara ödenen para, 15 milyar dolardan 30 milyar dolara, ikiye katlanmıştı. GSMH on yıl içerisinde %60'lık bir artış gösterirken Arjantinli zenginler, belki de geçmişin izlerini tümden silmek için estetik cerrahların önünde kuyruğa girmekteydiler. Tek bir cerrah, 30 bin hastaya operasyon uygulamakla övünüyordu,³⁰ cunta dönemindeki 'kayıplar'ın sayısı kadar!

Menem, peso'nun değerini ABD dolarınıninkine bağlayarak, enflasyonu 'durdurmayı' da başardı. Tabii bütün bunlar, Arjantin'e sağlayacağı 132 milyar dolarlık krediyi, ülkede bir "yapısal uyum programı" uygulanması koşuluna bağlayan IMF'nin dayatmalarının sonucuydu. "Sıfır bütçe açığı" politikasıyla, başta eğitim ve sağlık hizmetleri olmak üzere tüm sosyal harcamalardan devasa kesintiler gerçekleştirildi, işsizlik fonlarında %80'e varan bir kısıntı yapıldı, yüz binlerce kamu çalışanı işten çıkartıldı, grevler yasaklandı, kamu hizmetleri ve başta bankacılık, su ve elektrik olmak üzere tüm sektörlerde geniş çaplı özelleştirmelere gidildi, telefon şirketleri, metro işletmesi, havayolları ve hava alanları yabancı şirketlere satıldı. An-

²⁸ Elif Çağlı, "Bonapartizmden Faşizme Olağanüstü Burjuva Rejimlerin Marksist Bir Tahlili", *Sınıf Mücadelesinde Marksist Tutum*.

²⁹ Yeraltı kaynakları konusundaki düzenlemeler, Menem dönemindeki "özelleştirme yağması"na çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır: "Eski cumhurbaşkanı Carlos Menem (1989-99) hükümetinin kabul ettiği bir yasaya göre devlet yeraltı maden yataklarını ancak özel şirketler eliyle işletebiliyor. Şirketler çıkardıkları madenin, uluslararası değerinden düşük tutulan bedelinin en çok %3'ünü bir defaya mahsus olmak üzere devlete ödüyor. Bir başka yasa, ülkenin güneyinde Patagonya limanlarından ihracatı teşvik amacıyla, bu limanları kullanan dış satımcı şirkete devletin mal değerinin %5'ini ödemesini zorunlu kılıyor. Yani, eğer bir şirket 10 yıl içinde 2,5 milyar dolar değerinde maden çıkartırsa, devlet 50 milyon dolar (%2) kazanacak ama şirkete 125 milyon kadar (%5) para ödeyecek" (Pablo Waisberg, "Maden Şirketleri, Yağma, Ölüm ve Direniş: Arjantin Örneği", *Latin Bilgi/Latinamerica Press-Noticias Aliadas*, 13 Ekim 2005).

³⁰ Naomi Klein, A.g.m.

cak birkaç yıl içerisinde pesonun olağanüstü değeri, ihracatı durma noktasına getirince, Arjantin ekonomisi, yeniden çöküşün eşiğine geldi. Yabancı yatırımcılar yüksek faizleri ülkeleri transfer ederken, yerel girişimciler, kollarını kımıldatamaz durumdaydı.

IMF destekli “neo-liberal” Menem, ülke ekonomisini liberalizasyona dayalı bir dizi önlemlerle uçuşumun eşiğine getirmekle kalmamış, yanı sıra, ‘geçmiş aşmak’ ve ‘yaraları sarmak’ şiarıyla diktatörlük dönemi sorumlularına yönelik kovuşturmaları durdurarak, katiller için bir de af çıkartmıştı.

Dahası, yolsuzluk sarmalı büyüyerek ülkenin siyasal atmosferini zehirlemekteydi. Menem iktidardan çekildikten sonra, 2001 Temmuz’unda Ekvator ve Hırvatistan’a yasadışı silah satışı suçlaması nedeniyle ev hapsine alınacaktı. Aynı yıl Kongre soruşturma komitesi, Başkan’ın yasadışı silah satışları, uyuşturucu ve altın kaçakçılığından edinilmiş kara servetini aklama faaliyetlerine ilişkin kapsamlı bir dosyayı ele aldı.³¹

Menem Hükümeti’nin 1996’da sosyal hakları daraltması, grev hakkını kısıtlaması, kamu kesimi ücretlerini düşürmesi, ücret artışını verimliliğe endekslemesi karşısında, Latin Amerika’nın en gelişmiş işçi sınıflarından biri olan Arjantin proletaryası tepki vermekte gecikmedi. Arjantinli emekçiler yalnızca Menem neo-liberalizmine karşı değil, aynı zamanda Perónizm’in işçi sendikalarına kötü mirası, korporatizm ve kliyentalizme karşı da başkaldırdılar. Perónist sendikacılığın egemen olduğu CGT (Genel İş Konfederasyonu)’nin korporatist ilişkiler çerçevesinde suskun kalmasına karşılık, CTA (Arjantin İşçi Kongresi, kur.: 1992) ve MTA (Arjantin İşçileri Hareketi, kur.: 1994), 1990’lı yılların ikinci yarısında grev ve grev dışı hareketlere yönelmeye başladı. Bu iki örgütün eylemleri CGT’yi zor durumda bırakıyor, rekabetin yarattığı gerginlik nedeni ile eylemlere zorluyordu. Böylelikle rüşvete, yolsuzluğa iyice bulaşmış Perónist iktidarın son yılı olan 1999’da CGT saflarında sendikal bürokrasiye yönelik, bir dizi başkaldırı meydana gelecekti. Bu da Menem iktidarının sonu anlamına geldi.³²

³¹ Ancak üyeleri bizzat Menem tarafından atanan Anayasa Mahkemesi Başkanı aklarak ev hapsini kaldırdı. Martin Hunter, “Argentina Now: A Democratic Revolution”, 9 Şubat 2002, Kaynak: <http://www.zmag.org/content/showarticle.cgm?ItemID=1586>.

³² Yüksel Akaya, “Arjantin İşçi Sınıfında Yeni Yönelimler...”, *Cosmopolitik*, Şubat 2002.

Aralık 1999'da yemin ederek devlet başkanlığı koltuğuna oturan Fernando de la Rúa, dış borcu 132 milyar doları bulan, nüfusunun %50'den fazlası yoksulluk sınırı altına düşmüş, işgücünün bölgeye göre %30 ilâ %80'i işsizlik ya da eksik istihdam konumuna gerilemiş, kur politikaları iflas etmiş bir ülkenin yönetimini devralmıştı. Üstelik elde özelleştirilecek, satılacak pek bir şey de kalmamıştı. Daha da vahimi, IMF'nin dayatmasıyla ticaretin liberalizasyonu sonucu, özelleştirilen bankalar mevduatlarının %6'sını yabancı hesaplara aktarmışlardı; ülkenin zenginleri, peso hesaplarını dolara çevirerek yurtdışına aktarmaktaydılar. Yurtdışına kaçan paranın 140 milyar doları bulunduğu tahmin edilmektedir; ülkenin gayrisafi hasılasından da, dış borç toplamından da fazla bir yekûndur bu. De la Rúa, yaygınlaşan güvensizlik ve protestolar karşısında, "ülkesini iflastan kurtarma" adına, yangının üzerine benzin dökecekti. IMF'nin Arjantin'e istikraz garantisi vermemesi üzerine halkın banka hesaplarını kapatmaya yönelmesiyle başkan mevduat çekişlerini haftada 250 USD ile sınırlandırdı ve pesoyu dolardan bağımsızlaştırma kararı aldı. Peso, baş aşağı bir inişe geçti; tasarruf sahipleri bir gecede bankalardaki mevduatların üçte ikisini yitirmişlerdi. Ve "Argentinazo" patlak verdi...

Argentinazo

"Kötü fikirler, çıkar gruplarının yararına oldukları için rağbet görürler."³³

Başkan de la Rúa, mevduat sahiplerinin hesaplarının çekebilecekleri miktarları sınırlandıran *corralito*'yu ilan ettiği konuşmasını henüz tamamlamamıştı ki, ellerinde tencere ve tavalar, binlerce kişi sokaklara döküldü (Aralık 2002). *Corralito* ve istihdamdaki dramatik düşüşler nedeniyle apansız kendini yoksulluk sınırının altında bulan orta sınıf, protestolarda etkin bir rol oynuyordu. Orta yaşlı işadamları bankaların camlarını indiriyor, dükkân sahibi kadınlar sokaklarda tencere çalıyor, orta sınıf gençleri polis taşıyor, çok değil, yakın zaman önce "Arjantin mucizesi"nin kanıtları olarak gösterilen Walmart, Carrefour, Dia gibi hipermarketleri yağmalıyorlardı...

³³ Paul Krugman.

De la Rúa, apansız patlak veren bu protestoların dinmemesi üzerine ikinci tarihî hatasını yaptı ve sıkıyönetim ilan etti. Sıkıyönetimi yeni bir askerî rejim olarak okuyan halk, zincirinden boşanmıştı artık. *Argentinazo*-nun hemen ardından Buenos Aires’e varan yazar Naomi Klein, şöyle anlatıyor olanları: “Plazo de Mayo’yu dolduran insanlar ellerindeki çatal ve bıçakları tencere ve tavalara vuruyor, başkanın talimatlarına sözsüz ama patırtılı bir reddiyeyi dile getiriyorlardı. Arjantinliler, ‘düzen’ adına temel özgürlüklerinden vazgeçmeye razı değillerdi. Bunu daha önce cunta döneminde denemişlerdi ve kötü sonuçlanmıştı. Derken, büyükanneler ve lise öğrencileri, motosikletli kuryeler ve işsiz fabrika işçileri kalabalığından tek bir isyan çıkışı yükseldi; sözcükleri politikacılar, bankacılara, IMF’ye ve Arjantin’in refah ve istikrarı konusunda mükemmel reçeteyi elinde tuttuğunu iddia eden tüm ‘uzmanlar’a yönelikti: ‘*Que se vayan todos!*’-‘topu defolup gitsin!’”³⁴

Polis ve bankaların özel korumaları kalabalığın üzerine ateş açtığı anda, önce plastik mermiler kullandı. Ancak ardından, gerçek mermiler yağmaya başladı protestocuların üzerine. Gün sona erdiğinde, bilanço ağırdı: 27 kişi yaşamını yitirmiş, yüzlercesi yaralanmıştı (Sonraki soruşturmalar, cunta döneminde görev almış çok sayıda “School of Americas” mezununun, bankalarda özel güvenlik olarak istihdam edildiğini ortaya koyacaktır)...

Aslına bakılırsa, *Argentinazo*, bir süredir alttan alta kaynayan bir sürecin nihai patlamasıdır. IMF patentli neo-liberal uygulamaların kurbanı yüz binlerce işsiz, 2000’in ilk yıllarını Arjantinli yöneticilere dar etmekteydi. Örneğin Ağustos 2001’de, sayıları yüz bini aşan son derece örgütlü işsiz grupları harekete geçerek ülkede üç yüzden fazla anayolu trafiğe kapatmış ve daha önce zedelenemez olduğu düşünülen finans sektörü de dâhil olmak üzere ekonomiyi felç etmişti. Önceki aylar ve haftalarda, tüm ülkede şiddetli çatışmalarda federal polis beş *Piquetero*’yu öldürüp üç binden fazlasını tutuklamıştı. Örgütlü işsizler, bir yandan bağımsız örgütlenmelerini devam ettirirken bir yandan da baskı yaparak devletten asgari ücretli binlerce geçici iş, gıda tahsisatı ve diğer tavizleri koparmayı başarmışlardı. 2001 Eylülünde, işsizler başkent Buenos Aires’in tümünde anayolların kit-

³⁴ Naomi Klein, “Out of the Ordinary”, *The Guardian*, 31 Ocak 2003. <http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?ItemID=2933>.

lesel bir şekilde kesilmesini ve sendikalarla birlikte, hükümet faaliyetini ve tüm büyük özel sanayi kuruluşlarına girişi engelleyen ortaklaşa başarılı bir genel grev örgütlediler. Bu eylemler, yerel tüccarlar, eyalet ve belediye memurları, emekliler, sağlık çalışanları, öğretmenler ve başta Mayıs Alanı Anneleri olmak üzere insan hakları gruplarını içeren geniş bir yurttaş ve toplumsal sınıf yelpazesinden destek ve katılım görüyordu.

Bu olağanüstü yeni başarılar, birkaç yıllık sabırlı örgütlenme temelinde elde edilmişti. İşsizler belediye, eyalet ve federal yönetimlere dilekçeler gönderiyor, barışçı gösteriler düzenliyorlardı. Ama bu taktikler sonuç vermeyince, eyalet ve belediye yönetim binalarını işgal ederek ve zaman zaman onları yakarak daha doğrudan eylemler koymaya başladılar. Yol kesme ve kitlesel nöbet faaliyetleri, ülkenin iç kesimindeki iki kentte Cutrolco ve Plaza Huinca'da Haziran 1996 ve yine Nisan 1997'de başlamıştı. Bu gösteriler işten çıkarmalara ve tesis kapatmalara karşı protestolarda binlerce kişiyi seferber ediyordu. 1990'ların sonlarında, Buenos Aires'in varoşlarında, özelleştirilen elektrik şirketlerinin yüksek elektrik faturalarını ödeyemeyen işsiz tüketicilerin evlerinin elektriğinin kesilmesini protesto amacıyla kitlesel yol kesme eylemleri yapıldı. 2000 yılında, evvelce görece refah içindeki petrol üretim merkezleri olan Neuquen ve General Mosconi kentlerinde kitle gösterileri düzenlendi.³⁵

Her durumda, *Argentinazo*, Arjantin'de artık hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Halkın '*Que se vayan todos!*' çağrısına ilk boyun eğen, sıkıyönetim ilan ettiğini açıkladıktan birkaç saat sonra başkanlık sarayının bahçesine inen bir helikopterle palas pan-dıras ülkeyi terk eden başkan de la Rúa olur. Rúa'dan sonra Arjantin egemen siyaseti bir türlü dikiş tutturamaz; iki hafta içerisinde üç başkan değiştiren ülkede, geçici 'şef' Edouardo Duhalde'nin 17 aylık başkanlığından sonraki seçimlerde, her nasılsa karşısına aday olarak çıkan, ancak son anda adaylıktan çekildiğini açıklayan Menem'in rakibi Nestor Kirchner [işin ilginç yanı, her iki aday da Perónist Adalet Partisi (PJ) üyesidir], devlet başkanı seçilir. Evet, evet BBC Arjantin Muhabiri Daniel Schweimler'in ifade-

³⁵ James Petras, "Arjantin'de İşsiz İşçiler Hareketi", *Cosmopolitik Dergisi*.

siyle, “Arjantin’de resmi rakamlara göre yoksul olarak sınıflanan çocukların sayısı %58 civarında” dediği O Kasım ayında, Devlet Başkanı Fernando de la Rúa, sarayından bir helikoptere binip, ülkeyi apar topar terk etmiş, zenginler paralarını yurtdışına çıkarıp garanti altına almış, bankalar, müşterilerinin hesaplarından çekebilecekleri miktarlara sınırlamalar getirmişti.

Ülke, tarihindeki en yüksek dış borcu ödeyemez duruma gelmişti.

Bunu, isyan, yağma ve ölümler izledi. Nüfusun çoğunluğu, sahip oldukları her şeyi kaybederken, tüm umudunu yitiren birçok Arjantinli ülkeyi terk etti. Arjantin’in krizden tamamen çıktığını kimse iddia etmiyor. Ancak gazetelerin ön sayfaları her gün, düşen enflasyon, artan ihracat, hızlanan büyüme ve azalan yoksulluk haberleri ile doluydu.³⁶

Deniz Gökçe’nin itirafındaki üzere, “Arjantin’in çözümsüz sefalet ülkesi hâline gelmiş”ti... Kolay mı? yabancı fonların ülkeye girişi başıboş spekülasyona yol açtı, bu durum finans sektöründe çöküşe ve Arjantin burjuvazisi tarafından 130 milyar doların yurtdışına çıkarılmasına neden oldu. 1997’de başlayan resesyon derinleşerek 2001’de tam bir bunalıma dönüştü. Bölgeye bağlı olarak, işgücünün %30 ila %80’i, ya işsiz ya da eksik istihdam edilir durumdaydı... Başkent Buenos Aires’te %16-18 olan resmi işsizlik oranı süratle ikiye katlandı. İstihdam edilen işçilerin çoğu, geçici ve güveniril olmayan işlerde geçimlerini sağlamak zorunda kaldı. Büyük işçi sınıfı varoşlarında, işsizlik %30-50’lere ulaştı. Ülkenin her yerinde ailelerin büyük çoğunluğu zaten çok düşük olan yoksulluk sınırının altına indi...

“Ara Sonuç”: İsyanın Niteliği

“Önce çocuklarımızı savunuyorduk, artık çocuklarımızın düşüncelerini savunuyoruz.”³⁷

Güneş Çelikkol’un ifadesiyle, “19 Aralık 2001 akşamı patlayan ve hükümetin devrilmesiyle sonuçlanan antikapitalist halk ayaklanması isyan etmek suç değil haktır gerçeğini” ortaya koyuyordu...

³⁶ Daniel Schweimler, “Arjantin’de Yaşamın İki Yüzü”, <http://lahy.wordpress.com/-2006/07/27/arjantinde-yasamin-iki-yuzu/>, 27 Temmuz 2006.

³⁷ Plaza del Mayo Anneleri.

Arjantin İşçi Partisi (PO) Genel Sekreteri Jorge Altamira'nın, "Devrim, demokratik ve meşru bir halk hareketi, toplumu altüst etmek değil, dönüştürmek demek. Devrimin bugün bu şekilde kitlelere gösterildiği doğru, ama bu devrimin içinde medya da yer alacak. 2001'de Arjantin'de kriz olduğunda halk ayaklandı, ilk etapta bunu göstermeyen televizyonlar ele geçirilerek ayaklanma canlı yayımlandı. Gazeteciler bunu baş haber yapmak için patronlarıyla çatıştılar"³⁸ diye betimlediği gerçeğe, Piqueteros'lar oluştu...

"Arjantin'deki Piqueteros hareketi işsizleri, geçici ve güvencesiz işlerde çalışanları örgütlüyor. Bunlar 90'ları yılların ortasında çıkmış, 2001 sonundaki ayaklanmada mahalle konseyleriyle beraber başı çekmişlerdi. Daha sonra işin içine devlet girdi. Toplumsal hareketler 'işsizlik sigortası' da diyebileceğimiz bir asgari gelir garantisi talep ediyordu. Devlet ise, tüm işsizlere nakit vermek yerine, işsizleri birleştiren belli kooperatiflere yardımda bulunmak gibi bir formül buldu. Piqueteros, örgütlerine üye sayısı oranında para vermeye başladı. (Bu durum) bir yanıyla, mücadelenin sürekliliğini sağladı: Çünkü ortada doğrudan kendi ücretleri için eylem yapan, tek işi bu olan bir insan grubu var. (...)

Bu hareket, IMF ne derse yerine getirmiş bir ülkede yoksulluğun ne boyutlara geldiğini gösterdi. Ama daha da önemlisi, Arjantin'in yarım asır içinde geldiği noktayı gösterdi. Çünkü Arjantin'de yarım asır önce, Perónizm döneminde aklıtan dişi çürüyen veya okuma yazma bilmeyen insan yoktu. Piqueteros hareketi içinde bulunanlar durumu yüksek sesle dile getirdiği oranda, örneğin Perónistleri harekete geçirdi. Bir model sunduğu için değil, ama artık bir şeyler yapmak gerektiğini söylediği için..."³⁹

Bu gerçeğe muhalefet büyüdü; çeşitlendi...

Örneğin Arjantin'de (Campichuelo kooperatifi örneğindeki üzere) "işgal et-diren-üret" tarzında doğrudan siyaset yaygınlaştı..."⁴⁰

³⁸ Volkan Aran, "Devrim, Hâlâ Mümkün, Hâlâ Gerçek", Cumhuriyet Dergi, No: 1111, 8 Temmuz 2007, s. 8.

³⁹ Güneş Çelikkol, "Piqueteros: Bir şey Yapmak Gerek", ...VS Dergisi, Mart-Nisan 2006, s.17.

⁴⁰ Güneş Çelikkol, "Bu Bakanlıkta İşçi Özyönetimi Var!", <http://www.bianet.org/2007/02/23/92474.htm>.

James Petras'ın, dikkat çektiği “Arjantin İşsiz İşçiler Hareketi” oluştu...

Arjantin başkaldırırken⁴¹ embriyonik sovyetlerini de oluşturdu...

Kitleler doğrudan eylemle krizden çıkış yolu ararken örgütledikleri grevleri, gösterileri, “cacerolazo”ları [tencere-tavalı protestoları], fabrika iş-galleri ve yol kesmeleriyle; yani kitlelerin doğrudan eylemleriyle kendi güç-leriyle birlikte, ortak eylemin gücünü keşfederek; emek hareketinin en yük-sek ifadesi olan halk meclislerini, yerel ve fabrika komitelerini, piquete-ro”ların [iş ve sosyal yardım talebiyle yol kesme eylemleri düzenledikleri için kendilerine “yol kesenler” anlamına gelen bu sözcükle hitap edilen işsiz işçiler] örgütlerini; yani interbarrial’leri [mahalleler arası halk meclisi] ve diğer öz-örgütlülükleriyle embriyonik sovyetlerini de oluşturdular...

Bunların arka planında, elbette, neo-liberal yıkım dinamiği vardı...

Bilindiği üzere Latin Amerika’da 80’lerden beri uygulanan neo-liberal politikalar tam bir hayal kırıklığı yarattı. Bölgede büyüme temposu düştü, iş-sizlik arttı, yoksulluk yaygınlaştı, sık sık ekonomik krizlerle karşılaşıldı. IMF’ye tepkiler 89’da Venezüella’da “Caracazo”, Arjantin’de “Arjantinazo”

⁴¹ Başkaldıran Arjantin için bkz: Güneş Çelikkol, Direnişlerin Güney Kutbu: Bir Arjantin Serüveni, Agora, 2007; James Petras, Sağ Sol Kutuplaşması Latin Amerika ve Emperyalizm, çev. Emel Coşkun, (“Arjantin: Halk Ayaklanmasından ‘Normal Kapitalizm’e”, ss. 405-449), Mepisto Yay., 2005; James Petras, Küreselleşme ve Direniş, çev. Ali Ekber, (“Arjantin’de İş-siz İşçiler Hareketi”, ss. 317-336.), Mepisto Yay., 2004; America Vera-Zavala, Katılımcı Demokrasi, (“Buenos Aires-Tencereler, Komşu Konseyleri ve Yol İşgalleri”, ss. 38-43) çev. Naile Aras, Dipnot Yay., 2006; Ana C. Binerstein, “İktidar ya da Karşı İktidar? Kriz Sonrası Arjantin’de Piquetero Hareketinin İkilemi”, Conatus Çeviri Dergisi, No: 5, Nisan-Temmuz 2006, s. 169-175; “Arjantinli Köylüler İsyan Ediyor”, Evrensel, 22 Ağustos 2007, s. 9; “Ar-jantin’de Hükümet Karşıtı Gösteri”, Evrensel, 23 Ağustos 2007, s. 10; “Arjantinli Öğret-menlerden Protesto”, Kaldıraç, No: 79, Haziran-Temmuz 2007, s. 20; “Arjantin: Emekçiler Sokakta”, Liselilerin Sesi, No: 15, Nisan 2007, s. 25; “Arjantin’de Öğretmenler Ayakta”, Cumhuriyet, 11 Nisan 2007, s. 11; “Arjantin’de Öğretmenlerin Grevine Sopalar Karıştı”, Radikal, 11 Nisan 2007, s. 12; “Arjantin IMF’den Kurtuldu”, Ü. Özgür Gündem, 22 Nisan 2006, s. 8; “Arjantinli Öğretmenler Adalet İstiyor”, Atılım, No:2007 16 (153), 21 Nisan 2007, s. 9; “Öğretmenin Ölümü Arjantin’i Karıştırdı”, Birgün, 11 Nisan 2007, s. 9; “Mara-dona ABD’ye Karşı”, Cumhuriyet, 21 Ağustos 2007, s. 11; “Maradona”, Birgün, 26 Ağus-tos 2007, s. 2; Marie Trigona, “Arjantin’de İşçilerin İktidarı: Çalışma Kültürünü Yeniden Keşfetmek”, Monthly Review (Türkçe), No: 16, Ekim 2007, s. 117-127; Mahmut Sancak, “Arjantin Enflasyonla Oynadı, Yatırımcıdan 5 Milyar Dolar Çarptı”, Sabah, 13 Ocak 2008, s. 9; Erinç Yeldan, Kriz Sonrası Arjantin ve Türkiye”, Cumhuriyet, 13 Haziran 2007, s. 13.

ayaklanmalarına yol açtı. Bolivya’da sola yönelişte önce suyun özelleştirilmesi, sonra doğal gazın çokuluslu şirketlerin kontrolüne girişi etkili oldu. Artık bölgede ABD kaynaklı “generaller darbesi” etkili olmuyor. Aksine halkın güvenini kaybeden yöneticiler taban ayaklanmasıyla alaşağı ediliyor. Arjantin, Bolivya, Peru’da bunun örnekleri yaşandı. Bir tane eski tip darbe girişimi Nisan 2002’de Venezüella’da Chávez’e karşı planlandı, bilindiği gibi o da başkanlarına sahip çıkan yoksul milyonlar tarafından püskürtüldü...

Arjantin, “Sol Cephe”ye Katılıyor: Nestor Kirchner

“Ayaklanmalar, yıkamadığı hükümeti sağlamlaştırır.”⁴²

“İlimli sol kanat Perónist”i Kirchner’in ilk işi, Menem’in çıkardığı affı geçersiz ilan ederek, Cunta dönemi suçlarının yargılanmasını yeniden başlatmak olacaktır. Bu adım, Mayıs Alanı Anaları’nın gönlünü kazanarak toplumsal tansiyonu bir nebze de olsa düşürür.

İkinci adım ise, IMF ile ilişkilerin gözden geçirilmesidir. Kirchner, Venezüella’nın Chávez’inden farklı olarak, ulusal zenginliklerin paylaşımında patronların elindekini emek kesimine aktaran, bölüşüm dengelerinde değişimler yapan uygulamalarda bulunmuş değildir, pazarlığının/hesaplaşmasının esas hedefi, IMF idi. Nitekim Kirchner’le birlikte, “Arjantin, önce borcunun çok ufak bir kısmını ödedi. Kalan 28 milyar doları pazarlıkla 18 milyar dolara indirdi ve bu ödemeyi 10 yıla yaydı. 2004 yılında IMF’den koptu, 2005 yılında borçlarının tamamını ödedi. Bu borçları bu kadar kısa sürede ödeyebilmesinin temel nedeni, Venezüella’dan aldığı ucuz krediler”.⁴³ Böylelikle Arjantin’in 2002’de %41 olan enflasyon oranını 2006’da %11,5’e dek çekilebilmiş, reel ücret düzeyi %10 oranında arttırılabilmiş ve işsizlik geriletebilmiştir.⁴⁴

Bir başka deyişle, kapitalizmi büyük sermayenin öncelikli tercihi olmayan bir yoldan ıslah ederken, holdinglerin çıkarını her şeyin üzerinde tut-

⁴² Victor Hugo.

⁴³ Yıldız Sertel, “Latin Amerika’da Devrim”, *Cumhuriyet*, 12 Ocak 2007, s. 9.

⁴⁴ Erinc Yeldan, “Kriz-Sonrasında Arjantin ve Türkiye”, *Cumhuriyet*, 13 Haziran 2007, s. 13.

mamakla birlikte, ellerindekini paylaşırma yoluna da gitmedi Kirchner. Ama başta Plaza de Mayo anneleri olmak üzere insan hakları mücadelesi verenlerin taleplerine açık oldu, toplumsal hareketlerin eylem özgürlüklerini kısıtlamak yoluna gitmedi. İnsan hakları ve özgürlükler alanında önemli iyileşmeler yaşandı. Bu ise, Arjantin sağının tüylerini diken diken etmeye yetiyordu. Daha doğru bir deyişle, IMF ile uyumlu bir ekonomik program talep edenler, muhalefetlerini bu düzlemde ifade etmeyi tercih ediyordu. “Örneğin Menem’e göre Kirchner, başta silahlı kuvvetler ve kilise olmak üzere, toplumun temel direği konumundaki anayasal kurumlara pervasızca saldırıyor. Macri’ye göre ise Kirchner, bununla da yetinmeyerek, hem (muhafiflere anti-demokratik yoldan saldırmak suretiyle) özgürlükleri buduyor ve hem de (örneğin durup dururken askerî diktatörlük döneminde yaşananları halkı orduya karşı kışkırtacak nitelikte hatırlatmak suretiyle) toplumsal barışı tehdit ediyor. Macri’nin özgürlüklerin tehdit altına alındığına dair olan ve soldaki Carrio tarafından da paylaşılan eleştirisinin dayanağı ise, Piqueteros topluluklarının liberallerin seçim etkinliklerine saldırmaları ve onların miringlerini basmalarına polis tarafından göz yumulması. ‘3-5 çapulcu’ ellerinde davullarla yolu kestiği için işine geç kalan sıradan yurttaşların Piqueteros eylemlerinden duyduğu hoşnutsuzluk, sağ siyasal söylemin temel direği.

Siyasete üniversite yıllarında ‘Perónist Gençlik’ saflarında atılan ve 90’lı yılların başında Perónizm’in sağcılaşmasına karşın parti içinde mücadele vermek üzere ‘Militan Akım’ fraksiyonunu kuran Nestor Kirchner’se tüm bunlar olup biterken, çözümü Perón’a daha bir sıkıca sarılmakta bulmuşa benziyor. Haziran ayının üçüncü haftasındaki ‘Bayrak Günü’ törenlerinde yaptığı ‘beni, IMF’ye karşı vatani savunduğum için eleştiriyorlar’ konuşmasıyla başlayan etapta, Kirchner’in eşi Cristina Fernandez’in de Evita rolüyle sahneye çıkarak Buenos Aires vali adayı olduğunu belirtelim”⁴⁵ [Cristina Fernandez, 2007 seçimlerinde eşinin yerine devlet başkanı olacaktır].

Evet, Kirchner’in girişiminin ana gövdesini, kapitalizmin ulusalcı bir restorasyonu oluşturmaktadır;⁴⁶ bu yönde Arjantin’in ana akım politika-

⁴⁵ Güneş Çelikkol, “Seçimlere Doğru Arjantin’de Politik Hayat”, *Latin Bilgi*, 7 Ağustos 2005.

⁴⁶ Yolsuzlukla suçlanan Ekonomi Bakanı Felisa Miceli, makamındaki tuvaletinde bir çanta içinde 64 bin dolar tutarında para bulunduğu kamuya yansıyınca istifa etmek zorunda kaldı.

sından kopmakta tereddüt de etmemiştir. Ne ki, hemen altını çizmek gerek, onun çizgisi, örneğin Chávez'in radikal popülizminin, Morales'in anti-emperyalizminin çok uzağındadır ve Şili'nin Michelle Bachelet'si, Brezilya'nın Lula de Silva'sı ile birlikte "Latin Amerika Solu"nun ılımlılar kuşağını temsil etmektedir. Bu nedenle de ülkesinde sosyalist solun ağır eleştirilerinden kendini kurtaramamaktadır. Örneğin *El Socialista* gazetesi yayın yönetmeni Juan Carlos Giordano, IMF'ye olan borçların tamamının ödenmesi, yerel iktidar odaklarıyla el altından kurulan ilişkiler, Kirli Savaş sorumlularının yargılanmasında sergilediği zaafılar konusunda sert bir dille eleştirerek ekliyor: "En akademik tanımlarla baktığında, De La Rua ile Kirchner'in aynı çıkarları savunduğunu söyleyebilirsiniz. Arjantin'de Kirchner döneminden en fazla yararlananlar ile De la Rua döneminden en fazla yararlananları kıyasladığında aynı kesimler çıkıyor. Bankalar, büyük işletmeler. (...) O daha ziyade Lula ve Tabare'nin temsil ettiği ılımlı, stütükocu, sosyal barışçı, ABD ve emperyalizm ile uyumlu kesime yakın. Tam da bu yüzden Kirchner geçenlerde ABD'ye gittiğinde Wall Street'in çanını çaldı. Avrupa'ya gittiğinde kral Juan Carlos ve Repsol, Telefonica gibi Avrupalı tekellerin emanetçisi Zapatero ile ilişkiler kurdu".⁴⁷

ARJANTİN ⁴⁸	
Başkent	Buenos Aires
Para Birimi	Arjantin pesosu
1 Euro =	3,69 Arjantin pesosu (18 Ocak 2006 itibariyle)
Diller	İspanyolca (resmi dil), Guarani, Mapudungun, Quechua, Aymara.
Yüzölçümü	2.780.400 km ²
SİYASAL VERİLER	
Devletin Niteliği	Federal Cumhuriyet
Rejimin Niteliği	Başkanlık

54 yaşındaki kadın bakanın makamında Haziran 2006 sonunda rutin kontrol yapan güvenlik yetkililerinin parayı tuvalete saklanmış bir çantada buldukları belirtiliyor. Solcu Devlet Başkanı N. Kirchner'e yakınlığıyla bilinen Miceli, 'suç işlemediği, parayla Buenos Aires'te bir daire almayı planladığı' savında ("Tuvalet Parası" İstifa Ettirdi", *Radikal*, 18 Temmuz 2007, s. 11).

⁴⁷ G. Çelikkol, "Argentinazo Bir Devrimdir -J.C. Giordano Söyleşi" *Latin Bilgi*. 5-31.12.2006.

⁴⁸ Kaynak: "L'Amérique latine en 2005", *Les Etudes de la documentation française*, P. Zagefka (der.), Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Université Paris III, Sorbonne Nouvelle, 2006.

Devlet Başkanı	Cristina Fernandez de Kirchner
Seçim Sistemi	Başkanlık seçimlerinde genel oy, iki türlü çoğunluk sistemi, birbiri ardı sıra iki kez uzatılabilen dört yıllık görev süresi.
Başlıca Siyasal Partiler	Zafer İçin Cephe, Adaletçi Parti, Radikal Sivil Birlik, Eşitler Cumhuriyeti İçin Alternatif, Büyümeyi Yeniden Yaratmak İçin İttifak, Sivil ve Sosyal Cephe, Sosyalist Parti, Cumhuriyetçi Öneri
Diğer Gruplar	Muhafazakâr Halk Partisi, Bütünleşme ve Kalkınma Hareketi, İşçi Partisi
Bölgesel Bağıntılar/Anlaşmalar	Mercosur, Güney Amerika Uluslar Topluluğu, Aladi
Toprak Anlaşmazlıkları	Malvinas (İngilizcesi: Falkland), Güney Sandwich ve Güney Georgia takımadaları üzerinde B. Britanya hak iddia etmekte.

İKTİSADİ VERİLER

	2002	2003	2004	2005
Toplam GSH (milyon dolar)	102.041	129.735	151.501	-
Büyüme (yıllık %)	-10,9	8,8	9,0	8,6
Enflasyon (yıllık %)	4,0	3,7	6,1	12,0 ⁴⁹
Kişi Başına Milli Gelir (yıllık %)	-11,7	7,8	8,0	7,6
Kentsel İşsizlik (aktif nüfusun %)	19,7	17,3	13,6	11,6
Kişi Başına Yıllık Gelir (2004)	3.720 USD (91. sıra)			
Aktif Nüfusun Sektörel Dağılımı (2003)	Tarım: 1,1; Sanayi: 20,3; Hizmetler: 78,6			
Kişi Başına Ulusal Zenginlik Toplamı (Dünya Bankası İndeksi) (2000)	139.242 USD			
Kişi Başına Ulusal Zenginliğin Gelişmesi (Dünya Bankası İndeksi) (2000)	-109 USD			

İKTİSADİ GÜVEN VE AÇILIMLAR (Milyon Dolar)

	2002	2003	2004	2005
Ödemeler Dengesi	-15.712	-9.037	-6.951	8.276
İhracat	28.684	34.163	39.772	46.525
İthalat	13.135	18.753	28.177	35.998
Toplam Brüt Dış Borç	156.748	164.918	171.115	118.663
Başlıca İhraç Malları (ve toplam ihracat içindeki yüzdesi) (2003)	Ham petrol ve türevleri (15,2), tahıl (soya, buğday, mısır) (13,6), doğalgaz (2,9), deri (2,4)			
Başlıca Alıcılar (2004)	Brezilya (15,8), Şili (11,26), ABD (10,5), Çin (7,7), Mercosur (19,2), Alena (14,1), CAN (4,9), MCCA (0,7), Caricom (0,2)			
Başlıca Satıcılar (2004)	Brezilya (33,9), Abd (15,2), Çin (6,3), Almanya (4,9), Mercosur (36,7), Alena (19,2), Can (1,4), Caricom (-), Mcca (-)			
Uluslararası Şeffaflık İndeksi (2005)	2,8 (97. Sırada)			

⁴⁹ İlk dört aylık veriler.

DEMOGRAFİK VE TOPLUMSAL YAPILAR	
Nüfus (2005)	38.592.000
Nüfus Yoğunluğu	13,9 kişi/ km ²
En Büyük Kent (1991)	Gran Buenos Aires (11.298.030 kişi)
İkinci Büyük Kent (1991)	Cordoba (1.208.554 kişi)
Yaşama Süresi Beklentisi (2003)	74,5 yıl
Demografik Büyüme Oranı (2005-2010 arası yıllık ortalama varyasyon)	1,0
Yoksulluk Sınırı Altında Yaşayan Hanelerin % (kentsel % içinde) (2002)	45,4; %20,9'u yerli
Okuma Yazma Bilmeyenler (yetişkin içinde) (2005)	2,8
Temiz İçme Suyuna Erişebilen Nüfus (%) (1990)	94
Kentsel Nüfus (%) (2005)	90,6
Yerli Nüfusun Toplam Nüfusa Oranı (%) (2003)	1
Yaş Gruplarına Göre Nüfus Yapısı (toplam nüfus yüzdeleri)	0-14: 26,4; 15-34: 32,6; 35-49: 17,6; 50-64: 13,3; 65+: 10,0
İLETİŞİM VERİLERİ	
Telefon Hatları (bin kişi başına) (2003)	219
Cep Telefonları (bin kişi başına) (2003)	178
Kişisel Bilgisayar (bin kişi başına) (2003)	82
Başlıca Gazeteler	<i>Clarín, La Nación, Hoy, Cronista comercial</i>

***Piqueteros* Hareketi, *Asamblea*'lar, İşyeri İşgalleri...**

“Yoksulların çocuklarının, zenginlerin köpeklerinden daha iyi beslenebileceği bir Arjantin için mücadele ediyoruz.”⁵⁰

Evet, Arjantin’de yayın yapan *Resumen* Dergisi direktörü Carlos Aznarez’in de dediği gibi, “Nestor Kirchner, ulusal kapitalizmi yeniden canlandırmayı hedefliyor, onun programının sosyalizmle ilgisi yok, ama Arjantin’de de büyük bir değişim yaşanıyor”.⁵¹

⁵⁰ Puerto Madero’da bir aşevinin üzerinde asılı pankart.

⁵¹ Nuh Köklü, “Yeni Liberal Reçeteler Tüm Kıtada İflas Etti”, Carlos Aznarez ile görüşme, 26 Ekim 2003, Kaynak: sendika.org.

Üstelik bu değişimin sol bir politikacının işbaşına gelmesi ile ilişkisi sınırlı. Değişim, daha çok, başkent Buenos Aires’den başlamak üzere Arjantin’i sokak sokak, mahalle mahalle saran toplumsal muhalefette.

Neo-liberal uygulamaların derinleştirdiği iktisadî çöküntü, Latin Amerika’nın en gelişmiş ülkelerinden Arjantin’de orta sınıfı hızla yok ederken milyonlarca işsiz ve yoksul yarattı. Ancak onlar, örneğin Türkiye’de aynı tarihlerde yaşanan benzeri malî krizde yoksullaşan kitlelerin yaptığı gibi kaderlerine razı olup içeri doğru büzüşmektense, farklı bir tercih yaparak yazgılarını ele almayı seçtiler. Arjantinli yoksullar, mahalle mahalle komiteler oluşturarak örgütlenmeye koyuldular. Böylelikle oluşan *Piqueteros*⁵² ya da MTD (İşsizler) hareketi, *barrio*’larda (mahalleler) ve belediyelerde örgütlendi. Örgütlenme çabalarının temelini, komşuluk ilişkileri, karşılıklı güven ve somut talepler oluşturuyordu. Her bir üyenin katılmak zorunda olduğu doğrudan eylemlerde elde edilen “ganimetler”den, ancak eyleme katılanlar faydalanabiliyordu. MTD, her türlü bürokrasiyi ve hiyerarşik ilişkiyi reddetmektedir. Kararlar eylem anında ve kolektif meclislerde alınır. Öte yandan, yetkililerle girişebilecekleri her türlü müzakerede, kendilerinin bir kolektivite olarak muhatap alınması koşulunu öne sürerler. Bunun nedeni, bireysel temsilcilerin bir iş ya da para, hatta yiyecek karşılığında ‘satın alınabileceği’ kaygısıdır –ve kanımızca yalnız yoksullaşmanın birkaç yıl içerisinde vardığı dehşetli boyutları değil, aynı zamanda Perónizmin on yıllar boyunca sendikal hareket üzerindeki etkisinin olumsuz deneyimlerini yansıtmaktadır.

Somut taleplerle yapılan eylemler, sonuç elde edilinceye kadar devam eder. Talepler, genellikle belli sayıda işsize geçici ya da yarı-zamanlı olsa da iş, aş ve yardım dağıtımı almaktadır. En öne çıkan eylem şekli, şehirlerarası yolların trafiğe kapatılması ve lastik yakmaktır. İşsizlerin eylem gücü bu noktada ortaya çıkar, harekete geçtiklerinde doğrudan üretim içinde almamalarına rağmen üretimi ve günlük yaşamı felç edebilmeye yetili olduklarını göstermişlerdir.

⁵² *Piquetero*’nun sözlük anlamı, Türkçe’ye “grev gözcüsü” olarak çevrilebilecek, bir grev ya da işgalde diğer işçilerin işyerine girmesini engelleyen kişidir. Ancak terim, günümüzde Arjantin’de gününü ekmek ve *mate* ile geçiren işsizleri tanımlamak üzere kullanılmaktadır.

Hareketin temel pratiği; ertelenemeyecek, hemen şimdi yaşanan sorunlara müdahale etmek ve bu müdahale pratiğini yaygınlaştırmak şeklinde tarif edilebilecektir.⁵³ Böylelikle Arjantin'in tüm kentlerinde, yüzlerce mahalle komitesi oluşturuldu. Yeniyetmelerden yaşlılara tüm yurttaşların katıldığı *assemblea*'ların katılımcıları, siyasal konuları tartışıp sorunlarına çözüm arıyorlar. Sorunlar, çoğunlukla kısa erimli ve acil nitelikte: ilaç temini, istihdam yaratılması, çocukların bakımı vb. *Argentinazo* ile birlikte ortaya çıkan bu kendiliğinden örgütlülükler, zamanla belirli yapılanmalara ulaşmış durumda. Örneğin Buenos Aires'te her hafta 80 kadar yerel *assemblea*'dan üç binin üzerinde temsilcinin katıldığı mahalleler-arası toplantılar düzenlenmekte. Bu toplantılarda çoğulculuğun ana ilkeyi oluşturduğu, herkesin kendi gündemiyle geldiği, kimsenin görüşlerinin, diğerlerininkini baskılamamasına özen gösterildiğinin altı çizilmekte. İşte bir katılımcının, Emiliano'nun sözleri: "Herkes kendi gündemiyle geliyor, yeni bir siyasal parti kurmak isteyenlerden salt tasarruflarını kurtarmak isteyenlere, sosyalist devrimi arzulayanlara ve aradaki her şeye. Benim de bu mücadelenin sonuçlarına ilişkin fikirlerim var, ama bu umutlar kardeşlikten, komşumu anlayabilme isteğinden ve siyasal yataylığı koruma arzusundan kaynaklanıyor".⁵⁴

Ancak *piqueteros* hareketiyle başlayan toplumsal muhalefet, burada kalmadı. Güncel ihtiyaçlardan kaynaklanan, onları karşılamaya yönelik, örneğin insanların ihtiyaçları olmayan malları birbiriyle takas ettikleri, paranın kullanılmadığı pazarlardan (*el trueque*), 80-100 kişilik toplulukların kötü şöhretli politikacıların, bankacıların, işadamlarının, yargıçların, polis şeflerinin vb. evlerinin önünde toplanıp şamatalı protesto eylemleri yaptığı *escrache*'lere pek çok yaratıcı eylem biçimi geliştirildi. Ancak en ilginç ve kalıcı biçim, özelleştirme furyasında patronların rantabl olmadığı gerekçeyle kapattığı işyerlerinin işçilerce işgal edilip üretimin sürdürülmesi oldu.

Böylelikle, "Patronları tarafından terk edilen fabrikalar işçi özyönetimine alınarak yeniden üretime geçirildi ve kentlerde yönetim tüm ülkeyi saran mahalle konseylerinin eline geçti. Sağ veya sol kanattan herhangi

⁵³ Süleyman Bulduruç, "Bizim Amerika", Odak Dergisi, 8 Eylül 2006, s. 20-23.

⁵⁴ Dru Oja Jay, "Direct Action, Direct Democracy", 14 Mart 2002. <http://monkeyfist.com/articles/814>.

bir politikacının başa geçip de kendilerini yönetmesi değil, hepsinin defolmasıydı Arjantinlilerin talebi. Üretim ve yerleşim birimlerinde tüm kararların genç ve ihtiyarların, kadın ve erkeklerin eşit söz hakkına sahip oldukları ‘*asamblea*’ denen konseylerde alındığı ülkede iddia edilemeyecek tek şey ise, bu işin sıradan ölümlüler tarafından başırlamadığıydı herhâlde. Aralarında büyük endüstri kuruluşlarının da bulunduğu yüz el-liden fazla özyönetim fabrikası varlığını günümüzde hâlen sürdürüyor Arjantin’de. Tüm kararlar işçiler tarafından alınıyor, ücretler eşitçe paylaşıyor, insanlar insana yaraşır şekilde yaşıyor ve işler de, kredileri usûlsüz kullanacak veya gelirleri hortumlayacak kimse bulunmadığından dolayı bürokratik-kapitalist işletmelerde olduğundan daha iyi gidiyor.⁵⁵

Arjantinliler, tıpkı mahalle konseyleri üzerinden yükselen Paris Komünü’nde, tıpkı tüm iktidarın Sovyetlere geçmesini talep eden 1917 Ekim ve onu izleyen Almanya devrimlerinde olduğu gibi, devletten bir şey beklemiyor, patronların ve politikacıların topuna ‘*que se vayan todos*’ diyorlardı. İktidara seçim veya darbeyle gelen politikacıların burjuva toplumunun temel kurumlarına dokunmaksızın işçiler lehine kimi reformlar hayata geçirmesini beklemiyor; devrimci işçi hareketinin, komünizmin neredeyse on yıllardır unutulmuş geleneğini yeni binyılla beraber canlandırarak, işçi konseyleri ve milisleri üzerinde yükselen yeni bir toplumun temellerini atıyorlardı. İstihdam edilmeyen veya güvencesiz çalıştırılan işçileri bir araya getiren *Piqueteros* organizasyonlarının, aslında işsizlik ödeneğini artırmak üzere oluşturulmuş topluluklar olmalarına karşın, 19/21 dönemi başta olmak üzere toplumsal süreçlerde birer özsavunma gücü niteliği de aldıklarını burada geçerken anımsatalım.⁵⁶

⁵⁵ 2003 yılında toplumsal muhalefet hareketleri üzerine bir belgesel film çekimi için Arjantin’de bulunan Naomi Klein, işçilerin şu sözlerini aktarıyor: “Biz bu kooperatifi eşit ücret ve kararları ortak almak kriterleriyle kurduk, el emeği ve kafa emeği arasındaki ayrıma karşıyız, iş pozisyonlarının rotasyonu olmasını istiyoruz ve hepsinden önce seçilmiş liderlerimizi geri çağırabilme hakkını istiyoruz” (Naomi Klein, Avi Lewis “Arjantin: İşsizlerin Fabrikaları Yönettiği Yer”, komunistpaylasim.org).

⁵⁶ Nitekim, fabrika işgalleri çevresinde yaratılan alternatif “kendine yeterli yaşam tarzları” Arjantin toplumsal muhalefetine özerklik ve yatay ilişkiler vurgusunu açık bir biçimde temsil etmekte. “Taban düzleminde, bu Piquetero’lar cemaatlerini yoksulluktan kurtulmanın alternatif yollarını geliştirmeye çabılıyor ve çok sayıda yardımlaşma faaliyetine giriştiler. Bun-

“19/21, günümüz Latin Amerika dünyasının önemli sol kuramcılarında Uruguaylı yazar Raul Zibechi’nin pek çok kişi tarafından paylaşılan isabetli ifadesiyle bir ‘Kentli Zapatizm’ deneyimiydi. (...) Arjantinliler kendi alternatif kurumlarını oluştururken, devletin varlığını yadsıma yoluna gitmişlerdi 2001 ayaklanmasında. Oysa kapitalizm, Fransa’daki 68 hareketinin sloganıyla ifade edersek kendi kendine yıkılmaz, ‘ona yardımcı olmamız gerekir’. Tabii, kurumları da.

Arjantin’de kitleler kendi kurumlarını yarattılar, ama burjuva iktidar aygıtına ait olanları yıkmaya yeltenmediler. Bu ise kapitalizme kendisini onarabilme imkânı taniyacaktı. Kriz içindeki ülkedeki iktidar büyük burjuvazi ve çokuluslu finans kurumlarının da onayıyla, sokaklardaki kalabalıkları teskinleştirecek bir reform paketi uygulayacak olan sol siyasete verildi. Devlet başkanlığı görevinin Nestor Kirchner’e geçmesi, hem sokak hareketlerinin muazzam bir kazanımı, hem de devrimci sürecin sonlanmasıydı.

Arjantin’in insanca yaşamak isteyen insanları muazzam, diğer pek çok ülkedeki kardeşlerini imrendirecek ve onlara örnek olacak kazanımlar sağladılar bu süreçten. 1976-83 yılları arasındaki korkunç askerî diktatörlük dönemi yaşayan ülke, bir anda, özgürlüklerin kalesine dönüştü. Örneğin patronlardan bazıları fabrikalarını geri almak için ellerinden geleni yapıyor, ama işçilerin el koyarak özyönetime aldıkları işletmelere kavuşmaları kolay olmuyor yine de. İşçilerin işgal ettiği fabrikalarını geri alabilmek için mahkeme kapılarında bekliyorlar, işgaller elbette ‘yasal’ olmadıkları hâlde...

Orta ve üst sınıflardan insanlar, arabalarının canları eylem yapmak istedikleri diye yolları kesen Piqueteros militanları tarafından durdurulmasından hoşnut değil belki, ama evinden elinde sopası ve yüzünde maske siyle çıkarak ağır ağır cumhurbaşkanlığı binası önündeki eyleme giden barikatçının başına bir şey geldiği görülmüş şey değil...

lar arasında cemaat ya da sağlık merkezlerinin kolektif inşası, organik bahçecilik, hayvancılık, gençlik programları, festival organizasyonları, çok sayıda kolektif mahalle mutfağın kurulması vb. bulunuyor. Piquetero’lar işgal ettikleri topraklarda mütevazı organik bahçeler oluşturup burada yetiştirdiklerini kolektif mutfaklarda pişiriyor, ardından da bu yemekleri açların, işsizlerin özsaygınlıklarını yitirmeden, dayanışma içerisinde karınlarını doyurabildikleri mahalle yemekhanelerinde dağıtıyorlar” (Jim Straub, “Argentina’s Piqueteros and Us”, 2 Mart 2004 <http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?ItemID=5077>).

Örneğin, darbe yıllarında yaşanan işkence olaylarına karışmış yüzden fazla eski subay ve askerin ev veya hücre hapsinde yaşadığı ülkede, sosyal ve politik tutsak sayısı on ile yirmi arasında.

Bu liste uzayıp gidebilir elbette. Esas kazanım ise işçilerin, ezilenlerin kendi zihinlerinde. 19/21, mücadele edenlerin kazanabileceğini, kazanabilmenin tek yolunun mücadele etmek olduğunu gösterdi Arjantinlilere. Hep beraber, omuz omuza mücadele edebilmek için ise, herkesin yaşından, cinsiyetinden, cinsel tercihinden bağımsız olarak eşit muamele görmesi gerektiğini. Bu da, örneğin Buenos Aires'in aynı cinsiyetten çiftlerin birbiriyle evlenebildikleri ilk Latin Amerika kenti olmasını sağladı. Bunların tamamı, elbette gelecekteki mücadelelerin daha da güçlü olmasını sağlayacak kazanımlar. Ama nihai bir kazanım elde edebilmek için 19/21 deneyimlerini belli ki daha fazla tartışmak, yeni projeler geliştirmek de gerekiyor".⁵⁷

Ve Ötesi...

"Fark yaratamayacak kadar küçük olduğunuzu sanıyorsanız, sivrisinekli bir odada uyumayı deneyin."⁵⁸

Arjantin'deki toplumsal muhalefet yükselişinin en belirgin iki özelliği, 'özerklik' ve 'yataylık' vurgusu olsa gerek. *Argentino* ile birlikte oluşan toplumsal örgütlülüklerin her biri kendi gündemlerini başkalarına tabi kılmama, tüm siyasal parti ve hareketler karşısında bağımsızlıklarından ödün vermemeye, yani özerklik yönünde titiz bir gayret göstermenin yanı sıra, karar alma süreçlerinde tüm katılımcıların eşitliğini öngören bir yataylık sergiliyorlar. Bu bakımdan, hareketin İspanya'da 1930'lardaki anarşist harekete benzerliği vurgulanmaktadır.⁵⁹ Oysa Arjantin'de anarşistler de, tıpkı diğer sol/Marksizan hareketler gibi hareketin içerisine sonradan

⁵⁷ Güneş Çelikkol, "Arjantin 19/21: Komünist Hayalet Kente İndiğinde", *Latin Bilgi*, 20 Temmuz 2005.

⁵⁸ Dalay Lama.

⁵⁹ Örneğin bkz. Dru Oja Jay, "Direct Action, Direct Democracy", 14 Mart 2002. <http://monkeyfist.com/articles/81>.

katılmışlardır ve gözlemciler, 2001'deki toplumsal patlama ve aktığı kanallarda herhangi bir siyasal örgüt ya da hareketin önderliğinin söz konusu olmadığında, hareketin tabana dayalı ve kendiliğinden niteliğini vurgulamakta birleşmektedirler.

Ancak, özellikle tüm hoşnutsuz katmanların özlem ve tahayyüllerini eşgüdümlü bir siyasal harekete ve programa dönüştürecek bir örgütlenmeye yol vermediği ölçüde, 'özerklik' ve 'yataylık' da kendi zıtlarına dönüşme riskini içerilerinde barındırır. Görünen o ki bu risk, Arjantin için de söz konusudur. Nitekim zaman geçtikçe *piqueterolar* içinde çatlaklar belirmeye başlamıştır.⁶⁰ Kirchner yönetimi, işsizlik ve yoksulluk yardımlarını *piquetero* örgütleri aracılığıyla dağıtarak, hareketi, yetersiz ve yarı-yapılanmış bir sosyal yardım/güvenlik sistemine dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bu durumda, Perón'un işçi sınıfı içinde yaptığını, Kirchner'in neo-liberalizmin 'lanetlileri', işsizler, sınıf-altı'lar (underclass), dışlanmışlar, marjinalleştirilmişler arasında gerçekleştirmesi, yani *piquetero* kliyantelleri oluşturarak bunları yönetiminin temellerine harç olarak kullanması riski, her zaman ortadadır.

Şu hâlde kıta üzerindeki neo-liberal sultayı kırmak, serbest piyasa ekonomisinin, kapitalizmin dışında başka bir hayatın mümkün olduğunu göstermek ve yerellerle sınırlı olmaksızın, kıtasal ölçekli olarak hayata geçirmek için, 2001 kalkışması ile tahayyüllerinin zincirlerini kıran Arjantin yoksullarının, açlarının, işsizlerinin, emekçilerinin bir adım daha atması, düşlerini birleşik ve eşgüdümlü bir siyasal iradeye dönüştürmeleri gerekmektedir. Bu

⁶⁰ Böylelikle örneğin, "bazı gruplar yol kapatmaları bir taktik olarak kullanmaktan vazgeçti. Barikatçıların dolayımısız taleplerle (örneğin yiyecek) ülkelerinin iktisadî sistemi üzerindeki militan baskıları içeren daha geniş bir programla bağdaştırma yetileri *piquetero* zaferlerinin çoğunun nedeni olarak görüldüğünden, hareket içinde çoğu kişi bunu bir ihanet olarak değerlendiriyor. Örneğin, geçen yıl *Piqueterolar* hükümeti işsizlere ulus ölçeğinde her ay 150 peso (yaklaşık 50 dolar) ödeyen bir işsizlik programını hayata geçirmeye zorladılar. Bu hâlâ bir aileyi yeterli besleyecek bir miktar değil, ama önceleyen örgütsüz ve fonları yetersiz refah programlarına göre ileri bir adım oluşturmaktaydı. Ve ilginç bir tarzda, program genellikle bizzat *Piquetero* gruplarınca doğrudan yönetiliyor. Bu grupların çoğu, örgütlerinin yetersiz bir refah planını yöneten bir başka bürokrasiye dönüştüğünü görmek istemiyorlar" (Jim Straub, "Argentina's Piqueteros and Us", 2 Mart 2004 <http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?ItemID=5077>).

Bunu yapmaya en yakın halklar, şu sıralar Latin Amerika’da yaşıyor. Arjantin, ve daha ötesi Latin Amerika, bu nedenle hepimizin ilgisini fazlasıyla hak ediyor. Bugün bu ilgi; 28 Ekim 2007’deki seçimlerde, oyların %44,90’ını alan ve ikinci tura gerek kalmadan cumhurbaşkanı seçilen⁶¹ “Botoks Kraliçesi” lâkaplı Cristina Fernandez Kirchner’le⁶² sınırlandırılmayıp, onu da mutlaka aşmalıdır...⁶³

Her ne kadar Chávez “Bu güzel bir zafer. Latin Amerikan kadınlarının zaferi. Çünkü dünyayı kadınlar kurtaracak” dese de,⁶⁴ %10 enflasyon, %8,5 işsizlik, %6,3 büyüme hızı, enerji kısıtlamaları ve azalan yabancı yatırım gibi ekonomik sorunların yanı sıra artan suç oranıyla da baş etmesi gereken Cristina Fernandez Kirchner, halka hiçbir alanda ciddi vaatte bulunmuyor, bulunamıyor...⁶⁵

Arjantin için artık “Ve ötesi...” diye nitelenmesi mümkün olan yeni bir mücadele evresi gündemdedir; hem de Botoks Kraliçesi”ne ve temsil ettiklerine rağmen...

⁶¹ Nuh Köklü, “Arjantin’in Yeni Eva Peron’u”, Sabah, 4 Kasım 2007.

⁶² Güneş Çelikkol, “Arjantin’in İlk Kadın Devlet Başkanı Christina Fernandez: Cristina’yı Neler Bekliyor”, Birgün, 11 Kasım 2007, s. 2.

⁶³ Seçimler hakkında bkz: “Botoks Kraliçesi İktidara Yürüyor”, Hürriyet, 28 Ekim 2007, s. 35; “Arjantin’in Kritik Seçimi”, Evrensel, 27 Ekim 2007, s. 11; “Arjantin’de İlk Kadın Cumhurbaşkanı”, Zaman, 30 Ekim 2007, s. 19; “Arjantin’e Yeni Eva”, Yeni Şafak, 29 Ekim 2007, s. 8; “Nestor Kirchner: Karısını Başkomutan Yapıp Orduya Son Darbeyi İndiriyor”, Vatan, 22 Eylül 2007, s. 13; “Arjantin’de Yeni Evita Dönemi”, Yeni Şafak, 13 Aralık 2007, s. 28; “Christina Fernandez: Ne Hillary ne de Evita Peron’um”, Yeni Şafak, 26 Ekim 2007, s. 8; “İkinci Kirchner Dönemi”, Halkın Sesi, No: 2007/22 (41), 1-14 Kasım 2006, s. 8; “Arjantin’in Kadın Adayı İddialı”, Demokrasi, 23 Temmuz 2007, s. 2; “Cristina’nın Haylaz Kızı Arjantin’i Karıştırdı”, Vatan, 31 Aralık 2007, s. 13; “First Lady’nin Başkanlığı Alması Bekleniyor: Arjantinliler Kirchner Ailesinden Vazgeçmiyor”, Cumhuriyet, 28 Ekim 2007, s. 11; “Arjantin’de ‘2. Kirchner’ Dönemi”, Cumhuriyet, 30 Ekim 2007, s. 9; “Cristina Fernandez: Beni ne Evita, ne de Hillary ile Kıyaslayın”, Radikal, 26 Ekim 2007, s. 10.

⁶⁴ “Arjantin’de Peron’lardan Sonra İkinci Hanedanlık Kirchner’lerin”, Radikal, 30 Ekim 2007, s. 9.

⁶⁵ “Arjantin Kadın Lidere Koşuyor”, Radikal, 29 Ekim 2007, s. 11.

İKİ BOLİVYA*

“Tarihte bazen
yirmi yılda bir gün geçer,
bazen de bir günde yirmi yıl.”¹

21 saatlik Trans-Chaco yolunu kat ederek yorgunluktan tükenmiş bir hâlde Bolivya’nın Santa Cruz kentine varınca, çantalarımızı otele bırakıp elimizi-yüzümüzü yıkadıktan sonra ilk işimiz, kendimizi, iç içe geçmiş

* *Panika*, No: 63, Ekim-Kasım-Aralık 2008... *Alternatif* Gazetesi, 18 Ağustos 2008... *Birgün* Gazetesi, 24 Ağustos 2008... *Çoban Ateşi*, No: 61, 21 Ağustos 2008... *Kaldıraç*, No: 92, Eylül 2008... *Esmer*, No: 42, Eylül 2008... <http://atik-online.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1326...> www.yeniortam.org/yos5.html... www.ispanyol.com/ispanya_latina_amerika/ispanyolca_ispanya_latina_amerika_notlari_index.asp-3k... www.alevigundem.com/-index.php/haberler/53-koece-yazlar/307-sbel-oezbudun--k-bolviya.html... www.mesop-net/soft/zeitung_print.php?id=868-29k... sgdf.biz/tags/bolviya/-29k... www.latinbilgi.net... www.sharecord.com... www.sendika.org... www.latinbilgi.net... www.kaypakakaya.eu/-130k... <http://http://www.ibrahimkaypakakaya.net/...> www.atik-online.net/-136k... www.solforum.net/dr5-/cetiketler/bolviya-21k... 1mayis.org/-1k... www.sirince.net/modules.php?name=Multiheadlines&rss=ShowNewsHome&cat=0&page=6... www.realist.web.tr/haber... www.komunistforum.org/tags/dis/-26k... www.mazgirt.net/-172k... www.shackdwellers.org/?q=aggregator/sources/45-112k... odtununesi.org/tr/aggregator/sources/23?page=10-39k... www.sosyalistpaylasim.org/index.php-113k... www.mavideffer.org... www.gundelik.net/2008/08/-13/iki-bolviya-sibel-oezbudun... www.anarsistkomunizm.org/aki/index.php?option=com_content&task=view&id=2077&Itemid=2-50k... <http://http://www.halkingunlugu.net...> *Mülkiyeliler Birliği e_bülten ekim 2008 sayısı..* kutuphaneci.net/-72k... www.kaypakakaya.eu/modules.php?name=Your_Account&op=userinfo&username=komnst... sanatkop.com/index.php/patikadergisinin-63-sayisi-cikti/-40k... www.toplumsalbilinc.org/forum/index.php?bo-ard=35.0-173k...

¹ Karl Marx.

halkalar hâlinde kurulmuş olan kentin yüreğindeki 24 Eylül Meydanı'na atmak oldu.

Karşılaştığımız manzara, şaşırtıcı. Kırmızı tuğlalarla örülü Katedral'i karşınıza aldığınızda sağına düşen Şehir Kulübü'nün duvarını kaplayan yeşil-beyaz renkli dev afişte, "Biz Özerkiz! Tarih Yapmaya Devam Ediyoruz!" yazısı kocaman puntolarla haykırıyor, Gençlik Merkezi'nin duvarından sarkan pankartta Genç bir erkeğin, Christian Urresti'nin hüznü sureti, "Özgürlük ve saygınlık için mücadele ederken 11 Ocak 2007 günü Cochabamba'da Cocalero'lar² tarafından katledildim. Benim için adalet isteyin" diyor, gelip geçenlere.

Bu iyi hesaplanmış dramaturjinin bir başka artısı ise, meydanda kurulu bir düzine kadar çadır. Çadırlarda, yaklaşık 200 Santa Cruz 'yurttaşı', bataniyelere bürünmüş, açlık grevine yatmışlar. Üstelik, bunlar sizin-bizim bildiğimiz 'grevciler'den değil: Bizzat Santa Cruz valisi Ruben Costas başta olmak üzere, Yerel Üniversiteler Federasyonu üyeleri, yani anlı-şanlı rektör ve profesörler, Belediye Konseyi üyeleri, Santa Cruz İhracatçılar Birliği yöneticileri, Belediye Konseyi başkanı, Kadınlar Birliği üyeleri...

Aslına bakarsanız açlık grevi de bizim bildiğimiz grevlere pek benzemiyor. Örneğin grevciler herkesin gözünün içine baka baka lolipop yalamaya çekinmiyorlar...

Ortalıkta "Katil Evo!'", "Evocular Caracas'a!" (size de şu mahut "Komünistler Moskova'ya!" sloganını anımsatmadı mı?) afişleri, yeşil-beyaz eyalet bayrakları, hatta yeşil-beyaz giysili kadın, erkek ve çocuklardan geçilmiyor...

Santa Cruz, Bolivya'nın özerklik yanlısı dört doğu eyaletinden en gelişkin olanı (diğerleri Beni, Tarija ve Pando). 1960'lı yıllarda az gelişmiş Bolivya'nın hiç de gelişmiş sayılmayacak bir bölgesi iken, nüfusu, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni yerleşimcilerle hızla yükselmeye başlamış. Çoğu, bölgelerindeki huzursuzluklardan kaçan, bir kısmı ise savaş suçlusu Sırplar, Hırvatlar, İsraililer, Almanlar, İtalyanlar... Bir başka

² Cocalerolar: Başkan Evo Morales'in içlerinden çıktığı koka yetiştiricileri. Halen Bolivya'da Evo Morales'e en önemli desteği sağlayan sosyal hareketlerden birini oluşturuyorlar.

deyişle, gözü kara bir “desperados” akını... Yeni yerleşimciler, kısa sürede dünyanın bir numaralı koka üreticisi Bolivya’nın narko trafiğini ellerine geçirerek palazlanmaya başlamışlar.

Santa Cruz’un yeni yerleşimcilerinin talihi, bölgede zengin doğalgaz ve hidrokarbon yataklarının bulunmasının ardından iyice dönmüş.

Gerçekten de nüfusun %60’ını yerlilerin (ve daha büyük bir bölümünü yoksulların ve açların) oluşturduğu Bolivya’da Santa Cruz, gerçekten de aykırı bir manzara oluşturuyor. Sokaklarında beyaz tenliler, çoğunlukta. Bolivya’nın yerli ve yoksul Batı’sında toplumsal yasama hâkim olan kaos, burada yerini “nizam ve intizam”a bırakıyor. Vitrinlerde Paris’e, Londra’ya, New York’a öykünen bir zenginlik gösterişi.

Yerliler ise, ya kentin arka sokaklarına sürülmüş, gözlerden uzak gettolarda sürdürüyorlar sefil yaşamlarını, ya da beyaz efendilerin iyi giyimli, uysal, terbiyeli, güler yüzlü hizmetkarları, garsonları, polisleri, bulaşıkçıları olarak boy gösteriyorlar toplumsal sahnede.

Ne ki bir ‘yerli’ denizinde bir beyaz adacığı oluşturmak, Santa Cruz’a anakronik bir görüntü veriyor. Bir 17.-18. yüzyıl kolonisi ile, bir 17. yüzyıl Batı Avrupa şehir-devleti arasında gidip gelen bir görüntü. Ve beyazlar, özellikle ülke ilk yerli Devlet Başkanı’nı göreve getirdiğinden beri, kendilerini tehdit altında hissediyorlar... “Çalışkan-işbilir Avrupalılar/tembel, koka müptelası yerliler” klişesi; “biz çalışıp kazandıklarımızla neden bu uyuşukları besleyelim?” tepkiselliği, “Ya bunlar bir gün mülklerimizle el koyup bizi sınır dışı etmeye kalkıştırlarsa!” paranoyasıyla iç içe geçerek ortak ve içe kapalı bir hâlet-i ruhiye oluşturmuş.

Bu “hâlet-i ruhiye” ise, uyuşturucu kaçakçılığından enerji sektörü patronluğuna terfi eden Santa Cruz baronlarını Evo Morales iktidarına karşı yoğun bir ‘sivil’ örgütlenme refleksine şevkenmiş. Evo Morales ve MAS’ın temsil ettiği yerli ve yoksul Bolivya ile bağlarını kopartmak, kendi başlarına kalmak istiyorlar. “Autonomia” (özerklik) talebi ile başlayıp ayrılıkçılığa kadar her türlü nüansı kapsayan bir kopma eğilimi bu... Bunun için açlık grevleri düzenliyorlar (nitekim 24 Eylül Meydanı’ndaki ‘grevciler’in talebi, hidrokarbonlardan alınan verginin bir bölümünün eyalet yönetimine bırakılması), Bolivya yoksullarının yabancı şirketlere ve oligarklara

karşı –Evo’nun Devlet Başkanı seçilmesiyle sonuçlanan– mücadelelerinde sıkça yaptıkları gibi, şehirlerarası yolları trafiğe kapatıyorlar, kent konseylerini, hatta hava alanlarını işgal ediyorlar– bu nedenle Devlet Başkanı referandum öncesi muhalif valilerin yönetimindeki beş kente gidemedi: Beni, Pardo, Santa Cruz, Tarija ve Sucre. Venezüella Devlet Başkanı Hugo Chávez ile Arjantin Devlet Başkanı Cristina Fernandez ise, Bolivya ziyaretlerini iptal etmek zorunda kaldılar...

Özerklikçi-ayrılıkçı oligarkların eylemlerinin, tüm ülkede adil bir emeklilik sistemi için ayağa kalkan öğretmen ve madencilerin eylemleriyle çakışması, durumu daha da vahimleştiriyor –geçtiğimiz günlerde Huanuni madencilerinin eylemine polisin müdahale etmesi ve çatışmalar sırasında iki genç madencinin yaşamını yitirmesi, ülkedeki tansiyonun iyice yükselmesine yol açarken, iktidar partisi MAS içerisinde huzursuzluk ve kabine değişimi istekleri sıkça dile getirilmeye başlandı. Santa Cruzlu vd. ayrılıkçı oligarkların ise olan-biteni ellerini ovuşturarak izlediklerini belirtmeye gerek var mı?

* * * * *

Bolivya’nın, General Antonio Jose Sucre önderliğinde bağımsızlığını ilan edişinin (6 Ağustos 1825) 183. yıldönümünün, yani Bağımsızlık Bayramı’nın ertesi günü ulaştığımız Cochabamba’daki manzara ise, bambaşka. 7 Ağustos Bolivya’da, “Ordu Günü” olarak kutlanıyor. Ülkenin belli başlı kentlerinde, bu vesileyle askeri geçitler düzenleniyor. Ancak Evo Morales’in Devlet Başkanı seçilmesinden bu yana, Ordu Günü, farklı bir anlam yüklenmiş. Aynı gün ülkenin dört bir yanından yerli gruplar, Başkan’a desteklerini sergilemek üzere her yıl farklı bir kentte toplanarak geçide katılırlar.

Geçtiğimiz yıl (2007) Santa Cruz’da gerçekleşen olaylı geçidin ardından bu yıl (2008) yerliler, Cochabamba’daki gösteriye katılacaklar.

Cochabamba’nın baş döndürücü ölçüde karmaşık, şamatalı, kaotik otobüs garajında sabahın erken saatlerinde buluşan binlerce yerli, biraz sonra başlayacakları geçide hazırlanıyorlar (Bolivya’da en büyüğü Quechua, Aymara ve –doğuda– Guaraniler olmak üzere irili-ufaklı 37 yerli grubu yaşıyor). Kadınlar kısacık boylarıyla tuvalettaki aynanın önünde parmak uçları üzerinde dikilerek bellerinden aşağı uzanan saçlarını tarayıp

yeniden örüyorlar; erkekler her bir grubu diğerinden ayırt eden şapkalarını özenle başlarına yerleştiriyor.

Kent meydanında kurulmuş derme-çatma tribünün en ön sırasında, ekranlardan tanışık olduğumuz bir sima –Evo Morales, ayakta, geçide kalkanlara el sallıyor. İşin, hem Temel’i hem de beni hayrete düşüren yönü, gerek o an, gerekse o akşam referandum kampanyasını sonlandığı, La Paz’ın uydu-varoş kenti El Alto’da dans ederken o kadar kolay ulaşılabilir, o kadar tehlikeye açık ki... Dostlarımız Sonia ve Soledad, Evo’nun güvenlik önlemlerini “kendimi cezaevinde hissettiriyorlar” diye ısrarla geri çevirdiğini anlatıyorlar bize (Gerçekten de, koka üreticilerinin lideri olarak hatırı sayılır bir cezaevi deneyimi var, Evo’nun...). Ancak son birkaç ay içerisinde kendisine ve bakanlarına yönelik tehdit ve suikast girişimlerinin yoğunlaşması üzerine bazı önlemleri uygulamayı kabul etmiş...

Geçit ve meydan, ve de su ayaklanmalarının başkenti Cochabamba’nın manzarası, Santa Cruz’unki ile taban tabana zıt: Koyu tenliler, yoksullar, yerliler, kargaşa, yerlerde yuvarlanan çocuklar, yoksullara özgü iç içelik, sokaklardaki belediye otobüsü sıkışıklığı, kaldırımlarda uyuyan, yemek yiyen, dilenen, elişleri yapan, satan aileler, huilpa’larını kaldırıp köşe başında ‘hacet gideren’ ya da memesini herkesin ortasında çıkarıp bebesinin ağzına dayayan teklifsizlik... Ve ilk kez, ama ilk kez, yerli bir Başkan’a sahip olmanın gözlerde yansıyan kıvancı, onuru... Durup, köşe başında, hiç tanımadığı biriyle kırk yıllık ahbapmışçasına politik bir sohbete dalan coşku... Kentin sokaklarını dumanlar saçarak homurtuyla arşınlayan eski model arabaların hemen tümünün üzerinde Bolivya bayrakları... Ve kent meydanında saatler boyu yılmadan konuşan çekik gözlü, koyu tenli ajita-törleri dinleyen kümelerin ellerinde Evo posterleri...

* * * * *

Evet, Evo ve muhalif valilerin görevlerine devam edip etmeyeceklerini belirleyen 10 Ağustos referandumu, iki Bolivya’yı son zamanlarda sıkça olduğu üzere bir kez daha karşı karşıya getirdi. Beyaz, müreffeh, elindekileri yitirmemek için pek çok şeyi göze almış, gözü kara Doğu, ülkenin ekonomik kaynaklarını elinde tutuyor, ve siyasal açıdan da bir hayli örgütlü.

Kaynak yoksunu, yoksul ve yerli Batı ise, bugüne dek olmadığı ölçüde bir sosyal gücü temsil ettiğinin farkında –son on yılların mücadeleleri

‘yeryüzünün lanetlileri’ni çok uzun bir aradan sonra bir kez daha tarihin sahnesine taşımış. Bir yandan da, Evo Morales ve MAS ile birlikte siyasal iktidarı elinde tutmakta. Ama ekonomik güçten, daha doğrusu ekonomik gücün yeniden dağıtımını sağlayacak, yani Bolivya’daki yoksulluk ve yoksunluğa son verecek devasa kaynakları toplum içerisinde yeniden pay etmeye cüret eden siyasal iradede yoksunlar –hiç kuşkusuz uluslararası konjonktür de buna izin vermiyor. Bu ise, Bolivya’da örgütlü emekçilerle, yoksul, dışlanmış yığınları karşı karşıya getiriyor. Enerji kaynakları ve toprak üzerinde özel mülkiyete son veremeyen iktidar, yoksullukla mücadelede kaynakları emek sektöründen sağlamaya çalışıyor (Bu arada, Bolivya’da yoksullukla mücadele alanında hatırı sayılır ilerlemelerin kaydedildiğini de vurgulayalım: okur-yazarlık neredeyse %100’e ulaşmış durumda, 18 yaşına kadar tüm çocuklar, doğum yapan kadınlar ve yaşlılar, ücretsiz sağlık hizmetlerinden yararlanıyor, hükümet kır ve kent yoksullarına temiz su sağlayabilmek için kolları sıvamış durumda...). Böylece, örneğin Huanuni Maden Emekçileri Sendikası yöneticisi Raul Guevara’nın “neo-liberal” olarak tanımladığı (La Razon, 08.08.2008, s. C. 4) bir Emeklilik Yasası çıkıyor ortaya. Öğretmenler, sağlık emekçileri ve madenciler Bolivya İşçi Merkezi’nin (Central Obrera Boliviana; COB) yasa tasarısını desteklemek üzere sokağa dökülüyorlar...

Oligarkların Beyaz Bolivyası ile, tarihin dışlanmışlarının yoksul ve koyu tenli Bolivyası arasındaki savaşım, bir devrim–karşı-devrim diyalektiği içerisinde serimlenirken, emek kesimini nesnel olarak oligarklarla yan yana düşüren bu durum (bu arada, haksızlık etmemek için sendikaların referandum konusunda tabanlarını serbest bıraktıklarını vurgulayalım), aynı zamanda ülkenin geleceği için de belirleyici olacağı benziyor.

Bolivya Silahlı Kuvvetler Komutanı Luis Trigo’nun, işlerinden pek çoğunun “Barış görevlisi olarak bulundukları Angola, Kongo, Haiti’deki açlık, ölüm ve yıkım olaylarının kendi ülkelerinde yaşanmasını istemediklerini” belirttiği, Başkan Evo Morales’in ise, “darbe girişimleri içerisinde olan bir sivil diktatörlük”ten söz ettiği bir ortamda,³ yoksul-yerli halk ile örgütlü emek kesimleri arasındaki çelişkilerin bir an önce çözüme kavuş-

³ La Razon, 8 Ağustos 2008, s. A 8-10.

turulması, ABD'nin yeni hamlesi için yedekte beklettiği oligarkların emellerinin boşa çıkartılması için hayatı önem taşıyor.

Cochabamba'daki San Simon Üniversitesi resmi yayın organı Tiempo Universitario'daki imzasız başyazıda, "1982'den önce haberciler cumhuriyet yaşamımızın tipik haberini kaçırmamak için birbirleriyle yarışıyorlardı: 'Bolivya'da darbe'. Bir darbeler ülkesiydik. Bugünlerdeyse, sanırım haberciler şuna benzer haberler geçiyorlar merkezlerine: 'Bu Pazar, Bolivya'da referandum yapılmadı...'"⁴ sözleriyle betimlediği kesitte, Devlet başkanı Evo'nun ülkenin tümünden aldığı %63'e yakın bir oyla, muhalif valilerin ise kendi bölgelerinden aldıkları, bazıları %70'e varan oylarla görevlerinin başında kaldıkları (yalnızca Cochabamba, La Paz ve Oruro valileri çoğunluk desteğini sağlayamadı) son referandum gibi girişimlerin de bir deva olamayacağı açık (10 Ağustos Pazar günü referandum sonuçlarının ilk kez açıklanışını izlediğimiz Internet Kefe'nin işleticisi kadın, "Evo kaldı, valiler kaldı... Hiçbir şey değişmedi ki..." diyordu istihzayla). Üstelik, birbirini izleyen referandumlar, 'demokratik' yolları da giderek sınırlandırıyor, ülkeyi açmaza sürüklüyor.

Gerçekten de, dışlanmış yoksullarla örgütlü emek kesiminin mücadelesi arasında bir yakınlaşma sağlanamazsa, Evo ile birlikte yükselen "Başka bir dünyanın mümkün" olduğuna ilişkin umutların, kanlı, faili meçhullü, postallı bir serüven içerisinde bir kez daha yer ile yeksan olması, işten bile değil...

⁴ "De ultimo momento, Tiempo Universitario, año 5, no. 15, Cochabamba, Asirán 2008, s. 3.

ARAF TAKİ PARAGUAY*

“Asıl büyük devrim, yönetilen insanı,
kendini yöneten insan hâline
getirecek olan devrimdir.”¹

Adı, Guaraní dilinde “denize ait su ya da nehir”, “denizden çıkan su ya da nehir” ya da “Payaguáların (Paraguay ırmağı kıyılarında yaşayan bir yerli halk –y.n.) nehri” anlamına gelen Paraguay ülkesi, Avrupalıların gelmesinden, yani 16. yüzyıl başlarından önce, savaşçılıklarıyla nam salmış Guaraní dilinde konuşan yarı-göçer toplulukların yurduydı.

Biraz Tarih

“Kötülerin düşmanı değil,
kötülüğün düşmanı ol.”²

Ancak tüm savaşçı şöhretlerine karşın, yerlilerin Avrupalılarla karşılaşması, Amerika kıtalarının pek çok bölgesinde olduğu üzere kanlı çatışmalara yol açmadı. Ülkenin batısındaki Chaco bölgesinde yaşayan avcı-toplayıcı topluluklara karşı beyazları güçlü müttefikler olarak gören Gua-

* *Çoban Ateşi*, No: 64, 18 Eylül 2008; *Çoban Ateşi*, No: 65, 25 Eylül 2008... www.gomanweb.com... http://www.halkingunlugu.net/basindan/sibel_zbudun_araftaki_paraguay.html... www.mesop.net/-45k... www.yeniortam.org/sozbu3.html-20k... www.solfa-sol.org/-49k... www.ispanyol.com/ispanya_latin_amerika/ispanyolca_ispanya_latin_amerika_notlari_index.asp-3k... http://www.mavidefter.org/index.php?option=com_content&view=article&id=364:araftaki-paraguay&catid=54:sibelozbudun&Itemid=92...

¹ Georges Clemenceu.

² Kürt Atasözü.

raniler, karşılaşmanın ilk günlerinden itibaren onlarla hayırhah bir takas ilişkisi kurmayı yeğlediler: beyazların madeni eşyaları, özellikle de silahlarına karşılık yiyecek ve Guaraní kadınları. Bu mübadelelerin sonucu, günümüzde %95'i *mestizo* (Avrupalı-yerli karışımı) olarak nitelenebilecek bir nüfusla, dili ve yemekleriyle İspanyol-Guaraní karması bir kültür oldu.³

İspanyol Pedro de Mendoza önderliğindeki keşif kolu, günümüzde Arjantin adı verilen ülkenin yerli halklarından Querandiler tarafından püskürtüldüklerinde, aralarından 350 kadarı Paraguay'a sığınarak Juan de Salazar y Espinoza önderliğinde Asunción kentini kurdular (1537). Kent kısa sürede bölgesel bir sömürge merkezine dönüşecek, 18. yüzyılda ise, Güney Amerika'daki Cizvit merkez ve yerleşimlerinin en önemlisi hâline gelecekti. Cizvit *reduccion*’leri (yerleşimler), 1767’de İspanyol tahtı tarafından bölgeden kovulana dek, Guaraníleri bir yandan Portekizli köle avcılarından korurken, bir yandan da onları Avrupa kültürü, yeni ürünler ve yeni üretim teknikleri konusunda eğitmeyi sürdürdü.

İspanya’nın Napoleon ordularının istilasıyla Yeni Dünya’daki sömürgeleri üzerindeki denetimini büyük ölçüde yitirmesi, kıtada bağımsızlıkçı eğilim ve hareketleri körüklemişti; merkezi Buenos Aires olan Rio de la Plata viskrallığı bu eğilimlerden etkilenmezlik edemeyecekti. İspanya ile bağlarını kopartan Saavedra başkanlığındaki cunta, viskrallığa bağlı diğer eyaletlere hükümrانlığını tanımalarını talep eden temsilciler gönderdiğinde, üç eyalet (Charcas, Potosí ve Cochabamba’dan oluşan Alto Peru, Uruguay ve Paraguay) bu hükümrانlığı tanımayı reddedecek ve Paraguay *Cabildo*’su, Buenos Aires’in gönderdiği askerî birlikleri geri çekilmeye zorlayarak bağımsızlığa doğru kesin adımlarını atacaktı.⁴

Paraguay, 14 Mayıs 1811’de bağımsızlığını ilan etti. İlk devlet başkanı José Gaspar Rodríguez de Francia, 26 yıl süren yönetimi boyunca, Arjantin, Brezilya ve Bolivar’ın Birleşik Latin Amerika projesi karşısında ülke-

³ Ne ki, ülkede 5 dil ailesine bağlı dilleri konuşan 17 etnik grubun yaşamakta oluşu ve özellikle de yerli nüfusun karşı karşıya bulunduğu ayrımcılık, baskılar ve yoksulluk, bu “türdeş ve melez (*mestizo*) Paraguay” imgesini bir hayli zedelemekte. Bkz. Ramon Fogel, *Pobreza y Políticas Sociales en el Paraguay*, El Lector, Paraguay, 1996, özellikle ss. 46-50.

⁴ Miguel Rigual, *Lo Mejor de la Historia Paraguaya*, El Lector, Paraguay, 2002.

nin bağımsızlığını kıskançlıkla korurken, içe-kapanık ve yabancı-düşmanı bir politika izleyecek, tarımı ve ulusal sanayiye geliştirme yönünde çaba harcarken, ülke ithalatında büyük kısıtlamalara gidecek, sınırları kapatacak, toprak sahipleri, tüccarlar, hatta Kilise'nin mülklerine el koyacak, ülkedeki İspanyol uyrukluları şiddetle kovuşturacaktı. Kurduğu gizli polis teşkilâtı ülkeyi kılcal ağlar hâlinde sarmıştı; muhaliflerinin çoğu, 'El Supremo'nun kötü şöhretli zindanı "Hakikat Odası"nda yaşamını yitirdi. Fransa 20 Eylül 1840'ta öldüğünde, geride tek bir izleyicisi ya da dostu yoktu; ve ardından kimse gözyaşı dökmedi.

Ardılı Carlos Antonio López ise, demiryolları, telgraf sistemi, bir tersane ve güçlü bir ordu inşa ederek José Gaspar Rodríguez'in ülkeye dayattığı tecriti kırmak üzere kolları sıvadı; ne ki bu açılımlar uzun ömürlü olmaya-caktı. Yerine geçen "megaloman" oğlu Francisco Solano López, sınır anlaşmazlıkları gerekçesiyle, Brezilya, Arjantin ve Uruguay'ın oluşturduğu "Üçlü İttifak"a karşı savaş ilan etti. 1865-70 yılları arasında süren, ve sonlarına doğru 12 yaşında çocukların dahi silah altına alındığı savaşta, Paraguay nüfusunun yaklaşık yarısını ve ulusal topraklarının %26'sını yitirdi.

Üçlü İttifak Savaşı'nı, *creole*'lerin (kıtada doğan Avrupa, özellikle de İspanyol kökenliler) Colorado Partisi hükümetlerinin birbirini izlediği bir yeniden inşa dönemi (1870-1904) ve Liberal Parti iktidarı (1904-32) izler. Paraguay tarihinin (Bağımsızlık ve Üçlü İttifak Savaşı'ndan sonra) üçüncü dönüm noktasını ise, Boliviya ile giriştiği Chaco Savaşı oluşturmaktadır.

Chaco Savaşı'nın nedenleri, öyküyü hangi taraftan dinlediğinize bağlı olarak, değişkenlik gösterir. [Aslına bakılırsa Paraguay tarihi, Brezilya İmparatorluk ordusunun Asunción'u yağmalayarak tüm belgeleri Rio de Janeiro'ya taşıdığı ve kilit altına aldığı *Saqueo de Asunción*'den (Asunción yağması) beri belirsizlik ve ikircimlerle doludur].⁵ Ancak gerisinde bir yandan Boliviya'nın Paraguay nehri üzerinden denize ulaşma arzusu, bir yandan da bölgede petrol bulunduğuna dair söylentilerin etkili olmuş olması, yaygın kabul gören açıklamadır. Ve doğrusu, Chaco Savaşı, iki ülkeden çok iki petrol şirketinin savaşıdır: Paraguay'ı destekleyen Shell ve Boliviya'yı destekleyen Standard Oil'in savaşı...

⁵ <http://en.wikipedia.org/wiki/Paraguay>

Paraguay ile Bolivya arasındaki yarı-boş cangıl toprakları Chaco üzerine iki yoksul ülkenin giriştiği kanlı savaş, her iki taraftan 80 bin ölü ve gerilla taktikleri ile üstünlük sağlayan Paraguay ordusunun, Chaco'nun büyük bölümünün ilhakını olanaklı kılan zaferiyle sonuçlandı (1935). Ama bölgede petrol bulunamadı...⁶

Chaco savaşını, uzun bir iç karışıklık ve 1949'da Colorado Partisi'nin iktidara geçmesiyle sona eren bir iç savaş dönemi izledi. Ne ki siyasal sahne, ancak 1948'de başarısız bir darbe girişiminin ardından bir otomobilin bagajında Brezilya elçiliğine sığınan General Alfredo Stroessner'in demir yumruğuyla dizginleri ele aldığı 1954 darbesinden sonra 'pasifize olacaktı'.

Stroessner Diktatörlüğü

“Kötüler kendilerine tahammül edildikçe daha çok azalar”.⁷

Öncelikle şunu belirtelim: Paraguay'da büyük bir beşeri yıkıma yol açan 1954-89 kesitindeki General Alfredo Strossner başkanlığındaki dikta dönemine ilişkin olarak Devlet başkanı Fernando Lugo, kurbanlardan devlet adına özür diledi.⁸

Buradan devamla: ABD destekli⁹ Stroessner'in ülkeyi yönettiği 35 yıl, yolsuzluk ve anti-komünist isterinin iktidarıydı. Gerçek ya da kurmaca tüm muhalifler kovuşturuldu, işkencelere uğradı ve 'kaybedildi'. Sürgündeki libe-

⁶ Bugün Paraguay topraklarının %60'ını oluşturan Gran Chaco, ülke nüfusunun yalnızca %2'sini barındırmaktadır. Ve bu nüfus, büyük ölçüde Paraguay hükümetleri tarafından bölgeyi nüfuslandırmak için davet edilen Avrupalı ve Kuzey Amerikalı (özellikle Kanada) Menonite çiftçilerden oluşuyor.

⁷ Tolstoy.

⁸ “Paraguay'da Halktan Özür Diledi”, Birgün, 30 Ağustos 2008, s. 10.

⁹ ABD Başkan yardımcısı R.M. Nixon, 1958'de gerçekleştirdiği L. Amerika turunun Asunción durağında, Stroessner'in Paraguay'ını “komünizme karşı dünyadaki bütün ülkelerden daha kararlı bir tavır izlediği” için kutluyordu. ABD 1947-77 arasında Paraguay'a her yıl 750.000 ABD doları değerinde askeri malzeme sağladı ve 2.000'in üzerinde Paraguaylı subayı karşı-istihbarat ve isyan bastırma yöntemleri konusunda eğitti. ABD Kongresi 1977 yılında Paraguay'a askeri yardımı aniden kesecekti (“International Factors and the Economy”, <http://countrystudies.us/paraguay/19.htm>).

raller ve Febreristaların desteklediği, Arjantin sınırından ülkeye sızan küçük gerilla grupları, bu devasa baskı aygıtının birincil hedefiydi.¹⁰ Ülke geneli 1970'e, başkent Asunción ise 1987'ye dek, üç ayda bir uzatılan bitimsiz bir sıkıyönetim altında yaşamak durumunda kaldı. Stroessner diktatörlüğünün bu denli uzun sürmesi, ABD'nin istihbarî ve kontrgerilla desteğinin yanı sıra, muhalif liberallerin saflarında yarattığı bölünme,¹¹ Stroessner'in ihracat ve yatırım patlamasına yol açan demir yumruk politikaları; 1964 Brezilya ve 1966 Arjantin askerî darbelerinin yarattığı elverişli ortamla açıklanabilir.

Demokrasiye 'geçiş'in ardından, 2003'te kurulan Paraguay Hakikât ve Adalet Komisyonu'nun dört yıllık çalışma sonucunda hazırladığı rapor, 1954-89 arasındaki fiili diktatörlük rejimi ve onu izleyen 14 yıllık 'demokrasiye geçiş' döneminde, 2.130 işkence, cinayet, insan kaçırma ve zulüm olayı hakkındaki tanıklıklara yer veriyordu. Raporda, doğrudan veya dolaylı olarak kaybedilmiş; yargısız infaza, işkenceye, tecavüze maruz kalmış; gözaltına alınmış veya siyasi sürgün olmak zorunda kalmış kişilerin sayısını 128.076 olarak açıklanıyordu. Bu toplamın 19.682'si yasadışı gözaltı, 59'u yargısız infaz kurbanı ve 337'si 'kaybedilenler'e aitti. Komisyon, siyasi nedenlerden dolayı sürgün olarak ülkeden kaçmak zorunda kalanların sayısını, her ne kadar 'bu acı verici insan hakları ihlâlinin gerçek rakamların çok gerisinde kaldığını' kabul etse de, 3.470 olarak hesaplamıştı.¹²

¹⁰ Venezüella ve devrim sonrası Küba hükümetinin desteklediği gerillalar, Colorado Partisi'nin denetimindeki yoksul Guaraní köylüleri py nandî (Guaraní dilinde "çıplak ayaklılar") arasında da destek bulamayacaktı. Aksine, Stroessner rejiminin en önemli desteklerinden birini oluşturan py nandîler, isyancı tutsakları ormandaki temerküz kamplarında işkencelere uğratarak öldürüyordu (The Stroessner Regime", <http://countrystudies.us/paraguay/18.htm>).

¹¹ Sürgündeki Liberal Parti 60'ların başlarında bölünecek, silahlı mücadeleden vazgeçen Yenilenme Hareketi, ülkeye dönerek "resmî" muhalefet kimliğini üstlenip 1963 seçimlerine katılırken, ve Kongre'deki 60 koltuğun 20'sini aldı, partinin Radikal Liberal Parti (PLR) adını alan geri kalan kısmı, sürgünde kalmayı sürdürecektir. PLR de dört yıl sonra ülkeye dönerek seçimlere katılmaya başladı. Bunu, Stroessner için bir tehdit olmaktan çıkan devrimci koalisyon Febrerista'ların yasallaşması izledi (1964). Nihayet, Hristiyan Demokrat Parti'nin de (PDC) şiddeti reddettiğini açıklaması, Paraguay Komünist Partisi'ni rejimin şiddeti karşısında yalnız bırakacaktı (The Stroessner Regime", <http://countrystudies.us/paraguay/18.htm>).

¹² "Paraguay'da Devlet Diktatörlük Döneminde Katledilenlerden Özur Diledi". Kaynak: Bianet, Tarih: 17:10:41 29.08.2008, <http://www.porttakal.com/haber-paraguay-da-devlet-diktatorluk-doneminde-katledilenlerden-ozur-diledi-97716.html>.

Dahası, Stroessner rejimi seçim sahtecilikleri ve Paraguay ‘demokrasi-si’nin kalıtacağı kesif bir yolsuzluk sistemi ile damgalanmış, ülke Nazi ve diğer savaş suçlularının sığınağı hâline gelmişti.

Yolsuzluklar Demokrasisi

“Hatalar miras değildir,
savunmaya değmez.”¹³

Stroessner’in ilerleyen yaşı ile iktidarının dayanağını oluşturan Colorado Partisi saflarındaki bölünmeler, 1980’lerden itibaren yükselişe geçen muhalefetin etkisiyle birleştiğinde, 1988’den itibaren ülke, çekişmeli bir seçimler sürecine girdi. Ne ki her seçim, yolsuzluk ve hile suçlamalarının gölgesi altında gerçekleştiriliyordu. Colorado Partisi’nin ülke üzerindeki siyasal kontrolü, yolsuzluk ve vurgunlarla damgalanmıştı. Öyle ki, 2001’de milyonlarca doları ülkeden kaçırırken suçüstü yakalanan Merkez Bankası yöneticilerinden Luis Angel Gonzalez Macchi dahi, devlet başkanlığı görevinden nasibini alacaktı.

Nisan 2003 seçimlerini yine Colorado Partisi’nden Nicanor Duarte Frutos, o güne dek başkanlık seçimlerindeki en düşük oy oranı olan %37 ile kazandığında, kamuoyunun mevcut siyasi sisteme olan güvensizliğin zirveye doğru tırmandığı, belli olmuştu. Colorado iktidarı içeride ve dışarıda o denli itibar kaybına uğramıştı ki, ABD, ülkedeki Büyükelçiliği aracılığıyla, 2008 seçimlerinde Duarte’nin desteklediği Blanca Olevar karşısında, Donald Rumsfeld’in yakın arkadaşı başkan yardımcısı Luis Castiglioni’yi açıkça desteklemekten ve bu uğurda Colorado senatörleriyle ağız dalaşlarına girmekten çekinmiyordu.¹⁴

Bunların yanında ABD’nin ‘doğrudan etki’ ve ilgisi¹⁵ altındaki Paraguay’ın ekonomik göstergeleri de pek iç açıcı değildi.

¹³ D. Burke.

¹⁴ Raúl Zibechi, “Paraguay: Seçimler, sarıhumma ve müdahaleci bir büyükelçi”, http://www.sendika.org /yazi. php?yazi_no= 16107.

¹⁵ Bush’un, Bolıvy Brezilya ve Paraguay sınırında bulunan nehir ile Amerikan üssü yakınında toprak satın aldığı iddiası Latinleri paniğe sevk etti... Küba haber ajansı Prensa Latina’nın te-

PARAGUAY (2005-2006) ¹⁶	
Başkent	Asunción
Para Birimi	Guarani
1 Euro =	7.039 guarani
Diller	İspanyoka ve Guarani (Paraguay'ı çoğul-kültürlü ve iki-dilli ilan eden 92 Anayasasının 140. maddesi uyarınca her ikisi de resmî dil)
Yüzölçümü	406.750 km ²
SİYASAL VERİLER	
Devletin Niteliği	Üniter cumhuriyet
Rejimin Niteliği	Başkanlık
Seçim Sistemi	Başkanlık seçimlerinde genel oy, tek turlu çoğunluk sistemi, uzatılmayan beş yıllık görev süresi.
Başlıca Siyasal Partiler	Cumhuriyetçi Ulusal Birlik (Colorado Partisi), Etik Yurttaşlar Ulusal Birliği, Otantik Radikal Liberal Parti, Dayanımcı Ülke, Aziz Vatan Partisi, Ulusal Buluşma Partisi
Diğer Gruplar	Paraguay Hümanist Partisi
2003 Başkanlık Seçimine katılım	64,3 (27 Nisan 2003)
Sivil Özgürlükler ¹⁷ (2005)	3
Yönetişim ¹⁸ (2004)	22
Bölgesel Bağınlar/Anlaşmalar	Mercosur, Aladi, Güney Amerika Uluslar Topluluğu üyesi

tiklediği dalga dalga yayılan haberlere göre Bush, ülkenin kuzeyindeki Chaco bölgesinde 40.500 hektarlık arazi alarak 'doğal kaynakları sömürmeye' hazırlanıyor. Basın, Bush'un 'arka bahçesini parsellemeye başladığı' haberlerinden geçilmezken, Bolivya, Brezilya ve Paraguay sınırındaki Paso de Patria'daki arazinin konumu siyasi ve ekolojik kaygıyı artırdı. Arazi, hem Bush'un 'yeni belalı' Morales'in iktidara geldiği Bolivya'nın doğalgaz rezervleri hem de Arjantin, Brezilya, Paraguay ile Uruguay'dan geçen G. Amerika'nın en büyük su rezervi olan Guarani Aquifer nehrinin bulunduğu bölgede. ABD'nin Mariscal Estigarribia Üssü'ne de yakın.

Arazinin bağlı olduğu Alto Paraguay eyaleti valisi Erasmo Rodriguez Acosta, "Bence Bush'un asıl ilgisi buradaki ekolojik rezervlere" derken, Arjantin Sosyal Habitat Arazileri müsteşarı Luis D'Elia, "Kaygılıyız, zira doğal kaynaklar tehdit altında. Arazinin ABD üssünün yakınında olması da ilginç" vurgusu yaptı. 1980 Nobel Barış Ödüllü Arjantinli insan hakları savunucusu Adolfo Perez Esquivel ise gelecekte asıl savaşın petrol değil su için yapılacağını savundu: "Bush, Guarani Aquifer'in kontrolünü istiyor. Zira ABD'nin güney eyaletleri şimdiden su sıkıntısı yaşıyor. Bu nehrin havzası ise Teksas ve Kaliforniya'nın toplam alanından büyük" ("Paraguay'ı Bush Paranoyası Sardı", Radikal, 24 Ekim 2006, s. 9).

¹⁶ Kaynak: "L'Amerique latine en 2005", *Les Etudes de la documentation française*, P. Zagefka (der.), Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Université Paris III, Sorbonne Nouvelle, 2006.

¹⁷ Freedom House İndeksi

¹⁸ Dünya Bankası Birleşik İndeksi

İKTİSADİ VERİLER

	2002	2003	2004	2005
Toplam GSH (milyon dolar)	5.594	5.813	7.127	Veri yok
Büyüme (yıllık yüzde)	0,0	3,8	4,0	3,0
Enflasyon (yıllık yüzde)	14,6	9,3	2,8	12,3
Kişi Başına Milli Gelir (yıllık %)	-2,5	1,3	1,5	0,5
Kentsel İşsizlik (aktif nüfusun %)	14,7	11,2	10,0	Veri yok
Kişi Başına Yıllık Gelir (2004)	1.170 USD			
Aktif Nüfusun Sektörel Dağılımı (2000)	Tarım: 4,4; sanayi: 20,8; hizmetler: 74,8			
Kişi Başına Ulusal Zenginlik Toplamı (Dünya Bankası İndeksi) (2000)	35.600 USD			
Kişi Başına Ulusal Zenginlik Artışı (Dünya Bankası İndeksi) (2000)	-93 USD			

İKTİSADİ GÜVEN VE AÇILIMLAR (milyon dolar)

	2002	2003	2004	2005
Ödemeler Dengesi	-124	231	268	107
Cari Hesap	73	122	30	-169
Sermaye Hesabı	-197	109	238	276
İhracat	2.426	2.766	3.293	3.405
İthalat	2.488	2.805	3.467	3.778
Toplam Brüt Dış Borç	2.866	3.086	2.994	2.944
Başlıca İhraç Malları (ve toplam ihracat içindeki %) (2003)	Soya tohum ve yağı (48,3), bitkisel yağ (10,4), mısır (5,1) pamuk (4,7)			
Başlıca Alıcılar (2004)	Uruguay (27,8), Brezilya (19,2), Caiman Adaları (12,5), Arjantin (6,3) Mercosur (53,2), Caricom (12,6), Alena (3,9), CAN (3,7), MCCA (0,1)			
Başlıca Satıcılar (2004)	Brezilya (27,8), Arjantin (21,4), Çin (15,7), Japonya (10,7), Mercosur (51,2), Caricom (0,4), Alena (4,3), CAN (0,8), MCCA (-)			

DEMOGRAFİK VE TOPLUMSAL YAPILAR

Nüfus (2005)	6.216.000 kişi
Nüfus Yoğunluğu (2005)	15,1 kişi/ km ²
En Büyük Kent (1994)	Asunción (546.637 kişi)
İkinci Büyük Kent (1994)	Ciudad del Este (133.881 kişi)
Yaşama Süresi Beklentisi (2003)	71 yıl
Demografik Büyüme Oranı -2005-10 arası yıllık ortalama varyasyon	2,2
Yoksulluk Sınırı Altında Yaşayan Hanelerin % (kentsel nüfus içinde 2001)	61,0 (%33,2'si yerli)
(2005)	5,6
Temiz İçme Suyuna Erişebilen Nüfus (%) (2002)	83
Kentsel Nüfus (%) (2005)	59,6
Yerli Nüfusun Toplam Nüfusa Oranı (%) (2003)	1,5
Yaş Gruplarına Göre Nüfus Yapısı (toplam nüfus yüzdeleri)	0-14: 37,4; 15-34: 34,8; 35-49: 16,0; 50-64: 8,1; 65+: 3,7

İLETİŞİM VERİLERİ

Telefon Hatları (bin kişi başına) (2003)	46
Cep Telefonları (bin kişi başına) (2003)	199
Kişisel Bilgisayar (bin kişi başına) (2003)	35
Başlıca Gazeteler	ABC Color, La Nación, Noticias, Ultima Hora

Ülke, El Salvador'da iken Özgürlük Teolojisi'ne bağlı din adamlarıyla ilişki kurduğu söylenen, "yoksulların rahibi" Fernando Lugo'yu devlet başkanlığına getirecek 2008 seçimleri eğik düzlemine girdiğinde, ülke, kanı çekilmiş cansız bir gövde görünümündeydi. 6,5 milyona varan nüfusun %32'si yoksulluk sınırı altında yaşarken (nüfusun %30'unun topraksız olduğu kırsal kesimlerde bu oran, %41,2'yi buluyor; ekilebilir toprakların %77'si ise, nüfusun yalnızca %1'inin elinde yoğunlaşmış durumda...), işsizlik oranı %16'larda seyrediyordu. Nüfusun %10'luk kesimi ulusal gelirin %43,8'ine sahip iken, en düşük gelirli %10'luk dilim, servetin ancak %0,5'ini elde etmekteydi.¹⁹ Son model 4x4'ler başkent Asunción sokaklarında homurtularla dolaşırken, eski kongre binasının hemen aşağısındaki teneke mahallesinde 'çöp insanları'nın sayısı kabardıkça kabarmaktaydı.

Seçimlerden hemen önce patlak veren sarıhumma salgını ve Duarte hükümetinin bu krizle baş edebilmede sergilediği beceriksizlik, bardağı taşıran son damla oldu. Binlerce Paraguaylı aşı olabilmek için kamyonlarla Bolivya ya da Brezilya'ya taşınırken, sivrisineklerin üreme alanına dönüşmüş metruk toprakları ıslah etme işi, gönüllü halk kolektiflerine (mingalar) düşecekti. Böylelikle Ordu ve polis gücüne dayanan 60 yıllık iktidarı boyunca kliyentalist ağları tüm ülkeyi köşe-bucak saran Colorado Partisi'nin, devlet başkanlığını, oyların %41'ini alan, Gerçek Liberal Radikal Parti (PLRA) ve bir dizi küçük sol parti ve örgütten oluşan Alianza Patrótica para el Cambio (Değişim için Yurtsever İttifak) desteğindeki Fernando Lugo'ya kaptırması, aslında bir 'sürpriz' değildi. Özellikle de diğer seçeneğin, Unión Nacional de Ciudadanos Éticos (UNACE: Ahlâki Vatandaşların Ulusal Birliği)'un başkan adayı, başkan yardımcısı Luis María Argaña suikastı (1999) dahil olmak üzere pek çok suçtan uzun süre hapiste yatmış Lino Oviedo olduğu düşünüldüğünde...

¹⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Paraguay>.

“Yoksulların Piskoposu” Görev Başında

“Evet, yoksulluğu ve sefaleti bitirmek önemlidir, ancak en önemlisi yoksullara kendileri için mücadele edecek gücü sağlamaktır.”²⁰

On yıl boyunca ülkenin en yoksul bölgesi San Pedro’da topraksız emekçiler ve yoksul Guaraní köylülerin piskoposu olarak hizmet veren Fernando Lugo, toprak işgallerini desteklemesiyle, “Yoksulların Piskoposu” unvanını kazanmıştı.

Lugo’nun devlet başkanlığına seçilmesi, fazla sorgu-sual edilmeden, “Latin Amerika’daki sol yükselişin yeni bir halkası” olarak selamlansa da, bunun karşılıksız bir nikbinlik olacağı kanısındayız. Öncelikle, Latin Amerika’da kimilerince “21. Yüzyıl Sosyalizmi” olarak selamlanan tekil, yekpare, homojen ve ilerleyen bir sol yöneliş olduğu izleniminin bir yanılısına olduğuna ilişkin saptamamız nedeniyle. Kanımızca Latin Amerika solu içerisinde kabaca en az iki eğilim ayırt edilmeli: sınır tanımayan neo-liberal talanın kanını-iligini kuruttuğu, nüfusun geniş kesimlerini marjinalleştirip açlık sınırının altına ittiği toplumları yeniden hayata döndürmeye, kapitalizme yeniden sürdürülebilir bir nitelik kazandırmaya yönelik restorasyoncu ‘sol’ müdahaleler –ki Brezilya’nın Lula’sı, Arjantin’in Kirschner’leri, Şili’nin Bachelet’i, Uruguay’ın Frente Amplio’su bu meydana sayılmalıdır. İkinci olarak ise, daha radikal bir popülizme dümen kıran ve antikapitalist bir yönelişe daha yatkın gözükken, Venezüella’da Hugo Chávez, Bolivya’da ise Evo Morales ile temsil edilen hat. Lugo’nun iktidarı henüz çok yeni, ve bu hatlardan hangisini tercih edeceğine ilişkin pek az veri var. Ama örneğin Economist dergisi daha şimdiden, 7 Nisan 2008 tarihli nüshasında, Başkan Lugo’nun, Piskopos Lugo’yu Vatikan ile karşı karşıya getiren radikallikten uzak durarak daha ‘pragmatik’ bir tutum sergileyeceğine ilişkin ipuçlarının izini sürmekte.²¹

²⁰ Hugo Chávez.

²¹ Bkz: “Paraguay’a Solu 61 Yıl Sonra Bir ‘Rahip’ Getirdi”, Sabah, 17 Ağustos 2008, s.18; “Lugo Göreve Başladı”, Evrensel, 17 Ağustos 2008, s.8; “Solcu Papaz İktidarda”, Yeni Şafak, 17 Ağustos 2008, s.8; “Analistler: Lugo Chávez’den Farklı”, Birgün, 21 Haziran 2008, s.10; “Paraguay’da 60 Yıllık İktidarı Rahip Devirdi”, Sabah, 22 Nisan 2008, s.18; “Para-

Economist'in dikkati çektiği noktalardan biri, Lugo'nun bakanlarını seçerken gözettiği denge: kabinesinde merkezçiler, solcular ve reformcular bulunuyor. "Bay Lugo'nun Latin Amerika'nın solcu bakanları spektrumunda nereye yerleşeceği henüz açık değil" diyor derginin analizi. "Dışişleri Bakanı Alejandro Hamed Venezüella'nın Hugo Chávez'ine sempatisini dile getirirken, kendisi daha ılımlı bir sosyalist olan Şili'nin Michelle Bachelet'ini takdir ettiğini bildiriyor".²² Lugo IMF ile yeni bir anlaşmaya gitmeyeceğini açıkladı; ancak özel sermayeyi ülkeye çekme konusundaki niyetini çeşitli vesilelerle dile getiriyor.²³ Ekilebilir toprakların %80'e yakınının nüfusun %1'inin elinde toplandığı bir ülkede 'toprak reformu'ndan söz ediyor tabii ki, ama işin ayrıntısına girdiğinde, bu reform hakkında somut olarak söyleyebildiği tek şey, "Toprak reformu ile ilgili bölümün amacı kimin hangi toprağa sahip olduğunu açığa çıkarmak". Bir başka deyişle, toprak mülkiyetinin kayıt altına alınması. Ve topraksız köylülerden

guay: 'Arkla Bahçe'de Sola Kayış Sürüyor', Atılım, No: 17 (206), 26 Nisan 2008, s.9; "Latin Amerika'ya Yeni Solcu Lider", Birgün, 22 Nisan 2008, s.6; "Lugo Latin Amerika'ya Yeni Sol Lider", Yeni Şafak, 22 Nisan 2008, s.8; "Paraguay da 'Değişimi' Seçti", Evrensel, 22 Nisan 2008, s.10; "Fakirlerin Piskopos'u Zafere Koşuyor", Cumhuriyet, 21 Nisan 2008, s.11; "Paraguaylı Köylüler Reform İstiyor", Kızıl Bayrak, No: 38, 29 Eylül 2006, s.27.

²² "The next leftist on the block", 7 Ağustos 2008, http://www.economist.com/world/americas/displaystory.cfm?story_id=11885681. Öte yandan, "Paraguay kendi ilerici yolunu kendi yapmalı. Yabancı bir modeli uygulayabileceğimizi sanmıyorum. Kolektif ve paylaşımcı bir liderlikten yanayım. Chávez örneğinde olduğu gibi, bazı ülkelerde bireyselliği baskın olan liderler var. Bolivya'da yaşandığına inandığım gibi, liderlik paylaşılmadığı zaman, önderler kutuplaşmaya yol açabiliyor. Kutuplaşmış bir toplum yaratmamak gerektiğine inanıyorum. Fazladan bir tartışma yaratmadan bile yeterli sorununuz olduğunu düşünüyorum. Diyologun bir ülkeyi yaratmada sosyal bir araç olduğuna inanıyorum" ("Fernando Lugo'yla söyleşi: 'Seçim hilesi engellenirse, muhalefet Paraguay'da zafer kazanacak!'", 12 Nisan 2008, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem,=yazi_oku&no=1771) benzeri ifadeler de, Chávez ve Morales'e mesafe koyma gayretinin bir dışavurumu olsa gerek...

²³ Nitekim LatinBilgi'de yayınlanan bir söyleşisinde şöyle demektedir: "Politik bir plan çizmenin salt devlete veya hükümete ait bir sorumluluk olmadığını düşünüyoruz. Kişisel inisiyatiflere inanıyoruz. Özel ya da kamunun olsun tekellere inanmıyoruz. Karma bir ekonominin taraftarıyız ve bu yüzden finansal olarak güçlü şirketleri ve enstitüleri, uyum içinde bir programa ulaşarak sosyal diyalogda yer almaları için davet ettik. Karma ekonomiyi planlamak ise kaçınılmaz olarak ülkedeki iş derneklerine, endüstri gruplarına ve diğer ekonomik güçlere yer alabilecekleri bir alan açmak demek" ("Fernando Lugo'yla söyleşi: 'Seçim hilesi engellenirse, muhalefet Paraguay'da zafer kazanacak!'", 12 Nisan 2008, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem,=yazi_oku&no=1771).

sabır göstermelerini isteyerek ekliyor: “Hükümetin, küçük çiftçi örgütlerinin ve sanayi sektörünün katılımıyla sarsıcı veya zorlu olmayan, aksine kapsayıcı ve uyumlu bir tartışmanın ürünü olan bir toprak reformu süreci tasarlayabiliriz”.²⁴ “Anayasa özel mülkiyeti güvence altına alıyor; ama her Paraguaylının toprak sahibi olma hakkını da garanti ediyor...”²⁵

15 Ağustos 2008’de yemin ederek göreve başlayan Fernando Lugonun sergilediği bu ‘düşük profil’, sanırız birkaç etkenle bağlantılı. Bunlardan ilki, ülkenin Brezilya ile asimetrik ilişkileri. Gerçekten de Paraguay’ın, Stroessner diktatörlüğü döneminde Arjantin’in nüfuz alanından çıkarak Brezilya’nın nüfuz alanına girdiği vurgulanmaktadır²⁶ ve bunun en önemli kanıtı, Paraná nehri üzerinde Brezilya’nın sağladığı 19 milyar ABD doları krediyle inşa edilen dev Itaipú hidroelektrik santralidir. Paraguay santralde üretilen elektriğin %10’unu kullanırken, Stroessner’in imzaladığı anlaşma gereği, kendi payından geriye kalanını, piyasa fiyatının çok altında bir bedelle barajın finansmanını sağlayan Brezilya’ya satmaktadır.

Buna ek olarak, Brezilyalılar Paraguay’da bol miktarda toprak satın alarak bunları soya çiftliklerini dönüştürmüşlerdir. Bu çiftlikler sık sık topraksız köylülerin işgallerine hedef olmakta ve bu işgaller, Brezilyalı toprak sahiplerinin şiddetiyle karşılanmaktadır. Son üç yıl içerisinde, onlarca işgalci, toprak sahiplerinin kiraladığı paramiliter güçlerce öldürülmüştür.²⁷ Lugo, bir yandan kamu gelirlerini arttırabilmek için Itaipú ba-

²⁴ “Fernando Lugo’yla söyleşi: ‘Seçim hilesi engellenirse, muhalefet Paraguay’da zafer kazanacak’”, 12 Nisan 2008, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem,=yazi_oku&no=1771.

²⁵ “The next leftist on the block”, 7 Ağustos 2008, http://www.economist.com/world/americas/displaystory.cfm?story_id=11885681.

²⁶ “International Factors and the Economy”, <http://countrystudies.us/paraguay/19.htm>.

²⁷ “The next leftist on the block”, 7 Ağustos 2008, http://www.economist.com/world/americas/displaystory.cfm?story_id=11885681. Paraguay’da, en güçlüsü Citizens Guard olan çok sayıda para-militer grubun faaliyette olduğu bildiriliyor. Bu konuda araştırmalar sürdüren gazeteci Castillo’ya göre “bu para-militer gruplar cemaatlerin içindeki insanlardan oluşturuluyor. Sokağa çıkma yasakları koyuyor, yönetim kurallarını belirliyor ve cemaatlerin faaliyetlerini izliyorlar. Ayrıca aile içi tartışmalara da karışabiliyor ve bazı insanları cemaat ya da topraklarından kovabiliyorlar... bütün bunlar Kolombiya’daki para-militer faaliyetlere çok benziyor” (Benjamin Dangl, “Paraguay: Latin Amerika’nın yeni militarizmi için bir laboratuvar”, 18 Ağustos 2007, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=1233).

rajinin ürettiği elektriğin paylaşımı ve satış fiyatını yeniden müzakere konusu etmek ve topraksız köylülüğün hayatî gereksinimi olan toprak reformunu gerçekleştirmek, bir yandan da ülkedeki Brezilya çıkarlarını karışına almak riskiyle karşı karşıyadır.

Lugo'nun karşısındaki ikinci sorun, ülkedeki ABD askerî varlığıdır. Paraguay Parlamentosu, 2005 Temmuz-Ağustos'unda, 1 Haziran itibarıyla Amerikan birliklerinin 18 ay boyunca ülke topraklarında bulunmasına izin vermiş, Senato ise ABD birliklerinin diplomatik dokunulmazlığını tanımıştı.²⁸ Bir başka deyişle Paraguay'daki ABD askerleri, yalnızca kendi ülkelerinde yargılanabileceklerdi. Bunu FBI'a 2006 sonunda Asunción'daki ABD Elçiliği binasında büro açma izni verildiğinin açıklanması izledi. Gözlemcilerin Paraguay'da ABD'nin askerî üs kurmaya hazırlandığı yolundaki yorumlara sevk eden bu gelişmeler,²⁹ Lugo'nun elindeki 'patlayıcı'yı oluşturuyor: "ABD'nin Güney Komutanlığı bünyesinde faaliyet gösteren üslerde hâlen 2.800 deniz piyadesinin bulunduğu tahmin ediliyor. İki hükümet arasındaki anlaşma ise bu sayının 16 bine kadar çıkartılmasına olanak tanıyor. Paraguay ordusunun 14 bin kişiden ibaret olduğu düşünüldüğünde, bu, ABD ordusunun söz konusu ülkedeki en büyük silahlı güç olmasına izin vermek anlamına geliyor. Üstelik daha şimdiden, Paraguay-Bolivya sınırı başta olmak üzere bir dizi kilit noktada Paraguay değil ABD askerleri görev yapıyor. Kağıt üzerinde 'idari diplomatik görevli' statüsü taşıyan ABD askerleri tam bir dokunulmazlık zırhıyla donatılırken, emperyalist birliklerin ülkeye soktuğu hiçbir malzeme de gümrükte kayıt altına alınmıyor".³⁰

İşin daha da ilginç yanı, "Bolivya'nın gaz bölgesine yalnızca 250 km uzaklıkta bulunan ABD karargâhının esas yoğunlaşma sahası ise Triple Frontera (Üç Sınır) adıyla bilinen bölge" olması. "Paraguay, Brezilya,

²⁸ Bu dokunulmazlık, diğer L. Amerika ülkelerinin baskıları sonucu, Aralık 2006'da kaldırılacaktı (Benjamin Dangl, "Paraguay: Latin Amerika'nın yeni militarizmi için bir laboratuvar", 18 Ağustos 2007, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=1233).

²⁹ Alain Durand ve Nicolas Pinet (eds.), *L'Amérique Latine en mouvement*, L'Harmattan, Paris, 2006, s. 93.

³⁰ "Paraguay, ABD kışlasına dönüşüyor", 18 Ağustos 2006, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=683.

Uruguay ve Arjantin'in kesiştiği bu bölge dünyanın en büyük içilebilir su rezervine ev sahipliği yapıyor. Iguazu şelalelerinin de içinde yer aldığı bölgenin diğer bir özelliği ise nüfusunun ağırlıklı olarak Filistin ve Lübnan göçmenlerinden oluşması. Milyonlarla ifade edilen Arap kökenli nüfusun yaşadığı Triple Frontera bölgesinde başta Hizbullah olmak üzere bazı İslamcı çevrelerin kamplarının bulunduğu uzun zamandır dile getirilen iddialar arasındaydı. Nitekim geçtiğimiz ay ABD temsilciler meclisi Triple Frontera öncelikli olmak üzere, güney yarımküredeki 'terörist' hareketlere karşı etkinliklerde bulunmak için Bush hükümetine yetki verdi. Yetkinin kaynağında geçtiğimiz aylarda öldürülen El Kaide (Irak) lideri Zarkavi'nin, Meksika üzerinden ABD'ye geçmeye hazırlanacak eylemcilerini Triple Frontera'da yerleştirdiği iddiaları bulunuyor".³¹

Brezilya ile ABD arasında 'sıkışmış' durumdaki bu küçük ve yoksul ülkede Lugo'nun önündeki üçüncü patlayıcıyı ise devlet kadroları ile Kongre ve Senato'daki Colorado ağırlığı oluşturuyor. Ülkede herhangi bir memuriyete girebilmek, Parti (Colorado) üyeliğini gerektirdiğinden, Lugo, "ana muhalefet partisi" konumunu içine sindiremeyeceğini şimdiden belli eden (nitekim yakın zaman önce eski devlet başkanı, yeni senator Nicanor Duarte, Meclis Başkanı Enrique Gonzalez, Adalet Bakanı Juan Manuel Morales ve Başsavcı Ruben Candia'nın adının karıştığı bir darbe girişimi, toplantıya çağrılan General Maximo Diaz'ın da durumdan devlet başkanı F. Lugo'yu haberdar etmesi sonucu açığa çıkartıldı³² –üstelik, ülkede bütün kuvvet komutanlarının görevden alınmasından bir hafta sonra!), Colorado Partili memurlarla çalışmak, parlamenter faaliyetleri de Colorado'lu milletvekili ve senatorlarla yürütmek durumunda. Vekiller Lugo'nun yemin ederek göreve başladığı ilk günden itibaren çalışmaları bloke ediyorlar –öyle ki, göreve başlamasının 15. gününde Lugo, Senato'nun tutumunu düzeltmemesi durumunda referandum kozuna başvuracağını ilan etti.³³

³¹ a.y.

³² "Paraguay'da Lugo, yeni bir komplo açığa çıkardı", 03 Eylül 2008, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=2080.

³³ "Paraguay'da Lugo'dan meclise hodri meydan", 30 Ağustos 2008, http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=2069.

Bu koşullar altında Lugo'nun göreve gelişinin Paraguay için neo-liberalizmin yol açtığı insanî krizi aşarak kapitalizmi restore etme yönelişi mi, yoksa ülkenin kapitalist-olmayan bir doğrultu izlemesinin ilk adımı mı olacağını belirleyecek olan, Paraguay yoksullarının, ezilenlerinin tarih sahnesine çıkarak kendi yazgılarını ellerine alma iradesini gösterip gösteremeyecekleri olacaktır. Lugo'nun Paraguay tarihinde ilk kez bir yerliyi, Ache kabilesinin şefi Margarita Mbywangi'yi, "Yerli İlişkileri Bakanı" olarak ataması kendisinin de bunun bilincinde olduğunu gösteren bir işarettir.³⁴

"Kısaca" Lugo Hakkında

"Düşünmek görmektir".³⁵

'Tekrar' pahasına Lugo hakkında birkaç şeyin altını bir kez daha çizmekte yarar var:

Örneğin Lugo görevine başlarken "Çalmak ya da zengin olmak için gelmediği" vurgusuyla "Paraguay"ın dünyada uyuşturucu kaçakçılığı, yolsuzluk ve yasadışılıkla anılmasına son vermek için" siyasete girdiğini söyledi.

Bu demokratik tutum, nüfusun sadece %1'i bütün toprakların %77'sini elinde tuttuğu yolsuzluğun pençesindeki Paraguay'da³⁶ önemli, ama 'her şey' veya 'sonuç'a müteallik değil...

³⁴ "Paraguay tarihinin ilk yerli bakanını atadı", 20 Ağustos 2008, http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=18922. Yerli nüfusun 90.000 dolaylarında olduğu tahmin edilen Paraguay'da, (İspanyolca ile birlikte resmî dil statüsündeki) Guarani dışında 15 yerli dili konuşan [Aché, Ayoreo, Cahmococo, Chiripá, Chorote, Iyo'wujwa, Guana, Lengua, Maca, Mascoy, Nivacle, Pai Tavytera, Sanapaná, Tapieté, Toba, Toba-Maskoy ve Emok (yok olmuş)] 40 kadar yerli topluluk yaşamaktadır (bkz. "Languages of Paraguay, http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=py). Ve bu toplulukların çoğu, "Guarani-İspanyol karmaşı mestizo Paraguay" imgesine inat, nüfuz alanlarında yaşadıkları köktendinci misyoner toplulukların ve şirketlerin insafına terk edilmiş durumdadır. Örneğin Alman antropolog Mark Munzel, aralarında bir yıl kadar yaşadığı Ache'lerin uğratıldığı katliamları, bazılarını misyonerlerin de katıldığı "insan avlarını", köleciliği, Ache kız çocuklarının fuhşa zorlanışını, kültürel kıyımı, Ache'lerin toplandığı "temerküz kampları"ndak açlık ve sefaleti çarpıcı bir biçimde anlatmaktadır (Bkz. "Genocide in Paraguay", http://www.totse.com/en/politics/foreign_military_intelligence_agencies/parageno.html).

³⁵ Balzac.

Güney Amerika'nın kalbi (Corazon de America) diye anılan Paraguay'da kişi başına gelir 1.900 dolarken, nüfusun %43'ü yoksulluk sınırının altında yaşıyor. Erkeklerin çoğu çareyi Brezilya, Arjantin, hatta ABD ve Avrupa ülkelerinde çalışmakta arıyor, eşleri ve çocuklarını geride bırakmaları ise derin toplumsal sorunlara yol açıyor. 300 bin topraksız çiftçi var ve okuma yazma bilmeyenlerin oranı yüksek...

"Bugün yeni bir ülke hayal edebiliriz. Paraguay artık yolsuzluk ve yoksulluğuyla değil dürüstlüğüyle anılacak. Küçük insanlar da kazanabiliyor. Bu benim düşlediğim, çok renkli, çok yüzölçümlü, herkesin Paraguay'ı. Dünyaya açık bir ülke olmak ve asri zamanların büyük meydan okumalarıyla başa çıkmak istiyoruz" diyen "Lugo'yu işadamları tehlikeli solcu, kilise önde gelenleri ise 'asi', 'İsa'nın bedenine saplanmış hançer' olarak görse"de,³⁷ siyasal olarak sadece bir merkezci...

Lugo, "Kurtuluş Teorisi"nden etkilendiğini;³⁸ ne 'sağ'a ne de 'sol'a yakın olduğunu, ideolojik olarak 'ortada' durduğunu söylüyor.³⁹ Evet,

³⁶ "Başkan Lugo Yemin Etti", Cumhuriyet, 16 Ağustos 2008, s. 10.

³⁷ "Latin Sol Kuşağına Piskopos Takdisi", Radikal, 22 Nisan 2008, s. 12.

³⁸ "Yoksulların piskoposu" olarak anılan Lugo, genç yaşlardan itibaren dinsel motivasyonlara sahipti. 1971 yılında, 19 yaşında Papazlık okulunda acemilik evresini geçiren Lugo, iki yıl sonra yeminlerini tamamladı ve 1977 yılında din bilimlerinden mezun oldu. Bu tarihte, Lugo Ekvador'a misyoner olarak gitti. Burada, Bolivya'nın Ant Piskoposluk Bölgesi'nde en yoksul sınıflarla birlikte yaşayan Lugo, Kurtuluş Teolojisi ile tanıştı.

1982 yılında Paraguay'a dönen ve Papaz okulunda eğitimci yardımcısı olarak çalışan Lugo, 12 ay sonra Roma'ya gitti. İtalya'da Tinsellik ve Sosyoloji eğitimi alan Lugo, Sosyal Doktrin konusunda uzmanlaştı.

Lugo, dört sene sonra, ülkesine çeşitli görevlerle geri dönerek, Asuncion Yüksek Teoloji Enstitüsü'nde, Paraguay Episkopal Konferansı Doktrinel Komisyonu'nda ve Latin Amerika Episkopal Konseyi'nde profesör unvanıyla görev yaptı.

1992'den 1994'e kadar çeşitli görevlerde bulunan Lugo, 17 Nisan'da Paraguay'ın en fakir bölgelerinden biri olan San Pedro piskoposluğuna papaz olarak atandı ve burada yerlilerin toprak mücadelesini destekledi.

29 Mart 2006'da, Devlet Başkanı Nicanor Duarte'nin anayasaya aykırı bir biçimde tekrar seçime gitmesini protesto etmek için başkentte 40 bin kişilik bir mitinge öncülük etti.

Lugo, Papazlık makamından 2006 Aralık ayında ayrıldı ve 2008 seçimlerine Hristiyan Demokrat Parti'den katıldı. Değişim için Yurtsever İttifak, 18 Eylül 2007 tarihinde, Ulusal Anlaşma üzerinden ortaya çıktı. Değişim için Yurtsever İttifak, kuruluşunun ardından Lugo'yu devlet başkan adayı olarak ilan etti.

evet Lugo kendisini ‘merkez’ olarak tanımlamayı tercih edip, Chávez’le arasına mesafe koyarak, “Bir kısmımız Latin Amerika’daki ‘sol’ deyimi kullanmaya alışmışız. Ancak 5 kişiyle konuşsanız 5 farklı sol görüş ortaya çıkacaktır. Biz de kendi yolumuzu izleyeceğiz”⁴⁰ diyerken; 8 parti ve 20 kadar sosyal hareketin oluşturduğu ‘Değişim İçin Vatansever Birliği’nin hükümet programının ‘merkez’ci bir konumda hayata geçirilebilmesi pek de mümkün görünmüyor.

Çünkü söz konusu program: 100 bin işsiz için iş olanağı yaratılması, 200 bin kişi için yaşlılık aylığı, her yıl 40 bin ev inşası, yol yapımı, altyapının iyileştirilmesi, eğitimin düzelmesi için 30 bin öğretmenin görevlendirilmesi, her yıl yeni 20 bin kadar dersliğin açılması, bilimsel araştırma ve kültüre destek, koruyucu sağlık hizmetine öncelik ve ücretsiz sağlık hizmeti için gerekli yatırımların yapılması, sadece toprak dağıtımı ile sınırlı olmayıp teknik ve kredi desteği sağlayan bir tarım reformu, halkın kullandığı elektrik, su ve diğer benzeri hizmetlerin fiyatlarının düşürülmesi gibi taleplerin toplamı...⁴¹ Bu ise, mülkiyet ilişkilerini köklü bir biçimde değiştirmeden olası gözüküyor.

Oysa, San Pedro meydanındaki binlerce kişiye hitap eden Lugo’nun, ekonomideki devlet kontrolünü azaltacağını söylüyor.⁴² Biz de ekleyelim: Onun hakkında bir karara varmak için zamana ihtiyacımız var; bir de, bir de ‘ihtiyatlı’ olmaya...

³⁹ “Paraguay’da 61 Yıl Sonra Sol”, Cumhuriyet Strateji, No:205, 2 Haziran 2008, s. 13.

⁴⁰ “Solcu Piskoposun Zaferi”, Cumhuriyet, 22 Nisan 2008, s. 10.

⁴¹ Nidia Diaz, “Paraguay Değişime Oy Verdi”, Telesur haber kanalı, 24 Nisan 2008.

⁴² “Paraguay’da Tüm Gözler Lugo’da”, Birgün, 24 Ağustos 2008, s. 6.

TUPAMAROSLARDAN “NEO-LİBERAL” VÁZQUEZ'E URUGUAY*

“Geçmişini değiştiremezsin ama,
gelecek daha elinin içindedir.”¹

176.215 km²'lik yüzölçümüyle Surinam ve Fransız Guyana'sından sonra Güney Amerika'nın en küçük ülkesi olan Uruguay, ya da Uruguay nehrinin doğu yakasında yer almasına atfen, İspanyolca resmî adıyla *República Oriental del Uruguay* (Uruguay Doğu Cumhuriyeti), Güney Amerika'nın güneydoğusunda; kuzeyde Brezilya, batı ve güneybatısında Arjantin, güneydoğusunda Atlantik Okyanusu'yla çevrilidir. 3,46 milyonluk nüfusunun 1,7 milyonu başkent Montevideo'da yaşamaktadır.

· Uruguay adının etimolojisi konusunda üç yorum bulunmaktadır:

i) “Uru'nun nehri” ya da “Uru diyarının nehri”: Felix de Azara'ya atfedilen yoruma göre ülkenin adı Uruguay nehri dolaylarında ‘kuş’ anlamına gelen *urú* sözcüğünden türetilmiştir (*uru*= ‘kuş’, *gua*= ‘yeri’, *y*= ‘su’)

ii) Juan Zorrilla de San Martín'e atfedilen şiirsel bir yorumla, “Renkli, ya da ‘boyalı’ chinchillalar (kuşlar)’ın nehri”.

iii) Yiyecek getirenlerin nehri”; Cizvit Lucas Marton'un yazdığı eski bir belgenin ortaya çıkmasından sonra yaygınlaşan anonim bir yorum.²

* *Esmer*, No: 44, Ekim 2008... www.halkingunlugu.net... 2008.ozgurhaber.net/modules.php?name=News&pagenum=12... www.newroz.com/forum/list.php?1,page=18...
www.gomanweb.com/2008_gomanweb/.../sibel_ozbudun.htm... www.yeni-sentez.net/index.php?option=com...task...
www.mulkiyederji.org/index.php?option=com...view=file... www.sirince.net/modules.php?name=Multiheadlines&rss...cat=0...

¹ H. White.

Uruguay'ın Kısa Tarihi

“Tarih insanların hafızası demektir.”³

Bugün Uruguay olarak anılan toprakların ilk sakinleri, Paraguay Guaranîlerinin güneye doğru sürdüğü avcı-balıkçılıkla geçilen Charrúa halkıydı ve İspanyollar bölgeye ulaşmadan önce nüfusları 5 ila 10 bin olarak hesaplanmaktadır.⁴

İspanyolları bol miktarda yiyeceklerle karşılayıp kadınlarını ikram eden Paraguay Guaranîlerinin tersine, Charrúalar bölgeye nüfuz etmeye çalışan Avrupalı kaşiflerin korkulu rüyasıydı; bu nedenle bu topraklara beyazların nüfuzu daha gecikmeli gerçekleşti. Uruguay topraklarına ilk kez 1536'da ayak basan Avrupalılar 16. ve 17. yüzyıl boyunca ülkede az sayıda yerleşim kurdular. Ancak İspanyol çiftçilerin 17. yüzyıl başlarında büyük sığır çiftlikleri kurmaya başlaması, altın ve gümüş yoksunu bölgenin kaderini değiştirecekti. Büyük sığır çiftçileri Uruguay topraklarını istila ettikçe Charrúalar, yerlerini Brezilyalı acımasız kölecilerinden kaçarak Montevideo dolaylarına sığınan Afrika kökenli siyahîlere bırakarak, bugün küçük cepler hâlinde yaşamlarını sürdürmeye çabaladıkları Brezilya sınırlarına doğru sürüldüler.

Yine de İspanyolların ilk andan itibaren bölgede egemenlik sağladığı söylenemez. Cizvitler 1624'ten itibaren sahnede ydiler; Portekizlilerse 1680'de Buenos Aires'e yönelik kaçakçılık faaliyetlerini yürütebilmek için bugünkü Colonia'yı kurmuşlardı. İspanyollar ise ülkeyi kontrol altına alabilmek için Montevideo'da bir kale inşa ettiler. Kent kısa sürede Buenos Aires ile rekabet eden bir ticaret merkezine dönüşecekti. Ancak İspanyollar, Portekizliler ve İngilizler arasındaki hâkimiyet mücadelesi, 200 yıl kadar sürecekti.

İspanyolların tam denetimi sağlamasıyla La Plata Viskrallığına bağlanan Uruguay'da bağımsızlığın kazanılması da, diğer Latin Amerika ülkelerinden daha uzun süren, sancılı bir süreç olacaktı. Uruguay'ın en saygı

² <http://en.wikipedia.org/wiki/Uruguay>.

³ Malcolm X.

⁴ Uruguay: Early period -Britannica Online Encyclopedia (<http://www.britannica.com/eb/article-32670/Uruguay>).

gören ulusal kahramanlarından José Gervasio Artigas, 1811 gibi erken bir tarihte Las Piedras muharebesinde İspanyolları püskürtmeyi başarmıştı; ne ki bu zafer, Portekiz birliklerinin ülkeyi istila etmesi (1816) ve Uruguay'ın Provincia Cisplatina adıyla Brezilya'ca ilhak edilmesiyle sonuçlandı. Artigas Paraguay'a sürgün edilerek orada yaşamını yitirdi (1850). Ama cesareti, 19 Nisan 1825'te bir ayaklanma başlatmak üzere Buenos Aires'den Uruguay'a dönen Juan Antonio Lavalleja komutasındaki *Otüzüç Doğulu*yu esinleyecek, Arjantin'in de desteklediği başkaldırı, Florida kentinde toplanan temsilcileri Brezilya'dan bağımsızlık ilan etmesiyle sonuçlanacaktı (25 Ağustos 1825). Bu bağımsızlığın komşularınca tanınması ise, Brezilya-Arjantin savaşından sonra, ve bölgede nüfuz sağlamaya çalışan İngiltere'nin aracılığı sayesinde olacaktır.

Bağımsızlıktan Sonra

“Hürriyet, başkalarına vermedikçe alamayacağımız tek şeydir.”⁵

Ancak bağımsızlık barış getirmedi. Bölgenin iki yükselen devi Brezilya ile Arjantin arasındaki tampon konumu, Uruguay'ın durumunu hep kırılgan kılmıştır. Ayaklanmalar, darbeler birbirini izlerken, Arjantin Montevideo'yu 1838-51 arasında kuşatacak, Brezilya ise her zaman bir tehdit olmayı sürdürecektir.

19. yüzyıl ortalarında ülke ekonomisi büyük ölçüde sığır ve yün üretimine bağımlıydı. Uruguay kırsalından yükselen başına buyruk, bağımsız sığır çobanı *gaucho* tipolojisi, yakın zaman öncesine dek Uruguay siyasal sahnesinin iki kutbundan birini oluşturan tutucu *Blanco* ('Beyaz') siyasası ve partisinin de kaynağını oluşturmaktadır. Karşı kutupta ise kent (baskın olarak Montevideo) merkezli, liberal *Colorado* ('Renkli', 'Kızıl' olarak da bilinir) Partisi yer almaktadır ve her iki partinin kökeni, 19. yüzyıl ortalarına dayanır.

Ne ki büyük toprak mülkleri olan *latifundia*ların yükselişi ve sığırıcılığın ticarileşmesi, *gaucho* imgesini de bir hayli gölgede bırakacaktır.

⁵ William Allen White.

Günümüz Uruguay'ını diğer Latin Amerika ülkelerinden farklı kılan –ve Raúl Zibechi'ye bakılırsa *Frente Amplio*'nun iktidara geçmesine olanak sağlayan geniş tabanlı toplumsal hareketin öncelini oluşturan–⁶ siyasal kültür mirası 20. yüzyıl başlarında iki kez devlet başkanlığı yapan (1903-07 ve 1911-15) José Battle y Ordóñez'e dayandırılır. “Aydınlanmış despot”, José Battle Başkanlık yaptığı iki dönem boyunca, bir yandan millileştirmeler, çiftçi kredileri, teknolojik yenilenme gibi, tarım ve sanayide dışa bağımlılığı azaltacak, ulusal ekonomiyi geliştirecek önlemlere ağırlık verirken, bir yandan da teknik eğitimin desteklenmesi, kız çocukların her kademede eğitime katılması, iş saatlerinin kısaltılması, emeklilik, işsizlik sigortası gibi haklarla işçi sınıfı ve emekçileri takviye etmiş, kadın-lara boşanma hakkını tanımakla,⁷ Katolik Kilise'nin egemenliğine öldü-rücü darbeyi indirmişti.⁸

1929 Krizi ve Sonrası

“Yokluk, her şeye
zorunlu olarak tokluktur.”⁹

Uruguay'ın yün ve sığır ihracatı sürdükçe, toplumun tüm kesimlerinin refahtan payını aldığı sürdürülebilir bir kalkınma, kapitalizmin 1929 kriziyle birlikte duvara toslayacaktı.

Avrupa ve ABD'ye hammadde ihracatçıları ve buralardan mamûl ithalatçıları olarak Latin Amerika ülkeleri, hammadde fiyatlarının uluslararası piyasalardaki ani düşüşünden ve ihracat miktarındaki dramatik azalmalardan etkilenmezlik edemedi; yabancı yatırımlar azaldı, Avrupa pazarları korunmacı duvarlarla çevrildi. Böylelikle 1929'daki dünya tica-ret hacmi 100 kabul edildiğinde, bu rakam 1932'de 39,1'e, 1933'te ise

⁶ Raúl Zibechi, “La gauche uruguayenne: de l'hégémonie culturelle à l'hégémonie politique”, *Alternatives Sud*, vol. 12-2005/2, Mouvements et pouvoirs de gauche en Amérique latine, Points de vue latino-américains, Centre Tricontinental et Editions Syllepse, ss. 125-132.

⁷ Bkz. Benjamín Nahum, *Manual de Historia del Uruguay*, Tomo II: 1903-2000. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2008.

⁸ Uruguay'da Kilise ile Devlet 1919'dan bu yana resmen ayırılır ve halkın %17,2 gibi yüksek bir kesimi, kendisini “ateist” ya da “agnostik” olarak tanımlamaktadır (http://www.ine.gub.uy/enha2006/flash/Flash%206_Religion.pdf).

⁹ Stanislaw Jerzy Lec.

35,2'ye inmişti. Aynı zaman aralığında Paraguay'ın yün ihracatı %72, dondurulmuş et ihracatı ise %53 oranında azalmıştı; ülkenin 1934'teki ihracat hacmi, 1927'dekinin ancak %58,6'sıydı... Bu gelişmenin kaçınılmaz getirileri, pesonun devalüasyonu (1930'da %15, 1931'de %60); gerçek ücretlerin büyük oranda gerilemesi, sabit ve dar gelirlielerin (işçiler, memurlar, emekliler) yaşam koşullarındaki dramatik kötüleşme ve işsizlik oranlarındaki sıçrama (1930'da %30; 1933'te %40,8) oldu.¹⁰

Emek kesimi, anarşist eğilimli FORU (Federación Obrera Regional Uruguay –Uruguay Bölgesel İşçi Federasyonu) ve USU (Unión Sindical Uruguay –Uruguay Sendikal Birlik) ile komünist eğilimli CGT (Confederación General del Trabajo –Genel Emek Konfederasyonu) arasında bölünmüşken, tarım, ticaret ve sanayinin patronlarını birleştiren İktisadî Te-yakkuz Komitesi (Comité de Vigilancia Económica, kur.: 1929), Battlistaların “sosyal politikaları”na karşı savaş açmakta gecikmeyecekti. Böylelikle izleyen darbeler ve karşı-darbeler dönemi, genel olarak patronların elini genişleten, özel yatırımcıları kayıran politikaların izlendiği bir dönem oldu.

2. Dünya Savaşı, bir besin ve hammadde ihracatçısı olan Paraguay'ın kendini toparlaması için büyük bir şans olacaktı. Müttefikler Uruguay tarım ürünlerine daha fazla ödüyor ve ne var ne yoksa satın alıyorlardı. Öte yandan savaş, Avrupa ve ABD'den yapılan ithalatın durmasına, bu nedenle de mamul maddelerin yerel olarak üretilmesine yönelik çabaların yoğunlaşmasına yol açacaktı. İthal ikameci siyasalar, iç pazarın teşviki, işgücü gereksiniminin artması, ücretlerin yükselmesi ve devletin gelir dağılımına müdahil olması, emek güçleri açısından refahın yükselmesi sonucunu verdi.

Oysa bu refah, savaşın yarattığı dış talebin sürmesine bağlıydı; savaşın sona ermesi, Uruguay ekonomisini kendi gerçekliğiyle yüz yüze bıraktı: duraganlık ve kitlesel enflasyon. Ancak sanayileşme yolundaki çabalar, belli başlı kentlerde boyutlu ve örgütlü bir işçi sınıfının oluşmasına yol açmıştı; ve emekçiler ekmeklerinin ellerinden alınmasına razı değillerdi. 1960'lı yıllar kırsal ve kentsel emekçilerin yanı sıra, öğrenci gençliğin de kitlesel protesto yıllarıydı.

¹⁰ Benjamín Nahum, ay. ss. 134-135.

Rejimin Bunalımı, Toplumsal Muhalefet ve Diktatörlük

“Tüm sözcükler tükendiğinde
insan insanı anlamaya başlar.”¹¹

1967’de ölen devlet başkanı Oscar D. Gestido’nun yerine geçen Jorge Pacheco Areco’nun ilk icraatı, Sosyalist Parti, Uruguay Anarşist Federasyonu, Doğu Devrimci Hareketi, Uruguay Halk Eylemi Hareketi, Devrimci Sol Hareketi örgütlerinin tasfiyesi ve kent gerillasıyla bağlantılı olmakla suçladığı “Epoca” ve El Sol dergilerinin kapatılması oldu. Birkaç ay sonra ücretleri ve fiyatları dondurduğunu ilan etti.

Areco ve destekçisi sermaye grupları, bu önlemlerin yönetimde demir bir yumruğu gerektirdiğinin bilincindeydiler; 1965’ten itibaren faaliyete geçen solcu gerilla örgütü Tupamaros’un eylemleri, onlara bu gerekçeyi verecekti. Hükümetin 9 Eylül 1971’de Silahlı Kuvvetleri “ayaklanma karşıtı mücadele” ile yetkili kılmasıyla, diktatörlüğe kayış hızlandı. Muhalefetin bu eğilime tepkisi, giderek sertleşen Areco hükümeti karşısında Özgürlükler ve Egemenliği Savunma Hareketini oluşturmak oldu. Bu girişim 1970’te Colorado Partisi’nden kopma sürecindeki 99’lar Listesi, Ulusal Parti’den ayrılan Beyaz, Halkçı ve İlerici Hareket (MBPP) ile Komünist Parti, Sosyalist Parti ve diğer grupların “ülkenin yapısal krizini aşacak bir program” üzerine anlaşması, Frente Amplio (Geniş Cephe)’ya doğru ikinci büyük adımı oluşturacaktı.

99’lar Listesi (Zelmar Michelini’nin Halk Hükümeti Hareketi) ile Hırıs-tıyan Demokrat Parti, 5 Şubat 1971’de ‘Geniş Cephe’ çağrısı yaptılar; bu çağrı üzerine toplanan parti ve gruplar, siyasal (bireysel hakların savunulması), iktisadî (bankaların millileştirilmesi, tarım reformu), toplumsal (kooperatifliğin teşviki), malî (vergi sisteminin reformu) talepleri içeren bir programı savunmaya yönelik ‘sürekli siyasal eylem’i hayata geçirmek üzere Frente Amplio’yu oluşturdular. Cephe, silahlı yolu benimsemediğini açıklamasına karşın, içinde yer alan 26 Mart Bağımsızlar Hareketi, Tupamaros’a olan sempatisini gizlemiyor ve onlarla organik ilişkilerini sürdürüyordu. Geniş Cephe, kurulduğu yıl katıldığı seçimlerde oyların %18’ini alacaktı...

¹¹ Stanislaw Jerzy Lec.

Ve 27 Haziran 1973'te Areco'nun ardılı Juan Bordaberry, Millet Meclisi ve Senato'yu lağvederek ülkenin yönetimini tümüyle orduya devretti. Bu, kıtadaki sol gelişmelerden tedirgin olan ABD'nin Şili, Arjantin ve Uruguay için hazırladığı "Condor Planı"nın bir adımıydı, aynı zamanda...¹²

Silahlı Kuvvetler kısa süre içerisinde, bir "milli güvenlik devleti"ne dönüşen devlet aygıtının tümüne nüfuz ederek denetimi eline aldı. Keyfi tutuklamalar ve işkence, rutin uygulamaya dönüşmüştü. Binlerce siyasal tutuklu, ele geçirilen Tupamaro yöneticilerinin 'rehin' tutulması, zanlıların Arjantin'e kaçırılarak orada işkenceye uğratılması ve 'kaybedilmesi',¹³ basına uygulanan sansür, gazeteci ve yazarların kovuşturulması, sendikaların, kitle örgütlerinin kapatılması, üniversite ve orta öğretim kurumlarının "zapt u rapt" altına alınması, memurlardan rejime bağlılık yemini istenmesi... Uluslararası Af Örgütü 1976'da Uruguay'ın kişi başına düşen siyasal tutuklu sayısı en yüksek ülke olduğunu hesaplıyordu.¹⁴

Bir Parantez: Tupamarolar

"Düşleri gerçekleştirmenin en kısa yolu, uyanmaktır."¹⁵

"Tarih boyu süren bir tahakkümün ürünü olan devlet ve devlet şebekesi, doğası gereği reformcu çözümlere elvermez..."¹⁶ diyen Tupamarolar, tarihin tanık olduğu önemli gerilla hareketlerinden birisidir...

Toplumsal mücadelenin doğrudan "ürünü" olarak Tupamarolar, enflasyon ve işsizlikle, yani sefalet ve IMF'nin egemenliğine karşı işçilerle birlikte mücadele içinde var oldular... Ülke toplu grevlere ve başkent Montevideo'ya yapılan işçi yürüyüşlerine sahne olurken; bu yürüyüşlerin en büyüğü

¹² Aslı Pelit, "Uruguay'da Değişim", <http://lahy.wordpress.com/category/uruguay>.

¹³ <http://uk.oneworld.net/guides/uruguay/development>.

¹⁴ Diktatörlük döneminde en az 26 kişinin bu şekilde kaybedildiği bildirilmektedir. Çok sayıda asker ve polis görevlisi bu suçla tutuklanmıştır ("Uruguay: Diktatörlük Suçları", <http://lahy.wordpress.com/category/uruguay>).

¹⁵ <http://uk.oneworld.net/guides/uruguay/development>

¹⁶ S.M. Power.

¹⁷ Birgün, 29 Haziran 2008, s. 2.

Raul Sendic'in kurduğu UTAA (Şeker Kamışı İşçileri Sendikası) tarafından yapılan 600 km. lik bir yürüyüştü. Raul Sendic'in etrafına toplanan bir avuç insan, tam bir ova ülkesi olan Uruguay'da nüfusun %40'ının yaşadığı Montevideo'da örgütlenerek "Latin Amerika'nın en başarılı ve en iyi organize gerilla hareketini"¹⁷ oluşturmuşlardır.

Sendic ve arkadaşları 31 Temmuz 1963'te Tiro Suizo (İsviçre Atış Kulübü)'dan 33 tüfek çalarak aynı yılın Noel'inde "Robin Hood"¹⁸ eylemlerine başlarlar. Noel günü, tüfekler, bıçaklar ve baltalarla donanmış 10 genç, Manzanera'se (Uruguay'ın gıda maddeleri satan en büyük şirketi) ait tırları soyarak tavuk, hindi ve pastaları yoksul halka dağıtırlar. Bu sırada okudukları bildiride "Bu, halkın ve gençliğin zamanıdır. Hak dilenilmez. Devrimciler fakirlerin noelini kutlar" yazıyordu. Bu olaydan sonra polisin araştırma yapması Sendic ve arkadaşlarının gizlenerek "Cordinadora"yı kurmalarına neden oldu. İlk eylemleri şeker kamışı işçileri ile 1964 ve 65'te yaptıkları yürüyüşleri düzenlemektir. Ağustos 1965'te Bayer ilaç fabrikasının önünde gerçekleştirdikleri bir eylemden sonra bıraktıkları bildiri "Tupamarolar" imzasını taşıyordu (Tupamaro adı Tupac Amaru'dan geliyor). Tupamarolar'ın 1965-66 yılları arasında silahlı mücadele kararı almaları Maoocular, sosyalistler ve bazı anarşistlerin ayrılmalarına neden olur –daha sonraki yıllarda bu gruplardan katılımlar gerçekleşecektir. Örgütün yapılması tamamlanır-ken 1966 Aralığında "Movimento Liberacion Nacional –Tupamaros", Ulusal Kurtuluş Hareketi –Tupamarolar adını alırlar.

Che Guevera'nın 67'de Bolivya'da öldürmesi, özellikle gençler arasında büyük bir duygusal etki yarattı. Birçok kişinin Tupamarolar'a katılması bu trajik olayın sonucunda olmuştur. Artık örgütün tabanını yalnız işçiler değil, öğrenciler, ekonomistler, kimyagerler, mühendisler, doktorlar ve profesörler de oluşturuyordu. Kendi tıp merkezlerini kurarak ele geçirdikleri kanalizasyon planlarıyla yeraltında sığınaklar inşa ettiler. Bu arada cumhurbaşkanı olan Pacheco, 9 Ekim 67'de birinci, 7 Ağustos 68'de ikinci sıkıyönetimi ilan etti. Tupamarolar ise buna Devlet Elektrik İdaresi Müdürü ve

¹⁷ The Cambridge, *History of Latin America*, s. 216.

¹⁸ Bir İspanyol gazetesi Tupamaroları anlattığı yazının başlığına 'Çağdaş Robin Hoodlar' diye yazmıştı.

Başkanın Danışmanı Pereyra Revelbel'i kaçırp halk hapishanesinde sorguya çekerek yanıt verdiler. Fakat bırakıldıktan sonra kendi aleyhlerinde konuşması sonucu onu yeniden kaçırdılar ve bu defa 1,5 yıl boyunca ellerinde tutarak polisin onu hiçbir zaman kurtaramayacağını gösterdiler.

Tupamarolar, en büyük sempatiyi Monty finansman topluluğuna ait bir binayı soyarak topladı. 24.000 doların yanı sıra kasa defterlerini de alarak incelediler ve paravan firmalarla yapılan para transferleri sonucu kanunsuz kazanç sağlayan birçok yüksek bürokratin ve işadaminin adını açığa çıkardılar. Savcılık iddiaları ciddiye alarak bir soruşturma başlattı ve Monty'nin evini arattırdı. Ev aranırken çıkan yangında (!) belgelerin yanması soruşturmayı kesintiye uğrattıysa da, Tupamarolar ele geçirdikleri defterlerin kopyalarını bir hâkimin evinin önüne bıraktılar. Açılan dava pek çok mahkûmiyetle sonuçlanınca bir hükümet krizi patlak verdi.

1969 Ocak'ında *Mañana* gazetesinin sahibinin kaçırılması üzerine devlet "ölüm mangaları" denilen birimi oluşturdu. 15 Mayıs 1969'da Copa America futbol şampiyonasının final maçının naklen yayını sırasında MLN'li Sanandi radyo istasyonunu ele geçirerek 30 dakikalık bir bildiri okudu. Sonra kesinti için özür dileyerek dinleyicileri harekete geçmeye çağırdı. Temmuz 69'da Nelson Rockefeller'in ziyaretini protesto etmek için Amerikan tesislerine bombalı saldırılar düzenlendi.

'*La Mañana*' ve '*El Diario*' gazetelerinin başyazarı ve bankalar birliğinin müdürü, Mussolini döneminde bakanlık yapmış bir faşistin oğlu olan G. Pellegrini Gianpedro'yu kaçırdılar (9 Eylül 69). İki hafta halk hapishanesinde tutuktan sonra, kendisinden bir okul ve poliklinik için istenen çekin alınmasının ardından ıssız bir bölgede serbest bıraktılar. Pellegrini, kendisini kaçıranlardan polise ve avukatına haber vermemelerini istedi, çünkü polisin kendisini öldürüp suçu Tupamaroların üzerine atmasından korkuyordu.

Che Guevera'nın ikinci ölüm yıldönümünde 49 Tupamaro başkente çok yakın bir yerde kurulu Pando kentini işgal ederek tüm kilit noktaları ele geçirdi. Güvenlik güçlerinin karşı saldırısı sonucunda 3 Tupamaro öldürülürken 18'i de yakalandı. Ancak kaçan gerillalar 400.000 dolarla birlikte bazı önemli evrakları da yanlarında götürmüştü. 8 Mart Dünya Kadınlar Gününde 17 tutuklu kadın gerillayı hapishaneden kaçıırken Eylül 71'de 111 erkek mahkûm da 48 metrelik bir tünel kazarak kaçmıştı. 13

Temmuz 1970’de Kalkınma Danışmanı kılığında sunulan ABD’li işkence uzmanı Daniel Mitrioni ve Brezilya Konsolosunu kaçırdılar (yönetmen Costa Gavras’ın ünlü “Sıkıyönetim” filmi, bu olay üzerine kurulmuştur). Karşılığında tüm siyasi tutukluların serbest bırakılmasını isteyen liderler daha sonra içine düşecekleri çıkmazı şöyle eleştiriyorlardı: “Bizim tasarımız tutukluların serbest bırakılmasını değil, hükümet krizini hedef alıyordu, hükümetin ülkedeki düzeni koruma ve milletvekillerinin, işadamlarının ve diplomatların güvenliğini garantiye alma yeteneğine sahip olmadığını göstermek istiyorduk... Bu objektif olarak bir trajediydi ve Almeria sokağında MLN önderlerinin tutuklanmasıyla ortaya çıkan ağır yenilgiyle sonuçlandı”.¹⁹

Gerçekten de bir CIA ajanının gerillaların elinde olması, hem Uruguay hem de ABD hükümetleri için hiç de iç açıcı olmayacağından, Mitrione’nin ölmesi onlar için daha uygundu. Hükümet, 20.000 polis ve asker takviye ederek başkenti kuşattı ve aralarında Sendic’inde olduğu 9 Tupamaro liderini tutuklarken Mitrione’nin de cesedini buluyordu.

Dışarıda bulunan Tupamarolar, 9 Ocak 71’de İngiliz Konsolosunu kaçırmışken, içerdekiler yeni planlar yapıyorlardı. Bunlardan biri de halk arasında ‘Kakao’ eylemleri olarak bilinen ‘Sıcak Yaz’ fıkriydi: Zenginlere ait eğlence yerleri tahrip edilirken, lüks evlere girilerek porselen ve kristal eşyalar kırıldı, kumarhaneler soyuldu.

Medya MLN’yi ısrarla sıradan haydut ya da toplum dışı caniler olarak göstermeye çalıştıysa da yoksul halkın gözünde onlar, haksızlıklara karşı savaşıyor birer Robin Hood’du (Zaten buna güvenerek kurdukları “26 Mart” grubuyla Frente Amplio –komünistler, sosyalistler, Hristiyan Demokratlar ve bağımsızlardan oluşan Geniş Cephe’ye destek vererek 71 seçimlerine girdilerse de %19 oy alabildiler. Buna karşın Colaradolar %25’le iktidar oldular). Nisan 1972’de ölüm mangalarının 4 üyesini öldürerek, bunlarla AİD’in ilişkisini ortaya çıkaran bir bildiri okudular.²⁰ Bundan yaklaşık 2 ay sonra bir militanın 4 askeri taramasıyla ilk kez halkın öfkesini üstlerine çekiyorlardı.

¹⁹ F. Huidobro (El Nato), G. Weber, *Gerilla Bilanço Çıkartıyor*, Belge Yay., 1991, s. 126.

²⁰ Bu bildiride Ölüm Mangalarını örgütleyenlerin AİD (Kalkınma Örgütü) uzmanı kimliğindeki CIA ajanları olduğu söyleniyordu. Mitrione’dan sonra Cantreli.

Yaptıkları açıklamada bunun bir hedef hatası olduğunu söylemeleri, halkın artık bu savaşın kendi savaşları olmadığı düşüncesini engelleyemedi.

Bu tarihten sonra Tupamarolar askeri olarak çok büyük bir darbe aldılar. Ancak bu darbenin en büyük sorumluları iki ajandı. P. Budes tüm yeraltı sığınaklarının yerlerini gösterirken diğer ajan Hector Amadio Perez, yüzlerce MLN üyesini ihbar etmiş, en sonunda asker üniforması giyerek onları bizzat tutuklamıştır. Bu arada senato konseyinin araştırmasında belirttiği “sık sık ve alışılmış”²¹ işkence de sonuç vermiş, konuşan üyelerin de yardımıyla 9 Eylül 1972’ye kadar 2.000 üye yakalanmış, 247 gizli merkez, sığınak ve depo, binlerce silah, bazuka, bomba ele geçirilmişti.

Yıllar sonra yaptıkları eleştirilerin birinde Eduardo Leon Duter²² şöyle diyordu: “Yağmurun yağacağını söylemek yetmez, şemsiyeyi ne zaman açacağını da bilmelisin... Yani biz yağmurun yağacağını önceden söyledik, bu doğru bir öngörüydü ama, şemsiyeyle yağmurun yağmasını sağlayabileceğimizi bekleyerek, elimizde şemsiye çok çabuk bir şekilde sokağa çıktık. Ve yağmur yağmadı. Ve yağmur gerçekten yağdığında biz sokakta değildik, ne şemsiyeyle ne botlarla caddede yoktuk, yağmur yağdığında biz cezaevindeydik”.²³

1972’de askerler ve Tupamarolar arasında bazı görüşmeler yapılmıştı. Karşılıklı ilan edilen ateşkes sürecinde gerillalar kan dökmeme, askerler de işkenceyi sürdürmeme kararı aldılar. Görüşme hızla ilerlerken –ki bunların arasında bazı genç subayların tutuklu Tupamarolarla, Blanco’ların işlediği suçlar hakkında bilgi alışverişinde bulunmaları çok önemlidir– Ekim 1972’de militaristlerin aldığı yeni bir kararla kesildi. Tutuklularla görüşen subaylar hakkında soruşturma açıldı. Ve Haziran 1973 Uruguay tarihinin kara günlerinden biri oldu. Blanco destekli darbe tüm hakları askıya aldığı ilan etti. Darbeye karşı çıkmaya çalışan CNT (Convencion Nacional de Tarabajadores –Ulusal İşçi Kongresi) grev kararı almış, ancak panzerlerin karşısında tutunamamıştı. Darbe yalnızca sendikaları kapatmakla kalmamış, 3 milyon insanı tehlike derecelerine göre tutuklamış-

²¹ The Cambridge, *History of Latin America*, s. 217.

²² MLN’nin Merkez ve yürütme kurulu üyesi.

²³ Gaby Weber, *Gerilla Bilanço Çıkarıyor*, Belge Yay., 1991, s. 192.

rı. Bu arada futbol kulüpleri dağıtıldı, doğum günü kutlamaları izne bağlandı, uzun saçlıların saçları sokakta sifıra vuruldu, sakallı öğrencilerin üniversitelerine girişleri polis tarafından engellendi, siyasi suçluların sayısı 50.000'e yükselirken işkence görenlerin sayısı da 50.000'e yaklaştı.

Yakalanan gerillaların çoğu "Libertad"²⁴ adlı hapishaneye konularak fiziksel ve psikolojik baskı aygıtları tarafından insanlıktan çıkarılmaya çalışıldı.

"Orada düğmelerin iliksiz dolaşmak, askerlerin yüzüne bakmak, diğer companérolarla konuşmak, onlarla göz göze gelmek, onlara selam vermek, başının altından onlara bakmak, koridorda merdivenlerde tuvalette banyoda onlarla fısıldaşmak, banyoda 5 dakikadan fazla kalmak, elini cebine sokmak, herhangi bir yüz ifadesi takınmak, şarkı söylemek, ısıklık çalmak, dans etmek Yasak! Bir yıldız, bir kuş, bir güneş, bir gül, bir dağ, bir ağaç ve bir sevgili çizmek: Yasak Duvara, ranzaya, madalyonun üzerine bir kadın ve bir erkek, hamile bir kadın, bebeğini tutan bir anne kazımak: Yasak: Yalnız kalmak, düşünmek, hayal kurmak, güneşlenmek ya da yıldızları seyretmek: Yasak! Hastalanmak ve ölmek: Yasak! Çıldırmak değil".²⁵

Kurtulanlar sadece çılgınlar ve hainlerdi: "Bu çok tuhaftı: Bir hain çıldırabilirdi, ama bir çılgın hainlik edemezdi."²⁶

Bu koşullardaki 'zindan yazını'na²⁷ gelince: "Bir insana köpekmiş gibi davranılsa da o insan havlamak zorunda değildir".²⁸ 1973 Eylül'ünde Tupamarolar'ın 9 önderi, Raul Sendic, Adolfo Vasem, Jorge Manera, Julio Manendes, Jose Mujica, Jorge Jabalza, Henry Engler, Eleuterio Fernandes, Mauricio Rosencof, değişik kışlalardaki zindanlara kapatıldı ve 11 yıl 6 ay ve 7 gün boyunca içinde hiçbir eşyanın bulunmadığı, okumanın ve yazmanın yasak olduğu hücrelerde, yok denecek kadar az yemek ve suyla, ne birbirlerini ne de güneşi görerek ama onurla direnerek yaşamayı sürdürmeye çalıştılar. Kısıtlı ziyaretlerde kelepçeli elleri ve örtük başlarıyla

²⁴ 'Özgürlük' adıyla kurulan bu askeri cezaevine gelen ilk tepki başkent duvarlarına yazılmış bir grafitiydi: "Uruguay'da varolan tek özgürlük, cezaevidir".

²⁵ Bu bilgilerin hepsi de *Ateşi Tutmak* (Belge Yay., 1991) başlıklı kitaptan derlenmiştir.

²⁶ *Ateşi Tutmak*, Belge Yay., 1991, s. 103.

²⁷ M. Rosencof, *Gerilladan Yasal Siyasal Mücadeleye Tupamarolar*, Pencere Yay., 1990, s. 17.

²⁸ Mauricio Rosencof, A.g.e., s. 22.

çifte parmaklıkların ardından etrafları silahlı gardiyanlar ve köpeklerle çevrili olarak ziyaretlerine gelen çocuklarını görebiliyorlardı.

Susuzluktan ölmek için kendi sidiklerini içiyor, açlıktan ölmek için tuvalet kağıtlarını çiğniyor ve böceklerle besleniyorlardı. Çıldırmamak içinse düşünüyorlardı: Şiiri ve şarkıları. 9 kişiden biri öldü, ikisi çıldırdı: Ama gülmeyi hiçbir zaman unutmadılar!

“Gülmeyi biliyordum./ Gülmek:/ damağı okşayan/ Şarabın/ teni/ gi-biydi./ Gülmeyi biliyordum,/ açık denizde/ kaybolan kağıttan/ gemicik”²⁹ diye haykırdılar...

Gerçekten de M. Rosencof’un³⁰ ifade ettiği üzere, “Mutlak bir yalıtıl-maya tabi olduğumuz tutukluluğumuz sırasında, renkleri unuttuk, kuşlar belli belirsiz bir tasarıma dönüştü, güneş bir efsane oldu. Gündüz ve gece birdi. Çok parlak ışıklı bir lamba çılgın bir göz gibi. Her defasında korku ile sıçrayarak uyandığımız düşlerimizin içine dek sızarak bizi göz hapsin-de tutuyordu. Az yemek çok dayak vardı, umut ise hemen hiç yoktu. Bu-
raya gelen herkes, Danté’nin cehenneminde olduğu gibi, umutlarını dışa-
rıda bırakmak zorundaydı. Ama buna rağmen içimizde, Pandora’nın ku-
tusunda uykuya dalmış bir kelebek gelişti. Kısa, yazıya dökülmemiş, yal-
nızca hafızada saklanmış ve düşman bir evreni aşan ilk şiirler oluştu. Ger-
çeğin ve hayalin birbirini bölmeyip, birbirine bir bütün, bir birlik oldu-
ğunu anlamam epey uzun sürdü”.³¹

“Bir defasında bir gazeteci benim için özgürlüğün ne olduğunu sor-muştu. O zaman, küçük kızımın ziyaretlerinin birinde ürkekçe kulağıma

²⁹ Mauricio Rosencof, A.g.e., s. 63.

³⁰ “Bir devrimcinin öne çıkan ilk özelliği insana olan aşkıdır, sevgisidir. Ülkesine olan bağı-lılığıdır. Devrimci bir insan aşkla doludur. Bu aşkla haksızlığa başkaldırır. Öte yandan gündelik yaşamında devrimci aşık olur, sever, sevilir. En büyük aşkları yaşar. İçkisini bü-yük bir keyifle içer, deliler gibi aşık olur...

Che Guevara’nın “*Gerilla Günlüğü*”nde aşk üzerine güzel anılar ve şiirler yer alır. Biz de gerilla savaşımız sırasında, kaçaklık yıllarımızda aşklar yaşıyor, sevişiyor, çocuk yapıyor, eğ-leniyor, içki içiyorduk. Biz, devrimi daha güzel insanlar yaratmak ve bu güzel insanlara gü-zel yarınlara bırakmak için istiyoruz...” (Mauricio Rosencof, “Devrimci Dediğin Deliler Gi-bi Aşık Olandır!”, *Birgün*, 29 Haziran 2008, s. 2).

³¹ Mauricio Rosencof, A.g.e., s. 18.

fısıldadığı şu sözleri anımsadım: “Baba, ne zaman parka gidip dondurma yiyebileceğiz?” O zamandan beri benim için özgürlük, elinden tuttuğum kızımınla birlikte, ağaçların altında, güldüğümüz ve vanilyalı dondurma tadımladığımız bir gezintiydi. Bu gezinti öylesine yoğunlaşmıştı ki, dişlerim dondurmaya değdiğinde sancır hâle gelmişti”.³²

“Demokrasiye Dönüş”

“Fazla el değmesi bir şeyi kirletebilir.”³³

Evet Uruguay 70’lerin başında, Küba’dan esinlenen yaygın bir gerilla hareketi olan Tupamaro hareketi ile sarsılmaktaydı. Düzen güçleri faşist bir darbe hazırlığına girişmişler ve 1972 Nisanında ordu, iç savaş durumu ilân etmişti. Faşist terör her yerde olduğu gibi öncelikle devrimcilerin üzerine yürüdü, Tupamaroların önderleri yakalandı, devrimci örgütlere ağır darbeler indirildi. Diğer Latin Amerika ülkelerinde veya Türkiye’de olduğu gibi Uruguay’da da kitle hareketini pasifize etmek üzere, CIA tarafından eğitilen kontrgerilla güçleri tarafından çeşitli saldırılar yürütüldü. O dönemde Uruguay, bu kapsamda oluşturulan özel Düzen Güçleri adlı örgütün işlediği cinayetlerin yanı sıra, özellikle kanlı bir devrimci avı sürdüren Ölüm Mangaları ile tanınacaktı. Bu mangalar, içinde askerlerin, polislerin ve çeşitli devlet görevlilerinin yer aldığı gizli devlet örgütleriydi.

Faşist darbe için hazırlanan koşullar olgunlaştığında Haziran 1973’te askeri faşist bir diktatörlük kuruldu. Parlamento dağıtıldı, yirmi beş kişilik bir devlet konseyi atandı. Fakat tüm siyasal yetki, Türkiye örneğinde olduğu gibi Milli Güvenlik Konseyi’nin elinde toplandı. Siyasal partilerin faaliyetine son verildi; sosyalist ve komünist siyasetler tamamen yasadışı ilân edildi. Basına ağır bir sansür uygulaması getirildi. İşçilerin %90’ını kapsayan sendikal konfederasyon CNT kapatıldı. Ordu üniversiteyi işgal etti. Böylece faşizm Uruguay’da da askeri bir diktatörlük biçimi altında iktidarını sürdürmeye başladı. Ne var ki bu faşist yönetim, Uruguay’da güçlü köklere sahip muhalif akımları çok uzun süreliğine devre dışı bırakmaya muk-

³² Mauricio Rosencof, A.g.e., s. 19.

³³ Shakespeare.

tedir olmadı. Muhafif mayalanma faşist diktatörlüğü endişeye sevk ettiğı ölçüde, önce baskılar arttırıldı. Ama bu durum da muhafif kitle hareketinin yükselişini durduramayacak ve faşist diktatörlük çözölerek sona erecekti.

Faşist cunta, daha sonra Türkiye’de de uygulanan planın öncülü olarak 1980’de bir anayasa hazırlayarak halkoylamasına gitmişti. Bununla amaçlanan, ordunun ipleri elinde tutması koşuluyla faşist iktidar biçiminden sivil görünümlü bir olağanüstü yönetim biçimine geçilmesi idi. Hazırlanan anayasa gereğince, asker üyelerden oluşan Milli Güvenlik Konseyi varlığını sürdürecekt ve yanı sıra bir de Siyasal Denetim Mahkemesi kurulacaktı. Ayrıca Konseyin, seçilecek devlet başkanına ‘tavsiyede’ bulunma ve ulusal güvenlik gerekçesiyle Meclisi dağıtma gibi olağanüstü yetkilerle teçhiz edileceğı de öngörölmüştü. Bu model gerçekten de daha sonra Türkiye’de uygulanmış olanın bir benzeriydi. Fakat Uruguay’daki anayasa oylamasında ortaya çıkan sonuç Türkiye’dekine benzemedi. Türkiye’de 1982 anayasa oylamasında ezici çoğunlukla evet sonucu çıkarken, Uruguay’da kitleler askeri cuntanın sunduğı anayasayı büyük bir çoğunlukla reddettiler. Anayasa referandumu sürecinde Uruguay’da halkın birbirine günaydın yerine Hayır! diye seslenerek yaygın bir muhafif tutum sergilediğı bilinir.

Uruguay’da 1982’de işte böyle bir ortamda seçimlere gidildi; seçimi askeri cuntanın tercih etmediğı adaylar kazandı. 1983’e gelindiğinde kitle gösterileri alabildiğine yükselmiş ve bu durumdan tedirgin olan burjuva muhafifeti, askerlerle uzlaşıp faşizmin çözölme sürecinin kontrol altına alınması çabası içine girmişti. 1984’te, hâlen pek çok yasağın devam ettiğı bir ortamda başkanlık seçimleri yapılıyor ve seçimi muhafazakâr bir aday kazanıyordu. Uruguay’da burjuvazi, tam da Türkiye’deki sınıf kardeşlerini hatırlatır biçimde sinik bir politika izleyecek, devrimci güçlerin yükselişine fırsat oluşturmamasın diye faşist rejimin yaptıklarının hesabının sorulmaması için elinden geleni ardına koymayacaktı. Artan ekonomik sorunlar nedeniyle ordu, sivil yönetime Mart 1985’te geçmeyi kararlaştırdı. Her geçen yıl halkın artan tepkisi tüm L. Amerika’da kitleselleşirken, ABD’nin de yeşil ışık yakması sonucu, tüm kıtada ‘demokrasiye dönüş’ süreci başlatıldı. Uruguay’da 85’te yapılan seçimlerde başkanlığı Julio Mario Sanguinetti kazandı. Başlayan süreç, parlamentoda tüm siyasi tutukluların salıverilmesi kararının alınmasına neden oldu. ‘Tüm siyasi tutuklular’ ise Tupamarolar’dan başkası değildi.

“Yıllar yavaş yavaş geçiyor, zamanın sonsuzluğu parmaklıktan parmaklığa uzanırken, hücre sadece kısa bir an”.³⁴ Salıverme işlemleri yoğun bir şekilde yaşanırken, birçok tutuklu buna inanamıyordu. Neredeyse 15 yıl içerde kalmışlardı ve şimdi... Özgürlüklerine kavuşacaklardı. Artık eşlerine doyaya sarılabilecek, çocuklarıyla parkta dondurma yiyebileceklerdi. Daha önemlisi kazanmışlardı, her şeye karşın hâlâ çıldırmamış ve ölmemişlerdi. Tüm onurlarıyla dimdik ayaktaydılar ve insanlığı yüceltiyorlardı. Yine de içlerinde bir şüphe yüreklerini kemiriyordu: “Ya bu bir oyunsa?”

Salınacaklarını biliyorlardı, ama ordu onlara daha çok acı vermek, içlerindeki umudu söndürmek için değişik hapishanelere sevk ediliyordu. Libertad’da kalan son 42 kişi, Merkez hapishanesine sevk edildiğinde, aynı şeyi düşünüyordu. “Burada mı kalacağız, işkence yeniden mi başlayacak?” Tam o anda tuhaf sesler duymaya başladılar. Ses, küçük bir pırıltıdan kocaman bir haykırışa dönüşerek tüm cezaevini kaplıyordu. Bu, binlerce kişinin direklere vurup ortalığı cınlatan sesiydi: “Tutukluları bırakın, mücadele sürecektir”, “Tupalar dışarı, bekliyoruz onları!” Cezaevinin önünde toplanan halk geceyi caddelerde geçirmişti ve 14 Mart 1985’te onları kucaklamak için kollarını açmış bekliyorlardı... Ve içerdeki 42 yürek, 6 telli bir gitarla tek bir ağızdan SIELITO’yu söylemeye başlamışlardı, artık özgürdüler: “Chiloal Ormanı üzerinde/ Nar rengi bir kartal gördüm/ Uçuyordu/ Kölelerin ruhuydu gördüğüm/ Özgürlüğe yükselen...”

Tupamaroların önderlerinin dışarı çıktıklarında aldıkları ilk karar legalleşme oldu. “Yasal mücadele insanlarla konuşmak, politikayı kitleselleştirmek ve derdini anlatabilmek bakımından önemlidir... Yasal siyaset yapma olanaklarımız varken bunu neden reddedelim. Bu yollar kapatılmadığı sürece böyle davranmaya devam edeceğiz. Ama bu yollar kapatılırsa yeniden eskiye döner, silahları elimize alırız”.³⁵

Böylece Frente Amplio’yu yeniden canlandırırlar ve iyi bir örgütlenme modeli oturttmayı başararak 1989 Kasım seçimlerinde ülke genelinde %21,23 oy alırlar. Ve Montevideo’nun yerel yönetimine gelirler.

³⁴ Ateşi Tutmak, Belge Yay., 1991, s. 65

³⁵ Alıntı, Oral Çalışlar, “Rosencof’la Röportaj”, Cumhuriyet Gazetesi.

Toparlarsak; askerlerin hazırladığı anayasanın referanduma sunulduğu 1980’de reddedilmesi, askerî rejimde şaşkınlık yarattı ve “demokrasiye geçiş” söylemlerine güç kazandırdı. Yine de, seçimler Silahlı Kuvvetler’in “so-lu siyaset sahnesinden silmeye yönelik” düzenlemeleri gerçekleştirmesinin ardından, ancak dört yıl sonra, 1984’te gerçekleştirilecekti. Devlet Başkanı seçilen Julio María Sanguinetti (Colorado Partisi)’nin ilk icraatlarından birinin, askerî rejimin insan hakları ihlallerinin kovuşturulmasını engelleyen bir ‘af’ ilan etmesi oluşu, bu dört yıllık ‘geçiş süreci’nin sivil politikacılarla askerler arasında ne gibi pazarlıklara konu olduğu konusunda fikir veriyor.

Günümüzde hâlâ tartışılan bu ‘af’, 1989’da bir referandumla yasalastı. Aynı yıl Sanguinetti, yerini Blanco Luis Lacalle’a bırakacak, ancak 1994 seçimlerinde yeniden devlet başkanlığı koltuğuna oturacaktı. Mart 2000’deki seçimleri Colorado Partisi adayı Jorge Battle Ibañez kazandı. Yeni bir darbe gerekliliğinden söz eden genellkurmay başkanını görevden almak, kaçakçılığı önlemek üzere ABD’ye kokain kullanımını yasallaştırması yolunda çağrı yapmak gibi çıkışlarına karşın, koltuğunda hiç de rahat edemeyecekti...³⁶

Frente Amplio Hükümeti

“Kendi geleceklerimizi
kendimiz hazırlar,
sonra da ‘kader’ deriz!”³⁷

‘Deli dana’ hastalığına ilişkin panik, Uruguay’ın et ihracatını neredeyse durma noktasına getirdi. Bu yetmiyormuş gibi, 2002 yılında Arjantin’de malî kriz patlak verdi. Arjantin bankaları mevduatları dondurduklarında, panik içindeki Arjantinliler, Uruguay bankalarındaki hesaplarına hücum ettiler –Arjantinlilerin hesapları, Uruguay bankalarındaki yabancı rezervlerin %80’ini oluşturuyordu. 2001’de %3,6 olan enflasyon, 2002’nin sonuna gelindiğinde, %40’a fırlamış, (büyük ölçüde zengin Arjantinlilere dayanan) turizm sektörü çökmüştü. Peso dibe vurdu, GSMH %11 oranında gerilerken, işsizlik oranı %20’ye fırladı; yurttaşların 1/3’ü yoksulluk sınırının al-

³⁶ Uruguay’ın siyasi tarihine ilişkin bilgiler Nahum, A.g.y.’dan derlenmiştir.

³⁷ Disraeli.

tında buldu kendini. Bu gelişmeler üzerine ekonomi bakanı istifa etti ve hükümet hücumu engellemek için bankaları bir günlüğüne tatil edecekti.³⁸

Öykünün bundan sonrası, yabancımız değil; Ibañez'in acilen yürürlüğe soktuğu 'acı reçete', yani kamu harcamalarının düşürülmesi, satış vergilerinin arttırılması... ABD, Dünya Bankası ve IMF'den toplamı 1,5 milyar doları bulan kredisıyla ödüllendirilecekti. Ama Uruguaylılar kendilerine yutturulmaya çalışılan acı 'ilaç'tan hiç de memnun değildi... Ve bunu, 2004 seçimlerinde, eski Tupamarolar, komünistler, sosyalistler ve sosyal demokratların oluşturduğu Frente Amplio'nun (Geniş Cephe) adayı, Montevideo eski belediye başkanı, onkolog Tabaré Vázquez'i, %50,45 oy ile devlet başkanlığına getirerek gösterdi.

URUGUAY (2005-2006) ³⁹	
Başkent	Montevideo
Para Birimi	Uruguay pesosu
1 Euro =	29,16 peso (18 Ocak 2006'da)
Diller	İspanyolca
Yüzölçümü	176.220 km ²
SİYASAL VERİLER	
Devletin Niteliği	Üniter cumhuriyet
Rejimin Niteliği	Başkanlık
Şimdiki Devlet Başkanı	Tabaré Vázquez (31 Ekim 2004'te seçildi)
Seçim Sistemi	Başkanlık seçimlerinde genel oy, iki türlü çoğunluk sistemi, uzatılabilen beş yıllık görev süresi.
Başlıca Siyasal Partiler	Ulusal ya da Beyaz Parti, Colorado Partisi, İlerici Buluşma Partisi, Genişletilmiş Cephe, Yeni Çoğunluk
Diğer Gruplar	Yeni Mekân
Bir Sonraki Seçim(Ler)	Ekim 2009'da başkanlık ve yasama meclisi seçimi
Son Başkanlık Seçimine Katılım Oranı	89.6 (31 Ekim 2004)

³⁸ Bkz. Aslı Pelit, "Uruguay'da Değişim", Birikim, No: 203, Mart 2006, s. 108-110; "Uruguay'da Dikta Yönetimine Af Kalktı", Ü. Özgür Gündem, 13 Eylül 2006, s. 8; "On-binlerce Uruguaylı, İşkenceci Katillerin Yargılanması Talebiyle Alanlara İndi", Kızıl Bayrak, 3 Haziran 2006, s.22; F. Aksu, "Uruguay Sistemi", Toplum ve Hekim, C. 22, no: 1-2, Ocak-Nisan 2007, s. 23-28; "Uruguay'da Sağlıkçılar Grevde", Kızıl Bayrak, Ekim 2007, s. 24.

³⁹ Kaynak: "L'Amérique latine en 2005", Les Etudes de la documentation française, P. Zagefka (der.), Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, Université Paris III, Sorbonne Nouvelle, 2006.

Sivil Özgürlükler ⁴⁰ (2005)	1			
Yönetişim ⁴¹ (2004)	53			
Bölgesel Bağlantılar/Anlaşmalar	Mercosur, Aladi ve G. Amerika Uluslar Topluluğu üyesi			
İKTİSADİ VERİLER				
	2002	2003	2004	2005
Toplam GSH (milyon dolar)	12.276,7	11.182,5	13.138,4	Veri yok
Büyüme (yıllık %)	-11,0	2,2	12,3	6,0
Enflasyon (yıllık %)	25,9	10,2	7,6	4,8
Kişi Başına Milli Gelir (yıllık %)	-11,7	1,5	11,5	5,3
Kentsel İşsizlik (aktif nüfusun %)	17,0	16,9	13,1	12,1
Kişi Başına Yıllık Gelir (2004)	3.950 USD (86. sırada)			
Aktif Nüfusun Sektörel Dağılımı (2003)	Tarım: 4,1; sanayi: 22,4; hizmetler: 73,4			
Kişi Başına Ulusal Zenginlik Toplamı (Dünya Bankası İndeksi) (2000)	118.463 USD			
Kişi Başına Ulusal Zenginlik Artışı (Dünya Bankası İndeksi) (2000)	20 USD			
İKTİSADİ GÜVEN VE AÇILIMLAR (milyon dolar)				
	2002	2003	2004	2005
Ödemeler Dengesi	-3.914	1.033	342	381
Cari Hesap	322	-58	-105	-197
Sermaye Hesabı	- 4.236	1.092	447	578
İhracat	2.693	3.084	4.012	4.739
İthalat	2.492	2.734	3.675	4.519
Toplam Brüt Dış Borç	10.548	11.013	11.593	11.217
Başlıca İhraç Malları (ve toplam ihracat içindeki yüzdesi) (2003)	Sığır eti (16,3), deri (10,1) yün (5,5), pirinç (5,2), balık (3,8)			
Başlıca Alıcılar (2004)	ABD (19,8), Brezilya (16,6), Arjantin (7,6), Almanya (5,2), Alena (27,4), Mercosur (26,2), CAN (2,6), Caricom (0,4), MCCA (0,2)			
Başlıca Satıcılar (2004)	Arjantin (22,2), Brezilya (21,7), Rusya (11,0), ABD (7,1), Mercosur (44,4), Alena (8,4), CAN (0,5), Caricom (0,1), MCCA (-)			
DEMOGRAFİK VE TOPLUMSAL YAPILAR				
Nüfus (2005)	3.455.000 kişi			
Nüfus Yoğunluğu (2005)	19,7 kişi/ km ²			
En Büyük Kent (2004)	Montevideo (1.325.968 kişi)			

⁴⁰ Freedom House İndeksi.

⁴¹ Dünya Bankası Birleşik İndeksi.

İkinci Büyük Kent (2004)	Salto (123.120 kişi)
Yaşama Süresi Beklentisi (2003)	75,4 yıl
Demografik Büyüme Oranı (2005-2010 arası yıllık ortalama varyasyon)	0.6
Yoksulluk Sınırı Altında Yaşayan Hanelerin % (kentsel nüfus içinde) (2002)	15,4 (%2,5'u yerli)
Okuma Yazma Bilmeyenler (yetişkin nüfus içinde) (2005)	2,0
Temiz İçme Suyuna Erişebilen Nüfus (%) (2002)	98
Kentsel Nüfus (%) (2005)	93,1
Yerli Nüfusun Toplam Nüfusa Oranı (%) (2003)	0,4
Yaş Gruplarına Göre Nüfus Yapısı (toplam nüfus yüzdeleri)	0-14: 24,3; 15-34: 30,0; 35-49: 18,5; 50-64: 14,2; 65+: 13
İletişim Verileri	
Telefon Hatları (bin kişi başına) (2003)	280
Cep Telefonları (bin kişi başına) (2003)	193
Kişisel Bilgisayar (bin kişi başına) (2003)	110
Başlıca Gazeteler	<i>El País, La República, Brecha, El Telégrafo</i>

Bir zamanlar yalnızca zenginliği ve düzeniyle değil, aynı zamanda tıkrık tıkrık işleyen bankacılık ve malî sistemiyle “Amerika’nın İsviçre’si” olarak anılan, askeri diktatörlük döneminde “Latin Amerika’nın cezaevi” olarak nam salan, ve günümüzde –Galeano’nun deyişiyle– sokaklarında dilenciler ve yaşlılardan başkasına rastlanmayan Uruguay’da, Aslı Pelit’in dediği gibi, “2005 yılında Kongre başkanlığına getirilen Jose ‘Pepe’ Mujica, Tupamaros hareketinin yaklaşık on yıl hapis yatmış kumandanlarından biri. Onun gibi birçok milletvekili, danışman, müsteşar var yeni hükümette...”

Ama bu, iktidardaki Frente Amplio’nun sosyalist bir hat izlediği ya da en azından anti-kapitalist, anti-emperyalist bir yöneliş içerisinde olduğu anlamına gelmiyor. Tersine, bugüne dek izledikleri “yoksullara sosyal yardım/yoksullukla mücadele/istihdam yaratma” gibi, krizin yerle bir ettiği geniş kesimleri doğrultmaya yönelik sosyal politikalar bir yana, Frente Amplio’nun Uruguay’ı, Latin Amerika’nın “pembe dalgası” (Kirchner’li Arjantin, Lula’lı Brezilya, Bachelet’li Şili ve Vazquez’li Uruguay’ın temsil ettiği, Latin Amerika’nın güney ülkelerine damgasını vuran sosyal demokrat ekonomik politikalar) içinde ABD ile ilişkileri en iyi tutmaya gayret eden ülke görüntüsünü vermekte.

Öyle ki, “Mayıs ayında, iki önemli bakan, Başkan’ın ekonomik politikasındaki sağa kayıştan kaygılandıklarını bildirerek istifa tehdidinde bulundukları zaman Başkan Tabaré Vázquez önemli bir engel ile karşılaştı.

Sol Vázquez’i –Uruguay’ın 176 yıllık tarihinde ilk ilerici başkanı–ülkeyi IMF’nin yörüngesine soktuğu için ve uluslararası ekonomik uyum stratejilerini benimsediği için eleştirdi. En sert eleştiri çeşitli ilerici gruplar ve sol partilerin oluşturduğu Geniş Cephe’den geldi.

Uruguay’ın Sosyalist Parti’sinin üyelerinden Mario Correa, ‘İktidara geldiğimiz zaman, yalnızca Geniş Cephe için değil, bütün Uruguaylılar için yönetmemiz gerektiğini biliyorduk, ancak sosyal politikaları her zaman meşru olmadığını söylediğimiz katı dış borç ödemelerinin arkasına itmek başka bir şeydir’ dedi. Uruguay’ın dış borcu 12,8 milyar dolardır.

Correa Sol’un kendisi iktidarda olduğu için ‘sokaklarda protesto etmeyi artık hayal bile edemeyeceğini’ söyledi. Parti içindeki çatışmaların engelleme çabalarının bir neticesi olarak Geniş Cephe’nin 35. yıldönümü ve Vázquez iktidarının birinci yılı 1 Mart’ta kutlanmadı. Şubat ve Mart aylarında Ekonomi Bakanı Danilo Astori Uruguay’ın uluslararası mali kuruluşlara IMF’ye 300 milyon dolar ve Inter Amerikan Kalkınma Bankasına 630 milyon doları da içeren ödemelerini yapacağını duyurdu. Bu kararı tartışma için Uruguay meclisine yollamadı ancak Vázquez bu kararı destekledi”.⁴²

İzlediği malî politikaların “yeni-muhafazakârların (neo-con) desteklediği modele eğilimli” olduğu söylenen⁴³ Ekonomi Bakanı Danilo Astori, 2010 yılında Uruguay’ın GSH’sının %20’sini yabancı yatırımların oluşturması yolunda çaba gösterdiğini her fırsatta tekrarlar, ABD ile ikili anlaşma imzalamaya sıcak baktıklarını –üye ülkelerin üçüncü bir ülkeyle ikili anlaşma imzalamasını engelleyen MERCOSUR paktını ihlâl etmek pahasına– gizlemeye gerek görmezken, eski Tupamaro’ların, komünistlerin, sosyalistlerin... Frente Amplio’su, IMF’nin Uruguay Ofis şefi Marco

⁴² Pablo Long, “Başkan Vázquez ABD ile serbest ticaret anlaşması imzalanması konusunda hâlen açık bir politika belirlemedi” (<http://lahy.wordpress.com/category/uruguay>).

⁴³ Matthew Beagle, “Uruguay’s Tabaré Vazquez: Pink Tide or Political Voice of the Center?” <http://www.coha.org/2006/03/uruguay%E2%80%99s-tabare-vazquez-pink-ti-de-or-political-voice-of-the-center/>

Piñón'un "Yeni Uruguay önemli bir örnek; bir zamanlar akla gelmeyecek bir şeyi yapıyor" yolundaki alkışlarına hedef oluyor...⁴⁴

Evet, görmek gerek; Ernesto Herrera'nın dediği 'Geniş Cephe', yani "Frente Amplio hükümetinin makro ekonomi modeli, neo-liberaldir. Onlar bugün, Avrupa'da sosyal liberal denilen tarzda bir sosyal demokrat partidir... Devrimci kamptan baktığında burada değişen hemen hiçbir şey yok. Buradaki hükümet bir Allende hükümeti değil. Evo Morales gibi milliyetçi, reformcu da değil..."⁴⁵

Ya da Güneş Çelikkol'un veciz ifadesiyle, "Kızıl Bayraklı Neo-Liberalizm"dir söz konusu olan...

Bu noktada önemli bir soru, 1980'de askerlerin hazırladığı anayasa taslağını olduğu gibi, 2003'teki referandumda devlete ait petrol şirketi ANCAP'ın özelleştirilmesini yığinsal bir şekilde –ki o dönem Montevideo valisi olan Vazquez anti-neo-liberal tutumuyla göz doldurmuştu; ertesini yıl devlet başkanlığına seçilmesinde bu duruşunun önemli bir rol oynadığı söylenir– reddeden Uruguay halkının, Frente Amplio'nun "neo-liberalizmi"ne ne diyeceğidir...

Gerçekten de, Uruguay'da hiçbir şey sonlanmış değil...

⁴⁴ Matthew Beagle, a.y.

⁴⁵ Ernesto Herrera, "Uruguay: Amerikalıların İsviçre'si, Latin Amerika'nın Cezaevi", Yeni Yol, No: 24, No: 1, Kış 2007, s. 93-97.

EZLN'İN 'BİRİNCİ DÜNYA SAYGIN ÖFKE FESTİVALİ'NDEN NOTLAR*

“Denemekten vazgeçene kadar
kaybetmiş sayılmazsınız.”¹

“Dünyada bizim için bir yer yoksa, o zaman başka bir dünya yapılmalıdır.

Öfkemizden ibaret gereç ve saygınlığımızdan ibaret malzemeyle.

Hâlâ birbirimizle buluşmalı, birbirimizi daha iyi tanımalıyız.

Eksik olan, gelecektedir...”

Meksika Güneydoğusu dağlarından gelen, Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu Yerli Devrimci Gizli Komitesi-Genel Komutası, Komutan Yardımcısı Marcos imzalı Eylül 2008 tarihli çağrıda böyle deniyordu.

* *Kaldıraç*, No: 97, Şubat 2009... *Eşer*, No: 48, Şubat 2009... www.mavidefter.org/-78k...
Mülkiyeliler Birliği Ocak 2009 e-bülteni... www.postager.com/modules.php?name=News&file=article&sid=1944...
www.halkingunlugu.net/yazarlar/ezln_in_birinci_dunya_saygin_ofke_festivali_nden_notlar.html...
www.sosyalistforum.org/latin-amerika/21929-ezlnin-birinci-dunya-saygin-ofke-festivalinden-notlar.html...
www.gomanweb.com/-305k...
komunistgundem.blogspot.com/2009/01/sibel-zbudun-ezlnin-birinci-dnya-saygin.html...
www.nadirdadichelik.org...
www.solfasol.org/?tag=savas-41k...
sgdf.biz/sosyalizm/41220-abd_8217_de_-8220_cilali_imaj_devri_mi_8221_a.html...
www.enternasyonalforum.org/search.php?searchid=12845-32k...
www.atik-online.net/-61k...
www.evrenselfelsefe.com/-147k...
www.videosandblogs.com/search/saygin-27k...
tr.netlog.com/clan/BAK/blog-40k...
gruplar.antoloji.com/emegin-sanati-28k...
http://www.latinbilgi.net/index.php?eylem=yazi_oku&no=2401...
http://www.devrimcidemokrat.com/modules.php?name=Kose_Yazilari&op=viewarticle&artid=1...
http://umarr.sosyomat.com/blog/2967779...
www.last.fm/user/onthesnapsis/journal...
www.enternasyonalforum.org/.../enternasyonal-forum-haber-servisi-fl2.html...

¹ Mike Dikta.

Bize de sırt çantalarımızı toplayıp bir kez daha yollara revan olmak düştü.

“Başka bir Dünya, Başka bir Yol, Aşağıya ve Sola” teması çerçevesinde düzenlenen “Birinci Dünya Saygın Öfke Festivali”nde ‘kutlanacak’ şey çoktu: Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu’nun yirmi beşinci doğum yıldönümü, unutuluşa karşı isyanın başlamasının on beşinci yıldönümü (demek ki yüzü maskeli Maya yerlilerinin ‘Ya Basta’ çağrısıyla dağlardan inip Meksika’nın Chiapas eyaletinde San Cristobal de las Casas kentini basmasının üzerinden on beş yıl geçmiş... inanılır gibi değil...); iyi hükümet konseylerinin beşinci yıldönümü; Öteki Kampanya ve Z’inci Enternasyonal’in ise üçüncü yılı...

Festival, “taban destek cemaatleri”nden 2000 kadar temsilcinin, Oventic’deki İnsanlık İçin Direniş ve Başkaldırı *caracol*’unda² toplanmasıyla başlayacaktı. 1994’teki San Cristobal de las Casas işgalinin önderlerinden komutanlar David ve Javier’in ev sahipliğindeki kutlamalarda ateşler yakıldı, danslar edildi, komutanların konuşmaları dinlendi...

Ama bu kez, altı yıl öncesindeki ziyaretimizde tanıdığı olduğumuz iklim, bir hayli değişmiş... Havada bir durgunluk, bir burukluk, neredeyse bir düş kırıklığı... Nedenini anlamakta gecikmeyeceğiz. Chiapas’ı son ziyaret ettiğimiz 2004’te, yeni kurulmuş olan beş *caracol*’un coşkusu, heyecanı hâkimdi ortama. Yüzleri maskeli, gencecik, kadınlı erkekli Tzotzil, Tzeltal... yerlileri ilk defa kendi yazgılarını ele almanın coşkusuyla, tutkusuyla kendilerini yönetmeye soyunmuşlardı. Zapatista ayaklanmasından sonra Meksika hükümeti isyancı yerlilerle önce imzaladığı San Andres antlaşmasını hemen ardından askıya almış, bunun üzerine isyancı komünler, *de facto* bir özerkliği hayata geçirmek üzere kolları sıvamıştı. EZLN sivil alanın önünü açabilmek için silahlı unsurları köylerden çekmişti; bundan böyle

² *Caracol*: Birkaç Zapatista kırsal cemaatin birleşerek oluşturduğu ortak yerel yönetime verilen ad. Maya yerlilerinin eski zamanlarda deniz salyangozu (*caracol*) aracılığıyla birbirleriyle haberleşmelerinden esinlenerek bu adla anılmakta. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Aubry ve Eva, “EZLN’nin Örgütlenişinde Caracoles”, S. Özbudun vd. *Latin Amerika Yerlileri*, İstanbul, Anahtar Kitaplar, 2006: 357-364; S. Özbudun, T. Demirel, “Kuzeyden Güneye Orta Amerika’dan Yol Boyu Notları”, S. Özbudun, C. Sarı, T. Demirel, *Latin Amerika Başkaldırıyor*, Ankara, Ütopya Yayınları, 2005: 13-118.

üç-dört isyancı komün *caraco*/lar hâlinde birleşerek özyönetim uygulayacaklardı. 2004'teki ziyaretimizde beş adet *caraco*/ oluşturulmuştu bile. “*Caraco*/lerin sayısı kaçta çıktı” diye soruyorum, Meksika'nın kuzeyinden gelen sendikacıya. “Hiç değişmedi. Beşte kaldı” diye yanıtıyor.

Daha vahim gelişmeleri, toplantıları izledikçe öğreneceğiz. “Ne gibi” mi? Örneğin isyancı cemaatlerde çözümlerin yaşandığını... 2004 yılında La Realidad'da 400, 2008 başındaysa Polho'da 200 kadar ailenin, tıbbî hizmet ve besin gibi temel ihtiyaç maddelerinin karşılanmaması nedeniyle, kendilerine federal hükümetin Toplumsal Kalkınma Bakanlığı'ndan iki ayda bir 43 dolar ödenmesi ve köylerine bir okul ile bir hastane yapılması karşılığında Zapatistalar'dan ayrıldıklarını...³ PRI (Kurumsal Devrim Partisi) ve PAN (Millî Hareket Partisi) gibi sağ partilerle bağlantılı cemaatlerin yanı sıra, geçen seçimleri Devlet Başkanı Lopez Calderon karşısında kıl payı farkla yitiren sosyal demokrat López Obrador'un PRD'sine bağlı köylülerin Zapatista cemaatlerine saldırılar düzenlemeye başladığını...⁴

“Gayretle ve zorlukları aşarak adımlar atabildik” diyor, Komutan David; özeleştiril bir tonda. “Ama bunlar halklarımızın sorunlarını ve büyük gereksinimlerini çözülmede yeterli değil... açlık, yoksulluk ve hastalıklar günden güne artıyor”.⁵

Daha fazlasını öğrenmek için toplantıları beklemeli.

2 Ocak sabahı kahvemizi içip yola koyuluyoruz. San Cristobal de las Casas'ın, rengarenk, tek katlı evler, birbirini dik kesen sokaklar, gotik kiliseler, şık restoranlar ile bezeli (ve ne yalan söylemeli, son gördüğümüzden bu yana bir hayli turistikleşmiş –zorlukla bir otel bulabildik) kolonyal merkezini arkamızda bırakıp bizi CIDECI/Unitierra'ya ulaştıracak *colectivo*'ların (minibüs-dolmuş) kalktığı *mercado*'ya (pazar yeri) doğru yol alırken yaşamın gerçeklerine, yani yoksulların, koyu tenlilerin, yerlilerin ülkesine daha bir yaklaşıyoruz. Kilise meydanındaki yerli el sanatları pa-

³ Bkz. <http://vivirlatino.com/2008/02/13/ezln-losing-ground-in-chiapas-stronghold.php>.

⁴ Bkz. Hermann Bellinghausen, “Tensión en *caraco*/ por arribo de 220 integrantes de la Orcao”, *La Jornada*, 10 Ocak 2009, s. 12.

⁵ Komutanların konuşma metinleri için bkz. Hermann Bellinghausen, “El mal gobierno ha dedicado 15 años a golpearlos, no a darnos justicia: EZLN”, *La Jornada*, 2 Ocak 2009, s. 9.

zarını geçip dosdoğru devam ediyoruz; bu şamata, bu kargaşa, bu koku bulamacı... yanılıyor olamayız; *mercado*'dayız.

CIDECI/Unitierra,⁶ kurucusu, kurtuluş teologu Don Raymundo'nun bize daha önce de söylediği üzere, taşınmış. San Juan Chamula köyüne giden yol üzerinde tozlu patikalardan geçerek ulaşılan bir varoşun (*Colonia Nueva Maravilla*) kıyısında ormanlık bir alanda satın alınmış geniş bir arazi üzerine kurulmuş yeni kampüs. Ve yine her şeyi öğrenciler imal etmişler: barakaları, mobilyayı, kap-kacağı. Toplantının düzenini sağlamak, dünyanın dört bucağından gelmiş konukları ağırlamak için canla başla koşturuyorlar...

“*Digna Rabia/Saygın Öfke*” Birinci Dünya Festivali, 2-5 Ocak arası dört gün sürecek. Toplantılar, her biri kampüsün merkezi alanındaki çadır biçimli geniş toplantı salonunda yapılacak dokuz oturum hâlinde düzenlenmiş. Oturumlardan her biri “Başka bir dünya, başka bir siyaset” teması altında özgül bir başlığa ayrılmış: İletişim, Kültür, Cinsellik, Kent, Tarih vb...

Toplantı salonu geniş: yaklaşık 800-900 kişilik. Başlangıç saati 11.00'e doğru, oturacak yer bulmak bir yana, ayakta duracak yer kalmadı. Salonda dünyanın dört bucağından (abartı değil; iki dakika arayla bir Japon, bir Kanadalı, bir Malezyalı bir de Surinamlı ile tanıştık...) bin beş yüz kadar izleyici olmalı. Ayrıca, konuşmaların canlı yayından izlenebildiği bir başka salon daha var; orada kaç kişi bulunuyor, bilmiyorum...

Konuşmacılar yerlerini aldılar. İlk oturumda “Öteki Kampanya”ya destek veren örgütlerin temsilcileri söz alacak. İtalyan *Ya Basta*'sı, İspanyol sendikal örgüt CGT, Fransız *Mücadele Eden Chiapas Halklarıyla Dayanışma Komitesi*, ABD *Barrio İçin Adalet*, Arjantin *İşsizler Hareketi*, Yunanistan'dan *Alana* Dergisi; Peru'dan Hugo Blanco, Meksika'dan UNOPII ve UNIOS... Her oturumda, bir de aralarında Marcos'un da bulunduğu bir EZLN heyeti yer alıyor; bir komutan moderatörlüğü üstlenirken Marcos da her oturumda bir tebliğ sunuyor. Ama en güzeli, aralarında iki küçük EZLN ‘gerillası’ var: Lupita ile Tonita. Kar maskeleriyle her oturumda önce kemal-i ciddiyetle oturup konuşmaları dinliyorlar;

⁶ CIDECI/Unitierra için bkz. S. Özbudun, “‘Benim Üniversitelerim’: Chiapas’da Bir Maya Okulu”, S. Özbudun vd. *Latin Amerika Yerlileri*, İstanbul, Anahtar Kit., 2006: 316-320.

ama bir süre sonra sıkılıp kendi aralarında oynamaya başlıyorlar. Görülecek şey... Tabii en fazla ilgiyi, Marcos'un konuşması görüyor.

Devrimci internet sitelerine de düşen, Filistin'le dayanışma konuşmasını ilk gün yaptı Marcos. Yanı sıra, Meksika hükümetinin ABD destekli 'uyuşturucuya karşı savaş' programının nasıl muhalefet hareketlerini bastırma/sindirme operasyonuna dönüştüğüne değindi... Ve, Yunanlı gençlere teşekkürlerini gönderdi, 'sizlerden öğreniyoruz' diyerek.⁷

Aralarda dışarı çıkıyoruz: tam bir curcuna. Afiş, kitap, yiyecek, içecek, tişört, el sanatları stantları; yol boyunca dizilmiş, panço, başlık, Marcos bebeği satmaya çalışan yerliler; olabilecek her duvarı donatan yazı ve afişler (Birini aktarayım: "Merry Crisis and Happy New Fear"/Mutlu Krizler, Mutlu Yeni Korku" yazıyordu boylu boyunca bir panoda, yeni yıl kutlama mesajı olarak...) gitar çalan, dans eden gruplar, öpüşen, sevişen genç çiftler...

Hava kararmadan dönmeli...

İkinci gün, söz, genellikle sol hükümetlerce yönetilen, ve/fakat yönetimlere muhalif, EZLN'ye yakın duran Latin Amerikalı (Uruguay, Bolivya, Nikaragua...) entelektüellerindi. İlk sözü Uruguaylı gazeteci Raúl Zibechi olarak Latin Amerika'da 1970'li yıllardan itibaren boy veren ve günümüzde kıta soluna damgasını vuran "toplumsal hareketler" in bir dökümünü yaptı: Yerli hareketleri, topraksızlar, işsizler, köylüler, öğrenciler... Zibechi'ye göre kıtadaki siyasal iklimi değiştiren bu hareketlerin beş ortak özelliği vardı:

- 1) Toprakların geri kazanılmasını hedeflemeleri;
- 2) Siyasal partilerden, hükümetlerden, kiliseden vb. özerk olmaları;
- 3) Cemaat temeline dayalı kolektif hareketler oluşları;
- 4) 'Sosyal' olarak nitelenmelerine karşın, aslında siyasal, ya da toplumsal-siyasal bir karakter taşımaları;
- 5) Kentli olsunlar, kırsal olsunlar, ortak karakteristikleri taşımaları.

Zibechi, bu hareketlerin cemaatleri/kolektifleri güçlendirmeyi hedefledikleri, kapitalist-olmayan yolları denedikleri, maddi ve simgesel kullanım

⁷ Bu konuşmanın geniş bir özeti için bkz. Hermann Bellinghausen, "El crimen organizado dirige la fuerza del Estado, señala el *subcommandante Marcos*", La Jornada, 3 Ocak 2009, s. 9.

değeri üretimine, değişim değeri üretiminden daha fazla önem verdikleri, farklı bir adalet arayışını ön plana çıkardıkları, kolektif karar alma ilkesine dayandıkları ve kadınların bünyelerinde etkin bir rol oynadığına dikkat çekerek “yeni bir dünya mücadelesi”ni temsil ettiklerini vurguladı. Zibechi’ye göre bu mücadele, iktidarların hiyerarşik-merkezî olmadığı bir dizilimin biçimlenişine sahne olmaktaydı: her katılımcının aynı zamanda yönetmeyi de öğreneceği bir yeni dizilim...

Zibechi’den sonra söz alan Bolivyalı Oscar Olivera, Cochabamba’daki su mücadelesi ile bu mücadele içerisinde boy veren yeni örgütlenme tiplerini anlatırken, Nikaragualı eski FSLN komutanı –şimdilerde Daniel Ortega’ya muhalif– RESCATE hareketi yöneticisi Sandinist milletvekili Mónica Baltodano ise, Nikaragua’da Ortega hükümetindeki çürümeye dikkat çekti. Özerk Meksika Ulusal Üniversitesi (UNAM)’nde hoca Adolfo Gilly’nin, üniversitede Che Guevara sınıfını işgal eden öğrencilerinin protestolarıyla sık sık kesilen konuşmasının (bu protestolar ancak Komutan Tacho’nun müdahalesiyle sona erdi ve –ne ilginçtir ki, öğrencilere kürsüden söz verilmedi...– ardından bir kez daha Marcos aldı sözünü. Bilmeceler, fıkralar, anekdotlarla süslü uzun konuşmasından en çok son cümle çarpacaktı bizi: “Şimdi, Lenin’in *Devlet ve İhtilal*’ni son satırını hatırlamaya her zamankinden çok muhtacız...”

Oturumlar birbirini izledi. İletişim, kültür, toplumsal cinsiyet, seks işçileri, tarih... Meksika’dan (Luis Villoro, Jean Robert, Gustavo Esteva, Italia Méndez, Norma Jimenez, Carlos Aguirre Rojas, Sylvia Marcos), Bask ülkesine (Joxe Iriarte), ABD’den (Michel Hardt) Arjantin’e (Walter Mignolo) pek çok kişi, pek çok örgüt (Meksika Cinsel İşçiler Ağı, Via Campesina Uluslararası Koordinasyon Komitesi, Guatemala Ulusal Yerli ve Köylü Koordinasyonu, Şili Kırsal ve Yerli Ulusal Kadınlar Derneği, ABD Sınırdaki Tarım Emekçileri Sendikası, Meksika Ulusal Yerli Kongresi...) katıldı Festival bünyesindeki toplantılara.⁸ Saatler, saatler boyu konuşuldu... Aktarması olanaksız...

* * * * *

⁸ Ayrıntılar için bkz. Hermann Bellinghausen, “Movimientos sociales, único camino que puede salvar a los pueblos: Raúl Zibechi”, *La Jornada*, 8 Ocak 2009, s. 12.

Ama kimi izlenimleri, giderek kaygıları kaydetmek, mümkün ve gerekli.

Neo-liberalizme karşı ilk çıkışlarıyla yüzü maskeli Zapatistalar, “Elveda Proleterya, Elveda Başkaldırı” edebiyatının her yanı sardığı koşullarda hepimizin yüreğine su serpmiş, neo-liberalizmin ezici, hiçleştirici, yok edici koşullarında da ezilenlerin başkaldırısının, “başka bir dünya” talebinin mümkün olduğunu somutlamıştı. Dahası, unutulmuşluğun derinlerinden, Lacandone ormanlarından apansız süzülüp geliveren bir halk, Mayalar, kültürel ve sınıfsal taleplerin pekâla kaynaştırılabileceğini sesleniyordu hepimize, “sınıf bitti, kimlik verelim”ciliğin postmodern açmazında... “Ya Basta!”ları bir anda dört bir yanda neo-liberal küreselleşme karşıtı hareketlerin ana şiarı hâline gelivermişti.

Evet, ‘Yeni Sol’cuydu kar maskeliler, ama dünyayı dönüştürme çağrılarını, devrim kararlılıkları son derece sahiciydi.

Meksika ordusuyla kısa süren çatışmalar, Meksika içinden ve dışından yoğun destek, Yeryüzü Renkleri Yürüyüşü, barış görüşmeleri, San Andres anlaşması, Meksika hükümetinin anlaşmayı tek taraflı askıya alması sonucu isyancı cemaatlerin yürürlüğe soktuğu fiilî özerklik, Lacandone Ormanları’ndan birbiri ardı sıra yayınlanan Deklarasyonlar, *caracolles* (ya da İyi Yönetim Cuntaları)’nın kuruluşu... Ve derin bir suskunluk.

EZLN, 2006 Meksika seçimleri öncesinde, ‘Öteki Kampanya’ ile bir kez daha su yüzüne çıktı. Tüm kurumsal partilerle bağını kopartmış bir muhalefeti örmek için. Ancak Meksikalı muhaliflerin ve emekçilerin büyük umutlar bağladığı, sosyal-demokrat López Obrador’un partisine destek vermemekle kalmayıp, seçimleri boykot çağrısı yapması, özellikle Obrador’un Calderon karşısında şaibeli seçimleri kılpayı farkla kaybettiğinin ortaya çıkmasından sonra, Meksika solu ve emekçiler nezdinde büyük bir itibar yitimine yol açacaktı.

Uluslararası ilgi de –birkaç ısrarlı ve sadık destekçi dışında– yavaş yavaş yitmektedir. EZLN ve ‘enigmatik’ lideri *Subcomandante*’nin her türlü iktidara karşı koşulsuz muhalefetleri, Latin Amerika’nın sol rejimlerinin (örneğin Venezüella, Bolivya, Küba) ‘kayıtsızlığı’ni getirmektedir beraberinde...

Bu tecrit, Meksika toplumunun en yoksulları ve en dışlanmışları olan Maya yerlileri arasında çalışmanın iktisadî-toplumsal baskılarıyla eklem-lendiğinde, ortaya aşılması zor güçlükler çıkıyordu. Chiapas ormanlarının derinliklerinde birkaç isyancı köy, kendilerine karşı düşmanca duygular besleyen, ya da en iyi ihtimalle kayıtsız bir kırsal okyanusta, Meksika or- dusuyla çevrelenmiş bir vaziyette, özyönetim uygulamaya çalışmaktaydı: kendi tarımlarını yapıp, kendi ürünlerini ‘adil ticaret’ ilkeleri çerçevesinde Batılı STÖ'lere pazarlayarak, kooperatiflerini işletmeye çabalayarak, kendi okullarını, kendi hastanelerini kurup kendi personellerini yetiştirerek... ve bu arada hiç de eksik olmayan tacizlerle, saldırılarla, sabotajlarla baş et-meye çalışarak...

Üstüne üstlük, o güne dek bölge insanlarına ‘ifrazat’ gözüyle bakan Meksika hükümeti, kesenin ağzını açmış, bölgesel kalkınmaya yönelik ça- lışmalara hız vermişti. Yol boyu gördüğümüz altyapı, elektrifikasyon ça- lışmaları, hastane-okul inşaatları bir yana, cemaatleri rüşvetle kandırarak kendi yanına çekmeye çabalıyordu yetkili merciler... Ve isyancı aileler, açlığa, salgın hastalıklara yenik düşerek saf değiştirmeye başlamışlardı...

Ve *La Jornada* gibi EZLN'ye başından beri destek veren sol yayın or- ganlarında dahi, acı eleştiriler boy gösteriyordu artık... Marcos'un nar- sistliğinden, sekterliğinden dem vuran, *Subcommandante*'yi antistalinist geçinip Stalinist yöntemlere prim vermekle, gençlerin, emekçilerin müca- delelerine yabancılaşmakla suçlayan bu yazılara göre “Saygın Öfke Festi- vali”, “oy ve şöhrat peşindeki birkaç Avrupalı siyasinin katıldığı bir göste- ri”den ibaretti, ve olsa olsa “uzun edebî yapıtları Chiapaslı ya da gezege- nin herhangi bir bölgesinde yaşayan yerliler için hiçbir şekilde anlaşılmaz olan Marcos'un narsizm ve lafazanlığının festivali”ydi. EZLN, içine düş- tüğü tecridi kırmak için mutlaka bir özeleştirici vermeliydi...⁹

* * * * *

Saygın Öfke Festivali'nin giderek zemin yitirmekte olan EZLN'yi (ve Zapatist cemaatleri) biraz ferahlatacak olan ulusal ve uluslararası desteği

⁹ Guillermo Almeyra, “A 15 Años de levantamiento zapatista”, *La Jornada*, 11 Ocak 2009.

yeniden sağlayıp sağlamayacağını bilmiyorum. Bildiğim bir şey, Festival'in gerçekleştiği kampüsün 300 metre uzağındaki varoшта yaşayan bezgin, umutsuz yerlilerin, ellerini uzatsalar dokunacakları kadar yakınlarına gelmiş kar maskelilerin, efsanevi *Subcommandante* Marcos'un, Komutan Tacho'nun, Hortensia'nın, David'in, Miriam'in, Severeo'nun, Hiermo'nun... yakınlığından hiç de etkilenmiş, umutlanmış gözükmemeleriydi. Dört gün boyunca tozlu sokaklarını arşınlayan eksantrik yabancılara boş gözlerle bakıp, işlerine güçlerine devam ettiler yalnızca...

Belki umut, şimdiye dek 'İktidar' perspektifi ile 'sosyal hareketler' arasına sahte bir zıtlık yerleştirerek birincisini lanetleyip ikinciye fetişleştiren 'Yeni Sol' yaklaşımdan vazgeçmektedir...

Sahi ne der Lenin, Marcos'un hatırlanmasını salık verdiği, *Devlet ve İhtilal*'in son satırlarında?

“Bundan dolayı II. Enternasyonal'in, resmî temsilcilerinin büyük çoğunluğu bakımından, boydan boya oportünizme battığı sonucunu çıkartmakta haklıyız. Komün deneyi yalnızca unutulmakla kalmamış, ayrıca bozulmuştur da. İşçi yığınlarına, harekete geçmek, eski devlet makinesini parçalayıp onun yerine bir yenisini koymak, ve böylece, kendi siyasal egemenliklerini toplumun sosyalist dönüşümünün temeli yapmak gerekeceği anın yaklaştığı inancını aşlamak yerine, bunun tam tersi telkin ediliyor, ve 'iktidarın fethi' oportünizme binlerce gedik açık kalacak biçimde sunulmuş oluyordu...”¹⁰

¹⁰ V. I. Lenin, *Devlet ve İhtilal*, Bilim ve Sosyalizm yayınları, Ankara, 1978.

LATİN AMERİKA: MADEN VE KAN*

“Toprak alev alacak
ve gökyüzünde büyük beyaz halkalar olacak.
Acı fişkıracak ve bereket kaybolup gidecek.
Toprak alev alacak ve zulüm savaşı alevlenecek.
Çağ çok ağır çatışmaların içine gömülecek.
Her ne olursa olsun bu görülecek.
Bu, ıstırapın, gözyaşlarının ve sefaletin zamanı olacak.
Gelecekte olacak olan, budur.”¹

“Topraklarımızdaki doğal kaynakların beyazların yaptığı tarzda araştırılmasını ve işletilmesini kabul etmiyoruz. Adı ne olursa olsun bir petrol-cünün kutsal topraklarımıza girmesini kabul etmiyoruz. Tanrımız – SIRA– yeryüzünün yüreğini bize, ona özen gösterelim, beyazların, siyahların ve yerlilerin yaşadığı dünyanın dengesini koyalalım diye emanet etti. Bu mavi dünyanın uyumunu sürdürmek bizim görevimiz ve bunu pazarlık konusu yapamayız. Soruyoruz; hükümetin hayatı pazarlık konusu yapma olasılığı var mı; Tanrı’sı ona kutsal olan her şeye dokunup mahvetme iznini verdi mi? Çünkü biz, bunu yapamayız”²

* 4 Haziran 2009’da İstanbul Belgesel Sinemacılar Derneği tarafından düzenlenen toplantıda yapılan konuşma metni... *Esmer*, No:52/6, Haziran 2009... www.postager.com... www.halkingunlugu.net/yazarlar/latin_amerika_kan_ve_maden.html... www.gomanweb.com/... www.78liler.org/78web/default.asp?Sayfa=HaberDetay&id=190... habersol.wordpress.com/2008/11/04/camfrog-video-chat... www.devrimcidemokrat.com... www.penche.net/?p=143&ccpage=1... www.atik-online.net...sgdf.biz/.../44774... www.ekolojistler.org/latin-amerika-maden-ve-kan-sibel-ozbudun.html...

¹ Chilam Balam, Maya Kehanet Kitabı.

² Amigransa vd. (1997: 17).

Amazon bölgesinde yaşayan U'wa yerlilerinin geleneksel yetkelerinin açıklaması, salt kapris olsun diye doğaçlama dile getirilmiş bir itiraz değildir; yüzlerce yıllık bir deneyim birikiminin meyvesidir.

Cenevizli denizci Christoph Colombus, Hispaniola adını vereceği Haiti adasına ayak bastığında, çevrelerini saran bakır tenli, güzel yüzlü, güleç insanları incelerken, ne boyları-bosları, ne çıplaklıkları, ne güzellikleri, ne dilleri, ne de adetleriyle, gelenekleriyle ilgilidir. O çoğumuzun hayatında ilk kez yabancı bir diyara ayak bastığında duyacağı merak, heyecan, başka insanları tanıma arzusu, ürküntü vb.den çok uzaktadır. Adadaki ikinci gününde, seyir defterine ilk karşılaşma için şu kaydı düşer: “Gözlerimi dört açıp altınları olup olmadığına baktım ve bazılarının burunlarında küçük halkalar olduğunu gördüm...”³ (Hanbury-Tenison 1993: 323).

Evet, Avrupa'nın çocuklarını üç gemiyle ucunu bucağını bilmedikleri bir meçhule, önlerinde bitimsiz bir çöl gibi uzanan Atlas okyanusuna açılmaya sevk eden, ‘keşif’ heyecanı, bilinmedik diyarları tanıma itimi filan değil, düpedüz altın açlığıdır. Çünkü o çok özel yüzyılda, 15. yüzyılda Batı Avrupa’da:

(...) Burjuvazinin ilerlemesi yeni zenginlikler yaratmıştı, hiç değilse halkın bir bölümünün yaşama düzeyini yükseltmişti; bu da, bir taraftan isteklerini arttırmıştı. Şimdi de Doğu’dan pamuk, reçine, (Kızıldeniz ile Hint Okyanusunun birleştiği yerde Afrika ile Arabistan’ı kavuşturan Babülmendep ‘gözyaşları kapısı’ denilen yerden geçilerek Hint Okyanusu’ndaki Sokorata adasından gelen) kumaş boyaları, Çin Hindî’nin temiz verniği, Ganj vadisinde yetişen çiviti aramaya başlamışlardı. Bunları satın almak için altına, hem de çok altına gerek vardı. Ve 15. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’da çok az altın bulunuyordu. Para kıtlığı içine girilmişti, yani para olarak basılan altın külçeleri bütün hızıyla genişlemekte olan ticareti karşılamaktan çok uzaktı. Kapitalistler yatıracak sermaye bulmakta güçlük çekiyorlar ve yüksek faiz ödemek zorunda kalıyorlardı. Aşağı yukarı bütün altın, Floransalı, Cenevizli, Milanolu, Siennalı ve Venedikli bankerlerin kasalarında saklıydı. Avrupa’nın altın açlığı ve susuzluğu denilecek kadar umut kırıcı ölçüde altına ihtiyacı vardı. Kelimenin tam anlamıyla gerçek bir ‘altın buhranı’ içindeydi (Luraghi 1994: 29).

³ Howard Zinn (1992: 58), Christoph Colombus’un seyir defterinin ilk iki haftalık anlarında, bir sözcüğün tam yetmiş beş kez geçtiğini saptar. Bu sözcük, “altın”dır...

Evet, Avrupa burjuvazisi “altın buhranı” içindeydi ve sayıklıyordu: “Altın her şeyi sağlar” (Bernal Diaz). “Altın insanı akıllı, sevilen ve saygı gösterilen hâle sokar, suç işlerse onu kurtarır ve parayla insan her şeyi elde edebilir ve alt edebilir” (Vergas Machuca). “Altın dostluk ve sevgi kazanmak... ün ve nüfuz elde etmek için yeterlidir” (Leon Battista Alberti).

Aslında Colombus ve adamları Hispaniola’ya çıkmadan önce Karayip adaları arasında altın arayarak iki ay kadar dolaşmış ve bir şey bulamamışlardı. Umutlar yitiriliyor, sınırlar geriliyor, denizciler arasında sık sık hiç yoktan kavgalar patlak veriyordu. Altın yoktu ve “altınsız bir sefer, pahalı bir bozgun olmaktan ileri gidemeyecekti” (Luraghi 1994: 45).

Belki de her şeyi göze alıp dönmeye karar vereceklerdi ki, Noel akşamı pilot gemi Santa Maria, Hispaniola’nın kuzeyindeki bir mercan kayalığına oturdu ve öylesine büyük zarar gördü ki, kurtarılamayacağı anlaşıldı. Colombus daha küçük ama daha sağlam olan Nina’ya geçmek zorunda kaldı. Ama Hispaniola’da aradığını bulmuştu. Amerika kıtalarının talanı o gün başladı... Burunlarındaki küçük halkalar “Hispaniola”nın sakinleri Arawaklara pahalıya mal oldu. Önce hilekâr bir çerçi gibi davrandı *Beyaz adamlar*:

(...) Ellerin ne varsa önerdiğimiz herhangi bir ıvrır zıvrır karşılığında veriyorlar, karşılık olarak kırık çanak ya da cam parçalarını bile kabul ediyorlar... Onlara ne verirse, asla azımsamadan, derhâl ellerindeki her şeyi veriyorlar (...) Başkalarının malında hiç gözleri yok... Altın da veriyorlar, su kabağı da (C. Columbus) [akt. Ferro 2002: 65].

Ama bu yolla toplayabilecekleri altın miktarı sınırlı, Beyaz Adam ise sabırsızdı. Nitekim Colombus, takviye getirmek üzere İspanya’ya doğru yola çıktığında geride bıraktığı garnizon, İspanyollar’ın doymak bilmez hırsları ve hoyratlıkları sonucu, sonunda yerlilerin sabrını taşırması, ve yerle bir edilmişti. “Böylece, kanlı sömürgecilik tarihinin daha başından, kan rengiyle altın parlaklığı birlikte yürümüştü. Sömürgeler yıkılana kadar altın ve kan sömürgeciliğin damgası olarak kalacaktı” (Luraghi 1994: 47).

Colombus Hispaniola’ya ikinci çıkışında hiç zaman kaybetmedi. Ada kısa sürede tümüyle fethedilerek sömürgeleştirildi, yerliler, haraca bağlandı:

(...) Her yerli, üç ayda bir, bir miktar altın vermeye zorlanıyordu. Karşılığında da altın vermiş olduğunun kanıtı olarak boynuna asma-sı için bakır ya da pirinç bir levha alırdı.

Vermekle yükümlü olduğu altın miktarı çok büyüktü ve bu yöntemin sonuçları çok korkunç olmuştu. Hayvanların işini görmeye zorlanmış olan bu zavallılardan yüzlercesi birden ölüyordu. Başkaldıranlara işkence yapılıyor ve öldürülüyorlardı. Bir bölümü de öldürülmekten kurtulmak için zehir içiyordu. 1494 ve 1498 arasında toplam üç yüz bin kişilik Hispaniola halkının yüz bini öldürülmüştü. 1508'de altmış bin kişi, 1548'de beş yüz kişi kalmıştı. Bugün adanın ilk yerlilerinden gelen bir tek kişi yoktur (Luraghi 1994: 47-48).

Latin Amerika'da gerçek anlamıyla madencilik, böyle başlar. Kısa sürede kıtanın iç kesimlerine nüfuz eden *conquistadore*'ler, önce altın namına ne bulurlarsa –kap, kakak, süs eşyası, sorguç, silah...– eritip külçeler hâlinde gemilerle Avrupa'ya doğru yola çıkartacaklardı. Bu 'hortumlama'nın sonucu, 25 yılda %90'ı Karayipler'den, %10 kadarı ise, Carthage-na'nın kıstak ve kıyı bölgesinden (Castille d'Or) olmak üzere 30-35 ton altın sevk edildi Avrupa'ya. İkinci adım, çoluk, çocuk, yaşlı, kadın demeden kıyımlardan sağ kurtulabilen bütün yerlilerin, ellerinde tahta parçaları ve bitkisel elyaftan ağlarla, nehir kıyılarında muazzam miktarda alüvyon süzme işine koşulmasıydı (Chaunu 1969: 301-302).

Hispaniola'da başlatılan, kısa sürede diğer doymak bilmez *conquistadore*'ler aracılığıyla kıta içlerine taşınacaktır. Örneğin az zamanda, birkaç yüz adamıyla birlikte Avrupalıların Yeni Dünya'ya taşıdığı, yerli bağışıklık sistemlerinin tanımadığı mikroplarla ittifak içinde görkemli Aztek İmparatorluğu'nu yok edecek olan *conquistadore* Cortes'in, daha 19 yaşında, Amerika kıtasına doğru yelken açacak gemiye bindiğinde kendisine hemen bir *encomienda* (yerlilerin köle koşullarında çalıştırıldığı geniş topraklara hükmeden çiftlikler –b.n.) tahsis edilmesi önerisini, “Ben buraya köylü gibi toprağı eşelemeye değil, altın aramaya geldim” diye geri çevirdiği rivayet edilir (Luraghi 1994: 57). O güne dek Avrupalıların tanıdığı küçük horti-kültüralist toplumlardan farklı olarak, günümüz Meksika topraklarının büyük bölümüne hükmeden bir İmparatorluğu yönetmekte olan Aztekler, Cortes'e istediğini bol bol sağlayacaklardır: tabii başkentleri Tenochtitlán'ı çevreleyen iç denizi doldurmaya yetecek miktarda kan ve gözyaşı pahasına... Durum, daha Meksika içlerine doğru ilerleyen Cortes ve adamlarının Aztek elçileriyle ilk karşılaşmalarında belli olmuştur:

“İspanyollar, efsane hâline gelmiş olan bu hükümdarın (Aztek imparatoru Moctezuma –b.n.) adının ilk kez ağızda dolaştığını işitiyorlardı. Yerlilerin yüksek bir uygarlık düzeyine yükselmiş olduğunu kanıtlayan muhteşem giysiler giymiş olduklarını ilk kez görüyorlardı. Bir de, kendilerinden önce gelmiş olanlara gösterilmeyen daha fazla ve daha ince işlenmiş altın görüyorlardı: miğferler, zırhlar, ince altınla kaplanmış kalkanlar; ince işlenmiş ve ‘araba tekerlekleri gibi’, biri altın ve öteki gümüş iki büyük yuvarlak tabak.⁴ Meksika istilasını anlatan Bernal Diaz del Castillo, altın tabağı bugün iki buçuk milyon yeni frank tutarında olan yirmi bin altın pesos olarak değerlendirmişti. Ve bu değerlendirme sadece madenin değeriyle ilgiliydi” (Luraghi 1994: 59).

Cortes, Yeni Dünya’dan gelen altınlarla şimdiden Avrupa’da “üzerinde güneş batmayan bir imparatorluk inşa etmekte olan hükümdarını (V. Charles) olabildiğince etki altında bırakmak için, kendi payı da dâhil olmak üzere, o güne kadar elde etmiş oldukları altını imparatora göndermeye arkadaşlarını ikna edecekti. V. Charles altınları, Cortes de bütün yetki ve emperyal desteği alır böylelikle arkasına.

Ve kıyım başlar. Dişleriyle, tırnaklarıyla, kanlarının son damlasına dek direnen Azteklerin, barut, çelik ve mikroplar karşısında kırılmaktan başka yolu yoktur. Cortes’in yalnızca Aztek başkenti Tenochtitlán’da 67 bin insanı öldürttüğü aktarılmaktadır; 50 bin kadarı ise “zaten açlıktan ya da hastalıktan ölmüş bulunuyordu” (Ferro 2002: 68). Tenochtitlán’ın düşüşünü diğer Aztek kentleri izler. Conquistado-re’nin bu işten kazancı, görkemlidir: tüm yağmanın ellide biri. Bu ise, günümüzde 10 milyon Amerikan doları bir servetle 3 bin kişisel köleye denk düşmektedir. Derhâl altın madenlerinde çalışmaya koşulacak ve kısa sürede tümü birden ölecek olan 3 bin köle...

Kıyım öylesine ürkütücü boyutlardadır ki, örneğin Meksika’da, yaylalardaki yerli nüfusu 1519’da yirmi milyon kadarken, 1650’de ancak iki milyon kişi kaldığı kaydedilmektedir (Ferro 2002: 313).

⁴ İşte İspanyolların Aztek yurdunda altınla karşılaşmasını anlatan bir Nahuatl tanıklığı: “Bir maymun gibi altını ellerine alıp dokundular; kalpleri sanki aydınlanmış, yenilenmişti. Hakikat şu ki, altını şehvetle arzuluyorlardı. Bedenleri hıstan şişiyordu, açlıkları tahripkârdı, domuzlar gibi açtılar altına... İspanyollar küçük hayvanlar gibi sırtıp mest bir şekilde birbirlerinin omuzlarını tıpaşladılar” (Nies, 1996: 100-101).

Avrupalılar, durmak, yetinmek nedir bilmiyorlardı. Güneyde, Maya ülkesinin de berisinde ‘Altın Diyarı’na ilişkin söylenceler kulaktan kulağa yayılıyor, hayal gücünü kamçılıyor, iştahları kabartıyordu. Aradaki balta girmemiş ormanlar, aşılmaz nehirler, bataklıklar da durduramadı Beyaz Adam’ı. Pascual de Andagoya, yerlilerin Pirú adlı bir nehrin üzerindeki ‘altın bölgesi’ Virú hakkında anlattıklarından büyülenmişti. Ne ki hastalığı, Kolombiya ile Ekvator arasındaki San Juan nehrini geçmesine izin vermedi. Ancak Panama’ya döndüğünde altına boğulmuş diyar, Virú üzerine anlattıkları, Pizarro’yu harekete geçirmeye yetecekti. Rahip Hernando de Luque ve asker Diego de Almagro ile buldukları ganimetleri paylaşma konusunda bir ortaklık anlaşması yapıp yola koyuldu.

Pizarro ve şürekâsının karşılaştığı İnka İmparatorluğu iki üvey kardeşin (Atahualpa ve Huascar) taht kavgalarıyla yıpranmış, gücünü, görkemini büyük ölçüde yitirmiş bir devlettir. Üstelik İspanyollar ülkeye varmadan çiçek ve diğer mikroplar ulaşmış, işe koyulmuşlardı bile...

Ama yine de gördükleri, dillerinin tutulmasına yeterliydi:

Hazinelere yağmalamaya başlayınca İspanyollar, bunların zenginliğine değil, aynı zamanda yapıtlarına da hayran kaldılar ve şaşkınlık çılgınlıkları attılar. O sırada hapiste olan Huascar, salıverilmesi için Pizarro’yla ilişki kurmanın yollarını aramaya başlamıştı. Atahualpa bunu öğrendi ve cezaevinde kardeşinin öldürülmesi için gizlice emir verdi. Ama Huascar, ölmeden önce, İmparatorluğun gerçek hazinesini Atahualpa’nın değil, yalnız kendisinin bildiğini söyleyerek farkında olmadan istilacıların kafasına zehirli bir ok sapladı. İşte böylece ‘İnkaların Hazinesi’yle ilgili efsane doğdu. Bu efsane, daha birkaç kuşağın düşlerini besleyecek, birçok serüvenci kfilesini ölüme sürükleyecek ama bulunamayacaktır.

Bu arada Atahualpa’nın kurtarılması için istenmiş olan bedel ödenmişti: bu bedel, sadece altın olarak 180.000.000 yeni frangın üzerinde bir değer taşıyordu” (Luraghi 1994: 81).

Bir oda dolusu altın ve gümüş olduğu söylenen fideyi aldıktan sonra Pizarro’nun Atahualpa’yı da öldürttüğünü belirtmeye bilmem gerek var mı?

Peru’da Pizarro daha ilk günlerde, Avrupa’nın elli yıllık üretimine eşdeğer miktarda altın ve gümüş ele geçirmişti. (Ferro 2002: 72) Ama fetih, İnka İmparatorluğu için tam bir facia anlamına geldi. *El Dorado*’nun

peşindeki Pizarro'nun katilleri acımasızdılar: bütün bir yerli ailesini “vahşi hayvanlarmış gibi sundurmaya asarak bunlarla köpeklerini besleyen Rogue Martín isimli Portekizli”⁵ gibi... İnka halkları, kılıçların önünde kırıldı. Tarlaları yağmalandı, lama, alpaka sürüleri katledilince açlığa mahkûm kaldılar. Ve sonunda yerliler,

Halklarının her gün İspanyolların insanlık dışı ve zalimce muameleleriyle, atların ayakları altında çiğnenerek, kılıçlarla doğranarak, köpeklerle yedirlerek veya parçalatılarak katledilişini, birçoğunun akla gelmedik her türden işkenceye maruz bırakılarak diri diri mezara gömülüşünü gördükleri için... artık daha fazla mücadele etmeden, kendilerini onlara dilediklerini yapabilecek düşmanlarının ellerine bırakarak mutsuz yazgılarına teslim olmaya karar verdiler (Stannard, 2005: 134).

Oysa bunlar, daha iyi günlerdi... 1527'de Río de la Plata (Gümüş Nehri) üzerinden Paraguay içlerine sokulan Cabot, yerlilerden gümüşün (bugün Bolivya sınırları içerisinde bulunan) Potosí'den getirildiğini öğrenince ‘madenler insanları yemeye başlayacaktı’... Potosí'deki gümüş madenleri 1545'te ‘keşfedildi’; 1591'de de işletmeye açıldı.

4.000 metre yüksekliğinde bir ‘gümüş dağı’ydı Potosí... 4.000 m. nin üzerindeki bu buz çölünde, yerliler, oksijen ve yiyecek kıtlığı koşullarında zorla çalışmaya koşuldu... Resmî kayıtlara göre 1556-1783 arasında ocaklardan 45.000 ton gümüş çıkartılmıştı.

Kimler mi çıkarmıştı bu gümüşü? Tabii ki ocaklarda, angarya usulüyle çalıştırılan yerliler:

Yayla yerlileri dahi, Potosí *cerro*'sunda organizmalarının uyarlanmış olduğu optimum yükseltinin üzerinde yaşamaya zorlanıyordu. Soğuk, besin yokluğu, ısı kontrastları. Aşınmış basamaklarıyla merdivenlerin tepesinde, kaygan toprak üzerinde, sırtları maden külçe yüklü, iki büküm kadın ve erkekler, oksijeni kıt, karbon gazı zengin, sıcak ve nemli havada, bedenleri ter içinde, birden sıfırın altındaki ısılarla temasa geçiyorlardı. 16. yüzyılın sonunda kaç kişi madenlerde çalışmıştır? Bunu bilmiyoruz. Ama toplam olarak milyonlarca insan, orada öldü (Chaunu 1969: 315).

⁵ Stannard, (2005: 153).

Madenlerde, yerin onlarca, yüzlerce metre altında, günde 10-12 saat çalıştırılıyorlardı. Pek az yerli 6 aydan uzun bir süre hayatta kalabildi. Ama daha da öldürücüsü vardı. Madendeki gümüş, çıplak ayakla üzerlerinde tepinen yerliler tarafından cıvayla karıştırılarak bir alaşım elde ediliyordu ve yerliler, yerin altında cıva solumaktaydılar... Cıva işçileri arasında iki-üç haftadan uzun yaşayan olmadı (Chaunu 1969: 308)... Huan-cavelica'daki cıva yataklarının yolunu bulmak çok kolaydır, kaydını düşer tarihçiler. Çünkü madenin onlarca millik çevresi, insan kemiği kalıntılarından bembeyaz olmuştur (akt. Akal 1997: 93).

Kuşkusuz yerliler, kaderlerine uysalca razı olmadılar. İlk yerli ayaklanması, madenin bulunduğu 1545'te patlak vererek, ama kanlı bir şekilde bastırılması gecikmeyecektir. Ayaklanmanın sonunda bilânço yerlilerden 50 ölü; İspanyolların 5'i ölümcül 20 yaralıdır. "Potosí kendisi tümüyle bir korku ülkesi olan Peru'nun kanlı bir bölgesidir" diyor Chaunu (1969: 311).

İspanyol efendiler, tükenmeyecek bir köle kaynağına sahip olduklarını sanmaktaydı. Oysa çok hızla tükendiler... Örneğin tüm Meksika'da Avrupalıların ayak bastığında 25 milyon olarak hesaplanan nüfus, 75 yıl sonra, 1595'te 1.300.000'e düşmüştü. Tüm Latin Amerika için Avrupalıların neden olduğu yerli nüfus kaybı, 70-80 yıl içerisinde %90-95 olarak hesaplanmaktadır... Yerli işgücü yitimi, Afrika'dan kaçırılarak getirilen siyahîlerle telafi edildi... 1608'de İspanya Krallığı, yılda 1500-2000 Afrikalının kıtaya gönderilmesine izin vermişti. Sömürge çağı boyunca yaklaşık 30.000 kadar Afrikalı kölenin Potosí'ye götürüldüğü tahmin edilmektedir. Afrikalı köleler *acémilas humanas* (insan katırlar) olarak tanımlanıyor ve ölen her dört katır, yirmi siyahî köleyle karşılanıyordu...⁶

İspanyol maden işletmecilerin yerlileri çalıştırmak için devreye soktuğu bir başka 'Şeytan icadı' da o güne dek yerliler arasında yalnızca ayinsel amaçlarla kullanılan koka idi. Koka, yeraltı koşullarına, oksijen darlığına, besin yetersizliğine karşı direnci yükseltiyor ve yapay bir iyimserlik ve gayretkeşlik veriyordu kullanıcılarına. Bir kez bağımlılık yarattıktan sonraysa, dönüşü yoktu. Öyle ki, maden sahipleri onu bir ödeme aracı olarak kullanmakta gecikmeyeceklerdi! Evet, maden sahipleri, daha çok çalışma-

⁶ [http://en.wikipedia.org/wiki/Potos %C3%AD](http://en.wikipedia.org/wiki/Potos%C3%AD).

larını sağlayan (ve tiksinti verici bir uyanıklıkla yine kendilerine ürettir-
dikleri) ölümlerle ödüyorlardı yerin altındaki ‘insan-katırlar’ın ücretini.

Katolik Kilise’nin 1569’da bitkiyi şeytan işi ilan edip koka tarlalarının tasfiyesini emretmesine karşın, “Yeni Dünya’da Hristiyanlığı yaymakla övünen” İspanya kralı Felipe II, (genellikle madenlerde) verimi arttırmak için kokayı ‘yerli halklar için yararlı’ ilan etti ve kiliseden yasağı kaldırıp, kokaya %10 vergi uygulanmasını istedi. Potosi’nin nüfusu 16. yüzyıl ortalarında Avrupa kentleriyle karşılaştırılabilecek kadar kalabalıktı. Ve kentte –daha doğrusu ocaklarda– yıllık olarak tüketilen kokanın değeri, zamanın 450 kg. altınına denkti. Carter ve Mamani’nin incelemesi, bir madencinin haftada 380 g. kadar koka tükettiğini gösteriyor. Başka kaynaklar, ortalama bir madencinin tükettiği kokanın maliyetinin ücretinin %12’sine eşit olduğunu söylüyor.

Madenciler, bunun yanı sıra madene girmeden önce güvenlik ve başarıyı güvence altına almak için tanrı Tio’ya koka sunuyorlardı.

Bir yerli maden işçisinin sözleri, yaşanan trajediyi net bir biçimde vermektedir: “Bir koka yaprağı daha ve Tio’nun yardımıyla işim az sonra bitecek. Ne mutlu ki koka var, yoksa ASLA hayatta kalamazdım. Ama bana her gün biraz daha pahalıya mal oluyor” (Hurtado ve Sdenka, tarihsiz: 33-34).

Ve vicdanları rahattır; bütün gününü hayır işleriyle geçirmiş bir taşra zengininin karısı kadar rahat. Çünkü rahipleri ve tarihçileri, o vicdanı temizleme işini onların adına yapmaktadır:

(...) Hiçbir kral, hiçbir ulus bizim yaptığımız gibi bunca kısa sürede bunca yeri boyunduruk altına alamamıştır; ne de bizim insanlarımızın silahlı, gemiyle, İncil’in rehberliğiyle ve putperestlerin Hristiyanlaştırılmalarıyla yaptıkları ve hak ettikleri şeyleri yapmış ya da hak etmiştir. İşte tam da bu nedenle İspanyollar övülmeye layıktır. Onlara bu beceri ve gücü veren Tanrıya şükürler olsun. Ne yüce zafer ve onurdur ki, krallarımız ve İspanyollar Kızıldililere tek bir Tanrıyı, tek bir inancı ve tek bir vaf-tizi kabul ettirmişlerdir, yaşayanların putperestliği, insan kurbanını, insan eti yemeyi, sapık ilişkileri ve Tanrımızın nefret edip cezalandırdığı daha pek çok büyük ve korkunç günahı çıkartmışlardır. Aynı şekilde, bütün bu şehvetli erkeklerin eski bir alışkanlığı ve zevki olan çokeşlilik de ortadan kaldırılmıştır. Onlara alfabeyi öğrettik, ki bunsuz insanların hayvanlardan farkı kalmaz. İnsan için vazgeçilmez olan demiri kullanmasını öğrettik.

Bütün bunlar –ve hatta bunların her biri– onlardan aldığımız tüylerden, incilerden, altından daha değerlidir; zaten onlar da bu metalleri para yerine kullanmıyorlardı –oysa bunların gerçek kullanımı ve bunlardan en iyi şekilde yararlanmanın yolu paraya çevrilmeleridir. Bu, Kızılderililerin ellerinden hiçbir şeyi almayıp yalnızca madenlerden, ırmaklardan ve mezarlardan çıkardıklarımızla yetinmek yeğlenseydi dahi, böyledir. Kızılderililerin denizden ve topraktan çıkardıkları altmış milyon pezonun üzerinde değere sahip altın ve gümüş, inciler ve zümrütler, yerlilerin ellerinde bulunmuş olan altın ve gümüşten çok daha fazladır. Bütün bu sayılanlarda kötü bir yan varsa, o da onları madenlerde, inci avcılığında ve taşımalarında fazlaca çalıştırmış olmamızdır (Lopez de Gomara, *Historia general de las Indias*) (akt. Ferro 2002: 64).

Evet, Latin Amerika yerli halklarının ya da bir yanları ne de olsa onlara dayanan *mestizo*’ların nafile yere kan beynine sıçramaz, ‘altın’ ya da ‘gümüş’ lafını duyduklarında. Altın, onların son damlasına kadar çekilerek Avrupalı efendilerin kasalarını dolduran, ve nihayetinde kapitalizmi inşa etmede kullanılan kanları, canları, solukları olmuştur çünkü...

Yararlanılan Kaynaklar

Akal, Cemal Bali (1997), *Modern Düşüncenin Doğuşu, İspanyol Altın Çağı*, Ankara, Dost Kitabevi.

Amigransa, Elizabeth Bravo, T’jitte de Vries, Margarita Flores, Paulina Garzón, Alicia Granda, Cris Jocknick, Lily la Torre, Esperanza Martínez, Carlos Viteri, *Voces de Resistencia, Explotación petrolera en los tropicos*, Oilwatch, Quito, 1997.

Chaunu, Pierre (1969), *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, PUF.

Ferro, Marc (2002), *Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Sömürgecilik Tarihi – XIII. Yüzyıl-XX. Yüzyıl*, Ankara, İmge Yayınları.

Hurtado G. Jorge ve Silva B. Sdenka (tarihsiz), *The Coca Museum. English Language Guide*, La Paz, Bolivia.

Luraghi, Raimondo (1994), *Sömürgecilik Tarihi*, İstanbul, Sosyalist Yayınlar.

Nies, Judith (1996), *Native American History, A Chronology of a Culture’s Vast Achievements and Their Links to World Events*, New York, Ballantine Books.

Stannard, David E. (2005), *Beyaz Adamın Akıl Almaz Vahşeti, Amerika’nın Soykırım Tarihi*, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2. Basım.

Zinn, Howard (2005), *Amerika Birleşik Devletleri Halklarının Tarihi*, Ankara, İmge Yayınları.

MEKSİKA: EZLN, CARACOLES VE YEREL ÖZERKLİK*

“Başkasının önünü aydınlatırken,
kendi yolumuza da ışık tutarız.”¹

Latin Amerika ülkelerinin büyük bölümü, hiç kuşku yok ki tarihlerinin kendilerini özgül kıldığı bir dizi deneyim sayesinde, 21. yüzyılı, neo-liberal olmayan, giderek kapitalist-olmayan bir yaşam tarzının olasılıklarını hayata geçirerek karşıladı. 1980’li yıllardan itibaren kıtayı arka bahçesi olarak görmeyi alışkanlık edinmiş kuzey komşusu ABD tarafından neo-liberal kapitalizmin deneme tahtasına dönüştürülen bölgenin bu karşı çıkışının nereye varacağı, nasıl sonuçlanacağı, hâlâ meçhullerle yüklü, ne yazık ki.

Ancak kesin olan bir şey var: Yüzlerce yıldır sömürü ve tahakküme karşı farklı mücadele deneyimlerinin tavında dövülen kıtanın yoksulları, ezilenler, en alttakiler, yaşamlarının dümenini kendi ellerine aldıkları, kendi yazgılarının efendisi oldukları bir varoluş tarzına yakıcı bir özlem duyuyorlar ve bu özlemlerini hayata geçirmekte kararlılar. Meksika Ya Basta!’sından (‘Yeter Artık!’) Arjantin Que se vayan todos!’una (‘Topu çekip gitsin!’) tüm kıta halkları, gırtlığına dek caudillismo’ya, yolsuzluğa, himayeciliğe, kliyentalizme belenmiş geleneksel Latin Amerika politikası-

* *Kaldıraç*, No: 103, Eylül 2009... www.yeni-sentez.net... www.halkingunlugu.net/.../-meksika_ezln_caracoles_ve_yerel_ozerklikler.html... www.devrimcidemokrat.com/... www.penche.net/?author=4... www.gomanweb.com... www.sosyalist-kurd.net... www.ararat-post.com... www.forum-prinz.com/cgi-bin/forum.cgi?forum_name... www.postager.com... www.desmalasure.de/09/page1.htm-http://www.yeniortam.org/arada872.html...

¹ Ben Sweetland.

na güvensizliğini haykırırken, kendi yaşamının efendisi olarak tarih sahnesine çıkmak için hiçbir vesileyi boşa harcamıyor.

Bu çabayı özellikle kıta ölçeğinde farklı biçimler alan yerel yönetim deneyimlerinde izlemek mümkün. 21. yüzyılın açılışında Arjantin'i vuran mali/iktisadî kriz sürecinde devlet başkanlarıyla kabine üyelerini koltuklarından eden halk protestolarında öne çıkan Piqueteros'un aynı zamanda kendi yaşamını idame ettirmek için örgütlenen yerel birimler olarak davranması; Brezilya topraksızlıklarının muhalif bir sendikal ve/veya siyasal örgütlenmedense mensuplarının tüm yaşamlarını (eğitim, barınma, yönetim, sağlık...) karşılayan bir özyönetim aygıtı işlevini üstlenmesi; Venezüella'da Bolivarcı devrim sürecini kırsal kesimde, varoşlarda yürüten özerk birimler... tümü, sıradan insanların kendi yaşamlarını ve yaşamlarını ilgilendiren karar alma süreçlerini, iktidar(lar)dan bağımsız olarak kendi ellerine alma arzusunun damgasını taşımakta.

Siyasal iktidarca desteklenmemesi durumunda nihaî olarak ne ölçüde başarılı olabileceği bir hayli tartışmalı olsa da, bu deneyimlerin dikkatle izlenmesi gerektiği kanısındayım. Aşağıda, bu deneyimlerin en ilginçlerinden biri, Meksika güneydoğusu Chiapas'ında isyancı Maya yerlilerinin özyönetim deneyimleri, Caracol'lar aktarılıyor.

* * * * *

Meksika güneydoğusu Chiapas'ın dağ ormanları arasında kıvrıla kıvrıla uzanan asfalt yolda seyrederken, zaman zaman, üzerinde Meksika'nın isyan tarihinden çeşitli figürlerin de yer aldığı, rengarenk tabelalarla karşılaşsınız. Bu tabelaların üzerindeki yazı, ülkemizin güvenlik güçlerinin acılı isyan-bastırma yöntemlerinin tanıdığı olanlara çarpıcı, irkiltici gelecektir. "Burası özerk isyancı Zapatista bölgesidir. Burada yöneticiler, boyun eğerek yönetirler" gibi bir ibare yer alır, bu tabelaların üzerinde. Tabelanın biraz gerisinde ise, konukların mutad denetimlerden geçmek üzere alınacakları, olasılıkla küçük bir kantinin de bulunduğu bir bekleme odasına bakan bir giriş kapısı bulunur. Olasılıkla, bir *caracol*'un önündesinizdir...

Caracol'lar, Meksika'nın ABD ve Kanada ile imzaladığı NAFTA (Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması) yürürlüğe gireceği 1994 yılbaşında EZLN (Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu) önderliğinde ayaklanan Chiapas

Mayaları'nın, görelî kısa süren çatışmaların ardından 1996'da Meksika hükümetiyle imzaladıkları San Andres antlaşmasının, 2001'de Kongre tarafından kabul edilen bir 'Yerli Yasası'yla terim yerindeyse lağvedilmesi ve Anayasa Mahkemesi'nin bu yasaya yönelik 330 itiraz dilekçesini reddetmesi üzerine tek taraflı olarak ilan ettikleri özerkliğin işlerlik birimlerine verilen ad. *Caracol*, deniz kabuğu anlamına geliyor. Bir de sonradan üretilmiş efsaneye sahip. Marcos'un 'bilge çiftçi'si koca Antonio'nun aktardığı 'söylence'ye göre, Maya tanrıları yeryüzünü yarattıktan sonra göğü tamamlamadan çekilmişler. Ancak dört tanrı yeryüzünün dört köşesinden göğü tutmak üzere geri dönmüş. Ne ki bu tanrılar zaman zaman görevlerini kaytardıklarından, içlerinden birini, dünyada kötülük baş göstermesi durumunda diğerlerini uarması için görevlendirmiş, bu iş için bir de deniz kabuğu vermişler kendisine. Tanrılar zamanla kabuğu kötülöklere karşı üflemeyi insanlara da öğretmişler. Ve deniz kabuğu, yani *caracol* insanlar arasında, hem bir iletişim aracı hem de iyi yönetimin habercisi olmuş...

Ancak *Aguascalientes*'in yerlerini *Caracol*lar ve *Juntas del Buen Gobierno* (JBG: İyi Yönetim Cuntaları)'ya bırakması sanıldığı üzere an-sızın alınmış bir karar değildi; EZLN'in, Vicente Fox hükümeti ile arasındaki bütün bağların koptuğu 2001 Nisanı'ndan 2003 ortalarına dek süren 'suskunluk dönemi'nin ve iç müzakerelerin bir ürünü olarak çıkmış-lardı *Caracol*lar ortaya.

Peki, neydi *Aguascalientes*'den *Caracoles*'e geçişin gerekçeleri?

Zapatista yönetiminin üzerinde en çok durduğu gerekçe, askerî bir yapı olarak EZLN'nin savunma amaçlı birlikler hâlinde Lacandona or-manına geri çekilerek yönetimi sivil cemaat üyelerine bırakmasıdır. Bir çeşit 'yerel yönetimler birliği' olarak tanımlanabilecek *JBG*ler, yerli cema-atler arasında dönüşümlü olarak seçilen temsilciler tarafından yönetilen sivil örgütlenmelerdir; EZLN ve onun en üst karar mercii, Gizli Devrim-ci Yerli Komitesi (CCRI), *Caracol*larla birlikte, San Andres Anlaşma-larında öngörülen yerli özerkliğinin nihai biçimini hayata geçirme iradele-rini göstermişlerdir böylelikle... Ancak başta *Subcommandante Marcos* olmak üzere EZLN yöneticilerinin, *Aguascalientes*'in ölümü, *Caracoles*'in doğuşu vesilesiyle yaptıkları konuşmalardan, bu düzenlemeye ilişkin baş-ka ipuçları yakalamak da mümkündü.

Aslına bakılırsa, Aguascalientes'in başarıları, aynı zamanda onların lağvedilmelerinin de nedenini oluşturmuştu. EZLN ayaklanmasına katılan ve özerkliklerini ilan eden otuz sekiz cemaat, o güne değin aralarında bir koordinasyon organı olmaksızın, kendi özerk konseyleri tarafından yönetilegelmekteydi. İçlerinden beşi (La Realidad, Ejido Morelia, Roberto Barrios, La Garrucha ve Oventic), anayola daha yakın olduklarından Avrupalı, Kanadalı ve ABD'li STÖ'lerin erişimine çok daha fazla açtı. 1994 sonrasında Zapatista hareketinin çektiği uluslararası ilgi, özellikle bu cemaatler üzerinde yoğunlaşmıştı –daha geride kalan, daha yoksul ve erişimsiz diğer isyancı özerk cemaatlerin aleyhine sonuçlara yol açan bir ilgiydi bu. Özellikle beş Aguascalientes'in Avrupalı ve ABD'li 'adil ticaret' yanlılarıyla giriştikleri organik kahve ticareti, kısa süre içerisinde Zapatista cemaatler arasında 'varlıklılar' ve 'yoksullar' uçurumuna yol açacak keredede getiri sağlamıştı beş cemaate. Aguascalientes'lere akın eden Batılı 'alternatif turistler', sivil gönüllüler, küreselleşme karşıtları, dayanışma nişanesi olarak bağış ve hizmetlerini sunuyorlardı cemaatlere; kimi zaman insan atıklarını enerjiye dönüştüren küçük boyutlu santraller, kimi zaman verici istasyonları, kimi zaman bedelsiz tıp eğitimi...

Abürttıkları da olmuyor değildi kimi zaman... Marcos'un bir konuşmasında "içme suyunun olmadığı yerde kütüphane kuruyor ya da okuldan önce şifalı bitki bahçesi yapıyorlar" diye yakındığı... Odalar dolusu kırık dökük bilgisayar, son kullanma tarihi geçmiş ilaçlar da 'bağışlanmışlardı' Batılı destekçiler. Ve Subcommandante, yüksek ökçeli pembe bir ayakkabı tekini, 'hep hatırlamak' için çantasında taşıdığını söylüyordu. "Bizi ziyaret ederken pek çok riski göze aldığını biliyoruz, ama bizlere akıl hastaları gibi davranılmasına izin veremeyiz".²

Böylelikle, birkaç Zapatista yerel yönetimi güçlenir, ünlenir ve zenginleşir, geri kalanlar abluka altında (bu, kısmen de gönüllü bir ablukaydı; isyancı cemaatler eyalet ve federal yönetimlerden destek almayı reddediyorlardı) türlü olanaksızlıklar içerisinde varlıklarını sürdürmeye çabalar-

² John Ross, "Los Caracoles' Dramatic Changes in Zapatista Structure Bolster Rebels' Regional Autonomy", 8 Ağustos 2003, <http://www.globalexchange.org/countries/americas/mexico/975.html>.

ken, bizatihi Zapatista cemaatler arasında eşitsizlikler boy vermeye başlamıştı. Ve yanı sıra, çelişkiler... *Caracol*'lar bu çelişkiler içerisinden, bunlara bir çözüm olarak doğdu. Yeni düzenlemeyle birlikte, isyancı cemaatler, her birinin adını kendi verdikleri, her biri farklı etnik grupları barındırıp temsil eden beş idarî bölgeye ayrıldılar:

– Tojolaballar, Tzotziller, Mamelar ve Tzeltaller'in La Realidad bölgesi (Kuzey): *Los Caracoles del Mar de nuestros sueños* (Düşlerimizin Denizinin Caracol'u),

– Tojolaballer, Tzotziller ve Tzeltallerin Morelia bölgesi (Yayla bölgesi): *Torbellino de nuestras plabras* (Sözlerimizin tayfunu),

– Tzeltallerin La Garrucha bölgesi (Cangıl): *Resistencia hacia un nuevo amanecer* (Yeni bir şafağa doğru direniş),

– Choller, Zoqueler and Tzeltallerin Roberto Barrios bölgesi (Sınır): *El Caracol que habla para todos* (Herkes adına konuşan Caracol),

– Tzotziller ve Tzeltallerin Oventik bölgesi (Dağlık bölge): *Resistencia y rebeldia por la humanidad* (İnsanlık için direniş ve isyan).

Her bir bölgede, bağlı cemaatlerin temsil edildiği, genellikle şiiresel bir ada sahip (örneğin Morelia bölgesi cuntasının adı *La Esperanza de Nuestra Arcoiris* –Gökkuşağımızın Umudu) bir 'cunta' görev yapmaktadır. Her bir cunta, beş-altı "İsyancı Özerk Zapatista Belediyesi"ni (MARZ) temsil eder. Her özerk belediye, iki üç yıl süreyle görev yapan özerk bir konsey (*consejo autonoma*) tarafından yönetilmektedir. Bu konseylerin görevi, adaleti sağlamak, sağlık, eğitim, konut, besin, ticaret, enformasyon ve kültür hizmetlerini yürütmektir. Cemaatlerdeki gündelik yaşam, üretimin planlanması, cemaat toprakları üzerindeki kooperatiflerin (ayakkabı, el dokumaları...) işleyişinde karşılaşılan sorunlar, (varsa) okul ve sağlık ocağının işleyişi ... tümü bu konseylerin sorumluluk alanıdır.

Bir bölgeye bağlı özerk konseylerin dönüşümlü olarak görevlendirdiği birer ya da ikişer delegeden oluşan 'cuntalar', ise bir çeşit 'belediyeler birliği' görevini yürütmektedirler. Her bir *caracol*'da dört-beş farklı 'cunta' ekibinin bulunması, yönetim görevinin haftalık ve dönüşümlü olarak gerçekleştirilmesini ve zaman içerisinde tüm yetişkin cemaat üyelerinin JBG'lerde görev almasını sağlamaktadır. Cunta yönetiminin özünü, 'bo-

yun eğerek yönetme' fikri oluşturur: yönetim, kulak verip tepki vermek- tir; dayatmak değil...³ Ve JBG'ler, hoşgörüsüzlük, yolsuzluk, adaletsizlik ve 'boyun eğerek yönetme' düsturundan sapma risklerine karşı, her bir bölgedeki "Gizli Devrimci Yerli Komitesi'nin denetimi altındadır.

Görüldüğü üzere, yerel yürütme görevlerinin hemen tümü isyancı cemaatlerin özerk konseyleri tarafından yürütülmekte -ki bu konsey üye- lerinin de dönüşümlü olarak görev yaptıklarını ve görevleri süresince hiç- bir ücret almadıklarını geçerken belirteyim: konsey üyelerine sağlanan tek kolaylık, görevde oldukları süre içerisinde topraklarının cemaat üyeleri ta- rafından işlenmesinden ibaret...) Buna karşılık 'cuntalar' ise, kendi bölge- lerindeki cemaatler arasındaki koordinasyonu sağlamakla görevliler. Bu koordinasyonun dört veçhesi öne çıkmakta:

1) Dışarıdan gelen bağışların tikel bir kişi ya da cemaat tarafından değil, JBG tarafından kabul edilerek cemaatler arasında dengeli bir tarzda paylaştırılması;

2) İsyancı cemaatleri kaydederek, ilişkisiz kişi ya da grupların "Zapatista" kisvesiyle haraç toplanması ya da askerî eğitim vermesinin önüne geçilmesi.⁴

3) İsyancı cemaatlerden toplanan 'dayanışma vergisi'nin cemaatlere yöne- lik hizmetlerde hakkaniyetli biçimde dağıtılması.

4) Çevredeki, Zapatista-olmayan topluluklarla ilişkilerin yürütülmesi...

Bu son nokta üzerinde biraz durmakta yarar var. Zapatista cemaatler, farklı, hatta karşıt siyasal görüşlere sahip (PRI/Kurumsal Devrimci Parti, PAN/Milli Hareket Partisi, PRD/Demokratik Devrim Partisi yandaşı) yerli cemaatleriyle çevrili, onlarla aynı toprağı ve kaynakları, hatta kimi zaman okul ve kiliseleri kullanmak durumundadır. Bu durum ise, cemaat- leri sık sık karşı karşıya getirmektedir. JBG'ler anlaşmazlık durumlarında arabuluculuk görevini üstlenmenin yanı sıra, Zapatista-olmayan cemaat- lerin, Zapatista topluluklarının sahip olduğu mal ve hizmetlerden (okul- lar, sağlık kurumları) sorunsuzca yararlanmasını güvence altına alırlar. Bu gibi kurumlar -eğer mevcut ise- bölgedeki eyalet ve federal kurumlardan

³ Paul Chatterton, "The Zapatista Caracoles and Good Governments:The Long Walk to Autonomy", <http://www.stateofnature.org/theZapatistaCaracoles.html>.

⁴ Justin Podur, "From Aguascalientes to Caracoles" <http://www.zmag.org/zspace/-commentaries/1718>.

çok daha ucuz olmanın yanı sıra, yerel dilde (Mam, Tojolabal, Tzeltal...) hizmet sunma avantajına da sahiptir ve de ırkçılıktan arınmış alanlardır...

Bunun yanı sıra, bazı cuntalar hukuki anlaşmazlıklar, toprak kaydı, evlilik, doğum ve ölüm kayıtları gibi konularda aracılık işlevi de üstlenmekte, rüşvet ve bürokrasiden uzak duran işleyişleriyle bir cazibe merkezi olmaktadır.

Eyalet ve federal hükümetlerin Zapatista özerkliğinin uygulanması konusundaki tutumlarına gelince, bu alanda bir ikircim söz konusudur. *JBG*lerin ilan edilisinin ertesinde, Devlet Başkanı Vicente Fox'un İçişleri Bakanı Santiago Creel, Chiapas'da oluşmakta olan 'paralel otorite'ye karşı üstü kapalı tehditkâr bir üslupla uyarılarda bulunurken, 'Zapatista yandaş' olduğu gerekçesiyle görevden alınan Don Samuel Ruiz Garcia yerine göreve getirilen Chiapas başpiskoposu Felipe Arizmendi, rahiplerin *caracol*'ların kuruluş törenine katılmasını yasakladı. Bu süre içerisinde Fox'un Yerli İşleri Müdürü Xochitl Galvez de Zapatistalar'ın *Caracol*'ların kuruluşu için düzenledikleri buluşma günlerini 'Yerli Hakları Günü' ilan ederek dikkatleri çecek medyatik bir hamlede bulundu. Kimi iktidar yandaş kalemle ise 'Anayasa ihlâlî'nden dem vurmaktaydı.

Şaşırtıcı gelebilir, ancak Zapatistaların yeni hamlesi karşısında en olumlu tutum, eski bir PRI'ci olan Chiapas valisi Pablo Salazar'dan gelecekti: "Cangıl ve yaylalarda yaşayan yerlilerin yaşamlarını iyileştirmeye çalışan hiçbir yönetim tarzı, gayrimeşru olamaz"⁵ diyordu vali, kimbilir, belki de bu girişimin nihaî olarak EZLN'in tümüyle silahsızlanmasına yol açacağı beklentisiyle...

Aslına bakılırsa, Meksika hükümeti de nihaî olarak Zapatismo fikriyle, 'bölgeye hizmet götürerek' mücadele yolunu seçmiş benziyor. 2009 yılı başlarındaki son Chiapas yolculuğumuzda, daha öne yeryüzünün en yoksul, ihmal edilmiş bölgelerinden birini oluşturduğuna tanıklık ettiğimiz bu cangıl bölgesinin dev bir şantiyeye dönüştüğünü görmek, acı acı gülümsetmişti bizi...

⁵John Ross, "Los Caracoles' Dramatic Changes in Zapatista Structure Bolster Rebels' Regional Autonomy", 8 Ağustos 2003, <http://www.globalexchange.org/countries/americas/mexico/975.html>.

neo-liberal devlet”leri, bir başka deyişle ülkenin sömürü ve tahakküme dayalı yönetim biçimlerini geride bıraktığını ilan eden yeni Bolivya devletinin ‘kurucu’ unsurlarının hangi tarihsel mirasın varisleri olduğu, aynı dibacede belirtiliyor:

Çoğul bileşimli biz Bolivya halkı, tarihin derinliklerinden beri, geçmişin mücadelelerinin, sömürgeciliğe karşı yerli ayaklanmasının, bağımsızlığın, halk kurtuluş savaşlarının, yerli, toplumsal ve sendikal yürüyüşlerin, su ve Ekim savaşlarının, toprak mücadelelerinin esini ve şehitlerimizin anılarıyla, yeni bir Devlet inşa ediyoruz.

Herkes arasında saygı ve eşitlik, egemenlik, saygınlık, tamamlayıcılık, dayanışma, uyum ve toplumsal ürünün hakkaniyetli yeniden dağıtımı ilkelerine dayalı, bu topraklarda yaşayanların iktisadi, toplumsal, hukuksal, siyasal ve kültürel çoğulluğuna saygı temelli iyi yaşam arayışının hâkim olduğu, herkesin su, iş, eğitim, sağlık ve konuta erişebildiği kolektif yaşam üzerine yerleşen bir Devlet.

Evet, yeni Bolivya Anayasası’nın ayırt edici yönü, ülkedeki yerlilerin varlığının ve haklarının ya da Bolivya’nın çok-etnili, çok-kültürlü bir devlet olduğunun kabul edilmesi değil. Bu, önceki Anayasa’da da vurgulanmaktaydı.⁴ Çok-etnililik ve çok-kültürcülük, Latin Amerika’daki (yeri geldi, ben de kullanmaktan kendimi alıkoyamıyorum:) ‘sözde’ demokratik dönüşümlerin yaşandığı 1980-90’lı yılların gözde düsturları arasındaydı. Askerî dikta rejimlerinin yerlerini uzun pazarlıklar sonucu Kuzey destekli neo-liberal ‘sivil’ yönetimlere bıraktığı bu yıllarda ‘kimlik’, ‘etnisite’ ve ‘yerli hakları’, genellikle Kuzeyli ideologlar ve STÖ’ler eliyle Latin ülkelerinin ‘sivil toplumları’na dikte edilen ve bir bakıma tüm mündereca-

⁴ Bolivya Cumhuriyeti’nin 1967 tarihli Anayasası’nın (1994/5 tarihinde değişikliğe uğratılmış) 1. maddesi: “Üniter Cumhuriyet şeklinde tesis edilmiş özgür, bağımsız, çok-etnili, çoğul-kültürlü (pluricultural) Bolivya, hükümet olarak tüm Bolivyalıların birlik ve dayanışması üzerine temellenen temsili ve katılımcı demokratik biçimi benimser” (İlginç bir ayrıntıyı vurgulamadan geçemeyeceğim: Bolivya anayasasının, La Paz sokaklarında dolaşırken elime tutuşturulan, 1994 tarihli değişikliklerini ihtiva eden versiyonu, ABD’nin CIA’yle ilişkileri defalarca belgelenmiş kötü şöhretli yardım teşkilatı USAID tarafından basılmıştı ve “Bolivya Demokratik İnisiyatifleri” ibaresini taşımaktaydı. Unutmadan ekleyeyim: USAID, NED [National Endowment for Democracy – Ulusal Demokrasi Vakfı] ile birlikte, ABD yönetiminin ayrılıkçı Doğu oligarklarının faaliyetlerini destekleyecek finans kaynaklarını tevzi ve muhalefeti koordine etme işlevlerini üstlenen iki kurumdan biridir).

tıyla birlikte ‘sınıf’ kavramının ikamesini (‘unutturulması’ mı demeli yoksa?) hedefleyen sihirli formülleri oluşturuyordu. Dahası Bolivya ‘çok-etnili/çok (çoğul) kültürlü’ toplum dokusunu o yıllarda Anayasası’nda kayıt altına alan tek Latin Amerika ülkesi de değildi. 1980’lerden itibaren tüm kıta ülkeleri, iç ve dış baskılar karşısında, toprakları dâhilinde yaşayan yerli toplulukları ve onların kolektif haklarını, şu ya da bu ölçüde, yasal ya da Anayasal düzlemde tanımak zorunda kalmışlardı. Üstelik bu, bir yandan enerjisini ve direngenliğini bir kez daha gözler önüne sermeye başlayan yerli dinamiğini sınıfsal (anamlı bir yerli nüfusu barındıran kıta ülkelerinin hemen tümünde, yerli nüfus yoksul köylülüğün en önemli bileşenini ve kent yoksullarının ana gövdesini oluşturmaktadır) temelinden koparmanın bir yolu, bir yandan da kırsal cemaatlerin kalkındırılması sorumluluğunu bizzat onların sırtına yıkan bir adem-i merkezileşme (dolaşısıyla da Çokuluslu şirketlere kaynak aktarma) programının bir parçası olduğu sürece, ‘kârlı’ sayılabilecek bir tasarruftu.

Bolivya’nın yeni Anayasası’nın en önemli yönünü, onun ‘postneo-liberal’ olarak tanımlanabilecek, kimliğe ilişkin (‘tikelci’) haklar ile toplumun bütünü’nün yararlarını bağdaştırmadaki becerisi oluşturuyor. Bir başka deyişle, ‘kültürel’ ile ‘toplumsal/iktisadi’ olanı bağdaştırabilme tarzı. Bu anlamda, Evo Morales Bolivyası’nın, sosyalist hareket(ler)le yerli hareket(ler)i arasında 1980’li yıllarda kopmuş olan kuramsal ve pratik bağların yeniden tesisi olarak görmek, mümkündür. Çünkü, “(...) *Batının kültürüne karşı yerli kültürünü, yaşam kültürünü biz inşa edeceğiz*” diyen Evo Morales’in de söylediği gibi, “*Yerli hareketi kapitalizmle birleşmek istemiyor. Sorumlulukla dayanışma ilişkileri içerisinde yaşamak istiyor. Eşitlik istiyor ki bu insanlığın temelidir bizce*”.⁵

Bu bakımdan, toplumsal alanı sürekli olarak bir F-Tipi’ne dönüştüren ‘demokratikleşme süreçleri’nin; hırçın, saldırgan bir milliyetçiliğin dilini her seferinde eskisinden daha azgın biçimde tetikleyen ‘Kürt açılımları’nın; emeğe değgin hakları her defasında biraz daha budayıp bir parçasını daha ‘yukarıdakilere’ aktaran ‘emek düzenlemeleri’nin açarsız seyirci-

⁵ Buket Şahin, *İnka Ruhü Uyanıyor: Bolivya Gerçeği* yazı dizisi, “Che Guevara’yı Örnek Alan Lider”, *Cumhuriyet*, 15 Ağustos 2009, s. 9.

leri konumuna indirgenmiş bizler açısından önemli derslerle dolu. Bunun içindir ki, hazır ‘demokratik çözüm(süzlük)’ün dolambaçlarında kısır tartışmalara mahkûm kılınmışken, [öyle Fransa filan değil], Bolivya örneğini daha yakından tanımak, sanırım ‘kafa açıcı’ olacaktır. En azından yeni Anayasası dolayısıyla...

Halklarının kendilerine verdiği “Bolivya’yı yeniden kurma” görevini “Pachamama’mızın⁶ desteği ve Tanrı’nın inayetiyle” yerine getiren Kuru-cu Meclis’in yeni Anayasası’nın 1. maddesi Bolivya’yı “özgür, bağımsız, egemen, demokratik, kültürlerarası, adem-i merkezi ve özerkliklere sahip üniter, sosyal, çokuluslu, komünoter bir hukuk devleti” olarak tanımlayıp ekliyor: “Bolivya, ülkenin bütünleşme süreci içerisinde siyasal, iktisadi, hukuki, kültürel ve dilsel çoğulluk ve çoğulculuk üzerine temellenir”.

Hem Özgürlükçü, Hem Eşitlikçi Olmak

“Anımsamak bir tür buluşmadır.”⁷

Gerçekten de 411 madde boyunca iki ilkenin tüm Bolivya Anayasası’na damgasını vurduğu gözlemleniyor: ‘çoğulluk ve çoğulculuk’ ilkelerine yaslanan, adem-i merkezîyetçi bir demokrasi anlayışı ile kaynakların halkın çoğunluğu, özellikle de emekçiler ve ezilenler lehine kullanılmasını öngören bir ‘üniter sosyal devlet’ kavrayışı. Neo-liberalizmden beslenen postmodernizmin bize zıt, uzlaşmaz, bağdaştırılmaz kutupsallıklar olarak bellettiği iki alan arasında gerçekte aşılmaz bir mesafenin olmadığının doğrulanması... Bir başka deyişle, ‘Büyük İnsanlık’ın iki kadim özlemi, ‘özgürlükçülük’ ile ‘eşitlikçilik’in ille de birbirini dışlamak zorunda olmadığı, bağdaştırılabilir olduğu...

Bolivya’nın yeni Anayasası, “erkek ve kadın Bolivyalılardan, özgün köylü yerli ulus ve halklardan, kültürlerarası cemaatlerden ve Afrobolivyalı-

⁶ And bölgesi yerlilerinin kutsal “Toprak Ana”sı. Ne ki bu ifadelere bakıp da Bolivya Anayasası’nın (yerli dini ya da Hristiyan’ca) dinsel bir tınıyla donatıldığı sonucuna varılmamalı. Anayasa’nın 4. maddesi net bir dille ifade ediyor: “*Devlet din ve kozmos tasarımlarıyla uyumlu manevî inanç özgürlüğüne saygı duyar ve onları güvence altına alır. Devlet, din-den bağımsızdır*”.

⁷ Halil Cibran, “Kum ve Köpük”.

lardan” oluşan ve “hep birlikte Bolivya halkını oluştur”an (Madde 3) Bolivya ulusunun asli unsurlarından saydığı yerli halkların (Anayasal tanımıyla, ‘özgün köylü yerli ulus ve halklar’) kolektif haklarını şu terimlerle güvence altına alıyor: “Özgün köylü yerli ulus ve halkların sömürgecilik öncesi döneme dayalı varlığı ve kendi toprakları üzerindeki kadim hâkimiyeti göz önünde bulundurularak, devletin birliği çerçevesinde kendi kaderini özgürce tayin haklarını garanti altına alır. Bu hak, onların özerkliği, özyönetimi, kültürü, kurumlarının tanınmasını ve teritoryal kurumlarının bu Anayasa ve yasalara uygun olarak tahkimini güvence altına alır” (Madde 2).

Üstelik bununla da yetinmeyip, ulusun ‘çok-dilliliği’ni hayali en geniş ‘liberal’in bile dudağını uçuklatacak bir gözü peklikle çözüme kavuşturuyor:

I) İşpanyolca ve özgün köylü yerli ulus ve halkların bütün dilleri, aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese eja, guaraní, guarasu’we, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, siononó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré ve zamuco, resmî dillerdir.

II) Çokuluslu hükümet ve bölgesel hükümetler en azından resmî dillerden ikisini kullanmakla yükümlüdür. Bunlardan biri İşpanyolca olmalıdır; diğeri söz konusu teritoryadaki nüfusun adetleri, görenekleri, koşulları, zorunlulukları ve tercihleri göz önünde bulundurularak kararlaştırılacaktır. Geri kalan özerk hükümetler bölgelerine özgü dilleri kullanmakla yükümlüdür; bunlardan biri İşpanyolca olmalıdır (Madde 5).

Toprakları üzerindeki (ülke nüfusunun çoğunluğunu oluşturan) yerli toplulukların kendi kaderlerini tayin hakkını, özerkliklerini, teritoryal haklarını, kültürlerini sürdürüp geliştirme haklarını tanıyıp Bolivya topraklarında konuşulan tüm dillere –konuşmacı sayısına bakmaksızın–⁸ ‘resmî dil’ statüsü tanıyan Anayasa, kadim yerli ‘kozmovizyonu’ndan tü-

⁸ Örneğin Bolivya’nın resmi dillerinden Yaminawa’nın Peru, Brezilya ve Bolivya’da toplam 1.000 kadar konuşmacısı vardır (<http://www.native-languages.org/yaminawa.htm>). Weenhayek dilini konuşan halkın toplam nüfusu ise, 2.860 kişiştir ve Bolivya ve Arjantin topraklarında yaşamaktadırlar (<http://globalrecordings.net/language/18296>). Hayatta kalan Pacawara sayısı ise 11 (on bir) olarak kaydedilmektedir! (<http://ipsnews.net/news.asp?idnews=33557>).

rettığı ilkeleri, Bolivya'daki yeni, adil ve eşitlikçi yaşamın düzenleyicisi olarak yeniden yorumlamaktadır:

“Madde 8.

I. Devlet çoğul toplumun etik-moral ilkeleri olarak şunları benimser ve destekler: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (ilkesiz olma, yalan söyleme, hırsızlık yapma), suma qamaña (iyi yaşa), ñandereko (uyumlu yaşam), teko kavi (iyi yaşam), ivi maraei (kötülüğü olmayan toprak) ve qhapaj ñan (soylu yol ya da yaşam).

II. Devlet iyi yaşam için birlik, eşitlik, içleme, saygınlık, özgürlük, dayanışma, karşılıklılık, saygı, tamamlayıcılık, uyum, saydamlık, denge, fırsat eşitliği, katılımı toplumsal ve cinsiyet açısından hakkaniyet, kamu refahı, sorumluluk, sosyal adalet, toplumsal ürün ve malların dağıtım ve yeniden dağıtım değerlerini destekler”.

Yerli cosmovisión’u terimleri çerçevesinde ifade edilen bu ‘sosyalizan yöneliş’, devletin görev ve hedeflerini tanımlayan 9. maddede daha net bir tarzda dile getiriliyor: “Anayasa ve yasanın belirttiklerinin yanı sıra, devletin işlev ve hedefleri şunlardır:

- 1) Çokuluslu kimlikleri takviye etmek amacıyla, sömürgeciliğin tasfiyesine yaslanan, ayırımcılık ve sömürünün olmadığı, tam bir sosyal adalete dayalı, adil ve uyumlu bir toplum kurmak.
- 2) Kişilerin, ulusların, halkların ve cemaatlerin refahını, kalkınmasını, güvenliğini ve korunması ile eşit saygınlığını güvence altına almak, karşılıklı saygıyı ve kültür-içi, kültürlerarası ve çok-dilli diyalogu teşvik etmek.
- 3) Ülkenin birliğini doğrulamak ve tahkim etmek ve çokuluslu çeşitliliği tarihsel ve insanî miras olarak muhafaza etmek. (...)
- 5) İnsanların eğitim, sağlık ve çalışmaya erişimini güvence altına almak.
- 6) Doğal kaynaklardan sorumlu ve planlı bir tarzda yararlanılmasını teşvik ve garanti etmek ve sanayileşmeyi, çevreyi mevcut ve gelecek kuşakların iyi yaşaması hedefiyle koruyacak biçimde, üretken temelin farklı boyut ve düzlemlerinin kalkınması ve tahkimi görüşüyle sürdürmek”.

‘İyi yaşam’, yalnızca kültürlerin özgürce yaşanması/geliştirilmesi, hatta yalnızca kaynakların hakkaniyetli kullanımı, üretilen servetin adil paylaşımını değil, devletin barışçıl egemenliğini de kapsayacak tarzda formüle edilmektedir:

“I) Bolivya barış kültürünü ve barış hakkını, karşılıklı kabul, hakkaniyetli kalkınma ve kültürlerarasılığı teşvik etmek amacıyla, devletlerin egemenliğine tam saygıya dayalı olarak, bölge ve dünya halkları arasında işbirliğini destekleyen, barışçı bir devlettir.

II) Bolivya devletler arasındaki anlaşmazlık ve görüş farklılıklarının çözüm aracı olarak her türlü saldırganlık savaşını reddeder ve devletin bağımsızlık ve bütünlüğüne yönelik saldırganlığa karşı meşru savunma hakkını saklı tutar.

III) Bolivya topraklarına yabancı üs kurulması yasaktır” (Madde 9.6).

Bolivya’nın yeni Anayasası, bu ruhla, ‘Temel Hak ve Özgürlükler’i düzenleyen III. bölümünde, yaşam hakkı, fiziksel, psikolojik ve cinsel bütünlük vurgusuyla, işkence, angarya, kölelik ve insan ticaretinin yasaklanmasının yanı sıra, ekliyor:

“I) Herkes su ve yiyecek hakkına sahiptir.

II) Devlet tüm nüfus için sağlıklı, yeterli bir beslenme ile besin güvenliğini sağlamak yükümlülüğü altındadır” (Madde 16).

Su ve besin güvenliği hakkını diğer temel sosyal haklar izliyor: “Herkes evrensel, üretken, bedelsiz, bütünsel ve kültürlerarası, ayırımızsız eğitim hakkı” (Madde 17), “herkes sağlık hakkı” (Madde 18), “herkes aile ve cemaat yaşamının saygınlığını ihlâl etmeyecek, yeterli bir çevre ve konut hakkı” (Madde 19); herkes için “içme suyu, kanalizasyon,⁹ elektrik, gaz, posta ve telekomünikasyon sistemi-ne evrensel ve hakkaniyetli erişim hakkı” (Madde 20)...

YA KADINLAR?

“Bana kulak ver ki,
sana ses verebileyim.”¹⁰

Tüm Anayasa’nın ‘ruhu’na nüfuz eden bir başka özellik ise, toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitliğin kesin bir dille kabulü ve desteklenmesidir. Toplumsal cinsiyete ilişkin şiddet göstergelerinin oldukça yüksek düzeyde seyrettiği L. Amerika’da Bolivya, kadına yönelik şiddeti Anayasal düzlemde

⁹ “Su ve kanalizasyona erişim insan hakları arasındadır ve ne imtiyaz ne de özelleştirmeye konu olabilir ve yasaya uygun lisans ve kayıt sistemine tabidirler” (Madde 20/III).

¹⁰ Halil Cibran, “Kum ve Köpük”.

ele almıştır: “*Herkes, özellikle kadınlar, aile ya da toplum içinde fiziksel, cinsel ya da psikolojik şiddete uğramama hakkına sahiptir*” (madde 15/II).

Bolivya Anayasası, kadına yönelik şiddeti engellemeyi devletin bir sorumluluk alanı olarak tesis etmenin yanı sıra kadın-erkek eşitliğini eğitim (Madde 78/IV; 82/I); istihdam ve ücretlendirme (Madde 48/V); aile hukuku¹¹ (Madde 63/I) ve siyasal katılım alanında kayıt altına almaktadır:

Tüm yurttaşlar doğrudan ya da temsilcileri aracılığıyla ve bireysel ya da kolektif olarak siyasal iktidarın biçimlendirilmesi, uygulanışı ve denetimine özgürce katılma hakkına sahiptirler. Katılım kadınlarla erkekler arasında adil ve eşit bir tarzda gerçekleşecektir” (Madde 26/I).

Dahası, hamilelik durumundaki ücretli izin süresini saptayan ender anayasalardan biridir:

Kadınlar medenî durum, hamilelik, yaş, fiziksel özellik ya da çocuk sayısı temelinde ayrımcılığa tabi tutulamaz. Hamilelik durumunda kadınlara ve ebeveynlere çocuk bir yaşını doldurana dek ücretli izin verilir (Madde 48/VI).

YERLİ HAKLARI

“Acıları yazmak bazen onları daha tahammül edilebilir kılar.”¹²

Bolivya Anayasası’nda ‘özgün yerli köylü halklar’ın haklarına hasredilen bütün bir bölümün (Bölüm IV) yanı sıra, bu haklar, çeşitli alanlarda Eğitim, Kültürlerarasılık, Kültürel Haklar (Bölüm VI), Yerli Hukuku (Başlık III, Kısım IV), Çokuluslu Seçim Organı (Başlık IV, Kısım 1), Özgün Yerli Köylü Halkların Özerkliği (Bölüm VII); Toprak ve Teritorya (Bölüm IX) vb. bölümlerde geniş biçimde işlenmektedir. Bolivya Anayasası ‘özgün yerli köylü halklar’ı şöyle tanımlar: “*Özgün yerli köylü halk terimi, varlığı İspanyol sömürgeci istilasından önceye dayanan ve ortak bir kültürel kimlik, dil, tarihsel gelenek, kurumlar, toprak ve dünya görüşünü paylaşan her tür-*

¹¹ Ayrıca: “İstikrar sergileyen özgür ya da fiilî birlikler (...) sivil evlilikle aynı sonuçları taşır (...)” (Madde 63/II).

¹² Isaiah Berlin’le Konuşmalar, Söyleşi: R. Jahanbegloo, çev. Z. Kılınç, YKY, 2009, s. 175.

lû insan topluluğunu tanımlamaktadır” (Madde 30/I). Bu hakların, Anayasa metninin ilgili bölümlerinde ayrıntılandırılan temel kolektif hakları ise:

Varlığını özgürce sürdürme hakkı; kültürel kimlik, dinsel inanç, maneviyat, pratik ve adetler ve dünya görüşü hakkı; her bir mensubunun, istemesi hâlinde kimlik kartı, pasaport ve yasal geçerliğe sahip her türlü kimlik belgesi üzerinde, Bolivya yurttaşlığının yanı sıra, kültürel kimliğinin kaydedilmesi; kendi kaderini tayin ve toprak hakkı; kurumlarının devletin genel yapısına dahil olması hakkı; toprak ve teritoryalite üzerinde kolektif iyelik hakkı; kutsal yerlerin korunması hakkı; kendine özgü iletişim sistemleri, araçları ve ağları oluşturup yönetme hakkı; geleneksel bilgiler, geleneksel tıp, diller, ayin ve simgeler ve giysilerin saygı görüp desteklenmesi hakkı; ekosistemlerin yeterli bir tarzda kullanılıp yararlanıldığı, sağlıklı bir çevrede yaşama hakkı; bilgi, bilim ve birikimleri üzerinde kolektif entelektüel mülkiyet hakkı ve bunların değerlendirilmesi, kullanımı, teşviki ve geliştirilmesi hakkı; eğitim sisteminin bütününde kültür-içi, kültürlerarası ve çok dilli eğitim hakkı; dünya görüşü ve geleneksel pratiklerine saygı gösteren evrensel ve ücretsiz bir sağlık sistemi hakkı; dünya görüşüne uygun siyasal, hukuksal ve iktisadî sistemleri uygulama hakkı; kendilerini etkileme olasılığı olan her türlü yasal ya da idarî önlemin hazırlanmasında uygun işlemlerle, özellikle de kendi kurumları aracılığıyla danışılma hakkı; teritoryaları üzerindeki doğal kaynakların işletilmesinden kaynaklanan yararları katılma hakkı; yerli özerk teritoryal yönetim hakkı ve üçüncü kişilerin meşru olarak edinilmiş haklarını ihlâl etmeksizin kendi toprakları üzerindeki yenilebilir doğal kaynakların münhasır kullanımı ya da yararlanma hakkı; devletin organ ve kurumlarına katılma hakkı... (Madde 30/II).

Anayasa’nın 31. maddesi ise, kayıt altına alınan haklardan yararlanabilmenin, yerli topluluğun nüfusuyla bağlantılı olmadığını vurgulayarak, yok olma tehdidi altındaki halklar için özel önlemleri öngörmektedir:

I) Yok olma tehdidiyle karşı karşıya olan, gönüllü bir tecridi sürdüren ve temasa uğramamış özgün yerli köylü ulus ve halkların bireysel ve kolektif yaşam tarzları korunacak ve saygı gösterilecektir.

II) Tecrit durumdaki ve temasa uğramamış özgün yerli köylü ulus ve halklar bu durumlarını sürdürme, işgal ettikleri ve yaşadıkları teritoryanın sınırlarını tayin ve yasal olarak tahkim hakkına sahiptir.

Anayasal hak ve güvenceler, yalnızca özgün/yerli halk ve ulusları değil, sömürgecilik ertesinde ülkeye Afrika'dan getirilmiş kölelerin torunlarını da kapsamaktadır: “*Afrobolivya halkı, Anayasa’da özgün yerli köylü ulus ve halklara tanınan bütün iktisadî, toplumsal, siyasal ve kültürel haklara sahiptir*” (Madde 32). Yerli halkların haklarından yararlanmasının temel aracı, Bolivya Anayasası’na göre “kendine özgü teritorya, kültür, tarih, diller ve hukuksal, siyasal, toplumsal ve iktisadî örgüt ya da kurumlara sahip özgün köylü yerli ulus ve halkların kendi kaderlerini tayin hakkının hayata geçirilmesi olarak özyönetim uygulamasından oluşan” (Madde 289) özerkliktir, ve bu özerklik aşağıdaki erkleri münhasıran kullanabilme yetisinden oluşmaktadır:

Özerkliğini Anayasa ve yasaya uygun bir tarzda uygulayabilmek üzere kendi tüzüğünü hazırlamak; her bir halkın kimlik ve görüşüyle uyumlu, kendine özgü iktisadî, toplumsal, siyasal, örgütsel ve kültürel gelişme biçimlerinin tanımlanarak yönetilmesi; yenilenebilir doğal kaynakların Anayasa’yla uyumlu bir biçimde yönetilmesi; Teritoryal Düzenleme Planlarının ve toprak kullanımına ilişkin planların merkezî devlet, departman ve belediye düzlemlerindeki planlarla eşgüdüm hâlinde hazırlanması; (...) yetki alanı içerisindeki tecrit bölgelerin elektrik şebekesine bağlanması; mahalle ve köy yollarının bakım ve yönetimi; yetki alanı içerisinde, koruma altındaki alanların, devlet politikası doğrultusunda yönetim ve korunması; özgün köylü yerli ulus ve halkların yargı yetkisinin, kendi norm ve usulleri doğrultusunda, Anayasa ve yasalara uygun olarak, adaletin sağlanması ve anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması amacıyla uygulanması; spor, dinlenme ve boş zamanları değerlendirme; kendi kültür, sanat, kimlik, arkeolojik merkez, dinsel, kültürel yer ve müzelerin korunup desteklenmesi; turizm politikaları; yetki alanı içerisindeki çevre rüsum, patent ve özel katkı paylarını saptayıp yönetmek; yetki alanı içerisindeki vergilerin yönetimi; operasyon programları ve bütçesini hazırlamak, onaylamak ve yürütmek; teritoryal işgalin planlama ve yönetimi; yetki alanı içerisinde kültürel pratiklerine uygun konut, kentleşme ve nüfus dağılımı; diğer halklarla ve kamusal ve özel birimlerle işbirliği anlaşmaları imzalayıp uygulamak; mikrosulama sistemlerinin bakım ve yönetimi; üretkenliğin teşviki ve geliştirilmesi; yetki alanının gelişimi için gerekli altyapının inşası, bakımı ve yönetimi; kendilerini etkileyen yasama, yürütme ve yönetsel önlemlerin uygulanmasına ilişkin özgür ve bilgilendirici danışma mekanizmalarına katılmak, bunları geliştirmek ve yürütmek; kültürel, teknolojik,

mekânsal ve tarihsel ilke, norm ve pratiklerine uygun olarak yerleşim alanları ve peyzajın korunması; kendi norm ve usullerine uygun demokratik kurumların geliştirilmesi ve uygulanması (Madde 304/I).

Yerli halklar, şu yetkileri de devlet ya da eyalet yönetimleriyle paylaşmaktadır:

Devletin dış politikası doğrultusunda uluslararası mübadeleler ;(...) genetik kaynaklar, geleneksel tıp ve germoplasma bilgilerine ilişkin kolektif entelektüel hakların korunması ve kayıt altına alınması; yetki alanındaki faaliyet yürüten dış kurum ve örgütlerin denetim ve düzenlenmesi; yetki alanı içerisinde sağlık politikalarının örgütlenmesi, planlanması ve yürütülmesi; devletin yasama organı kararları doğrultusunda eğitim, bilim, teknoloji ve araştırma plan, program ve projelerin örgütlenme, planlama ve yürütülmesi; orman, biyoçeşitlilik ve çevre kaynaklarının korunması; yetki alanı içerisindeki sulama sistemleri, hidrik kaynaklar, su ve enerji kaynakları, devlet politikaları doğrultusunda yönetimi; mikrosulama sistemlerinin inşası; mahalle ve köy yollarının inşası; üretken altyapıların inşasının teşviki; tarım ve hayvancılığın desteklenmesi; yetki alanı dâhilinde gelişen hidrokarbon faaliyetlerinin denetim ve toplumsal-çevresel açıdan izlenmesi; mal ve hizmetlerin malî kontrol ve yönetim sistemleri (Madde 304/II).

Kamusalın Geri Dönüşü: Eğitim ve Sağlık

“Ben arıya arı demem
Arının balı olmalı.
Ben güzele güzel demem
Güzel faydalı olmalı.
Güzel dediğin işe yaramalı.”¹³

Yeni Bolivya Anayasası’nın ‘özgürlükçü’ ruhu, komünter ve sosyal/kamusal düsturlarla takviye edildiği ölçüde, onu “postneo-liberal” olarak nitелеmek mümkün hâle gelir. Nitekim, yeni Anayasa sağlık ve eğitim dahil pek çok temel hizmete erişimin eşit, evrensel ve ücretsiz olduğunu kabul ve ilan eder (Madde 17-18). Dahası, bununla da yetinmeyerek, temel hizmetlerin “kültürlerarası” özelliğini de vurgular. Temel hizmetler, özel-

¹³ Pablo Neruda.

likle de eğitime ilişkin Anayasal esaslar, Aydınlanma, hümanizm ve evrenselcilikten olduğu kadar kamucu bir anlayıştan, devrimci bir ruhtan ve dördüncü kuşak/kültürel haklar mantığından beslenmektedir. Nasıl mı?

“Eğitim üniter, kamusal, evrensel, demokratik, katılımcı, komünöter, sömürgeciliği tasfiye edici ve kalitelidir.

Eğitim, tüm eğitim sistemi boyunca kültür-içi, kültürlerarası ve çokdillidir.

Eğitim sistemi açık, hümanist, bilimsel, teknik ve teknolojik, üretimci, teritoryal, teorik ve pratik, özgürleştirici ve devrimci, eleştirel ve dayanışmacı bir eğitime dayanır. Devlet erkek ve kadınlar için, hayatla, üretimci çalışma ve gelişmeyle ilişkili, bir meslek eğitimi ile hümanist bir teknik öğrenimi güvence altına alır” (madde 78/I-IV).

“Eğitim sivilliği, kültürlerarası diyalogu ve etik-moral değerleri besleyecektir. Bu değerler arasında cinsiyet eşitliği, rollerin farklılaşmaması, şiddetsizlik ve insan haklarına tam saygı bulunmaktadır” (Madde 79).

“Eğitim kişilerin bütünsel formasyonunu ve hayatta ve hayat için eleştirel toplumsal bilincin güçlenmesini destekleyecektir.

Eğitim bireysel ve kolektif formasyona, fizik ve entelektüel beceri ve yatkınlıkların geliştirilmesine, teori ile üretimci pratiğin birbirine bağlanmasına, iyi yaşam için çevre, biyoçeşitlilik ve teritoryanın korunma ve muhafazasına yönelik olacaktır. (...)

Eğitim çokuluslu devletin yurttaşları olarak herkesin birlik ve kimliğinin yanı sıra, her bir özgün yerli köylü ulus veya halkın üyelerinin kimlik ve kültürel gelişiminin güçlendirilmesine ve Devlet içerisinde karşılıklı anlayış ve kültürlerarası zenginleşmeye katkıda bulunacaktır” (Madde 80/I-II).

“Devlet eğitime erişimi ve tüm kadın ve erkek yurttaşların tam eşitlik koşullarında muamele görmesini güvence altına alacaktır.

Devlet, yasa uyarınca, öncelikle ekonomik olanakları kısıtlı öğrencilere, ekonomik yardımlar, beslenme, giysi, taşıma, okul malzemesi programları ve dağınık yerleşimlerde öğrenci yurtları aracılığıyla, eğitim sisteminin farklı düzeylerine erişimleri konusunda destek sağlayacaktır” (Madde 82/I-II).

Benzer bir durum, sağlık için de söz konusudur. Bolivya Anayasası’nın sağlık ve sosyal güvenlik sistemi ile ilgili kısmı, sağlığı temel bir insan hakkı olarak tesis etmekte ve tüm yurttaşlarına eşit, ücretsiz, evrensel ve

yüksek kalitede sağlık hizmeti sağlamakla yükümlendirmektedir (Madde-ler: 35-36-37). Anayasa bunun yanı sıra, tekil sağlık sisteminin bir unsuru olarak kabul ettiği yerli halk ve ulusların geleneksel tıbbını koruma altına almayı, geliştirmeyi, yaymayı da devletin görevleri arasında saymaktadır (Madde 35/II, 42), sağlık sistemi tekil olsa da ‘kültürlerarası’ niteliktedir (Madde 18/III).

Çoğul ve Çoğulcu Bir İktisat

“Dünya insanların gereksinimlerini karşılayabilir, ama ihtiraslarını asla.”¹⁴

Belirtmek gerekir, Bolivya, sosyalist bir ülke değil. Bu yazının girişinde de vurgulandığı üzere, Evo Morales ve MAS’ı (ve hükümeti destekleyen diğer sol partiler) ülke içerisinde tam bir hegemonya sağlayabilmiş olmanın bir hayli uzağındadır. Bolivya’da, özellikle Doğu eyaletlerinde üstlenen güçlü bir beyaz oligarşi mevcuttur ve harekete geçirebildikleri güçlü ‘sivil toplum’la hükümetin adımlarını sıkça bloke edebilmektedirler. Bu nedenle Bolivya Anayasası, ister istemez bir ‘uzlaşma’nın ürünüdür ve yer yer Santa Cruz (ve Panda ve Beni ve Tarija) oligarşisine verilmiş tavizleri yansıtır. Bu, en çok ülkenin iktisadi yapısını tanımlayan başlık altında karşımıza çıkmaktadır. Bolivya Anayasası, ‘çoğul’ olarak tanımladığı iktisadi yapının ‘komünöter, kamu, özel ve kooperatif’ işletmelerden oluştuğunu kabul ve ilan etmektedir (Madde 306/II).

Özel sektörün (ki eğitim ve sağlık alanlarında da faaliyetine izin verilmektedir) varlık ve etkinliğini kabul etmekle birlikte, kimi sınırlamalara tabi olduğu vurgulanır. Bunlar arasında en çarpıcı olanı, geleneksel yerli kozmovizyonuna dayalı değerlerin sınırlandırıcılığıdır: “*Çoğul ekonomi farklı iktisadî örgütlenme biçimlerini, tamamlayıcılık, karşılıklılık, dayanışma, yeniden dağıtım, eşitlik, hukuksal güvenlik, sürdürülebilirlik, denge, adalet ve saydamlık ilkeleri üzerine temellenir. Toplumsal ve komünöter ekonomi, bireysel çıkar ile kolektif refahı bağdaştırır*” (Madde 306/III). Yanı sıra, özel girişim, devletin “*iktisadî artıların sosyal, sağlık, eği-*

¹⁴ Gandi.

tim, kültür politikaları ve üretimi iktisadî kalkınmaya yatırım hâlinde hakkaniyetli yeniden dağıtım aracılığıyla” en yüce değer kabul edilen insanın gelişimini sağlamakla yükümlü kılınmış olması (Madde 306/V), ve “her türlü iktisadî faaliyet(in) ülkenin iktisadî egemenliğinin güçlendirilmesine katkıda bulunma”sı zorunluluğu ile de sınırlandırılmaktadır: “*İktisadî gücün devletin iktisadî egemenliğini tehlikeye sokacak ölçüde özel ellerde toplanmasına izin verilmez*” (Madde 312/I). “*Her türlü iktisadî örgütlenme biçiminin saygın bir istihdam yaratma ve eşitsizliklerin azaltılması ve yoksulluğun tasfiyesine katkıda bulunma yükümlülüğü*”nü öngören (Madde 312/II) ve “*tüm iktisadî örgütlenme biçimlerini çevreyi korumakla*” yükümlendiren (Madde 312/III) maddeler de özel sektörü sınırlayıcı ve denetleyici nitelik taşır.

Sonuç Olarak...

“Her tohum bir özlemdir.”¹⁵

Türkiye’de ‘ulusal solcular’, Latin Amerika’daki antiemperyalist yöneliş ve kaynakların millileştirilmesi hamleleri ile Kemalizm arasında paralellikler kurmaya bayılırlar. Anakronizme düşme kaygısı olmasa kıta bağımsızlığının simgesi Simón Bolívar’ı ‘Kemalist’ olarak tanımlamaktan geri durmayacak bu kesim şimdilerde, kıtadaki antineo-liberal her türlü girişi, kıpırdanışı, kalkışmayı, önderi ‘ulusalçı’, hatta ‘Kemalist’ ya da ‘M. Kemal hayranı’ olarak nitelemekten pek haz ediyor.¹⁶

Oysa Bolivya toprakları üzerinde yaşayan tüm insan topluluklarının dil, kültür ve *kozmovizyon*’unu biricik ve dokunulmaz kabul edip ‘farklılıklara saygı’yı düstur edinen, ‘Birlik(çilik)’i ancak ‘çoğulluğun uyumu’ olarak tanı(mla)yan Bolivya Anayasası’nın, ‘modern(ist)’ anlamda ulus-devletle ilişkisi, ‘inkârın inkârı’ olarak tanımlanabilir ancak. Çünkü Bolivya Anayasası, çoğulcu, adem-i merkezîyetçi, özerklikçi, eşitlikçi/özgürlükçü, komünöter ve sosyal nitelikte bir ‘devlet’i tarifler; hiçbir ‘kutsallık’

¹⁵ Halil Cibran, “Kum ve Köpük”.

¹⁶ Bunun için örneğin *Cumhuriyet* gazetesinin *Strateji* ekinde yayınlanan Latin Amerika konulu yazılara bir göz atmak yetecektir.

vasfı yüklenmeyen bir devlettir bu. Temel değeri insan olan ve insanın yetilerini sınırsız ölçüde geliştirirken temel gereksinimlerini karşılamayı görev edinen bir devlet. Her türden homojenlik iddiasını inkâra uğratan, çeşitliliği, farklılığı bir zenginlik kaynağı olarak gören ve onu beslemeyi ödev edinen bir devlet...

Hayır, bu anlamda Bolivya (ya da benzer yönelişler benimseyen Venezüella, Ekvator, Paraguay...)’yı ‘ulus(al/cı)-devletler’ olarak tanımlamak bu anlamda mümkün değildir. Bolivya Anayasası, daha çok, yerli kozmovizyonu ile sosyalist ilkeleri sentezleyen bir yeniden yorumlama girişimini/denemesini yansıtmaktadır. Aymara/Bolivyalı Dışişleri Bakanı Choquehuanca’nın “(...) Biz yerliler, insanların kendi aralarında ve insanlarla doğa arasındaki yeniden doğuş veya dengeye dönüş diye adlandırdığımız kozmik bir İnka inancı olan ‘Pachakuti’ye doğru yol alıyoruz. Genel hukuku, kârların birikmesi olan kapitalizm için en önemli değer ‘para’dır ve yaşamın bir değeri yoktur. Sosyalizmde ise en önemli değer insandır ve insan için sadece materyalizm değil, spiritüalizm de önemlidir”¹⁷ sözleriyle ifade ettiği bir sentez girişimidir bu.

Bu sentezin nasıl biçimleneceğini zaman gösterecek. Ne ki, “ekilebilir topraklarının %91’inin nüfusun %5’ini temsil eden büyük toprak sahiplerine ait” olduğu,¹⁸ tüm bir sömürgecilik tarihi boyunca Potosi’deki zengin gümüş ve kalay madenleri yüzünden iliği kemiği sömürülmüş, milyonlarca insanı katledilmiş, sömürgecileri zenginleştirdikçe kendisi yoksulluğun dibini boylayan, zengin hidrokarbon kaynaklarıyla ABD emperyalizminin iştahını kabartan, neo-liberalizmin deney tahtası Bolivya’nın tüm ‘yeryüzünün renkleriyle’ yeniden ayağa kalkması, acılı, aşağılanmış, aç bırakılmış halklarına ekmek ve onur sunabilmesi, ‘ulusalcılık’tan çok, sosyalistlerin meselesidir, kanımca.

Bu nedenledir ki, yeni Anayasası’yla Bolivya’dan, hem öğrenmemiz hem de onu gözümüz gibi sakınmamız gerekir, diyorum...

¹⁷ Buket Şahin, *İnka Ruhü Uyanıyor: Bolivya Gerçeği* yazı dizisi, “Amerika’yı Keşfeden Türkler”, *Cumhuriyet*, 17 Ağustos 2009, s. 10.

¹⁸ Buket Şahin, *İnka Ruhü Uyanıyor: Bolivya Gerçeği* yazı dizisi, “Morales’e ALBA Destegi”, *Cumhuriyet*, 17 Ağustos 2009, s. 10.

III. AYIRIM:
ANTROPOLOJİ GÖZÜYLE...

ANTROPOLOJİDE “KURAM”I DÜŞÜNMEK*

“Just one more thing!”¹

İtiraf etmek gerekiyor; “Antropoloji Kuramları” üzerine söz söylemek, “Antropolojide Kuram”dan söz etmekten çok daha kolay. Özellikle, başlıca araştırma aracı (katılımcı gözlem), bilincinde olsun olmasın, ampirisist yönelişle biçimlenmiş, tarihinin uzun bir bölümünde felsefe ve spekülasyondan olabildiğine uzak durmaya çabalamış bir disiplinin çocukları için, antropologun kendi düşüncesini yordamları üzerine düşünmeye çağrı, ya da antropolojinin epistemolojisi üzerine düşünme anlamına gelen böylesi bir uğraş, pek alışık olmadıkları bir çabadır.

Üniversitede hocam, “Antropologun ayakları çamurlu olmalı,” derdi. Evet, benim öğrencilik yaptığım yıllarda bu, salt o zamanlar orta boy bir gecekondu mahallesi olan Zeytinburnu’nun sokaklarını aşındırmaktan ayaklarımıza bulaşan çamur olarak algılanıyordu, ama olsun. Hocamın bu “özdeyişi”, 20. yüzyıl başlarından ortalarına dek “Gittim, gördüm, aktarıyorum” olarak özetlenebilecek “antropoloji yapma tarzı”yla uyumluydu.

* *İnsancıl*, No: 254, Eylül 2011... http://www.dusunadasi.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1515:sibel&catid=11:s&Itemid=9... www.gomanweb.net... www.78liler.org/78web/default.asp?Sayfa=KoseYazari&yazid=23... www.insanokur.org... yitikmavi.blogspot.com... karerliler.com... generationalevi.wordpress.com... www.yenidenatilim.com/?Syf=26&Syz=45474... www.atik-online.net/2011/09/antropolojide-kuram-i-dusunmek... http://www.soldiyalog.com/soldiyalog_yazilar/2997.html... <http://www.solderlenis.de>... ninjasaganews.info/ninja-berivan-demirta-facebook.html... www.gokyuzuedebiyati.org/showthread.php?t=20970...

¹ “Yalnız son bir şey daha var!” (Komiser Columbo).

Clifford Geertz'in (1988: 1) deyişiyile, "gerçek bir etnografin yapması gereken, yerlere gidip insanların nasıl yaşadığına dair bilgiyle geri gelmek ve bu bilgiyi, kütüphanelerde dolaşmaksızın, edebî soru(n)lara kafa yormadan profesyonel cemaat için erişilebilir kılmaktır". Evet, Geertz'in vurgusu bu saptamanın ardından etnografi-yazın ilişkileri üzerine yönelecektir; ama "kütüphanelerde dolaşmamak" fikri, antropolojinin kuramla ilişkisindeki mesafeliliğe –isabetli– bir göndermedir.

Hiç kuşku yok ki, "objektif gözlemciler" olarak davrandıklarını ve gözlemlediklerini olabildiğince kendilerini katmadan, kendi "kültürel önyargıları"ndan arınmış oldukları varsayımıyla (çoğunlukla formasyonları bu konuda da eğitimi içermektedir) gördüklerini nesnel bir dille aktardıklarını düşünen etnograflar da kimi kuramsal varsayımlardan, hatta paradigmalardan uzak değildi –bilinçli ya da bilinçdışı olarak. Üstelik kuramsal varsayımların çoğu, –etnograf/antropolog kuramdan kaçınmaya çalıştıkça– bilinçdışı bir ağırlık kazanmaktaydı yapıtında. Bunun, sanırım, birkaç nedeni var:

Bunlardan ilki, antropolojik kaziyelerin büyük bölümünün, disiplinin dışında, felsefe (epistemoloji) ve sosyoloji alanlarında biçimlenmiş olmasından kaynaklanıyor. Etnograflar, sosyal bilim paradigmalarının çoğunu, diğer alanlarda çalışan entelektüel ortaklarından (felsefeciler, sosyologlar, hatta dilbilimciler) devralmışlardır. Durkheim'ın Radcliffe-Brown, Simmel'in Marcel Mauss, Max Weber'in transaksijonalistler, Talcott Parsons ve ardından Ricoeur'ün Geertz, F. Saussure'ün Lévi-Strauss üzerindeki etkileri belirleyicidir. Bu durumu, kısmen de olsa, 19. yüzyılda sosyal bilimler arasındaki, Wallerstein'in (1997: 31-33; 2003: 78-79) dikkat çektiği işbölümüne borçlu olduğumuz söylenebilir: Batılı sanayileşmiş toplumlar için iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji (ki bu üç "nomotetik" sosyal bilim dalı Batı toplumlarında geçerli piyasa, devlet ve sivil toplum ayrıştırmasına denk düşmektedir), Doğu'nun "kadîm" toplumları için Oryantalizm (ki büyük imparatorluklar oluşturabilmiş, ancak "modernite", yi tesis edememiş "geleneksel" toplumsal formasyonlarla ilgilidir: İslâm dünyası, Çin, Japonya, Hindistan, Bizans vb.), "ilkel" toplumlar için antropoloji (ki "ilkel", "yazısız", "devletsiz", "kabile" vb. toplumlarını konu edinir)... Kùltürler-arası incelemeler söz konusu olduğunda sosyal bilimlerin "Batı"nın "Batılı-

olmayan” üzerine projeksiyonu olarak kurgulanması, kuram ve metodolojilerin de hiyerarşik bir aktarıma tabi oluşunu getirmiş gözükmektedir.

Örneğin, bizatihi “nesnellik varsayımı” dahi, toplumların doğa yasalarına tabi olduğu, dolayısıyla da sosyal bilimin doğa bilimlerinin metodolojisini izleyebileceği, izlemesi gerektiği yolundaki pozitivist önkabulün bir yansımasıdır.

Bununla bağlantılı ikinci -ve daha pratik- bir neden ise, 20. yüzyıl başlarından itibaren antropolojinin temel araştırma tekniği olarak şekillenen alan araştırmasının kurama gereksiniminin asgarî düzeyde olduğu kabulü, daha doğrusu yanlısamasıdır. Yapılacak iş, dünyanın ücra bir köşesinde, tercihan başka antropologlar tarafından “keşfedilmemiş” bir halk bulup bavulunu toplayıp aralarına karışmak, işlerinden birini ya da birkaçını haberci olarak seçmek, gündelik yaşamlarını izlemek, ayınlerine katılmak, masallarını dinlemek, onlarla birlikte tütün çiğnemek, tatlı patates ekmek, meyve toplamak, yemek hazırlamak, kulübeler inşa etmek, bu arada kültür şokuyla baş etmek... ve tüm bunları yaparken “her şeyi” büyük bir dikkatle kaydetmek, notlar almak, ardından da büyük bir titizlikle kağıda dökmektir. Genellikle yaptıklarının bir “yazım” işlemi olduğunu, kimsenin her şeyi bütünüyle kaydedemeyeceğini, bütün yazım işlemleri gibi toplanılan malzeme arasından seçim yapmayı (hatta bizatihi veri toplama işleminin bilinçli ya da bilinçsiz bazı kuramsal önkabuller doğrultusunda yapıldığını) bunları kendine özgü bir mantık doğrultusunda sıralamayı, söze dökmeyi ve bunlardan kimi sonuçlar çıkarmayı (çıkarsanabilecek olası sonuçlar evreninden bazılarını seçerek inşa etmeyi...) gerektirdiğini pek göz önünde bulundurmamaktaydılar. En azından, 20. yüzyıl sosyal antropolojisinin büyük bölümüne damgasını vuran işlevselci ve yapısal işlevselci yaklaşımlar, kalın hatlarla çiziktirilmiş genel birkaç kaziye dışında [tarihi analiz çerçevesinin dışına sürmek, organik, işlevsel bir bütün(lük) olarak toplum, kurumlar arasında uyum/ uyarlılık, yapısal işlevselcilik için toplumsal tutunum ve sürdürümü, Malinowski işlevselciliği için temel-türetilmiş gereksinimler, vb. ilişkin varsayımlar...] kurama pek fazla yer bırakmıyor, hatta bir “kültür kuramı” olasılığını kuramsal olarak olmasa da, pratikte dışlıyor, etnografi sonsuza (ya da onlar tükenene) dek “ilkel” toplumların kayıtlarını dökmeye yazgılıyordu.

Ancak, bu amentüyü sarsacak olaylar gecikmeyecekti. İkinci Dünya Savaşı ve onu izleyen devasa siyasal-toplumsal değişim ve dönüşümler, mevcut çerçevelerin varolan durumu açıklamadaki yetersizliğini gözler önüne serdi. Bu gelişmeler arasında antropoloji açısından en önemlisi, “alan”ın yitimiydi. Sömürgelerin tasfiyesi ve sömürgelerdeki “ulusalci” yükseliş, Batı antropolojisinin “*domain*”ini büyük ölçüde yitirmesine yol açacaktı.² Sonsuza dek uyum içerisinde kendilerini tekrarlayacakları varsayılan “toplumsal yapılar” apansız parçalanmış, değişmiş, giderek antropolog için “riskli, tehlike yüklü” mekânlara dönüşmüştü.

Toplumsal-siyasal altüstlükler epistemolojide de yankılarını bulmakta gecikmedi. İşlevselcilik ve yapısal işlevselciliğin statik analiz çerçevelerine yönelik itirazlar disiplin dışından kaynaklansa da, disiplin içerisinde, hatta bizzatîhî araştırma tekniğinin kendisinden (katılımcı gözlem, nihayetinde insan etkileşimine değgin bir faaliyetti) de destekleniyordu.

Öncelikle, toplumun, toplumsal yaşamın insan eyleminden bağımsız düşünülemeyeceği yolunda itirazlar yükseldi. İnsan eylemi ise hem niyetli/ kasıtlı/ bilinçli yönleri içermekteydi, hem de etkileşimseldi. Bir başka deyişle, düşünen, tasarlayan varlıklar olarak insanlar belirli hedefler doğrultusunda davranmaktaydı, ve toplum da organizma analojisi üzerinden kurgulanacak bir kendilik olarak değil, belirli hedefler, amaçlara uygun davranan insanların karşılıklı etkileşimi olarak kavranılmalıydı. 19. yüzyıl Alman sosyal düşünüşünün (Dilthey, Rickert, Windelband...) pozitivizm karşıtı, hermönötik konumlarını yankılandırıran bu itirazlar, antropolojiye Simmel ve Weber’in toplumsal eylem kuramları aracılığıyla aktarılacak ve transaksyonalist yaklaşım(lar)ı biçimlendirecekti.

Ardından, insan etkileşiminin ancak önceden mevcut ve kültürel olarak biçimlenmiş anlam örüntüleri üzerine yerleştiği daha sık dile getirilmeye

² Johan Galtung’un şu anlatışı, bu bakımdan çok açıklayıcıdır: “Eski Devlet Başkanı Kwame Nkrumah’nın ofisinin bekleme odasında bir tablo asılıydı. Devasa bir tabloydu bu; ana figür, sömürgeciliğin son zincirini parçalayan Nkrumah’nın kendisiydi. Zincirler kırılmak üzereydi; gökyüzünde şimşekler çakıyor, yer sarsılıyordu. Tablonun kenarında, beti benzi atmış, kaçışan üç küçük figür yer almaktaydı. Biri, kapitalistti, elinde bir çanta vardı. Diğeri, rahip ya da misyonerdi, elinde İncil bulunuyordu. Daha küçük olan üçüncü figürün elinde ise, African Political Systems başlıklı kitap bulunmaktaydı: o, antropologdu...”

başlandı. Bir başka deyişle ne etnograf-antropolog, ne de haberci(ler) birer *tabula rasa* değil, kendi kültürel anlam çerçeveleri dâhilinde duyan-düşünen-davranan kültürel aktörlerdi. Edimleri, içerisine yerleştikleri ve dil üzerine yerleşen anlamsal-simgesel çerçeveler tarafından biçimlenmekteydi. Bu ise antropolojide yürürlükteki “organik model”in “lingüistik model”le ikame edilmesini gerektirmekteydi. “Bir organizma olarak toplum” paradigması, yerini tedricen “bir gramer olarak kültür” paradigmasına bırakıyordu.

Yeni paradigma, bir yandan kültürün toplumsal biçimlenişlerden/ örgütlenişlerden tecrit, zihinsel bir görüngü olarak ele alınmasını -ve bunun ima ettiği sorunları, bir yandan da kültürler arası tercümenin mümkün olup olmadığı sorusunu sosyal/ kültürel antropolojinin gündemine taşıyacaktı. Herkes kendi tikel *zeitgeist*’ının tikel bir ürünüyse, “öteki”ni anlamaya yönelik antropolojik gayretin bir anlamı olabilir miydi? Ya da antropologun işi, yani “kültürel çeviri” ne kadar mümkündü? Bir kültürel ortamın (ve bir dil grubunun) mensubu, bir başka kültürel ortamın (ve bir dil grubunun) mensuplarının zihinsel haritasını çözüp aktarmaya ne ölçüde yetiliydi? Franz Boas’dan Evans Pritchard’a, etnobilimcilere, Clifford Geertz’e bir dizi antropologun sorduğu temel bir sorudur bu.

İş bununla da kalmaz. 20. yüzyılın ortalarında dünyanın içerisine sürüklendiği iktisadî-siyasal altüstlük (ekonomik kriz, 2. Dünya Savaşı, ulusal kurtuluş savaşları, sömürgecilğin tasfiyesi, eski sömürgelerdeki siyasal mücadeleler, enerji darboğazı...), etnografik araştırmanın toplumlar içerisindeki eşitsiz güç ilişkilerini ve etnografik mekânın içine yerleştiği genel sahneyi dikkate almaksızın yürütülemeyeceği savını güçlendirecektir.

Etnografik “alan” farklı güç ilişkilerinin sahnelendiği bir alandı. Kadınlarla erkekler, gençlerle yaşlılar, soy aristokrasileriyle diğer soy mensupları, çobanlarla tarımcılar, göçerlerle yerleşikler... arasında güç ve iktidar mücadeleleri örtük ya da açık biçimlerde süregitmekteydi. Küçük ölçekli, asefalık toplumlar ne kendi içlerinde, ne de komşularıyla kaynaklar üzerinde denetim kurma ve başkalarının onlara erişimini sınırlandırma ilişkilerinden bağışık değildi ve bu ilişkiler fiziksel ve simgesel, yüzlerce, binlerce farklı biçim alabilmekteydi. Fransız yapısal Marksistleri toplum-içi iktidar ilişkilerinin maddî temellerine yönelirken, Max Gluckman, Victor Turner, Mary Douglas gibileri bu çelişkilerin simgesel tezahürlerine yöneltecektir dikkatlerini.

Sidney Mintz ve Eric Wolf gibi bağımlılık kuramlarından esinlenen antropologlar ise, etnografik “mekân”ın, dünyayı tek bir pazar hâlinde örgütlemeye yönelik dünya sisteminden yalıtılmış bir kendilik olarak ele alınamayacağını, dünyada emperyalizmin siyasal, iktisadi, kültürel müdahalelerinden “özerk” bir bucağın kalmadığını, etnografik araştırmanın ancak emperyalist güç ilişkilerinin genel çerçevesine yerleştirildiğinde geçerli sonuçlara ulaşabileceğini dile getirirler³.

Foucault’nun iktidar ilişkilerinin gündelik yaşama nüfuz edişi üzerine irdelemeleri, etnografik özeleştirisinin de zeminini hazırlayacaktır. “Alan”daki etnograf yalnızca farklı bir kültürel ortamın, farklı bir simgesel sistemin taşıyıcısı (Geertz’in Weber’den ödünç aldığı metaforla “başka” bir örümcek ağında asılı duran “başka” bir örümcek) değil, aynı zamanda “haberciler”i sömürgeleştiren güç ilişkilerinin de gönüllü-gönülsüz, kasıtlı-kasıtsız taşıyıcısı, temsilcisidir. Üstelik de bunun için, örneğin Britanya ordusunun Sudan’daki gayrinizamî operasyonlarına bizzat katılan Evans-Pritchard⁴, ABD gizli servislerinin savaş hazırlıkları ba’bında sipariş ettikleri araştırmayı (*Krizantem ve Kılıç*) gerçekleştiren Ruth Benedict, Afrika akrabalık sistemi üzerine yazdıklarının antropologların yanısıra sömürge yöneticilerinin de okumasını⁵, hatta antropolojinin emperyalizm denilen toplumsal deneyimin kuramsal yanı olduğunu, emperyalizmin giderek yerini sosyal antropolojiye bırakması gerektiğini salık veren Radcliffe-Brown⁶, ya da antropolojinin sömürge yönetimlerine ya-

³ “Yalnızca 1960’ta 17 yeni Afrika ulusu dünya sahnesinde boy gösterdi. Bunlardan çoğu, ‘Nijerya’, ‘Kenya’ gibi birimler, bir yüzyıldan kısa bir geçmişe sahip sömürge inşalarıydı. Sınırlarının içindeki (kimi zaman da ötesindeki) insanlar etnik gruplarıyla, sınıf ya da uluslarıyla olduğundan çok daha güçlü bir tarzda özdeşleşiyorlardı –bu özdeşleşme ‘aşiret’i gözde bir idarî birim olarak kullanan sömürge siyasalarının güçlendirilmekteydi” (Worsley 2000: 43-44).

⁴ Geertz (1988: 50).

⁵ Özellikle bkz. “Historical and Functional Interpretations of Culture in Relation to Practical Application of Anthropology to the Control of Native Peoples” (Radcliffe-Brown 1968: 39-41) başlıklı makalesi.

⁶ Radcliffe-Brown 1940’da Avustralya ve Yeni Zelanda Bilim İlerletme Derneği Antropoloji Seksiyonu’nda başkan sıfatıyla yaptığı konuşmada şöyle diyor: “Emperyalizm, kendinden menkul öteki halkların denetimcisi rolüdür. Bunun sonsuza dek sürmesine izin vermezler. Bu arada, bu kör deneyimi daha az kör hale getirelim. Onu toplumun ve toplumla-

rarlarını va'zeden Malinowski⁷ gibi davranmak gerekli değildir. Bunlar, antropolojik etiğin doğrudan ihlalleri. Oysa kendi toplumunun eril değerleri doğrultusunda alanda yalnızca erkeklerin “seslerine” kulak veren, salt işbirliğine yatkın, “haberci” olmaya gönüllü oldukları için yerel elitlerin ya da iktidar odaklarının anlatılarından kalkınan, ya da kendi kamuyunda yerleşik “exotica” imgesine hâlel getirmemek uğruna alandaki “modernite” göstergelerini göz ardı eden⁸ antropolog-etnograf da, “alan”ındaki ezilenlerin seslerini bastırmakta, “egzotizm”in yeniden üretilmesine katkıda bulunmaktadır –bilerek ya da bilmeyerek...

Günümüzde antropoloji, Augé’nin,

“Bugün antropoloji metinleri yazarının her zamankinden daha çok verilecek hesabı vardır. Metin üstünde ilahî, sınırsız bir güce sahip olmak hakkı tartışılmaktadır. Bir bireyin kültürünü bütünüyle temsil ettiğine, bu bağlamda bir tür düzdeğiştirmece, tüm eylemlerinde ve düşüncelerinde temsil gücüne sahip bir örnek olduğuna inanmıyoruz artık. Kaldı ki, kaynakların çeşitlendirilmesi, resmi sözcülerin safdışı edilmesi, kadınların düşünceleriyle ilgilenilmesi, zayıfların ve baskı altındaki insanların görmezden gelinmemesi konusunda yoğun çabalar harcanmaktadır. ‘Basit’ ya da ‘sınırlı’ toplumların konsensüs sonucu oluştuğu düşüncesi alan çalışmalarından kesin sonuçlar alındıkça çürütülmüştür” (Augé ve Colleyn 2005: 93),

sözcükleriyle betimlediği bir duraktır. Etnografik metin, alanda etnograf ile habercileri, alan dışında ise (Batılı/ Kuzeyli) etnografin mensubu olduğu toplumsal/ kültürel bağlam ile habercilerin toplumsal/ kültürel

rımızdaki toplumsal değişimin daha yetkin bilgisine yol açan deneysel antropolojiye dönüştürülmüştür” (Akt.: Feuchtwang 1985: 90)

⁷ Bkz. Malinowski (1961)’de (der.) makaleleri; özellikle “The Dynamics of Cultural Change”.

⁸ Örneğin bir Dinka şefinin, uzun süre Nuerler arasında yaşayıp topluluklarını inceleyen Evans-Pritchard’dan etkilenerek antropolog olan oğlu Francis Mading Deng, anılarında, ilk otomobilin Dinka ülkesine Pritchard’ın varışından çok önce geldiğini ve Pritchard’ın Nuer araştırmasına başlamadan önce Katolik misyonerlerin karargâhı Wau’da tuğladan inşa edilmiş bir katedral bulunduğunu zikretmektedir. Kuşkusuz, Pritchard’ın yapıtlarında bunlardan söz edilmez. Dahası, Pritchard’ın yerlilerinin hemen tümü çıplakken Dr. Deng’in aynı döneme ait fotoğraflarında, tümünün Batı tarzı giysiler içinde oldukları görülmektedir! (Leach 1989: 41).

bağlamı arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinden “münezzeh” değildir ve bu eşitsizlikler, tarafların zihinsel dizilimlerindeki, kendi kültürel tarihlerince oluşturulmuş farklı “anlamlandırma” katmanları tarafından farklı tarzlar-
da okunmakta/ yorumlanmakta...vb.dir. Böylelikle bizatihi, hatta bizzat etnografik metin nötr, objektif bir anlatı olamaz, kendisi de ihtiva ve ima ettiği güç ilişkileri açısından çözümlenmesi gereken bir sorunsaldır.⁹

Bu vb. eleştiriler, antropolojide hâlen süregitmekte olan yapıbozum sürecini biçimlendirecektir. Günümüzde geçmişte birbiriyle tutunum içerisinde ve tarihsel süregelenlik gösterir olarak görülen her şeyin, bu arada toplumlar ve kültürlerin de iç tutunumdan, tutarlılıktan yoksun, parçalı kendilikler olarak tasarlanması gerektiğini va’zeden bir eklektisizmle damgalı, kültürleri çok-katmanlı metinler olarak okumayı tavsiye eden, tikelci, yerelci, özdeşünümseleci (bir başka deyişle sübjektivist) postmodernist antropolojinin “büyük kuram”lardan (gerçekteyse tüm kuramsal çabalardan) ve de “bilimsellik” savlarından vazgeçiş, bu “yapıbozum”un duraklarından birisidir.

* * * * *

Kuşkusuz bu “itirazlar” da sonuç olarak belli bir “kuramsal” dayanaklardan beslenmektedirler: Etnografik araştırmayı eşitsiz güç/ iktidar ilişkileri karşısında kör olmamaya çağıran eleştirel antropoloji Marksizm’e dayanırken, Ernest Gellner (1992) antropolojiyi pozitivistmden yorumsamacılığa (biz buna postmodernizmi de ekleyelim) yönelten girişimin, iki yüzyıl öncesinde romantiklerin Aydınlanma Avrupası’nın rasyonalist düzenini yıkmaya edimlerinin bir tekrarı olduğuna dikkat çeker.

Eleştirel/ diyalektik antropolojiyi şimdilik bir yana bırakacak olursak, antropolojide “pozitivist-maddeci” ve “*ideationist*-yorumsamacı” kuramlar arası gerilimlerin tarihçesi, ilerlemeci, uygarlıkçı (Fransız) Aydınlanmacılığı ile, gecikmeli Alman ulusalcılığının, kozmopolit uygarlığa karşı ulusal geleneklerin, maddeciliğe karşı manevi değerlerin, “teknolojiye karşı zanaatların, kemikleşmiş bürokrasiye karşı bireysel deha ve kendini ifadenin, kuru akla karşı en karanlıkları dâhil duyguların, kısacası *uygarlığa karşı kültürün*” (Kuper 1999: 6) savunusunu dile getiren Romantik ge-

⁹ Bu görüşlerin klasikleşmiş bir ifadesi için bkz. Clifford ve Marcus (der.) (1986).

leneği arasındaki gerilime dayandırılabilir. Fransız geleneğine yaslanan kozmopolit, rasyonel, obskürantizm-karşıtı, maddeci, uygarlıkçı, ilerlemeci Aydınlanma ile, Alman geleneğinin tikelci, duyumcu, reaksiyoner, maneviyatçı, kültüralist Romantisizmi; 18. yüzyıl sonlarından itibaren Avrupa toplumsal düşüncesinin gidişatını biçimlendiren alması oluşturmuştur. Hemen hatırlatalım: Aydınlanma düşünürlerinin merkezî teması insan ilerlemesi, muarızlarınıninkiyse ulusların tikel yazgısıyla ilgiliydi. Aydınlanmacı görüş uygarlığı geleneksel kültürlere ve onların boşanmaları, irrasyonel önyargıları ve yöneticilere korku dolu sadakatlerine karşı, büyük bir meydan okuma hâlinde kurgularken, Romantik gelenek için ise, rasyonel, bilimsel, evrensel uygarlık fikri otantik kültürleri tehdit edip zanaatları unutulmaya terk etmekte, kozmopolitanizm dili bozmakta, rasyonalizm imanı tehdit etmekte ve hepsi birlikte cemaatin dayandığı manevi değerleri tehdit etmektedir (Kuper 1999: 7).

Bu tarihsel arkaplan, antropoloji “kuramlar”ının evrenselcilik ile tikelcilik/görecilik, toplum ile kültür, açıklama ile anlama, giderek bilim ile sanat/edebiyat vurguları arasındaki kutuplaşmasını da biçimlendiregelmiştir.

* * * * *

Pekâlâ, bu “yapıbozum” süreci, ya da simgesel-yorumsamacı-postmodern/ kültüralist eleştiri, Erich Wolf’un deyişiyle “antropologların dürtülerine pek çok içgörü sunmakla birlikte” (Bates), antropolojide kuramdan vazgeçiş haklı göstermeye yeter mi?

Benim buna kişisel yanıtım, “Hayır”dır. “Hayır”dır, çünkü kuramdan vazgeçmek, kuramın yol haritasını oluşturduğu bilimden vazgeçmektir.

(Toplum) Bilimden, ve ihtiva edebileceği öngörülerden vazgeçmek ise, insanların daha iyi, adil, sağlıklı, müreffeh koşullarda yaşamasına yönelik insan müdahalesinden vazgeçmektir. Ya da meydanı “pratik adam”ın¹⁰ (iktisatçı, planlamacı, mühendis, siyasetçi, asker, girişimci...) “toplum mühendisliği”ne bırakmaktır.

¹⁰ Burada “pratik adam” terimini, Malinowski ile Britanya’nın Tanganika bölge vekili (sonradan Kenya valisi) P.E. Mitchell arasındaki tartışmaya gönderme yapmak üzere yegledim (Bkz. James 1985: 57).

Unutmamak gerek, yoksulluk, yoksunluk, toplumsal eşitsizlikler, şiddet, baskı, savaşlar, biz kuramdan vazgeçsek de süregidecektir. Bu nedenle de, bilimsel girişimin ilk hedefini oluşturan anlamak, toplumun barış, eşitlik, adalet ve refah yönünde değişiminin niyetli, etkileşimsel, yorumlayıcı aktörü olabilmenin ilk adımıdır.

Kuşkusuz ki, ne kuram, ne de bilime Aydınlanmacı rasyonalizmin yüklediği misyonları artık yükleyemeyiz. Tarihi farklı rasyonellerden hareket eden insanların kolektif (ve çelişik) eylemleri yapmaktadır; bilimcilerin öngörülleri değil. Kolektiviteler üzerinde etkiyen tüm vektörleri hesaplamak ve toplumsal/kültürel değişimlerin “yön”ünü tayin eden kesin “yasalar”ı saptamak, pek olası bir misyon gibi gözükmüyor. Ama toplumsal eğilim ve yönelişleri deşifre etmek, hâlâ mümkün ve toplum (ve kültür) bilimleri, bunun kullanışlı araçlarını oluşturuyor. Bu kavrayış, kuramdan vazgeçmeden çok, onu, –sürekli olarak kendi tarihini yapan– yığın eylemleri, toplumsal praksisler temelinde yeniden ve yeniden sınamayı gerektirmektedir.

Şu hâlde, gelin bundan sonrasını bir kültür kuramının neleri ihtiva etmesi gerekebileceği üzerine tartışmaya ayıralım:

Kanımcıca böylesi bir kuramın hareket noktasını oluşturacak olası bir kültür tanımı, “Anlam, değer ve öznellikler oluşturan bir dizi maddi pratik”tir (Jordan & Weedon 1995: 8).

Bu tanım, öncelikle “kültür”ün maddî pratikle bağıntılılığını vurgulaması açısından işlevsel gözükmektedir. Çünkü toplumların “maddî pratikleri”, ya da doğal ve toplumsal çevreleriyle etkileşimlerinin temelini oluşturan geçim faaliyetlerini, üretim, bölüşüm, paylaşım ilişkilerini düzenleyiş tarzları, kültürel yaşantı/ deneyimlerin “son kertedeki” çerçevesini oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, maddi pratiklerimiz, toplumsallığımızı örgütleyiş ve yaşamı, dünyayı, evreni anlamlandırma/ örüntülendirme tarzlarımızın genel çerçevesini oluşturmaktadır. Ve geçim faaliyetleri, üretim ve bölüşüm ilişkileri değiştiççe, toplumsallığın örgütleniş ve dünyaya, yaşama, toplumsal ilişkilere ilişkin anlamlandırma örüntülerimiz de değişime uğrar.

Ne ki, bu üç düzlem (geçim pratikleri, toplumsal örgütleniş ve anlam sistemleri) arasında mekanik bir belirlenmeden söz etmek, naif bir maddeciliğin yanılması tekrarlamak olacaktır. Çünkü insan ürünü olan her bir

kurum, pratik, ilişki, tahayyül, değer vb.nin kendisine göreli özerklik sağlayan ve onu kendi içinde göreli tutunumlu ve istikrarlı kılmaya yönelik özgül bir *tarihi*, bir birikimselliği bulunmaktadır. Bu birikim dağarcığı, onun değişim süreçlerindeki yönelişlerini biçimlendirmede etkili olur. Pratik, kurum ve tahayyül örüntüleri, kendi tarihsel dağarcıklarından kaynaklanan tutunum eğilimleri doğrultusunda, özgül dinamiklerine uygun olarak değişime uğrarlar. Bir başka deyişle ‘toplumsal bilinç’, ne toplumsal varlığın mekanik bir yansıması ne de ondan tümüyle kopuk, bağımsız bir görüngüdür.

Öte yandan, kültürü oluşturduğu varsayılan süreçlerin, tasarımların, örüntülerin, kavrayış ve değerlerin taşıyıcısı insan(lar)dır. Şu hâlde, insan aracılığı yok sayan bir kültür tanımının geçerliliği, kuşkuyla olacaktır.

Kültürün oluşturucusu, taşıyıcısı, aktarıcısı olan insanlar ise, yaşamlarını sürdürebilmek için topluca üretip, ürettiklerini bir biçimde mübadeleye sokarlar; yani birbirleriyle geçim/üretim (ve bölüşüm/ mübadele) ilişkileri içerisinde bulunduklarıdır. Bu bağlamda, bir toplum içinde insanlar, birbirleriyle genellikle eşitsiz güç ilişkileri içinde olan farklı toplumsal konum ya da sınıfları işgal ederler. Genel bir deyişle, iktidara ilişkin konumları farklılaşmış insan grupları, kaynaklara erişim konusunda çatışma içindedir. Çok genel bir formülasyonla, bu kaynakların denetimini ellerinde tutan toplumsal kesimler, yani iktidar sahipleri, diğerlerinin bunlara erişimini sınırlandırma çabası içerisinde bulunduklarıdır. İktidar konumu, yani tasarımlarını, iradesini ötekilere dayatabilme yetisi, iktidar sahiplerine mensubu oldukları toplumun örgütleniş tarzlarını olduğu kadar, zihinsel müktesebatının tanımlanması ve yorumlanması konusunda önemli bir avantaj sağlamaktadır.

Öte yandan, iktidar ilişkileri, toplumun bütününe kapsayan, makro ölçekli ilişkiler oldukları kadar, her bir kurumun (ya da alanın) içinde, yani mikro ölçekli olarak da gözlemlenebilmektedir. Bu mikro-iktidarlar, zaman zaman kendilerini toplumdaki başat iktidar formundan özerk, hatta onunla çatışmalı kılabilecek bir özerkliğe sahiptir.

Ve son bir nokta: Kültür-biçimlendiricisi ve taşıyıcısı olarak toplumlar, birbirleriyle ilişki ve etkileşim içindedir. Bu ilişki/etkileşim, çağdaş dünyayı tanımlayan küreselleşme süreçleriyle çok daha büyük bir yoğunluk kazanmıştır. İnsanların, fikirlerin, imge ve simgelerin yeryüzündeki

devinimi hızlanmıştır. Ne ki, izi en azından sömürgecilik çağına dek sürülebi­lecek aktüel “küreselleşme”, ya da tüm dünya toplumlarının tek bir iktisadî sisteme, asimetrik olarak biçimlenmiş bir piyasa ekonomisine bağ­lanması süreci, günümüzde “Kuzey-Güney” çelişkisi olarak ifade edilen bir “zengin-yoksul ülkeler” uçurumunu tahkim etmektedir. Dünya siste­minin katılımcıları arasında hem iktisadî, hem de siyasal açıdan devasa bir dengesizlik ve eşitsizlik söz konusudur. Bu durum, sosyal/ kültürel antro­polojinin inceleme alanına dâhil olan kültürel etkileşimlerin de asimetrik olarak biçimlenmesine neden olmaktadır. Günümüzde herhangi bir kül­türel görüngüyü, içerisine yerleştiği eşitsiz güç ilişkilerinden bağımsız olarak ele almak, oldukça güç gözükme­tedir.

Şu hâlde, kültür üzerine düşünmek, birkaç kerteyi birden göz önünde bulundurmayı gerektirir:

1. İnsan topluluklarının maddî pratikleri, geçim faaliyetleri. Toplulukların içi ve arasındaki üretim ve bölüşüm ilişkileri;
2. İnsan pratik, kurum ve tahayyüllerinin tarihselliği, birikimsel niteliği ve bu niteliğin her birine kazandırdığı gö­reli özerklik;
3. Kültürün muhte­viyatının oluşturulması, taşınması ve aktarımındaki in­san aracılığı ve/ veya etkinliği;
4. Kültür oluşturu­cusu, taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak insan(lar)ın (ve top­lulukların) arasındaki eşitsiz iktidar ilişkileri ve iktidar konumlarının sahipleri­ne kültürel muhtevanın yorumlanması ve/veya yeniden üretilmesinde sağla­dığı avantajlar.

Bu öncüller, kültürün insan(lar)ın yeryüzündeki varoluş koşullarıyla ba­ğıntısız, fikrî, zihinsel bir kurgu olarak gören idealist yaklaşımlara olduğu kadar, onu üretim ilişkilerinin ve/ veya çevresel koşulların mekanik bir yan­ması olarak değerlendiren kaba maddeci akımlara da karşı pratikle bağın­tlı, dinamik/ süreçsel, etkileşimsel bir yaklaşımın ipuçlarını sunmaktadır.

Küresel kapitalizmin yeryüzü kültürlerini tek bir dünya pazarı çerçeve­sine temellük ederek “deteritoryalize” ettiği, yani geçmişte “yerel” olarak kavranılan hiçbir şeyi artık “yerel” düzlemde çözümlemenin mümkün olmadığı, medya araçlarının taşıyıcısı olduğu kültür emperyalizminin tü­ketim(cı) standartlarını hızla tüm insan topluluklarına nüfuz ettirdiği,

Marx'ın deyişyle, “katı olan her şeyin buharlaştığı” çağımızda, iktidar ilişkilerini sorgulayan, dinamik ve etkileşimsel bir kültür kavrayışına geçersinim, kültüre ilişkin söylemlere damgasını vurmaktadır.

Kanımcı böylesi bir kavrayış, antropolojide kuramsal tartışmaların kronikleştirdiği “süreç/yapı”, “kültür/toplum”, “bilim/sanat”, “evrenselcilik/görecilik”, “etik/emik” ikilemlerinin aşılmasına katkıda bulunabilecektir.

Kaynaklar

- Augé M. & J.-P. Colleyn. (2005). *Antropoloji*. Dost Kitabevi Yayınları.
- Bates, Daniel G. (2009). *XXI. Yüzyılda Kültürel Antropoloji. İnsanın Doğadaki Yeri*. İstanbul: BİGİ Üniversitesi Yayınları.
- Clifford, J. ve G.E. Marcus (der.) (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press.
- Feuchtwang, S. (1985). “The Discipline and its Sponsors”. *Anthropology and the Colonial Encounter*. T. Asad (ed.). Londra: Ithaca Press; New Jersey: Humanities Press.
- Geertz, C. (1988). *Works and Lives*.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge.
- James, W. (1985). “The Anthropologist as a Reluctant Imperialist”, *Anthropology and the Colonial Encounter*. T. Asad (der.). Londra: Ithaca Press; New Jersey: Humanities Press.
- Jordan, G. ve C. Weedon. (1995). *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World*. Blackwell.
- Kuper, A. (1999). *Culture. The Anthropologists' Account*. Harvard Uni. Press.
- Leach, E. (1989). “Tribal Ethnography: past, present, future”. *History and Ethnicity*. E. Tonkin, M. McDonald, M. Chapman (der.). Londra ve New York: Routledge.
- Malinowski, B. (1961). *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. P. M. Kaberry (der.) New Haven: Yale University Press.
- Radcliffe-Brown A. R. (1968). *Method in Social Anthropology*. M. N. Srinivas (der.). Chicago ve Londra: University of Chicago Press.
- Wallerstein, I. (1997). *Sosyal Bilimleri Düşünmemek - XIX. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*. İstanbul: Aves Yayınları.
- Wallerstein, I. (2003). *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin*. İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Worsley, P. (2000). “Ulus-Devlet, Sömürgeci Yayımla ve Çağdaş Dünya Düzeni”, T. Demirel vd. *Gericilik Küreselleşirken Faşizm!... Yeniden mi? Ütopya Yayınları*.

ANTROPOLOJİ ÜZERİNE SESLİ DÜŞÜNCELER*

“Yeni çareler bulamayanlar,
yeni kötülükler beklesin.”¹

İtiraf etmem gerekir ki sizlere imreniyorum.

Ne işle uğraştığınız ya da ne eğitimi gördüğünüz sorulduğunda “Kadın doğumcuyum,” diyorsunuz ve soru dolu bakışlarla, bıyık-altı gülücüklerle, hayret ifadeleriyle karşılaşmıyorsunuz.

Hemen herkesin sizin ne yaptığınıza dair bir fikri var.

Ama bizim durumumuz öyle mi ya?

“Antropologum” dediğimizde, karşımızdakinin daha nasıl telaffuz edileceğini bilmediği bir kavramı terennüm etmiş oluyoruz.

Ve uzaydan gelmiş muamelesi görüyoruz, çoğunlukla.

Bu konuda en bilgiç olanlar, “Ha, anladım, ‘ırk bilimi’” deyiveriyorlar ya da –ki bu daha da zorlaştırıyor durumu.

“İrk”ın bilimi olamayacağını, antropolojinin “ırk”ları artık biyolojik olgular olarak kabul etmeyip onları birer toplumsal-kültürel inşa olarak

* 2 Haziran 2009’da HÜ Kadın Doğum bölümü seminerinde yapılan konuşma metni... 3 Kasım 2011’de Ankara Özgür Üniversite’de yapılan konuşma... *Kaldıraç*, No:124, Eylül 2011... *Odak*, SN:13, Eylül 2011... <http://kapsama.com/sibel5.html>... <http://www.gokyuzu-edebiyati.org/showthread.php?t=20970>... www.yenidenatilim.com/?Syf=26&Syz=55506... http://www.soldiyalog.com/soldiyalog_yazilar/2997.html... www.gomanweb.net... www.78-liler.org/78web/default.asp?Sayfa=KoseYazari&cid...23... <http://www.odak-direnis.com/wordpress/?p=2932>...

¹ Bacon.

gördüğünü ve “ırk”lardan çok, “ırkçılık” gibi insanlığın başına bela kavramlarla uğraştığını, diliniz döndüğünce anlatmak zorunda kalıyorsunuz..

Bir başka deyişle, antropolojinin “ne olmadığını” anlatıyorsunuz. Sonra genellikle bekliyorsunuz ki karşınızdaki “Peki o zaman antropoloji nedir?” diye sorsun. Hevesle bekliyorsunuz ki, siz de en azından ne işle uğraştığınızı, işinizin mızrak ucu, bumerang, ya da ne bileyim yazma koleksiyonu yapmak ya da kafataslarını ölçmek olmadığını; konunuzun “insan” olduğunu, insanı biyolojik, toplumsal ve kültürel bir bütün olarak görüp, farklı insan toplulukları arasındaki benzerlik ve farklılıkları anlamlandırmaya çalıştığınızı anlatın...

Her ne hâl ise, o soru bir türlü gelmiyor.

Çünkü karşınızdaki, “ırk” düşüncesini o denli içselleştirmiş oluyor ki, siz insanları adına “ırk” denilen birtakım fenotipik kategorilere bölmek için nesnel kriterlerden yoksun olduğumuzu anlatmaya kalkıştığınızda, karşınızdakinin ilgisini birden kaybediyorsunuz...

Şu hâlde Türkiyeli bir antropolog daha baştan iki sorunla yüklü olarak başlıyor.

Antropolojinin ne olduğuna ilişkin genel bir bilgisizlik ve onun “ırklarla uğraşan” bir bilim olduğuna dair yerleşik kanı...

Aslına bakarsanız, bu topraklarda antropolojinin hiç de kısa sayılmayacak bir geçmişi var. Bu geçmiş, aşağı yukarı Osmanlı’nın entelektüel açıdan modernleşme ve uluslaşma çabalarına denk düşüyor; yani 19. yüzyılın son çeyreğine.

Daha da ilginçini söyleyeyim, bu toprakları antropoloji kavramıyla tanıştıran, tıpçılar olmuş. Özellikle eğitim görmek üzere Batı ülkelerindeki tıp fakültelerine gönderilip de orada Darwin’in, Lamarck’ın fikirleriyle tanışan tıp öğrencileri. Bunlar ülkeye döndüklerinde, bu fikirleri yaygınlaştırmak üzere kolları sıvayıp dergiler çıkarmış, kitaplar kaleme almışlar. Bunlar arasında Beşir Fuat, Subhi Ethem, Edhem Necat, Memduh Süleyman gibi isimleri sayabiliriz.

19. yüzyılın siyasal ve toplumsal altüstlükleri sonucu altüst olmuş, göçen bir coğrafyadan bir “ulus-devlet”, üzerindeki karmaşık demografiden

de bir “ulus” yaratma çabasındaki kurucu kadrolar da bu çabalarında antropolojinin bütün disiplinlerinden yararlanmazlık etmemişlerdir.

Evet, Osmanlı’nın çöküş sürecinde Balkan, Kafkas ve Mezopotamya’dan göç eden karışık, çok-dilli bir nüfustan yekpare bir “ulus” yaratma çabasında antropolojiye de bolca müracaat edilecektir. Alman romantisizminden devralınan “homojen bir kültür, tekil bir genotip ve ortak bir tarihe sahip ulus” fikri, böylesi bir popülasyon için uygun bir form olmasa da, Cumhuriyet’in kurucu kadrosu elinden geleni yapmış, sık sık kurmacaya başvurarak da olsa, ulusal bir mitos yaratmayı büyük ölçüde başarmıştır.

Bu çabada zaman zaman aşırıya kaçıldığı da doğrudur; Türklerin brakisefal Alpin ırkı mensupları olup Orta Asya’da yaşadıkları, burada (gemicilik dâhil?) bütün uygarlık sanatlarını geliştirdikleri, Orta Asya kuruyunca da tüm dünyaya yayılıp dünya uygarlıklarının çekirdeklerini oluşturdukları yolundaki, kuşaktan kuşağa aktarılan mitos ya da buna eşlik eden sefalik ölçümler merakı gibi... Bu, Türk antropolojisinin “altın çağı”dır. Uzun süre Darülfünun bünyesinde hizmet veren Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi, Cumhuriyet döneminde Ankara’da yeni kurulan DTCTF’ye aktarılacak, yurtdışına (Atatürk’ün manevî kızlarından Afet Afetinan dâhil) pek çok öğrenci antropoloji eğitimi için gönderilecek, Eugene Pittard, Papillaud gibi antropologlar ülkeye davet edilerek görüşlerine müracaat edilecektir.

Ne ki, yer yer, özellikle de Avrupa’da Nazizm-Faşizmi’nin yükseliş sürecinde ırkçılığa dek varan antropolojik faaliyetler, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Almanya’nın yenilgiye uğramasıyla apansız terk edilir, daha doğrusu arkalarındaki resmî destek çekilir...

Türk antropolojisinin “gaibet çağı” başlamıştır. Bundan sonra yetişecek kuşakların aklında yalnızca silik bir “ırkbilim” imgesi kalacak tarzda unutuluşa terk edilir. Yeri, İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya liderliğine savunan ABD’nin “kalkınmacı” paradigmalarının etkisi altındaki sosyoloji tarafından temellük edilir.

Böylelikle Türkiye’de antropoloji, DTCTF ve İÜ Edebiyat Fakültele-
rindeki 25-30 öğrenci dışında yerini kimsenin bilmediği, egzotik bölümler olarak varlığını muhafaza mücadelesi verecektir.

* * * * *

Evet, Türkiye’de antropolojinin serüveni, özetin özetiyle bu. Neyse ki, son dönemlerde bu alanda, disiplinin makus talihini yenme konusunda bir canlılık gözüküyor. Özellikle kalkınma çabalarının nihaî hedefinin “insan” olduğunun anlaşılması, ve insanın biyolojik ve sosyal yanı sıra, kültürel bir varlık olduğunun ve kültürün, anlaşılmadığı ya da dikkat edilmediğinde, geri tepebilecek bir silah olabileceğinin görülmesi, antropolojiye olan ilgiyi yeniden canlandırıyor bu ülkede. Yeni bölümler açılıyor, puan tutturma kaygısıyla bilerek, isteyerek antropolojiyi seçen öğrencilerin sayısı da öyle. Antropolojiyle ilgili kitaplar oldukça ilgiyle karşılaşıyor.

O zaman gelin, söyleşimizin geri kalan kısmını, “ulus kuruculuk” misyonundan sıyrılmış bir antropolojinin “ne” olabileceğini tartışalım.

Antropoloji, aslına bakılırsa bir dizi iç gerilimle, çelişkiyle yüklü bir alan.

19. yüzyıl sonunda biçimlenirken, “insanın biyolojik, toplumsal ve kültürel yönleriyle bir bütün oluşturduğu” yolundaki holistik paradigma ya dayandığı için, kuruluşu itibariyle pek çok ülkede ilgili bölüm ya da kürsüler, biyolojik ve sosyal/kültürel antropolojinin birlikte yürütüleceği tarzda tasarlanmış. Ancak her iki –hatta biraz ileride göreceğimiz üzere üç- alt disiplin, 20. yüzyıl boyunca farklı yönlerle doğru oldukça uzman bir birikim sağladıklarından, ve epey farklılaştıklarından, biyolojik ve sosyal antropolojinin birlikte yürütüldükleri her yer bu ikilemi yaşamakta.

Antropoloji alanının bir başka gerilimi de, sosyal ile kültürel arasındaki çelişki. Aslına bakarsanız bu çelişki, disiplinin farklı mekânlarda, farklı (pratik) gerekçelerle biçimlenmiş olmasından kaynaklanmakta. Şöyle ki, antropolojinin kaynak noktalarından biri, döneminde bir sömürge imparatorluğuna hükmeden ve farklı toplumsal ilişkileri, organizasyonları yönetme sorunuyla karşı karşıya olan B. Britanya. Bu nedenledir ki, Britanya antropolojisi toplumsal örgütleniş odaklıdır, kültürün toplumsal’ı destekleyiş tarzları üzerinde durur ve başından beri, ‘sosyal antropoloji’ olarak adlandırılır.

Antropolojinin biçimlenişinde katkıda bulunan ikinci rasyonel ise, ABD’de çıkar karşımıza. 19. yüzyılda kıtanın yerlilerinden sağ kalabilenler, ya asimile edilmişler ya da rezervasyonlarda toplanmışlardır. Bir zihniyetler dünyası, bir hayat bilgisi tarzı, bir yaşayış biçimi gözler önünde yok olup gitmektedir. İşte ABD antropolojisinin itimini, bu “yitip giden dünya”yı

kayıt altına alma, belgeleme çabası sağlar. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca ABD’li antropologların yaptıkları, bir zihniyetler haritasını, yani “kültür”ü ortaya çıkartabilmektir. Nitekim 1950’li yıllarda ABD’li sosyolog Talcott Parsons, sosyal bilimler arasındaki işbölümünü tesis ederken sosyolojinin görevini “toplumsal yapı ve örgütlenmelerin”, antropolojinin görevinin ise “kültür”ün, yani tikel toplumların yaşam tarzlarını çizen zihniyetler dünyasının deşifre edilmesi olarak kurgulayacaktır...

Kapsama alanı bu denli yaygın olan antropolojide çelişki bitmez. Bir üçüncü önemli çelişkiye değinip ondan sonra izninizle, biraz “kültür” kavramı üzerinde durmak istiyorum.

Üçüncü önemli çelişki, “psişik birlik” ile “görecilik” arasındaki çelişkidir. Hemen her antropolojiye giriş kitabı, “her insanın, *homo sapiens sapiens* türünün bir üyesi olmakla eşit olarak insan olduğu ve temel kimi zihinsel ilkeleri paylaştığını” söyleyerek başlar işe. Yani yeryüzünde tüm insan toplulukları bir dile, açık ya da örtük kurallara sahip belirli bir toplumsal örgütlenme tarzına, toplumsal denetim mekanizmalarına, üremeye ilişkin belirli kurallara, doğaüstüne ilişkin inanışlara vb. sahiptir ve bu açıdan birbirine benzer...

Buna karşılık antropoloji aynı zamanda kültürel görecidir; yani her bir topluluğu birbirinden ayırt eden ve her biri diğeri kadar meşru kabul edilmesi gereken farklı tarzlara, inanışlara, değer yargılarına vb. sahip olduğunu, yani kültürel göreciliği va’zeder. “Psişik birlik” ya da “evrenselcilik” eğilimi ile “görecilik” eğilimi sosyo-kültürel antropoloji içerisinde süregelen bir çekişme kaynağıdır ve diyebilirim ki ne kadar antropolog varsa, bunların hangi dozajda karıştırılması (ya da hiç karıştırılmaması) gereğine dair o kadar farklı fikir vardır!

* * * * *

Her ne hâl ise, bu denli karmaşık (ve itiraf etmek gerekir ki, çok farklı rasyonellerin birleşmesiyle biçimlendiği için eklektik) bir yapılanışa sahip bir disiplinin sosyal/ kültürel dalının ana konusunun “kültür” olduğu fikri, günümüzde artık genel kabul görmüştür. Ama sorunların bununla bittiğini sanırsanız, yanılırsınız; çünkü bu kez “Kültür nedir?” sorusu çıkar karşımıza... En ilginç antropolojik “şaka”lardan bir tanesi, iki ABD’li ant-

ropologun, Kroeber ve Kluckhohn'un 1960'lı yıllarda yaptıkları tasnifte 164 farklı "kültür" tanımına rastlamış olmalarıdır. Varın günümüzde bu sayının kaç çıkması olabileceğini siz hesap edin!

Belki sizlere göre biz sosyal bilimcilerin bir avantajı var: bizim tanımlarımızın çeşitli olması, insanı öldürmüyor. Öyle ya, siz örneğin bir komplikasyonu farklı tanımladığınızda ucu ölüme dek varabilen ciddi sorunlar çıkabiliyor ortaya. Bizler ise tartışıyoruz... aylarca, yıllarca. Sonra neden tartıştığımızı, hatta tartışma konumuzu bile unutup başka bir boyutta sürdürüyoruz tartışmayı!

Şaka bir yana, sosyal bilimlerde tanımların çeşitliliği, kuramsal yaklaşımların çeşitliliğiyle bağlantılı bir durum, bir başka bir deyişle, sosyal bilimlerde tanımın doğru olmasından çok yaklaşımın tutunumlu olması önemsenmekte –ya da postmodernizme kadar bu böyleydi. Bir başka deyişle, eğer antropolog toplumların fiziksel-biyolojik çevrelerine uyarlama süreçleri üzerinde odaklanmayı öngören bir yaklaşım benimserse, kültürü "toplumların çevrelerine uyarlama stratejilerinin bütünü" olarak tanımlayacak; yok sosyalizasyon ve kişilik biçimleniş süreçlerini önemsiyorsa, kültürü "topluma yansıtılmış kişilik" olarak tanımlamayacağı yegleyecek vb.dir.

Ama işi daha fazla karıştırmayayım. Ben burada bir "kültür" tanımı vermektense, siyasal kullanıma bir hayli açık olan kavramla ilgili iki yanılgıyı tartışmak istiyorum. Böylelikle, antropolog bakışının en azından gündelik yaşamımızda sorgusuz kabul ettiğimiz yalınkatlıkları sorgulayabilmemizde nasıl yardımcı olabileceğini göstermeyi umuyorum... Tartışmak istediğim; "ulusal kültür" ile "küresel kültür" kavramları...

Kapsamı son derece geniş ve neredeyse sonsuz ölçüde esnetilebilir, ne ki/dolayısıyla bir o kadar da muğlak bir kavram olan kültür, aynı zamanda çeşitli güçlerin hâkim olmaya çalıştığı bir mücadele alanıdır da. Örneğin, "ulus-devlet"i'nin kurucu ideolojisi, az önce de belirttiğim gibi, kültür üzerinde ezeli ve ebedi bir "tekel" oluşturma savındadır. Çünkü "kültür" özellikle ulus-devletleşme sürecine gecikmeli giren toplumlarda, bir "kurucu öğe" sayılagelmıştır [Adam Kuper, bir yapıtında, bağımsızlığına yeni kavuşmuş bir Afrika ülkesinde bir yerli aydının çevresindekilere "Kendimizi batılıların *kultur*" dediği şeyle donatmalıyız," deyişini aktarır]. Bu tip

toplumlarda kültür kavramının ulusun “ruhu” olarak tinselleştirildiği gözlemlenir. Bu “ruh”un bütünlüğü, saflığı titizlikle korunmalı, yabancı kültürler tarafından “kirletilmemesi”ne özen gösterilmelidir. Nitekim Ziya Gökalp’in “Ferde zihin ne ise cemiyette de hars (kültür) odur. Binaenaleyh, zihnin fazla inkişafı ferdi seciyeyi (karakteri) bozduğu gibi, medeniyetin fazla bir inkişafı da milli harsı bozar. Milli harsı bozulmuş milletlere dejenere milletler denir”,² sözleri tam da ulus-devlet kuruculuğunun bu “doğrultusu”na denk düşmektedir. Ziya Gökalp geleneğinin izleyicisi “milli kültür”çüler, her zaman “Batı uygarlığı” olarak okudukları medeniyeti “teknoloji”ye eşitleyerek, bunun “dengeli” ve “milli kültür”e ters düşmeyecek, onu bozmayacak ölçüde ve tarzda ithalini savunagelmışlerdir.

“Milli kültür”çülük saflığını salt “dışarıya” karşı değil, “içeriye” karşı da koruma girişimidir aynı zamanda. Çünkü bilindiği üzere, pek az “ulus-devlet” etnik açıdan “saf” sayılabilecektir; yeryüzündeki ulus-devletlerin hemen tümü, birden fazla etnik/ kültürel unsurdan oluşmaktadır. “Milli” kültürün inşai sürecinde, bu etnik unsurlar arasında başat olanın, yani “ulus kurucu” etnisitenin kültürü referans alınır; çoğunlukla diğer etnilerin kültürlerinin yok sayılması ve/ veya yok edilmesi pahasına.

Dahası, “devlet”in kapsama alanı olarak “ulus”, tarihsel olarak kültürel bir kendilik oluşturamayacak kadar geniş bir birlikteliğe yayılır. Oysa “milli kültür” tanımlamasının talihsizliği şuradadır ki, bu hâliyle, yani homojen olarak tasarlanan bir kültür, kendisini vasıflandıran “millet/ulus”un, en azından varsayımsal bir geçmişte onu biçimlendirecek ölçüde darlığını, diyelim ki yüz yüzeliğini gerektirir. Yani en fazla bir soy ya da “boy”a, bir aşirete, bir aşiretler konfederasyonuna, bir köy yerleşimine, sınırlı bir teritoryal birliğe vb. gönderme yapabilir. Oysa “ulus” bu sayılanlardan çok daha geniş ve heterojen bir biçimleniştir. Dolayısıyladır ki, Benedict Anderson’un deyişiyle, uluslar “tahayyül edilmiş” cemaatlerdir ve bu hâlleriy-le (çok farklı bölgeleri, farklı tarihleri paylaşan etnik grupları, ulusal sınırların dışına taşan paylaşılan dinsel aidiyetleri, toplumsal, kültürel bağları vb. kapsadıkları için) kültürel açıdan “saf” addedilmeleri, bir tahayyülden

² Akt. S. Aydın, “Bir Kavramın Bunalımına Dair Düşünceler: Tarih Karşısında Kültür Kavramı”, *Toplum ve Bilim*, 2002: 94.

ibarettir; “ulusal kültür” de ideologlarının imal ettiği bir kurmacadır gerçekte. (Gerçekte ne denli küçük, coğrafi açıdan ne denli izole bir topluluğa gönderme yaparsa yapsın, “saf bir kültür”den söz etmek abestir. Tüm insan toplumları, gereksinimlerini mübadele ettikleri, birbirlerine kadın alıp verdikleri ya da savaştıkları bir toplumsal çevreye sahiptirler; ta insanlığın uzak geçmişindeki taş devri topluluklarına dek... Ve ister barışçıl, ister savaşçı, her “temas” aynı zamanda bir kültürel alışveriştir.)

* * * * *

Dedim ya, “kültür” çapraşık, tuzaklı bir kavram. “Milli kültür”cüler, onu saflaştırmaya çabalayadursunlar, küreselleşmeciler de onu “çoğulluk/çoğulculuk” görüntüsü içinde tektipleştirme, tüm yerküreye yayılan bir “tüketim kültürü”ne dönüştürmeye çalışırlar.

“Küreselleşme”nin, kültürel azınlıkların sesini daha duyulabilir kıldığı, gelişen iletişim teknolojisi sayesinde yeryüzünün her bucağından insanların birbirleriyle temasa geçtiklerini, birbirlerinin kültürlerini daha yakından tanıma olanağını bulduklarını, kısacası “ulus-devlet”in etkinliği sönülmenmeye yüz tuttukça, ulusal pazarlar tek bir dünya pazarı hâlinde entegre oldukça, kültürlerin, kültürel ürünlerin daha bir sınır tanımazlaştığı yolundaki “küreselleşme güzellemeleri”nin yabancıları olamazsınız. “Bakin,” derler bunlar, “artık dünyanın neresinde olursanız olun, internet sayesinde çok uzak diyarlardan dostlar edinebilir, bir markete girdiğinizde dünyanın dört bucağından gelmiş ürünler satın alabilir, sözgelimi konserve kiwi yiyebilir, evinizin bir köşesine ahşap bir Afrika heykeli yerleştirebilir, Sahra-altı yerlilerinin müziğini dinleyebileceğiniz bir kaset edinebilir, Hint sarilerine bürünebilir ya da İnka yerlilerinin ördüğü kazaklarla ısınabilirsiniz. Brezilya halk danslarını, Japon dramasını, Samoyed göçerlerin yaşam tarzını, Kuzey Amerika şamanlarını, BaMbuti avcı-toplayıcılarının avlanma tekniklerini tanıtan belgeseller elinizin hemen altında. Hatta ulaşım teknolojisi öylesine gelişti ki, dilerseniz –ve tabii paranız varsa– turlara katılıp bu yaşantıları yerinde izleyebilirsiniz; en azından turistler için yeniden canlandırıldıkları halleriyle... Yeryüzü hem tek bir kültür hâlinde bütünleşirken, hem de şimdiye dek marjinal kalmış, seslerini duyuramamış kültürler daha görünür hâle geliyor. Küreselleşme, kültürleri birbiriyle kaynaştırıyor”.

Bu doğru mu? Ulaşım ve iletişim teknolojilerinin kültürel etkileşimi ve erişilebilirliği şimdiye dek olmadığı kertede hızlandırıp yoğunlaştırdığı, kuşkusuz doğru; ancak kültürleri piyasanın talepleri doğrultusunda tektipleştirdikleri de. (Başka) kültürlerin ürünleri, tam da ancak “ürün”, daha doğrusu “meta” özelliği edindikleri, yani piyasada alınıp satılır hâle geldikleri ölçüde, Pazar içinde “görünebilir”leşmekte. Küreselleşme süreci, kültürlerin piyasa ile uyumsuz yönlerini ise, görülmedik bir hızla yok ediyor. Kuşkusuz, kapitalizmle ilişkili olmayan ortam ve zihniyetlerin kültürel ürünleri, özgün bağlamlarından kopup piyasa için üretilir hâle geldikçe sakilleşiyor, “kışch”leşiyorlar. Kuzey Amerika yerlilerinin artık düşleri yakalamak için değil, hediyelik eşya olarak imal edilen “düş ağları”; Avustralya aborijinlerinin sihrini yitirmiş bumerangları, konserve ya da “fast-food” Hint yemekleri, turistik kasabalarda vitrinlerde sac böreği açan köylü kadınlar, meraklı turistlere geleneksel dans gösterileri düzenleyen, ya da onlara artık yağmur yağdırma güçlerini yitirmiş tahta heykellerini pazarlamaya çalışan Sahra-altı Afrikalıları... Her biri, Kuzey’li *homo consumerus*’un metalaş(tırıl)mış “serüven” tutkusunu kâra tahvil etmeye yönelik devasa bir endüstrinin görünmez dişlilerine dönüştürülmüş değiller mi? Ve her birinin ömrü, her zaman daha fazlasını, daha gösterişlisini, daha görkemlisini arzulamaya ve elde etmeye/ satın almaya koşullanmış tüketim tutkusunun kullanım süresiyle sınırlı değil mi?

* * * * *

Evet kültür üzerine düşünmenin, bol bol düşünmenin, antropoloji geleneklerinin bize öğrettiği tarzda eleştirel düşünmenin bir faydası bu: ideolojik kestirmeciliklere teslim olmamayı öğreniyor insan... Bu ise, bir an için hiçbir pratik fayda sağlayamayacağını düşünseniz bile, insanın, her türlü içsel ve dışsal sınırlandırma girişimine karşı yazgısını kendi ellerine alma serüveninde önemli bir katkı sağlıyor. Bana kalırsa salt bunun için dahi, antropoloji bilgisi ve düşüncesi yaygınlaştırılmaya değer...

DİNİN ANTROPOLOJİSİ NASIL YAPILIR?*

“Varoluş insan sanatının en kırılgan malzemesidir, ama aynı zamanda en doğrudan verisidir de.”¹

1950 ve 60’lı yıllarda, sosyal bilim çevrelerinde, özellikle de Batı sosyal bilimlerinde, en azından Batılı toplumların sekülerleştiği, dinin kamusal, hatta özel alandaki önemini giderek yitirmekte olduğu görüşü egemendi. Dünyanın geri kalanında ise din ile bağlantılı inanç ve uygulamalar, bir *exotica* olarak değilse eğer, ulusal-bölgesel kalkınma programları önündeki, can sıkıcı, ancak modernleşme süreçlerinin sonucunda kaçınılmaz olarak bertaraf edilecek engeller olarak görülmekteydi.

Ancak sonraki yıllarda gidişat tam tersine çevrildi: din, ulusal kültür ve siyasal pratiğe ilişkin pek çok tartışmanın merkezine yerleşti. Son yirmi-otuz yıllık tarihte, dinsel inançların merkezî bir aktör olarak ortaya

* *Bibliotech*, No: 4, Kış 2008... *Kaldıraç*, No:104, Ekim 2009... www.dusunadasi.org/roni-ensar.sosyomat.com/blog/4107019-Turquie... [http://www.gomanweb.com/2008_gomanweb/YAZARLAR-\(YENI\)/sibel_ozbudun.htm...](http://www.gomanweb.com/2008_gomanweb/YAZARLAR-(YENI)/sibel_ozbudun.htm...) www.ivmedergisi.com... www.araratpost.com/modules.php?name=Kose...op... www.devrimcidemokrat.com/modules.php?name=Kose... www.halkingunlugu.net/.../dinin_antropolojisi_nasil_yapilir.html... www.atik-online.net... <http://www.postager.com/modules.php?name=News&file=article&sid=6548...> www.kaypakmaya-partizan.org/dinin-antropolojisi-nasil-yapilir1... bibliotechdergisi.org/?option=com...view... www.yeni-sentez.net... www.ozgurhaber.net/modules.php?name=Topics... www.newroz.com/forum... www.freakingnews.com/funny-pictures/dinsel-pictures.asp... www.desmalasure.de/09/page1.htm... roni-ensar.sosyomat.com/blog/3840327... <http://yeniortam.org/arada942.html...> <http://www.yeni-sentez.net...>

¹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrintı Yay., 2000, s. 18.

çıktığı bir dizi olaydan birkaçını anımsamak, yetecektir: İran İslâm devrimi; sosyalist sistemin çözülmesinde dinsel aktör ve söylemlerin üstlendiği güçlü rol (özellikle Polonya’da, Polonyalı Papa ile Katolik Kilise’nin el ele vererek sosyalist rejimi çökertmede oynadığı rol, son derece önemlidir); dünyanın çeşitli bölgelerinde köktenci hareketlerin yükselişi; eski sosyalist ülkelerin parçalanmasında etnik ve dinsel kimliklerin oynadığı rol; sorunlu bölgelerde süregiden çatışmalarda dinsel söylemlerin artan ölçüde önem kazanması; Hristiyan-olmayan azınlıkların Batı metropollerine yoğunlaşan göçü ve bunun sürüklediği çokkültürcülük tartışmaları; ve nihayet bir çeşit ‘medeniyetler çatışması’nın savaş ilanı/miladı olarak sunulan 11 Eylül 2001 saldırısı ve ABD’nin Afganistan, ardından da Irak’a saldırılarının yüklendiği dinsel imalar... G. Kepel’in çarpıcı bir ifadeyle, ‘Tanrı’nın İntikamı’ olarak nitelediği bu görüngü ve süreçler, sosyal bilimleri din konusunu yeniden ele almaya çağırmakta.

Hiç kuşku yok ki, yükselen köktencilik(ler), mevcut ve yaşanacak dinsel ya da etno-dinsel çatışmalar, ya da 11 Eylül sonrasında dünyanın aldığı yeni biçim, salt dinsel terimlerle açıklanabilecek görüngüler değil. Hepsinin gerisinde, güçlü iktisadî-siyasal saikler yatmakta.

Ancak dinin önemi tam da burada.

Şunu vurgulamak gerek: dinsel duygular ya da bizatihi din, insanlık tarihinin büyük bölümünde hâkim, hatta tek ideoloji olmayı sürdürmüştür. Clifford Geertz’in deyişiyle din, kültürün ‘hülasası’dır; toplumlar için yaşamlarını, çevrelerini anlamlandırma çerçevesini oluşturagelmıştır. Bir tarihsel dağarcık olarak, toplumsal-siyasal aktörler tarafından her zaman harekete geçirilebilecek, yeniden yorumlanabilecek, toplumsal devindiriciliğe sahip imge, simge, anlam ve örnek kalıplar/klişeler haznesidir. İmam Hüseyin’in Kerbelâ çilesi, Armageddon, Mahşerin Atlıları, Guadelupe Bakiresi, Haçlı Seferleri... her biri insanları mevcut iktisadî-siyasal koşulları sürdürmek ya da değiştirmek adına devinime geçirebilecek güçlü tarihsel-simgesel birer bagajdırlar. Bu bakımdan din, duygu yükü, simgesel haznesi, içerdiği çağrışımlar ve kimlik-biçimlendirici sınırlı bir tarihe ve coğrafi alana sahip laiklik/sekülerizm (nihayetinde laiklik Batı coğrafyasında 200-300 yıllık bir tarihe sahiptir) karşısında, siyaseten de çok daha avantajlıdır...

Antropoloji Dine Nasıl Yaklaşır?

Dine pek çok disiplin açısından yaklaşmak mümkündür: ilahiyat, felsefe, tarih, siyaset bilim, hukuk vb... Antropolojinin yaklaşımı diğerlerinden ayırt eden özellikler ise, gerçekte antropoloji disiplini karakterize eden vasıflardır. Kabaca bir bakışla bunlar:

Bütüncülük: Antropolojik din incelemelerinde bütüncülük, “dinsel olguların daha geniş toplumsal ve kültürel kendiliklere ait olarak görülmesi”dir. Dolayısıyla antropoloji, din ile “dinsel-olmayan” arasında bir sınır çekmek bir yana, bu sınırı sorunsallaştırarak işe başlayacaktır. Dahası antropolojik çabanın kendisi, bu sınırın ‘ihlâli’dir; antropoloji, din ile, örneğin ailenin toplumsal yeniden üretimi, toplumsal cinsiyet, siyasal iktidarın meşrulaştırılması süreçleri, yeniden dağıtımın örgütlenmesi, bedenin disipline edilmesi vb. süreç ve görüngüler arasındaki ilişkiler üzerine odaklanır.

Evrenselcilik: Antropoloji geçmiş ve mevcut tüm insan toplumlarını konu edinip batılı ya da okur-yazar toplumlara ayrıcalıklı bir yer tanımadığı için evrenselcidir. Bu açıdan antropoloji, okur-yazarlık geleneği olmayan küçük-ölçekli toplumların varlığını ciddiye alan tek sosyal bilim olma özelliğini taşımaktadır ve doğrusunu söylemek gerekirse, disiplinin din konusunda söyleyebileceği her şey, büyük ölçüde küçük ölçekli toplumların dinsel inanç ve pratikleri konusunda birikmiş devasa literatürüne dayanmaktadır.

Etnografik perspektif: Antropolojik analiz, özgül toplumların ya da daha küçük birimlerin incelenmesinden kaynaklanır. Yerel görüş ve eylem tarzlarını anlamayı hedefleyen yoğun, uzun süreli ve yüz yüze temaslar, antropolojik araştırmanın birincil yöntemidir.

Karşılaştırmacılık: Etnografik çalışmalar, farklı kavramsal çerçevelere, farklı dünya görüşlerine, farklı terminolojilere sahip farklı toplumlar arasında yürütülür. Tüm farklı fikir, deneyim ve pratiklerin ortak bir terminolojiye, (örneğin ‘ayın’, ‘kurban’, ‘kutsal’ vb.) dönüştürebilme çabasının yanı sıra, görüngülerin benzer ve farklı yönlerinin saptanabilmesi, karşılaştırmayı gerektirir. Türkiye’de İslâm, ABD’de Protestanlık, Melanezya’nın kargo kültürleri ya da Sümer kozmolojisi konusunda özgül bilgilere dayanarak bir şeyler söylemek mümkündür;

ama İslâm'ın Allah kavrayışından Bantu kozmogonisine, Betsileo (Madagaskar) ölüm ayınlarına tüm görüngüleri kapsayacak tarzda 'din'den söz edebilmek, karşılaştırmalı bir perspektifi gerektirir.

Bağlamsallık: Antropolojik 'olgular' her zaman özgün bağlamları çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bağlamların –dilsel, kültürel, toplumsal, siyasal vb.– yeniden kurgulanması, antropolojik yorumun merkezinde yer alır. Ancak bu kurgulama sürecinde araştırmacının benimseyeceği yaklaşım, her zaman hararetli tartışmaların odağı olagelmıştır.

Tarihsellik: Bağlam, artan ölçülerde 'tarihsel' olarak kavranılmaktadır. Toplumsal ve kültürel eylemi geçmiş ve mevcut siyasal ve iktisadî güçler, özellikle de sömürgecilik, kapitalizm ve küreselleşme bağlamı içerisine yerleştirme gereksinimi, antropolojik bakışı tarihsel olmaya yöneltmektedir.

Diyalojiklik: Antropolojik araştırma, inanç ve pratiklerini, dünya kavrayışlarını anlamaya çalıştığı grup ya da toplumlarla bir 'söyleşi'dir. Geçmiş antropoloji pratiğinin tahakküm ilişkileri çerçevesine yerleştiğine ilişkin (öz)eleştiriler, günümüzde antropologları bu konuda özellikle duyarlı olmaya çağırmaktadır. Dahası antropolog, grup içerisinde *kimlerin* seslerine kulak verdiğine de kulak vermek zorundadır: kadınların, uyrukların, gençlerin, sıradan insanların sesini duyurmak, onların seslerini analiz çerçevesine dâhil etmek, disiplinin 'olmazsa olmazı'dır. Daha soyut bir düzlemde, antropoloji yabancı kavram ve pratikleri daha geniş antropologlar cemaati için erişilebilir kıldığı için de, *akademia* ile yerel-olan, ya da daha geniş bir çerçevede Batı dünyası ile Batı-olmayan arasında bir diyalog girişimidir.

Eleştirelilik: İç ve dış iktidar/güç ilişkileri, hiyerarşik yapılanışlar, iktidarın salt siyasal alanla sınırlı olmayıp toplumsal yaşamın tüm alanlarına (dil, *akademia* dâhil) nüfuz etmiş bir görüngü oluşu, antropologu eleştirel ve özeleştirel olmaya yöneltir. Dolayısıyla antropoloji eğitiminin ayrılmaz bir unsuru, etnik-merkezciliğin alabileceği sayısız biçimle baş edebilmeyi öğrenmektir.²

² Bkz. Michael Lambek (der.), *A Reader in the Anthropology Of Religion*, Blackwell Publisher 2002.

Dini Tanımlamak

Antropolojinin dine yaklaşımında karşısına çıkan ilk güçlüklerden biri, ‘din’ kavramını tanımlayabilmek, kapsamını saptayabilmektir. Her türlü tanımlama girişimi, bir alanı diğerinden ayırt eden sınırları çizmeyi gerektirir. Oysa ayrı bir dinsel alan fikri, Batılı Hristiyan geleneği için dahi gö-reli yeni bir olgu sayılmaktadır.

Batı dillerine, Latince *religio*³ sözcüğünden aktarılan *religion*, yani ‘din’ terimi, olasılıkla ilk kez, Kutsal Kitab’ın İbranice ve Grekçe orijina-linden Aziz Jerome’a (yakl. 345-420) atfedilen Latince çevirisinde, Grek-çe *threskeia* kavramını karşılamak üzere kullanılmıştır.⁴

Sözcüğün ilk anlamı, bireyin dışındaki bir kudret ve bu kudrete ilişkin duygulara işaret etmekteydi. *Religiosus*, kudretli bir yer anlamına gel-mekte ve bir gizem duygusuna gönderme yapmaktaydı. Terimin belirli bir tanrıya yönelik tikel bir tapınma öğretisi anlamını yüklenmesi, çok sonralara rastlar.

Roma’da *religio* kavramı, kırsal halkın boşınana (*superstitio*) dayalı inanç ve pratikleri karşısında, Grek ve (Helenizm aracılığıyla) Doğu kült-leri, gizem tapıları vb.den oluşan, günümüzde carî ‘din’ kavramıyla açık-lanması mümkün olmayan, senkretik ve dinamik bir süreçti. İlk Kilise Babaları, terimi Roma’dan devralmış ve Hristiyanlığı Roma paganiz-minden ayırt etmek üzere ‘*nostra religio*’ (bizim dinimiz)’yu tanımlamak üzere kullanmışlar, böylelikle kavrama tikel bir içerik kazandırmışlardır.

Ancak *religio* kavramı, izleyen bin yıl içerisinde gündemden düşer. Öyle ki, Avrupa ortaçağı boyunca ‘din’ kavramına başvuran tek bir kitap dahi yazılmış değildir. Terimin yeniden su yüzüne çıkması için 15. yüzyıl beklemek gerekecektir: Rönesans’la birlikte, tüm insanların yetili olduğu evrensel bir iman (*piety*) ve tapınma yetisi anlamında din kavramı yeni-

³ Terim, “bakmak, özen göstermek” anlamındaki relegere (Lat.) filinden türemiştir. Kav-ramı “bağlamak/bağlanmak” anlamındaki religare’ye dayandıran sahte etimoloji, İS 3. ve 4. yüzyıl apolojistleri Tertuillen ve Lactance’dan kaynaklanır (Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*. Editions Armand Colin, Paris, 2005, s. 13).

⁴ Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

den kullanıma girer. Bu yetinin farklı halklarda farklı ölçülerde mevcut olduğu, yani temelde tek bir *religio*'nun varlığı, Batı Avrupa'da Rönesans'ta yaygın bir kabuldür.⁵

Kişisel dindarlıktansa, bir inanç sistemi olarak genel bir 'din' fikriyse şaşırtıcı gelebilir, ama sekülerleşme süreçlerinin yaygınlaştığı 17. yüzyılın eseri-
ridir. Bu, hem Aydınlanma'nın dünyayı kavrayabilmek için başvurduğu görüngüleri sınıflandırma girişimlerine, hem Avrupa'daki dinsel iddialarının çeşitlenmesine, hem de Avrupa dışındaki dinsel geleneklere ilişkin (b)ilginin yoğunlaşmasına bağlanabilir. 18. yüzyıldan itibaren, dinsel çoğulluk kavrayışının bir ürünü olarak 'dünya dinleri' üzerine artan sayıda risale yayınlanmaya başlar. Böylelikle *dinler* kavramı, ancak dinin kalpte varolan bir şey olarak değil de, bir kültürel sistem olarak görülmesiyle mümkün olacaktır.

Şu hâlde 'din' kavramı, bizatihi 'karşılaştırmalı' bir yaklaşımı gerektirmektedir. Ve Yahudi-Hristiyan dinleri dışındaki dinleri kavramaya çalışan Avrupalılar da, bilinçsizce bunu yapmışlar, 'öteki' dinleri, en iyi bildikleri din(ler) üzerinden anlama çabasına girişmişlerdir. Bütün dinleri üç temel unsura, merkezî bir metine, dışlayıcılık ve ayrılma özelliklerine sahipmiş gibi kavrama yanılması da bundan kaynaklanır.

Merkezî metin, tüm salıkların kabul ettiği öğreti ya da inançlar küllü, kısacası *Kutsal Kitap*'tır. 'Dışlayıcılık', kişinin belirli bir momentte tek bir dine mensup olabileceği düşüncesi, 'ayrılma' ise dinsel yaşamın diğer alanlardan bağımsız, farklı (kutsal) bir alan oluşturduğu düşüncesidir. Oysa bu model, devletsiz toplumların 'dinsel' inanç ve pratikleri bir yana, Çin, Hindistan, Japonya gibi kadim uygarlıkların 'din'ini tanımlamanın çok uzağındadır. Bu uygarlıkların her birinde yaşamın çeşitli veçheleri üzerine pek çok kitap ve çok sayıda öğretici bulunmaktadır. Budizm, Taoizm, Şintoizm gibi tanımlamaların ise 19. yüzyıl Batı Avrupa icatları olduğunu belirtmek gerekir.

Yanı sıra Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm dışında pek az din 'dışlayıcı' özellikler sergiler. Hatta bu dinlerin içinde dahi, kendi aralarındaki etkile-

⁵ John R. Bowen, *Religions in Practice. An Approach to the Anthropology of Religion*, Boston, Londra, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapur, Allyn & Bacon, 1998.

şimler sonucu birbirlerinden aldıkları unsurların yanı sıra, pagan inançları (evliya kültleri, yağmur duaları vb. biçiminde) sıkça ve ısrarla boy göstermektedir. Bu üç Ortadoğu dininin dışına çıkıldığında, ‘dışlayıcılık’ hemen tümüyle ortadan kalkar. Örneğin Japonya’da gündelik yaşamda aile kültleri (Şinto), kamusal alanda ise Budizm başat durumdadır. Latin Amerika Katolisizmi, yerli Amerika ve Afrika kökenli inanç ve pratik sistemlerinden pek çok unsuru barındırmaktadır. Karayiblerde yerli dinler, Katolik kültürle yan yana varlığını sürdürmektedir vb. vb...

Öte yandan, dinin dışında başka toplumsal etkinlik alanların varlığının kabulü de Batılı (Yahudi-Hıristiyan) geleneğe özgü bir anlayıştır ve İsa Peygamber’e atfedilen, “Tanrı’nın hakkı / Sezar’ın hakkı” ayırımına dayanmaktadır. Oysa örneğin, İslâm, kadınlarla ne sıklıkta cinsel ilişkiye girilmesi gerektiğinden, ticarî yaşamın düzenlenmesine, vergi sistemine, tüm bir toplumsal (hatta bireysel) etkinlikler alanı üzerinde düzenleyicilik savındadır. Benzer tarzda, Hindistan’da ‘dinsel’ alana dâhil edilen ‘kirlilik/saflık’ fikri, tüm bir toplumsal yaşama ve hiyerarşiye nüfuz etmiştir.

Öte taraftan, etnograflar tarafından incelenebilmiş küçük-ölçekli, devletsiz toplumlar söz konusu olduğunda, bizatihi neyin ‘din’ olarak tanımlanabileceği, daha da problematik hâle gelir. Evans Pritchard’ın incelediği Sudan Azandeleri arasında ‘dinsel’ olarak nitelenebilecek tek fikir, yaşamın her alanında etkin olduğu düşünülen ‘büyü’ ile sınırlıdır. Azande ‘dinsel’ yaşamı, bazı insanların bedeninde bulunan ve kişi öfkelendiğinde ya da aşırı duygulandığında harekete geçip karşındakilere zarar veren kalıtsal *mangu*’nun yıkıcı sonuçlarına karşı alınan önlemlerden ibarettir. Madagaskar’da yaşayan Betsileolar’ın ‘din’i ise, aralarında yaşadıklarını varsaydıkları ölümlerine ilgi ve saygı göstermekten ibarettir: ölümler çeşitli vesilelerle mezarlarından çıkartılmakta, sofralara buyur edilmekte, danslara katılmakta, süslenip giydirilmektedir...

Görüldüğü üzere, ‘etnik-merkezcilik’ten uzak durmaya çalışan bir bakış için, ‘din’ başlığı altında ele alınan görüngülerin sonsuz çeşitliliği ve ‘dinsel’ ile ‘dünyevî’ ayırımının gerçekte sınırlı bir tarihsel ve coğrafi kesitin, Batı Avrupa’nın felsefi geleneğinin bir ürünü olması nedeniyle, neyin ‘din’ olduğunu saptamak oldukça zordur.

“Mümin (ya da Ateist) Antropoloji” Olur mu?

Kişisel kanaat ve inançları bir yana, yukarıdaki açıklamalar, belirli bir dinin inanç ve pratiklerini doğrulama (ya da yanlışlama) amacıyla ‘din antropolojisi’ yapılamayacağını açığa çıkartmaktadır. Çünkü disiplininin ilkelerine sadık bir antropolog için, din –salıklarının onun kaynağının ‘ne’ olduğuna (vahiy, ataların yolu, misyonerlerin zorlaması...) ilişkin inançlarından bağımsız olarak– ‘toplumsal ve kültürel bir görüngü’dür. Antropologun ilgi alanını dinsel inanç ve pratiklerin katılımcıların zihinsel haritasını nasıl biçimlendirdiği; dinsel senkretizmlerin oluşma tarzı; kişi ve toplulukların dinsel söylemleri toplumsal konumlarını ilerletmede nasıl bir müzakere aracı olarak kullandığı; dinsel inançların iktidar konumlarını meşrulaştırma işlevleri; dinin yeni ortamlara uyarlanmadaki rolü; toplumsal değişimlerde üstlendiği rol(ler); toplumsal cinsiyet rollerinin atanması ve müzakeresinde dinsel inanış ve pratiklerin üstlendiği işlevler vb. olabilir; ama asla bir dini va’zetmek ya da onun dogmalarını ‘çürütmek’ değildir; olmamalıdır. Antropoloji, –örneğin ilahiyatın tersine– bazı dinlerin işaret ettiğine inanılan ‘ebedî/kutsal vb.’ doğrular karşısında ‘kayıtsızdır’. Bu anlamda, din konusuyla ilgilenen ilk antropologların, dine ‘agnostik’ (ya da günümüzdeki deyişle *fenomonolojik*) bir yaklaşım izlemeleri dikkate değerdir: Quaker olan E.B. Tylor; Presbiteryen olan Frazer; Yahudi olan Durkheim ve Lévi-Bruhl vb... Evet, bir şeyin doğru ya da gerçekten mevcut olup olmadığıyla ilgilenmektense gösterilemeyecek, kanıtlanamayacak olanı tırnak (ya da parantez) içine almayı öngören Husserl’in *epoche* yaklaşımı, din antropolojisinde başattır; ve bu hâliyle, bir yandan dinin ampirik-olmayan doğasıyla tanımlı, dolayısıyla da ‘irrasyonel’ olarak tanımlayan pozitivist yaklaşımla, bir yandan da toplum bilimlerinde tarafsızlığın bir mitos olduğunu, araştırmanın kendi değer yargıları ve ideallerinden kaçınmasının olanaklı olmadığını; bu nedenle antropologun dinsel inancını açıkça deklare etmesi gerektiğini öne süren, hatta kimi zaman antropolojiden militan bir dindarlık bekleyen⁶ (ve post-modern görecilikten beslenen) yaklaşımlara karşı konumlanmaktadır.

⁶ Bu yaklaşımlardan “İslâmî antropoloji” konusunda bkz. Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Bunun yanı sıra, din antropolojisi, bir 'büyük gelenek' olarak din'den çok, dinsel öğretilerin insanlar (çoğunlukla da sıradan insanlar) tarafından alımlanış, algılanış, müzakere ediliş, kullanılış, yorumlanış, yeniden-yorumlanış, sentezleniş... vb. tarzları üzerinedir. Sınırlardan çok 'sınır ihlalleri'nin, dogmatik 'saflıklardan' çok karışımların, senkretizasyonların peşindedir.

Bu hâliyle, din antropolojisinin dini 'insanîleştirdiği', insanî alan içerisine yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Daha da önemlisi, özellikle 'büyük gelenek' (ya da 'yüksek dinler')'e dayalı anlatıların tersine, odağı her şeyden çok 'sıradan insanlar' (İtalya'da Ortaçağda yaşamış heterodoks bir değirmenci; bir Bantu çobanı; Tayvanlı fabrika işçileri; Kolombiyalı köylüler; Anadolu kasabasında kadınların mevlit ayinleri...) ve onların yorum, müzakere ve itirazları üzerinde olduğundan, dini (toplumsal-iktisadî-siyasal bağlamla bağlantılandırarak) 'dünyevileştirmektedir' de. Bir başka deyişle, problematiği, ne kabul ne de reddiyedir; sadece insanın insanı anlama yolundaki çabalarının bir durağıdır din antropolojisi...

FRIEDRICH ENGELS

VE AİLENİN, ÖZEL MÜLKİYETİN, DEVLETİN KÖKENİ ÜZERİNE

“Öğrenmenin sınırlarını
genellikle kendiniz koyarsınız.”¹

19. yüzyıl Marksist literatürün en kolay (ve çoğunlukla yanlış) anlaşıl-
lan, dolayısıyla en popüler yapıtlarından biridir kuşkusuz, F. Engels’in
Ailenin, Özel Mülkiyetin, Devletin Kökeni (bundan böyle: AÖMDK)
başlıklı kitabı. Marksizm’e ucundan köşesinden bulaşmış Türkiyeli dev-
rimci kuşaklarda örneğin *Kapitali* eline almamış olan çoktur, ama
AÖMDK her “eğitim çalışması”nın başucu kitabı olagelmıştır on yıllar

* *Marksizm’in Başyapıtları* (19. Yüzyıl), Kolektif (Aydın Çubukçu, Dirk J. Struik, Ender Hel-
vacıoğlu, Eric J. Hobsbawm, Erkin Özalp, Fatih Yaşlı, Haluk Yurtsever, Orkun Saip Durmaz,
Özgür Narin, Sibel Özbudun, Uğur Erözkan, Yener Orkunoğlu), Bilim ve Gelecek Kitaplığı-
Başyapıtlar ve Öncüler Dizisi, 2013... içinde yayınlandı... <http://yeniortam.net/-sibel2.html...>
[http://www.kaypakayahaber.com/kose-yazisi/friedrich-engels-ve-ailenin-ozel-mulkiyetin-](http://www.kaypakayahaber.com/kose-yazisi/friedrich-engels-ve-ailenin-ozel-mulkiyetin-devletin-kokeni-uzerine...)
[http://www.yenidenatilim.com/?Syf=22&Mkl=5464-](http://www.yenidenatilim.com/?Syf=22&Mkl=5464-11&pt=Sibel%20%C3%96ZBUDUN%20&FRIEDRICH-ENGELS--ve--A%C4%B0LE-N%C4%B0N,-%C3%96ZEL-M%C3%9CLK%C4%B0YET%C4%B0N,DEVLET%C4%B0N-K%C3%96KEN%C4%B0-%C3%9CZER%C4%B0NE...)
[http://www.gomanweb-](http://www.gomanweb.org/index.php/yazarlar/gomanweb-yazarlar/156-sibel-ozbudun/6102-ailenin-ozel-muelkiye-tin-devletin-kokeni-uezerine...)
<http://www.feminkurd.net/con-tent.php?newsid=14507...>
[http://www.galatagazete.com/o/index.php/gorus/yorumlar/73-49-friedrich-engels-ve-alenn-](http://www.galatagazete.com/o/index.php/gorus/yorumlar/73-49-friedrich-engels-ve-alenn-ozel-muelkyetn-devletn-koeken-uezerne.html...)
[http://www.atikonline.net/2013/07/02/fried-](http://www.atikonline.net/2013/07/02/friedrich-engels-ve-ailenin-ozel-mulkiyetin-devletin-ko-keni-uzerine/...)
[http://www.yenikapitiatro-](http://www.yenikapitiatro-su.com/index.php/2013/10/friedrich-engels-ve-ailenin-ozel-mulkiyetin-devletin-kokeni-uzerine/...)
<http://solderlenis.de/index.php/10-yazarlar/40-friedrich-engels...>

¹ Colin Rose.

boyu. Ancak, bu (siyasal) coğrafyada ne yazık ki mevcut olmayan bir birikimin, Marksist antropoloji literatürünün eleştirel süzgecine dayalı bir okumaya tabi tutul(a)madığı için de, hem kadınların kurtuluşu perspektifi, hem de materyalist tarih kavrayışı açısından taşıdığı kritik önemdense, “ilkel komünal toplum”, “anaerkillik” “ataerkil düzene geçiş” gibi vulger genellemelerin, galat-ı meşhurların kaynağı olarak temayüz etmiştir.

Şu hâlde, ilk baskısının yayınlanmasından 128 yıl sonra da olsa, Türkiye’li devrimci çevrelerin Engels’in yapıtını güncel getirileri/önemi ve arkaikleşmiş yönleri açısından yeniden değerlendirmeye tabi tutmaları, hem çığır açan bu kitabı hak ettiği konuma yerleştirme, hem tarihsel “tahlillerimiz”de dönüp dolaşıp ayağımıza dolanan kimi klişelerden kurtulma hem de yapıtın neo-liberal güncellik açısından taşıdığı kritik önemi kavrama yönünde hayırlı bir vak’a olacaktır.

Böyle bir girişim için öncelikle AÖMDK’nin içine yerleştiği tarihsele/ideolojik bağlam konusunda bir-iki söz etmek gerekiyor.

19. yüzyıl Batı sosyal düşüncesi, Aydınlanma’nın düşünsel mirasının da etkisiyle, ağırlıklı olarak evrimcidir. Bir başka deyişle, doğal ve toplumsal dünyanın görüngülerinin, basitten karmaşığa, ilkelden gelişkine, tek-hatlı, tedricî ve evrensel bir ilerleme içerisinde dizildiği öncülüne dayanır. Bu, şeylerin oldukları hâlleriyle ilahî bir kudret tarafından yaratıldığı yolundaki dinsel ideolojiye köklü bir meydan okumadır: bu ideolojinin biçimlendirdiği popüler zihniyetin Aydınlanma’nın yol açtığı olanca altüstlüğü karşın ne denli dirençli olduğunu, Darwin’in iki kitabı² yayınlandığında Batı dünyasında kopan fırtınalardan izlemek, mümkündür. Ama aynı zamanda, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’nın sanayileşmiş toplumlarının, uygarlık zincirinin en gelişkin halkalarını temsil ettiği Batı-merkezci evrensel bir gelişim şeması yanılısamasının biçimlenmesine de olanak sağlamıştır.

ABD’li liberal hukukçu/antropolog Lewis Henry Morgan’ın Engels’in AÖMDK’da temel aldığı başyapıtı *Ancient Society* (1877)³ bu evrimci “zeitgeist”in yetkin örnekleri arasında yer alır. İnsanlık tarihinin her biri

² Türlerin Kökeni (1859) ve İnsanın Türeyişi (1871).

³ Türkçesi: *Eski Toplum*, çev. Ünsal Oskay (Payel Yayınları, 1986, 2. cilt).

belirli bir kültürel gelişmeyle başlayan “yabanıllık, barbarlık ve uygarlık” evrelerde geliştiğini savunduğu kitabının ilk baskısında Lord Kames’den aktarılan şu sözler çağın sosyal düşüncesinde belirleyici rol oynayan evrimci umdeyi açığa çıkartmaktadır:

“Bu topluluklar binlerce kuşak gerideki atalarımızın manevî davranışını yansıtır. Aynı fiziksel ve ahlaksal gelişim evrelerinden geçtik ve onlar yaşadığı, çabaladığı ve gayret gösterdikleri için bugünkü hâlimize gelebildik. Görkemli uygarlığımız, milyonlarca meçhul insanın sessiz çabalarının ürünüdür; tıpkı İngiltere’nin kireç kayalarının milyonlarca deliklinin katkısıyla oluştuğu gibi”.

Morgan, *Ancient Society*’nin önsözünde kaygısının bu toplumsal kültürel evrimi yöneten mekanizmaları açığa çıkartmak olduğunu kaydetmektedir:

“Mümkünse insanlığın bu geçmiş çağları nasıl geçirdiğini, yavaş, neredeyse algılanması olanaksız adımlarla ilerleyen yabanılların barbarların daha yüksek konumuna eriştiğini; barbarların benzeri bir tedricî ilerlemeyle uygarlığa ulaştığını; ve kimi kabile ve ulusların ilerleme yarışında geride kaldığını, bazıları uygarlık evresindeyken, diğerlerinin barbarlık evresinde, kimilerininse yabanıllık aşamasında kaldığını öğrenmek, hem doğal, hem de uygun bir arzudur”.

Tüm insan toplumlarının kaçınılmaz olarak geçtikleri varsayılan çeşitli evrelerden oluşan evrensel ve tek-hatlı bir evrim tasavvuru: Engels’in yapıtında da açığa çıkan temel zaaf, budur. Amerika yerlilerinin, Greklerin, Cermenlerin, Keltlerin, Romalıların farklı evrelerini temsil ettiği varsayılan tek-hatlı bir tarih kurgusu [Oysa Karl Marx’ın Kugelman’a mektubundaki şu sözleri, onun bu şematizasyona karşı tavrını açıkça ortaya koymaktadır: “*Herr Lange, büyük bir keşifte bulundu. Tarihin tümü tek bir büyük doğa yasasına tabiydi. Bu doğal yasa, ‘yaşam mücadelesi’ cümlesiydi (bu uygulamada Darwin’in terimi bir cümleden ibaret hâle geliyor) ve içeriği Malthus’cu nüfus, daha doğrusu aşırı nüfus yasasıydı. Böylelikle, yaşam mücadelesini toplumun çeşitli ve belirgin biçimlerinde tarihsel olarak temsil edildikleri gibi tahlil etmek yerine, yapılacak tek şey, her bir somut mücadeleyi ‘yaşam mücadelesi’ne, bu cümleyi de Malthus-*”

*cu nüfus fantezisine tercüme etmekte. Kabul etmek gerekir ki bu, çalım satmak, sahte bilimsel, tumturaklı cehalet ve entelektüel tembellik için son derece uygun, çok etkileyici bir yöntem...”*⁴ Günümüzde toplum bilimleri bu türden evrensel evrim anlayışlarını terk ederken, toplumsal *değişme* süreçlerinin (toplumsal *evrimin* değil; toplum bilimleri bu terimi biyoloji bilimlerine terk edeli çok oldu...) çok-yönlülüğü, çoğul-nedenselliğini ve çok olasılığını önvarsaymaktadır.

Engels’in, -en azından AÖMDK’da- dönemin ruhuna damgasını vuran tek hatlı, evrensel evrim görüşüne karşı Marx’a göre daha az eleştirel olduğunu vurgulamak gerek. Ancak bu zaaf, yapıtın ne maddeci tarih kavrayışı, ne de kadınların kurtuluşu perspektifi açısından önemini yadsımaya yol açmamalı.

Çağdaş Antropoloji Araştırmaları Işığında AÖMDK

Kuşkusuz ki AÖMDK, 20. yüzyıl ikinci yarısının, görüşlerini çok sayıda alan araştırmasıyla zenginleştirmiş Marksist antropologlarının (ki bunların çoğu, kadındır) işaret ettiği pek çok eksiklik ve maddi hatadan malûldür.⁵ Çünkü yapıt, her şeyin ötesinde, etnografik çalışmaların henüz neredeyse tümüyle namevcut, antropologlarınsa kuramlarını dayandırdıkları veriler açısından tümüyle gezginlerin, misyonerlerin ya da sömürge görevlilerinin anlatılarına ve antikite literatürüne bağımlı olduğu, ve bu nadir ve dağınık verileri evrimsel bir nizama sokmak üzere çabaladıkları bir dönemin ürünüdür. Bilinebilen az sayıdaki çağdaş küçük ölçekli toplum ile tarihsel örnekler, analoji yoluyla evrimsel bir süregelenliğin evreleri olarak kurgulanmakta, aradaki boşluklar ise, spekülatif bir tarzda doldurulmaktadır.

⁴ Aktaran: T. Sharif, (tarihsiz).

⁵ Bunda kuşkusuz ki, dönemindeki etnografik bilgilerin zafiyetinin ve Engels’in antropolojisinin hemen tümüyle Morgan’a dayanıyor olmasının yanı sıra, Engels’in kitabı Mart-Mayıs 1984 arasında, iki ay gibi kısa bir sürede kaleme almış olmasının payı, önemlidir. AÖMDK’nin ilk baskısı, neredeyse tümüyle Marx’ın Morgan’ın *Eski Toplum*’undan çıkardığı geniş özet ile Marx’ın notlarının bir derlemesinden ibarettir. Engels’in (dönemin jargonuna göre) “ilkel” toplumlar üzerine topladığı geniş malzeme, özellikle de Rus toplum-bilimci Maxim M. Kovalevsky’nin yapıtları ışığında eserini yeniden gözden geçirmesinin ardındanır ki, kitabın 1891’de Stuttgart’ta yayınlanan dördüncü baskısı önemli değişikliklere uğramış, son halini almıştır (Bkz. Engels, 2004: 165-166).

Bizzat etnografların yürüttüğü alan araştırmaları yoğunlaştıkça, bu kurguların zaafı açığa çıkacaktır. Örneğin Morgan başta olmak üzere pek çok 19. yüzyıl antropologu, soyun atadan, yani erkek hattından izlendiği akrabalık örüntüsünün anayanlı soy hattının öncelediği, bu bakımdan, anayanlı toplumların üst yabanıllık ve alt barbarlık evrelerine damgasını vurduğu kanısındadır. [Öte yandan, gerek Morgan'ın, gerekse Engels'in (Bachofen'in ürettiği terimi kullanarak) "anaerki" kavramından kast ettiği aslında bir "kadınlar iktidarı"ndansa, bu türden bir soy hattı önceliği ve ondan kaynaklanan avantajlardır. Yoksa bizzat Morgan (başka bir yapıtında, *The League of the Ho-De-No-Sau-Nee, Iroquois*'da) insanlığın erken dönemlerinde kadınlar ile erkekler arasındaki güç dengesizliklerine değinmektedir: Iroquois'ler arasında kadınların erkeklere tabi olduğunu, zina nedeniyle halka açık olarak kırbaçlandıklarını, önderlik pozisyonların erkeklere ait olduğunu kaydetmekte, ancak kadınların anayenli geniş ailelerin yaşadığı "uzun evler"in yönetiminde kadınların sözhahibi olduğu ve kabile danışmanlıkları ve dinsel görevlerde bulunduklarını vurgulamaktadır. (Gough 1975: 54)]

Oysa günümüzün etnografik literatürü, çağdaş küçük-ölçekli toplumların tümünün anayanlı soy hattını izlemediğini göstermektedir. Daha doğru bir deyişle, günümüzde bilinen toplumların %altmış atayanlı soy hattı izler⁶ ve bunlar arasında –gevşek bir biçimde olmakla birlikte– avcı-toplayıcılar, çapa tarımcılarının (hortikültüralistler), bir başka deyişle Morgan'ın "yabanıl" ve "aşağı barbar" toplumlarının sayısı az değildir. Dahası, G.P. Murdock'un sınıflandırdığı 175 avcı toplayıcı toplumun %60 kadarı ata/kocayerli (patri/virilocal), yani kadının kocasının grubuna dâhil olduğu bir yerleşim örüntüsü izlemektedir. Erkeğin karısının grubuna dâhil olduğu, yani ana/karıyerli (matri/uxorilocal) evlilik örüntülerinin oranı ise %17 dolaylarındadır. Kaydedilebilmiş avcı-toplayıcıların %15-17'si ise çiftte-yerlidir (bilocal); çiftler ikamet yerlerini tercihli olarak seçebilmekte ya da dönüşümlü olarak karı ve kocanın grupları arasında yer değiştirmektedirler (Gough 1975: 71). Ve pek çok antropolog/etnograf, birçok avcı-toplayıcı ve hortikültüralist toplumda erkeklerin daha

⁶ Robert Kelly ve Thomas (2010: 271).

baskın bir rol oynadığını kayıt altına almıştır (Örnekler için Gough’un sözü edilen makalesine bkz.).

Şu hâlde, “insanlığın ilk evrelerini” temsil ettikleri varsayılan çağdaş küçük ölçekli toplumların (avcı-toplayıcı ve hortikültüralist) “anaerki”si bir “galat-ı meşhur”dur. Bu tip toplumlarda ne bir “kadın(lar) iktidarı”ndan söz edilebilir, ne de sistematik iktidar konumlarından. Toplumsal örgütlenişleri ekolojik, tarihsel, toplumsal vb. koşullar uyarınca büyük bir değişkenlik gösterebilen çağdaş küçük ölçekli toplumların insanlığın ilk evreleri için bir “model” oluşturduğu fikri ise, bir yanılsamadan ibarettir.

Ne ki, Engels’in özellikle de akademisyen eleştirmenlerinin, Smith’in (1997) vurguladığı hatasından, onun geliştirdiği kuramsal çerçeveyi gözden kaçırarak kertede tikeller üzerinde durmaktan kaçınmak gerekir. Yukarıda kaydedilenleri bilmek, küçük ölçekli toplumlarda kadın-erkek ilişkilerinin, sınıflı toplumlara göre daha eşitlikçi olduğu, kadınların çok daha özerk davranabildikleri olgusunun üzerini örtmez –bunu destekleyen devasa bir antropolojik literatür mevcuttur. Engels’in yapıtının 1973’teki baskısına eleştirel bir değerlendirme-önsöz yazan ABD’li Marksist-feminist antropolog Eleanor Leacock bu durumu şöyle bir genellemeyle özetler:

...ilkel komünal toplumda kararlar onları yürütmekle yükümlü olanlar tarafından alındığından, kadınların toplumsal olarak gerekli emeğe geniş katılımı onları sınıflı toplumda olduğu üzere kölelik durumuna indirgememiş, katkılarıyla orantılı karar-alma erkiyle donatmıştır (Leacock 1972: 34).

Avcı toplumlarda kadınların bir bakıma “erkeğe az çok tabi ikinci cins” olduğunu öne süren Gough dahi, avcı-toplayıcılarda “erkeğin kadın üzerinde –ona iffetli davranmayı ve bekareti dayatan– mülkiyet ve dışlayıcılık duygusu”nun mevcut olmadığı”nı, erkekler kamusal işlerde kadınlara göre daha aktif olsalar da kimi (feminist –b.n.) yazarların öne sürdüğü üzere “kadınlarla erkekler arasında sınıfsal bir bölünmeden söz edilemeyeceğini”; “toprak ve diğer kaynakların ortaklaşa tasarruf edildiğini”; erkeklerle kadınlar arasında “kademe, rol ve bir ölçüde yetke farklılığı olsa da, tahakküm ya da sömürüden çok, karşılıklılığın hüküm sürdüğünü” (Gough 1975: 70) kabullenir.

Küçük ölçekli toplumlardaki bu eşitlikçi ilişkilere birkaç somut örnek vermek gerekirse, Kalahari çölü saçaklarında yaşayan avcı-toplayıcı !Kung'larda kadınlar, topluluğun geçim faaliyetlerine ve kritik kararlarına eşit katılım hakkına olduğu kadar, kendi bedenlerinin ve yaşamlarının tasarrufu konusunda geniş bir özerkliğe sahiptirler. (Shostack 2003)⁷ Güney Kaliforniya'da Sierra Nevada vadilerinde yaşayan avcı-toplayıcı Washo'ların av partilerine erkeklerle birlikte katılan kadınları gündelik yaşamda erkeklerden ayrılmaz, her iki cins de evliliği süresince sevgililer edinebilir, her iki eş de dilediği zaman boşanma hakkına sahiptir; kadınlar grubun mevsimlik devinimine ilişkin kararlar dâhil "kamusal işler"de söz sahibidir ve önderlik rollerini üstlenebilir. Besinlerinin önemli bölümünü toplayıcılıktan ve kadınların da rahatlıkla avlayabildiği küçük hayvanlardan sağlayan Tanzania'nın avcı-toplayıcı Hadzalarında da kadın ile erkek arasında belirgin bir statü farklılaşması yoktur (Friedl 1990)⁸ vb...

Avcı-toplayıcıların toplumsal ilişkilerine damgasını vuran eşitlikçilik ilkesi, hortikültüralist [küçük ölçekli (çapa) tarımcılar(ı)] toplumlarda zedelenmiş gözükmektedir. Avcı-toplayıcılarda yaygın olarak gözlemlenen ve birbirleriyle ilişkili çekirdek ailelerin dağılıp birleşmesinden oluşan takım toplumları, hortikültüralistlerde yerini daha istikrarlı soy grubu topluluklarına bırakır. Geçim kaynakları (topraklar ve büyükbaş hayvanlar) topluluğun bütünü tarafından tasarruf ediliyor olsa da, daha karmaşıklıklaştan toplumsal ve siyasal yaşamı yönetmeye yönelik, biçimlenmekte olan siyasal pozisyonlar [köy başı, soy önderi, "Büyük Adam" (Polinezya toplumları), "Leopar Postlu Adam" (Nuerler) vb.] -göreve getirilme süreçleri genellikle kadınların da katıldığı oydaşma süreçleri içerisinde işlemekle birlikte- münhasıran erkekler tarafından işgal edilmektedir. İktisaden ol-

⁷ Bu konuda bkz. Draper'in (1975) avcı-toplayıcı (göçer) /Du/da !Kunglarıyla Kangwa vadisinde yerleşik bir yaşam sürdüren !Kung toplulukları arasında yaptığı çarpıcı karşılaştırma.

⁸ 1970'li yıllarda feminist antropolojinin önde gelen isimlerinden Ernestine Friendl, küçük ölçekli (avcı-toplayıcı ve hortikültüralist) toplumlarda kadının konumunun topluluğun geçimine yaptıkları katkıyla orantılı olduğunu öne sürer. Böylelikle, iri av hayvanlarının beslenme örüntülerinde önemli yer tuttuğu avcı-toplayıcılarda bunları avlayan erkeklerin konumu daha prestijli iken, bitkisel besinlerin ağır bastığı topluluklarda cinsiyet rollerinde fazla bir farklılaşma gözlemlenmemektedir.

masa da siyaseten ayrıcalıklı bu pozisyonların şefliklerde kalıcı ve temellük ve tevarüs edilebilir bir biçim edindiği, Stanley Diamond (1979), Morton Fried (1960), Elman Service (1975), Marshall Sahlins (1960) gibi Marksist esinli antropologlar kuşağı tarafından açıkça gösterilecektir.

Kadınlarla erkekler arasındaki statü farklılaşmasının ve kadınların ikincil rolünün, aynı zamanda toplumsal konumlarda kalıcı farklılaşmaların temayüz ettiği hortikültüralist toplumlarda açığa çıkması bir rastlantı değildir, kuşkusuz. Sınıfsal tahakküm ve sömürüyü olanaklı kılacak bu embriyonik eşitsizliklerin eşzamanlılığının (ve eşmekânlılığının) anahtarını sanırım en isabetli, Claude Meillassoux'nun (1975) yapısı sunmaktadır. Meillassoux'ya göre toprak, doğal ürünlerin doğrudan temellüğüne dayanan avcı toplayıcılar için "emek nesnesi", insan emeğinin istikrarlı teminine dayalı, hemen tüketil(e)mediği için denetlenmesi gereken toplumsal bir ürünün, yani 'hasadın' söz konusu olduğu, bu nedenle daha istikrarlı grup yapıları gerektiren hortikültüralistler içinse "emek aracı"dır.

Böylelikle avcı-toplayıcılar, istikrarlı toplumsal ilişkileri gereksinmezken, toprağı ve onu işleyecek kalıcı bir işgücünü gereksinilen hortikültüralistler üretim ve yeniden üretimin bünyesinde gerçekleştiği istikrarlı akraba grupları (soy grupları, klanlar, kabileler vb.) hâlinde örgütlenme eğilimindedir. Akraba (soy) grupları yalnızca ürünlerin değil, aynı zamanda potansiyel işgücü olarak çocukların da üreticileri olan (genç) kadınların emekleri ve bedenleri üzerinde denetim sağlamanın locus'udur.

Böylelikle kadın ile erkek arasındaki biyolojik farklılıkların (doğurganlık, fiziksel güç...) toplumsal eşitsizliklere tercüme edilmesinin zemini, hortikültüralistlerde açığa çıkmaktadır. Kadınlık-erkeklik ve gençlik-yaşlılık gibi biyolojik farklılıklar sosyal-kültürel anlamlar yüklenerek siyasal-toplumsal konum farklılaşmalarına temel oluşturacaktır.⁹ Bu farklılaşmalar, burada ele alınması olanaksız olan süreçlerin sonucu, toprağın (ve de hayvanların) soy grubundan çok bireysel ailelerin mülkü olarak

⁹ Karen Sacks'ın (1975), her biri farklı bir geçim örüntüsü sergileyen dört Afrika toplumunda (avcı toplayıcı takım toplumu Zaire Mbutileri; hortikültüralist G. Afrika Loveduları; tarımcı ve hayvancı Pondolar ve Uganda'nın sınıflı toplumu, hortikültüralist Gandalar) kadınların konumunu karşılaştıran çalışması, bu farklılaşmayı çarpıcı bir biçimde sergilemektedir.

temayüz ettiği geniş ölçekli tarımcılarda (saban kullanımı ve büyükbaş hayvanların evcilleştirilmesinin mümkün kıldığı bir gelişme) sabitlenerek sınıfsal konumları olanaklı kılacaktır.

AÖMDK'den Bugüne Kalan

Bu yazı, yer sınırlılığına bağlı nedenlerle daha Engels'in yapıtının kadının konumunun ikincilliğine ilişkin tarihsel çözümlmeleri (bir başka deyişle AÖMDK'nin "ailenin kökeni ve evrimi ile ilgili -kitabın en ağırlıklı-kesimi) ve bu çözümlmelerin yerleştiği düşünsel arka plan üzerinde durdu. Kişisel olarak, bunun bir eksik olduğu kanısında değilim: AÖMDK'nin etrafında yakın geçmişin (feminist antropolojinin yükselişiyle bağlantılı) en hararetli tartışmaları, bu kesite ilişkindir.

20. yüzyılın ikinci yarısı antropolojisinin toplumsal eşitsizliklerle kadın-erkek eşitsizliğinin kaynak ve tezahürlerine ilişkin araştırmaları, Engels'in AÖMDK'deki, birkaç madde hâlinde sıralayabileceğimiz görüşlerinin isabetliliğine işaret etmektedir:

- Öncelikle kadının ikincilliği, evrensel, ezeli-ebedî bir görüngü değil, üretim ilişkilerinin karmaşık biçimlenişi içerisinde şekillenen tarihsel-toplumsal bir olaydır.

- Bu ikincillik, kadının üretim (maddi yaşam araçlarının üretimi) ve yeniden üretim (yeni kuşakların üretimi) süreçleri içerisindeki konumuyla bağlantılı olarak biçimlenmiştir.

- Geçim kaynaklarının kolektif olarak temellük edildiği küçük ölçekli toplumlarda gerek bireyler, gerekse toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki ilişkilere eşitlik ilkesi damgasını vurur [Bu ilke Engels'in yapıtında (hatalı olarak) varsaydığı üzere büyükbaş hayvancılığın tarımı öncelendiği ve sürülerin erkekler tarafından temellük edildiği sınıf-öncesi bir "tarihsel durak" yerine, üzerinde çalıştıkları toprakları soy grupları olarak temellük eden hortikültüralist kabile toplumlarında ihlâl edilmişe benzemektedir. Devletin –neredeyse evrensel olarak– biçimlendiği geniş ölçekli tarımcılardaysa eşitsizlik(ler) kalıcı iktidar konumlarına dönüşerek sabitlenmektedir].

- Her durumda, özel mülkiyet ve devletin biçimlenişiyle kadın cinsinin ikincilleşmesi arasında bir koşutluk saptamak, mümkündür.

• Engels'in bir başka önemli görüşü, kadın-erkek eşitsizliğinin özel (domestik) ve kamusal alanlar ile ilkinin kadınlara, ikincisininse erkeklere münhasır kılınacak şekilde ayrışması ve kamusal alanın özel alan karşısında öndelik kazanmasıyla bağlantısını -feminist literatürden yaklaşık yüz yıl kadar önce!- keşfetmesidir. Kendi deyişiyle, "(...) yabanıl savaşı ve avcı hane içerisinde ikincil yeri işgal etmekten ve kadına öncelik tanımaktan mutluydu. Daha "kibar" çoban, servetine dayanarak ön plana çıkıp kadını geri plana itti. Ve kadın bu durumdan şikâyetçi olamazdı. Aile içerisindeki işbölümü, erkek ile karısı arasındaki mülkiyet dağılımını düzenlemişti. Bu işbölümü değişmeyecek, ancak aile dışındaki işbölümü değiştiği için eski domestik ilişkiyi altüst edecekti. Eskiden kadını hane içerisinde üstün kılan nedenin kendisi, yani domestik işlere hasredilmiş olması, bu kez hane içerisinde erkeğin üstünlüğünü gündeme getirmişti: kadının ev işi erkeğin geçimi sağlamadaki çabası karşısında önemini yitirdi. İkincisi her şeydi, ilkiyse önemsiz bir katkı..." (Engels 2004: 151) Erkeği her zaman birincil geçim sağlayıcısı olarak ele alan etnografik hata dışında [çağdaş alan araştırmaları, kadınların -toplayıcılar olarak- topluluğun beslenmesindeki birincil önemini açığa çıkartmıştır] bu görüş, özellikle -sanayi-öncesi- sınıflı toplumlar için doğrudur: Bu tip toplumların hemen tümünde kadınların emeği (ve konumu) hane içerisine (yeniden üretim çabalarına) hasredilmiştir. Ve yine hemen tümünde, erkekler kamusal olduğu kadar hane içi iktidar pozisyonlarını da ellerinde toplamaktadır.

Neo-liberal Kapitalizmde Engels'in Önemi Ne?

Nihayet, Engels'in AÖMDK'deki -bu yazı çerçevesinde irdeleme olanağı bulamadığım- kadının özgürleşmesinin, ancak özel mülkiyetin ilgasıyla gerçekleşme zeminine kavuşacağı ve bu olanağın, kapitalizmin kadın emekçileri yığınsal olarak toplumsal üretime katmasıyla olanaklı hâle geldiği savı, özellikle günümüzde kritik bir önem ve geçerlilik taşımaktadır. Görmeye Engels'in ömrü vefa etmedi; ama kapitalizmin günümüzdeki neo-liberal veçhesi, bu savın içerdiği tehdidin bilincine yeterince vardığını göstermektedir. Bilindiği üzere neo-liberal kapitalizmin durmaksızın tırmandırdığı emeğin deregülerizasyonu girişimlerinin (esnek zamanlılaştırma, taşeronlaştırma, örgütsüzleştirme, kayıtdışını teşvik, sosyal güven-

celerin aşındırılması, işgücünü temerküz olduğu fabrika tipi örgütlenmelerden ter atölyelerine, domestik birimlere, devingen birimlere kaydırma) kadınlar açısından sonuçlarından biri, kadın işgücünün ucuzlatılmasıyla eşzamanlı olarak domestik alana geri çekilmesidir. Ancak bu “domestik alan”, artık, kadının salt aile/hane bireylerinin yeniden üretimini üstlendiği istismar alanı olmanın uzağındadır. Özellikle Güney ülkelerinde yaygınlaştığını izlediğimiz, taşeronlaştırılmış emek süreci içerisinde domestik birimlere dağıtılan parça başı işler (tekstil, gıda, hatta elektronik sektörleri) bir yandan emeğin maliyetini (dolayısıyla da ücretleri) küresel ölçekte geriye çekerken, bir yandan da “milyonlarca ev kadınına istihdam imkânı verip ekonomik özgürlüğüne kavuşturduğu” yanılması eşliğinde, emeğin kolektif niteliğini berhava etmekte, böylelikle kendi “mezar kazıcıları”nı “mezara gönderme”nin hesabını yapmaktadır.

Ailenin, Özel Mülkiyetin, Devletin Kökeni'nin, 2004 tarihli İngilizce baskısının editörü Pat Brewer'ın (2004) işaret ettiği üzere güncel ve son derece kritik önemi, tam da bu olgudan kaynaklanmaktadır. Kitap hâlâ bizlere kadınların emeği ve bedeni üzerindeki sömürüyü yoğunlaştırırken, onun “doğal” rolünün annelik ve “yuvayı yapan dişi kuş”luk olduğunu va'zeden neo-liberal ideolojiyle mücadele edecek gereçleri sağlamaktadır.

Çünkü nihayetinde Engels'in yapıtı, bir antropoloji, antikite tarihi ya da arkeoloji kitabı değil, ailenin, özel mülkiyetin ve/veya devletin ezeli-ebedî kurumlar olmak bir yana, iktisadî-toplumsal-tarihsel koşulların ürünleri, ve bu nedenle de, bilinçli ve örgütlü insan eylemi pekâlâ ilga edilebilir, dönüştürülebilir olduklarını göstermeyi hedefleyen bir eylem rehberidir.

Bu bakımdan, içine yerleştiği evrimci paradigmanın zaaflarına ve etnografik dayanaklarının eksikliğine karşın, “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir” diyen 11. Tez'in ruhuna sadıktır...

Yararlanılan Kaynaklar

Brewer, Pat (2004). “Introduction”. F. Engels *The Origin of the Family, Private Property and the State* içinde, Resistance Books.

Diamond, Stanley (1979). *Towards a Marxist Anthropology*, Mouton Press.

Draper, Patricia (1975) "Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts" *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter (der.), Monthly Review Press, New York ve Londra.

Engels, Frederick (2004) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Resistance Books.

Fried, Morton H. (1960). *On the evolution of social stratification and the state*. Indianapolis: Bobbs-Merrill

Friedl, Ernestine (1990). "Society and sex roles", *Anthropology: Contemporary Perspectives*, Phillip Whitten ve David Hunter (der.), Glenview IL: Scott Foresman.

Gough, Kathleen (1975). "The Origin of the Family", *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter (der.), Monthly Review Press, New York ve Londra.

Kelly, Robert L. ve D. H. Thomas (2010), *Archaeology*, Wadsworth.

Leacock, Eleanor (der.) (1972). "Introduction" to Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York: International Publishers.

Meillassoux, Claude (1975). *Femmes, Greniers et capitaux*. Paris: Editions Maspéro.

Sacks, Karen (1975). "Engels Revisited: Women, The Organization of Production, and Private Property", *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter (der.), Monthly Review Press, New York ve Londra.

Sahlins, Marshall ve E. Sevice (der.) (1960). *Evolution and Culture*. Univ. of Michigan Press.

Sharif, Tariq. (tarihsiz). "Forward", L.H. Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* içinde. <http://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/>

Smith, Sharon (1997) "Engels and the Origin of Women's Oppression" *International Socialist Review*, sayı 2, Güz.

Shostack, Marjorie (2004). *Nisa. Bir !Kung Kadınının...*

Service, Elman (1975). *Origins of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*. Norton.

MARX'IN DÜŞÜNCE DÜNYASINA BİR SEYAHAT: ETNOLOJİ DEFTERLERİ*

“İnsanlar,
ışığı görmez,
ışıkla görür.”¹

19. yüzyılda evrimci antropolojinin önde gelen temsilcilerinden ABD’li liberal hukukçu Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*’sini,² evrimci antropoloji ve arkeolojinin Britanya’daki “ağır topları”yla [İskoç Aydınlanma geleneğinin insanlığın üç evreli ilerleme şeması ile İskandinav arkeolojisinin teknolojik ilerleme (Taş Devri, Tunç Devri, Demir Devri) fikirlerini birleştiren Sir John Lubbock (Lord Avebury) ve *The Descent of Man*’i³ (1870) yeni yayınlanmış olan Charles Darwin] tanışıp tartışma olanağını bulduğu İngiltere ziyaretinin ardından kaleme almıştı.

Morgan, bu kitapta, aile, devlet ve mülkiyet gibi temel toplumsal kurumların evrimini, tek hatlı ve evrensel bir evrim kurgusunun, geçim araç-

* Radikal Kitap, No:683, 18 Nisan 2014... <http://www.gomanweb.org/index.php/yazarlar/-156-gomanweb-yazarlari/sibel-oezbudun...> <http://www.insanokur.org/?p=59686...> <http://www.ozgurmedya.org/marxin-dusunce-dunyasina-bir-seyahat-etnoloji-defterleri-sibel-ozbudun-7095.html...> <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=16451...> http://hasmetsenses.blogspot.co.at/2011/03/goool_8.html...

¹ Immanuel Kant.

² Bu kitap, Ünsal Oskay tarafından *Eski Toplum* başlığı altında Türkçeleştirildi. (L. H. Morgan, *Eski Toplum*, Payel Yayınları, 1986, 1987 (iki cilt).

³ Türkçe’ye *İnsanın Türeyişi* olarak çevrildi: bkz. Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Onur Yayınları, Ankara, 2002, çeviren, Öner Ünalın.

ları ya da teknolojinin ilerleyişiyle karakterize olan ve birbirinden belirli gereç ya da teknolojilerin bulunup bulunmamasıyla ayırt edilen belirli evreler (alt, orta ve üst yabanıllık, alt, orta ve üst barbarlık, uygarlık) dizilimi temeline yerleştirir. Bir başka deyişle, insanlığın ortaya çıkışıyla başlayıp ateşin ve balıkçılığın bulunmasıyla sona eren Alt Yabanıllık ve bu noktadan ok ve yayın bulunmasına dek süren Orta Yabanıllık döneminde insan toplumlarını karakterize eden aile tipi, aynı gruptan kız ve erkek kardeşlerin grup hâlinde birbiriyle evlendiği kandaş aileyle, bir grup erkek kardeşin kendi soy grupları dışından bir grup kız kardeşle evlendiği *punaluan* ailedir. Morgan'a göre bu aile biçimleri yerini, ok ve yayın keşfiyle başlayıp çanak-çömlek imaline dek süren üst yabanıllıkta bir kadınla bir erkeğin gevşek birlikteliğine dayalı *syndyasmian* (iki-başlı) aileye bırakır. Aynı süreçte siyasi örgütlenme ilkel sürüden *gens*'e; mülkiyet kurumu ise herkesin yapabileceği basit araç gereçler üzerindeki belli-belirsiz iyelikten, top- rak ve sürüler üzerindeki kolektif *gentile* mülkiyete evrilecektir. Böylelikle insanlık, uygarlığa yönelen ilerleme sürecinde bir evreden diğerine doğru geçerken bütüncül (teknolojik, iktisadi, toplumsal, siyasal...) bir evrimsel hattı izleyerek günümüzün özel mülkiyete, teritoryal devlete ve çekirdek aileye dayalı uygarlık evresine ulaşacaktır. *Ancient Society*'de anlatılan, özeti, budur.

Morgan'ın yapıtı, 19. yüzyıl Batı sosyal bilimlerinin hâkim paradigması evrimciliğin kapsamlı bir serimlemesidir. Hem biyolojik hem de toplumsal yaşamın, evrensel olarak, basit/"ilkel" formlardan, karşılıklı bağımlı organ ve/veya kurumlardan oluşan daha karmaşık formlara doğru tekil ve geri dönüşsüz bir hatta ilerlemekte olduğuna değgin kesin bir güven... 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin doğrudan kalıtıcısı...

20. yüzyıl başlarından itibaren, "evrensel bir evrim" kaziyesi yerini ulusların/toplumların özgül/tikel tarihlerinin araştırılması gerektiği görüşüne bıraktığı ölçüde akademik çevrelerde gözden düşecek bir paradigmadır bu. Evrimci düşünce günümüzdeyse, Kilise dogmalarına ve insanlığın "psişik birliği" fikrine dayandığı ölçüde ırkçılığa karşı önemli argümanların formülasyonundaki vazgeçilmez katkıları göz önünde bulundurulmakla birlikte, tek hatlı, evrensel ve kaçınılmaz bir evrim sürecinin işlerliğini imlemekle ve tüm insanlığı, nihaî durağını Avrupa kapitalizminin oluştur-

duğu bir sürecin farklı basamaklarına yerleştirmekle, kapitalizmi meşrulaştırıcı, Batı/Avrupa-merkezci bir rol üstlendiği savıyla eleştirilmektedir...

* * * * *

Geçtiğimiz günlerde 30. kuruluş yıldönümü vesilesiyle Hil Yayınları tarafından Türkçede ilk kez yayınlanan Karl Marx'ın *Etnoloji Defterleri*'nin⁴ ana gövdesi, Karl Marx'ın, Lewis Henry Morgan'ın *Ancient Society*'sinden çıkardığı geniş kapsamlı özet ile notlar oluşturuyor. Morgan'ı, Marx'ın 19. yüzyılın üç evrimci yazarının yapıtlarından; Hindistan'da yargıçlık yapan Britanyalı Sir John Budd Phear'in *The Aryan Village in India and Ceylon*'undan (1880); Britanyalı hukukçu Henry Sumner Maine'in *The Early History of Institutions*'undan (1875) ve John Lubbock'un *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*'inden (1870) çıkardığı notlar izliyor.

Marx, bu notları 1880-1882 yılları arasında düşmüş; yani ilginç bir şekilde, yaşamının son yıllarında... Can dostu, yoldaşı Friedrich Engels, Marx'ın ölümünden sonra kaleme aldığı ve yine büyük ölçüde Morgan'ın *Ancient Society*'sine dayanan *Ailenin, Devletin, Özel Mülkiyetin Kökeni*'nin ilk baskısına (1884) yazdığı önsözde, bu notlardan yararlandığını ve kitabının bir bakıma, Marx'ın kaleme alamadığı yapıtının (güçsüz bir) ikamesi olduğunu vurgular.

Etnoloji Defterleri, Marx'ın yapıtları arasında Türkçeye en geç çevrileni.⁵ Ama yalnızca Türkçeye değil. Çalışma, Marx'ın İngilizce olarak da yayınlanan son yapıtı.

Bunun nedeni, belirttiğim gibi, *Etnoloji Defterleri*'nin özgün bir çalışma değil, Marx'ın, yazmayı tasarladığı bir kitap için çıkardığı notlardan ibaret olması. Bu notlar, Lawrence Krader tarafından derlenerek kitaplaştırılacak ve ilk kez 1972'de yayınlanacaktı.

⁴ Karl Marx, *Etnoloji Defterleri*, Çeviri: Kıvanç Tanınyar. Hil Yayınları, Aralık 2013.

⁵ Marx'ın Türkçeye çevrilmiş yapıtlarının kronolojik listesi için bkz. <http://www.muhalet.org/yazi-karl-marx-ve-friedrich-engelsin-turkce-cevirisi-yapilmis-baslica-eserlerinin-kronolojik-listesi-ve-marx-engelsten-yapilmis-derlemeler-46-4737.aspx>.

Ama özgün bir çalışma olmayışı durum, *Defterler*'in önemini azaltmıyor. Aksine, kanımca *Etnoloji Defterleri* Marx'ın düşüncesinde (ömrü ve fa etmediği için tamamlayamadığı) bir dönemece denk düşmekte.

Açıklamaya çalışayım. Thomas C. Patterson, *Karl Marx, Anthropologist* (2009: 91) başlıklı yapıtında 1870'li yıllarda Marx'ın ilgi odağında dönemin antropoloji literatürü ile tarihe doğru bir kaymadan söz eder. 1879 ile ölüm tarihi olan 1882 arasında “tarihöncesi Avrupa’dan Hindistan tarihine, Hollanda sömürgeciliğinden Roma toplumunda aile ve toplumsal cinsiyete, Amerikan yerli toplumlarına kadar çeşitli konularda” 450 sayfa dolusu not tutmuştur [Krader’in derlemesi, bu notların üçte birini oluşturmaktadır...]. Bu, Marx'ın yaşamında, dikkatini Avrupa dışına çevirdiği ikinci dönemdir (İlki, *The New York Tribune*’a Hindistan, Çin, Osmanlı üzerine makaleler yazdığı 1850’li yıllarda).

Unutulmamalı, 1870’lerde Marx, aynı zamanda *Kapital*’in “sermayenin genişletilmiş ölçekte birikim ve yeniden üretimini” tartışacağı ikinci ve üçüncü ciltleri üzerinde çalışmaktadır. Bir başka deyişle, Batı Avrupa/ABD sermayesinin kapitalist-olmayan dünya ile karşılaşmasının sonuçlarını. Sanırım, bir kısmına *Etnoloji Defterleri*’nde tanık olduğumuz, antropoloji ilgisinin bir nedeni budur.

Ancak *Etnoloji Defterleri*’nin bir başka önemli yönü daha var. Bu notlar, Marx’ın, İskoç Aydınlanması’nın klasik evrim şemasından (ilkel komünizmden feodalizme, oradan da kapitalizme) kopuşuna ve bu Avrupa-merkezci ilerleme fikri karşısında, prekapitalist ve kapitalist olmayan toplumların sergilediği çeşitlilik ile tüm toplumların aynı evrimsel hattı izlemeye ilişkin düşünsel çabalarına tanıklık ediyor. Bir başka deyişle, Marx’ın ömrünün son yıllarında da, 1850’li yıllarda Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) fikriyle ifadelendirdiği, üretim tarzları ve bir tarzdan diğerine geçiş modalitelerinin sergileyebileceği çeşitlilik konusundaki düşünce hattını sürdürdüğünü ve geliştirmeye niyetli olduğunu gösteriyor bizlere. Böylelikle Marx, ilginç bir tarzda, evrimci literatürün önemli örneklerini, tek-hatlı evrensel bir evrim fikrine itiraz eden diyalektik-tarihsel maddeciliğe dayalı bir metodolojiyi desteklemek üzere kullanıyor.

Kıvanç Tanrıyar’ın titiz bir çalışmayla Türkçeleştirdiği *Etnoloji Defterleri*, araştırmacı ruhlu okurlar açısından önem taşıyan bir çalışma. Ka-

nımca iki okur tipi için özel bir önem içeriyor. İlki etnoloji/antropoloji meraklıları. *Eski Toplum, Etnoloji Defterleri* ve *Ailenin, Devletin, Özel Mülkiyetin Kökeni* kitaplarını (bu üç yapıt da Türkçeye çevrildiği için adlarını özellikle zikrediyorum) birlikte okumak 19. yüzyıl antropolojisi konusunda kapsamlı bir fikir edinmeyi sağlayacak verimli bir çalışma olacaktır. Bu üç yapıtın karşılaştırması, Marx'ın Morgan'ı, Engels'in de her ikisini nasıl okuduğuna dair ilginç bir çalışma olur, örneğin.

Kitabın ikinci hedef kitlesi ise, Marksistler ve Marksizm meraklıları. Marx'ın kapitalizm üzerine olmayan ender çalışmalarından biri olan *Etnoloji Defterleri*, Marx'ın Rus devriminin mayalandığı bir çağda, Avrupa-dışı üretim tarzları ve alternatif geçiş formları üzerinde kafa yordduğuna delalet ediyor. Bir yandan bize "Usta"nın özelini, çalışma tarzını gözetleme olanağını sunarken, bir yandan da kapitalizm tahlili ve eleştirisi günümüzde dahi aşılamamış bir dehanın bilgi münderecatı konusunda önemli ipuçları veriyor. "Marx'ın dünya görüşü gibi onun temel yapıtı da her zaman geçerli ve nihai gerçeklerin ifadesi olan bir İncil değildir; aksine gerçeği bulma savaşında ve araştırmalarında ileriye dönük zihinsel çalışmaları esinlendiren tükenmez bir kaynaktır," demez mi Rosa Luxemburg? *Etnoloji Defterleri*, onu doğruluyor...

Özetle, Hil Yayınları, 30. yılı için son derece isabetli bir kitap seçmiş. Ancak bir kayıt düşmeden geçemeyeceğim: Notları derleyen Lawrence Krader'in açıklayıcı yazısı Türkçe çeviriye de konulsaydı, konuya yatkın olmayan okura önemli bir kolaylık sağlanmış, Marx'ın okunması bir hayli güç olan bu çalışmasına aydınlatıcı bir çerçeve kazandırılmış olurdu...

POPÜLER KÜLTÜR ÜZERİNE*

“Hiçbir şey icat edilmedi,
yeniden keşfedildi.”¹

1970’lerden bu yana yoğun biçimde tartışma evrenimizde olan bir kavramdır popüler kültür.

Belki de bu nedenle, yani fazla tartışıldığı için, onlarca olası tanımı var: Her bir tartışmacı kendi kuramsal çerçevesi ve siyasal duruşuna uygun bir tanım getirmekte.

Ama bu ‘çoktanımlılığın’ bir başka nedeni daha var, kanımca: seçkinlerin, yüksek sınıfların, yönetenlerin ‘kültür’ü karşısında madunların ya da daha genel deyişle ‘halk’ın kültürü olarak popüler kültür, çeşitli girişimlere açık olduğu ölçüde içeriği sürekli olarak değişen bir kavram.

Örneğin, devrimci dönüşümlerin yoğunlaştığı, ezilen/sömürülen sınıfların kendi aktörlerini biçimlendirdiği dönemlerde, popüler kültür daha radikal, dönüştürücü ve muhalif bir içerik kazanıyor.

* 8 Ağustos 2009’da Tavra Sosyal Yardımlaşma Derneği’nin (Antakya) tarafından düzenlenen Kültür-Sanat Festivali’nde yer alan “Popüler Kültür ve Toplumsal Yansımaları” başlıklı panelde sunulan veblig... *Atak*, No: 85 (88), Ekim 2009; *Atak*, No: 86 (89), Kasım 2009... *Odak*, No: 2009/3 (SN:31), Kasım 2009... *Eytil*, No: 2, Kasım-Aralık 2009... roni-ensar.sosyomat.com/blog/4107019-Turquie... www.atakdergisi.org... www.gomanweb.com... www.ivmedergisi.com/populer-kultur-uzerine.html... www.radyokassel.de... devrimcitavir.net... www.devrimcidemokrat.com/modules.php?name... www.halkingunlugu.net... www.penche.net/?author=4... Turkiyekomunistpartisibirlik: Messages: 4589-4618 of 4618, groups.yahoo.com/group/.../messages... www.newroz.com/forum... www.postager.com... http://emeginsanati.blogcu.com... http://www.odak-direnis.com/wordpress... www.blogcu.com/etiket/-öykü%20türleri...

¹ Rodin.

Buna karşılık, egemen sınıfların yönetilen kitleler üzerindeki yatıştırıcı/manipülatif müdahalelerinin yoğunlaştığı ve zor ve/veya ikna yoluyla hegemonik bir durum aldıkları momentlerde, popüler kültür reaksiyonereleşebiliyor. Demek ki, popüler kültürün siyasal duruşumuza göre olumlu ya da olumsuz özellikler yüklenişinin en önemli koşullarından biri, sınıflar arasındaki ilişkilerin, güç dengelerinin dizilimi.

Öte taraftan popüler kültürün içeriği, taşıyıcı katmanların kırsal/kentsel olmalarına bağlı olarak da değişebiliyor.

Kentlerle etkileşimi sınırlı, içe kapalı bir kırsal cemaatte popüler kültür görece statik, geleneksel ve 'folklorik' bir biçimleniş olarak kendini sürdürebilirken, kentlerde dinamik, değişken, dışa, dolayısıyla da dışarıdan gelebilecek çelişik etkilenimlere açık bir özellik sergilemekte. Kentsel popüler kültür, hibrid (melez) özellikleri ağır basan bir kültür.

Nihayet, medya ve tüketim toplumu fikri, özellikle de 80'lerden itibaren küresel ölçekte işlerlik kazanan dinamiklerin –sosyalist sistemin çöküşü, neo-liberal paradigmanın başatlık kazanması, iletişim teknolojilerinin kazandığı muazzam itim, postmodernizmin 'büyük kuramlar'ı kırılmaya uğratması, emekçilerin büyük mevziler yitirisi vb.nden söz ediyorum– sonucu olarak, günümüz popüler kültürü üzerinde belirleyici bir ağırlık kazandı.

Sözü daha fazla ilerletmeden hemen şu saptamayı yapmak gerek: 'Popüler kültür' (aslına bakarsanız bizatihi 'kültür') ezelden ebede uzanan, durağan bir 'şey' değildir. İçeriği, yönelişi, duygusal yükü, taşıyıcısı toplumun içerisinde bulunduğu koşullara göre değişime uğrar.

Değişkenliğin yalnızca 'popüler kültür' için değil, aynı zamanda kapsamında yer aldığı 'kültür' için de geçerli olduğunu vurguladım. Popüler kültürü daha ayrıntılı bir tarzda ele almaya başlamadan önce, derseniz kısaca 'kültür' kavramı üzerinde biraz duralım.

Bir tarihi ve bir geçimi paylaşmış bir insanlar topluluğunun tarih içerisinde geliştirdiği ortak anlamlandırmalar çerçevesi olarak kültür, dinamik, değişken bir çekişme alanıdır. Bu da, ilkin, bizatihi kültürlerin taşıyıcısı olan toplumlar tarih içerisinde değiştikleri için böyledir. Geçim tarzları değişir, yaşam biçimi değişir, toplumsal örgütleniş biçimleri değişir... Tabii ortak anlamlandırma tarzları da...

Şunu vurgulamak gerekir: toplumların geçim faaliyetleri, üretim, bölüşüm, paylaşım ilişkilerini düzenleyiş tarzları, kültürel yaşantı/deneyimlerin ‘son kertedeki’ çerçevesini oluşturmaktadır. Yani maddi pratiklerimiz, toplumsallığımızı örgütleyiş ve yaşamı, dünyayı, evreni örüntülendiriş tarzlarımızın genel çerçevesini oluşturur. Ve geçim faaliyetleri, üretim ve bölüşüm ilişkileri değiştikçe, toplumsallığın örgütleniş ve dünyaya, yaşama, toplumsal ilişkilere ilişkin anlamlandırma örüntülerimiz de değişime uğrar.

İkincisi, toplumlar her zaman birbirleriyle –savaşçı ya da barışçı– ilişki içerisindeyler. İlişki, aynı zamanda kültürel alışveriş demektir: nesneler, teknikler, bilgiler, kavramlar, giderek düşünce ve değer örüntüleri, toplumlar arasında sürekli dolaşımdadır. Ortak insanlık durumuna değgin sorunlara bir grubun getirdiği yanıt(lar), başka gruplarca temellük edilebilir, uyarlanabilir, hazmedilebilir, ya da savunma mekanizmalarını tetikleyebilir.

Nihayet, hiçbir toplum, homojen değildir, eşit bireylerden oluşmaz. Her toplum, ama en çok da günümüzün geniş ölçekli, karmaşık, çeşitlenmiş sanayi toplumları kaynaklara erişimi farklılaşmış, dolayısıyla da çıkarlar açısından farklı ve zıt gruplara bölünmüştür. Açımlayayım:

Kültürü oluşturduğu varsayılan gereçlerin, tasarımların, örüntülerin, kavrayış ve değerlerin taşıyıcısı insan(lar)dır. Şu hâlde, insan aracılığını yok sayan bir kültür tanımının geçerliliği, kuşku olacaktı.

Kültürün oluşturucusu, taşıyıcısı, aktarıcısı olan insanlar ise, yaşamlarını sürdürebilmek için topluca üretip, ürettiklerini bir biçimde mübadeleye sokarlar; yani birbirleriyle geçim/üretim (ve bölüşüm/mübadele) ilişkileri içerisindeyler. Bu bağlamda, bir toplum içinde insanlar, birbirleriyle genellikle eşitsiz güç ilişkileri içinde olan farklı toplumsal konum ya da sınıfları işgal ederler. Genel bir deyişle, iktidara ilişkin konumları farklılaşmış insan grupları, kaynaklara erişim konusunda çatışma içindedir. Çok genel bir formülasyonla, bu kaynakların denetimini ellerinde tutan toplumsal kesimler, yani iktidar sahipleri, diğerlerinin bunlara erişimini sınırlandırma çabası içerisindeyler. İktidar konumu, yani tasarımlarını, iradesini ötekilere dayatabilme yetisi, iktidar sahiplerine mensubu oldukları toplumun örgütleniş tarzlarını olduğu kadar, zihinsel müktesebatının tanımlanması ve yorumlanması konusunda önemli bir avantaj sağlamaktadır.

Ne ki bu, hiçbir zaman ve şekilde, iktidar sahiplerinin kültür üzerinde tam, eksiksiz bir hegemonya kurabildiği anlamına gelmez. Madun sınıflar, James Scott'un örtülü ve açık transkript adını verdiği biçimlerde direnirler. Egemen kültüre ya da egemenlerin dayattığı kültürel formlara açık biçimde meydan okuyabilecekleri, onları reddedebilecekleri gibi ("açık transkript") ona örtük bir muhalefet sergileyebilir, parodileştirebilir, yeniden yorumlayabilir, dönüştürerek temellük edebilirler vb...

Daha yalın bir deyişle, sınıf mücadelesinin yürütüldüğü alanlardan biridir kültür... Şu hâlde, kültür üzerine düşünmek, bize popüler kültürle ilgili şu ipuçlarını sağlayabilecektir:

1) İnsanın kendi dünyasını kurarken gereksindiği zihin haritaları ya da kültür, bir etkileşimin, insan ile (fiziksel/sosyal) dünya(sı) arasındaki dolaşımdır ve bu nedenledir ki tarihsel, dolayısıyla da değişkendir.

2) Kültürlerin taşıyıcısı olan toplumlar birbirleriyle temas hâlinde oldukları ölçüde, kültürel iletişim içerisindeyler. Kültürel unsurlar ve konfigürasyonlar, toplumlar arasında yayılır.

3) Kültürün muhteviyatının oluşturulması, taşınması ve aktarımında insan aracılığı ve/veya etkinliği esastır. Ne ki, kültür oluşturucusu, taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak insan(lar)ın aralarındaki iktidar ilişkileri eşitsizdir ve iktidar konumları, sahiplerine kültürel muhtevanın yorumlanması ve/veya yeniden üretilmesinde somut avantajlar sağlamaktadır.

4) Ne ki, bu, alt/madun sınıfların, üsttekilerin kendilerine dayattığı kültürel formların pasif alıcıları olduğu anlamına gelmez. Madunlar, egemenlerin kültürel mündericatinı tartışmaya açar, yeniden yorumlar, dönüştürür, tersine çevirir vb... Bir başka deyişle, kültür –ve en çok da 'alttakiler'in kültürel alanı olarak popüler kültür– sınıflar arasında bir mücadele alanıdır.

* * * * *

Kültür –tabii popüler kültür de– değişir, daha doğrusu taşıyıcısı, sürdürücüsü, aktarıcısı olan aktörlerce, yani insanlarca içerik ve biçim olarak sürekli değişime uğratılır. Bu nedenledir ki, hakkında genel geçer bir tanım (ve de tutum)da sabitlenmek, mümkün gözükmemekte. Günümüzde kültürel içeriğin yeniden dizilime tabi tutulmasında küresel ölçekte işlerlikteki en önemli dinamik, bizatihi küreselleşme süreçleridir denilebilir.

Küreselleşme, bilindiği üzere, özellikle kitle iletişim teknolojilerindeki benzeri görülmemiş gelişmelerin tetiklediği, şu meşhur ‘küresel köy’ eğretilmesiyle tanımlanan, yeryüzünde birbiriyle ilişkilenenmemiş, birbirinden habersiz iki kişinin kalmadığı, tüm dünya nüfusunun girift bir iletişim, etkileşim ve mübadele ağıyla birbirine bağlandığı saviyla tanımlanan bir durumdur.

Küreselleşme çağında, demektedir küreselleşme apolojistleri, hem devletlerin müdahaleciliğinin geriletilmesi ve ‘sivil toplum’ alanının genişlemesi, hem de iletişim teknolojilerindeki muazzam gelişme sayesinde, bugüne dek ‘ulusal kültür’ adına bastırılmış, yok sayılmış olan yerel kültürler de ortaya çıkmakta, görünürlük kazanmakta, deyim yerindeyse “ulus-üstü kültür piyasası”na dâhil olabilmektedirler. Artık her şey her yerdedir ve kuramsal olarak herkesin her şeye erişme şansı vardır.

Söz gelimi, evinizde oturarak Avustralya aborijinlerinin avlanma teknikleri üzerine TV’den belgesel bir film izleyebilir, yakınınızdaki bir müzik marketten Kuzey Amerika yerlilerinin şaman müziği CD’si edinebilir; internetten Inuit bir chat arkadaşı edinebilir, süpermarketten konserve Çin sosları satın alıp, kitapçınızdan bulacağınız yemek kitabı sayesinde mükellef Çin yemekleri pişirebilir ya da köşedeki Hint lokantasına gidip karnınızı egzotik yemeklerle doyurabilir; ne bileyim, yaşadığınız kentin caddelerinde tezgâh kurmuş Kenyalı öğrencilerden Afrika yağmur maskaları alabilir... Ya da maddî gücünüz elveriyorsa, turizm şirketleri tarafından düzenlenen turlarla bizzat bir safariye katılabilirsiniz...

Bir başka deyişle, küreselleşme çağında kültürler alabildiğine birbirine açılmış, kültürlere erişim demokratikleşmiş, yaygınlaşmış, açılmıştır. Kültürel aktörlerin birbirleriyle özgürce etkileşime girebildiği bu ortam, alabildiğine hibridleşme, yani melezleşmeyi de beraberinde getirmiştir.

Bunlar iyi hoş, ama madalyonun bir de öbür yüzü var.

Kültürel etkileşim süreçlerinin piyasa dolayımında gerçekleştiği, ancak piyasaya çıkabilen, çıkartılabilen kültürel unsurların görünürlük kazandığı, bir başka deyişle küreselleşme süreçlerinin kültürün ‘para edebilecek’ yönlerini, unsurlarını öne çıkartırken, diğer yönlerin bastırıldığı, göz ardı edilmektedir genellikle.

Küreselleşme süreçleri, daha doğrusu bunların gerisindeki günümüz kapitalizmi, gündelik yaşamı bütünüyle yeniden örgütlerken, yaşamın her alanının piyasaya açılmasını, yani meta üretimi ilişkisi içerisine yerleştirilmesini hedeflemektedir.

Bu, hayatın her alanının ‘paket programa’ dönüştürülmesini öngören dinamiklerin devreye sokulması anlamına gelir. Örneğin kadınların dere kenarında çamaşır yıkaması, kendi bağlamı içerisinde anlamlı bir kültürel faaliyetti: haneler bu sayede haberleşebilmekte, ortak stratejiler geliştirebilmekte, bu kararlar cemaatin ortak tutumlarına dönüşebilmekteydi... Bu, kapitalizm açısından sıfır rantabilitedir. Çamaşırı toplu olarak dereye kül ya da evde üretilmiş sabunla yıkamak yerine hane içinde satın alınmış çamaşır makinesinde, satın alınmış çamaşır deterjanı, kireç önleyici, yumuşatıcı kullanılarak yıkamak, piyasaya nakit pompalamak ve çamaşır makinesi ve deterjan üreticilerine, yani kapitalist firmalara kaynak aktarmaktır oysa.

Benzer biçimde, arka bahçede yetiştirilen domates, soğan, dereotuyla, kümesteki tavuklarla, evde üretilen yağla, evin kadınları tarafından yapılan yemek, topluluk üyelerinin üretici faaliyetlerini, toplumsal konumlarını, cinsiyet rollerini ve lezzete ilişkin yerel zevkleri yeniden ürettikleri kültürel bir faaliyettir; akraba topluluğunun paylaştığı sofraya, cemaatin kültürel ortaklığını onaylar. Ama ağınlı dünya ölçeğinde yaygınlaştırmış, üretimi masrafları asgarî düzeyde tutarak kârı azamileştirecek tarzda örgütlemiş, örneğin GDO’lu patates, sunî yem ile beslenen, kitlesel olarak üretilmiş besi (ya da kümes) hayvanları, asgarî ücretli, sosyal güvence yoksunu bir çalışanlar organizasyonuna dayanan bir ‘fast-food’ zinciri, muazzam kârlar sağlayan bir girişimdir... Fast food zincirinin hamburger mi, lahmacun mu, suşi mi pazarladığı ise, hiç önemli değildir; zaten her biri, üretim koşulları nedeniyle ‘yerel’ lezzetlerini ve kültürel anlamlarını çoktan yitirmiş, dünyanın neresinde yerseniz yiyecek, tektipleşmiştir... Şu hâlde, sundukları ‘kültürel çeşitlilik’ ve ‘özgünlük’ görüntüsü de yapay, yapıntıdır.

Evet, küreselleşme süreçlerine eşlik eden ortamlarda ancak ‘piyasaya dâhil olabilen’, özgün bağamlarından ve bu bağlamlardaki anlamlarından sıyrılıp salt metalar olarak boy gösteren unsurlar öne çıkabilmektedir. Bu, aynı zamanda küresel ‘kültür piyasası’yla uyumlu davranabilen, ‘arz-talep’ dengelerini gözetebilen ‘kültürel simsarlar’ın da her bir kültürel grup içeri-

sinde öne çıkmasına yol açmaktadır. Bu 'simsarlar' (yerel yöneticiler, girişimciler, turizm şirketleri, kültürel görevliler, muhtarlar, cemaat önderleri vb.) 'para edeceğini' düşündükleri unsurları paketlenip piyasaya sürerken (Birinci Geleneksel(!) Domates Festivali, Mahallî Cirit Şenlikleri, Anadolu Ateşi Dans Topluluğu...) 'değer bulunmayan', yani küresel kapitalizmin dinamikleriyle uyarsız kültürel unsurlar, unutulmuş terk edilmektedir.

Şu hâlde, günümüzde popüler kültür, çarpıcı bir biçimde, hem içleyici hem de dışlayıcı bir tarzda işleyen küresel ölçekli bir 'tüketim kültürü'ne eşitlenmiştir...

Peki, Türkiye'den 'popüler kültür manzaraları' ne durumda?

Dilerseniz bu sorunun yanıtını, Türkiye'nin iktisadi-siyasal olduğu kadar, toplumsal-kültürel tarihi açısından da bir 'eşik' niteliği taşıyan 1980'li yılların hemen öncesini ve sonrasını karşılaştırarak arayalım. Bu, aynı zamanda popüler kültüre ilişkin olarak öne sürdüğüm hipotezleri sınama olanağı da verecektir. Kuşku yok ki bu karşılaştırma, yerimizin ve zamanımızın elverdiği ölçüde muhtasar ve sınırlı olacaktır...

1970'lerin Türkiye'si'nde Popüler Kültür

Önce 1970'lerin Türkiye'si'nin genel manzarasını çizecek birkaç not:

Türkiye 1970'li yılların başlarında 12 milyon kadarı kentlerde, 22 milyon dolayısıse kırsal kesimde yaşayan, 35 milyon nüfuslu, çalışabilir işgücünün %66,1'i tarım ile bağlantılı faaliyetlerle geçimini sağlayan (imalat sektöründe çalışanların oranı: %8,8), buna karşılık hızlı bir sanayileşme ve kentleşme süreci içerisinde bir 'gelişmekte olan ülke' görünümündedir (1955'te tarımsal faaliyetlerle geçinenlerin oranı: %77,4).

Böylelikle, 1971'e gelindiğinde, işçi sayısı, 360 bin kadarı 100'den fazla işçi çalıştıran büyük işletmelerde olmak üzere, 1,2 milyona yükselmişti.

İthal ikameci, iç pazara dayalı bir 'kalkınma' modeline yaslanan, montaj ağırlıklı bir sanayileşme stratejisi, kırsaldan kentlere göçü tetiklerken, büyük kentlerin çeperlerindeki gecekondu sayısını da büyük bir hızla arttırmaktadır. Gerçekten de, 1960'ta 240 bin olan gecekondu sayısının 1983'te 1,5 milyona fırladığı göz önünde bulundurulursa, 1970'li yıllar Türkiye'de kentleşmenin en hızlı ve yoğun yaşandığı yıllar olduğu anlaşılacaktır.

tim ayıp sayılmaktadır. “Diskotek bebeleri” vardır; İspanyol paça pantolon, apartman topuk ayakkabı, Bağdat caddesinde piyasa da... Ama o kadar. “Kolej çocukları”nı diğerlerinden ayırt eden tek nokta, Budak pastanesinde pasta yeme, tevatürü gerçeğinden bol ev partilerine katılma, genellikle 02.00’ye kadar açık olan diskotekte salınma lüksüdür. Buna karşılık çay bahçeleri, yazlık sinemalar, halk plajları, Birinci, Bafra sigarası, henüz tartışmalı olmakla birlikte blucin, parka-postal, genç kadınlarda heybe, bütün bir kuşağın eşitliğe ve paylaşımcılığa özleminin, lüks tüketime olan küçümsemesinin ortak gösterenlerdir.

Kolejlerde bile Fakir Baykurt okutan öğretmenler derslere girmekte, yeniyetme gençler, Kemalettin Tuğcu öykülerinden, Victor Hugo’nun ‘Sefiller’i üzerinden Maksim Gorki’nin ‘Ana’sına, oradan da Gladkov’un ‘Çimento’suna geçiş yapmaktadır. Örgüt kararıyla örgütlenme yapmak için üniversiteden, kolejden ayrılıp, gecekondulu mahallesine taşınma, fabrikada işe girme ender değildir.

70’li yılların ethosu ve onun biçimlendirdiği popüler kültür, bir bakıma 68 rüzgârının etkisiyle, Cumhuriyetin ilk on yıllarında biçimlenen korporatist zihniyetten kolektivist zihniyete, devlet merkezci bakıştan sınıf merkezci bakışa geçişin damgasını taşımaktadır.

Bu yıllar, 1968 dönemecinde tohumları atılan devrimci sanatın çiçeklendiği bir dönem olmuştur. Tiyatro sahnelerden sokağa taşınırken (grevlerde, mitinglerde gösteri düzenleyen sokak tiyatroları) sahnede işçi hareketlerini, grevleri, devrimci mücadeleleri sergilemektedir (AST, Dostlar Tiyatrosu...). Yeşilçam’ın gözde “zengin kız fakir oğlan” teması toplumsal-siyasal ortama ayak uydurup fakir oğlanı sendikacı, zengin kızı da sonunda devrimciye dönüştürürken, düğün sahnelerini grev çadırlarına taşımıştır. Bunun yanı sıra, “Çirkin Kral”lıktan sinema dehasına yükselen Yılmaz Güney fırtınası esmektedir devrimci çevrelerde. Halk müziği, özellikle de Alevî geleneği bir ‘protest’ müziği olarak yeniden yorumlanmakta, Pir Sultan’ın, Hatay’ın, Dadaloğlu’nun deyişleri, ‘rock’ yorumuyla buluşmaktadır devrimci gençlikle.

Öykü ve romanlarda devrimci gençler boy göstermeye başlamıştır. 12 Mart romanları, anıları ilk kez “Derin Devlet” gerçeğiyle karşı karşıya bi-

rakmaktadır bütün bir kuşağı. Önceleri yalnızca komünistleri ve 141-142 sınırını aşan yazar-çizerleri konuk eden cezaevleri, yüzlerce, binlerce gencin okulunu oluştururken, zengin bir edebiyata da kaynaklık edecektir.

1980 “Eşiği”

Yukarıda sözünü ettiğim süreç, bir başka deyişle, korporatizmden kolektivizme, devlet merkezci bakıstan sınıf merkezci bakışa geçiş, 1980 askerî darbesiyle birlikte, apansız ve geri dönüşsüz bir biçimde kesintiye uğrayacak, Türkiye’yi 70’lerin başlarından itibaren küresel ölçekte kotarılmakta olan neo-liberal paradigmaya doğru savuracaktı. Küresel ölçekli dinamiklerin yanı sıra, Türkiye’de 12 Eylül askerî rejimiyle birlikte kalıcı özellik kazanan “de-ideolojikleştirme” ya da tersinden ideolojikleştirme olarak nitelenebileceğimiz ‘operasyon’ da bu durumu destekleyecek koşulları yarattı.

Bugün Türkiye’de popüler kültürü ya da herhangi bir toplumsal-kültürel görüngüyü irdelerken, “650 bin kişinin gözaltına alındığı; 1 milyon 683 bin kişinin fişlendiği; 230 bin kişinin yargılandığı; 7 bin kişi için idam istendiği; 517 kişiye idam cezası verildiği; idam cezası verilenlerin 50’sinin asıldığı; 14 bin kişinin yurttaşlıktan çıkarıldığı; 30 bin kişinin ‘siyasi mültecî’ olarak yurtdışına gittiği; 300 kişinin kuşkulu bir şekilde öldüğü; 937 filmin sakıncalı bulunup yasaklandığı; 23 bin 677 derneğin faaliyetinin durdurulduğu; 3 bin 854 öğretmen, 120 öğretim üyesi ve 47 hâkimin işine son verildiği; gazetecilere 3 bin 315 yıl 6 ay hapis cezası verildiği; gazetelerin 300 gün yayın yapamadığı; 39 ton gazete ve derginin imha edildiği; cezaevlerinde 299 kişinin yaşamını yitirdiği”² ve en koyusundan despotizmin tüm toplum kurumlarına nüfuz ettiği 12 Eylül rejiminin etkilerini görmezden gelerek hiçbir yere varamayız.

Bu tahayyülü zor bilanço, toplumu yeni öğrenmeye başladığı sosyalizasyon türlerini baskılamaya, bilinçaltına itmeye, zorunlu bir unutmaya itecekti. Darbe günlerinde evlerde, banyolarda, arka bahçelerde, sobalarda yakılan binlerce, on binlerce kitap, bu unutuşun simgesidir adeta...

² Akt. Gümüş, A. (2006), “Şiddet Türleri: Bir Refleksiyon, Bir Sembol, Bir Gösterge Olarak Şiddet”, *Toplumsal Bir Sorun Olarak “Şiddet” Sempozyumu*, Eğitim Sen Yayınları.

Dışinden tırnağına, köylüsünden polisine örgütlü, haklarının bilincinde, talepkârlık düzeyi yüksek, giderek de yükselen emekçiler, 12 Eylül terör rejimi altında zorla örgütsüzleşirken 1960'lı yıllardan itibaren edindikleri bütün kazanımları tek tek yitirmeye başladı. 1980 öncesinin güven ve kararlılığı bir anda yerini kuşkuya, güvensizliğe, içe kapanmaya, özetle bir ihanet iklimine bıraktı.

Neo-liberalizm aşısı, böylesi bir yılğınlık ikliminde tuttu. Millî Güvenlik Konseyi'nin toplumun bütününe kısıvrak kavrayan çelik pençesi, Necip Fazıl'ın rahle-i tedrisinden geçmiş, laubali görünümlü, askeri şort ve şıpıdık terliklerle teftiş etmekten çekinmeyen, İbrahim Tatlıses'e bayılan, kendi sürdüğü otomobiliyle Antalya yollarında saatte 180 km sürat yapan bir başbakan (sonradan Cumhurbaşkanı) tarafından sözüm ona gevşetiliyor ve Türkiye bir nev'i 'rehabilitasyon'a alınıyordu. Cunta rejiminin travması çok ağırdı; üstelik emek cephesi, hele sosyalist blokun çözülme sürecine girdiği bir ortamda, tüm dünyada gerilemekteydi. Böylelikle 12 Eylül öncesi öğrenmeye başladıklarımızı, yani "Hak verilmez alınır"ı, "Fabrikalar, tarlalar, siyasi iktidar, her şey emeğin olacak"ı, "DGM'yi ezdik, sıra MESS'te"yi, bir çırpıda unutuluşa terk ederek, bireysel hazların havucuna sarıldı toplum. Kiviler, Çikita muzlar, Jack Daniels viskiler, İsviçre çikolataları, lüks otomobiller, renkli TV'ler, yüzme havuzlu villalar, assolistin başından aşağıya dolarların saçıldığı gazinolar boca edildi, ücretlerin kısıldıkça kısıldığı, sosyal hakların bir bir yitirildiği, işsizlik oranlarının tırmanışa geçtiği, tarım topraklarının, arkeolojik sitlerin rant yağmasına açıldığı neo-liberalizm koşullarında giderek yoksullaşan halkın önüne. "Kafayı kullan, köşeyi dön" almıştı "Kurtuluş yok tek başına, ya hep beraber ya hiçbirimiz"ın yerini. Çaycı çocuklar bankerliğe soyunup bir yılda tahayyül edemeyecekleri servetlere kavuşur, ertesi yıl da batarken, futbolcu delikanlılar milyonluk transferlere imza atarken, kısa yoldan zengin olma ihtirası sarmıştı toplumu. Artık "gemisini kurtaran kapitan"dı; "altta kalanın canı çıksın" burcuna girmişti güneş... Ve her şey, ama her şey, başta "mahremiyet/özel yaşam" denilen şey olmak üzere büyük bir hızla piyasalaşıyordu. Akla gelebilecek her şeyin, piyasada bir karışılığının, bir fiyatının olduğunu toplumun ciddi ciddi düşünmeye başladığı bir çağ oldu, 1980'ler...

1980’li yılların sonlarıydı galiba; o dönemin hâlet-i ruhiyesini, sanırım en iyi, Yalçın Pekşen’in *Cumhuriyet* gazetesinde bir zamane delikanlısıyla yaptığı söyleşi anlatır. Aklımda kaldığı kadarıyla aktarayım...

“Marka giymek zorundayız, Yalçın abi” diyordu delikanlı. “Misal, geçen gün sevgilimle Kadıköy-Karaköy vapuruna binmiştik; yakınımızda bir başka genç; benim üzerimde Benetton gömlek, çocuğun üzerindeki ithal. Bende ki kot yerli, onunki Amerikan. Benim ayakkabılar Nike, onda orijinal Cats var... Vapur Karaköy’e vardığında sevgilim beni terk etmişti...”

Yoldaş cenazelerinde kol kola faşizmi lanetleyen yürüyüşlerin yapılp devrim andı içilen, devrim sonrasında toprağın nasıl dağıtılacağı, fabrikaların nasıl işletileceğinin geceler boyu tartışıldığı günler silinip gitmişti belleklerden... 1970’li yıllarda toplumsal ethos’a damgasını vuran, “korporatizmden kolektivizme geçiş” ise eğer; 1980’ler, bireyciliğin ve piyasanın mutlak ve ‘ötekini tanımayan’ hükümdarlığını ilan ettiği yıllardır. Diğer-kamlık benmerkezcilikle, dayanışmacılık “altta kalanın canı çıksın” diyen bir tırmanma hırsıyla, idealler uğruna yaşamdan vazgeçmeyi göze alan bir özgecilik sınır tanımayan bir hedonizmle, “tüyü bitmemiş yetim hakkı yeme” korkusu “benim memurum işini bilir” arsızlığıyla ikame edilir. Gösteriştten kaçınan tok gözlülük yerini servetin dökülüp saçılmasıyla sergilendiği bir ‘saltanat’a bırakacaktır. Özal zenginleri, saray bahçelerinde incili kaftanlarla, “şampanyanın su gibi aktığı davetler” vermektedir...

Hiç kuşku yok ki, bütün bunlar durup dururken, kendiliğinden olup bitmiş şeyler değildir. Bir ucunda 12 Eylül yılğnlığı ve umutlarını yitirmiş, bir kez daha yenilmiş olmanın ezikliği yatan bu ethos değişimi, medyanın ağırlıklı bir rol üstlendiği kültürel simsarların gayretleri ile gerçekleşmiştir. Gazete sayfaları renklendikçe renklenirken, TV ekranları, özellikle de yasaları baypas ederek mantar gibi biten özel kanallar, “vur patlasın, çal oynasın” devasa bir gazinoya dönüştürür toplumsal sahneyi. “Kan kusup kızılık şerbeti içme”yi bellemiş, “kabahat de, sevap da yorganın altında” püritenliğiyle yoğrulmuş toplum bu devasa gazinoda tezgâhlanan “reality show”larda ‘mahrem’ bildiği ne varsa, ortalığa saçmaya başlamıştır. Nurdan Gürbilek, bu gelişmeleri şu sözlerle betimliyor: “(...) Yani Türkiye’de sürece damgasını vuran, (...) kendilerine yeni haber alanları yaratmak isteyen gazete ve dergilerin soruşturmalarına büyük bir

açlık, büyük bir iştahla cevap veren, iç dökmek isteyen, bunda bir özgürleşmenin ve bireyselleşmenin imkânını gören gönüllü anlatıcılar oldu.

Sonuçta 80'lerin Türkçeye kazandırdığı en önemli sözcüklerden biriydi özel hayat. İçerdiği bütün çelişkilerle birlikte: Özel hayat diye ayrı bir varlık alanının tanımlanabilmesi için önce adlandırılması, ama kamusal olarak adlandırılması, üzerine kamuoyu oluşması gerekiyordu".³

Kimi eski solcular Özal'ın yanında saflarını çoktan almışlar, bir yandan devrimciliğe lanetler yağdırırken bir yandan da liberalizm kalemşorluğu ile mürekkep yalamışlara 'yeni ufuklar' açmaktadırlar. Özetle, cunta yönetiminin sopasını izleyen Özal döneminin havucu, toplumsal iklimi dönüştürürken popüler kültürde Pir Sultan, Hatayî, yerini İbrahim Tatlıses'e, Müslim Gürses'e, Ferdi Tayfur'a bırakır...

Ancak tüm bu zevk ü sefanın, bu hedonizmin, tüketim toplumu yolundaki denemelerin örtemediği bir şey vardır: neo-liberal piyasa ekonomisi, o güne dek bir yandan kliyentalist/popülist politikalar, bir yandan Keynesçi iktisat, ama bir yandan da örgütlü emek mücadelesinin az-çok dengede tuttuğu sınıflar arası gelir düzeyleri arasına bir uçurum yerleştirmiştir. Küçük bir yordakçı grubu, çığırından çıkmış, gözü karartmış liberalizm ikliminde büyük bir hızla ve o güne dek misli görülmemiş ölçülerde de zenginleşirken, Türkiye toplumu ilk kez sürdürülemez yoksulluk, bir başka deyişle sefaletle tanışmaktadır. Yine Nurdan Gürbilek'in deyişiyle:

"Reklamların sunduğu seçkin imgeler, vitrinlerin bolluğu ve 80'lerin basını; bütün bu birikim, bütün bu görüntüler, bir an için sanki bu ideal herkes için geçerli olabilecekmiş izlenimini doğurmayı başardı; Batılılar gibi sanki artık görmezden gelinebilecekmiş, sanki New York'ta olduğu gibi yolun ortasında yatan açların üstünden atlanabilecekmiş gibi...

Bütün bir söz patlamasının ortasında söz hakkından mahrum bırakılmış, hapishaneye kapatılmış, yasaklarla yönetilen, anadilini konuşamayan Türkiye..."⁴

³ N. Gürbilek, "1980'lerin Kültürel İklimi", 09/09/2008, Bianet, <http://eski.bianet.org/-2005/09/09/66808.htm>.

⁴ N. Gürbilek, "1980'lerin Kültürel İklimi", A.g.e.

Sadece birkaç yıl içerisinde bir ülkenin popüler kültür sahnesinin böyle hızlı, kökten, yaygın ve acıtıcı bir şekilde dönüştürülmesi, dönüştürülmüş olabilmesi, bizatihi popüler kültürün bir sınıflar arası mücadele aracı olduğunu bize göstermektedir. Çünkü sözünü ettiğim radikal değişim kendiliğinden, müdahalesiz bir biçimde gerçekleşmiş değildir; 1980 sonrasında özellikle madun sınıfların kültürü, ‘yukarıdan’, birbirini tamamlayacak tarzda ikili bir müdahaleye maruz kalmıştır: a/depolitizasyon ve liberal piyasa ekonomisine uyarlanma. Bu müdahaleyi yürütenler, birbirleriyle en azından temel konularda hemfikir olan, farklı kültürel simsarlardır: hemfikir oldukları konular, toplumun 1980 öncesi yaşadığı hızlı siyasallaşmaya bir an önce son verilmesi, kolektivist yönelişin kırılması, sınıf mücadelesi dinamiklerinin zaafa uğratılması, örgütsüzleşme ve tüketim alışkanlıklarının değiştirilmesidir. Bir başka deyişle, askerî cuntanın sopası ile dizginsiz serbest piyasa ekonomisinin havucu aynı anda işletilmiş, bu sürecin ebeliği ise, ‘bölücülük ve yıkıcılık’ dışında her türlü denetimden azade edilmiş, dizginlerinden boşanmış medya, özellikle de 1980 sonrasında dev bir sıçrama yapan görsel medya, yani televizyon tarafından üstlenilmiştir.

Bugünün solipsist, ‘ötekini’ yok sayan, her türlü farklılığa kapalı, yüksek ölçüde milliyetçileşmiş, fazlasıyla mağrur, ama aynı ölçüde teşhirci, hedonist, tüketimsever kültürel ikliminden rahatsız olanlar, onun tohumlarının 1980’lerde atıldığı bir an olsun akıldan çıkartmamalıdır.

Ama daha da önemlisi, bu kültürel iklim, değişebilir... Yeter ki bu konuda madunlar ve mağdurlar, ezilenler ve sömürülenler, yeterli bir irade koysunlar ortaya.

Beni dinlediğiniz için teşekkür ediyorum hepinize...

POPÜLER KÜLTÜRE ELEŞTİREL BAKIŞLAR –KISA BİR TARİHÇE*

“Televizyon, ilk gerçekten demokratik kültüredür- herkesin yararlanabildiği ve tümüyle halkın istekleriyle yönetilen ilk kültüredür. En korku verici şey, halkın istediği şeydir.”¹

Aslına bakılacak olursa, “popüler kültür” solun gündemine yeni giriyor. Konu 1930’lardan, bir başka deyişle, Frankfurt Okulu’ndan bu yana gündemde. Üstelik de, daha televizyonun emekleme çağında olduğu, reklamcılığın kitle iletişim araçlarında yeni yeni yer bulmaya başladığı, popüler romanların, popüler müziğin “neşv ü nema” hâlinde olduğu bir çağda Frankfurt Okulu mensubu Marksist yazarlar, bir hayli sağlıklı eleştiriler yöneltmekteydi “popüler kültür” (daha doğrusu, zamanın diliyle “kitle kültürü”, ya da “kültür endüstrisi”) ürünlerine...

* Önsöz, No:XXIV, Bahar 2013... <http://www.kaypakayahaber.com/kose-yazisi/populer-kulture-ve-elestirel-bakislar-kisa-bir-tarihce1...> <http://www.gomanweb.org/index.php/tum-haberler/kueltuer-sanat-mizah/5452-sibel-oezbudun-popueller-kueltuere-elestirel-bak-slar...> <http://www.serbesti.net/?id=3143...> <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=14156...> <http://soldiyalog.com/?p=1692...> <http://www.78liler.org/78web/default.asp?Sayfa=KoseYazari&id=786&cyazid=23...> www.atik-online.net/.../... <http://www.yenidenatilim.com/?Syf=-22&Mkl=531758&pt=Sibel%20%C3%96ZBUDUN%20&POP%C3%9CLER-K%C3%9CLT%C3%9CRE-ELE%C5%9ET%C4%B0REL-BAKI%C5%9ELAR---KISA-B%C4%B0R-TAR%C4%B0H%C3%87E...> https://www.facebook.com/pages/Mahir-%C3%87ayan/-17589328865?hc_location=timeline... <https://twitter.com/sesimiduynvarmi...>

¹ Clive Barnes.

Hatırlayalım... Frankfurt Okulu mensupları Nazi Almanyası'ndan ABD'ye geçtiklerinde, film, popüler müzik, radyo, televizyon ve diğer kitle kültürü biçimlerinin yükselişine birinci elden tanıklık edeceklerdi. Tarihte ilk kez “kültürel ürünler”, gelişmekte olan kitle iletişim araçları sayesinde, seçkinlerin ayrıcalığı olmaktan çıkıp, kitlelere mal oluyordu. Ancak Frankfurt Okulu yazarları, bu sürecin gerisinde işleyen kapitalist dinamikleri sezinlemekte gecikmediler. Onlar, tüm kitlesel kültürel mamûlleri, diğer kitle üretimi ürünleriyle aynı özellikleri (metalaşma, standartlaşma, kitleselleşme) paylaştıkları sınaî üretim bağlamında ele alıyordu. Üstelik işlevleri salt “tüketim alanı”nın gelişmesinden ibaret değildi; kültür sanayilerinin ek bir işlevi de mevcut kapitalist sistemin meşrulaştırılmasıydı.

Frankfurt yazarlarından Adorno'nun popüler müzik, televizyon ve fal sütunlarından faşist söylevlere pek çok konuya ilişkin tahlilleri, Löwnthal'ın popüler edebiyat ve dergi tahlilleri, Hertzog'un pembe dizi irdelemeleri ve Adorno ve Horkheimer'ın “kitle kültürü” çalışmasında geliştirdikleri kitle kültürü perspektif ve eleştirileri, bu yaklaşımların örneğini oluşturur. Onlara göre, kitle kültür ve iletişimi boş zaman faaliyetlerinin merkezinde yer almaktadırlar, önemli sosyalleşme araçları ve siyasal gerçekliğin dolaşımlayıcılarıdır ve çeşitli iktisadî, siyasal, toplumsal sonuçlarıyla, çağdaş toplumun başlıca kurumları arasında sayılmalıdırlar.

Frankfurt Okulu yazarları teknolojinin hem üretimin ana gücü, hem de toplumsal örgütlenme ve denetim tarzına dönüşmekte olduğuna işaret etmektedirler. Örneğin Herbert Marcuse, 1941 tarihli “Modern teknolojinin kimi toplumsal imaları” başlıklı makalesinde çağdaş dünyada teknolojinin bütünsel bir “toplumsal ilişkileri örgütlenme ve sürdürme (ya da değiştirme) tarzı, bir denetim ve tahakküm aracı”na dönüştüğüne dikkat çeker. Marcuse'ye göre teknoloji, kültür alanında da bireylerin başat düşünce ve davranış tarzlarına uyum sağlamasına yol açan kitle kültürünü üretmektedir. Bu nedenle de güçlü bir toplumsal denetim ve tahakküm aygıtıdır.

Avrupa faşizminin kurbanları olarak Frankfurt Okulu mensupları Nazilerin kitle kültürü araçlarını faşist kültür ve topluma boyun eğdirmenin araçları olarak nasıl kullandıklarının birinci elden tanığıydılar. ABD'ye yerleştiklerindeyse, popüler kültürün Amerikan kapitalizminin çıkarlarını destekleyecek tarzda nasıl işlediğini gözlemleyebildiler. “Amerikan yaşam tar-

zi” değer, yaşam tarzı ve kurumların üretim ve pazarlanmasında, dev şirketlerin denetimindeki kültürel üretimin oynadığı rolü sıkça vurguladılar.

Yazarlara göre kültürel alan tahakkümden kaçışın en kolay olduğu alan iken, artan ölçüde o da yaşamın diğer alanlarında görülen rasyonelizasyon süreçlerine tabi olmaktaydı. Rasyonel tahakkümden kaçış olanağı sunmak yerine, bizatihi kültürel faaliyet sınaileşmiş bir üretim sürecine dönüşürken insanlarda bir kaçış ve özgürlük yanılsaması yaratmaktaydı. Kültürel ürünler metalaşırken sanatsal faaliyetin özerkliğini korumak güçleşiyordu. Kapitalizmin tekelci evresinde ortaya çıkan popöler kültür, kültür sanayinin bir ürünüdür: Bu evrede gerek boş zaman gerekse tüketim kapitalist hatlarda örgütlenmektedir; kültürel gelişmeyi sağlayan performansçılar ya da izleyicileri değil, kültür endüstrisini yürüten finans kapitaldir. Kültürel tekellerin yöneticileri, demir, çelik, petrol, silah vb. tekelleriyle kaynaşır. Kültürel denetçiler bu kompleks içerisinde oldukça güçsüzdür ve bankacılık ve iş dünyasının tahakkümü altındadır.

Frankfurt Okulu düşünürleri, kültür endüstrilerini işçi sınıfının kapitalist topluma entegrasyonu açısından, yani siyaseten de ele almışlardır. Bu kuramcılar, kitle kültürü ve tüketim toplumunun yükselişinin işçi sınıfı üzerindeki etkilerini inceleyen ve bunların çağdaş kapitalizmi istikrara kavuşturmadaki etkilerine dikkat çeken ilk Marksistler arasındaydılar ve bu doğrultuda siyasal değişim için yeni strateji ve modeller arayışına girmişlerdi...

Onlara göre modern kapitalizmde kültürel nesneler kamunun kendiliğinden arzularının karşılığı değil, kültür sanayinin piyasaya sunduklarıdır. Edilgin kitleler tükettikleri kültürün üreticileri değildir. Kültürel metaların farklılaşması, tüketicilerin sınıflandırılıp etiketlenmesi çevresinde örgütlenir; müşterilerin kültürel “malları” tüketmesi ise piyasa araştırmaları ve reklamlarla güvence altına alınır. Bu rasyonelleşme süreçleri, kültürel bir tekipleşmeye yol açmaktadır. Kültürel metalar estetik kaygılardan çok standartlaştırıcı, ticarî bir mantığın yönetimi altındadır. Kültür sanayinin ürünleri, paketleme ve satışı güvence altına alacak standart formlüllere göre üretilir: pembe diziler, şarkılar, filmler, “eğlence” nesneleridir ve kitle kültürü anlamlarını otomobiller, sigaralar, yiyecekler gibi diğer nesnelerle bütünleştiren bir reklam sistemi içerisine gömülüüdür. Horkheimer ve Adorno’ya göre bunun göstergelerinden biri, gerçek yaşamla kültürel temsiller arasın-

daki sınırların lağvolmasıdır: film yapımcısının hedefi, izleyicide filmin gerçek yaşamının bir uzantısı olduğu izlenimini yaratmasıdır.

Dolayısıyla, kültürel ürünlerin insanları mutlu etme savı, sahte hazlarla sınırlıdır. Adorno için standartlaşmış, kitle üretimi kültürü kaçınılmaz olarak otantik-dışı, ikinci sınıf ve gerçek sanatsal değerden yoksundur. Kitle kültürü yalnızca yabancılaşmış gereksinimlere hitap edebilir.

Popüler kültür alanında ya da kültür endüstrisinin tümünde gerçek sanatsal dışavurum tahrip edilmişken bireyler artan ölçüde baskı ve yabancılaşmaya maruz kalır. Baskı ideolojik tahakküm olarak kültürel bir biçim almaktadır. Bu, onların arzularını manipüle edip kapitalizmi ayakta tutmaya yönelik sahte gereksinimlere kanalize ederken, özerk öznel olarak hareket etme yetilerini ortadan kaldırır. Kültür böylelikle metaların tüketimini teşvik ve standartlaşmış kitlesel bilinç üretme aracı olarak kapitalizmin yeniden üretiminde merkezî bir rol üstlenecektir.

Bu kültürel akımlar alternatif bakış açılarını olanaksızlaştırarak toplumsal yetkeyi güçlendirmektedir. Potansiyel muhalefet dolayumsuz arzuların tüketime bağlanması aracılığıyla etkisizleştirilip depolitize edilir.

Görülebileceği üzere, bugün adına ‘popüler kültür’ dediğimiz görüngünün ilk kapsamlı eleştirisi, Frankfurt Okulu yazarlarından gelmişti. Ancak bu okulun ‘popüler’ kültürü tüketen kitleleri sadece edilgin alıcılar, popüler kültürü de sadece kapitalist sistemin sürdürüm aracı olarak gören indirgemeciliğine yönelik –yine Marksist cenahtan– eleştiriler gecikmeyecekti.

Örneğin, Alman edebiyat eleştirmeni, kültür tarihçisi, estetik kuramcısı Walter Benjamin fotoğraf, film ve radyo gibi yeni teknolojilerin ilerici bir rol oynayabileceğini öne sürüyordu. Yüksek kültürün gizemselleştirmelerinden arınmış medya kültürünün kendi kültürlerini tahlil edip eleştirebilecek daha eleştirel bireyleri biçimlendirme yetisine sahip olduğunu öne süren Benjamin’e göre sinemanın imgesel sürati, bireyleri sanayileşmiş kent toplumlarının akış ve itiş-kakışını anlamaya daha yatkın kılmaktaydı.

Hatta Benjamin, kitle iletişim araçlarının siyasal aydınlanma forumlarına dönüştürülebileceği savından hareketle, Brecht’le birlikte film yapıyor, radyo oyunları yazıyor ve medyayı toplumsal ilerleme araçları olarak kullanmayı hedefliyordu. Brecht ise, radyonun tek-yönlü iletişimini eleşti-

rerek çok-yönlü, çok-taraflı bir iletişimi savunmaktaydı (sonradan inter-
nette gerçekleşecek bir öngörü).

Benjamin kitlesel üretimin sanat yapıtlarının büyülu güçlerini yitirme-
sine yol açtığını, dolayısıyla da kültürel mamûlleri daha eleştirel ve siyasal
bir tartışmaya elverişli hâle getirdiğini kabullenmekle birlikte, sinemanın
şöhret kültü aracılığıyla yeni tip bir ideolojik büyü yaratabileceğini de öne
sürmekteydi.

* * * * *

Ancak Frankfurt Okulu'na, günümüzün "Popüler Kültür" kavrayışını
biçimlendirecek eleştiriler, 1960'lı yıllardan itibaren öne çıkan "Britanya
Kültürel İncelemeler ya da Birmingham Okulu'ndan gelmiştir.

Frankfurt Okulu devlet tekerci kapitalizmi ya da Fordizm koşulların-
da, yani kitlesel üretim ve tüketimle tanımlanan bir çağda gelişirken, Bri-
tanya kültürel incelemelerinin de öncelikle tüketim kapitalizmine kitlesel
direniş, devrimci hareketlerin yükselişi ile, ardından da sermayenin post-
fordizm ya da postmodernlik terimleriyle tanımlanan yeni bir evresiyle
karakterize olan 1960'lı yıllarda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Birmingham Okulu 1960 ve 70'li yılların mücadelelerine, sınıf, top-
lumsal cinsiyet, ırk, etnisite ve milliyet temsil ve ideolojilerinin kültürel
metinlerdeki etkileşimi üzerinde yoğunlaşarak tepki vermiştir. Gazete,
radyo, televizyon, film vb. kültürel biçimlerin izleyiciler üzerindeki etki-
sine değgin ilk araştırmalar, bu okulun ürünleri arasında yer alır.

1960-80'ler arasında Britanya kültürel incelemelerinin klasik dönemi,
kültürün incelenmesinde, özellikle Althusser ve Gramsci etkisindeki Mark-
sist bir yaklaşımı sürdürmektedir; sosyal kuram, metodolojik model ve si-
yasal perspektiflerinde de Frankfurt Okulu'nun etkileri sezinlenir. Frankfurt
Okulu gibi Birmingham da işçi sınıfının düzenle bütünleşmesi ve devrimci
bilincindeki gerileme sorunlarıyla ilgili ve kitle kültürünün kapitalist hege-
monyanın oluşmasında önemli bir rolü olduğunu savlamaktadır.

Her iki okul da kültür ile ideolojinin kesişim hatlarıyla ilgilidir ve ide-
oloji eleştirisini eleştirel kültürel incelemelere aslî olarak görmektedirler.
Her ikisi de kültürü ideolojik yeniden üretim ve hegemonya tarzı olarak

görmekte ve kültürel formların bireylerin kapitalist toplumların toplumsal koşullarına uyarlanmasında aslî rol oynadığını öne sürmektedir. Ancak her ikisi de kültürde kapitalist topluma karşı direniş potansiyeli de saptar. Ne ki, Frankfurt Okulu kitle kültürünü ideolojik tahakkümün türdeş ve güçlü bir biçimi olarak görmede ısrarlıyken, Britanya kültürel incelemeleri sonraları medya kültüründe direniş biçimlerini vurgulamaya önem verecektir.

Britanya kültürel incelemeleri başlangıçta doğası itibarıyla son derece siyasaldı ve muhalif altkültürlerdeki direniş potansiyellerini araştırmaya angajeydi. Bu angajman, önce işçi sınıfı, ardından da gençlik altkültürlerinin kapitalist tahakküme karşı bir direnç odağı oluşturabileceği düşüncesini biçimlendirdi. Okulun erken dönem yapıtlarının büyük bölümü, altkültürlerin kendi üslup ve kimliklerini yaratarak kapitalizme nasıl direndiğinin üzerinde durmaktaydı. Punk ve siyahiler gibi altkültürlerin, anaakımdan farklı görünüş ve davranışlarıyla kurulu düzene muhalif kimlikler oluşturduğu görüşü, 1970'lerdeki çalışmalara damgasını vuruyordu.

Ancak Britanya kültürel incelemeleri dikkatini büyük ölçüde medya kültürü ve popüler ürünlerle sınırlandırmakla eleştirilmiştir.

Britanya kültürel incelemeleri –Frankfurt Okulu gibi– kültürün üretilip tüketildiği toplumsal ilişkiler ve sistemler dolayısıyla incelenmesi gerektiğinde ısrar eder ve bu nedenle disiplinlerarası bir çalışma yöntemini benimsemektedir: kültür analizi toplum, siyaset ve iktisat incelemeleriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Gramsci'nin hegemonya kavramı Britanya kültürel incelemelerine medya kültürünün bir dizi başat değer, siyasal ideoloji ve kültürel biçimi bireyleri bir konsensüste birleştiren bir projede nasıl topladığına ilişkin temel kavrayışı sağlamaktadır.

Britanya kültürel incelemeleri ve Frankfurt Okulu akademik işbölümüne itiraz eden disiplinlerarası alanlar olarak kuruldu. Her ikisi de kültürü toplumsal-siyasal bağlamından soyutlamanın yıkıcı etkilerinin bilincindeydiler.

Britanya Kültürel İncelemeleri'ni Frankfurt Okulu'ndan ayıran noktalar ise, 1970'lerin sonuna dek bir hayli muğlak olmakla birlikte, ardılın önceline yönelttiği eleştiriler arasında “özne”nin etkinliğine ilişkin tartış-

malar merkeze yerleşmektedir. “Kültürel İncelemeler” öznenin “faillik” durumu üzerinde odaklanırken, yukarıda da belirttiğim gibi, ezilenlerin (işçi sınıfı, kadınlar, etnik gruplar, gençlik altkültürleri, eşcinseller vb.) popüler kültürü protestolarını ifade etmede kullanım biçimleri üzerinde durmaktadır -en azından 1980’li yıllara dek. Bir başka deyişle “Kültürel İncelemeler” yaklaşımında, popüler kültürün konumu ikircimlidir: bir yandan kapitalist sistemin bir hegemonya aracı işlevi görür, ama bir yandan da ezilenlerin protestolarını yükseltebilecekleri bir ortamı oluşturur.

1980 sonrasında, kültürel incelemeler zevk, tüketim ve kimliklerin bireysel inşası üzerine odaklanan bir yöneliş içerisine girecektir. Bu perspektif, medya kültürünün kimlik, haz ve güçlenme için malzeme sağlama özelliği üzerine yönelir vurguyu. 80’lerden bu yana gerek Britanya gerekse ABD’de kültürel incelemeler, eski sosyalist/devrimci görüşlerden beslenen eleştireliliğini yitirerek kimlik politikaları ve medya ve tüketim kültürü konusunda eleştirel –olmayan konumlarda sabitlenmiştir. Vurgu daha çok izleyiciler, tüketim ve alımlama üzerine yönelirken, medya sanayilerinde metinlerin nasıl üretildiği ve dağıtıldığı gibi sorunlar ön plana çıkartılmıştır.

Bu dönüşüm, tekelsel devlet kapitalizmi ya da Fordizm’den yeni bir sermaye rejimine geçişe eşlik etmektedir: farklılık, çoğulluk, eklektisizm, popülizme değer katan ve yeni enformasyon/ tüketim toplumunda tüketiciliği yoğunlaştıran transnasyonal ve küresel sermaye çağı...

Postmodern kültürel incelemelerin *yeni revizyonizm*’i, kültürel incelemeleri siyasal iktisat ve eleştirel toplumsal teoriden kopartacaktır. Yerel hazlar, tüketim ve melez kimliklerin inşası adına iktisat, tarih ve siyasetten vazgeçme eğilimi yaygın olarak göze çarpar. Bu kültürel popülizm, postmodern kuramın Marksizm ve onun sözde indirgemeciliğinden, başat tahakküm ve kurtuluş anlatılarından, tarihsel nedensellikten vazgeçişine eşlik etmektedir.

* * * * *

Özetlemek gerekirse, “popüler kültür eleştirisi” olarak başlayan eleştirel duruş, postmodernizm tarafından temellük edilerek “kof bir söylem alanı”na dönüştürülmüştür. Günümüzde gerek günlük basın, gerekse

hem akademik, hem de popüler kullanıma yönelik yayınlarda “popüler kültür” konusunda yazılıp çizilenlerin, söylenenlerin artık neredeyse tümüyle bezdirici “sözcük oyunları”na ya da “belagat yarışları”na dönüşmüş olmasının nedeni de budur.

Şu hâlde günümüzde “popüler kültür” denilen alanı da kapsaması gereken mücadele, kültürü kapitalizmin ‘post’lar dâhil tüm versiyonlarının (post-fordist, post-endüstriyel, postmodern...) temellük ve tahakkümünden kurtararak yeniden emekçilerin, ezilenlerin saflarına mal etme savaşımıdır.

Ancak böyle bir mücadele sayesinde ki yaratıcı insan faaliyeti olarak kültür, insanı her türlü yabancılaşmadan kurtularak insanî benliğine kavuşma bilinç ve iradesiyle donatma yetisini yeniden kazanacaktır.

Yararlanılan Kaynaklar

Douglas Kellner, “The Frankfurt School”, *Cultural Theory*, Tim Edwards (der.), Sage Publications, 2007.

Chris Rojek, “Stuart Hall and the Birmingham School”, *Cultural Theory*, Tim Edwards (der.), Sage Publications, 2007.

John Scott, “Cultural Analysis in Marxist Humanism”, *Cultural Theory*, Tim Edwards (der.), Sage Publications, 2007.

Graeme Turner, *British Cultural Studies, An Introduction*, Routledge.

BİR KAVRAMSAL AYIRT ETME GİRİŞİMİ: AYIN VE TÖREN*

Din antropolojisi, ama daha genel bir bağlam olarak seküler din incelemelerinin önemli bir unsurunu oluşturan *ayin* teriminin Batı dillerindeki karşılığı (*rit*, *ritual*), kozmosun, tanrılarla insanlar arasındaki ilişkilerin düzenine ve insanların kendi aralarındaki düzene gönderme yapan Vedik Hint-Avrupalı *rta*, *arta* sözcüklerinden kaynaklanmaktadır. İşin ilginç yanı, Türkçeye “düzen” olarak çevirebileceğimiz *ordre* (Fr.) ya da *order* (İng.) sözcükleri de aynı kökene dayanır. Latince *ritus* sözcüğü düzenlenmiş olana, yapılması gerekene işaret etmektedir. Bir başka deyişle, “düzen” kavramının kendisi, -en azından kimi Batı dillerinde- etimolojik olarak “ilahî” bir imalata (ya da müdahaleye) gönderme yapmaktadır: Durkheim’ın koltuklarını kabartacak bir çağrışım, değil mi?

Öte yandan, benim Firth, Gluckman ve başkalarına dayanarak, “seküler/lâdinî” yönünü vurgulamak üzere “tören” terimiyle tanımladığım kavramın Batı dillerindeki karşılığı *ceremony* ise, Sanskritçe kökenlidir ve *kar*=yapmak ile *môn*= şey’den türetilerek “yapılan şey, kutsal şey”i imlemektedir (Rivière, 2005: 81). Ve bu kavram da insan(î) edim ile kutsal/ilahî olanın zihinlerdeki kaynaşmışlığını yansıtır.

Şu halde, *ritus/ ritual* (=ayin) ile *ceremony* (=tören) sözcükler, etimolojileri itibariyle benzer gönderimlerle yüklüdürler. Her ikisi de (insana aşkın) bir düzen ile insan edim(ler)i arasındaki ilişkiye gönderme yapmaktadır. Bu yazıda, iki farklı terimin (*ritual*/ve *ceremony*, ayin ve tören) bu ilişkiyi farklı tarzlarda kurduğunu göstermeye kalkışacağım. Her iki kavram da aşkın bir düzen içerisinde konumlanmış olma durumunun, aşkın (ya da sıradan insanın gündelik deneyimlerinin ve denetim yetisinin dışındaki) güçlerin varlığının bilincine gönderme yaparken, bu dizilim

* *Felsefe Yazın*, Yıl:6, No:17, Ocak/ Şubat 2011...

içerisinde “madun” konumdakilerin yetilerine ve edimselliklerine ilişkin farklı önermelerde bulunmaktadır. hem de bu düzeni ve bu kudretleri etkileme iradesine işaret eden bir ikircimdir bu. Bir başka deyişle aynı kalemde hem düzene tabiyeti, hem de onu etkileme iradesini imlemektedir.

Buna göre, “dinsel” olarak vurgulanan (bir başka deyişle dünyevî olarak tasarlanmayan varlık ve güçlere gönderme yapan pratikler) ayin/ritüel tanımları, aşkın bir düzen içerisinde konumlanan bireylerin, bir yandan (madun/tabî) konumlarına ilişkin bilinçlerine, ama bir yandan da bu aşkın düzeni etkileme iradelerine gönderme yapan bir ikircimi ifade eder: “Ritler, insanların belirli bir sonuca ulaşmak amacıyla iletişime girmeye çabaladığı kutsal varlık ya da güçlerin etkin kuvveti inancı üzerine temellenen, simgesel açıdan yüklü, sözel, davranışsal ya da duruşsal düzlemdeki tekrarlayıcı ve kodlanmış, çoğunlukla da gösterişli edim ve davranışlar bütünü olarak kavranılır” demektedir Rivière (2005: 81).

Dinsel ayinin en iyi bilinen tanımlarından birini veren V. Turner’a göre ritüel, “Teknik rutine ait olmayan, her türlü sonucun ilk ve nihai nedeni olarak görülen gizemli (ya da ampirik-olmayan) varlık ya da güçlere gönderme yapan önceden belirlenmiş formel davranış”tır (akt. Bowie 2000); B. Alexander’a göreyseniz, “Geleneksel dinsel ayinler, dönüştürücü kudretini açığa çıkartmak üzere gündelik yaşamı nihai gerçekliğe ya da aşkın bir varlık ya da güce açarlar”. (Alexander 1997:139)

Görüldüğü üzere her üç tanımda da (ve olası pek çok “ayin” tanımı) insan dünyası ile (varsayımsal) “aşkın” bir âlem arasındaki ilişkiler söz konusudur ve ayin, insanlarla, “olağanüstü”, mahiyetleri bilinmeyen kudret ya da varlıklar arasındaki ilişkinin, giderek bu varlık ya da kudretleri etkileme girişiminin *locus*’udur.

Tanımları çoğaltmak mümkün, ama bu yazının amacı bu değil. Bu yazıda, ayin/ ritüel ile tören kavram ve pratikleri arasındaki kavramsal sürengilik ve farklılaşmaları kısaca da olsa, irdelemeyi hedefliyorum.

Ancak dilerseniz, öncelikle ayin/ritüelin işlevlerine ilişkin antropolojik birikimi kısaca özetleyeyim.

Ritüel/ ayin görüngüsünün kimi ayırt edici özelliklerini şöylece sıralayabiliriz:

1) *Biçimsellik*: Ayinler stilize, klişeleşmiş, tekrar edici edimlerdir. Belirli zaman aralıklarıyla, belirli (kutsal sayılan) mekânlarda, belirli bir litürjik düzen uyarınca gerçekleştirilirler.

2) *Toplumsallık*: Katılımcılar ayinin içerdiği mesaj konusunda farklı ölçülerde ikna olsalar da, toplu katılım, bireylerin kendi statülerini aşan ortak bir toplumsal ve ahlaksal düzene katılımlarını sağlar.

3) *Düzenleyicilik*: Doğruladığı genel toplumsal düzenin dışında, ayin, mitosta tanımlanan kozmik düzenin doğrulayıcısı ve rahip, salık, mümin gibi rolleri tayin ve hiyerarşize ederek güçlendirir. Mevcut yaşamı ilksel zamana eklemleyerek ya da zaman çevrimini saptayarak zamanı yapılandırır. Bu nedenle ayin, işlemler dizisindeki (*litürji*) en ufak bir hata ya da ihmalin, onu katılımcıları gözünde geçersiz kılacağı ölçüde düzene dayalıdır.

4) *Güven sağlayıcılık*: Malinowski'nin Trobriandlılara, Turner'ın Ndembu'lara ilişkin olarak gösterdiği gibi, ayin insanın belirsiz durumlar karşısında duyduğu kaygıyı azaltır.

5) *Bilgilendiricilik/ iletişimsellik*: Toplumsal inancın içeriği hakkında katılımcıları (ve genelde toplumu) bilgilendirir, toplumu yeniden canlandırılan kozmoloji, mitoslar, inanç sistemleri, atalar vb.ne yeniden bağlayarak toplumsal sürdürümü sağlar.

6) *Meşrulaştırıcılık*: Toplumdaki mevcut iktidar yapıları, hiyerarşiler ve/veya statülerin meşruluğunu pekiştirir.

7) *Dönüştürücülük*: Ayinler katılımcıların zihinlerinde gündelik varoluş düzlemini aşan nihaî bir gerçeklik, aşkın bir varlık ya da kudrete açan bir dönüştürme işlevini gerçekleştirirler.

Bazıları iç içe geçen bu işlevler, ayin [ve/veya tören]lerin toplumsal konumların sınırlarını çizmede ne denli önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Ayinler (Durkheim'cı bir okumayla) toplumu ortak bir ahlaksallık anlayışı çerçevesinde bütünleştirmekte, toplumsal hiyerarşileri ve her bir kesimin bu hiyerarşi içerisindeki konumunu onaylamakta, dolayısıyla mevcut iktidar yapılarını meşrulaştırmakta, bireylerin güven duygusunu pekiştirerek, zihinlerinde "nihaî" bir gerçeklin kabulüne yol açan bir dönüşüm yaratarak, entegrasyonun psikolojik zeminini hazırlamaktadır.

Bowie'nin (2000) evrensel bir tarzda "ayın" olarak teşhis edilebilecek, tek bir faaliyet tipi olmadığı konusundaki uyarısını atlamadan ayınların, genelde toplumun mevcut hâlinin sürdürümünde işlevsel olduğunu öne sürmek mümkündür –hatta Max Gluckman'ın (1966), "toplumsal çelişkileri dışa vurarak çözümlenmelerinde katkıda bulunduğunu"nu vurguladığı, dolayısıyla da nihâi olarak toplumsal entegrasyon aracı olarak gördüğü "başkaldırı ayınları" de öyle.

Ancak ayının işlevi bununla sınırlı değildir; insan özneleri "dünyevî-olmayan/doğaüstü" kudret ve varlıklarla iletişime geçirerek onları insanlarca istenen sonuçlar konusunda (döl ya da ürün bereketi, sağlık, zafer, bela savma...) "ikna"ya yönelik bir edim olarak ayının, yeryüzündeki ve insanlarla "dünyevî-olmayan/doğaüstü" güç/varlıklar arasındaki güç konfigürasyonları arasındaki hiyerarşiyi tezahür ettirip onaylamanın ötesinde bir işlevi de vardır: insan dünyasını (bu varlık ve güçlerin aracılığı sayesinde) daha "iyi" (verimli, sağlıklı, muzaffer vb.) kılacak yönde dönüştürmek. Bir başka deyişle insan edimselliği ile doğaüstü'nün edimselliğinin kaynaştığı bir "sinerji" momentidir ayınlar. Ayın katılımcılarını dünyevî-olmayan/doğaüstü karşısında içkin bir güçle donatır; onlara kendi dünyalarını dönüştürecek etkinliği sağlar.

Pek çok yazar tarafından net hatlarla ayırt edilmese ve pek çok bakımdan ayınle benzerlik gösterse de, "tören" ise daha farklı bir şeydir.

Tören: Salt "Seküler Ayın" mı?

Özellikle siyaset sosyolojisi ve siyasal antropoloji alanında 1970'li yıllardan itibaren, benim bundan böyle "tören" genel başlığı altında irdelemeye girişeceğim görüngüyü tanımlamada "seküler ayın" (Moore & Myerhoof 1977), "seküler din" (Bellah 1970), "siyasal ayın" (Lukes 1975), "yöneticilerin ayınları" (Lane 1981) vb. adlar kullanılmasına ve bu görüngünün dinsel ayından farklılığı genellikle *a priori* olarak kabul edilmesine karşın, bu farklılığın mahiyeti genellikle pek az tartışmaya açılmıştır. Bu konu üzerine düşünen yazarlar –olasılıkla çoğunlukla sosyoloji kökenli olmaları, ve ilgi ve formasyonlarının antropoloji, özellikle de din antropolojisi değil, (siyaset) sosyolojisi üzerine olması nedeniyle–

(dinsel) ayin/ritüel ile (seküler) törenler arasında bir ayırımı gitmek gereği duymaksızın, “dinsel”i “seküler” için model kabul eden bir kestirmeciliği benimseyegelmişlerdir.

Bu tutumda, hiç kuşkusuz, siyaset sosyologlarının çağdaş politikanın hiç de (örneğin Weber’in öngörülleri doğrultusunda) “rasyonel” süreçlerden oluşmadığının “keşfinin” önemli bir payı vardır: çağdaş politika sahnesinin aktörleri her zaman “hesap eden”, “akılcı”, “sınırlı kaynakları kazançlarını azamîleştirecek şekilde kullanan” oyuncular değildi. Üstelik kitlesel gösterilerin, bayrakların, geçit törenlerinin, el işaretlerinin (zafer, yumruk, kurtbaşı...) giysilerin, renklerin, sloganların, marşların yoğun simgesel dünyasında politika çoğunlukla rasyonelden çok duygusal tepkileri harekete geçirmeye yönelik bir edimler dizisi gibi gözüküyordu.

Bu keşfin, “modern yaşamda seküler, maddî, rasyonel bir kültür ve örgütlenişin egemen olduğu kanısı”nın, “Weber’in büyü-sü-bozulmuş, si-hirsiz, rasyonalize bir dünya görüşü”nün (Gusfield & Michalovicz 1984: 418) uzun süre hâkim olduğu sosyoloji çevrelerini, “ilkel”lerin “ayinler”ini, modern politikanın “irrasyonelitesi”nin üzerinden kavranılabileceği bir “model” olarak ele almaya yönelttiği anlaşıyor. Siyaset sosyoloğunun modern siyasetin aklî modellerle açıklanması mümkün gözükmeyen kuytuluklarını kavrayabilmede din antropolojisine müracaat edişi, böyle olmuştur. Ve bu moment, tam da din antropologunun “ayin”i açıklamada (Durkheim-merkezli) işlevsel modellerden bezip (gerçekte ayinsel edimin toplum içerisindeki güç/iktidar konfigürasyonları konusunda fazla bir şey söylemeyen) “simgesel”/kültüralist açıklamalara yöneldiği bir momentte gerçekleşmiştir: yanlış anda doğru temas!.. [Ayinin bir dünya görüşü ve ethos ya da yaşam tarzının inandırıcılığına destek sağladığını öne süren Geertz, örneğin, böyle bir hattı izlemektedir. Ona göre, dinsel ayin dünya görüşü ve yaşam tarzını kozmik düzenle uyumlu olarak sunmakla makullüğünü vurgular. Ne ki, makullük deneyimsel kanıt gerekmektedir; ritüelin sağladığı da budur. Yaratılan deneyimler dünyanın, belirli bir dünya görüşünün va’zettiği tarzda olduğunu doğrulayan görüşe destek çıkmaktadır. Yani ritüel belirli bir dünya görüşünü “aktüel” kılar. Böyle bir dünyada yaşama (yaşam tarzı) eğilimi de bu yolla desteklenmektedir. (Alexander 1997: 147-8). Bir başka deyişle Geertz, ayin ak-

törlerinin edimlerinden bir “kültürel performans” olarak ayinin kendisi üzerine yöneltilmektedir vurguyu. Aktörsüz, daha doğrusu aktörlerin kendi gösterilerinin “ağları”na asılı olduğu, simgesel yük nedeniyle kendi anlam çerçevelerinden bir türlü sıyrılamayan bir “kültürel performans”].

Oysa “modern” (sanayileşmiş/kapitalist ya da sosyalist) toplumlara odaklanan (siyaset) sosyoloji(si) ile “modern”(kapitalist)-olmayan toplumları merkezine yerleştiren antropoloji arasındaki bu temasın, daha verimli sonuçlara yol açması pekâlâ mümkündü; özellikle de “simgesel antropoloji” sosyolojik birikimi simge ve anlamın “şeyler değil, ilişkiler olduğu, bu nedenle de simgesel ve somut yapılar arasındaki ayrımın anlamsız olduğu” (Dolgin vd., 1977) vargısına açarken, antropolojinin de sosyolojiden toplumların çıkarları açısından farklılaşmış kesimlerden oluştuğu ve bu nedenle de ideolojik bir *aura* ile bezeli iktidar mücadelelerine sahne olduğu görüngüsünü hatırlaması yoluyla...

İşin gerçeği şudur ki, bu kaynaştırmayı, bir başka deyişle, siyaset sosyolojisinin “sınıflar mücadelesi” teması ile bu mücadelenin yüklenebileceği ve çoğunlukla din antropolojisinin konusu olagelmış simgesel görünüşleri bağdaştırma becerisini, pek az yazar gösterebilmiştir.¹ Siyaset sosyolojisi yazarları, bunun yerine, (din) antropoloji(si) dağarcığının en önemli kavramlarından biri olan ayini, modern toplumların siyasal törenlerindeki irasyoneli sergileyecek bir eğretilenme olarak kullanmayı yeğlemişlerdir.

Oysa “ayın” ile “tören” arasına bir kavramsal ayrım koymak, her ikisini de ayrı analize yetili, farklı içerimleri olan, ancak karşılaştırılabilir görüngüler olarak ele almak, her iki disiplin için de daha zenginleştirici olacaktır, kanısındayım. Kuşkusuz, bu ayrımı irdelemiş yazarlar yok değildir; ve bunlar, şaşırtıcı olmayan bir tarzda, daha çok antropologlar arasından çıkmıştır. Max ve Mary Gluckman (1977:231) örneğin, “ayın/ritüel” teriminin “aktörler açısından gizli kudretlere gönderimde bulunan eylemler”i kapsadığını, bu inançların bulunmadığı yerdeyse “tören” sözcüğünün kullanılması daha uygun olduğunu belirtmektedirler. Raymond Firth’ün ayrımı biraz daha farklı bir hat izler: “Töreni, vurgunun bir durumu değiştir-

¹ Bunlar arasında Kertzer (1988) ve Lane (1981) özel olarak anılmayı hak ederler.

meye yönelik işlemlerin etkinliğindense, bir toplumsal durumun simgesel kabulü ve gösterimi üzerinde olduğu bir ayin türü olarak görmekteyim. Diğer ritüel işlemler kendilerine özgü bir geçerliliğe sahip iken, törensel işlemlerin, karakterce formel olmakla birlikte, kendiliklerinden bu durumu sürdürme ya da onda bir değişime yol açmaya yetili olmadıklarına inanılır”. (Firth 1967: 13). “Ayin antropologu” olarak tanımlayabileceğimiz V. Turner’ın yaklaşımı ise, Firth’ün vurgusunu sürdürür ve netleştirir niteliktedir. Turner, “yepyeni ve öngörülmedik imge, fikir, değer, ideal ve toplumsal düzenlemeleri var etme ve bunlar aracılığıyla varolan kültürel fikirleri ve toplumsal düzenlemelere meydan okuma, hatta onları ilga etme, böylelikle de kültürü tümüyle yeni bir yöne yöneltme yetisine” dikkati çektiği (Alexander 1997: 149), yani etkin, dönüştürücü bir edim olarak değerlendirdiği ritüelin dinamikliği karşısında, kozmik düzenle uyum içerisinde olduklarını göstererek mevcut toplumsal değer ve kurumları, mevcut siyasal düzeni onayladığını söylediği “sivil ayinleri”nin statikliğini koyar. Turner’a (1982) göre “tören, dönüştürücü değil, doğrulayıcı/onaylayıcıdır; bu (dönüştürücülük –b.n.) ayinin rolüdür, en azından temel rolü”.

Benim “tören” kavrayışım, bu yazarların nüanslar sergileyen yaklaşımlarının kaynaştırılmasına, ama aynı zamanda her iki yaklaşımdaki noksanların aşılmasına dayanıyor. Kanımca tören, Gluckman’ların işaret ettiği üzere “aktörler açısından gizli (*okült*) kudretlere gönderimde bulunmadığı ölçüde, *seküler* bir görüngüdür. Ve Firth ve Turner’ın tanımıyla durum karşısındaki insan etkinsizliğine işaret ettiği ölçüde, (dünyevî/seküler) *iktidar* kavramıyla bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Yani, geniş yorumuyla “dinsel” bir anlam ve içerik taşıyan ayin, insan(lar)ın, yine geniş bir yorumla “doğüstü” ile ilişkilerini düzenlemeye (insanların doğüstü varlık ya da kudretleri: ilahları, Tanrı’yı, cinleri, ata ruhlarını, ya da mana’yı etkilemeye, onları kendi yararları doğrultusunda harekete geçmeye çağırması) yönelirken (seküler bir görüngü olarak) “tören”in aslı “locus”u, insanlar arasındaki (eşitsiz) ilişkiler ve de bu ilişkilerin (alttakilere) kabul ettirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ayinlerin etkin (doğüstü varlık ve/veya kudretleri etkilemeye yönelik) özelliklerinden farklı olarak töreni “mevcut durumun kabulü” olarak tanımlayan Firth’ün (ve ardından Turner’ın) vurgusu, ancak bu bağlamda önem kazanmaktadır.

Eğer bu akıl yürütme tarzı doğruysa, tören, özellikle yönetilen yönetilen ikiliğinin görünür hâle geldiği, sınıflı olma özelliği edinmiş toplumlarda iktidar sahiplerini, (olasılıkla bilinçli² olarak imal edilmiş bir *pseudo*) “kutsallık”la donatarak, onların eline yönetilen sınıfların konumlarını sorgusuz kabullenmelerini sağlayacak (Althusser’ci anlamda) bir “ideolojik aygıt” verdiğini kabullenmemiz gerekecektir. Bu tipte toplumlarda ayin/tören(ler) öylesine merkezî bir rol oynamaktadırlar ki, örneğin Gurney (1972: 65) askerî seferin komutasını komutanlara bırakıp dinsel ayine başkanlık etmek üzere başkente dönen Hitit krallarından söz etmektedir. Belirgin iktidar yapılarının ortaya çıktığı tüm şeflik ve erken devletlerde yönetici (şef, hükümdar vb.) aynı zamanda topluluğun dinsel inanış ve tapımlarında merkezî bir rol üstlenmekte, dolayısıyla yeryüzündeki iktidarını, doğaüstü güç ve kudretlerle ilişkileri aracılığıyla pekiştirmektedir. Madagaskar Merinalarında, kralın bereketi sağlama ve sürdürme işlevini güvence altına alan ayinsel “kralî banyo”dan (Bloch 1992) Gana Ashanti’lerinin şeflik hiyerarşisini tekrarlayan *Apo* ritüeline (Turner 1990), Swazilerin krallarına hakaret dolu şarkılarla bağlılıklarını pekiştirdikleri Incwala ayinine (Gluckman 1966), Kadim Mısır’da ölen firavunların ya da Roma İmparatorlarının tanrı katına çıkartılmasına (Price 2004) ...pek çok tarihsel/ etnolojik araştırmayla da desteklenen bir durumdur.

Dünyevî ve ilahî iktidarın kaynaklarını birbirinden ayırarak insanlar arası ilişkileri dünyevileştiren sekülerizm, bilindiği üzere, tarihte oldukça yeni bir olgudur; ilk siyasal biçimleniş 18. yüzyıl sonlarına, Fransız Devrimi’ne denk düşer. Ancak sekülerleşmenin ve iktidar kavrayışının ilahî kaynaklarından ayrılmasının, devrim Fransası’nda bir dizi tartışmaya yol açtığını biliyoruz. İktidar kaynağını Tanrı’dan değil de insanlardan, halktan alıyorsa, halk yönetilmeye, yöneticilerine boyun eğmeye nasıl ikna edilecekti? Bir başka deyişle, iktidarın meşruluğu nasıl sağlanacaktı?

² “Bilinçli” tanımı, hiç kuşku yok ki, özellikle törenlerin iktidar yapılarının biçimlenip sürdürümünde eşsiz bir rol üstlendiği kadim Ön Asya sınıflı toplumlarında, “deneme-yanılma” yoluyla edinilen bir “iktidar bilgisi”ne işaret etmektedir. Daha önceki bir çalışmada, bu toplumlarda iktidarın biçimleniş süreçlerinin ve törenlerin bu süreçlerde üstlendikleri rolün üzerinde durmuştum. (Bkz. Özbudun 1997)

İşte burada, Fransız Devrimi önderleri, “törenler”i devreye sokmayı önermişlerdir. Mirabeau antik Grek ve Roma törenlerini taklit eden görkemli Cumhuriyet törenlerini önerirken, Talleyrand laik cumhuriyet bayramlarını savunmakta, Rousseau sivil festivaller yaratmanın önemine işaret etmekte, Lakanal, “Devrim’in başlarında gerçekleştirilen büyük eylemlerin tiyatrolaştırılması”nı önermektedir (Duvignaud 1973).

Jacques Hébert ile Pierre Gaspard Chaumette’in “ateist” bir kült olarak dizayn ettikleri “Akıl Kültü” (*la culte de la raison*)³ bu arayışların varabileceği ikonoklastik, giderek “düzen-yıkıcı” boyutlar konusunda devrim önderlerine uyarıcı olacak, bir deist olan Robespierre’in bilinçli müdahalesiyle devrimin “sans-culotte” (çulsuzlar) elinde yönelmekte olduğu “din-karşıtı” boyut, müesses nizam olarak Katolisizm-karşıtlığı ve Kilise egemenliğine meydan okuma sınırlarına geri çekilerek terbiye edilecekti. 8 Haziran 1794’te Robespierre önderliğinde Paris’te düzenlenen “Yüce Varlık Festivali”, “devlet ritlerini düzenleme ve rejimi kutsallaştırma, kilise ve monarşi ritlerinin yerine kutsal bir devrimci devlet ritleri sistemini geçirme girişimlerini” (Kertzner 1988:157-8) yansıtmaktadır.

Robespierre’in bu festivalin yürütülüşüne ilişkin yönergesini, toplumdaki eşitsiz güç diziliminin, egemenler elinde “ilahî” bir görüntüye bü-ründürülerek kutsanması konusunda çarpıcı bir “ilk örnek” oluşturduğu için burada özetlemekte yarar var.

“Yüce Varlık Festivali (8 Haziran 1794)

Sabahleyin saat tam beşte, Paris’te genel bir çağrı seslendirilecektir. Bu çağrıda kadın-erkek her yurttaş, evlerini derhal ya bayraklarını yeniden asarak, ya da çiçek ve yeşillikle süslü çelenklerle donatarak, özgürlüğün o güzelim renkleriyle süslemeye davet edilecektir. Bunun ardından, ha-

³ “Akıl tanrıçası” olarak nitelenen genç bir kadın figürü çevresinde örgütlenen Akıl kültü, 1792-94 yılları arasında (Devrimin I ve III yılları) geliştirildi. Devrimin “çulsuzlar” arasında yarattığı hareketlenme sonucu Paris’teki kiliselerden birkaçı “Akıl tapınağı”na dönüştürülürken, diğerleri kapatıldı, Katolik ayinler yasaklandı.

Akıl kültü, kiliselerin yağmalandığı, ikonların kırıldığı, dinsel ve krali imgelerin kirlendiği, din şehitlerinin yerini devrim şehitlerinin aldığı karnaval tarzı ayinlerle uygulanmaktaydı. Akıl kültü “aşırılıklarına, alternatif bir “Yüce Varlık Kültü”nü formüle eden Robespierre’in tetiklediği kovuşturmalar son verecekti (http://en.wikipedia.org/wiki/Cult_of_Reason).

reket işaretini beklemek üzere kendi seksiyonlarının toplantı alanlarına gideceklerdir. Kılıç, tabanca ya da mızraklarla donanmış on dört-on sekiz yaş arası erkek çocukların dışında hiçbir erkek, silah taşımayacaktır.

Her bir seksiyonda, bu çocuklar on ikişerli sıralar halinde kare biçimli müfrezeler oluşturacak, ve her bir müfrezenin ortasında, mutemetlerin taşıyacağı, her bir seksiyonun silahlı kuvvetlerinin sancak ve bayrakları olacaktır.

Her bir erkek yurttaş ve genç erkek çocuk, elinde bir çınar dalı taşıyacaktır. Her bir kadın yurttaş, analar ve kızları, özgürlük renklerine bürünecektir. Anneler ellerinde gül demetleri tutarken, genç kızlar çiçek dolu sepetler taşıyacaktır.

Her bir seksiyon, Toplantı Alanı'ndaki dağın tepesinde durmak üzere kendi içinden on yaşlı erkek, on anne, yaşları on beş-yirmi arası on genç kız, yaşları on beş-on sekiz arası on yeniyetme, ve sekiz yaşın altında on erkek çocuk seçecektir.

Her bir seksiyonun seçtiği on anne beyazlara bürünmüş olacak ve sağdan sola üç renkli kuşakları kuşanacaktır.

On kız da beyazlara bürünmüş ve anneler gibi kuşak kuşanmış olacaktır.

Kızların saçları çiçeklerle süslenmiş olacaktır.

On yeniyetme kılıç kuşanmış olacaktır...

Her bir yurttaşın elinde çınar dalları, çiçek buketleri, çelenkleri ve sepetleri olacak ve özgürlüğün renklerine bürünmüş olacaklardır.

Saat sabahın tam sekizinde, Pont Neuf'den açılan topçu ateşi Ulusal Bahçe'ye doğru yola çıkma zamanının geldiğine işaret edecektir.

Erkek ve kadın yurttaşlar iki sıra halinde kendi seksiyonlarından ayrılacak ve altışar kişilik gruplar halinde birbirini izleyecektir. Erkekler ve erkek çocuklar sağda, kadınlar, kızlar ve sekiz yaşından küçük çocuklar solda dizilecektir. (...)

Seksiyonlar, kadınlar sırasının, ulusal festivalin düzenini bozmayacak şekilde, erkeklerin sırasından daha uzun olmayacak şekilde dizilecektir. (...)

Tüm seksiyonlar Ulusal Bahçe'ye ulaştığında, bir heyet Konvansiyon'a giderek her şeyin Yüce Varlık Festivali'ni kutlamaya hazır olduğunu bildirecektir. Ulusal Konvansiyon, Birlik Pavyonunun balkonundan bitişikteki anfi tiyatroya geçecektir. Onlardan önce ise, çok sayıda müzisyen girişin her iki yanındaki basamaklarda yerlerini alacaktır.

Kürsüden konuşan başkan, halka bu festivalin gerisindeki nedenleri anlatacak ve onları Doğa'nın Yaratıcısı'nı onurlandırmaya çağıracaktır".⁴

Bu erken "modern devlet töreni" denemesi, izleyen Termidor reaksiyonu tarafından ilga edilecek olsa da, bir yurttaşlar hiyerarşisi oluşturması (Başkan-Ulusal Konvansiyon-erkekler-genç erkekler- kadınlar/genç kızlar), yurttaşlar arasındaki nizam-intizamı tesis etmesi, silahlı ile silahsız birbirinden ayırt etmesi, ideolojik hegemonyayı tesisi ("*Kürsüden konuşan başkan, halka bu festivalin gerisindeki nedenleri anlatacak ve onları Doğa'nın Yaratıcısı'nı onurlandırmaya çağıracaktır*") ardılları için verimli bir model oluşturmaktadır. Daha da önemlisi, bu "model"i'nin titizlikle (genellikle iktidar odaklarına denk düşen) "birileri" tarafından tasarlanmış/planlanmış/düzenlenmiş oluşudur. Tören böylelikle, toplumdaki iktidar sahiplerinin toplumsal düzene ilişkin tasarımlarını sahneleyen ve katılımcı ve izleyicilerini bu düzen konusunda "bilgilendiren", ama aynı zamanda "disipline eden" bir drama'ya dönüşmektedir. Robespierre'in kurgusunda "Fransız ulus"u, ulusal renklere bürünmüş, genç, enerjik, uyumla devinen, disiplinli erkek ve kadın bedenlerinde tecessüm etmektedir.

Fransız Devrimi'ni izleyen yüzyıl içerisinde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'dan başlamak üzere kurulan bir dizi "seküler" ulus-devlet, böylelikle ulusal entegrasyonu, ve de ulus içerisindeki mevcut siyasal-iktisadî sınıfsal yapılanmaları desteklemek üzere hızla "ulusal tören"lerin imaline girişmiştir. Bu "ulusal törenler"de artık ilahlara yer yoktur. İlahların yerini, içeriği iktidar sahipleri tarafından tanımlanan ulusal birlik "ruh"u almıştır. İktidar sahipleri/ yöneticiler bu "ruh"un biçimlendiricileri olduğu kadar temsilcileri ve tecessümлерidir de.

Bu "ruh"un serimlendiği "ulusal törenler", aynı zamanda yöneticilerin topluma ilişkin tahayyül ve ideallerinin sergilendiği alanı oluşturmaktadır.

Şimdi dilerseniz, "Yüce Varlık Festivali"nin izlerini 29 Ekim 1933 yılında, Cumhuriyet'in kuruluşunun 10. yıldönümü vesilesiyle Ankara'da düzenlenen kutlama törenlerinde arayalım:

⁴ 22 Prairial, an II [10 Haziran 1794] tarihli *Gazette nationale*'den aktarma. "Religion: The cult of Supreme Being", <http://chnm.gmu.edu/revolution/d/436/>.

Daha gün doğarken şehrin sokakları ile meydanlar hıncahınç dolmuştu. Ankara bir gelin gibi süslü. Her tarafta kurulu takların üzerinde bayraklarımız dalgalanıyor, büyük inkılabın şiarlarını gösteren levhalar parılıyordu. (...) Şehir ve ova davul, trampet, mızık ve boru sesleri ile inliyordu. Meydanın çevresine muazzam sütun ve taklar dikilmiş, hoparlörler konulmuştu. (...) Biraz sonra reisicumhur hazretleri ile refakatlerinde ve maiyetinde bulunan zevatın otomobilleri görününce meydan yerinden oynadı. Bu sırada Ankara radyosu bütün cihana en büyük Türkün merasim meydanına geldiğini ve işitilen seslerin de meydanı kaplayan yüz binlerce halkın selamı ve tezahüratı olduğunu ilan ediyordu. Kafasıyla, yüreğiyle, imanı ile ona bağlı olan bu yekpare ve kaynaşmış halkın alkışları ve haykırışları arasında Gazi Hazretleri kıtaları teftişe başladılar. Teftiş esnasında reisicumhur hazretlerinin yanında Büyük Erkan-ı Harbiye Reisi Fevzi Paşa Hazretleri bulunuyordu. Teftiştten hemen sonra reisicumhur hazretleri tribünlerine geldiler. Cumhuriyet bandosu İstiklal Marşı'nı çaldı. Bundan sonra reisicumhur hazretleri kuvvetli sesleri ve çok yüksek bir heyecan içinde hitabelerini irada başladılar. (...)

Yer yer alkışlarla kesilen hitabeden sonra bando ile birlikte bütün halk, ordu, mekteplileri ve geçit resmine iştirak etmek üzere gelen köylüler tarafından Cumhuriyetin onuncu yıl marşı söylendi ve bundan sonra büyük geçit resmi başladı. (...)

Resmi geçidin en güzel tarafı yeniden verilen alay bayrakları idi, Cumhuriyetin onuncu yıldönümünde kahraman ordumuza verilen bu bayrakların askerlerimizin başları üzerinde dalgalanarak geçişi (...)

Askerlerimizden sonra izcilerimizin geçişi başladı. En önde izci Türk kızlarının yer aldığı bu geçişte başta Ankara hukuk mektebi ve İstanbul Üniversitesi ve yüksek mektep mümessilleri, Gazi terbiye ve İsmet Paşa kız enstitüleri ile kız lisesi, Darüşşafaka ve musiki muallim talebelerinin geçişleri takip etti.

Bundan sonra en önde yüzlerce fırka bayrağının dalgalandığı halkın yürüyüşü başladı.

Cumhuriyet halk fırkası, Ankara vilayet idare heyetinin ve Ankara barosu ile doktorlarımız, eczacılarımız ve diğer milli teşekküllerimizin bulundukları ve geçişe Ankara'nın bütün esnaf teşekkülleri halkı ve vilayetin bütün kaza, köy ve nahiyelerinden gelen binlerce köylü, milli kıyafetlerle yaya ve süvari olarak iştirak ediyordu.

Bundan sonra sahayı dolduran seyirci halkın alayı takip edışı başladı. Çok uzun devam eden bu geçiş esnasında Gazi Hazretleri mütemadiyen alkışlanıyor ve mukabelede bulunuyordu.⁵

Titizlikle hazırlandığı anlaşılan bu töreni bir “yeniden-okuma”ya tabi tutacak olursak, merkezinde kurucu figür, M. Kemal ile birlikte dönemin erkân ve ricalinin yer aldığı görülecektir. M. Kemal’e dönemin Genelkurmay başkanı Fevzi Çakmak eşlik etmektedir. İkili, törene katılan askerî birlikleri teftiştten hemen sonra protokoldeki yerlerini almışlar, İstiklal Marşı, Nutuk ve Onuncu Yıl Marşı’ndan sonra, geçit başlamıştır.

Geçit sıralaması, ilginç ve açıklayıcıdır, genç T. C. devletinin kendine ilişkin tahayyülünü yansıtır. İlk geçenler, rejimin “sahibi ve kollayıcısı” konumundaki askerlerdir. Protokol tribünündeki M. Kemal’i selamlarken, ona bağlılıklarını ilan etmektedirler dünyaya.

Askerleri, onların “epigon”u olarak niteleyeceğimiz izci örgütü izlemektedir. İzcilik, militer nitelikli bir öğrenci-gençlik yapılanmasıdır. Kız izciler ise, yeni rejimin kadınlara sağladığı hakların yanı sıra, “Nasıl bir kadınlık?” sorusuna yanıtının da bir göstergesidir. “Gereğinde savaşmaktan yılmayacak, önderine ve vatanına bağlı, disiplinli bir kadınlık!”

İzcilerin peşinden gelen yüksek ve orta öğrenim öğrencileri ise, geleceğin “sivil bürokrasisi”dir. Musiki okulu öğrencileri, rejimin Batı’ya dönük yüzünü, sanata ve sanatçıya verdiği önemi vurguluyor olsa gerektir.

Böylelikle geçide katılan ilk üç unsur, askerler, izciler, öğrenciler, askerî-sivil bürokrasiye yaslanan yeni rejimin mahiyeti konusunda yeterince fikir verirler bize. Ama bununla da bitmez. Arkasından “halk”ın geçidi başlar. Ancak, CHF (Cumhuriyet Halk Fırkası) bünyesinde ve onun önderliğinde örgütlenmiş bir halk imgesidir bu. Avukatlar, doktorlar gibi meslek sahiplerini (“sivil aydınlar” diyelim mi?) esnaf kuruluşları izler. Onları da “millî giysiler” içerisindeki köylüler. Böylelikle, “imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış” korporat bir toplum görüntüsü titizlikle yansıtılmaktadır alana.

Onuncu Yıl töreni, aynı zamanda yeni rejimin biçimlendirmeyi hedeflediği toplumun üçlü yapısını da yansıtır bize. Tören alıcıları (yöneticiler;

⁵ *Cumhuriyet*, 30 Teşrinievvel 1933, ss.1-9. Akt. Çayla 2005.

geçidi tribünden izleyen asker-sivil erkân) törenin uygulayıcıları (asker sivil gençlik, yani geleceğin bürokrasisi; CHF önderliğinde örgütlenmiş korporat toplumun temsilcileri; “milli giysiler” içerisinde idealize edilmiş, örgütlü köylülük) ve tören izleyicileri (ancak geçit bittikten sonra törene dahil olabilen, amorf, tanımsız kitle).

Onuncu Yıl töreninin hem simgesel yükü, hem de işlevselliği, görüldüğü üzere çok katmanlıdır. Korporat bir toplum tahayyülü çerçevesinde ulusal entegrasyonun sağlanması, ulusal simgelerin (bayraklar, ulusal marş, Onuncu Yıl Marşı...) dolayısıyla da ulusallık bilincinin topluma mal edilmesi; yeni hiyerarşinin sınırlarının belirtilmesi; rejime yönelik, kendiliğindenliğe mahâl vermeyen bir coşku/ onay (tören en ince ayrıntılarına dek CHF kurmaylarınca planlanıp hazırlanmıştır); askerî güç gösterisi; yöneticilerin geleceğe yönelik irade beyanı (10. yıl nutku); merkezî bir toplumsal değer olarak disiplin vurgusu...

Evet, Onuncu Yıl kutlamasını, herhangi bir kutsal’a, doğaüstü’ne atıfta bulunmadığı ölçüde “ayın” olarak değil, “tören” olarak nitelemek doğru olacaktır. Ayinin -yukarıda saydığım- işlevlerinin çoğunu (*biçimsellik, toplumsallık, düzenleyicilik, güven sağlayıcılık, bilgilendiricilik/iletişimsellik, meşrulaştırıcılık*) bünyesinde barındırmaktadır. Dahası, sıkı sıkıya düzenlenmiş bir düzen/ kozmos tahayyülü yaratarak alıcı, uygulayıcıları ve izleyicilerin (mevcut yöneticiler, geleceğin yöneticileri ve yönetilenler) bu düzen içerisindeki konumlarını sıkı sıkıya saptamakta ve payandalamaktadır.

Ayinden farkıysa, seküler veçhenin yanı sıra, Firth’ün de dikkati çektiği gibi bu düzen/kozmos’u etkilemeye değil, onu sergilemek yoluyla tahkim etmeye yönelik olmasıdır...

* * * * *

Evet, din antropolojisinin “ayın” tahlilleri, modern, seküler devletlerin simgesel veçhelerini anlamada siyaset sosyolojisine yararlı gereçler sağlayabilir. Ancak, bu konuda ayinden salt modern devlet ve iktidarların “irasyonalitesi”ni sergileyecek bir şablon olarak yararlanmak yeterli olmayacaktır. Bunun yerine, siyaset sosyolojisinin sınıf, iktidar, ideoloji gibi (antropolojik tahlilin eksikliği duyduğu) kavramsal araçları ile antropolojik odağın, yani kültürün simgesel yükünü birleştirmek, dinsel ile sekü-

ler, maddî ile simgesel, gösteren ile gösterilen, siyasal ile ideolojik arasındaki karmaşık ilişkilerin tahlilinde yeni olanaklar açacaktır...

Yararlanılan Kaynaklar

Alexander, B.C. (1997). "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview". Stephen D. Glazier (ed). *Anthropology of Religion*, (139-160) Greenwood Press.

Bellah, Robert N. (1970). "Civil Religion in America". *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, ss: 168-187.

Bloch, M. (1992). "The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority", D. Cannadine & S. Price (der.). *Rituals of Royalty, Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge University Press.

Bowie, F. (2000), *The Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell Pub., 2000.

Çayla, İ. (2005). *Milliyetçilik: Simgeleri, Törenleri*. HÜ Antropoloji Bölümü, Y. Lisans Tezi.

Dolgin, L.D.S. Kemnitzer ve D.M. Schneider (1977). "Introduction: As People Express Their Lives, So They Are", DOLGIN vd. (der.) *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia Uni. Press.

Duvignaud, J. (1973). *Fêtes et Civilizations*. Paris: Librairie Weber.

Firth, R. (1967). *Tikopia Ritual and Belief*. Boston: Beacon Press.

Gluckman, M. (1966). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.

Gluckman M. & M. Gluckman (1977). "On drama, games and athletic contests", S. Moore & B. Myerhoff (der.), *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum.

Gurney, O. R. (1972). *The Hittites*. Suffolk: Pelican.

Kertzer, D.I. (1988). *Ritual, Politics and Power*, New Haven & Londra: Yale University Press.

Lane, C. (1981). *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society - The Soviet Case*.

Christel Lane, Cambridge University Press.

Lukes, S. (1975). "Political ritual and social integration", *Sociology*, 2: 289-308

Özbudun, S. (1997). *Ayından Törene, Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenlerin İşlevleri*.

Price, S.R.F. (2004). *Ritüel ve İktidar. Küçük Asya'da İmparatorluk Kültü*. Ankara: İmge.

Rivière, C. (2005). *Socio-anthropologie des religions*. Paris: Armand Colin.

Turner, V.W. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (1982), PAJ Publications.

(1990). *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris: PUF.

“23 NİSAN BİTTİ, ‘KUTLU DOĞUM’ VERELİM!”

“Doğruları tekrar
etmekten zarar gelmez.”¹

Hristiyanlık Aziz Paulus’un eliyle kurumsallaşmasının ardından, Roma İmparatorluğu’nun “resmî din”i hâline geldiğinde, aynı zamanda bir “iktidar aygıtı”na da dönüşmüştü... Bundan böyle Roma İmparatorluğu’nun yayılma/nüfuz alanına giren pagan topraklar, aynı zamanda Hristiyanlaştırma çabalarının da hedefi hâline gelmekteydi. Bu girişimin araçlarından biri de, paganların kutsal mekânlarına kiliselerin inşa edilmesi, pagan toplumlar için kutsal sayılan günlerin Hristiyan azizlere tahsis edilmesi idi.

Söz konusu strateji Avrupa dışına yelken açan sömürgecilerce de benimsenecek, tacirleri, askerleri, yerleşimcileri Afrika’ya, Güneydoğu Asya’ya, Amerika’ya taşıyan gemilerde çeşitli tarikatlardan misyonerler, rahipler de yerlerini alacaktı. Mekânları ve zamanları Hristiyanlaştırılırken bedenleri plantasyonlara, maden ocaklarına, yoksulluk ve yoksunluğa sürgün edilen yerli halkların ruhları, böylelikle bu dünyada çektikleri azaba alternatif bir ebedî mutluluk vaadi ve bir tas pirinç karşılığında teslim alınacaktı.

Zamanın ve mekânın (yeniden-) fethi... Zihinlerin (ya da “ruhların” mı demeli) fethine giden ve o gün bugündür bir egemenlik stratejisi olarak başvurulagelen bir uygulama... Yerel gelenekleri temellük edip dönüştürerek zihinleri yeni egemenlik biçimlerine açmanın bir yolu; bir hegemonya oluşturma tekniği.

¹ Eflatun.

Ulus-devlet kuruculuğu süreçleri de bu teknikten yararlanmazlık edememiştir. Robespierre, örneğin, Fransız İhtilali'nin hemen ardından "kilise ve monarşi ritlerinin yerine kutsal bir devrimci devlet ritleri sistemini geçirme" adına "Yüce Varlık Festivali"ni ihdas ederken "devlet ritlerini düzenleme ve rejimi kutsallaştırma" gereğinden söz ediyordu.²

Türkiye'de de Ulus-devletin kurucu iradesi, zaman ve mekânı yeniden fethetme ya da tanımlama/anlamlandırmadaki işlevselliğin bilincindedir. Kurucu iktidar, zaman ve mekânı bir dizi "devrim"le (yazı, dil, takvim, ölçüm sistemleri vb. vb.) "sekülerleştirirken", Cumhuriyet'in takvimi de, 23 Nisan/19 Mayıs/30 Ağustos/29 Ekim/10 Kasım "gündönümleri"yle yeniden biçimlendirilecek, rejimin yeni "kutsallar"ı ile donanacaktır (1 Mayıs'ın "Bahar Bayramı", 21 Mart'ın da "Türk dünyasının Nevruz bayramı" olarak resmî tescili aynı mantığın gecikmeli sonuçlarıdır).

Öyle görülüyor ki, kendini İslâmcı/Neo-Osmanlıcı olarak tanımlayan ve Cumhuriyet rejiminin kurucu iradesi, yani Kemalizm'le yıldızı barışmamış bir kesimin temsilcisi olarak hükümet olan AKP, iktidarın bu gizil eğiliminden kaçınmıyor. Türkiye İslâm'ının (Kemalist rejim tarafından) bastırılan sesi olarak, Kemalizm'in "laikleştirdiği" zaman ve mekân(lar)ı yeniden tanımlama işine soyunalı hayli zaman oluyor. Heykelleri kaldırmak, tiyatroları kapatmak, boş bulduğu her alana cami inşa etmek, liseleri İHL'ye dönüştürmek, sokakların/mezdanların adlarını değiştirmek, idarî merkezi Ankara'dan İstanbul'a kaydırma niyet ve girişimleri... mekânı (İslâmî değerler doğrultusunda) yeniden tanımlama çabalarının örneklerinden birkaçı yalnızca [Kuşkusuz, AKP iktidarı mekân(lar)ı yalnızca İslâmî doğrultuda dönüştürmekle kalmıyor; "kentsel dönüşüm" etiketi altında devasa rant alanları yaratırken, aynı zamanda "neoliberalleştiriyor" da...].

Öte yandan, iktidarın takvime müdahaleleri de süregitmekte... Cumhuriyetin "bayramları" törensel yükleri her yıl biraz daha "hafifletilerek" unutuluşa terk ediliyor, ya da (23 Nisan'a denk düşürülen) "Kutlu Doğum haftası", (19 Mayıs'ı kapsayacak şekilde yayılan) "İstanbul'un fethi" gibi "bid'at"larla temellük edilip dönüşüme uğrattılıyor.

² D.I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven & Londra: Yale University Press, 1988, ss.157-8.

Nicedir birkaç günden birkaç haftaya dek yayılarak neredeyse tüm bir Nisan ayını istila eden Kutlu Doğum haftası konusunda “Bu da nereden çıktı?” diye düşünmezlik etmiş olamazsınız. Çocukların portakal, çilek, muz kılığına sokulup piyesler oynatıldığı “Yerli Malları Haftası” tamam, hamasî savaş şiirleriyle “kutlanan” NATO haftası filan anladık da, çocuklara ilahilerin söyletildiği, hadislerin dinletildiği, Veda hutbesi videolarının izletildiği, Peygamberin hayatı konusunda bilgi yarışmalarının düzenlendiği, İl Eğitim müdürlerinin talimatıyla öğrencilerin camilere taşındığı yoğunlaştırılmış “irşad” faaliyeti olarak “Kutlu Doğum Haftası” pek azımızın ilk-ortaokul anılarında yer alıyor.

Alamaz da, çünkü yeni... İlk kez 1989’da “icat edilmiş”. Dönemin (ANAP’ın MHP’den transfer ettiği) kültür bakanı Namık Kemal Zeybek’in isteği üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı ile Türkiye Diyanet Vakfı’nın istişareleri sonucu (fikrin, Diyanet Vakfı’nın Mümtazer Türköne’nin ifadesiyle “milliyetçi düşünce geleneğinden gelen toplam altı ilim ve fikir adamından” oluşan yayın kurulunda biçimlendiği anlaşılıyor,) Muhammed Peygamber’in ay takviminde Rebiülevvel ayının 12’si olarak kabul edilen doğum günü miladî takvimde 20 Nisan olarak saptanmış. Böylelikle, Türkiye, Muhammed Peygamberin doğum gününü, kamerî hicrî takvime göre Mevlit kandili, miladî güneş takvimine göre ise 20 Nisan’da “kutlama” garabetini sergileyen ilk “İslâm ülkesi” olma sanını da elde etmiş.

AKP iktidarının yaptığı ise, o güne dek “gayriresmî” bir şekilde, genellikle anaakum medyaya pek yansımayan tarzda çeşitli etkinliklerle mevzi olarak kutlanan³ bu etkinlikler dizisini resmileştirmek oldu. Resmi Ga-

³ Tabii bu “mevzi” kutlamaların çapı ve boyutu, 1989’dan itibaren hızla genişleyecekti. Öyle ki, TSK’nın son “muhtırası”larından biri bu konuda geldi: 2007 yılında Genelkurmay Başkanlığı’nın resmi sitesinde yayınladığı 27 Nisan muhtırasında “...Ankara’da 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı kutlamaları ile aynı günde Kur’ân okuma yarışması tertiplenmiş, ancak duyarlı medya ve kamuoyu baskıları sonucu bu faaliyet iptal edilmiştir. 22 Nisan 2007 tarihinde Şanlıurfa’da; Mardin, Gaziantep ve Diyarbakır illerinden gelen bazı grupların da katılımı ile o saatte yataklarında olması gereken ve yaşları ile uygun olmayan çağdışı kıyafetler giydirilmiş küçük kız çocuklarından oluşan bir koroya ilâhiler okutulmuş, bu sırada Atatürk resimleri ve Türk bayraklarının indirilmesine teşebbüs edile-

zete'nin 13 Şubat 2010 tarihli sayısında yayımlanan bir genelgede Kutlu Doğum Haftası'nın kutlanmasına ilişkin usul ve esaslar sıralanacak, ertesi yıl Millî Eğitim Bakanlığı bir genelgeyle okullarda Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri düzenlenmesini sağlayacaktı.

Türkiye'nin İslâmcıları esnek ve pragmatiktir. 2007'deki Genelkurmay "muhtıramsı" sı, "icadından" sonraki yıllarda (23 Nisan'ı da içerecek tarzda) 20-26 Nisan tarihleri arasında kutlanan Kutlu Doğum Haftasının, 2008 yılında 14-20 Nisan tarihleri arasına alınmasına yol açacaktı. Ne ki, anlaşıldığı kadarıyla bu "öne alma"nın tek nedeni Kemalist refleks değil. İktidarın göz bebeği, en güçlü "velayet-i fakih" adayı Fethullah Gülen Efendi Hazretleri'nin doğumgününün de "mutlu bir tesadüf" sonucu 27 Nisan'a denk düşüyor olmasının İslâmî kesimde nurlular/Fethullahçılar dışındaki çevrelerin dikkatini/tepkisini çekmiş olması bu "tebdil-i takvim" in etkenlerinden biri olmalı.

Ancak, dedim ya, Türkiye'nin İslâmcıları esnek ve pragmatiktir... Bu "sıkıntı"yı, haftayı tüm bir Nisan boyunca bir aya yayarak bypass etmeyi başardılar. Böylelikle, çocuklar, yaşlılar, engelliler, kimsesizler, kadınlar, hastalar... yani devletin en kolay erişebildiği kesimler, isteyip istemedikleri sorulmaksızın, Nisan ayı boyunca AKP iktidarının "gönüllü maneviyat ordusu"nun: İHL'li öğrencilerin, imamların, cemaat mensuplarının, parti il-ilçe yöneticilerinin, Diyanet görevlilerinin, mülkî amirlerin... tasallutuna uğrayarak "irşad ediliyor", şiirlere, müsamerelere, ilahî dinletilerine maruz kalıyor, halkın üzerine panzerlerden gülsuyu sıkılıyor...

Evet... "Atam, sen kalk da ben yatam" hamasetinden kurtulduk... Ama sevinmeyin: yağmurdan kaçarken doluya tutulmaktayız. Kağıttan

rek geceyi tertipleyenlerin gerçek amaç ve niyetleri açıkça ortaya konulmuştur. Ayrıca, Ankara'nın Altındağ İlçesi'nde "Kutlu Doğum Şöleni" için ilçede bulunan bütün okul müdürlerine katılmı emri verildiği, Denizli'de İl Müftülüğü ile bir siyasî partinin ortaklaşa düzenlediği faaliyette ilköğretim okulu öğrencilerinin başları kapalı olarak ilâhiler söylediği, Denizli'nin Tavas İlçesi'ne bağlı Nikfer Beldesi'nde dört cami bulunmasına rağmen, Atatürk İlköğretim Okulu'nda kadınlara yönelik vaaz ve dinî söyleşi yapıldığı yolunda haberler de kaygıyla izlenmiştir," deniliyordu. ("1989'da icat edilen kutlu doğum haftası sadece Türkiye'de kutlanıyor!" Medya Tutkunu, <http://www.medyatutkunu.com/2013/04/16/1989da-icad-edilen-kutlu-dogum-haftasi-sadece-turkiyede-kutlaniyor/>).

bayraklı, krepon süslü, rondolu 23 Nisanlar, “doysun kara topraklar”lı 10 Kasımlar, yerini, “Ümmetin oluşumuzla övünürüz/ Kaybetmiş oluşumuza üzülürüz/ Miski amberdir dokun ve kokun/ Hâlâ, üzerimizdedir ölüm şokun/ Nebilerin piri, ölmedi yaşıyor dipdiri / O’nun gelmesiyle silindi beşerin kiri”ne⁴ bıraktı bile...

Üstelik, bir önceki nasıl “Atatürk’ü koruma kanunu”nun kutsallık semsiyesi altında dokunulmaz kılınmış idiyse, bu da, “halkın bir kesiminin benimsediği dinî değerleri alenen aşağılama”yı yasaklayan TCK maddesinin koruması altında ne de olsa...

26 Nisan 2013, Ankara

⁴ “Peygamber Sevgisi” şiiri, <http://www.dersimiz.com/esir/siir.asp?id=1522>.

SAVAŞ VE ŞİDDET ÜZERİNE EKONOMİ-POLİTİK VE ANTROPOLOJİK NOTLAR*

“Yoksulların zenginlere karşı
verdiği savaşa terörizm,
zenginlerin yoksullara uyguladığı
terörizme de savaş denir.”¹

İtiraf etmek gerekir ki, savaş hakkında konuşmak, kolay bir iş değil.

* 7 Kasım 2012’de Ankara Hukuk Fakültesi’nde “Z Öğrenci Grubu”nun düzenlediği “Alternatif Ders”te yapılan sunum... *Gelecek Gazetesi* (Kıbrıs), No:68, 1 Aralık 2012; *Gelecek Gazetesi* (Kıbrıs), No:69, 8 Aralık 2012; *Gelecek Gazetesi* (Kıbrıs), No:70, 15 Aralık 2012; *Gelecek Gazetesi* (Kıbrıs), No:71, 22 Aralık 2012; *Gelecek Gazetesi* (Kıbrıs), No:72, 5 Ocak 2013... <http://www.galatagazete.com/o/index.php/gorus/yorumlar/6337-sava-ve-ddet-ueze-rne-ekonom-poltk-ve-antropolojk-notlar.html...> <http://solderlenis.de/index.php/sol-derlenis-belgeleri/9-nicht-kategorisiert/112-sava%C5%9F-ve-%C5%9Fiddet-%C3%BCzerine-ekono-mi-politik-ve-antropolojik-notlar...> <http://www.kaypakaya-partizan.net/content/savas-siddet-uzerine-ekonomi-politik-ve-antropolojik-notlar-sozbudun...> <http://www.gorelesol.com/haber-yazar.asp?yaziID=12710...> <http://www.avrupa-postasi.com/savas-ve-siddet-uzerine-ekono-mi-politik-ve-antropolojik-notlar1-makale,201.html...> <http://www.rojevakurdistan.com/index.php/guendem/7997-sava-ve-siddet-uzerine-ekonomi-politik-ve-antropolojik-notlar--sibel-ozbudun...> <http://www.yekbunawelat.com/savas-ve-siddet-uzerine-ekonomi-politik-ve-antropolojik-notlar1-sibel-ozbudun.html...> <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=12-748...> <http://alternatifsiyaset.net/2013/01/03/sibel-ozbudun-savas-ve-siddet-uzerine-ekonomi-politik-ve-antropolojik-notlar/...> <http://www.gomanweb.org/index.php/yazarlar/gomanweb-yazarlar/156-sibel-ozbudun/3106-savas-ve-siddet-uezerine...> <http://alevizyon.com/koseyazi-lari/savas-ve-siddet-uzerine-ekonomi-politik-ve-antropolojik-notlar.html...> <http://sosyalistdemokrasigazete.net/makaleler/92-digerleri/221-sibelozebudun02012013.html...> <http://www.a-tik-online.net/2013/01/savas-ve-siddet-uzerine/...> <http://www.yenikapitivyatrosu.com/index.php/2013/01/savas-ve-siddet-uzerine-ekonomik-politik-ve-antrpoloji-notlar/...>

¹ Peter Ustinov.

Bunun nedeni, insanın savaş konusunda, “alternatif” de olsa bir ders bağlamında konuşabilmesini sağlayacak nesnellik ve uzaklık duygusunu deneyimleyebilmenin zorluğu.

Hayır, savaşa karşı mesafeli durabilmek, olanaksız. Zaten siz buna gayret etmeniz de, o size karşı mesafeli dur(a)mıyor. Dünyanın nesrinde bir savaş varsa, yeryüzünde yaşayan her insanı bir şekilde etkiliyor; bizler bu etkilenimin bilincinde olalım ya da olmayalım. Ölüm olarak etkiliyor; yıkım olarak etkiliyor; göç olarak etkiliyor; çocuklar, açlık, hastalık, çevre vb. vb. için kullanılabilecek milyonlarca doların silahlanmada heba edilmesi olarak etkiliyor; doğanın tahribatı olarak etkiliyor, yıkıcı bir öfke birikimi olarak etkiliyor...

Belki de Amerikalı askerin önünden kaçan, bedeni yanıklar içindeki o küçük Vietnamlı kızın yüzündeki dehşet ifadesi gençlik yıllarımda belleğime kazındığı için, savaş denilince önce o sahne gelir aklıma. Geçen yıllarda üzerine daha niceleri eklenmiş olsa da... Ya da örneğin, “Bu gelen savaş ilk değil./ Çok savaş oldu bundan önce./ Bittiği gün en son savaş/ bir yanda yenilenler vardı gene,/ bir yanda yenenler vardı./ Yenilenlerin yanında/ kırılıyordu halk açlıktan./ Yenenlerin yanında/ halk açlıktan kırılıyordu,” dizeleri Bertolt Brecht’in...

Dediğim gibi, savaştan konuşmak, zor bir iş.

Ama mademki yıllardır süregelen bir savaş tehdidi altında yaşıyoruz ve bir tanesi çok yakın bir olasılık olarak geldi kapımıza dayandı; o zaman buyurun konuşalım...

Dilerseniz önce, çağımızın Batı düşüncesinin öncülünü oluşturan kimi düşünce insanların savaş konusundaki düşüncelerini ele alalım kısaca. Emin olun ki ilginç bir tablo çıkacak karşımıza.

Modern düşünce, savaşı modernitenin karşıtı olarak kurgulamakla başladı işe.

Örneğin 17. yüzyılda Almanya ve İsviçre’de yazan hukukçu Samuel von Puffendorf, yazılarında toplum olmaksızın insan doğasının ne olabileceğine ilişkin spekülasyonlarda bulunmakta, insanın dağınık haneler hâlinde yaşadığı ‘orasi’ (ilkel toplumlar) ile, devlet altında toplandıkları ‘burasi’ (modernite) arasında kurduğu tezatta, evrimci düşünce hattının

tohumlarını sergilemektedir: ‘Orada’ tutkuların hükümleridir; savaş, korku, yoksulluk, yalnızlık, barbarlık cehalet ve vahşet hâkimdir; ‘burada’ ise aklın egemenliği altında barış, güvenlik, zenginlik, görkem, zevk, bilgi, toplum ve iyicilik hüküm sürmektedir.

Thomas Hobbes’da *Leviathan* (1651)’ında, insanlarda bencil çıkarıcılığın egemen olduğunu, bu eğilimin denetim altına alınabilmesi için rasyonel insanların barış ve güvenlik uğruna yetkeye boyun eğmeyi kabul ettiğini, böylelikle de ortak uzlaşa ve rıza sonucu *toplumsal sözleşme* ya da toplumun mümkün olabildiğini tartışır. Toplum, insanlığın bencillik, sefalet ve savaşlarla karakterize olan “doğal durum”unun antitezidir.

Diyebiliriz ki savaşın modernite-öncesi “karanlık” çağlara ait olduğu, modernitenin (şu ya da bu kurumuyla, en çok da devlet sayesinde) insanları barış ve uyuma sevk edeceği düşüncesi, Aydınlanma’nın eşiğinde dile getirilmeye başlamıştı.

Ancak bu düşünceleri en net biçimde formüle eden, Saint Simon ve öğrencisi Auguste Comte oldu.

Saint Simon, ticaretin ve üretim hayatının toplumun adet ve adabında yumuşama yarattığını ileri sürmektedir. Comte ise pozitif bilimin hâkim olduğu sanayi toplumlarında savaş olmayacağını düşünmekteydi. Çünkü Comte’a göre sanayi toplumları, üretimi toplumları savaş ise üretimi sekteye uğratan, üretilmiş olanı savurganca yok eden bir edim. Comte’a göre sanayi toplumu, hem doğası gereği, hem de somut çıkarları doğrultusunda barışçı olmak durumundaydı.²

Yine 19. yüzyıl evrimci düşünürlerinden Herbert Spencer, savaşın tarihte küçük toplulukları güçlü olanlara tabi kılarak merkezî devlet ve imparatorlukların oluşmasına sağlamakla önemli işlev gerçekleştirdiğini kabullenmekle birlikte, sanayi toplumlarında askerî elitlerin yerini barışçıl ve ticaret peşindeki sanayicilere bırakarak tarihe karıştığı kanaatindeydi.

Bir başka deyişle, Aydınlanma’nın eşiğinde biçimlenen savaşların, en büyük onurun askerî başarılarından kazanıldığı arkaik askerî toplumlara ait olduğu düşüncesi, 19. yüzyıl evrimciliği boyunca süregitmiş ve sanayi

² Bkz. Cemil Oktay, *Modern Toplumlarda Savaş ve Barış*, Bilgi Üni. Yay., İstanbul 2012.

toplumunun (dolayısıyla burjuvazinin) barışçılığı düşüncesinde iyimserliğin zirvesine ulaşmıştı.

Hayat evrimci düşünürleri nakzetmekte gecikmedi: Savaşlar bakımından 19. yüzyıl da savaşlar açısından en az öncekiler kadar “verimli” olduğunu göstermekten geri kalmadı: Napolyon’un savaşları (1803-1815), Polonya-Avusturya savaşı (1809), Fransa’nın İspanya’yı işgali (1823); Avusturya-Prusya savaşı (1866), Fransız-Prusya savaşı (1870-71), Sırbistan-Bulgaristan savaşı (1885)... ilk akla gelenler.

Ancak evrimcilerin tezi, tam da sanayileşmiş Batı ülkelerinin kaynak ve pazar paylaşımı için giriştiği ve yeryüzünü iki kez kana bulayan 20. yüzyıl dünya savaşlarıyla tümenden çökecekti.

Bugün sanayileşmiş ülkeler kendi aralarında savaşmıyorlarsa eğer, bunu sanayici sınıfın “barışseverliğinden” çok, silahlanma yarışıyla tesis edilmiş bulunan “nükleer dehşet dengesi”ne borçlu olduğumuzu bilmeyen var mı?

Ancak 19. yüzyıl sosyal düşüncesi, salt “sanayi uygarlığının barışçılığına” iman etmiş bir evrimcilikle damgalanmış değildir. Bu eğilime koşut bir başka eğilim de (alttan alta Nazi saldırganlığını besleyen) “savaşın soyluluğu” ve insan doğasına içkinliği düşüncesi idi. “Erkeklerin doğal yargıcı kadınlardır ve kadınların kalbi askerlerdedir. Onların gözündeki savaşçı, erkeklik rütbesinin en mükemmel örneğidir” diyordu, örneğin Proudhon³ –belki de ironiyle. Ama Hegel savaşın “tarihin ebesi” olduğunu ve toplumların savaş yoluyla “etik sağlığını” elde ettiğini söylerken ciddidir. Hegel’e göre savaşçılık, insan doğasına içkindir ve kaçınılamayacak bir yazgıdır.

Joseph de Maistre ise, savaşa ilahî irade boyutunu eklerken adeta Kahramanlık Çağı Yunanistan’ın düşüncesini yansıtar: savaş İlahî irade [tanrı(lar)] çıkartır ve sonucunu da o belirler. Tanrı yenilgiyi tattırarak adaletsiz siyasetleri cezalandırmaktadır.

Ama savaşın yüceltimi, kuşku yok ki Nietzsche’yle zirve yapar: “İnsanın içgüdülerinde hayatı yoğun kılma arzusu hep olmuştur; savaş da aklın ter yönündeki tüm gayretlerine karşın, bu konudaki en uygun vasıta”. “Savaş,

³ Cemil Oktay, *Modern Toplumlarda Savaş ve Barış*, Bilgi Üni. Yay., İstanbul 2012, s. 127.

savaş sınavının işe yaraması için acımasız ve tam anlamıyla bağışlamasız olmalıdır. Yiğitlik, kıyıcılık hile, kurnazlık, tek kelimeyle güç, elde kalan fazilet örnekleridir”. “Barış yeni savaşların bir vasıtası olarak sevmelisiniz”.

Nietzsche için savaş, yoğunlaşmış içgüdülerin bir tezahürüdür; ve bu da olumlu bir durumdur: “İçgüdü akla tercih edilir; akıl insanı güçsüzleri korumaya, toplum üyeleri arasında eşitliği sağlamaya yönlendirir. Bu böyle giderse, altta kalan saygı belasına insanlık yok olup gidecektir. Hiçbir birey, kendisini başkasına, hayatı bir fikir uğruna en derin arzularını bırakıp ideallere ve nihayet hukuku savaşa tercih etmemelidir. Her alanda tek gerçek, daha güçlü, en güçlü olma arzusudur... Asıl olan güç duygusudur... Ve insanın cevherinde güçlü olma iradesi yatar. İnsan zevklerin değil, gücün peşi sıra koşar”.⁴

Nietzsche’nin görüşleri, kimi zaman antropoloji alanında da destek bulur: Roger Caillois, örneğin, savaş “ilkel” toplumlarda bir tür şenlik, bir çeşit ayin olarak betimlemektedir. Savaşla insan düzenli yaşamın dışına çıkar, ayinsel bir altüstlük düzlemine taşınır. Bir çeşit “arınma ritüeli”dir Caillois için adeta savaş...

Şu hâlde, 19. yüzyıl sosyal düşüncesi, savaş konusunda ikiye bölünmüş gözükmektedir: 1) Savaşın kadim toplumlarda belli yararları olmakla birlikte, sanayi toplumunun üretken ethosuyla çeliştiği, modern toplumların motor gücünü oluşturan sanayi ve ticaretin barışçıl bir ortamı gereksindiği için savaşların tarihe karışacağı; 2) Savaşın insan doğasına, içgüdülerine içkin (ve de olumlu) bir özellik olduğu ve süregideceği...

O zaman gelin, söyleşimizi bu iki hat üzerinden sürdürelim. İlk argümana, Marksist ekonomi-politik ile karşı çıkmanın uygun olduğu kanısındayım. Şu sıralar emperyal planlarla bir kez daha bir kan banyosunun eşğine getirilen bölgemizin, Marksist savaş tahlilinin isabetini sınamada uygun bir alan oluşturduğu kanısındayım.

İkinci, yani savaşın (ya da daha genel bir deyişle şiddetin) insan doğasına içkin olduğu yolundaki argümana ise, daha tanıış olduğum bir bakış açısıyla, antropolojinin bakış açısıyla karşı çıkmak istiyorum.

⁴ Akt. Cemil Oktay, *Modern Toplumlarda Savaş ve Barış*, A.g.e., ss. 138-139.

Öncelikle -çok kısaca- savaş konusunda (özellikle Birinci Dünya Savaşı'nı yaşamış) Marksist(lerden) tahlil(ler):

Hemen şunu vurgulamalı: Marksistler her bir savaşın kendi özgül koşullarında değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Bir başka deyişle, antiemperyalist ya da ulusal kurtuluş savaşları ve devrimci sınıfların sömürücülerle karşı karşıya geldiği iç savaşları, talan ve paylaşım savaşlarından ayırt ederler.

“Biz Marksistler,” diyor Lenin, “her bir savaşı ayrı inceleme ayrı ayrı incelemeyi tarihsel olarak gerekli görmekle hem barışseverlerden hem de anarşistlerden ayrılırız. Tarihte, tüm savaşlara zorunlu olarak eşlik eden dehşetlere, mezalime, sıkıntı ve acılara karşın, ilerici bir rol oynayan, yani son derece zararlı ve gerici kurumları yok etmeye yardımcı olarak insanlığın gelişimine katkıda bulunan savaşlar olmuştur”.⁵

Ancak Lenin, 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyılın başında birbirini izleyen savaşların emperyalist karakteri konusunda tereddütsüzdür: “1876’dan 1914’e altı “büyük” devlet, 25 milyon kilometre kare toprağı gasp etti; yani Avrupa’nın yüzölçümünün iki buçuk katını! Altı devlet, *yarım mil-yarın üzerinde* sömürge sakinini köleleştirdi. “Büyük” devletlerden her dört yurttasına karşılık sömürgelerinde beş kişi ikamet etmektedir”.

Ve Lenin’in, bünyesinden Sovyet Devrimi’nin doğacağı Birinci Dünya Savaşı konusundaki tutumu son derece nettir: “İngiliz-Fransız burjuvazisi, ulusların özgürlüğü ve Belçika için savaşıklarını söylediklerinde halklarına yalan söylüyorlar; gerçekte orantısızca gasp ettikleri sömürgelerini elde tutmak amacıyla savaşıyorlar. Britanya ve Fransa sömürgelerini onunla “adil biçimde” paylaşmaya kalkışsa Alman emperyalistleri Belçika vb.ni anında terk eder. (...) Bu savaş, öncelikle sömürgelerin esaretini ‘daha adil’ bir dağıtım ve onların daha eşgüdümlü sömürüsü yoluyla pekiştirmek, ikinci olarak da “büyük” devletler içerisindeki uluslar üzerindeki tahakkümü için yapılmaktadır; çünkü hem Avusturya hem de Rusya yönetimlerini ancak böylesi bir tahakkümle ve onu savaş aracılığıyla güçlendirme suretiyle sürdürebilir. Üçüncü olarak ise, ücretli köleliği derin-

⁵ V.I. Lenin, *Socialism and War*.

leştirip uzatmak için yapılmaktadır; çünkü kapitalistler savaştan servetler devşirip kazanmayı ve bir yandan da ulusal önyargıları derinleştirip tüm ölkelerde başkaldıran gericiği yoğunlaştırmayı sürdürürken, proletarya bölünmüştür ve baskı altındadır”.⁶

Hiç kuşku yok ki, Avrupa’nın Birinci Paylaşım Savaşı karşısında en enerjik ses, Rosa Luxemburg’unkiydi:

Bugün savaşan devletler açısından durum çok farklıdır. Günümüzde savaş, yükselen genç kapitalizme ‘ulusal’ gelişimini destekleme konusunda dinamik bir yöntem olma işlevini görmüyor. (...) Tarihsel nesnel özüne indirgenmiş olarak bugünkü savaş, tümüyle olgunlaşmış kapitalizmleri arasındaki, henüz kapitalizmin gelişmediği geri kalan bölgelerin sömürüsü uğruna kıran kırana bir rekabet mücadelesidir. Bu savaşı karakterce ve sonuçları açısından tümüyle farklı kılan da budur. Kapitalist dünyadaki iktisadî gelişimin ulaştığı yüksek gelişmişlik düzeyi, son derece ileri teknolojiye, yani silahların, savaşan uluslarda hemen hemen aynı düzeye erişmiş yıkım gücünde ifadesini buluyor. Cinayet sanayinin uluslararası örgütlenişi, bugün, keşeleri kısmî kararlar ve geçici değişimlerin ardından hemen hizalanan askerî dengede yansıyor; genel bir karar her keresinde geleceğe erteleniyor. Askerî sonuçların belirsizliği, sürekli olarak, savaşan ve o güne dek tarafsız kalmış ulusların yeni nüfus rezervlerinin ateş hattına sürölmesi-ne yol açıyor. Savaş emperyalist iştah ve çelişkileri besleyecek malzemeyi bol bol buluyor, hatta bunları yaratıyor ve bir orman yangını gibi yayılıyor. Ancak her taraftan savaşa sürüklenen kitlelerin boyutu, ulusların sayısı arttıkça, savaşların süresi de uzadıkça uzuyor.⁷

Her iki Marksist lider de savaşı genel ve uluslararası bir proletarya ayaklanmasına dönüştürmenin tek çıkış yolu olduğu çağrısını çıkartmaktaydı - ve kendi uluslarının yanında saf tutan sol entelektüel ve siyasetçilere karşı amansız bir mücadele sürdürüyorlardı.

Son örneğimiz de yaşamını İrlanda’nın bağımsızlığına adayan sosyalist önder, James Connolly olsun. Connolly’nin yazısı, Birinci Dünya Savaşı’ndan bir hayli önceye, 1898’e tarihlenmektedir:

⁶ V.I. Lenin, *Socialism and War*.

⁷ Rosa Luxemburg, “The War and the Workers”, The Junius Pamphlet.

“Avrupa’nın çeşitli başkentlerinde ulusların yazgısına hükmeden kabineler parasal çıkarların aletlerinden ibarettir. Çekişmelerine ulusal gurur ya da onur duygusu değil, mensubu oldukları sınıfın açgözlülüğü ve iktidar şehveti damgasını vuruyor. Çeşitli ordu ya da donanmalarda sancakları altında savaşıyan insanlar, gerçekten de kendi ülkeleri için savaştıklarını sanırlar; oysa yabancı fetihten halkın bir yarar sağladığı şimdiye kadar hangi ülkede görüldü?

Bugün savaşa yönelten etki, kapitalizmin etkisidir. Artık her savaş, yeni pazarlar için bir kapitalist hamledir; ve bu hamle, kapitalizm için hayat memat sorunudur. Bu yüzyılın tanık olduğu çılgın servet kapışması hemen bütün Avrupa ülkelerinin ticaret rekabeti döngüsüne sürüklenmesine yol açtı. Yeni avadanlıklar, bilimsel dünyadaki yeni icatlar, yeni keşifler, toplumun servet üretici güçleri mal talebini aşana dek sanayinin hizmetine koşuldu; bugün doğanın bağrından çekip çıkardığımız güçler, bizi parçalamakla tehdit ediyor. İnsan gücü ihtiyacını azaltan her makine, mal üretme gücünü arttırırken, bir ve aynı zamanda gereksinilen işçilerin sayısını azaltmakla işçinin satın alamayacağı mallara talebi de daraltmakta, böylelikle işsizlerin sayısını arttırıp sınıf refah dönemlerinin süresini kısaltmaktadır. Kapitalist güdüler arasındaki rekabet, onları sürekli daha yeni ve daha etkin refah üreten makineler arayışına iter; ancak yurtiçi piyasaları artık kendi ürünlerini tüketemez hâle geldiğinden, dış pazarlara yönelirler. Çin’de bugün olan da budur. Dünyanın büyük sınıf ulusları, paralı sınıflarının güdümünde ve kendi makinelerinin sırtında, uzak doğuda karşı karşıya geldiler ve kılıçları ellerinde, Avrupa’nın silahlı milyonlarını, Çinli Bay John’u Avrupalı kardeşinin ürettiği malı satın almaya zorlama hakkını hangisinin elde edeceğini belirlemek üzere, dehşetli ve kanlı bir çatışmaya sürmekle tehdit ediyorlar. Laveleye bir yerde kapitalizmin kan, gözyaşı ve pislikle kaplı olarak dünyaya geldiğini söyler. Bugün Doğu’da biriken savaş bulutları eğer patlarsa, bunun son kapitalist savaş olacağını ve o zehirli kurumun ölümünün de, tıpkı doğumu gibi, kanlı, çamurlu ve tiksinti verici olacağını buna ekleyebiliriz”.⁸

⁸ James Connolly, “The Roots of Modern War”, 1898 (http://www.newyouth.com/archives/classics/connolly/roots_of_modern_war.html).

Connolly bir yerde yanılmıştı: sözünü ettiği kapitalizmin son savaşı olmadı. Ama kısa yazısı, “modern” savaşların doğası konusunda Comte-tan da, Hegel’den de, Nietzsche’den de çok daha fazla şey söylüyor.

Görüldüğü üzere, Marksistler, “sanayileşme”nin ebedi bir barışın önünü açacağı yolundaki iyimser kehanetler bir yana, kapitalist birikimin savaşa neden muhtaç olduğunu net bir şekilde sergilemişlerdir.

O zaman gelin, coğrafyamızı, yani Orta Doğu’yu tehdit eden savaşın (ya da savaşlar dizisinin) mahiyetini, onların izinden giderek tanımaya çabalayalım. Yüzyılı aşkın süredir emperyalistler arası paylaşım savaşlarına sahne olan ve etnik ve dinsel çatışmalarla delik deşik edilen bölge, bugün de “demokrasi” getirme savıyla ABD’nin “Genişletilmiş Ortadoğu Projesi” adıyla kotardığı kanlı serüvenin sahnesidir.

Bugün ABD’nin Ortadoğu’ya müdahalesinde iki temel hedef gözetiliyor: Petrolün üretim⁹ ve dağılımının denetlenmesi, taşıma yollarının güvenliğinin sağlanması ve Ortadoğu’nun jeostratejik açıdan rakiplerinin önünü kesmede oynayacağı rol...

Hemen vurgulamalı, GOP’un ilk biçimi olan ve “BOP” (Büyük Orta-doğu Projesi) adıyla bilinen emperyalist stratejinin biçimlenmesinde, yakın tarihli iki belge temel dayanak noktalarını oluşturmuştur. İlki, 1998’de Paul Wolfowitz, Richard Perle, Francis Fukuyama gibi isimlerce hazırlanarak ABD yönetimine sunulan ve ABD’nin askeri güç ve üstünlüğüne daya-

⁹ Örneğin şu veriler, Irak işgalinin nedenlerini net bir şekilde ortaya koymakta: Paris’teki ‘Uluslararası Enerji Ajansı’nın yayınladığı Irak Enerji Raporu’na göre, Irak şu anda dünyanın en zengin petrol ve doğal gaz rezervlerine sahip. En önemlisi petrolü en ucuza mal eden ülke... Petrolün varili 110 dolar. Irak varili 1,5 dolara mal ediyor. Dünyada bu kadar kârlı bir iş yok. ABD, Brezilya, Rusya ile karşılaştırıldığında Irak petrolü 30 ila 50 kat daha ucuz. Rezervleri fazla, maliyeti düşük bir coğrafya... Irak’ın üretimi günde 3 milyon varil. Irak’ın, 2020 yılına gelince günde 6 milyon varil; 2035’te ise 8,3 milyon varil üretmesini bekleniyor. Dünyadaki toplam petrol üretim artışının %45’i Irak’tan sağlanacak. Yani Irak üretimde S. Arabistan, Brezilya, İran’ın önüne geçecek (Gila Benmayor, “Dünya Ekonomisinin Sağlığı Irak Petrol Üretimine Bağlı”, Hürriyet, 10 Ekim 2012, s.12). Ve Irak hükümeti, 2008 yılında 6 petrol sahasını 35 uluslararası şirkete açtığını açıkladı (“Irak, Petrolünü ‘Uzun Vadeli’ Açtı”, Cumhuriyet, 2 Temmuz 2008, s.11). Şu sıralar, dünyanın on petrol devinden dördü (General Energy, Exxon, Chevron ve Total) Erbil’de faaliyettedir. Yani sıra, Irak’ta (bir hesaba göre) %70’i Kürdistan’da olmak üzere 3 trilyon metre küp doğalgaz bulunuyor... (Yavuz Semerci, “Bölünmüş Bir Irak, Ucuz Enerji Demek!”, HaberTürk, 3 Mayıs 2012, s.19).

narak dünya sistemine daha etkin müdahale etmesi, ordusunu ve savaş teknolojisini aynı anda birden fazla savaşı kazanmayı olanaklı kılacak şekilde yapılandırması, Ortadoğu topraklarında askeri varlığını genişletip kalıcılaştırması anlayışını gündeme getiren “Yeni Amerikan Yüzyılı Projesi”dir.¹⁰

İkinci belge ise, 11 Eylül saldırısının ardından hazırlanan ve “uluslararası terör”, “kitle imha silahları tehdidi”, “haydut devletler” gibi kavramları yeniden tanımlayarak “önleyici savaş doktrini”ni geliştiren, 2002 tarihli “ABD Ulusal Güvenlik Stratejisi” belgesidir.

‘GOP’, Irak’ın işgalinin ardından, 2003’te ‘Marakeş’ten Bangladeş’e’ siyasi-coğrafi söylemi eşliğinde gündeme getirilmişti. Ortadoğu’nun odağında durduğu Müslüman ve Arap ağırlıklı bir bölgenin, başta politik rejimler gelmek üzere, toplumsal dokusunun değişikliğe uğratılması öngörülüyordu. Ve ABD’nin emperyalist stratejisinin başlıca yöntemleri önleyici savaş, askeri saldırı ve işgal, miadını doldurmuş olan BM gibi uluslararası kurumların sınırlayıcı normlarının bir yana atılması idi. “GOP”la amaçlanan; küreselleşme dönemi ve uluslararası tekeli sermayenin dünyanın her yerinde serbestçe harekât etmesine olanak sağlanması, tüm kapitalist devletlerin ve ülke ekonomilerinin emperyalist sistemin değişen koşullarına yeniden entegre edilmesidir. Bu girişim, eski koşulların ürünü olan bağımlılık ilişkilerinin, siyasi ve ekonomik yapıların “değişikliğe uğratılması”nı devreye sokmaktadır. Bu da, emperyalist mali oligarşinin doğrudan ekonomik ilhak süreci ve bunun için de önünde bulunan her türlü engelin ortadan kaldırılmasıdır.

Özetle Zbigniew Brzezinski’nin, “Amerika için ana jeopolitik ödül Avrasya’dır” ve “Şimdi Avrasyalı olmayan bir güç Avrasya’da öncüdür ve Amerika’nın küresel önceliği doğrudan doğruya Avrasya kıtasındaki hâkimiyetini ne kadar süreyle ve nasıl bir etkiyle sürdüreceğine bağlıdır,”¹¹ sözleriyle betimlenen “GOP”la ABD’nin amaçladığı; Ortadoğu’nun, yani Avrasya’nın yüreğinin yeniden sömürgeleştirilmesidir.

Evet, Kuzey Afrika’dan Güney Asya’ya uzanan sınırları içine alan “BOP” ile ABD emperyalizmi, anılan coğrafyayı çıkarları çerçevesinde

¹⁰ Haluk Gerger, *Kan Tadı*, Ceylan Yay., 5. baskı, 2006, ss. 467-468.

¹¹ Zbigniew Brzezinski, *Büyük Satranç Tahtası*, çev. Yelda Türedi, İnkilap Yay., 2010, s. 31.

yeniden yapılandırıyor. Böylelikle de söz konusu bölgeleri baştan aşağıya siyasal hegemonyasıyla yeniden biçimlendirmeyi deniyor. ABD emperyalizmi bunu yaparken; Ortadoğu'nun yeniden "demokratikleştirilmesi", "statükocu düzenlerin yıkılması" ve "özgürlüğün gelmesi" gibi ideolojik söylem ve temaları öne çıkarıyor. Tıpkı daha önce Vietnam'ı "komünistlerin elinden kurtarıp özgürlüğüne kavuşturmak" için işgal ettiğini öne sürmesi gibi. Tıpkı Birinci Paylaşım Savaşında Müttefiklerin "Belçika'yı kurtarma" bahanesini öne sürdükleri gibi...

Bir kere daha hatırlatalım: "GOP" alanı bir kaos alanıdır; emperyalistler arası ve yerel güçler arası çıkar çelişkilerinin ve çatışma alanıdır. Ve ABD'nin 11 Eylül saldırısını bahane ederek Afganistan'ı, nükleer silahları bahane ederek Irak'ı işgali, GOP'u hayata geçirmenin adımlarıdır.

ABD emperyalizminin on binlerce askerini geride bırakarak Irak'tan çekilmesi, Irak sorununun sonlandığı anlamına asla gelmez. Afganistan'dan yine on binlerce askeri geride bırakarak çekilmek –şayet bu mümkün olursa– Afganistan sorununun sonlandığı anlamına gelmeyecektir. Ve Suriye'de olası rejim değişikliği Suriye sorununun çözüldüğü anlamına gelmez.

Öte yandan, Ortadoğu'da rekabet sadece siyasi nedenlerle veya petrol ve doğal gaz üretimiyle sınırlı değildir. Bir de üretilen petrol ve doğal gazın dünya pazarlarına taşınma sorunu var. Bu alanda da emperyalist güçler ve yerli aktörler kendi aralarında kıyasıya rekabet ediyorlar.

Tabloyu tamamlamak için şu da belirtilmeli: ABD emperyalizminin dünya hegemonyası politikasında, Avrasya jeopolitikasında Türkiye bir "kilit ülke"dir.

Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın "BOP'un amacı bellidir. O amaçlar içerisinde Türkiye'nin üstlendiği görev de bellidir. BOP, barış, huzur, insan hakları, hukukun üstünlüğü, ileri demokrasi ve ekonomik kalkınma, kadın hakları ve eğitim özgürlüğünü daha yukarılara taşımak amacıyla atılmış bir adımdır. Burada Türkiye'ye de bir görev verildi ve biz bu görevi üstlendik," deyişi hâlâ kulaklarımızda çınlamıyor mu?

Şu hâlde, güney sınırlarımızdaki, savaşa dönüşme olasılığını içeren yüksek gerilim hâli ne GOP'tan, ne de AKP yönetiminin bu proje içerisinde üstlenmeye gönüllü olduğu rolden bağımsız olarak düşünülmemeli.

Ancak aynı zamanda AKP iktidarının GOP'a böylesine hevesle entegre olmasının nedenleri üzerine düşünürken, Ortadoğu'da soyunduğu “neo-Osmanlıcı/neo-Enverist” politikalar da göz ardı edilmemeli. AKP iktidarı, Türkiye dış politikasına bugüne dek damgasını vuran pasifist politikaların terk ederek bölge petrol ve enerji kaynaklarından daha fazla pay talep eden bir alt-empyrialist stratejiye yaslanmıştır. Bunun için de bölgeyi baştanbaşa ateşe atacak bir mezhepler arası kutuplaşma stratejisi yürütmektedir. Türkiye, Ortadoğu'nun Şii-Sünni ekseninde yarılmasından medet umarak, “Sünni kamp”ın önderliğini geçirmeyi hedefler durumdadır. Bu strateji, Erdoğan yönetimini örneğin -şu sıralar Esad rejiminden kurtulmayı istemekle birlikte, bunu ülkenin seküler dizaynına halel getirmeden gerçekleştirmeyi isteyen Obama yönetiminden çok daha “savaş çığırtkanı” pozisyonuna düşürüyor.¹²

Hatırlatmaya gerek var mı, Erdoğan yönetimi bunu Suriyeli muhaliflere maddî, lojistik, askerî eğitim, istihbarat, silah ve mühimmat desteği sağlayarak yapıyor. Basında yer alan, Suudi Arabistan'ın muhaliflerden Selefleri desteklerken Türkiye ve Katar'ın Müslüman Kardeşler'e destek verdiği yolundaki haberler¹³, Erdoğan yönetiminin Türkiye'yi nasıl bir batağa sürüklemekte olduğunu çarpıcı bir biçimde sergilemekte. Ama yalnızca bu mu? Hızla sıralayalım:

– ‘The Sunday Telegraph’, Şam yönetimine karşı mücadele eden gruplar içinde radikal İslâmcıların artan gücünün laik muhalifler arasında “alarm” yol açtığını yazdı. “Laik” bir ÖSO savaşçısı, sınırları gözlediklerini ve Türkiye'den Suriye'ye girmeye çalışan 25 yabancı savaşçıyı yakalatarak Türk istihbaratına teslim ettiklerini anlattı. Suriye'nin en güçlü İslâmcı gruplarının, Esad rejimine karşı “cihat” amacıyla yeni bir “kurtuluş cephesinde” bir araya geldiklerini belirten gazete, Katar hükümeti ile Kör-

¹² NATO Genel Sekreteri Anders-Fogh Rasmussen, uluslararası toplumun ve bölge ülkelerinin Suriye'ye NATO müdahalesi yönünde bir talebi olmadığını belirterek “Askeri müdahaleye hiç niyetimiz yok. En doğru yol siyasi çözüm olur. O yüzden askeri seçenekleri tartışmıyoruz” diyor, örneğin. (Utku Çakırözer, “Suriye'ye Müdahaleye Niyetimiz Yok”, *Cumhuriyet*, 9 Ekim 2012, s. 6.)

¹³ “ABD Özel Birlikleri İncirlik'te Ne Yapıyor?”, *Milliyet*, 12 Ekim 2012, s. 21.

fez ve S. Arabistan'daki zengin işadamları ve dini liderlerce sağlanan para ve silahlardan en çok dindar savaşçıların yararlandığını kaydetti, örneğin.¹⁴

– ‘The Independent’, Suriye’de savaşan Türk, Çeçen, Tacik ve Suudi savaşçılara “Türk Kardeşler” adının takıldığını belirtip, “Aralarında eski bir Türk askeri de var” diyor!¹⁵

– ‘The Times’, Libya’dan Türkiye’ye gelen bir kargo gemisinin Suriye’li mültecilere bugüne kadarki en büyük silah sevkiyatını yaptığını yazdı. İHH, silahları Müslüman Kardeşler’e verdi!¹⁶

– Robert Fisk’e göre, Türkiye Suriyeli mücahitler için “silah aktarma ve eğlence ile dinlenme merkezi olma” rolünü üstlenmiş durumda!¹⁷

– Muhafızlarla görüşen Michael Weis, ‘The Daily Telegraph’teki makalesinde Ankara’nın bazı taburlara hafif silah temin ettiğini açıkladı!¹⁸

– “Afganistanlı, Pakistanlı, Libyalı, Çeçen, Katarlı, El Kaideci ne ararsanız Hatay’a aktı. Sanayi sitesinde herkesin gözü önünde bomba yapımı için çok sayıda boru kesiliyor”!¹⁹

– “Suriyeli muhalifler kentte ‘silah göstererek’ dolaşıyor, lokantalara para ödemiyorlar, Hataylılar endişe içinde”!²⁰

– “Yabancılar ambulansla Türkiye’den Suriye’ye silah taşıyor”!²¹

– ‘Suriye’de öldürülen avukat Osman Karahan’ın El Kaide’nin avukatı olduğunu söyleyen Enformasyon Bakanı Ümran ez Zabi, bu kişilerin 2003’te İstanbul’daki terör saldırılarına karıştıklarını, Türkiye’de ömür boyu hapis cezasına mahkûm edildiklerini kaydetti. Bu kişilerin nasıl ve kim tarafından serbest bırakıldığı, Halep’e nasıl geçirildikleri sorularına dikkat çekti!²²

¹⁴ “İslâmcıları Teslim Ediyorlar”, *Cumhuriyet*, 15 Ekim 2012, s. 11.

¹⁵ “Suriye’de ‘Türk Kardeşler’ Savaşıyor”, *Milliyet*, 25 Eylül 2012, s. 18.

¹⁶ “Müslüman Kardeşler’e Silahları İHH Verdi”, *Milliyet*, 15 Eylül 2012, s. 19.

¹⁷ Robert Fisk, *The Independent*, 17 Eylül 2012.

¹⁸ “Türkiye Suriyeli İsyancılara Silah Veriyor”, *Cumhuriyet*, 24 Mayıs 2012, s. 12.

¹⁹ Işık Kansu, “Paralı Asker Gibiler”, *Cumhuriyet*, 15 Eylül 2012, s. 13.

²⁰ Oktay Ekinci, “Esnaf Canından Bezmiş”, *Cumhuriyet*, 12 Eylül 2012, s. 7.

²¹ Mehmet Ali Solak, “Yabancılar Ambulansla Suriye’ye Silah Taşıyor”, *Cumhuriyet*, 13 Eylül 2012, s. 5.

²² “Suriye Enformasyon Bakanı AKP Hükümetini Suçladı”, *Cumhuriyet*, 5 Eylül 2012, s. 12.

– Fars Haber Ajansı, El Kaide ve Taliban militanlarının Türkiye üzerinden havayolu ile Hatay’a taşındığını ileri sürdü. Ajansa göre Türk havayolu şirketine ait 709 sefer numaralı uçak 10 Eylül 2012 tarihinde söz konusu örgütlere mensup militanları Pakistan’ın Kuzey Veziristan bölgesinden alarak önce İstanbul’a getirdi. Militanlar arasında Suudi Arabistan, Kuveyt, Yemen, Afganistan ve Pakistan uyruklu kişilerin olduğunun belirtildiği haberde; söz konusu yeni El Kaide militanlarının birkaç gün önce Kuzey Veziristan’da eğitildikleri ve daha sonra Suriye’ye gönderilmek üzere Türkiye’ye getirildikleri iddia edildi. THY’ye ait olduğu iddia edilen bir uçakla taşındığı belirtilen militanların Türkiye ile Suriye arasında bulunan sınırların komuta merkezlerine aktarıldığı söylendi!²³

– ‘Suriyeli muhalifleri eğitiyor’ iddiasıyla gündeme gelen ‘Uluslararası Savunma Danışmanlığı’ (SADAT), TSK’dan emekli olan 23 subay tarafından kuruldu. SADAT’ın başındaki emekli Tuğgeneral Adnan Tanrıverdi, gerekli iznin çıkması durumunda talep eden ülkelerin kendi topraklarında savunma eğitimi vereceklerini söyledi. Şirket olarak Müslüman ülkelerin ordularına eğitim vermeyi planladıklarını ifade eden Tanrıverdi, TSK’nın Türkiye’de ya da kendi ülkelerinde yabancı askerlere eğitim verdiğini belirtti!²⁴

– ÖSO komutanlarından Ebu Halil, ‘New York Times’a demecinde, Halep kentindeki savaşçıların Türkiye’den emir aldıklarını söyledi!²⁵

Vb. vb...

Evet, Erdoğan yönetimi, Türkiye’yi Suriye’de çok tehlikeli bir eşiğe getirmiştir. Suriye’de çakan bir kıvılcım, İran’dan Rusya’ya, İsrail’den ABD’ye bir dizi devleti devreye sokarak, bölgeyi ateşe verme riskiyle yüklüdür...

Ve geçerken bir nokta, yılbaşından bu yana Aselsan hisselerinin %85,22 değer kazanması, Türk jetinin düşürüldüğü 22 Haziran 2012’den bu yana İstanbul borsasındaki yükselişin %15,14’ü bulması,²⁶ bölgeyi

²³ “Türkiye Militan Taşıyor”, *Cumhuriyet*, 18 Eylül 2012, s. 4.

²⁴ B. Çetinkaya, “Müslüman Ülkelerin Ordularını Eğiteceğiz”, *Y. Şafak*, 6 Eylül 2012, s. 15.

²⁵ “Halep’tekiler Emri Türkiye’den Alıyor”, *Cumhuriyet*, 19 Ekim 2012, s. 11.

²⁶ Mehveş Evin, “Savaş Oyunları”, *Milliyet*, 15 Ekim 2012, s. 6.

baştanbaşa bir kez daha kana bulayacak bir savaştan çıkar umanların kimler olduğunu açıkça gösteriyor!

* * * * *

Evet, savaşın bir “ekonomi politiği” var. Ve bu ekonomi politik, “sanaı toplumlari (siz bunu ‘kapitalist devletler’ diye okuyun) üretim merkezlidir, savaşmazlar” diyen iyimser evrimci mantığı çürüğe çıkartıyor. Ve günümüzde, savaşın mantığının stratejik kaynaklar üzerinde emperyalist denetim sağlama girişiminden arı olamayacağını gösteriyor.

Peki ya “savaş insan doğasına içkindir, kutsaldır, arındırıcıdır” vb. vb. diyenler?

Onlara da dilerse niz kültürel antropolojinin şu kadim, “şiddet insan doğasına içkindir” tezine karşı sağladığı argümanlarla yanıt verelim:

Nişanyan Türkçe Etimolojik Sözlük, bugün Batı dillerindeki *violence* sözcüğünü karşılamak üzere kullandığımız “şiddet” sözcüğünün, Türkçede 14. yüzyıldan itibaren Arapça *şdd* köküyle bağlantılı olarak “sertlik, katılık, yoğunluk” anlamına gelen *şiddat*, ve yine Arapça “sert ve katı idi, sertleşti, gerdi, kastı” anlamlarına gelen *şadda* sözcüklerinden türetildiğini, İngilizcedeki *violence* kavramını karşılamak üzere “canlı varlıklara karşı meşru olmayan güç kullanımı” anlamını ise, ancak 1980’li yıllardan sonra yüklendiğini belirtir.²⁷

Ferit Devellioglu’nun *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgatı*’ne göre ise, Arapça 1. “sıkı bağlama”, “sıkı bağlanma”, “sıkma”; (...) 4. “Sertleştirme”, “pekiştirme” anlamlarına gelen *şedd*’den türeyen *şiddet* kavramı, “1. sertlik, katılık; 2. fazlalık; 3. sıkılık; 4. inandırma, sözle yola getirme yerine kaba kuvvet kullanma”yı karşılayan bir sözcüktür.

“Şiddet” kavramı, Türk dilinde bu ikili anlamı hâlen sürdürmektedir; bir yandan, sertlik, yoğunluk, kuvvet vb. e işaret eden (örneğin İngilizcede “strong”, “heavy”, “devastating” vb. farklı terimlerle karşılanacak) vasıflara gönderme yaparken [“şiddetli” sıcaklar, “şiddetli” alkış, “şiddetli” yağış, “şiddetli” protesto, “şiddetli” deprem...], daha yakın bir dönemde, Batı

²⁷ <http://www.nisanyansozluk.com>.

dillerindeki “violence”i karşılayacak daha jenerik bir anlam yüklenmiştir: “aile içi şiddet, çocuğa karşı şiddet, şiddet olayları”, vb. de olduğu gibi. İşin ilginç yanı, sözcük bu jenerik anlamıyla devreye girene dek, Türkçe/Osmanlıcada Batı dillerindeki “violence” sözcüğünü karşılayacak tek bir kavramın bulunmayışındır: bu kavram, yerine göre “cebir”, “zor”, “zorbalık”, hatta “tedhiş” vb. kavramlarla karşılanmaktaydı. Bu, bu hâliyle, yani bir “hak ihlâli” olarak “şiddet”in Osmanlı-Türk düşünce dünyasında sorsallaştırılmadığı anlamına gelebilir mi? Üzerinde durulmaya değer bir sorudur bu, ancak bu yazı bu tartışmaya hasredilmeyecek.

Devam edelim.

Anglosakson ve Latin kökenli dillerde de gündelik yaşamda eşanlamlıymış gibi kullanılan “violence” sözcüğünün, örneğin İngiltere, Fransa ve İspanya’da farklı çağrışım dizilerini (*connotata*) harekâte geçirdiğini vurgulamak da ilginç olacaktır. İngilizce dilinde sözcüğün anlamları arasında “kişiler ya da mülkiyete yönelmiş hak ihlâli” iması ön plana çıkarken, Fransızca *violer* fiili daha çok “kirletmek, kutsallığını bozmak, saygısızca davranmak”, İspanyolcada ise (*violar*) “Tanrısal iradenin ihlâli” anlamları vurgu kazanmaktadır.

Böylelikle, örneğin boğa güreşleri İspanyollar için estetik bir “erillik gösterisi” anlamını üstlenirken, İngilizler açısından kanlı bir “hayvan hakları ihlali”ni içeren şiddet gösterisi olarak nitelenebilmektedir. Örneği kendi coğrafyamıza taşıyarak daha anlaşılır kılalım: Türkiye taşrasında bir erkeğin karısını, bir kadının çocuğunu dövmesi, kültürel olarak -hem failer hem de (çoğunlukla) kurbanlar tarafından- bir “şiddet eylemi” olarak değil, bir “terbiye yöntemi” olarak algılanmaktadır. Bir başka deyişle, aynı coğrafya içerisinde dahi, aynı kök kavramın farklı anlamlandırılmaktadır

Bakışımızı Avrupa dışına, özellikle de yerli kültürlerle çevirdiğimizde, pek çok dilin dilimize “şiddet” olarak çevrilebilecek bir kavramdan yoksun olduklarını görürüz; bu, hiç kuşku yok ki, onların, bizim (“bir başka kişiye kasıtlı bir şekilde zarar vermek” anlamında) “şiddet” olarak tanımlayacağımız görüngüyü uygulamadıkları anlamına gelmez. Tam tersine, toplumsal yaşamları, güç kullanımına dayanan ve “ötekiler”e zarar veren uygulamalarla doludur. En gözde sporları “kafatası avcılığı” olan İfugao-

lar ya da Ilongotlar (Filipinler); kendilerine bakacak durumda olmayan yaşlıları ölüme terk etmenin ahlâkî bir görev olduğunu düşünen Inuitler; bazen yeni doğmuş bebeklerini ya da düşürdükleri fetüsleri yiyen Yumu ve Ngaliler; her yıl törenlerinde 20 bin kadar tutsağı kurban eden Aztekler; erkekleri her fırsatta sopalarla düelloya tutuşan Yanomamöler (Venezüella-Brezilya) gibi...

Batılı “şiddet” kavrayışı çerçevesinde “şiddetperest” olarak nitelenebilecek toplumlar olduğu gibi, şiddetten kaçınan, ondan uzak duran, onu tanımayan, ya da en azından onun sadece “büyüsel” formlarına başvuran toplumlar da vardır. Örneğin “düşmanını yaraladığı ya da öldürdüğü zaman değil, ona hafifçe dokunabildiği zaman göze giren” Kuzey Amerika Crow’ları; düşmanları bütünüyle ortadan kalkarsa hastalıkları büyü yoluyla defedebilecekleri hedeflerin de yok olacağı kaygısıyla, “zaferle çıktıkları ciddi savaşlardan bir süre sonra, başka topluluklara sığınmak zorunda kalan düşmanlarını arayıp, onları terk ettikleri topraklara kendi elleriyle yerleşti”ren Yeni Gine Baruyaları; başka Mbutilerin avlakları içinde avlandığında, avlarından hatırı sayılır parçaları avlak sahibi topluluklara gönderen Mbuti Pigmeleri; savaşmayı bilmediklerinden, sömürgecilerle karşılaştıklarında salt pasif direnişe başvuran ve kısa sürede hem katliamlar hem de bağışık olmadıkları bulaşıcı hastalıklar sonucu yok olup giden Tierra de Fuego Yaghanları gibi...

Şiddete ister başvursunlar, ister başvurmazınlar, küçük ölçekli” ya da “başsız” (*acephalic*) toplumların önemli bir özelliği, tümünün şiddeti sınırlandıracak, dengeleyecek kültürel mekanizmalara sahip olmalarıdır. Kim(ler)in kim(ler)e hangi tip ve ne ölçüde şiddet uygulayacağı genellikle kültürel olarak koşullanmıştır; dahası küçük ölçekli toplumlarda “soykırım” gibi bir grubun tüm üyelerini ortadan kaldırmaya yönelecek boyutta şiddet yaşanmaz. Sudan Nuerleri, örneğin, kabile içinde kan davalarını önleyecek bir dizi mekanizmayı harekâte geçirme kapasitesine sahip “dallanan soy” örgütlenmesine sahiptir. Papua Yeni Gine’de yaşayan Tsembaga Maringleri ise, aralarındaki savaşları, ekolojik ve toplumsal ilişkilerini düzenleyecek kültürel bir çevrime bağlamışlardır. Ya da erkekleri sırf zevk olsun diye kör bir şiddete tutkun gözüken Yanomamöler aralarındaki şiddeti, en yakınların birbirine en az zarar vereceği şekilde derecelendirmişler-

dir: yakın köyler arasındaki kavgalarda “göğüs dövme” ya da “yan tokat-lama” gibi öldürücü olmayan biçimlerin tercih edilmektedir örneğin.

Antropologlar, küçük-ölçekli/başsız (ya da kabile) toplumların büyük çoğunluğunun, şiddetin kontrolden çıkmasını, dolayısıyla da topyekûn bir yıkıcılığa dönüşmesini engelleyen kültürel mekanizmalara sahip oldukları konusunda genelde hemfikirdirler.

* * * * *

Pekâlâ, insan toplumlarında farklı biçimlerde tanımlanıp farklı biçimlerde düzenlenen şiddet için ortak bir açıklama çerçevesi, tümüyle olanaksız mıdır? İnsanlar arasındaki şiddet tezahürleri ortak bir motifle anlamlandırma girişimi, gerçekten de anlamsız mıdır?

Bu soruya, indirgemecilikten uzak durularak da genel bir yanıt verilebileceği kanısındayım. Hangi toplumda, kimler arasında ve ne biçimde uygulanırsa uygulansın, şiddeti “(iktisadî, siyasal ve toplumsal) kaynaklar üzerinde denetim sağlama” motifiyle bağlantılandırmak, olanaklı gözüktüyor. Bir başka deyişle insanlar (ve tabii ki toplumlar) arası şiddet, servet, iktidar ve prestij kaynaklarının edimiyle bağlantılı gözükmektedir. Bu motif, çocuğunu terbiye etmek için ona dayak atan babadan (otoritesini kabul ettirmek) doğanın bereketini güvence altına almak için her yıl yirmi bin tutsağı kurban eden Azteklere (geçim kaynaklarının süreğenliğini sağlamak); toplumu içerisinde, gövdesindeki yara-bere izleri kadar prestij kazanan Yanomamö erkeğinden (prestij edimi) isyancı köleleri sıra sıra çarmıha geren Roma İmparatorluğu’na (siyasal iktidarın muhafazası); pek çok devletin bir yönetim aracı olarak sistemli işkenceye başvurmasından, 11 Eylül saldırısının ardından, sonradan ortaya çıkacağı üzere bu ülkenin “terör”ü desteklediği ya da nükleer silah imal etmeye teşebbüs ettiğine dair hiçbir somut kanıta dayanmadan Irak’ı işgal eden Bush yönetimine (stratejik enerji kaynaklarını ele geçirmek) dek şiddetin alabileceği sonsuz biçimlenişlerin ortak paydasını oluşturmaktadır.

Bu saptama, hayatında daha önce tavuk kesmemiş insanları birer ölüm makinesine dönüştürebilen soykırım, katliam ve savaş gibi olayları anlamamızı da kolaylaştırabilir. Antropolojinin yerel(cı) bakışı, bu tip kırım-

lara katılan sıradan insanların hiç de devlet yöneticilerinin (ya da cemaat önderlerinin) kendilerine sunduğu “ulvî” amaçlar doğrultusunda harekete geçemeyebileceğini göstermede yararlı olabilir. Örneğin yerelinde Kurtuluş Savaşı, “vatanı kurtarmak” amacıyla değil, toprağını, ailesini, evini yani geçim kaynağını ve prestijini savunmak üzere harekâta geçen insanların bir etkinliğidir. Kürt köylüleri Ermenileri, “Osmanlı devletini arkadan vurdukları” için değil, topraklarını ve mülklerini ele geçirmek amacıyla katletmişlerdir. İyi bakıldığında, yakın tarihimizdeki Maraş, Çorum gibi katliamların gerisinde, Alevîlerin “Rafizi-sapkın” oldukları ya da “mum söndü” ayinleri düzenlediklerine ilişkin inanışlardan ziyade, onların ticaret yaşamındaki başarıları ve aralarındaki dayanışma karşısında rekabet etmede güçlük çeken Sünnî esnafın kaygıları seçilmektedir.

O zaman gelin birkaç başlık hâlinde toparlayalım buraya kadar söylediklerimizi...

Savaş jenerik olarak ele alıp kategorileştirilecek bir kavram değildir, diyorum. Her bir savaş, kendi tarihsel-siyasal bağlamı içerisinde ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu bağlamda ne savaş “premodern çağlara ait arkaik ve yok olmaya mahkûm bir tarihsel zorunluluk, ne de insan doğasına içkin şiddetin bir tezahürü olarak ele almak, anlamlı olacaktır.

Ne ki, kapitalizmin emperyal bir görüngüye dönüşmesinden, hele ki öncülüğünü başta ABD olmak üzere güçlü, sanayileşmiş devletlerin yaptığı bir dünya sistemi hâlini aldığı günümüzde, pek az savaş, emperyalizmin ilgi (ve müdahale) alanı olmaktan kendini kurtarabilecektir. Bir başka deyişle günümüz savaşları, ABD’nin başını çektiği emperyalist sistemden soyutlanamaz.

Bu hâliyle günümüzde savaş, (başta enerji olmak üzere) stratejik kaynak ve yollar üzerinde denetim sağlama girişimlerinden kaçınmamaktadır.

Öte yandan günümüz savaşları, yerel (etnik/dinsel) gerilim hatlarını da harekâta geçirerek madunların birbirini kırması biçimini almaktadır.

Böylelikle, dünya sistemiyle karşılaşana dek şiddet eğilimlerini denetleme ve kırıma vardırıma konusunda kültürel gereklere sahip olan küçük ölçekli toplumlar (bugün artık onlara “etnik gruplar” diyoruz) emperyalist sisteme dâhil oldukça kültürel yön yitimine uğramışlar, kör şid-

dete ve boğazlaşmalara daha yatkın hâle gelmişlerdir. Etnik çatışmaların zaman zaman kan banyosu görüntüsü almasının gerisinde yatan, budur.²⁸

Bu durumda anımsanması ve anımsatılması gereken de Wolfgang Borchert'in "Savaşa 'Hayır' de!" Manifestosu'ndaki haykırışıdır:

"Sen, makinenin başındaki adam, atölyedeki adam! Yarın sana su bolarları ve yemek kapları yapmayı bırakıp miğferler ve mitralyözler yapmanı emrederlerse, yapacağın bir tek şey var: HAYIR de! (...)

Sen, odasındaki şair! Yarın sana aşk şarkılarını bir yana bırakıp nefret şarkıları söylemeni emrederlerse, yapacağın bir tek şey var: HAYIR de! (...)

Yeryüzünün dört bir yanındaki analar, dünyanın tüm anaları! Yarın size askeri hastanelerde hemşirelik yapacak, yeni savaşlarda savaşacak çocuklar doğurmanızı emrederlerse, yapacağınız bir tek şey var: HAYIR deyin!

Çünkü hayır demezeniz, analar, eğer hayır demezeniz, işte o zaman: (...) deşilmiş bağırsakları ve zehirlenmiş ciğerleriyle son insan, ılıdayan güneşin ve yanıp sönen takımyıldızların altında bir başına dolanıp duracak; bir deri bir kemik kalmış, çılgına dönmüş son insan, uçsuz bucaksız mezarlar, dev beton blokların soğuk putları ve ıssız kentler arasında yalnız başına bir küfür gibi dolanırken, şu korkunç soruyu soracak: NEDEN?"²⁹

²⁸ Bunun son dönemlerdeki en çarpıcı örneği, 1994'te 100 gün içerisinde çoğu Tutsi, 800 bin kişinin Hutular tarafından katledildiği Ruanda soykırımıdır -o tarihten sonra şiddet Hutu milislerin sığındığı Kongo'ya sıçrayacak ve yaklaşık 5 milyon kişinin ölümüne neden olacaktır!

²⁹ Wolfgang Borchert'in "Savaşa 'Hayır' de!" Manifestosu'ndan, çev. Celal Üster.

“ÇİLE”NİN ANTROPOLOJİSİ: BİR ANI, BİR GÖZLEM VE BİR TAHLİL GİRİŞİMİ*

“Kendi kendimize acımak
en büyük düşmanımızdır;
ona boyun eğerseniz,
bu dünyada asla
akıllıca bir şey yapamayız.”¹

1970’lerin ikinci yarısı... 20’li yaşların başlarındaydım.

Devrimci bir yayınevinde çalışıyorum. Yayınladığımız kitapların dağıtımını biz yapıyoruz. Bu nedenle de, elimde bir bavul kitap, kentten kente dolaşıyorum.

Böyle bir yolculuğun sonunda, Eskişehir’den İstanbul’a dönmek üzere, trene bindim. Tatvan ekspresi... Bir haftadır yoldalar. Kondüktörün beni yönlendirdiği kadınlar kompartmanında bu nedenle muhabbet iyice almış yürümüş... Yolluk dolmalar, köfteler, çökelek birbirine ikram edilmiş, 8-10 kadın adeta akraba olmuşlar birbirlerine. Hepsini orta yaş üzeri.

* SES’li Kadınlar, No:2, Mayıs 2013... <http://www.kaypakayahaber.com/kose-yazisi/cilenin-antropolojisi-bir-ani-bir-gozlem-ve-bir-tahlil-girisimi...> <http://www.gorelesol.com/haber/yazar.asp?yaziID=14859...> <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=14590...> <http://www.yekbunawelat.com/cilenin-antropolojisi-bir-ani-bir-gozlem-ve-bir-tahlil-girisimi-sibel-ozbudun.html...> <http://www.galatagazete.com/o/index.php/gorus/7383-clenn-antropolojs-br-ani-br-goezlem-ve-br-tahlil-grm.html...> <http://www.gomanweb.org/index.php/yazarlar/gomanweb-yazarlar/156-sibel-ozbudun/6229-bir-an-bir-goezlem-ve-bir-tahlil-girisimi...> <http://www.yenidenatilim.com/?Syf=22&Mkl=552674...> https://www.facebook.com/pages/ANTROPOLOJ%C4%B0-T%C3%9CRK%C4%B0YE/216766798371103?hc_location=timeline...

¹ Helen Keller.

Farklı kentlerden binmişler trene. Kimi Tatvan'dan beri yolda, kimi Antep'te binmiş, kimi Adana'da. 2-3 tanesi Kürt... İçeri girdiğimde kesif bir turşu kokusu karşıladı beni önce. Sonra da kuşku dolu 8-10 çift göz. Malûm, 'anarşikler'in ortada kol gezdiği günler...

Ancak nihayetinde ekmek parası için yollara düşmüş bir tecrübesiz taze olduğuma hükmedip, fazla ciddiye almamaya karar verdiler. Enikonu koyulttukları sohbeti sürdürdüler. O Eskişehir-İstanbul arası 10-11 saatlik yolculuk (Tatvan Ekspresini bilen bilir, yol bitmek bilmezdi...), böylelikle ilk "katılımcı gözlem" deneyimim olacaktı. Tabii bunca yıl antropolojiyle haşır neşir olduktan sonra söylüyorum bunu...

Sohbetin kulak misafiri olduğum ilk bölümünde hastalıklar yatırıldı masaya. Tanrım, ne dertli Anadolu kadınlarıydı -'butları' ağrıyan, midesi ekşiyen, başı sürekli ağrıyan, 'yel giren', eli-kolu tutmayan, ihtilaçlar geçiren... Hastalıklarını yarıştıyorlardı adeta: 'seninki de bir şey mi...' Ve etkili-etkisiz tedavi yöntemleri: kimi hastaneye gitmişti, kimi ocağa. Kimi ilaç alıyordu, kimi nefesi kuvvetli bir hocaya okuyup üfletiyordu kendini, kimi muska yazdırmıştı. Birbirlerine doktor-hoca tavsiye ediyorlardı: Şu doktor beş para etmez, şu devlet hastanesinde şu doktor 'şıpın işi' halledivermişti sıkıntıyı; şu hocaların nefesi kuvvetliydi; şu ocağa gittiğinde derdinden eser kalmamıştı... Ceplerinden avuç avuç ilaç çıkarıp birbirine ikram etmeler...

Ardından oğul-gelinlerden açıldı söz. Tesadüf ya, hepsinin oğlu evlenmeden önce ana kuzusu iken evlendikten sonra, o gelin olacak adı batasicanın kulu-kölesi oluvermişti. Büyü mü yaptıırıyordu ne? Biri oğlu hastalandığında yanına uğramamış, berikinin evden atmıştı. Bir başkasının ki parasına el koyuyor, bir diğ erinin ki üç kuruşu kenara koymak bir yana, elde avuçta ne varsa har vurup harman savuruyordu... Hele ki gelinler: dedikodu onlarda, israf onlarda, süslenip püslenme onlarda, çoluğu çocuğu ihmal-perişan etme onlarda; biri bütün gün konu-komşu gezer, öbürünün evini pislik götürür, bir başkası kocasının önüne makarnadan başka şey koymaz... Bütün gelinler bu kadar mı kötü, bütün oğullar bu kadar mı 'karımköylü' olur?

Ve üçüncü başlık: Hacca nasıl gidildi? İstisnasız her birinin bir gece rüyasına ak saçlı bir pir-i fani girmiş, bu farzı hatırlatmıştı. İşin ilginç yanı, rüyalar da standarttı: kadıncağız yemyeşil çayırın arasında gezinirken birden gökyüzü açılmış, iki-üç küçük çocuğun serdiği seccadenin

üzerinde görünmüştü pir-i fâni... Belki inanmayacaksınız ama, her biri böyle bir rüyanın üzerine hac farızasını yerine getirmiş, sonradan dertlerinden kurtulduğunu duyumsamış, içi bir hayli hafiflemişti!

O gün ne kadarını sezinlediğimi anımsamıyorum, ama öykülerin adeta tek kalıptan çıkmışlığının bu coğrafyanın kadınlarına dair ortak kültürel bir örüntüye işaret ettiği aşikâr. Dahası kadınlar, araştırmacının şansına, söyleşilerinde sundukları verilerle, son derece elverişli bir analiz çerçevesini kendiliğinden açığa çıkartmışlardı. Bu anlatıların tahliline, bu nedenle, kadınların izledikleri sıralamayı bozmadan girişmek, yararlı olacak.

O zaman, “hastalıklar” bahsinden başlayalım.

Sağlık antropolojisi (ya da tıbbî antropoloji), farklı toplumların hastalık ve sağlığa ilişkin tutum ve pratikleri açısından büyük bir farklılık gösterdiği saptamasından hareketle bize, hastalıkların yalnızca tıbbın konusu olmadığını anlatır. Bir başka deyişle, hastalık ve sağlığa ilişkin fikir ve pratiklerin kültürel bağlamıyla ilgilidir. Hastalığın kültürel öznel tarafından nasıl algılandığından, hangi nedenlere dayandırıldığından, “sağlıklı durum”un ne ve nasıl olması gerektiğine, sağaltım sistem ve yöntemlerine dek bir dizi konuyu kültürle bağlantıları açısından inceler.

Şu hâlde, tıbbın kalıplarının dışına çıkmak pahasına –çünkü aktardığım vakada hastalıklar bahsinin tıptan çok antropolojinin konusu olduğunu düşünüyorum– bu coğrafyada özellikle kırsalda kadınların yaşamalarını damgalayan kavramın “çile” olduğunu rahatlıkla öne sürebiliriz. Okulsuz, baba-ağabey sopası altında geçen bir çocukluk ve ilkençliğin ardından, çocuk denilecek yaşta evlendirilme... Kadınlik ve erkekliğe dair en küçük bir fikri olmadan... Cinselliği bir korku filmi gibi yaşama... Birbiri ardına doğan çocuklar... Sonu gelmeyen ev işleri, tarla-tapanın, hayvanların yükü... vb. vb...

Üstelik bu basıncın –meşru kabul edilen yollarla– dışa vurabileceği kanallar, son derece sınırlıdır. Ocaklar-nefesi güçlü hocalar ve Cumhuriyet tarihinin başlangıcında itirazlarla karşılaşmış olsa da² okur-yazarlık

² Altındal bir frengi salgını dolayısıyla genel sağlık taramasının ilk Meclis’te tartışıldığı sırada Bolu milletvekili Tunalı Hilmi Bey’in şu sözlerini aktarmaktadır: “Nüfus sayımı sırasında ka-

düzeyinin, özellikle de erkek okur-yazarlığının artması ve modernleşme aygıtlarının kırsala nüfuz edişinin hızlanmasıyla meşruluk kazanan profesyonel tıp hizmetleri, bu kanalların en önemlilerinden birini oluşturur. Yaşamın yükünü omuzlayan kadınlar, neredeyse topyekûn hastadırlar; bu hastalıkların hatırı sayılır bir bölümü psiko-somatik de olsa... Ne olursa olsun, doktorun (ya da hocanın) karşısına çıkmak, on dakikalığına olsun, onun dikkatine mazhar olmak, ilgi odağına yerleşmek, yakınmalarla hane halkını etrafına pervane etmek, genellikle kayıtsız kocanın hâl-hatır sorularıyla taltif olmak, evin yükünü bir nebze olsun diğerlerinin üzerine yıkamak... Yaşamı daha çekilebilir kılmamanın, bir kişi olduğunu, önemsendiğini hissetmenin az sayıdaki olanaklarından birini sunmaktadır.

İşin bir vechesi bu; ikincisi ise, kadınların hastalıklarını, dertlerini yarıştırmaları... Evet, bu ülkede –ve bu coğrafyada– kadınlığın makbul hâlleri, ne kadar çok okudukları, ne kadar çok bildikleri, ne kadar çok gezip dolaştıkları, ne kadar çok eğlendikleri, ne bileyim, ne kadar güzel şarkı söyledikleri ya da ne görkemli resim-heykeller yaptıkları ile değil, ne kadar çok çektikleriyle ölçülür. Evlerini ne kadar temiz tuttukları, ne kadar tutumlu oldukları, kaç çocuk doğurup onları ne fedakârlıklarla büyüttükleri, koca dayağı, kaynana çenesi karşısında nasıl susup sabır ettikleri, ne kadar yoruldukları, ne kadar tükendikleri... Adeta dinsel bir coşkuyla yarıştırılır çileler... Hasta olmak, dermansız olmak, bu grotesk “kurbanlık” yarışmasında bir derece sahibi olmanın bir yoludur. “İnsafsız” bir dünyanın tek sıcak tesellisidir kendine acıma duygusu.

Gelelim oğullar-gelinler konusuna...

Pek çok kültürde kadınların yaşamı (üçlü tanrıça imgesinde simgelenen) üç evreye ayırt edilmektedir: bakire/genç kız, (evli ve/veya çocuklu) kadın, kocakarı. Çoğu toplumda bu sınırlar aynı dönemece denk düşmese de: örneğin Gana Ashantileri bakire ile kadın arasındaki sınırı cinsel ilişkiye girme ya da çocuk doğurmaya değil, kadın sünneti üzerine yerleştirirler. Klitoris kesilmemiş bir kadın, çocuk sahibi olsa da “anne” sayılmazken, tüm sünnetli kadınlar, çocuk olsun-olmasın, “anne” addedilmektedir. Ya da ka-

rısını alnından vurup öldürdükten sonra, ‘bana ne kaldı, adam, al senin olsun’ diyenler oldu” [Aytunç Altındal (1980) *Türkiye’de Kadın, Marksist Bir Yaklaşım*. İstanbul, Havass Yay.].

BİR “KÜLTÜREL” YARA OLARAK İŞKENCE*

Aslına bakılırsa, genel olarak şiddet, özel olarak da işkence gibi spesifik bir konuda katkıda bulunmak üzere antropologların çağrılması adetten değildir.

Hukukçular tabii; tıp doktorları, mutlaka; psikolog-psikiyatrlar, elbette; sosyologlar, neden olmasın?

Ama antropologlar? Belki de hâlâ köy köy, mezra mezra dolaşıp köylülerin ya da göçerlerin adetlerini, kültürlerini inceleyen, malzemelerinin koleksiyonunu yapan, ya da ne bileyim başka kıtalarda, balta girmemiş ormanlarda uygarlıkla hiç karşılaşmamış o son kabileyi arayan *exotica* avcıları olarak algılandıkları için...

Oysa yerküreyi tek bir piyasa etrafında bütünleştiren “dünya sistemi” *exotica’yı* çoktan içine dâhil etti bile; tabii antropologu da.

Böylelikle, antropolog da ister istemez ilgi alanını oluşturan yerli halklarla birlikte, bugün burada ele alacağımız konunun, devlet şiddetinin birincil muhatapları arasına dâhil oldu. Yalnızca bu dahi, antropologu devlet şiddeti ve işkence ile ilgili tartışmalar alanına çekmeye yeterlidir. Ama işkencenin ele alınmasında antropolojik bir bakışın gereği salt bununla açıklanamaz.

İşkenceci, “kurban”ına salt fiziksel acı vermekle yetinmemektedir, yetinemez çünkü. Fiziksel acının sona erer ermez unutulup gideceğini bilir.

* 26 Haziran Dünya İşkence Görenlerle Dayanışma Günü dolayısıyla 24 Haziran 2011 günü Ankara Barosu İnsan Hakları Merkezi tarafından düzenlenen “İstanbul Protokolü Işığında İşkencenin Soruşturulması ve Önlenmesi” başlıklı panelde yapılan konuşma. *Newroz*, no:179, 6 Temmuz 2011, s. 7.

O en çok, mağdurun kişiliğini, benlik duygusunu hedeflemektedir; kültürel olarak biçimlenmiş benlik duygusunu.

Evet, işkencecinin bilerek, isteyerek, kasıtlı olarak yok etmeyi hedeflediği, muhatabının benlik duygusu, kendine verdiği değer, onu ayakta tutan değer sistemidir.

Bu benlik, bu değer sistemi ise kültürel olarak biçimlenmiştir.

Abu Gurayb cezaevinde, erkek muhatabını çırılçıplak yere çöktürmüş, boynuna bir tasma takmış, yerlerde sürükleyen ABD’li beyaz kadın askerin görüntüsü aklınızda olmalı. Sadistçe bir sahneydi, doğru. Ama onun ötesinde bir şeydi.

Kurbanın genç Arap erkeği, zalimin ise Batılı genç beyaz kadın olduğu, kılı kırk yararcasına hazırlanmış bir “kültürel performans”tı.

Arap erkeğinin eril egosunu en can alıcı noktasından vuran. Olayın fiziksel acıları çoktan geçtikten, yaralar iyileştikten çok sonraları da kanamaya devam edecek bir kültürel yara.

Bu sahnenin rastlantısal olmadığını, ya da bireysel bir sadizmin ürünü olmadığını, Seymour Hersh’ün 2004 yılı Mayıs ayında *New Yorker* dergisinde yayınlanan bir makalesinden öğrenecektik. Hersh, Abu Gurayb’de uygulanan işkencelerde, Raphael Patai adlı ABD’li bir etnologun 70’lerde yayınlanan *Arab Mind* (Arap Zihniyeti) adlı kitabından, özellikle de Arap erkeğinin cinsel değerleri üzerine bölümden yararlanıldığını açıklamıştı.

Bu, bu topraklardaki işkence mağdurları için de yabancı bir konu değil.

İşkence mağdurlarının kaba dayaağın, tazyikli suyun, elektriğin fiziksel acısı çoktan geçtikten sonra unutamadıkları ve kendilerini belki de yaşam boyu karabasanlara boğan sahneler, bu saydıklarım kadar fiziksel acı vermeseler de, cinsel mahremiyetlerine yönelik saldırılardır: Erkek ya da kadınları çırılçıplak soyma, elle taciz, cinsel organlara elektrik verme, tecavüz tehdidi, tecavüz, mağdurları birbiriyle ilişkiye zorlama, mağdurların gözleri önünde eş ya da çocuklarına uygulanan cinsel zorbalık...

Ya da bu coğrafyanın genellikle kalabalık ailelerden gelen, çoğu yatak odasını diğer aile fertleriyle paylaşarak büyümüş, kolektivizme yatkın insanların F-Tipi hücre tecridinin dayatılması... Hem de bunun bir “AB stan-

dardı” olduğu savıyla... [Hemen belirtelim, “kendine ait bir oda”, bireyi öne çıkartan bir Batı kültürel idealidir; kardeşlerin, arkadaşların birbirlerinin giysilerini, aksesuarlarını paylaşarak büyüdüğü, insanların her karşılaşmalarında birbirinin boynuna sarılarak öpüştüğü bu coğrafyanın değil...]

Hayır, bu tür edimler, yalnızca işkencecilerin psikopat, sadist, sapık vb. olduğunu göstermiyor. Daha önemlisi, onları, genetik kodlarının yanı sıra ayakta tutan ikinci bir kod sistemi olarak tanımlayabileceğimiz kültürel kodlarını tahrip etmek üzere eğitildiklerini, kültürel benlik ve bütünlüğün işkencenin birincil hedefi olduğunu gösteriyor.

Böylesi bir “kültürel program”ın varlığı dahi, öte yandan, işkencenin münferit, arızî bir görüngü, devlet yetkilerini suiistimal eden birtakım yetkililerin arızî edimleri değil, planlı, istemli, örgütlü bir devlet tasarrufu olduğunu açığa çıkartmaktadır.

Bu durum, kanımca bugüne dek ihmal edilegelmiş önemli bir sorunun gündeme getirilmesini sağlıyor.

Bir yandan işkence mağdurlarının rehabilitasyonunda, bir yandan da işkencenin devlet(ler) tarafından işlenen tasarlanmış, taammüdî bir insanlık suçu olarak mahkûm edilmesinde, kültürel boyutun üzerinde durmanın önemli olduğunu gösteriyor.

Güvenlik güçlerinin kovuşturmalarının günümüzde ağırlıklı olarak Kürt sorunuyla bağlantılı olarak gerçekleştiği göz önünde bulundurulacak olursa, bu boyutun önemi açığa çıkacaktır.

Gözaltına alınan ve tutuklanan Kürt sanıklar üzerinde uygulanan devlet şiddetinin kültürel boyutu örneğin, oldukça az dile getirildi.

Bütün bir gün bangır bangır çalan “Türkiyem, Türkiyem cennetim” şarkısını dinlemek zorunda bırakılmak bir Türk milliyetçisi için örneğin, bir “ödül” sayılabilir. Ya da görüşmecisiyle Türkçe konuşmak zorunda olmak, yazışmalarında “Türkçeden başka bir dil kullanmama” zorunluluğu, hangi siyasal görüşten olursa olsun, anadili Türkçe olan bir tutsak için sorun sayılmayacak, hatta ayırtına dahi varılmayacaktır örneğin.

Ama Kürt tutsaklara uygulandığında, bunlar işkence niteliğini yükleyecektir.

Anıları belleklerde taptaze duran o “Kirli Savaş” günlerinde basılan Kürt köylerinde meydanda toplanan kadınların gözleri önünde çırılçıplak soyulup birbirlerinin üzerine çıkmaya zorlanan, insan pisliği yedirilen yaşlı erkekler gerçeğinin altını çizmeden geçmiyorum.

Şu halde, yaralar kültürel olduğunda, rehabilitasyon da bu kültürel boyutu göz önünde bulunduracak tarzda gerçekleştirilmelidir. Bu ise, rehabilitasyonda görev alan psikolog-psikiyatrin ve de hekimlerin etnoloji/kültürel antropoloji formasyonu almalarıyla mümkün olabilecektir.

Öte yandan, işkencenin kültürel boyutunu sergilemek ve kanıtlamak, onun yetkililerin öne süregeldiği üzere “münferit vak’alar” değil, tasarlanmış, planlı, hatta özel eğitim gerektiren bir edim olduğunu açığa çıkarmada önem taşımaktadır. Bu ise, konunun hukuksal boyutudur.

Toparlamak gerekirse, işkence, devlet yetkesini kullananların elindeki bir caydırma, yıldırma, cezalandırma aracıdır. Mağdura yalnızca fiziksel acı vermeyi değil, ondan daha çok, –kültürel olarak biçimlenmiş- onurunda onmaz yaralar açmayı, benlik bütünlüğünü parçalamayı hedefler.

Kültürel yönü dikkate alındığında, tecrit gibi, anadil dışında bir dille iletişim zorunluluğu gibi, küfür/hakaret gibi, cinsel taciz gibi, doğrudan fiziksel acı vermeyen edimlerin de işkence kapsamında değerlendirmek, bir başka deyişle bir “kör alan” a görünürlük kazandırmak, mümkün olacaktır.

EDWARD BURNETT TYLOR VE ANİMİZM*

“Kullandığımız dil,
yaşadığımızın aynasıdır.”¹

Kavramı çoğumuz lise derslerinden hatırlıyor olmalısınız; galiba “ilk din biçimi”, “ilkel insanların dini” gibi bir şey olarak geçiyordu - felsefe ya da sosyoloji kitaplarında –tabii bu, “*Kalubela*’dan beri Müslüman olduğumuz”a yürekten inanan kadroların Milli Eğitim’de yuvalanmalarından çok önceydi; şimdilerde gençler “animizm” diye bir nosyonu okulda öğreniyorlar mıdır, bilmiyorum...

Kişiyi, antropolojiye özel ilgi duyanlar dışında pek tanıyan olacağını sanmıyorum; ama en azından “bizim” camianın en önemli isimlerinden: 19. yüzyılın en önemli antropologlarından, ya da, daha doğru bir deyişle, disiplinin “kurucu baba”larından. Teşbihte hata olmaz; “Antropolojinin Auguste Comte’u” diyebiliriz rahatlıkla.

Kişi ile kavram, hanidiyse klasik bir ikili oluşturmuş durumda: “Einstein ve görelilik”, “Edison ve elektrik”, “Arşimed ve yerçekimi” gibi. Tabii her ünlü “mucit-icat” çifti kadar kadar “galat-ı meşhur” barındırıyor içerisinde.

Derginin bu sayısının “ruhlar”a ayrılmış olması fırsatından, bu “galat-ı meşhur”un düzeltilmesine küçük de olsa bir katkıda bulunmak üzere yararlanmak istiyorum.

* *Bilim ve Gelecek*, No:78, Ağustos 2010... www.bilimvegelecek.com.tr/İyazar=_sibel_-ozbudun&clogx...

¹ Yıldırım Türker, “Kahraman İlçe Sakinleri”, *Radikal*, 2 Ağustos 2010, s. 8.

Pek çok standart antropoloji el kitabında dahi yer etmiş yaygın yanılgı, şu: “Animizm, kavramı ilk kez formüle eden antropolog Sir E.B. Tylor’a göre, bilinen ilk dinsel biçimleniştir ve “bedenden ayrı olarak varolan ruhlara inanç” anlamına gelmektedir...” Nitekim pek çok sosyoloji/felsefe kitabı, dinlerin evriminden söz etmek gerektiğinde, sıralamakta tereddüt etmemektedir: animizm-totemizm-çoktanrıcılık-tektanrıcılık...

Açımlayayım: Öncelikle, evet, “bedenden ayrı olarak varolan ruhlara inanç” anlamına gelse de, “ilk din olarak animizm” kuramını formüle eden, Tylor değildir. Hatta yeri geldiğinde göreceğimiz üzere, Tylor’un böyle bir iddiası da yoktur...

Wikipedia’ya bakılırsa “*animismus*” terimini ilk kullanan kişi, “hayvan yaşamının maddî-olmayan ruh tarafından yaratıldığını” öne süren Alman bilimci Georg Ernst Stahl’dır (1720 dolayları).²

İnsan aklının evrimi üzerine düşünürken, ilkin fetişizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık aşamalarından oluşan bir *teolojik*, ardından insanların soyut kavramlarla düşünmeye başladığı bir *metafizik* ve nihayet, pozitif bilimlerin ve aklın egemen olacağı bir *pozitivist* evre kurgulayan August Comte (1798-1857) da fetişist evrede insanların “tüm dış cisimlerin tıpkı kendileri gibi ancak farklı yoğunlukta canla donandığını” (Lauer 1991: 57) düşündüklerini öne sürerken, Stahl’dan etkilenmiş olmalı. Bir başka deyişle, “varlığını bedeninin dışında da sürdürebilme yetisine sahip, maddî görüngülere can veren madde-dışı bir varlık” olarak ruh fikrinin dinsel düşüncenin ilk biçimi olduğu yolundaki kavrayış, Tylor tarafından formüle edilmiş değildir.

Tylor’un 1871’de yayınlanan *Primitive Culture*’ında yaptığı, “animizmin bütün dinlerin kökeninde yatan fikir” olduğunu öne sürmektir.

“Ruh” düşüncesi, Tylor için dinin en kritik kavramı, deyim yerindeyse, özüdür. Onun en azından antropoloji literatüründe bugün dahi kimi küçük revizyonlarla kabul gören din tanımı, ‘*ruhsal/tinsel varlıklara inanç*’tır. *Animus*, yani ruh/tin,³ bir zamanlar belki de hiçbir dinsel duygu ya da fikre sa-

² “Animism”, <http://en.wikipedia.org/wiki/Animism>.

³ Tylor (1994), *Primitive Culture*’ında “bedenin yok oluşundan sonra da yaşama yetisine sahip bireysel/tekil yaratıklar olarak ruhlar (*souls*) ile, “güçlü ilahlar mertebesine dek yükselen diğer tinler (*spirits*)”i birbirinden ayırt eder.

hip olmayan “vahşi”nin [antropolojinin ilk yıllarında avcı-toplayıcı halklar için kullanageldiği talihsiz bir terim] zamanla canlı madde/beden ile cansız arasındaki farkın ayırdına varmakla başvuracağı bir referans olacaktır:

Öyle görünüyor ki henüz kültürün alt basamaklarında olan düşünen insanlar, iki grup biyolojik sorundan derinlemesine etkilenmişlerdi. İlk elde, yaşayan bir bedenle ölü olan arasındaki fark neden kaynaklanıyordu; uyanmayı, uyumayı, transı, hastalığı, ölümü gerçekleştiren neydi? İkinci olarak, düş ve görülerde görülen insan şekilleri neydi? Bu iki görüngü grubuna bakan kadim vahşi filozoflar, olasılıkla her insanın kendisine ait iki şeyi, bir yaşamı ve bir hayaleti (*phantom*) olduğu aşikâr çıkarsamasıyla ilk adımı attı. Bu ikisi bedenle açıkça yakından bağlantılıydı, yaşam onun duyması, düşünmesi ve davranmasını sağlıyordu, hayalet ise onun imgesi ya da ikinci benlik idi, yaşam çekip giderek onu duyumdan yoksun ya da ölü bir hâle getirebiliyor, hayalet ise kendisine belirli bir mesafe uzaklıktaki insanlara görünebiliyordu.

Uygar insanın bozmayı ne denli zor bulduğuna bakacak olursak, Vahşinin, ikinci adımı atması da kolay olmuştur: yaşam ve hayaleti birleştirmek. Her ikisi de bedene ait olduğuna göre, neden birbirlerine de ait olmasınlar ve bir ve aynı ruhun tezahürleri olmasınlar? O zaman bırakalım birleşmiş sayılsınlar; sonuç, hayalet-ruh olarak tanımlanabilecek bildik kavrayıştır. Bu, her durumda aşağı ırklar arasındaki mevcut kişisel ruh ya da tin kavrayışına denk düşer ve şöyle tanımlanabilecektir: İnce ve tözsel-olmayan bir insan imgesidir, doğası itibarıyla bir çeşit buhar, zar ya da gölge, canlandırdığı bireyde yaşam ve düşüncenin nedenidir; geçmiş ya da şimdiki bedensel sahibinden bağımsız olarak onun kişisel bilinç ve iradesinin sahibidir, bedenini geride bırakmaya hızla bir yerden başka yere geçmeye yetilidir; genellikle duyumsanmaz ve görülmezdir, ama yine de fiziksel kuvvet tezahür eder ve özellikle benzediği bedenden ayrı bir hayalet olarak uyanık ya da uykudaki kişilere görünür; başka insan hayvan, hatta şeylerin içine girmeye, onları zaptetmeye ve onların bedenlerinde eylemeye yetilidir. Bu tanım evrensel bir uygulamaya sahip olmasa herhangi bir tikel halk içerisinde az çok çeşitlilik gösterse de, bir standart olarak ele alınabilecek kadar geneldir. (Tylor 1994)

Böylelikle Tylor’a göre ‘beden/ruh’ ikiliğinin kökeni, bilinemeyecek kadar eskiye dayanmaktadır; ve insan bedenden ayrı bir tin/ruh/can tahayyül edebilme yetisi sayesinde ki ‘din’i yaratmıştır. Bir kez bedenden ayrı ve

‘zaptettiği’ cisimleri can ve iradeyle bezeyen bir ‘ruh/tin’i düşünebildikten sonra, gerisi kolaylıkla gelecektir: ‘ruh’a sahip olan yalnızca insan(lar) değil-dir, hayvanlar, ağaçlar, bitkiler, hatta cansız nesneler dahi ruhla donanmıştır.

Şu hâlde Tylor’a göre animizm (ruhçuluk) genel olarak sanıldığı üzere ilk(el) din değil, dini mümkün kılan bir bilgidir. Animizm idealist düşüncenin temel düsturunu oluşturur; yalnızca “vahşi” değil, uygar bir Hristiyan, modern bir ilahiyat profesörü de özünde animisttir: “(...) insan ruhu kavrayışı, en aslı doğası itibariyle vahşi düşünürün felsefesinden modern ilahiyat profesörüne, süregendir. Tanımı başından beri, canlandırıcı, ayrılabilir, hayatta kalan bir kendilik, bireysel kişisel varoluşun aracı olarak kalmıştır. Ruh kuramı, dinsel felsefenin, kesintisiz bir akli bağlantı hattı içerisinde, vahşi fetiş tapımcısı ile uygar Hristiyan’ı birleştiren dinsel felsefe sisteminin aslı bir unsurudur”.

Tylor’a göre bu fikirlerin günümüze dek devam etmesini olanaklı kılan durumlardan biri, insanın psikolojik gelişim sürecidir. Çocukluğumuzda ilkel halklarla aynı deneyimleri yaşayıp aynı sonuçlara ulaşırız: düş görür, şeylere yaşam atfeder ve onlarla canlıymışlar gibi oynarız. Büyüdüğümüzdeyse bu düşüncelyi içselleştiririz: bir bakıma doğal kabul ederiz. Bunun nedeni -ki bu da erken düşüncelerin sürmesinin ikinci yoludur- ileri dinlerin fikirlerinin ilkel fikirlerin gelişkin biçimleri oluşudur. Böylelikle, örneğin Hristiyan kudas ayini (İsa’nın eti ve kanını simgeleyen ekmek ve şarap), kurban edilen hayvan ya da insanın öte dünyaya gideceği fikrine dayanan kurban inanışından gelişmiştir (John R. Bowen, *Religions in Practice. An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston, Londra, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapur. Allyn & Bacon, 1998).

Şu hâlde, Tylor’un *Primitive Culture*’da animizm konusundaki fikirleri birkaç madde hâlinde özetlenebilecektir:

– Dinin asgarî tanımı, “ruhsal/tinsel varlıklara inanç”tır. Tylor bu inancı “animizm” olarak tanımlar.

– Tylor’a göre, insanın dinsel-olmayan bir durumu yaşamış olabileceği olasılığını çürütmek mümkün değil. Ancak spekülasyondansa gözleme dayanmak gereklidir; dolayısıyla “dinsel-olmayan” tarihin belirli bir döneminde “dinsel olmayan insan toplumları”nın varlığına hükmetmek de mümkün değildir.

– Günümüzde varlığı bilinen tüm toplumlar, ruhsal/tinsel varlıklara inanmaktadır. Bir başka deyişle din, bu bakımdan bir kültürel evrenseldir.

– Tylor’un tanımladığı hâliyle animizm, maddeci felsefeye karşı, tinselci felsefenin özünü içermektedir.

– Animizm, insanlık ölçeğinin en altındaki kabileleri karakterize etmekte ve kırılmamış bir süregenlikle modern toplumlara kadar devam etmektedir. Ona yönelik itirazlar entelektüel gidişattaki sonraki gelişmelere bağlıdır: bir başka deyişle, ancak eski inançların radikal bir reddi, animizmden kopuş anlamına gelecektir. Animizm gerçekte, “vahşiler”den modern insana, Din Felsefesinin temelidir.

– Tylor’un sistematığında bir başka ilginç yön, onun “aşağı ırkların” dininde ahlâksal unsur zayıf olduğuna ilişkin saptamasıdır. Bu ahlâk duygusu ya da standartlarından yoksun oldukları anlamına gelmemektedir; aksine, biçimsel hükümler biçiminde olmasa dahi, kamuoyu baskısı, neyin doğru, neyin yanlış olduğunu bu toplumlarda da bireylere dikte ettirir. Ne ki etik ile animistik felsefe arasında henüz bir bağ oluşmuş değildir ve Tylor’un animizm kuramının bu yönü onu, dine doğrudan “ahlaksal bir cemaat” oluşturma işlevini yükleyen Durkheim’dan ayırmaktadır. Tylor’a (ve izleyicilerine) göre ilksel din, ahlâkla ilişkinsizdir ve daha çok entelektüel bir merakı (rüya, trans vb. durumlar nedir, canlı ile cansız ayırt eden nedir vb.) yanıtlamaya çalışır gibidir. Bu nedenledir ki Tylor’cu gelenek, evrimci olmanın yanı sıra, “entelektüalist” olarak tanımlanmaktadır.

* * * * *

Evet, belki bizatihi “ruh” fikrini değil ama, dinin kökeninde “ruhsal/tinsel varlıklara inanç”ın yattığını formüle eden ilk sosyal bilimci olmuştur.

Kaynaklar

Bowen, John R. (1998) *Religions in Practice. An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston, Londra, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapur. Allyn & Bacon.

Lauer, Robert H. (1991). *Perspectives on Social Change*, Allyn and Bacon, Boston, Londra, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapur, 1991.

Tylor, Edward B. (1994). *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. Londra: Routledge/Thoemmes Press.

BİR “YAPI ÜSTADİ”NİN ARDINDAN...*

“Herkes,
başka birinin beceremediği
bir konuda ustadır.”¹

Claude Lévi-Strauss, 28 Kasım 1908’de bir Fransız ailenin oğlu olarak Brüksel’de dünyaya geldi. Aile, onun doğumundan kısa bir süre sonra Paris’e yerleşecekti.

Sorbonne’da hukuk ve felsefe öğreniminin ardından giriştiği, Fransız taşrasındaki felsefe öğretmenliği serüveni kısa sürecek, Sao Paulo Üniversitesi’nde sosyoloji kürsüsünde bir görevle Brezilya’da bulacaktır kendisini. Etnolojiye ilgisi burada başladı, az sayıdaki alan çalışmasını da burada, Amazon cangılı yolculuklarında tanıştığı yerliler arasında gerçekleştirdi.

Ne ki bu karşılaşmalar, Lévi-Strausse’u hiçbir zaman, sözcüğün gerçek anlamıyla bir etnograf, bir alan araştırmacısı kılınmış değildir. Aksine, o, ampirisizmi küçümseyen bir rasyonalist, bir akıl kuramcısıydı.

Fransa’ya dönüşünden kısa süre sonra, İkinci Dünya Savaşı patlak verdi. Ailesi Yahudi kökenli olan Lévi-Strauss’un ülkesinde barınma ola-

* NTV Tarih, No: 11, Aralık 2009... *Odak*, No:2009/3 (SN:32), Aralık 2009... www.halkingunlugu.net/author... <http://www.dusunadasi.org...> www.gomanweb.com... www.nasname.com/tr/5457.html... www.devrimcidemokrat.com/modules.php?... www.devrimcitavir.net... www.ivmedergisi.com/bir-yapi-ustadinin-ardindan.html... www.newroz.com/forum/read.php?1,33231,33231... www.sosyalist-kurd.net/.../179-32... www.postager.com/modules.php?name=News&file... groups.yahoo.com/.../Turkiyekomunistpartisibirlik/messages- Messages: 4682-4711 of 4711... <http://yeniortam.org...>

¹ Publis Syreys.

nağı ortadan kalkmıştı; 1941’de savaş sonrasına dek yaşayacağı New York’a göç etti.

Yirmi yıl boyunca antropoloji ve genelde sosyal bilimlere damgasını vuracak Yapısalcı antropoloji kuramını formüle etmesine olanak sağlayacak tanışıklıkları, bu ikameti sırasında edinecekti: Franz Boas etkisindeki ABD antropolojisi, ama daha da önemlisi, New York’taki Orta Avrupalı sürgün arkadaşları, Prag Dilbilim Okulu kuramcılarının görüşleri...

Savaş sonrası kısa bir süre Fransa’ya dönen Lévi-Strauss, bir kez daha, kültür ataşesi olarak New York’a atandı. Ülkesine kesin dönüşü ise 1947 sonunda olacaktır. Lévi-Strauss, 1948’de doktora tezi “Akrabalığın Temel Yapıları”nı Sorbonne Üniversitesi’nde savunur. Ertesi yıl kitap olarak yayınlanan tez, hem uzmanlar hem de entelektüel kamuoyunda bomba etkisi yaratacaktır. Fransız (ve büyük ölçüde Avrupa) toplumbilimleri alanında tahtından, ancak Foucault, Derrida, Bourdieu gibi düşünürlerin ‘Post-yapısalcı’ eleştirileriyle inecek olan ‘Yapısalcı Saltanat’ başlamıştı.

Lévi-Strauss, Fransa’da önce Etnoloji Enstitüsü’nde, ardından Uygulamalı Yüksek Öğrenim Okulu’nda ders vermeye başladı. 1959’da Collège de France’a atandı; burada bir antropoloji laboratuvarı kuracak ve Fransa’nın en prestijli antropoloji dergisi *L’Homme*’u/İnsan yayınlamaya başlayacaktı.

Lévi-Strauss, itibarı doktrininden daha uzun ömürlü olan ender sosyal bilimcilerdendir. Yapısalcılık entelektüel yaşamın ufkunda gözlerden yittiğinde dahi, o, Fernand Braudel ile birlikte Toplum Bilimleri Yüksek Okulu’nu kuruyor, Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi (CNRS)’nden nişan alıyor, pek çok yabancı üniversiteden onursal doktora unvanına layık görülüyordu... 101 yaşını tamamlamasına 25 gün kala, 3 Kasım 2009’daki ölümüne dek, TV programcılarının, gazete-dergi editörlerinin peşinden koştuğu, Fransız sosyal bilimlerinin duayeni konumunu sürdürdü.

* * * * *

Lévi-Strauss yapısalcılığının özünü, bir bakıma ABD antropolojisinin arka planında, Fransız etnolog Marcel Mauss’un² *armağan* üzerine görüş-

² Marcel Mauss (1872-1950), ünlü sosyolog Durkheim’in yeğeni, Fransız etnologudur. Tüm insan ilişkilerinin ‘karşılıklık’ ilkesi üzerine temellendiğini savlayan ünlü yapıtı *Le*

leri, Durkheim'ın zıtlıklara (Sağ-Sol, Kutsal-Dindışı vb.) dayalı sınıflandırma mantığı ve Prag Yapısal Dilbilimini kaynaştırma girişimi oluşturmaktadır. Belki en önemli yönü, o güne değin sosyal bilimlerde paradigmatik bir değer taşıyan organik analogiyi lağvederek sosyal bilimlerin dilbilim modelinde örgütlenmesini sağlamak olmuştur.

Gerçekten de Lévi-Strauss'a kadar sosyal bilimler, büyük ölçüde toplumları yaşayan organizmalar olarak tahayyül etme eğilimindeydi: Evrimciler bu organizmanın süreç içerisindeki karmaşılaşmasını, yapısal işlevselciler ise organların (sosyal kurumların) verili bir andaki etkileşimi üzerinde odaklaştırmışlardı dikkatlerini. Lévi-Strauss ise, sosyal bilimlerin dilbilim modelinde kavranılmasını öneriyordu. Strauss'a göre insanların pratik yaşamdaki eylemleri, tıpkı konuşma edimi gibi, arkaplandaki evrensel ve bilinçdışı bir yapıya tabiydi; düzenini *Kozmos*'dan alan bir yapı.

Lévi-Strauss, insan aklının şeyleri süregen/değişimleri hâlinde kavrayamayacağını ileri sürüyordu. Kavramak, sınıflandırmak demekti, sınıflandırma eylemi ise, ancak süregenliği 'ikili zıtlıklar' hâlinde kutuplaştırmakla mümkündü. Gecenin gündüze, yaşamın ölüme, beyazın siyaha, soğğun sığa dönüşümü her bir momentini insan havsalasının kodlaması mümkün olmayan, tedrici bir süreçti; bu süreci anlayabilmenin tek olası yolu, onu Gece-Gündüz, Yaşam-Ölüm, Siyah-Beyaz, Soğuk-Sıcak zıtlıkları içerisinde kutupsallaştırarak sınıflandırmaktı. Bir başka deyişle her bir kutup, ancak zıddıyla var olabilmekte ve anlam yüklenebilmekteydi.. Ve ancak bu işlemin ardındandır ki, kutuplar arasındaki zıtlık, üçüncü ve dolayımlayıcı bir unsur tarafından çözümlenebilecekti: örneğin kültürün temelini yerleştirdiği 'Ben (Biz)-Öteki(ler)' zıtlığını insan toplulukları birbirleriyle kadınlarını mübadele ederek aşılıyorlardı; Yaşam-Ölüm çelişkisi, Din tarafından dolayımılarak aşılmaktaydı vb... Bu zihinsel işleyiş, modern ya da 'ilkel/ya-ban', tüm insanlarda aynı olmakla birlikte en yalın tezahürünü entelektüel tarih katmanlarının çarpıtmalara uğratmadığı 'ilkel düşünce'de buluyordu.

Lévi-Strauss'un entelektüel çabası, bu kuramın farklı alanlardaki açınlanmasından oluşmaktadır. Doktora tezi, yalın toplumlardaki kadın mü-

badelesinin en yaygın biçimi olan babayanlı çapraz kuzen evliliğinin (hâlâ kızı evliliği) insan toplumlarını birbiriyle ilişkiye sokarak kültürü olası kılarak ben-öteki zıtlığını çözümlediğini öne sürmektedir.

Akrabalıktan sonra, her ikisi de 1962'de yayınlanan *Le totémisme aujourd'hui* ve *La pensée sauvage*'da ele aldığı ikinci konu, 'İkel sınıflama'dır. 'İkel' insan sanıldığı gibi dolayimsız gereksinimlerinin, maddi görüngülerin esiri değil; tersine, kaosu alt etme, dünyasını düzene sokma dürtüsünün yönetimi altındadır ve bu yönelişi ile zıtlıkları birbiriyle ilintili diziler oluşturarak değerler dünyasını biçimlendirir: "karanlık-aşağı-sol-dünyevi-dişil/aydınlık-yukarı-sağ-kutsal-eril"...

Lévi-Strauss'un yapıtının üçüncü evresini, insan düşüncesinin en saf, en girişimsiz ürünleri olarak gördüğü mitosların yapısal çözümlemesine giriştiği dört ciltlik *Mythologiques*'i oluşturur: *Le Cru et le cuit* (1964); *Du miel au cendre* (1967), *L'origine des manières du table* (1967) ve *L'homme*'nu (1971). Bu devasa girişiminde yüzlerce Amerikan yerlisi mitosunu yapıtaşlarına (*mitem*'ler) ayrıştırarak gerisindeki ortak zıtlık ve dönüştürme gramerini keşfetmektedir. Böylelikle öyküleri birbiriyle ilişkisiz gözükən mitosların, yapısal analize tabi tutulduklarında nasıl bir zıtlıklar dizilimi içerisine yerleştiklerini göstermeyi umar. Örneğin kayınbiraderiyle kavga etikten sonra bir ağacın ya da kayalığın tepesinde mahsur kalıp jaguar tarafından kurtarılan ve ondan ateş yakma sanatını öğrenen erkekleri hikaye eden ateşin kökenine dair mitoslar grubu, kadın mübadelesiyle akraba oldukları erkeklerin kendilerinden hakları olan eti esirgemesine kızıp onları yaban domuzu sürüsüne dönüştüren insanüstü varlıklara değgin, etin kökeni üzerine mitos grubu, birbiriyle zıtlık dizilimi içerisine yerleşmektedir. Strauss'un yapısal analizinde, ilk gruptaki 1. İnsan kahraman (üst)/jaguar (alt), yani 2. İyicil hayvan/insan zıtlığı, ikinci grupta yerini 1. İnsanüstü kahraman/insan ve 2. Kötücül insan/hayvan kutupsallığına bırakır.

Bir başka deyişle Lévi-Strauss sistematığı, olaylar ve onların birbirini nasıl izlediği üzerine değil, olayların nasıl bir evrensel mantık üzerine dizildiği üzerinedir. Kültürlerin konuştuğu diller, farklı sözcük haznelerinden oluşur, ama arka planlarında tabi oldukları sistem, evrenseldir...

İSMAİL BEŞİKÇİ İÇİN*

“o sözler ki kalbimizin üstünde
dolu bir tabanca gibi
ölüp ölesiye taşırız
o sözler ki bir kere çıkmıştır ağzımızdan
uğrunda asılırız.”¹

Sevgili İsmail Hoca’mıza ilişkin kısa bir konuşma görevi bana verildi. Bu hiç kuşku yok ki onurlandırıcı, ama onurlandırıcı olduğu kadar zor bir görev.

Zorluğu, bu sade, bu mütevazı, bu sıkılğan insanın canını sıkmadan hak ettiği övgüleri yüzüne karşı söyleyebilmekten kaynaklanıyor.

Biliyorum, adına, kitaplarına, hatta fiziksel varlığına konan onca yasağa, ambargoya karşın, aranızda ‘Sarı Hoca’yı tanımayanınız yok. Yaşı 30’u geçmiş olanlarınız, onun Türkiye’nin en ‘sakıncalı hocası’ olduğunu bilir.

* 31 Ekim 2009’da İstanbul TÜYAP’ta yapılan konuşma metni... *Demokrasi ve Özgürlük*, No:1, Aralık 2009... www.gomanweb.com... ortaklikicin.blogspot.com... www.atik-online.net/2009/12/25/ismail-besicki-icin1... www.kaypakaya-partizan.org/ismail-besicki-icin1... Türkiyekomunistpartisibirlik: Messages: 4785-4814 of 4814, groups.yahoo.com/group/.../-messages... www.ivmedergisi.com/ismail-besicki-icin1.html?quicktabs_6=1... www.78liler.com/78web/?Sayfa=HaberDetay&id=149... www.devrimecidemokrat.com/modules.php?name=Kose... www.postager.com... kernalvuraltarlan.blogspot.com... http://www.yeni-sen-tez.net/index.php?option=com_content&task=view&id=1543&Itemid=207... devrimcitarvir.net/... <http://www.dusunadasi.org...>

¹ Attilâ İlhan.

Dile kolay, 1971-1999 arası 28 yıllık tarihin 17 yılını cezaevlerinde geçirmiştir İsmail Hoca. 1999 yılında son kez tahliye olduğunda, geride 100 yıllık hapis, 10 milyar lira para cezası ve 32'si yasaklanmış 36 kitap bırakmıştı.

Ünlü sosyal bilimci, Kürdolog Martin van Bruinessen, “İsmail Beşikçi: Türk sosyologu, Kemalizm eleştirmeni, Kürdolog” başlıklı makalesine şu sözlerle başlıyor:

“İsmail Beşikçi uzun yıllar boyunca Türkiye’de Kürtlerin haklarını yüksek sesle ve açıkça savunan tek Kürt-olmayan kişi oldu. Başka hiçbir Türk aydını Beşikçi gibi neredeyse her demeci için sonsuz bir dava ve mahkûmiyetler dizisiyle karşı karşıya kalmış değildir. Beşikçi’nin Türkiye’nin yasa sistemiyle karşılaşmalarının serüveni, sistemde neyin yanlış olduğunu ve Kürt sorunu söz konusu olduğunda resmen ilan edilen insan hakları ve demokratik değerlerin nasıl geçersizleştğini her türlü soyut siyasal ya da hukukî analizden daha belagatli bir biçimde gösterir. Kendisini susturmaya yönelik tüm çabalara karşın yazmayı ve konuşmayı sürdüren Beşikçi, Türkiye’de Kürtler ve insan hakları hareketinin güçlü simgelerinden biri hâline gelmiştir. Pek çok Kürdün gözündeki kendilerini hiçbir zaman yalnız bırakmayan ve büyük riskleri göze alarak her zaman baskıcı ve zorba devlete meydan okuyan tek Türk olarak, neredeyse insan-üstü vasıflar edinmiştir”.

İsmail Beşikçi’nin, yaşamının parlak bir akademik kariyeri tepmeyi ve 17 yılını Türkiye Cumhuriyeti cezaevlerinde geçirmeyi göze alarak Kürt ulusal hareketine yaptığı entelektüel katkılar pek çok kez dile getirildi. Onun en iyi bildiğiniz yönü, hiç kuşkusuz ki bu gözü pekliği ve “İran etkisine girerek yozlaşmış bir Türk boyu”, “Kart-Kurt-Kürt Türkleri”, “dağ Türkleri” vb. olarak yutturulan, adı, dili yasaklı bir halkın ‘ulus olma hakkını’ savunmadaki vazgeçmek bilmez ısrarı... Ya da ‘Kürt Sorunu’nun 1970’li yıllarda henüz Kemalizm etkisinden sıyrılamamış Türkiye sosyalist hareketinin görmek istediği gibi bir ‘geri kalmışlık’ ya da ‘feodalite sorunu’ndan ibaret olmadığını hepimize öğretmesi...

Onun tüm düşünsel yaşamı, resmi ideolojinin, Kemalizm’in iç tutarlılığa sahip, metodolojik bir eleştirisi niteliğini taşır.

Ama İsmail Hoca'nın pek üzerinde durulmayan, dillendirilmeyen başka bir ısrarı daha var. Belki de onun tanımlayıcı özelliği bu ısrarı: İsmail Beşikçi, dünyanın en basit görünen sorularını dile getirmeyi ve sorduğu soruların yanıtlarını bir çocuk saflığı ve inadıyla aramayı sürdüren bir bilim insanı... Konsensüslere, dengelere, 'siyaseten doğruluk' arayışlarına, özdenetim, otosansür kaygılarına, sınırlılıklara ilişkin önkabullere boş verip merak ettiğinin peşinden giden, bir türlü büyümeyen bir çocuk.

Aklına yatmayana, 'münasip midir?', 'otoriteler ne der?' kaygısı duy-maksızın oracıkta itiraz eden...

Kendi hatalarına karşı 'burada yazdıklarım baştan sona yanlıştır' diyebilecek kadar samimi...

Kısa ömürlü üniversite kariyerinde hocalarını eteklemeyecek kadar uzlaşmaz...

Söylediklerini beğenirsiniz, beğenmezsiniz... Metodolojisini doğru ya da yanlış bulursunuz...

Ama vazgeçmeyen ısrarı, yalnız bırakılmayı, tecrit edilmeyi göze alan boyun eğmezliği, soru sormadaki ve yanıtlarını ararkenki çocuksu yalınlığı, değişmeyen tevazusuyla, onun bu ülke aydınlarının örneği ve onuru olduğunu kimse inkâr edemez.

BİR “PRAKSİS ANTROPOLOJİSİ” İÇİN*

“Harekete geçmeyenler,
kendilerini bağlayan zincirleri
fark edemezler.”¹

Antropoloji ile iktisat disiplinleri arasındaki ilişkiler, nedendir bilinmez, bir hayli zaafli olagelmıştır. Bu durum yalnızca disiplinlerarası yaklaşımların oldum olası rağbet görmediği Türkiye üniversiteleri için değil, ABD’de bu iki disiplin arasındaki ilişkilerin pek ‘sıcak’ olmadığını gösteriyor veriler.

Dönem dönem yapılan araştırmalar, antropoloji dergilerinde en az alın-tılanan yazıların iktisat dergilerinden olduğunu gösteriyor. Bunun tersi de doğru.² Oysa iktisat ve antropolojinin birbirine yaklaşması, bütüncül ve çok-veçheli, tekil bir sosyal bilim açısından son derece yararlı olacaktır.

* Fuat Ercan’ın MÜ İktisat Fakültesi Yüksek Lisans programı çerçevesinde, 17 Aralık 2013’te İstanbul’da gerçekleşen “Sermayenin Antropolojisi II” seminerinde yapılan sunuş... *İnsancıl*, 24, No: 285, Nisan 2014... *İktisat Dergisi*, No:527, Temmuz 2014... <http://adhk.de/?p=5842...> <http://www.gomanweb.org/index.php/tum-haberler/234-demokrasi-ve-destiri-koesesi/11635-sibel-ozbudun-bir-praksis-antropolojisi-icin...> <http://www.ozgur-medya.org/bir-praksis-antropolojisi-icin1--sibel-ozbudun-8831.html...> <http://www.gorele-sol.com/haber/yazar.asp?yaziID=18677...> <https://direnisteyiz.org/haber/bir-praksis-antropolojisi-icin-sibel-ozbudun/...> [http://www.yenidenatilim.com/?Syf=22&Mkl=712111&pt=Sibel%20%C3%96zbudun&B%C4%B0R-%E2%80%9CPRAKS%C4%B0S-ANTRO-POLOJ%C4%B0S%C4%B0%E2%80%9D-%C4%B0%C3%87%C4%B0N\[1\]...](http://www.yenidenatilim.com/?Syf=22&Mkl=712111&pt=Sibel%20%C3%96zbudun&B%C4%B0R-%E2%80%9CPRAKS%C4%B0S-ANTRO-POLOJ%C4%B0S%C4%B0%E2%80%9D-%C4%B0%C3%87%C4%B0N[1]...) <http://www.hocvanhabergazetesi.com/?Syf=22&Mkl=712738&pt=Temel...>

¹ Rosa Luxemburg.

² Bkz. Metin Cosgel, “Conversations Between Anthropologists and Economists”, University of Connecticut, Dept. of Economics, Working Paper, 2005-29, July 2005,

Böylesi bir ilişkilendirme, iktisatçılara, konularının nihayetinde rakamlar, istatistikî eğriler, trendler, arz-talep yasası gibi kurmacalar değil; arzuları, düşünceleri, değerleri, kaygıları, korkuları olan “insanlar” olduğunu anımsatacaktır.

Antropologlar için ise iktisatçılarla işbirliği, özellikle 1970’lerden itibaren disiplinlerinde galebe çalan, kültürün insanların somut yaşam koşullarıyla neredeyse ilişkinsiz imge, simge, anlam, tasavvur ve tahayyüller evreninden ibaret olduğu yolundaki yanılsamanın üstesinden gelmelerinde ve praksisle yeniden ilişkilendirmelerinde yardımcı olabilir.

Bu açıdan burada buluşmamızı sağlayan sevgili Fuat Hoca’ya teşekkür borçluyum, kendi adıma.

Şimdi dilerseniz gelin, “ilk soru”dan başlayalım: Antropoloji nedir?

Bir kavramın “ne” olduğuna ilişkin sorgulamanın ilk adımının, onun etimolojisine göz atmak olduğu söylenir. Ben bu önermeye katılanlardanım.

“Antropoloji” sözcüğü Grekçe “insan” anlamına gelen *anthropos* sözcüğü ile *logos* sözcüğünün birleşmesiyle oluşmuştur. Olasıdır ki Grekçenin en karmaşık kavramlarından biri olan *logos*’un buradaki anlamı, “söylem”, anlatı”, akıl”, “bilgi ve düzen ilkesi” (Heraclitus), “akılcı söylem” (Aristoteles) ve nihayetinde “bilim” sözcükleri ile karşılanabilecektir.

Bir başka deyişle “antropoloji”, “insana dair bir anlatı/söylem” ve/veya daha bilimselci bir deyişle, “İnsanbilim”dir.

İnsanın öteki insanları anlama çabası, çok eskiye dayanır: antik Grek, Roma yazını, Ortaçağ’ın Avrupa, İslâm hatta Uzak Doğu sosyal düşüncesi ve seyahatnameleri, “öteki”ni tanıma, daha doğru bir deyişle, “öteki” üzerinden kendini kavrama girişimlerinin örnekleri doludur.³

“Antropoloji” teriminin kullanıma girişinin, Avrupa(lı)’nın kıta yeni ve o güne dek pek tanımadığı halklarla yoğun ve sistemli ilişkiler kurmaya başladığı 16. yüzyıla denk düşmesi, rastlantı sayılmamalı. Bu yüzyıl, Avrupa periferisinin çaplarının Amerika, Afrika’nın güney ucu, Pasifik adaları, Asya içlerine dek genişlediği ve sıradan Avrupalının, Kutsal Ki-

http://dig-italcommons.uconn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1063&context=econ_wpapers.

³ Bkz. S. Özbudun, “Ötekinin Tarihçesi”, *Kültür Hâlleri*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2003.

tap'ın "yaratılış" anlatısını, ve sonunda insanın köklerini ve "ne"liğini sorgulamasına yol açacak inanılmaz ölçüde farklı insan fenotipleri ve kültürleriyle tanıştığı bir çağ olmuştur. "İnsanbilim", seyahatnamelerden, fantastik anlatılardan, Kutsal Kitap tefsirlerinden, Antikiteye dayalı spekülasyonlardan daha fazlasını hak ediyordu!

Kendi dışındaki yeni dünyalara açılırken, eşzamanlı olarak büyük iktisadî-siyasal krizlerle de sarsılan Avrupa'nın bu sarsıntılara tepkisi, Rönesans-Reformasyon-Aydınlanma olacaktır. Wallersteinci anlamda bir "dünya sistemi" biçimlenirken (ya da yeniden-biçimlenirken) Avrupa'nın parokyalizminin kabuklarını çatlattığı ve "evrensel"in arayışlarına yöneldiği iktisadî-siyasal-toplumsal-düşünsel dönüşümler çağı...

Terimin, bilimsel bir disipline gönderme yapacak tarzda kullanımının izi, bu gelişmeler eşliğinde, 16. yüzyıla dek sürülebilmektedir. Bu yıllarda Orta Avrupalı, özellikle de Alman üniversite hocaları ve yazarlar "antropoloji" kavramına anatomi ve fizyolojiye gönderme yapmak üzere başvurmaktaydılar. Terim 17.-18. yüzyıllarda, Avrupa'nın ilahiyat çevrelerinde, Tanrı'nın insanî özelliklerini tanımlamak üzere kullanılıyordu. Antropoloji, 18. yüzyıl sonlarındaysa, Rusya ve Avusturya'da etnik grupların özelliklerine işaret eden bir terim özelliğini kazanmıştı. Ne ki bu kullanımın yaygınlaşması için 20. yüzyıl başlarını beklemek gerekecekti.

18. ve 19. yüzyıllarda kültürel farklılıklar içerisinde ortak insanlığa işaret etmek üzere başvurulan kavram ise, "etnoloji" idi.

Böylelikle, örneğin İsviçreli teolog A.C. de Chavannes, 1788'de yayınlanan *Anthropologie ou science générale de l'homme*'da antropolojiyi "genel insan bilimi" olarak tanımlamakta, Alman F. Blumenbach ise 1795'te yayınlanan kitabında, onun "doğa bilimi" olduğunu söylemektedir. Immanuel Kant ise, *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'de (1798) terimi, insanı anatomik/fiziksel (doğal) ve kültürel yönlerini birlikte ele alan daha sentetik bir yaklaşım sergilemektedir.

"Antropoloji" kavramı, içinde biçimlendiği bağlamda, iki düzlemi embriyonik olarak içerir gözükmektedir: Biyolojik ve toplumsal bir varlık olarak insanın "ne"liğine, doğal dünya içerisindeki yerine, onu diğer canlı türlerinden ayırt edenin ne olduğuna, toplumlar arasında açığa çıkan bi-

yolojik ve sosyal/kültürel farklılıkların nasıl açıklanabileceğine, insanın ortak ve tekil bir kökenden mi, yoksa farklı “ırklar” olarak farklı kökenlerden mi geldiğine ilişkin, insan doğasına değgin bir sorgulama olarak daha genel, felsefi bir antropoloji ile; tikel toplumların toplumsal yaşamlarıyla kültürel örüntülerinin ampirik araştırmasına dayalı *etnoloji*..

“Etnoloji” teriminin kullanıma girmesinde ise, olasılıkla ulus-devlet biçimlenişlerine ve milliyetçiliklerin yükselişine denk düşen bir tarihsel dönemde “*ethnos*” kavramının, uluslara ruhunu veren, kentsel kozmopolitanizmle bozulmamış iç halklar ya da köylülere (*volk*) gönderme yapacak tarzda değer kazanması etken olmuştur.

Böylelikle iç (*volk*) ya da dış (*völker*) halkların kültürlerinin tüm yönleriyle ampirik araştırılması olarak *etnoloji*, doğal ve sosyal bir varlık olarak insanın “ne”liğini tartışan antropolojiden farklılaşırken, antropoloji de kapsamının genişliği nedeniyle kaçınılmaz bir iç farklılaşma yaşayacaktır: insanı doğanın bir parçası, doğal bir varlık olarak ele alan biyolojik/fiziksel antropoloji ve/ile onu sosyal dünyası içinde, kültürel bir varlık olarak ele alan sosyal/kültürel antropoloji.

Burada bir parantez açarak ilginç bir ayrıntıya değinmeli: Antropoloji-etnoloji ayrımı, bir yandan da, 18. yüzyılın en hararetli tartışma hatlarından biri olan, insanların tek ve ortak bir kökenden geldiklerini savunan monojenistler ile Avrupalılarla Avrupalı-olmayan “aşağı ırklar”ın aynı kökenden gelmiş olabileceğini reddeden polijenistler arasındaki çekişmelerde de karşımıza çıkmaktadır. Polijenistler kendilerini “antropolog” olarak tanımlarken, monojenistler ise “etnolog” olarak tanımlanmayı yeğlemektedir.

Bu karmaşık ve çelişkili tarih, antropolojinin hem genel/felsefi hem de ampirik düzlemlerde insanı tüm yönleriyle (biyolojik/fiziksel, sosyal-kültürel) ele alma girişimi içinde olan bir alan olduğunu gözler önüne sermektedir. Ne ki, söz konusu tarihin içerdiği çelişkiler, disiplinin tanımında da açığa çıkmaktadır.

Öncelikle, antropolojinin her dalından hiçbir bilimin insanı *tüm yönleri ile* inceleyebilecek kadar esnek sınırlı olamayacağı itirazları yükselmektedir.

Herhangi bir bilim dalının hem osteolojiyi, hem kuyruksuz büyük maymunların sosyal yaşamını, hem insan evrimini, hem ritüelleri, hem

mimarîyi, hem hukuku, hem de ne bileyim, dansı kapsayacak kadar geniş olamayacağı yolunda itirazlardır bunlar –ve haklıdır.

Aslına bakarsanız, “holistik” bir insan bilimi olarak antropoloji fikri, pratikte ABD antropolojisine damgasını vuran “yitip giden yerli toplumlarına değgin tüm verileri (fizikî, arkeolojik, lengüistik, toplumsal, kültürel) derleyip belgeleme gereksinimi ortadan kalktığında (yani son yerli grubu açlık ve yoksulluktan yitip gittiğinde ya da asimile olduğunda) ortadan kalkacaktı: yani 1900’lerin başlarında. Bugün disiplinin akademik tarihinin cezasını, “holistik antropoloji”de ısrar eden akademîk örgütlerde aynı bölümlerde kimi arkeolojik kazılardan elde edilen insan dişlerinden kadim popülasyonların hastalıklarını saptamaya çalışan, kimi etnik grupların iç sınırlarını nasıl çizdiğini araştıran, kimi ise bir performans olarak dansın simgeciliğini çözümlemeye çalışan –ve genellikle birbirlerinin dilini pek anlamayan– öğrenciler çekmektedir! En azından “geleneği” sürdüren ABD ve onun modelini izleyen (Türkiye gibi) ülkelerde... Avrupa ülkelerinin çoğunda ise biyolojik ve sosyal/kültürel antropoloji bölümleri ayrı fakültelere tahsis edilecek kadar ayrılmıştır birbirinden.

Kuşku yok ki bizi burada ilgilendiren alan, insanı toplumsal ve kültürel bir varlık olarak ele alıp irdeleyen sosyal-kültürel antropoloji ya da etnoloji.

Ve yine kuşku yok ki, sosyal-kültürel antropoloji ya da etnoloji, ilgi alanında yalnız değil. İnsan odaklı bir dizi alanla (sosyoloji, siyaset, iktisat, humanities...) paylaşıyor toplum-kültür ilgisini. Antropoloji bu disiplinlerden, özgül tarihi, inceleme odağı ve araştırma tekniklerini içeren bir dizi özellikle ayırt edilir. Özgül tarihi açısından sosyal-kültürel antropoloji, ayrı bir bilimsel disiplin olarak akademiya dâhil olduğu 19. yüzyıl Batı dünyasında iki özgül bağlam göze çarpmaktaydı: Sömürgecilik ve yeni biçimlenmekte olan ulus-devletler bağlamı. Antropoloji, her iki düzlemde de kuramsal pratik gereksinimlere karşılık vermeyi üstlenmiş gözükmektedir.

Immanuel Wallerstein,⁴ sosyal bilimler arasındaki işbölümünde Batı toplumlu odaklı idiyografik (tarih) ve nomotetik (piyasa konulu iktisat, devlet konulu siyaset ve sivil toplum konulu sosyoloji) bilimler ile Batılı-

⁴ I. Wallerstein, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek –XIX. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları* (İstanbul: Avesta Yay., 1997) ve *Yeni Bir Sosyal Bilim İçin* (İstanbul: Aram Yay., 2003)’de.

olmayan, öteki, “ilkel”, “yazısız”, “asefalık”, “kabile” toplumları inceleyen antropoloji arasındaki işbölümüne dikkat çeker.

Gerçekten de bir disiplin olarak biçimlendiği 19. yüzyıl son çeyreğinden 20. yüzyıl sonlarına dek antropolojinin ana ilgi odağı Avrupalı olmayan ötekiler (*völker*) olagelmıştır.

Ve de iç-ötekiler: yani kentli-uygar-okur-yazar-piyasaya tabi olmayan halklar, bir başka deyişle, köylüler...

Bu hâliyle antropolojinin, politik-ideolojik bir girişim olduğu söylenebilir: Bir ucunda sömürgeci Batılının Batılı-olmayan öteki'yle “nasıl” baş edeceğine ilişkin verilerin sağlanması: ücretli çalışmaya nasıl ikna edileceği, kolektif mülkiyet, akrabalığa dayalı toplumsal örgütlenme biçimlerinden nasıl vazgeçeceği, okula gitmeye, yurdundan göçertilmeye nasıl razı edilebileceği vb... Öbür ucunda ise, kendilerini kültürel halklar olarak tanımlamaya çalışan ve Avrupa'nın diğer uluslarından nasıl, ne için ve hangi bakımlardan tefrik edilebilir olduklarını seçebilmek için “ulusal” kültürlerinin en saf, en arı muhafızları olarak görülen köylülerin masallarını, dilini, giysilerini, iş araçlarını didikleleyen ulus-kuruculuğu girişimi...

Özetle, antropoloji Batılı-kentli (sivilize) olmayan dış ve veya iç ötekini anlama çabası olarak biçimlenmiştir.

İkinci ayırt edici yön, ilgi odağının kendisine dikte ettiği araştırma tekniğidir. Tanımı gereği az-çok homojen, yalın, küçük insan toplulukları arasında çalışan antropoloji, böylelikle araştırmacının alanda uzun süre “yerli”lerle yaşadığı ve yüz yüze ilişkiler kurarak onları gündelik yaşamları içinde gözlemlediği “katılımcı gözlem”in ana bileşenini oluşturduğu, nitel bir araştırma yöntemi olan “alan araştırması” ile de ayırt edilmektedir.

Ve nihayet, sosyo-kültürel antropoloji, toplum, toplumsal yapı, toplumsal örgütlenme gibi konuları göz ardı etmemekle birlikte, bunların gerisindeki kültürel örüntülerin peşinde oluşuyla da ayırt edilir. Ne ki, her üç vurgunun da bugün bir hayli sorunlu olduğunu vurgulamak gerek.

“Öteki”ni anlama/anlamlandırma girişimi olarak antropoloji, tam da “biz” ve “ötekiler” arasındaki sınırların iyice geçirgenleştiği, belirsizleştiği, sınıf kapitalizmin tüm dünyayı tekil ve eşitsiz bir küresel piyasa çevresinde yeniden dizilime tabi tuttuğu bir süreçte ortaya çıktı.

Sermaye egemenliğinin tüm yeryüzü coğrafyasına nüfuz ettiği ve üçra halkların özerk varoluşlarına son vererek onları tekil ve acımasız bir piyasanın içine çektiği süreçte, antropolojinin peşinde olduğu ötekilik, hızla Batı metropollerine dâhil olacaktı.

Bugünün antropologunun kafasına bir kolonyal şapka geçirip dağları, denizleri, bataklıkları aşarak, dünyanın öbür ucundaki, avlandıkları karibuların eti ve yetiştirdikleri mango ile geçinen “Mundugomour”ları keşfetmesi, artık olanaklı değildir.

[Isabel Allende’nin, Brezilya Amazon ormanlarında “keşfedilen”, ve kendilerine doğru yaklaşmakta olan helikoptere karşı kendilerini ellerindeki borulardan zehirli oklar üfleyerek savunmaya çalışan yerli halkın, altı ay sonra ayaklarında sahte Nike’lar, meraklı turistlere “otantik ürünler”ini pazarlamaya çalışan çıgırtkanlara dönüşmesini anlatan hüznünlü bir yazısı vardır.]

“Mundugomour”ları keşfetmek artık mümkün değildir, çünkü onlar artık New York, Sao Paolo, Sydney, Kinsasha, Paris ya da İstanbul varoşlarında, marjinal işlerde çalışarak, dilenerek, fahişelik yaparak ya da uyuşturucu ayaklılığıyla tutunmaya çalışıyorlar.

Ya da, piyasa ekonomisine tutunmayı başarabilenleri, kendi ülkelerinde kır ile kent arasında mevsimlik işçiler olarak çalışmakta, hamburger yemekte, cep telefonunun bir üst markasını edinmeye uğraşmakta.

Antropologun artık kafa-göz yara yara yeryüzünde 100-200 kişinin konuştuğu dilleri öğrenmesine de gerek kalmadı: onlar artık kırık-dökük de olsa İngilizce (ya da Fransızca veya İspanyolca) dertlerini anlatabiliyorlar.

Böylelikle, 50’lilerden itibaren (‘post-kolonyal çağ’) antropolojide ‘mekânsal bir kayma’dan söz edebiliriz: Balta girmemiş ormanlar, çöller, bataklık kıyılarından, kendi ülkelerinin metropollerine. Kuşkusuz araştırma kendiliğinde de koşut bir kayma yaşanacaktır: kabileden etnik gruba...

Ancak bu sömürgeci mirastan antropolojiye asli bir eğilim kalacaktır: madun gruplar (eski sömürge halklar, göçmenler, emekçiler, varoşlar, etnik azınlıklar, gençlik altkültürleri, mahkûmlar, AIDS hastaları, yaşlılar, uyuşturucu bağımlıları, sokak çeteleri, cinsel azınlıklar...) arasında çalışmak.

Yukarıda antropolojiyi diğer insan/toplum bilimlerinden ayırt eden ikinci veçhenin araştırma teknikleri olduğunu vurgulamıştım: küçük gruplar arasında çalışmayı yeğleyen antropologlar, uzun süreli bir yaşam ortaklığı deneyimini içeren “katılımcı gözlem” ile temayüz etmektedir.

Ne ki, araştırma özneleri kentlileşip okur-yazarlaştıkça, heterojenleştikçe, survey, anket, mülakat gibi daha “sosyolojik” yöntemler antropolojik araştırmaya dâhil olmuştur.

Öte yandan, “antropolojik özne” kentlileşip “Batılılaştıkça”, araştırma odakları sosyolojiyle giderek daha fazla kesişmektedir. Bunun sonucu, sosyolojinin, araştırmalarında giderek daha fazla alan araştırma tekniklerini benimsemesidir.

Şu hâlde, antropoloji ile diğer sosyal bilimler, özellikle de sosyoloji arasındaki aç, giderek kapanmaktadır.

Ancak, antropolojinin hem geleneksel araştırma odağı, hem de tekniğinden kalıttığı iki temel özellik, sosyal bilimlere özgün katkısı konusunda, tayin edicidir.

Antropolojik araştırma bir karşılaş(tır)madır: iki etnik grup, iki kabile, iki topluluk, ama en genel hâliyle “biz” ile ötekiler arasında bir karşılaştırma üzerinden, insanlığın ortak temelleri ve farklılıklarını anlama girişimi. Netleştireyim: Batı’nın “Batı-olmayan” üzerinden kendini anlama girişimi.

Bu girişim, “biz” ile “ötekiler”, “Batı” ile “Batı-olmayan” küresel dünyada ne denli iç içe geçmiş olursa olsun, kültürel kodlara işlemiş farklılığın süregittiği varsayımına dayanmaktadır.

Antropolojik bilgi ya da farkındalık, böylelikle, antropolojik araştırmanın Batı dünyasının çeperlerinden ya da kendi içindeki “öteki”nden taşıdığı bilgiler, görüler, anlamlar, insan etkinlik ve anlamlandırma çabalarının olası çeşitliliğine ilişkin imaları içermektedir.

Bu ise, Batı(lı) bilimlerinin aşırı uzmanlaşmış, teknikleşmiş dilinin örttüğü insanî özü açığa çıkarmada katkıda bulunur. Çünkü bu öz, ancak bir karşılaş(tır)ma momentinde açığa çıkabilir.

Disiplinin geleneksel araştırma tekniklerinden kalıttığı yüzyüzelik, mahremlik, anlam dünyalarını paylaşma girişimi, bu karşılaş(tır)ma momentine ve uzman ve teknokratik dilin deşifre edilmesine katkı sağlamaktadır.

Neresinden bakarsanız bakın, antropolojik bilgi, küçük bir araştırma evreninden aylar, belki de yıllar boyu yaşanarak devşirilmiş, “mahrem” (intime) bilgidir. Genelleştirmeye olduğu kadar, özelleştirmeye de açıktır.

Anlatmaya çabaladığım konuda şu bilinen anekdot, oldukça açıklayıcı:

Bu anekdot, iki bakımdan aydınlatıcı. İki toplumsal evrenin hem farklılığına hem de kaynaştırılabilirliğine işaret ediyor.

Dünya görüşlerindeki, kendini konumlandırmadaki, yaşamı anlamlandırmadaki farklılık(lar). Kalkınma odaklı araçsal bir modernite/uygarlık kavrayışı ile *buen vivir*e dayalı bir *weltanschauung* arasındaki farklılık.

Ama aynı zamanda bu iki dünya görüşünün bu eşzamanlılığı, bu karşılaşma, aralarındaki ilişkinin zorunlu bir evrimsellik olmadığını da gösteriyor bize. Bu eşzamanlılık, bu karşılaşma, bu yüzden, bir birbirine dönüşebilirliği ima etmekte. Bir başka deyişle, yaşadığımızın tek geçerli alternatif olmadığı, bir başka şeye dönüşme olasılığını barındırdığına işaret ediyor. Yaşam topografyalarımızın bizleri yönelttiği alternatifsizlik duygusunu kırarak başka seçeneklerin, başka yaşam tarzlarının, başka bir dünyanın mümkün olduğu görüşü... Varoluş biçimlerimize hükmeden paradigmaların içerisine ne denli kısılmış olduğumuza dair bir uyarı...

Gerçekten de, yeryüzünde başka insanlar başka türlü yaşayabiliyorlarsa (ve duyuyor/düşünüyorlarsa), bu “biz”im için neden mümkün olmasın?

Salt bu soruyu sordurabilme yetisi dahi, antropolojiyi mutlaka yaşanması gereken bir deneyim kılmakta.

Öte yandan, uzman söylemlerin perdelediği yalın insan ilişkilerini açığa çıkartma yetisi de bu disiplinin ayrıcalıklı yönünü oluşturmaktadır. Bir iktisatçıyı kendi alanını, enflasyon, talep eğrisi, borsa hareketlilikleri, piyasa dalgalanmaları, işgücü arzı gibi kişilik dışı terimler çerçevesinde düşünmekten kurtularak insanların yaşamlarını sürdürebilmek için giriştikleri geçim faaliyetleri ve mübadele ilişkileri olarak görmesini sağlayacak durugörüyle donatması... Böylelikle de iktisadın küçük bahçesinde sebze yetiştirip köy pazarında satan kadına, otoyolların kenarında yenilebilir yaban otları devşiren köylülere, atık lastikleri toplayıp Surdibi’ndeki imalatçılara satan Roman çocuklara, bunları işleyip oto döşemesine dönüştüren yer altı atölyelerine, örgütlenmek için didinen atık kağıt işçilerine, pazarda fiyatların

ucuzlaması için akşam vaktini bekleyen ev kadınına, işten dönünce köprü-nün üzerinde kalem, pil ve bilumum hırdavat satmaya çıkan öğretmene, karısına işten atıldığını sezdirmemek için bütün gün kahvede pinekleyen muhasebeciye, cep telefonunu bir üst modelle değiştirmek amacıyla ken-dini pazarlayan öğrenci kıza, Suriyeli, Afgan, Iraklı mültecileri Yunan kıyı-larına taşıyan insan kaçakçılarına, tütüne, pamuğa, fındığa giderken yolları jandarma tarafından kesilip kente sokulmayan mevsimlik Kürt tarım işçile-rine değgin bir alan olarak kavranılmasına verebileceği katkı...

Veriler, göstergeler, rakam ve istatistikî temsiller olmaktan çıkıp da kanayan, acı çeken, evine ekmek götürmek için didinen insanlara dönüş-tükçe, onlar için daha insanî, daha adaletli bir iktisadî yaşama ilişkin ta-hayyüller de olanaklı hâle gelecektir.

Öte yandan, daha önce de değindiğim gibi, iktisat(çılar)la daha yakın bir işbirliği, antropolojiyi de son yıllarda saplandığı “kültüralizm” tuza-ğından kurtulmasında katkı sağlayacaktır.

“Kültüralizm” kavramına burada çift veçheli bir görüngüye gönderme yapmak için başvuruyorum. İlkin, toplumsal/kültürel birimleri, kendi kül-türel haritaları içine kapanmış, değişime kapalı, eşsiz ve biricik, sınırlı kendilikler olarak tasavvur edilen “kültürleri” tarafından biçimlendirilmiş, “tercüme edilemez” nitelikler olarak tasavvur etmek.

Samir Amin “kültüralizm”in bu veçhesini, “görünüşte iç tutarlılığa sa-hipmiş izlenimi veren, kapsayıcı, ‘kültürel’ değişmezler varsayımına daya-lı, ekonomik, sosyal ve politik sistemlerin dönüştürücü etkisine maruz olmayan bir teori” olarak tanımlar. Amin’e göre “bu anlayışta kültürel özgünlük zorunlu olarak farklı olması gereken tarihsel güzergahların baş-lıca itici gücü” sayılmaktadır.⁵

“Kültüralizm”in bu veçhesi, antropoloji tarihinin önemlice bir bölü-müne damgasını vuragelmıştır: toplumsal birimleri, özgül bir teritoryada, uzun bir süre birlikte yaşama yani ortak tarih deneyimleriyle biçimlenmiş bir kültürün katılımcıları/taşıyıcıları olarak tanımlama eğilimi.

⁵ Samir Amin, *Modernite Demokrasi ve Din. Kültüralizmlerin Eleştirisi* (TOFV/Özgür Üniversite, Ankara: 2006).

Ana akım antropolojinin bu “sabite”sine ilk ciddi meydan okuma, Wallerstein’in “dünya sistemi kuramı”ndan esinlenen “ekonomi-politik”çilerden, yani Marksist antropologlardan gelecektir. Antropologun incelediği birimin, isterse dünyanın en ücra köşesinde olsun, küresel kapitalist ilişkilerden “yalıtılmış” olmadığı/olamayacağı, toprakların antropologdan önce asker, köle taciri, sömürge memuru, tüccar ya da misyoneler tarafından “kirlenilmiş”, yani müdahaleye uğramış olduğu, bu nedenle her türlü “kültürel otantisite” iddiasının bir yanılsamadan ibaret olarak görülmesi gerektiği savı, antropolojinin gözde kavramı “kültürel biricilik” iddialarını⁶ boşa düşürmektedir.

“Kültüralist” çerçevenin bu meydan okumaya yanıtı, kültürlerin insanların geçinmek, barınmak, üretmek, eğlenmek, tapınmak vb. için yapıp ettikleri yani “pratik”lerinden değil, pratiği yönlendirdiği varsayılan değer sistemleri, anlam ağları, iletişim örüntüleri, tahayyül yapıları vb.nden oluştuğu, yani özünde zihinsel bir “şey” olduğunu ileri süren yorumsamacılığa sarılmak olmuştur. Bir başka deyişle, insanların nasıl ürettiği iktisadın, nasıl

⁶ “Kültüralizm”in bu vechesi, antropolojik mirasa daha “eleştirel” yaklaşan antropologların kavrayışlarına da damgasını vurmaktadır. İşte feminist antropolog Sherry Ortner’in “ekonomi politik” yaklaşımına itirazları: “(Ekonomi politik) görüşün merkezinde, kapitalist dünya sisteminin bizim üzerinde çalıştığımız her şeye dokunduğu (veya çoktan sızdığı) ve dolayısıyla, saha araştırmalarımızda ve monograflarımızda anlattıklarımızın, bu sisteme yanıt olarak ortaya çıktığı varsayımı yatmaktadır. Bu belki Avrupa köylüleri için doğru olabilir, ancak (...) “merkezden” adım adım uzaklaşmaya başladığımızda bu varsayım oldukça sorunlu hâle gelecektir. Bir toplum, hatta bir köy bile, kendi yapısına ve tarihine sahiptir. (...)”

Kapitalizm-merkezli dünya görüşünden kaynaklanan sorunlar ekonomi-politikçilerin tarihe bakışını etkilemektedir. (...) Bu bakış açısına göre, bizler toplumun tarihiyle ilgili bir bilgiye ulaşamamakta; daha çok bizim toplumumuzun bu toplum üzerindeki etkisinin bilgisine erişebilmekteyiz. Böylesi bir bakış açısının sonuçları geleneksel antropolojik ilgiler dâhilinde oldukça yetersiz ve ikna edicilikten uzak görünmektedir: Bu konular söz konusu toplumun gerçek örgütlenişi ve kültürüdür. (...) Onlar bu diğer sistemi, onun geleneksel ve özgün yönleriyle asla bilemeyeceğimizi iddia ederler.

(...) (Oysa) diğer sistemleri, ayakları yere basan bir zeminden hareketle gözlemlemeye çalışmak, antropolojinin insan bilimlerine ayırt edici, hatta belki de tek katkısıdır. Bu bizim, saha çalışmalarımızda kıyıdaki yerlilerin bakış açısını kavramak için edindiğimiz kapasitemizdir. Bu bakış açısı bizim bilgimizi aşan her şeyi, hatta kendi kültürümüzdeki şeyleri bile görmemizi sağlar” [akt. Kaye Crehan, *Gramsci, Kültür, Antropoloji* (Kalkedon Yayınları, İstanbul: 2006, ss.79-80)].

çiftleştigi psikolojinin, nasıl örgütlendiği sosyolojinin konusudur; antropolojinin görevi, tüm bu davranışları yönlendiren gizil mental örüntüleri açığa çıkartmak, açıklamak ya da, en doğrusu anlamak/yorumlamak olmalıdır.

En yetkin biçimini Clifford Geertz'de bulan⁷ bu kavrayış da kültüralizmin ikinci veçhesidir.

Pierre Bourdieu'nün "teorik bir çarpıtma"⁸ olarak tanımladığı bu tutum, "büyük kuramlar"ın yanı sıra, "sınıf"ın da ölümünün ilan edildiği ve "yerel"e, "farklılığa" vurgunun bir çeşit entelektüel alamet-i farika sayıldığı günümüzde antropolojiye derinlemesine nüfuz etmiş durumdadır. "Örümcek ağı", yalnızca antropologun (ya da dilerseniz sosyologun/sosyal bilimcinin) araştırma öznelerini değil, bizzatîhî araştırıcısı da sarmalamakta, hareket serbestisini kısıtlamaktadır! Nihayetinde ne denli çabalarsak çabalayalım, kendi (kültürel) anlam ağlarımızın dışına çıkamayız; çünkü böylesi bir "dış" mevcut değildir!

Bu türden bir kavrayış, hiç kuşku yok ki, bilimsel girişimi toplumsal yaşam üzerindeki dönüştürücülük iddialarından vaz geçmeye zorlarken, sosyolojik-antropolojik metni, "herhangi bir anlatı"ya dönüştürmektedir.

Küresel kapitalizmin yeryüzünde nüfuz edilmedik bir avuç toprak parçası, bir su birikintisi, bir solukluk hava bırakmadığı günümüz dünyasında, bilimin dönüştürücü yetisini yitirmenin çok şey yitirmek olduğunu düşünen biri olarak, böylesi bir çerçevenin mutlaka aşılması gerektiği kanısını

⁷ "Max Weber ile birlikte" diyor Clifford Geertz, "insanın kendi ördüğü anlam ağlarında aslı bir örümcek olduğuna inanmakla, kültürün bu ağlar olduğunu söylüyor, bu nedenle de analizin yasa peşindeki deneysel bilim değil, anlam peşindeki yorumsal bilim olması gerektiğini öne sürüyorum. Benim peşinde olduğum, açıklama, yüzeysel muamelelerinin üzerine toplumsal ifadelerin inşasıdır" (Clifford Geertz, "Thick Description", *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973, s.5).

⁸ "Antropologun kendi araştırma-nesnesiyle özel ilişkisi, onun gözlemi yapılan sistem içinde (seçilme ve oyuna katılma dışında) bir yere sahip olmadığı ve içinde kendine yer arama dığı gerçek toplumsal etkinlikler oyunu dışından bir gözlemci olarak konumu, pratiklerin tüm toplumsal ilişkilerin iletişimsel ilişkilere ve daha kesin olarak işlemlerin kod çözümünü indirgendiği- yorumsamacı bir sunumuna yönelttiği süreç, teorik bir çarpıtmanın özelliklerini içerir" (Bourdieu) [akt. Craig Calhoun, "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları", G Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan (der.), *Ocak ve Zanaat -Pierre Bourdieu Derlemesi* İletişim Yayınları, İstanbul: 2007, s.87)

paylaşıyorum. Sosyal bilimcilerin yeri, ezilenlerin, sömürülenlerin “adil, eşitlikçi, bir kardeşlik dünyası” düşünü hayata geçirme çabalarından yana olmalı.

Bu nafileleştirici çerçevenin, en azından antropoloji alanında ikili bir çabayla aşılabileceğini düşünüyorum. Bunlardan ilki, Wallerstein öncülüğündeki Gulbenkian Komisyonu’nun yıllar önce “Sosyal bilimleri açın!”⁹ çağrısında dile getirdiği disiplinlerarası, bütüncül bir toplum bilimi anlayışı...

İkincisi ise, sosyal bilimlerin insanın faaliyetlerini, praksiyi temel alan bir paradigmaya geri dönmesi.

Antropoloji açısından bu çaba(lar) toplumsal varoluş ile toplumsal tahayyül, beden ile zihin, pratik ile düşünce, yapma ile bilme, sınıf ile kültür arasındaki sahte düalizmleri ilga edip aralarındaki, ancak birlikte var olmalarını sağlayan, ya da onları Janus’un iki yüzü kılan diyalektik ilişkiyi açığa çıkartan bir yaklaşım benimsemek anlamına gelecektir.

Bu da bizi, söze başlarken değindiğim “iktisat-antropoloji” ilişkilerine geri getiriyor.

Kestirmeden söyleyeyim; Marksizm’in İktisat ile antropolojiyi buluşturacak sağlıklı bir zemin olduğunu düşünenlerdenim. Antropoloji disiplini açısından bu, “Marksist antropoloji”dir.

Tabii, “Marksist antropoloji” önermesi ilk kez burada formüle edilmiyor. Karl Marx ve Friedrich Engels’in kavram ve yöntemlerini antropolojiye uygulama girişimi olarak Marksist antropoloji, disiplinin gündemine, Batılı toplum ve insan bilimlerinin, 1950’lerin ortalarından itibaren gerçek yaşamda olagelen değişimler ile, toplum bilimlerin bunları açıklamada içerisine düştüğü yetersizliğe ilişkin bir altüstlüğü, siyasal, kuramsal ve pratik bir krize bir tepki, bir yanıt olarak 1960’ların sonu, 1970’lerin başlarında girdi. Ve neredeyse yarım yüzyıldır disipline damgasını vuran yapısal-işlevsel paradigmanın sarsılmasında, eleştirel yaklaşımın antropoloji içerisinde başat konuma geçmesinde önemli bir rol oynadı.

⁹ Bkz. *Sosyal Bilimleri Açın*, Gulbenkian Komisyonu (İstanbul: Metis Yayınları, 1996).

Ancak ben Marksist antropolojinin, görevini tamamlayamadan, olanaklarını, olasılıklarını tüketmeden, çok erken bir biçimde “antropolojik kuramlar tarihi” müzesinin bir artefact’ına dönüştüğünü düşünüyorum.

Bunda kuşkusuz, “Marksist antropoloji”nin, Althusser dolayımıyla, Fransız entelektüel âleminin yapısalcı tartışmalarının ortasına deyim yerindeyse, “düşmesi”nin payı büyük. Gerçekten de, Meillassoux, Godelier, Rey vb. gibi Althusser esinli önemli “yapısal-Marksist” antropologlar, böylelikle, bitmez tükenmez üretim yapıları/tarzları tartışması içerisinde, entelektüel moda nesneleri olarak tüketilip gittiler. “Üretim tarzı” tartışmaları, kaldırılan onca toza dumana rağmen, çözüme kavuşturulamadı; ama zaman içerisinde sönmüldü –gündemden silindi gitti.

Marksist antropolojinin içerdiği olasılıkları hayata geçirmeden tüketilmesinde bir başka faktör ise, kanımca, anaakım antropolojide açtığı eleştirelilik gediğinden, “zamanın ruhu” uyarınca “post-“ damgalı akımların dolmasıdır: postyapısalcılık, postmodernizm, feminizm/postfeminizm, postmarksizm vb. vb... Böylelikle eleştiri kendini gerçekleştirmeden, eleştirinin eleştirisine, o da “eleştirinin eleştirisinin eleştirisine” yol açacak, son derece anlamlı (ve önemli) bir girişim olarak iktidarın eleştirisi, her şeyin eleştirisine, o ise eleştirinin heryerdeliğine, ve sonuçta nafieliğine kapı aralayacaktır.

Sanırım günümüzün kapitalizmin tüketiciliği tarafından (burada yalnızca bir “müşteri davranışı” olarak tüketiciliğin söz konusu olmadığı açıktır. Kastettiğim, “yeniden üretim”i olanaksızlaştıran bir tüketiciliktir: havanın, suyun, toprağın, doğanın, insanın tüketilmesinden söz ediyoruz) sarmalanmış günümüz dünyasında, ne sözcük oyunları, “trope”lara indirgenmiş bir sosyal bilim, ne de istatistiklere, eğrilere, matrislere indirgenmiş bir iktisat, “başka bir dünya”nın olasılığına işaret etme yetisini sergileyemez.

20. yüzyılın son on yılından itibaren yeryüzünün çeşitli bölgelerinde patlak veren isyanlar, sosyal bilimleri, postmodern yerelcilik ve iktidarsızlaşma perspektiflerinin ötesine geçmeye çağırıyor. Bir başka deyişle, 20. yüzyılın sosyal devrimlerini başarılı kılan Marksist içerikle yeniden buluşmaya çağırıyor. Ya da dilerseniz, söylemle eylemi, kuramla pratiği yeniden buluşturmaya, bir praksis felsefesini yeniden değerlendirmeye çağırıyor.

Belirtmeye gerek var mı, günümüzde Marksist bir antropoloji, antropoloji kavramının içeriğinin biçimlendiği 18. yüzyıldaki ya da selefinin 1970’lerde düştüğü hatadan kaçınmalıdır. Bir başka deyişle, Marx’ın özellikle ilk yapıtlarında karşımıza çıkan insanın ne’liği üzerine (felsefi) antropolojisini¹⁰ ve antropolojik ilgiyi üretim tarzı tartışmalarına kilitleyerek formalize eden yapısal Marksizm’i aşabildiği ölçüde günümüz dünyasını ezilenlerden/sömürülenlerden yana dönüştürülmesine katılabilecektir. Bu, Marksist antropolojinin (dilerseniz tüm Marksist sosyal bilim savlarının), akademik bir mevzu, ya da entelektüel bir münazara teması olmaktan çıkartılarak sokağa inmesini, yeniden hayata karışmasını gerektirecektir. Ter atölyelerinde, boğaz tokluğuna çalıştırılan enformel işçilerin, Beyoğlu’nun arka sokaklarında, hayata karışmak için karanlığın basmasını bekleyen kaçak göçmenlerin, kağıt toplayıcısı Kürtlerin, misyonerce bir tutkuyla Afrika ülkelerine açılırken aynı zamanda ticaret ağlarını genişleten cemaatlerin, sayıları on yıl içerisinde 5 milyondan 12 küsur milyona fırlayan, böylelikle de işsizlerin nüfus içindeki oranını aşağıya doğru çekerken, bir yandan da yalnızca işgücünün değil, aynı zamanda muhafazakâr ideolojinin yeniden üretimine gövdeleriyle katılan ev kadınlarının, bürokrasinin kılcal damarlarına nüfuz ederken yeni kliyantel ağları devreye sokan İmam-Hatip çıkışlıların... dünyasına katılmasını...

Seminer programınızın başlığının aklıma getirdiği bir-iki noktaya değinmeden sözü bitirmek istemiyorum: “Sermayenin antropolojisi”, gerçekten de güzel bir başlık. Ve ne yalan söyleyeyim; antropolojik girişim açısından olağandışı.

Çünkü yukarıda da değindiğim gibi, tarihsel birikimi, antropolojiyi *madunlar*’la ilgili bir bilim dalı kılmıştır. *Sermaye antropolojisi* Nader’in yıllar önce “yukarıyı incelemek = *studying up*”¹¹ olarak tanımladığı işi ger-

¹⁰ Bu yaklaşımın örnekleri için bkz. George Márcus, “Marx’ın Felsefesinde ‘İnsanın Özü’ Kavramı: Marksizm ve Antropoloji”, S. Özbudun, G. Marcus, T. Demirer, *Yabancılaşma ve...* (Ütopya Yayınları, Ankara: 2008, ss. 107-214); ve Thomas C. Patterson, *Marx, Anthropologist*, (Berg Publishers, 2009, öz. ss. 39-63).

¹¹ Laura Nader, “Up the Anthropologist –Perspectives Gained from Studying Up”, Dell Hymes (der.) *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books New York, 1969.

çekleştirmeye yönelik bir adımdır: madunları değil de, baskı ve sömürünün içerisinde gerçekleştiği yapıların incelenmesi. Şöyle diyordu Nader:

“Aşağı”yı olduğu gibi ‘yukarı’yı incelemek birçok ‘sağduyu’ sorusunu tersinden sormamıza olanak sağlayacaktır. Bazı insanların neden yoksul olduğunu sormak yerine, neden bazılarının bu kadar zengin olduğunu sorarız, örneğin. Bir toplum bilimci Amerikan zengin ve orta sınıfların sürü davranış örüntülerini nasıl açıklayabilecektir? “Çok sayıda seçeneği var”mış gibi duranların değişim karşısındaki o fantastik direncini nasıl açıklayabiliriz? Antropologlar nasıl olur da, köylülerin neden değişmediğiyle otomobil sanayinin neden yeniliklere yönelmediği ya da Pentagon veya üniversitelerin neden örgütsel olarak daha yaratıcı olamadığı sorusundan daha fazla ilgilidir? Bu gibi aslı kurumların ve bürokratik örgütlerin muhafazakârlığı olasıdır ki türümüz ve değişim kuramları açısından, köylülüğün tutuculuğundan çok daha önemli sonuçlara yol açmaktadır (s. 289).

Neo-liberalizmle birlikte sermayenin edindiği akışkanlık, kültürel modaliteleri (“kültürel sermaye” olarak) temellük etmedeki başarısı, yeni finansal aktörlerin yükseliş ve batışının kazandığı hız, yeni ve konvansiyonel-olmayan sermaye kesimlerinin (“Asya Kaplanları”, BRIC, Anadolu Kaplanları, “yeşil sermaye”, yerli girişimciliği vb. vb.) Batı değerlerini sorgulayan yükselişleri, bu öngörülerini doğrulayarak “sermaye antropolojisi”ni hem antropoloji hem de iktisat bilimcilerin önünde, ortak çalışabilecekleri, yeni bir alan olarak açıyor.

Marksizm ise hem iktisatçıların, hem de antropologların bir yandan diyalog geliştirebilecekleri, bir yandan da bilimin dönüştürücü işlevinin hakkını verebilecekleri verimli zemini oluşturmaktadır.

ABSTRACT/CONTENTS

CULTURE AND REVOLUTION*

SIBEL ÖZBUDUN

It is significant to see that the conception of culture as a web of meanings/symbols related with but apart from “social structure”, with its specific and autonomous dynamics, formulated by Clifford Geertz but reverberating the “division of labor” among social sciences set forth by T. Parsons, is still generally accepted among scholars including those with postmodernist propensities.

We may state that, Geertz’ inheritance to his successors has two implications:

- 1) That culture is a “thing” related to the domain of mentalities/ meanings/ symbols; and,
- 2) That since each and every culture consists of a web of meanings/ symbols shared by the members of a particular society and only by them; any approach to culture can only be relativistic.

This inheritance which gained a paradigmatic position at least in the domain of cultural anthropology, has led to the conception of culture as a “thing”, as an impersonal *geist* which envelops human beings, which possesses them notwithstanding their will, which guides them in their understanding and interpretation of things and in their behavior.

To ponder upon the relations of “culture” and “revolution” first necessitates objecting to such an “interpretation of culture”. And such an objection must, in my opinion, depart from the idea that cultures are “constructs” constantly produced and reproduced within economical, political and social contexts.

* <http://www.zcommunications.org/znet/viewArticle/22129...>

In this respect, Eagleton (2000) in an important work in which he traces the historical track of the idea of culture draws our attention to the contiguity of the original meaning of the concept to nature and labor processes. The concept of culture, deriving from the Latin verb *colere* which has various significations diverging “from agricultural development to dwelling, from worshiping to protecting” is intrinsic to nature “which itself produces the means of its own transcendence” or, to put it more correctly, to the transformation of nature through human agency. “If nature is in a sense always cultural, the cultures consist of their constant interaction with nature, or, more precisely, of what we call labor,” says Eagleton (2005: 11)¹ while drawing our attention that the concept, once “signifying a totally materialistic process, has at some time “shifted to spiritualistic issues”. And the concept of culture, “in Marxist terms, gathers the super and substructure under the framework of a single concept”. (p. 10)

Yes, culture is shaped through the activities of man –himself a natural species– on nature, to be able to subsist. These activities necessitate that human beings relate to each other, to cohabit, to communicate, to organize, to see that these organizations are stable, to hand on knowledge and experience to forthcoming generations... In other words, human beings “socialize” while providing for their natural needs; transform themselves from a herd to a society. What transforms human groups from herds to societies is precisely culture.

This brief evocation leads us to assert that to isolate the human activities that transform nature from human reflections, beliefs, imaginations, frames of signification, “webs of meaning”, symbol systems, etc. or to isolate culture from the society, though it may seem to provide analytic convenience, is an endeavor which complicates things. Any attempt at analysis which ignores the relations between human praxis and imagination (praxis generates imagination and is shaped by imagination) is not only incomplete, but also illusory.

In other words, it is not possible to treat culture apart from human praxis and agency. The shapers, bearers, transferers of cultures are human beings, men who produce and transform their material conditions.

Besides, men, or more precisely the societies they form are not harmonious organisms free of contradictions and conflicts, working corporately, but conflicting entities made up of fractions with differentiated access to political, economic and social resources. This “conflictuality” of societies belies the conception of culture as an “integrative”, “harmonious”, “contradiction-free” entity. Culture is actually the domain of conflict between various sections of the society which is its bearer: different social

¹ The citations are rough translations from the Turkish translation of Eagleton’s *The Idea of Culture* (2000).

sections select different elements from their cultural repertoire (or import new ones), reinterpret and reconfigure them, and manipulate them in order to defend, consolidate or further their positions. The promotion of a certain cultural configuration to a hegemonic position signifies, among other things, the advance in the economic-political position of the social sector promoting it.

However, the image of an atavistic perpetualness engendered by culture and the coercive/imperative force it conveys (“it is against our culture to do so and so”, “our culture and/or religion prescribes this”, etc.) render it an indispensable domain for struggles of power. It is no doubt an important means for those in power to legitimize their deeds by referring to a “culture” defined as a cohesive and consistent mental content or value system, mores and customs, etc. Hence, to conceive culture, which in its reality is a dynamic and conflicting domain, as a conflict-free, particularistic, “super-organic” phenomenon, a “geist” in and for itself is an endeavour charged with the risk of transforming it into a means and source of inertia, and even into a vehicle of reaction.

Hence, in Parenti’s (1999) words: “Culture, then, is not an abstract force that floats around in space and settles upon us – though given the seemingly subliminal ways it influences us, it can feel like a disembodied, ubiquitous entity. In fact, culture is mediated through a social structure. We get our culture from a network of social relations involving other people: primary groups such as family, peers, and other informal associations within the community or, as is increasingly the case, from more formally articulated and legally chartered institutions such as schools, media, churches, government agencies, corporations, and the military.

Linked by purchase and persuasion to dominant ruling-class interests, such social institutions are regularly misrepresented as politically neutral, especially by those who occupy command positions within them or are otherwise advantaged by them. What Gramsci said about the military might apply to most other institutions in capitalist society: their ‘so-called neutrality only means support for the reactionary side.’”

Yes we get acculturated through formal or informal institutions and/or groups formed in accordance with the ideologies of dominant classes and articulated with them. Our “cultural values” equipped with the sacred aura of the past, and presented as fruits of a centuries old continuity are, in reality, reproduced by the institutions or quasi-institutions which give direction to cultural life and the personnel of which is directly or indirectly connected to the interests of the dominant class(es).

But the control of the dominant classes on culture is never complete and absolute. The life-experiences of the oppressed and the exploited provide them with a cultural content which equips them with pockets of resistance. Hence the means to stigmatize each revolutionary advance as “a plot staged by foreign powers to degenerate, destabilize and disintegrate our national unity,” to present it as “a blaspheme to our mores

and traditions, to our religion and national identity”, to trigger reaction with clamors about “religion and/or country being at stakes” are present in culture; or to put it more precisely, in the dominant classes’ definition of culture. Just as the cultural definitions and means of the oppressed which have not evaporated but are still lurking in that repertoire, to be recruited for the next upsurge. (Popular wisdom which says, “after the non-Muslims were gone the blessing of these lands were gone with them”, the communalistic and rebellious tradition of Borkluce Mustafa² are but two examples...)

That is, within culture, there are tools both for the oppressors and the oppressed, both for the revolution and the counterrevolution...

* * * * *

A shortcut definition for “revolution” is the meeting of the (subjective) will of an (organized) group who knows what they want and the (objective) discontent of the masses who know what they do not want. Hence revolution is the product of objective conditions as well as subjective will, or a dialectics of objectivity-subjectivity. The non-convergence of discontent and the will to change, or the insufficiency of one or both parts may lead to counter-revolutionary conditions.

The culture gives the critical context of the convergence of mass discontent and the revolutionary organization. A vehicle to transform the abstruse mass discontent to the will to participate to the revolutionary agenda is the effort to render this agenda harmonious with the cultural context of the society. As I have stated above, the cultural content of every society is ambiguous and open to interventions from “below” as well as those from “above” and it consists of elements which may be defined both by revolutionary forces of change as those preserving the status quo.

Hence the revolution is doomed to be a deficient (and hence, reversible) initiative when it only aims at changing economic/political conditions; any attempt at a revolution which does not envision a social/cultural transformation or rather, which fails to redefine the cultural repertoire of society on a pro-labor, pro-peace, pro-brother/sisterhood and pro-participation basis will open the way to the counter-revolutionary forces.

² Borkluce Mustafa is a disciple of Sheikh Bedreddin, a heterodox religious leader who had propagated communalistic ideas in the late 14th and early 15th centuries within Otoman territories. Borkluce led a popular/peasant revolt against Otoman rule with egalitarian and emancipatory demands. The revolt was violently repressed, but the event has left a permanent stamp on the popular consciousness, inspiring generations of Alevites and later, young social rebels of the 1970’s.

Yes every revolution, in order to be able to perpetuate, has to be, at the same time, a “cultural revolution” – in the sense of transforming the frames of reference through which the masses interpret actuality. But the deed of “transforming the frames of reference through which actuality is interpreted”, when imposed on the society through coercive measures, incites a strong and persistent reaction – as exemplified by the Kemalist reforms in Turkey. Radical and coercive interventions to cultural domain facilitate the presentation of those who intervene as autocrats, “alien” and “external”.

Thus, cultural transformation may be most efficient when realized through the re-interpretation of cultural elements within the repertoire. The participation of the bearers of culture (of course of the subaltern and the oppressed and not of the brokers) to this process of reinterpretation is a sine qua non, if this transformation is to be successful.

* * * * *

To resume, I may state that,

* Culture is not a *geist* which envelops us all, but a humane sphere of activity which is as dynamic as it is contradictory. Man reproduces the mental frameworks to interpret the living conditions he produces.

* That culture encompasses not only the actuality but also the historical, in other words, its consisting of the sediments of social praxis, renders it a source of legitimization from which different social sectors/classes derive support for their political agenda.

* In other words, its “legitimizing” power renders it a critical resource both for the interventions of the oppressors/exploiters to perpetuate the status quo and for the actual and long-term transformative struggles of the oppressed and the exploited.

* But what has been said up to now should not lead to the conclusion that culture is a “derivative” (or a “by-product”) open to arbitrary (or mechanistic) interferences and rough interventions. The transformation of culture is the process of “re-interpretation” of the “things” that consist the cultural repertoire (i.e. ideas, values, styles, modalities, frames, ways, propensities...) And this is a process which necessitates the participation of the bearers/transferees of a culture, and especially of the most “subaltern”, the most oppressed and exploited among them...

References cited

Eagleton, Terry (2000). *The Idea of Culture*. Verso.

Eagleton, Terry (2005). *Kültür Yorumları*. İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Parenti, M. (1999). “Reflections on the Politics of Culture”, *Monthly Review*, vol. 50, no. 9.

CLASS, CULTURE AND IDENTITY: ANTHROPOLOGICAL WRITINGS

CONTENTS

PART I: “NO MORE CLASS LEFT, HOW ABOUT SOME IDENTITY?”

- 1) NATIONAL IDENTITY, ETHNIC IDENTITY, CULTURALISM
- 2) IDENTITY AS A CAPITAL INPUT
- 3) CLASS AND ETHNICITY: ARE THEY REALLY UNCOMPATIBLE?
- 4) “SHACKLES OF IDENTITY”?
- 5) ARE CULTURAL RIGHTS INDIVIDUAL?
- 6) CAN EU AGENDA BE A CURE FOR KURDS?
- 7) EUROPEAN UNION: THE ‘CRISIS’ OF MULTICULTURALISM
- 8) NOTES ON CULTURALISM
- 9) UNEMPLOYMENT: OLD AND NEW
- 10) NEW POVERTY AND ETHNICITY
- 11) THE BOTTOMMOST OF NEOLIBERAL TURKEY: WHILE THE WORKING CLASS IS KURDIFYING
- 12) AS THE GOBLIN LEAVES THE BOTTLE
- 13) THOSE MUTED, LONELY WOMEN
- 14) NECIP FAZIL, TATYOS EFFENDI, AHMET KAYA, NAZIM HIKMET, BERTOLT BRECHT, CHE GUEVARA AND SAIDI NURSI
- 15) THE END OF THE MYTH OF ‘RURAL TEACHERS’: TWO LANGUAGES, ONE LUGGAGE.
- 16) FRAME THOUGHTS ON CULTURE AND REVOLUTION

PART II: IMPRESSIONS FROM “THOSE LANDS”

- 17) BEFORE THE ELECTIONS IN EQUADOR: CONAIE SAYS THAT...
- 18) INDIGENEOUS MOVEMENTS IN COLOMBIA AND ONIC
- 19) ANOTHER GOOD NEWS FROM LATIN AMERICA: ELECTIONS IN EQUADOR
- 20) ARGENTINA: YESTERDAY, TODAY, TOMORROW
- 21) TWO BOLIVIAS

- 22) PARAGUAY IN BETWEEN
- 23) URUGUAY FROM TUPAMAROS TO “NEOLIBERAL” VÁZQUEZ
- 24) NOTES FROM “THE FIRST WORLD FESTIVAL OF DIGNIFIED RAGE” OF EZLN
- 25) LATIN AMERICA: BLOOD AND MINES
- 26) MEXICO: EZLN, CARACOLES AND LOCAL AUTONOMY
- 27) CAN “EQUALITY” AND “FREEDOM”, “CLASS” AND “IDENTITY”, “ECONOMY” AND “CULTURE” BE COMPATIBLE? OR THE EXAMPLE OF BOLIVIAN CONSTITUTION

PART III: WITH THE EYE OF ANTHROPOLOGY

- 28) THINKING OF THEORY IN ANTHROPOLOGY
- 29) LOUD THOUGHTS ON ANTHROPOLOGY
- 30) HOW TO DO ANTHROPOLOGY OF RELIGION
- 31) ON FRIEDRICH ENGELS AND THE ORIGIN OF THE FAMILY, THE PRIVATE PROPERTY AND THE STATE
- 32) A JOURNEY TO THE THOUGHT-WORLD OF KARL MARX: HIS ETHNOLOGICAL NOTEBOOKS
- 32) ON POPULAR CULTURE
- 33) CRITICAL LOOKS ON POPULAR CULTURE –A BRIEF HISTORY
- 34) AN ATTEMPT AT A CONCEPTUAL DISTINCTION: RITUAL AND CEREMONY
- 35) “WE’RE SHORT OF APRIL 23RD –HOW ABOUT SOME MAWLID!”
- 36) POLITICAL-ECONOMICAL AND ANTHROPOLOGICAL NOTES ON WAR AND VIOLENCE
- 37) THE ANTHROPOLOGY OF SUFFERING: A MEMORY, AN OBSERVATION AND AN ATTEMPT AT ANALYSIS
- 38) TORTURE AS A CULTURAL SORE
- 39) EDWARD BURNETT TYLOR AND ANIMISM
- 40) AFTER A MASTER OF STRUCTURE: CLAUDE LEVI-STRAUSS
- 41) FOR İSMAİL BEŞİKÇİ
- 42) FOR AN ANTHROPOLOGY OF PRAXIS

SİBEL ÖZBUDUN



Antropoloji Gözüyle: SINIF, KÜLTÜR, KİMLİK YAZILARI

Bu kitabı oluşturan yazılar, bir "sav" ve bir "ilgi" etrafında toplanıyor: "Kimlik" ile "sınıf" arasında aşılmaz bir uçurumun olmadığı, her ikisinin birbirini besle(yebil)diği ve insanlığın kadim düşü "Özgürlük" ve "Eşitlik" in, ya da özgürlükçü bir eşitlik içerisinde kardeşleşmenin, hem farklılık hem de birliği vazgeçilmez sayan bir yaklaşımdan, bir başka deyişle kimlik ile sınıfı bağdaştırabilmeden geçtiği savı; ve bu savın argümanlarının gözlemlenebileceği Latin Amerika toplumsal muhalefet hareketlerine ilgi...

Bu sav ve bu ilginin "kimlik/sınıf" açmazına kısıtılmaya çalışılan bu coğrafyanın kilitlerini açmada işlevsel olabileceği kanaatindeyim. Bence, bu nedenledir ki, üzerlerinde düşünülme hakkı ediyorlar...



ISBN 978-605-5580-88-1

