

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

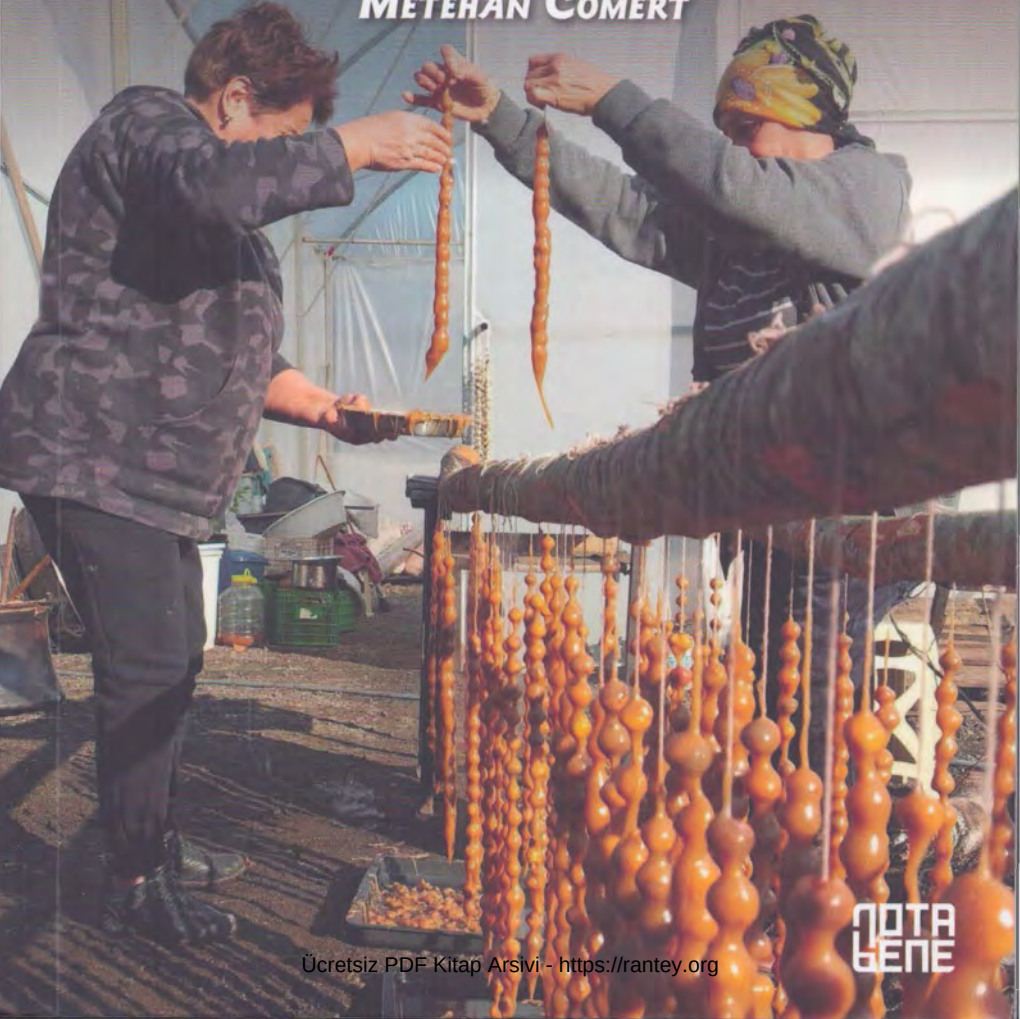
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

MECİ

TOPLUMSAL BİR HAREKET ve ANTI-KAPİTALİST İHTİMALLER

METEHAH CÖMERT



M E C İ

**Toplumsal Bir Hareket ve
Anti-Kapitalist İhtimaller**

Metehan Cömert



NotaBene Yayınları

MECİ

**Toplumsal Bir Hareket ve
Anti-Kapitalist İhtimaller**

Metehan Cömert

Kapak Tasarımı: Erkal Tülek

Mizanpaj: Ulaş Akyol

Usta Ofset / Nurten Güven Sertifika No: 47612

Maltepe Mahallesi, Davutpaşa Cad. No:83.2.382 Zeytinburnu / İstanbul

1. Baskı

2023

İstanbul

ISBN : 978-605-260-407-6

www.notabene.com.tr ● info@notabene.com.tr

facebook: @NotaBeneYayinlari ● twitter: @NotaBeneY ● instagram: @notabene.yayinlari

© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.

Rasimpaşa mah. Duatepe sok. 59/B, Yeldeğirmeni, Kadıköy / İstanbul

Tel: (216) 337 20 26 GSM: 533 680 51 59 Sertifika No: 18074

MECİ

**Toplumsal Bir Hareket ve
Anti-Kapitalist İhtimaller**

Metehan Cömert



Metehan Cömert

Yazar, lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Maliye Bölümü'nde tamamlamış; yüksek lisans derecesini ise 2017 yılında Ankara Üniversitesi'nde "Büyük Durgunluğun İzinde Post-Keynesyen Teori ve Maliye Politikası: Neoliberalizm, Kriz, Bölüşüm" başlıklı tez ile almıştır. "*Four Essays on Fundamental Issues of Public Finance: Fiscal Anthropology, The Gift, The Commons, and The Mecî*" başlıklı doktora tezini 2023 yılında tamamlayan yazar, maliye ve antropolojisi ilişkisine odaklanarak 'armağan', 'müşterekler', 'post-kapitalizm' kavramları temelinde alternatif bir maliye teorisi izleği önermektedir. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nde "doktor araştırma görevlisi" olarak çalışmalarına devam eden yazarın mali antropoloji, politik iktisat, maliye teorisi ve politikası, kapitalizm eleştirisi alanlarında yayımlanmış çalışmaları bulunmaktadır.

İçindekiler

I	Sunuş: Toplumsal Umutsuzluk Zamanlarında <i>Meciyi Anımsamak</i>	7
II	İlerlemek İçin Geriye Gitme Fikri Üzerine: Fındıklı İlçesinde <i>Meci</i> Kültürü Üzerine Bir Alan Çalışması	15
	‘Alan’ın Hikayesi	17
	‘Alan’ın İnşası: Kapsam, Yöntem ve Amaç	24
	<i>Meci</i> : Kadim Bir Kültürün Tarihi ve Şimdiki Zamanda Yeniden Yorumlanması	29
III	<i>Meci</i> ve ‘Müşterekler’: Anti-Kapitalist Bir İtiraz ve Toplumsal Arayışlar	43
IV	<i>Meciyi</i> ‘Armağan’ Olarak Kavramak: Karşılıklılık, Dayanışma ve Gönüllülük Üzerine Tartışmalar	57
V	Kamu Maliyesi Anlatısının Yeni Bir Tahayyülü: Kapitalizme Karşı Devletten Öte	73
	‘Eleştirel Ancak Yine de Devlet Merkezli’: Devlete Karşı Çıkmadan Hayatlarımızı Savunmak	76
	<i>Meci</i> : Kapitalizme Karşı Devletten Öte	79
VI	Gündelik Hayatın Gediklerinde ‘Otonom’u Aramak: Fındıklı ve <i>Meci</i> Kültürü	87
	Kapitalizm Karşıtlığında “Nasıl”ın İmkani Üzerine	87
	Eskinin Kabuğu İçerisinde Yeni Bir Düzenin İmkani Üzerine: <i>Meci</i> Kültürü	90

Tahayyülde Teslimiyet Fikrinin Reddi: Devlet Merkezli Eleştirelilik, Anti-Kapitalist İhtimaller ve Otonom Fikrinin Olanaklılığı	95
Sonuç Yerine: ‘Çıkarsal Değil Yaşamsal’ Bir Anlatıyı Yeniden Keşfetmek	102
VII Sonuç: ‘Müphem Ümit’, ‘Ortaklaşa Umut’, ‘Sırça Köşk’	105

I.

Sunuş:

Toplumsal Umutsuzluk Zamanlarında Meciyi Anımsamak

“Çocuklar, kadınlar uykulu, yaşlılar bıkkın, delikanlılar, orta yaşlılar terli, yorgun, doğan güne karşı ıslak toprağa çökmüş oturmuşlar. Başları yerde, yüzleri kederli ve umutsuz. Eğik başlar kırmılamıyor, hiçbir yöne bakmıyorlar. Havada utanç gibi bir şey var. Başlarını kaldırsalar birbirlerinin yüzüne bakacaklar diye ödleri kopuyor. Çıt da çıkmıyor, çiçekten çiçeğe, yapraktan yaprağa uçup duran arıların vızıltısından başka ses yok ortalıkta”.¹ Bir büyük insan, Yaşar Kemal, *İnce Memed*’in satır aralarında ‘şimdi’nin insanlık çıkmazından bahseder gibidir: “Umut edecek hiçbir şey yoktu”.² İçinde yaşadığımız toplumsal umutsuzluk zamanları, bir tür “kollektif uyuşukluk ve çaresizlik” halinin kaçınılmazlığına teslim eder düşünsel dünyamızı. Toplum, “umut edememenin boşluğundadır”.³ Felix Guattari ve Antonio Negri, içinde bulunduğumuz insanlık durumuna ilişkin benzer uzun bir sorgulamaya girişir:

“Neden gündelik yaşam nefret ve korkuyla titriyor? Şu an sahip olduğumuz şey, savunmasızlaştıran, korkunç bir dehşet ile her akla sızan, aşkın ama gerçekte insan yapımı bir korkudur. Aslında, umudun kendisi, bu umutsuz, şanssız, gri dünyayı terk etmiştir. Yaşam, keyifsizliğin de ötesinde, anlamsızlık batağından çıkmak için hiçbir şansı olmaksızın, umutsuzluğa, sıkıntıya ve monotonluğa gömülüyor. İletişim –konuşma, söyleşi, şaka, hatta kompo– kitle iletişim araçlarının ‘söylemi’ tarafından

¹ Yaşar Kemal, *İnce Memed 2*, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 41.

² A.g.e., s. 273.

³ A.g.e., s. 273.

tümüyle kuşatılmış durumda. Kişiler arası ilişkiler de aynı şekilde bozulmuş halde ve artık kayıtsızlık, ikiyüzlü bir tiksinti ve kendinden nefret etme ile tanımlanmakta –tek bir cümleyle, hepimiz samimiyetsizlik illetine tutulduk”.⁴

Aşkın bir ideal peşine düştüğümüz ve hiçbir yere çıkmasa da yolun yalnızca kendisinin de bir anlam ifade ettiği bir ‘büyük anlatı’ya dahi henüz varmadan, sıradan ve olağanın, gündelik yaşamın içine düştüğü bir korkunun ifadesidir Guattari ve Negri’nin sözleri. Bütün dünyevi olasılıkların tükendiği ‘sıkışmışlık’ fikri artık her akla sızmıştır ve kişinin kendi dünyasından taşarak toplumsal yaşantının her yanına –ve her yeni günde kendini tekrardan üreterek– nüfuz eder. Guattari ve Negri, bir özgürleşme projesi fikrinin ilk adımlarını atarken acımasız tespitlerden hareket etmek zorunda hisseder: “Birey yalıtılmış bir çaresizliğe gömüldükçe, dünyadaki bütün kurulu değerler çöker. Korku, acizliği ve her türlü felci doğurur”.⁵ Bu kitapta, ‘insanlık çıkmazı’ olarak tahayyül ettiğimiz, kişinin dünyasını aşan ve toplumun genel haline sirayet eden yaygın korkunun ‘şimdi’yi ve ‘gelecekteki belirsiz olanı’ ele geçirdiğini iddia ediyoruz. Tanıl Bora’nın *Taşra’ya Bakmak*’ta alıntılıdığı “dünyanın her köşesinin birbirine benzediğini” iddiasına sarılıyor ve bu iddiayı genişletiyoruz: İnsanların düşünüş şekilleri, birbirleri ile kurdukları ilişkiler ve hatta belli belirsiz hissettikleri, kendilerine ait olduğunu düşündükleri duygular da giderek benzeşmektedir. Elde kalan, insanı ‘zaman’ı ve ‘mekan’ı aşan daimi –ve kaba– bir davranış ilkesi üzerinden konumlandırmaktır: ‘İnsan, insanın kurdudur’

Yalnızca ticari işlerde değil ilişkilerde de ‘hesabını kitabını iyi yapan’, ‘bu işten benim çıkarım ne olacak?’ sorusunu heybesinden eksik etmeyen, ‘karşılık beklemeden iş görme fikrini dahi anlamayan ve hatta karşılıksız iyiliğin bile altında bir tür rasyonel mantık ilkesi bulmayı amaç edinmiş bir insan tarifinin gündelik

⁴ Negri, Antonio, ve Felix Guattari, *Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu. Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 12.

⁵ A.g.e., s. 12. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

hayatın en olağan alanlarına dahi sızdığı ve bunun ‘nesnel gerçeklik’ olarak sunulduğu bir ‘şimdiki zaman’ içerisinde yaşıyoruz. Şimdiki zamanın sonsuza dek sürmeyeceğine dair ufak bir ipucu arayışındayız ancak insanlık çıkmazının zamanın bir anında başka türlü bir şeye evrilebileceğine dair ümit giderek belirsizleşiyor ve ‘devrim rüyası’nın –hatta herhangi bir şeyi değiştirme fikrinin– imkansız olduğu gülünç kahkahalarla hatırlatılıyor. Kamu alem sizi daimi bir şekilde hizaya sokuyor ve insan, elinden pek de bir şey gelmeden defalarca kez kat edilmiş tekdüzeliğin yolundan gidiyor. Tanıl Bora’nın, Mustafa Kutlu’dan yaptığı alıntı bu aynı biçimliliğin sade bir eleştirisini sunar: “Bütün kıyı, fotokopi edilmiş gibi birbirinin aynı manzaraları taşıyor. Bayağı ve basmakalıp. Oysa bir Ünye ile bir Tirebolu’nun, hele hele Trabzon’un denizle kucaklaşması birbirine benzer miydi?”⁶

Bireyin ve toplumun ufkunun karardığı bu zamanlarda, olağan tepkinin boyutu da radikal bir dönüşüme uğrar. Edilgen bir bekle-yiş umut olarak kavranır ancak takatsiz ve müphem bir ümittir bu. Ahmet Çiğdem, taşrayı bir kasvet hali olarak betimlediği sosyolojik denemesinde “herkesi Zebercet hayatına mahkum etmek”ten bahseder: “Ne ölüyüm, ne sağım”.⁷ Düşünsel dünyayı felç eden ve eylemsel alana olanak tanımayan bu ortak his, kapitalist gerçekçilik ve serbest piyasaya olan sarsılmaz inanç ile doruğa ulaşır. Gerçekliğin muhtemel tüm alanları şimdiden işgal edilmiş, kamusal alan karartılmış, gelecekteki zamana dair belirsiz inanç sönümlenmiş ve ele geçirilmiştir. Hayatta kalmanın ezeli ve ebedi bir ilkesi tanımlanmıştır artık: ‘Hiçbir şeyi değiştiremezsin.’

Mark Fisher, *Kapitalist Gerçekçilik: Başka Alternatif Yok mu?* kitabının son cümlelerinde benzer bir umutsuzluk durumunu tespit

⁶ Tanıl Bora, *Taşraya Bakmak*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 46. Tanıl Bora’nın alıntısı yaptığı kitap için bkz. Mustafa Kutlu, *Akasya ve Mandolin*, Dergâh Yayınları, 1999.

⁷ Ahmet Çiğdem’in denemesi *Taşraya Bakmak* kitabında “Taşra Karalaması” başlığıyla yer almaktadır. “Ne ölüyüm, ne sağım” ifadesi için bkz. Yusuf Atılgan, *Anayurt Otel*, Can Yayınları, 2022.

ederek kapitalist gerçekçiliğin uzun karanlık gecesine meydan okur: “Tarihin sonunun uzun karanlık gecesinin muazzam bir fırsat olarak yakalanması gerekiyor. Kapitalist gerçekçiliğin baskıcı yayılğanlığının ta kendisi, alternatif siyasal ve ekonomik olanaklarının hafif ışıklarının bile, oransız ölçüde büyük bir etkiye sahip olabileceği anlamına geliyor. En küçük olay, kapitalist gerçekçilik döneminin olanaklar ufkuna damgasını basan gri tepki perdesinde bir delik açabilir”.⁸ Fisher’in “hiçbir şeyin olamayacağı bir durumdan ansızın yine her şeyin mümkün olduğu bir yere doğru” diyerek anlatmak istediği, umutsuzluğu keskin bir inanca dönüştüren ifadenin arkasından gidiyoruz. Bu metnin mütevazı bir amacı vardır ve ilhamını bireysel ve toplumsal umutsuzluk zamanlarında “her şeyin mümkün olduğu” iddiasından almaktadır. Hardt ve Negri, bu iddiayı “bozkırı tutuşturacak olan kıvılcım” olarak ele alıyor.⁹ Biz de gecenin en karanlık anında yakılan bir ateşin –ufak bir mum ışığının ya da küçük bir çakmağın– yarattığı etkinin heybetine dair iyimser tahayyülü somutlaştırarak, “ortaklaşa bir umut ilkesi”¹⁰ icat etmenin peşine düşüyoruz. Tahayyül dünyamızı kuşatan tüm düşünüş şekillerinin karşısına tekil insanın ve kolektif iradenin özgürleştirici doğasını koyuyoruz. Yaşar Kemal’in insan muhayyilesinin genişliğine yaptığı övgüyü hatırlatıyor ve sıradan görülendeki özgürleştirici ufuklara kucak açıyoruz: “Görüş sahası ne kadar dar olursa olsun, insan muhayyilesi geniştir. Değirmenoluk köyünden başka hiçbir yere çıkmamış bir insanın bile geniş bir hayal dünyası mevcuttur. Yıldızların ötelere kadar uzanabilir. Hiçbir yer bulamazsa Kaf dağının arkasına kadar gider. O da olmazsa, düşlerinde yaşadığı yer başkalaşır. Cennetleşir. Şimdi, şu anda düşler veryansın

⁸ Mark Fisher, *Kapitalist Gerçekçilik: Başka Alternatif Yok Mu?*, çev. Gül Çağalı Güven, Habitus Kitap, İstanbul, 2011, s. 88.

⁹ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Efa-Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2011.

¹⁰ Bu terimi David Graeber’in ve Ernst Bloch’un kitaplarından aldığımız ilhamla oluşturduk. Bkz. David Graeber, *Tersine Devrimler*, çev. Aslı Esen, Everest Yayıncılık, İstanbul ve Ernst Bloch, *Umut İlkesi* *Gült*, çev. Taneli Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

ediyordur, uykuların altında. Şu fıkara, şu kahırlı Değirmenoluk köyünde, değişmiş dünyalar yaşıyor”.¹¹

Elinize geçecek olan bu kitabın hikayesi, 2019 yılında Rize ilinin Fındıklı ilçesine yaptığım uzun bir yolculuğa dayanmaktadır. Doktora tezini yazmaya henüz başladığım dönemlerde, sürdürdüğüm teorik ve kuramsal tartışmaları –sürekli kendini üreten bir şekilde– “gerçek hayattan kopukluk” ile itham etmekte iken, ilhamını gündelik hayatın gerçekliğinden alan bir metin yazma fikri belli belirsiz aklımda somut bir şeylere bağlanmayı beklemekteydi. Tezin inceleme nesnelerini temelde ‘devlet fikrinin katılığı’, ‘verginin toplumsallığı’, ‘müşterekler’ ve ‘armağan’ fikirleri etrafında kurgulamıştım ancak düşünsel –ve son derece katı– bir çepere takılmış olduğumu hissediyordum. İdari olarak bağlı bulunduğum bölüm olan ‘maliye’nin Türkiye akademisindeki sarsılmaz gibi görünen duvarlarında gedik açmanın teorik ifadesini aramaya koyulmuştum ilk başta. O zamanlar yüce ve aşkın bir iddia gibi gelmişti ancak sonraları gerçek yaşamın bambaşka şekillerde ve kendi halinde devam ettiğini anlamam uzun sürmemişti. Belli belirsiz “mutlak bir yalnızlık”¹² motivasyonu ile sosyal bilimler geleneğine katkı sağlamayı umuyordum yine de. Dört-beş yıldır devam eden akademik arayışım ve onun formel dışı vurumu olan ‘araştırma görevliliği’ boyunca, yapmaya gayret ettiklerim ‘betimsel’ olarak görüldü ve hala ne anlama geldiğini kavrayamadığım bir şekilde ‘sözel’ çalıştığım söylendi. Bir doğa kanunu arayışına hiç çıkmamıştım halbuki. Herhangi iki olgu arasında matematiksel bir nedenselliğin peşine düşmemiştim. İnsan doğasına ilişkin fizik yasası keskinliğinde bir iddiam olmamıştı. İnsan düşüncesini tutarlı bir bütünlük oluşturamayacak kadar parçalı ve yeknesaklıktan uzak olarak görüyordum.

¹¹ Yaşar Kemal, *İnce Memed 1*, Yapı Kredi Yayınları, 2004.

¹² Polat Onat’ın 2013 yılında yazdığı mektuba ulaşmak için bkz. <https://www.artfulliving.com.tr/edebiyat/su-katilmamis-tasrali-i-15651>

Hayatı boyunca Rize'ye hiç gitmemiş biri olarak, Doğu Karadeniz'in illerine doğru Ezgi ile gerçekleştirdiğim yolculuğun sonunda birkaç günlüğüne Fındıklı'da kalmaya karar verdim. Bu karar, 'çalışma nesnesini arayan idealist bilim insanı'nın çıktığı bir yolculuğun sonunda verilmiş değildi muhakkak. Yolculuğun son iki gününde, daimi durağımız gibi görünen Ankara'ya dönerken Fındıklı'da, bir dağ köyünde (Sulak Köyü) iki yüz yıllık bir baba konağının tekrardan yapılmasıyla hayat bulan bir pansiyonda konakladık. İsimlerini vermemde sanırım bir sakınca yok, ailenin iki çocuğu, Evrim ve Özgün, birlikte inşa etmişlerdi dededen kalma bu yadigarı. Büyük anlatılardan uzakta, spiritüel bir yolculuğun bıraktığı iz olarak bahsetmeyeceğim bu kısa yolculuktan. Gayet gerçek hayatın olağan akışında gördüğüm somut, elle tutulur anlardan oluşan, ilçede tanışıklık ettiğimiz insanların söylemleriyle ete kemiğe bürünen sıradan pratikler bütünü olarak tasvir edebilirim geçirdiğim iki günü.

Fındıklı'nın tanıklık ettiği dönüşümün öncül işaretlerine dair bir iki gazete haberini okuduğumu anımsıyorum. Sosyalist geleekten gelen bir belediye başkanı, muhafazakar ve milliyetçi sağın değişmez kalesi olarak görülen Rize'nin Artvin sınırına yakın bir ilçesinde, yirmi küsur yıllık aranın ardından yerel seçimde yaklaşık yüzde altmış oy alarak seçilmişti. Yeni seçilen belediye başkanı, Ercüment Çervatoğlu, seçimden dört gün sonra, makam odasının kapısını halkla beraber sökerek kapıyı emanete teslim etmiş ve halk ile konuşmanın bir makam etrafında olamayacağı iddiasını dile getirmişti. Bu söylem ve pratik, evvelce de tanıklık edilmiş ilerici bir siyaset tarzıydı aslında. Kendi açımdan meseleyi merak uyandırıcı kılan ise, yeni seçilen belediye başkanının bölgenin kadim kültürü *meci* etrafında şekillenen bir siyaset biçimini rehber edineceğini toplumla paylaşması ve sık sık 'toplumsallık' etrafında ördüğü söylemler bütünüydü. "Tulum şiştikten sonra horon genişler, horona katılan oldukça çember genişler" sanırım bu siyaset arayışının en berrak anlatımıdır. Bu bağlamda okuyacağınız

bu metin, ortak çalışmaya dayalı ‘karşılıksız ve gönüllü olma’ ilkeleri etrafına kurulmuş dayanışma temelli kadim *meci* kültürünün odağına almakta ve *meci* kültürünün seçimler ile birlikte yenilenen politik içeriğini ve toplumsal yansımalarını konu edilmektedir.

Bu kitap, gerçeği görmek isteyen öznel ve özgür bir bakış açısıyla yazılmıştır. Bu doğrultuda, 2019 yerel seçimlerinde sosyalist bir figürün belediye başkanı seçilmesi ile başlayan toplumsal ve siyasal dönüşümün izini sürmek üzere Rize ilinin Fındıklı ilçesinde yapılmış saha araştırmasından kesitler sunmaktadır. Metin ilkin alan çalışmasına ilişkin bilgileri paylaştıktan sonra *meci* kültürünün kavramsal içeriğini ve tarihsel dönüşümünü ele almaktadır. Bu çalışma, pek çok açıdan *meci*yi toplumsal bir hareket olarak kavrar ancak insan eyleminin sınırlandırılmaz doğasına övgüde bulunur ve bireyin kendisini belirlediği bir toplum umudunu taşır. Bu amaçla, *meci*yi ilk önce ‘ortak varoluş’ teması üzerinden farklı bir toplumsallık iddiası ile anlamaya çalışıyoruz ve daha sonra ‘armağan’ kategorisi üzerinden kuramsal bir arayışın teorik ifadesi haline getiriyoruz. Sonrasında ise *meci*yi başka türlü düşünmeye olanak tanımayan, herhangi bir düşünceyi imkansız kılmak üzerine kurgulanan ‘umutsuzluk mekanizması’ndan kurtararak otonom bir fikir etrafında tartışmaya açıyoruz.¹³

Bu çalışmadaki bölümlere ilişkin son birkaç not daha... Kültüre yapılan vurguyu görünür kılmak için metin boyunca *meci*yi italik bir biçimde yazdım. Kitapta yer alan altıncı bölüme kadar olan kısım, 2023 yılının ilk ayında tamamladığım ve İngilizce yazdığım doktora tezinin *meci* üzerine kurguladığım bölümünün genişletilerek gözden geçirilmiş halidir. “Gündelik Hayatın Gediklerinde ‘Otonom’u Aramak” başlıklı kısım ise 17. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi’nde ve Karaburun Bilim Kongresi’nde sunduğum bildirilerin tam metnidir. Fındıklı halkına ve değerli okuyucuya

¹³ Umutsuzluk mekanizması kavramı David Graeber ile yapılan bir söyleşiden alınmıştır. Detaylar için bkz. <https://birarabis.org/sistem-in-ahlaki-ahlakin-sistemi/>

verebileceğim umutlu bir haber ise *meci* kültürü üzerine yazdığım “*Challenging capitalism begins in everyday lives: the culture of meci, the gift, and the commons*” (Kapitalizme meydan okumak gündelik yaşamda başlar: *meci* kültürü, armağan ve müşterekler) başlıklı makalenin *Critical Sociology* dergisinde yakın zamanda yayımlanacak olması... Belki de hiç geçmeyeceği sokak kaldırımlarını yenilemek için elden ele taş taşıyan, sokak hayvanları için çaylıkta birlikte çay hasadı yapan, öğrencilere burs vermek için uzak şehirlere gidip birlikte fındık toplayan bir halkın varlığının geniş coğrafyalarca ulaşılabilir bilimsel bir metne konu olması en başından bu yana umut ettiğim bir şeydi; umarım okunur.

Sevgili okuyucu, elinize geçecek olan bu metinde yalnızca alan çalışmasından edinilmiş bilgiler değil, aynı zamanda zihni kurcalayan bir dizi düşünce ve iyimser bir geleceğe yönelik küçük çaplı manifestolar da yer almaktadır. Bu açıdan, metin boyunca yalnızca şimdiki anı yakalayan bir tasvirden öte imkan haritasının sınırlarına karşı çıkan ve alternatif bir geleceğe duyulan özlem ve övgü ile de karşılaşacaksınız.

Son olarak, süreç boyunca yardımlarını eksik etmeyen Ercüment Abi’ye dostça teşekkürlerimi sunarım. Alan çalışması boyunca desteklerini her daim hissettiğim Evrim, Özgün, Güneş, Yakup, Şükran Y., Osman Y., Yenel K., Nurdoğan B., Refika K., Özlem Ş., Avni H., Bilge abla, Orhan abi ve Dr. Elif Karaçimen’in emekleri karşısında saygıyla eğiliyorum. *Mecinin* farklı biçimlerde izahını yapmaya çalışan bu çalışma, Fındıklı halkının affına sığınarak Fındıklı halkına adanmıştır ve artık ‘kamu’ya aittir.

Metehan Cömert
Ankara, Eylül 2023

II.

İlerlemek İçin Geriye Gitme Fikri Üzerine: Fındıklı İlçesinde *Meci* Kültürü Üzerine Bir Alan Çalışması

Ebedi bir muzaffer olarak tarihin son durağına yenilgisiz ulaştığına inanılan kapitalizm ve kapitalizm etrafında şekillenen radikal piyasacı öğretilerin ‘büyük bir gerileme’ içerisine girdiği ve nihayet çözülmekte olduğuna dair umut her daim tazeliğini korumakta: ‘Kapitalizm bir sistemdir ve nihayetinde tüm sistemlerin bir ömrü vardır’ Yine de, kapitalizm sonrası geleceğin nasıl şekilleneceğine ilişkin keskin ifadelerde bulunmak mümkün sınırlar içerisinde görünmüyor. ‘Dünyanın sonunu hayal etmenin kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay’ olduğunu imleyen önerme, hala kapitalizmden kaçmanın olanaksızlığına ilişkin ‘tahayyülde imkansızlık’ fikrini yeniden üretiyor. Bu tahayyülde imkansızlık zamanlarında, kapitalizmin sonrasını örgütlemek için oluşturulan alternatifler de çoğu zaman ‘mümkün haritası’na takılıyor. Kelime dağarcığımız ise hala özsel çelişiklere dokunmayan arayışların farklı telaffuzlarından ibaret. Ancak, Zygmunt Bauman’ın “normalin apaçık haldeki ezici zihinsel ve fiziksel egemenliği” olarak tarif ettiği bu düşünüş şeklini tümüyle yıkmak için yeni ve radikal bir başlangıç noktasına ihtiyacımız var.¹⁴ Bauman’ın “normalin zihinsel egemenliğinden kurtulma önerisi” ile Ernst Bloch’un “ileriye dönük hayal kurma” ve “daha iyi bir yaşam hayal etme” kavramlarının içerdiği iyimserliği birleştirerek geleceğe yönelik “radikal bir umut ilkesi” fikrinin cazibesine kapılabiliriz. Bloch, *Umut İlkesi*’nde korku hali üzerinden umudun aşkın gücüne vurgu yapar: “Birçokları sadece

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Sosyalizm Aktif Ütopya*, çev. Ahmet Araşan, Heretik Yayınları, Ankara, 2016.

karmaşa içinde hissediyor kendini. Yer sallanıyor; neden, niçin, bilmiyorlar. Onların bu durumu, endişedir; daha açık seçik hale gelirse, korku olur”. O halde mesele, ‘yine’ umut etmeyi öğrenmektir:

Onun emeği feragat etmez, akamete uğramaya değil başarmaya aşıktır. Korkmanın üzerinde durur umut, ne onun gibi pasiftir, ne bir hiçliğe kapanmış. Umudun duyusu kendi içinden çıkar, insanları genişletir, daraltacağına. Doyamaz, insanları içe dönük yönelenin, insanların dışa dönük müttefikleri olabileceğini bilmeye.¹⁵

Bauman, Bloch ile açılan iyimser izleği “ütopyacı düşünme yöntemi” ile tamamlar: “İnsanın doğası ne olursa olsun ütopyacı yöntemle düşünme kapasitesi, süre giden ilişkileri kırmayı, insanın kendisini alışlagelmişin, sıradanın, normalin apaçık haldeki ezici zihinsel ve fiziksel egemenliğinden kurtarmasını gerektirir”.¹⁶ İçerisine hapsedüğümüz yalın tatminsizlik hissini ve sürekli belirsizliğe mahkum hayatlarımızın huzursuzluğunu ancak bu türden bir radikalizm ile aşmak mümkündür.

Doktora tezimin son bölümünün hikayesi tam da bu tür bir memnun olmama durumundan doğdu ve bu nedenle ‘rutinden bir kopuş’, ‘tartışmasız bir şekilde normal olduğuna inanılanın ötesine geçme’ ve ‘kapitalizmin yarattığı korku iklimine bir meydan okuma’ temellerinde ilerledi. Sorun aslında en başından beri apaçık ortadaydı: mutlak ve kaçınılmaz olduğuna inandırıldığımız, insan imgelemine ele geçirerek ‘gerçeklik’ üzerinden tanımlanan ve hem ihtiyaçlarımızın hem de arzularımızın giderilmesinin –çoğu zaman büyük kitleler için sadece düş olarak kalsa da– nihai yolu olarak işaret edilen bir kapitalizm anlatısı ve ‘hakikatleştirilen’ bu kapitalizm biçim(ler)inin ötesinde yaşayış şekillerinin olduğunu düşünen insan sayısının giderek azalması. Alternatif¹⁷ üretmeye cüret eden

¹⁵ Ernst Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Sosyalizm Aktif Ütopya*, çev. Ahmet Araşan, Heretik Yayınları, Ankara, 2016.

¹⁷ ‘Alternatif’ fikrinin içerdiği çelişkiyi yine de akılda tutmak gerekiyor. Alternatifler üretmek ya da örgütlemek denildiği zaman kapitalizmin merkezileştiği ya da kanıksandığı ve bu şekilde ‘verili’ olduğu, ‘gerçeklik’ benzeri bir konuma eriştiği şeklindeki kavramsallaştırmadan uzak durmalıyız. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

düşünceler ise “gerçeklikle ilgisi olmayan beyhude girişimler” olarak küçümsenmekte ve hatta ayıplanmakta. Tam da bu anda, teorik umutsuzlukla düşünsel düzeyde mücadele etmek ve ‘kapitalist olmayan projelerin gerçeklikten uzak sonuçsuz girişimler’ olarak kavranmasını reddetmenin yollarını aramaya koyulmak zorundayız. Bauman’ın “aktif ütopya”sı bize aradığımız teorik çerçeveyi sunar: “Ütopyalar şimdikiyi göreceleştirir” ‘Şimdinin göreceleştirilmesi’ ise özünde mutlak olduğuna inanılan şeylerin reddedilmesiyle mümkün olur:

Bir kimse mutlak olduğuna inanılan bir şeye eleştirel yaklaşmaz. Ütopyalar, mevcut gerçekliğin tarafsızlığını açığa çıkararak, gerçekliğin sadece küçük bir noktasını işgal ettiği olabirinin alanını tarayarak, insanın mevcut açmazını kendi başına dönüştüren eleştirel bir tutuma ve eleştirel bir eyleme zemin hazırlarlar. Öyleyse, ütopyaların varlığı, şimdinin cerahatli sorunlarına alternatif çözümler düşünme becerisi, yani tarihsel değişimin gerekli koşulu olarak görülebilir.¹⁸

‘Alan’ın Hikayesi

Bu çalışmanın hikayesi 2019 yılının Haziran ayında Rize ilinin Fındıklı ilçesine yaptığım kısa bir seyahat ile başladı. Bu yolculuğun temel gayesi nitel bir araştırma peşine düşmek gibi bilimsel bir çaba olarak filizlenmedi ancak Fındıklı’da geçirdiğim son derece kısıtlı vakit bende bölgeyi daha derinlemesine keşfetme isteği uyandırdı. 2019’daki kısa yolculuğumun ardından Ankara’ya döndükten sonra, Fındıklı ilçesindeki gündelik yaşayış biçimleri ve bölgedeki kültür hakkındaki merakım giderek fazlalaşmaya başladı. Rize ilinin büyük ölçüde muhafazakâr ve milliyetçi siyasi geleneğin kalelerinden biri olarak nitelendirildiği fikrine sanırım Türkiye’de kısa da olsa vakit geçirmiş olan herkes aşınadır. Bu zamana kadarki tüm yaşantımın coğrafi olarak çok uzaklarda seyrettiği gerçeği de dikkate alındığında bölge hakkındaki genel kanıya kendimi de dahil edebilirim, sanırım.

¹⁸ A.g.e.

Ancak tanıklık ettiğim olaylar ve Fındıklı’da karşılaştığım/konuştüğüm insanlar böyle bir bütünselleştirme fikrinin doğru olmayabileceğine dair ufak ancak belirgin izler sundu. İlk gözlemlerimi şu şekilde not etmiştim: “Fındıklı halkı, sol siyaset olarak kavranabilecek pratiklerini tutarlı bir biçimde içselleştirmiş, kapitalist ilişki biçimlerine tümüyle eklemelenmemiş ya da en azından kapitalist gerçekliğin sarsılmaz duvarlarında gedik açmayı başarabilmiş, ‘herkesin ihtiyaçlarını kolektif bir anlayışla birlikte çalışarak karşılaması’ anlamına gelen *meci* kültürünü belli ölçüde korumaya özen göstermiş ve kadim kültürlerini günümüz yaşayış şekli ile ilerici bir biçimde bağdaştırmaya çalışmışlardır”

Öne sürdüğüm bu ilk argümanları, dağlarla çevrili bir vadide kaldığım pansiyondan yaptığım gözlemlere dayandırmıştım. 2019 yılındaki yolculuğum, ilerici ve toplumcu sol bir figür olarak tanımlayabileceğim Ercüment Çervatoğlu’nun belediye başkanı seçilmesiyle birlikte bölgede başlayan dönüşümü yakından takip etmeme olanak sağladı. Yerel seçimlerdeki başarı ve sonrasında başlayan süreçte Fındıklı Belediye Başkanı ve ilçe halkı, ‘karşılık beklemeden insanlığa gönüllü bir biçimde hizmet etmek’ anlamına gelen dayanışma temelli *meci* kültürüne vurgu yaparak ‘üretenlerin yöneten olması gerektiğine’ yönelik bir yeni bir siyaset türünün ipuçlarını vermekteydi.

Ancak seçimler henüz gerçekleşmişti ve Fındıklı’daki değişimi anlamlandırmak için belli bir süre zamana teslim olmak gerekiyordu. 2019-2021 yılları arasında umut verici ‘Fındıklı hikayesi’ni uzaktan takip ederek eşitlikçi ve toplumsal bir siyaset biçiminin gerçek hayattaki yansımaları diyebileceğimiz uygulamaların giderek bölgede daha belirgin hale gelmeye başladığına tanıklık ettim. Seçimlerin ardından belediye başkanının makam odasının kapısının kaldırılmasıyla başlayan süreç, yeni bir siyaset yapma biçiminin ortaya çıktığının öncül işaretlerinden biriydi. Fındıklı’da yaşayan bir vatandaşın altı dönümlük çay bahçesinin gelirini belediyeye

bırakması ve doksan kişinin *meci* usulüyle buradaki çayları toplayarak ilçede yapılacak hayvan barınağına gereken kaynağın üçte ikisini sağlaması da yine benzer toplumsal içerikli hareketlerin ilçede filizlendiğini göstermekteydi. Kültürel ve entelektüel birikim açısından son derece zengin olan Fındıklı halkı bu süreçte siyasi pratik üzerinden de kökten bir dönüşüme tanıklık etti. *Meci* eksekinde kurgulanan söylem, toplumcu bir yerel yönetim fikri üzerinden gerçeğe tercüme edildi: sokak hayvanları yaşam alanı ve rehabilitasyon merkezi, halk meclisleri, geri dönüşüm tesisi, sosyal tesisler ve kafeler, tarım parkları, üretim tesisleri, sanat merkezleri, festivaller, tarım parkları, halkın bakkalı ya da *meci* ve dayanışma temelli kooperatif fikirleri, çocuk atölyeleri, kadın korosu...

Hem geleneksel belediyeciliğin gerekliliklerini somut bir biçimde yerine getirmeye çalışan hem de toplumsal eylemsizlik döngüsünü kırmayı amaçlayan bu dönüşümün ortaya çıktığı iki yıl (2019-2021) boyunca ben de tezin geri kalan kısımları üzerinde çalışmakla meşguldüm. Bir devlet üniversitesinin maliye bölümünde çalışan bir araştırmacı olarak, çoğunlukla aşına olduğumuz anaakım argümanlara karşı çıkan eleştirel bir tez yazma çabasına girişmiştim. Türkiye akademisine sirayet eden ve başka türlü düşünmeye olanak tanımayan kaba ampirizm militanlığının bilimsel gerçeklik olarak sunulmasına karşı çıkmaya çalışıyordum. Mümkünün sınırlarını çok katı bir biçimde çizen bu fazlasıyla disipline edilmiş akademik çevrede, temel inceleme nesneleri ‘devlet’, ‘vergi’, ‘kamu’ olan bir disiplinde sınırları aşmak yine de olası idi. Hardt ve Negri’nin ısrarla bize hatırlattığı gibi, “mesele bardağın yarısı boş mu yarısı dolu mu diye tartışmak değil, bardağı kırmak”tan ibaretti.¹⁹ Neoliberal fikir yürütmenin ele geçirdiği tüm düşünüş şekillerine karşı yeni yollar bulunabilir ve ‘en baştan’ başlanabilirdi. Bu amaçla, ilhamını özgürleştirici bir disiplin olarak antropoloji geleneğinden alan ancak kendini bununla sınırlamayan, her kültürü kendi içinde özgün

¹⁹ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ötek Zenginlik*, çev. Efe Bars Yıldırm, Ayrıntı, 2011.

bir kategori olarak kabul eden ve çeşitliliklere saygı duyan yeni bir disiplinsel kategori oluşturmaya çabaladım. Benzer bir çoğulculuğun izleri Zapatista hareketinde açık bir şekilde ortadadır:

Alternatif diyalogların çeşitliliği ürktücüdür. Pek çok topraktan pek çok insanın sesi var. Pek çok kültürel kökene sahiptirler ve pek çok dil konuşurlar. Aynı zamanda, arzu ve ihtiyaçlar sadece çoklu değil, aynı zamanda zaman, mekan ve günlük yaşamı da kesmektedir.²⁰

Mali antropoloji ya da maliyenin antropolojisi şeklinde kavram-sallaştırılabilecek bu teorik arayış temelinde, antropoloji geleneğinin kadim kavramı olan ‘armağan’ ile devlet aygıtı tarafından zora dayalı toplanan verginin aynı bağlamda ele alınıp alınamayacağına ilişkin düşünce deneyleri yürüttüm. Yapmaya gayret gösterdiğim piyasa ekonomisinden tümüyle farklı ilkeler üzerinden işleyen ve ‘teoride gönüllü, gerçekteyse zorunlu’ olarak verilen armağan –ya da hediye– ilişkilerinin kişi ve devlet arasındaki ilişkiye uyarlanıp uyarlanmayacağının teorik bir izahatını geliştirmekti. Bu bağlamda, devleti toplum karşısında sorumlu kılan ve boyunduruk altına sokan yeni bir tartışma çizgisi oluşturdum. Tezin devam eden bölümlerinde, kapitalizm sonrası dünyanın nasıl kurgulanabileceğine ilişkin yeni –ve ilerici– bir fikir olan ‘müşterekler’ kavramını tartışmaya açtım. Odak noktam yine kamu maliyesi disiplininin alışılmış kabulleri ve çıkmazları temelinde şekillenmişti. Farklı disiplinler üzerinden kurgulamaya çalıştığım teorik denemelerimin rotasını belli bir süre ‘kuram ve gerçek hayat arasındaki kopukluk’ fikri üzerine çevirmeye başladım. Tam olarak bu noktada –kişisel belleğimden kaçamayarak– Fındıklı’da yapılacak potansiyel bir alan araştırmasını teze dahil etmeye karar verdim ve ‘önceki bölümlerdeki armağan ve müşterekleri kapsayan ama ilhamını gerçek hayattan alan yeni bir bölüm’ yazmaya karar verdim. Fındıklı’daki toplumsal-siyasal dönüşüm ve *meci* kültürünün modern anlamda

²⁰ Bkz. EZLN, *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*, Autonomedia, Brooklyn, NY, 1994.

tekrar diriltilmesi fikri tam da peşine düştüğüm ‘alternatifler oluşturma’ iddiasının somutlaşmış haliydi. Fındıklı halkı, geleneksel devlet edimlerine karşı belli ölçülerde eleştirel yaklaşmakta ve hakiki bir siyasal ve toplumsal dönüşümü kendi kültürlerine içkin bir biçimde gerçekleştirmeyi talep etmekteydi. *Mecinin* temel kavramsal içeriğini oluşturan ‘birlikte olma’, ‘gönüllülük’, ‘karşılık beklememek’ gibi ilkeler, kabaca hem armağan kavramını hem de müşterekler fikrini kapsamaktaydı. Böylelikle *meci*yi hem kapitalizm karşıtlığının bir nesnesi hem de alternatif toplumsal bir proje oluşturma denemesi olarak ele alma fikri iyiden iyiye belirdi ve nihayetinde “kendi kendini yönetme sanatını öğrenmeyi ve demokratik toplumsal örgütlenme biçimleri icat etmeyi” mümkün kılan “çokluğun inşası” temelinde bir *meci* kavramlaştırmasına giriştim.

2021 yılında saha çalışması için etik onay süreçleri tamamlandıktan sonra Fındıklı’da insanlarla iletişime geçmeye ve görüşmeler yapmaya başladım. Fiziksel olarak 2021 yılı sonu ve 2022 yılı Ocak ayının ilk haftalarında Fındıklı’da idim. Sırasıyla doğal yaşam konağında, dağ köyündeki bir pansiyonda ve köy evinde kaldım. Kaldığım süre boyunca saha çalışması hayal ettiğimden son derece farklı bir şekilde ilerledi. Bireysel görüşmeler, grup görüşmeleri ya da yarı-yapılandırılmış mülakatlar gibi temel bilimsel yöntemlerin ötesinde kaldırım taşlarının döşendiği *meci*, yılbaşı kutlamaları, kalabalık yemek masaları, dost sohbetleri, günlük yardımlaşma aktiviteleri gibi sosyal ve kültürel hayatın hemen her alanında bulunmaya gayret ettim. Fındıklı’dan döndükten sonra, kısmen pandemi sürecinin de etkisiyle, farklı katılımcılar ile çevrimiçi yöntemlerle görüşmelere devam ettim ve ardından *meci* kültürünün bilimsel bir izahatını yapmaya giriştim.

Değerli okuyucuyu saha çalışmasının detaylarıyla daha fazla uğraştırmak gibi bir maksadım olmasa da, en azından Fındıklı’da bir saha çalışması yürütmenin temel gerekçelerini hızlı bir şekilde sıralayabilirim. İlk olarak, Fındıklı’nın yaklaşık otuz yıl boyunca sağ

partiler tarafından yönetildiğini ancak 2019’da yapılan yerel seçimlerde ‘görece’ merkez sol parti olarak tarif edebileceğimiz Cumhuriyet Halk Partisi adayının iktidar partisi olan Adalet ve Kalkınma Partisi adayını yenerek ilçenin yeni belediye başkanı seçilmesinin uyandırdığı merakı temel bir motivasyon olarak betimleyebilirim. İlçenin yeni seçilen belediye başkanı Ercüment Çervatoğlu’nun sosyalist bir gelenekten gelerek görece merkez solda konumlanan bir siyasi partide seçim başarısı kazanması da yine aynı şekilde son derece dikkat çekici bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Tablo 1: 1989’dan bu yana Fındıklı’da yapılmış yerel seçimlerin sonuçları

Seçim yılı	Sağ partilerin toplam oyu (%)	Sol partilerin toplam oyu (%)	Kazanan siyasi parti ve oy oranı (%)
1989	45.58	41.58	Sosyaldemokrat Halkçı Parti – 28.5
1994	71.6	24.9	Anavatan Partisi – 38.6
1999	52.2	39.3	Anavatan Partisi – 32.1
2004	57.4	39	Adalet ve Kalkınma Partisi – 44.2
2009	44.94	54.43	Adalet ve Kalkınma Partisi – 41.5
2014	55.58	44.12	Adalet ve Kalkınma Partisi – 46.56
2019	39.65	59.5	Cumhuriyet Halk Partisi – 59.5

Kaynak: Yüksek Seçim Kurulu’ndan alınan resmi sonuçlar yazar tarafından tablolaştırılmıştır.

Tablodan da görülebileceği gibi, sağ partiler 2019’daki son seçim yenilgileri dışında son otuz yılda toplam oylarda yalnızca bir kez geride kalmıştır. Ayrıca, sağ siyasetin bölgedeki hegemonyasını daha iyi açıklayabilmek adına sağ partilerin 2019 seçimleri dışında hiçbir zaman yüzde 40’ın altına düşmediğini vurgulayabiliriz. Fındıklı’da sağ partilere verilen toplam oyların otuz yıllık aritmetik ortalaması yaklaşık yüzde 52,4’tür. Eğer 2019 seçimlerini dikkate almazsak bu rakam yüzde 55’e yakınsar. Öte yandan, sol partilerin 1989’dan bu yana yerel seçimlerde herhangi bir seçim başarısı bulunmamaktadır. Toplam yedi seçimde sol partiler toplam oylarda sağ partileri sadece iki kez geçebilmiştir. Otuz yılı aşkın bir süredir Fındıklı’da sol partilerin aldığı toplam oyların aritmetik ortalaması yaklaşık yüzde 43,2’dir. Yine 2019’daki seçimi

hesaba katmazsak bu rakam yüzde 40,5'tir. Ayrıca, birden fazla sol partinin katıldığı son otuz yıldaki seçim başarısızlıklarının aksine, tek başına bir sol partinin toplam oyların yüzde 59,5'ini alarak en yüksek oy oranına ulaşması oldukça dikkat çekicidir.

Tablo 2: 1989'dan bu yana Rize'de yapılmış yerel seçimlerin sonuçları

Seçim Yılı	Sağ partiler (toplam oy %)	Sol partiler (toplam oy %)	Kazanan siyasi parti ve oy oranı (%)
1989	68.6	26.2	Doğru Yol Partisi – 27.3
1994	86.9	8.4	Refah Partisi – 39.5
1999	82.4	8.8	Anavatan Partisi – 40.7
2004	79.6	12	Adalet ve Kalkınma Partisi – 46.4
2009	96.1	3.3	Adalet ve Kalkınma Partisi – 46.8%
2014	94.4	4.9	Adalet ve Kalkınma Partisi – 67.8
2019	85.1	13.3	Adalet ve Kalkınma Partisi – 72.9

Kaynak: Yüksek Seçim Kurulu'ndan alınan resmi sonuçlar yazar tarafından tablolaştırılmıştır.

Yukarıdaki veriler aslında dünya okuyucusu için tasarlanmış bir tablo idi ve temel maksadı Fındıklı'ya yaklaşık elli kilometre uzaklıkta bulunan Rize'nin merkezinde yapılmış yerel seçimlerin tarihini açıklamak ve sağ partilere son otuz yılda verilen oyların toplamının aritmetik ortalamasının yaklaşık yüzde 85 olduğunu belirtmekti. Bu anlamda tablo, milliyetçi ve muhafazakar geleneğin baskın olduğu il merkezinin bir ilçesinde geçmiş yaşantısını sosyalizm ilkeleri üzerinden betimleyen bir siyasi figürün seçilmesinin getirdiği merak halini de bir ölçüde yansıtmaktadır.

Öte yandan, yeni seçilen belediye başkanının öznel figürünün ötesinde, seçim manifestosunu büyük ölçüde bölgenin kadim kültürü olan *mecinin* 'modern' anlamda yeniden yorumlaması üzerine şekillendirmesi de son derece ilgi uyandırıcıdır.ERCÜMENT ÇERVA-TOĞLU, *meciyi* toplumsal ve politik bir idea olarak kurgulamış ve köklü geleneği 'toplumsal'ın yeniden inşasında büyük ölçüde temel bir ilke olarak işlevselleştirmiştir. Daha sonra detaylı bir şekilde ele alacağız ancak en azından *meci* kavramının kesiştiği temel

fikirlerle şu aşamada yer verebiliriz: ‘kolektif eylem’, ‘dayanışma’, ‘doğrudan karşılıklılık olmaksızın toplumsal fayda üretme’, ‘zorunluluk olmaksızın gönüllü eyleme’. Bu durumda, temel bir *meci* tanımlamasını –*meci* manifestosundan olduğu şekliyle aktararak kavrama henüz aşına olmayan okuyucu için yapabiliriz: “*Meci*, karşılık beklemeden insanlık adına doğamız yararına insanlığa hizmet etmektir; *meci* birlikteliktir, herkesin ihtiyacını kolektif bir anlayışla ortak çalışma yürüterek karşılayabilmektir” O halde diyebiliriz ki peşinde olduğumuz bozkırı tutuşturacak kıvılcımın izlerini Fındıklı’da yaşanan dönüşümü bütüncül ve disiplinler arası bir temelde incelemek, alternatif bir toplumsallığın inşasına yönelik ilerici ilkeler keşfetmemize yardımcı olabilir.

Son olarak *mecin*in içerdiği dönüştürücü öz, yaygın toplumsal hareketlerin sönümlendiği ve hatta toplumsallık iddiasının yadsındığı, tahayyül dünyamızdaki tüm ilişkilerin ‘ekonomikleştirildiği’ muzafferane kapitalist tahakkümde farklı şekillerde bir bilimsel anlatıya konu edilebilir. Bu doğrultuda *meci*, tamamlamış olduğum doktora tezinin önceki bölümlerinde ele aldığım ve açık bir şekilde kapitalist pratiklere ve düşüncü şekillerine meydan okuma potansiyeline sahip olan ‘armağan’ ve ‘müşterekler’ kavramını bünyesinde barındıran ancak aynı zamanda bu düsturları aşan yeni bir toplumsal örgütlenmenin genel hatlarını ortaya çıkarmada yardımcı olabilir. O halde *meciyi* ‘armağan’ fikri ya da ‘müşterekler’ teması ekseninde tanımlamanın mümkün olduğunu vurgulayarak anti-kapitalist stratejilerin önu pekala açılabilir.

‘Alan’ın İnşası: Kapsam, Yöntem ve Amaç

Bilimsel araştırma pratiği çoğu zaman araştırmacıya bir dizi kısıtlama getiren, zahmetli ve uzun erimli bir süreç olarak kavranabilir. Ancak sosyal bilimlerin geniş kapsamlı bağlamı, araştırmacının özgürce düşünmesine olanak tanır. Karl Gunnar Myrdal’ın “Sosyal Bilimler Ne Kadar Bilimseldir?” başlıklı makalesinde

sosyal bilimlerin doğa yasası arayışına indirgenemeyeceğine ilişkin çizdiği çerçeve oldukça aydınlatıcıdır ve hala geçerliliğini korumaktadır: “Sosyal bilimci hiçbir zaman sabitlere (doğa yasalarına) ve dolayısıyla genel geçer bir bilgiye ulaşamaz” Myrdal’e göre, doğa bilimleriyle kıyaslandığında sosyal bilimler ‘görece daha az bilimseldir’ ve cazibesi de bir ölçüde buradan gelmektedir:

Sosyal bilimlerde, daha basit doğa bilimlerindeki araştırmacıların kurmaya çalıştığı türden evrensel ve değişmez, genel olarak geçerli olgular arası ilişki düzenliliklerine ulaşacağımızı beklemek boşunadır. Her biri bir ruha sahip olan ve kelimenin en geniş anlamıyla yaşam koşullarından etkilenen insanların davranışlarıyla uğraşırız. Bu koşullar büyük ölçüde değişiklik gösterir ve davranışla olan ilişkilerinde olduğu gibi zaman içinde değişir.²¹

O halde, Fındıklı’da gerçekleştirmeyi amaçladığım alan çalışması, evrensel ve değişmez doğa yasalarına ulaşmanın mümkün olmadığı fikrini benimseyerek insanların gündelik yaşamlarına dahil olmayı amaçlayan antropolojik bir saha çalışması olarak pekala tanımlanabilir. ‘İnsani ve özgürleştirici’ bir alan olarak antropoloji, her şeyden evvel “insanın sosyal ve kültürel yaşamının karmaşıklığını ve çeşitliliğini çözmeye” çalışan bir bilim dalıdır.²² Bu durumda antropoloji, “nerede ve nasıl yaşadıklarına bakmaksızın kendisini tüm insanların incelenmesine adan ve kapsamı insanlığın geçmişiyle bugünüyle ilgili hemen her şeydir”.²³ Bu tanımsal izleği takip ederek antropolojinin “insan yaşamının olanaklarının tamamını” göz önünde bulunduran bir disiplin olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz.²⁴ O halde, okuyucuya sunulan bu metin, insan yaşamının karmaşıklığını ve çeşitliliğini ortaya

²¹ Myrdal K. G., (1972). “How scientific are the social sciences?”, Journal of Social Issues, 28(4): 151–170.

²² Howell S. (2018). *Ethnography*. In: F Stein (eds.). The Cambridge Encyclopedia of Anthropology.

²³ Haviland WA, Prins HE, Walrath D, McBride B. (2008). Cultural Anthropology: The Human Challenge. Belmont, CA: Thomson Learning Inc.

²⁴ David Graeber, *Değer Teorisi*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017.

çıkarmak için sosyo-kültürel antropolojik bir bakış açısını kendisine kalkan edinmekte ve insan yaşamlarının içinde bulundukları bağlamlarda nasıl anlam kazandığını anlamayı amaçlamaktadır.

Kendimi bir antropolog olarak tanımlamam kuşkusuz mümkün olmasa da, alan çalışmasının yöntemine ilişkin genel okuyucuyu kısaca bilgilendirmeye sanırım cüret edebilirim. Antropologlar araştırma sorularını yanıtlamak ve veri toplamak için belirli metodolojik ilkeler temelinde etnografik alan çalışması yapar. Burada alan çalışması, “bir araştırmacının devam eden sosyal ve toplumsal faaliyetlere dahil olmasını gerektiren bir sorgulama biçimi” olarak anlaşılabilir.²⁵ Katılımcı gözlem ise “araştırmacının uzun bir süre boyunca çeşitli faaliyetlere dahil olması ve bu sayede insanları günlük yaşamlarında gözlemlemesi ve bu davranış ve faaliyetlerin daha iyi bir biçimde anlaşılmasını kolaylaştırmak için faaliyetlere bizzat katılmasıdır”.²⁶ Katılımcı gözlem prensibi potansiyel olarak devrimci bir pratiktir çünkü diğer insanların yaşayış şekillerini mümkün olduğunca onlarla birlikte deneyimlemeyi ve yaşamlarının bir parçası olmayı amaçlar.²⁷ Antropolojik bir çalışma izleğiyle yola koyulan araştırmacının rotasını şu şekilde somutlaştırabiliriz:

Antropolog incelemeye karar verdiği topluluğun yaşamına yoğun, etkin ve uzun süreli bir katılım gerçekleştirir. Bu katılım sonucunda o topluluğun en derin ve ayrıntılı bilgisine ulaşarak bu bilgiyi derler. Kültür ya da topluluğun bu şekilde derlenmiş olan bilgisi (etnografi), metne dökülerek karşılaştırmalı biçimde irdelenir ve kuramsal değerlendirmelere tabi tutulur (antropoloji).²⁸

Böylelikle araştırmacı, insan topluluklarını kendi özel durumları içerisinde ele alarak gözler ve ortaya çıkan sonuçları tartışmaya

²⁵ Wolcott HF. (1995). *The Art of Fieldwork*. Walnut Creek: AltaMira Press.

²⁶ Kawulich BB. (2005). “Participant observation as a data collection method”, *Forum: Qualitative Social Research*, 6, Art. 43.

²⁷ Shah A. (2017). “Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 45-59.

²⁸ Atay T. (2017). “Sosyal antropolojide yöntem ve etik sorunu: klasik etnografiden diyalojik etnografiye doğru”, *Moment Dergi*, 4(1): 189-206. <https://rantey.org>

açar. Bu, gerçek yaşamın kendi bağlamı içerisinde doğrudan incelenmesidir. Araştırmacı, nihayetinde araştırma konusunu vücuda getirerek laboratuvar ortamında yaşatamaz; doğrudan gündelik yaşam pratiklerine katılarak ve araştırılanın gözünden dünyayı anlamaya çalışarak mevcut gerçekliği kavramak ister ve çoğu zaman da yeni zihinsel kategoriler kurarak düşünme kalıplarını aşmayı arzular.²⁹

Alana çıkan araştırmacı, görüştüğü insanların dünya görüşlerini ve yaşayış şekillerini ortaya çıkarmak için gündelik yaşamda olup biten her şeyi anlamak ister. Bu şekilde antropolog, bir bilim yasası keşfetmek yerine, gündelik hayatlardaki dinamizmi ve çeşitliliği gözlemleyerek gerçek yaşamı mümkün olduğunca idrak etmeye odaklanır. O halde, okuduğunuz bu çalışmanın ‘etnografik araştırmanın bir aracı olarak katılımcı gözleme’ dayandığını iddia edebiliriz.³⁰ Bu kitabın temel amacının yalın bir bilimsel metin ortaya çıkarmak olmadığından hareketle, yöntem ve diğer teknik detaylara ilişkin olan kısımları biraz daha sınırlı tutmaya çalışacağım. Ancak şunu söylemekte fayda var. Metnin yazarı, alan araştırması süresi boyunca insanların günlük yaşamlarına türlü şekillerde katılmış, olanları izlemiş, söylenenleri dinlemiş, sorular sormuş, ilgilendiği konulara ışık tutacak her türlü veriyi toplamıştır. Bu açıdan yazar, eldeki tüm malzemeyi yaratıcı bir şekilde kullanmaya özen göstermiş; görüşmeden gözleme, kişisel ve tarihi belgeleri yorumlamaktan gündelik hayatların içinde kaybolmaya kadar hemen her şeyi yapmaya gayret göstermiştir.

²⁹ Metehan Cömert, “Maliye Disiplininde ‘Antropoloji’ye Yer Açmak: Mali Antropoloji ya da ‘Maliye’nin Antropolojisi”, içinde *Kamu Maliyesinin Sosyal Teorisi: Disiplinlerarası Arayışlar*, Editörler: Hatice Gül Ertuğrul Kanacı - Ceyhan Gürkan - Sema Nur Tekin Heretik, Ankara, 2023. Ayrıca bkz. Lévi-Strauss, Claude, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, (çev.) Akın Terzi, İstanbul: Metis, 2012.

³⁰ Araştırmanın yöntemine ilişkin detaylı bilgilere, yayımlanmış olan doktora tezinden rahatlıkla ulaşılabilir: Metehan Cömert, *Four Essays on Fundamental Issues of Public Finance: Fiscal Anthropology, The Gift, The Commons, and The Mecı*. Tamamlanmış Doktora Tezi, 2023. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Değerli okuyucuyu yönetime ilişkin detaylara boğmadan bir kaç noktayı daha açıklayabiliriz. Elinize geçen bu metni başka coğrafyalardan okuyacak sevgili okuyucular için Fındıklı'yı çok temel bilgilerle tanıtabiliriz. Fındıklı, Lazca adıyla *Viçe*, Türkiye'nin kuzeyinde Doğu Karadeniz kıyısında yer alan Rize iline bağlı bir ilçedir. Artvin iline komşudur. İlçe 409 km² yüzölçümüne ve 13 kilometrelik sahil şeridinde sahiptir. Bünyesinde 22 köy ve 8 mahalle bulunan ilçenin nüfusu yaklaşık 17 bindir. Fındıklı'nın coğrafi yapısı engebeli ve dağlıktır. İlçe iki vadi arasına kurulmuştur ve kıyı şeridi nispeten dardır. İlçenin iklimi yağışlı ve ılıktır. Diğer haklı bir soru ise görüşme yaptığımız değerli insanların kimler olduğuna ilişkindir. Çalışmanın örneklemini genel olarak bölgenin ileri gelenleri, *meci* kültürünün geleneksel biçimini hatırlayan kimseler, belediye çalışanları, oluşturulan yerel meclislerde görev yapanlar, *meci* kültürünün modern şekline katılanlar ve sivil toplum kuruluşlarında çalışanlar oluşturmaktadır.

Kadim *meci* kültürünün hem geleneksel hem de modern anlamda bir ilişki biçimi olarak belirlediği Fındıklı'da gerçekleştirmiş olduğum alan çalışması, üç sorunun etrafında temellenmektedir:

1. *Meci*, kapitalizmin dinamiklerine doğrudan meydan okuyan bir 'müşterek' fikri olarak anlaşılabilir mi?
2. *Meci*, dayanışma ve karşılıksız olma ilkelerine dayanan bir 'armağan' ilişkisi kapsamında kavranabilir mi?
3. Tüm bu teorik arayışlar, kamu maliyesi disiplininin temel inceleme nesneleri olan 'devlet', 'vergi', 'kamu' gibi kavramlarda ne gibi bir radikal düşünüş şekline olanak tanır?

Yukarıdaki soruların izini sürerek iki şeyi açığa çıkarmayı hedefliyorum. Birincisi, Fındıklı örneğinden yola çıkarak kapitalist akıl yürütme ve ilişki geliştirme biçimlerinin kaçınılmaz tahakkümüne somut alternatif oluşturacak teorik bir zemin inşa etmeye çalışıyorum. Bu amaçla *meciyi* ilkin ortak varoluşa dayanan

toplumsallık ile örülü müşterek fikri olarak ele alıyorum; ardından kavramı belirli temalar üzerinden bir armağan kategorisi olarak kavramsallaştırıyorum. Sonrasında, aşırı disipline edilerek alternatif düşünmeye olanak tanımayan ve neoliberal düzeneğe tümüyle teslim olmuş bir disipline, kamu maliyesine, yeni ve özgürleştirici bir şekilde yeniden kurgulanma imkanı açıyorum. Beliren özgürleştirici temalar ise ‘devlet’ ve ‘kapitalizm’ anlatılarının radikal bir biçimde tartışılmasını gerekli kılıyor ve son kısımda bu tartışmayı Fındıklı halkı ve *meci* kültürü ekseninde açmıyorum.

Meci: Kadim Bir Kültürün Tarihi ve Şimdiki Zamanda Yeniden Yorumlanması

*Meci*yi kavramsal bir temelde ele almadan evvel, saha çalışmasının ilk günlerinde tanık olduğum kısa bir olayı paylaşmanın değerli okuyucu için önemli olduğunu düşünüyorum. Yaklaşık iki yüz yirmi yıllık bir tarihi olan ve ahşaptan inşa edilmiş bir dağ evinde, zanaatkar ev sahibi tarafından yapılmış altı kişilik bir yemek masasının etrafında, kırk yıl önce meydana gelen ortaklaşa pratikler üzerine yapılmış bir konuşmadan bahsedeceğim. Paylaşılan hikayeye göre –anlatıcı altmışlı yaşlarında bir zanaatkardır ve hala hayatta kalmak için geçici işlerde çalışmaya devam etmektedir– geçmiş zamanda Fındıklı’nın bir köyünde inşaat ustası olan kimse, köydeki bir evin çatısını onarmak için çalışmaya başlar. Birkaç günün sonunda, usta işlerini bitirmeye yakınlaşmışken elindeki demirle çatıya vurarak belli belirsiz sesler çıkarır. Ustanın bunu yapmaktaki amacı ‘işin bitmeye yakın olduğu’ bilgisini köylü ile paylaşmaktır. Köyde yaşayanlar, ustaya teşekkür etmek için ‘gönüllü hediyeler’ getirirler. Hediye –herhangi bir şey olabilir– komşularının çatısını onardığı için ustayı takdir etmenin nazik bir ifadesidir.

Bu hikayeyi dinlediğim ilk anda aklıma gelenleri iki temelde değerlendirilebiliriz. Birincisi, hediye gönüllü olarak verilmektedir ve zihinde bir karşılıksızlık imgesi uyandırmaktadır. Köyde

yaşayanlar için hediye vermenin ‘bilindik rasyonel sınırlar içerisinde’ bir amacı yoktur, nihayetinde usta köyü terk edecek ve hayat devam edecektir. Öte yandan, köyde yaşayanların usta ile sosyal bir ilişki içerisine girmesini gerektirecek, faydaya ya da çıkara dayanan bir ilişkisellik de söz konusu değildir. Ayrıca, hediyein içeriği herhangi bir baskı ya da zorakilik unsuru olmadan özgürce seçilmiştir. Kimse tarafından dayatılmayan ve bir nesnel zorunluluk üzerinden anlaşılması pek mümkün olmayan bir hediye verme biçimidir bu. Hikayenin devamında usta geride yapılacak çok az bir iş bırakarak köyden ayrılır ve çatının geri kalan kısmı ise komşular tarafından tamamlanır. Yine bu yardım etme şekli, dinlediklerimiz kadarıyla karşılıklı bağımlılık ilişkilerine ya da parasallaştırma pratiklerine dayandırılmayacak kadar çeşitlidir. Bu hikayede yer alan dayanışma temelli tüm insan davranışlarını *meci* olarak tanımlayabiliriz.

Benzer hikayelere alan çalışması boyunca sıkça tanıklık ettim. Bu hikayelere göre, altmış yıl kadar evvel Fındıklı’nın yüksek vadilerindeki köylerde hemen hemen tüm evler *meci* ile inşa edilmiş. O vakitlerde, herhangi bir köylünün evini inşa etmek ya da onarmak için ancak yirmi-otuz kişinin ortaklaşa kaldırabileceği büyüklükteki kütükler köylülerin ortak çabasıyla omuzlarda taşınmış ve evler ancak bu şekilde yapılabilmiş. Denize yakın köylerde de yalnızca hesapçı çıkar ilkesine dayanmayan kolektif pratikler son derece yaygındır zamanında. İki-üç kişilik ekiplerin küçük kayıklarla denize açılıp balık tutmasını ve köylülere herhangi bir bedel talep etmeden dağıtmasını birden fazla görüşmeciden işittiğim önemli örneklerden birisi olarak verebilirim.

Fındıklı’da yaşanan dönüşümü ilginç kılan noktalardan biri de hikayelerin yalnızca ‘geçmiş güzel günlere’ ait melankoli ile örülmüş nostaljik bir hatıra olmamasıdır. Bir vatandaş tarafından bağışlanan çay bahçesinde birlikte çay toplamak için belediye başkanının –yıllardır unutulmaya yüz tutmuş *meci* ruhunu yeniden

canlandırmak amacıyla– yaptığı dayanışma çağrısı üzerine, Fındıklı halkı topluca bağışlanan bahçeye giderek iş bölümü temelinde *meci* yapmıştır. Bir gün boyunca süren *mecide* kimi çay toplamış, kimi tulum çalmış, kimi geleneksel yemekler hazırlamış, kimi de geride kalan ikincil işlere koşturmuştur. Bu *meci* ile amaçlanan, toplumsal projelerde kullanılmak üzere gelir elde etmektir. Sosyal projelerin kapsamı ise her *mecide* değişkenlik gösterebilir; sokak hayvanları için bir merkez kurulması, öğrencilere burs sağlanması ya da tüm nüfusun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik herhangi bir harcama şeklinde belirebilir. 2020 yılında yapılan toplumsal pratikler bütününden geriye sosyal bilimciler için kavramların büyüğü ve çelişkili doğası kalır: gönüllü olarak toplumsal işlere katılmak, bireysel menfaatin işlevsizliği, karşılıklı ya da karşılıksız yardımlaşma, dayanışma, kamusal yararın biricikliği ve işbirliği temelinde bir arada yaşama fikrinin cazibesi.

Tüm detaylarıyla yer vermenin mümkün olmadığı bu kolektif pratikler, kabaca faydasını ençoklaştırmaya çalışan ve kişisel çıkarını yüce bir değer olarak sunan daimi rasyonel kişiye, ‘*homo oeconomicus*’a karşı çıkmak için bize güçlü argümanlar sağlayabilir. Dahası, tek bir çıkar ilkesi tarafından yönlendirilen ve azami fayda peşinde koşan kimsenin bir kurgudan ibaret olduğuna ilişkin önemli perspektifler sunabilir. Bu noktayı daha güçlü bir şekilde vurgulayabiliriz çünkü “her örgütlü toplum, insanın doğasına ve toplumdaki işlevine ve yerine ilişkin bir kavram üzerine inşa edilmiştir”.³¹ Fındıklı halkı o halde tüm baskılamalara rağmen “kendisinin üzerinde yükselen toplum doğasının gerçek bir resmini verebilir”. *Meciyi* gözlemlerken sadece küçük ve sınırları belli bir coğrafyada bulunan simgesel bir anın fotoğrafını çekmekle kalmayız; mevcut olanı farklı şekillerde kavrayarak özgürleştirici ve geleceğe dönük olasılıkları imkan haritasının içerisine alırız ve kapitalist olmayan bir gelecek fikrini yeniden

³¹ Drucker PF. (2009). *The End of the Economic Man The Origins of Totalitarianism*. Routledge. <https://mailey.org>

inşa etmenin ipuçlarını bulabiliriz. Armağan fikrinin kurucusu Mauss'un da ulaşmaya çalıştığı bu türden bir olasılıktır:

Dolayısıyla arkaik olana, temel bilgilere geri dönebiliriz ve dönmeliyiz; birçok toplumun ve sınıfın tanıdığı hayat ve eylem motiflerini orada buluruz: halka vermenin sevinci; cömertçe yapılmış sanatsal harcamaların zevki; konukseverliğin, özel ve halka açık kutlamaların zevki. Sosyal güvenlik, yardımlaşma ve işbirliğinin getirdiği özen, soylunun işletmecisine sağladığı basit kişisel güvenceden daha değerlidir, işverenin tahsis ettiği günlük ücretin sağladığı küçük hayattan daha değerlidir hatta değişken bir kredi üzerine kurulu kapitalist tasarruftan da daha değerlidir. Bu ilkelerin hüküm sürdüğü bir toplumun neye benzeyeceğini tasavvur etmek mümkündür. Büyük milletlerdeki serbest mesleklerde, bir dereceye kadar bu türden bir ahlak ve iktisat anlayışı zaten işlemektedir. Şeref, çıkar gözetmeme, mesleki dayanışma buralarda ne boş laftan ibarettir ne de çalışmanın gerekliliğiyle çelişkilidir. Diğer meslek gruplarını da aynı şekilde insanileştirelim ve bunları daha da kusursuz hale getirelim.³²

O halde, insan faillğine olanak tanımayan, kapitalist değişimin gerekli ve kaçınılmaz olduğunu imleyen ve alternatiflerin imkansızlığını savunan kaba tasvirleri terk edebilir ve bunun yerine kapitalizmi aşma fikrinin hala imkan dahilinde ve arzu edilir olduğunu temel bir ilke olarak belirleyebiliriz. *Meci* kavramını da kökleri hem geçmişe kapsayan hem de günümüzde var olan yeni bir kelime dağarcığının öncül işareti olarak ele alabilir ve gündelik yaşamın gerçekliğinin içerisinde başka alternatiflerin de mümkün olduğuna ilişkin mütevazı bir çerçeveye yaratabiliriz.

Okuyucunun affına sığınarak yaptığımız bu uzun girişten sonra, Fındıklı'da yaptığım alan çalışmasının görünür kıldığı meseleler üzerinden *mecinin* geniş kapsamına odaklanabiliriz. Ancak, *meciye* ilişkin şu temel bilgiyi ilkin okuyucu ile paylaşalım. *Meci*, Anadolu'nun kadim kültürü olan 'imece'nin Lazcadaki söyleniş

³² Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, çev. Nihan Özyıldırım, Alfa, 2018.

biçimine aşağı yukarı tekabül etmektedir. Bu anlamda *meci* ve imece en azından dilbilgisi açısından aynı anlamda kullanılmaktadır. İmecenin genel bir tanımını yapacak olursak, kavramın köydeki zorunlu ya da gönüllü işlerin köylülerin işbirliği ile yerine getirilmesi olarak zihinlerde yer ettiğini söyleyebiliriz. Anadolu topraklarındaki imece fikrinde insanlar birbirleriyle koşulsuz dayanışma içinde olabilecekleri gibi karşılıklılık beklentisiyle de bir arada olabilirler. İmece, gönüllü ya da zorunlu olarak gerçekleştirilebilir ve sosyal hayatın pek çok alanında imece yoluyla dayanışma göstermek mümkündür. Yaptığım bazı görüşmelerde *meci* yerine imece dendiği de olmuştur ancak genel kullanım *meci* üzerinedir. Ayrıca, işittiğim ve *meci* yerine kullanılan başka sözcüklere de rastladığımı söyleyebilirim. Örneğin, ‘*noderi*’ Laz dilinde imecenin karşılığı olarak iş görür.

Meciye dönecek olursak, hemen hemen tüm katılımcılar *meci*yi ilkin geleneksel ve tarihsel bir kategori olarak kavramsallaştırdı. Buna göre, *meci* çoğunlukla coğrafi imkansızlıktan doğan ve bu imkansızlığı gidermek üzere birlikte işler yapmayı merkeze alan bir anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayatını müzisyenlik yaparak devam ettiren bir katılımcı ve belediyede işçi olarak çalışan diğer bir katılımcı, *meci*yi anlatmalarını rica ettiğimde tanımlarını doğrudan coğrafi zorluklar fikri üzerinden şekillendirdi: “*Meci* coğrafi zorlukların ve teknolojinin yetersizliğinin bir sonucu olarak bölge halkının giriştiği bir şeydir” Ancak bu coğrafi imkansızlık ve teknolojik yetersizlik fikri konuşmalar ilerledikçe yegâne bir nedenden öteye geçmekte ve tanımların doğası giderek genişlemektedir: “Köydeki insanlar geçmişte ekonomik ihtiyaçları ve sosyalleşme talepleri nedeniyle belirli günlerde şehre gelirlerdi. Bunu ortak bir kamyonla yaparlardı. Aslında *meci*, imkânsızlığı aşmak için bir şeyler yapma çabasıdır”. Benzer ifadeleri kavramın anlamsal çeperini genişleten başka katılımcılar arasında da bulmak mümkün: “Buradaki coğrafi koşullar şiddetli, dolayısıyla *meciye*

mutlak ihtiyaç var. Biz *meciye* karşılıklı emek alışverişi diyoruz ve çoğunlukla gönüllülük esasına göre yapılıyor. *Meci* özünde bir yaşam biçimidir ve tamamen ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilidir” Uzun bir geçmişe sahip konağını kızı ile birlikte pansiyon olarak işleten emekli bir katılımcı ise *meciyi* yine geleneksel ve tarihsel bir kategori olarak kavramakta ancak coğrafi zorlukları ikincil bir neden olarak görmektedir:

Meci çocukluk zamanımızdan beri var; bayram havasında olur. Bizde herkes fındığını kendi toplardı. Ama onun ayıklaması... Büyük *mecilerde* büyük coşku olurdu. Fındık ayıklama *mecisini* büyük heyecanla, sanki bir bayram gününü bekler gibi beklerdik. Ekip oluşturulurdu, Arhavi’den (komşu ilçe) gelen. Biz de burada oluştururduk. Karşılıklı atma türküler³³ söylenirdi, sabahlara kadar devam ederdi. Kimin *mecisi* varsa işte o güzel yemekler, yöresel yemekler hazırlardı. Laz böreği, baklava falan. Karşılıklı türküler, müstehcen de olabilirdi, kavga da edilirdi (gülüşmeler). Herkes zevkle katılıyor, şenlik oluyor, festival havasında yani. Şenlik olduğu anda daha çalışma azmi çoğalıyor mesela. Herkes eğlenerek yapıyor. Öteki türlü sıkılıyor yani, yalnız olduğu zaman heyecanlı olmuyor.

Benzer şekilde, bölgenin önde gelen isimlerinden emekli bir öğretmen, *meciyi* doğrudan ‘dayanışma içinde olma’ fikri ile özdeşleştirerek bağlamı genişletmektedir:

Meci dayanışma, paylaşma, yardımlaşmadır. Ama en çok dayanışma, daha ziyade. Biri ev mi yapıyor köyde, kimin elinden ne geliyorsa onu yapar. Kimi çakıl, kimi çimento karıştırır, kimisi ağaç çıkarır, kiremit çıkarır, yani elinden ne gelirse. Mısır tarlası ekerdik, hasat zamanı *meci* ile yapılırdı. Fındık toplamak, ayıklamak, çay toplamak, köprü yapmak hep *meci* ile yapılırdı. Ağaç köprüler olurdu eskiden, tek parça, yedi-sekiz-dokuz metre. O ağacı ormanlardan indirmek *meci* ile olurdu. Yani ne aklına gelirse. İnsanlar o kadar birbirine yardımseverdi.

³³ Atma türkülleri genel olarak Doğu Karadeniz’in özgün karakterini yansıtan ve horon ritmine uyan doğaçlama türküler olarak anılabiliriz.

Fındıklı'da bir sivil toplum kuruluşunda çalışan diğer bir katılımcı da benzer bir hikayeyi paylaşarak *mecinin* bölgede sosyal etkileşim için eşsiz bir fırsat sunduğundan bahsetmektedir:

Mecide çok güzel yemek yapıldı. Günlük pişirmedeği yemekleri yapar, sınırsız yenir ve büyük sosyalleşme işi. Anılarda olan bu. Müthiş eğlenceli, herkesin sonunu beklediği, mutlaka eğlence ile biten, özellikle atma türküsü, karşılıklı kadın ve erkeklerin birbirlerine duygularını anlatabildiği tek fırsat alanı gibi görülüyor o zamanlarda. Dedem böyle yaşamış, bana kalan hikaye bu.

Dikkatli ve saygıdeğer okuyucunun fark edeceği üzere, *mecinin* tanımı ilkin coğrafi zorluklar ve teknolojik yetersizlik üzerinden yapılmıştı; yani *meci* kavramsal olarak geçmişte kalan ve 'yokluk'la ilişkilendirilen bir şey idi. Ancak katılımcıların sayısı ve çeşitliliği arttıkça kavramın bağlamı giderek büyümeye başladı. Anlatılanlara göre, *meci* fikrinin sınırları 'şenliğe benzer ortaklaşa yapılan eylemler bütünü' olarak genişledi ve herkesin birbirine yardım ettiği bir dayanışma biçimi halini aldı. Şu durumda *mecinin* özünün herkesin gönüllü olarak katıldığı, herkesin bir şekilde eğlendiği ama aynı zamanda ihtiyaçların da karşılandığı yeni bir zemine kaymış olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.

Bireysel ve/veya toplumsal ihtiyaçların karşılanması, kadim kültürün daha geniş bir bağlamda anlaşılmasının önemli bir boyutudur. Örneğin, kendini aktivist olarak tanımlayan katılımcılardan biri, *meci* ile amaçlananın bireysel ve toplumsal ihtiyaçları karşılamak olduğunu şüphe götürmeyecek bir biçimde açıklar:

Meci, temelde dayanışma ama daha çok toplumun en az yüzde sekseninin katıldığı kişisel ve toplumsal bir işin halledildiği bir durum. Geleneksel olarak *meci* bizim kültürümüzde daha çok bir kişinin ya da bir ailenin işini halletmek üzerine kuruluydu. Çocukluğumda yaşadığım birinin yaşadığı evin temelini açma mesela; on günlük on beş günlük iş o anda halledilir. Vasıfsız elemanların da kullanıldığı bir alan. İşgücüne dayalı vasıfsız emeğin ön plana çıktığı bir şey. Toplumun tamamının faydalanacağı,

kendi işlerini beraber hallettikleri yol yapımı gibi, bizim köyle-rimize otuz yıl önce dozer girdi, ev yapıldığını çok iyi hatırlıyoyum. Taşların ahşapların dağdan taşındığı *mecileri* hatırlıyorum.

Mecinin geleneksel ve tarihsel bir kategori olarak kapsadığı anlam dünyasının toplumsal hafızada aşağı yukarı aynı kaldığını tespit ettikten sonra başka bir sorunun peşine düşebiliriz artık: “Böylesine saf ve masum bir içeriğe dayanan bir kavram neden unutulur?” Alan çalışmasından elde edilen bulgulara dayanarak tutarlı bir yanıt geliştirmeden önce, Türkiye’nin yakıcı bir şekilde tanıklık ettiği tarihsel anlatıya kulak verebiliriz. Türkiye’nin 1980’lerde neoliberalizme sert bir biçimde geçişi bu açıdan iyi bir başlangıç noktası olabilir. Fikret Şenses’in ifade ettiği gibi, Türkiye’de istikrar ve yapısal uyum programlarının uygulamaya konması ve kapitalist akıl yürütmenin toplumsal yaşamı düzenlemede temel ilkeler olarak işlerlik kazanmasıyla birlikte, neoliberalizm Türkiye’nin toplumsal yaşantısının tüm yönlerine otuz yılı aşkın bir süredir nüfuz etmiştir.³⁴ Piyasa rasyonalitesine olan sar-sılmaz inancın kalıcı bir fikir olarak kabul gördüğü Türkiye’de kişisel, toplumsal ya da kamusal tüm anlatılar neoliberal akıl yürütmenin mantıksal çerçevesine oturtulur. Bu politikaların temel yapı taşları ise genel olarak “özel mülkiyet hakları, serbest piyasalar ve serbest ticaret ile kurumsal bir çerçeve içinde bireysel girişimci özgürlüğünü serbest bırakan yeni bir model”e dayanmaktadır.³⁵ Neoliberalizm fikrinin sızmadığı bir alan neredeyse kalmamıştır. Wendy Brown bu olguyu neoliberalizmin ilkelerinin, yani piyasa dinamikleri ve rekabet fikrinin, toplumsal yaşamın ve kültürün temel dokusundan içeri geri dönüşsüz bir biçimde girdiği ve varoluşun her alanını parasallaştırdığı şeklinde açıklar.³⁶ Artık bu ilkeler

³⁴ Şenses F. (2012). “Turkey’s experience with neoliberal policies since 1980 in retrospect and prospect”, *New Perspectives on Turkey*, 47: 11–31.

³⁵ Harvey D. (2006). “Neo-liberalism as creative destruction”, *Geografiska Annaler: Series B Human Geography*, 88(2): 145–158.

³⁶ Brown, Wendy. *Neoliberalizmin Harabelerinde: Batı’da Antidemokratik Siyasetin Yükselişi*, Metis Yayınları, 2021.

temel gerçeklik haline gelmiştir ve bundan kaçış pek de mümkün görünmemektedir. Hayatın her yönünün parasallaşmasına toplum da fazlaca direnç gösterememiş ve piyasa odaklı reformlar sıkı bir şekilde uygulanmıştır: sermaye hesaplarının serbestleştirilmesi, ihracat çekişli büyümeden finans çekişli büyümeye geçiş, küresel kapitalizme eklenme fikri, devletin büyük sermaye gruplarının istediği şekilde yeniden yapılandırılması, sermaye ile işçi sınıfı arasındaki mücadelede açıkça sermayeden yana konumlanma.

Bu durumda insan doğası da kaçınılmaz bir biçimde neoliberalizmin harabelerinde yerini alır. Piyasa insan aklına neredeyse doğal bir olgu olarak hücum eder: “İnsanlar artık her zaman ve her yerde *homo economicus* piyasa aktörleridir.”³⁷ Bu tarihsel anlatı, Fındıklı’daki siyasi, ekonomik ve sosyal yaşantının temelden dönüşmesiyle uyum göstermektedir.. Geçmişte *meciye* çokça katılmış olan katılımcı, *meci* üzerinden Fındıklı’daki ‘tersine dönüşüm’ü açık bir şekilde serimlemektedir:

Meci uzun zamandır gündemde değildi. Mısır tarlaları kalktı, fındık bahçeleri de. Çay oldu. *Meci* yapacak iş ortamı yavaş yavaş kaybolduğu için şey oldu, fındığa rağbet olmadığı için bahçeler orman oldu misal. Fındık bahçeleri sökülüp daha rantıble olduğu için çaya dönüştü. Çay toplama, hala oluyor, komşular *meci* yapıyor ama o kadar geniş anlamda değil. Çünkü çoğu çay bahçeleri yarıcılara verilmiş. Topluyo senin çayını satıyo gidip yarısını sana yarısını kendine. Devlete de özel sektöre de veriliyor. Ama onun toplanması, taşınması, bakımı, satılması başlı başına iş, sektör. Yapamıyor herkes, çünkü alan genişledi. Eskiden üç-dört dönüm aile ziraatı idi, şimdi sanayiye dönüştü. Ev halkı artık yapamıyor. Ordu’dan, Gürcistan’dan geliyorlar.

‘Çay’ artık yüksek bir getiri sunan meta halini almıştır ve ilişkiler de giderek şekil değiştirmeye başlar. Sivil toplum örgütünde çalışan ve bölgenin kültürüne ilişkin araştırmalar yapan katılımcı, tersine devrimi iki nedene bağlamaktadır; ‘çay satışından elde edilen kazancın getirdiği parasallaşma’ ve ‘teknolojik ilerleme’:

³⁷ Brown, Wendy. *Halkın Çözümü: Neoliberalizm ve Sivil Devrim*, Metis Yayınları, 2018.

Kültür yavaş yavaş, bölüne bölüne azaldı. İnsanlar her akşam birbirine giderdi. Şimdi her evde iki-üç araba var, gelen yok giden yok. İmecelerin yavaşlamasında teknolojinin de etkisi vardı. Mısır tarlası kalmadı, imece bitti. Çay tarlası var, makas çıktı, makine çıktı, imece kalmadı. Para ile tanışıyor insanlar, buradaki zamansal değişimleri yaşatan şey para. Para ekonomisinin Karadeniz’e gelişi 1950’ler, lanet çay. Para networkü çay, para sahibi olunca beton evlere geçme, imecenin şeyleri kayboluyor. Mısır ayıklama imecesi, fındık ayıklama imecesi, esas bunlardı imece, mısır yok, fındık yok, ev yapma vardı o da yok.

Çayın bir meta olarak ortaya çıkmasına bağlı olarak para ekonomisi nüfuz ettiği tüm alanları esaslı bir yıkıma uğratmıştır. Fındıklı’da hayatına devam eden, akademik yaşantıda formel olarak yer almış ve uzunca bir görüşme gerçekleştirdiğim aktivist bu metalaşma sürecini berrak bir biçimde bizimle paylaşmaktadır:

İlk kez ürettiği ürün (çay) sofrasına gelmeden önce aracıya gitti. Son halini görmedi insanlar. Çayın son halini görmek için ücret ödediler. İşlemesini sen yapmadın ama. Ciddi bir gelir kaynağı oldu. Burası fakir bir coğrafya idi ancak iyi bir metası oldu. Bir anda dağlar ormanlıktan çaylıklara dönüştü. Baya kapitalist bir ilişki aslında.

Meci ruhu olarak kavramsallaştırdığımız birlik oluşturma ve dayanışarak hareket etme ilişkilerinin bellekten yavaş yavaş silinmesine ilişkin hikayeler son derece merak uyandırıcıdır. Belediyede üst düzey görevlerde bulunan bir yetkili, ‘hacı dede’ hikayesini paylaşır:

Bizi o kadar cendereye soktular ki. Bizim hacı dedemiz –dedem sayılır kendisi yani annemin amcası– vardı. 1980’li yıllarda dedemin ufak tefek birikimleri olurdu. Köyde hastası olan olursa hacı dedemizin birikimi vardır diyerek gidip alırlardı. Tamamlayınca, yani ihtiyacımızı karşılayınca da hacı dedeye geri verirdik. Dünyada başlayan bu vahşi kapitalizmin neoliberal süreci ile birlikte, bizde de başlayan Özalizm diye tariflediğimiz süreçte, her şeyin özelleştirildiği, serbest piyasa ekonomisinin

mükemmel bir şey olduğunun söylendiği dönemde, hacı dedem borç verince paranın değerinin düştüğünü söylemeye başladı. Bu sefer hacı dede borç parayı dolar bazında vermeye başladı. Sonraki süreçte ise hiç vermemeye başladı. Süreç bizi o kadar yabancılaştırdı ki geleneksel kökenlerimizde var olan dayanışma kültürü böylelikle yok edildi.

Hayatı neoliberalizmin temel ilkelerine teslim ederek bambaşka biçimlerde yeniden kurgulama girişimlerinin Fındıklı halkındaki yansıması *meci* kültürünün azalarak yok olmasıdır. Emekli bir öğretmen bu süreci kapitalizmin bireysel arzularına teslim olmakla eş değer tutar: “Kapitalizmle birlikte insanlar bireyselleştiği ve zayıfladığı için ‘ben kazanayım’, ‘ben yapmalıyım’ kültürü yayıldı. *Meci* doğal olarak yavaşladı. Dolayısıyla ciddi boşluklar ortaya çıktı” Sözün büyüüne kapılmamanın zor olduğu anların birinde, altmış yedi yaşında ve bölgede ‘bilge’ olarak görülen bir katılımcı *mecin*in bitişini ilan eder: “Vicdan ve merhametin yerini para aldı. Artık *meci* kültürü bitti. Sadece siz yardım ederseniz yardım edecekler. Artık bedava değil. Karşılıksız yardımlaşma diye bir şey yok”

2019’da yapılan yerel seçimler ‘umutsuzluk’ anlatısını tersine çevirmek ve kültürü yeniden biçimlendirmek için önemli bir tarihsel an olarak belirir. Toplumcu siyaset vaadiyle belediye başkanlığının el değiştirmesi, Fındıklı’daki tersine dönüşüme –uzun karanlık geceye– meydan okunmasını mümkün kılar. Artık amaç, Fındıklı’da belleğe kazanmış ve herkesin gülümseyerek anımsadığı dayanışma geleneği *meci*yi yeniden canlandırmaktır. Bu aşamada, Ercüment Çervatoğlu’nun belediye başkanı seçilmeden hemen önce paylaştığı *meci*ye katılım çağrısını –uzunca bir alıntı da olsa da– ele alabiliriz. Böylelikle, *mecin*in hem geleneksel özünü hem de kavramın içeriğine eklemlenen devrimci praksis fikrinin bir izahını bulabiliriz. *Mecin*in geleneksel bağlamı korunmakta ancak kavramın sınırlarının ötesine de yol alınmaktadır artık:

Fındıklı'da *mecimiz* var. Çocukluğumuzda *mecinin* olacağı günden önce köyü mahalleyi dolaşarak duyururduk. *Meci* gününde yiyeceğimiz güzel yemekleri hayal eder ve sevinirdik. *Meci* yardımlaşmaktır, paylaşmaktır, sorunların üstesinden birlikte gelmek demektir. Birlikte olursak anlamlı olur *meci*. Bu *mecide* rant yok, yolsuzluk, yalan, partizanlık, hor görme, küçümseme yok. Bu *mecide* kardeşlik var, halka hizmet, hak ve adalet var. Birlikte olursak daha bir anlamlıdır Fındıklı. O zaman biz oluruz. Sen yoksan ne mısır ekmeğinin ne hamsinin ne lahananın tadı kıvamında olmaz. Sen yoksan, derede, denizde yüzmenin keyfi, yaylasında çimenlerin üstüne yatıp milyon yıldızlı gökyüzünün altında uyumanın güzelliği eksik kalır. *Meci* hayatı paylaşmaktır. Paylaştıkça büyür dostluk, arkadaşlık, kardeşlik ve sevgi. Sevgi güzelleştirir Fındıklı'yı. Birbirimizi anlamaya sevmeye ve saymayadır çağrımız. Biz birbirimizi seversek hayatı paylaşırsak Karadeniz daha güzel dalgalanır, derelerimiz daha coşkun akar. *Mecimizde* herkese yer var. Kimse öteki olmadan veya ötekileştirilmeden, yerlisi, göçmeni, varsılı, yoksulu ayırmadan herkese yer var. Hiç yerimiz dar demiyoruz. Katılım artıkça yeniden yerlerimiz açılır. Horona katılan oldukça çember genişler. Bana yer var mı diye düşünmeden, benim de yarınlara dair yapacaklarım ve hayallerim var diyorsan sen de katıl, horonumuzun halkası genişlesin. Sorunlarımızı ortak akılla çözeceğiz, ben değil 'biz' olacağız farkında olmadan bu *mecide*. Bu *mecide* rant yok, insan kayırma yok, yalan yok, ötekileştirme yok, haksız kazanç yok, partizanlık yok, somurtmak yok, rüşvet yok, küçümsemek yok, ben bilirim yok. Bu *mecide* kardeşlik var, eşitlik var, herkesin sözünün önemli olduğu bir ortam var, biz birlikte yaparsak güzel olur var. *Mecimizin* öznesi insan, doğa ve yaşam. Sen yoksan bir eksik kalırız. Nerede olduğun önemli değil, mesafeler katılımı etkilemiyor bizim *mecimizde*. Yapacak mutlaka bir şey bulunur.³⁸

Bu şekilde kavramsallaştırıldığında *meci*, toplulukların bir araya gelerek oluşturduğu ilişkisel süreçlerin bir ifadesi haline gelir. Geleneksel ve tarihsel bağlamının kapsadığı alandan çıkarak toplumsal eylem süreçlerine ilişkin kapitalist olmayan bir gelecek

³⁸ Bu metin, kısaltılarak aşağıdaki sayfadan alınmıştır: <https://ercumentcervatoglu.com/haberin-var-mi-fındıklı-da-mecimiz-imecimiz-var/> [erişim tarihi: 16 Şubat, 2022].
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

fikri ile kesişir. *Meci* çağrısında açıkça tespit edebileceğimiz üzere, eskinin kabukları içerisinde yeni bir düzene dair toplumsallık iddiası somut bir şekilde filizlenmektedir. Herkesin kabul etmek zorunda bırakıldığı “dünyayı ya da insan toplumunu kolektif politik eylem yoluyla değiştirecek şablonların artık uygulanabilir olmadığı”³⁹ çaresizlik anlatısında gedik açma ihtimali iyiden iyiye belirmiştir artık.

Bu noktada, heyecanlı bir gelecek tahayyülü inşasına başlamadan evvel, kendimizi gündelik yaşantının kendi olağanlığı içerisinde akan konuşmalara verebiliriz. İlçe meydanında katıldığım toplu bir görüşme doğal bir seyrekte devam etmektedir. *Mecin*in dönüştürücü gücü zihinlerde yavaş yavaş geleneksellik kategorisini aşmaya başlar. Örneğin, Fındıklı’da işçi olarak çalışan bir katılımcı, *meci*yi insanları kamusal işlerde üretim ve yönetim süreçlerine dahil etmek olarak tanımlar. Buna karşılık diğer bir katılımcı ise *meci*yi devlet aygıtının ötesinde bir düzlemde halkın kamusal kararlara katılımıyla doğrudan ilişkili ‘siyasi bir alternatif projesi’ olarak görmektedir.

Şu ana dek, *meci* kültürünün tarihsel ifadesini ve ‘modern’ yorumunu açıklamaya çalıştık. Coğrafi zorlukların ve teknolojik yetersizliğin hüküm sürdüğü bir bölgede kültür, ilk olarak ihtiyaçların karşılandığı şenlik benzeri bir toplumsal hareket alanı olarak tanımlandı. Ancak ‘hayal edilebilir gerçekçi bir gelecek’ fikri olarak kavramın doğasını tanımlamak yeterli değildir; kavramın izahatını yapmak ve içerdiği potansiyel gücü keşfetmek de gereklidir. Mauss’un sosyal bilimlerin sunduğu olanak dünyasının zenginliğine işaret ettiği satırlardaki heyecanını biz de paylaşıyoruz: “Bu geldiğimiz noktanın çok daha ilerisine gidebiliriz. Faydalandığımız başlıca kavramları bozabilir, karıştırabilir, renklendirebilir ve başka türlü tanımlayabiliriz”.⁴⁰ Dolayısıyla metnin bir sonraki

³⁹ David Graeber, *Değer Teorisi*, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.

⁴⁰ Marcel Mauss, *Armağan, Üzerine Deneme*, çev. Nihan Özyıldırım, Alfa, 2018.

aşamasında, *meci* kavramını bir teorik yolculuğa çıkarıyoruz ve kültürü kapitalizme karşıt bir eksende seyreden ‘müşterekler’ fikri ve antropoloji geleneğinin en temel inceleme nesnelerinden biri olan ‘armağan’ olgusu düzlemlerinde tartışmaya açıyoruz. Yapmaya çalıştığımız, kültürün kuramsal bir anlatısını sosyal bilimlerin zengin ve özgürleştirici geleneğinde inşa etmeye çabalamak ve kültürün ilerici bir bağlamda tartışılmasına imkan alanı açmaktır. Sorularımızı o halde olabildiğince basit bir şekilde sorabiliriz:

- i. *Meci*, “müşterekler” bağlamında anlaşılabilir mi?
- ii. *Meci* bir ‘armağan’ ilişkisi olarak kavranabilir mi?
- iii. Tüm bu teorik arayışlar, kamu maliyesi disiplininin temel inceleme nesneleri olan kavramlarda ne gibi bir radikal dönüş şekline olanak tanır?

III.

Meci ve ‘Müşterekler’: **Anti-Kapitalist Bir İtiraz ve Toplumsal Arayışlar**

‘Müşterekler’ kavramını –‘ortak mallar’ olarak da bilinir– kapitalizme karşı bir öz üzerinden ele almaya çalıştığım doktora tezinde, müşterekleri Marksist ve alter-küreselleşmecî yaklaşımları izleyerek şu şekilde tanımlamıştım: Müşterekler, kapitalizmin ötesinde bir geleceğe açılan pratikler, mücadeleler ve araştırmaların genel bir adıdır. Akademik anlatı ise, genel olarak müşterekler fikrini ‘mal’ kategorisi olarak ele alır ve bir ‘trajedi miti’ üretir. Garrett Hardin’in 1968 tarihli makalesine⁴¹ dayandırılan bu anlatıya göre ortak kullanıma açık bir otlakta koyunlarını otlatan çoban bir tür ‘ekonomizm’e teslim olmuş gibidir. Tek amacı koyunlarının daha fazla otlamasına imkan tanımaktır. Çoban için kaynakların tükenmesinin herhangi bir önemi yoktur; yegane gaye koyunlarının daha iyi beslenmesi ve meta olarak değerlerinin yükselmesidir. Kendimizi yine ‘çıkarları doğrultusunda hareket ederek faydasını mümkün olduğunca fazlaştırmak isteyen birey’in dünyasında buluruz. O halde denilebilir ki aşırı otlatma otlığın tümüyle yitip gitmesine yol açacaktır. Bu durumda yapılması gereken ise kamusal otorite ve özelleştirme fikirleri arasında salınan bir tercihler sepetinden müteşekkildir. Akademik yazın, ortak kullanılan alanların nihayetinde yıkıma uğrayacağı iddiasına sarılarak çözümü çoğunlukla piyasa çerçevesinde arar. Görece ilerici bir figür olan Elinor Ostrom ise trajediden kaçışın mümkün olduğunu iddia ederek özel mülkiyetin

⁴¹ Hardin, G. (1968). “The tragedy of the commons: the population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality”, Science 162(3859): 1243-1248.

ve kamusal müdahalenin ötesinde “müşterek alanların kullanıcıları tarafından gayet sürdürülebilir bir şekilde idare edilebildiği” önermesini ortaya atar.⁴² Biz ise burada müşterek kavramını tümüyle farklı bir temelde ele alıyoruz ve müşterekleri Hardt ve Negri’nin *Ortak Zenginlik*’te kurguladıkları gibi “herkesin olan; yani kimse- nin olmayan, ortak olan, ortak üretilen ve yönetilen toplumsal zenginlik” olarak tanımlıyoruz. Müşterekler o halde “insanlığın mirası olan doğa, su, topraktan daha fazlasıdır; beraber yaşama pratikleri, toplumsal üretim çeşitleri, bilgi-dil-kod paylaşımlarıdır”. Meci tam olarak burada devreye girer ve ‘beraber yaşama pratikleri’, ‘ortaklaşa eyleme’, ‘toplumla üretme’ ve ‘kolektif çabanın temsili’ olarak da kavranabilir. O halde “müşterek” fikrini kapitalist tahakkümden kaçmanın yeni bir yolu şeklinde ele alarak ‘alternatif mücadele ve pratiklerin somutlaştığı alan’ vurgusu üzerinden devam edebiliriz: “Müşterekler bir bütün olarak insanlığın birlikte paylaşılacak mirasıdır”.⁴³ Müşterekler, trajediye konu edildiği şekliyle maddi dünyayla sınırlı tutulamaz. Aksine fikir, yaşamın hem maddi hem de maddi olmayan yönlerini kapsayan dinamik bir kategoridir ve gelecekteki üretim şekillerinin ilksel kiplerini temsil eder. Hardt ve Negri’ye tekrar dönecek olursak, müşterekler “yalnızca paylaştığımız toprak değil, aynı zamanda yarattığımız diller, kurduğumuz toplumsal pratikler, ilişkilerimizi tanımlayan toplumsallık biçimleridir”. Pek çok şey müşterek olarak düşünülebilir: “değerler, arkadaşlara sadakat, şenlik, karşılıklı yardımlaşma, işbirliği ağları, kooperatifler, sosyal merkezler, gıda ağları, toplumsal hareketler, topluluk destekli tarım, yerel para birimleri, takas pratikleri”.⁴⁴ Açık bir şekilde gözlemlediğimiz şey, müştereklerin artık meta türü bir

⁴² Akbulut, B. (2017). Commons. In Routledge Handbook of Ecological Economics (pp. 395-403). Routledge.

⁴³ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Efa-Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2011.

⁴⁴ Detaylar için ayrı ayrı bkz. Caffentzis G, Federici S. (2014). “Commons against and beyond capitalism”, Community Development Journal, 49: 92-105 ve De Angelis M. (2017). *Omnia sunt communia: On the commons and the transformation to postcapitalism*, Bloomsbury Publishing.

kategori olarak değil, yaşamı anlamlı ve mümkün kılan toplumsal sistemler olarak somut bir şekilde tahayyül edilebileceğidir.

*Meci*yi bir müşterek pratiği olarak kavramak için, Fındıklı'da katıldığım ve bir gün boyunca süren '*mecinin* modern versiyonu' olarak tarif edebileceğimiz deneyim heyecan verici bir başlangıç noktası sunmaktadır. 28 Aralık 2021 tarihinde Fındıklı Belediyesi, sosyal medya hesaplarından 'yılın son *mecisi*' başlıklı bir çağrı paylaştı. Bu defaki *mecinin* konusu, Fındıklı'daki bir sokağın kaldırım taşlarının döşenmesi üzerineydi. O esnada alan çalışması için Fındıklı'da idim ve söz konusu *meciye* katılma şansı buldum. Sabahın erken saatlerinde –belediye başkanı da dahil olmak üzere– yaklaşık elli-altmış kişi gün boyu sürecek olan kaldırım taşlarını yerleştirme işine başladı. Tüm sokak *meciden* bir gün evvel belediye işçileri tarafından kaldırım taşı dösemeye uygun hale getirilmişti. O günün akşamında aldığım notları yalnızca ufak tefek düzeltmelerle doğal akışa fazla müdahale etmeden ve okuyucuyu yormayacak bir uzunlukta izninizle paylaşıyorum:

Başlık: Sokak Kaldırımının *Meci* ile Halk Tarafından Yenilenmesi (29 Aralık 2021)

“Belediye başkanı her daim halk ile iç içe bir biçimde kaldırım taşlarını dizdi gün boyunca. Bir liderlik örneği sergileniyor aslında ama bu aşına olduğumuz bir duruma da çok benzememekte. Herkesle birlikte çalışmaya devam ediyor, sadece ‘kriz anları’nda yol göstermeye çabılıyor. Öte yandan herkes ile muhabbet içerisinde; arada yanıma gelip bana “*meci* işte bu” diyor. Önceden kısa bir görüşme gerçekleştirdiğim bir kişi, “arada kaytarmak lazım” diyerek yanıma geldi ancak ciddiyetle işini gün boyu yapmaya devam etti. Yalnızca çay aralarında iş yapmayı bıraktı ve bu molalarda ilk bardağı bitirir bitirmez herkesi tekrar işe koyulmayı öğütledi. Genel olarak ciddi bir sevinç hali hakim. Bunu bir şenlik havası olarak okumak mümkün ancak ortaya çıkan iş fazlaca yavaşlamadan devam ediyor. Beş saati aşan süredir birlikte çalışmaya devam ettik

ve bir şekilde işler ilerledi. Ortaya çıkan ekonomik değer, yani so-
 kağın kaldırımlarının döşenmesi, belki de ihmal edilecek en temel
 nokta. Arada tulum sesleri ile insanlar horona katılmakta ve eğlen-
 cenin dozu artmakta. Ara verildiğinde ise yine *meci* yaparak hazır-
 lanmış çeşitli yemekler sunuldu alandaki herkese. Saf bir armağan
 kategorisini anımsatan bu ortaklık, insanların bir arada çalışması-
 nın farklı şekillerde de mümkün olduğunun öncül işaretleri olarak
 düşünülebilir. Elbette bir noktada yemek yenecekti, ancak bu doğ-
 rudan bir beklenti olarak dillendirilmedi; ‘zaten olağan akış budur’
 türünden bir beklenti denebilir en fazla. Yaptığım görüşmelerde
 coğrafi imkansızlık ve teknolojik yetersizlikten doğan *meci*, kolektif
 bir imkâna ve toplumsallığa dönüşmüş durumda. Aşağı yukarı
 gülümsemeyen kimseye rastlamadım. Ayrıca, gün boyunca çokça
 çalışan birisi bana bakarak ve mizahi bir dille şöyle dedi: “*Meci*
 eskiden bir sana *meci* bir bana *meciydi*. Bir gün benim findığım
 toplanırdı, bir gün senin. Başkan sağ olsun ‘hep bana hep bana’
 diyor” Öğle saatlerine doğru kaldırım taşlarının yarısı döşenmişti.
Meciye gençlerin ilgisi görece az idi ancak katılanlar son derece
 istekli ve organize olmuş durumda. Yürümekte zorluk çeken yaş-
 ça büyük insanlar dahi bir taş alıp dizmeye çalışıyor. Belediye-
 nin çalışanları da gün boyunca işin içerisinde, profesyonel olarak
 kablolarla ya da teknik beceri isteyen ince işlerle ilgilenmekteler.
 Burada, gündelik hayatın tam ortasında beliren gerçekliğe ilişkin
 ne denebilir? Alternatif toplumsal ve siyasal proje fikri, evet an-
 cak yalnızca alternatif olarak kavramak da sakıncalı olabilir. Esas
 olanın böyle bir toplumsallık olduğu iddiası da düşünülebilir. Ka-
 dınlar *mecin*in her anında yer almaktalar. Kalabalıktan taş döşeme
 fırsatı bulamayanlar da etrafta kalıp bir şekilde fotoğraf ya da vi-
 deo çekiyorlar. Akşam saatlerine dek henüz somurtan biri ile karşı-
 laşmadım. Daha önce görüşme yaptığım sayıca az kişi, sürekli bir
 yardım etme isteği içerisinde; çay ya da yemek için çağırmaktalar.
 İşler ciddiyetle yapılıyor ancak arada ufak tefek koordinasyon bo-
 zuklukları yaşanıyor. Nihayetinde bir şekilde su yatağını buluyor

ve iş tamamlanıyor. Günün sonunda çoğunlukla tamamlanmış kaldırımın molozu temizleniyor. Alanda yerel ve ulusal medya çalışanları da mevcut. Ulusal medya muhabiri meseleyi daha çok 'bir düğüne katılmış gibi' temellendiriyor; 'farklı' olanın cazibesine kapılmış durumlar ve derinlere inmeye yönelik bir istekleri irade yok. Yerel muhabir ise çekimlerinin gazetede yayımlanacağından emin değil ancak yine de benim de dahil olduğum pek çok kişiyle görüşme gerçekleştirdi"

Olayların akışı üzerine aldığım notların da ötesine geçerek kendi kendime sorular yönelttim *mecinin* ardından: "Nadiren geçtiğin, belki de hiç geçmeyeceğin bir sokağın kaldırımına taş taşıma isteğini nasıl açımlayabiliriz? Burada karşılık beklentisi var mıdır ve varsa bunu ne şekillerde ele alabiliriz? Faydasını ençoklaştıran birey kurgusundan bahsetmek hala mümkün mü? İnsanlar neden kendi evinin olmadığı bir sokağı yenilemek için 'bir gün'lerinden vazgeçmiş durumlar? Burada fayda ya da çıkar temelli bir itkidenden bahsetmek mümkün mü?" Çoğunlukla eksik çıkarımlarıma dair aldığım notlar ise şu şekilde: i. yaşça büyük ya da genç, herkes katıldı; ii. kadınlar ve erkekler eşitlikçi bir temelde *mecinin* bir parçası oldular; iii. ortaya çıkan ekonomik değer belki de dikkate alınacak son şey, esas olan toplumsallık iddiası; iv. hep beraber bir şeyler yapma isteği ilerici bir yeniden örgütlenme modeli olabilir; v. imkansızlığın yeni bir imkana dönüştürülmesi; vi. müşterek ya da armağan fikirlerine yakınsayan toplumsallık fikri; vii. insanların doğrusal bir şekilde sıralanıp kaldırım taşlarını elden ele taşıması ve bu işin nispeten *meciyi* daha hızlı ve etkili bir hale sokması.

Toparlayacak olursak, *mecinin* geleneksel bağlamı dayanışma fikrinden ziyade ihtiyacın giderilmesine yönelik bir toplumsallık şeklinde anlaşılabilir: 'eski güzel günler'i çağrıştıran ve iyi hissettiren folklorik bir fikir. Gençlerin sık sık ziyaret ettiği bir kafede çalışan katılımcı, "bu benim çocukluğumun *mecisi* değil" derken ifade etmeye çalıştığı aslında bu çerçeveye denk düşmekte: "Uzun

zamandır *meci* hakkında konuşulmuyordu, belediye başkanı Ercüment Çervatoğlu ile yeniden gündeme geldi”. *Mecinin* anlaşılması gereken bağlamı genişletme çağrımız da esasen tam olarak bu ifadeden kaynaklanıyor. Belediye başkanı ve Fındıklı halkının yapmaya çabaladığı şey, *meci*yi tarihsel ve geleneksel bağlamından özsöl olarak koparmadan başka şekillerde de kavramın yorumlanabileceği ve buradan yeni bir politik ilkenin devşirilebileceğidir. Genel hatlarıyla açıklamaya çalıştığım bir başka şey, katıldığım *mecide* gerçek anlamıyla bir ‘ihtiyaç’ söz konusu olmayışı; ihtiyaç, zaten belediye eliyle görülebilecek bir durumda. Yine, ortaya çıkan ekonomik değer de göz ardı edilebileceklerin başında geliyor. Burada esas olan kapitalizmin mantığıyla pek çok noktada çelişen ve ‘toplumsal’ olanı önceleyen kolektif bir bilinç üretimidir. Bölgenin önde gelenlerinden ve kendini ‘sosyalist’ olarak tanımlayan katılımcı, *mecinin* amacını böyle bir düzleme kaydırmakta:

Daha geniş kitlelerin katıldığı toplumsal bir beraber üretme kültürü aslında *meci*. Kaldırım bir şekilde yapılır, bir bilinç oluşturma durumu var burada. Daha önce temelde aşırı bir emek ihtiyacı olan bir alanı kapatıyordu ama şimdi bizim buradaki denememiz insanların olaya katılması, yani birlikte üretebiliriz fikrini oluşturmak. O kaldırım iki gün sonra nasılsa biter.

Fındıklı’da toplumsallığa dair kaygı taşıyan kolektif pratikleri çeşitlendirmek mümkündür. Uzunca bir görüşme yaptığım emekli bir öğretmen, salgın öncesi düzenledikleri festivalden bahsediyor: “Pandemi döneminden önce festivalde beş yüz kişiyi ağırlamıştık. Kahvaltı hazırladık, akşam yemeği verdik ve konaklama için evlerimizi paylaştık. Bu gibi durumlarda gönüllü olarak çalıştık biz” Aynı konuşmaya katılan diğer bir katılımcı ise, yakın zamanda tannık olduğu ve ilk *meci* olarak ele aldıkları olayı anımsıyor: “Belediyeye gelen çiçeklerin hepsini başkan pazarda sattı ve gelirin tamamını ihtiyacı olan öğrencilere verdi, başkan elini bile sürmedi. Anne-baba yok arada, öğrenci adına yatırıldı. İlk belediyeyi kazandık, ilk *meci*yi bu şekilde yaptık”

Müşterek fikri ile *meçi* kültürünün kesişim kümesini bulmaya çalıştığımız amacımıza dönecek olursak, müştereklerin anaakım yorumunu reddedip kavramın radikal salınımlarını izleyeceğiz. Federici ve Caffentzis'in işaret ettiği gibi, müşterekleri hem yenden üretimimizin koşulları üzerindeki kontrolü geri alacağımız özerk alanlar hem de çitleme süreçlerine karşı koyacak ve yaşamlarımızı piyasadan ve devletten giderek daha fazla ayıracak temeller olarak anti-kapitalist bir düzlemde ele alacağız.⁴⁵ Sonrasında müşterek fikrini, kuşatıldığımız özel ve kamusal arasında başka bir alternatif olarak tanımayan sahte ikilikler dünyasını ters yüz eden ve yeni dünyanın kapılarını açan ilerici bir hareket olarak değerlendireceğiz.

O halde, genel hatlarıyla oluşturmaya çalıştığımız müşterekler fikrinin çerçevesini belirleyen ilkeleri izleyerek *meçi* kültürünün bir müşterek olarak ele alınıp alınmayacağına ilişkin tartışmaya başlayabiliriz. Bu doğrultuda ilk ilkeyi otonomist Marksizm ve feminizmin iki büyük ismi George Caffentzis ve Silvia Federici'nin 'müştereklerin verili olmadığını, ancak toplum ile beraber oluşturulabileceği' iddiasında bulabiliriz.⁴⁶ Savları son derece sade ancak keskindir: "[t]oplum olmadan müşterekler olmaz" Ortak yaşamı yaratmak ancak toplumsal işbirliği yoluyla mümkündür; bunun yolu da yaşamlarımızı ortaklaştırmaktan geçer. 'Yaşamlarımızı toplumsal olarak yarattığımız ortaklıklar temelinde kurgulama fikri' bölgede saygı duyulan yetmiş altı yaşındaki bir katılımcının sözlerine denk düşmekte: "Üretirdik ve beraber tükettirdik. Bir akşam bizdeyse öteki akşam başka bir yerdeydik. Bu beraber, birliktelik, birlikte yaşama konsepti, n'aptı *meçi*yi doğurdu. Biz akşamları bir arada eğleniyoruz, seninki benim benimki senin yapıyoruz, güzel, ama gündüz niye ayrı düşelim ki?" Bu tespit, *meçinin* Fındıklı halkı için ne anlama geldiğinin açık bir ifadesidir. Yani, *meçi* ile

⁴⁵ Bkz. Caffentzis G, Federici S. (2014). "Commons against and beyond capitalism", *Community Development Journal*, 49: 92-105.

⁴⁶ A.g.e., s. 101. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

insanların yaşamları iç içe geçmiştir, üretim ve tüketim süreçleri ortaklaşmıştır ve ihtiyaç temelinde bir örgütlenme sağlanmıştır. Burada ortaklaştığını iddia ettiğimiz şey, yalnızca ‘maddi’ olanla sınırlandırılmaz. Ortaklık, bir ölçüde ilişkiselliği beraberinde getirir. Buna göre, *meci* ilişkisel bir süreçtir. Katılımcı bu ilişkiselliği daha güçlü bir biçimde vurguluyor: “İmeceyi bir mal bir envanter üzerinden değil farklı biçimde, mesela hastadır, kış zamanı, gidip ona yardım etmek de imecedir. İmeceyi geniş kapsamlı düşünmek lazım; dar kapsamda düşünmemek lazım” Otuzlu yaşların sonunda olan ve bölgede sevilen bir tiyatrocu, kültürün kapsamını daha da genişletir: “*Meci* öyle bir şeydi ki her şeyi toparlayan bir şeydi. *Meci* o kadar konuyu bir araya topluyordu ki, her şeyi tartışıyorlardı, paylaşıyorlardı. Bir arada olma meselesi işte. Akademiydi işte, hepimize inanılmaz faydası vardı. Mutfak kültürü bile *mecide* var oldu”. Bu durumda belirlediğimiz ilk ilke temelinde *meci*yi bir ‘müşterekleştirme’ pratiği olarak ortak varoluşun –yalnızca maddi anlamda değil– hemen her anına sirayet eden ve toplumsallığı daimi şekilde üreten ilişkisel bir süreç olarak tanımlayabiliriz.

İkinci olarak, *mecinin* müşterekler dünyasına dahil olması için “eşit erişim” ve “eşitlikçi karar verme” süreçlerinin baskın olması gerekmektedir.⁴⁷ Müştereklere erişim bu durumda herkes için özgür ve adil olmalıdır. 2021 yılının Aralık ayında katıldığım *meci* bu anlamda hiyerarşik bağların çözüldüğü ve herkesin eşit muamele gördüğü bir doğaya sahipti. Geleneksel bir lider figürü tarafından çevrelenmiş ve yukarıdan aşağıya doğru hareket eden katı hiyerarşik biçimlere rastlamak çok olası değildi. Katılımcılar, toplumsal çeşitliliği yansıtıyordu. Aynı zamanda, *meci*ye katılan hemen herkesin düşüncelerini özgürce ifade edebilmesinin olanakları mevcuttu. Daha önce de yer verdiğimiz ‘dozunda’ bir eleştirelilik içeren sözleri tekrardan hatırlayabiliriz. Geleneksel *mecide* genel bir karşılıklılık ilkesinin mevcudiyetinden bahseden katılımcı, *mecinin*

⁴⁷ A.g.e., s. 102.

günümüzdeki halinde sürekli bir talepkârlıktan şaka yollu da olsa şikayet etmekteydi. Özetle, *mece* fikrinin temelinde yerleşik bir hiyerarşinin bulunmadığını ve özgür katılımın önünde herhangi bir engel olmadığını söylememiz mümkün görünüyor. *Meciye* katılanlar da kültürün kucaklayıcılığını açık bir şekilde ifade etmekte: “Herkes *meceye* geliyor, anlamayanlar bile. İnsanlar sadece bunun bir parçası olmak istiyor. Burada hepimiz ortağız”

Meci ve müşterek fikri için kurgulamaya çalıştığımız ortak temeli, ünlü politik iktisat profesörü De Angelis’in müşterekleri “müzakere ve hatta mücadele pratiği” şeklinde kavrayan fikrine de uyarlayabiliriz. De Angelis ile yapılan bir röportajda profesör –Zapatista hareketine atıfta bulunarak– müzakere yöntemlerinden birinin insanların kolektif özyönetim biçimi olan halk meclisleri kurması olduğunu öne sürer. Herkesin katıldığı radikal ve doğrudan bir demokrasi deneyimi olarak anlaşılabilir bir topluluklar arası bir müzakeredir bu. Temsili demokrasinin bir parçası olmak yerine topluluğun kendi hakkında verilecek olan kararı kendisinin bizzat belirlemesidir. Bu fikir, Zapatista hareketinin her on beş veya otuz günde bir düzenli olarak değişen ‘rotasyon sistemi’nde doruk noktasına ulaşır:

[t]üm insanların bu pozisyonlara gelmesi ve “topluma itaat ederek yönetme” (*Mandar obedeciendo*) fikrini ifade eden bir yönetim biçiminde eğitilmesi daha önemlidir. Rotasyon sistemi, bireysel gücün herhangi bir şekilde birikmesini etkili bir şekilde önler. Bu sistem yönetim açısından en etkili sistem olmayabilir, ancak bu müzakere ve karşılıklı saygı topluluğu fikrinin oluşturulması ve sürdürülmesi açısından etkilidir.⁴⁸

Zapatistalar, “topluma itaat ederek yönetmek” ve “bireysel iktidarın yoğunlaşmasını önlemek” yoluyla ‘müzakere’ fikrini kendine özgü ve düzenleyici bir fikir olarak işlevselleştirir. Kaldırım taşlarının döşendiği *meceyi* hatırlayalım tekrar. Bazı benzerlikler

⁴⁸ De Angelis M, Stavrides S. (2010). On the commons: a public interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides. e-flux 6 (17): 1–17.

yakalayabileceğimizi düşünüyorum. Katılan herkesin eşit konuşma ve müzakere özgürlüğüne sahip olduğu bir ortamda herhangi bir sorun tespit edilirse herkes herkesi uyarabilir ve öneride bulunabilirdi. Fındıklı’da seçimden hemen sonra kurulan kent meclisi, kadın meclisi, gençlik meclisi türünden uygulamalar Zapatista benzeri bir öz taşıyan pratiklerdir. Buradaki temel ilke, siyasi liderlerin kendi başlarına karar veremeyecekleri bir “taban demokrasisi” inşa etmektir. Belediye binasının kapısında asılı duran sözler de bu arayışın somutlaşmış bir ifadesi olarak görülebilir: “Söz, yetki, karar Fındıklı halkının”

Öte yandan, müşterekler fikri bir ‘mücadele’ pratiği olarak kavranacaksa, Fındıklı’da kurulmak istenen hidroelektrik santrale karşı kadınların verdiği mücadele son derece özgün ufuklar açar. Kadın hareketi, sermayenin yeni kapitalist genişlemelerine karşı amansız bir mücadeleye girişmiş ve ortaklaşa bir mücadele hattı oluşturmuştur. “HES Direnişlerinde Kadınların Deneyimleri: Fındıklı Örneği” başlıklı makalelerinde Şahinde Yavuz ve Özlem Şendeniz bu noktanın altını kuvvetli bir biçimde çizer: “Dereler özellikle kadınlar için ‘akıp giden su’ olmaktan çıkmış, sahip çıkılarak, kaybedilmemesi için mücadele edilmesi gereken, değerli bir unsura dönüşmüştür”.⁴⁹ Benzer bir direnişi, yapılması planlanan başka hidroelektrik santral projelerinde de görürüz. Protestocular yine son derece kararludur: “Dereler özgürdür, özgür olacak!”

Yukarıdaki önermelere benzer bir çizgide ilerleyecek olursak, müştereklerin tüm dışlama (*exclusion*) ve hiyerarşi oluşturma ilkelerinin reddedilmesine odaklandığını görürüz. Müşterek bir varoluş yaratmak, siyasi süreçlerin tümünü demokratikleştirmekten geçer. Fındıklı’daki kent konseyleri, yerel meclisler ve her ay yapılan halk toplantıları hiyerarşiyi ters düz eden bir ‘piramit’ anlatısında somutlaşmaktadır.ERCÜMENT ÇERVATOĞLU ile yaptığım

⁴⁹ Yavuz Ş, Şendeniz Ö. (2013). “HES direnişlerinde kadınların deneyimleri: Fındıklı örneği”, Fe Dergi, 5(1): 42-58.

görüşmede, belediye başkanı 'piramiti tersine çevirmek' fikrini şu şekilde açıklamaktadır:

Seçim çalışmalarımızda bir piramit tanımladık. En altta halk ve bizler o halkımıza piramidin tepesine gelebilmek için programımızı sunar, dil döker, vaatler veririz ve piramidin tepesine ulaşınca halkımızın bize ulaşmasının önüne birçok engel koyarız. Bu anlayışı tersine çevireceğiz dedik ve piramidi tersine çevirdik. En alt noktada belediye başkanı, onun üstünde meclis, onun üstünde mahalle ve toplumsal katmanlardan oluşan meclisler, onun üstünde Fındıklı meclisi ve en üstünde Fındıklı halkı var artık.

Karar verici olanın yalnızca halk olduğu vurgusu, otoritenin kurduğu katı hiyerarşik piramide karşı açık bir eleştiridir. Graeber'ın hiyerarşi tanımından faydalanacak olursak; yani "eğer hiyerarşi, merdivenin tepesindekilerin altındakilerden üstün olduğu bir şey" ise, o zaman *meçi* 'yukarı'yı etkisizleştirmeyi amaçlar.⁵⁰ Türkiye siyasetini 'tabandan siyaset yapma' fikrini zihinlerden uzaklaştıran pratikler bütünü olarak ele aldığımızda *mecide* yer alan 'piramidi yok etme' söylemi en azından ilkesel olarak ilericidir: "*Meci* ile otoriteye karşı duruyoruz. *Meci* herkese açıktır; karşılıksız ve gönüllü katılımı içerir." Otoriteye itaatın dirençsizce kabul edildiği ve toplumsal refleksin sönümlendiği bu zamanlarda, *mecinin* amacı "otoritenin, iktidarın, kararın hepsinin Fındıklı halkına ait olmasıdır" Kendi olanakları ölçüsünde ilerleyen hareket, alternatif bir geleceğe yönelik yerelden başlayan, "kapitalizme ve kapitalizmin ilkelerine itiraz etmenin, hatta onun ötesine geçmeyi düşünmenin özgün ve yaratıcı bir biçimi"dir.⁵¹

Arvidsson (2020), "Kapitalizm ve Müşterekler" başlıklı makalesinde müşterek fikrini "edimleri değerli kılan, ayrı bir değer yaratan sihirli bir süreç" olarak kavrar.⁵² Bu vurgu, Mauss'un

⁵⁰ Graeber D. (2007). *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland, CA: AK Press.

⁵¹ Dardot, P., and C. Laval. (2018). *Müşterek: 21. Yüzyılda Devrim Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

⁵² Arvidsson A. (2020). "Capitalism and the commons", *Theory, Culture & Society*, 37(2): 3-30.

hausunu, yani ‘şeylerin gücünü’ anımsatır. Kaldırım taşlarının döşendiği *meci*ye katılan katılımcı, kaldırım taşlarının bir şekilde döşenebileceğinden bahsederken asıl ulaşılmak istenenin ‘birlikte değer yaratmak’ olduğu iddiasındadır:

Kaldırım bir şekilde yapılır, bir bilinç oluşturma durumu var burada. Daha önce temelde aşırı bir emek ihtiyacı olan bir alanı kapatıyordu ama şimdi biz buradaki denememiz insanların olaya katılması; birlikte üretebiliriz fikrini oluşturmak. O kaldırım iki gün sonra nasılsa biter.

Birçok katılımcı *meci* ile amaçlarının ‘insanları için içine katmak’ ve bu şekilde ‘birlikte üretebiliriz fikrini yeşertmek’ olduğu iddiasında ortaklaşır. Her hâlükârda yapılacaktır kaldırım; esas mesele birlikte eylemeye bir anlam katmak ve olanı başka bir şeye dönüştürmektir:

Belediyenin yapması gereken bir işi *meci* anlayışı ile –bir çıkar ilişkisi ile değil– kamusal bir şeye dönüştürüyorsun. Baktığın zaman bir emek var mı var, karşılık veriyor musun, vermiyorsun. Karşılığı tek şeydir, o sokakta ıslanmadan gezmesi.

Kaldırım taşları döşenebilir, çay toplanabilir, hayvan barınakları beraberce inşa edilebilir, festivaller düzenlenebilir ancak toplumla birlikte eyleme fikri bunların ötesinde bir bağlama yerleşir. Hardt ve Negri’nin sözleriyle, “ortaklaşma fikri emeği üretken kılar, bünyesinde üretici güçler geliştirir ve ortak varoluşumuz büyür”⁵³. Bilge bir katılımcı da benzer bir eksenî işaret etmektedir:

Türküler çağırarak, şarkılar söyleyerek, bir bakıma yorgunluğumuzun canına okuyarak... Bir işte, randımanlı bir iş çıkaracağım diyorsanız o işe iyi konsantre olmanız lazım. Eğer konsantrenizi bozarak, sıkılarak iş yaparsanız randıman düşer. İnsan sosyal bir canlıdır. İnsan, insan içinde olmak ister. O bakımdan bir arada olarak yapılan bir iş daha keyifli olacağı ve bu yüzden daha randımanlı olacağı için imeceler bu konuda doğru bir şeydir. Örneğin tek başına yapıyorsanız, o kocaman çay torbalarını

⁵³ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Efa-Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2011

tek başına kaldırmakta zorluk çekersiniz ama ucundan biri tutar ise havada çevirirsiniz.

Sermaye ve mülkiyet yapılarının sorgulanmadığı, piyasanın tek alternatifinin devlet olduğu ve bu 'kurtarıcı devlet' tahayyülünün de yalnızca bilindik reformist sınırlar içerisinde –liberalizmi yalnızca frenlemeye çalışan bir garip biçim– mümkün kılındığı çerçeveyi hatırlarsak, *mece* kültürünün devlet ve piyasa merkezli anlatıya cepheden meydan okuyabileceğini görürüz. Merkezi yönetimin katı bir boyunduruğunda bulunmasına rağmen yerelde belediye eliyle örgütlenmeye çalışan toplumsal bir hareket, iktidarın erişebildiği alanların ötesine taşmayı hedefler. “Çokluk oluşturma projesi” hem ‘özel’den hem de ‘devlet’ten giderek özerkleşmeyi gerektirir. Müşterekler oluşturma fikrinin hem piyasadan hem de merkezi hükümetten korunmayı belli bir ölçüye kadar sağlama vaadini Hardt ve Negri’nin iddialı önermesiyle genişletebiliriz: “Müştereklerin kapsadığı geniş alan sayesinde yaşamı özerk bir biçimde yeniden kurabiliriz”.⁵⁴ *Meci*, yaşamı yeniden farklı boyutlarda örgütlemenin bir yolu olabilir ancak devletten ve piyasadan özerk bir alan açma fikri hala toplumun hafızasında ‘tohum halindedir’ Birkaç istisna dışında, alan çalışmasında yaptığım görüşmeler öz-yönetim fikrinden uzakta belirir. Devlet merkezli anlatı hala ön plandadır ve *mece* tamamlayıcı bir işleve sahiptir:

Devletin yapacağı alanlar vardır tüm topluma, temel şeyler, eğitim sağlık ve ekonomi. Diğer ufak tefek ihtiyaçları *mece* kültürü ile halledebilir mesela. Devlet de *mece*ye kadar inerse, oradaki sorumluluğu da ben alayım derse kendi işlerini yapamaz.

Katılımcı, ülke genelinde iktidarı elinde tutan siyasi partinin ve Fındıklı’daki belediyenin başka siyasi partiler olmasını sorunun temeli olarak değerlendirir. Devlet merkezli anlatı hala ön plandadır ve ‘işlerin değişmesi’ ülkedeki iktidarın Fındıklı’daki belediye ile aynı partiden olması şartına bağlıdır. Katılımcı ile yapılan konuşma bu düşünceyi berraklaştırır:

⁵⁴ A.g.e.

Katılımcı: Neden *meci*ye ihtiyacımız var? Yani iktidar partisinin muhalefet partilerinin yönettiği belediyelere nasıl davrandığını benden daha iyi biliyorsunuz. Tabii ki maddi sıkıntı hissediyoruz, özellikle belediye olarak ödemelerde sıkıntı yaşıyoruz. İktidar partisi bizim için işleri zorlaştırıyor, her türlü zorluğu yaşıyor. Onlar bize yardım etmiyorlar. Buradaki amaç *meci* ile aradaki farkı kapatmak.

Araştırmacı: Peki ya merkezi hükümet ve belediye aynı siyasi parti tarafından yönetilse?

Katılımcı: Keşke... Merkezi hükümet elbette *meci*yi desteklemeli.

IV.

Meciyi 'Armağan' Olarak Kavramak: Karşılıklılık, Dayanışma ve Gönüllülük Üzerine Tartışmalar

Bu metin boyunca şu ana dek *meci* kültürünün kapsadığı anlam-sal alanın genişletilmesinin olanaklılığı tartışmaya açıldı ve alternatif temalar üzerinden kültür, sosyal bilimlerin düşünsel zenginliği içerisinde kavramsallaştırıldı. Bu teorik yolculuğa kaldığımız yerden başka düzlemlerde devam edebiliriz. Fındıklı'ya gelmeden evvel üniversitenin yetkili organları tarafından onaylanan soru listesinde 'karşılıklı olma' temasını içeren birkaç soruya yer vermiştim. Aslında amacım vergideki karşılıklılık nosyonu üzerinden *meciyi* açıklamaktı. Sorular aşağı yukarı şu şekilde idi: “*Meci* sizin için birine karşılıksız bir armağan verme fikri ile eş değer tutulabilir mi? Yoksa *meci* karşılıklı bir eylem midir? Devlete yeterince vergi ödediğinizi düşünüyor musunuz? Sizce, verginin karşılığı ne olmalıdır?” Aramaya koyulduğum yanıt(lar), kültürün mümkün kıldığı dayanışma ve yardımlaşma ilişkilerinin altında ‘geri dönüş beklentisi’ olup olmadığına ilişkin kuramsal bir tartışma zemini yaratmayı amaçlamaktaydı. *Meciyi* tarihsel bir kategori olarak ele alıp kavramın müşterek fikri üzerinden kurgulandığı önceki sayfalarda, ‘karşılıklı olma’ fikrinden yalıtık bir analiz geliştirmeye dikkat ettik. Böylelikle *mecin*in özünde yer alan ilişkilerin boyutlarını etraflıca tartışmamız mümkün oldu. *Meci*, coğrafi zorlukların ve teknolojik yetersizliğin hüküm sürdüğü eski zamanlarda ihtiyaçların giderildiği ve çoğunlukla şenlik kimliğine bürünen toplumsal birlikte olma hali olarak tanımlandı ilkin. Bununla birlikte, kavramın kendisini izah ederken toplumsal ilişkileri dönüştürme potansiyeli daha geniş

bir düzlemde kültürü ele almamızın yolunu açtı. Kadim kültürün günümüzdeki yeni halinde ‘eskinin kabukları içinde yeni bir toplumsal düzen’ ideali açık bir şekilde ön plana çıkmaktaydı. *Meci*, kapitalizme ve kapitalizmin kurucu ilkelerine karşı eleştirel bir analiz hattı açmanın bir anahtarı olarak da iş görebilirdi. Açtığımız bu izleği takip ederek diyebiliriz ki “yalnızca eylem yoluyla değil, uygun teorik kavramlarla”⁵⁵ da *mecinin* bağlamı genişletebiliriz.

O halde, *mecinin* yol açtığı ilişkileri “karşılıklı olup olmama” ve/veya “gönüllü olup/olmama” temaları üzerinden inceleyebiliriz. David Graeber, “Armağan Et!” başlıklı makalesinde Mauss’un armağan analizinin günümüzün toplumsal varoluşu yok eden bas-kıncılığına karşı alternatif bir cephe oluşturacağından bahseder:

Armağan ekonomileri zaman zaman oldukça rekabetçi olabiliyorlardı, ama bu bizim bildiğimiz türden rekabetin tam tersi bir rekabetti: Kimin en çok biriktirdiğinden çok, galip gelenler en çok verebilenlerdi. Bütün bunlar oldukça egzotik görünebilir. Ama Mauss’a tekrar kulak verelim: Sahiden, bütün bunlar bize ne kadar yabancı? Armağan etmek fikri ile ilgili, bizim toplumumuz için bile garip bir şeyler yok mu ortada? Neden bir arkadaşımız bize bir armağan verdiğinde (bir içki, akşam yemeği daveti, bir iltifat) kendimizi karşılık vermek zorunda hissediyoruz? Neden cömertliğin alıcı tarafı bir şekilde karşılığını veremediğinde kendini küçülmüş hissediyor? Bütün bu duygular bizim toplumumuzda hiçe sayılırken, bir diğerinde iktisadi sistemin başat temeli olan evrensel duygular değil mi? Tam da bizimki gibi kapitalist bir sistem içinde bile var olan bu farklı türden karşılıklılık hissi ve ahlaki standartların varlığı; alternatif tasavvurlara, sosyalist politikalara duyulan cazibenin nedeni değil mi?⁵⁶

Armağan fikri, piyasa rasyonalitesinin geri dönüşsüz biçiminde kutsandığı bu zamanlarda dahi insan ilişkilerini düzenleyecek

⁵⁵ Exner A. (2020). “Towards the commons through the gift”, In: A. Exner, S. Kunnig, S. Hochleithner (Eds.), *Capitalism and the Commons: Just Commons in the Era of Multiple Crises*, Routledge, 18-31.

⁵⁶ Detaylar için bkz. <https://birikimdergisi.com/guncel/10384/armagan-et>

temel bir ilke olarak ön plana çıkar. Bu önermenin altında yatan neden aslında gayet basit görünmektedir. Bir piyasa ilişkisinde satın alınan ürünün fiyatı satıcıya ödendikten sonra ilişki sonlanır. Piyasa içerisinde yapılan alışverişte ilişkinin ömrü tümünden parasal bir düzlemde devam eder ve hızlı bir şekilde biter. Ancak armağan ilişkisinde durum tam tersidir. Armağan ilişkisi –piyasa ilişkisinde olduğu gibi– gayrişahsi bir özellik göstermez; esas olan insanlar arasındaki ilişkiselliktir. Armağan ilişkisi beraberinde son derece çetrefilli meseleleri gündeme getirir. Hediye verenin niyeti, hediye kabul edenin karşı bir hediye verme zorunluluğu, ilişkinin anonimliği, iki hediye arasındaki zaman, alıcının eş değer bir hediye ile karşılık verme zorunluluğu gibi pek çok sorun armağan fikrinin çehresini kuramsal ve pratik meselelerle kuşatır.

Armağan fikri yine tezimin bir bölümünde kavramsal olarak detaylı bir şekilde tartışılmıştı. Bu tartışmalara geçmeden evvel sevgili okuyucu için kısa bir armağan hatırlatması yapalım. Mauss’a göre armağan, teoride gönüllü, gerçekteyse zorunlu olarak verilen hediye değiş-tokuşlarının bir ifadesidir. Mauss, piyasa ekonomisinden tümüyle farklı ilkeler üzerinden işleyen armağan analiziyle “sözde doğal iktisadın faydacı sınırlarından” kurtulmayı amaçlar ve armağanın ilişkisel boyutunu vurgular: “Toplumlar hediyeleşmeyi bildiği, yani vermeye, almaya ve geri vermeye istikrar kazandırmayı bildikleri ölçüde gelişmektedir” Mauss, bu iddiayı ortaya koyarken toplumsal ilişkilerin ilksel kipinin sözleşme ya da mübadelede değil armağanda aranması gerektiğini iddia eden bir antropoloji geleneğine yaslanır ve günümüz toplumlarında arkaik olarak sunulan iktisat anlayışının hala devam ettiğini vurgular. Mauss’a göre “insandan iktisadî hayvan yaratma fikri” yakın zaman Batı toplumu icadıdır ve şanslıyız ki “henüz hepimiz bu türden yaratıklar değiliz ve şu sabit ve buz gibi soğuk çıkar hesabından hala uzağız”.⁵⁷

⁵⁷ Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, çev. Nihan Özyıldırım, Alfa, 2018, s. 254.

Mecinin karşılıksız ve gönüllü bir armağan olarak tahayyül edilip edilmeyeceği sorusuna dönelim. Alan çalışmasının ilk günlerinde katıldığım bir grup görüşmesinde *mecinin* tanımı ‘saf ve katışıksız bir verme fikri’ üzerinden şekillendirildi: “*Meci* karşılıksız bir eylemdir. Yolda birinin yardıma ihtiyacı olduğunu gördüğünüzde, örneğin odun kesiyordur, gidersin ve ardını düşünmeden yardım edersin. Karşılığında hiçbir şey beklemezsin. Ama o kişiye, ‘yardıma ihtiyacın olduğunda neden beni aramadın?’ diye de kızarsın. *Meci* böyle saf bir verme eylemidir” Benzer bir ifade, ellili yaşlarının sonunda olan ve *meci* kültürünün tarihsel arka planını iyi bilen bir katılımcı tarafından da kucaklanır. Katılımcıya göre *meci*, henüz tümüyle parasallaşmamış bir toplumsal düzenek zamanlarını anımsatmaktadır: “Eskiden zorda olanı kalkındırırlardı. Yardımlaşmak, merhametten daha güzel bir şey yoktur bu dünyada. Her şey para değil ki. Asla da karşılık beklemem” Katılımcı ilginç bir anekdot paylaşır: “Yardım etmek için yarıcılara⁵⁸ bile gittim, yani çay hasadına. Neden yapmayayım ki?” Yaşça daha büyük bir katılımcı aynı grup görüşmesinde kavramın içeriğini radikal bir zemine kaydırır: “Eskiden köylerde beyaz çarşaf gerilirdi, olay var anlamına gelirdi bu, oraya gidilir ve karşılık beklemeden yardım edilirdi. *Meci* düşeni kaldırmak, kalkındırmak demektir. Zaten amacı da budur. *Meci* büyük bir devrimdir” *Mecinin* devrimci özü giderek belirgin hale gelmektedir:

Aslında özümüzde, dinde bile var. Komşun açken tok yatamazsın. Bu *mecinin* açık bir ifadesidir. Asıl anlamı budur. Para sonradan gelir, önce insanlık [vurgu eklendi]. Yardımlaşarak her şeyi başarabilirsin. Düşmanına en çok yardım eden insandır. *Meci* saf, temiz bir kavram. Etrafında kenetlenebiliriz.

Büyük dedelerinden miras kalan yıkık bir yapıyı kendi çabalarıyla butik bir pansiyona dönüştürmeyi başarmış genç bir katılımcı ise, *meci*yi çok daha zengin bir kavramsallaştırma içerisine yerleştirmektedir:

⁵⁸ Tarım işlerinde tarlayı ekip biçerek sağlanan ürünün yarısını alan kişi olarak anlayabiliriz.

Aşk, örgütlenmektir; aşkla yapmak, doğa ile inatlaşmadan yapmak... Böyle olması, olmamasından iyidir. Var etmek için mücadele etmektir. İmecede davet olmasına bile gerek yok. Odunu yoksa gidip onun için odun imecesi yapılır, bir gün ona olan şey, bir gün de bana olur. Devrim, taşrada başlar. Birlikte olmaktır esas fikir.

Katıldığım görüşmelerde aynı tanımlamalar benzer vurgular üzerinden sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Dört farklı katılımcının *meci*, karşılıklılık ve gönüllülük tarifi aşağıdaki gibidir:

Çay toplamada yaşlı, çocuklu ya da zor durumda olana karşılıksız yapılır. Hatta beklentisiz yapılır.

İhalesiz, gönüllü, gelen-giden yardım eder karşılık beklemeden.

Kişisel menfaat yok, toplumsal katkı var ve hayatı zenginleştirmek var.

İmece derken bugün senin işin var sende idik, diğer gün benim işim var bendeydik. Bunlar karşılıklı değildi. Bugün taş döşedim, karşılık yok ki. Bir saat dayanabildim bu yaşta, karşılık diye bir şey olmaz burada.

*Meci*yi ‘karşılıklı olma beklentisinin zihinde dahi olmadığı bir dayanışma zinciri ve birliktelik hali’ olarak tanımlayan benzer cümleler, en saf haliyle armağan fikri etrafında kurulmuş bir toplumsal formasyon anlatısına denk düşer. *Meci* bu anlatıya göre, salt karşılıksız bir eylem olarak görülür ve hediye verme eylemi ‘karşı bir armağan alma’ beklentisiyle gerçekleşmez.⁵⁹ Faydacılığın ve hesapçı bencilliğin baskın olduğu –en azından anaakım iddia bu şekilde– günümüz toplumsal ilişkilerinde karşılık gerektirmeyen saf bir armağan ilişkisi çoğu kimse için olanak dışı olarak kavranır. İnsan çabasının her alanını ‘kişisel çıkar’ kavramı üzerinden anlayan faydacı akıl, gerçekleştirdiğim görüşmelerde genellikle yadsınmaktadır.

⁵⁹ Karatani, Kojin. *Dünya Tarihinin Yapısı, Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, çev. A. Karatay, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Daha ileri gitmeden evvel, akademik tartışmalar üzerinden meseleyi biraz daha çetrefilli hale getirebiliriz. Mauss’a borçlu olduğumuz armağan tanımı, “teoride gönüllü ve kendiliğinden, ancak gerçekte zorunlu ve karşılıklı” şeklinde idi. Graeber, bu tanım üzerinde dönen tartışmaları da içerecek şekilde armağan fikrinin çehresini açıklamaya girişir:

Tıpkı bizim toplumumuzda olduğu gibi, armağan ilk verildiğinde hep katıksız bir cömertlik varmış gibi yapılır, oysa gerçekte armağanı alan kişiden eşit değerde ya da daha değerli bir şeyi daha sonra geri vermesi beklenir. Demek ki armağan çoğu kez zorlu bir iş olabilir ve armağanı alan kişi uygun derecede cömert bir karşılık veremezse cidden küçük düşer. Bununla birlikte, Mauss’un vurguladığı esas husus söz konusu ‘çıkar’ın herhangi birinin pahasına kar sağlamakla –ve hatta ahlaki bir zafer elde etmekle– uzaktan yakından alakasının olmadığıdır. Armağanlar bir toplumsal ilişki yaratma yolu işlevi görür. Diğer türlü birbiriyle hiçbir ilgisi olmayan bireyler ya da gruplar arasında ittifaklar ve yükümlülükler yaratır. İşlevselci teorisyenler bu mefhumu hemen benimsedi çünkü bu mefhum onların varsayımlarına mükemmelen uyuyordu. Mübadele evvela bir toplumsal bütünleşme sağlama yoluydu. Bazıları içinse, toplumu bir arada tutan tutkal haline geldi.⁶⁰

O halde Mauss’un umudu, bugünün ‘uygar’ dünyasında piyasa rasyonalitesine karşıtlık içeren ‘armağan’ temelli toplumsal ilişkiler yaratma ihtimalinin cazibesinde somutlaşır. Mauss’un analizinde karşı-armağan yükümlülüğü, armağan ilişkisinin ayrılmaz bir parçası olarak eklenir; yani saf bir cömertlik iddiasına rastlamayız. Kojin Karatani’nin işaret ettiği gibi, “saf hediye verme gibi görünen örneklerde dahi karşılıklılık temel düzenleyici ilkedir” Bununla birlikte Karatani, Mauss’un karşılıklılık gerektiren armağan kategorisini yeniden yorumlayarak “karşılıklılık yükümlülüğü olmadan da saf hediye verme” fikrini mümkün hâritasına ekler:

⁶⁰ Graeber, David, *Değer Teorisi*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017, s. 55.

Marcel Mauss'tan bu yana, A değişim tarzının (armağanın karşılıklılığı) arkaik toplumları yöneten baskın ilke olduğu genel kabul görmüştür. Ancak bu ilke, en eski zamanlardan beri var olan göçebe avcı-toplayıcı toplumlarda mevcut değildi. Bu toplumlarda, malları stoklamak mümkün olmadığından mallar bir havuzda toplanır ve eşit olarak dağıtılırdı. Bu karşılık gerektirmeyen saf bir hediye idi.⁶¹

Alıntıladığımız pasajda Karatani'nin karşılıklılık yükümlülüğü olmaksızın saf hediye verme edimi olarak kavramsallaştırdığı şey, avcı-toplayıcı toplulukların mallarının üyeler arasında ve hatta bazen dışarıdan gelenlere eşit olarak dağıtılmasına içkindir. Şu ana dek yapılan görüşmelerde *mece*nin kavramsal içeriğinin Mauss'un toplumsal ilişkiyi kuran ancak karşılık da gerektiren armağanına değil de Karatani'nin iddia ettiği saf cömertliğe dayanan armağana dayandığını öne sürebiliriz. Şimdi, Marx'ın *Kapital*'in üçüncü cildinde “şeylerin özü ve dış görünüşü” üzerine söylediklerini anımsayalım: “Dış görünüş ile şeylerin özü eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu”.⁶² O halde ‘saf cömertlik’ iddiasının biraz daha üzerine gitmeye cüret edebiliriz.

Eleştiriye doğru yol aldığımız teorik serüvenimizde, Bourdieu'nun armağan olgusu üzerine söyledikleri de son derece ilginçtir. Bourdieu, Cezayir'deki Kabyle toplumundan örnek vererek Mauss'a karşı çıkar. Bourdieu'ya göre armağan alıp vermeyi basit bir takastan farklı kılan şey armağan ve karşı-armağan arasında geçen süredir. Armağan almak ve vermek bir cömertlik ediminden ibaretmiş gibi davranmayı gerektirir; ortada şahsi çıkara dayalı bir hesap kitap işi neredeyse yok gibidir. Bourdieu için bu açık bir aldatmacadır; armağanlar arasında geçen mühlet bu ilişkinin açık bir iktisadi faaliyet olduğunu gizler. O halde, piyasanın olmadığı yerde herkes bu gerçeği gizlemek için muazzam bir çaba

⁶¹ Karatani, Kojin. *Dünya Tarihinin Yapısı, Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, çev. A. Karatay, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

⁶² Karl Marx, *Kapital Cilt: III: Ekonomi Politikin Eleştirisi*, Yordam Kitap, 2017.

gösterir. Piyasa ekonomisi devreye girer girmez bu gizem çözülür ve çıkarıcı hesabın gerçekliği ortaya çıkar.⁶³ Graeber, Bourdieu'nun argümanlarının güzel bir özetini sunmaktadır:

İnsanlar iktisadi olarak mantıksız gibi görünen şekillerde davrandıkları zaman bunun sebebi azamileştirdikleri değerlerin maddi olmayışıdır. Pratik, çıkarıcı hesap mantığından kopmak ve maddi olmayan, kolayca da nicelleştirilemeyen bahisler için oynamak suretiyle her türlü çıkarsızlık görünümünü sunduğunda bile, iktisadi hesaba uymayı asla bırakmaz. O halde yapmamız gereken iktisadi hesabı ayırım gözetmeden ... maddi ve tüm sembolik malları kapsayacak şekilde genişletmektir. Tatlı söz, iltifat, dedikodu ya da gülümsemeler de dahi...⁶⁴

İnsanların öz çıkarıcı hesabın farkında olduğu ve buna ilkesel olarak karşı çıktığı; ancak her şeye rağmen yaptıklarının altında yatanın yine de faydacı arayış olduğunu imleyen Bourdieu, armağanın teorik bağlamını altüst eder. Graeber, Bourdieu'nun söylediklerini “inkar edilemeyecek derecede doğru” bulur; gerçekten de insan yaşamında öz çıkarıcı hesabın bulunamayacağı alan bulmak pek mümkün değildir. Graeber, Bourdieu'nun ‘ekonomikleştirici pratiklerin her şeyde ve her yerde devam ettiğine’ dair öne sürdüğü savın nesnel bir gerçeklik olarak sunulmasına karşıdır çünkü “nezaketin veya idealist ilkelere bağlılığın bulunamayacağı bir alan da yoktur”.⁶⁵

Kuramsal tartışmaların ardından şöyle bir iddiada bulunabiliriz. Yaptığım görüşmelerde *mecinin* saf bir cömertliğe ve karşılık beklememeye dayandığına ilişkin çizdiğimiz çerçeveyi nesnel bir gerçeklik olarak ele almak bir ölçüde indirgemeci bir akıl yürütme şekli olabilir. İnsan eyleminin önceden kestirilebileceğine ilişkin keskin bir ifadede bulunmak son derece tehlikelidir. Şu durumda tekrar *meciye* dönerek kavramın içerebileceği çelişkili doğaya

⁶³ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

⁶⁴ David Graeber, *Değer Teorisi*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.

⁶⁵ A.g.e. s. 58.

odaklanalım. Fındıklı'da sivil toplum örgütünde aktif olarak çalışan bir katılımcı, peşine düştüğümüz meselelere ilişkin antropolojik bir imgelem dünyasına adımını atarak *meci*yi potlaç üzerinden ele alır:

Antropoloji üzerinden *meci*yi düşündüğümde potlaç meselesini hatırlattı. Biraz onu anımsatan yönü var ama daha farklı. *Mecide* borçlanma var. Aslında tek başına yapamayacağın bazı işleri köy olarak kabile olarak yapmak. Aslında karşılığında borçlanarak ona da bir şey yapma vaadi veriyorsun. Böyle böyle evler inşa edildi. Bir gün sana oduna gelirim, senin de bana bir gün oduna gelmeni beklerim..

*Meci*yi bir borç ilişkisinde değerlendirme fırsatı sunan katılımcı, 'saf ve masumane ilkeler üzerine kurulmuş' anlatıya şüphe ile yaklaşmaktadır. Buna göre katılımcı, *meci* kültürünün hem geleceksel bağlamı hem de günümüzde yeniden hayat bulan yorumunu 'borç yaratan bir ilişki' temelinde değerlendirir ve *mecinin* 'karşılıklılığa' dayandığını iddia eder:

Meci meselesi bir yerden sonra şu hissiyatı yarattı. Belediye her gün beni *meci*ye çağırıyor. Nasıl olacak bu iş? Sürekli senin gündelik akışını aksatacak kadar çok bir yerlere çağırılma şeysi vardı. Emek sarf etmeyi istediğim yerde senin gündelik hayatını aksatabilecek kadar çağrıya çıkması sıkıntılı idi. Şimdi biraz daha düzeldi. Sürekli davet geliyor, katılmak istiyorsun, inşa halinde. Emek zamanın, hayatını idame ettirmen için gereken zamanın da var bir yandan da. Bu zamana sahip olmayanlar için, bir *inner circle* oluşmaya başladı *mecide*, çekirdek bir zümre. Bölünmeye yol açıyor. Her seferinde belirli bir kesim giderse minnet borcu oluşur. Dayanışma ruhu inşa ediyorsun ancak bunu yaparken borçlanma yükü oluşturuyorsun. Her ben *meci*ye geldiğimde sen bana bir tür borçlanıyorsun benim kültürümde ve belediye insanlara bu kadar borçlanmamalı. Bir kurum olarak bunu daha masafeli kurabilmesi gerekiyor. Ayan beyan belediye beni *meci*ye çağırırsa iyilik kısmını aşıyor.

Jacques Godbout armağan ilişkilerinin doğasını yapısöküme uğrattığı Armağan Dünyası'nda birine hediye vermenin bir borçluluk

ilişkisi yaratacak şekilde ele alınmasında bir sakınca görmez: “He-diye verme ilişkisinde borçluluk normaldir. Bu sistemde gönüllü olarak sürdürülen bir borçluluk durumu normal olan durumdur”.⁶⁶ Mecinin bir borç ilişkisine sebep olacak şekilde kavramsallaştırıl-masına ilaveten bölgedeki bir aktivist, düzlemi genişleterek ‘za-man’ ve ‘konuşulmamış anlaşma’ mefhumlarına işaret eder:

Tek şey bence ‘zaman’ Yarı karşılıklı, tam karşılıksız bence hiç yok, sonra tam karşılıklı, belki biraz da karşılıksız. Burada da bir karşılık var. Ben sana gelemem deme lüksün olmadığına göre as-lında konuşulmamış bir anlaşma, kural var. Evde söylemiyorsun ama çağırdığında gideceğini biliyorsun.

Katılımcıların *meci*yi bu şekilde kavraması kapitalist dönüşü-mün Fındıklı’daki yansımalarının bir sonucu olarak görülebilir. Çayın bir meta olarak ortaya çıkmasıyla para ekonomisine geçiş ilişkileri de parasallaştırmıştır. Aynı katılımcı bu noktanın altını çizmektedir:

Sonra para giriyor işin içine, çaydan sonra çay imeceleri başlı-yor. Güne gün çay tarımı başlıyor işte orada. Kesinlikle gelenek-sel yaşam dönemine ait bir kavram değil. Öyle çetele tutma, iki gün geldin iki gün gideyim çaydan önceye ait bir kavram değil. Olsaydı Lazcası olurdu zaten. Tamamen çay ile ilgili, çayın da Lazcası yok zaten.

Meta ilişkileri bir kez toplumsal ilişkilere nüfuz ettiğinde dö-nüşüme direnmek neredeyse imkansız bir hale gelmektedir. Ancak bu konuşmalarda ilginç bir nokta da göze çarpmaktadır: “Sen bana iki gün geldin, ben de sana iki gün gideyim” Daha sonra yapaca-ğım görüşmelerde muhakkak sorduğum bir soru haline gelen bu olgunun biraz daha detaylı bir açıklamasına girişmek armağan ka-tegorisinin içsel çelişkilerini *meci* üzerinden anlamamızı da kolay-laştıracak. Gerçekleştirdiğim bu görüşmelerde, *meci* yardım ede-nin yardım beklediği ve karşılıklı olma beklentisinin somutlaştığı

⁶⁶ Godbout, T. Jacques, *Armağan Dünyası*, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

bir alan olarak ortaya çıkıyor. *Mecinin* bu yorumuna Türkçe ‘güne gün’ ya da Lazca ‘*ektua*’ deniyor bölgede, yeni bir olgu: “başkasına yardım eden kimsenin karşısındaki kişiden eşit miktarda yardım beklemesi, ya da kendisine yardım edilen kimsenin yardım edene eş değer bir karşılık vermesi”. Katılımcılar *ektuayı* çeşitli şekillerde tanımlamaktalar:

Ektua derler bizde! Ben sana geliyorum, sen de bana gelirsın. Bugün ben kendi işimden feragat ediyorum, sana geliyorum, sen de bana geleceksın.

Güne gün aslında iki gün sana geldim sen de bana iki gün gel anlamını taşır, bir karşılıklılık vardır ve ‘yozlaşmış *meci*’ de denebilir.

İmeceyi iki yönlü anlamak karşılıklı dayanışmanın getirdiği zevkle işi yürütmek ve bir de kesinlikle dönüşüm yapmak; birine gidilirse o da muhakkak gelir.

Farklı yorumların ortasında, *mecinin* bir alt kategorisi olarak karşılıklılık beklentilerinin başat olduğu bir ilişkisellik yakalıyoruz. Katılımcı, *ektuayı* *mecinin* bir alt türevi olarak tanımlıyor:

Güne gün olay daha farklı, *mecinin* bir alt türevi. Güne gün aslında bir tür emek takası, metanın dolaşmadığı. Ama bu yozlaşma kelimesi doğru değil. Çıkar ilişkisi kurulan bir durum değil. Üç günlük işim var, gelecekte de herhangi bir işte sen de bana üç gün gelirsın. Başta da anlaşma olabiliyor bazen. Karşılığı da olmayabiliyor. Ben tek kişiyim, elli kişi yardıma geldi, hepsine gitme şansım olmayabilir. Yozlaşma değil de *meci* kültürünün farklı versiyonu var burada.

Ektua olgusunu da analize dahil ettiğimiz vakit, iki önemli çıkarımımı sevgili okuyucu ile paylaşabilirim. Yaptığım ilk görüşmelerde *meci*, saf bir armağan kategorisi olarak kendini gösterdi. Bu ilk argümanı doğrulayan çokça görüşme gerçekleştirdim. Öte yandan, *mecide* karşılık beklemenin mümkün olmadığı önermesine ise *mecinin* bir türevi olan *ektua* ile bir yanıt geliştirdik: ‘Ben sana yardım ettim, sen de bana yardım etmelisin’ Mauss’un armağan analizine dönecek olursak, bu karşılık verme meselesini

biraz daha çetrefilli hale getirebiliriz. Mauss şöyle soruyor: “Geri kalmış ya da arkaik toplumlarda, alınan hediyein zorunlu olarak geri verilmesini sağlayan hukuk ve menfaat kuralı nedir? Hediye edilen şeyde, hediye alanın geri vermesini gerektirecek hangi güç vardır?”.⁶⁷ Olağan hayatın içerisine soktuğumuz bu kuşku, *ektua* meselesine biraz daha dikkatli bir biçimde eğilmemizi gerekli kılıyor. Bunun bir nedeni de katılımcıların *ektuanın* *mecinin* yozlaşmış hali olarak kavranamayacağını iddia etmesinden ileri geliyor aslında. Belediyede çalışan üst düzey bir görevli bu meseleyi biraz daha açmıyor: “Tarifli bir karşılıklılık yok. Birebir karşılık olmasa bile, zorunluluk olmasa bile, sanki toplumsal yaşantının vermiş olduğu, hani bana geldi ben de gitmeliyim gibi içsel bir süreç” Bunun üzerine, *meci* ilişkisinde ekonomik hesap ya da kişisel çıkarın mevcudiyetine ilişkin bir soru yönelttim katılımcıya: “Biz biraz politize etmiş olabiliriz ancak normalinde de yok. Birebir karşılık olsa, ben karşımdakine beş kilo çay toplamışsam aynısını ben de isterdim; ama burada öyle bir şey yok. Karşıdaki kişi olaya böyle bakmaz *mecide*. Kimliğimizden ya da politik bakış açımızdan kaynaklı belki de. Şeyh Bedrettin Destanı, yar yanağından gayrısı ortaktır. Temel felsefe bu oldu”

Bu durumda *ektua*, karşılıklılık nosyonunu reddetmeyen ancak yine de Bourdieu’nun iddia ettiği gibi ‘insanların her daim ekonomik çıkar peşinde koştuğu’na dair de bir kanıt sunamayan bir alan olarak belirdi zihin dünyamda. Bölgenin ileri gelenlerinden ve çocukluğu *meci* hikayeleriyle örülmüş ileri yaşta bir katılımcı ile bu meseleyi değerlendirirken *ektuanın* görece nadir olduğu bilgisine ulaştım. Bu haliyle kültür katılımcı için hala ‘masum’ doğasını muhafaza etmektedir:

Katılımcı: İmece derken ‘bugün senin işin var sende idik, diğer gün benim yapılacak işim var ve bendeydik’i kast ediyorum. Bunlar karşılıklı değildi. Bugün (kaldırım taşının döşendiği

⁶⁷ Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, çev. Nihan Özyıldırım, Alfa, 2018, s. 73.

*meci*yi hatırlatıyor) taş döşedim, karşılık yok ki. Sadece bir saat dayanabildim yaşlılığımdan dolayı, karşılık diye bir şey olmaz burada.

Diğer katılımcı: Eskiden ben hatırlıyorum, o benim imeceme katılmadı, ben de onunkine gitmedim.

Katılımcı: O çok az rastlanılan bir şey ya, çok az.

İki katılımcı arasında geçen konuşmaya üçüncü kişinin dahil olmasıyla birlikte konuşmanın çehresi biraz daha değişiyor ve ‘karşılıklılık’ iddiasının yeni bir yorumuna ulaşıyoruz: “Burada ‘görünmez’ bir karşılıklılık olabilir ama zararsızdır. *Meci*yi karşılıklılık bağlamında değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü *meci* hiçbir beklenti olmadan yürütülür” Kendini sosyalist olarak tanımlayan başka bir katılımcı ise karşılık fikrinin zihinlerde dahi olmadığı zamanları hatırlatıyor ve kavramın kendisinin ‘kirli’ olmadığını; aksine korunması gerektiğini iddia ediyor:

Meci birebir sosyalist pratik gibi geldi bana. Sadece şey gibi değil, sosyalist bir davranış olarak düşünüyorum. Karşılıksız, ya da karşılık fikrini hiç düşünmeden çünkü karşılık fikri köylerde yoktur. Kent kültürünün insana öğrettiği bir kelimedir karşılık. Benim annem karşılıksız bir iş yapıyorum diye yapmamıştır. Karşılık kelimesi diye bir şey yok ki fikir oluşsun. Temel değişken meta olmadığı zaman ben parasız yapıyorum diye düşünme şansı yok çünkü metanın kendisi yok, para yok çünkü. Yarcılık çıkarıcılık da aynı şekilde. Annem de bunun karşılığını almayacağım fikri üzerinden değil bu yapılması gereken bir durum diye düşünüyor, iyilik-kötülük fikri üzerinden yani, alım satım yani çok yok. Piyasacı terimler yok, evet. *Meci* temelde çok ahlaki, etik temelleri güçlü olan davranış toplumsal davranış. Benim köyümde beş yüz yıldır emilememiş ama. Çünkü olgunun kendisi kirli değil. Kavramları biz dejenere ettiğimizde her şey dejenere olur.

Burada Derrida’nın “armağanın imkansızlığı” fikrini anımsayabiliriz. Derrida için bir şeyin armağan olabilmesi “armağanın görünmemesi, armağan olarak algılanmaması ya da alınmaması” şartına bağlıdır. Armağan “imkansız, görünmez ve söylenemez”

olandır.⁶⁸ Derrida'nın imkansızlık vurgusu *meci* ilişkisinde başka bir boyut kazanır: "Armağan imkansızdır çünkü zihinlerde karşılıklılık diye bir kavram yoktur" Güçlü ahlaki ve etik temelleri olan *mecide* insan eylemine yön veren ilke karşılıklılık fikri değil, o davranışın bizatihi iyi ya da kötü olup olmamasıdır. Bu haliyle *meci* bir iyilik ilkesi üzerinden iş görür.

Son olarak, *ektua*nın altında yatan mantığa ilişkin pratik bir ilke tanımlayabiliriz. 'Güne gün'de yer almış bir katılımcı, *ektuayı* 'bugün sana, yarın bana' olarak ele alır ancak burada alttan alta işleyen kullanışlı bir işbirliği fikri mevcuttur:

Güne gün, bugün sana yarın bana, *mecinin* karşılık beklentisi olanı. Güne günde on-on beş kişilik liste oluşturulur, derler ki bugün sana yarın bana. O çembere ya biri girer ya biri çıkar, ama kısıtlıdır ya bir ya ikidir. Ama *meci* daha kalabalık kitle ile yapılır. *Mecinin* güne günü çok zor olur. Elli gün başka yerde çalışıyorsun, bir gün kendi evindesin gibi düşün, o olmaz. Güne günü en fazla on beş kişi tutarlar ki evden en fazla iki hafta uzaklaşasın. Güne gün kültüründe mısır mesela yedi gün içerisinde tüm mısırın ekilmesi lazım ama sen tek başınasın ve yedi günlük mısırı ekemezsin, yalnız olma durumu var, ayı var domuz var, çakal var. Yalnız olmamak için, bir saatlik patika yol, yalnız yürümek için de. Bir günde benim bütün mısırımı bitirip diğer günler ben sana geleyim. Çay başladı mı yirmi günde bitmeli, dört ton toplayamam tek başıma, bir gün gecikti biterim mesela. Gidiyorum on kişi buluyorum, benim on günde yaptığım işi bir günde yapıyoruz.

Bu açıdan bakıldığında *ektua*, *mecinin* borç ilişkisi doğuran yorumundan ayrışır. Karşılık beklentisi yine mevcuttur ancak bu yalnızca 'akıllı bir işbirliği' fikrinden ileri gelir: 'Senin yardımın olmadan ürünümü toplayamam, çünkü zaman kısıtlı ve yapılacak işler çok fazla. Bu zamana karşı yarışta karşılıklı bir işbirliği yapabiliriz'

⁶⁸ Derrida J. (1992). *Given Time: I: Counterfeit Money*. University of Chicago Press.

Şu ana dek detaylarıyla tartışmaya açtığımız *meci* ve armağan ilişkisini yaptığım görüşmelerden çıkardığım bulgulara göre şematize edebiliriz son olarak; Mauss'un çekincesini de ekleyerek: “Bu çalışma tamamıyla bulgulardan ibarettir. Tamamlanmış değildir ve analizi çok daha ileriye götürülebilir”

Şekil 1: Bir Armağan Kategorisi Olarak Meci



Kaynak: Yazar, alan çalışmasından edindiği bilgiler ile *meci* kültürünü armağan fikrine uygulamıştır.

V.

Kamu Maliyesi Anlatısının Yeni Bir Tahayyülü: Kapitalizme Karşı Devletten Öte

Kadim kültür *meciyi* hem bir müşterek fikri hem de bir armağan biçimi olarak kavramanın teorik ve eylemsel imkanına dair yürüttüğümüz tartışmalardan sonra, izleğimizi farklı bir yöne çeviriyoruz ve bu kısa metinde ‘düşünülemez olanı’ düşünmeye çağırıyoruz. Devlet aygıtının Fındıklı’da hangi şekillerde kavrandığına ilişkin bir anlatı inşa ederek kapitalizmin ötesinde bir yaşam kurma umudunun ihtimaline odaklanıyoruz. Bu amaçla ilk olarak Türkiye’de kamu maliyesi disiplininin –iktisat yazını için de geçerli– sosyal bilimler düşüncesine tümüyle karşıt bir biçimde ‘aşırı disipline edilmiş’ ve ‘alternatif düşünmeye olanak tanımayan’ yapısını tartışmaya açıyoruz.

Kamu maliyesi dendiğinde zihinde bazı imgeler belirir: teknik detaylara atfedilen olağan dışı önem, muhasebe prosedürlerinin başatlığı, devlet bütçesinin teknik bir doküman olarak kavranması, ‘vergi’ ya da ‘kamu harcaması’ gibi meselelerin siyasetten koparılabilir olarak yalnızca ekonomik olarak ele alınması, toplumsal olanın çoğunlukla reddi. Temel inceleme nesnelerinin çeşitliliği karşısında teorinin içerisindeki açmaz son derece şaşırtıcıdır ve aynı cümleler daimi bir şekilde kendini üretir: Kamu harcamalarını finanse etmek için vergi toplanır, insanlar vergi ödemekten hoşlanmaz ancak zoraki öderler, piyasa ve kamu dışında alternatif bir sektör düşünülemez. Katı ve eleştiriden yoksun bir temelde tanımlanan maliye teorisine ilişkin şöyle bir iddiada bulunmuştum:

Kamu maliyesi teorisinin tarihsel soyağacını çıkarma ve disiplinin arayış nesnesini bulma gayesiyle yola koyulan bir araştırmacıya maliye literatürü iki temel imgelem sunar: “kamu kesimi ve özel kesim olmak üzere ikiye bölünmüş bir ekonomik işleyiş tahayyülü” ve “devletin gelir-gider süreçlerini ya da genel anlamda kamu kesiminin mali faaliyetlerini merkeze alan devlet merkezli bir maliye anlatısı”. Bu araştırma çerçevesi, piyasa ve devlet arasında gidip gelen ancak epeydir yönünü radikal bir biçimde –kuramsal çerçevesini neoklasik iktisat teorisinin çizdiği– piyasaya çeviren iki kutuplu bir tarihsel sarkaca işaret eder. Bu kavrayış şekli, maliye disiplininin sınırlarını özel ve kamusal arasında başka bir alternatif olanak tanımayan katı bir şekilde çizer ve “kuşatılmış bir teori” fikrinin genel kabul görmesini sağlamlaştırır.⁶⁹

Eğer düşünülemez olanı düşünmeye ‘cüret’ edeceksek, geleneksel tanımları reddederek ‘yeni’yi arayan bir sözlük icat etmemiz gerekecek. İçerisinde yaşadığımız dünyayı ‘insan doğasının sanki kaçınılmaz bir sonucu’ olarak gören kaderci anlayışa karşı çıkarak, Rancière’nin de ısrarla vurguladığı gibi işe ilk olarak “kafamızda kurduğumuz kaleleri yıkmakla” koyulabiliriz.⁷⁰ Kapitalizmin daimi çelişkilerine karşı eleştirel bir izlek oluşturmak ve nasıl oluyorsa kriz anlatılarının sirayet edemediği disiplinin ‘sarsılmaz’ çehresini sarsmak için radikalleşen bir düşünce dünyasına ihtiyacımız var. ‘Rasyonel akıl’, kapitalizmin ve içkin mantığının sonsuza dek baskın bir biçimde devam edeceğini salık verir: Kriz anlarında kapitalizm reformizme bulaşarak kendini dönüştürür ve yoluna hiçbir şey olmamış gibi devam eder. “Her şey değişmeden hiçbir şeyin değişmeyeceğini iddia ederek

⁶⁹ Metehan Cömert, “Maliye Disiplininde ‘Antropoloji’ye Yer Açmak: Mali Antropoloji ya da ‘Maliye’nin Antropolojisi” içinde *Kamu Maliyesinin Sosyal Teorisi: Disiplinlerarası Arayışlar*, Editörler: Hatice Gül Ertuğrul Kanacı - Ceyhan Gürkan - Sema Nur Tekin, Heretik, Ankara, 2023.

⁷⁰ Jacques Rancière’nin 2017’de B-FEST kapsamında yaptığı *Democracy, Equality and Emancipation in a Changing World* başlıklı metni Metni Mustafa Çağlar Atmaca ve Emir Aydoğan Textum için Türkçeye çevirmiştir. Bkz. <https://textumdergi.net/degisimekte-olan-bir-dunyada-ozgurlesme-ve-esitlik/>.

kendimizi bir imkânsızlık çemberine hapsedmek”⁷¹ fikrine karşı çıkarak ‘an’lar keşfetmek yine de mümkündür. John Holloway’in işaret ettiği gibi, “kapitalizmin duvarlarında gedikler açarak” ilerlemenin yollarını bulmamız ve düşünme şeklimizde bir tür radikalliğe yer tahsis etmemiz gerekmektedir: “Biz asla sınırlandırılmayız. Uymayız, tüm düşünce kategorilerinden ve tüm sosyal örgütlenme biçimlerinden taşarız”.⁷² Fındıklı hikayesine biraz da “kapitalizmde gedikler açma” ve “otonom hareket” perspektifinden bakmayı öneriyorum: “ne kadar kötü olursa olsun var olan durumu kendi ellerine alarak ve yalnızca devlete dayanmayarak kendi pratiklerini oluşturan, doğayla ve yaşamın diğer biçimleriyle farklı ilişkiler kurarak geliştiren yeni bir radikallik”.⁷³ Dünyayı dönüştürecek insan eylemini yalnızca kapitalizmden kurtulmak olarak ele almaz Holloway, “ilişki biçimlerimizi de dönüştürmek gerekir” diye ekler.

Fındıklı’daki alternatif örgütlenme modellerine ilişkin fikirlerin izini sürdüğümüz bu bölümde, –henüz ‘tohum’ halinde de olsa– katılımcıların düşüncelerini kuramsal bir çerçeveye oturtmak istiyoruz. Bu amaçla, *meciyi* ve kültürün devlet fikri üzerindeki yansımalarını konu edinerek ilk olarak “eleştirel ancak yine de devlet merkezli bir anlatı” inşa ediyoruz. Sonrasında ise, katılımcıların artan eleştirelilik düzeyini dikkate alarak, yani devleti olası bir değişimin kaçınılmaz öznesi olarak görmeyen Zapatista benzeri bir çizgi temelinde devletin taradığı zihin dünyasının biraz daha ötesine geçmeyi ve devlet fikrinin en azından zihinlerde reddini gerektiren bir anlatıyı tartışmaya açmayı hedefliyoruz.

⁷¹ Alıntı Rancière’e aittir.

⁷² Marksist yazar John Holloway ile yapılmış röportajdan alınmıştır. Röportaja ulaşmak için: <https://sendika.org/2022/01/umutsuz-zamanlarda-umut-john-holloway-alinteri-644563/>

⁷³ John Holloway ile yapılmış röportajda yer alan bazı noktaları yazar öze dokunmadan değiştirmiştir.

‘Eleştirel Ancak Yine de Devlet Merkezli’: Devlete Karşı Çıkmadan Hayatlarımızı Savunmak

Katılmış olduğum bir grup görüşmesinde katılımcılardan birinin kendisine anlatılan bir anıyı bizlerle paylaştığı bir ana odaklanarak devlet merkezli eleştirelilik kavramını açımlayabiliriz. Katılımcının görüştüğü altmış beş yaşındaki emekli öğretmen katılımcıya şöyle sorar: “Ya devlet dedi otoban yaptı dedi çok üzüldük hoşumuza gitmedi ama devlet yapıyorsa bi bildiği vardır dedik. Ama dere işi hep abartı oldu. Devlet hepten eve girdi, evin içine. Ama hocam dedi devlete karşı gelmeden dereleri nasıl savunacağımı bana anlatır mısın dedi?” Katılımcıya yöneltilen soru oldukça ilginç: “devlete karşı çıkmadan dereleri savunmanın imkanı” Bölgede devlet tarafından inşa edilmek istenen hidroelektrik santrallerine karşı gösterilen toplumsal direnç göz önüne alındığında, tekil bir hikaye devlet merkezliliğinin mutlak bir ifadesi olarak görülemez elbette. Ancak, gerçekleştirdiğim görüşmeler arttıkça ve çeşitlendikçe devlet fikri ‘kendini yukarıdan dayatan ve kendine içkin mantığın ötesine geçmeyi olanaksız kılan bir aygıt’ olarak iyiden iyiye belirdi. Katıldığım görüşmelerde karşılaştığım en keskin ifade ‘devlet ve tanrının bölgede eşdeğer olduğu’na ilişkin önermedir. Keskinliğin alanından uzaklaşmaya başladıkça, devlet tahayyülü zihinlerde temel ihtiyaçların giderilmesi şeklinde ortaya çıkar ilkin: “Tabii ki devletin yapması gerekeni yapmasını bekliyoruz. Örneğin, bir vatandaşın neye ihtiyacı var? Bir ilçede yol olmalı ya da su ve elektrik devlet tarafından sağlanmalıdır. Bunlar temel ihtiyaçlar” Belediyede çalışan ve görüşme gerçekleştirdiğim bir işçi de benzer bir beklenti içerisinde devletten: “eğitim, sağlık, barınma ve yaşanabilir çevre hakkı” Bob Jessop’ın sınıflandırmasını hatırlayacak olursak devletten beklenen, toplumsal yeniden üretimin koşullarını güvence altına alan “Keynesyen refah devleti”nin tarihsel rolüne eşdeğerdir.⁷⁴ Devleti bir ‘vergi devleti’ fikrinden hareketle

⁷⁴ Jessop B. (2002). “Liberalism, neoliberalism, and urban governance: A state-theoretical

meşruiyetini sağlamlaştırması için refah harcamaları yapması gereken bir aygıt olarak tahayyül etmeye denk düşer tam olarak bu anlatı. Katılımcılar, refah devletinin yıkıntıları arasında kalmıştır ve devlet ve vatandaş arasındaki –ağır aksak da olsa– çalışan toplumsal sözleşmenin temelden sarsıldığını düşünmektedir:

Çatır çatır devlete her şeyimi veriyorum ben. Sen de bana bir şeyler ver ya! Emeklilik maaşım 1500 lira. Öyle şey olur mu ya? Süte, peynire para vermiyoruz da yaşıyoruz. Onlara da versek hiç yaşayamayacağız.

Karşılığını alabileceğime inanıyorsam vergi vermek vatandaşlık görevidir. Alamıyorsan ödemeyeceksin diye düşünüyorum. Verdiğin verginin takipçisi olacaksın, sana yol, su, hastane olarak geri dönüyorsa saygı duyacaksın yoksa hesap soracaksın. Devletin görev ve sorumlulukları vardır, devlet biziz zaten. Ben kullanmayacağım bir yolu köprüyü istemiyorum. Hayatımı ve şartlarımı zorlaştıracak hastane de istemiyorum, havayolu da istemiyorum.

Fazla alıyor devlet vergi! Bir de nereye gittiğini bilmiyoruz. Niye duyuluyor *mece*ye ihtiyaç? Yani muhalif belediyelere nasıl davrandığını siz benden daha iyi biliyorsunuz. E tabi eksiklik hissediyoruz, ödemelerde. Muhalif belediyelere yardım yapılmıyor ya da eksik yapılıyor, zorluklar çıkarılıyor. Her türlü zorluğu çıkarıyor. *Mecide* amaç buradaki açığı kapatmak.

Toplum, verdiklerinin karşılığında devletten ‘bir şeyler’ beklemektedir. Ancak bu beklenti çoğuna göre ‘beyhude bir çaba’dır; toplum adeta Godot’yu beklemektedir. Alan çalışmasında tanık olduğum ve gerçekliğe yakınsayan bir prensip olarak değerlendirilebileceğim genel bir kanıdır devletin harcamalarındaki yetersizlikten duyulan hoşnutsuzluk fikri. Tekil özneler yalnız ve güvence-siz bırakılmıştır ve sürekli bir şikayet hali açık bir şekilde havada dolanmaktadır. Her şeye rağmen devlete –yine de– bir teslimiyet söz konusudur: “sorunlu da olsa varoluşun vazgeçilmez bir koşulu olarak devlet” Devlet fikriyle tümüyle iç içe geçmişlik olarak

tanımlayabileceğim bu olgu, alternatif gelecek ufuklarının ‘devletin belirlediği düşünce dünyamızın sınırları’nda takılı kalmasına neden olur. Devlet fikri, “sadece apaçık meydanda olan fiziksel formlar anlamında değil, aynı zamanda ortaya çıkan sembolik bilinçdışı formlar anlamında da bir tür kamu düzeni esası”⁷⁵ olarak belirir zihinlerde. Olası bir değişim –Keynesyen restorasyon fikrinde olduğu gibi– ancak bozulmuş olan devlet aparatının onarılması ile mümkündür. Sonuçta “düşüncelerimiz ve bilinç yapılarımız dahi devletin kendisinin ürünü”⁷⁶ ise, devlet fikrinden kaçmak yersizdir; onu akıllıca kullanmamız gerekir. Yaptığım çoğu görüşmenin eksenini tam olarak bu düzlemde ilerledi: “Devlet her koşulda *meci*ye destek olmalıdır, üzerinde düşünülmesi gereken bunun yöntemleridir” Toplumsal arayışın temel çizgisini şu şekilde somutlaştırabiliriz: “bir tür ‘devlet-halk el ele’ üzerinden ilerleyen dayanışmacı, karşılıklılık ilkesini ihmal etmeyen yeni bir toplumsal sözleşme umudu”:

Dedelerim anlatıyordu, önceden biliyorum. Elektrik kurumu elektrik direkleri vermiş köye. Ama köylü destek olacak, o direkleri dikecek. Tabi uzman kişiler gelecek ama köylü de yardım edecek. Bu da bir *meci*. Merkezi yönetim *meci* dayanışmasını gösterdi o zaman. Merkezi sistem *mecisi* böyle olabilir. Yol yapımlarında da aynı şeyler yapılmış. Dozeri gönderiyor, benzini koyuyor. Köylü de gerektiğinde aletiyle yardımcı oluyor, doyuruyor, evinde yatırıyor. Şimdi tabi her şey daha değişti. Coğrafi koşulların buna ihtiyaç doğurduğu gerçeği de var sonuçta.

O halde diyebiliriz ki alternatif bir siyasi proje tasavvur etme fikri, *mecinin* devleti ve devletin *meciyi* dışlamadığı uzlaşmacı bir siyaset anlayışıdır. ‘Devlet fikrine yakınlık’ biçiminde ortaya çıkan bu düşüncenin somut bir kural olarak geçerlilik kazanması isteniyorsa, ilkeleri tanımlamak ve tartışmak gerekmektedir:

⁷⁵ Bourdieu, P. (2020). *Devlet Üzerine College de France Dersleri (1989-1992)*, çev. A. Sümer, İletişim Yayınları.

⁷⁶ A.g.e

Eğer bunu bir modele dönüştürülmek istiyorsak isteniyorsa ilkelere tartışmak gerekir ve o ilkelere bizim sadakat yükümüz oluşturulması gerekir. Bunu yapmadan yamalı bohça haline getirmek *meci*yi ve kültürü biraz sakatlıyor. Herkes kabul etmek zorunda değil senin baktığın *meci*yi. Sen onu satmak zorundasın eğer modelini vatandaşlık hizmeti içerisine yerleştireceksen. Belediye yerelde vatandaşın ilk elden hizmet göreceği ve siyaset yapacağı mekanizma. Sen bunun içine bu kadar minneti sokamazsın.

Konuşma her ne kadar şikayet temelinde ilerlese de, ortaya çıkan sonuç ‘bir şekilde’ devlet fikrinin yeniden yapılandırılmasıyla yol alınması gerektiğidir. Arzulanan devlet biçimi, bir tür ‘anaç devlet’tir; Marksist hümanist yazar Marshall Berman’ın *Özgünlük Politikası*’nda anne ve çocuk arasındaki bağ üzerinden anlattığı “anaç (*maternal*) devlet”:

Anaç bir devlet, çocuklarına organik büyümeleri için ihtiyaç duydukları besini verir. Çocuklarının kendisine bakmasını isteyen bir anne için, onların kendi başlarının çaresine bakabilmele-ri elzemdir. Rousseau’nun ‘anaç devleti’nde sosyal politikanın en acil amaçlarından biri, vatandaşlarını ekonomik olarak kendi kendilerine yeterli hale getirmektir.⁷⁷

Fındıklı’daki devlet merkezli anlatının berrak bir ifadesini o halde liberalizmin öngördüğü “gece bekçisi” ya da “minimalist devlet” fikrinde değil de “anaç devlet” teorisinde görebiliriz. Şimdi radikal izleğimize geri dönerek, başka türlü düşünmeye olanak tanımayan ‘devlet fikri’nin ötesine geçmeye çalışacağız.

Meci: Kapitalizme Karşı Devletten Öte

Fındıklı’da keşfettiğimiz diğer bir eleştirel hat ise ‘devleti değişimin kaçınılmaz öznesi’ olarak tanımak yerine ‘otorite olmadan da kendisini organize eden toplum’ fikri üzerinedir. Devlet merkezli anlatıda devlet aşkın bir form olarak zihinlerde yerleşmiş ve devletin yapması gerekenler *meci* ile uyumlu bir biçimde

⁷⁷ Berman, M. (2011). *Özgünlüğün Politikası*, çev. Nursel Yıldız. İstanbul: Sel Yayıncılık.

toplumsal talepler bütünü olarak ele alınmıştı. Ele aldığımız ilk görüş, devlete karşı eleştirel idi ancak *meci* fikri ile ilişkilendirilerek onarılabilecek bir aksaklık anlatısı olarak karşımıza çıkıyordu. Ancak, müzisyenlik yapan bir katılımcının *meci*ye ilişkin oluşturduğu beklenti izleği *mecinin* başka bir şeye de evrilebileceğine dair bir işaret fişeği yakar: “*Meciyi* daha geniş bir coğrafyada uygulamak mümkündür. Kıvılcım yayılarak gider. Merkezden buraya geliyor insanlar ve sorgulamaya başlıyorlar. Devlet *meci*ye destek verse keşke ama olmaz. Ercüment Çervatoğlu ile yakın görüşte olsa iktidar, harika olur” Eleştirelilik dozu başlangıçta ihmal edilebilir görünmektedir; devlet fikrine *meci* ile uyum sağlaması halinde rıza gösterilir gibidir. Bu rıza yine de ‘isteksiz bir razı olma durumu’dur. Hardt ve Negri’nin “bozkırı tutuşturacak kıvılcım”ında buluruz tekrar kendimizi. Katılımcı devletin bölgedeki ahlaki iflasını gideyerek daha radikalleştiirdiği bilinciyle ilan eder:

Yol (Karadeniz Sahil Yolu’nu kastediyor) yaptın da denize bağlı bir halkın deniz ile bağlantısını kopardın. Lütuf olarak yapıyor devlet, zaten yapmak zorundasın, faydama diyorsun da sen benim faydamı nasıl bileceksin ki? Yaşadığımız coğrafyaya sen bir üst el ile nasıl müdahale edersin? Kimliksizleştiriyorsun sen bizi!

Katılımcının sözlerine biraz daha odaklandığımızda ‘otonom benzeri’ bir fikir dünyasına ilk adımlarımızı atabiliriz. *Meci* ile otonom fikri arasında teorik bir bağlantı kurma arayışımız iki temel üzerinden ilerlemektedir. O halde, hem hiyerarşik-merkeziyetçi yönetim yapısını reddetmek hem de kapitalizmin dışına çıkmaya çaba göstermek gerekmektedir. Katılımcının sözlerini tekrar düşünelim. Merkezi bir hükümet, bölgedeki insanların yararına olduğunu düşündüğü bir yol yapıyor ve insanların yaşam koşulları üzerinde geri dönüşsüz bir etki ortaya çıkıyor. Katılımcı şöyle diyor: “Sen (devlet), benim (halkın) talep etmediğim bir şey yapıyorsun aslında ama sen benim yararına olana karar veremezsin. ‘Yolu istemiyoruz’ hikayenin yalnızca bir kısmı. Bunun ötesinde, kültürel ve duygusal olarak bağımlı olduğumuz, yaşayış biçimimize doğrudan etki eden

denizi bizim elimizden aldınız, araya yol koydunuz. Kimliksiz bıraktınız bizi. Bunu size minnet duymam gereken bir şey gibi pazarlayamazsınız. Sen bir üst el ile bana müdahale edemezsin”

Sabrina Melenotte’nin açık bir şekilde tanımladığı şekliyle otonom olma fikri, “hiyerarşi ağlarından gönüllü bir kopuş” ve dolaşısıyla “iktidar yapılarını reddetmek” anlamına gelir.⁷⁸ Zapatista hareketinde görülebileceği gibi, otonom bir siyasi yapı ya da yerel yönetim kendisini “devletten özgürleştirilmiş” bir alan olarak da pekala tanımlayabilir. O halde Fındıklı’da başka bir bakış açısını, bir momentumu yakalıyoruz: “tahakküm ve egemenlikten arındırılmış ayrık ve uzak bir mekân yaratma fikri”.⁷⁹ Sosyalizme gelecekte gerçekçi bir biçimde ulaşılabileceğini düşünen başka bir katılımcı devlet aygıtını tam da bu şekilde kavrar:

Devlet fikri temelde kirli bir fikir zaten. Temelden kirli olan fikirler alt tarafa da aynı kiri taşır. Sosyalist devlet de bunu yapabilir. Güç demek, mutlaklık demek. Mutlakiyet her şeyi kendine dönüştürmek ister, kendi sistemi içerisinde eritmek ister.

Bu durumda *meci* kültürünün taşıdığı yeni bir toplum kurma ideali, devlet fikri ile olan mesafenin giderek açılması yoluyla da sağlanabilir. Bir baskı ve sömürü aracı olarak devlet, burjuvanın işleriyle uğraşan bir komiteden ibarettir ve devlete yöneltilen tüm meşruiyet argümanları temelden reddedilmelidir.⁸⁰ Toplum, kendi adına karar vermek için herhangi bir siyasi yapıya ihtiyaç duymaz; “tek biçimli, merkeziyetçi ve esneklikten uzak, katı düzen yapılarına karşı çıkar, ademimerkeziyetçi, çeşitlilik içeren biçimde kendi kendini yönetir”.⁸¹ Kendine ait bir işletmesi olan, eleştirel bir gelenekten gelen ve bölgede saygı duyulan bir katılımcı şöyle demektedir:

⁷⁸ Melenotte S. (2015). “Zapatista autonomy and the making of alter-native politics”, *Focaal* 2015 (72): 51-63.

⁷⁹ A.g.e

⁸⁰ Medalie, Richard J. (1959) “The communist theory of state”, *American Slavic and East European Review* 18.4: 510-525.

⁸¹ Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük, Ekoloji, Anarşizm*, çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Ne düşüneceğime ben karar vermeliyim, toplumda da öyle olmalı, biz karar vermeliyiz. *Meci* anlamında, *meci*yi nasıl yapacağıma ben karar vereceğim, hangi sloganı atacağıma, hangi türküyü söyleyeceğime ben karar vereceğim. Annemin türküsü yok olursa da benim yüreğimde yok olacak, söylenecekse de benim yüreğimde söylenecek. Bunu bir kobay gibi, biz seni yok etmeyeceğiz, gel koruyalım nerde koruyacaksın beni bilmem ne hayvanat bahçesinde. Senin hayvanat bahçesinde yaşayacağıma Afrika'da yok olurum daha iyi, beni Afrika'da yok et daha iyi.

Bu şekilde tasavvur edildiğinde *meci*, yatay ilişkilerin yeniden canlandırılması, karşılıklı yardımlaşmanın dayanışma ilkesiyle gerçekleştirilmesi, öz-örgütlenmenin sağlanması, topluluk merkezli üretim ve dağıtım yöntemlerinin benimsenmesi gibi pek çok fikrin filizlenmesine yol açabilir ve bunların yerel düzeyde kurum-sallaşmasını mümkün kılabilir.

Ele aldığımız karşıtlıklar bütününe kapitalizm ve devlet arasındaki iç içe geçmiş ilişkiyi de eklediğimizde, yani devletin kapitalist ilkelere rıza gösterilmesinde ve yeniden üretilmesinde oynadığı başat rolü dikkate aldığımızda, alan çalışması bir tür anti-kapitalist çizgiye evrilir. Fındıklı'da vegan kafe açmış bir aktivist bu noktayı şöyle açıklar:

Model belli, kapitalizm üzerinde oluşan bir devlet var ortada. Marx'ın anlatmaya çalıştığı şey devleti ortadan kaldırmak aslında. 'Sosyalizmde de devlet var'a takılmışlar. Belli çıkar sahiplerinin elinden almaya çalışıyorsun yönetim aracını. Sonra da yönetim aracını tamamen ortadan kaldırmak ve kolektif üretime kolektif yaşama dair bir şey oluşturmaya çalışıyorsun. Sınıf olmasa devlet diye bir şey olmaz. Belli bir sınıfın çıkarlarını gözetmek için vardır devlet.

Devlet aygıtının sınıfsal bir karakteri olduğunu belirten katılımcı, kapitalizm eleştirisine de perspektifte yer açarak olası mücadele oklarının hem devlete hem de kapitalizme karşı yöneltilmesi gerektiğini düşünür. Katılımcıya göre devlet, yüzünü kamu yararına dönmüş bir aygıt değil, kapitalizmin işleyişini garanti etmekle

yükümlü kılınan bir kurumdur. O halde yapılması gereken, çelişkilerle dolu ve sürdürülemez olan kapitalizme meydan okumaktır:

Potansiyel sadece burada değil, dünyada var çünkü kapitalizm sürdürülebilir bir şey değil. Kendi kendini yiyip bitirecek, her alanı paraya devşirme, ticarileştirme peşinde ve bunun bir sonu var. Dönüşeceği yer belli. Üçüncü yol yok, ikinci yol var, kolektif üretim.

Kapitalizmin her şeye rağmen bir şekilde ayakta kaldığına inanılan bir zamanda katılımcı *meci*yi bir itiraz biçimi olarak ele alır: “Fındıklı’da yapılan şey de bunu çağırıştırıyor. Birlikte üretilim, karar alalım, özlemini duyduğumuz şeyler. *Meci* kapitalizme karşı bir itiraz. İlerici bir bakış yaratabilir, gelecekte dönüştürücü bir etki yaratabilir.” Yalnızca ‘üç’ kişinin vegan olduğunu söylediği bir ilçede vegan kafe açan katılımcı umutsuzluk ve kaygı bulutuyla kaplanmış çaresizlik zamanlarına meydan okumaktadır: “Vegan kafe açtım diye Fındıklı vegan olacak değil. Dönüşümün ön aşaması gibi bir şey. Böyle olmadan da ileri aşamaya ulaşamazsın”

Teorik alana geri dönecek olursak, Holloway’in “kapitalizmde çatlaklar yaratma fikri” ekseninde ilerleyen “minör siyaset” kavramının bu ‘eleştiri getiren ancak aynı zamanda bir şeyler de yapmayı deneyen kimse’ imgesini karşıladığını düşünebiliriz. Onur Eylül Kara, *Yapabileceğimizi Yapmak* kitabında minör siyaset fikrini şu şekilde tanımlıyor: “Hayatın her alanında insanın yapıp etme kudretini geliştirmeyi hedefleyen, farklılık ve eşitlik içinde çokluğu varsayan, ademimerkeziyetçi, tahakküm ilişkilerinden uzak kurucu bir siyaset anlayışı”.⁸² O halde Fındıklı halkının ‘insanın doğasında var olan birliktelik’ anlayışıyla gündelik hayatı hem ekonomik hem de siyasi olarak demokratikleştirek örgütleyen bir minör siyaset örneği yaratmaya çalıştığını iddia edebiliriz. Uzunca bir görüşme gerçekleştirdiğim ve bölgede

⁸² Kara, Onur Eylül. *Yapabileceğimizi Yapmak: Minör Siyaset ve Türkiye Örneği*. İletişim Yayınları, 2019.

son derece sevilen yetmiş altı yaşındaki ilerici bir figürün, çayın metalaştırılmasına karşı açtığı isyan bayrağını anti-kapitalist bir üretim biçimine –düşünsel de olsa– evirmesi boşuna değildir:

Şimdi ben size kafamda, bazı yerlerde konuşuyorum, aa ne güzel deniyor ama insanları sürükleyebilir miyim bilmiyorum. Çay fabrikatörleri boğazlarlar beni duysalar ama. Şöyle düşünüyorum. Toprak çay üreticisinde. İyi kötü evi mülkü var köyde. Ne yapıyor, çayı topluyor, gidiyor fabrikaya veriyor. Fabrikada ben bu çayı sana ancak şu fiyata veririm başka türlü satmam deme lüksü yok. Size küçük bir bilgi vereyim. İyi bir çay, tonajı yüksek fabrikadan çıkmaz, küçük atölyelerde işlenen çayın kalitesi daha yüksek olur. Hindistan Seylan'da çaylar en fazla altmış tonu geçmez. Ama bizde bin altmış tonluk fabrikalar var, devasa. Bir; kaliteli çay, iki; verimde üretilmiş taze çay, üç; tarladan tüketiciye kadarki seremonide çay üreticisinin bizzat kendisinin ele aldığı üretim şeklini düşünüyorum. Her köy, en az on beş tondan altmış tona kadar çaydaki miktar cinsinden hareketle tespit edilir. Diyelim ki a köyü kırk tonluk bir çay atölyesi kurdu fabrika demiyorum, b köyü yetmiş tonluk, herkes kapasitesine göre kuruyor. Bunu da fabrikalar ile konuşacaksın. Bir ara yirmi ton için dört arkadaş ile yapmıştık. Ben dedim sana para ödeyemem, ilk ürettiğim kuru çayın yarısını sana vereceğim ve yaptığım fabrikaya mahsup edeceğim, böylelikle fabrika sahibi olduk. Para yok, nasıl yapalım olayı diye bir şey onu geçelim o mümkün. Beş tonluk ile başla. Çay benim, atölye benim, toprak benim, iskan benim, halk da yanımda, köydeki bütün olanaklar elimin altında, su bedava, ısınma odun var. İstihdam konusu, gençlere iş var işte fabrikada, kurduğum fabrikada. Gübre pahalı imiş, bana ne gübreden, saklasın iki hayvan her ev, gübresiyle ekolojik çay, organik çay. Siz istemez misiniz organik çay üreticiden tüketiciye gitsin? İşte sana kapitalist ekonomiye meydan okumanın çok farklı bir boyutu! Evimizde çayımızı yaparız, atölyelerde yapsak ne olur?

O halde, metnin bu bölümünü şu şekilde sonlandırabiliriz. Fındıklı halkı bir yandan şiddete ilişkin en ufak bir vurgu yapmadan devlet fikrine –en azından düşünsel düzeyde– karşı çıkmanın,

diğer yandan da kapitalizme alternatif düzlemlerde meydan okumanın ana hatlarını çizmeye çabalamaktadır. “İktidarı almadan dünyayı değiştirmek”⁸³ çabası olarak da kavrayabiliriz bu toplumsal pratikler bütünü. Devleti düşünürken aslında ters yönde devleti düşünerek insan eyleminin ya da toplumsal tepkinin otonom ve özerk bir şekilde devletin ötesine taşmasıdır amaçlanan.

Kapitalizmin kendisini dönüştürerek ya da yeniden biçimlendirerek sonsuza dek egemen örgütlenme biçimi olacağı şeklindeki iddia tüm dünyayı bir imkansızlık çemberine almıştır. Zihnimizde inşa edilen bu katı düşünsel kaleler, Sabahattin Ali öyküsünde geçen “sırça köşkler”dir. “Her şeyden sağlam, hiçbir zaman yıkılmaz, kırılmaz bildiğimiz heybetli sırça köşkler” kolayca yıkılabilir. O halde yapmamız gereken, geleceğin ‘şimdi’ olduğu iddiasının peşine düşerek gündelik hayatın içerisinde ‘an’ları icat etmek ve mutlak kabul edilen bütünselleştirici tüm sınırları aşmaktır. Fındıklı halkı da böyle bir izleğin peşine düşmüştür. Tersine çevirmeye çabaladığı piramit tümünden yıkılabilir ve gündelik hayatın içerisindeki tüm tahakküm ve sömürü duvarlarının içerisinde gedikler açılabilir.

O halde, kapitalist mutlaklıktan olası bir özgürleşme arayışı için düşünülemez olanı düşünülebilir kılmak ve yeni bir sözlük kullanmamız gerekecek. *Meci* tam da bu bağlamda işlevselleşebilir ve kapitalist çaresizliğe ‘tohum halindeki bir proje’ olarak çözüm sunabilir. Bu doğrultuda, *meci*yi hem bir müşterek biçimi hem de bir armağan ilişkisi şeklinde ele alarak teorik bir izahını yapmaya çalışmamız, toplumsal dönüşüme mütevazı bir katkı sunmanın bir ifadesidir. Bunun dışında *meci* zaten yoluna devam edecektir. Bir katılımcının söylediği gibi, “kıvılcım yayılarak gider”

⁸³ John Holloway, *İktidar, and Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, çev: Pelin Sirol, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

VI.

Gündelik Hayatın Gediklerinde 'Otonom'u Aramak: Fındıklı ve *Meci* Kültürü

Kapitalizm Karşıtlığında “Nasıl”ın İmkânı Üzerine

Enzo Traverso *Solun Melankolisi*'nde içinde bulunduğumuz çağı bir tür “ütopya tutulması” üzerinden tanımlayarak kapitalizme teslimiyet fikrinin akıl yürütme şeklimizin nihai biçimi haline geldiğini iddia eder.⁸⁴ Traverso, Frederic Jameson'dan alıntılanarak meşhur “dünyanın sonunu hayal etmenin kapitalizmin sonunu hayal etmekten daha kolay olduğu” düşüncesinin giderek keskinleştiği bu zamanların “radikal düşünmeye ve eylemeye yer bırakmaması” fikrinin evrenselliğini açıklamaya girişir. Kapitalizmi aşmaya yönelen fikirler dahi kapitalizm merkezli anlatının sınırları içerisinde kalmaya mahkum gibidir: “kapitalizmin alternatifi yine kapitalizm düşüncesi ile ilintilidir” Yazar böylelikle solun melankolisinden ya da geçmiş yenilgileri ile yüzleşmesinden doğacak olan Leninci bir “baştan başlama” çağrısı ile yüzünü geleceğe dönen özgürleştirici bir yaşam umudunun imkânını arar. *Solun Melankolisi*, en temelde kapitalizm eleştirisinin evrensel bir kabul gördüğü ancak içerisinde yaşamının da çaresizce kabul edilmek zorunda bırakıldığı bu zamanlarda kapitalizmin ötesinde bir yaşam kurma fikrini okuyucuya hatırlatır. Solun tarihi “yenilgilerin toplamı” fikri üzerinden kavramsallaştırılsa da yeniden ve en baştan başlayarak yeni bir yaşam keşfetme umudu tam olarak “mağlup” olmak üzerine filizlenir: “yenilgiyi hatırd tutarak ve melankoli ile yüzleşerek savaşmak”.⁸⁵

⁸⁴ Traverso, E. (2018). *Solun Melankolisi*, çev. E. Ersavcı. İstanbul: İletişim Yayınları.

⁸⁵ A.g.e., s. 48.

“Mağlup olma”, “radikal düşünmenin ve eylemenin düşünsel imkansızlığı” ve “kapitalizmi merkeze alarak alternatif fikirleri dahi kapitalizm üzerinden inşa etme” şeklinde toplulaştırılabilecek melankolik düşünce hattından hareket eden bu çalışma, kapitalist akıl yürütmenin gerçeğin muhtemel tüm alanlarını ele geçirmesini merkeze alarak mücadelenin yollarını aramaya koyulur. “Tasavvur edilebilir olanın ufuklarını kesintisiz olarak işgal edildiği”⁸⁶ bir imgelem dünyasında çalışma, kapitalist gerçekliğin ve sunduğu ‘kaçınılamaz’ dünyanın bilincindedir ancak aynı oranda yüzünü geleceğe dönmüş değişimin imkan ve arzu dahilinde olduğundan ilhamını alır. Ursula K. Le Guin’in 2014’te yaptığı bir konuşma da benzer bir eksenle dolaşır: “Kapitalizmde yaşıyoruz, onun iktidarı içinden çıkılmaz gibi görünüyor—kralların kutsal hakları da öyle görünüyordu. İnsana ait her iktidar, yine insanlar tarafından direnişle karşılaşabilir ve değişebilir.”⁸⁷

Özgürleştirici tüm düşünüş şekillerine ve pratiklere musallat olan kötümser potansiyeli ve ithamı tersine çevirmek Zygmunt Bauman’ın önerdiği türden bir “ütopya düşünme” ile mümkün kılınabilir.⁸⁸ Bauman’ın önerisini iki temel eksen üzerinden anlayabiliriz. Bauman’ın düşüncesindeki ilk durak, ütopya düşünme şeklinin “alışıl gelmişin, sıradanın, ‘normal’in ezici zihinsel ve fiziksel egemenliğinden kurtularak mevcut işleyişe ve kalıplara karşı koymayı” gerektirmesidir. Bu karşı koyuş, ‘ebedi’ zaferini tarihin son durağı olarak kavrayan düşüncenin mutlaklığını müphemleştirir. Böylece, Jacques Rancière’nin 2017 yılındaki “Değişmekte Olan Bir Dünyada Özgürleşme ve Eşitlik” (*Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World*) başlıklı konuşmasında işaret ettiği “her şey değişmeden hiçbir şeyin

⁸⁶ Fisher, M. (2011). *Kapitalist gerçekçilik: başka alternatif yok mu?*, çev. G. Ç. Güven, Habitus.

⁸⁷ İlgili konuşmanın detaylı haline ulaşmak için: <https://t24.com.tr/haber/ursula-k-le-guin-insana-ait-her-iktidar-yine-insanlar-tarafından-direnisle-karşılabilir-ve-değişebilir,543462> [erişim tarihi: 25 Kasım 2022].

⁸⁸ Bauman, Z. (2016). *Sosyalizm aktif ütopya*, çev. A. Araşan, Ankara: Heretik Yayınları.

değişemeyeceğini iddia ederek kendimizi bir imkânsızlık çemberine hapsedme”⁸⁹ tehlikesini ilkin düşünsel düzeyde savarız. O halde diyebiliriz ki ütopyayı önceleyerek düşünmek “şimdiyi göreceleştirir” ve “mevcut gerçekliğin taraflılığını açığa çıkarır”.⁹⁰ Bu durumda, içinde yaşadığımız ve kaçınmanın mümkün olmadığı öğütlenen kapitalist gerçeklik, ‘gerçekliğin’ yalnızca küçük bir noktasını ele geçiren bir ihtimale indirgenir. Bauman’ın yöntemini anlamının ikinci eksenini tam olarak bu farkında olma durumundan doğarak eleştirel düşünme ve eylemeye zemin hazırlar: “Gözlerini nadiren mevcut gerçekliğin çok üzerinde bir noktaya dikerler ütopyalar, gönüllü olarak seçtikleri gösterişsiz ve dolaysız anlamla hem teori hem de pratiğin seviyesini aşarlar. İnsanların acıyla deneyimlediği sorunlara cevaplar sağlarlar”.⁹¹

Kapitalizmin şimdiki anına ve sonrasına dair çıktığımız arayışın başlangıç noktasını ‘normal’ olanın çizdiği sınırları aşarak şimdinin ve geleceğin olası biçimlerini düşünmek şeklinde özetlemek mümkün. Ancak kuramsal bir arayışa çıkan her düşünsel çabanın karşısında sosyal bilimlerin her daim sınıandığı “gerçek yaşamdan kopukluk fikri” belirir. Kapitalizme meydan okuyan ve barındırdığı çelişkileri açıklamaya girişen türlü fikirler yerine neyin konulacağına dair –ve hatta gerçek yaşam ile doğrudan ilintili olacak şekilde– elle tutulur bir izlek önermekle yükümlü kılınır. Bu açıdan bakıldığında metin, ikili bir temel üzerinden ilerler. Buna göre çalışma, ilkin John Holloway’dan David Graeber’a uzanan geniş bir entelektüel çizgide “kapitalizmde çatlaklar yaratma”⁹² ya da “sıradan yaşamı örgütlenme ve gündelik komünizm”⁹³ kavramları üzerinde

⁸⁹ Konuşma metni, Mustafa Çağlar Atmaca ve Emir Aydoğan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Detaylar için bkz. <https://textumdergi.net/degismekte-olan-bir-dunyada-ozgurlesme-ve-esitlik/> [erişim tarihi: 26 Kasım 2022].

⁹⁰ Bauman, Z. (2016). *Sosyalizm aktif ütopya*, çev. A. Araşan, Ankara: Heretik Yayınları.

⁹¹ A.g.e., s.14.

⁹² Holloway, J. (2011). *Kapitalizmde çatlaklar yaratmak*, çev. B. Özçorlu, Otonom Yayıncılık.

⁹³ Graeber, D. (2012). *Anarşist bir antropolojiden parçalar*, çev. B. Kurtepe-Süer, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

kuramsal bir tartışma zemini yaratmayı amaçlamaktadır. Kapitalizme içkin mantığı olumsuzlamak ve yaşamı kapitalist olmayan pratikler ve mücadeleler temelinde yeniden düşünmeye iten bu amaç, kaçınılmaz olarak aşkın iktidarın yukarıdan düşünme ve davranma biçimleri dayatan geleneksel devlet biçimlerinin sorgulanmasını gerektirir. Bu sorgulamanın disiplinsel dayanağı ise Graeber’ın kavramsallaştırdığı şekliyle “insanlığın bütününe hesaba katan ve bütün aykırı örneklerle aşına olan” antropolojidir. Metnin ilerlediği ikinci hat tam olarak antropolojinin özgürleştirici doğasından ileri gelmektedir. Bu açıdan, çalışma düşünsel olarak ortaya konan izlediği antropolojik ilkeler temelinde gerçekleştirilmiş ve gerçek yaşamdan kopukluk eleştirilerine meydan okuyan alan çalışmasından süzülen bilgiler ışığında tartışmaya açmakta ve gündelik hayatın gediklerinde kapitalizm karşıtlığını ve alternatif toplumsal örgütlenme biçimlerini aramaktadır.

Eskinin Kabuğu İçerisinde Yeni Bir Düzenin İmkânı Üzerine⁹⁴: Meci Kültürü

Şu ana dek kapitalizm fikrine ve kaçınılmaz sonrasına ilişkin kuramsal düzlemde “şimdinin çentiklerinde boşluklar açarak geleceği hayal etme”⁹⁵ amacının nedenlerini açıklayan çalışma, yönünü gündelik yaşamın salt gerçekliğine çevirmektedir. Bu amaçla çalışmanın devamı, 2019 yerel seçimlerinde sosyalist bir figürün belediye başkanı seçilmesi ile başlayan toplumsal ve siyasal dönüşümün izini sürmek üzere Rize ilinin Fındıklı ilçesinde yapılan saha araştırmasından kesitler sunmaktadır. Yazarı saha araştırmasına iten sebepler birbiri üzerine eklemlenmiş ilintili nedenlerden oluşmaktadır. “İhtiyaca uygun düşeni bulup arayan”⁹⁶ ve salt bir

⁹⁴ Kavram, hem Hardt ve Negri (2011) tarafından *Ortak Zenginlik*’te hem de Graeber (2012) tarafından *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*’da kullanılmıştır.

⁹⁵ Alıntılanan söz Jacques Rancière’ye aittir.

⁹⁶ Graeber, kavrama “*Give It Away*” başlıklı yazısında yer vermektedir. Çalışma, Zeynel Hakan Aşer tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. Çalışmaya <https://birikimdergisi.com/guncel/10384/armagan-et-adresinden-erişilebilir> [erişim tarihi: 27 Kasım 2022].

bilimsellik peşinde koşan bir araştırmacı merakından ziyade, yazarın 2019-2022 yılları arasında bölgede bulunduğu anların ortaya çıkardığı kaçınılmaz “değişimin izini sürme” itkisi çalışmanın şekillenmesinde etkili olmuştur. Otuz yılı aşkın süredir sağ siyasetin yerel ve genel seçimlerde çoğunlukla başarı gösterdiği bölgede kadim *meci* kültürü temelinde şekillenen yeni bir siyaset anlayışının filizlenerek seçim başarısı kazanması ve alternatif toplumsal örgütlenme arayışlarının adım adım ileriye taşınması, çalışmanın çehresini bilimsel merakın da ötesine götürmüş ve araştırmacı Fındıklı’da yaşanan değişimin bir parçası olarak gündelik yaşamın tam ortasında kendisini bulmuştur. Bu nedenle, Fındıklı ilçesinin ortak çalışmaya dayalı karşılık(sız)lılık pratiklerinden oluşan dayanışma temelli kadim *meci* kültürü metnin odağında yer almakta ve *meci* kültürünün seçimler ile birlikte yenilenen politik içeriği ve toplumsal yansımaları metin boyunca konu edilmektedir.

Anadolu’nun *imece* kültürünün bölgedeki yansıması –ancak tam olarak eş değer değil– olan *meci* ya da bölgedeki ismi ile *noderi*, “karşılık beklemeden insanlık ve doğa yararına insanlığa hizmet etmek” ve “birliktelik temelinde herkesin ihtiyacını kolektif bir anlayışla ortak çalışma yürüterek karşılayabilmektir”.⁹⁷ Fındıklı ilçesinde coğrafyanın çetin olduğu ve teknolojiden tümüyle yoksun kalınan geçmiş zamanlarda kolektif ve bireysel yaşamı var etmek amacıyla temel ihtiyaçlardan sosyal yaşantıya değin geniş bir yelpazede günlük yaşamın türlü durumlarında bölge halkı birbiri ile dayanışma yoluna gider. Alan çalışmasında işitilen örnekler sonsuz çeşitliliktedir: tek başına yapılması mümkün olmayan evlerin birlikte inşa edilmesi, köylüye ücretsiz dağıtmak üzere çıkılan balık yolculukları, fındık toplama zamanı ortaklaşa domuz bekleme nöbetleri, *meciye* giden annelerin bebeklerinin başka annelerce emzirilmesi, tohum takasları, birden fazla aileye ait ortak serender⁹⁸

⁹⁷ *Mecin*in detaylı bir açıklamasına “*meci* manifestosu”ndan ulaşılabilir. Detaylar için bkz. <http://kavusma.aydinboysanfikirproje.org/index.php?Did=62> [erişim tarihi: 20 Kasım 2022].

⁹⁸ Serender, bölgede genellikle yiyeceklerin korunması için inşa edilen mimari bir yapıdır.

kullanımı, odun imeceleri, ortak kamyon ile şehre yapılan sosyalleşme yolculukları. *Mecinin* önceden öngörülmesi mümkün olmayan ve olumlu bir intizamsızlık barındıran yanları yine farklı katılımcılar tarafından heyecanlı bir hikaye akışı içerisinde dile getirilir: “Çatı yapımı bitmeye yaklaştığında usta demire vururdu, ses çıkarırdı işin bitmeye yakın olduğunu hatırlatmak için. Sırf sen benim komşumun çatısını yaptın diye insanlar hediye verirlerdi ustaya karşılıksız, güçleri yettiğinde, küçük bir yemenide sarılı bir şey de olabilir, para da olabilir, başka bir şey de”.⁹⁹ ‘Karşılıklı olma’ temelinde benzer bir hikaye, yine araştırmacı tarafından bir dağ evinde işitilmiştir: “Eskiden köylerde beyaz çarşaf gerilirdi; bu ‘olay var’ anlamına gelirdi. Beyaz çarşafı gören herkes o köye gider ve karşılık beklemeden yardım ederdi”.¹⁰⁰ Geçmiş hikayelerdeki tüm detaylar, Mauss’un “teoride karşılıksız ancak gerçekte karşılıklı”¹⁰¹ armağan icadının bir tür pür armağana yakınsayan formunu hatırlatmaktadır.

Piyasa terimleri çerçevesinde akıl yürütmenin gerçeğin olası tüm alanlarını işgal ettiği ve alternatif düşünmenin mümkün olmadığı bu zamanlarda kültür, pek çok yönden neoliberal rasyonalitenin tam karşısında kendini tanımlar. Böylelikle *meci* kültürü tümüyle “ekonomikleştirme”¹⁰² pratikleri ve serbest piyasa ideolojisi üzerinden kavramsallaştırılan ve kolektif pratiklerin mümkün sınırlar içerisinde görülmediği toplumsal bir umutsuzluk çağında insan faillğine yer açar ve alternatif yeni dünyaların kapısını aralar.

Kavram, özü itibarıyla sosyal bilimlerin çatışmalı terimlerini bünyesinde taşır ve eritir: ‘karşılıklılık’, ‘çıkarcı’, ‘gönüllülük’, ‘dayanışma’ Çalışmanın kapsamı *meci* kültürünün kapsamlı bir analizi ve eleştirisi olarak belirlenmemişse de, en azından anılan temel kavramlar üzerinden kültürün özünü oluşturan noktaları

⁹⁹ Konuşma katılımcının izni alınarak kaydedilmiş ve olduğu şekliyle metne aktarılmıştır.

¹⁰⁰ Konuşma, bir dağ evinde grup toplantısında katılımcı tarafından anlatılmıştır.

¹⁰¹ Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, çev. Nihan Özyıldırım, Alfa, 2018.

¹⁰² Çalıskan, K. & Callon, M. (2009). “Economization, part 1: shifting attention from the economy towards processes of economization”. *Economy and Society* 38(3), 369-398.

açımlayabiliriz. Örneğin, *meci* pratikleri çoğunlukla doğrudan ve eş değer ölçekte bir karşılıklılık üzerinden tanımlanmaz. Fındıklı halkı, ilkin kültürün karşılık beklentisi temelinde ilerlemediğini, çünkü zihnin bu şekilde biçimlendirilmediğini ortaya koyar. Bir *meci* edimi ya da halkın deyiimiyle “*meç* yapmak ve *meç*’e katılmak”, dayanışarak ve doğrudan karşılık beklemeden yürütülen gönüllü bir pratik şeklinde kendini gösterir. Mülakatların çeşitlendiği ve ideolojik farklılaşmanın belirginleştiği anlarda *mecin*in birebir karşılık beklentisinin olduğu, rasyonel bir birliktelik temelinde ilerleyen “*güne gün*” ya da “*ektua*” pratiklerine ulaşırız. Derrida’nın ortaya koyduğu “armağanın bir fikir olarak dahi imkansızlığı”¹⁰³ burada esas olan verimli bir iş birliğidir: “Güne gün kültüründe yedi gün içerisinde tüm mısırın ekilmesi lazım ama sen tek başınasın ve yedi günlük mısırı tek başına ekemezsin. O yüzden bir günde benim mısırımı bitiriyoruz ve diğer günler senin yardımına geliyorum”.¹⁰⁴ Kavramın içerdiği çeşitli karşılıklılık pratikleri, benzer şekilde kendini ‘gönüllülük’ sorununda da gösterir. Kadim kültürün geleneksel anlatısında *meç* yapmak insanların gönüllü dayanışmasından doğar. *Meci* neşe ile türkülerin söylendiği, oyunların oynandığı, atışmaların yapıldığı ve aynı zamanda “yorgunluğun canına okuyarak”¹⁰⁵ kolektif bir şekilde işlerin görüldüğü gönüllü katılıma dayalı bir dayanışma zinciridir.

Alanda yapılan derinlemesine mülakatlar sosyal bilimler içerisinde kavramların işgal ettiği tartışmalı alanları gün yüzüne çıkarır. *Meci*, geleneksel formunda bir tür sosyalleşme alanıdır. Bir festivali anımsatan *meci* günlerinde, nihayetinde elde edilecek olan ekonomik faydanın kapsamını aşan birlikte eylemenin ortaya çıkardığı bir şenlik havası mevcuttur: “Herkes zevkle katılıyor, şenlik oluyor, festival havasında yani. Şenlik olduğu anda daha

¹⁰³ Derrida, J. (1992). *Given time: I: counterfeit money*. University of Chicago Press.

¹⁰⁴ Konuşma, bir grup mülakatında kırk yaşlarında bir katılımcı tarafından anlatılmıştır.

¹⁰⁵ Tanımlama, bölgenin önde gelen ve bilge olarak tanımlanan bir katılımcıya aittir.

çalışma azmi çoğalıyor mesela. Herkes eğlenerek yapıyor. Öteki türlü sıkılıyor yani, yalnız olduğu zaman heyecanlı olmuyor”.¹⁰⁶ *Meci* kültürü bu açıdan bakıldığında ‘ortaklaşa eyleme’ halini somutlaştırır; müşterekler fikrinin bir isim ya da durum olarak değil de bir fiil, etkinlik ya da faaliyet şeklinde tahayyül edilmesinde olduğu gibi; *meci* de ortak bir var olma pratiğidir. *Commons* değil *commoning* ya da benzer şekilde *meci* değil *meç* yapmak.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere *meci* kültürünün geleneksel kökeninden hareket ederek açılan tartışmaların bağlamı, özgürleştirici bir sosyal bilimler pratiğinin zamansal pek çok meselesini barındırır. Ancak kültür, neoliberal rasyonalitenin düzenleyici temel ilke olarak varoluşun tüm alanlarını ekonomikleştirerek serbest piyasa düşüncesinin yalnızca ekonomik alanı değil insan yaşamını temelden düzenlediği ve bu şekilde her türden kolektif idealin ‘bireysel’ olan tarafından mağlup edildiği bir karşı devrim tarafından uzunca yıllar söğürülmüştür. Kadim kültürün alternatif bir toplumsal örgütlenme modeli olarak tekrardan diriltilmesi fikri, 2019 yerel seçimlerinde sosyalist gelenekten gelen bir belediye başkan adayı sayesinde mümkün olmuştur. Kültürün geleneksel anlamını kapsayan ancak gelenekselin sınırlarını aşan ve yeni bir siyaset yapma biçimine olanak tanıyan bu çağrı, pek çok açıdan yeni bir düzeni tesis eder: “yöneten-yönetilen ikilemini aşarak mesafeyi kaldırmak ve herkese açık, karşılıksız, gönüllü bir katılımın esas olduğu anlayışı temel prensip olarak kavramsallaştırmak”. Bu perspektifin gerçek hayata yansımalarını farklı şekillerde görmek mümkündür: “halkın sahip olduğu çaylıkların bedelsiz belediyeye verilmesi ve halkın gönüllü katılımıyla çay hasadı yapılması, elde edilen gelirin öğrencilere burs olarak verilmesi, sokak ve cadde kaldırımalarının

¹⁰⁶ Katılımcı, geçmişte yapılan ve bayram havasında geçen *meci*’leri bu şekilde anlatmıştır. *Konuşma, duyurulan aktarılmıştır.*

¹⁰⁷ Halkın *meci*’ye katılımı pratiğini genelde *meç* yapmak şeklinde somutlaştırır. Ayrıca bkz. I. Ingham, P. (2008). *The Magna Carta Manifesto*. Berkeley: University of California Press.

yine halkın gönüllü katılımıyla yenilenmesi, engellilerin daha iyi şartlarda yaşayabileceği engelsiz caddelerin halk ile birlikte yapımı, kooperatif fikrinin hem fikir hem de pratik olarak yaygınlaşması, halkın organize ettiği ortaklaşa düzenlenen biletsiz festivaller, kent konseyi ya da halk meclisleri gibi doğrudan demokrasiyi amaçlayan mekanizmalar, bütçe süreçlerinin doğrudan halk tarafından yapılmasının teşvik edilmesi.

Tahayyülde Teslimiyet Fikrinin Reddi: Devlet Merkezli Eleştirelilik, Anti-Kapitalist İhtimaller ve Otonom Fikrinin Olanaklılığı

Kapitalizme tutarlı alternatif üretmenin mümkün sınırlar içerisinde görülmediği “tahayyülde teslimiyet”¹⁰⁸ fikrinin katılaştığı ve belirsiz bir ihtimal olarak kapitalizmin yerine konulacak olanın da yalnızca sermayenin aşırılıklarını yumuşatacak bir reformizm projesi olduğu bu durumda, baştan başlamanın yolu hangi temel(ler) üzerine inşa edilebilir? Mark Fisher’in *Kapitalist Gerçekçilik*’te ele aldığı şekliyle soracak olursak, “kapitalist gerçekçilik bu kadar kesintisiz bir bütünlük halindeyse ve eğer mevcut direniş biçimleri bu kadar umutsuz ve iktidardan yoksunsa, etkili bir meydan okuma nereden gelebilir?”.¹⁰⁹ Kapitalist gerçekçiliğin mutlaklığı içerisinde gedikler açmaya çağıran bu soru, ‘kapitalizm ve devlet fikrinin iç içe geçmiş olma hali’ dikkate alındığında da benzer şekillerde yeniden üretilebilir. Bunu bir ölçüde Bourdieu’nun “zihni yapılarımıza nakşolmuş”¹¹⁰ ve düşünme şekillerimizi dahi yönlendiren kaçınılmaz devlet nesnesini tekrardan farklı şekillerde düşünmenin imkanını aramak olarak da anlayabiliriz. O halde sorumuzu net bir şekilde ortaya koyabiliriz: Keynesyen devlet müdahalesini

¹⁰⁸ Graeber’in (2012) “tahayyülde kurtuluş” ifadesi yazar tarafından değiştirilmiştir.

¹⁰⁹ Fisher, M. (2011). *Kapitalist gerçekçilik: başka alternatif yok mu?*, çev. G. Ç. Güven, Habitus.

¹¹⁰ Bourdieu, P. *Devlet Üzerine College de France Dersleri (1989-1992)*, çev. A. Sümer, İletişim Yayınları, 2020.

çağırın ya da serbest piyasa ideolojisine teslimiyete salık veren ve daimi bir şekilde bu iki kutuplu sarkaçta salınan düşünce çizgisine gerçek yaşamın içerisinde ne türden bir tepki verilebilir?

Fındıklı’da *meci* kültürü üzerine yapılan alan çalışmasında ortaya çıkan bulguları tartışmaya açmadan evvel, Fisher’in sorduğu soruya yönelik kuramsal bir çerçeve oluşturulabilir. Üç temel eleştiri hattı üzerinden kapitalizm karşıtlığını açıklayabiliriz: John Holloway’ın “kapitalizmde çatlaklar yaratma” iddiası, David Graeber’in “mistik komünizm yerine gündelik komünizmi” ve Michael Hardt ve Antonio Negri’nin “ortak varoluş içerisinde özerk tekil öznelerden oluşan çokluk” fikri.¹¹¹

Holloway, kapitalizm ile mücadele hattını geleneksel parti örgütlenmesi ile iktidarı ele geçirme amacının ötesine taşıyarak kapitalizmin içerisinde ve kapitalizmin içkin mantığına ters bir şekilde işleyen alanlar yaratmaya ve bunları genişletmeye çağırır. Kapitalist gerçekliğin en azından içerisinde bulunduğumuz zamanlarda “kaçınılmaz bir realite” olarak tasavvur edildiği iddiası üzerinden hareket eden Holloway, kapitalizmin hem olumsuzlanmasını hem de hemen ortadan kalkmayacağını eş zamanda ve ortak bir tema içerisinde eriterek parasallaşmamış ve çıkar temelinde hareket etmeyen toplumsal ilişkiler bütünü yaratmayı arzular. Bu açıdan kamusal meydanların işgal edilmesinden halk konseylerinin kurulmasına, takas ağları oluşturulmasından şehirlerde topluluk bahçeleri kurulmasına değin geniş bir yelpazede somut “minör siyaset”¹¹² örnekleri son derece ilerici ve eleştirel bir projenin dayanaklarını oluşturabilir. Kapitalizmin içerisinde çatlaklar yaratma iddiası şüphesiz devlet fikrini radikal bir biçimde tekrardan düşünmeye davet olarak anlaşılabilir. Holloway’ın

¹¹¹ Sırasıyla bkz. Holloway, J. (2011). *Kapitalizmde çatlaklar yaratmak*, çev. B. Özçorlu, Otonom Yayıncılık; Graeber, D. (2015). *Borç: İlk 5000 Yıl*, çev. M. Pehlivan, İstanbul: Everest Yayınları; Hardt, M & Negri, A. (2011). *Ortak Zenginlik*, çev. E.B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı.

¹¹² Kara, Onur Eylül. *Yapabileceğimizi Yapmak: Minör Siyaset ve Türkiye Örneği*. İletişim Yayınları, 2019.

iddiası “devleti yukardan gelip bize hareket biçimleri dayatan bir aygıt” olarak kavramak ve devleti düşünürken ters yönde bir hareket olarak anti-devlet fikrinin de imkan sınırlarını araştırmaktır: “Devlet sadece bizim dışımızda bir şey değildir, bize yukardan belli birtakım davranış ve örgütlenme biçimleri dayatan bir mücadeledir”.¹¹³ Bu sebeple, devlet fikrinin özsel mantığına ters yönde hareket eden topluluklar, komünler ve kolektif pratikler anti-devlet tahayyülünün somut örnekleri olarak iş görebilir.

Holloway’ın imlediği devleti düşünürken anti-devleti düşünme önerisiyle açılan patikada Graeber’ın “gündelik komünizm” fikri ile ilerlenebilir. Graeber’a göre gündelik komünizm fikri, geçmişin bir vaktinde yaşanmış ya da geleceğin bilinmez bir ufkunda belirecek olan sınıfsız toplum umudunu paylaşan ve üretim araçlarının mülkiyeti üzerine yoğunlaşmış “mistik komünizm”den ayrılarak kendine yeni bir ufuk alanı açar. “Ekonomik hayatın ahlaki temellerini ve buna bağlı insan hayatını anlamayı gerçekten istiyorsak” der Graeber, “tam tersine çok küçük şeylerden başlamak gerekir: sosyal varoluşun gündelik detaylarından, dostlarımıza, düşmanlarımıza ve çocuklarımıza nasıl davrandığımızdan çok küçük jestlerden (tuzu uzatmak, sigara otlamak) gibi”.¹¹⁴ Graeber, meşhur “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” ilkesinden hareket ederek mülkiyet sorununun ötesine geçer ve gündelik hayatın temelini oluşturan “acil ve pratik sorular”ın çözümüne yönelir: “Bu bir işleyiş prensibi olduğu zaman, karşılıklı ilişki içindekiler sadece iki kişi olsa bile, bir tür komünizmle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz” Graeber’ın iddiası, gündelik komünizm fikrinin temelinde farkında dahi olmadığımız basit bir ortaklık ve bir tür faydacılık karşıtlığı bulunmasıdır:

¹¹³ Holloway ile yapılan röportajın detaylarına <https://sendika.org/2022/01/umutsuz-zamanlarda-umut-john-holloway-alinteri-644563/> adresinden ulaşılabilir [erişim tarihi: 28 Kasım 2022].

¹¹⁴ Graeber, D. (2015). *Borç: İlk 5000 Yıl*, çev. M. Pehlivan, İstanbul: Everest Yayınları.

Ortak bir projede işbirliği içinde çalışan hemen herkes bu prensibi izler. Örneğin kırık bir su borusunu onaran kişi “somun anahatarını versene bana” dese, genel olarak konuşursak, iş arkadaşı “bundan elime ne geçecek” diye cevap vermez –bir şeyin yapılıp bitmesine gerçekten önem veriyorsan, bunu yapmanın en etkili yolu tabii görevleri yeteneğe göre dağıtmak ve insanlara ihtiyaçları nı yse onu vermektir.¹¹⁵

Büyük temaların değişimini reddetmeden ancak içerisinde bulunulan “umut ilkesi”nden¹¹⁶ yoksun olduğumuz zamanların çaresizlik çemberine de girmeden, küçük adımlar ile varoluşu aşama aşama genişletme çabasına denk düşer Graeber’in arayışı. “Tahayyülde kurtuluş” kavramını kullanarak çok küçük gündelik detaylardan büyük bir özgürleşme anlatısı çıkarır ortaya: “herkesin bireysel ve kolektif olarak kendileri için ne tür topluluklara ait olmak istediği ve ne tür kimlikler edinmek istediği hakkında karar verme gücüne gerçekten sahip olduğu bir dünyada yaşamak”.¹¹⁷

Kavramsal dayanağımızın üçüncü kısmı ise çokluğun hem özel hem de kamusal kontrol karşısında gittikçe özerkleşmesi yoluyla ve bir ortak varoluş temelinde toplumsal varlığın genişletilmesi projesidir. Hardt ve Negri’nin “çokluk” kavramı, devleti bir özgürlük olarak tahayyül etmek yerine kapitalist sömürüyü sürdüren ve sermayenin egemenliğini daimi şekilde üreten bir tahakküm aygıtı olarak kavrar ve olası bir özgürleşme anlatısını devlet aygıtlarını ele geçirmekten değil, onların yıkımını hedeflemekten geçtiğini iddia eder. Geleneksel iktidar biçimlerini, yani “aşkınsal iktidarın buyruk üzerinden zorla rıza ürettiği” mekanizmayı reddederek bir “ortak varoluş projesinin” imkan sınırlarını açar Hardt ve Negri. “Yalnızca insanlığın ortak mirası olan hava, su, toprak, canlı yaşamı değil, aynı zamanda ortak dil, alışkanlıklar, jestler, duygular,

¹¹⁵ A.g.e., s. 102.

¹¹⁶ Ernst Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

¹¹⁷ Graeber, D. (2012). *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*, çev. B. Kurtepe-Süer, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

kodlar gibi insan toplumunun kurucu unsurlarını” önceleyen karşılıklı bağımlılık, sevgi ve kurumsal mutluluk üzerine temellenmiş yeni bir yaşam vaadi vardır burada.¹¹⁸

O halde, hem kapitalizmin içkin mantığını da hem de devlet fikrinin düşünülemez katılığını tartışmaya açan ve ortak varoluş temelinde kolektif yaşam pratiklerinden yeni bir anlatı inşa etmeye yönelen amacımızı gerçek yaşama nasıl tahvil edebiliriz? Bu bir anlamda, sosyal bilimlerin daimi şekilde sınındığı “gerçek yaşam ile ilintisizlik” fikrine de bir cevap üretmek gerekliliğini imleyen bir aşamadır. Fındıklı ilçesinde gerçekleştirilen alan çalışması tam olarak böyle bir ihtiyaca cevap verir ve “şimdinin keskinliğinde çentikler oluşturmayı” hedefler. Genel çerçevesini “eskinin kabukları içinde yeni bir düzen” ya da “ilerlemek için geriye gitmek” olarak nitelendirebileceğimiz Fındıklı’da tanıklık edilen dönüşüm, anlatımızı üzerine kurduğumuz üçlü eksenı doğrudan keser. Ancak beliren ortak temalar, eksiksiz bir devlet ve kapitalizm karşıtlığı iddiasını doğrulamamaktadır. Bu sebeple, alan çalışmasında araştırmacının elde ettiğı bulguları ve sunacağı kesitleri, iki temel tema üzerinden ele almak mümkün görünmektedir: “eleştirel ancak devlet merkezli bir karşıtlık” ve “hem devleti hem de kapitalizmi eleştiren –en azından düşünsel düzeyde– bir otonom fikri”

Alan çalışmasında olayın kendisine doğrudan tanıklık edilme- yen ancak bir anlatı şeklinde araştırmacı ile paylaşılan bir hikaye “devlet merkezli” inancı terk etmenin zorluğunu serimler: “Ya devlet dedi otoban yaptı dedi çok üzıldük hoşumuza gitmedi ama devlet yapıyorsa bir bildiğı vardır dedik. Ama dere işi hep abartı oldu. Devlet hepten eve girdi, evin içine. Ama hocam dedi devlete karşı gelmeden dereleri nasıl savunacağımı bana anlatır mısın dedi”.¹¹⁹ Devlete karşı gelmeden yaşamı savunmak şeklinde

¹¹⁸ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Efa-Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2011

¹¹⁹ Hikayeyi paylaşan katılımcı, anlattıklarını bölgede yaşamış bir emekli öğretmenin hikayesine dayandırmaktadır.

kavrayabileceğimiz bu düşünce hattı, katılımcıların çoğunluğu tarafından kucaklanır ve bir şekilde devlet aygıtından en azından kendi tahayyül dünyaları ölçüsünde oluşturulmuş bir beklentiler yumağı talep etmenin içerisinde buluruz kendimizi: “Devletin yapacağı alanlar vardır tüm topluma, temel şeyler, eğitim sağlık ve ekonomi gibi. Karşılığını alabileceğime inanıyorsam vergi vermek vatandaşlık görevidir. Verdiğin verginin takipçisi olacaksın, sana yol, su, hastane olarak geri dönüyorsa saygı duyacaksın yoksa hesap soracaksın. Devletin görev ve sorumlulukları vardır, devlet biziz zaten”.¹²⁰ Eleştirel ancak devlet fikri ile barışık bu çizgi, Marshall Berman’ın *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society* başlıklı kitabında genel çerçevesini çizdiği “anaç devlet (*maternal state*)” teorisine denk düşer.¹²¹ Rousseau’nun yazılarından türeyen ve radikal bir liberalizm programı etrafında kurgulanmış teori, “çocuğunun büyümesini ve mutlu olmasını isteyen annenin çocuğuna verdiği şefkat” üzerinden ilerler: “Çatır çatır devlete her şeyimi veriyorum ben (vergi). Sen de bana bir şeyler ver ya! Emeklilik maaşım 1500 lira”.¹²²

Alan çalışmasından edinilen bilgilerin gerçek yaşama tercüme edilebileceği ikinci tema ise “hem devleti hem de kapitalizmi eleştiren –en azından düşünsel düzeyde– bir otonom fikri”dir. İlk tema çoğunlukla devlet fikrini türlü biçimlerde bir bütünlük olarak yeniden üreten dönüştürücü bir söyleme denk düşmekte iken, buradaki eleştiri hattı daha çok hem *bad government* fikrini hem de neoliberal pratikleri reddederek farklı bir siyaset arayışı içerisinde olan otonom benzeri bir arayışı anımsatmaktadır.¹²³

¹²⁰ Katılımcı, emekli bir öğretmendir ve devlet fikrine derin bir saygı beslemektedir.

¹²¹ Berman, M. (2011). *Özgünlüğün Politikası*, çev. Nursel Yıldız. İstanbul: Sel Yayıncılık.

¹²² Katılımcı, bölgenin sevilen ve saygı duyulan bir simasıdır. Emekli olmasına rağmen hala çalışmaktadır.

¹²³ Melenotte, S. (2015). “Zapatista autonomy and the making of alter-native politics”, *Focaal* (72) s. 51-63.

İki katılımcı ile farklı zamanlarda yapılan derinlemesine görüşmelerde bahsettiğimiz özerklik fikri açık bir şekilde belirir:

Ne düşüneceğime ben karar vermeliyim, toplumda da öyle olmalı, biz karar vermeliyiz. *Meci*yi nasıl yapacağıma ben karar vereceğim, hangi sloganı atacağıma, hangi türküyü söyleyeceğime ben karar vereceğim. Annemin türküsü yok olacaksa da benim yüreğimde yok olacak, söylenecekse de benim yüreğimde söylenecek”.¹²⁴

Diğer katılımcı, Karadeniz’e yapılan sahil yolunun eleştirisinden başlayarak *bad government* fikrini en azından düşünsel düzeyde reddeder ve özerk olma umudunu bir parça açığa çıkarır:

Yol yaptın da denize bağlı bir halkın deniz ile bağlantısını kopardın. Lütuf olarak yapıyor devlet, zaten yapmak zorundasın, faydama diyorsun da sen benim faydamı nasıl bileceksin ki? Yaşadığımız coğrafyaya sen bir üst el ile nasıl müdahale edersin? Kimliksizleştiriyorsun sen bizi.¹²⁵

Pierre Clastres’nın *Devlete Karşı Toplum*’unda ele aldığı biçimiyle ifade edecek olursak, “siyasetin her türlü zorlama ve şiddetten uzak bir alan olarak belirdiği, hiçbir emir itaat ilişkisinin bulunmadığı geniş bir toplumlar bütününe hayal etmek” son derece olanaklıdır: “İktidarın sınırını zorlamada gören anlayışın karşısında duran bir antropoloji geleneği keşfedilmeyi bekliyor, şiddetten bütünüyle ayrı tutulmuş ve hiyerarşinin dışında konumlanmış bir iktidar türü de vardır. Zorlamaya dayalı bir iktidar biçimi yalnızca özel bir durumdur”.¹²⁶ Bu durumda, geleneksel hiyerarşik formları reddeden yerel siyasi deneyimler de ufkun mümkün sınırları içerisinde bulunmaktadır. Fındıklı’da oluşturulan kent konseyi, bütçenin insanların katılımıyla yapılması, her hafta yapılan halk toplantıları, çeşitli meclislerin oluşturulması gibi doğrudan

¹²⁴ Katılımcı, bölgede doğmuş olmamasına rağmen bölge kültürünü çok iyi tanımakta ve bölgede yaşamaktadır. Katılımcı, kendi iddiasına göre sosyalisttir.

¹²⁵ Katılımcı, aktif bir müzisyendir. Konuşma, katılımcının rızası ile kaydedilmiş ve olduğu gibi paylaşılmıştır.

¹²⁶ Clastres, P. (2016). *Devlete Karşı Toplum*, çev. M. Sert ve N. Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı.

demokratik yerel siyasetin imkanına yönelik pratikler bütünü bölgenin devlet fikrinden arındırılmış ‘kendi’ yaşam biçimlerini yeniden oluşturmak şeklinde kavramsallaştırılabilir.

Hardt ve Negri’nin *Ortak Zenginlik*’te peşine düştüğü “bozkırı tutuşturacak kıvılcım” Fındıklı’da yeniden üretilmektedir: “Mecinin geniş ölçekte uygulanması mümkündür. Kıvılcım yayılarak gider”.¹²⁷ Bunun için yapılması gereken, günlük hayatın olağan akışı içerisindeki küçük anları farklı bir boyutta tahayyül etmek ve dayanışma temelli alternatif hatlar oluşturmaktır. Farklı bir dünyanın şekillenmesi için “anlar, mekanlar ve etkinlik alanları” yaratarak mücadelenin zeminini gündelik yaşam pratiklerine uyarlamak, mevcudu şu an için yıkmaya yetmeyebilir, ancak yeni bir yaşamı “çıkarsal değil ancak yaşamsal”¹²⁸ temelde tekrardan örgütlemek için bir hareket noktası oluşturabilir: “Vegan kafe açtım diye Fındıklı vegan olacak değil. Bu dönüşümün ön aşaması gibi bir şey. Böyle olmadan da ileri aşamaya ulaşamazsın”

Sonuç Yerine: ‘Çıkarsal Değil Yaşamsal’ Bir Anlatıyı Yeniden Keşfetmek

Bu metin, kapitalizmin hala arzu edilebilir bir sistem olarak yaşamlarımızın merkezinde yer aldığı tespitinden kaçınmayarak “mağlup olma” ve “radikal düşünmenin ve eylemenin düşünsel imkansızlığı” anlatısını tersine çevirmeyi amaçlar. Bu bir anlamda, Fisher’in sorduğu “[k]apitalist gerçekçilik bu kadar kesintisiz bir bütünlük halindeyse ve eğer mevcut direniş biçimleri bu kadar umutsuz ve iktidardan yoksunsa, etkili bir meydan okuma nereden gelebilir?”¹²⁹ sorusunun keskinliğinin içerisinde gedikler açma çabasıdır. Aynı zamanda, mevcudu olumsuzlayarak yaşamı başka

¹²⁷ Söz, eleştirel bir katılımcıya aittir.

¹²⁸ Söz, belediyede gerçekleşmiş bir mülakattan alınmıştır.

¹²⁹ Fisher, M. (2011). *Kapitalist gerçekçilik: başka alternatif yok mu?*, çev. G. Ç. Güven, Habitus.

şekillerde düşlemek için bir “en baştan başlama” çağrısıdır. Bu açıdan bakıldığında yazı, şiddetten uzak fiili yerel siyasi pratiklerin genel çerçevesini çizdiği ve kolektif dayanışma pratiklerinin türlü şekillerde yeniden üretildiği alanları keşfetmenin yollarını aramaya koyulmaktadır.

Meci kültürünün çok yönlü incelenmesinden edinilen bulguları tartışmaya açan metin, ortak çalışmaya dayalı karşılık(sız)lılık pratiklerinden oluşan dayanışma temelli kadim kültürün yenilenen politik içeriğini ve toplumsal yansımalarını konu edinerek kuramdan ayırık ve kendi gerçekliği içerisinde devam eden ‘gündelik yaşam’ın açtığı imkan alanlarını izlemekte ve nihayetinde post-kapitalizm ve devlet temalarını alternatif biçimlerde düşünmeye çağırmaktadır. Ulaşmayı umduğumuz nihai nokta ise sosyal bilimlerin pozitivist keskinliğinin bir eleştirisi ve yeniden inşa edilende ki ‘kesin olmayış’a övgüdür.

“Politik kelime dağarcığımızın günümüz dünyasının yeni olanak ve koşullarını kavramakta yetersiz olduğu bu zamanlarda” der Hardt ve Negri, “yeni kavramlar icat etmek ve yeni ufuklar açmak zorundayız”.¹³⁰ *Meci* kültürü ve Fındıklı ilçesinin tanıklık ettiği dönüşüm bu arayışın somutlaşmış bir ifadesidir ve her toplumsal hareket gibi “mükemmel olmaktan uzaktır”; “tamamlanmış değildir”. Ancak, bölge halkının manifestosunda berrak bir anlatıma kavuşan “horona katılan oldukça çember genişler” fikri, başka yaşam biçimlerini hayal etmenin dahi mümkün görülmediği imkansızlık zamanlarında dayanışma temelli ve salt çıkar ilkesinin yön vermediği farklı bir toplumsallığı olanaklı hale getirir. “Özgürleştirici ve insani bir sosyal bilimler” fikrinin peşine düşen araştırmacılar bu “tahayyülde kurtuluş” ihtimalinin peşindedir çünkü “her şey ne kadar bozulmuşsa, o kadar da onarılmaya açıktır”.¹³¹

¹³⁰ Michael Hardt ve Antonio Negri, *Ortak Zenginlik*, çev. Efa-Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2011.

¹³¹ Bkz. Graeber, David. *Değer Teorisi*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.

VII.

Sonuç:

‘Müphem Ümit’, ‘Ortaklaşa Umut’, ‘Sırça Köşk’

‘İnsanlık çıkmazı’ ve ‘toplumsal umutsuzluk’ temaları üzerinden kavradığımız bu zamanlarda *meci* kültürü üzerinden ele aldığımız mütevazı önermelerimizi –şeylerin zarurî olarak kutsallaştırılması tuzağına düşmeden– daha keskin bir biçimde ifade edebiliriz: Her şey yeniden icat edilmelidir. Bu kitabın ilk sayfalarında bahsettiğimiz ‘dünyanın, insanların, ilişkilerin ve hatta duyguların birbirine benzediği’ iddiasını anımsayalım. Geleceğe dair ümitlerimiz giderek müphemleşmişse; gelecek korkunun, endişenin ve güvencesiz hissetmenin bir ifadesi haline gelmişse insan eyleminin çeşitliliğine ve toplumsal birlikteliğin cazibesine övgüde bulunabiliriz. Çıkarını iyi hesap eden ve yalnızca faydasına olan şeylerin peşinden giden bir insan tahayyülünün değil, kendinden başkalarını da düşünen, tekil ve çoğul sevginin peşinde koşan neşeli bir insan hayatının hayalini –hakiki bir sevgiyle hareket eden iyilerle– kurabiliriz. İnsanın esas özünü biraz kazıdığımızda elde kalanın ‘bencil’ olduğuna inanmak zorunda bırakıyoruz ve bu iddia ‘nesnel bir gerçeklik’ olarak sunuluyor. Bu ‘çıkamaz sokak’ anlatısına karşı çıkararak insanı başkalarını seven, paylaşmaktan keyif alan, koşulsuz yardım eden bir toplumsever olarak da kavrayabiliriz. İçinde yaşadığımız ve mutlu olduğumuz ancak bir yandan da özgür hissettiğimiz bir toplum fikrinin peşine düşebiliriz. Kolektif ruhta açılan ‘onulmaz yara’yı birlikte onarabilir ve gündelik yaşamın içerisinde küçük ancak kararlı ve neşeli adımlar atabiliriz.

Bir ruh hali yakalamak istiyoruz bu kitapta; her an tetikte olmaya zorlanan, belirsizlik ve kaygı ile örülü huzursuz yaşam biçimlerine karşı çıkarak düzene boyun eğdirilen bizleri her şeyin mümkün olduğuna inandırma idealinin peşine düşüyoruz. *Meci*, “herkes mevkisini doldurmaya çalışırken”¹³² Fındıklı halkının kendi olanakları elverdiği ölçüde geleceğe doğru attığı bir adımdır, ‘ortaklaşa umut ilkesi’nin öncül bir dışa vurumudur, edilgen bekleyişin eyleyen bir biçime dönüşmesidir.

Meci deneyimini ‘yeterince büyük olamamak’ ve ‘yerele mahkum kalmak’ şüphesi içerisinde değil, korkuyu uzaklaştıran özgün ve yaratıcı bir süreç olarak anlamalıyız. Bir toplumsal hareket olarak *meci*, özgürce düşünmenin ve eylemenin yaratıcı yollarını araştırarak ekonomik, toplumsal ve siyasal olanak haritasının düşünülemez kısımlarını görünür kılabılır. ‘İktidar olmadan dünyayı değiştirmek’ imkansız bir düş olarak kalabilir ancak içerisinde yaşanan toplum bambaşka şekillerde de hayal edilebilir; Tanıl Bora’nın memleket tanımında olduğu gibi, “doğup büyüdüğü yer değil, hayat tecrübesinin paylaşıldığı ve somut insanlara duyulan ilgi ve sevgi anlamında sıcak bir yer, yurt, diyar”.¹³³ Sevgili okuyucuya bu diyarın, “ayağımızı bastığımız toprağın, üstümüzde uzanan gökyüzü”nün¹³⁴ sonsuz çeşitliliğini ve cazibesini hatırlatmayı umut ediyoruz.

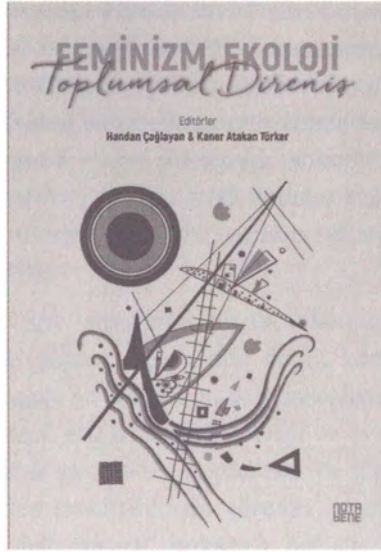
Bertolt Brecht bizlere şöyle seslenir: “Güzel olan eski şeylerden değil, kötü olan yeni şeylerden yola çıkın” Kadim bir kültür olarak *meci*, zihinlerde saf ve masum bir kategori olarak yerleşmiştir ve ‘iş yapma’ fikrinden önce ‘birlikte neşeli olma hali’ üzerinden hatırlanır. *Mecide* yola güzel eski günlerden çıkılır ancak kötü olan şimdiki zaman da bilinir ve bu kötülüğe meydan okunur. Hem geçmiş güzel günlerden ilhamını alır hem de içinde

¹³² Annie Ernaux kullanır bu ifadeyi *Babamın Yeri*’nde.

¹³³ Tanıl Bora, Taşraya Bakmak, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 10.

¹³⁴ Hannah Arendt, Geçmişle Gelecek Arasında, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 319.

yaşadığımız zamanı dönüştürerek güzel kılmayı amaçlar *meci*. O halde, *mecideki* coşkunun bir tür yanılsamaya dönüşmesine izin vermeden, hedefe varıldıktan sonra yeniden ve daimi şekilde her şeyin değişeceğini akılda tutarak, belki de nahif bir iyimserlikle ama umutlu bir biçimde, geriye bir tek 'yıkılmaz ve devrilmez sanılan sırça köşk'ü yıkmak kalır.



FEMİNİZM, EKOLOJİ, TOPLUMSAL DİRENİŞ

Editörler: Handan Çağlayan&Kaner Atakan Türker

Türkiye ve dünya önemli bir değişim döneminden geçiyor. Doğal olarak böyle bir dönem pek çok alandaki tartışmaların yeniden ele alınmasına yol açıyor. Günümüzün en önde gelen tartışma başlıklarını kapsayan Feminizm, Ekoloji, Toplumsal Direniş akademik faaliyetlerini, daha yaşanabilir, özgür ve adil bir dünya ve ülke yaratma mücadelesiyle birleştiren Şemsa Özar'a öğrencileri, yol arkadaşları ve meslektaşları tarafından armağan olarak hazırlandı. Bu kitapta, kapitalizme, erkek egemenliğine, ana akım iktisat yaklaşımına ve tüm bunların elbirliği ile yol açtığı iklim krizine ilişkin eleştirel analizlere ve daha iyi bir dünya idealiyle oluşturulan alternatif yaklaşımlara mücadele pratikleri ve örgütlenme deneyimleriyle ilgili ufuk açıcı örnekler eşlik ediyor. Her biri kendi alanında yetkin yazarlarca kaleme alınan metinler ve söyleşiler, dünyanın ve ülkenin güncel meselelerine ilişkin entelektüel tartışmaları yansıtmakla yetinmiyor; entelektüel faaliyeti, hayatı dönüştürmeye yönelik pratikle bütünlüğü içinde ele alıyor.

Feminizm, Ekoloji, Toplumsal Direniş kitabında Aylin Vartanyan Dilaver, Ayşe Damla Pinçe, Begüm Özkaynak, Ceren Özselçuk, Ebru Kongar, Emel Memiş, Feryal Saygılıgil, Gülay Günlük-Şenesen, Gülay Toksöz, Handan Çağlayan, İlke Ercan, Serap Güre, Murat Koyuncu, Mustafa Şahin, Nurcan Baysal, Tülin Arman, Yahya Mete Madra, Zeynep Gambetti, Zeynep Kadirbeyoğlu ve Kaner Atakan Türker çalışmalarıyla yer almaktadırlar.



YENİDEN İNŞA ET

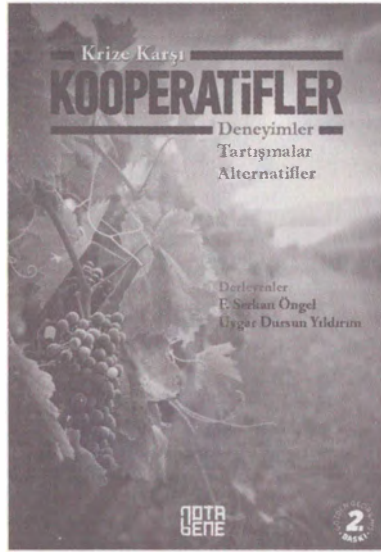
Caferağa ve Yeldeğirmeni Dayanışmaları
Yatay Örgütlenme Deneyimi

Kapitalizmin derin (ve muhtemelen nihai) krizinden nasıl çıkacağız? Bu çıkış yolunu beraber çizebilecek miyiz? Bu sorulara cevap vermeye başlayabilmek için, küresel 2011-2013 ayaklanmalarının (ve bir o kadar da bunlardan filizlenen deneyimlerin) kazanımlarını ve sınırlarını dikkatlice değerlendirmemiz gerekiyor. ‘Yeniden İnşa Et’ bu yolda atılmış adımlardan biri. Yatay örgütlenmenin erdemleri ve zorlukları, var olan siyasi geleneklerle etkileşimler, halk katılımında sürekliliğin sağlanamaması ve bu kitapta ele alınan benzeri sorunlar önümüzdeki senelerde tekrar tekrar gündeme gelecek. Kadıköy deneyiminin değerlendirilmesi, yeni bir dünya kurmak isteyen herkes için öğretici olacaktır.

Cihan Tuğal

Malzemesi ve ipuçlarıyla, günümüzde devrimci öznellik teorisi için muazzam bir kaynak. Yer yer ütopyacı, ama tecrübeye açık, kendini etkinlik içinde oluşturan bir öznelliği izliyoruz. İçerde, örgütlenme ve karar alma kültürü tartışmaya açılırken, dışarda, farklılıklarıyla birlikte mahalleli ile ilişkiler sorunlaştırılıyor.

Güven Bakırezer

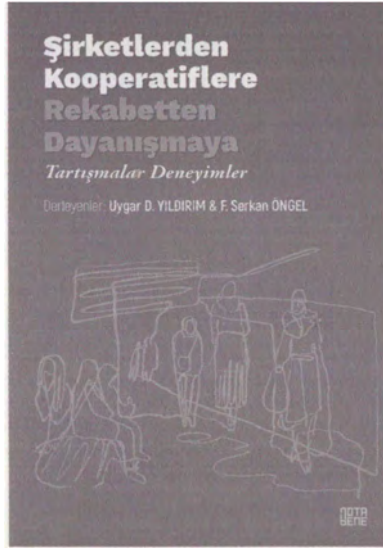


KRİZE KARŞI KOOPERATİFLER

Deneyimler, Tartışmalar, Alternatifler

F. Serkan Öngel & Uygur Dursun Yıldırım

Son 40 yılda yaşanan gelişmeler, örgütsel ilişkilerin hızla çözüldüğü bir dönemin önünü açtı. Bu çözüme ezilenlerin binbir mücadele ile oluşturdukları birlik, sendika, kooperatif ve siyasi partilerin hızla güç kaybetmesine neden oldu. Kapitalizm krizini, geniş halk kesimlerinin toplumsal mücadeleler üzerinden elde ettiği kazanımları ortadan kaldırarak aşmaya çalışırken, toplum bir yandan kolektif hareket etme kabiliyetini ve dayanışma zeminini yitirmeye başlamış, diğer yandan ise bu hareketlere olan ihtiyaç artmıştır. Günümüzde ekonomik krize, gıda krizi ve ekolojik kriz ile birlikte kamusal hizmetlerin tasfiyesinin yarattığı kentsel kriz eşlik etmektedir. Ayrıca çalışma hayatında güvencesizlik yaygınlaşmaktadır. Bunun sonucunda geniş halk kesimleri açısından üretim, dağıtım ve tüketim süreçlerinin dayanışma, işbirliği ve yatay örgütlenmeler temelinde düzenlenmesi hem ulusal hem de uluslararası boyutta kendini güçlü bir ihtiyaç olarak dayatmaktadır. Son dönemde belediyelerin katkısı ile somutlanan deneyimler, semtlerde kurulan tüketim kooperatifleri, alternatif kamusalılık ve dayanışma zeminleri de yeni olanaklara işaret etmektedir. Bu çalışma “kendi kendine yardım hareketi” olarak da tanımlanan kooperatif hareketlerini çeşitli boyutlarıyla mercek altına almaktadır.

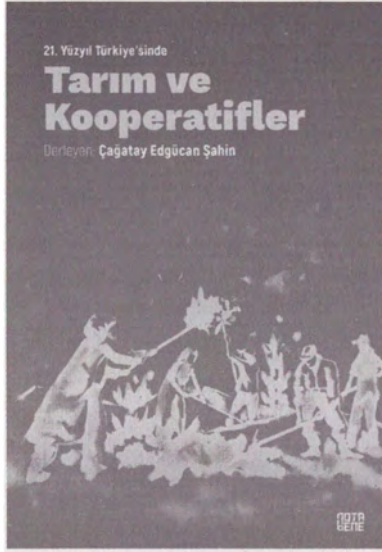


ŞİRKETLERDEN KOOPERATİFLERE REKABETTEN DAYANIŞMAYA

Tartışmalar, Deneyimler

F. Serkan Öngel & Uygar Dursun Yıldırım

Şirketlerden Kooperatiflere Rekabetten Dayanışma'ya başlıklı bu çalışma, konut, eğitim, gıda, enerji gibi pek çok alanda, toplumsal ihtiyaçlar alanında örgütlenen, yeni kamusalılıklar inşa etmeye çalışan, katılımcı ve dayanışmacı ilkelerle organize edilen çeşitli kooperatiflerin Dünyada ve Türkiye'deki örneklerini ortaya koymaktadır. Şirket egemenliğinin, sosyal, ekonomik ve aynı zamanda ekolojik alanda yarattığı yıkıcı sonuçlar ve kriz gün geçtikçe derinleşirken, tarım ve gıda alanında olduğu kadar yaşamın diğer alanlarında da dayanışmacı ve katılımcı temelde işleyen örneklerin inşa ediliyor olması umut vericidir. Dolayısıyla birbirleriyle eklemlenerek faaliyet gösteren şirket tipi sermaye formları, üretimden tüketime bütün sektörleri nasıl kontrol ediyorsa, kooperatiflerin de birbirleriyle dayanışmacı, katılımcı ilkelerle eklemlenerek birlik olmaları ve daha geniş ölçeklerde etkili olabilecekleri ağ ilişkileri ve kurumsal yapılar geliştirmeleri büyük bir gereklilik haline gelmektedir. Bu gereklilik kendini örgütleyebildiği oranda, şirketlerin distopik dünyasında eşitlikçi ve dayanışmacı ilkelerle kurulan yeni alternatifler kendisine gelişim gösterebileceği yeni alanlar bulacaktır.



21. YÜZYIL TÜRKİYE'SİNDE TARIM VE KOOPERATİFLER

Teori, Pratik, Vizyon

Çağatay Edgücan Şahin

Son yıllarda Türkiye tarımı, işgücü arz yetersizliği, araçların üreticilerden fazla kazanması, zaman zaman farklı tarım ürünlerinin ithalatında sağlanan kolaylıkların yerel üreticileri zor durumda bırakması gibi üretim sürecine içkin bir dizi yapılaşmış problemin yanı sıra iklim değişikliği ve kuraklığın getirdiği olumsuz etkilerle birlikte anılmaya başlanmıştır. Bu problemlerin çözümünde öne çıkan seçenekler ise ya halihazırdaki rekabetçi şirket modeli ya da dayanışmacı ve eşitlikçi toplumsal ilişkileri geliştirme potansiyeli olan kooperatif modelidir.

Bu derlemeyi ortaya çıkaran ana fikir, sanayi toplumunun ortaya çıkardığı sorunlara bizzat o sorunları deneyimleyenlerce üretilmiş çözüm yollarından biri olan ve günümüzde yeniden gündeme gelen kooperatifçiliğe, tarımsal kooperatifler ve Türkiye tarımına odaklanarak bakmak ve olası çözümlere ışık tutmaktır. Derlemede, Türkiye tarımının güncel sorunlarının çözümünde kooperatifçiliğin sunabileceği olanaklar gerek belirli ürünler gerekse de geleneksel ve yeni kooperatifçilik açısından model niteliği taşıyan pratikler üzerinden tartışmaya açılmaktadır.

Bu kitap, ortak çalışmaya dayalı 'karşılıksız ve gönüllü olma' ilkeleri etrafına kurulmuş dayanışma temelli kadim *mecl* kültürünü odağına almakta ve *mecl* kültürünün 2019 yerel seçimleri ile birlikte yenilenen politik içeriğini ve toplumsal yansımalarını Rize ilinin Fındıklı ilçesinde yazarın gerçekleştirdiği saha çalışması temelinde konu etmektedir. Yöre dışında pek bilinmeyen bir konuya el atan kitabın önemli bir özgünlüğü *Meci* konusundaki ilk ve tek yazılı kaynak olmasıdır. *Meci* kültürü yüzlerce yıllık geçmişiyle bölge insanının imkansızlıklar karşısındaki yaratıcılığını ortaya koyan kolektif bir emek ve dayanışma geleneğidir. *Meci* kültürünün tarihsel ve kavramsal içeriğinin çizdiği imkan haritasına odaklanan bu metin, *mecliyi* özgürleştirici bir toplumsal hareket olarak kavramakta ve günümüzdeki anti-kapitalist ihtimalleri tartışmaya açmaktadır.

Kitap, kuramsal tartışmaların ötesine geçerek bireyin ve toplumun ufkunun karardığı kolektif umutsuzluk zamanlarında insan eyleminin sınırlandırılmaz doğasına ve toplumsal birlikteliğin cazibesine övgüde bulunmaktadır. Belki de bir daha hiç geçmeyeceği sokak kaldırımlarını yenilemek için elden ele taş taşıyan, sokak canlıları için birlikte çay hasadı yapan, öğrencilere burs vermek için uzak diyarlara gidip topluca fındık toplayan bir halkın var olma çabasını anlatan bu kitap, içinde yaşadığımız ve mutlu olduğumuz ancak bir yandan da özgür hissettiğimiz bir toplum fikrini gündelik hayatın gedikleri içerisinde aramaya koyulmaktadır. Yazarın mütevazı bir amacı vardır ve ilhamını bireysel ve toplumsal umutsuzluk zamanlarında "her şeyin mümkün olduğu" iddiasından almaktadır.



NOTA
BENE

NotaBene • Kuram/Politika
ISBN 978-605-260-407-6

