

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>

Devletlere Karşı
Etnoloji:
Anarşist Antropoloji
Mitchell Jones
Natalia Buler



"Kimdir Devlet?"





SUB Yayınları, SUB PRESS adıyla Kerem Kamil Koç ve Şenol Erdoğan'ın "daha çok şey yapma" arzusuna Deniz Cansever ve Murat Arslan'ın katılmasıyla meyvelerini hızla verdi. İlk 36 kitabını yeraltı teknikleri ile basıp, çoğaltan ve yayan SUB, gelen ilginin yoğunlaşması ve daha çok kişiye ulaşma arzusuyla "legal" yayıncılık seçeneğini kullanmaya karar verdi.

SUB Yayınları 2016

Sertifika No: 33455

Birinci Baskı: Mart 2016

Çeviri: Deniz Kurt

Kapak Çizimi: Serdar Aydın

Kapak Uygulama: Erol Egemen

Baskı ve Cilt: Step Ajans Matbaacılık

Göztepe Mah. Bosna Cad. no:11

Mahmutbey - Bağcılar / İSTANBUL

0212 446 88 46

Matbaa Sertifika No: 12266

SUB Basın Yayın Dağıtım Reklam Organizasyon Tic. Ltd. Şti.

Bağlarbaşı Mah. Güllü Cad. No: 71A 1

Gaziosmanpaşa / İSTANBUL

+ 90 530 496 47 00

e-posta: subpress@yandex.com

facebook: Sub Press

twitter.com/SubYayim

Devletlere Karşı Etnoloji: Anarşist Antropoloji

Mitchell Jones * Natalia Buier

Türkçe diline aktaran: Deniz Kurt



Devlete Karşı Etnoloji: Anarşist Antropoloji

Mitchell Jone

**Koyaanisqatsi*

Hopi dilinde isim

1. dağılan hayat
2. dengesiz hayat
3. çalkantılı hayat
4. çılgın hayat
5. değişmesi gereken hayat tarzı
(<http://www.awok.org/>)

İnsanın

Ruhu erdemliyse emretmez, itaat etmez:

Güç, kırıp geçiren bir salgın gibi,
Dokunduğu her şeyi lekeler, itaat ise,
Dehanın, erdemin, özgürlüğün, gerçeğin düşmanı,
İnsanı köleleştirir ve karakterini,
Otomatik bir makineye çevirir.

- Percy Bysshe Shelly ("An Anarchist FAQ" 2009)

Anarşist antropolog sayısı çok azdır. Görünüşe göre Marksist teori yalnızca antropolojide değil, diğer akademik disiplinlerde de bas-kındır. Yine de resmi olarak böyle adlandırılmasa da ufak bir anarşist antropoloji geleneğinden bahsetmek mümkündür. Anarşist teori, rekabet ve en güçlüünün hayatta kalması değil, iki taraflı iş birliği ve karşılıklılık üzerine kurulu bir evrim modelini savunur. Anarşist antropolojiye göre eşitlikçi ve devletsiz toplumlar; mak-

bul, doğal ve işlevsel sistemlerdir. Basitçe söylemek gerekirse anarşi işe yaramaktadır; aksi takdirde insanlık tarihinin %99,5'ini oluşturamazdı (Azat 2000). "Oxford İngilizce Sözlük"te anarşi maddesinin ikinci tanımı şudur: "Yönetici kişi veya toplulukların bulunmadığı, her bireyin mutlak özgürlüğe sahip olduğu (kargaşa içermeyen) teorik toplumsal düzen" ("Anarşi" 2009). Bu teorik toplumsal düzen bir zamanlar gerçektir ve yine olabilir. *Anarchy: The Journal of Desire Armed* dergisinde "Anarşizm ve Antropoloji" adıyla yayımlanan makalede anarşi şu şekilde tanımlanır:

"Anarşi terimi Yunancada 'yöneticisiz' anlamına gelir. Anarşistler tüm devlet biçimlerini, zorlamacı otoritenin, hiyerarşinin ve tahakkümün her türünü reddederler. Dolayısıyla Meksikalı anarşist Flores Magón'un 'somurtkan kutsal üçlü' adını verdiği devlet, kapital ve kilise üçlüsüne de karşı çıkarlar. Yani anarşistler hem kapitalizme hem devlete hem de her türlü dini otoriteye karşıdır. Anarşistler aynı zamanda anarşi düzenini, yani zorlamacı kurumların bulunmadığı, merkezi olmayan, gönüllü birliklerin ittifakıyla örgütlenmiş bir toplumu çeşitli araçlarla kurmayı veya oluşturmayı hedeflerler" ("An Anarchist FAQ" 2009).

Pierre Proudhon'a göre anarşi "bir efendinin, egemen gücün yokluğudur" ("An Anarchist FAQ" 2009). Anarşist antropoloji akademide yeni bir teorik yaklaşım ve toplum eleştirisi için yeni araçlar sunabilir. Günümüzde kapitalist düzen, yüzyıllar, hatta binyıllardır kendi usullerine göre yaşamış yerli halkın yaşam hakkına tecavüz etmektedir. Bakunin devletle ilgili şöyle der: "Yıkılma ve komşu Devletler tarafından yutulma tehlikesiyle karşılaşan her Devlet,

mutlak güce yönelmek zorundadır. Güç kazandıkça işgal etmelidir ki kendisi işgal edilmesin; zira birbirine benzer ama yabancı iki kuvvet birbirlerini yok etmeye çalışmadan bir arada yaşayamaz. İşgalden bahsetmek, türünden ve isminden bağımsız bir kölelik ve esarete mahkûm halktan bahsetmektir” (1950). Aynı süreci günümüzde küreselleşmede ve yerel kültürleri yok etmesinde görebiliriz. Antropologların bu halklarla yaptıkları çalışmalar sayesinde kapitalist düzene alternatifler üretilebilir. İnsanlık tarihinin %99’unda devletsiz ve eşitlikçi toplumlar varolagelmıştır (Azat 2000). Kimi teorisyenler bu toplumları anarşist olarak nitelendirir. Şimdi burada anarşizmle neyin kastedildiğini anlatacağım. Öncelikle anarşizmin ne olmadığını açıklayacağım. Kaos değildir; devlet de değildir. Errico Malatesta şöyle yazar: “Devletin gerekli olduğu ve devlet olmazsa kargaşa ve karışıklık olacağı düşüncesi yüzünden devletin yokluğu anlamına gelen anarşinin kulağa düzensizlik olarak gelmesi son derece doğal ve makuldür” (“An Anarchist FAQ” 2009). Bu, bilhassa toplum-merkezcilikte benimsemiş hatalı bir öncüdür. “Toplum-merkezcilik”, devlete dair yorumlarda devletin bakış açısının baskın olduğu fikridir. Bu fikir sosyolog Theda Skocpol (Barkey ve Parikh 1991) tarafından ileri sürülmüştür. Devleti “merkezi açıklayıcı değişken” olarak tanımlar. Bu teori devleti kendi hedefleri olan bir oyuncu kabul eder. Bu oyuncu toplumdan tamamen ayrıdır.

Badie ve Birnbaum’a göre devlet, “batı Avrupa devletlerinin gelişimdeki belli bir noktada ortaya çıkan krizleri çözmek üzere tasarlanmış kendine has bir toplumsal icattır” (Barkey ve Parikh 1991: 529). Elbette devlet Batı Avrupa’da doğmamıştır, ama bir kriz sonucu ortaya çıkması makul bir yorumdur. Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* [Anarşizmin Savunması] kitabında devletin Weberci bir tanımını yapar: “Devlet, belirli bir bölgede en üst oto-

riteyi elinde tutan ve kullanan kişiler topluluğudur. Daha doğru-sunu söylemek gerekirse, devlet belirli bir bölgede veyahut bir nüfus üzerinde en üst otoriteyi elinde tutan kişiler topluluğudur” (1970: 3).

Anarşizm Marksizm de değildir. Anarşizm bir kişinin siyasi iktidarı ele geçirmesi hedefini gütmeyiz; anarşist prensiplere göre işler. Anarşistler kendilerini takip ettikleri isimlerle değil (Leninistler, Maoistler, Troçkistler vb.), inandıkları fikirlerle (anarko-sendikacılar, liberteryen-sosyalistler, yeşil anarşistler vb.) tanımlarlar (Graeber 2004). Marksizm, devlet düzeyinde siyasi örgütlenme gerektirirken anarşizm çok daha küçük ölçeklidir.

Antropolog David Graeber’e göre anarşizm beş prensipten oluşur: Otonomi, gönüllü iş birliği, öz-örgütlenme, karşılıklı yardımlaşma ve doğrudan demokrasi (2004: 2). Yakın zamana dek “ilkel” olarak nitelendirilen toplumların birçoğu bu prensiplere riayet ediyordu. Bu makalede karşılıklılığı ekonomik bir kavram veya karşılıklı yardımlaşma ve zorlamacı olmayan siyaset veya doğrudan demokrasi olarak ele alacağım.

Yorkshire Anarşist Federasyonuna göre, “karşılıklı yardımlaşma, Peter Kropotkin’den alınan bir insan etkileşimi kavramıdır. İnsanlar da dahil olmak üzere hayvanların ortak bir hedef için birlikte çalıştıkları takdirde hayatta kalma ve uyum içinde yaşama şanslarını artacağı fikrine dayanır” (“Jargon Buster” 2009). Oxford İngilizce Sözlüğü yardımlaşmayı, “karşılıklı verilen destek veya yardım (yeni kullanımıyla özellikle toplumsal ve siyasi yapılarda)” olarak tanımlar (2009). Doğrudan demokrasinin tanımı, “bir topluluğun, herhangi bir kurum ve kuruluşun müdahalesi olmadan forumlar oluşturarak kendi siyasi kararlarını aldığı sistem”dir

("Democracy and Citizenship, Glossary" 2009). Böyle bir forumda anarşist örgütlenmenin prensibi normalde mutabakattır. Mutabakat, "bir grubun bütün olarak hüküm ve fikir birliğine varması" olarak tanımlanır ("Mutabakat" 2009). Fakat doğrudan demokrasideki mutabakat modelinde fikir birliği şart değildir. Tam aksine, fikir ayrılıkları teşvik edilir; ama herkesin kabul edebileceği tavizler verilebilir.

Darwin'in evrim modelinde, türlerin gelişimi süresince en güçlünün hayatta kaldığı fikri ileri sürülür. Bu fikir farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bir örnek sosyal Darwinizmdir. T. R. Malthus'un "Nüfus Artışı Hakkında Araştırma"sı Darwin'i etkilemiş ve "genel olarak en iyiler sağ kalır" fikrini yerleştirmiştir (Claeys 2000: 223). Darwin'in teorileri hem bireyci hem de kolektivist siyaseti desteklemek için kullanılmıştır. "En güçlünün hayatta kalması" tabirini bulan aslında Herbert Spencer'dır (Claeys 2000). Kapitalistler ve devletçiler, bundan "güç haktır" çıkarımını yapmış ve bu çıkarımı sosyoekonomik açıdan daha "güçsüz" halkların sömürsünü meşrulaştırmak için kullanmışlardır. Anarşist antropologlar ve biyologlar bu teoriyi reddederler.

Antropolog Alfred Radcliffe-Brown, veya öğrencilik yıllarındaki ismiyle "Anarşi Brown", bu bilim insanlarından biridir. Güney Afrika'da akrabalık ilişkilerini incelerken şaka yapmanın potansiyel kavgaları yumuşatmak için kullanıldığını keşfetmiştir. Şöyle yazar: "Saldırganlık gösterisi, devamlı saygısızlık, tüm yapısal çatının bel kemiğini oluşturan sosyal kopukluğun devamıdır. Fakat bu sayede, çatıyı yıkmadan ve zayıflatmadan, samimiyet ve karşılıklı yardımlaşma bağlantısı kurulur" (Perry 1975: 63). Radcliffe-Brown karşılıklı yardımlaşma tabirini yirminci yüzyılın ilk yarısında, o Trinity College'da öğrenciyken aktif olan bir anarşist-

ten, Peter Kropotkin'den almıştır. Kropotkin kitabı "Karşılıklı Yardımlaşma"da insan topluluklarını ve hayvan topluluklarının düzenini yazmıştır ve her ikisinin de dayanışmaya dayalı olduğunu tespit eder. Kropotkin'e göre bu dayanışma türlere evrimsel avantaj sağlar. Şöyle yazar:

"Hayvanları incelediğimizde -sadece laboratuvar ve müzelerde değil; ormanlarda ve çayırarda, bozkırlarda ve dağlarda- farklı türler ve bilhassa cinsler arasında fevkalade bir savaş ve soykırım gerçekleştiğine tanık oluruz. Ancak öte yandan aynı türe veya en azından aynı topluluğa mensup hayvanlar arasında da bir o kadar, belki de daha fazla karşılıklı destek, yardımlaşma, savunma olduğunu gözlemledik" (1902).

Şöyle devam eder: "Bireysel mücadelenin mümkün mertebe azaldığı ve karşılıklı yardımlaşmanın en çok geliştiği hayvan türleri, hiç şaşmadan en kalabalık, en başarılı ve ilerlemeye en meyilli olanlardır" (1902). Kessler isimli Rus bir zoologun çalışmasından alıntı yapar. Kessler; leş böcekleri, kuş ve memeliler üzerinde yaptığı çalışmalardan sonra şu sonuca ulaşmıştır: "Tüm hayvan sınıfları, bilhassa gelişmiş olanlar, karşılıklı yardımlaşmada bulunur" (Kropotkin 1902). İnsanlar da istisna değildir. Kropotkin şöyle der: "İnsanın bu denli genelgeçer bir kurala istisna olması doğa hakkında bildiğimiz onca şeye bir hayli ters düşerdi; yani insan gibi savunmasız bir yaratık korunma ve ilerlemenin yolunu daha en başta diğer hayvanlar gibi karşılıklı destekte değil, türün çıkarlarını gözetmeyen pervasız bir kişisel rekabette bulsaydı." (1902).

Radcliffe-Brown bu kavramları etnolojik ve etnografik çalışmaları-na uyarlamıştır. “Sosyal bir ilişki benzer faydalardan kaynaklanmaz; kişilerin birbirine olan karşılıklı faydasından veya bir ya da daha fazla ortak faydadan veya ikisinin kombinasyonundan kaynaklanır” (Perry 1975: 63). Radcliffe-Brown aynı zamanda toplumu ayakta tutanın devlet baskısı değil, toplumsal baskı olduğunu iddia eder. “ Vicdan dediğimiz şey en geniş anlamıyla toplumsal yaptırımların bireye yansımasıdır” (Perry 1975: 63). Bu, insanların bir anda birbirini öldürmeye başlayacağını varsayan kuşkucu anarşizm yorumun yanlış olduğunu gösterir. Toplumun norm ve değerlerini empoze eden zorlamacı baskı değil, toplumsal baskıdır. Zorlamacı baskı ile toplumsal baskı arasındaki fark, Roderick Long’un açıkladığı iki tür yasa arasındaki farka benzer: “Yasa, rızanın nerede yattığına göre gönüllü ve zorlamacı yasa olarak ikiye ayrılır. İsminden de belli olduğu gibi gönüllü yasa, mahkeme sonucunun kabulünü toplumsal baskı, boykot gibi gönüllülük esaslı yaptırımlarla garantiler. Zorlamacı yasa ise kısmen güç kullanımına veya bunun tehdidine bel bağlar” (Long 1994). Devletin doğasındaki şiddet böyle gösterilir. Long anarşist değildir, hatta laissez-faire kapitalizmini savunur; ancak prensibi yine de geçerlidir.

Başka antropologlar bu karşılıklılık fikrini daha da ileri noktalara taşır. Fransız antropolog Marcel Mauss hediye verme ekonomisi üzerine *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* [Hediye: Kadim Toplumlarda Mübadelenin Türleri ve İşlevleri] isimli kitabında şöyle yazar: “İskandinav medeniyetlerinde ve daha birçok kültürde, mübadele ve anlaşmalar hediyeler aracılığıyla gerçekleştirilir. Bunlar görünürde gönüllü verilir ama aslında karşılıklı mecburiyettendir” (1950: 3). Bu hediye verme merasimini

Şinuk dilindeki “potlaç” sözcüğüyle tanımlar.¹ Maori kültüründe, alınan ve verilen her hediyein manevi bir gücü vardır. Bu güce “hau”, hediyein kendisine “tonga” derler. Bunu en iyi bir Maori adetleri uzmanı anlatır:

“Tonga’ların ve kişisel tüm eşyaların bir hau’su, yani manevi bir gücü vardır. Sen bana bir şey verirsin, ben de onu üçüncü bir kişiye veririm. O da bana bir şey verir, çünkü hediyemin hau’su yüzünden kendini buna mecbur hisseder. Ben de o şeyi sana vermek zorunda hissederim, çünkü bana verdiğin tonga’nın hau’sunu sana iade etmem gerekir” (Mauss 1950: 11).

Karşılıklılık ilkesi kapitalist düzene bir alternatiftir. Mauss çıkardığı sonuçta toplumun birey karşısındaki zaferinden çok ümitlidir. Şöyle yazar: “Bireysel amaçlar peşindeki barbarca arayışlar bütünüün amaç ve huzurunu, yaşam ritmini ve mutluluğunu tehdit eder. Bundan yine birey zararlı çıkar” (1950: 77). Ardından insanların makineleşeli ve emeklerini değerinin altında bir ücret karşılığı satmaya başlayalı çok zaman geçmediğinden dem vurarak kapitalizmi eleştirir. İşçinin emeğinin adil karşılığını almayı beklediğini, ancak bireyci bir ekonominin bunu sağlamadığını söyler. Hediye vermenin çıkarıcı bir yanı olduğunu, ancak bu çıkarıcılığın bütün için iyi olanın birey için de iyi olacağı ilkesine dayandığını savunur (Mauss 1950). Toplumun birey karşısında yükselişi, anarşist düşüncenin temel unsurlarından biridir. Hediye vermedeki gönüllülük esası, bünyesinde zorlamacı olmayan bir ekonomi barındırır.

¹ Dünyanın birçok yerindeki farklı kültürlerde görülen sembolik hediye değiş-tokuş ayin ve törenleri. [ç. n.]

Başka bir Fransız antropolog Pierre Clastres, karşılıklı yardımlaşma ve hediye vermede şefin rolünü araştırır. “Devlete Karşı Toplum” kitabında “Kızılderili” adıyla anılan halklarda şefin topluluğun iyiliği için sahip olduğu şeylerin çoğunu vermesinin beklendiğini yazar. Bu toplumlarda siyasi iktidar yok değildir; ama zorlamacı iktidarla zorlamacı olmayan iktidar arasında fark vardır. Şöyle yazar: “Zorlamacı iktidar fikri... yalnızca grubun dış bir tehdide maruz kaldığı fevkalade durumlarda benimsenir” (Clastres 1987: 30). Normal sivil iktidar mutabakata dayanır ve mutabakat da barışı tesis eder. Şef, grupta barış ve uyumu korumak üzere vardır (Clastres 1987). Aynı zamanda çoğunluğun iyiliği için eşyalarını vermeye hazır olması beklenir. Dolayısıyla, açgözlülük ve iktidar bağdaşmaz (Mauss 1987). Bu anlayışla şef insanların yöneticisi değil, hizmetkârıdır.

Bu, David Graeber’in karşı-iktidar kavramına benzer. Graeber’e göre karşı-iktidar, “toplum bünyesindeki birtakım korkutucu olasılıklara karşı koruma sağlar; bilhassa siyasi ve ekonomik tahakküm oluşturacak sistemlerin ortaya çıkmasına karşı” (2004: 35). Her toplumun bir ölçüde kendi kendisiyle savaş hâlinde olduğunu ve bu savaşın iktidar ve karşı-iktidar arasındaki ilişkiden çıktığını ifade eder. Joanna Overing’in Piaroa halkını anarşist bir toplum olarak nitelendirdiği çalışmasını örnek verir. Ancak eşitlikçilik ve bireysel otonomiye verdikleri öneme rağmen, Piaroalar kültürlerinin kötücül bir tanrı tarafından yaratıldığını iddia ederler. Savaşlarının, büyücülerin güç peşinde koşan kötü ruhları uzaklaştırdığı bir evrende savaşıldığına inanırlar (Graeber 2004). Yani karşı-iktidar manevi bir kavram olarak düşünülür. Özgürlük, iktidar ile karşı-iktidar ve birey ile kötü ruhlar arasındaki sonsuz savaştır.

Bu argüman Antonio Gramsci'nin hegemonya ve karşı-hegemonya fikrinden de etkilenmiştir. Gramsci toplumda iki faktörün olduğunu öne sürer: 1) Devlet, 2) Sivil toplum. Devlet, diktatörlük ve hegemonyayla temsil edilen zorlamacı bir tertiptir. Sivil toplum, devletin ve yönetici sınıfın hegemonyası altındadır ve bu yüzden devleti meşrulaştırır (Mastroianni 2002). Ancak proletaryada bambaşka bir kuvvet, bir karşı-hegemonya mevcuttur. Bu tür hegemonyanın gayesi devleti çökertmektir. Fakat bu görüş anarşist görüşten farklıdır. Gramsci, kalıcı bir proleter hegemonyanın şeytan gibi gördüğü burjuvaziyi alt etmesi gerektiğini söyler (Pozo 2007). Anarşizm paradigmasında iktidar ve karşı-iktidar arasında, hiçbirinin galip gelmediği, devamlı bir devinim olması öngörülür. Dolayısıyla Gramsci'nin hegemonya anlayışı hatalıdır; çünkü proletarya hegemonyasının başarılı ve eşitlikçi bir devrime yol açacağını düşünmektedir. Başka bir deyişle, herkesin eşit pay alabilmesi için "proletaryanın diktatörlüğü" kaçınılmazdır. Bu da bir çelişkidir.

Clastres şöyle der: "İlkel toplumun doğasında şiddetin iktidarın bir parçası olduğu düşüncesi vardır. Bu düşüncede iktidarı iktidar organından, yetkiyi şeften ayırma uğraşı kök salmıştır" (1987: 154). Sonuç kısmında şunu yazar: "...Vahşilerde devamlı şeflerin şef olmasını engelleme çabası, birliği reddetme, Birlik ve Devletten şeytan çıkarma girişimleri gözlenir (1987: 218)". Ayrıca "Kızılderili" toplumlarda evliliğin savaşı engellemek için akrabalık ilişkileri oluşturma şekli olduğunu öne sürer. Her topluluk belli ölçüde otonomdur ama hepsi birbiriyle dışarıdan evlilik bağlarıyla bağlanmıştır. Bu argümanın düğüm noktası ilkel toplumlarda yarlışı bir şey olduğu varsayımdır. Clastres, ilkel toplumların embriyo, devletin ise yetişkinlik safhasında olduğunu öngören tek yönlü doğrusal evrim fikrine karşı çıkar (1987). Evrimin tek yönlü doğru-

sal olduğu fikri yanlıştır. İlkel deyip geçtiğimiz toplumlardan öğrenebileceğimiz birçok faydalı şey vardır.

Son olarak Marshall Sahlins, “Taş Devri Ekonomisi” kitabıyla topluma yönelik yeni-ilkelci eleştirileri ateşlese de kendisini hiçbir zaman bu akımla ilişkilendirmemiştir. Bazen “yeşil anarşizm” de denen yeni-ilkelcilik, tarımın toplumun çöküşünün başlangıcı olduğunu iddia eder. John Zerzan “yeşil anarşi” savunucularından biridir. İki buçuk milyon yıl boyunca ne kadar az teknolojik ilerleme kaydedildiğine dikkat çeker. “Avcı-toplayıcı düzenin başarısı ve faydasını gören zekânın sözüm ona ‘ilerleme’ yokluğunun esas sebebi olması bana gayet makul görünüyor” (Zerzan). Zerzan, Sahlin’in eseri hakkında şöyle yazar: “Tutucu antropolojide çok mühim sonuçları olan bir tersine dönüş var. Evcilleştirme ve tarımdan önce insanların rahatlık, doğaya yakınlık, tensel bilgelik, cinsel eşitlik ve sağlık içinde yaşadığını artık görebiliyoruz. Birkaç milyon yıl evvel, rahipler, krallar ve patronlar bizi köleleştirmeden önce insanoğlunun yaşamı buydu” (Zerzan).

Sahlins, “Taş Devri Ekonomisi”nin ilk bölümünde kapitalizmin kıtlık ekseninde oluşturulduğunu, hâlbuki Neolitik çağda ekonominin bolluğa dayandığını öne sürer. Belki de en şaşırtıcı kısım, Afrika’daki Buşmanların bir günde yemek bulmak için harcadığı azami sürenin beş saat olduğu iddiasıdır. Geri kalan vakitlerini dinlenerek veya uyuyarak geçirirler (Sahlins 1972). Bu da kapitalizmin ne kadar verimsiz ve avcı-toplayıcıların ne kadar “varlıklı” olduğunu gösterir. Sahlins’in varlıklı tanımı, kişinin ihtiyaçlarını giderebilmesidir. Kapitalist çıkarlar uğruna üretilen lüzumsuz metaları elediğimizde ihtiyaçlarımızı kolayca karşılarız. Anarşistler eşitlikçi ilkelere dayanan bir sistemi savunur ve kapitalizmin kıtlık iddiasını reddederler.

Yukarıda bahsi geçen antropologlarda gördüğümüz üzere antropologlar ve anarşistler karşılıklı olarak birbirlerinden etkilenmişlerdir. Anarşist antropoloji henüz yerleşik bir teorik çerçeve değilse de Graeber'in tabiriyle "kırıntılar" oluşmaya başlamıştır. Ne de olsa insanlık tarihinin %99,5'i, anarşizmle veya eşitsizliğin ve devletin olmadığı bir toplum olarak geçmiştir (Azat 2000). Otoritenin ve eşitsizliğin kökeni net değildir, ama anarşist-arkeoloji bu sorunun cevabını bulmamıza yardım edebilir. Bir hipotez, hiyerarşinin bazı insanların tek ve ulu bir Tanrının varlığını ve Tanrıyla yalnızca kendilerinin iletişim kurabileceğini iddia etmeleriyle başladığını savunur. Bu onlara otorite taleplerini açıkça meşrulaştıran aşkın bir güç verir ("Absolute" 1997). John Zerzan bu tezi ele alır: "Uzmanların bir zamanlar umumi olan bu algısal zirvelere artık sadece kendilerinin ulaşabileceğini iddia etmesiyle iş bölümündeki gerilemenin de önü açılır ve hızı artar. Ritüeller aracılığıyla mutluluğa geri dönüş fikri neredeyse tüm mitlerde bulunur; diğer başka hazlarla beraber, ölçülebilir zamanın yok oluşunu vadeder. Bu ritüel kavramı, sembolik kültürde genelde görüldüğü gibi, hatalı bir doldurma iddiasında olduğu bir boşluk fikrine işaret eder" (Zerzan). Bu "gerileme", "toplum-merkezci" paradigmanın "ilerleme" dediği şeyi ta kendisidir.

Bugün akademide anarşistler de var. Dilbilimci Noam Chomsky, arkeolog Theresa Kintz ve yukarıda bahsi geçen David Graeber üç önemli anarşist isimdir. Ancak birçok akademisyen olası yaptırımları yüzünden açıkça anarşist söylem kullanmaktan korkar. 2005'te Yale, David Graeber'in kontratını, muhtemelen siyasi sebeplerden dolayı yenilememiştir ("David" 2009). Anarşizmin sunacak çok şeyi olmasına rağmen akademi anarşist teori söylemini henüz bağrına basmamıştır. Theresa Kintz şöyle der: "Devrimci bir yaklaşımın arkeolojiye ne katacağını sorarsanız cevap amaçtır. Bazı elitle-

rin diğ er elitlerin entelektüel meraklarını giderme çabasından daha fazlası olabilir ve olmalıdır. Artık radikal arkeologlar geçmişin ve geçmişteki siyasetin günümüzü  ekillendirmedeki rolünün altını çizerek disiplini söylediklerimizin toplumdaki etkisini takdir etmesi için zorluyorlar. Arkeolojinin kendi kendinin farkında olmayışı ve i imizi gerçek dünyayla ili kilendirmekteki isteksizliğıyle hiç yıldızım barışmadı. Bazı arkeolog meslektaşlarımla beni radikal bir yeşil anarşist, arkeolojiye açıkça siyasi bir gündemle gelip fildişi kulelerine sızan bir yabancı gibi görmesi çok komiğıme gidiyor. Öte yandan da i im ve alanım yüzünden bazı radikal yoldaşlarım beni statükoyu savunan akademinin bir parçası olarak g rd ğı için o tarafta da bir yabancıyım. Birbirlerine yardım edebileceklerini düşündüğümden, bu iki kampı bir araya getirmek için ince bir çizgide yürümeye çalışıyorum; iki taraftan da darbe alsam bile (“Artifacts”)

Anarşist kitleden akademiye karşı olduğı kadar akademiden de anar izme karşı bir güvensizlik olduğunu görmekteyiz. Fakat Theresa Kintz söyle der: “Evet, geçmişi arkeoloji sayesinde inceleyerek düşünce ve hatta eylemi ateşleyip teşvik etmenin mümkün olduğına inanıyorum ve bunun illa akademik bir ortamda yapılması gerektiğini savunmuyorum. Burada esas odaklanılması gereken fikir, insanın içinde yaşadığı dünya hakkında mümkün olduğı kadar çok şey öğrenmeye çalışmasıdır (“Artifacts”). Anar izm ve akademinin bir gün barışma ihtimali var; ama o güne dek anarşizm akademi tarafından dışlanan serseri bir teori olmaya devam edecek.

Kaynakça:

"Absolute Power." Fragments Zine. 1997. Web. 2 December 2009.
<http://www.fragmentsweb.org/TXT2/reciprtx.html>

An Anarchist FAQ. Infoshop.org. Web. 28 September 2009.
<http://www.infoshop.org/faq/secAcon.html>

"Anarchy." OED Online. Web. 2 December 2009.
http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50007981?single=1&query_type=word&queryword=anarchy&first=1&max_to_show=10

"Artifacts and Anarchy: The Implications of Pre-History." Insurgent Desire. Web. 9 December 2009.
<http://www.insurgentdesire.org.uk/artifacts.htm>

Barkey, Karen and Sunita Parikh. "Comparative Perspectives on the State." Annual Review of Sociology. 17. 1991.

Bakunin, Mikhail. Marxism, Freedom and the State. Trans. K. J. Kenafick. Freedom Press. 1950. Anarchy Archives. Pitzer College, 28 October. 2001. Web. 23 September. 2009.
http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_Archives/bakunin/marxnfree.html.

Bakunin, Mikhail. "The Paris Commune and the Idea of the State." New York: Alfred A. Knopf. 1871. Anarchy Archives. Pitzer College, 12 September 2001. Web. 23 September 2009.
http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/bakunin/pariscommune....

Claeys, Gregory. "The 'Survival of the Fittest' and the Origins of Social Darwinism." *Journal of the History of Ideas*. 61.2 (2000).

Clastres, Pierre. *Society Against the State*. Trans.: Robert Hurley and Abe Stein. New York:

Zone Books. 1987. "Consensus." WordNet. Web. 2 December 2009.

<http://wordnetweb.princeton.edu/perl/webwn?s=consensus>

"David Graeber." Absolute Astronomy. Web. 6 November 2009.

http://www.absoluteastronomy.com/topics/David_Graeber

"Democracy and Citizenship >> Glossary." American Politics. Web. 2 December 2009.

<http://www.laits.utexas.edu/gov310/DC/glossary.html>

Graeber, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.

"Jargon Buster." Yorkshire Federation of Anarchists. Web. 2 December 2009. <http://yorks-afed.org/jargon-buster/>

Kropotkin, Peter. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. 1902. Anarchy Archives. Pitzer College, 1 June 2006. Web. 16 September 2009.

http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_archives/kropotkin

Long, Roderick T. *The Nature of Law*. 1994. Libertarian Nation Foundation. Web. 2 December 2009. <http://libertariannation.org/a/f13l2.html>

Mastroianni, Dominic. *Post-colonial Studies at Emory*. Fall 2002. Web. 2 December 2009.

<http://www.english.emory.edu/Bahri/hegemony.html>

Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. W. D. Halls. London: W. W. Norton. 1990.

Oxford English Dictionary: Online. Oxford University Press. Web. 2 December 2009.

<http://dictionary.oed.com>

Perry, Richard J. "Radcliffe-Brown and Kropotkin: The Heritage of Anarchism in British Social Anthropology." Kroeber Anthropological Society Papers. 51-52. (1975): 61-65.

Pozo, Luis M. "The Roots of Hegemony: The Mechanisms of Class Accommodation and the Emergence of the Nation-people." Capital and Class. 91. (2007): 55-89.

Radcliffe-Brown, A. R. The Anadman Islanders. Glencoe, IL: Free Press. 1948.

Sahlins, Marshall David. Stone Age Economics. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.

Weir, David. Anarchy and Culture: The Aesthetic Politics of Modernism. Amherst : University of Massachusetts Press. 1997.

Wolff, Robert Paul. In Defense of Anarchism. Berkeley: University of California Press. 1970.

Zerzan, John. "Future Primitive." Web. 2 December 2009.

<http://www.primitivism.com/future-primitive.htm>

ANARŞİST BİR ANTROPOLOJİ VAADI:

ANARŞİST PROJENİN ÜÇ CENAZESİ

NATALIA BUIER

Bu metinde David Graeber'in anarşist antropoloji önermesini ele alarak, üç kilit noktaya odaklanacağım: Graeber'in etnografyaya ve etnografyanın antropoloji politikalarındaki rolüne yaklaşımı; anarşist geleneğe bakışı; ve anarşist antropolojinin siyasi planının yetersizliğine somut bir örnek olması açısından Graeber'in Occupy Wall Street [Wall Street'i İşgal Et] hareketindeki rolü. Bu makalede, Graeber'in antropoloji disiplini sunuş şeklinin ve taraflı anarşist gelenek okumasının siyasi alternatifler tartışmasına katkıda bulunmadığını; üstelik sınıf ve sömürü kavramlarını merkez alan siyasi ve analitik bakışa zıt düştüğünü savunmaktadır. Graeber'in "küçük a'lı anarşizmi" ve eleştirel olmayan tutumu, zengin anarşizm geleneğini geri plana itip özünde yenilikten uzak ve akademinin tahakkümünden ibaret bir bilgi üretim modelini yeğler.

"Bu iddialar, amiyane tabirle, saçmalığın daniskasıdır."

(Graeber, 2007: 95)

Seçkin üniversitelerin koridorlarında devrimci bir hayalet dolaşmaktadır: Anarşist bir antropoloji vaadi. Antropoloji öğrencilerinin bildiği üzere, David Graeber'in Occupy Wall Street hareketinin sesi hâline dönüştürülmesi, anarşizm ve antropoloji terimlerinin yan yana kullanımını beklenmedik ölçüde yaygınlaştırdı. Anarşizm ismi, antropoloji ve siyasi uygulama arasındaki ilişkiye dair tartışmalara öylesine sindi ki antropoloji ve anarşizm arasında akrabalık olduğu artık sorgulanır değil, varsayılır oldu. 20 sene önce antropolojinin marjinal bulunmasının sebeplerinden birinin, akademi dışı çevrelere hitap etmekten kaçınması olduğuna dikkat

çekiliyordu (Shore 1996); şimdi ise bu disiplinin kendini dışarı yansıtmak için gereken gücü topladığı aşıkardır. Her ne kadar iş piyasası antropoloji diplomasından çok etkilenmiş görünmese de “antropoloji” kelimesini söylerken gözleri parlayan radikal öğrenci sayısı her geçen gün artmaktadır.

İleriki bölümlerde², David Graeber’in çalışmalarındaki anarşist antropoloji önermesini inceleyeceğim. Bu önermenin metodolojik ve epistemolojik bağlamlarda ne ifade ettiğini ve anarşist antropolojinin sunabileceği siyasi olasılıkları anlamaya çalışacağım. Bu makale, anarşist antropolojiyi Graeber’in çalışmalarında ifade edilen hâliyle ele almaktadır. Konunun çok daha geniş olduğu şüphe götürmez olsa da, bu yazı günümüzde anarşist antropoloji tartışmasının en önemli isminin David Graeber olduğu ve çağdaş bir anarşist antropoloji teori ve uygulamasıyla ilgili konuların çoğunda onun etkisinin gözlemlenebildiği varsayımıyla kaleme alınmıştır. İncelemede bir yandan -belki de David Graeber’in günümüzün en etkili düşünürlerinden biri seçildiği haberinin tarafıma ulaşması yüzünden- antropoloğun nihayet utancından sıyrıldığı ve disiplinin ismini ve tahminen kendine özgü avantajlarını gururla sahiplendiği kendini tanıtmaya politikalarının siyasi gündemini de sorgulamaya niyetliyim.³

Amacım, anarşizm ve antropoloji arasındaki sözüm ona akrabalığı sorgulamak ve bunu destekleyen antropolojik ve anarşist okumaların taraflılığını teşhis etmek. *Fragments of an Anarchist Anthropo-*

2. Dan Cîrjan ve Patrick Neveling’e düşünceli yorumları, sabırlı geri dönüşleri ve tartışmalı fikirleri için teşekkür ederim. Sohbetlerimiz daha iyi fikirler doğurdu. Eksiklerimin çoğu, isabetli fikirlerinin ve haklı eleştirilerinin hakkını veremememden kaynaklanmaktadır.

3. http://www.foreignpolicy.com/2013_global_thinkers/public/graeber (Erişim tarihi: 01.05.2014).

logy'nin yakın zamanda yayımlanan bir değerlendirmesi, Graeber'in antropolojiyi ele alış şeklinin James Scott'ın eserlerindeki karakteristik anarşizm sempatisinin karşı kefesinde durduğunu tespit etti (Schulze, 2013). Değerlendirme, Graeber'in çalışmasının değer teorisi üzerine güncel tartışmalara ve üretim şekli tartışmalarına katkısını bu makaleden çok daha açık bir şekilde takdir etse de, benim için esas sorun Graeber'in eserinde sınıf konusunu adanmakıllı bir şekilde incelemeden sunduğu anarşist antropoloji önermesinin sınıfı merkez alan bir bakışla uyduğu iddiasıdır. Eleştirmenin sözleriyle söyleyecek olursak Graeber'e göre "anarşizm, kapitalizme ve hiyerarşiye karşı ciddi, karmaşık ve belli teorik iddiaları olan bir meydan okumadır." (Schulze, 2013:138).

Akademik uygulama ve devrimci strateji arasındaki ilişkiyi inceleyen bir başka, ama bir o kadar önemli yorum, Graeber'in siyasi gündeminin gerçekleştirilmesini sorgulayan ve bunu Occupy Wall Street hareketinin eleştirisi için bir eşik olarak kullananlar tarafından getirilir (Bkz. Neveling, 2013). Söz konusu makale bu yorumlardaki uyarıları da ciddiye almaktadır; ama esas amacım Graeber'in OWS tasvirinin gerçek hareketin yerini aldığını göstermek ve bu durumu somut bir gerçeklikten ziyade temelsiz ve tartışmalı bir süreç olarak yorumlamaktır. Argümanım karşıt görüşlerle diyalog halinde sunulacaktır. Graeber'in anarşist antropolojinin sunacağı varsayımsal siyasi olasılıklardan bahsederken anarşist gelenek ve bilgi üretimindeki siyasi ikilemlerinin etnografya tarihine yansımalarına dair tartışmalara katkıda bulunmaktan ziyade, anarşist pratiğin birikimini çarpıttığı ve antropoloji ve anarşist gelenek arasındaki gerilimi örtbas ettiğini düşünmekteyim. OWS'ye yönelik eleştirileri Graeber'in OWS tasvirine yöneltilen eleştirilerle bir tutanların aksine, bu tip bir OWS okumasının hareketin gelişimindeki tek bir ana tekabül ettiğini ve kapsadığı tüm tartışma ve ikilem tayfına haksızlık ettiğini savunmaktayım. Eğer bu yorum genel geçer olduğu iddiasındaysa bu, siyasi ve akademik

uygulama kapsamında anlaşılması ve sorgulanması gereken bir şeydir ve eleştirel antropolojideki çağdaş öz-temsıl politikalarına dair daha geniş bir bağlamda değinilmesi gereken bir konudur.

Hayali Savaş Üzerine Bir Not

Bir metnin en iyi niyetli yorumunun, değerlendirme kriterlerinin eserin kendisi tarafından belirlendiğı durumda yapılabileceğine inanırım. Graeber'in eserinde tekrar tekrar kendini gösteren bu kriterlerden biri, eserin akademik uygulamanın demokratikleşmesine ne derece katkıda bulunduğuna göre değerlendirilmesidir. "Akademik getto"yu terk edebilirmiş ya da en azından terk etmek istermiş gibi yazmalıyız (Graeber, 2007: 10). Bu tavsiye Graber'in eserinin her sayfasına sinmiş bir teşhisten kaynaklanır: "Öncü, ve hatta mezhepçi tutumlar akademik radikalizme o kadar derin bir kök salmıştır ki, onların dışında düşünebilmeyi hayal etmek dahi zorlaşmıştır" (Graber, 2007: 301). Yine de akademik uygulama ve teoriyi anarşist karar verme mekanizmalarına daha benzer bir şekilde yapılanmış hâllerleriyle düşünmemiz beklenmektedir.

Ne zaman Graeber'in yazım şekline karşı çıkıyormuş gibi görünsem muhatabım diğer her açıdan takdire şayan bir içeriğın kılıfından ibaret üslupla aşırı ve lüzumsuz derecede uğraştığımı varsayarak siyasi kaygılarımı gözden geçirir. Ancak Graeber'in argümanlarını sunma tarzının, anarşist bir antropoloji olasılığıyla ilgili tartışmanın çok mühim bir boyutunu oluşturduğunu düşünüyorum. Yazıları, buram buram akademiyle savaş kokmaktadır. Yazdığı mantığa göre birçok iddiası, normalde kemikleşmiş ve müsamahasız akademik çevreye meydan okuma gibi gösterilir. Muhtemelen şu anda dünyanın en meşhur antropoloğı, devamlı bizi akademinin uçlarından hegemonyaya başkaldırmanın ne büyük cesaret olduğuna ikna etmeye çalışır gibidir.

Kimin 'saçmalık' sözcüğünü kullanmaya hakkı olduğunu veya Graeber'in AK Press'i kendi arka bahçesine çevirip çevirmediğini şimdilik bir kenara bırakırsak, bu durum bilgi üretiminde bazı temel çelişkiler yaratmaktadır. Graeber'in düşmanlarını kurgulayış şekli kişiye geçici bir kaçış yolu sağlayan korkuluk safsatalarından daha fazlasını yansıtır. Aynı zamanda akademik kıdemin imtiyazlı pozisyonunu da gösterir: Yarım sayfada postyapısalcılığın tüm tarihini otoriter bir tonla özetlemek (2001:26-7) veya zor bir devlet teorisine giriş dersinde bir sosyoloji öğrencisinin kalmasına yol açacak "Aslında böyle bir teorik literatürün hâlihazırda bulunmaması şaşırtıcı" (Graeber, 2004: 68) gibi ifadeler akademik devrimin silahları olmuştur.

Sahte düşmanlar yaratmak diğer açılardan iyi bir yazıya yakışmaz. Liberal hegemonyayla olan savaşta kendi müdahalelerini devamlı yenilik gibi gösterme çabası, yani Graeber hilesi, nahoş ama zararsız bir üsluptan çok daha fazlasıdır. Kötülerle dolu bir hikayede kahraman olmak, antropoloji uygulamasında saha çalışmaları kadar önemlidir. Ana akım sosyal bilimlerin sapıtıldığı ve antropolojinin aşırı bağışlayıcı ve çarpık bir tarihinin anlatıldığı özensiz bir hikayeye neden olur. Kaynak seçimini etkiler. Graeber'in eklektik kaynakçasına daha ilk bakışta bunun belli akademik problemleri sistemli bir biçimde ele alma başarısızlığından değil, gerçek dışı bir savaşı anlatabilecek yegâne düzenek olmasından kaynaklandığını görürüz. Bu hikaye Graeber'i olduğundan daha yalnız gösterir; Şeytani bir entelektüel düşmanlığını akademik bir strateji olarak kullanır. Graeber'in kendini ve antropoloji tarihini kurgulayışı özünde birbirinden farksızdır. Bu kurguda, alanın sistemli mantığı ve işlevi, farklı ağızlardan anlatılan hikayelerin montajının gölgesinde kalır. Bir sonraki kısımda bunun etnografya uygulamalarının limit ve olasılıklarıyla ilgili bilhassa endişe verici sonuçlarını göstereceğim.

Bu bana, akademik uygulamayı demokratikleştirme girişimi değil, akademik üretimdeki adaletsizlikleri muhalif uygulama ve teori kisvesi altında tekrarlanan geleneksel formülü gibi görünüyor. Fakat, dediğim gibi, Graeber'in önermesini içten kabul edeceğim ve hepimizin yaşlı ve öfkeli bir akademisyen gibi yazmaktan keyif alabileceğimize veya en azından teoride buna hakkımız olduğuna inanacağım. Belki de 'saçmalık' sözcüğünün kullanımıyla ilgili bir eleştiri, lisansüstü öğrencilerin David Graeber gibi yazma hakkını ele geçirmelerine önayak olur.

Etnografya - Öncülüğün Sonu Mu? (İlk Cenaze)

Bir önceki kısımda anlatmaya çalıştığım üzere, üslubu sorgulamak katiyen metin fetişistliği değildir. Bilgi üretimi politikalarındaki sorunlara ve bir polemğin amaçlarının yapısına net ve titiz bir yaklaşım çabasıdır. Graeber'in etnografya anlayışını incelemek, bir argümanın biçiminin, yazarının antropoloji tarihini eleştirel olarak ele almaktaki sistemli isteksizliğiyle ve antropolojinin hedeflerini yerlileştirme tercihiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu görmemize yardımcı olacaktır.

Graeber'e göre antropoloji özünde kültürel farkları sistemli bir şekilde inceleme girişimidir. Fark ve alternatifler disiplinin bünyesine işlemiştir. Karakteristik metodolojik vasıtası etnografya da, toplumsal teoriyi yeniden biçimlendirmede bir model olmalıdır. Kendi sözlerini kullanacak olursak, "böyle bir projenin iki yönü - ya da isterseniz noktası diyelim- olacaktır; devamlı diyalog hâlinde olan bir etnografik, bir de ütöpik." (2004:12). Etnografya noktasını daha iyi anlamaya çalışalım. Etnografyaya bu imtiyazlı konumu veren bir şey var mıdır ve varsa nedir? Etnografya ve anarşizmin bir açıdan birbirini karşıladığı iddiası Graeber'in çalışmasında birçok sefer tekrarlanır ve uygulamanın altında mantığı deşifre

etmek için bir vasıta bulma gereksiniminden kaynaklanıyormuşa benzer:

Anarşizm teorik bir vizyonu uygulamaya dökme girişimi değil de, ilham verici vizyonlar, otorite karşıtı tutumlar ve eşitlikçi uygulamalar arasındaki sürekli ve karşılıklı bir alışverişse analizi için etnografyanın ne kadar elverişli bir araç olduğu aşikârdır. Etnografyanın yapması gereken de tam olarak budur. Yaşamın üstü kapalı mantığını, ilgili mit ve ritüeller eşliğinde, bir dizi uygulamanın anlamını çözmek üzere didiklemek. (Graeber, 2009: 222).

Etnografya uygulamasının ne olduğunu daha iyi anlamaya çalışırken etnografya ve anarşizm arasındaki potansiyel yakınlığa bir göz atalım:

Etnografyada insanların ne yaptığına bakar ve eylemlerinin altında yatan gizli sembolik, ahlaki veya pragmatik mantığı ortaya çıkartmaya çalışırsınız. İnsanların alışkanlıklarının ve eylemlerinin kendilerinin bile tamamen farkında olmadıkları anlamalarını keşfetmeye çabalarsınız. Radikal bir entelektüelin yapması gereken şeylerden biri şudur: Geçerli alternatifler üretenlere bakmak, (hâlihazırda) yaptıkları şeylerin daha geniş çıkarımlarını tahmin etmek ve bu fikirleri reçete olarak değil, katkı, seçenek olarak hediye etmek. (Graeber, 2004: 12)

Metin, kasti bir sürçme dışında gayet dolambaçsızdır. Graeber'in bir lisans öğrencisinin yapacağı bir hatayı işine geldiği gibi araya sıkıştırıverdiğini görmek için çok dikkatli bir okuyucu olmaya

gerek yoktur. Hediye fikri, akla daha üstün bir zekâ veya en azından daha üstün bir ahlak anlayışını getirir. Graeber, hediye teorisinin tam olarak böyle bir anlayışı değiştirmesi gerektiğini gayet iyi bilse de eksik tanım amacına hizmet ettiği sürece unutmış gibi yapmaktadır. Okuyucunun bir tür siyasi alternatif sunulmuş olduğu sanısıyla devam etmesi beklenmektedir. Hâlbuki aslında eline geçen sadece teoride hatalı ve siyasi olarak samimiyetsiz bir hediye verme söylemidir. Bu da çok bilindik bir akademi hilesini gözler önüne serer: Giderek anlaşılmazlaşan ve uzman olmayan okuyucunun giderek kaybolduğu bir dilin arkasında analiz gücünün yattığı sanrısı.

Ancak şüphe uyandırıcı derecede kullanışlı bu sürçme dışında metin son derece dolambaçsızdır. Antropoloji ve antropologlar, olasılıklarla dokunmuş bir dünyayı çözme işinin vekilleridir (etnografyanın, toplumsal gerçeklikteki ekonomik modellerinin hegemonyasına karşı savaşta etkili bir silah olduğuna inanırız). Etnografılar bu amaçla olasılıkların bulunduğu bir yeri *gözlemler* ve sakinlerinin tam olarak bilmediği gizli anlamları deşifre etmeye çalışırlar. Etnografya için *mesafe* temel bir ön koşuldur ve etnograf lokal ve bağlamsal olana “daha geniş çıkarımlar” atfetmekle yükümlüdür. Etnografya metodu özünde mesafeye bağlıdır. Bilinmeyene, yabancıya tarafsız bir şekilde bakan gözlemcinin, devamında gözlemlediği vakaya dair yorumlarını geri vermesidir. Etnograf, uzman bir gözlemcidir; antropoloğun uzmanlık alanı tüm bilimlerin şahıdır:

Fakat dahası da var. Birçok açıdan antropoloji kendi potansiyelinden korkan bir disipline benzer. Örneğin, tüm insanlığa dair genellemeler yapabilecek tek disiplindir. Zira insanlığın bütününe hesaba katan ve tüm anormal vakalara aşina olan tek disiplindir. (Graeber; 2005: 97)

Etnografyanın ve antropolojiyle bağlantısının bu eş zamanlı ve rafine tanımının, antropoloji tarihine gizemli bir hava vererek güya radikal bir anarşist antropoloji projesine temel oluşturabileceği fikri, en basit tanımıyla inanılmazdır. Disiplinin tarihiyle birazcık ilgilenmiş herkes, etnografyanın çeşitliliğe ilgisinin ve Malinowski paradigmasındaki katılımcı gözlemcinin yirminci yüzyılın ulus devleti ile Britanya imparatorluğunun ideolojik üretiminin gerektirdiği metodolojik devrimle alakalı olduğunu bilir. Fakat Graeber'in çalışmasında böyle bir incelemeye rastlamak mümkün değildir. Daha ziyade, çeşitliliğe olan ilgi, alanının üstünlüğünü kanıtlamaktan başka bir amaç gütmeyen şovenist bir yaklaşımla disiplinin mitolojik orijinlerine dayandırılmıştır. Bu antropoloji şovenizmiyle ancak Graeber'in umumi, ana akım ve genelde dışlanmış sosyal bilimlere karşı bu rafine antropoloji tarihini yarıştırmaya ısrarı boy ölçüşebilir. Karton Marksistlerden (geleneğin çeşitliliği Graeber'e yalnızca değer teorisini sağmasını makul göstermek için yarıyora benziyor) hain iktisatçılara dek akademi kaybedilmiş topraktır.

Antropoloji tarihinin tekrar tekrar kanıtladığı üzere, etnik merkez-ciliği aşmak etnografik bilgi üretim modelindeki güç dengesizliklerinden kurtulmayı garantilemez. Etnografya tarihini bilgi üretimi politikaları çerçevesinden incelemeyi amaçlayan bir antropoloğun sözleriyle söylemek gerekirse, "(...) teori gerçek hayatta yaptığımız şeylerle ilgiliyse bir adım daha atmak gerekir. Teorinin zamanı yoksa mekânı da yoktur. Gerçek hayatta *teori gerçekleşir*. Tam da bu yüzden yalnızca mekânı hedef alan eleştiriler amacını yerine getiremez." (Fabian, 2001: 5). İşte bu yüzden antropolojik olduğu iddiasındaki her etnografya girişimi, disiplinin tarihiyle ve ilgi alanlarının seçiminde rol oynayan güç ilişkileriyle diyalog hâlinde olmalıdır. Etnografik bilginin ve antropoloji tarihi boyunca etnografik uygulamanın koşullarını sorguladığımızda antropolojinin al-

ternatif sunma kapasitesinin aşırı yüceltilmesinden çok daha farklı sonuçlar elde ederiz.

Disiplinin ilgi alanı her zaman çok net değildir ve “tüm insanlığa dair genellemeler yapmanın” antropolojinin daimi ayrıcalığı olduğunu varsaymak, kültürel farklılıkları sistemli inceleme hedefinin kökenini gölgeler. Bu hedefin yalnızca Aydınlanma Çağı ve Romantik gelenekteki köklerini gölgelemekle kalmaz; tarihte benzer uğraşların da diğer disiplinleri nasıl şekillendirdiğini görme gerekliliğine dikkat çeken çelişkileri de örtbas eder. Üstüne üstlük belli bir bilgi üretim modeli olan etnografya tarihini de gölgede bırakır. Graeber’in durumunda bu, antropolojinin tarihine güç ilişkilerinin yapılandığı bir uygulama sahasından ziyade, (arasından sözüm ona progresif olanları ayıklamaya özen gösterdiği) ayrı ayrı isimlerin toplamı olarak bakmasına çok benzer.⁴ Antropologların etnografyayla uğraşması, elbette deneyim aracılığıyla bilgi edinimine faydalı ve yaygın bir ilgi uyandırmıştır. Şüphesiz, katılımcı gözleminin formüle edilmesi, deneyselliğe yaklaşımda bir dönüm noktası olmuş ve önemli siyasi sonuçlar doğurmuştur. Fakat tarih boyunca etnografya, “bilen ve bilinen, daha doğrusu bilen bilgi ve bilinen bilgi arasındaki hiyerarşi” varsayımını korumuştur (Fabian, 2001: 25). Batı dışındaki dünyanın sistemli incelemesinin genelde etnik merkezliği yerinden etme amacı güttüğü iddia

⁴ Dan Cîrjan’a Graeber’in üslubuna ilişkin faydalı ve eğlenceli yorumları için teşekkür ederim. En iyi niyetli yaklaşımla, Graeber’in genel ‘progresif alternatifler’ envanteri oluşturma çabası, antropoloğun Malinowski öncesi veri toplama yöntemleri ve yazım alışkanlıklarına ve dahi disiplinin sorgulanabilir günlük davranışları formüle etme gayesine dair abartılı bir yorum olarak görülebilir. Biraz daha düşününce böyle bir yorumun imkânsızlığında hemfikir olduk. Yine de, Graeber’in yazısının, somut temeli olmayan bir soyutlamayla değil farklı vakaları genelleme dürtüsüyle birleştirdiği apayrı antropolojik örneklerle dolu olmasını çok enteresan buluyorum. Eleştirisi son derece bilindik, temel bir deneyci davranışı.

edilse de, ortaya çıkışından bu yana çoğunlukla gözlemcinin gözlenenden uzaklığıyla kendini gösteren *dışsallığın* bilgi üretiminin temel şartı olduğuna dayalı bir modele dayandırılmıştır. Gerçekten de Graeber'in etnografik incelemesi "sadece bakışımızı önümüzdeki objelere çevirmemizle" başlar (Fabian, 2001: 25). Bu objeler devlet harici siyasi birimler veya mutabakat yönelimli topluluklar olabilir.

İyi niyetli okuyucu Graeber'in çalışmasında böyle bir sistemli düşüncenin bulunmamasının etnografik incelemesinde zaten üstü kapalı verilmiş olmasından kaynaklandığını düşünebilir. Peki, gerçekten öyle mi? İlk olarak "radikal entelektüel"e biçtiği role bakarak bunun sadece retorik bir çarpıtma olduğunu bir kez daha görebiliriz: "Yorumlanmış gerçeği" topluluğa hediye olarak geri vermek, inceleyenin incelenen gerçek üzerindeki (ki bu durumda incelenenin bir topluluk olması iyice beter) tahakküm kurduğu klasik modeli hiçbir şekilde değiştirmez. Öncünün dili hediye verme söylemiyle geri döner. Tarihte daha gelişmiş olarak bilinen grup, antropoloğun hediye vererek kendisi ve incelediği topluluklar arasındaki dengesizliği görmezden geldiği illüzyonunu yaratma amacı güden bir dil sürçmesiyle, küçümseyici gelişmiş grup olarak döner. Mecazi dilden başka, "on dokuzuncu yüzyıldaki 'gözünü diktikleri' arasında maceralara atılan kâşif-kahraman antropolog karikatürü" (Shore, 1996: 4) ile günümüzde kendisine popülarite kazandıran akımlara hediyeler bahşeden alicenap antropolog arasında niteliksel açıdan bir fark varmış gibi görünmemektedir. Bu kaçamak dilin, dikkatli bir okuyucuyu kandırması için bir sebep yoktur. "Kim kime hediye veriyor?" diye sormak için de.

Alternatif toplumsal düzenlerin sistemli incelemesi, artık antropolojinin doğal bir uğraşı hâline geldi ve onun iyi niyetli çeşitlilik kaygısı söylemini bozma vazifesini gölgede bıraktı. Yine de, bilen

özne ve analiz nesnesinin arasındaki ilişkiye dair epistemolojik sorular sormak; aktivizm, etnografya araştırması ve akademik ilgi arasındaki dolambaçlı çizgi boyunca düzenli bir şekilde yürüten etnografya çalışmalarında iyice önemlidir. Fakat elbette, bu, antropolojiyi bilimlerin şahı ilan etme amacı güden bir projenin işine gelmez. Antropolojinin “tüm insanlığa dair genellemeler yapma” hakkına, bu hakkı nasıl elde ettiğine ve antropolojinin Batılı, kapitalist ve devletçi olmayan siyasi yapılanmalara sistemli yaklaşımının altında yatan güç düzeneklerine baktığımızda potansiyel siyasi kuvveti bir anda o kadar da progresif görünmemeye başlar. Bunların bir kısmı antropoloji kritiklerine aşına okuyucuya sıkıcı gelebilir; ama tartışmayı bu seviyeye indirmek, Graeber’in çalışmasında etnografya tarihini akıl almaz bir şekilde gözardı etmesinin kaçınılmaz bir sonucudur.

Etnografya uygulamasının varoluş koşullarını sorgulaması gerektiği varsayımını kabul edersek anarşist uygulamayla flörtü iyice kafa karıştırıcı hâle gelir. Çünkü tarihte anarşist uygulamanın çoğu cephesi, gözlemci ve gözlenen arasındaki mesafeyi temel alan bilgi üretimi modellerine muhaliftir ve bilgi üretimi uygulamalarına nüfuz eden bu eşitsizliği alt edecek vasıtalar peşindedir. Tarihte devrimci anarşizmin (devrimci anarşizmi, hedefi liberteryen komünizmi kurmak olan siyasi fikir ve uygulamalar anlamında kullanıyorum) esas ilgi alanı özgürlük ve özgürlüğe halk eğitilmeden ve radikal pedagoji olmadan ulaşılamayacağı fikri oldu. Fakat antropologların bize anarşist uygulamalarımızın sembolik anlamlarının bahsetme iddiasının antropolojinin sömürgeci köklerine daha yakın ortaya çıkmaması çok da şaşırtıcı değildir. Çünkü çoğu anarşist bilgi üretim ve eğitim modeli, aynı zamanda iş bölümüne de karşı çıkar. Çoğu zaman, üretim araçlarının toplumsallaşması ve iş bölümünün kaldırılmasıyla eleştirel vasıta ve metotlarımızın da toplumsallaşması gerektiği varsayımına dayanırlar. Zira bu

gelişmelerden etkilenenler, siyasi icraatımıza eşlik etmesi gereken eleştirel değerlendirmeleri de yapmalıdır.

Kısacası, gözlenen ve analist arasındaki mesafeyi kaldırma çabası, anarşizmin karakteristik özelliğidir. Bu nedenle kütüphane, halkın eğitilmesi, ortaklaşa yazılan kitapçıklar ve anonimlik anarşist bilgi üretiminde tanındık unsurlardır. Eleştirel vasıtalarımızı toplumsallaştırma vazifesini ciddiye almamızı ve analiz vasıtaları dış bir gözlemcide aramamızı tembih ederler. Eleştirel vasıtaların mümkün olduğunca geniş kullanıma sunulmasını öngörürler. Bu da ideal olarak bilgi üretiminin toplumsal karakterini oluşturur. Bu, antropolojinin, bir “anormal durumlar” envanteri veya antropologun hediye verme işindeki alet çantası olduğu düşüncesinden tamamen farklıdır. Bu yüzden anarşist kökleri olduğu iddiasındaki birçok çağdaş siyasi akımı incelediğimizde akımla ilgili eleştirilerin genelde kendi içinden çıkması bizi şaşırtır. OWS’nin durumunda da kendi içinden devamlı bir eleştiri yağmuruna tutulduğunu kolaylıkla görebiliriz. Buna daha sonra tekrar döneceğim.

Bu noktada bir ayrım yapmak gerekir: Bu argüman, eleştirel düşünce üretmek için gereken kaynakların adaletsiz dağılmış olduğunu gözardı etmez. Birçok akademisyenin keyfini çıkardığı ihtiyaç duyulmama hâli pek tabi eleştirel vasıtalarımızın iyileştirilmesi için kullanılabilir. Çünkü siyasi hareketlerde yer alan birçok kişinin düşünmek için maaş alma gibi bir lüksü yoktur. Bu argüman, siyasi bir projede yer alan herkesin hareketin analistleri olması gerektiğini de iddia etmez. Devrim sonrası ufukların en parlağının bile, kimilerinin yazarlık kimilerinin marangozluk yapmasına imkân tanınması gerekir. Burada tarihte anarşist uygulamanın; analizin dış bir gözlemciye ve mesafeye bağlı olduğu fikrine sıcak bakmadığını, eleştirel analiz vasıtalarımızın toplumsallaştırıldığı ve irdelendiği bir mecra olduğunu, geleneksel yazarlık formlarıyla iyi anlaşılamadığını (ve umarız böyle devam edeceğini) ve Grae-

ber'in etnografya-antropoloji tandemine yaklaşımının merkezinde yer alan bilgi üretim modeline daima şüpheyle yaklaştığını ele alacağız.

Anarşizm veya Politik Bir Yapı Olarak Uygulaması (İkinci Cena-ze)

“Diyalog, genelde komünizme terk edilmiş bir alandır”

(Graeber 2011: 97)

Anarşist uygulama ve etnografik bilgi üretim modeli arasındaki gerilime kısaca değindikten sonra, Graeber'in anarşizm anlayışını açıklamaya çalışarak anarşist antropoloji önermesini inceleyeceğim. Anarşist bir antropoloji önermesi, neticede anarşist geleneğin belli bir okumasından türetilir. Graeber, anarşizm ile soldaki diğer devrimci ideolojiler arasındaki farkı özetlemeye çalışırken şu cümleyi birkaç kere farklı kelimelerle tekrarlar: “1) Marksizm, devrim stratejisine dair nispeten teorik ve analitik bir söylemdir. 2) Anarşizm, devrim uygulamasına dair nispeten etik bir söylemdir” (2007: 394). Bu okumada anarşizm; siyasi uygulamadaki amaç ve araçların uyuşurluğu, prefigüratif siyaset ve “bir organizasyon ve uygulamanın etiğini iktidarı ele geçirme stratejilerinden üstün tutma” ile alakalıdır (2007: 322). Anarşizm özünde bir organizasyonun etiğiyle ilgiliyse bir sonraki adım bunun ne tür bir organizasyon etiği olduğunu anlamaktır. Graeber'in çalışmasında anarşizm daima siyasi yapıyla ilgili bir meseledir.

İdeolojik mutabakatı tepeden inme ve son derece otoriter karar verme mekanizmalarıyla sağlamaya meyilli Marksist partilerden farklı olarak, anarşist etkili devrimci “şebekeler” ve “gruplaşmalar”,

ideolojik homojenliğin mümkün olmadığı ve olmaması gerektiğini varsayan karar mekanizmaları kullanır. Bu yapılar daha çok, çeşitliliği, ve hatta başlı başına bir erdem olarak görülen kıyaslanamazlığı idare etme yolları olarak görülürler. Bunların sağduyulu bir heves ve ortak eylem projelerine duyulan bağlılığın getirdiği karşılıklı tavizlerle idare edilebileceği varsayılır. Yani, anarşist etkili gruplar gerçeğin tanımıyla ilgili politik tartışmalardan titizlikle kaçınır ve karar mekanizmalarının o andaki mevcut durumda ne yapılacağına eğilerek eşitlikçi usulü koruması gerektiğini varsayarlar. Bu usulleri adil bir toplum vizyonları için ana modeller (veya daha doğrusu asal ve mikroskobik şablonlar) olarak kullanırlar. (Graeber, 2007: 323)

Anarşizm burada da karar verme sürecine ve farklılıkların kıyaslanamazlığına bağlı ve özünde “şu an” odaklıdır. Yine siyasi bir yapı olduğu ve bu siyasi yapının içinde gelecekteki toplumun mikrobunu barındırdığı ifade edilir.

İdeoloji, veya ideoloji eksikliği hususuna gelirsek, Graeber anarşizmden etkilenen çağdaş siyasetin ortak bir eylem planı olmamasından yakınmak yerine, kutlama çarpıtması haricinde sıradan bir NY Times yazarının da yapabileceği bir yorum sunar:

Yani, birçok dış gözlemcinin hareketin salaklığı veya saflığı sandığı şeyin (görünürde paylaşılan bir ideolojinin olmaması) aslında en kapsamlı başarısı ve devrimci teoriye en büyük katkısı olduğu ortaya çıktı. Yeni akımların ideolojiden yoksun olduğu doğru değildi. Geçmişte de iddia ettiğim üzere, farklı perspektiflerin varlığını farz ve ifade eden bu

yeni organizasyon türleri ideolojinin ta kendisidir.
(Graeber, 2007: 323)

Bu da elbette, serbest dolaşan ve kendi içlerinde muhtemelen yata-
yıcı temellere oturtulmuş her türden topluluğun mucizevi bir
şekilde yeni bir toplumsal gerçeklik oluşturduğu hayaline yol açar:

Tek yol, anarşist organizasyonların kesinlikle dev-
lete benzemeyeceğini kabul etmektir [...] Belki de
tek ortak noktaları, ikisinde de birinin elinde silah-
la gelip herkese çenesini kapatmasını ve ne denirse
yapmasını söylememesidir. [...] mevcut güç yapıla-
rını aptal ve yersiz göstererek anarşizmin geçerli sa-
yısız örneği olabileceğini kanıtlarlar: Aslına bakar-
sak, Klezmer orkestralarından uluslararası kargo
şirketlerine dek, yüksek bir otorite tarafından em-
poze edilmeyen her türlü organizasyon bu katego-
riye girer. (Graeber, 2004: 40)

Anarşist politika ve siyasi planının eskiden beri süregelen liberal
“özgür olma” tanımı, güçlü bireyin yerini üstün birey gibi görünen
toplulukların alması dışında, hâlen devam etmektedir. Münferit
birimleri (bireyler değil) bir araya getiren, etik temeli adalet olan
bir siyasi projeyi olumlamalarından ziyade negatif bir ilişkidir.
Gerçek dünyada, uluslararası kargo şirketinin keyfi bir şekilde
kadınları işe almamaya başlayabileceği ve şubelerini şehir merke-
zine taşıyabileceği, Klezmer orkestralarının ise kenar mahallelerde
sürünüp kara kara bozuk enstrümanlarını nasıl yenileyeceklerini
düşünmeleri (yenilerini sipariş etmelerine rağmen uluslararası
kargo şirketi, çalışanların kenar mahallelere gitmek istememesi
yüzünden enstrümanları teslim etmemektedir) her nedense uy-
durma anarşist topluluğumuza duyduğumuz güveni zedelemesiz
(ama karşımızda kendi aktivitelerine odaklanmış birbirinden ba-

ğımsız birimler varken ve bunlar sistemdeki eşitsizliği sorgulamaz veya herhangi bir siyasi projeye benzer bir girişimde bulunmazken bir toplumdan bahsetmek bana doğru gelmiyor.)

İddiaya göre Graeber şöyle der: “Liberal olduğumun söylenmesi beni daima güldürür. Eğer insanlar liberal olduğumu kanıtlamaya çalışıyorsa bir konudaki liberal duruşumu örnek vermeliler, değil mi? Eğer gerçekten liberal olsaydım böyle bir örnek bulmak güç olmazdı”. Haklıdır da. İpuçlarını bulmak hiç de güç değil.⁵ “Liberal” sözcüğünü adeta kendi kendini anlamış bir siyasi yaptırım gibi bol keseden atmaya çalışmıyorum. Graeber’in anarşizm ve liberalizm anlayışlarının arasındaki benzerliği görmenin önemi büyük; çünkü bu sayede belli bir anarşizm yorumunun neden siyasi alternatif sunmaktan aciz olduğunu iddia eden eleştirilere hedef olduğunu anlayabiliriz. Graeber anarşizmi yataycı, otoriter olmayan karar verme mekanizmalarıyla idare edilen çeşitlilik olarak teşhis ettiğinde aslında anarşist politikayı anarşist uygulama yapısının tahakkümüne sokar. Elbette tüm argümanı yapı (veya vasıtalar) ve siyasi hedeflerimiz arasında bir hiyerarşi olması değildir; ikisinin ayrı düşünülelemeyeceğini, ve daha önemlisi, mevcut yapının prefigüratif olduğu ve dönüşüm mikrobunu ihtiva ettiğini iddia eder. Ama bu sadece laf kalabalığıdır. Graeber’in anarşizm anlayışının, siyasi yapıların siyasi hedeflere pratikte liberal tahakkümünü -adalet hedefinin birinci dünya çeşitlilik cümbüşünde kaybolması pahasına- devam ettirip ettirmediğini görebiliyorsak bunu Graeber’in kendi analitik kategorilerinin güncel siyasi olayların farklı yorumlarının önünü açtığını anlamamıza borçluyuz. Bu nedenle makalenin son kısmında Graeber’in OSW ile ilişkisine ve konuyla ilgili yorumuna eğileceğim, çünkü bunların Graeber’in

⁵ İfade David Graeber’e atfedilmiştir:

<http://libcom.org/forums/general/davidgraeber-james-c-scott-19112011?page=2>
(Erişim tarihi 20.10.2013)

anarşist geleneği temsilinin sınırlarını test edebileceğimiz bir mecra olduğunu düşünüyorum.

Bunu yapmadan önce, Graeber'in anarşizm yaklaşımının teşkil ettiği bana göre en büyük tehlikeyi çok kısa özetlemek isterim. Anarşizmin "ideolojik çeşitliliğin ideolojisi" olduğu itirafında Graeber hatalı ana akım anarşizm anlayışlarına karşı çıkmak bir yana, anarşizme yönelik eleştirilerin söylemini benimsemektedir. Tek fark, odağın matemde değil kutlamada olmasıdır. Böylece, aslında tek yaptığı yirminci yüzyıl anarşizminin zengin tarihinin yerine, çağdaş anarşizm tarihindeki tek bir anın derme çatma ve taraflı yorumunu koymaktır. Çağdaş Kuzey Amerikalı anarşist uygulama OWS hareketindeki ve Graeber'in okumasıyla anlaşıldığı hâliyle anarşizmin yüzü olmuştur. Etnograf David Graeber, tıpkı bir sömürgeci gibi, zengin anarşizm tarihinin yerine kendi yerel üretim şablonunu koymuştur. Anarşist uygulamayı, siyasi yapılanmaların ideolojisi olarak görülen bir anarşizmin boyunduruğuna sokması; Graeber'e başkalarının devleti kırpma olarak göreceği yerde anarşizm görme imkânı sağlar. Aynı yaklaşım, OWS'yi küresel siyaseti kasıp kavuran, beklenen devrimci hareket olarak görmesine neden olur.

Tüm bunlar ve etnografya modellerine tarihten uzak bir bakış, muhaliflerinin taşlarıyla inşa edilmiş bir anarşizm tanımına yol açar. Böylece anarşizm, hiyerarşiyle mücadeleye ve siyasi yapılanmaların biçimsel yönlerine odaklanmaya indirgenir. Etnografya alternatifin var olduğunu kanıtlamak üzere yardıma çağrılır; dikkatimizi mutabakat yönelimli topluluklara, otoriteyle ilgili meselelere ve devlet harici siyasi yapılanmalara çeker. O zaman, etnografyanın verdiği dersi benimseyen anarşizm, siyasi bir şekil olarak geleceğin toplumunu yansıtabilir. Anarşist geleneğin özünde siyasi amaç ve araçların uyusabilirliğiyle ilgilendiği tamamen doğrudur. Ancak tarihte devrimci anarşizm; sınıf çatışması, ücretli emekten

kurtuluş arayışı ve sömürüyle mücadele ekseninde şekillenmiştir. Anarşist gelenekteki bu siyasi arayışta, devrimci hareketin halkın özgürleşmesiyle ve tabandan gelen organizasyon modelleriyle belirlendiği düşüncesi hakimdir. Bu arayış, farklılıkların kıyaslanamazlığı fikrine dayanmaz. Tam tersine, otonomi ve öz-yapılanma tarih boyunca demokratik taviz politikalarıyla değil *benzerlik* yaklaşımıyla korunmuştur. Graeber'in tamamen anarşist siyaset ile devlet harici siyasi yapılanmalardaki mutabakat yönelimli karar mekanizmaları arasında devamlı sürçmesi de bunu netleştirmez.

Aynı şekilde, kapitalizme alternatif üretmek ve temelde etnik merkezci bakış açılarını devirmek amacı güden anarşist gelenek (burada da açıkça anarşist bayrağın altında toplananlar kastedilmektedir), sadece devlet harici siyasi yapılanmaları listelemekle kalmamıştır. Çünkü anarşizmin tarihte karşılaştığı en büyük zorluk ulus devletine alternatif üretmek olmamıştır (Graeber bizi ne kadar aksine inandırmak istese de bu, tarihçilerin antropologlardan daha iyi bildiği bir gerçektir). Anarşizmin tarihteki en çetin sınavı, devlet yapılanmasından daha *üstün* siyasi yapıların mümkün olduğunu kanıtlamak olmuştur.

Konumuz Graeber ve takipçilerinin kendilerine anarşist demeye hakkı olup olmadığı değildir. Konumuz, kendini ne olarak niteledirdiğinden bağımsız olarak konuyu ortaya koyuş şeklinin kötü niyetli olmasıdır. Bunun nedeni de anarşist gelenek bünyesindeki çeşitlilik ve siyasi yapıya dair çok daha ciddi ve tarihi olarak zengin tartışmaları gölgede bırakmasıdır. Çünkü anarşist uygulamanın güç, siyasi yapı, karar verme mekanizmaları gibi konulara yaptığı büyük katkıyı gözardı etmekte ve anarşizme yönelik ana akım eleştirilerinin en sık dillendirdiği tartışmalı terimleri tekrarlamaktadır. Vurgudaki değişim, tartışmanın anarşizme yönelik ana akım eleştirilerin sahasında kurulduğu gerçeğini değiştirmez. Bu

sahada anarşizmin müspet bir siyasi projesi olmadığı ve talepleri kale almadığı düşünülür; sömürüyle mücadelenin ancak hiyerarşiyle mücadeleden sonra geldiği varsayılır.

Occupy Wall Street'i Anlamak - Otoritenin Ettiğini Bulduğu Yer

Şimdi anarşist antropoloji projesinin arkasında yatan bazı önermelerin Graeber'in OWS analizine ve harekette oynadığı role nasıl yansıdığını inceleyeceğim. Graeber'in OWS'nin vitrin yüzü olduğu artık herkes biliyordur. Fakat Graeber'in yataycı bir deneyimin has örneği olarak sunduğu bir hareketin gayriresmi lideri olarak bu kadar sık lanse edilmesi, ana akım siyasi modellerden farklı bir şeyi anlayamayan medyanın yan ürününden ibaret değil gibidir. Bana kalırsa, *The Democracy Project*'i (2013) okuyan en iyi niyetli okur bile, yazarın kendisine atfedilen liderlik titrini reddederkenki samimiyetsizliğini fark edecektir. Graeber tasdik etmek üzere reddeder. Birçok haberde "kendi öneminin fevkalade abartıldığına" (2013: 4) dikkat çektikten hemen sonra rolünün "iki kamp arasında köprü olmak" (2013: 4) olduğunu hatırlatır. Ne mutlu ki, hedefi "tarihteki bir kaydı düzeltmek" değildir (2013: 4); bu yüzden herhâlde dünyanın Graeber'in OWS hareketinin baş ismi olduğu hatasıyla yaşamayı öğrenmesi gerekmektedir. İnsan bunun neden hata olduğunu merak eder; zira kitabın daha ilk bölümünde %99 fikrini nasıl bulduğunu anlatır. %99 etiketini kullandığı e-posta alışverişinin gerçekleştiğinden şüphe etmiyorum. Ama yine de bu Graeber'in akademik öncülüğü yalanlayışının aslında en kötü akademik alışkanlıklara yol açan entelektüel tutumunda devede kulak kaldığının önemli bir göstergesi. Daha dürüst bir hikaye şöyle olurdu: "Şey, daha önce şu %98 kampanyasını duymuştum, sonra bir de Stiglitz'in %99'dan bahsettiğini hatırladım, ki bu da kulağa çok daha hoş geliyordu. Ben de herhâlde bir milyon kişinin daha o anda düşündüğü şeyi bir e-postayla gönderdim ve zaten yüce

antropolog Graeber olduğum için insanlar fikri benimsedi.” Fakat aslında bunun tarihteki eften püften detaylarla alakası yok. Esas sorulması gereken şey, ortalıkta dolaşan ve gayet aşikâr bir yorum olan %99 fikrinin neden telifinin verilmesi gerektiği. Muhtemelen ortak bir şekilde ulaşılan, çoğu katılımcının aynı yorumu getirebileceği, birçok eleştiri alan bu fikri serbest bir gösterge olarak bırakmak yerine, karşımızda çok açık ve net bir isim babası var: David Graeber sonuçta koskoca %99 fikrinin babası. İşte akademinin en kötü hâli bu: Birinin kendi şöhretini arttırmak için ortak bir sembolü sahiplenmesi.

Bunu yazıma akademik riyakârlığın hiç şaşırtıcı olmayan bir örneğini daha karşımıza getirdiği için dahil etmedim; ama yine de sorduğumuz sorunun cevabına geçmeden önce belirtilmesi gerektiğini düşündüm. Soru genel anlamda, “Ünlü bir akademisyenin OWS hakkında bir kitap yazmış olması şaşırtıcı mı?”. Fakat prefigüratif siyasi yapılara ciddi yaklaşırsak ve bu ciddiyeti bilgi üretim uygulamalarına da taşırsak esas soru şu olmalıdır: “OWS hakkında bir analiz yazan kişinin ünlü bir akademisyen olması son derece beklenen bir sonuç değil midir?” Yani soru nasıl yazdığı değil, en başta neden yazdığı olmalıdır. Neden hem kendisi hem de Graeber tarafından özünde siyasi yapılanmada bir devrim ve başarılı bir yataycı deneyim olarak tanımlanan bir harekette, her progresif siyasete yayılan bu sembolik tahakküm tekrarlanmaktadır? Yani neden bir akademisyen tüm hareketin sözcüsü olarak konuşmaktadır?

Bu şüphe, analitik kaynaklarını paylaşmayan veya olayların ve durumların daha isabetli olabilecek analizlerine dair verileri gözardı eden akademisyenlere bahane olamaz. Dahası, bu adaletsiz dünyada elbette akademisyenler genellikle eleştirel düşüncelerimizi geliştirebilecek daha çok kaynağa ulaşabilir ve biz de bu kaynakları hareketlerimizde stratejik olarak kullanmalıyız. Fakat ama-

cımız, sırf arada sırada her şeyi biliyormuş gibi davranmayı kessin diye akademi canavarını ehlîleştirmek olmamalıdır. Amacımız, eleştirel kaynaklara ulaşımın demokratikleşmesi için mücadele etmek ve otoriter söylemle akademi mensupluğu arasındaki bağyı kırmaktır. Eleştirel düşünce üretmek için gereken kaynaklara ulaşımın adaletsiz olduğu bu denli somut bir gerçekken bu iş bir hayli zordur. Grev yapan işçilerin etnografya günlüklerini okumaya vakti yoktur; işsiz üniversite öğrencilerine OWS hakkında kitap yazıyorlar diye burs verilmez. Fakat bu istikamete anarşist antropoloji platformundan daha belirgin bir şekilde işaret eden başka önemli gelişmeler vardır. OWS bunların mükemmel bir örneğidir. Hareketin ilk dakikasından itibaren amacı, eleştiri sorumluluğunu dışsallaştırmak yerine kendi kendini irdelemek ve organizatör ve katılımcıların ortak çabalarıyla eleştirel bir açıklık oluşturmaktır. *Tidal* ve *The Occupied Wall Street Journal* bu düşüncenin yansımalarıydı ve herhangi bir gözlemci hareketin içindeki buna benzer başka girişimleri teşhis edebilir. Bir akademisyen tarafından bir başka OWS hikayesi yazılması gerekliliği bana kesinlikle temelsiz görünmektedir. Elbette, hareketle ilgili fikirlere katkıda bulunan ciddi bir analiz olsaydı durum farklı olurdu. Ancak David Graeber'in OWS anlatısı, yapmayı tercih ettiği hâliyle, sadece kendi şöhretini savunmaktadır. Ne de olsa, diğer organizatörler günün sonunda oturup günlüğüne "böylesi tarihi bir buluşmanın göz bebeğinde yaşamının" anılarını yazmamıştır (2013: 4). Bu da bizi Graeber'in bana kalırsa anarşist antropolojiye ilişkin kafa karışıklığının (ve işine geldiği gibi değiştirdiği belirsiz önermesinin) neden olduğu hataların en iyi örneğine getirir. Eğer okuyucu kitabın geri kalanı boyunca Graeber'in analitik kategorilerinin bir şöyle bir böyle değişebileceğini varsayacaksa adil bir toplum inşa etme amacı güttüğünü iddia eden bir anarşizmi gerçekte ne kadar desteklediği açık değildir. Şüphelerimizi kendisinin OWS vizyonunda test edebiliriz.

En şaşırtıcı kısım, isyan dalgası gücün merkezine - Çinli arkadaşların dediği gibi 'dünya finans imparatorluğunun kalbine'- yaklaştıkça iddiaların da radikalleşmesi oldu. Arap isyanları Marksist ticaret sendikalarından muhafazakâr ilahiyatçılara kadar herkesi içerse de özlerinde klasik olarak liberal, özgür seçimlere izin veren ve insan haklarına saygı gösteren laik, anayasal bir cumhuriyet talebi yatıyordu. Yunanistan, İspanya ve İsrail'deki işgalciler, bazıları diğerlerine nazaran daha radikal olsa da (mesela özellikle Atina'da anarşistler kilit rol oynadı) bilhassa ideoloji karşıtıydı. Yolsuzluk ve devletin hesap verme zorunluluğu gibi spesifik konulara odaklandıklarının altını çizerek geniş bir siyasi yelpazeye hitap edebiliyorlardı. Ekonomik sistemin ta kendisine direkt bir meydan okumayla başlayan devrimci hareketi sadece ABD'de gördük. (Graeber, 2013: 108).

Eğer bunun geri kalanı takdire şayan bir analizdeki ufak bir talih-sizlik olduğunu düşünen varsa okumaya devam edip bunun yalnızca kapitalist yapının koşulları altında içsel bir tehdit olarak görüldüğünü ve böyle devrimci bir hareketin sadece ABD'de başlayabileceğini öğrenebilir.⁶

⁶ Bunun sebeplerinden biri Amerikalıların kendilerinden başka suçlayacak kimseleri olmamasıydı. Bir Mısırlı, Tunuslu, İspanyol veya Yunan tabi oldukları siyasi ve ekonomik düzenlemelerin -ABD destekli diktatörlükler olsun, finansal kapital ve serbest piyasa ekonomisine körü körüne itaat eden hükûmetler olsun- dış güçler tarafından empoze edildiğini ve dolayısıyla toplumdaki radikal bir değişimin sarsıntısıyla üstlerinden atılabileceğini savunabilirdi. Amerikalıların böyle bir seçeneği yoktu. Bunu kendimize biz yaptık (Graeber, 2013: 109)

Bu insanı gerçekten güldürür, çünkü yola Graeber'in bir liberal olduğunu kanıtlama amacıyla çıkmıştık ve bu dev saçmalık yığının-a rastladık. Antropoloji projesi üç yüz altmış derece dolaşp sömürgeci başlangıç noktasına geri döndü: Etnograf şöhret kereveti-ne kuruldu ve dünyanın dört bir yanındaki toplumsal hareketlerle ilgili pespaye yorumlar kusuyor: Dikkate şayan şeyler yalnızca imparatorluğun merkezinde gerçekleşir; imparatorluğun ücra köşelerinde yaşayanlar devrimin gerisinde kalmışlardır, çünkü yapısal koşullar küresel kapitalizmi iyice kavramalarına imkân vermez; ve en önemlisi OWS'nin dünyada kapitalizmi can evinden vuran (Graeber'in birkaç Yunan arkadaşı haricinde) yegâne çağdaş akım olduğunu öğreniriz (herhâlde istatistiksel olarak %1 ve %99 arasında bir yerde). Bu OWS yorumunu okuyan çoğu okuyucunun muhtemelen *The Onion*'ın günlük manşetini okurken gülümseyen liberaller gibi hissetmesi, boş devrim kabuğunun dünyayı ruhumuz bile duymadan temelinden değiştirdiği gerçeğinden daha olasıdır.

Bu sonuçlar, entelektüel bir kariyerdeki kazalar olarak görünmemektedir. Bana kalırsa daha ziyade anarşist bir antropoloji önermesinin arkasında yatan varsayımların toplamıdır ve bu varsayımlar doğal sonuçlarına varmışlardır: Doğrudan demokratik yapılar kendi başlarına devrimsel sonuçlar doğurabilir; anarşist siyaset, siyasi içeriği ekarte edebilir ve siyaset artık bir projeyi savunmak zorunda değildir, zira yapısı başarısının garantisidir; sınıf kavramı ve üretim araçlarının mülkiyetiyle olan ilişkisi, ücretli emek ve sömürüyle mücadele %99 retoriğinde kaybolur. Tüm bunları da tesadüfen OWS ve dünyanın geri kalanı arasındaki köprü olmuş meşhur akademisyenden öğreniriz. Anarşist bir antropoloji önermesi bize Graeber'in "çok kısa devrim tarihi" özetinin ne kadar yetersiz olduğunu gösterir. Muhtemelen o kadarını Graeber OWS analizinde test etmeden de tahmin edebilirdik.

Sınırsız güç ve sarsıcı çelişkilerle dolu bu kasvetli manzarada hiç mi umut yok? Mondragon'un başarılı bir işçi öz-yönetimi olduğu değerlendirmesinden tatmin olmayan (Graeber 2004: 39) ve OWS'nin anarşist bir devrim gerçekleştirdiğini kabul etmeye isteksiz anarşist okur nereye gidecek? Etnografyanın anarşizmin hizmetine sunulabileceği ve eleştirel bir şekilde kullanıldığında mantıklı bir siyasi hareket olabileceği *Translating Anarchy*'de kanıtlandı (Bray, 2013). Bu analiz benim gözümde Graeber'in OWS analizinin karşı kefesinde yer alır. Bence, okur hem son derece farklı hem de anarşist geleneğe ve OWS ile arasındaki ilişkiye dair çok daha aydınlatıcı çıkarımlara rastlayacaktır. *Translating Anarchy*'nin bir yandan OWS'nin açtığı siyasi kapıları kabul eden ve hareketle dayanışmasını sürdüren yazarı, anarşist siyasi geleneğin zenginliğinin tarihte OWS'nin temsil ettiği belli noktaya hem uygulama hem de teoride kısmen yansıdığını gösterir. Bana kalırsa bu çok farklı bir başlangıç noktası seçmesiyle mümkün olmuştur: Yazar, imtiyazlı akademik dünyanın kendisine sağladığı analitik vasıtaları, anarşist antropoloji projesinin mesnetsiz hegemonya iddialarına alet etmektense eleştirel biçimde kullanmaktadır. Bu sayede konu, antropolojinin emperyalist iddialarla flörtünden çıkıp bizi eleştiri vasıtalarının toplumsallaşmasına bir adım daha yaklaştıran siyasi bir işarete dönüşmüştür.

KAYNAKÇA

- Bray, M. (2013). *Translating Anarchy. The Anarchism of Occupy Wall Street*. Winchester Washington: Zero Books.
- Fabian, J. (2001). *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford: California University Press.
- Graeber, David (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- (2004). *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2007). *Possibilities*. Oakland: AK Press.
- (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.
- (2011). *Debt: The First 5000 years*. New York: Melville House.
- (2013). *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. New York: Spiegel & Grau.
- Neveling, P. (2013). Introduction part B: Marxism, anthropology, global capitalism. Unpublished conference paper, IUAES Conference, Manchester University. Panel on *Capitalism and Global anthropology: Marxism resurgent*, 7-8 August 2013.
- Schulze, F. (2013). Flirting with anarchism: Class, state, and anthropology. *Focaal*, 66: 133-138.
- Shore, C. (1996). Anthropology's identity crisis: The politics of public image. *Anthropology Today*, 12(2): 2-5.

Çeviri: Deniz Kurt
Kapak çizimi: Serdar Aydın

10,00 TL



9 786056 632655