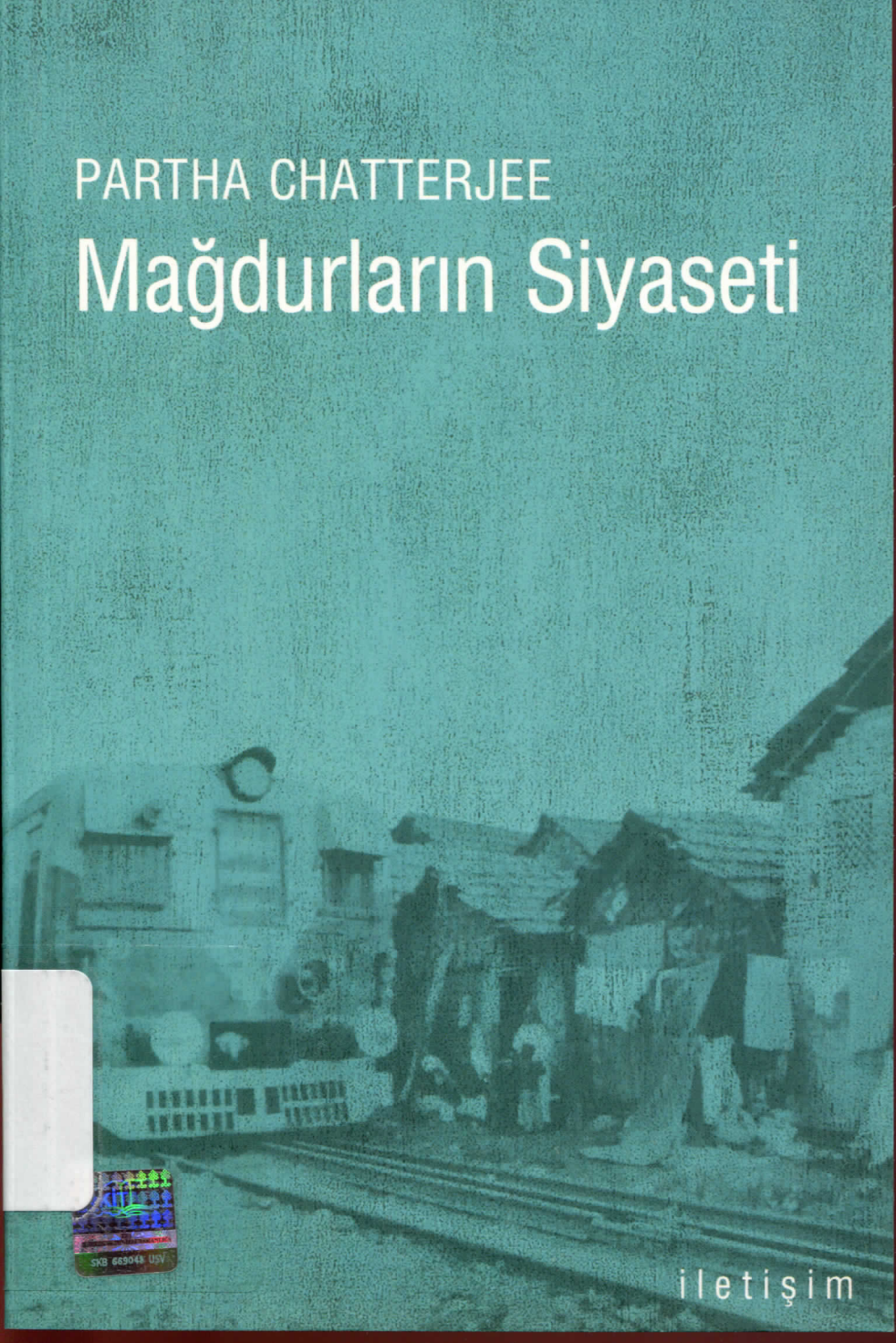
PARTHA CHATTERJEE

Mağdurların Siyaseti



SKB 66904 USV

iletişim

PARTHA CHATTERJEE doktorasını University of Rochester'da siyaset bilimi alanında yaptı. St. Antony's College ve Australian National University'de misafir profesörlük görevinde bulundu. Kalküta'daki Sosyal Bilimler Merkezi'nde siyaset bilimi profesörü olarak çalıştı. Halen Columbia Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde misafir profesör olarak çalışıyor. Mâduniyet Çalışmaları (Subaltern Studies) grubunun önde gelen isimlerinden olan Chatterjee'nin *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* (İletişim Yayınları, 1996) adlı kitabı Üçüncü Dünya milliyetçiliği alanında çığır açtı. Subaltern Studies derlemelerinden birinin editörlüğünü de üstlenen Chatterjee'nin diğer kitapları şunlardır: *Texts of Power* (1995), *A Possible India* (1997) ve *The Present History of West Bengal* (1997).

The Politics of the Governed
Reflections on Popular Politics in Most of the World
© 2004 Columbia University Press

İletişim Yayınları 1171 • Politika Dizisi 55
ISBN 975-05-427-5
© 2006 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2006, İstanbul (1000 adet)

DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FİLMİ Mat Yapım
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Kerem Ünüvar
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

PARTHA CHATTERJEE

Mağdurların Siyaseti

Halk Siyaseti Üzerine Düşünceler

The Politics of the Governed
Reflections on Popular Politics in Most of the World

ÇEVİREN *Veysel Fırat Bozçalı*

iletişim

"Dikbaşlı halk yığını en son teslim olur;
diğerleri sonsuza dek tereddüt ederler."

Apocryphal (Erken Modern)

Sıradışı entelektüel
Edward Said'in (1935-2003) anısına

İÇINDEKILER

ÇEVIRMENIN NOTU 9

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ 11

İNGILIZCE BASKIYA ÖNSÖZ 15

BIRINCI KISIM

LEONARD HASTINGS SCHOFF SEMINERLERI, 2001 19

BIR

Heterojen Zamanda Ulus 21

IKI

Nüfus ve Siyasal Toplum 53

ÜÇ

Mağdurların Siyaseti 87

IKINCI KISIM

KÜRESEL/YEREL: 11 EYLÜL'DEN ÖNCE VE SONRA 131

DÖRT

Büyük Barış Sonrası Dünya 133

BEŞ
Savaş Marşı 165

ALTI
Sekülarizm'in Çelişkileri 171

YEDİ
Hindistan'ın Şehirleri Sonunda Burjuvalaşıyor mu? 193

SONSÖZ
15 Mart 215

KAYNAKÇA 220

Çevirmenin Notu

Politics of Governed'ı yazar, geçim ya da barınma gibi çok temel yaşamsal teamülleri yasadışılığa ve enformelliğe dayanan insanların bu yaşamsal teamüllerinin aslında bir hak olduğu ve bu nedenle de kendilerinin haksızlığa uğradıkları iddiasına dayanan, sivil toplum alanı dışında siyasal toplum içinde güdülen bir siyaset olarak tanımladığı için bu kavramı "mağdurların siyaseti" olarak Türkçeleştirmeyi uygun buldum.

Türkçe Baskıya Önsöz

Yaklaşık on yıl önce "siyasal toplum" olarak adlandırdığım bir dizi teamül üzerine düşünmeye başladığımda ilgilerim çok sığdı. Ardımda sömürge Hindistanı'ndaki köylü direnişi üzerine Maduniyet Çalışmaları projesinin araştırmaları ve Hindistan milliyetçi hareketine köylülerin katılımının açıklamasına dayanan bir sömürge sonrası devlet eleştirisi vardı. Köylü bilincinde devletin dışsal ve uzak bir varlık olduğuna ikna olmuştuk. Sömürge devletinin kurumları sürekli olarak köylülerin hayatına zorla girse de köylüler bunlarla, sanki bunlar –bazen hayırlı, çoğu kez öfkeli ve tacizkâr ve diğer zamanlarda da zarar verici ve tehlikeli– dışsal bir gücün faaliyetleriymiş gibi başa çıkarlardı. Ayrıca köylü bilinci, bize göre sadece kırsal köylülükle sınırlı değildi. Öyle ki köylü bilinci, çoğu kısa bir süre önce şehre göçmüş ve kırsal bağlantılarını sürdüren sanayi işçi ve şehirli yoksulların siyasal teamüllerini bile nitelerdi. Bağımsızlıktan sonra sömürge sonrası cumhuriyette, tüm Hindistanlılara resmî vatandaşlık hakkının verilmesine rağmen devlet ile köylülerin arasındaki ilişkinin derinden değiş-

mediğini ileri sürerdik. Köylü kitlesi resmî "halk" kavramı içine dahil edilmiş, ancak devletin günlük yaşamına fiili katılımdan uzak tutulmuştu.

Lakin 1980'lerde yeni bir şeyin ortaya çıkmaya başladığının farkına vardım. Devlet kurumlarının köylü bilincine dışsal ve uzak olduğu fikri artık ikna edici değildi. Sadece sömürge sonrası kalkınmacı Hindistan devleti köylülerin günlük hayatına nüfuz etmemişti; kırsal kesimde yaşayan insanların kendileri de devleti hem yaşam koşullarını geliştirebilecekleri hem de talep ve şikâyetlerini dillendirebilecekleri bir fırsatlar kaynağına çevirmişlerdi. O halde sömürge sonrası modernitenin vaadi gerçek mi olmuştu? Hindistan köylüsü modern ulusal vatandaşlığa mı sahip oluyordu?

Hayır. Hindistan'da ortaya çıkmaya başlayan sömürge sonrası demokrasi teamülleri modernleşmenin masum masalından çok daha karmaşık. Köylüler ve diğer marjinal gruplar modern yönetimsel teamüller ağılına bırakılmışlardı, ancak özde vatandaşlar olarak değil nüfus grupları olarak. Çok daha sağlıklı ve üretken bir hayat yaşamaları için gözetiliyor, destekleniyor ve cesaretlendiriliyorlardı. Ancak bunun mümkün olması için politikaların nesnesi haline getirilmeleri, nüfusun sayısız talepte bulunan ve sayısız teşvik ve cezaya karşılık veren farklı bileşenleri olarak ele alınmaları gerekiyor. Daha sonra bu yönetimsel politikalar alanının, teamülleri sivil toplumun özde vatandaşlarının teamüllerinden tamamen farklı olan yeni bir siyaset alanı açtığını fark ettim. Bu yeni alana (biraz da kibirden tam olarak mahrum olmayan bir şekilde ve kavramın liberal siyasal kuram tarihi içindeki kullanımını dikkate alarak) siyasal toplum adını verdim.

Bu formülasyonu yapmamı büyük ölçüde Michel Foucault'nun son dönem yazılarını okumam sağladı. Yine

de itiraf etmeliyim ki bu elinizdeki kitap, Avrupa ve Kuzey Amerika endüstriyel kitle demokrasilerindeki iktidar teamülleri analizlerini günümüz Hindistan'ında ortaya çıkmaya başlayan idare ve siyaset biçimlerini izah etmek üzere kullanan, Foucault'nun biraz çarpıtılmış bir okumasıdır. Bunu yapmak için, Foucault'nun Batı'daki modern iktidar rejiminin tarihsel biçimleri olarak ele aldığı egemenlik, disiplin ve yönetimsellik arasındaki ilişkilerin yerlerini değiştirdim, bazen de bu ilişkileri tersine çevirdim. Sivil toplumla siyasal toplum arasında yaptığım ayrımın standart bir Foucault okumasından çıkarılması şaşırtıcı olabilir.

Ancak bu durum, sadece sömürge sonrası tarihin özgünlüğünden ileri gelmiyor. Eğer bugün Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya gelen yeni göçmenler tarafından ortaya atılan idari meselelere bakılırsa vatandaşlarla nüfuslar arasındaki veya sivil toplumla siyasal toplum arasındaki ayrımın bugünkü Batı için geçerli olmadığı sonucuna varılamaz. Tüm hayatlarını Almanya'da geçiren ancak hâlâ vatandaş olarak değil de "misafir" olarak sınıflandırılan yüz binlerce Türkiyeli işçi hakkında ne söylemeliyiz? Peki ABD'de çalışan, mülk edinen ve vergi ödeyen ama hâlâ "yasadışı" olarak nitelendirilen milyonlara ne olacak? Bu insanlar vatandaş değil nüfuslardır. Sivil toplumun bir parçası oldukları için değil umutsuzca siyasal toplumun kaynaklarını kullanmaya gayret ettikleri için hayatta kalıyorlar.

Bu küçük kitabın kaygıları; bugün artık, her zaman olduğunun tersine, Doğu ile Batı arasında köprü olmak yerine Avrupa'nın kapılarından içeriye Avrupa'nın yapıtaşlarından birisi olmak üzere girmeye çalışan Türkiye'yi de bir parça ilgilendirebilir. Bugün Türkiye'nin gösterdiği meydan okuma Avrupa modernitesinin, Aydınlanmadan bu yana sürdürülegelen kurum ve teamüllerini radikal bir biçimde yeni-

den şekillendirebilir. Türkiyeli okurlarımın bu makalelerden, düşüncelerini besleyecek bir takım şeyler bulmasından çok mutlu olacağım.

Partha Chatterjee
Kalküta, 15 Haziran 2006

İngilizce Baskıya Önsöz

Leonard Hastings Schoff Anısına düzenlenen konferans Kasım 2001'de gerçekleştirildi. Columbia Üniversitesi Seminer komisyonuna, özellikle de Robert Belknap'a beni bu konferansa davet etmelerinden dolayı minnettarım. Benden önce tebliğ veren Columbia Üniversitesi'nin değerli üyelerini dinlemek gerçekten bir onurdu. Özellikle Akeel Bilgrami, Nicholas Dirks, Edward Said ve Gayatri Chakravorty Spivak'a tebliğlerime yaptıkları sıcak ve cömert girişten ve aralarında birçok öğrencimin de bulunduğu dinleyicilere, büyük bir hevesle katıldıkları tartışmalardan dolayı teşekkür ederim. Tebliğlerimi yayına hazırlarken dinleyicilerin zihnimde uyandırdığı birçok soruyu dikkate aldım.

İtiraf etmeliyim ki, New York'ta ve bu tebliğlerin öncesinde talihsiz dünyamızda meydana gelen olayların gölgesinde konuşmak bir parça cesaret kırıcıydı. Herhangi bir gösterişli aydınlanma ya da dünyanın içinden çıkılmaz sorunlarına mucizevi çözümler vaat ettiğimi söyleyemem. Dinleyicilere ve şimdi de okurlarıma sunmayı umut ettiğim şey dünya-

nın birçok yerindeki sayısız insanın enerji ve özlemlerini üzerinde toplayan şeyin –belki bulanık ve belirsiz olan– bir açıklamasıydı. Bu birçoğumuzun tanıdığı bir dünya değil ve ben içerideki bir kimsenin imtiyazlı bilgisine sahip olduğum iddiasında bulunmuyorum. Yazdıklarımın büyük bir kısmı için ben de dışarıdan bir gözlemciydim. Columbia ve New York'tan uzakta yaşadığım ve çalıştığım yılın büyük bir bölümü dışında da bu dünya, şuuruma girip ve görmezden gelemeyeceğim bir biçimde varlığını ilan ediyor. Bu, dünyanın birçok yerindeki halk siyasetinin dünyasıydı. Burası, bana göre, bugün siyasal modernitenin şekil verildiği yerdir. Bu dünyayı bir Üçüncü Dünya gecekondu bölgesi ya da Arap sokağı olarak küstahça reddetmek hem aptalca hem de sorumsuzca bir davranış olur. Orada metropol yaşamının medeni* etiketine karşıt bir siyaset var, ancak bu siyaset taleplerinde ısrarcı çünkü ilk olarak çok fazla sayıda insanı kapsıyor, ikinci olarak da belli bir amaca yönelik seferberliklerle liderliklere açık.

Mağdur siyasetinin hem küresel hem de yerel bir boyutu var. Ve her iki boyutunda da geçtiğimiz yıllar içinde önemli ve birbirleriyle ilişkili değişimler oldu. Bu yüzden kitapta geçtiğimiz yıl içinde verdiğim dört tebliğe de yer verdim. Bu tebliğler hem siyasal toplum kavrayışımın geniş küresel bağlam içine yerleşmesine hem de halihazırdaki yerel bağlamdaki siyasal liderliğin olanak ve sınırlarını göstermeye yardımcı olabilir. Bu tebliğler ayrıca ilginç bir perspektif farklılığı da sunabilir – Batı akademisi içinde siyasetten konuşmaktansa, "Doğu"da siyasetten konuşmak. Bu farklılığa o kadar alıştım ki artık kesin aktarma modellerinin bilincinde değilim. Kendi çıkarımlarını yapmaları için bunu, okuyucularıma bırakıyorum.

(*) Civil – ç.n.

Dünyanın birçok yerindeki siyasal toplum fikrinin üzerine birkaç yıldır düşünüyorum. Elbette ki dünyanın çeşitli yerlerinde birçok kişiyle yaptığım tartışmalardan fazlasıyla faydalandım. Tebliğlerin son hallerini yazmaya Berlin, Wissenschaftskolleg'da 2001 yılında başladım. Bu düşüncelerin önceki halleri üzerine Bangalore, Kalküta, Cambridge (Massachusetts), Delhi, Haydarabad, İstanbul, Katmandu, Londra, Paris ve Taipei'de yaptığım fikir alışverişlerinden de çok büyük katkılar sağladım. Talal Asad, Carlos Forment, Mahmood Mamdani, David Scott ve benim içinde bulunduğum küçük bir grup olarak ara sıra biraraya gelip birbirlerimizin çalışmaları hakkında yaptığımız tartışmalar da çok teşvik ediciydi. Bana yıllarca entelektüel yoldaşlık eden *Subaltern Studies*'in yayın kurulundan meslektaşlarımın hepsine teşekkür ederim. Her zamanki gibi, yılın büyük bir bölümünde çalışmalarımı yürüttüğüm yer olan, Kalküta'daki Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi'ndeki tüm meslektaşlarıma dostluk ve destekleri için minnettarım.

Columbia University Press'ten, bu tebliğlerin yayına hazırlanmasında verdikleri destek ve gösterdikleri anlayıştan dolayı, Peter Dimock, Anne Routon ve Leslie Bialler'e teşekkür ederim. Kitapta fotoğraflarını kullanmama izin veren Ahmed Ali, Dilip Banerjee, Bikash Bose, Sabuj Mukhopadhyay ve Chitrabani, Fr. P. J. Joseph'e de minnettarım. Kalküta, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi arşivinden Abhijit Bhattacharya ve tüm kütüphane çalışanları her zaman olduğu gibi çok yardımseverlerdi; onlara da teşekkürlerimi sunarım.

Partha Chatterjee
Kalküta, 15 Mart 2003

BİRİNCİ KISIM

LEONARD HASTINGS SCHOFF SEMİNERLERİ, 2001

BİR

Heterojen Zamanda Ulus

I

İlgilendiğim mesele dünyanın birçok yerindeki halk siyasetidir. "Halk" derken illa da belli bir kurumsal biçim ya da işleyişi olan siyaseti kastetmiyorum. Tarifini yapacağım siyasetin büyük bir bölümünün, her hükümetin yerine getirmesi beklenilen işlevlerin parçası haline gelmiş modern yönetim sistemlerinin işlev ve faaliyetleri tarafından koşullandığını öneriyorum. Bu beklenti ve faaliyetlerin hükümetler ve nüfuslar arasında belirli ilişkiler üretmiş olduğunu iddia edeceğim. Halk siyaseti bu ilişkiler üzerinden gelişir ve bu ilişkiler tarafından şekillenir. "Dünyanın birçok yeri" derken neyi kastettiğimin zamanla daha anlaşılır olacağını umuyorum. Ancak genel anlamıyla modern kapitalist demokrasinin kurumlarının evrim tarihi içinde doğrudan katılımcı olarak yer almayan kesimleri kastediyorum. "Modern kapitalist demokrasinin" ise, geniş anlamıyla, modern Batı'ya karşılık geldiği düşünülebilir. Fakat ileride işaret edeceğim üzere, günümüz Batı toplumunda, modern Batı olarak bili-

nen tarihsel varlığın parçası olmayan geniş kesimlerin varolması gibi, birçok modern Batılı-olmayan toplum içinde de modern Batı, hatırı sayılır bir mevcudiyete sahiptir. Ancak yine de halk siyaseti tanımlamam içinde yer alacak insanların sayısına dair kaba bir tahmin yaparsam, bu kavramı dillendirmekle günümüz insanlığının dörtte üçünden fazlasının siyasi hayatından bahsettiğimi belirtmek isterim.

Sosyal kuramın sivil toplum, devlet, vatandaşlık, hak, evrensel(ci) bağlılık ve tikel kimlik gibi bildik kavramlarını burada bir kez daha ele alacağım. Halk siyaseti dediğim şeye bakacak olsam da demokrasi sorusunu hesaba katmalıyım. Merceklerimi ortaya koyduktan ve sizi de onların içinden bakmaya ikna ettikten sonra bu kavramların birçoğu size artık bildik gelmeyecektir. Örneğin, sivil toplum cemaatlerin avam yaşamlarından ayrıştırılmış, medeni özgürlükler ve rasyonel hukuk ile etrafı örülmüş, modern seçkinci grupların kapalı birliği olarak görünecektir. Vatandaşlık iki farklı şekle bürünecektir: Resmi ve gerçek vatandaşlık. Antik Yunan'dan Machiavelli ve Marx'a kadar alışık olduğumuz, hükmedenler ile hükmedilenlerden bahsetmenin en eski yolu yerine, yöneten ve yönetilene dair bir eksende düşünmeye davet edeceğim sizi. Kamu yönetimi çalışmalarının son moda lafının yani, yönetişimin, yönetenler tarafından ya da onlar lehine kullanılan bilgi bütünü ile bir dizi tekniğe karşılık geldiğini ileri süreceğim. Demokrasinin bugün insanlar için, insanlar tarafından, insanlara ait bir yönetim biçimi olmadığı üzerinde ısrar edeceğim. Bunun yerine, demokrasi mağdur siyaseti olarak görülmelidir.

Kavramsal argümanlarımı ikinci bölümde açıklayıp detaylandıracağım. Halkın siyaseti tartışmamı takdim etmek için dünyanın birçok yerindeki modern siyasetin kalbinde duran bir ihtilafı belirleyerek tartışmaya girmek istiyorum. Bu ihtilaf; din, ırk, dil ya da kültür farkı gözetmeksizin eşit hak ve

bireysel özgürlüklere dayanan sivil milliyetçiliğin evrensel ideali ile çaresizlik, geri kalmışlık, tarihsel adaletsizlik ya da sayısız başka neden temelinde farklı gruplara göre farklılık gösteren uygulamalar için çağrıda bulunan kültürel kimliklerin tikel talepleri arasındaki karşıtlıktır. Bu karşıtlığın 20. yüzyıl içinde gerçekleşmiş olan bir geçişin belirtisi olarak ortaya çıktığını iddia ediyorum. Bu geçiş halk egemenliği fikrine dayalı demokratik siyaset kavramından, yönetimselliğin şekil verdiği bir demokratik siyaset kavramına geçiştir.

Benedict Anderson, bugün bir klasik olan *Hayali Cemaatler* kitabında, ulusun içi boş homojen zaman içinde yaşadığını iddia ettiğinde sivil milliyetçiliğin evrenselci fikrini tespit etmişti.[1] Anderson, bunu yapmakla modernitenin toplumsal uzamını homojen içi boş zaman içine dağılmış olarak tahayyül eden modern tarihsel düşüncenin hakim bir kanadını takip ediyordu. Bir Marksist buna sermayenin zamanı derdi herhalde. Anderson açıkça Walter Benjamin'in formülasyonunu benimsemişti. Geniş isimsiz toplumsallıkların sahip olduğu maddi olanakların, günlük gazetenin okunmasının ya da halkça sevilen kurgusal karakterlerin özel hayatlarının takip edilmesinin eş zamanlı deneyimlenmesiyle kurulduğunu göstermekte bu formülasyonu kullanmıştır. Politik iktisadın fiyat, ücret, piyasa, vb. kategorilerinin gerçekliğinden söz etmemize imkân tanıyan işte tam da bu, homojen içi boş zaman içinde deneyimlenen eşzamanlılıktır. Homojen içi boş zaman, sermayenin zamanıdır. Etkinlik alanı içindeki özgür dolaşımı karşısında hiçbir direnişe imkân tanımaz. Bir engel ile karşılaştığında –sermaye-öncesine, modern-öncesine ait– başka bir zaman ile karşılaştığını tasavvur eder. Dolayısıyla, sermaye (ya da moder-

1 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983) [*Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 1983].

nite) karşısındaki bütün direnişler, insanlığın geçmişinden gelen, insanların arkalarında bırakmış olmaları gereken ancak bir biçimde bırakamadıkları şeyler olarak anlaşılmaktadır. Fakat bu bakış açısı, sermayeyi (ya da moderniteyi) zamanın bir getirisi olarak tahayyül ederek, sadece direnişleri eski zamanlara ait ve geri kalmış olarak etiketlemiyor. Ayrıca insanların neye inanabileceğine ya da neyi umut edebileceğine bakmaksızın, sermaye ve modernite için onların nihai zaferini güven altına alıyor. Çünkü zaman hiçbir durumda sabitlenemez, sürekli ilerler.

Son kitabı, *Benzerliklerin Hayaleti*'nde* Anderson *Hayali Cemaatler*'deki analizini milliyetçilik ile etnisite siyasetini birbirinden ayırarak inceliyor. Anderson bunu, cemaatin modern tahayyülleri tarafından üretilen iki tür diziselliği teşhis ederek yapıyor. İlki uluslar, vatandaşlar, devrimciler, bürokratlar, işçiler, entelektüeller vb. gibi modern toplumsal düşüncenin günlük evrenselliklerinin bağlı-olmayan diziselliği. Diğeri ise nüfusun, modern nüfus sayımlarıyla seçim sistemlerinin yarattığı sınıflarının ölçülebilir toplamları gibi yönetimselliğin bağlı diziselliğidir. Bağlı-olmayan dizisellikler tipik bir biçimde matbuat-kapitalizminin klasik araçları, yani gazete ve roman, sayesinde hayal edilip aktarılmıştır. Bunlar; bireylere kendilerini, herkesin birbirini tanıdığı birliktelikler-den daha geniş birlikteliklerin üyesi olarak, bu tür birliktelikler lehinde hareket etmeyi tercih edebilecek, geleneksel teamüllerce dayatılan sınırları siyasal tahayyül yetileriyle aşabilecek kişiler olarak hayal etmeleri fırsatını verir. Bağlı-olmayan dizisellikler potansiyel olarak özgürleştiricidirler. Bunun tersine, bağlı dizisellikler ise tam sayılar üzerinden çalışır. Bu, sınıflandırmanın her kategorisi için bireyin kesirli bir sayıdan ziyade sadece bir veya sıfır olarak hesaplanabileceği

(*) [*The Spectre Comparison: Politics, Culture and Nation*, Verso, 1998.]

anlamına gelir. Bu durumda bir kategori içindeki tüm parçalı ya da karma bağlılıklar yok sayılır. Bir kişi sadece siyah veya siyah-olmayan, Müslüman veya Müslüman-olmayan, kabile içi veya kabile dışı olabilir, asla parçalı ya da bağlamsal bir kategori olamaz. Bağlı dizisellikler, Anderson'a göre, kısıtlayıcı ve belki de varoluşları gereği ihtilaflıdırlar. Bu dizisellikler etnik siyasetin araçlarını üretirler.

Anderson, milliyetçiliğin arta kalan müşfikliği ile etnik politikanın dindirilememiş tehlikesine dair ayrımı işaretlemek için bağlı ve bağlı-olmayan dizisellik ayrımının altını çizer. Aydınlanmanın evrenselci eleştirel düşüncesinde ahlaki ve asil olanı korumaya çok istekli görünür. Su götürmez tarihsel ihtilaf ve değişim gerçekleriyle karşılaştığında ise, yapmak istediği şey, insan arzu ve değerlerinin çeşitliliğini inkâr etmeyen ya da bunları önemsiz veya geçici şeyler olarak bir kenara atmayan, bunun yerine, bunları tam da üzerinde yükseleceği gerçek tarihsel temel olarak içine alıp bütünleyen bir ahlaki evrenseli tasdik etmektir. Anderson, 20. yüzyılın ilerlemeci tarihselci geleneği içinde, evrenselcilik siyasetini yaşadığımız zamanın ayırt edici özelliğine ait bir şey olarak görmüştür. "Kökeni endüstriyel maddi medeniyete dayanan, kısmen günlük pratiklere aksetmiş, kainatın dünyaya yeni bir yol açabilmek için yer değiştirdiği, olağanüstü bir gezegensel yayılmadan, bu anlamda sadece milliyetçilikten değil, olabildiğince standartlaşmış bir siyaset kavramından" bahseder.[2] Böyle bir siyaset kavramı dünyanın *tek* olarak anlaşılmasını gerektirir ki adına siyaset denen ortak faaliyetin *her yerde* varolageldiği görülebilsin. Bu kavramsallaştırmanın zamanı kolayca uzama tercüme ettiğini not etmeli ve bu noktada modernitenin zaman-uzamından söz etmeliyiz. Dolayısıyla, bu anlamda, siyaset, mo-

2 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983), s. 29.

dernitenin içi boş homojen zaman-uzamında ikamet eder.

Ben buna katılmıyorum. Bu tür bir modernite ya da sermaye anlayışının tek-taraflı olduğu için yanlış olduğunu düşünüyorum. Bu anlayış modern hayatın zaman-uzamının sadece bir boyutuna bakmaktadır. İnsanlar kendilerini sadece içi boş homojen zamanda hayal edip, onun içinde yaşamıyorlar. İçi boş homojen zaman sermayenin ütopik zamanıdır. Bu zaman, Anderson'un bizi aşina kıldığı kimlik, ulus olma, ilerleme vb. gibi tüm tarihselci tahayyülleri mümkün kılarak geçmişi, bugünü ve geleceği bir doğru üzerinde birbirine bağlar. Ancak bu zaman gerçek uzamda bir yere sahip değildir. O ütopiktir oysa modern hayatın gerçek uzamı heterotopyayı içerir. (Michel Foucault'nun kullanımına her zaman sadık kalmasam da bu kavramı ondan ödünç aldığımı belirtmeliyim.)[3] Burada zaman heterojendir ve düzensiz bir şekilde yoğunlaşır. Öyle ki endüstri işçileri bile kapitalizmin iş disiplinini içselleştirmezler; işin garip yanı içselleştirseler bile bunu aynı şekilde yapmazlar. Bu durumu göz ardı etmek ütopya uğruna gerçeği bir kenara atmaktır.

Ulusun dünyevilik içindeki yerini tarif ederken Homi Bhabha, ulus anlatısının nasıl ikili zamana ve tam da bundan ötürü kaçınılmaz bir ikircikliğe yarıldığını tespit eder. Bir yandan insanlar ulusal bir pedagojinin nesnesi haline gelmişlerdi çünkü tarihin beraberinde getirdiği ilerlemeyle birlikte onlar hep olmaya devam edecekler, ulusun akıbetini görmek için hiçbir zaman hazır olamayacaklardı. Öte yandan insanların birliği, yani ulusla kurdukları daimi özdeşlik, sürekli vurgulanmak, yinelenmek ve icra edilmek

3 Michel Foucault, "Different Spaces", ed. James D. Faubion, *Essential Works of Foucault*, cilt 2: *Aesthetics, Method, and Epistemology* (New York: New Press, 1988), s. 175-85.

4 Homi Bhabha, "DissemiNation", *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha, (Londra: Routledge, 1990), s. 291-322.

zorundaydı.[4] Bu ikircikliğin bir takım tezahürlerini gösterip, bunların modern siyasetin kaçınılmaz bir veçhesi olduğunu ileri süreceğim. Bu tezahürleri inkâr etmek ise ya gözü kapalı bir dindarlık ya da ulusa içkin hakimiyet yapısını kabuldür.

Sömürge sonrası dünyadan, sıkışık heterojen zamanın varlığını gösteren bir sürü örnek verebilirim. Bu dünyada; saygın gökbilimcilerinden onay almadıkları için bir iş anlaşmasını feshetmeyen endüstri kapitalistlerine, uygun dinî törenlerle kutsanmamış makinesine el sürmeyen sanayi işçisine, liderlerinin yenilgisine kendilerini ateşe vererek yas tutan seçmenlere ya da kendi ailesinden kişileri iyi işlere yerleştirmekle açık açık övünen bakanlara rastlanabilir. Bu durumu farklı zamanların –modern zamanla modernlik öncesi zamanın– birarada bulunması olarak adlandırmak sadece Batılı modernitenin ütopyacılığım onaylamak olur. Yakın dönemde yapılan birçok etnografik çalışma bu "öteki" zamanların modernlik öncesi geçmişten günümüze kadar hayatta kalmış olan zamanlar olmadıklarını gösterdi: Bunlar modernitenin kendisiyle karşılaşıldığında üretilen yeni zamanlardı. O halde buna modernitenin heterojen zamanı denmeli. Tartışmayı tahrik etmek adına modern dünyanın büyük *çoğunluğunun*, Batı Avrupa'yla Kuzey Amerika dışında kalan sömürge sonrası dünya içinde yaşayacağını da ekleyeceğim.

Sermayenin homojen zamanının ütopik boyutuyla yönetimselliğin heterojen zamanı tarafından oluşturulan gerçek uzam arasındaki tansiyonu ve bu tansiyonun ulusu hikâye etmeye çalışırken ürettiği etkileri biraz daha detaylı olarak tartışmama izin verin.

II

Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), Columbia Üniversitesi'nin en dikkat çeken öğrencilerinden birisiydi. Hindistan, Maharastra'nın parya* Mahar cemaati içinde dünyaya gelip yüksek eğitim alabilmek, kariyeri için kendisini yetiştirmek adına büyük engellerle mücadele etti. 1947 yılında Columbia Üniversitesi Siyaset Bilimi'nden doktorasını almış, hocası John Dewey ile Edwin Seligman'ın üzerindeki etkisini her fırsatta dile getirmiştir.[5] Ambedkar, Hindistan'da –parya kastlarından olan– ezilmiş Dalit halklarının 20. yüzyıldaki en önemli siyasi lideri olarak tanınır. Siyasi lider olarak, Dalitlerin müstakil siyasi temsili, Dalitlere yönelik tercihli rezervasyon veya eğitim ve hükümet istihdamlarında olumlu ayrımcılık uygulanması ve gerekirse din değiştirmeye –Hindu dininden Budizm'e geçmeye– varacak derecede Dalitlerin kendi ayrı kültürel kimliklerini inşa etmeleri uğrunda canını dişine takarak mücadele verdiği için hem övgü toplamış hem de birçok eleştiri almıştır. Ambedkar, aynı zamanda, yukarıdan müdahalelerle modernleşmeyi teşvik eden devlet anlayışının sadık bir savunucusu ve eşit vatandaşlıkla seküralizm gibi modern erdemlerin hukuki koruyucusu olan Hint anayasasının baş mimarı olarak da tanınır. Yine de B. R. Ambedkar'ın entelektüel ve siyasi kariyerinde ütopik homojenlik ile gerçek heterojenlik arasındaki o tansiyon hiç dinmemiştir.

Burada, bir yanda evrensel vatandaşlığın diğer yanda da tikelci hakların muhafaza edilmesi rakip taleplerinin modern bir siyaset uğruna yarattığı çelişkilere dikkati çekmek amacıyla Ambedkar'ın hayatındaki belli anlar üzerinde

(*) Hindistan'da dört ana kastın dışında kalan kastlara verilen isim – ç.n.

5 "Alumnus, Author of Indian Constitution Honored," *Columbia University Record*, 21, no. 9 (3 Kasım, 1995): 3.

odaklanacağım. Asıl sorumluluğum ise hali hazırda bu çelişkileri çözebilecek herhangi bir ulus anlatısının bulunmadığını göstermek olacaktır.

Ambedkar su katılmamış bir modernistti. Bilime, tarihe, rasyonaliteye, sekülarizme ve her şeyin ötesinde insan aklının kendini gerçekleştireceği alan olarak modern devlete inanırdı. Yine de Dalit halklarından bir entelektüel olarak şu soruyla yüzleşmeden edemezdi: Hindistan'ın sözde kast sistemi içerisinde belli bir toplumsal eşitsizlik tarzının tatbik edilmesinin ardındaki neden nedir? İki büyük yapıtında, *Shudralar Kimdi* [Who Were the Shudras] (1946) ve *Paryalar*'da [The Untouchables] (1948), Ambedkar paryalığın özgün tarihsel kökenini arıyordu.[6] Bu arayışını, paryalığın hatırlanamayacak kadar eski zamanlara kadar uzanmadığını, bilimsel olarak 1500 yıldan fazla bir süreyi kapsamayan muayyen bir tarihe sahip olduğunu söyleyerek sonuçlandırdı.

Ambedkar'ın teorisinin inandırıcılığı hakkında burada bir yargıya varmak yersizdir. Maksadımız açısından çok daha ilginç olan şey Ambedkar'ın ortaya koyduğu anlatının yapısıdır. Ona göre, başlangıçta, Brahmanlar, Shudralar ve paryalar arasında bir eşitlik vardı. Ayrıca bu eşitlik herhangi bir mitolojik doğa halinde değil, tüm Hint-Aryan kabilelerin kırda yaşayan göçebeler oldukları belirli bir tarihsel anda mevcuttu. Sonra yerleşik tarım dönemi ve vedic* kabilelerin feda kültüne dayalı dinlerine karşı, Budizm suretindeki, tepki dini geldi. Bunu da, Budistlerin siyasal yenilgisi, Shudraların hak kaybına uğraması ve inek eti yiyen "marazlı adamların" parya sınıfına sürgün edilmesiyle sonuçlanan,

6 B. R. Ambedkar, *Who Were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society* (1946; yeni baskı, Bombay: Thackers, 1970); Ambedkar, *The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables* (Yeni Delhi: Amrit Book Company, 1948).

(*) Sanskritçe'nin eski bir formu olan Vedas ile ya da eski Hint kültürüyle ilişkili – ç.n.

Brahmanlar ile Budistler arasındaki ihtilaf izledi. O halde, kastların lağvedilmesi için verilen modern mücadele esasında, ulusun tarihteki asli durumuna, yani o ilk eşitliğe geri dönüşün peşine düşmek anlamına geliyordu. Homojenliğin ütopik arayışı böylelikle tarihselleştirildi. Ve karşımıza modern milliyetçiliğin bildik bir tarihselci anlatısı çıktı.

Sömürge yönetimselliğin heterojen zamanı tarafından bu anlatının nasıl kesintiye uğratıldığını göstermek için milliyetçiliğin kurgusuna dönmeme izin verin.

III

Bengalli yazar Satinath Bhaduri (1906-1965) tarafından kaleme alınan *Dhorai charitmanas* (1949-51) Hint milliyetçiliği üzerine yazılan en önemli modernist romanlardan birisidir.[7] Roman, epik anlatı Rama'nın 16. yüzyılda aziz-şair Tulsidas (1532-1623) tarafından Hintçe yazılan versiyonu Ramcharitmanas'la örtüşmesi gözetilerek kurgulanmıştır. Bu anlatıya göre örnek alınması gereken hayatı ve davranışlarıyla efsanevi kralın yeryüzünün en mükemmel krallığını kurması beklenilir. Tulsidas'ın Ramayana'sı Hindistan'ın Hintçe konuşulan geniş bölgelerinde en çok bilinen, günlük dile kast, sınıf ve mezheplere dayalı bölünmeleri çapraz kesen ahlaki bir söylem sağlayan, edebi çalışmadır. Ayrıca, bu çalışmanın Brahmani kültürel değerlerin kuzey Hindistan'da yaygınlaşmasını sağlayan en güçlü araçlardan birisi olduğu da söylenir. Satinath Bhadurai'nin bu destanın modernist yeniden anlatısının ayırt edici özelliği ise, anlatıdaki kahramanın, Dhorai'nin, aşağı kastlardan geliyor olmasıdır.

7 Satinath Bhaduri, *Dhorai charitmanas* (cilt 1, 1949; cilt 2, 1951), *Stainath granthabali*, cilt 2, ed. Sankha Ghosh ve Nirmalya Acharya (Kalküta: Signet, 1973), s. 1-296.

Dhorai kuzey Bihar'dan bir Tatma'dır (bölgenin ismi Purnea'dır ancak Satinath buraya Jirania hayali ismini verir). Tatmalar tarımla uğraşan bir grup değildir bunun yerine çatıları sap ya da sazlar ile kaplamak ve kuyu kazmakla uğraşırlar. Dhorai çocukken babası ölür, annesi yeniden evlenmek ister ve Dhorai'yi köyün mübarek zatı Bauka Bawa'nın vekaletine verir. Dhorai Sadhu'yla* beraber elinde dilenci kasesiyle, efsanevi kral Rama ve onun kusursuz krallığı hakkında şarkılar söyleyerek, kapı kapı gezerek büyür. Dhorai'nin zihinsel dünyası mitsel zamanda olgunlaşmıştır. Hiç okula gitmemiştir ama iyi biliyordur ki Ramayana'yı okuyabilen kimseler erdemin ve toplumsal otoritenin büyük zatlarıdırlar. Yaşça büyük olanlar –etrafındakiler– elbette ki hükümetten, mahkemelerden, polisten haberdardırlar. Memurların bahçelerinde, mutfaklarında çalışanlar bölge yargıcının bölge kurul başkanından ne zaman şikâyetçi olduğunu ya da mutfakta çalışan hizmetçinin akşamları polis memurunun kulübesinde gerekenden fazla vakit geçirdiğini anlatabilirler. Yine de onların, uzun süreli deneyimlerle mükemmelleştirdikleri, hayatta kalma stratejileri hükümet ve hükümetin prosedürleriyle ilişkiye geçmekten imtina eder. Bir seferinde, kan davası sebebiyle, Dhangarların kaldığı küçük komşu köyden birileri Bauka Bawa'nın kulübesini ateşe verir. Polis soruşturma için gelir ve olayın tek görgü tanığı Dhorai'den gördüklerini anlatmasını ister. Dhorai tam konuşacakken Bauka Bawa ile göz göze gelir. Bawa'nın gözleri adeta ona "konuşma" demektedir. "Bunlar polis, bir saate kadar buradan gidecekler. Dhangarlar bizim komşumuz, onlarla beraber yaşamak zorundayız." Dhorai durumu anlar ve polise hiçbir şey görmediğini, kulübeyi kimin ateşe verdiğini bilmediğini söyler.

(*) Hindu inancına göre zevk, güç ve zenginlikten vazgeçmiş kişi, zahit – ç.n.

Bir gün, Dhorai Ganhi Bawa'nın bahsini duyar. Söylendiğine göre Ganhi Bawa onların Bauka Bawa'sından ya da bildikleri herhangi başka bir Bawa'dan çok daha yüce bir zattır öyle ki neredeyse Lord Rama kadar yücedir. Duyduklarına göre Ganhi Bawa et ve balık yemez, hiç evlenmemiştir ve çıplak gezer. Çevredeki en iyi eğitimli kişi olan Bengalli öğretmen bile Ganhi Bawa'nın müridi olmuştur. Çok geçmeden Ganhi Bawa'nın görüntüsünün bir bal kabağının üzerine düştüğü fark edilir. Büyük bir şenlik eşliğinde, mucizevi bal kabağı köyün tapınağına yerleştirilir ve ülkenin en yüce zatına adaklar adanmaya başlanır. Tatmalar Ganhi Bawa'nın çok yüce bir ruh olduğunda hemfikirdirler öyle ki Müslümanlar bile et ve soğan yememeye ant içer; kimsenin ayık görmediği köyün şamanı bundan böyle sadece en hafif içkileri içeceğine ve afyondan da uzak duracağına yemin etmiştir. Belli bir zaman sonra, birkaç köylü Ganhi Bawa'yı görmek için şehre kadar tüm yolu teper; geri geldiklerinde ise coşkularını kaybetmişlerdir. Büyük kalabalıklar muhterem zatı yakından görmelerine engel olmuştur ancak gördükleri şey onlar için yeterince tuhaftır zaten. Ganhi Bawa şehirdeki süslü avukat ve öğretmenler gibi gözlük takıyordur! Kim bugüne kadar gözlük takan mübarek bir zat görmüştür ki? Ve sonunda bir iki kişi Bawa'nın sahtekâr olabileceğini dillendirir.

Satinath Bhaduri'nin 20. yüzyılın ilk on yıllarında Dhorai'nin Tatmalar arasında geçen gençlik yıllarını en ince ayrıntısına kadar, ustaca anlattığı hikâyesi sömürge idaresinin ve kuzey Hindistan'daki milliyetçi hareketin samimi bir etnografyası olarak da okunabilir. Shahid Amin'in çalışmalarından, Mahatma Gandi'nin Hindistan köylüleri arasındaki otoritesini, onun mucizevi güçleri hakkındaki hikâyelerle, taraftarlarının ve karşıtlarının farklı kaderleriyle ilgili dedi-

kodulara borçlu olduğunu ya da Kongre'nin* programıyla birlikte hareketin hedeflerinin, kırsal bölgelere mitsel dil ile yaygın dinî dil üzerinden aktarıldığını biliyoruz.[8] Gandi ve onun 1920'lerle 1930'larda yönettiği hareketler Hindistan'da kentlerde ve köylerde yaşayan milyonlarca insanı birbirine bağlayan bir dizi ortak hadise olarak görülse de bu ortak hadiseler ortak bir deneyim yaratamamıştır. İnsanlar, tarihçilerin aynı büyük hadiseler diye tarif ettiği şeylere iştirak etmiş olsalar bile yine de bu hadiseler farklı algılanmış, farklı algılayışlar farklı dillerde hikâye edilip çok farklı yaşam dünyalarında ikame edilmiştir. Ulus, bu hadiseler üzerinden meydana getirilmiş olsa bile, sadece heterojen zamanda varoldu.

Elbette ki buna, ulusun gerçekte bir soyutlama olduğunu ya da Ben Anderson'ın meşhur ettiği lafı kullanırsak sadece bir "muhayyel cemaat" olduğunu söyleyerek karşı çıkılabilir. Dolayısıyla homojen zamandaymışçasına sürüklenen bu ideal ve içi boş kurgunun yani ulusun içi, kendi somut mahallerinde farklılıklarını koruyan ancak bunun yanında ulusal vatandaşlığın bağlı-olmayan diziselliğinin elemanları da olabilen, muhtelif insan gruplarınca türlü içerikler ile doldurulabilir. Kuşkusuz ki bu tüm milliyetçilerin hayalidir. Purnea bölgesi Kongre örgütü içinde önde gelenlerden birisi olan Satinath Bhuduri de bu hayali paylaşıyordu. Karakterlerinin gündelik yaşamları açısından ne kadar dar ve tikelci olduğunun farkındaydı. Karakterleri hâlâ ulusal vatandaşlar değildi fakat o bunun değişeceğine inanıyordu. Alçakgönüllü Tatmalarla Dhangarların bile harekete geçe-

(*) Hindistan Ulusal Kongresi, Kongre Partisi olarak da bilinir, 1885'te kurulmuş olan parti Hindistan'ın kurtuluş mücadelesinde öncü rol oynamış ve bağımsızlıktan sonra ülkedeki en etkin siyasal partisi olmuştur – ç.n.

8 Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma", *Subaltern Studies III*, ed. Ranajit Guha (Delhi: Oxford University Press, 1984), s. 1-61.; Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992* (Delhi: Oxford University Press, 1995).

ceklerini görmüştü. Kahramanı Dhorai, Tatmaları yerel Brahmanlara karşı koymaya, kutsal kuşağı kuşanmaya çağırmıştı – ki seçkinlerin tahakkümü üzerine yapılan sert münakaşaların, çoğunlukla şiddet içeren mücadelelerin ve madun direnişlerinin imlediği, sosyolog M. N. Srinivas'ın adına Sanskritizasyon dediği şey, tarihçi David Hardiman'ın gösterdiği üzere zamanla tüm Hindistan'a yayılacaktı.[9] Satinath'ın anlatısında, kast ile cemaat düzenine dayalı hükümet sınıflandırmaları hiç eksik olmamıştır. Efsanevi Prens Rama'nın hayat hikâyesine yapmış olduğu bilinçli ima içinde Satinath, kahramanı Dhorai'yi kendi akrabaları tarafından planlanan hain bir komplonun içine iter. Dhorai karısının Dhangar köyünden Hıristiyan bir adam ile irtibatta olduğundan şüphelenir. Ve köyü terk edip sürgüne gider. Başka bir köyde, farklı cemaatler arasında hayatını sürdürmeye başlar. Dhorai, köklerinden sökülmüştür, evinin sığlığından koparılmış ve dünyaya fırlatılmıştır. Üzerinden, koca kağnıları sollayan motorlu arabaların, kamyonların geçtiği çelikten inşa edilmiş yeni yollar onun hayal ufkunu açar. "Yol nerede başlıyor?, Nerede bitiyor? [Dhorai] bilmiyordur. Belki de hiç kimse bilmiyordur. Bazı arabalar mısırla yüklü, bazıları davacıları bölge mahkemesine götürüyor, diğerleri ise hastaneye hasta taşıyor. Aklında izler belirdi Dhorai'nın, ülkenin enginliği denen şeyi telkin eden izler."[10] Ulus vücuda geliyor. Satinath kahramanını vaat edilmiş hedefe doğru destansı bir yolculuğa uğurluyor ki bu hedef krallık değildir: Çünkü artık Rama'nın efsanevi zamanında değillerdir, tam tersine bu hedef vatandaşlıktır.

---

9 M. N. Srinivas, *Social Change in Modern India* (Berkeley: University of California Press, 1966); David Hardiman, *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India* (Delhi: Oxford University Press, 1987).

10 *Dhorai charitmanas*, s. 70.

IV

Ambedkar'ın eşit vatandaşlık rüyası, hükümetin sınıflandırmalarıyla da uğraşmak zorundaydı. Paryaların Hindistan'da karşı karşıya kaldığı temsil problemini 1920'lerde dillendirmeye başlamıştır: "Temsil hakkıyla devlet memuru olabilme hakkı vatandaşlığı meydana getiren iki en önemli haktır. Mamafih paryaların dışlanmışlığı onları bu haklardan alı koymaktadır... onlar [paryalar] sadece paryalar tarafından temsil edilebilirler." Tüm vatandaşların genel temsili, paryaların özel gereksinimleri karşısında işe yaramayacaktır, çünkü hakim kastlar arasındaki önyargılarla yerleşik pratikleri göz önüne aldığımızda hakim kastların hukukunun paryaları özgürleştirmek için kullanmasını düşünmemiz için geriye hiçbir nedenimiz kalmaz. "Yüksek kastlardan gelen kimselerin oluşturduğu bir yasama meclisi toplumdan dışlamayı kaldıran, kastlar-arası evliliğe izin veren, kamuya ait sokakların, tapınakların, okulların... kullanımı üzerindeki yasağı ilga eden bir kanunu çıkarmaz. Çıkaramaz değil, bilhassa çıkarmaz."[11]

Yine de paryaların temsili için bir takım hususi ihtiyaçların giderileceği belli yollar mevcuttu. Bu yolların birçoğuna sömürge döneminde başvuruldu. Bunlardan biri alt kastların çıkarlarının siyasal olarak hakim olan üst kastlara karşı sömürge memurları tarafından korunması ya da parya gruplarından mümtaz kişilerin sömürge hükümeti tarafından paryaların temsilcisi olarak hizmet etmeleri amacıyla tayin edilmesidir. Diğer bir yol ise yasama meclisinde belli sayıda sandalyeyi aşağı kastlardan gelen adaylar için ayırmaktı. Başka bir yol da kendi temsilcilerini seçebilmeleri için sadece aşağı kastlardan gelen seçmenlerin yer aldığı ay-

11 Zikredildiği kaynak, Gail Omvedt, *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India* (Yeni Delhi: Sage, 1994), s. 146.

rı seçmen bölgeleri oluşturmaktı. Hindistan'ın oldukça çetrefilli son dönem sömürge anayasal siyaseti içinde tüm bu yöntemler sayısız varyasyonlarıyla beraber tartışıldı ve hayata geçirildi. Üstelik etnik temsiliyet meselesinde kast tek ihtilaf noktası da değildi; çok daha parçalayıcı olan dinî azınlıklar meselesi son dönem Sömürge Hindistan'ındaki vatandaşlık siyasetine ayrılmaz bir biçimde bağlandı.

Ambedkar bu özel temsiliyet yöntemlerinden bir tanesini açıkça reddetti: Sömürge rejimi tarafından korunma. 1930'da Kongre bağımsızlığı ya da *Swaraj*'ı* siyasi hedefi olarak ilan ettiğinde, Ambedkar düşük sınıflar** konferansında şunları söyledi:

> Hindistan'daki bürokratik hükümetin yerine halkın sahip olduğu, halk tarafından ve halkın yararına idare edilen bir hükümet geçmeli... Mağduriyetimize bizden başka kimse son veremez. Biz de siyasi iktidara sahip olmadan mağduriyetimize son veremeyiz. Britanya Sömürge hükümeti varolduğu müddetçe siyasi iktidara iştirak edemeyeceğimiz gün gibi ortadadır. *Swaraj* anayasasında siyasi iktidara iştirak etmek için harekete geçiyoruz çünkü bu olmadan halkımızı özgürleştiremeyiz... Siyasi iktidarın İngilizlerden, varlığımız üzerinde etkili ekonomik, toplumsal ve dinî hükme sahip olanlara geçtiğini biliyoruz. Bunun gerçekleşmesini arzuluyoruz her ne kadar *Swaraj* geçmişte maruz bırakıldığımız zorbalıkları, baskıları ve haksızlıkları hatırlatsa da.[12]

İkilem burada ortaya çıkıyor. Geleneksel Hinduizmin dinî tahakkümünce baskı altına alınanların durumlarının iyileş-

---

(*) *Swaraj*, Hindistan'ın kurtuluşu – ç.n.

(**) *Depressed classes* – ç.n.

12 Zikredildiği kaynak, Omvedt, s. 168-9

tirilmesi üzerine uzun ve sıkıcı vaazlar veren sömürge hükümeti paryaları sadece kendi tebaası olarak kollayacaktı. Onlara hiçbir zaman vatandaşlık vermeyecekti. Sadece bağımsız ulusal bir anayasa altında paryalar için vatandaşlık düşünülebilirdi. Ancak olur da bağımsızlık üst kastların yönetimi anlamına gelirse paryalar eşit vatandaşlıkla, elinden yüzyıllardır ıstırap çektikleri toplumsal tahakkümün son bulmasını nasıl umut edebilirlerdi? Ambedkar'ın duruşu çok netti: Paryalar ulusal bağımsızlığı, bunun üst kastların siyasi egemenliğine yol açacağı bilgisiyle birlikte desteklemeliler, ancak bunu yaparken yeni anayasa çerçevesinde eşitlik ilkesinin benimsenmesi için de mücadele etmeliler.

1932 yılına gelindiğinde paryalar için eşit vatandaşlığın nasıl tesis edileceği meselesi Ambedkar ile Gandi arasındaki en önemli çıkmazlardan birisi halini almıştı. Britanya hükümeti ile Hindistanlı siyasi liderlerin anayasal reformlar üzerine yürüttükleri müzakereler sırasında düşük sınıflar diye anılan sınıfları temsil eden Ambedkar bu sınıfların ayrı seçim bölgelerini oluşturmalarına, merkezi ve bölgesel yasama meclisleri için kendi temsilcilerini kendilerinin seçmelerine izin verilmesi gerektiğini savundu. Müslümanlar için ayrı seçim bölgelerini öngören benzer bir talebi kabul etmiş olan Kongre paryaların Hindulardan farklı bir cemaat olduğunu kabul etmedi ve bu talebin yerine paryaların temsilcilerinin genel seçim bölgesi içinde onlar için belli sayıda sandalyenin ayrılması koşuluyla seçilmesini öngördü. Ambedkar, ancak İngilizlerin tüm yetişkin Hindistanlıları kapsayacak oy kullanma hakkını vermesi durumunda, bu öneriyi kabul etmeye hazır olduğunu belirtti. Lakin mülkiyet ve eğitim niteliklerine göre kısıtlanmış bir oy kullanma hakkı geçerli olduğu sürece paryalar genel nüfus içinde dağılarak zayıf bir azınlık görüntüsü verecek, Müslüman azınlığın tersine belli bir toprak parçası üzerinde toplanmamış

olan paryaların seçimler üzerinde hiçbir etkileri olamayacaktı. En azından birkaç gerçek parya temsilcisinin yasama meclisinin içinde yer almasını garanti edecek tek yol temsilcilerin düşük sınıfların oluşturduğu ayrı bir seçim bölgesinden seçilmesiydi.

Gandi, Ambedkar'ın üst kastların oluşturacağı bir Kongre'nin paryaları hiçbir zaman tam olarak temsil edemeyeceği yönündeki önermesine çok sert bir biçimde tepki gösterdi ve bu önermeyi "olabilecek en kaba bölünme" diye adlandırdı. Mahatma'ya* hiç yakışmayacak bir kibirlilikle, Gandi şunları söyledi: "Kendimi tüm Paryaların temsilcisi ilan ediyorum. Sadece Kongre'nin adına konuşmuyorum, kendi adıma da konuşuyorum ve bugün bir referandum olursa paryaların oylarını alacağımı ve sandıktan tek başıma çıkacağımı iddia ediyorum." Böylece Gandi, dinî azınlıklardan farklı olarak paryaların meselesinin Hinduizmin iç meselesi olduğunda ve o yüzden de Hinduizmin içinde halledilmesi gerektiğinde ısrar etti:

> Paryalar, istekleri doğrultusunda, İslâm ya da Hıristiyanlık inancına geçmiş olsalardı beni hiç ilgilendirmezlerdi. Buna hoşgörü göstermeliydim ama eğer köylerde iki farklı zümreden bahseder hale geliyorsak Hinduizm adına kapımıza dayanan şeye hoşgörü gösteremem. Paryaların siyasi haklarından söz edenler, onların Hindistan'ını bilmiyorlar, Hindistan toplumunun bugün nasıl inşa edildiğini bilmiyorlar. Dolayısıyla üstüne basa basa söylüyorum ki buna karşı direnen son kişi olsam da tüm hayatım boyunca direnmeye devam edeceğim.

Söylediği gibi düşük sınıflar için ayrı seçim bölgelerini kabul etmek yerine Gandi karşı tarafı açlık grevine gitmek-

(*) Sanskritçe "Yüce Ruh" anlamına gelir. Özel kullanımında Mohandas Karamcihad Gandi'ye ve onun yolundan giden insanlara yakıştırılan sıfat – ç.n.

le tehdit etti. Büyük baskı altında kalan Ambedkar müzakereler sonucunda Gandi ile *Poona Pact* diye anılan anlaşmayı imzaladı. Buna göre Dalitlere yasama meclislerinde önemli sayıda sandalye ayrılacak ancak temsilciler Hindu seçim bölgesi içerisinden seçilecekti.[13] Bu anlaşmayla bağımsız Hindistan'ın anayasasında parya kastları için temel temsil biçimi bu haliyle yer aldı, ancak aynı zamanda ülke iki egemen ulus-devlete de bölünmüştü.

Ulusal homojenlik ile azınlıkların tabiyeti sorunu Hindistan'da 1930'ların başında gündeme getirildi ve geçici olarak bir sonuca bağlandı. Ancak eldeki sonuç öğreticiydi; bize hem bir anlatı stratejisi hem de bir iktidar aygıtı olarak ulusun ikircikli özelliğinin, Homi Bhabha'nın işaret ettiği üzere, "halk, azınlıklar ya da 'kültürel farklılık' gibi ulusu ifade etme eylemiyle sürekli örtüşen benzerlikler, hatta ad aktarmaları kuran kategorilere doğru sürekli bir kayma yarattığını" tasvir ediyordu.[14] Devamlı ilerleyen, oluşum aşamasında olan ulusu işaretleyen pedagojik bir kategori olarak homojen ulus fikri ile Ambedkar'ın, görebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir sorunu yoktu. Fakat onun Gandi ve diğer Kongre üyeleri karşısında direttiği şey özde vatandaş olabilmek için yalnızca cahil kitlelerin değil, kasta dayalı eşitsizlik ile bağdaşmayan demokratik eşitliği hâlâ kabul etmemiş üst kastlardan gelen seçkinlerin de belli bir eğitime ihtiyaç duyduğuydu. Yine de Ambedkar vatandaşlık üzerine sürdürülen anayasa müzakerelerinde bu homojenliği icra etmekte Gandi'ye katılmadı. Ona göre paryalar azınlıktı ve siyasi yapı içinde özel bir temsiliyete sahip olmaları gerekiyordu.

---

13 *Poona Pact* hakkında ve diğer ilgili alıntılar için, bkz. Ravinder Kumar, "Gandhi, Ambedkar and the Poona Pact, 1932", ed. Jim Masselos, *Struggling and Ruling: The Indian National Congress, 1885-1985* (Yeni Delhi: Sterling, 1987); Omvedt, *Dalits*, s. 161-189.

14 Bhabha, "DissemiNation".

Ulusun tek ve bölünmez olduğunu iddia eden Gandi ve Kongre, Müslümanların azınlık olduğunu çoktan kabul etmişti. Peki ya, paryalar? Onlar Hinduizme içkin bir sorunu teşkil ediyorlardı. Farkına varılmadan Hindistan'ın homojenliği Hinduların homojenliğine denk hale gelmişti. Paryalığın ortadan kaldırılması toplumsal reformla ya da gerekirse hukukla halledilebilecek pedagojik bir göreve dönüşmüştü. Ancak Hindular arasında kasta dayalı eşitsizlik ne İngiliz yöneticiler ne de Müslüman azınlık önünde icra edilmişti. Bir düzlemde çözülen homojenlik başka bir düzlemde yeniden kuruluyordu. Bir noktada durdurulamaz olan heterojenlik, diğer noktada şiddetle bastırılmıştı.

Bu esnada, yani 1930'larda, kurgu kahramanımız Dhorai milliyetçilik talimine devam ediyordu. Kendisini köklerine bağlayan zincirleri gevşetmişti. Serbest kalan ayakları onu başka bir köye götürdü ve orada, yarıcı ve işçilerin oluşturduğu alt bir kast olan Koeriler arasında yeni bir hayata başladı. Köy hayatının gerçeklerini, Rajput toprak ağalarını, Koeri yarıcılarını, Santal toprak işçilerini, pirinç, jüt, tütün, mısır bitkilerini, tefecileri ve tüccarları tanımaya başladı. Ocak 1934'te Bihar tarihinin en şiddetli depremiyle sarsıldı. Hükümet görevlileri hasar raporu hazırlamak üzere bölgeye geldiler, onlarla birlikte Kongre'den milliyetçi gönüllüler de gelmişti. Bir yılı aşkın bir süre boyunca Koeriler kendilerine "devlet yardımı" yapılacağını işitiyorlardı. Sonra hasar raporunun, kurutulmuş çamur ve sazlıklardan yapılmış olan kulübelerinin Koeriler tarafından kolaylıkla onarabileceği ancak toprak ağalarının briketlerden inşa edilen evlerinin çok daha ciddi hasarlar gördüğü tespitinde bulunduğunu öğrendiler. Dolayısıyla rapor devlet yardımının büyük bir kısmının Rajputlara verilmesini salık veriyordu.

Böylelikle Dhorai'nin eğitiminde yeni bir dönem başladı: Bengalli avukatlarla Rajput toprak ağalarının çok kısa bir

süre içinde Mahatma'nın en önemli takipçileri haline geldiklerinin farkına varmıştı. Yine de eski istismarcıların, ulusal özgürlüğün yeni habercileri olması bile Mahatma'ya duyulan hayranlığı gölgelememişti. Bir gün köye Mahatma'nın mektuplarını taşıyan bir gönüllü geldi. Koerilere Mahatma'ya her mektup için onların da bir cevap mektubu göndermeleri gerektiğini söyledi. Hayır, hayır! Elbette ki pul için ödeme yapmak zorunda değillerdi. Yapmaları gereken şey kendilerine mektup verecek olan memurun yanına gitmek ve o mektubu Mahatmaji'nin posta kutusuna atmaktı. Tabii ki dikkat etmeleri gereken bir şey vardı: Renklilerden birini değil beyaz olan mektubu alıp posta kutusuna atacaklardı. Bu mektuba "oy" deniyordu. Gönüllü Dhorai'yi tembihliyordu: "Senin adın Dhorai Koeri, baban Kirtu Koeri. Memura bunları söylemeyi unutma! Senin baban Kirtu Koeri." Dhorai söylediği gibi yaptı.

> Oy kabininin içinde, Dhorai ellerini kavuşturmuş beyaz kutunun önünde duruyordu ve mektubu attı. Rama'nın krallığını inşa etmek gibi yüce bir görevde kendisinin küçük de olsa katkıda bulunmasına imkân tanıyan Mahatmaji ve Kongre'nin gönderdiği gönüllü için dua etti. Ancak eğer yapabilseydi, Mahatma'ya mektubu kendisi yazmak isterdi. Tüm bu insanların aynı anda Mahatma'ya mektup yazmış olduklarını hayal edin. Tatmatuli, Jirania, ... Dhorai, ... gönüllü ,... hepsi aynı şeyi istiyorlardı. Hepsi aynı mektubu göndermişlerdi. Hükümet, memurlar, polis, toprak ağaları, ... hepsi onlara karşıydılar. Farklı kastlardan geliyorlardı ama birbirlerine hiç olmadıkları kadar yakınlaşmışlardı... Adeta bir örümcek ağıyla birbirlerine bağlanmışlardı; sicim o kadar inceydi ki ucunu bir an olsun bırakırlarsa kopup gidecekti. Gerçekte bu ağın hemen orada olduğunu söylemek de güçtü. Ancak bir esintide hafifçe salındığı zaman,

> sabahları çiğ damlalarını tutuğu zaman, ya da güneş ışıklarını ansızın üzerinden yansıttığı zaman sadece bir anla sınırlı olsa da örümcek ağını görebilirdiniz. Burası Ramji'nin ülkesiydi ve o ülkenin üzerinde ince ağını ören ise onun yeryüzündeki görüngüsü (avatarı – ç.n.) Mahatmaji idi... "Hey, Kabinin içinde ne halt ediyorsun?" Memurun sesi Dhorai'nin hülyasını böldü. Ve Dhorai kabinden çıktı.[15]

Oy vermek vatandaşlığın en önemli anonim icrasıdır. Belki de bu yüzden bu ritüeli başka birisini taklit ederek yerine getirmek Dhorai'yi o kadar rahatsız etmemişti. Ancak bu yalnızca ulus içinde kimin kimi temsil ettiği sorusunun üstünü örtmüş oldu. Koeriler Mahatma'ya gönülden inanarak oy vermiş olsalar da yıllar boyu mücadele ettikleri Rajput toprak ağasının Kongre'nin desteğiyle bölge kurulu başkanı seçildiğinin farkına varmalarının önüne geçildi. Duyduklarına göre Mahatmaji'nin adamları artık bakan olmuşlardı, ancak hâlâ yeni bir yol yapılacaksa o yolun da Rajput evlerinin yanından geçeceğini herkes adı gibi biliyordu.

Dhorai, Ramayana'nın bir kopyasını satın almıştı. Bir gün okumayı öğreneceğine dair kendi kendisine söz verdi. Mahatma'nın İngilizler tarafından tutuklandığı haberiyle Rama krallığına geçiş kesintiye uğratılmıştı. Bu son mücadeleydi, Mahatma ilan edilmişti. Artık Mahatmaji'nin gerçek takipçileri onun ordusuna katılmalıydılar. Evet, bu bir orduydu. Zorbalara karşı harekete geçmeliydiler, tutuklanmayı beklemeyeceklerdi. Dhorai, 1942 yılında Hindistan'dan Elinizi Çekin Hareketi'ne* katıldı. Bu hiçbir savaşa benzemeyen bir savaştı, gönüllülerin dediği üzere bu bir devrimdi. Polis karakolunu basıp ateşe verdiler. Sabaha kalmadan bölge yargıcı, polis şefi ve diğer üst düzey görevliler kaçtı. Bu Ma-

---

15 *Dhorai*, s. 222-3.

(*) *Quit India Movement* – ç.n.

hatmaji'nin zaferiydi; bu devrimin zaferiydi! Bölge bağımsızlığını kazandı. Onlar artık özgürdüler.

Ancak özgürlükleri uzun sürmedi. Haftalar sonra kamyon ve silahlarla askerler geldi. Gönüllülerle birlikte Dhorai de ormana saklandı. O artık aranan birisiydi, bir isyancıydı. Ama onların hepsi, yani Mahatmaji'nin askerlerinin hepsi aranıyordu. Ormanda aralarında tuhaf bir eşitlik vardı. Hepsi Gandi, Jawahar, Patel ve Azad gibi takma isimler kullanıyordu. Onlar ulusun temsilcilerinin sayısız isimsiz eşörnekleriydiler. Ancak ulusun günlük hayatının dışına itilmişlerdi. Biraz zaman sonra İngilizlerin Alman ve Japonlar karşısında savaşı kazandıklarının, Kongre liderlerinin kısa bir süre içinde salıverileceklerinin ve tüm devrimcilerin teslim olması gerektiğinin haberi geldi. Teslim olmak? Yargılanmak ve hapse girmek? Kim bilir belki asılmak? Dhorai'nin birliği teslim olmamaya karar verdi.

V

Mart 1940'ta ulusal düzeyde Müslüman Ligi, Hindistan içinde iktidarın devriyle ilgili herhangi bir anayasal tasarıda Müslüman çoğunluğun yaşadığı komşu bölgelerin otonom ve egemen bağımsız eyaletlere dönüştürülmesini içeren bir düzenleme talebini öne sürdü. Buna Pakistan çözümü dendi. Kongre bu plana karşı çıktı. Birkaç ay sonra, Aralık 1940'ta Ambedkar, çözümle ilgili lehte ve aleyhte olan noktaları ayrıntılı olarak tartıştığı, *Pakistan ya da Hindistan'ın Taksimi* [Pakistan or Partition of India] isimli kalın bir kitap yazdı.[16] Ambedkar'ın yazdıklarının yeniden ilgi çekmeye başladığı bugün bile bu kitabın nadiren dile getirilmesi

16 B. R. Ambedkar, *Pakistan or the Partition of India* (İkinci baskı, Bombay: Thacker, 1945).

şaşırtıcıdır.[17] Bir siyaset analizcisi olarak üstün yetenekleriyle hayret verici öngörü yetisini göstermenin dışında bu metin, Ambedkar'ın kendi siyasetinde sıklıkla dillendirdiği iki ayaklı talebi, yani ulus içinde evrensel ve eşit vatandaşlık için verilen mücadelenin ilerletilmesiyle siyasal yapı içinde düşük kastlar* için özel temsiliyetin korunması talebini en üretken bir biçimde ele aldığı metnidir.

Kitap diyaloga dayalı yapısıyla sokratik bir üslup arz eder. Önce Pakistan'ın oluşumundan yana olan Müslümanların iddialarını, mümkün olan en güçlü ifade biçimiyle, sunar, ardından Pakistan'a karşı olan Hindu iddialarını sıralar ve sonrasında da eğer taksim gerçekleşmezse Müslümanlar ve Hindular için gündeme gelebilecek alternatiflerden bahseder. Asıl ilgi çekici olan, paryaların tescillenmeyen temsilcisi olarak Ambedkar'ın tartışmada olabildiğince tarafsız bir konum almaya çalışmasıdır, tartışma nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın onun herhangi bir çıkarı yoktur, ne Müslüman ne de Hindu tarafındandır. Onun ilgilendiği şey karşıt iddiaları karşılaştırmak ve kendisine göre en gerçekçi çözümü salık vermektir. Lakin, tabii ki, bu sadece bir anlatı stratejisiydi. Ambedkar'ın bu sorun içinde büyük bir çıkarı olduğunu biliyoruz. Kendisi için en önemli mesele Hindistan paryaları için taksimin daha iyi olup olmayacağıydı. *Pakistan ya da Hindistan'ın Taksimi*'nin önemi Ambedkar'ın gerçekçi siyasetin somut laflarıyla ulus olma halinin ütopik iddialarını değerlendirmesinden ileri gelir.

İki tarafın da iddialarını inceden inceye tahlil ettikten sonra Ambedkar taksimin hem Müslümanlar hem de Hindular için daha hayırlı olacağı sonucuna ulaşır. Bu savı doğ-

17 Siyasi açıdan tasdik edilmiş şu cahillik ve önyargı örnekleri haricinde, Arun Shourie, *Worshipping False Gods: Ambedkar and the Facts Which Have Been Erased* (Yeni Delhi: ASA Publications, 1997).

(*) *Depressed Castes* – ç.n.

rulayan kanıtlar, taksim karşısında değerlendirilebilecek alternatifler üzerine düşündüğü zaman ortaya çıkar: İngiliz idaresinden kurtulmuş birleşik ve bağımsız bir Hindistan nasıl yönetilir? Kaçınılmaz olarak Hindu çoğunluğun hakim olacağı tek bir merkezi hükümet fikrine Müslümanların itirazlarını göz önünde bulundurursak taksimin gerçekleşmemesi durumunda Hindistan, iktidarın bölgesel hükümetlere devredildiği zayıf bir merkezi hükümetle idare edilecekti. Bu, "hayat belirtisi göstermeyen hastalıklı bir devlet" olacaktı. Husumet ve karşılıklı güvensizlik varolmaya devam edecekti: "Pakistan'ı gömmek ile Pakistan'ın hayaletini gömmek aynı şeyler değildi."[18] Kaldı ki Hindistan'ın silahlı kuvvetleri sorunu da vardı. Kitabının uzun bir bölümünde Ambedkar sömürge idaresinin can damarı üzerine eğiliyor ve, sanki hakkında konuşulmaması için gizli bir anlaşma olan bir konuyu, Britanya Hindistan ordusunun etnik, dinî ve dilsel cemaatlere dayalı yapısını tartışıyordu. Ambedkar Hindistan ordusunun neredeyse yüzde altmışını Pencap bölgesinden, kuzey-batı sınır bölgelerinden ve Keşmir'den gelenlerin oluşturduğu ve bunların da yarıdan fazlasının Müslüman olduğu tespitinde bulunur. O halde, Müslümanların güven duymadıkları zayıf bir merkezi hükümet bu askerlere komuta edebilecek miydi? Öte yandan yeni hükümet ordunun cemaatsel yapısında değişiklik mi yapmalıydı; peki bu değişiklik Müslümanlar ve kuzey-batılılarca tepki göstermeksizin kabul edilebilir miydi?[19]

Hakkaniyetli bir değerlendirme yapıldığında, yeni Pakistan devleti homojen bir devlet olabilirdi. Pencap ve Bengal bölgelerinin sınırları, sırasıyla Pakistan ve Hindistan'a bağlanabilecek, görece homojen Müslüman ve Hindu nahiyele-

18 *Pakistan*, s. vii.

19 *Pakistan*, s. 55-87.

ri oluşturmak üzere yeniden çizilebilirdi. Kimsenin taksimden bahsetmediği bir dönemde, Ambedkar, Hindularla Sihlerin Müslümanlar için özel olarak kurulmuş bir ülkede yaşamaya razı gelmeyeceklerini öngörmüştü. Hindu nüfusunun seyrek olduğu kuzey-batı sınır bölgesiyle Sind bölgesi için tek gerçekçi çözüm Türkiye, Yunanistan ve Bulgaristan arasındaki gibi bir nüfus mübadelesiydi. Ortaya çıkacak olan Hindistan ya da Hindustan homojen olamayacaktı, yine bir karışım olacaktı. Fakat azınlık sorunu çok daha akla uygun bir biçimde ele alınmış olacaktı. "Bana göre, Pakistan Hindustan içindeki cemaatsel sorunları tamamen çözmese de bu sorunları en aza indirecek, sorunların ehemmiyetini azaltacak ve barışçıl bir çözümü çok daha mümkün kılacaktır."[20]

Reel-politik mantık silsilesi içerisinde Ambedkar üçte birinden fazlasının Müslüman olduğu birleşik bir Hindistan içinde Hindu egemenliğinin çok ciddi bir tehdit oluşturduğunu gösterir. Böyle bir devlet içinde çoğunluğun zorbalığından korkan Müslümanlar, Müslüman Ligi gibi bir Müslüman partisinde örgütlenecekler ve bunu yapmakla Hindu Raj*'ını kendine hedef edinen partilerin yükselişine imkân tanıyacaklardı. Diğer taraftan taksimle beraber ise Hindistan'daki Müslümanlar küçük ve dağınık bir azınlık haline gelecekler; ister istemez farklı toplumsal ve ekonomik programları öneren siyasal partiler arasında dağılacaklardı. Böylelikle, *Hindu Mahasabha*** gibi bir siyasal partinin yaşaması için geriye çok küçük bir alan bırakılacak, bu ve buna benzer partiler de zamanla ortadan kaybolacaktı. Hindu toplumunun aşağı kastları da vatandaşlık haklarıyla top-

---

20 *Pakistan*, s. 105.

(*) Hükümdar, hükümdarlık ya da imparatorluk anlamına gelir – ç.n.

(**) *Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha*, Hindistan Ulusal Kongresi'yle Müslüman Ligi'ne karşı kurulmuş Hindu milliyetçisi bir örgüt – ç.n.

lumsal itibarları uğruna Hindu yukarı kastlarıyla mücadele ederken Müslüman azınlıkla ortak amacı güdeceklerdi.[21]

1940'ların spekülasyonlara açık ortamı içinde ender tutarlı argümanlardan olsalar da Ambedkar'ın Hindistan'ın taksimi lehinde ve aleyhinde ele aldığı argümanların artı ve eksilerini değerlendirmek için vakit harcamayacağız. Sadece argümanlarını dayandırdığı temeli vurgulamak istiyorum. Ambedkar evrensel ve eşit vatandaşlık ilkesinin farkındadır ve bağlı-olmayan diziselliğin ahlaki önemini bütünüyle kabul eder. Diğer taraftan evrensellik sloganının genellikle varolan eşitsizliklerin kalıcı hale gelmesinin üstünü örttüğünün de farkındadır. Demokratik ulus siyaseti çok daha sağlam temellere dayanan bir eşitliği temin edebilir ancak bunun için dar olanaklar içinde yaşayanların siyasal yapıdaki azami temsiliyetini garanti altına alması gerekir. Bu durumda bağlı diziselliklerin, yani sınıfların, cemaatlerin, etnik ve diğer grupların stratejik siyaseti kaçınılmazdır. Bu yolla homojenlik bir kenara bırakılmış olmaz, tam tersine bu siyaset belli bağlamlarda yola gelmez heterojenlik sorununa getirilebilecek taksim gibi stratejik çözümlerin ipucunu verebilir. Öte yandan evrenselci milliyetçiliğin ütopik iddialarından farklı olarak heterojenlik siyaseti tüm zamanlara ve tüm insanlara hitap edebilecek bir genel formül ortaya atamaz: Onun çözümleri her zaman stratejik, bağlamsal, tarihsel olarak özgül ve bu yüzden de geçicidir.

Son olarak Anderson'un milliyetçilik ile etnisite siyaseti arasında yaptığı ayrıma geri dönmeme izin verin. Anderson yönetimselliğin "bağlı diziselliğinin" tam da etnisite siyasetinin beslenebileceği bir cemaat hissiyatını yaratabileceğini kabul eder. Fakat bu hissiyatın aldatıcı olduğunu düşünür. Gerçek ve muhayyel nüfus sayımlarında "kapita-

21 *Pakistan*, s. 352-58

lizm, devlet mekanizmaları ve matematik sayesinde bir bütünün parçaları olan müstakil vücutlarla özdeşleşir ve bu vesileyle gölge cemaatler olarak diziler halinde sayılabilir hale gelir."[22] "Bağlı-olmayan dizisellik" ise, farz edildiği üzere, ulusal cemaatin özgür bireylerini bir bütünün müstakil parçalarına dönüştürmek zorunda değildir. O, ulusun nüfus sayımı gibi bir kimlik doğrulamasına ihtiyaç duymadan tarihin başlangıcından bugüne kadar özdeş bir biçimde varolageldiğini hayal edebilir. Ayrıca, katı ve keyfi üyelik kriterleri dayatmadan ulusun muhayyel kolektif yaşamının eşzamanlılığını deneyimleyebilir. Peki, "bağlı-olmayan dizisellikler" ütopik uzam dışında herhangi bir yerde varolabilir mi?

"Bağlı dizisellikleri" reddederken "bağlı-olmayan dizisellikleri" kabul etmek esasında modern yönetimsellik dışında bir milliyetçiliği hayal etmektir. Kapitalizm, devlet mekanizmaları ve matematikle kol kola girmeyecek, modern bir siyasete sahip olabilir miyiz? Geleneksel milliyetçilik ile modernite birleştiğinde Anderson ve başka birçok kişinin muhafaza etmekte kararlı göründüğü tarihsel an, mitsel andır. Bunun, geleneksel milliyetçiliğin ütopik siyasetini yeniden öne sürmek için eskisi kadar üretken olduğunu düşünmüyorum. Ya da bunun sömürge sonrası dünyadan bir kuramcı için mümkün bir seçenek olduğu kanaatinde değilim. Bu kuramcı kendine küresel kozmopolitçilikten etnik şovenizme uzanan bir yol çizmeli. Bu, yönetimsellik siyaseti içinde birisinin zorunlu olarak ellerini kirleteceği anlamına gelir. Modern milliyetçiliğin evrenselcilikleri tarafından üretilen ve meşrulaştırılan asimetriler geriye ahlaki açıdan muntazam hiçbir seçenek için imkân bırakmadılar. Sadece epik modernitenin mitsel zaman-uzamı sonsuza dek yitiril-

22 Anderson, *Spectre*, s. 44.

diğinde sömürge sonrası romancısı gibi sömürge sonrası kuramcısı için böyle bir seçenek doğmuş oldu.

Kurgu kahramanımız Dhorai'nin akıbetini anlatarak bitireyim. Firari isyancı çetesiyle birlikte ormanda yaşayan Dhorai, eşitlik ve özgürlük hayallerinin sınırlarıyla yüzleşmeye mecbur kalır. Aldatıcı olan kast ve cemaatin "bağlı dizisellikleri" değildi, aldatıcı olan eşit vatandaşlık vaadiydi. Kaçak hayatının zorlukları yaldızlı yoldaşlık kabuğunu kazımaya başlar ve bu kabuğun altından eski hiyerarşiler tekrar belirir. Aralarında entrika, intikam, karşılıklı suçlama ve güvensizlik hakim olur. Dhorai'nin bohçasında Ramayana'nın açılmamış, tek sayfası çevrilmemiş bir kopyası durmaktadır. Bütün bunlar olurken genç bir çocuk çeteye katılır. Dediğine göre Tatmatuli yakınlarındaki küçük bir köyden gelen bir Hıristiyan Dhangar'dır. Dhorai çocukla arasında tuhaf bir bağ olduğunu hisseder. Acaba bu, hiç görmediğim oğlum olabilir mi diye düşünür. Çocuğa göz kulak olur, ona bir sürü soru sorar. Soru sordukça bu çocuğun kendi oğlu olduğuna ikna olur. Bir gün çocuk hastalanır ve Dhorai çocuğu annesine götürmeye karar verir. Tatmatuli'ye yaklaştıkça heyecanını dizginleyemez olur. Acaba bu, çağdaş Rama'nın destansı kaderi mi olacaktır? Sürgün edilmiş karısı ve oğluyla tekrar biraraya mı gelecektir? Anne belirir, oğlunu kucaklayıp içeri götürür sonra tekrar dışarı çıkıp tuhaf yabancıyı içeriye buyur eder. Kadın oğlundan ve ölmüş kocasından bahsetmeye başlar. Dhorai kadını dinler. Kadın başka birisidir, onun karısı değildir. Çocuk başka bir çocuktur, onun oğlu değildir. Dhorai kibarca sohbeti birkaç dakika sürdürür ve çıkıp gider. Nereye gittiğini bilmiyoruz. Lakin geride bohçasını ve artık ihtiyaç duymayacağı Ramayana'yı bırakır. Dhorai vaat edilen kehanet zamanındaki yeri sonsuza dek yitirmiştir.

Peki ya Ambedkar? Bağımsızlığın ardından B. R. Ambedkar önce anayasa taslağı hazırlama kurulu başkanlığı göre-

vini sonrasında da adalet bakanlığı görevini yürüttü. Bu mevkilerde bulunurken; dine ya da kasta dayalı herhangi bir ayrım gözetmeksizin temel hak ve özgürlükleri garanti altına alan, aynı zamanda parya kastlarına yasama meclislerinde özel temsiliyet imkânları sunan dünyanın en ilerici, demokratik anayasalarından birisinin oluşturulmasında kilit rol oynadı.[23] Fakat kanunları değiştirmek başka bir şey, toplumsal teamülleri değiştirmekse başka bir şeydi. Devletin kastlar arasındaki ayrımcılığı önlemekteki başarısızlığından mustarip olan Ambedkar 1956 yılında Budizm dinine geçmeye karar verdi. Elbette ki bu ayrılıkçı bir eylemdi ama aynı zamanda Ambedkar'ın altını çizdiği gibi bu toplumsal eşitliği daha kolay sindirebilecek, Hinduizmden çok daha evrenselci bir dine bağlanma eylemiydi.[24] Din değiştirmesinden birkaç hafta sonra öldü. Yirmi küsur yıl sonra Dalit kurtuluşunun habercisi olarak yeniden doğacaktı. Bugünkü statüsü budur: Hindistan'ın düşük kastları için hem özgürleşme hayallerinin hem de gerçekçi aklın kaynağıdır.

Hindistan'da demokratik ulusun kurucu momenti içinde evrensel bağlılıklarla tikel kimlikler arasındaki çözümlenmemiş ihtilafa dair hikâyemi sonlandırırken bugün karşı karşıya kaldığımız tehlikeden bahsetmek istiyorum. 2000 yılında Hindistan Araştırma Enstitüsü'nde düzenlenen bir toplantıda birçok değerli akademisyenle politika yapıcısının ulusal yaşam içinde evrenselci ideallerle ahlaki değerlerin önemini yitirmesinden şikâyet etmesinin ardından seyirciler arasından bir Dalit aktivisti, liberal ve sol entelektüellerin bin yılın dönümüne gelindiğinde tarih konusunda

23 Bağımsız Hindistan'da düşük kastlar için sağlanan yasal imkânlar için bkz. Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India* (Delhi: Oxford University Press, 1984).

24 Ambedkar'ın din değiştirmesiyle ilgili güncel bir tartışma için bkz. Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1998), s. 211-39.

neden bu denli karamsar olduklarını sordu. Ona göre 20. yüzyılın son yarısı Dalitlerin en parlak dönemiydi. Paryalığın en kötü biçimlerinin hakkından bir şekilde gelmiş, kendilerini siyasi olarak örgütlü bir cemaate dönüştürmüş ve bugün yönetimsel iktidardan bir pay alabilmek üzere diğer ezilen gruplarla stratejik işbirlikleri yapıyorlardı. Bütün bunlar gerçekleşebildi çünkü kitle demokrasisinin koşulları kasta dayalı imtiyazların mevkilerini, ezilen grupların seçim yoluyla belirlenen temsilcilerinin saldırılarına açık hale getirdi. Bu ateşli müdahaleyle toplantıya katılanları derin bir sessizlik kapladı. Bir kez daha şuna ikna oldum ki yönetimsellik tarafından üretilen siyasetin, eşzamanlı olarak, ulusun modern siyasal yaşantısının gerçek uzam-zaman eksenlerinin eşdeğer meşruiyete sahip bir parçası olarak kabul edilmesini talep etmeden, milliyetçiliğin evrenselci ideallerini tasdik etmek ahlaki açıdan meşru olmaz. Bunu yapmazsak; yönetimsel teknolojiler, sömürge döneminde olduğu gibi, küresel kapitalist düzendeki hakim sınıfların araçları olarak hem çoğalmaya hem de iş görmeye devam edecektir. Düzene karşı yeni yeni boy veren direnişler, heterojen zaman içinde iş görebilecekleri gerçek ahlaki uzamlar bulmaya gayret ederek, siyasal adalete dair yeni kavramlar icat edebilirler.

İKİ

Nüfus ve Siyasal Toplum

I

Aydınlanma modernitesinin vaadlerinin, ulusun evrensel siyasi emelleriyle kol kola girdiği geleneksel an, elbette ki Fransız devrimidir. Bugün neredeyse evrensel bir doğru gibi algılanan, en kısa ifade edilişiyle, insanların ulusla, aynı zamanda, ulusun da devletle özdeşleştiği an olarak, bu an geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca sayısız biçimde kutlanmış ve kutsanmıştır. Modern devletin meşruluğunun halk egemenliği kavramına açık ve kesin bir biçimde dayandığı konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Bu, modern demokratik siyasetin temelini oluşturur ancak halk egemenliği fikri demokrasiden çok daha evrensel bir etkiye sahiptir. Demokratik olmayan modern rejimler de meşruluk iddialarını, ilahi bir iktidar ya da hanedanlığa değil, halkın iradesine dayandırmak durumundadır. Otokratlar, askerî diktatörlükler, tek-parti rejimleri – bütün demokratik olmayan idareler halktan yana olduklarını, en azından ifade etmelidir.

Halkın egemenliği fikrinin gücüyle, bu gücün 19. yüzyıl Avrupa ve Amerika'sındaki demokratik ve ulusal hareketler üzerindeki etkisi çok iyi bilinir. Lakin bu etki, bugün modern Batı dediğimiz yerden çok daha geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Napolyon'un 1798 Mısır seferi çok tartışıldı.[1] Oysa, çok daha doğuda, Güney Hindistan'da İngilizlerle kanlı bir mücadeleye girişmiş olan, Mysore hükümdarı, Prens Tipu Sultan 1797 yılında Fransa'daki devrimci hükümete "Dürüstlük ve hüsnüniyet gibi Cumhuriyetçi ilkelere dayanan, nihayetinde siz ve sizin ulusunuzla ben ve benim halkımı aynı ailenin parçası yapacak olan" bir işbirliği ve dostluk anlaşması yapmayı önermişti. Teklifine "*Citoyen* Sultan Tipu'ya" ibaresi taşıyan bir yanıt aldığında prensin heyecandan bayıldığı rivayet edilir.[2]

Elbette ki de Tipu'nun "Nizamnamenin beyefendilerine" hitaben yazdığı mektubunda gösterdiği cumhuriyet ilgisi "sizin düşmanlarınız benim ve halkımın düşmanları olabilir, tabii ki bu durumda benimkiler de sizin düşmanlarınız olacaktır" gibi taktiksel bir ilkenin ötesine geçmiyordu. Fakat 19. yüzyıl Hindistan'ının yeni kuşak modernist reformcularının hissiyatları için böyle bir açıklama geçerli olamaz. Kalküta'daki okulumuzda Hint modernitesinin babası olarak anılan Rammohun Roy'un 1830 yılında İngiltere'ye yaptığı tarihi yolculuğu okurduk. Gemisi Marsilya'da konaklarken, Temmuz monarşisi* tarafından hak ettiği yere yeniden çekilen üç renkli Fransız bayrağını se-

---

1 Örneğin, Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1963); Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

2 Kabir Kausar, *Secret Correspondence of Tipu Sultan* (Yeni Delhi: Light and Life, 1980), s. 165, 219.

(*) Burjuvaların önderliğinde gerçekleşen 1830, Temmuz Devrimi'nin ardından, Fransa'da Louis-Philippe de France krallığında kurulan monarşi yönetimi – ç.n.

lamlamak için yanıp tutuşan Rammohun'un bunu gerçekleştirmek üzere iskelede koşarken, ayağının takılıp yere düştüğü ve bacağını kırdığı anlatılırdı. Sonrasında çok daha güvenilir kaynakları incelediğimde, Rammohun'un Marsilya'dan önce, Cape Down'da yaralandığını öğrendim. Yine de bu kaza onun özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerine karşı duyduğu coşkuyu etkileyemeyecekti. Beraberindeki bir yolcu olayı şöyle anlatıyor: "Table Körfezi'nde, devrimin üç renkli şanlı bayrağını taşıyan iki Fransız firkateynine rastladık; topallamasına rağmen onları ziyaret etmek istedi. Bu renkleri görmesi içindeki coşkuyu alevlendirmişti, acısını hissetmiyordu." Rammohun Fransız gemilerine çıktı ve oradakilere "güvertelerinde dalgalanan, hakkın iktidar karşısındaki zaferinin nişanı olan, bayrağın altında durmaktan ne kadar mutluluk duyduğunu anlattı; gemiden ayrılırken 'Fransa çok yaşa, çok yaşa, çok yaşa!' diye bağırdı."[3]

Bu sıralarda, yerkürenin diğer yarısında, Karayipler'de, başka bir sömürge halkı evrensel vatandaşlık vaadinin sınırlarını deneyimlemişti bile ve onlar, kırık bir bacağın verdiği acıdan çok daha fazlasını çekmişlerdi. Haiti Devrimi'nin liderleri Paris'ten gelen özgürlük ve eşitlik mesajlarına kulak verdiler ve köleliğin son bulduğunu ilan etmek üzere ayaklandılar. Fakat kendi kendilerini özgür ilan etmiş olsalar da, Fransa'daki devrimci hükümetin insan ve yurttaş haklarının zencileri kapsamadığını bildirmesi onları hayal kırıklığına uğrattı. Bunun gerekçesi zencilerin vatandaş olmadıkları ya da henüz olmadıklarıydı.[4] Büyük Mirabeau,

---

3 James Sutherland, zikredildiği kaynak, Sophia Dobson Collet, *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, ed. Dilip Kumar Biswas ve Prabhat Chandra Ganguli (1900; Yeni baskı, Kalküta: Sadharan Brahmo Samaj, 1962), s. 308.

4 C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York: Vintage Books, 1963).

Ulusal Meclis'ten sömürgedekilere "milletvekili sayısı ve dağılımını, Fransa nüfusuna göre belirlerken ne evlerin ne de katırların sayısının hesaba katıldığının" hatırlatılmasını istemişti.[5] Sonunda Haitili devrimciler sömürge yönetiminden bağımsızlıklarını ilan ettiklerinde ise Fransızlar Saint-Domingue'ya hem sömürge yönetimini hem de köleliği yeniden tesis etmek üzere 1802'de askeri birlik gönderdi. Tarihçi Michel-Trouillot Haiti Devrimi'nin vaktinden önce gerçekleşmiş bir devrim olduğunu söylemişti. Aydınlanma çağının Batılı söylem yelpazesi içerisinde, kendi idaresini ilan etmek üzere silahlanan siyah köleler için hiçbir yer yoktu: Bu düşünülemezdi bile.[6]

19. yüzyılın ilk on yıllarında Avrupalı göçmenlerin milliyetçilikleri İspanyol Amerikası'nda bağımsız cumhuriyetler ilan etmekte başarılı olurken, Saint-Dominguelu siyah Jakobenlerin ise aynı şeyi yapmasına karşı çıkılmıştı. Dünya, insan ve yurttaş haklarının siyahları da kapsayacak kadar genişlemesine izin verilmesi için bir buçuk yüzyıl daha beklemeliydi. Ancak bu gerçekleştikten sonra, demokratik ve ulusal mücadelelerin dünya çapında başarı kazanmasıyla, halk egemenliği fikrinden sınıf, rütbe, cinsiyet, ırk, kast, vb. kısıtlamalar temizlenecek ve evrensel vatandaşlık, bugünkü şekliyle, ulusların kendi kaderini tayin hakkıyla beraber kabul edilecekti. Modern devletle birlikte halk kavramı ve haklar söylemi ulus fikri içinde genelleştirildi. Ama Batılı gelişmiş demokratik uluslarla dünyanın geri kalanı arasında da bir uçurum yaratılmıştı.

Ulusun modern biçimi hem evrensel hem de tikeldir. Evrensel boyut önce modern devlet içinde egemenliğin esas yerinin halk olduğu anlayışında, sonra da tüm insanların

5 Zikredilen kaynak, Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995), s. 79.

6 Trouillot, s. 70-107.

belli haklara sahip olduğu anlayışında temsil edilir. Bu evrensel bir doğruysa, bu doğru nasıl gerçekleştirilecekti? Tabii ki adına *ulus* denen belli insanlarca oluşturulmuş devletin içerisinde *vatandaşların* belirli haklarının kutsanmasıyla. Böylelikle ulus-devlet, modern devletin tek ve normal biçimi olmuştu. Modern devlette hakların temel çerçevesi özgürlük ve eşitlik fikirlerine göre tanımlandı. Oysa özgürlük ve eşitlik daima karşıt yönlere meyleden iki kavramdır. Bu yüzden, Etienne Balibar'ın sıklıkla işaret ettiği üzere, ikisine hep iki farklı kavram arabuluculuk yapmıştı: Mülkiyet ve cemaat.[7] *Mülkiyet* özgürlük ve eşitlik arasındaki çelişkiyi birey seviyesinde, bireyin diğer bireylerle ilişkileri çerçevesinde çözmeye çalışır. *Cemaat* ise çelişkilerin kardeşlik çerçevesinde çözülmeye çalışıldığı yerdir. Mülkiyet boyutundaki çözümler çok ya da az liberal, cemaat boyutundaki çözümler ise çok ya da az cemaatçi olacaktı. Yine de bunlar, modern vatandaşlığın evrensel ideallerinin gerçekleştirilmesi beklenilen belli bir biçim egemen ve homojen ulus-devlet içinde cereyan edecekti.

Kuramsal bir steno* kullanarak mülkiyet ile cemaatin, özgürlük ve eşitliği ilan eden sermayenin siyasal söyleminin içinde yeşerebileceği kuramsal parametreleri tanımladığını söyleyebiliriz. Evrensel vatandaşlık haklarına şekil vermiş olan özgürlük ve eşitlik fikirleri; sadece mutlakiyetçi siyasal rejimlere karşı verilen kavga içinde değil, bireyin hareket kabiliyetini, seçim şansını kısıtlayan kapitalist öncesi teamüllerle doğum ve statü tarafından çizilen geleneksel sınırların da altını oymakta hayati bir önem taşıyordu. Lakin, bu ikisi, genç Karl Marx'ın not ettiği üzere, soyut hak alanını sivil toplumda varolan yaşam alanından ayırt etmekte de

7 Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx* (New York: Routledge, 1994).

(*) Bir şeyi çok daha kısa ve açık anlatmaya yarayan ifade, ifade biçimi – ç.n.

önemliydiler.[8] Hukuk-siyaset kuramında, vatandaşlık hakları ırk, din, etnisite ya da sınıfla kısıtlanmamıştı (20. yüzyılın başlarında, bu haklar kadınları da kapsayacak şekilde genişletilecekti), yine de bu, sivil toplum içinde erkekler (ve kadınlar) arasında varolan ayrımların ortadan kaldırılması anlamına gelmiyordu. Bilakis, haklar kuramının evrenselciliği toplumda sınıf, ırk, din, cinsiyet, vb. ayrımlara açıkça dayanan yeni bir iktidar ilişkileri düzenini hem varsaydı hem de mümkün kıldı. Aynı zamanda, evrensel haklar fikrinin ileri sürdüğü özgürleştirici vaat, varolan sivil toplumun kuramsal eleştirisi için daimi bir kaynak rolünü de üstlendi. Bu vaat son iki yüzyıl boyunca ırk, din, kast, sınıf ya da cinsiyete dayalı eşit ve adil olmayan toplumsal farkları değiştirmek üzere tüm dünyada sayısız mücadeleyi teşvik etti.

Umumiyetle Marksistler sermayenin geleneksel cemaat üzerindeki hükmünün, tarihsel ilerlemenin kaçınılmaz bir işareti olduğuna inanırlardı. Doğru, bu yargı derin bir belirsizlik hissi içeriyor. Eğer cemaat emeğin emek araçlarıyla beraber birlikteliğinin toplumsal bir biçimi idiyse, sözde ilkel sermaye birikiminin yarattığı bu birlikteliğin yok oluşu sadece emeğini bir meta gibi satmakta özgür olmayan aynı zaman da kendi emek-gücü dışındaki tüm mülkiyete dayalı taahhütlerden özgürleşmiş olan yeni emekçiyi de yaratmıştı. Marx, ironi yaparak, bu "çifte özgürlüğün", ücretli emekçiyi kapitalist öncesi cemaatin bağlarından özgürleştirdiğinden bahseder.[9] Fakat Marx 1853'te Britanya yönetiminin Hindistan'da olması gereken bir toplumsal devrimi gerçek-

8 Özellikle, Karl Marx, "On the Jewish Question" (1843), Karl Marx ve Frederick Engels, *Collected Works*, cilt 3 (Moskova: Progress Publishers, 1975), cilt 12, s. 146-74.

9 "The So-called Primitive Accumulation", Karl Marx, *Capital*, cilt 1, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling (Moskova: Progress Publishers, 1954), s. 667-724.

leştirdiğinden de bahsediyordu: "İngiltere, suçları ne olursa olsun tarihin, Hindistan'a devrimi götüren bilinçsiz bir aracıdır."[10] Biliyoruz ki Marx, hayatının sonlarına doğru sömürge yönetimlerinin Hindistan gibi tarımla geçinen toplumlar üzerindeki etkileri konusunda çok daha şüpheci bir tavır takınmış ve hatta Rus köylü toplumunun yıkıcı kapitalist geçiş dönemini yaşamadan doğrudan sosyalist kolektif yaşama geçme olasılığından dem vurmuştur.[11] Derin şüphecilik ve ironiye rağmen 20. yüzyıl Marksistleri ekseriyetle kapitalist öncesi mülkiyetin altının boşaltılmasıyla ulus-devlet gibi yaygın homojen siyasal birimleri selamlamışlardır. Tarihsel görevini, yani daha gelişmiş ve modern bir toplumsal üretime geçişi yerine getirir göründüğü dönemlerde sermaye, Marksist tarih kuramının onayını alabilmiştir, her ne kadar bu onay isteksiz ve tereddütlü bir onay olsa da.

Eşitlikten, özgürlükten, mülkiyetten ve cemaatten modern devletle ilişkili olarak bahsettiğimizde aslında sermayenin siyasal tarihinden bahsetmiş oluyoruz. Bugün Anglo-Amerikan siyaset kuramında liberallerle cemaatçiler arasında cereyan eden tartışma; özgürlükle eşitliğin meydana getirdiği alandaki kurumsal olasılıklar aralığını belirlemekte iki arabulucu kavramın, mülkiyet ile cemaatin, sermayenin siyasal tarihinde ne kadar hayati bir rol üstlendiklerinin kanıtı gibidir. Cemaatçiler kişisel özgürlüğün önemini reddetmezler, cemaate dayalı kimliğin taleplerini abartırlarsa en temel bireysel hak olan metaları özgürce seçme, alıp satma, kullanma ve onlara sahip olma hakkını inkâr etmekle itham edilirler. Öte yandan liberaller de kendini bir cemaatle özdeşleştirmenin bireysel yaşamlar açısından önemli bir ahlaki

10 Karl Marx, "The British Rule in India", Marx ve Engels, *Collected Works*, cilt 12, s. 125-33.

11 Vera Zasulich'le yazışma, Teodor Shanin, *Late Marx and the Russain Road: Marx and 'the Peripheries of Capitalism'* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983).

anlam kaynağı olabileceğini inkâr edemezler. Dertleri, liberal haklar sistemiyle kamu yararı sorusu karşısındaki liberal tarafsızlık politikasının altını boşaltarak; cemaatçilerin çoğulcu hoşgörüsüzlüğe, muhafazakar teamüllerin yerleşikleşmesiyle konformizm lehine olası baskıcı bir ısrara açık kapı bırakmamasıdır. Liberallerin çok azı, endüstriyel açıdan gelişmiş ülkelerdeki birçok bireyin bile hayatlarına, cemaat olarak tarif edilebilecek, kendilerine miras kalmış olan toplumsal bağlılık ağları içinden yön verdikleri ampirik verisini inkâr eder. Halbuki ortada, modern siyasal yaşamda her cemaatin tasvip edilmeyeceği şeklinde güçlü bir anlayış vardı. Birçok kuramcı, özellikle, geçmişten miras kalmış olanı, geleneksel olanı, ilkselliği ve dar fikirliliği vurguladığı kabul edilen bağlılıkların, muhafazakar ve hoşgörüsüz teamüllere imalarda bulunduğunu ve bu yüzden de bu bağlılıkların, modern vatandaşlık değerleriyle bağdaşmaz olduğunu düşünürdü. Yaygın olarak tasvip edilen siyasal cemaat, tüm vatandaşlara biyolojik veya kültürel fark gözetmeksizin eşitlik ve özgürlük bahşeden modern ulus olarak görülürdü.[12]

Mülkiyet ve cemaat parametrelerince tanımlanan meşru siyasal söylem sahası, kendisine cumhuriyetçilik diyen yeni bir felsefi doktrin tarafından çok daha güçlü bir biçimde vurgulanıyordu. Öyle ki bu doktrin liberal-cemaatçi tartışmasını aşacağını ileri sürüyordu. John Pocock'un araştırmalarına göre doktrinin en kapsamlı hali Quentin Skinner ve Philip Pettit tarafından geliştirilmişti.[13] Bireyin başkalarının

12 Bu argümanları dengeli bir biçimde sunun iki ilgili derleme, *Liberalism and Its Critics*, ed. Micheal Sandel (New York: New York University Press) ve *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit, (Oxford: Oxford University Press, 1992).

13 Bkz. özellikle Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) ve Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997) [*Cumhuriyetçilik*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998].

müdahalesi karşısındaki özgürlüğü gibi en genel liberal özgürlük anlayışı olarak negatif özgürlüğün yerine cumhuriyetçiliğin öne sürdüğü hedef, mutlakiyet-karşıtı anı davet ediyor ve özgürlüğü tahakküm karşısındaki özgürlük olarak tanımlıyordu. Bu hedef tüm özgürlük sevdalılarının, liberallerin dediğinin tersine, tahakkümün her çeşidine karşı, bu tahakkümler müşfik olsalar ve müdahale içermeseler bile, mücadele etmeye teşvik edecekti. Öte yandan yine bu hedef özgürlük sevdalılarının tahakküm yaratmayan müdahaleleri de desteklemelerine izin verecekti. Yani cumhuriyetçiler, iktidarın keyfi tahakkümüne dönüşmediği sürece, daha büyük bir eşitlik sağlamak veya cemaatin ahlaki değerlerini takip etmek adına hükümet tedbirlerinden yana olacaklardır. Cumhuriyetçi kuramcılar, bu yolla hem katı sınırlarla belirlenmiş liberal müdahalesizlik rejiminin cazibesizliğinin hem de sınır tanımayan cemaatçi popülizmin yaratabileceği tehlikelerin üstesinden gelinebileceğini iddia ettiler. Mülkiyet yapıları tehdit edilmeden, cemaat zararsız ve akla uygun biçimlerde gelişebilecekti.

Cumhuriyetçi iddianın doğurduğu sonuçların, liberal hükümet kuramının doğurduğu sonuçlardan gerçekten farklı olup olmadığı sorusunu sormak istemiyorum. Bunun yerine dikkatimizi cumhuriyetçilik doktrininin liberalizm ile paylaştığı kurumsal ön kabullere çekmek istiyorum. Bireyciler, cemaatçiler ve cumhuriyetçiler arzuladıkları siyasal kurumları etkili çalıştırabilmek için, kurumların yasalarla tesis edilmesinin tek başına yeterli olmayacağı görüşünde birleşirler. Philip Pettit'in özetlediği üzere onlar "insanların gönüllerini kazanmalıydılar".[14] Diğer bir deyişle, kurumların hükmünü devletten bağımsız olarak sürdüren ama onun kanunlarıyla da çelişmeyen sivil toplum normları ağı

14 Pettit, *Republicanism*, s. 241.

içine yerleşmesi gerekiyordu. Sadece böyle bir sivil toplum, eski laflarla söylemek gerekirse, kapitalist demokrasinin toplumsal temelini sağlayacaktı.

Neredeyse tüm 19. yüzyıl Avrupa sosyoloji kuramının en önemli teması buydu. 20. yüzyılda Batı-dışı dünyanın kapitalist dönüşümü olasılığı bir sorun olarak ortaya atıldığında da, benzer ön kabuller, modernleşme kuramının hem Marksist hem de Weberci versiyonları için temel sağladılar. Basitçe söylemek gerekirse buradaki tez, sivil toplum kurum ve teamüllerinin, yukarıdan aşağıya doğru da olsa, dönüşümünü gerçekleştirmeden, siyasal alanda özgürlük ve eşitliği tesis etmenin ve bunları sürdürmenin imkânsız olduğuydu. Modern ve özgür siyasal cemaatlere sahip olabilmek için önce insanların tebaa değil vatandaş olması gerekiyordu. Kimsenin suratında 18. yüzyıl liberallerinin yüzündeki pişkin gülümseme olmasa da artık at ve katırların kendilerini hükümette temsil edemeyecekleri anlaşılmıştı. Bu anlayış birçok kişiye Batı-dışı dünyadaki modernleşme projeleri için ahlaki bir çekirdek sağladı: Eşitlik ve özgürlükten bihaber yaşayan geçmiş zamanlara ait tebaaları modern vatandaşlara dönüştürmek. Bir önceki bölümde böyle bir modernleştiricinin, B. R. Ambedkar'ın rüya ve hayal kırıklıklarından bahsettim.

II

Her ne kadar modern devlet içinde vatandaşlık haklarıyla ilgili felsefi tartışmalar özgürlük ve cemaat kavramları etrafında yoğunlaşsa da 20. yüzyılın Batılı ileri sanayi ülkelerinde kitle demokrasilerinin ortaya çıkışı –vatandaşlarla nüfuslar arasında– yepyeni bir ayrım üretti. Vatandaşlar kuram alanında ikamet ederken nüfuslar politika alanında ikamet ediyorlardı. Vatandaş kavramının tersine nüfus kav-

ramı bütünüyle betimleyici ve ampirikti, herhangi bir normatif sorumluluk taşımıyordu. Nüfuslar ampirik ve davranışsal kriterler tarafından tanımlanabilir, sınıflandırılabilir ve betimlenebilirlerdi. Ayrıca nüfus sayımı ya da örnekleme anketi gibi istatistiksel tekniklerin kullanımına açıktılar. Devlet egemenliğine katılım gibi ahlaki bir çağrışım taşıyan vatandaşlık kavramından farklı olarak nüfus kavramı; ekonomi politikaları, idari politikalar, hukuk ve hatta siyasal seferberlik gibi "politikaların" hedefi olarak geniş kesimlere ulaşmakta hükümet görevlilerini muktedir kılacak bir grup, akıllıca kullanılabilecek aracı sağlıyordu. Gerçekte, Michel Foucault'nun işaret ettiği üzere, çağdaş iktidar rejiminin en önemli ayırt edici özelliği "devletin yönetimselleştirilmesiydi".[15] Bu rejim meşruiyetini vatandaşlarının devlet meselelerine katılımından ziyade nüfusun refahını sağlama iddiası üzerinden korur. Muhakeme biçimi, açık müzakere yerine araçsal maliyet-fayda hesabıdır. Aparatı, cumhuriyet meclisi yerine gözetilen nüfusun yaşamının her veçhesine dair bilginin toplandığı inceden inceye örülen bir gözetleme ağıdır.

Aydınlanmacı siyasetin önemli bir parçası olan katılımcı vatandaş fikrinin, 20. yüzyılda, daha çok insana düşük bir maliyetle refah sağlamayı vaat eden ileri yönetimsel teknolojilerin zaferini ilan etmesinden önce, geri çekilmesi şaşırtıcı değildi. Esasında, sermayenin siyasal tarihinin kabından dışarı çıkıp dünyayı yönetimsel teknolojileriyle fethetmek üzere liberal siyasal kuramın normatif sınırlarını çoktan aştığı bile söylenebilir. Çağdaş Batılı siyasal yaşamın cemaatçi veya cumhuriyetçi eleştirilerinin duygusal mesuliyeti, bir işletme gibi idare edilen hükümetin, siyasetle olan

15 bkz. özellikle, Michel Foucault, "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 87-104.

tüm iştiraklerinden yoksun bırakılması durumunun farkında olmalarından ileri gelir. Tüm Batılı demokrasilerde seçimlere katılımın düzenli olarak düşmesi ve Avrupa'da sağcı popülistlerin seçimlerde elde ettikleri başarı karşısında sol-liberal çevrelerin sergilediği panik bu durumun en iyi göstergesidir.

Refah idaresi adına nüfus gruplarının sayılması ve sınıflandırılması gelişmiş kapitalist ülkelerdeki demokratik siyaset süreci üzerinde nasıl böyle etkiler yarattı? Felsefeci Ian Hacking'ten tarihçi Mary Poovey'e kadar çok çeşitli alanlarda çalışan birçok yazar geçtiğimiz yıllar içinde bu soruya ışık tuttu.[16] Bizim için en uygun çalışmalar İngiliz sosyologlar Nikolas Rose, Peter Miller ya da Thomas Osborne'un çalışmaları gibi yönetimselliğin Britanya ve ABD'de nasıl işlediğini konu edinen çalışmalardır.[17] Bu çalışmalar 19. yüzyılla 20. yüzyılda "toplumsal bakış açısına sahip hükümet" denen şeyin iş, eğitim ve sağlık alanlarında ortaya çıkışını incelediler. Örneğin ekonominin çeşitli grup ve bireyler üzerindeki beklenmeyen olumsuz etkilerini en aza indirmek üzere sosyal sigorta sistemlerinin yaygınlaştırılması söz konusuydu. Sayısız pedagojik, tıbbi, ekonomik ve ahlaki söylemle birlikte, yönetimselliğin alanı olarak ailenin kendi anayasası vardı. Yönetimselliğin gördüğü işi sayılarla hesaplanabilir kılmak üzere nüfus sayımlarıyla yoklamalarının sayısında büyük bir artış gerçekleşti. Öyle ki bu sayım ve yoklamalarla sayı nispetinde temsil fikri ortaya

16 Ian Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Mary Poovey, *Making a Social Body* (Chicago: University of Chicago Press, 1995) ve *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

17 Bkz. özellikle, Nikolas Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Peter Miller ve Nikolas Rose, "Production, Identity and Democracy," *Theory and Society*, 24 (1995), s. 427-67; Thomas Osborne, *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth* (Londra: UCL Press, 1998).

çıktı. Göçün, suçun, savaşın ve hastalıkların idaresi kişisel kimliğin kendisini bir güvenlik meselesi haline dönüştürürken, kişisel kimliği sürekli kayıt ve soruşturma süreçlerinin nesnesi haline getirdi. (Bu durum son dönemde ABD ve İngiltere'deki terörizm paniğiyle beraber iyice ayyuka çıkmış olsa da her iki ülke de zaten on yıllardır kimi kişilerle ilgili biyolojik, toplumsal ve kültürel bilgileri toplayan ve doğrulayan bir dolu resmî ve resmî-olmayan ajana sahipti.) Bunların hepsi yönetimi, daha az siyasete, daha çok idari politikalara dair bir mesele haline getirdi. Yönetim artık siyasi temsilcilerden ziyade uzmanlara göre bir işti. Bununla beraber her ne kadar siyasal kardeşlik her daim tek ve bölünemez olarak tasdik edilmek zorunda olsa da yönetilen tek bir varlık yoktu. Yönetimselliğin nesnesi olan nüfus gruplarının çokluğu söz konusuydu: Çoklu idare tekniklerini ge rektiren çoklu özelliklere sahip çoklu hedefler.

Kısaca, eşit vatandaşlığın hukuk-siyaset hallerinde ifadesini bulan klasik halk egemenliği fikri homojen ulus kurgusunu yarattı ancak bunun yanında çoklu politikaların hedefleri olarak çoklu, birbirini kesen ve yer değiştiren nüfus sınıflandırmalarına ihtiyaç duyan yönetimsellik faaliyetleri de, kaçınılmaz olarak heterojen olan, toplumsal kurgusunu yarattı. Tam da bu noktada aşkın halk egemenliği siyasal tahayyülüyle yönetimselliğin olağan idari gerçekliği arasındaki karşıtlıkla karşı karşıya kalırız: Bu homojen ulusal ile heterojen toplumsal arasındaki karşıtlıktır. Burada şu örneği vermek iyi olabilir: T. H. Marshall 1949 yılında bugün bir klasik olan vatandaşlığın, yurttaş haklarından siyasal haklara oradan da sosyal haklara doğru genişlemesinin hikâyesini anlattığı çalışmasında, bugünden baktığımızda adına, kavram kargaşası diyeceğimiz şeyi yapıyordu. Britanya'da refah devletinin gelişmesini alkışlarken Marshall, halk egemenliği ile eşit vatandaşlığın gelişmesini gördüğünü zan-

netti. Gerçekte bu, sonunda heterojen toplumsalı yaratacak olan yönetimselliğin beklenmeyen yükselişiydi.[18]

Kronolojik sıralama açısından Marshall'ın çalışması yanlış değildi. Modern Batı'da vatandaşlığın serüveni sivil toplum içindeki medeni hak kurumu safhasından başlar ulus-devletteki siyasal haklar safhasına kadar uzanır. Sonrasında çok daha yakın bir safhada "toplumsal bakış açısına sahip hükümet" işin içine girer. Oysa Asya ve Afrika'daki kronolojik sıra bundan çok farklıdır. Modern devletin buralarda gördüğü iş Batı'da gördüğü işe göre çok daha küçük ölçekli bir işti. Özellikle Avrupalı sömürge yönetimlerinin görece uzun süre varlıklarını sürdüğü yerlerde yönetimsel teknolojiler ulus-devletten önce iş görmeye başlamıştı. Örneğin Güney Asya'da; toprak iskanı, gelir, askere alma, suçla mücadele, kamu sağlığı, kıtlık ve kuraklık yönetimi, dinî yerlerin düzenlenmesi, kamu ahlakı, eğitim ve daha birçok yönetimsel işlevle ilgili politikaların nesneleri olarak nüfus gruplarının sınıflandırılması, betimlenmesi ve numaralandırılmasının, Hindistan, Pakistan ve Seylan (Sri Lanka) ulus-devletlerinin ortaya çıkışının öncesinde, en az bir buçuk asırlık bir tarihi vardı. Sömürge devleti, Nicholas Dirks'ün dediği gibi "etnografik devletti".[19] Orada nüfuslar vatandaş değil tebaa statüsüne sahipti. Ve elbette ki sömürge yönetimi halk egemenliğini tanımıyordu.

İşte bu halk egemenliği kavramı milliyetçi devrimcilerin tahayyüllerini ateşleyen kavramdı. Ulusal kurtuluş siyasetine cumhuriyetçi vatandaşlık fikirleri her zaman eşlik etmiştir. Lakin istisnasız olarak –dünyanın birçok yerinde güdülen siyaset için bu çok önemlidir– bu fikirler uygun ekono-

18 T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, ed. T. Bottomore (1949; Londra: Pluto Press, 1992), s. 3-51.

19 Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

mik büyüme ve toplumsal reform politikalarını uygulayarak yoksullukla geri kalmışlığı ortadan kaldırmayı vaat eden kalkınmacı devlet tarafından bastırıldı. Bazı durumlarda yıkıcı başarısızlıklara uğrasa da değişen başarı seviyeleriyle sömürge sonrası devletler nüfuslarının refahını tesis edebilmek üzere en son yönetimsel teknolojileri uyguladılar. Bu teknolojiler genellikle uluslararası örgütlerle ve hükümet dışı kuruluşlarca da teşvik edildi ve desteklendi. Bu teknik modernleşme ve gelişme stratejileri uygulanırken nüfuslara dair bilgi dahilinde eski etnografik kavramlar da kullanıldı. Bu kavramlar, insanları betimleyen kategoriler olarak, onların idari, hukuki, ekonomik ve seçimle ilgili politikaların hedefi olabilmelerini sağlıyordu. Birçok yerde sömürge hükümetince kullanılan sınıflandırıcı kriterler sömürge sonrası dönemde de kullanılmış ve hem siyasal taleplere hem de kalkınmacı politikalara şekil vermiştir. Böylece politikaların hedefi olarak nüfus içindeki çeşitli cemaatlerin kimliğini belirlerken Hindistan bağlamında kast ve din, Güneydoğu Asya bağlamında etnik grup ve Afrika bağlamında kabile başat kriter olmuştu. Yakın bir zamanda Hindistan'da bir devlet kuruluşu tarafından yapılan 43 ciltlik büyük bir etnografik araştırma, Hindistan nüfusu içinde tam 4635 adet farklı cemaat tanımlıyor ve tarif ediyordu.[20]

Buraya kadar iki farklı kuramsal bağlantı tanımlamış olduk. İlki halk egemenliği üzerine kurulu, vatandaşlara eşit haklar veren sivil toplumu ulus-devlete bağlayan hat; diğeri ise çoklu güvenlik ve refah politikalarını izleyen nüfusları yönetimsel failleri birbirine bağlayan hat. İlk hat, geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca demokratik siyaset kuramı içinde en ince ayrıntısına kadar tasvir edilen siyaset alanını işaretler. O zaman, ikinci hat farklı bir siyaset alanını mı işaretliyordu?

20 K. Suresh Singh (ed.), *People of India*, 43 cilt (Kalküta: Anthropological Survey of India, 1995-).

Ben öyle olduğuna inanıyorum. Bu hattı, sivil toplumun derneklere dayalı hallerinden ayırt etmek, için ona *siyasal toplum* diyeceğim.

Hindistan demokratik siyaseti bağlamında bu kavramsal alanın tarifini kaleme aldığım bir dizi yazıda yapmaya çalışmıştım.[21] Hegel ve Marx'ın kullandığı anlamıyla burjuva toplumu olarak sivil toplum fikrini akılda tutmayı ve Hindistan bağlamında sivil topl'umu, toplumda işgal ettikleri mevki açık olan, halkın küçük bir kısmının meşgul olduğu kurum ve teamüller olarak kullanmayı yeğlemiştim. Devletin anayasa ve kanunlar tarafından belirlenen resmî yapısı açısından baktığımızda ise sivil toplum, toplumun tamamını kapsar. Herkes eşit haklara sahip vatandaşlardır ve bu yüzden de sivil toplumun bir üyesi olarak görülürler. Siyasal süreç ise bireysel kapasitelerini kullanan kişiler olarak ya da çeşitli derneklerin üyeleri olarak sivil toplum üyeleriyle devlet organlarının etkileşime girdiği süreçtir.

Halbuki işler böyle yürümüyor. Hindistan'da yaşayan birçok kişi sadece sözde, hatta muğlak ve duruma göre, anayasanın öngördüğü, hak sahibi vatandaşlar olabiliyorlar. Dolayısıyla bu insanlar sivil toplumun gerçek üyeleri değiller, zaten devlet kurumları tarafından da sivil toplumun gerçek üyeleri gibi görülmüyorlar. Ancak bu onların devletin menzili içinde olamadıkları ya da siyaset alanından dışlandıkları anlamına gelmez. Devlet hükmünün geçerli olduğu sınırlar içinde yer alan nüfuslar olarak, onlar muhtelif yönetimsel faillerce gözetiliyor ve kontrol altında tutuluyorlar. Tüm bu fa-

---

21 Partha Chatterjee, "Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World", *Questions of Modernity*, ed. Tim Mitchell ve Lila Abu-Lughod (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000); "Beyond the Nation? Or Within?" *Social Text*, Güz 1998; "Community in the East," *Economic and Political Weekly*, Ocak 1998; "The Wages of Freedom", *The Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-state*, ed. Partha Chatterjee (Delhi: Oxford University Press, 1982), s. 1-8.

aliyetler de nüfusların devletle belli *siyasal* ilişkiler içine girmesini sağlıyor. Ancak bu ilişkiler çoğunlukla, devlet ile sivil toplum arasında kurulması anayasa tarafından öngörülen ilişkilerle örtüşmüyor. Yine de bunların; belli tarihsel bağlamlarda, her ne kadar farklı yoğunluklardaki çekişmelere sahne olsalar da, geniş kesimlerce tanınan ayırt edici özellikleriyle beraber, belki de, yerleşikleşen bir takım ahlaki normlar kazanmış olan siyasal ilişkiler olduğundan kimsenin şüphesi yoktur. O zaman tüm bu süreçleri nasıl anlayacağız?

Benzer sorunlarla karşılaşan bazı analizciler sivil toplum kavramının içini, katı sınırlarla çevrelenmiş devlet alanı dışında kalan bütün toplumsal kurumları alacak şekilde genişletmeyi yeğlemişlerdir.[22] Sivil toplum kavramını bu denli genişletme eylemi; neo-liberal ideolojinin sivil toplumun özgür bireylerinin dayanışmacı çabalarının değerli meyvesi olarak kutsadığı devlet dışı örgütler arasında bulunan, uluslararası finans kurumları, yardım kuruluşları ve hükümet dışı örgütlerin son zamanlarda kullandıkları retorikte sınır tanımaz bir hal aldı. Bu ilkesiz farazi yardımseverlik jestlerine karşı direnmeyi tercih etmiştim çünkü hâlâ geleneksel toplumsal otorite ve teamüllerin, burjuva sivil toplumunun modüler biçimlerine dönüştürülmesi amacıyla Hindistan gibi ülkelerde birçok devlet kurumuna şekil veren faal projenin gözden kaçırılmamasının önemli olduğunu düşünüyordum. Bir *ideal* olarak sivil toplum hâlâ müdahaleci siyasal projeye güç veriyor lâkin *hali hazırdaki biçimiyle* sivil toplum demografik açıdan oldukça kısıtlıdır. Hindistan gibi ülkelerde modernite ile demokrasi arasındaki ilişkiyi düşündüğümde bu iki durum da kafamda beliriyor.

Siyaset alanı içindeki örgütlü seçkin alan ile örgütlü olmayan madunların alanı arasındaki yarılmadan dem vur-

22 Buna benzer argümanlar için bkz. Jean L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT Press, 1992).

duğumuz Maduniyet Çalışmaları projesinin ilk safhalarındaki çerçeveyi bazılarınız anımsayacaktır.[23] Yarılma fikri; Hindistan'da kitlelerin, özellikle köylülerin, örgütlü siyasi hareketlerin içine çekildiği ancak sömürge sonrası devlet biçimlerinin evrimi içinde hiçbir rol almadığı, bağımsızlığın otuz yıl öncesine ait, milliyetçi siyaset sahasının fay hattını vurgulamak üzere ortaya atıldı. Siyasette bir yarılma vardı demek hem liberal hem de Marksist tarih yazımlarında ortak olan, köylülerin kolektif eylemi "siyaset öncesi" bir safhada yaşadıkları varsayımını reddetmekti. Yarılmadan dem vurmak köylülerin kolektif eylemlerinin de siyasi olduğunu ancak onların eylemlerinin seçkinlerin eylemlerinden daha farklı bir biçimde siyasallaştığını söylemekle eşdeğerdi. Seçkin ve madun siyasetlerinin üst üste binmesinin sömürge karşıtı hareket içindeki bu erken deneyimlerinden bu yana, Hindistan'da demokratik süreç madun sınıfları etkisi altına alabilmek için çok uzun bir yol kat etti. *Siyasal toplum* kavramını, seçkin ve madun siyasetlerinin iç içe geçmişliğinin yakın zamanlardaki biçimlerini anlayabilmek için ortaya atıyorum.

Siyasal toplumdan neyi kastettiğimi ve siyasal toplumun nasıl çalıştığını anlatmak için diğer bölümde, belli nüfus gruplarını hedef alan yönetimsel politikaların içinden çıkan siyaseti gözlemleyebileceğimiz saha çalışmaları içinde ele alınmış bir takım örnekler vereceğim. Yönetimsel politikaların hedef aldığı bu nüfus gruplarının çoğu çeşitli dernekler halinde örgütlenerek yaşam ve ekmek kavgalarında yasal olanın kesin sınırlarını ihlal ediyorlar. Kimi yasal olmayan gecekondularda yaşıyor, kimi kaçak elektrik ve su kullanıyor ya da kimi toplu taşıma araçlarını biletsiz kullanıyor. Yetkililer; bu insanlarla ve onların oluşturduğu dernek-

23 Özellikle bkz. Ranajit Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India," *Subaltern Studies I* (Delhi: Oxford University Press, 1982), s. 1-8.

lerle muhatap olurken onlara, diğer çok daha meşru olan ve toplumsal amaçlar peşinde koşan sivil toplum derneklerine davrandıkları gibi davranamıyorlar. Yine de bu insanları ve derneklerini, her ne kadar yaşamaları ya da barınmaları hukukun ihlaline dayanan nüfus gruplarını temsil eden binlerce benzer dernek arasında yer alsa da, görmezden gelemiyorlar. Böylelikle devlet makamları bu dernekleri, sivil toplumun bir parçası gibi değil kötü koşullar içinde yaşayan marjinal nüfus gruplarına karşı idarenin kullanabileceği uygun araçlarmış gibi görüyorlar.

Bu gruplar kendi paylarına düşeni yaparak, yaptıklarının kanun dışı olduğunu, yaptıklarının medeni bir davranış olmadığını kabul ediyorlar ancak aynı zamanda barınma ya da geçinmenin de bir hak olduğunu iddia ediyorlar. Örneğin, kendilerine barınmak için uygun yerler verilirse oturdukları yerleri boşaltacaklarını açıkça söylüyorlar. Devlet makamları bu nüfus gruplarının hükümetin refah-yardım programlarından bir takım taleplerde bulunduklarını kabul ediyor ancak devletin refah-yardım programlarının getirmeyi öngördüğü kazanımları ülkedeki nüfusun geneline dağıtacak araçlardan yoksun olmasından dolayı bu talepleri meşru haklar olarak tanıyamıyordu. Çünkü taleplerin, bu şekilde, hak olarak tanınması sadece kamu mallarının daha çok yağmalanması ve kanunların daha çok çiğnenmesine yol açacaktı.

Bir sonraki adım da bu taleplerin; bir tarafında devlet makamlarının yoksul ve kötü koşullarda yaşayan kişileri gözetme kamusal sorumluluğunun bulunduğu diğer tarafında da belli nüfus gruplarının siyasal menfaat hesapları doğrultusunda devlet makamlarından ihtimam gördükleri bir siyasal zeminde müzakere edilmesidir. Siyasal toplum içindeki gruplar, kendileri dışındakilerle yani benzer durumdaki gruplarla, daha iyi koşullarda yaşayan ve başka

grupları etkileme olanağı yüksek olan gruplarla, hükümet yetkilileriyle, belki siyasal partiler ya da parti liderleriyle, bağlantılar kurmak suretiyle, bu kaygan siyasal zeminde kendi yollarını çizmek durumundalar. Genellikle bir gün oy kullanacakları gerçeğini bu bağlantıları kurarken araçsal olarak kullanırlar. Buradan hareketle vatandaşlık alanıyla yönetimsellik alanının belli noktalarda çakıştığını söyleyebiliriz. Fakat oyun araçsal kullanımı sadece stratejik siyasetin alanı içinde mümkün olabilir. İşte bu da Hindistan'da cereyan eden demokratik siyasetin özüdür. Bu öz, modernitenin normatif değerleriyle halkçı taleplerin ahlaka uygun olma iddiası arasında sürekli değişen bir uzlaşıyı içerir.

Böylece kültürel açıdan donanımlı, küçük bir kesim vatandaşla sınırlanmış olan sivil toplum, Hindistan gibi ülkelerde modernitenin en yüksek mertebesini yani anayasal devlet modelini temsil eder. Halbuki pratikte yönetimsel makamlar, refah sağlayanlar olarak meşruiyetlerini tazeleyebilmek ve siyasal olarak seferber edilen güncel talepleri karşılayabilmek için, bu yüksek mertebeden siyasal toplum zeminine inmek zorundadırlar. Süreç içinde sivil toplum ve anayasal devletin önderlerinin ağzından, modernitenin karşısına demokrasi şekline bürünmüş beklenmeyen bir düşmanın çıkarıldığı şikâyeti duyulabilir.

Buradan farklı ve genellikle çelişkili olan bir konuya geçmek istiyorum: Sivil toplumla siyasal toplumun siyasal önemi. Bunu yapabilmek için Hindistan'daki halk siyasetinden bir hikâye daha anlatmama izin verin.[24]

---

24 Ajkal'dan Ashok Dasgupta ve Debashi Bhattacharya'ya, Balak Brahmachari'nin ölümüyle ilgili hikâyeyi araştırırken bana sundukları cömert destek için minnettarım.

III

5 Mayıs 1993 tarihinde, günün ilk ışıklarıyla, Kalküta'daki bir hastanede bir adam öldü. Ölümünden birkaç gün önce hastaneye yatırılmıştı; şeker hastalığına bağlı böbrek yetmezliğiyle damar tıkanıklığı teşhisiyle yatıyordu. Doktorların bütün bir gece onunla uğraşmalarına rağmen, ölümünden önceki yirmi dört saat içinde durumu gittikçe ağırlaştı ve doktorların tüm çabası boşa çıktı. Ölüm raporu hastanenin uzman doktoru tarafından imzalandı.

Ölen adamın ismi Birendra Chakrabarti'ydi. Ama o, daha çok Balak Brahmachari ismiyle bilinirdi; Batı Bengal'in güney ve orta bölgelerinde birçok müridi olan Santan Dal tarikatının lideriydi. Alt kastlar, özellikle de orta Bengal'de yaşayan köylü topluluğu, Namassudralar arasındaki eski tarikatlarla bağları olmasına rağmen, Santan Dal tarikatının elli yıldan az bir geçmişi vardır. Çoğunlukla Balak Brahmachari'nin görüşlerinin oluşturduğu tarikatın dinî doktrini oldukça eklektiktir. Ancak tarikatı farklı kılan asıl özelliği ise siyasal meselelere olan ilgisidir. Tarikatın sözcüsü *Kara Chabuk* [Pek Kamçı] liderlerinin güncel siyasal konularla ilgili yorumlarını düzenli olarak aktarırdı. Yorumlarda kokuşmuş ve yozlaşmış toplumsal düzeni temelinden sarsacak büyük bir değişim olarak devrim fikri, önemli bir tema olarak, öne çıkardı. Tarikat adını ilk olarak, Kongre'nin iktidarına karşı sol partileri destekleyen siyasal gösterilere katıldığı 1967-1971 arasındaki dönemde duyurdu. Bazıları Hint safranı kıyafetler içinde, aralarında kadınların da bulunduğu Santan Dal aktivistleri mızraklarını havaya kaldırıp hep bir ağızdan slogan atarlardı: "*Ram Narayan Ram.*" Bu görüntüsüyle tarikat solcuların düzenlediği gösterilerde hemen ayırt edilebiliyordu ve dikkatleri üzerinde topluyordu. Ayrıca kimse tarikatı fırsatçı siyasal ihtiraslar peşinde

koşmakla itham etmiyordu çünkü tarikat seçimlerde temsilci çıkarma ya da bir siyasal parti olarak tanınma talebinde bulunmuyordu. Tarikatın birçok müridi solun özellikle de Hindistan Komünist Partisi'nin (Marksist) sempatizanı hatta aktivisti olarak bilinirdi. Hindistan Komünist Partisi (Marksist), Batı Bengal'i 1977'den bugüne yöneten Sol Cephe'nin en büyük üyesidir.

5 Mayıs sabahı Balak Brahmachari'nin müritleri, ruhani liderlerinin öldüğünü kabullenmediler. 1967'de liderlerinin *samadhi*'ye* girdiğini yirmi iki gün boyunca hiçbir hayat belirtisi göstermediğini ancak sonunda kendine geldiği ve normal yaşama döndüğünü anımsadılar. Bunun da benzer bir durum olduğunu ve Baba'larının en yüce ruhani güçlerin girebileceği, tüm vücut işlevlerinin askıya alındığı bilinç düzeyi olan *nirvikalpa samadhi*'ye girdiğini düşündüler. Sonra Balak Brahmachari'yi Kalküta'nın kuzey mahallelerinden Sukhchar'daki tarikat ikametgâhına götürdüler ve başında beklemeye başladılar. Dediklerine göre bu uzun bir nöbet olacaktı.

Bu olay insanların ilgisini çekti. Basın olayı gündeme taşıdı. Ölü bir bedenin kalın buz kalıpları arasında klimalarla soğutulan bir ortamda nasıl saklandığı üzerine bir sürü haber yapıldı. Bengal merkezli *Ajkal* gazetesi olayın üzerine özel bir hassasiyetle gitti ve meseleyi gerici inanç ve teamüllere karşı kamu yaşamındaki akılcı değerler adına verilen bir mücadeleye dönüştürdü. Gazete, yerel otoriteleri ve Batı Bengal hükümeti sağlık dairesini ölülerin defnedilmesiyle ilgili kuralları uygulamakta aciz kalmakla ve böylelikle çok ciddi bir kamusal tehlikeye göz yummakla suçladı. Öyle ki yetkililer bu konu hakkında harekete geçmek durumunda kaldılar. Nöbetin on üçüncü gününde Panihati be-

(*) Sanskritçe hakikati bulma anlamına gelir, tam meditasyon halinin hakim olduğu bir bilinç düzeyidir – ç.n.

lediyesi Santan Dal liderlerinden Balak Brahmachari'nin bedeninin bir en evvel yakılmasını istedi ve bunun için yardıma hazır olduğunu belirtti ancak belediye kanununa göre belediye, tarikatı liderlerinin ölü bedenini yakmaya zorlayamazdı.25 Santan Dal adına, tarikat sekreteri Chitta Sikdar basında karşı bir kampanya başlattı ve ruhani *nirvikalpa samadhi*'nin tıp biliminin anlayamadığı bir vaka olduğunu, Balak Brahmachari'nin kısa bir süre içinde dünyevi hayatına kaldığı yerden devam edeceğini söyledi.

Tartışma devam ediyordu. *Ajkal* kampanyasının şiddetini arttırdı ve halk arasında bu çeşit hurafe ve bilim-dışı inançların hâlâ varlığını sürdürmesini kınayan yazılar yazması için köşelerini önde gelen entelektüellerle kamuya mal olmuş kişilere açtı. Santal Dal'ın Sukhchar'daki merkezi önünde ilerici kültür örgütlerinden, popüler bilim hareketinden, akılcı topluluktan aktivist gruplar gösteriler düzenlemeye başladı. *Ajkal*, Santal Dal'ın sözcülerini kışkırtmak için hiçbir fırsatı kaçırmadı, onların demeçleriyle dalga geçti, ölü liderlerinden bahsederken, tarikat içinde verilen ismi, Balak Brahmachari yerine, bir hiç anlamı olmayan "Balak Babu" –"Bay Balak"– ismini kullandı. Santan Dal'ın ikametgâhı önünde Dal aktivistleriyle göstericiler arasında bir takım sıcak temaslar da yaşandı. Söylendiğine göre Dal aktivistleri anlaşmazlığı çözmek için silah biriktiriyorlardı. Bir gece ikametgâhın bahçesinde çatapatlar ve el yapımı bombalar patladı, Dal aktivistleri hemen dışarı çıktılar ve hoparlörlerden şu anonsu geçtiler: "Devrim başlamış bulunuyor."[26]

Balak Brahmachari'nin resmî ölümünün üstünden bir ay geçmişti, ancak bedeni hâlâ klimalarla soğutulan bir odada buz kalıpları arasında tutuluyor ve müritleri hâlâ onun *sa-*

25 *Ajkal*, 18 Mayıs 1993.

26 *Ajkal*, 21 Haziran 1993.

madhi'den çıkmasını bekliyorlardı. *Ajkal*, Sukhchar mahallesinin her yerini dayanılmaz bir leş kokusunun kapladığını ve oradaki insanların bu duruma daha fazla katlanamayacağını ileri sürdü. Ve hükümetin siyasi kaygılarla olaya müdahale etmekte isteksiz davrandığını ilan etti. Sol Cephe'nin en güçlü olduğu Batı Bengal'in yerel hükümet organları *panchayat*larda mayısın son haftası seçim yapılacaktı. Dal'a karşı yapılacak en ufak bir hareket Batı Bengal'in en az beş bölgesindeki birçok Sol Cephe taraftarını kızdırabilirdi. Hatta HKP (M)'nin* bazı önemli yöneticilerinin Santan Dal sempatizanı olduğu, özellikle turizm ve spor bakanı olan Subhas Chakrabarti'nin Dal üyelerince kardeş gibi görüldüğü bile iddia edildi.

25 Haziran 1993 tarihinde, Balak Brahmachari'nin resmî ölümünden elli beş gün sonra, Batı Bengal Sağlık bakanı içinde nöroloji ve adli tıp uzmanlarının bulunduğu bir ekibin Balak Brahmachari'nin bedenini inceleyeceğini ve hükümete bir rapor hazırlayacağını açıkladı. Sağlık sektöründe faaliyet gösteren en büyük meslek örgütü, Hindistan Tıp Birliği yeni bir incelemenin daha önce hastanede verilmiş olan ölüm raporuna güven duyulmadığı anlamına geleceğini söyleyerek bu açıklamayı protesto etti. Birlik, hastanede verilen rapordan şüphe edilmesi için ortada herhangi bir bilimsel gerekçe olmadığını belirtti. Yine de hükümetin gönderdiği doktorlar Sukhchar'a gittiler, geri döndüklerinde ise Balak Brahmachari'nin bedenine dokunmalarına izin verilmediğini söylediler. Doktorlar bedenin çürümeye başladığını, bedende mumyalanma yönünde işaretler tespit ettiklerini ancak düşük sıcaklıkta saklandığı için bedenin tamamen bozulmadığını rapor ettiler.[27]

(*) Hindistan Komünist Partisi (Marksist) – ç.n.

27 *Ajkal*, 26 Haziran 1993.

Bu sırada Subhas Chakrabarti bu içinden çıkılmaz duruma bir çare bulması için HKP (M) liderliği tarafından görevlendirildi. HKP (M)'nin yerel yöneticilerini de yanına alan Chakrabarti, Sukhchar'daki tarikat ikametgâhını ziyaret etti. Ziyaretin ardından gazetecilere yaptığı açıklamada Chakrabarti tarikat müritlerini liderlerinin bedenini yakmaları için ikna etmeye çalıştığını söyledi. Hakkında ölüm raporu verilmiş bir kimsenin bedeninin tekrar incelenmesi için ortada bilimsel bir gerekçe olmadığını görüşüne katıldığını ancak bu incelemenin tarikatı ikna etmekte gerekli olabileceğini belirtti. Ülkede "Babalık" kültünün hâlâ hakim olduğunu, binlerce insanın bu dinî liderlerin müridi olduğuna dikkat çekti. Din fanatizminin hafife alınmasının çok tehlikeli olacağı uyarısını yaptı. Hükümetin görüşünün, güç kullanılmasının fanatizmi körükleyebileceği yönünde olduğunu ekledi. Kendisine Sukhchar mahallesinde yaşayanların sağlığının tehdit altında olduğunun farkında olup olmadığı sorulduğunda da, hiçbir koku almadığını ancak bunun kendisinin sürekli enfiye çekmesinden kaynaklanabileceği yanıtını verdi.[28]

30 Haziran günü sabaha karşı saat ikide başlayıp dört saat süren ve 5000 kişilik polis kuvvetinin katıldığı bir operasyonla Santan Dal'ın merkezi basıldı, tarikat liderinin bedeni oradan alınıp bir krematoryuma taşındı. *The Telegraph* gazetesi "liderlerinin dirileceğine inanan, ağıt yakan kadınların güvenlik kordonun dışına çıkarılmasıyla cenaze ayininin gurunun erkek kardeşinin liderliğinde gerçekleştirildiğini" yazdı. Gazeteye göre "meseleyi görmezden gelmekle eleştirilen hükümet rahat bir nefes almıştı". Dal aktivistlerinin asit toplu, bıçaklı, mızraklı, cam şişeli ve göz yaşartıcı gazlı saldırısına maruz kalan polis, göstericileri dağıtıp tarikatın

28 *Ajkal*, 26 Haziran 1993.

müstahkem merkezinin kapı ve pencerelerine ulaşmak için göz yaşartıcı gaz kullandı. Ancak polis ateşli silah kullanmamaya dikkat etti. Birçok polis ve Dal aktivisti yaralansa da resmî basının dediği gibi "hiç zayiat verilmedi".[29]

Bakan Subhas Chakrabarti polisi ve yerel idareyi bu zor ve hassas operasyonu başarıyla gerçekleştirdikleri için kutladı. Popüler bir Hint filmi olan *Jugnu*'ya gönderme yaparak, aktör Dharmendra'mn karşılaştığı görevlerden çok daha zor bir görevdi dedi. Ardından bakan şu sözleri ekledi: "Elbette ki siz [gazeteciler] bunun lümpen kültürü olduğunu düşünüyorsunuz ama bence çok güzel bir örnek." Ertesi gün *Ajkal*'ın başyazısında şöyle deniyordu: "Batı Bengal'de lümpen kültüre, lümpen kültür denebildiğinde ancak bu çağın sonuna gelmiş olacağız. İlerici Batı Bengal akıl çağının sonunu gördü; artık *Jugnu* çağı başlıyor."[30]

Olayın görece sakin ve başarılı sonuçlandırılması bile tartışmaları bitirmedi. Santan Dal'ın sekreteri Chitta Sikdar hükümetin otoriter ve demokratik-olmayan diye nitelendirdiği bu eylem karşısında başbakanı protesto etti. Balak Brahmachari'nin toplumu yönetenlerden gördüğü bu muamelenin tarihte İsa, Galileo ve Sokrates'in davalarıyla eşdeğer tutulacağını ve hatırlanacağını söyledi. Bunun yanı sıra, meseleye *Ajkal* gazetesinin yaklaştığı gibi yaklaşanlar hükümet ve iktidar partisi üyelerini, tarikatı ve saçmalıklarla hurafeler yayan sözde tanrının adamlarını eleştirmek yerine sadece tarikatın ikinci kademe liderlerini masum müritleri kandırmak ve onların kabarmış dinî duygularını kullanmakla suçlamakla yetindiklerini için kınıyorlardı. Balak Brahmachari'nin ölüsünün yakılmasından on iki gün sonra Santan Dal'ın sekreteriyle birlikte seksen iki tarikat üyesi is-

29 *The Telegraphy*, 1 Temmuz 1993; *The Statesman*, 1 Temmuz 1993.

30 *Ajkal*, 2 Temmuz 1993.

yan etmek, müessir fiilde bulunmak, adaleti engellemek gibi suçları işledikleri gerekçesiyle tutuklandılar.[31]

Santan Dal üyeleri birkaç ay boyunca muhtelif gazetelere mektuplar yazıp kendilerinin demokratik ve kanuni olmayan polis eylemi karşısında mağdur olduklarını anlatmaya çalıştılar. Baba'nın müritlerinin onun hayata döneceğine inanmakla ülkedeki hangi kanunu çiğnediğini soruyorlardı: Doğaüstü ruhani güçlerin varlığına inanmanın karşılığı polis copu mudur? Ayrıca Dal müritlerinin sonunda polis operasyonuna maruz kalmaları, müritlerin çoğunluğunu yerel seçimden sonra marjinal siyasal değerlerini yitirmiş alt-kast köylülerinin oluşturmasından ileri gelmiyor muydu? Bir mektup, kamu hafızasının zayıf ancak mağdurların hafızalarınınsa merhametsiz olduğunu söylüyordu. Adaletsizliğin faillerinin hesap vereceği gün de gelecekti elbet.[32]

Bu örnek, Hindistan gibi bir ülkede sivil toplum ve demokrasi arasındaki ilişki hakkında altını çizdiğim noktaların bazılarını kapsıyor. Özgürlük ve eşitlik fikirleri üzerine kurulu modern sivil toplum, Hindistanlı bir grup seçkinin tarihsel hevesleri içinde yer alan bir projedir. Bu heveslerin ortaya çıkışının ve gelişiminin hikâyesiyle birlikte yine bu heveslerin sömürge dönemine dayanan kökleri üzerine çok tartışıldı. Ülke sömürge yönetimi altındayken bu seçkinler insanların geleneksel inanç ve teamüllerini değiştirecek, sömürge devlet aygıtının erişemeyeceği yeni modern ulusal benliğe şekil verecek olan dönüştürücü sürece inanmışlardı. Sömürge yönetiminin son bulup bu sınıfların iktidara gelmesiyle bu dönüştürücü proje yeni ulusal devletin organlarının dinamik potansiyeli içerisine yerleştirildi. Bu organların da anayasal temsilî demokrasinin bir parçası hali-

31 *Ajkal*, 13 Temmuz 1993.

32 *Dainik Pratibedan*, 5 Şubat 1994.

ne gelmesi modernleşme projesini halk iradesinin bir ifadesi haline getirdi. Böylelikle modernleşme projesi modernitenin meşrulaştırıcı normlarıyla uyumlu hale de gelmiş oluyordu.

Siyasal toplum dediğim alanın ayırt edici özelliği olan birçok konum ve faaliyetin, sömürge dönemindeki milliyetçi siyaset yelpazesi içinde ortaya çıktığını göstermek mümkün olsa da ben siyasal toplumun 1980'lerle beraber bambaşka bir biçime bürünmeye başladığını ileri süreceğim. Bu süreci iki gelişme kolaylaştırdı. Bunlardan ilki, nüfusların muhafazasıyla refahlarını –Michel Foucault'nun kullandığı şekliyle hükümetin "pastoral" işlevlerini–, devlet egemenliğine vatandaşların faal katılımını dikkate almaksızın, tüm dünyada benzer yönetimsel teknolojilerin kullanılmasıyla sağlanmasına dayanan yönetimsel performans anlayışının başat rol oynamaya başlamasıdır. Bu gelişme, hükümetlerin sivil toplumun gerçek üyesi ya da cumhuriyetin gerçek vatandaşları olamayan insanlara bile bir takım imtiyazlar vermekle yükümlü olduğu konusunda devlet makamlarıyla nüfus gruplarının fikir birliğine varmasını sağladı. Öyle ki olur da ulus-devlet bu görevini yerine getiremezse, bu görev hükümet dışı –ve eğer gerekirse uluslararası– kuruluşlarca yerine getirilmeliydi. Diğer gelişme ise seçim hesaplarıyla ve sadece seçim sonuçlarına yönelik hedeflerle siyasal seferberlik alanının genişletilmesidir. Bu alan ayrıntılı düzenlenmiş yönetmelik, tutarlı doktrin ve programlara sahip siyasal partiler gibi belirli kurallar çerçevesinde örgütlenmiş yapılardan normalde politik olarak görülmeyecek iletişim yapıları (örneğin dinî meclisler ya da kültürel festivaller, çok daha ilginç olarak bazı Güney Hindistan eyaletlerinde olduğu gibi sinema meraklıları dernekleri gibi yapılar) üzerine inşa edilmiş gevşek ve genellikle süreksiz seferberliklere doğru genişlemeye başlamıştır.

Son yıllarda siyasal toplum alanındaki faaliyetlerin artışı zamanla seçkin çevrelerde huzursuzluk ve endişeye yol açtı. *Ajkal* gazetesinden alıntıladığım "lümpen kültürüyle" ilgili yorum bunun tipik bir göstergesidir. Siyasetin ayaktakımıyla suçluların tekeline geçtiği şikâyeti orta sınıf çevrelerden bugün çokça duyulur oldu. Netice geri kalmış toplumu değiştirmeyi hedefleyen modernleşme misyonundan vazgeçmekti – en azından şikâyet bu yöndeydi. Lakin gözlemlediğimiz şey ıslah edilmemiş halk kültürünün düzensiz, yozlaşmış, akıldışı teamüllerinin, seçim hesapları gözetilerek, medeni yaşamın tüm hücrelerine taşınması oldu. Soylu bir görev, modernitenin peşine düşme görevi, parlamenter demokrasinin gerekleri yüzünden tehlikeye atılmıştı.

Modern temsili kurumların Hindistan'daki yüzyılı aşkın tarihini ele aldığımızda Tocqueville'in sorununa benzeyen bu sorunun nasıl bir evrim geçirdiğini görebiliriz.[33] Dadabhai Naoroji, Gopal Krishna Gokhale hatta Muhammed Ali Jinnah gibi Hindistanlı ilk liberaller siyasal hayatlarının ilk dönemlerinde bu kurumların kendilerinden münhasır değerlerine bütünüyle inanmışlardı. Yine de kurumların işleyebileceği elverişli koşullar konusunda oldukça ihtiyatlıydılar. İyi birer 19. yüzyıl liberali olarak bu kişiler; insanların, kendi deyimleriyle, "parlamenter kurumları kavrayabilmeleri" için önce eğitim ve medeni yaşama bağlılıklarını ispat etmek gibi gereklilikleri yerine getirmeleri şartını ortaya attılar. Diğer bir açıdan bakacak olursak, Naoroji ya da Gokhale gibi adamlar için, demokrasinin sadece statü ve erdem sahibi kişilerce yeteri kadar kontrol edilmesi durumunda iyi bir idare şekli olduğunu da söyleyebiliriz. Milliyetçi siyasette sözde radikallerin, özellikle Hilafet Hareke-

33 Sudipta Kaviraj meseleyi Tocqueville sorunu olarak ifade etmişti, "The Culture of Representative Democracy", *The Wages of Freedom*, ed. Partha Chatterjee, s. 147-75.

tiyle* İşbirliksiz Hareketi'nin** yükselişiyle beraber Hindistan örgütlü siyaset hayatına, parlamenter siyasetin inceliklerini çok önemsemeyen, birçok güç ve görüş girdi. Geç sömürge düzeninin yeni temsili kurumlarının şekil verdiği siyasal alana, o dönemde kesin bir biçimde müdahale eden kişi Gandi'den başkası değildi. Parlamenter kurumlarla modern medeniyetin tüm diğer donanımlarını reddettiğini iddia etse de bu donanımlara kimsenin bakamayacağı kadar işlevsel bakarak öyle bir seferberlik yarattı ki sonunda partisi, Hindistan Ulusal Kongre'si bağımsız Hindistan'daki en güçlü siyasal örgüt haline geldi. Birçok çalışmanın gösterdiği gibi Gandi'nin sözleri ve eylemleri iki şeyi aynı zamanda yapıyordu: Hem halk inisiyatifini serbest bırakıyor hem de bu inisiyatifi kontrolü altına alıyordu.[34] Bağımsızlıktan sonraki on beş yılda Kongre iktidarının somutlaşmasıyla Nehru döneminin sözde Kongre sistemine halkın seçimler yoluyla verdiği destek ile devlet inisiyatifi arasındaki yakın ilişkinin en baskın motifi, kontrol olmuştu.

Nehru döneminden 1960'ların ortasındaki krize ve oradan da ilk Indira Gandi rejiminin devlet popülizmiyle Kongre hakimiyetini yeniden tesis etmesine kadar uzanan macera birçok Üçüncü Dünya ülkesi için hiç de yabancı değildir. Bence Hindistan demokrasisini farklı kılan Indira Gandi'nin olağanüstü hal rejiminin parlamento seçimleriyle

---

(*) *Khilafat Movement*, İngilizlerin Birinci Dünya Savaşı sonunda verdikleri Halifelik makamını koruma sözünü yerine getirmesini isteyen, Britanya Hindistan'ında yaşayan Müslümanların kurduğu 1919 ile 1924 yılları arasında faaliyet gösteren örgüttür – ç.n.

(**) *Non-cooperation Movement*, Mahatma Gandi ile Hindistan Ulusal Kongre Partisi'nin başını çektiği ve sonra Ulusal Bağımsızlık Hareketi'ne evrilecek olan ilk şiddetsiz direniş hareketidir – ç.n.

34 *Subaltern Studies* tarihçilerinin yazıları bu temaları ayrıntılı bir biçimde tetkik etmiştir. Özellikle bkz. Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

sonlandırılmasıydı. Bu olay demokrasinin özüyle tecessümü, biçimiyle muhtevası, iç doğasıyla dış görünüşü üzerine yapılacak tüm tartışmalarda kesin bir fark yarattı. Olağanüstü hal rejiminin çöküşünün "gerçek" nedenleri hakkında tarihçiler ne derse desin, 1977 seçimleri Hindistan halk seferberliklerine oy kullanma ve böylelikle hükümetin temsili organlarına, daha önce düzeni bu denli rahatsız etmesine, iktidarın o herkesçe bilinen dehlizlerindeki sessizliği bu denli bozmasına imkân tanınmamış bir biçimde halkın taleplerini dile getirme olanağını tanıdı. Bugünlerde seçkinlerle madunların hep bir ağızdan seçime dayalı demokrasinin bir aldatmaca olduğunu, demokrasiye giden doğru yolun askeri diktatörlükten geçtiği söylemesi muhtemel olan komşu ülke Pakistan'la karşılaştırdığımızda bu olayın demokrasinin Hindistan'daki algılanışı açısından ne kadar önemli bir tecrübe olduğunu düşünmeliyiz.

Fakat Hindistan örneğinde kendimizi tebrik etmekte çok aceleci davranmış olabiliriz, argümanımı yeniden kurmama izin verin. Hindistan demokrasisi içinde de en başından beri halk nezdindeki meşruluk ile seçkinlerin kontrolü karşıt temaları mevcuttu. Cemaat ve mülkiyet kavramları tarafından temsil edilen bu karşı iki tema demokratik kuramın en eski sorununu oluşturur. Bu temalar hiçbir yere gitmediler, bir çözüme ulaştırılmadılar ya da aşılmadılar; onlar sadece seçkinlerle halkın demokrasi tanımları arasında süre giden tartışmalar sonucunda yeni biçimlere büründüler. Hindistan'daki demokratik modernleşme üzerine yapılan son tartışmalarda bu temalar yine yer aldı. Bir yandan halkın belirsiz talepleri kendilerini modernleşme projesine adamış modernleştiricileri, yenilgiyi kabul etmeye ve düzensizlik ve akıl dışılığın güçlerine siyasi açıdan teslim olunmasıyla son bulan akıl çağının ardından ağıt yakmaya sevk etti. Aydın siyasetin terki anlamına gelebilecek, oy kaygısıyla yapılmış

bir sürü geri çekilmeye tanık oldular. Oysa toplumun sözüm ona aydınlanmamış kesimlerinde vuku bulan bu karşıt seferberliklerin dönüştürücü etkisi gözden kaçırılıyor. Bu yeni yeni çalışılmaya başlanan bir alan ve ben de burada ve bir sonraki bölümde bu alanla ilgili bir takım ön gözlemlerimi aktaracağım. Ancak bu durumun bugün, Hindistan gibi ülkelerde demokratik sürecin yaratmakta olduğu en derin ve önemli toplumsal değişimler bütününü oluşturduğuna inanıyorum.

Hindistan yönetici sınıfları arasında bu toplumsal değişimlere verilmek üzere bir cevabın oluşmaya başladığı eklemeliyim. Dolaylı yönetimin sömürge stratejisinin bir varyantı olarak gördüğüm bu cevap, modernleşme projesinin askıya alınıp burjuva sivil toplumunun güvenli alanlarına hapsedilmesini, yönetilen nüfusların "doğal liderleri" üzerinden de hukuk, düzen ve refahın yönetimsel işlevlerinin yaygınlaştırılmasını kapsıyor. Diğer bir deyişle strateji burjuva yaşamının medeni erdemlerini seçime dayanan demokrasinin olası aşırılıklarından korumayı amaçlıyor.

Toplumsal değişimlere verilen başka bir cevap daha var. Bu cevap çok daha pragmatist olmasına rağmen bir önceki kadar olumsuz bir cevap değildir. Aydınlanma projesini bütünüyle terk etmiyor, adına siyasal toplum dediğim alan içindeki çekişmeler demeti üzerinden bu projeye yön vermeye çalışıyor. Bir öncünün yön verme ve liderlik vasıflarını ciddiye alıyor ancak Hindistan gibi bir ülkede devletin resmî mercilerinin öteki inançlar tarafından düzenlenmeye ve öteki otoriteler tarafından idare edilmeye devam eden yaygın toplumsal teamüller dizisine ulaşamayacağını da kabul ediyor. Yine de modern yönetimsel teamüllerin bu karanlık sahalara sosyal yardım işlevleriyle nüfuz ettiğini ve oralarda demokrasi dürtüsü dediğim iddia ve temsil üzerinde etkiler yarattığını da biliyor. Demokratik modernite pro-

jesi bu alanda –yavaşça, acı vererek ve şüphe duyarak– iş görmek zorundadır.

Kalküta'da ölü bir bedene ne yapılacağıyla ilgili yürütülen müzakereleri örnek olarak verirken insanlar arasındaki çelişkilerin doğru şekilde ele alınışının hikâyesini anlatmaya çalışmıyordum. Başarılı bir yönetimin örneğini tarif etmeye de çalışmıyordum. Ya da Batı Bengal'deki iktidar partilerinin yürüttüğü bilinçli bir politik toplumsal dönüşüm projesi vesilesiyle modernite ile demokrasinin karşı karşıya geldiği yerel bir krizin aşıldığını da söylemiyorum. Yapmak istediğim şey adına siyasal toplum dediğim, normatif olarak bulanık olan alandaki olasılıkları işaretlemekti. Siyasal toplum kavramını kullandığımda sürekli, Antonio Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde bu kavramı önce devletle eşanlamlı olarak kullandığını ancak sonra kavramın devlet alanının dışında yer alması gereken tüm toplumsal ve kültürel müdahaleler erimine karşılık gelmeye başladığını anımsıyorum. Şurası açık ki modernleştiriciler madun tebaaları ulusal vatandaşlara dönüştürme projesini yürütürken siyasal toplumun faaliyetleriyle desteklenen direnişlerle karşılaştılar. Kendilerine dayatılan modernleşme projesine karşı mücadele ederken madun sınıfların bir iç dönüşüm sürecini de başlattıklarını vurgulamaya çalıştım. Diğer bölümde yeni başlayan değişim sürecine dair birkaç örnek vereceğim. Eğitimciler –bizim gibi aydın insanlar olarak– siyasal toplumdaki pedagojik vazifelerini yerine getirirken bir yandan da kendilerini eğitebilirler. Bu, dünyanın birçok yerinde yaşanan, modernite ile demokrasi arasındaki karşılaşmanın en zenginleştirici ve anlamlı neticesi olacaktır.

ÜÇ

Mağdurların Siyaseti

I

Sizi siyasal toplum içinde kısa bir tura çıkarmama izin verin, en azından bildiğim kısımlarında çünkü siyasal toplumun iyi bilmediğim birçok yeri var.

İlk durağımız Kalküta'nın, benim de yaşayıp çalıştığım güney yakası boyunca uzanan tren hatları. Tren hatları üzerinden bir ana yol geçer. Köprüde durup tam önünüze baktığınızda yüksek apartmanları, şık bir alışveriş merkezini ve büyük bir petrol şirketinin ofislerini görürsünüz. Ama durup aşağıya baktığınızda demiryolu boyunca demiryoluna çok yakın yapılmış kirli plastik plakalarıyla, teneke ya da kiremitten çatılarıyla bir dizi gecekondu görürsünüz. Bu gecekondular elli yıldan fazla bir zamandır orada yaşayan işgalcilere aittir. Bu gecekonduların bir bölümünde Kalküta'daki Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi'nden bazı meslektaşlarım, Asok Sen'in yönetiminde bir çalışma yürüttüler.[1] Çalış-

1 Asok Sen, "Life and Labour in a Squatters' Colony," Occasional Paper 138, Centre for Studies in a Social Sciences, Kalküta, Ekim 1992.

manın yürütüldüğü ve 1500 kişinin yaşadığı yerin resmî adı Gobindapur Demiryolu Kolonisi Kapı No 1 idi.

Yerleşim, 1943'teki büyük kıtlık sonrasında topraklarını kaybeden güney Bengalli küçük bir köylü grubunun hayatlarını sürdürmek için Kalküta'ya gelmesiyle, 1940'ların son yıllarında başlamış. Sonrasında ise şehre her gün binlerce kişi akın etmeye başlamış. Göç edenler Doğu Bengal'den yani bugünkü ismiyle Doğu Pakistan'dan geliyorlardı. Hepsi Hindistan'ın taksimiyle mülteci konumuna düşmüşlerdi. Sonraki on yıl içinde ise Kalküta'nın banliyöleri şehrin önceki nüfusunun üç katından daha kalabalık bir mülteci göçünü karşılayacaktı. Gelenlerin çoğu kamuya ait yerlere, bazıları da yasadışı olarak özel mülklere yerleşti. Yetkililer buna göz yumdu, çünkü insanların gidebilecekleri başka bir yer yoktu. Mülteci yerleşimleri hem resmî olarak hem de halkın günlük kullanımında "koloni"* ismini aldılar.

Demiryolu kolonisinin eski sakinlerinden bazılarının anlattığı hikâyeler yerleşimi sanki bir sınır yerleşimiymiş gibi tasvir eder. Mekânın düzenlenmesinden dört ya da beş kişi sorumluymuş. Yeni yerleşimcileri davet etmiş, parselleri bölmüş, yeni gelenlere baraka ve kulübeler yapmalarında yardım etmişler. Yeni yerleşimcilerden kira bile almışlar. Adhir Mandal ile Haren Manna 1970'lerin ortasında kolonideki iki kilit isimdi.[2] Şehirdeki mülteci nüfusundan büyük destek gören, gittikçe büyüyen siyasal muhalefet gücü olan Komünist Parti'yle ilişki kurmuşlardı. Koloninin adına demiryollarını işletmesi yetkilileriyle, polis ve diğer hükümet makamlarıyla muhatap oluyorlardı. Adhir Mahal yaklaşık iki yüz adet barakaya sahipti. Bunları kiraya veriyordu. Öyle ki ona

(*) *Colony*, kelimesi burada, Türkçe'ye sömürge diye çevrilen sosyal bilimlerdeki anlamından ziyade doğa bilimlerindeki topluluk anlamını taşımaktadır – ç.n.

2 Bu yazıda yerleşimcilerin gerçek adları gizlenmiş ve takma isimler kullanılmıştır.

demiryolu kolonisinin *zamindarı* –toprak ağası– diyorlardı. Burası onun hakimiyetindeydi. Bugün Komünist Partisi'nin liderleri, Adhir ve onun gibi bir iki kişinin partiye sadık olmalarına rağmen "yerel menfaat grupları" olduklarını söylüyorlar. Bir parti lideri söyle diyordu: "Onlar kabadayılar gibi davranır küçük çaplı rüşvet ve gasp işleriyle uğraşırlardı. Adhir çok zekiydi... Haren Manna parti için topladığı yardımın bir kısmını mutlaka aşırırdı. Bunları görmezden gelirdik çünkü bu kişilerin yerlerine başkalarını bulmak zor bir işti. Haren'in çaba ve girişimiyle demiryolu kolonisinden dürüst birisini bulmayı nasıl bekleyebilirdik ki?"

Zaman içinde demiryolları işletmesi yetkilileri, arazilerine sahip çıkmak ve işgalcileri oradan çıkarmak için çeşitli teşebbüslerde bulundu. 1965'te demiryolları işletmesi mühendisleri yerleşimi çevreleyen bir duvar inşa etmeye başladılar. Yerleşimciler de inşaat malzemesi taşıyan kamyonların koloniye ulaşmasını engellemek için ön saflarını kadınların tuttuğu etten bir duvar oluşturdular. 1975 yılında, olağanüstü hal sırasında da ciddi bir tahliye tehdidiyle karşılaşılmıştı. Bazı yakın yerleşimler buldozerlerce yerle bir edilmişti. Demiryolu kolonimizin sakinleri kendileri için eyalet hükümeti başkanına aracı olması ve başkanın demiryolları işletmesi yetkililerini yıkımdan vazgeçirmesi için önce Sovyet yanlısı Komünist Partisi'nden bir eyalet meclis üyesini seferber ettiler; sonrasında Indira Gandi'nin iktidardaki Kongre Partisi'yle işbirliği yaptılar. Tehdit atlatılmıştı.

Sömürge sonrası Hindistan'da seçim sistemi içindeki siyasal seferberlikler üzerine bir şeyler okumuş ya da duymuş olanlara buraya kadar söylediklerim hiç de yabancı gelmeyecektir. Hindistan'ın şehir ve kasabalarında buna benzer yüzlerce hikâye vardır. Tüm bunlar genel olarak patron-müşteri ilişkileri, oy depoları ve hizipçilik kuramı

altında toplanabilir. Örneğimizi farklı kılan kadro-temelli ideolojik bir örgütlenme olan Komünist Partisi'nin işin içine dahil olması olabilirdi, ancak parti lideriyle yaptığım görüşmede de gördüğümüz gibi bu durum, en azından bizim örneğimiz için, karşılıklı elverişliliğe dayalı bir anlaşmadan öte bir şey değildi. Parti, Adhir Mandal ile Haren Manna'nın insanları siyasi eylem için seferber eden komünist devrimciler olduklarını iddia etmiyordu. Tarif ettiğim siyasal toplum bu değildi.

1980'lerin başında yeni bir eğilim ortaya çıktı. Sözde *zamindar* Adhir Mandal ölmüştü. Demiryolları işletmesi 1983'te yerleşimin etrafını tekrar duvarla çevirmeye kalktı. Yerleşimciler bir kez daha direnişe geçtiler. Şimdi yeni bir liderleri vardı: Anadi Bera. Ona "Usta" diyorlardı çünkü demiryolu kolonisinin aşağısındaki sokaktaki ilkokulu o yönetiyordu. Lise eğitimi almamasına rağmen Anadi Bera yoksul çocuklara okuma yazma öğretiyordu. Aslında daha çok ateşli bir tiyatro meraklısı olarak tanınırdı. Bengal'de çok sevilen açık havada oynanan bir arena tiyatro türü olan *jatra* gösterileri düzenlerdi. Tiyatroyla ilgili faaliyetleri sayesinde demiryolu kolonisi sakinleriyle ilişkiye geçmişti. Kalacak yerle ilgili sorunlar yaşıyordu, sonunda kolonide bir baraka kiraladı ve oraya yerleşti.

İşgalcilerin 1983'teki direnişinin en önde gelen örgütleyicisi Anadi Bera'ydı. 1986 yılında tıp merkezi ve kütüphane kurmak amacıyla koloni sakinleri arasında yeni bir birlik kurdu: *Jana Kalyan Samiti*, Halkın Refahı Derneği. Yerel belediye yetkilileri, siyasal parti liderleri, karakoldaki polis memurları, komşu apartmanların orta sınıf sakinlerinin önde gelenleri dernek için düzenli olarak maddi yardım topladı ya da derneğin faaliyetleri içinde yer aldı. Hükümet, Toplu Çocuk Gelişim Projesi (TCGP) adı altında, kenar mahalle çocukları için kapsamlı bir sağlık ve eğitim programı baş-

lattı. Anadi'nin girişimleriyle TCGP demiryolu kolonisinde bir çocuk sağlığı birimi açtı. Birim, dernek ofisinde kurulmuştu. TCGP çocukları çocuk felci, verem, tetanos ve diğer bulaşıcı hastalıklara karşı aşıladı, çocukların günlük öğününü karşıladı, bir oyun okulu düzenlemeleri için personel sağladı ve ebeveynlere doğum kontrolü hakkında danışmanlık desteği sundu. TCGP personeli kolonideki her ailenin geçimi, geliri, tüketimi ve sağlık durumu hakkında detaylı kayıtlar tuttu.

TCGP, işgalci koloni sakinlerinin kendilerini nasıl ayrı bir nüfus grubu olarak tanımladıklarının ve nasıl yönetimsel programlardan yardım alabildiklerinin bir örneğidir. Ancak bu tek örnek değildi. Yerleşimciler kurdukları derneği demiryolları işletmesi, polis ya da belediye yetkilileri gibi diğer yönetimsel makamlarla, onlara sosyal yardımda bulunacak, bölgelerini kalkındırıcı çalışmalar yürütecek hükümet dışı kuruluşlarla, siyasal partiler ve parti liderleriyle ilişkiye geçmek için kullandılar. Örneğin, elektrikli fanlarla televizyon setleri kulübelerde çok da nadir olmayan aletlerdir, biri çıkıp koloninin elektriğe nasıl ulaştığını araştırmaya kalkıp yerleşimcilere bu konuyla ilgili soru sorarsa genellikle kaçamak yanıtlar alır. En azından Profesör Asok Sen'in saha çalışmasını yaptığı dönemde, bu böyleydi. Ve soru soran kişi elektrik hatlarının yasal olarak çekilip çekilmediğinden şüphelenmeye başlar. Ancak birçok Hindistan şehri için, inatçı elektrik hırsızlarıyla birlikte yasal olmayan işgalcileri ferdi tüketiciler olarak tanımanın yasal zorluğu karşısında elektrik şirketlerinin, tüm işgalci yerleşim birimini temsilen, biraz önce bahsettiğim türden bir dernekle oturup kolektif kira anlaşması yapmaları bildik bir durumdur. Dolayısıyla bu bize, geçim ve barınmaları yasallığın ötesine dayanan nüfus gruplarına kamu hizmetleriyle sosyal yardımlar götürebilmek için hukuk stratejileriyle mümkün olan bir dizi düzen-

lemenin de mevcut olduğunu gösteriyor. Gerçi sonra, 1980'lerin sonuna doğru bir zamanda Refah Derneği'nin girişimiyle koloninin altı ortak sayaç üzerinden yasal bir elektrik bağlantısı sağladığını öğrendim. Hatta 1996'dan beri yerleşimcilerin kendi müstakil elektrik bağlantıları varmış. Belediye onlara su ve umumi tuvalet hizmeti de sağlamış. Tabii ki bunların hepsi kamu arazisini yasalara aykırı olarak işgal etmiş, demiryolunun yaklaşık bir ya da iki metre yanına kurulmuş bir gecekondu bölgesinde gerçekleşiyordu. İzninizle hikâyeme devam edeyim.

Her ne kadar işgalcilerimiz için buradaki en önemli hamle kendilerinin bir nüfus grubu olarak –ki nüfus grubu yönetimsellik açısından politikaların hedefini tanımlayan salt bir ampirik kategoridir– tanınmalarını amaçlamaları ve sonunda tanınmaları olsa da kolektif kimliklerinin içini ahlaki bir içerikle de doldurmanın yollarını bulmak zorundaydılar. Bu, mağdur siyasetinin eşit derecede önemli bir parçasıydı: *Nüfus grubunun ampirik biçimini cemaatin ahlaki nitelikleriyle doldurmak.* Demiryolu kolonimizde, yerleşimcilerin bürünebileceği halihazırda önceden verili ortak bir cemaatsel biçim yoktu. Bazı yerleşimciler güney Bengal'den bazıları da bugünkü Bangladeş olan Doğu Pakistan'da geliyorlardı. Yukarı kastlardan çok küçük bir kesim olsa da büyük çoğunluğu muhtelif orta ve alt kastlara mensuptular. 1990'ların ortalarında yapılan bir araştırmaya göre yerleşimcilerin yüzde 56'sı hükümetten olumlu ayrımcılık çerçevesinde yardım görmeye hak kazanmış, öncenin parya kastlarını kapsayan hukuki olarak tanınmış bir kategori olan "Tarifeli Kastladan"*, yüz-

(*) Hindistan'daki parya kastları karşılayan "düşük kastlar" sınıflandırmasındaki belirsizlikleri ortadan kaldırmak üzere 1936 yılında sömürge yönetimince parya kastlarını içeren bir liste hazırlanmıştı; bağımsızlık sonrasında listede yer alan kastlara anayasa tarafından özel bir statü verildi ve bu kastlara resmen "Tarifeli Kastlar ve Kabileler" [*Scheduled Castes and Tribes*] unvanı verildi – ç.n.

de 4'ü "Tarifeli Kabilelerden", geri kalanı ise Hindu kastlarından geliyordu.[3]

Şu anki haliyle bu cemaat yoktan var edilmişti. Derneğin önde gelen üyeleri koloninin sorunları ve bunlarla ilgili verilen mücadelelerden bahsederken, dernek üyelerinin ortak çıkarlarından hiç bahsetmediler. Bunun yerine cemaati çok daha bağlayıcı olan akrabalık üzerinden tarif ettiler. Hepsinin ortak olarak kullandığı benzetme, aile benzetmesiydi. Derneğin faal bir üyesi olan Ashu Das "biz büyük bir aileyiz. Doğu Bengalli mültecilerle Batı Bengal'den gelenleri birbirinden ayırmıyoruz. Evlerimizi yapacak başka yerimiz yok, uzun yıllardır buraları topluca işgal ediyoruz. Evlerimizle ilgili istihkak talebimizin temeli budur" diyordu.

Diğer bir koloni sakini, Badal Das birbirlerine neden bir aileymişçesine sıkı sıkıya tutunduklarını güney Bengal'de kullanılan bir deyimle açıklıyordu: "Biz kaplanla yüz yüze yaşıyoruz." Das, kaplanlarla insanların iç içe ama birbirlerine düşman olarak yaşamalarını anlatan bu deyimi karşılarına sürekli çıkan yıkım tehdidini vurgulamak için kullanmıştı. Ancak bu, aileyi tanımlayan herhangi bir biyolojik hatta kültürel bir ön bağlılık değildi. Bu bağlılık, –zaman ve uzam içinde açıkça belirlenmiş ve tehdit altında olan– topluca işgal edilmiş bir toprak parçasının ta kendisiydi.

Koloni sakinlerinin sözde koloni ailesinin sınırlarını nasıl tanımladıkları dikkate şayandır. Çünkü bu sınırları, "koloni"nin sınırları üzerinden tanımlıyorlar. Ashu Das şöyle diyordu: "Köprünün öbür tarafı başka bir mahalledir. Orası o mahallede yaşayanlara bırakılmalıdır. Biz sınırları aşmayız." Bu sınırlar talepleri de şekillendiriyordu: Kim derneğin üyesi olabilir, kim topluca düzenlenen şenliklere katkıda

3 Demiryolu kolonisinde resmî olmayan bir okul, sağlık merkezi ve mesleki eğitim kursu açmış olan sosyal yardım kuruluşu SAVERA tarafından yapılmış olan araştırma.

bulunmalıdır, ya da kim orta sınıf ailelerin yaşadığı apartmanların yer aldığı komşu mahallede güvenlik görevlisi olarak çalışabilir.

Sözde ailenin içinde çeşitlilik gittikçe artıyordu. Bazıları uzmanlık vasıflarına sahipken veya sabit işlerde çalışırken çoğunluk, inşaat işçiliği gibi geçici işlerde çalışmak durumundaydı. Kadınlar orta sınıf ailelerin oturduğu komşu mahalledeki evlere temizliğe giderlerdi. Zaten birçok hanenin geçimini sağlayanlar yani, parayı asıl kazananlar kadınlardı. Bu çalışmanın yapıldığı 1990'ların ilk yıllarında koloni sakinlerinin aylık kişi başı gelirleri 1000 rupiyle (30 ABD doları) 100 rupi (3 ABD doları) arasında değişiyordu. Birkaç yıl sonra yapılan başka bir araştırma ailelerin yarısından fazlasının aylık gelirinin 2000 rupinin altında olduğunu ve tüm yerleşimin aylık kişi başına toplam gelirinin 500 rupiden az olduğunu tespit etmişti. Bazı gecekondu sahipleri gecekondularını kiraya veriyordu. Tabii ki bu hukukun dışında cereyan eden bir vakaydı çünkü ortada yasal tapu yoktu ama zaten mülk sahibiyle kiracı arasında çok az sorun çıkıyordu.

Komşular ve hatta karı kocalar arasındaki anlaşmazlıkların çoğu Refah Derneği'nde çözülüyordu. Evliliğiyle beraber koloniye taşınmış olan bir kadın, buradaki komşularının çok meraklı ve dedikoducu olduğunu söylemişti. Ayrıca cemaat yaşamı spor müsabakaları, topluca televizyon ve video gösterimleri ve dinî bayramlarla destekleniyordu. Derneğin örgütlediği en büyük dinî bayram her yıl düzenlenen tanrıça Sitala'yı anma etkinlikleriydi. Tanrıça hakkındaki rivayet güney Bengal'in kırsal bölgeleri kaynaklıdır. Rivayete göre tanrıça çiçek hastalığının yayılmasına engel olmuştur. Bugün çiçek hastalığı vakası hiç görülmese de son yıllar içinde Sitala çocukların sağlığını gözeten tanrıca olarak Kalküta'nın gecekondu mahallelerinde yeniden ortaya çıktı. Artık tanrıca Sitala'yı anmak için bir hafta süren şenlikler düzenleniyor. Bu

şenlikler gecekondu mahallelerinden toplanan cüzi yardımlarla finanse ediliyordu. Bu şenlikler orta sınıfların düzenlediği çok daha ünlü ve şatafatlı Brahman kökenli tanrıça Durga'yı anma şenliklerine cüretkârca meydan okuyordu. Sitala şenliğinde dernek müzikal gösteriler ve "ustaları" Anadi Bera'nın başrol oynadığı *jatra* icraları düzenliyordu. Daha az canlı olan diğer bir şenlikte tanrıca Kali'yi anma şenliğiydi. Bu şenlikte koloninin delikanlıları kendi hallerine bırakılıyordu; onlar da video izleyip, et yiyip, içki içiyorlardı.

Demiryolu Kolonisi Kapı No 1 sakinlerince kurulan Halkın Refahı Derneği bir sivil toplum kuruluşu değildi. Dernek, mülkiyet yasalarıyla kentsel düzenlemelerin topluca ihlaline dayanıyordu. Devlet bu kuruluşu yasal amaçlar doğrultusunda çalışma yürüten diğer sivil toplum kuruluşlarıyla bir tutup, onu yasal bir kuruluş olarak tanıyamazdı. İşgalciler de kendi paylarına kamu arazisini işgal etmenin hem yasadışı hem de medeni yaşamın gereklerine ters olduğunu kabul ediyorlardı. Lakin onlar barınma ile geçinmenin de bir hak olduğunu iddia ediyorlardı. Derneklerini de bu iddiayı sürdürecek en önemli kolektif araç olarak kullanıyorlardı. Demiryolları işletmesine sunulmuş dilekçelerin birinde dernek şöyle diyordu:

> Bizler bir zamanların Doğu Pakistan'ından gelen mülteciler ve güney Bengalli topraksız insanlarız. Her şeyimizi kaybettik; geçim kaynaklarımızı, toprağımızı, ev ve müştemilatımızı, her şeyimizi kaybettik. Geçinebilmek ve kalacak yer bulabilmek için Kalküta'ya gelmek zorundaydık... Bizler yoksulluk sınırı altında yaşayan, evlere gündelikçi olarak giden ya da günlük geçici işlerde çalışan kimseleriz. Kendimize başımızı sokacak derme çatma evler yapabildik. Eğer bizi evlerimizden çıkartır ve onları yıkarsanız, gidecek başka hiçbir yerimiz yok.

Mülteciler, topraksız insanlar, günlük işlerde çalışanlar, ev ve müştemilat ve yoksulluk sınırı, bunların hepsi yönetimselliğin kullandığı demografik kategorilerdir. İşgalcilerde bu temel üzerinden kendi iddialarını öne sürüyorlar. Aynı dilekçede dernek, "Kalkütalı diğer vatandaşlar için", demiryolları işletmesinin geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması adına, "şu anki ikametgâhlarından çok daha uygun yerlere taşınmalarının" gerekli olduğunu ifade ediyordu. Dolayısıyla, hükümetin yoksul ve kötü şartlar altında yaşayan nüfus gruplarını gözetme zorunluluğunu hatırlatmasının yanında, dernek olağanüstü koşullar altında bile nezih bir toplumsal yaşam inşa etmeye çalışan, aynı zamanda iyi vatandaş olmanın gereklerini de tasvip eden bir cemaatin ahlaki söylemini de kullanıyordu. Yönetimselliğin kategorileri, cemaatin akrabalık ilişkileri icat etme kabiliyetini içeren yaratıcı olanaklarıyla biraz tereddütlü olsa da yeni bir siyasal talepler söylemi üretmek üzere beraber iş görürler.

Bu talepler başka bir şeye indirgenemeyecek siyasi taleplerdir. Bu talepler, kuralları çarpıtılabilen ya da değiştirilebilen siyasal zeminde oluşturulmuştur. Bunlar yerleşik hukuk ya da idari prosedürler zemininde oluşturulamazlar. Bu taleplerin başarısı, nüfus gruplarının yönetimsel politikaların lehlerine uygulanması için yeteri kadar desteği seferber etmesine bağlıdır. Lakin bu başarı zorunlu olarak geçici ve bağlamsal olacaktır. Siyasal güçlerin dengesi değişebilir ve böylelikle kurallar artık daha önce çarpıtıldıkları gibi çarpıtılamaz hale gelebilir. Daha evvel de vurguladığım gibi yönetimsellik heterojen toplumsal sahada, çoklu nüfus grupları üzerinde çoklu stratejilerle iş görür. Yani vatandaşlık haklarının eşit ve birörnek tatbiki yoktur.

Dolayısıyla siyasetin dengesi yarın bu işgalcilerin tahliye edilmesine yol açacak kadar değişebilir. (Gerçekte, 2002 yılının ilk aylarında, bu konferanstan sonra, bir grup vatan-

daş Kalküta Yüksek Mahkemesi'nde demiryolu kolonisindeki işgalcilerin tahliyesi istemiyle kamu davası açtı. Gerekçeleri işgalcilerin, güney Kalküta'daki Rabindra Sarobar gölünün sularını kirletmesiydi. Bu sırada önemli sayıdaki işgalci Sol Cephe'den desteklerini çekip Trinamul Kongresi'ni desteklemeye başladılar. Mart ayının başlarında hükümet tarafından mahkeme kararını uygulamak üzere gönderilen polis gücü kaba kuvvetle geri püskürtüldü. Bugün destekledikleri partinin liderinin Yeni Delhi'deki Birlik hükümeti içinde eski görevine yani Demiryolu Bakanlığı'na, iade edilmesini çok düşük bir ihtimal olsa da istiyorlar. Çünkü ancak bu şekilde zor kullanılarak tahliye edilmeden önce kendileri için bir rehabilitasyon mümkün olabilir. Siyasal toplumdaki stratejik siyasetin ince mantığı tam da buydu.)

Siyasal güçlerin stratejik dengesindeki en ufak bir değişimin, kent yaşamının marjinlerinde yaşayan binlerce kişinin hayatlarını nasıl kökünden etkileyebileceğini göstermem için demiryolu hattının yarım mil kuzeyine gitmeme izin verin. Burası Gariahat'tır, güney Kalküta'da yaşayan orta sınıfların kalbi. Buradaki işlek kavşağın üzerine yeni bir üst geçit inşa ediyorlar. Yaklaşık bir yıl önce burada büyük kaldırımlarıyla, parlayan dükkan vitrinleriyle geniş caddeler uzanıyordu. Şehrin orta sınıf kökenli sakinleri, sokak ve kaldırımların binlerce sokak satıcısı tarafından işgal edilmesinden önce, şehirlerinin o eski güzelliği ve büyüsüne uygun olarak restore edilmesinden memnundular. Otuz yıl içinde, 1960'ların ortalarından bugüne kadar, şehrin anayolları, kaldırımları genellikle araç yollarına kadar taşan şekilsiz kulübeler dizisiyle kaplanmıştı. Kaldırımlardaki satıcı tezgâhları önemli bir ekonomik işlevi yerine getiriyor ve binlerce insana düşük seviyeli ama hayati önem taşıyan geçim kaynağı sağlıyordu. Satıcılar siyasal toplumda stratejik davranmışlardı: Vatandaşları ve siyasal partileri kendi

önemsiz, ama yasal olmadığı her halinden belli olan, sokak işgallerini gerçekleştirmek ve devam ettirmek için başarılı bir biçimde seferber etmişlerdi. Ancak 1990'ların ortasında işin rengi değişti. Petrokimya ya da elektronik gibi büyüyen sektörlere yabancı yatırımları çekebilmek amacıyla Kalküta'ya çeki düzen vermesi için komünistlerin başını çektiği Batı Bengal hükümetine giderek artan bir baskı vardı. Hükümetin kentli orta sınıflardan aldığı destek hızla düşüyordu. Balak Brahmachari'nin ölü bedeninin defnini başarılı bir biçimde örgütleyen bakan Subhas Chakrabarti'ye 1996 yılında Kalküta'nın sokaklarını temizleme görevi verildi. İki haftalık bir süre zarfında, kod adı Güneş Işığı Operasyonu olan, iyi planlanmış eşgüdümlü bir çalışmayla, belediye yetkilileri ve polis, sokak kenarlarındaki tüm satıcı tezgâhlarını kaldırdı, kaldırımları temizledi, araç yollarını genişletti ve yolların kenarına ağaç dikti. Satıcılar hâlâ örgütlüydüler. Sol tarafından yalnız bırakıldıklarını görünce muhalefet partilerine döndüler. Tüm bunlara fiziksel olarak direnmediler, şiddet içeren bir karşılaşma olmadı. Siyasi denge onların aleyhine dönmüştü, sokaktaki yerlerini terk etmek zorunda kaldılar, kendilerine verilen rehabilitasyon vaadi gerçekleştirilinceye dek beklemek durumundaydılar.

Siyasal toplumda bütün nüfus grupları başarılı bir biçimde iş göremeyebilirler. Gördüğümüz gibi başarıları da daima geçicidir. Siyasal toplum içinde herhangi bir ilerleme kat edemeyen örgütlü bir grup örneği vermem için daha da kuzeye, şehrin eski bir bölgesine, üniversitenin eski kampusünün bulunduğu Bengal yayıncılık sanayisinin merkezi olan College Street'e gitmeme izin verin. Burası, kitap basma ve satmanın ana faaliyet olduğu, tamamı labirenti andıran dar sokak ve geçitlerden oluşan bir mahalledir. Burada akıl almaz bir işletme ve teknoloji melezi karışımla karşılaşmak mümkün; öyle ki modern dizgi makineleriyle çalışan büyük şir-

ketlerle sahibinin işlettiği hâlâ elle dizgi yapılan ve üzerinde "Manchester'da imal edilmiştir 1882" ibaresi bulunan pedallı baskı makineleriyle çalışan, tipo baskısıyla iş gören küçük basımevleri yan yana çalışırlar. 1990'larda Kalküta'da tipo baskısı, her dil ve fonta uyumlu elektronik baskının küresel olarak yaygınlaşmasıyla, neredeyse tamamen ortadan kalktı. Lakin yayıncılık sanayiinin diğer bir parçası –ciltçilik– 120 yılı aşkın süredir kullandığı teknolojiyi aynen kullanmaya devam ediyor. Herhangi bir ciltçiye gittiğimizde, elektrik lambalarıyla yüksek sesli film müzikleri çalan transistörlü radyo dışındaki her şey 19. yüzyıldaki bir ciltçide bulunanlarla aynıdır. 500 ciltçinin bulunduğu ve 4000 işçinin çalıştığı bütün bu bölgeye Daftaripara –ciltçiler semti– deniyor. 1990 yılında Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi'nden meslektaşlarım ciltçilerle ilgili bir çalışma yapmışlar.[4]

Çoğu hayatlarını ancak sürdürebildikleri marjinlerde birarada varolan ve sürekli birbirleriyle rekabet içinde olan bir sürü farklı çeşit ciltçi birimleri ve işçileri var. Yirmi ve üzeri işçinin çalıştığı 100 ve üzeri metrekare mekâna sahip az sayıda büyük birim var. 1990'da bu birimlerin daimi işçileri ayda en fazla 600 rupi (18 ABD doları) alabiliyorlar, bunun yanında ücretli izin ve emeklilik gibi haklardan yararlanabiliyorlardı. Birimlerin çoğunluğunu sahibinin de çalıştığı, iki ya da üç işçiden fazla kişinin istihdam edilmediği orta ve küçük ölçekli birimler oluşturur. İşçilerin üçte biri işlerin yoğun olduğu zamanlarda istihdam edilir. 1990 yılında vasıflı erkek işçinin günde sekiz saat çalıştığı takdirde aylık maaşı yaklaşık 500 rupiyken (15 ABD doları) aynı koşullarda çalışan vasıfsız kadın işçinin maaşı yaklaşık 400 rupiydi (12 ABD doları). Ayrıca çocuklar da istihdam ediliyor. Çay

4 Asok Sen, "The Bindery Workers of Daftaripara: 1. Forms and Fragments," Occasional Paper 128, Centre for Studies in a Social Sciences, Kalküta, Nisan 1991.

götürüp getirmek veya kitap kolilerini yükleyip boşaltmak gibi her türlü ayak işlerine bakan bu çocuklara cinsiyetlerine bakmaksızın "oğlanlar" denir. Eğer maaşlarını nakit para olarak alırlarsa ayda yaklaşık 150 rupi (4.5 ABD doları) kazanıyorlar. Ancak genellikle yaptıkları işin karşılığını yiyecek, giyecek ve yatacak yer olarak alırlar. Bu maaşlar, sanayii istihdamı standartlarına göre oldukça düşüktür ancak bu enformel sektör denen şeyin derinliklerine gömülmüş durumda olan örgütlenmemiş bir sanayidir.

1970'lerle 1980'lerde mücellitlik işçilerini bir sendika altında birleştirmeyi ve işverenlerle daha iyi maaşlar konusunda pazarlık yapmayı amaçlayan toplu girişimler olmuş. Komünist Partisi (Marksist) aktivistleri bu konuda, özellikle partileri 1977 eyalet hükümetini kurduktan sonra, girişimlerde bulunmuşlar. 1990'da Daftaripara'nın ciltçilerinde üç günlük bir grev yapılmış. Grevin biçimi ve sonuçları öğreticidir: İşçiler aylık gelirlerinde 100 rupilik bir artış talep etmişler. Ancak ciltçilerin yüzde 90'nında işverenlerin kendileri de bilfiil işçiydi. Herkes işverenlerin böyle bir ücret artırımını karşılayamayacağını biliyordu. Sonrasında grev işverenlerle işçilerin beraberce, bütün bir Daftaripara sanayisinin ciltleme işi için daha çok para vermeleri yönünde yayıncılara baskı uygulamasına dönüştü. Büyük yayıncılar da ciltleme işini onlardan alıp bu işi şehirdeki başka birimlere ve hatta eyalet dışından birilerine yaptırma tehdidinde bulundu. Nihayetinde büyük ciltçilerin maaşlarda aylık 75 rupilik bir artırıma gitmesiyle greve katılan işçiler zaferlerini ilan edip tüm bu patırtıya son verdiler. Grevin son bulmasıyla Daftaripara'daki sendika aktivistlerinin etkinliklerinde bir kez daha düşüş yaşandı.

Demiryolu kolonisinde gördüğümüzün tersine, Daftaripara'daki kitap ciltçilerinin kolektif kimlik hissiyatları çok güçlü değildi. Küçük bir mahallede aynı işi yapan 4000 kişi var. Bunların birçoğu çalıştıkları yerde yatıyor ve evlerine,

kasabalarına, hafta sonlarıyla tatillerde gidiyorlar. Çalışan kadınlar ise banliyölerden, genellikle daha önce gördüğümüz gibi bir mülteci ya da işgalci kolonisinden geliyorlar. Bu insanlar işe trenle geliyorlar ancak tren biletini karşılayacak maddi güçleri yok, o yüzden kondüktör göründüğünde kaçıp saklanıyorlar. Daftaripara'daki işçiler genelde sol partilere oy verirler ancak siyaseti kırsal yaşamlarından kalan bağlantılar üzerinden yapıyorlar yoksa işçi olmaları üzerinden siyaset yapmıyorlar. Onlar, işveren ile işçi arasındaki vefa bağlarından, karşılıklı nezaketten, gördükleri baba şefkatinden bahsediyorlar. Emekli bir işçi, muhterem Habib Mia İngilizlerin ardından ülke yönetimini devralan *inkılap*tan ya da devrimden söz ederken nihayetinde bugün, zenginlerin ve varlıklıların bile yoksullara yardım edemediğini söylemişti.[5] Fakat burada yönetimsellik aparatına herhangi bir iştirak söz konusu değil. Daftariparalı ciltçiler kendilerine siyasal toplum içinden bir yol açmadılar. Kapitalist üretim tarzıyla küçük atölyelere dayanan üretim tazının birbirlerini destekleyecek şekilde birarada varolduğu enformel sektörde sınıf örgütlenmesinin ne denli zor olduğunu bu örnek gösteriyor. Birçok aktivistin içten çabalarına rağmen, Daftaripara'da Leninist işçi sınıfı örgütlenme stratejileri iflas etti. Solun siyasi liderleri de dikkatlerini başka yerlere vererek –siyasal toplum içinde– birçok başarı elde ettiler.

II

Siyasal toplumun gerçek hikâyesi Batı Bengal'in kırsalından gelmeliydi. Çünkü sol partiler burada yönetimsellik işlevlerini nüfus gruplarının büyük çoğunluğundan aldıkları yerel

5 Asok Sen, "The Bindery Workers of Daftaripara: 2. Their Own Lifestories," Occasional Paper 128, Centre for Studies in a Social Sciences, Kalküta, Haziran 1991.

desteğin güçlü ve daimi kaynakları haline dönüştürmüşlerdi. Bunun nasıl yapıldığı üzerine toprak reformundan demokratik yerel yönetim kurumlarına, sıkı parti disiplininden, bazı eleştirel çalışmaların vurguladığı gibi, seçici ve dozu iyi ayarlanmış şiddete kadar çok şey yazıldı çizildi. Ancak burada yürüttüğüm tartışma açısından önceki bölümlerde ortaya attığım sorun üzerine odaklanacağım: Marjinal nüfus gruplarının genellikle hukukun ihlaline dayanan belirli talepleri nasıl eşit vatandaşlık ve yurttaşlık erdemleriyle bağdaşabilir? Geçerli ve ikna edici bir mağdur siyaseti için hatırı sayılır bir arabuluculuğa ihtiyaç duyuyoruz. Peki, kim arabulucu olabilir?

Demiryolu kolonisini başarılı bir biçimde siyasal topluma seferber eden kilit ismi hatırlayacaksınız: Namı diyar Usta, yani tiyatro meraklısı Anadi Bera. Anadi Bera'nın daha çok ilkokul öğretmeni olarak bilinmesi o kadar önemsiz bir durum değildir. Batı Bengal kırsalının siyasal topluma geçişiyle birlikte herhalde en merkezi figür okul öğretmenliği olmuştu. 1997 yılında meslektaşım Dwaipayan Bhattacharya Batı Bengalli iki semtte okul öğretmenlerinin siyasi rolü üzerine bir çalışma yapmıştı.[6]

Bhattacharya, Purulia semtindeki ilkokul öğretmenlerinin çoğunun komünist öğretmenler birliğine üye olduğunu ve bu öğretmenlerden birçoğunun da yerel hükümette farklı seviyelerde görevler aldıklarını tespit etmişti. Ayrıca öğretmenler parti örgütüyle köylü örgütlenmeleri içinde üst düzey mevkiler de bulunuyor, eyalet yasama meclisiyle parlamentoya da seçilebiliyorlardı. Öğretmenlerin birçoğu eskiden Gandici sosyal görev örgütleriyle ilişkiliydiler. 1980'lerle beraber toprak reformuyla zirai kalkınma programlarını

6 Dwaipayan Bhattacharya, "Civic Community and its Margins: School Teachers in Rural West Bengal," *Economic and Political Weekly* 36, no. 8 (24 Şubat 2001): 673-83.

destekleyen komünistler, daha sonra semtlerdeki siyasal faaliyetlerinin baş örgütleyicisi olacak olan öğretmenlerin desteğini kazanmak için çaba harcamaya başladılar. Geleneksel toprak sahibi sınıfın siyaset sahnesinden çekilmesiyle solun Batı Bengal kırsalında inşa etmeye çalıştığı yeni uzlaşı siyaseti açısından öğretmenler hayati bir konuma gelmişlerdi.

1980'lerde okul öğretmenlerinin yerel anlaşmazlıklara herkesçe makul görülen çözümler üretme iradesi ve kabiliyetine sahip oldukları algısı her yere yayılmıştı. Maaşlı çalışanlar oldukları için geçimleri tarım gelirlerine bağlı değildi; böylelikle toprağa bağlı menfaatleri yoktu. Çoğu öğretmen, köylü geçmişlerden geliyordu, bu nedenle yoksullara cana yakın geliyorlardı. Büyük çoğunluğun okuma yazma bilmediği bir toplumda eğitim görmüş kimselerdi. Köylülerin dilinden anladıkları kadar partinin de dilinden anlıyorlardı, hukuki ve idari prosedürlerin bir parçası oldukları gibi köy cemaatinin de organik birer parçasıydılar. Yönetimsel politikaların kırsalda uygulanabilmesi için, yerel hükümetteki parti liderleri kadar öğretmenler de hayati önem arz ediyordu. Bürokrasiyle idari dili kullanarak onlar muhatap oluyorlardı ancak bunu yoksulların lehine hareket etme iddiasıyla yapıyorlardı. Eş zamanlı olarak köylülere hükümet politikalarıyla idari kararları da açıklıyorlardı. Hükümet makamları onların fikirlerinin orada yaşayan insanların ortak görüşlerini temsil ettiğini düşünüyordu: Öğretmenler, hükümet programlarının belirli yerel uygulama biçimlerine dair önerilerde bulunuyorlardı, hükümet yardımını alacakların listesini tasdik ediyorlardı, yerel halk onları güvenilir, sır saklayacak insanlar gibi görüyordu. 1980'lerde köy öğretmenleri kırsal bölgelerde kimsenin sahip olmadığı iktidar ve prestije sahiptiler. Öyle ki köylülerden en çok güvendikleri kişinin köy öğretmenleri olduğunu duymanız çok olasıydı.

Robert Putnam hayranlarının bunları, toplumsal sermaye kuramına[7] kanıt olarak göstermelerinden önce liberal sivil toplum anlamında medeni cemaat ile tanımladığım siyasal toplum arasındaki ayrımı bir kez daha vurgulamama izin verin. Muhtelif yönetimsel programlardan yararlanma talebinde bulunmak için seferber olan kırsalda yaşayan yoksullar sivil toplum üyelerinin yaptıklarını yapmazlar. Hükümet yardımlarından dolaysız olarak yararlanmak için yönetimsel mekanizmalarda, doğru yerlere doğru baskılar yapmayı becermeleri gerekir. Bu, kuralların sürekli olarak çarpıtılması ya da değiştirilmesi demektir çünkü halihazırdaki prosedürler tarihsel olarak onları ya dışlamış ya da marjinalleştirmiştir. Dolayısıyla onlar da iktidarın bir bütün olarak toplumdaki dağılımına karşı etkin bir biçimde iş görebilecek yerel bir siyasi uzlaşıyı yaratmak üzere nüfus gruplarını seferber etmek zorundalar. Bu olasılık da siyasal toplumun çalışmasıyla mümkün olabilir. Okul öğretmenleri yoksulların davasını müdafaa ettiklerinde, yöneticilere temel alabilecekleri yerel bir uzlaşıyı sağlarken yöneticilerin güvenlerini kazandıklarında medeni bir cemaatin eşit üyeleri arasındakine benzer bir güven ilişkisi kurmuyorlar. Tam tersine, öğretmenler tarihsel olarak yerleşikleşmiş, derin iktidar eşitsizliklerince birbirinden ayrılmış alanlar arasında arabuluculuk yapıyorlar. Onlar yönetenlerle yönetilenler (mağdurlar – ç.n.) arasında arabuluculuk yapıyorlar.

Şunu eklemeliyim ki yoksul ve kötü şartlar altında yaşayan sınıfların yönetimsel programların sağladığı yardımlardan yaralanmalarını sağlamak için siyasal toplumun başarılı bir biçimde seferber edilmesi durumunda; sivil toplum içinde mümkün olmayan, ancak siyasal toplumun müm-

7 Robert D. Putnam, Robert Leonardi ve Raffaelle Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

kün kıldığı, bir takım özgürlüklerin yayılmasından söz edilebilir. Yönetimsel faaliyet genellikle sınıf, statü ve imtiyaz katmanlı toplumsal yapılar içinde yer alır. Herkese açık olan devlet yardımlarını sisteme dair daha çok bilgi ve sistem üzerinde daha çok etkiye sahip kimseler toplar. Bunun tek nedeni hukuki veya idari iktidarın kötüye kullanılması suçu diye tarif ettiğimiz yozlaşma değildir. Yozlaşmadan ziyade bu durum, hukukun normal sınırları içinde vuku bulur çünkü birçok insan basitçe neye hak kazandıklarının bilgisine ya da bir şeye hak kazanma talebinde bulunma iradesine sahip değiller. Sadece Hindistan'da değil, onun gibi sivil toplumun küçük bir grup "özde" vatandaşla sınırlı olduğu her yerdeki durum budur. Kültürel olarak donanımlı olan orta sınıfların sistemi yoksul ve kötü şartlar altında yaşayan insanlardan daha etkin biçimde kullandıkları Batı sosyal demokrasilerinde de, kamusal sağlık ya da eğitim hizmetleri bu şekilde işler. Hindistan gibi ülkelerde yoksullar siyasal toplum içinde seferber olduklarında ve yönetimsel faaliyetlerin uygulanışını kendi lehlerine etkileyebildiklerinde, sivil toplum içinde sahip olamadıkları bir takım özgürlükleri elde ettiler demek durumundayız.[8]

Halbuki köy öğretmenleriyle ilgili hikâyem –tüm siyasal toplum hikâyeleri gibi– mutlu sonla biten basit bir hikâye değildir. Bhattacharya'nın çalışması Batı Bengal kırsalında köy öğretmenlerinin önceden kazandıkları güvenlerini hızla yitirmeye başladıklarına dair güçlü kanıtlar da sunmuştu. Eyalet hükümeti ilköğretimin kalitesini arttırmak amacıyla öğretmenlerin maaşlarında yükseltmelerde bulunmuştu. Eğer karı koca öğretmenlerse –ki bu çok nadir bir durum değildi– ellerine geçen nakit para zengin bir köylü tüccarın kazancı kadardı. 1990'ların ilk yıllarıyla köy öğretmenleri-

8 Bu noktanın altını çizdiği için Akeel Bilgrami'ye teşekkür ederim.

nin tüm zamanlarını siyasi çalışmalarla geçirdikleri, öğretmenliğe yeterince vakit ayırmadıkları şikâyeti yaygınlaştı. Kırsal toplumda öğretmenlik çok kazançlı bir meslek haline gelmişti öyle ki öğretmen atamalarında rüşvet döndüğüne dair iddialar vardı. Bir zamanların güvenilir arabulucuları, iktidar yapıları içinde kendi yerleşik menfaatlerini tesis etmişlerdi. 1990'ların sonuna gelindiğinde öğretmen yoldaşları, Komünist Partisi'ne ciddi bir biçimde köstek olmaya başlamıştı. Önümüzdeki asıl soru şuydu: Siyasal toplum kendisini nasıl yenileyebilir? Yeni arabulucu kim olacak?

III

Yönetimsel hizmetlerin doğru idaresi, refah ve kalkınma sahalarında son zamanların en çok tartışılan konusuydu. Ancak bu noktada, birçok yerde yönetimsellik alanını kayda değer bir biçimde yeniden örgütleyen Batı demokrasilerindeki refah devletinin neoliberal eleştirisini kastetmiyorum. Bunun yerine, kalkınma teşviklerinin çok daha adil dağıtımını garanti edeceği, yoksul ve kötü şartlar altında yaşayan insanların bu teşviklerin kurbanı olmalarını engelleyeceği vaadinde bulunan bir takım yeni küresel yönetimsellik teknolojilerine dikkat çekmek istiyorum. Burası, uluslararası kalkınma kuruluşlarının daha önce muhtelif projelerini uygularken karşılaştıkları direniş ve başarısızlıklarından çıkardıkları derslerin ışığında politikalarını yeniden formüle ettikleri, araçlarını yeniden şekillendirdikleri sahadır. Kalkınma projeleriyle yerlerinden edilen nüfusların yeniden yerleştirilmesiyle rehabilitasyonuna özellikle odaklanacağım.

Geçtiğimiz yirmi yıl içinde Dünya Bankası rehabilitasyon politikaları geliştirmekte ve projeleri içinde yerinden etme ve rehabilitasyon meselelerini dahil etmekte öncü rol oyna-

dı. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, yerinden etme maliyetleriyle rehabilitasyon gerekleri analizi yönetimselliğin temel mantığına binaen çoğunlukla ekonomide kullanılan maliyet-fayda analiz yöntemiyle yapılırdı. Aynı zamanda projeden etkilenenler ya da barınacak yerlerini veya geçim kaynaklarını kaybedenler için özel haklar tanınmıştı. Buna ek olarak ortak kaynaklarını kaybeden ya da kültürel teamüllerinin icraları olumsuz yönde etkilenen (örneğin toplu dua ettikleri yeri ya da kutsal saydıkları mekânı kaybeden cemaatler gibi) gruplar için cemaat-temelli tanımlanan bir takım özel haklar da vardı. Bu özel hakların hükümet ya da projeyi yürüten kuruluşlar üzerinden yürürlüğe girmesi beklenirdi. Geçtiğimiz yıllarda gönülsüz yeniden yerleştirilme analizlerindeki sığ ekonomi odağını genişletmeye çalışan yeni bir literatür ortaya çıktı.[9] Bu literatür topraksızlık, işsizlik, evsizlik, marjinalleştirme, yetersiz beslenme, artan hastalık ve ölüm oranları ile kamu mallarına erişim eksikliğini, toplumsal yerinden edilmenin muhtemel sonuçları arasında sayıyor.

Kuramsal olarak bu yeniden formüle etme, varlığını kamu hizmetleri, gelirler ve birincil malların yanı sıra iktisatçı Amartya Sen'in savunduğu bir dizi temel özgürlüğü esas alan politika değerlendirme kabiliyeti yaklaşımına borçludur.[10] Yine de belirli kişi ve kurumları hedef alan yardımların kabiliyetleri ve pratik işlem prosedürleri için tarafsız ölçekler tasarlamak kolay değildir. Ayrıca demiryolu kolonimizdeki gecekonducular ya da sokak satıcıları gibi işgal ettiği yer üzerinde yasal bir hakkı bulunmayanların taleplerini tanıma sorunu da var. *Haklar* ile *özel haklar* arasındaki

9 Özellikle, bkz. Micheal M. Cernea, *The Economics of Involuntary Resettlement: Questions and Challenges* (Washington, D.C.: World Bank, 1999).

10 Genel argüman için bkz. Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Random House, 1999).

ayrım, bu alandaki belirli bir olaya mahsus, hukuk stratejilerine dayanan sayısız çözümü yeniden düzenlemeye çalışmış olan ilginç bir çabadır. Haklar araziler ya da binalara ait, yetkililerin verdiği yasal tapulara sahip kişilere aittir. Bunlar yasal olarak şart koşulmuş tazminatlarını almakla yükümlü özde vatandaşlardır. Bu haklara sahip olmayan ama bir biçimde özel haklara sahip olanlar ise tazminat almıyorlar; lâkin onlara da evlerini yeniden yapmakta ya da yeni bir geçim kaynağı bulmakta yardım edilir. Fakat farklı tür haklar ile özel hakların nasıl tanınacağı ve geçerli olacağıyla, tazminat ya da yardımın doğru kişilere verildiğinde nasıl emin olunacağı soruları cevapsız kalıyor.[11]

Projelerden etkilenen insanların direnişleri ve idare eliyle dayatılan yeniden yerleştirme stratejilerinin başarısızlığı karşısında sürekli öne çıkarılan şey projeden etkilenen insanların rehabilitasyon sürecine "katılımını" sağlamaya çalışmak oluyordu. Argüman hep, etkin ve samimiyetle uygulandığı takdirde gönülsüz yeniden yerleştirmenin gönüllü yeniden yerleştirmeye dönüşeceği yönündeydi. Gönüllü yeniden yerleştirme projelerinin maliyetleri yüksek olsa da sonunda projelerin çok daha verimli ve başarılı olduğu da iddia ediliyordu. Bunun nedeni bu projelerin zamanında bitirilebilmesi ve tamamlanmamış rehabilitasyonların yol açacağı toplumsal ve siyasi sorunlardan kaçınılmış olmasıydı. Artık mesele literatür içinde hükümet makamları, finansman kurumları, proje danışmanları, uzmanlar ve aktivistlerce çokça tekrar edilen bir klişeye dönüşmüştü. Bu mesele üzerine edilen çoğu laf yeni liberal dogmayı tekrarlayarak bitiyordu: "Hükümet dışı kuruluşlar üzerinden sivil

11 Hindistan'daki yeniden yerleştirme sorunuyla ilgili olarak bir dizi tartışma için bkz. der. Jean Dreze ve Veena Das, Delhi School of Economics'te sunulan "Papers on Displacement and Resettlement" *Economic and Political Weekly* (15 Haziran 1996), s. 1453-1540.

toplumun katılımı." Lakin yönetenlerin açısından baktığımızda katılımın, sözgelimi bir yönetişim kategorisi olarak tek bir anlamı vardı. Oysa yönetilenlerin açısından baktığımızda katılımın, sözgelimi bir demokrasi pratiği olarak çok farklı bir anlamı olacaktı.

Mağdur siyaseti olarak demokrasinin olanaklılığının koşulları hakkında size bir fikir vermem için 2000 yılında çalıştığım üç yeniden yerleştirme örneğinden bahsetmeme izin verin.[12]

İlk örnek Batı Bengal'in Bihar'la olan batı sınırındaki kömür madeninin bulunduğu Raniganj şehrinden. Raniganj'da gökyüzü ağır bir duman tabakasıyla kaplıdır, geceleri de şehrin dışındaki sahalarda yakılan ateşler görülür. On yıllar boyunca gelişigüzel yapılan madencilik yüzünden yoğun yerleşimin olduğu kent alanları da dahil olmak üzere yerleşime açılmış tüm alanlarda göçük, yeraltı ve yeryüzünde de her an yangın tehlikesi vardır. Birkaç küçük ve küçük olmayan felaketi müteakiben yeryüzünü sağlamlaştırmak ve yangınların önüne geçmek için bir takım çabalar sarf edildi. Ancak kullanılan yöntemler teknik olarak zor, yavaş ve fazlasıyla pahalıydı. Alternatif ise nüfusu çok daha güvenli yerlere yeniden yerleştirmekti. Uzun soluklu tartışma ve bir iki yerel patırtının ardından 1996 yılında Hindistan hükümeti meseleyi incelemesi için üst düzey bir kurul atadı. Kurul, 151 mıntıkada 34 binin üzerinde evin tehlike altında olduğunu rapor etti. İskan, toprak, altyapı, değişen istimlak ve yasal tapusu olamayanlara tazminat ödemeksizin yaklaşık 300.000 insanın yeniden yerleştirilmesi aşağı yukarı 20 milyar rupiye (500 milyon ABD doları) mal olacaktı. Kurul, durumun aciliyetini göz önünde bulundurarak, gerekli kurum-

12 Partha Chatterjee, "Recent Strategies of Resettlement and Rehabilitation in West Bengal," Centre for Studies in a Social Sciences, Kalküta, Batı Bengal'de Toplumsal Kalkınma atölyesinde sunulan tebliğ.

sal mekanizmanın oluşturulmasını beklemeden yeniden yerleştirmenin hemen başlatılmasını tavsiye etti.

Görünüşte yeniden yerleştirme işliyordu ancak projenin işlediğine dair ortada hiçbir işaret yoktu, zaten çoğu kişi projeden habersiz gibiydi. Büyük ölçekli bir felaket olasılığı belirsizdi ancak on yıllardır insanlar bu tehlikeyle beraber yaşıyorlardı ve bunu çok da umursar görünmüyorlardı. Buradaki yeniden yerleştirme herhangi bir kalkınma projesiyle ya da yeni ekonomik fırsatlarla ilişkili değildi. Hükümet ve kamu sektörü makamları, birden bire ve büyük çapta olacak bir felaketi engellemek için yeniden yerleştirmenin gerekli olduğunu düşünseler bile ahali, bu anlamda, çok az telaşlanıyordu. Yeniden yerleştirme için gönüllü bir çaba olduğunu gösteren hiçbir şey yok gibiydi. Siyasal toplum insanların yardım alması için seferber edilmemişti.

İkinci örnek bir liman ve yeni yeni sanayi şehri olan, (*Ganj* nehrinin bir kolu olan – ç.n.) *Hooghly* Nehri kıyısında bulunan, Kalküta'nın güneyinde kalan, Haldia'dan. Haldia'nın yeniden yerleştirilmesi iki ayrı proje için iki safhada gerçekleştirildi. İki deneyim arasındaki farklılık öğreticiydi.

İlk yeniden yerleştirme 1963 ile 1984 yılları arasında Haldia limanının inşası için arazi istimlakı nedeniyle gerçekleştirildi. Arazi istimlakı ve yeniden yerleştirme uzun, yavaş ve mahkemeye intikal eden birçok anlaşmazlığı da içeren sayısız zorluklarla dolu bir süreçti. Önceleri hiç kimse kendisine verilen yeni arsayı almak istemedi çünkü bu arsalar zirai faaliyet için uygun arsalar değildi. Ancak 1990'lardaki kentleşmeye binaen Haldia'da arsa fiyatlarında hızlı bir artış yaşandı. Artışla beraber yeniden yerleştirme arsaları için yapılan başvurularda patlama oldu. Başvuranlar arasında yirmi beş yıl önce yerlerinden edilmiş insanlar (ya da bu insanların çocukları) da vardı. 2000 yılı itibariyle yeniden yerleştirilmesi planlanan 2.600 aileden 1.400'ü

yerlerinden edilmelerinin yirmi beş yıl sonrasında bile hâlâ yeniden yerleştirilmeyi bekliyorlar.

Arazi istimlâkinin, yeniden yerleştirmeyi mecbur kılan büyük bir tartışmaya neden olan ikinci safhası 1988 ile 1991 yılları arasında gerçekleştirildi. 1995 yılında rehabilitasyon çalışmalarının Rehabilitasyon İstişare Heyeti'nin tavsiyeleri doğrultusunda yürütülmesi kararlaştırıldı. Heyet, iki idareci, iki arazi istimlak memuruyla hükümeti ve muhalefetteki partileri temsil eden dört siyasiden oluşacaktı. Vaka dinlemek, parselleme yapmak, şikâyetlerle ilgilenmek gibi yeniden yerleştirme başvurularıyla ilgili tüm işlemleri bu heyet yapacaktı.

İdareciler, siyasi liderler ve projeden etkilenenler arasında, bu prosedürün başarılı olacağı düşüncesi yaygın bir kanıydı. Mevcut yerel koşullara göre özel normlar oluşturma, rehabilitasyon arazilerini belirleme ve rehabilitasyona ihtiyaç duyan gerçek vakaları teşhis etme görevleri siyasi temsilcilerin aralarında vardıkları bir anlaşma zemininde yerine getirilmeliydi. Anlaşma hem iktidar partisini hem de muhalefetteki partileri kapsayacağı için bu anlaşmanın geçerli yerel bir uzlaşıyı da yansıttığı varsayılabilirdi. Bu seviyede bir anlaşmaya varıldıktan sonra idarenin görevi alınan kararları uygulamaktı.

Elbette, buradaki, önemli bir diğer varsayım da siyasal partilerin etkin bir biçimde tüm çıkar ve fikir aralığını kaplamalarıdır. Batı Bengal'deki kırsal toplumun ziyadesiyle siyasallaşmış, örgütlenmiş ve kutuplaşmış doğasını göz önüne aldığımızda bu varsayım hiç de haksız bir varsayım olamayabilir. Eğer farklı tür sesleri temsil eden üçüncü bir örgütlü siyasi güç olsaydı, ona da bu heyet içinde bir yer verilirdi.

Heyet, en küçük rehabilitasyon arazisinin 0.016 hektar olması, kalabalık ailelerin biraz daha büyük araziler alması, toprak yerine nakit para verilmemesi, herhangi başka bir yer-

de evi olanlarla, istimlak edilmesi umuduyla müştemilatına yapılar inşa etmiş olanların rehabilitasyon içine dahil edilmemesi vb. gibi kararlar aldı. Tüm bu kararlar yerel incelemeler temelinde alındı. Eğer tüm siyasi partiler temsil ediliyorlarsa vasıflandırma kriterlerinin kasıtlı olarak yanlış uygulanma ihtimali olmamalıydı. Heyet, ayrıca, belirli rehabilitasyon arazilerinin yerlerinden edilen insanların çekeceği kuralarla dağıtılmasına karar vermişti. Neticede hiç kimse bazı kişilerin mevkisi iyi arazileri almak suretiyle kayırıldığından şikâyet edemeyecekti. Heyetin aldığı kararlara bakarken, önceden aldığı bazı kararları, siyasi temsilcilerin heyetin dikkatine sunduğu yeni bilgiler ışığında değiştirdiğini –şart koşulmuş kriterleri yerine getirmeyen bir kadına insani gerekçelerle rehabilitasyon arazisinin verildiğini– tespit ettim.

Üçüncü yeniden yerleştirme örneğim yeni bir şehrin kurulduğu Kalküta'nın kuzeydoğusundan, Rajarhat'tan. Birkaç yıla kalmaz Rajarhat bir tarım bölgesinden Kalküta'nın uzantısı olan bir metropole dönüşmüş olacak. Bu dönüşümle birlikte bölgedeki arazi fiyatları bir anda tavan yaptı. Yeni şehir projesiyle ilgili haberler duyulur duyulmaz müteahhitlerle spekülatörler, arazi istimlâkinden önce arazilerini satın almak için, küçük mal sahiplerinin başına üşüştüler. Hızla artan arazi fiyatlarının yanı sıra diğer bir sorun da kentsel ve yarı-kentsel bölgelerdeki arazi satış değerlerinin vergi kaçırma amacıyla kayıtlarda olduğundan düşük gösterilmesiydi. Resmi makamlar piyasa fiyatları üzerinden gönüllü bir yeniden yerleştirmeyi teşvik etmek istiyordu ancak eğer piyasa fiyatları arazi satış kayıtlarına göre belirlenirse kimse arazisini gönüllü olarak vermeye ikna olmayacaktı.

Sonra arazi istimlâkinin "müzakere sonucu saptanan" fiyatlarla yapılmasına karar verildi. Projeden etkilenecek insanlarla kabul edilebilir bir istimlak bedeli pazarlıklarını yürütmek üzere Arazi Tedarik Heyeti kuruldu. Hiç de şaşır-

tıcı olmayan bir biçimde heyet hem hükümetin yerel temsilcilerini hem de muhalif siyasal parti temsilcilerini kapsıyordu. İddiaya göre elde edilen netice sıkıntısız, mahkemesiz bir istimlakti. Mal sahipleri üç ay içinde tazminatlarını aldılar (ancak ortada hiçbir resmî fiyat sabitlemesi yoktu) – bu standardı olmayan bir düzenlemeydi. İstimlak bedeli normal yasal prosedürler izlenerek belirlenseydi, şu anki bedelin altında olacaktı. Ancak o zaman proje ertelenebilirdi. Ve projenin asıl amacı satışa sunulacak yeni kentsel araziler üretmekti, bu nedenle artan maliyet bu üretilmiş arazileri alacaklardan karşılanabilirdi.[13]

Yönetimselliğin prosedürleriyle faal bir ilişki içinde bulunan siyasal toplum tam da böyle bir şeydi. Siyasal toplum burada kendisine genel siyasal kültür içinde bir yer inşa etmişti. İnsanlar olası özel haklarından ya da seslerini duyurma yollarından habersiz değillerdi. Kendileri lehinde arabuluculuk yapacak resmî olarak tanınmış siyasi temsilcileri vardı. Ancak bunun işlemesi için hepsinin ortak çıkarının olduğu bir proje olması gerekiyordu; böyle olmadığı durumlarda bazı arabulucular çıkıp uzlaşıyı bozabilirlerdi. Ayrıca bu, yönetimsel otoritenin seçim siyasetinin dışında kalmak suretiyle ve siyasi temsilcilerin tavsiyelerini dinlemesiyle işleyebilir gibi gözüküyordu. Yani yönetimsel gövdeyle siyasi gövde birbirinden ayrı tutulmalı ancak aralarında ikincisinin ilkini etkileyebileceği bir ilişki kurulmalıydı. Bu ilişki içinde yine de yönetimsel olan ile siyasi olan arasındaki ayrım kesin bir biçimde korunmalıydı.

Yönetimsel otoriteler tarafından alınan kararlar siyasal toplum içinde yapılmış olması gereken müzakereleri saklar.

---

13 Rajarhat istimlakı hakkında proje içinde yer almış bir yetkilinin kaleminden çıkmış güncel bir tartışma için bkz. Sanjay Mitra, "Planned Urbanisation through Public Participation: Case of the New Town, Kolkata," *Economic and Political Weekly* 37, no. 11 (16 Mart 2002): 1048-54.

Tazminat ya da yardım alacakların listesinin oluşturulmasında siyasi temsilcilerin üzerinde uzlaşıya vardıkları hangi kriterlerin kullanacağı bize söylenmez. Öyleyse sürdürülen müzakereler bütünüyle bürokratik akılcılıktan veya hukukun hükümlerinden yoksun olabilir. En azından bir örnekte, önceden saptanmış kriterlere uymasa da siyasi temsilcilerin yardıma muhtaç olduğunu düşündükleri bir kadının, tazminat ya da yardım alacakların listesine eklendiğini biliyoruz. Başka kaynaklardan edindiğim bilgiler ışığında Rajarhat'ta varılan yerel uzlaşı, mal sahiplerine ödenecek tazminatın bir kısmının barınaklarını ve geçim kaynaklarını kaybedecek kiracı ve işçilere dağıtılmasını da içeriyordu. Bu, yönetimsel otoritenin tanımak ya da en azından bilmek durumda olduğu şeylerin bütünüyle ötesinde bir meseledir; yine de yönetimsel otorite bunun gerçekleşmesini, siyasi temsilcilerin tavsiyelerini dinleyerek, sağlıyor.

Ayrıca rakip siyasi temsilciler arasında varılacak yerel bir uzlaşının yerel ölçekte başat çıkar ve değerleri yansıtma olasılığını da gözden kaçırmamalıyız. Bu uzlaşı, arkalarına örgütlü siyasi destek alabilenlerin taleplerini koruma altına alırken yerel ölçekte marjinalleşmiş talepleri görmezden gelebilir, hatta bu talepleri bastırabilir. Buna ek olarak yerel uzlaşının toplumsal olarak muhafazakar ve cinsiyet ya da azınlık grupları gibi belli konularda duyarsız olmaya meyilli olduğunu da unutmamalıyız. Siyasal toplum daha önce zikrettiğim iktidarın o herkesçe bilinen dehlizlerine halk yaşamının pisliklerini, çirkinliklerini ve şiddetini de taşıyabilir. Yine de biri demokrasinin vaat ettiği özgürlük ve eşitliğe önem veriyorsa, o kişi dezenfekte bir sivil toplum kalesi içinde hapsedilemez.

Siyasal toplumu, nüfus gruplarını hedef alan yönetimsel faillerin faaliyetleri sonucu açılan bir müzakere ve çekişme alanı olarak tarif ettiğimde sıklıkla *hukuk stratejilerine da-*

yanan idari süreçlerden ve *ahlaki dayanışma* bağlarına dayanan kolektif taleplerden söz etmem dikkatinizi çekmiştir. Bence siyasal toplumun modern devletin hukuk-siyaset biçimleriyle ilişkili olarak nasıl konumlandığını bir kez daha vurgulamak iyi olabilir. Daha önce ifade ettiğim gibi modern devlet içinde kutsanan halk egemenliğiyle eşit vatandaşlık mülkiyet ve cemaat boyutları üzerinden uzlaştırılır ve gerçekleştirilir. Mülkiyet, bireyler arasındaki ilişkilerin hukuk tarafından düzenlenmesine verilen kavramsal isimdir. Toplumsal ilişkilerin uygun sivil toplum hallerine bürünmemiş ya da daha bürünmemiş olduğu yerlerde bile devlet kendi egemenlik anayasasındaki, tüm vatandaşlarının sivil topluma ait oldukları ve bu yasalarla kurulmuş gerçeklik vesilesiyle, hepsinin hukukun eşit özneleri oldukları, kurgusunu sürdürür. Lakin, tekrar tekrar vurguladığım gibi, yönetimsel hizmetlerin fiili idaresinde ise bu hukuki kurgunun hayaliliği kabul edilmeli ve ona göre hareket edilmelidir. Sonuç ikili bir stratejidir: Bir yanda siyasal toplum arızi zeminini değiştiren, yeniden düzenleyen ve genişleten hukuk stratejilerine dayanan düzenlemeler varken diğer yanda ise yasalarla kurulmuş sivil toplum alanı içinde geçerli olmaya ve korunmaya devam eden resmî mülkiyet yapıları vardır. Bildiğimiz kadarıyla mülkiyet sermaye ile modern devletin biraraya geldiği en önemli boyuttur. Siyasal toplum zemininde, kapitalist öncesiyle modern öncesi kültürlerin dönüşümü *içindeki* dinamiği mülkiyet üzerinden izleriz. Burası salt resmî olandan ziyade gerçek olan üzerine verilen mücadeleyi gözlemleyebileceğimiz yerdir. Sonuç olarak siyasal toplum içindeyken, kurgulanmış sivil toplum idealinin siyasi değişim güçleri üzerinde kuvvetli bir etkiye sahip olabileceğini anlayabiliriz. Böylelikle, hak ve özel hakların günlük dağılımının zamanla varolan modern devlet yapısı içindeki mülkiyet ve hukuk kavramları-

nın ciddi bir biçimde yeniden tanımlanmasına yol açabildiği yeri, dünyanın birçok yerindeki siyasal modernitenin değişen tarihsel evrenini idrak etmeye muktedir olabiliriz. Hukuk stratejileri ise, hukuki olan karşısında belirsiz ve tamamlayıcı statüsüne rağmen gecikmiş modernitenin hastalıklı bir durumu değil, bunun yerine dünyanın birçok yerinde modernitenin tarihsel inşa sürecinin bir parçasıdır.

Öte yandan cemaat, modern devlet alanı içinde sadece ulus biçimiyle meşruiyet kazanabilir. Ulus denilen siyasal cemaat ile çatışması muhtemel olan diğer tüm bağlılıklardan ise şüphe duyulur. Ancak yönetimsel işlevlerin, faaliyetleriyle siyaset yapmak üzere biraraya gelmiş sayısız nüfus sınıfları oluşturduğunu gördük. Siyasal toplum içinde etkin bir biçimde varolabilmek için yönetimsellik tarafından üretilen nüfus grubunun cemaatin ahlaki içeriğiyle doldurulmuş olması gerekir. Yönetimsellik siyasetinin en önemli tarafı budur. Ampirik olarak oluşturulmuş bir nüfus grubunun ahlaki bir içerikle doldurulmuş bir cemaate dönüştürmenin bir sürü yaratıcı yolu vardır. Tüm bu siyasi dönüşümleri parçalayıcı ve tehlikeli olarak itham etmenin hem gerçekçi olmadığını hem de sorumsuzca olduğunu daha önce dile getirmiştim.

Buna rağmen size siyasal toplumun karanlık yüzünden çok bahsetmedim. Bunun nedeni karanlık yüzünden habersiz olmam değil; muhtelif yoksun nüfus gruplarının yönetimsel bakım taleplerini öne sürmek için verdikleri mücadele biçimleriyle suçluluğun ya da şiddetin nasıl ilişkili olduğunu bütünüyle anladığımı iddia edemememdir. Fakat size siyasal toplumla ilgili, halkın demokratik teamül alanı içinde suç ve şiddetin sabit siyah-beyaz yasal kategoriler olmadığını, suç ve şiddetin çok geniş bir siyasi müzakereye açık olduğunu ifade etmeye yetecek kadar şey söylediğimi düşünüyorum. Örneğin son yirmi beş yıl içinde Hindis-

tan'daki kastlar arası şiddetle birlikte halk arasında ve tabii ki siyasette çok farklı bir hareketlilik ortaya çıktı. Öyle ki bu süre zarfında öne sürülen demokratik talep o kadar büyük bir hızla insanlar arasında yayıldı ki şimdiye kadar bu hızla insanları içine katan, ezilen sınıflarca öne sürülen başka bir talep olmamıştı. Ayrıca şiddete başvuran yoksun bölgesel grupların, kabile esaslı grupların ya da başka azınlık gruplarının hızlı ve cömert bir biçimde yönetimselliğin sınırları içine alınmasının sayısız örneğini de biliyoruz. O zaman, burada uluslararası üne sahip bir yazarın Hindistan demokrasisini, hiç de sevimli olmayan bir biçimde "bir milyon başkaldırı mı?" diye tarif etmesine yol açmış olan, yasadışılığın ve şiddetin siyasal toplum zemininde stratejik olarak kullanılması durumu var mı? Benim verecek iyi bir cevabım yok. Yine de bu soruyu Mumbai'de (önceki adıyla Bombey'de – ç.n.) Shiv Sena* üzerinden ele alan incelikli bir çalışmayı Thomas Blom Hanse yayınladı. Aditya Nigam da sivil toplumun "yeraltıyla" ilgili son yazılarını yayınladı. Şu an için size bu çalışmaları önermekle yetinebilirim.[14]

Hindistan'ın küçük bir bölgesinden örnekler verdim. Bunun nedeni en iyi bu bölgeyi bilmemdi. Ayrıca bu bölgede, bence, siyasal toplum demokratik siyasetin değişen popüler kültürü içinde farklı bir biçime bürünmüştür. Bu deneyimin ışığında yönetimsellik işlevlerinin demokratik siyasal katılımın daralmasından çok genişlemesinin koşullarını yaratması imkânı üzerine düşünmeye çalıştım. Hindistan'ın son yıllar içinde seçimlere katılımın artmaya devam ettiği

(*) Shiva'nın (17.yy'da Mughal İmparatorluğu'na karşı savaşmış bir Hintli hükümdarın) ordusu anlamına gelir. Hindu milliyetçisi olan proto-faşist bir siyasi parti – ç.n.

14 Thomas Blom Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay* (Princeton: Princeton University Press, 2001); Aditya Nigam, "Secularism, Modernity, Nation: Epistemology of the Dalit Critique," *Economic and Political Weekly* 35, no. 48, (25 Kasım2000).

ve bu artışın yoksullar, azınlıklar ve mağdur nüfus grupları arasında çok daha büyük olduğu tek büyük demokrasi olması önemsiz değildir. Üstelik elimizde zenginlerle kentli orta sınıfların seçimlere katılımında düşüşler olduğunu gösteren yakın zamana ait bulgular da var.[15] Bu durum yönetimsellik fiillerine çoğu Batı demokrasisinde verilenden çok başka bir siyasi cevap verildiğini gösteriyor.

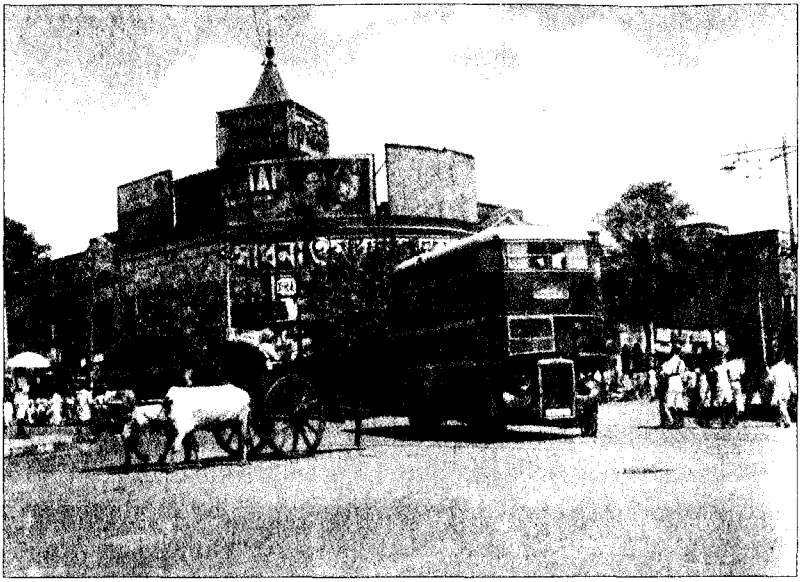
Burada cinsiyetle de ilgili bir şey söylemedim. Neyse ki, Hindistan demokrasisi bağlamında cinsiyet üzerine, genişleyen ve incelikli bir literatür vardır.[16] İlginç bir biçimde siyasal toplumun hep karanlık yüzü cinsiyet meselesiyle ihtilaflı olur. Örneğin 1980'lerde kadın haklarını genişleten kadın gruplarınca desteklenen ve parlamento tarafından kısa bir sürede benimsenen ilerici bir dizi kanun çıkarıldı. Ancak sıradaki soru, yasamayla yukarıdan getirilen bu kanunların kolay bir başarı olup olmadığıydı çünkü kadınlar hâlâ günlük pratiklerin kanunlar tarafından değil de başka otoritelerce düzenlendiği aile ve cemaatler içinde yaşıyorlardı. Sorulan soru, azınlık cemaatleri içinde yaşayan kadınların haklarının genişletilmesinin en iyi yolu, azınlık haklarını ihlal etmek pahasına da olsa, devletin kanun yapması mıdır yoksa tek uygun yol yavaş ve temkinli yol olan inanç ve pratikleri azınlık cemaatleri içinde değiştirmeye çalışmak mıdır sorusudur. Parlamentodaki sandalyelerin üçte birinin kadınlar için ayrılmasını öngören teklif aşağı kastlardan gelen liderlerin gürültülü muhalefeti sonucu ertelendi. Liderlere göre bu teklifle zar zor elde ettikleri temsil kabiliyetleri

15 Yogendra Yadav, "Understanding the Second Democratic Upsurge: Trends of Bahujan Participation in Eloctoral Politics in the 1990s", *Transforming India: Social and Political Dynamics of Democracy*, ed. Francine Frankel, Zoya Hasan, Rajeev Bhargava ve Balveer Arora (Delhi: Oxford University Press, 1999).

16 Bkz. örnek olarak, *Gender and Politics in India*, ed. Nivedita Menon (Delhi: Oxford University Press, 1999).

azalacak ve onların yerine yüksek kastlardan gelen kadınlar yasama meclisine seçilecekti. Bu ve bunun gibi kadın haklarını ilgilendiren birçok meselede sivil toplumun aydın arzularıyla siyasal toplumun dağınık, kavgacı ve nahoş dertleri arasındaki kaçınılmaz ihtilafın farkına varılabilir.

Antik Yunan'da demokrasi siyaset kuramının kurucu anını hatırlatarak bitireceğim. Sivil toplumla liberalizmin icat edilmesinden yüzyıllar önce, Aristo herkesin yönetici sınıfın bir üyesi olmaya uygun olmadığı sonucuna varmıştı çünkü herkes gerekli olan pratik erdem ile ahlaki erdeme sahip değildir. Yine de keskin ampirik zekâsı bazı toplumlarda, belli tür insanlar için, belli koşullar altında demokrasinin iyi bir hükümet biçimi olma olasılığını tamamen yok saymamıştı. Bugünkü siyaset kuramımız Aristo'nun kriterlerini ideal temeller olarak kabul etmiyor. Lakin varolan yönetimsel pratiklerimiz hâlâ herkesin yönetemeyeceği varsayımına dayanıyor. Göstermeye çalıştığım şey soyut halk egemenliği vaadinin yanında, dünyanın birçok yerindeki insanların nasıl yönetilmeleri gerektiğini seçebilmeleri için yeni yollar tasarladıklarıydı. Tarif ettiğim siyasal toplum biçimlerinin birçoğu, korkarım Aristo'nun onayını almayacaktır çünkü ona göre bunlar halkın desteğini alan liderlerin hukuktan daha öncelikli bir konuma yükselmelerine izin verecektir. Ama bence Aristo'yu, bu şekilde insanların öğrendiğine ve yöneticilerini kendilerinin nasıl yönetilmeyi tercih edeceklerini de öğrenmeye mecbur ettiklerine ikna edebilmeliyiz. Bu, zeki Yunanlının da belki hemfikir olacağı gibi, demokrasinin iyi bir ahlaki savunması olacaktır.



Londra'ya özgü iki katlı otobüslerden birisi bir öküz arabası yanından dönüş yapıyor. (Ahmed Ali, 1952, Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



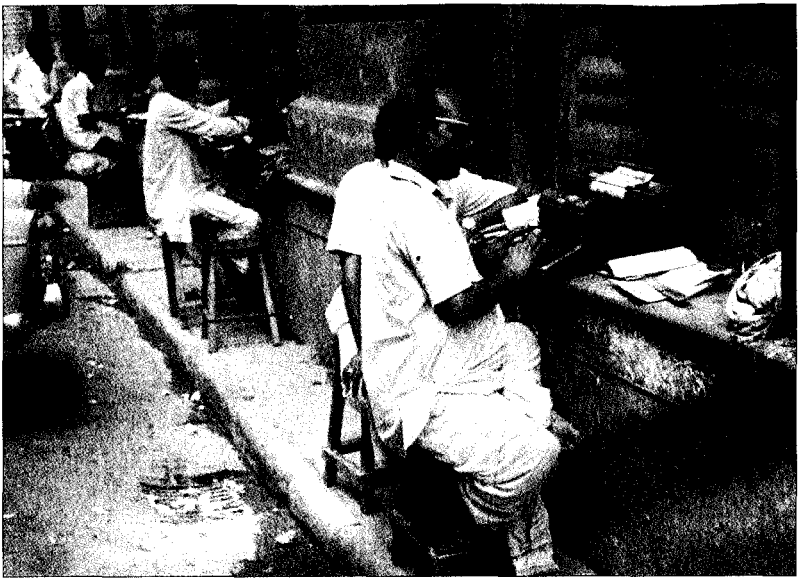
Modern işyeri, Coca-Cola reklamı. (Ahmed Ali, 1953, Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



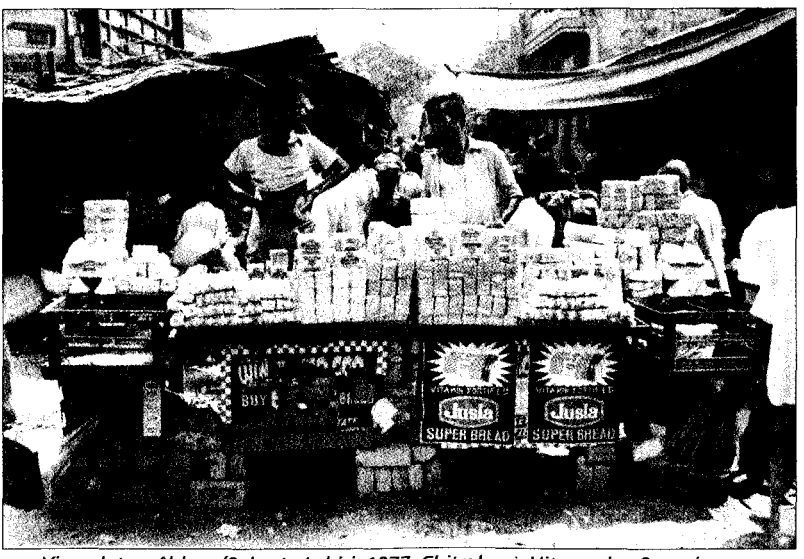
Bir kaldırım terzisi. (Subrata Lahiri, 1977, Chitrabani; Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



Sokakta kurulmuş bir meyve pazarı. (Subrata Lahiri, 1977, Chitrabani; Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



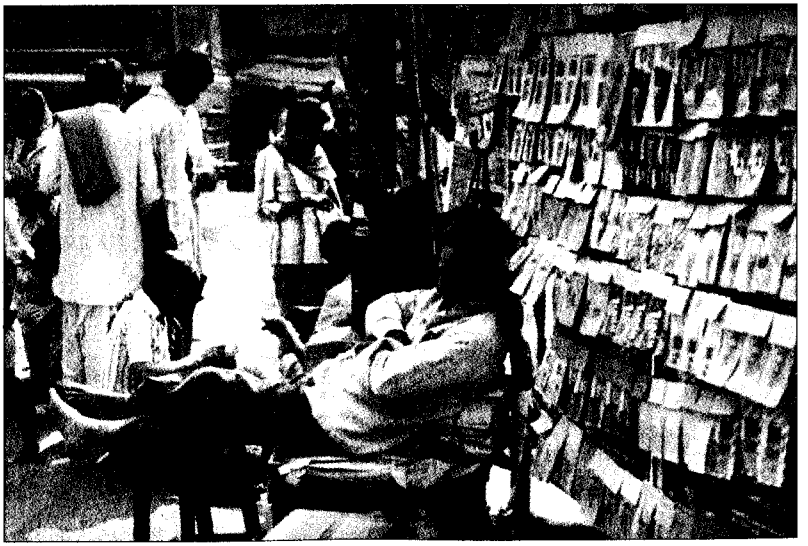
Arzuhalci. (Salim Paul, 1977, Chitrabani; Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



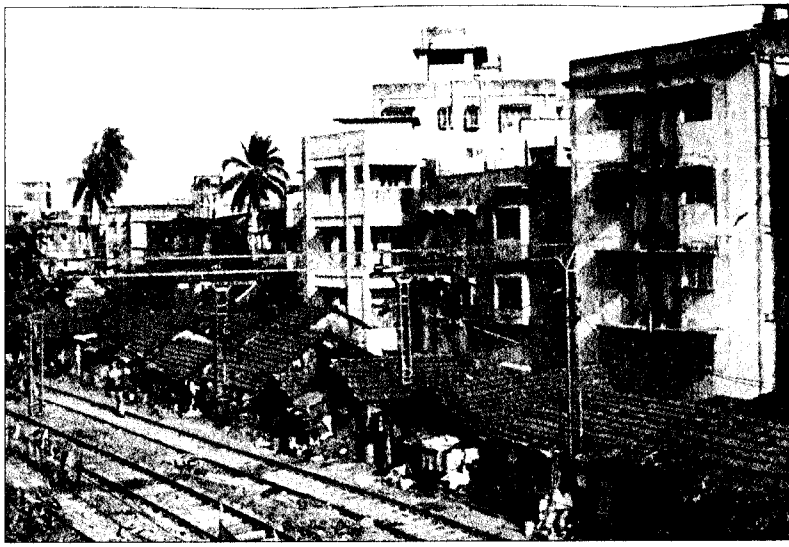
Yiyecek tezgâhları. (Subrata Lahiri, 1977, Chitrabani; Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



Meşrubatçı. (Subrata Lahiri, 1977, Chitrabani; Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



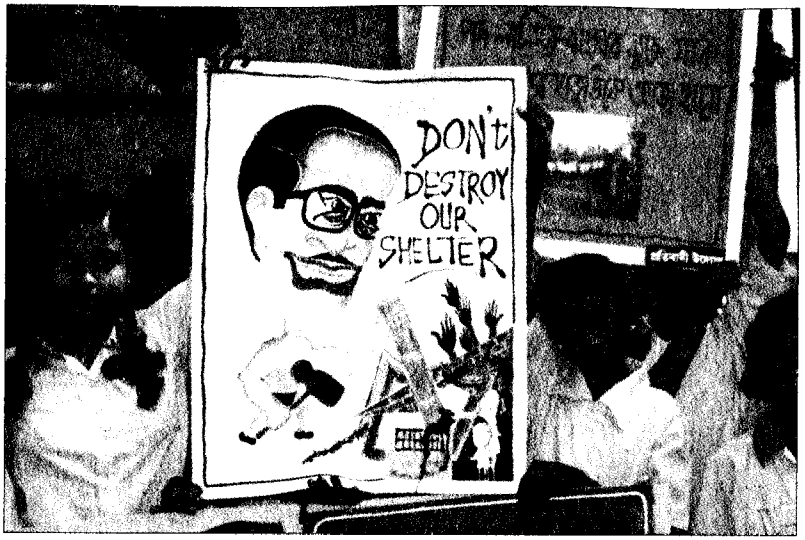
Piyango kuponu satıcısı. O kadar faal bir iş olmasa gerek. (Amit Dhar, 1977, Chitrabani; Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)



Demiryolu sahası üzerinde kurulmuş bir yerleşim.
(Sabuj Mukhopadhyay, 2003.)



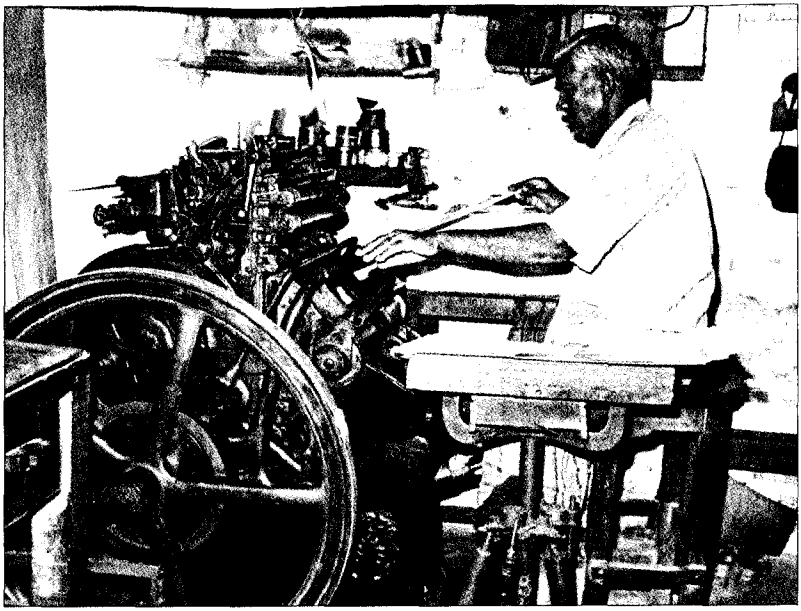
Demiryolu hatlarının hemen yanı başında süre giden ev yaşantısı.
(Sabuj Mukhopadhyay, 2003.)



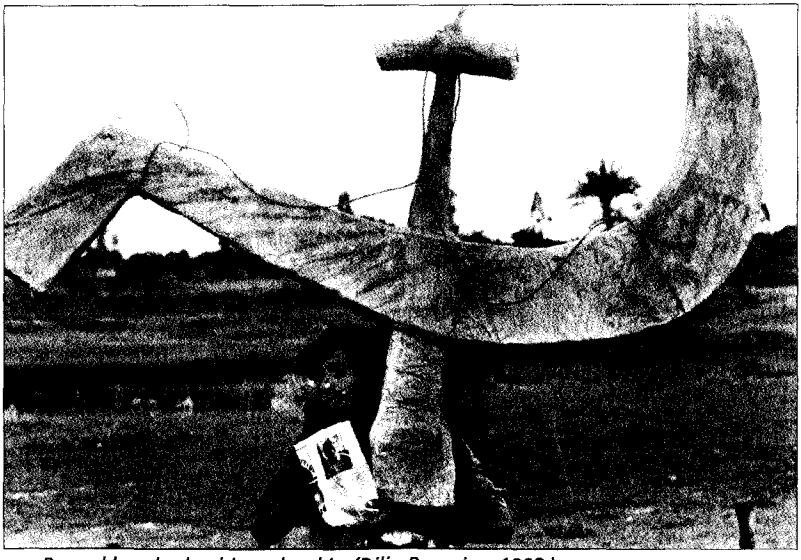
Evlerini korumak için gösteri yapan, gecekondu kolonisinden çocuklar. (Sabuj Mukhopadhyay, 2002.)



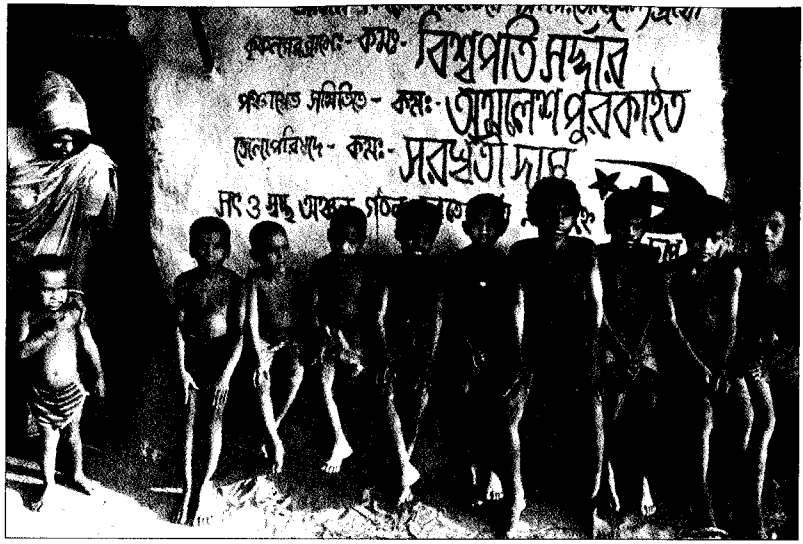
Bir ciltçi atölyesi. (Bikash Bose, 2003.)



Matbaa. Yüzyıldır değişen çok az şey var. (Bikash Bose, 2003.)

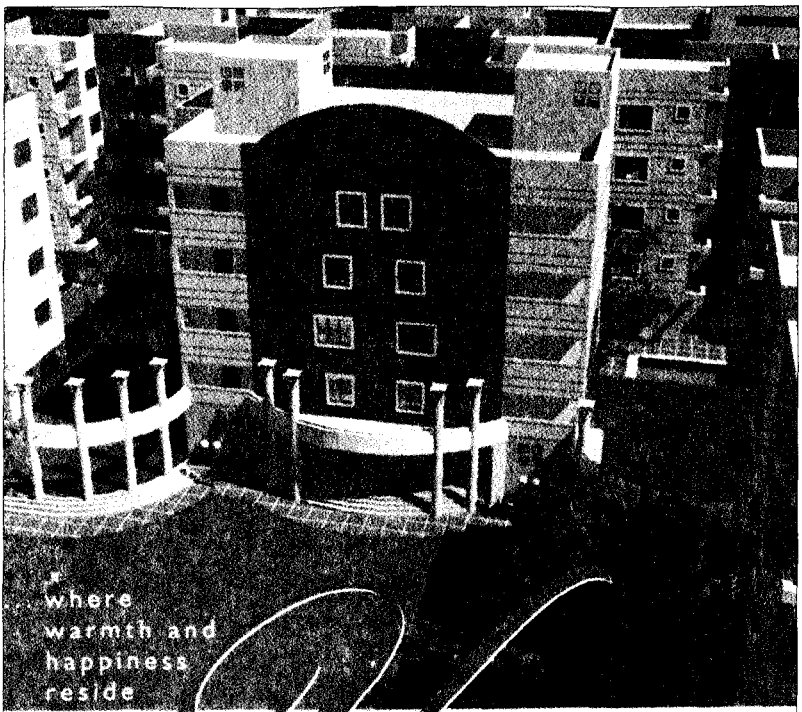


Bengal kırsalından bir orak-çekiç. (Dilip Banerjee, 1993.)





Köy Meclisleri seçimleri için yazılmış sloganlar. (Dilip Banerjee, 1993.)



VICTORIA GREENS

385, Garia Main Road, Kolkata-700 084

We have on offer:
3 Bedroom flats of 1079/1221 sq. ft
2 Bedroom flats of 915 sq. ft
1 Bedroom flats of 526/552 sq. ft

Construction in full swing
Home loans available from HDFC* and ICICI Home Loans*
*Conditions apply

263 well-ventilated flats

CLUB VICTORIA GREENS brings various facilities exclusively for the residents-

- Swimming pool
- Well-equipped gym with steam and sauna
- Community Hall with huge children park
- Badminton, volleyball and basketball courts
- Library, cyber cafe and furnished guest rooms



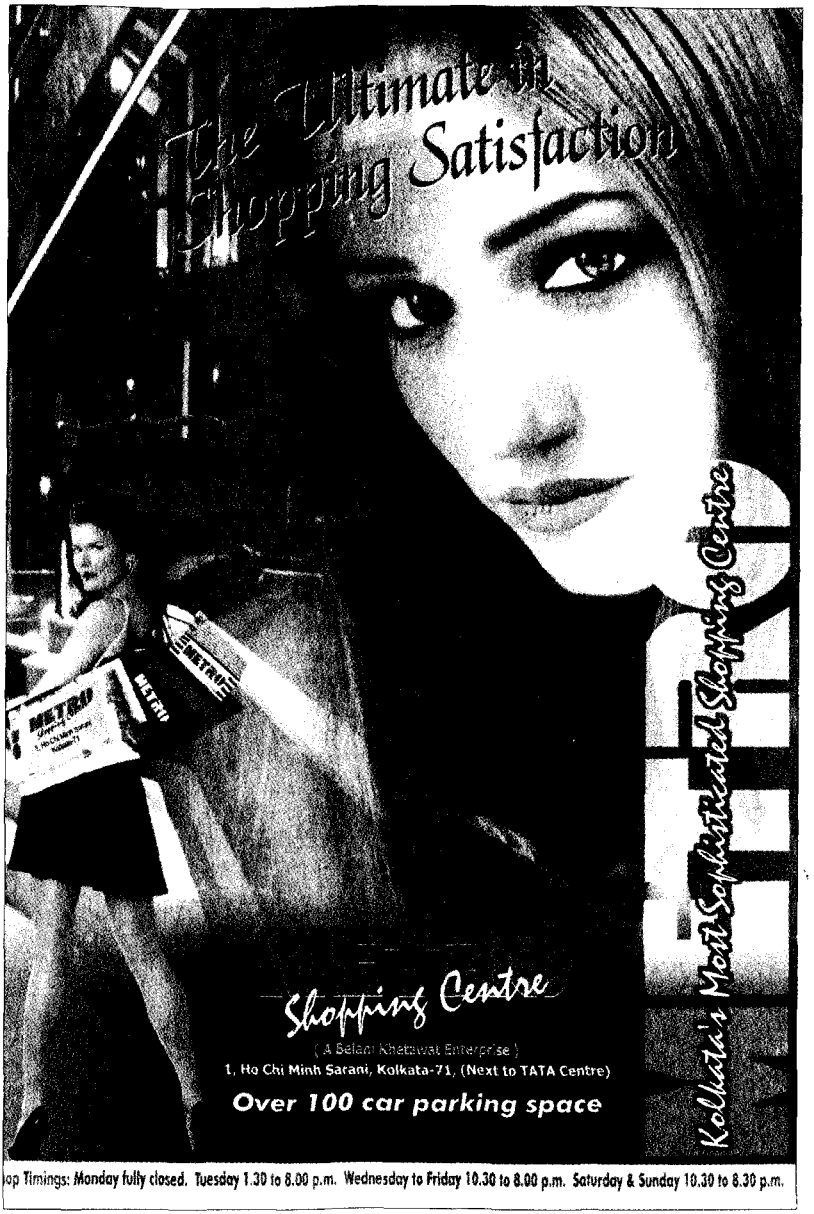
Builders

Avani Group

Avani Buildwell Pvt Ltd
84B S N Pandit Street
Kolkata 700 020
Ph 287 0090, 455 1630
avani@cal3.vsnl.net.in
www.avaniestates.com

FOR DETAILS & BROCHURES CONTACT

N. K. Realtors (P.) Ltd. 10/4B, Elgin Road
Kolkata-700 020 Ph: 280-0717, 240-6160 Mobile: 98300 41472



Yeni metropol yaşamını pazarlamak (2003).



IMF borçları altında zincirlenmiş Hindistanlı bir bakanı resmeden duvar yazısı. (Amit Dhar, 1984, Chitrabani; Hitesranjan Sanyal Anısına Arşiv, Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta.)

İKİNCİ KISIM

KÜRESEL/YEREL: 11 EYLÜL'DEN ÖNCE VE SONRA

DÖRT

Büyük Barış Sonrası Dünya*

I

1964 yılında Kalküta *Presidency College*'a girdiğimde Profesör Susobhan Sarkar, Jadavpur Üniversitesi'ne geçmişti. Susobhan Sarkar kolejdeki öğrenciler arasında bir efsaneydi. Benim şansızlığım öğrenci ve araştırmacı olarak kendisini sadece birkaç kez uzaktan görmüş olmamla kendisini hiç tanıma fırsatımın olmamasıydı. Ancak üst kuşak tarihçi meslektaşlarım üzerinde bıraktığı etkinin farkına varmıştım. Her ne kadar en çok bilinen yazıları Bengal direnişi üzerine yazdığı denemeleri olsa da,[1] gerçekte bir Avrupa tarihi hocasıydı. Yıllar geçtikçe verdiği Avrupa tarihi ve siyaseti dersleri öğrenciler arasında çok büyük bir ün kazanmasını sağladı. Susobhan Sarkar onuruna yazdığı yazıda Profe-

(*) Paschim Banga Itihas Samsad tarafından düzenlenen Susobhan Sarkar Anısına Konferans sırasında yapılan konuşma, 18 Ağustos 2001, Presidency College, Kalküta.

1 Susobhan Chandra Sarkar, *Bengal Renaissance and Other Essays*, (Yeni Delhi: People's Publishing House, 1970).

sör Barun De, 1930 ve 40'ların Bengalli entelektüellerinin Bengal'in tarıma dayalı ekonomisi ya da köylü hareketleriyle dünya siyaseti veya Avrupa felsefesi ve edebiyatından daha az ilgili olduklarına dikkat çekmişti. Zihinleri dışarıdaki dünyayla çok daha fazla ilgiliydi.[2] O günlerde, bize her şeyin bugün olduğunun tam tersi olduğu söylenmişti. Bengalli entelektüellerin geçmişin tersine kendi çöplüğünde öten horozlar gibi yaşamayı tercih ettikleri söyleniyor. Bu şikâyetin haklı olduğundan emin değilim ama ben yine de Susobhan Sarkar'ın yolunu takip edeceğim ve burada dünya tarihinden bir konuyu ele alacağım.

Bölümün başlığı Profesör Sarkar'ın *Büyük Savaş Sonrası Avrupa* (1939) başlıklı Bengal dilinde yazılmış ilk kitabını anımsatıyor.[3] Kitabı bugün bulmak oldukça zor. Yaklaşık otuz yıl önce göz atma fırsatını bulmuş olmama rağmen kitabı hâlâ çok iyi hatırlıyorum. Sarkar, Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan 1938'e dek uzanan Avrupa siyasetini tahlil ediyordu. Bugünün bakış açısıyla kitaba kolaylıkla *İkinci Büyük Savaş Öncesi Avrupa* ismi de verilebilirdi. Sarkar'ın tahlili yaklaşan ihtilafın açık bir önsezisini içermekteydi.

İnsanlık tarihinin bin yılın dönümünde ulaştığı yeri tartarak başlayacağım. Halihazırda dolaşımda iki tane çelişen değerlendirme var. İlk değerlendirme şöyledir: Sanayileşmeye, bilimin ilerlemesine ve bireysel ruhun özgürce gelişmesine dayanan modernitenin ve onun yaşam biçimlerinin yerkürenin her yerine yayılmış olması gerekirdi. Yayılmamış olmasının ardındaki neden aşırı derecede devlet kontrolüne bağlı olan bir takım rejim ve ideolojilerin dünyanın

2 Barun De, "Susobhan Chandra Sarkar", *Honour of Professor S. C. Sarkar* (Yeni Delhi: People's Publishing House, 1976), s. xvii-lvi.

3 Susobhanchandra Sarkar, *Mahayuddher pare iyorop* (Kalküta: University of Calcutta, 1939).

değişik ülkelerine yerleşmiş olmasıdır. Bu durum 20. yüzyıl boyunca iki dünya savaşıyla Soğuk Savaş'a yol açtı. (Soğuk Savaş Vietnam'da olduğu gibi ara sıra ısınabiliyordu.) Milyonlarca insan modernitenin zevk ve sefasından mahrum bırakılmıştı. Sonunda bin yılın son on yılı içinde bu geri kalmış gözüken rejimler kendi verimsizliklerinin yükü altında ezilip çöktüler. Soğuk Savaş'ın kara günleri son bulmuştu. Tüm dünya serbest piyasa ve liberal siyasetin parlayan ışığı karşısında sevinç gösterileri yapıyordu. İnsanlık tarihi büyük barış dönemine girmişti.

Elbette ikinci değerlendirme bu kadar toz pembe bir tablo çizmiyor. Bu hikâye de şöyle: Tekelci sermaye ve emperyalizmin hükmü dışında bağımsız sosyoekonomik ilerlemenin mümkün olduğu inancıyla muhtelif sosyalizm biçimleri İkinci ve Üçüncü Dünyaların farklı ülkelerinde denendi. Bu denemelerin hepsi başarılı olmadı. Başarıları önündeki en büyük engel, tekelci sermaye ve emperyalizmin kesintisiz muhalefetiydi. Soğuk Savaş kisvesi altında sermaye yayıldı, yeni piyasalar ele geçirdi ve daha fazla kâr ihtirasını tatmin etti. Sonunda ihtiras galip gelmişti. Her şeyi tüketen kapitalizme karşı verilen mücadele ve özgürleşim rüyası sadece hatıralarda yaşıyordu. Yeryüzünün üstüne karanlık bir gölge –Büyük Barış– çökmüştü.

Bunlar iki çelişkili olaylar dizisidir. Ancak ikisi arasında tarif ettikleri vakaya isim vermek konusunda pek bir anlaşmazlık yok. Normatif yargıları ne olursa olsun herkes, geçtiğimiz yıllar içinde dünya çapında cereyan eden şeye küreselleşme adını verme konusunda hemfikir görünüyor. "Küreselleşmenin" ilk defa 1970'lerin ortasında –kredi kartlarının reklamı için– *American Express* tarafından kullanıldığı söylenmişti. Bazılarımız 1970'lerin özgürleşme yılları olacağı hususunda toy gençlere inanmıştı. Şimdi görülüyor ki Amerikan bankaları da aynı rüyaya sahipmiş. En azından

şimdilik bankacıların rüyasının gerçekleştiği anlaşıldı. Eğer bir *American Express* kredi kartınız varsa, kendinizi dünyanın herhangi bir ülkesinde dilediğinizce alışveriş yapmaya yeteri kadar özgürleşmiş hissedebilirsiniz.

Halbuki küreselleşmenin böyle bir şey olduğunu söylemek bu süreci anlamakta başarısız olmaktır. Çok daha hayati olan, küreselleşme adının tek başına, onunla karşılaştığımız zaman bize ne yapmamız gerektiğine dair hiçbir şey söylememesidir. Ona teslim mi olmalıyız? Kollarımızı açıp onu kucaklayacak mıyız? Ya da ona sırtımızı mı dönmeliyiz? Veya belki de kollarımızı sıvayıp suratının ortasına bir yumruk atmaya mı hazırlanmalıyız? Tabii ki cevap küreselleşme dediğimiz süreci nasıl anladığımız ve değerlendirdiğimize bağlı olacaktır. Az önce bahsettiğim iki değerlendirme taban tabana zıt olan iki duruştan ileri gelmektedir. Gerçek durum ise kuşkusuz bu iki duruşun ortasında bir yerdedir. Ama tam olarak nerededir? Bugün birçok düşünür bu soruyla cebelleşiyor. Bu düşünürlerin şu ana kadar dediklerinden anladıklarımı aktarmaya çalışacağım. Bu konu üzerine sadece *laissez-faire* liberalleri yazıp çizmiş değil. Birçok solcu ve Marksist yazar da –örneğin Manuel Castels ve David Harvey gibi coğrafyacılar, Saskia Sassen ve David Held gibi sosyologlar ya da hatta Frederick Jameson ve Gayatri Chakravorty Spivak gibi edebiyat kuramcıları– küreselleşme hadisesini yakından ve ciddi bir biçimde ele almışlardır. Burada şüphelerin ötesinde teyit edilmiş güvenilir bilgi arayışı işimize yaramaz. Daha doğrusu, konuyla ilgili teyit edilmiş kuramlara sahip olduğunu iddia eden kişiler büyük bir olasılıkla tam da şüpheci saiklerle hareket etmiş olan kişilerdir.

II

Tarihsel bir soruyla başlayalım. Küreselleşmede yeni olan şey nedir? Eğer süreç ile kastedilen dünyanın farklı coğrafi bölgelerinin birbirine bağlı hale gelmesiyse –koca bir mal ve hizmet dolaşım ağı içine girmekse– bu süreç en azından 200 yıldır işlemektedir. Uzun yıllar evvel Karl Marx ve Frederick Engels *Komünist Manifesto*'da sermaye sahiplerinin dünyayı yeni pazar arayışıyla dolaştığını yazmışlardı. "Her yerde barınmalı, her yere yerleşmeli ve her yerle bağlantılar kurmalı." Eski ve yerleşik ulusal sanayiler yok edilecek. Her ülkedeki üretim ve tüketim kozmopolit ve küresel hale gelecek. "Gericilerin büyük hayal kırıklığı: [Burjuvazi] üzerine yükseldiği ulusal zemini sanayiinin ayakları altından çekti." Yeni sanayiler artık yerel hammaddeyi kullanmayacak; onların hammaddesi dünyanın en uzak köşelerinden gelecek. Benzer bir biçimde ürünleri sadece üretildikleri memlekette değil dünyanın dört bir yanında tüketilecek.[4] Bunlar 1848'de yazıldı. Küreselleşmenin o zamanda zaten ilerlemiş olduğu söylenebilir. Öyleyse bugün yeni olan şey nedir?

Bu soru üzerine süre giden bir tartışma var.[5] Tarihi veriler 19. yüzyılın sonunda gerçekten büyük bir küreselleşmenin olduğunu gösteriyor. Büyük miktarlarda sermaye Avrupa'dan dünyanın birçok bölgesine, özellikle Kuzey ve Güney Amerika'yla İngiliz ve Fransız sömürgelerine ihraç edildi. Artan uluslararası sermaye akışı birçok ülkeyi 1870'lerden itibaren para birimlerinin değişim değerini sabitlemek

4 Karl Marx ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto* (New York: Montly Review Press, 1998).

5 Bu paragrafı yazarken Saskia Sassen'in bir önceki Schoff konferansında sunduğu tebliğinden genişçe faydalandım, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (New York: Columbia University Press, 1996).

üzere genel altın standardını kabul etmeye itti. Birçok akademisyen 20. yüzyılın sonundaki sermaye ithalatı oranının 19. yüzyıl sonundaki sermaye ithalatı oranından az olduğunu iddia ediyor. Eğer ilk on beş en gelişmiş ülkeyi ele alırsak 1880'lerdeki yabancı sermayenin tutarı bu ülkelerin toplam ulusal gelirlerinin yüzde 5'i kadardı. 1930'larda bu tutar yüzde 1,5'e, 1950 ve 60'larda da yüzde 1'e geriledi. Küreselleşmenin zafer çanlarının çalındığı 1996 yılında ise yabancı sermayenin bu on beş gelişmiş ülkenin toplam ulusal gelirine oranı 1880'lerdeki oranın yarısı olan 2,5'e dahi çıkamamıştı. Britanya örneğine bakarsak, 1895 ile 1899 yılları arasındaki tasarrufların yüzde 21'i yurtdışına yatırılmıştı. 1910 ile 1913 yılları arasında bu rakam yüzde 53'e kadar çıktı. Sonrasında da Britanya sermayesinin dörtte biri kadarı yurtdışına yatırıldı. Bugün hiçbir gelişmiş sanayi ülkesi uluslararası sermaye işlemlerine bu kadar bağlı değildir. 19. yüzyılın sonunda sermayesinin yarısına yabancıların sahip olduğu Arjantin bile bugün ekonomisinde sadece yüzde 20 ile 22 arasında bir oranda yabancı sermaye barındırıyor. Üstelik her gün Arjantin'in uluslararası borç yükü altında daha da çöktüğüne dair haberler duyuyoruz.

Diğer bir deyişle eğer uluslararası sermaye akışını dikkate alırsak bugün 19. yüzyılın sonuna nazaran gerçekte çok daha küçük çaplı bir küreselleşme süreci vardır. Elbette ki sermaye ihracıyla uluslararası para piyasaları Birinci Dünya Savaşı sonrasında büyük oranda sekteye uğramıştı. Bunu, 1930'ların büyük buhranı izledi. Pratik nedenlerle benimsenen altın standardı işlemez hale geldi. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Bretton Woods* düzenlemesi uluslararası

(*) İkinci Dünya Savaşı sonrası 44 müttefik ülkeden 730 temsilcinin katıldığı Temmuz 1944'te Bretton Woods'da düzenlenen konferansla oluşturulan uluslararası ticaret ve parasal düzenlemeler bütünü. Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu bu düzenlemeler içinden çıkmıştır – ç.n.

parasal değişimler için belli bir düzen ve kontrol mekanizması getirdi. Dolayısıyla 1970'lere kadar küreselleşmede bir çekilme meydana geldi. Küreselleşme ancak 1980'lerde yeniden yükselişe geçti. Bugün küreselleşmenin şerefine yapılan kutlamalar büyük oranda mevcut durumun 19. değil de 20. yüzyılın ortalarındaki durumla mukayese edilmesinden ileri gelmektedir.

Sermaye ihracatından sonra uluslararası ticarete bakışımızda da aşağı yukarı benzer bir tabloyla karşılaşırız. Uluslararası ticaret de Birinci Dünya Savaşı'na kadar 19. yüzyıl boyunca genişlerken, savaş sonrasında 20. yüzyılın ortalarında daralmıştır. 1975'ten sonra tekrar genişlemeye başlamıştır. Britanya, Fransa, Japonya, Almanya ve ABD'nin Birinci Dünya Savaşı öncesindeki uluslararası ticaret hacimleri, 1970'tekine göre çok daha yüksek seviyelerdeydi. 1980'lerden itibaren hepsi eski uluslararası ticaret seviyelerini yakaladı, hatta bazı durumlarda bu seviyeleri aştılar.

Tabii tüm bunlar Avrupa ve Amerikalı sanayileşmiş ülkeler için geçerlidir. Diğer ülkeler için tablo biraz daha karışık. Asya'daki birçok ülke son on ya da on beş yıl içinde küresel ekonomiyle derinlikli bir biçimde ilişkilenmişti. Öte yandan Afrika ülkelerinin neredeyse yarısı uluslararası ticaretle olan tüm bağlarını yitirmiş görünüyorlar. Bu durumun ifade ettiği şey çok açık: Küreselleşme her istediğimizi kolayca elde etmekte özgür olduğumuz koca bir sermaye, teknoloji ve emtia karnavalı değildir. Kimin neye ne kadar sahip olacağı, küresel değişimler ağının neresinde kendine bir yer edineceği ya da gerçekten kendine bir yer edinip edinemeyeceği bir takım ekonomik ve siyasal koşullara bağlıdır.

Küreselleşme teşvikçileri elbette ki, fakir ülkelerin küresel ekonomiyle ilişkilenerek zenginleşebileceği ve ülkeler arasındaki eşitsizliğin azalabileceği konusunda ısrar ederler. Peki, böyle bir şey olmuş muydu? Kanıtlar ikna edici değildir.

Bir takım araştırmacılar ülkeler arasındaki eşitsizliğin küreselleşme ile arttığını gösteren bir takım rakamlar ortaya attığında başka bir takım araştırmacılar da hemen eşitsizliklerin artmadığını hatta yakın bir zaman içinde azalacağını iddia ederek başka bir takım rakamlar ortaya atarlar. Biz cahil insanların bu iki takım rakama boş boş bakmaktan başka yapacak çok az şeyi vardır. Bütün bu duyduklarımdan ve gördüklerimden edindiğim intiba zengin ve fakir ülkeler arasındaki eşitsizliği son on ya da on beş yıllık süre zarfında azalmadığı yönündedir; eğer bir değişiklik olmuşsa da muhtemel eşitsizlikler artmıştır. Sadece bu kadar da değil, birkaç yıl öncesinde hızla gelişen bazı ülkeler belli engellere takılıp tökezlediler ve büyüme hızları yavaşladı. 1970'lerde Güney Amerika'daki bazı ülkeler tam da dış ticaret sayesinde yüksek bir gelişim temposu tutturmuşlardı. Bu tempo 1980'lerde dış borç yükü yüzünden düştü; çoğu ülke bu düşüşü telafi edemedi. Doğu Asya'nın 1980'lerdeki ekonomik gelişimi bir efsane haline gelmişti. Sonra 1997'de bir anda kriz bu ekonomileri vurdu. Kriz tamamen önlenememişti. Ülkelerin şansının neden bir anda tersine döndüğü ve bu şans dönmelerinin küreselleşme çağında engellenemez olup olmadığı soruları, bilahare ele almamız gereken sorulardır.

Para ve ticaret ağlarının yanı sıra küreselleşmenin çokça duyduğumuz iki veçhesi daha var: İletişim ve seyahat. İkisi de küreselleşmenin kültürel sonuçlarını değerlendirmek açısından çok önemlidir. Şüphesiz ki ulaşım imkânlarındaki gelişmeler sayesinde insanların ulusal sınırlar arasındaki hareketleri büyük oranda arttı. Uluslararası seyahat artık tüccarlar ve Hint prensleriyle sınırlı değil. Bugün milyonlarca sıradan insan uluslararası yolculuklara çıkıyorlar. Ancak (seyahatten ziyade) özel olarak uluslararası göçe bakarsak, 19. yüzyılda başka bir ülkeye göç edip oraya yerleşen insanların sayısının 20. yüzyılın sonunda başka bir ülkeye

göç edip oraya yerleşenlerin sayısından çok olduğunu görürüz. 1820 ile Birinci Dünya Savaşı arasındaki yıllarda altmış milyon insan Avrupa'dan Amerika'ya göç etti. Doğal olarak ABD, Kanada, Arjantin, Avustralya ya da Yeni Zelanda'nın bugünkü sakinlerinin çoğu bu 19. yüzyıl göçmenlerinin soylarından geliyorlar. Ayrıca yirmi ila otuz milyon arası Hindistanlı, sözleşmeli işçi olarak Malezya, Fiji, Moritanya, çeşitli Afrika ülkeleriyle Batı Hintlere getirildi. Veriler 20. yüzyılın ilk on yılı boyunca bir ülkeden diğerine yılda bir milyon insanın göç ettiğini gösteriyor. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batılı sanayi ülkelerinde düşük ücretli işlerde çalışacak göçmen işçi ihtiyacı tekrar doğdu. Sonuçta bu ülkelere yabancı göçü hem yasal hem de yasadışı yollarla bugün hâlâ sürmektedir. Lakin rakamları göz önüne aldığımızda uluslararası göç oranı bugün Birinci Dünya Savaşı öncesine göre çok daha düşüktür.

Böylelikle tarihsel veriler bir takım veçheler için ve en azından nicel anlamda küreselleşmenin Birinci Dünya Savaşı öncesinde, bugün olduğundan çok daha ileri bir düzeyde olduğunu gösteriyor. Savaşla sonuçlanan sürecin küresel sermayenin evrim hikâyesi içindeki önemli bir bölümü teşkil ettiği elbette çok iyi bilinir. Özellikle Lenin'in yazdıklarından bildiğimiz kadarıyla bu döneme finans sermayesinin büyük etki gücüyle emperyalist güçler arasındaki rekabetler damgasını vurmuştu. Dünya tarihinin seyri bizi tekrar o eski döneme götürüyor olabilir mi? Ya da bu arada sermaye ve devletin doğasında, açık benzerliklerine rağmen iki küreselleşme döneminin birbirlerinden nitelik açısından farklılaşmasına neden olacak bir dönüşüm mü meydana gelecek? O zaman bu iki dönem arasındaki farklılıklara bakalım.

Sermayenin 21. yüzyılın başındaki niteliğini anlamak için sanayi sermayesinden ziyade uluslararası para piyasalarına bakmalıyız. Bugün küreselleşme güçleri ulus-devletin ülke-

nin finans ve bankacılık sistemi üzerindeki kontrolünü hafifletmek, uluslararası sermayenin ülke içi ve dışı dolaşımını serbest kılmak ve ülkenin bilgisayar ve telekomünikasyon altyapısını geliştirmek için çok büyük baskılar yaptı. Bu, sermayenin gelişimi içinde bir devrim yaratacak olan, uluslararası sermaye piyasalarının inanılmaz bir hızla genişlemesiyle sonuçlandı. 1980'den beri zengin sanayileşmiş ülkelerde finans sermayesi, ulusal üretiminin artış oranının iki buçuk katı bir oranla büyüyor. Döviz, bono ve sabit faizsiz hisse senedi ticareti, ulusal üretimdeki artış oranının beş katı bir oranla arttı. Başka bir deyişle döviz, bono ve sabit faizsiz hisse senedi ticaretine imalat sektörüne yatırılandan çok daha fazla para yatırılıyor. Bunun nedeni çok daha hızlı ve büyük kârlar olsa gerek. Nitekim faaliyet alanı ve işlemi açısından gerçekten küresel olan döviz piyasası, bugün en büyük para piyasasıdır. 1983'te döviz ticaret hacmi tüm uluslararası emtia ticaret hacminden on kat büyükken, 1992 yılında döviz ticaret hacmi uluslararası emtia ticaret hacminden altmış kat büyüktü. Ayrıca bir de uluslararası bono ticareti var. 1980'lerin başında ABD hazine bonoları yıllık ticareti 30 milyar dolar dolaylarındayken, 1990'ların ilk yıllarında 500 milyar dolara kadar yükseldi. ABD hazine bonosu satışları yükselmeye devam ediyor, tabii bununla beraber ABD dış borcu da artıyor. Lakin bu ABD liderlerini o kadar da kaygılandırmıyor. Dünyanın tek süper gücü olmanın avantajıyla ABD'nin dış borcu zorunlu bir yük olmaktansa daha çok bir güç kullanma aracı oluyor.

Uluslararası para piyasasının şaşılacak derecede bir hızla genişlemesinin bir sınırı var mı? Ulusal sınırlar arasındaki sermaye akışı bu hızla sürekli büyüyebilecek mi? Birçok uzman para piyasalarının bir müddet daha büyümeye devam edeceğini düşünüyor. 1992 yılında küresel para piyasası dünyanın en zengin yirmi üç ülkesinin toplam ulusal

üretimlerinden iki kat daha büyüktü. *MacKinsey Global Institute* para piyasasının bu oranda büyümeye en azından yirmi yıl daha devam edebileceğini ön görüyor çünkü birçok ulusal piyasa hâlâ küresel para sistemiyle bütünleşmeyi bekliyor.

Bono ve döviz spekülasyonu yapmanın bir sürü riski var. Aşırı meraklı ve biraz prensipsiz bir çalışanının yaptığı tedbirsiz bir işlem yüzünden yok olan saygıdeğer bir finans kurumu olan *Baring Company* buna bir örnektir. Sermayenin kepenkleri kapatıp evde oturmasına ancak, borsanın 1990'lardaki canlılığını kaybetmesi neden oldu. Sermaye, ilk ortaya çıktığı yıllara özgü olan dünyayı fethetme ruhunu bugün bir kez daha arıyor. Ruh başlangıçta varolan ruh olsa da bugün becerileri çok daha hilekâr ve karmaşık. Ünlü iktisatçılar gündüzlerini gecelerine katarcasına çalışarak para piyasalarındaki riski yönetmenin bilimsel yollarını bulmaya çalışıyorlar. Bir iki tanesi tüm bu çabaları karşılığında Nobel Ödülü bile kazandı. Kim sermayenin bilime saygısı olmadığını söylüyor? Kârlarına katkıda bulunan bilime sermayenin saygısı çok büyüktür. Keynes, Birinci Dünya Savaşı öncesi finans sermayesinin etkisinin ulusal ekonomileri kumarhaneye çevirdiğini söylemişti. Bugün birçok iktisatçı "Sahip Keynes korkma! Biz artık kumar biliminin erbabıyız. Piyasalar büyüyecek, kârlarımız büyüyecek, sermaye gelişecek, biz de mutlu mesut olacağız" diyor.

Eğer bugünkü küresel para piyasasını erken 20. yüzyıl para piyasasıyla karşılaştırırsak üç farklılık ortaya çıkacaktır. İlk farklılık, mevcut bilgi ve telekomünikasyon teknolojilerimiz sayesinde ülkeler arasında döviz veya hisse senetlerinin bir anda alınıp satılabiliyor olmasıdır. Sonuçta bugün, dünyanın birçok yerindeki farklı piyasada meydana gelen hisse senedi, bono ve döviz fiyat dalgalanmalarından çok daha fazla istifade etme imkânı var. Günlük işlemlerin

toplam hacmi de eskiye göre bir hayli büyümüştür. Uluslararası sermayenin ulusal sınırlar arasındaki günlük akışı da oldukça yüksektir. İkinci farklılık finans sermayesi piyasalarının sigorta şirketleri, emeklilik fonları, karşılıklı sermaye v.b. gibi birkaç büyük kurumun hakimiyeti altında olmasıdır. Bu kurumlar sıradan insanların küçük birikimlerini bir havuzda toplayıp bunları kârlı girişimlere yatırıyorlar. Üçüncü farklılık da birçok yeni parasal işlem aracının son yirmi ya da otuz yıl içinde icat edilmiş olmasıdır. Yirmi yıl öncesine kadar değişim kalemi olarak düşünülmeyen birçok şeyin bugün milyon dolarlık ticaretleri yapılıyor. Örneğin vadeli işlem ve opsiyon kontratları. İktisatçı arkadaşlarımdan bana bu gizemli metanın doğasını açıklamalarını sıklıkla istemişimdir. Onların üstün çabalarına rağmen itiraf etmeliyim ki meselenin hakkından eski kafalı üniversite hocası anlayış gücümle gelemiyorum.

Küresel para piyasalarında meydana gelen bu devrim niteliğindeki değişimlerin yanında son otuz yıl boyunca imalatın küreselleşmesi de ilerlemiştir. Bir ürünün farklı bileşenlerinin imalatının farklı ülkelerde yer alan fabrikalarda yapılmasıyla son ürünün biraraya getirilmesinin de başka bir ülke de gerçekleştirilmesi bugün için çok alışıldık bir durumdur. İmalatın küreselleşmesi özellikle otomobil, kimya, ilaç ve elektronik sanayilerinde ilerleyen bir süreçtir. Oldukça geleneksel olan tekstil imalatı bile artık birçok ülkeye yayılmıştır. Örneğin Bangladeş'te *garment** kelimesi Bengal dilinin günlük kullanıma yerleşmiş bir kelimedir: Kelime, ihraç edilmek üzere kıyafet imal eden fabrika anlamına gelir. Ancak söylediğim gibi bu tür bir imalat küreselleşmesi birkaç on yıldır gerçekleşen bir hadisedir. Yeni olan şey ise muhasebe ya da idare gibi hizmetlerin dağıtılması-

(*) İngilizce olan *garment* kelimesi elbise, giysi anlamına gelir – ç.n.

dır. Ana merkezi Londra'da olan ancak personel giderlerinin Bangalore'de hesaplandığı ve yönetildiği, müşteri telefonlarının Singapur'dan cevaplandırıldığı ve satış rakamlarıyla envanterlerinin Buenos Aires'te tutulduğu bir şirket düşünün. Bu bir bilim kurgu değil. Benim gibi iş dünyasından bihaber olan bir insan bile böyle birçok şirket hakkında bir şeyler okumuş ya da duymuştur. Lakin bir firmanın imalat ve hizmet bileşenlerinin dünyanın dört bir köşesine yayılmış olması, o şirketin belli bir merkezden yönetilmediği anlamına gelmiyor. Bu küreselleşme sürecinin hayati bir veçhesi daha vardır; o da kontrol ve kazancın muazzam derecede merkezileşmesidir. Gerçekte, imalat ve hizmetin farklı parçaları ne kadar çok farklı ülkelere dağıtılırsa, o kadar çok merkezi kontrole ihtiyaç duyulur. Burada anlamlı olan merkezi kontrolün istisnasız olarak sanayileşmiş dünyanın metropollerine yerleşmiş olmasıdır. Küreselleşmenin şaşılası sonuçlarından birisi –Saskia Sassen'in "küresel şehirler" dediği– küreselleşmeyle birlikte New York, Londra, Paris ya da Tokyo gibi birkaç şehrin çok büyük bir önem kazanmış olmasıdır.[6] Dolayısıyla bir yandan firmaların imalat ve hizmet faaliyetlerinin bileşenleri dünya çapma dağılırken öte yandan küresel şehirlerde bulunan az sayıdaki ana merkezin bu faaliyetler üzerindeki merkezi kontrolü de artmaktadır.

O zaman ulusal devletin ulusal ekonomi üzerindeki kontrolüne ne oldu? Modern ulusal ekonomilerin devlet tarafından yapılan yasalarla şekillenip düzenlendiğini biliyorduk. Peki, o günler geride mi kaldı? Ekonomiyi düzenleyen yasaları şimdi kim yapacak? Belki de bu, bugün küreselleşmenin siyasi veçheleriyle ilişkili olarak yüz yüze geldiğimiz en önemli sorudur.

6 Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

III

Küresel ekonominin tüm ulus-devletlerin iç politikaları üzerinde derin ve mütecaviz bir baskı uyguladığı konusunda bugün genel bir fikir birliği var. En büyük baskı uluslararası para akışını kontrol eden kurumlar tarafından uygulanıyor. Sermayenin bu türü,, yüksek hızlarla bir ülkeden diğerine hareket edebiliyor. Sonuçta, bilhassa uluslararası sermayeye bağlı olan ülkelerde, küresel finans kurumları istedikleri politikaları, paralarını bu ülkelerden başka yerlere götürme tehdidiyle, uygulatabiliyorlar. Parasal kriz içindeki ülkeler yardım paketleri karşılığında uluslararası kredi kurumlarınca dayatılan koşulları kabul etmeye mecbur kalıyor. Şüphesiz ki sonuç ulusal egemenliğin altının oyulması oluyor. Sıradaki soru şudur: Ulusal egemenliğe yönelik muhtemel bir tehdit ülkeleri küreselleşme sürecinden uzak durmaya ikna edebilir mi? Ancak uzak durmanın maliyetinin çok büyük olduğu ve az sayıdaki devletin bu maliyeti karşılayacak kaynaklara sahip olduğu görülüyor. Devletin, yasalarının gücünü ulusal ekonomisinin etrafına onu küresel piyasanın belirsizliklerinden ve uluslararası finans sermayesinin tehlikeli etkisinden korumak amacıyla duvarlar örmek üzere kullanabileceği söylenebilir. Ancak kaçınılmaz surette sonuç, bir dizi altından kalkılmaz, gittikçe büyüyen bütçe açığı, enflasyon, ulusal borçlanma, döviz kıtlığı ve sonunda büyük bir parasal kriz olur. Krizden kurtulmak için hükümet uluslararası finans kurumlarına kredi almak için yanaşmak zorunda kalacaktır. Ekonominin şu ana kadar kapalı olan tüm kapı ve pencereleri bir bir açılmaya başlar. Kapılar bir kez açıldı mı küreselleşmenin baştan çıkarıcı cazibesini saklamak zorlaşır. Seçkinlerle orta sınıflar ilk tepki gösterenlerdir: "Neden yaşam standartlarımızla mal ve hizmetlerimizin kalitesi bu kadar düşük olmak zorunda?" diye

sormaya başlarlar. "Küresel piyasalara girmemize, dış dünya ile bağlarımızı güçlendirmemize ve yeni teknolojileri ithal etmemize izin verin. Tüketim hayatımızın sefil körlüğüne son vermemize izin verin" taleplerini ileri sürecekler-dir. Son yirmi yıl içinde neredeyse hiçbir ülke bu süreçten kaçınmayı başaramadı. Süreç, Sovyetler Birliği'yle Doğu Avrupa'da sosyalist devletin çöküşüne yol açtı. Bugün Çin ekonomisi küreselleşme ağına bütünüyle düşmüş durumda. Komünist partisinin hâlâ iktidarda olmasına rağmen Çin'de kimse artık sosyalizmden konuşmuyor. Küba büyük oranda bu ağın dışında kalmış görünüyor. Lakin ağın dışında kalmasının ardında kendi tercihinden çok ABD'nin Küba'ya uyguladığı ekonomik boykot ve siyasi muhalefet var. Kuzey Kore kapılarını hâlâ kapalı tutuyor. Sonuçların alkışlanmayacak sonuçlar olduğu söylenemez.

Diğer bir deyişle küreselleşme, Delhi'de herkesçe bilinen *laddu*larla* ilgili bir sözü hatırlatıyor: [*Laddu*lardan] Bir yiyen bir de yemeyen pişman.[7] Küresel ekonominin tamamen dışında kalmanın bir dizi sıkıntıya yol açtığı tasdik edilmiş bir doğru gibidir. Küresel ekonomiye açıldıktan sonraki sıkıntılardan kaçınıp kaçınmamak ise ulusal devletin egemenliğini ne kadar çok önemsediğimize bağlıdır. Bugün çoğu kişi egemenliğin geçmişte kaldığını söylüyor. Egemenlik, insanlarımızın karnını doyurmamızı ve halkımızı giydirmemizi sağlıyor mu sağlamıyor mu? Bunun dışında birçok ülkedeki yönetici grupların halklarına amansız zorbalıklarını dayatmak için ulusal egemenlik bahanesini kullan-

(*) Bir Hindistan tatlısı, özel anlamı için yazarın düştüğü bilgi notuna bakınız – ç.n.

7 1857 Büyük İsyan döneminden kaldığı rivayet edilen, Delhi'de açıkça isyan buyruğu taşıyan ve elden ele dolaşan *laddu*larla (tatlılarla) ilgili bir söz. Eğer biri bu tatlıları kabul ederse isyana destek verdiği mesajını verir ancak bunu yapmakla Britanyalıların öfkesine hedef olacaktır. Lakin tatlıları geri çevirirse o zaman da isyancıları kızdırma riskini göze almak durumundadır.

dığı da doğrudur. Bu durumlarda ulusal egemenliğin dokunulmazlığı argümanı gericilerin elinde bir koza dönüşür. O zaman egemenliği, uygulandığı belirli durumları hesaba katmaksızın, evrensel olarak savunabilir miyiz? Yakın geçmişte bu tür soruları ortaya atan birçok önemli düşünür var. Bu argümanları bir kenara atıp atmamak üzerine karar vermeden önce bu düşünürlere kulak verelim.

Modern anlamda egemen devlet 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıktı. En önemli özelliği bölgesel sınırları içindeki egemen iktidarın tekeli üzerinde hak iddia etmesidir: Adına devlet denen tek bir egemen kurum olmalıydı. Sadece devlet yasa yapma, ceza verme, savaş ilan etme iktidarına sahip olabilirdi. Yetkileri birbirleriyle çakışan gereğinden fazla otoriteyle ortaçağ düzenini tanımlayan karmaşık lordluk ve serflik ilişkiler ağı yerine 19. yüzyılda ulus olma fikri ile halk egemenliği anlayışı doğdu. Modern egemen ulus-devlet en gelişmiş biçimiyle ortaya çıkmıştı. Elbette 17. ve 18. yüzyıllarda sadece Avrupa devletleri birbirlerinin egemenliğini tanımışlardı. Egemen bölgesel sınırlarının karşılıklı tasdik mührünü basmak için anlaşmalar yapıp haritalarında birbirlerinin sınırlarını işaretlediler. Egemenliğin tanınmaması veya üzerinde uzlaşılmış sınırların ihlali savaşa yol açabilirdi. Her savaşı haritalarda yeni hatlar çizen yeni anlaşmalar izledi. Üniversitede Avrupa diplomasi tarihi okuma talihsizliğini yaşayanlar, adlarını telaffuz etmekte zorlandıkları ücra vilayetlerin hangi tarihte hangi Avrupalı güçten hangisinin kontrolüne geçtiğini ezberlemeye çalıştıkları uykusuz geceleri anımsayacaklardır. Bu, egemenliğin huşu uyandıran güzelliklerinden hoşlanmamızın bize nasıl öğretildiğini gösteriyor.

Avrupalılar imparatorluklarını kurmak üzere denizaşırı memleketlere gittiklerinde, fethettikleri ülkelerin egemenliğini ihlal edip etmediklerini tabii ki pek az dert ettiler. Bir-

çok durumda Avrupalılar, dünyanın bu medenileşmemiş kısımlarında uluslararası hukukun olmadığını, bunun yerine oralarda güç ve zapt yasalarının hakim olduğunu hayli kaba bir biçimde ilan ettiler. Emperyalizmin tarihini okuyan Hindistanlıların içi kan ağlıyor ve şu soruları soruyorlar: "Egemenliğimizi neden koruyamadık? Egemenliğimizi müdafaa etmekte başarısız olduğumuz için bu denli yoksulluk ve aşağılamayla karşı karşıya kalmadık mı?" Ulusal hareket içindeki tüm eğilimler tek bir amaca ulaşmaya çalışıyorlardı: Bağımsız egemen ulusal devletlerini inşa etmek. Bu, sadece modern Hindistan tarihi için değil tüm sömürgeleştirilmiş Asya, Afrika ve Amerika ülkesi için geçerlidir. Öyle ki bu, İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası tarihinin en önemli olayıdır. Sadece Avrupalı uluslara özel olan hak, bugün dünyadaki her ulusun kendi kaderini tayin evrensel ve temel hakkı olarak tanınmıştır. Antarktika dışında yer küredeki her toprak parçası herhangi bir ulus-devletin egemen yetke sınırlarının bir parçası olarak tanınmıştır.

Hindistan'ın egemenliği büyük bedeller ödenerek elde edildi. En kötü kabuslarımızda bile biz, Hindistanlılar egemenliğimizden vazgeçmeyi düşünmeyiz. Avrupalılar bize biraz da üstten bakarak "iyi, henüz sadece özgürlüğünüzü kazandınız, bu yüzden egemenlikten daha değerli bir şey olmadığını düşünüyorsunuz. Ancak biz egemenliğin iyi olduğu kadar kötü yanını da gördük. İki dünya savaşından sonra ulusal egemenlik yapısının çözülmesinin o kadar da kötü bir fikir olmadığını fark ettik. Bu, çok daha hayırlı olabilir. Siz de bunu düşünürseniz iyi edersiniz." dediler.

Hükümet ve vatandaşlık üzerine, ulus-devletin sınırlarının ötesine geçmeye çalışan, en radikal öneriler Avrupa'dan geliyor. Nitekim Avrupa Birliği, üyesi olan ulus-devletlerin egemenliğini hukukla ilgili birçok konuda, yönetim ve adli süreç konularında düzenli olarak kısıtlıyor. Ortak bir Avru-

pa para birimi artık dolaşımda. Her üye devlet, yönetimi için ortak bir anayasal çerçeveyi kabul etmek zorunda. Bugün Avrupa içindeki ulusal sınırlar arasındaki ticaret, seyahat ve istihdam gibi meselelerde fiilen ulus-devletlerin hiçbir düzenleyici kontrolü yok. Birliğin ne kadar sıkı bir birlik olacağına dair tam bir ittifak var demiyorum; kimse İngiliz, Fransız ve Almanların tek bir siyasal yapı içinde tamamen birleştiklerini söylemiyor. Soru, Avrupa ulus-devletlerinin yok olup yerine federal yapıya sahip bir Avrupa'nın ortaya çıkıp çıkmaması değildir. Asıl soru ulus-devletin tek meşru egemenlik alanı olduğunu söyleyen modern tarihsel aksiyomun Avrupa'da terk ediliyor olup olmamasıdır. Radikal bir biçimde yeni egemenlik anlayışlarından dem vuranlar şöyle söylüyorlar: "Evet, tam da gerçekleşen şey budur, ve gerçekte bundan daha da fazlası olmalı, sadece Avrupa'da değil her yerde. Çünkü Avrupa'da gerçekleşmekte olan şey sadece ulus-devletin üzerinde federal bir yapının ortaya çıkması değil, ulus-devletin altındaki yapıların da çözülmesidir. Bakınız, İskoçya ile Galler nasıl kendi parlamentolarını kolayca kurdular. Otuz yıl öncesinde dahi böyle bir şey, bir iç savaşa yol açabilirdi."

Yeni liberal kuramcılar egemenliğin yanı sıra vatandaşlık anlayışlarının da radikal bir değişim geçirdiğinin altını çiziyorlar. Ulus-devletin vatandaşın tek gerçek yurdu, haklarının tek kefili ve tek meşru sadakat nesnesi olduğu fikri, yeni kuramcıların iddiası doğrultusunda, çok hızlı değişiyor ve aslında çok daha hızlı değişmesi gerekiyor. Bugün Avrupa'da doğduğu ülke dışında, başka bir ülkede çalışan, bir üçüncü ülkede ev sahibi olan ve bu üç ülkede de oy hakkına sahip olan birisine rastlamak çok kolaydır. Böyle bir durumun sadece küreselleşmeyle birlikte doğal bir durum olarak görülebileceği zannedilebilir. Ancak bu tür şeylerin Hindistan, Bangladeş, Nepal ve Sri Lanka'da her gün olma-

sına rağmen bunları doğal olarak görmüyoruz. Tam tersine bundan şikâyet ediyoruz: "Bakınız, başka ülkelerden gelenler seçimlerimizde oy kullanıyor. Onları durdurun." Avrupalı liberaller ise bize eğer vatandaşlık fikrini ulus-devlet zindanından kurtarabilir ve onu farklı siyasal bağlılıklara dağıtabilirlerse göçmenler ve azınlıkların hakları, ulus içindeki kültürel çeşitlilik ve bireysel özgürlükler gibi sorunlarla çok daha etkin ve demokratik bir biçimde başa çıkma araçlarına sahip olabileceklerini söyleyeceklerdir. Böylelikle bölücülük, terör ve iç savaşa çok daha küçük bir faaliyet alanı kalacaktır.

Kuşkusuz ki bu argümanlara kendi namımıza cevaplar verebiliriz. Egemenlik ve vatandaşlık kavramlarının Avrupa'da bu kadar kolay çözülmesinin ardında bugün Avrupa'ya özgü tarihsel koşulların –dünyanın başka bir yerinde mevcut olmayan koşulların– olduğunu söyleyebiliriz. 20. yüzyılın ikinci yarısı Batı Avrupa tarihi, emsalsiz zenginliğin, demokratik yönetimin ve barışın tarihiydi. Yarım yüzyılı aşkın bir süre zarfında Avrupa ülkeleri arasında savaş olmadı; hatta savaş olasılığı bile olmadı. Bu durum Avrupa tarihi için yeni bir durumdu. Ancak bu durumun kökeninde Avrupa ve Amerikan sermayesi arasındaki işbirliğiyle Soğuk Savaş bağlamında ABD ve Sovyetler Birliği'nin karşılıklı oynadıkları roller yatmaktadır. Herhangi bir çatışmanın nükleer bir savaşa yol açacak olması nedeniyle son elli yıldır Avrupa'da hiç savaş olmadı. Barışın alternatifi yoktu. Ekonomik ve siyasal işbirliği deneylerinin uzun bir yol alabilmesinin koşulunu bu durum yaratmıştı. Ulusal egemenlik kavramı daha gevşek bir hale gelmişti çünkü Avrupa devletleri güç egemenlik sınavlarıyla karşılaşmak zorunda kalmadılar. Hiçbir Avrupa ülkesinin kendi kendine başka bir ülkeyle ve kesin olarak başka hiçbir Avrupa ülkesiyle savaşmayacağını varsayabiliyorlardı. Her devlet daha çok

işbirliği uğruna egemenliğinden biraz daha fazla vazgeçmesi durumunda ne elde edeceğinin hesabını kendisi yapıyordu; sonuçlar genellikle her devlet için farklı oluyordu. Daha önce belirttiğim gibi bu konu üzerinde tam bir ittifak yok. Belirli tedbirler üzerine birçok sav ve münakaşa var. Önemli olan şey sorunun artık egemenliğin sonu veya parçalanmış vatandaşlık gibi soyut laflarla ortaya konmamasıdır. Hiçbir zaman karşımızda genel bir ilke kararı alma sorunu çıkmamıştı. Tüm tartışmalar her üye devletin kendi özel maliyet fayda hesabını yaptıktan sonra ortaya attığı somut öneri ve kararlar üzerine yapıldı.

Küresel toplum, küresel demokrasi vb. fikirlerin Avrupalı kuramcıların yazılarında sıklıkla yer bulmasının nedenlerinden biri hiç kuşkusuz şu –adeta ütopik bir rüya olan– liberal siyaset idealinin muazzam ikna gücüdür: Tüm görüş ayrılıklarıyla münakaşaları güç kullanmadan, karşılıklı tartışma, müzakere ve kurumsallaşmış kuralları benimseyerek ortadan kaldırmak mümkündür. Bu, muhayyel dünyada –bugünkü Avrupa'nın ideal bir genelleştirilmesinde– kimse kimseyi şiddet kullanmakla tehdit etmeyecek, müzakere masasından ayrılıp silahları eline almayacak, sınıra asker, silah yığmayacak veya birilerinin semalarına bombardıman uçaklarını göndermeyecek. Bu varsayımlar bugün Avrupa'da fiilen doğru kabul ediliyor. Avrupa'da ulus-devletin mutlak egemenliği, ulus-devletlerin muhalefetine rağmen değil onların rızasıyla çözülmüştür. Avrupa'daki devletler barışın bozulmasından kaygılanmıyorlardı çünkü barışın kefili herhangi bir Avrupa devleti değildi. Barışın kefili dünyanın tek süper gücü olan ABD idi; bu büyük gücün nezaretinde bugün Avrupa'da büyük barış varlığını sürdürüyor. Ancak bu büyük barışın diğer adı da imparatorluktur.

IV

Hindistanlılar imparatorluğu çok çok iyi bilirler. Bu yüzden bugün ABD'nin dünyadaki hakimiyetiyle karşılaştığımızda çoğumuz onu bir imparatorluk olarak kabul etmekte pek zorluk yaşamadı. Yine de bugünkü Amerikan imparatorluğunun tarihten bildiğimiz imparatorluklarla karşılaştırıldığında onlardan çok temel bir biçimde ayrıştığını anlamamız gerekiyor.

Modern dünya tarihinde imparatorluk yabancı memleketlerin fethi, onlar üzerinde hakimiyet kurmak ve onları kendi topraklarına katmak anlamına geliyordu. Eğer ortada birbirleriyle rekabete girmiş imparatorluklar varsa, aralarındaki rekabet her imparatorluğun ne kadar toprak fethedeceği üzerine olurdu. Avusturya, Rusya ve Türkiye'nin Avrupa'da kara imparatorlukları vardı. İspanya, Portekiz, Britanya, Fransa ve Hollanda'nın ise deniz aşırı imparatorlukları vardı. 20. yüzyılın ikinci yarısında tüm bu imparatorluklar ortadan kalkmışlardı. Daha önce belirttiğim gibi bu ulusların kendi kaderini tayin ve halk egemenliği dönemiydi. Bu aynı zamanda ABD ve Sovyet güçlerinin birbirleriyle rekabete girdikleri ve Soğuk Savaş'la sonuçlanacak olan dönemdi. Bu yıllardaki kapitalist sistemin yapısı üzerine çalışma yapan pek çok kişi bu sistemi yeni sömürgecilik* olarak adlandırdı. Amerikalılar bu tanımı sevmediler. ABD cumhuriyeti imparatorluğa karşı yapılmış bir devrimin ardından kurulmuştu, ilk defada burada halk egemenliği anayasa içinde kutsanmıştı. Doğal olarak kendilerine emperyalist dendiğinde Amerikalıların içi sızlamıştır.

Son on yılda her şey değişti. Artık ABD'de siyasetçiler, gazeteciler ve politika yapıcıları büyük bir açıklıkla "gerçek-

(*) Neocolonialism – ç.n.

lerle yüzleselim. Bu bir imparatorluk. Dolayısıyla bu eski ve beylik fikirlerden kurtulup imparatorluğu nasıl en iyi şekilde yöneteceğimizle ilgili kararlar almalıyız" diyorlar. Bunları söyleyenler sadece muhafazakar sağda duranlar değil. Gerçekte onlar bu kelamları ötekilerden daha az ediyorlar çünkü sağda duranlar hâlâ yeni küresel siyaset biçimlerinden yakınıyorlar. Çok daha ilgi çekici olan şey ise İtalyan Marksist devrimci ve kuramcı Antonio Negri ile onun Amerikalı ortağı Micheal Hardt'ın da bu yeni imparatorluk hakkında etraflıca yazmış olmalarıdır.[8]

Yeni imparatorluk nedir? Tamam, bu imparatorluk toprak fethetmiyor ya da yönetimini veya vergilerini yenilgiye uğrattığı ülkeye dayatmıyor. Kesin olarak gerekmedikçe silahlı güçlerini savaşa bile göndermiyor. Bu imparatorluk demokratik. Halk egemenliğini kabul ediyor. Peki, burada bir ülkenin halkı diğer ülkenin halkı üzerinde egemenlik kuruyor mu? Görüldüğü kadarıyla burada olan şey tam olarak bu değil. Amerikan savaş gemilerinden binlerce füze Belgrad şehrini yerle bir ederken kimse Amerikan halkının Sırbistan halkı üzerinde egemenlik kurmaya çalıştığını düşünmedi. Sırbistan yenilgiyi kabul ettiğinde Amerikan tarafından hiç kimse Sırbistan'da bir Amerikan yönetiminin kurulması gerektiğini, başkentte Amerikan bayrağının dalgalanması ya da Belgrad sokaklarında Amerikan askerlerinin devriye gezmesi gerektiğini düşünmedi. Gerçekte en önemli meseleleri, Amerikan askerlerini mümkün olan en kısa zaman içerisinde geri çekmekti. Bu yeni imparatorluğun mücadele edeceği rakip bir imparatorluk yok. İmparatorluk küreseldir. Toprakları içinde bir devlet diğerleri üzerinde egemenlik kuramaz. Egemen olan imparatorluktur.

---

8 Antonio Negri ve Micheal Hardt, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000). [*İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2001.]

Bazı Avrupalı liberaller Immanuel Kant'ın –18. yüzyıl aydınlanma çağında tanımlanan– rüyasının bugün gerçekleşmek üzere olduğunu söylüyor. Her devletin kendi yasa ve çıkarına göre hareket edeceğini kabul eden Kant yine de tek bir evrensel, akılcı ve yüksek bir uluslararası teamül kanununun dünya çapında kurulmasıyla daimi barışın* mümkün olacağını ileri sürüyor. Liberaller küresel olarak yürürlüğe konabilecek böyle bir teamül kanunu tesis etmenin vaktinin geldiğini söylüyorlar. Uluslararası hukuk ve temel insan hakları tüm dünyada tesis edilmelidir. Bunların ihlali, ulusal egemenliğin imtiyazlarına aşırı derecede itibar etmeden, cezalandırılmalıdır. Eğer bizzat ülke liderleri hukuku dikkate almıyor, insan haklarını hiçe sayıyorlarsa, o zaman neden ulusal egemenlik bahanesinin onların imdadına koşmasına izin verilsin ki? Bu durumda insan hakları hiçbir zaman tesis edilemez. Dolayısıyla ihtiyacımız olan şey küresel bir devlet teamül kanunu ve bu kanunu denetleyecek ve uygulayacak uluslararası kurumların yaratılmasıdır. Bu uluslararası adli makamlar hangi otoriteye dayanılarak kurulacak? Tek ülke tek oy prensibine göre yönetilen ülkeler Birleşmiş Milletler Genel Kurulu gibi yapılar böyle bir vazife için yetersiz kalacaktır. Liberal demokrat ülkeler ideal küresel egemenliğin iş görebileceği kurumsal alanı yaratmaktaki sorumluluklarını kabul etmek zorundalar. Daha önce söylediğim gibi bu kurumsal alanın ismi imparatorluktur.

Elbette ki Avrupa ve ABD'de liberal olmayan pek çok kişi var. Onlar insan haklarının tüm dünyada tesis edilmesi hayalini kurmuyorlar. Kendilerine realist diyorlar. Ulusal çıkar ve iktidarın uluslararası siyasetteki ezici rolü konusunda kafalarında en ufak bir şüphe yok. İmparatorluğun çekici taraflarının farkına varmaya başladıklarında bile. Bunun

(*) *Perpetual peace* – ç.n.

nedeni imparatorluğun ilk ve en önemli işlevinin barışı korumak olmasıdır. Soğuk Savaş'taki karşılıklı korku dengesi üzerinden sağlanan barış geride kaldı. Şimdi kim dünyada barışı devam ettirme becerisine sahip? Dünya çapında bir barış rejimi tesis edebilecek tek meşru, akılcı, uluslararası kabul gören iktidar egemen imparatorluktur. Bu imparatorluk savaşa gitmeyecektir. Hiç rakibi, düşmanı yok; kime savaş açacak? Diğer bir deyişle savaş açmaktansa, imparatorluğun silahlı güçleri dünyanın polisliğini yapacaktır. Gerektiğinde güç kullanacak –her şeyden öte polis de güç kullanmak zorundadır– ama hukuk içinde hukuku tesis etmek için meşru güç kullanacaktır. Gerektiği kadar güç kullanacaktır. Polisin fazla güç kullandığı durumlarda kusurlu görülmesi gibi aynı şekilde imparatorluğun güçleri de fazla güç kullandıklarında kusurlu görülmeliler. Aklımızda tutmamız gerekir ki bugün Amerikan kamuoyu Amerikan askerlerinin deniz aşırı askeri müdahalelerde ölmesini kabul etmeye hazır değil. Saddam Hüseyin veya Miloseviç'i Amerikan ulusunun düşmanı olarak değil katil ve suçlu olarak görüyorlar. Suçlu ve katillerle başa çıkmak üzere onları tutuklaması ve hapse atması için polisler gönderilir; polislerin ülkeleri uğruna canlarını vermeleri beklenmez. Amerikan silahlı güçleri bugün dünyanın polis gücü gibi davranmaya hazırlanıyor. Körfez savaşında az sayıda Amerikan askeri hayatını kaybetti ve muhtemelen Sırbistan savaşında hiçbir Amerikan askeri ölmeyecek.

Birçok insan, ABD veya Batı'nın politikalarına özel bir yakınlık duymayan insanlar bile imparatorluğun ilk vazifesinin barışı korumak olduğu konusunda fikir birliğine varıyorlar. İsrail ve Filistin arasındaki ihtilafı örnek olarak alalım. Her iki taraftan da insanlar ABD'nin desteği olmadan barışçıl bir çözümün ya da ciddi bir barış teklifinin bile mümkün olmayacağını iddia edeceklerdir. Eskiden Yugos-

lavya'yı oluşturan parçalarda her gün yeni ihtilaflar çıkıyor. Hepsinde, öncelikle Avrupalı askerleri, işe yaramazlarsa, Amerikan bombardıman uçakları, füzeleri ve birliklerini işaretleyen uluslararası müdahalenin gerekliliğinden dem vurulur. Elli yılı aşkın bir süredir çözümsüz olan Keşmir sorununda bile Hindistanlı ve Pakistanlı temsilcilerden çözümün ana hatlarının belli ve açık olduğunu, tek ihtiyaç duyulan şeyin ise iki tarafı masaya oturtup anlaşma imzalamaya zorlayabilecek bir egemen güç olduğunu duyabilirsiniz. Tek zorluk imparatorluğun liderlerinin başka bir yerde başka şeylerle çok meşgul olmalarından dolayı bu tarafa bakacak zaman bile bulamamalarıdır.

Yeni imparatorluğun kuramcıları hâlâ harikulade şeylerden dem vuruyorlar. İmparatorluk demokratiktir. Bu, imparatorsuz bir imparatorluktur. Burada bir demokraside olması gerektiği gibi halk egemendir. Tam da bu yüzden imparatorluğun coğrafi sınırları yoktur. Yeni toprakların savaş yoluyla fethedildiği ve imparatorluğa dahil edildiği eski zaman imparatorluklarına benzemez. Bugün imparatorluk genişliyor çünkü gittikçe artan sayıda barışı arayan ve ekonomik zenginliğin büyüsüne kapılan insan ve hatta hükümet, imparatorluğun koruyucu şemsiyesinin altına girmek istiyor. Böylelikle imparatorluk toprak fethetmiyor veya devletleri yakıp yıkmıyor; bunun yerine onları iktidar örgüsü içine alıyor, onlara ağı içinde bir yer veriyor. İmparatorluk için kilit kavram cebir değil kontroldür. Cebrin her zaman bir sınırı vardır ancak kontrolün bir sınırı yoktur. Bundan dolayı imparatorluğun vizyonu küresel bir demokrasidir.

Gözlerimizin önünde kontrol hakkının nasıl kullanıldığını fark edebiliriz. Ekonomik ve finansal küreselleşme sayesinde ulusal ekonomiler üzerinde küresel kontrolün uygulanabilir hale geldiğinden daha önce bahsetmiştim. Uluslararası ticaret yasalarını yeniden yazma gayreti ve bu yasaları

uygulayacak kurumlar kurma süreci hızla ilerliyor. İnsan hakları ihlali iddialarını cezalandırmak gibi derin siyasal meseleler bile yeni uluslararası adli kurumların yargılama yetkisi içine dahil oluyor. Miloseviç davası bunun en dramatik örneğiydi. Liberaller Miloseviç gibi diğer eşit derecede önemli ve kötü şöhretli insan hakları ihlalcilerinin de böyle uluslararası mahkemelere çıkarılmasını umut ediyorlar. Yeni bir Belçika yasası dünyanın herhangi bir yerinde yapılan insan hakları ihlalinin Belçika mahkemelerine taşınabileceğini öngörüyor. Kısa bir süre önce Ruanda'daki soykırıma katılmaktan dolayı dört kişi bu yasaya dayanılarak suçlu bulundular. Sadece yüzyıl önce Kongo'da dünyanın en acımasız sömürge rejimlerinden birisini yöneten Belçika'nın bugün dünyanın herhangi bir yerindeki insan hakları ihlalcisini yargılama hakkını talep etmesinde garip bir ironi var. Lakin bunlar sadece en çok dikkat çeken örnekler. Eğer insan haklarının korunması imparatorluğun işiyse, o zaman bu vazife sırf ulusal mahkemeler tarafından yerine getirilemez. Bu vazife, yetenekli ve kendilerini adamış aktivistlerinin imparatorluğun büyük ileri karakolunun inşası için küçük sincaplar gibi kum ve çakıl taşı taşıdıklarından muhtemelen hiçbir zaman şüphelenmedikleri, Uluslararası Af Örgütü, Sınır Tanımayan Doktorlar ya da Oxfam Uluslararası gibi uluslararası hükümet dışı kuruluşlar tarafından her gün ve büyük bir gayretle yerine getiriliyor.[9] Halbuki burası tam da imparatorluğun ideolojik temellerinin atıldığı yer.

Sonrasında küresel ve egemen bir imparatorluğa sahip olduk. Ancak bir kez daha hatırlatmama izin verin: Bu imparatorluğun egemenliğini eski ulusal egemenlik modeli içinde düşünmek hatalı olacaktır. İmparatorluk tüm yerküre-

9 Burada, *Ramayana* hikâyesindeki, Prens Rama'nın aşkıyla Lanka'ya uzanan büyük köprünün yapımına çakıl taşı taşıyarak yardım eden sincaba gönderme yapıyorum.

ki topraklar üzerinde bir mülkiyet iddiasında bulunmuyor. Her ülkenin ve o ülkede yaşayan insanların, yine o insanların temsilcisi olan hükümetlerce yönetilmesi gerektiği ilkesini kabul ediyor. Her ülkenin aynı anayasaya ya da aynı idari sisteme sahip olmasını talep etmiyor. Tüm yerkürede belli bir çeşit siyasal homojenlik iddiasında bulunmuyor. Kilit ilkesi istila ya da el koyma değil kontroldür. Doğası gereği, imparatorluk sermayenin dönüşüme uğramış yeni niteliğiyle bağdaşır.

19. yüzyılda modern sermayenin doğasını inceleyen Marx, her ne kadar yeni kapitalist meta dolaşım ağı içinde birçok kapitalist öncesi üretim unsuru tesadüfi ve geçici olarak dahil olmuşsa da tarihsel eğilimin kapitalist öncesi üretimin çöküşü ve tam anlamıyla kapitalist üretimin yükselişine doğru olduğunu göstermiştir. İki safhayı birbirinden ayırmak için Marx ilk safhaya formal diğerine de gerçek emek bütünü der. Marx'tan yüz elli yıl sonra şu anki sermayenin niteliğini tanımlayan kuramcılar sermayenin artık tüm üretimin montaj bantlı fabrikalarda yer almasını istemediğine işaret ediyorlar. Nitekim birçok mal sadece otuz yıl öncesine kadar gelişmiş sanayi ülkelerindeki büyük fabrikalarda üretilirken, bugün çokuluslu şirketlerin denetiminde üçüncü dünya kasabalarındaki aile sanayilerinde* üretiliyor. Yeni teknolojiler, kapitalist firmaların idari yeniden örgütlenişi, iş gücünün sermaye tarafından kontrolünün yeni teknikleri, parasal araçların ve kredi mekanizmalarının genişlemesi vb. gibi etkenlerin üst üste binmesiyle bugün sermaye eskiye göre çok daha esnektir. Elli ya da yüz yıl öncesinde barındırdığından çok daha büyük ölçüde varyasyon ve melezliği barındırabilir. Kapitalist öncesi geleneklere ait birçok teknik ve teamülle beraber yaşamayı öğren-

(*) Aile sanayisi (*cottage industry*): İş gücünü ev halkının oluşturduğu, üretimin ev içinde, kendi makine ve aletleriyle, yürütüldüğü imalat biçimi – ç.n.

miştir. Bugün işçilerin sabit çalışma saatlerinin olmadığı, çok fazla ev işi aldıkları veya daha fazla kazanmak için günde on iki ya da on dört saat çalıştıkları gelişmiş kapitalist örgütlere rastlamak mümkündür. Küreselleşmenin sonuçlarından birisi sanayi devriminden sonra ilk defa bu kadar çok sayıda, dünyanın çeşitli yerlerinden gelen, örgütsüz işçi, özellikle kadınlar, büyük ölçekli sermayenin üretim hükmü altına girmiştir. Sanayi devriminin tarihini okuduğumuzda azami çalışma saatleriyle asgari maaşları düzenleyen fabrika yasalarının sermayenin uzun vadeli genişlemesini sağlamak üzere yürürlüğe konduğunu görmüştük. Bugün de yeni büyüme imkânları arayan sermaye bu yasaları kendine tarih tarafından vurulmuş prangalar olarak görüyor. Yasalardan bütünüyle kurtulmak mümkün olmasa da bu yasalardan bazen paçayı kurtarabilmek akıllıca olabilir.

Böylelikle esnek sermaye esnek egemenlik, kendini konjonktürel ve yerel durumlara adapte etmeye ve bu sayede yeni ve uygun yönetim biçimlerini tasarlayamaya yetecek kadar esnek bir imparatorluk peydahlamak üzere biraraya geldiler. Yeni imparatorluğun muhafazakar, liberal veya solcu kuramcıları dünyada barışı tesis etmenin ve korumanın tek yolunun bu olduğunu söylüyorlar. Siyasi liderlerin hepsi bu gerçekliğe eşit derecede ikna olmuş değil. Clinton yönetimi boyunca bu yeni imparatorluğu yönetmeye yönelik bilinçli politikalar varmış gibi bir görüntü sıklıkla ortaya çıkıyordu. Liberaller bugünkü Bush yönetiminin hâlâ eski Soğuk Savaş dönemi düşünme biçimi içinde saplanıp kaldığından ve bugünkü dünyanın değişen hakikat ve ihtiyaçlarına yeteri kadar duyarlı olmadığından şikâyet ediyorlar.

Son dönemde solcu düşünürler arasında endişe yaratan bir takım meselelere değinerek bitireceğim. Sola bağlı olan birçok yazar şu günlerde evrensel insan haklarının tesisi için bağırıp çağırıyorlar; öyle ki onları sıradan liberallerden ayırt

etmek hayli güç. Sırbistan'daki savaş boyunca onların düşünceleriyle NATO sözcülerinin demeçleri arasında çok büyük bir fark yoktu. Ancak bazı solcu yazarlar egemen ulus-devlet iskeletinin ötesine geçip çok daha geniş ve derinlikli olan demokratik hükümet biçimlerini yaratmaktan bahsediyorlar. Yine de düşünceleri hâlâ Avrupa'yla sınırlı. Daha önce söylediğim gibi Avrupa'nın özgün koşullarında, ulusal egemenliğin giydirdiği deli gömleğinden kurtulmak kolaydı. Başka yerlerde ise ulus-devlet egemenliğini bu denli hafife almak oldukça güçtü. En alışılmışın dışındaki öneri, bugünkü sermayenin 19. ve 20. yüzyıldaki sanayi sermayesine benzemediği gibi bugünkü imparatorluğun da Lenin'in tanımladığı emperyalizme benzemediğini söyleyen Antonio Negri'den geldi. Bugün örgütlü sanayi işçi sınıfının sermayeye karşı mücadele etmesi inandırıcı değildir. Benzer bir biçimde üçüncü dünyadaki ulusal burjuvazinin çıkarlarının ve ulus-devletin egemenliğinin emperyalizme karşı savunulması eşdeğer bir biçimde başarısızlığa mahkumdur. Küreselleşme ile ulus-devletin yasal güçleriyle mücadele edilemez. Gerekli olan şey küreselleşme çağına uygun devrimci stratejiler tasarlamak. Negri şöyle diyor: Dünyanın dört bir yanındaki sömürülenler yalnızca insan haklarını değil, evrensel vatandaşlığı da talep etmeliler. Eğer sermaye küresel olabiliyorsa, egemenlik küresellik iddiasında bulunabiliyorsa, o zaman neden işçiler herhangi bir ülkede iş bulmayı, oraya yerleşmeyi ve oranın vatandaşlık haklarından yararlanmayı talep etmesin ki? Negri'ye göre sadece bu türden bir talep hem küresel sermayeye hem de imparatorluğa gerçekten devrimci bir meydan okuma ortaya koyabilir.

Elbette ki siyasi stratejiler, geometri teoremleriymişçesine türetilemezler. Negri'nin dünyadaki çoklukların örgütsüz mücadeleleriyle, bir gün küresel sermayenin temellerini kendiliğinden yıkacakları rüyası, bize birçok defa savaşta

yenilgiye uğratılmış, sıkıntılı günlerde anlatılan umut verici bir masalın az ötesinde olan bir masal olarak görülecektir. Hardt ve Negri'nin eski sanayi sermayesi ve ulusal egemenlik düzeniyle merkezsiz küresel imparatorluğun yeni gerçekliği arasındaki sözde radikal kopuşu alkışlamaları kuşkusuz aceleci ve hayalperest bir davranıştı. Lakin bu yüzden küreselleşme kuramcılarının bize söyledikleri şeyi –"ulusal ekonominin etrafına duvarlar örerek küreselleşmenin küresel kollarından kaçınamazsınız"ı– gözden kaçırmamalıyız. Öyleyse ihtiyacımız olan şey imparatorluğun benimsediği esnek yönetim stratejilerine karşı uygun bir karşılıktır – eşit derecede esnek, melez ve değişken imparatorluk karşıtı siyasettir. "Küreselleşmeden uzak durun" çok akıllıca bir slogan değildir; ancak her küresel akıma kapılıp savrulmamıza izin verme arzusu da aynı derecede aptalca ve gerçek dışıdır. Önceki sloganı hem Hindistan sağından hem de solundan duyuyoruz. Diğer eğilimi ise her gün yazılı basında ve televizyonlarda görüyoruz. Hindistan hükümetinin liderlerine baktığımızda ise, Asya'nın bu kısmının valisi olarak atanabilmek için, Washington'da gururlarını ayakları altına almalarıyla imparatorluğun gizemlerini derinlikli bir biçimde idrak etmiş görünüyorlar. Tabii sermayenin küresel hakimiyeti, emekçilerin çıkarları ya da ezilmişlerin mücadelesi onlar için geçerli sorunlar değildir. Bugün, Amerikan hegemonyasına tartışılmaz olduğunu, onunla sadece işbirliği yapmanın akıllıca olabileceğini söylüyorlar.

Tuhaf olan şey, imparatorluğun gittikçe daha çok tartışmasız egemen bir hegemonya halini alması karşısında dünyanın daha çok direnmesidir. Artık ne zaman Batılı hükümet liderleri, çokuluslu şirketlerin yöneticileri ya da uluslararası finans kurumlarının müdürleri bir yerlerde biraraya gelmeye çalışsa orada binlerce gösterici toplanıp gösteri yapıyor; genellikle de toplantıların resmî akışına engel olmayı

beceriyorlar. Yakın zamanda böyle gösteriler Avrupa ve Kuzey Amerika şehirlerinde herhangi bir merkezî örgüt olmaksızın ve göründüğü kadarıyla kendiliğinden gerçekleşti. Bu gösterilerin, her ne kadar arkalarında az sayıda çizik ve çukurlar bırakmış görünseler de, imparatorluğun veya sermayenin temellerini sarstığını söylemek gülünç olur. Yine de küreselleşme yüzünden birçok insanın çevre ve yaşam biçimleri üzerindeki kontrollerini kaybettiğine dair şüphe yoktur. Kontrol, sermaye ve imparatorluğun ana merkezlerinde toplanıyor. Bu merkezler üzerinde ilgili yetkililerden başka hiç kimsenin kontrolü yoktur çünkü bu yetkililer ne herhangi bir vatandaş grubu tarafından seçiliyor ne de herhangi bir temsili kurumun denetimine açık oluyor. Bugünkü imparatorluğun başlıca çelişkisi budur. İmparatorluk demokrasiyle destekleniyor lâkin bugüne kadar hiçbir küresel demokrasi yapısı ortaya koymadı. Bu yüzden birçok insanın imparatorluğun gücüne boyun eğmesine karşın imparatorluğun hakimiyetinin ahlaki bir meşruiyeti yok. Profesör Susobhan Sarkar'ın en değerli öğrencilerinden biri olan Ranajit Guha'nın icat ettiği kavramı kullanarak bu durumu "hegemonyasız hakimiyet" diye nitelendirebiliriz.[10] Her imparatorluk gibi bu da bir gün çökecek. İmparatorluğun krizi tam da demokrasi sorunu üzerinden –bugün dünyanın dört bir yanında sürdürülen, demokrasi teamüllerini genişletme ve derinleştirme mücadeleleri üzerinden– derinleşecektir.

10 Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

BEŞ

Savaş Marşı*

11 Eylül günü New York'ta gerçekleştirilen saldırıların alçakça ve barbarca olduğunu düşünüyorum. Ben siyasi şiddetten kaçınılması gerektiğini söyleyenlerden biri değilim. Sömürge ve sömürge sonrası ülkelerde yaşamış olan bir siyaset öğrencisi olarak modern dünyadaki tahakküm yapılarının, kitlesel ve etkili şiddeti kullanma kabiliyetine kökünden bağlı kaldığı sürece haksız tahakküme karşı savaşanların her koşulda siyasi şiddet uygulamaktan kaçınmaları gerektiğinde ısrarcı olmanın ne mümkün ne de haklı olacağına ikna olmuştum. Fakat sivilleri hedef alan kasti bir şiddet eyleminde beş bin sıradan kadın ve erkeğin öldürülmesini haklı görecek hiçbir emperyalizm karşıtı ya da sömürge karşıtı siyaset bilmiyorum. Çarpık bir siyasi mantıkla da olsa, birinin ABD ile savaşta olduğunu düşündüğünü farz etsek bile bu eylemi bir savaş eylemi olarak haklı görmek oldukça güçtür. Bu kasti ve hesaplanmış kitlesel terör eylemlerinin hatalı bir siyaset ve ideolojinin içinden çıktığına ve

(*) 21 Eylül 2001 tarihinde New York'ta Columbia Üniversitesi öğrencileri tarafından düzenlenen bir toplantıda yapılan konuşma metni.

bu siyasetle ideolojinin reddedilmesi ve kınanması gerektiğine inanıyorum. Bugün bu tür dinî ya da etnik fanatizm ideolojileri oldukça yaygın ve bunlar hiçbir şekilde tek bir dinî cemaat ile sınırlı değil. Ben, tüm dünyada bu kadar çok insanın bu fanatizm ideolojileri tarafından ikna edilmelerinin ardında yatan nedenleri bir duygudaşlık içinde anlamamız gerektiğini düşünenlerdenim. Lakin bu, onların siyasetine yakınlık duymalıyız ya da bu siyaseti onaylamalıyız demek değildir.

Bunları ifade ettikten sonra terör eylemlerine verilecek karşılık sorusuna geçmeme izin verin. Olayların gerçekleşmesinden birkaç saat sonra ABD başkanı ülkesinin savaşta olduğunu ilan etti. Hemen, yaşanan olaylarla Pearl Harbour arasında bir benzerlik kuruldu. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Amerika'nın böyle bir saldırıya maruz kalmadığı söylendi. Ancak o günden beri aklımı kurcalayan soru şuydu: Ülkenin savaşta olduğunu ilan etmek neden gerekliydi? Batı'da savaşın ne olduğunu ve ülkesi savaşta olan birisinin nasıl davranması gerektiğini insanlara öğretmiş olan romanlardan, tarih kitaplarına, oradan da sinemaya kadar sayısız popüler kültür kaynağı vardır. Bunu, geçen hafta insanlar bayrak sallarken, kan bağışı kuyruğunda beklerken ya da kiliselerde olaylarda hayatını kaybedenleri anma etkinliklerinde *Cumhuriyet Savaş Marşı*'nı* söylerlerken bu ülkede de gördük. Beklenmeyen bir şiddet eylemi ancak bu eyleme savaş nedeni şeklini verdiğimizde anlaşılabildi. Devlet işlerinde deneyimi olmayan George W. Bush, Usama Bin Ladin'i "ölü veya diri" istediğini söylediğinde, herhalde Dışişleri Bakanlığı'nın deneyimli yetkililerine değil de, popüler anlayışa daha yakın duruyordu. Dolayısıyla Başkan

(*) Julia Ward Howe tarafından yazılan marş, özellikle Amerikan İç Savaşı sırasında popülerlik kazanmıştır. Marş, Türkiye'de de bir dönem Türkçe sözlerle izci marşı olarak kullanılmıştır – ç.n.

Bush, sınırlı siyasi kelime dağarcığını kullanarak, "onların izini sürüp, onları avlayacağım" dediğinde Amerikan ulusal savaş dili içinde uzun zamandır kullanılagelen bir laf etmiş oluyordu.

Amerikan siyasetçilerinin, çok kısa bir süre içinde savaş ilan etmeleriyle içinden çıkmaları çok zor olan bir hengameye doğru çekilmeye başladıkları çok açıktır. Saldırıların üzerinden on gün geçti ama hâlâ ortada görünür bir askeri misilleme yok. Uzmanlar insanlara karşılarındaki düşmanın geleneksel bir düşman olmadığını, düşmanın ülkesi, toprağı ve sınırlarının olmadığını anlatmaya çalışıyor. Ortada saldırılacak açık hedefler yok. Uluslararası bir koalisyon kurmak ve etkin bir biçimde saldırıya geçmekse çok uzun bir zaman alabilir. Bu, bir ülkeye ya da halka karşı verilen bir savaş değildir. Ancak kendilerine bunun bir savaş olduğu söylenmiş olan insanların cesareti, herhangi bir misillemenin yapılmamasından dolayı kırıldı. Ülkede örülmüş bir öfke ve hüsran yanardağı var. İnsanlar mecazi savaşlara uygun bir ruh halinde değiller. İnsanlar, basitçe ifade edecek olursam, kan istiyorlar.

Ortada açık bir düşman ya da hedefin olmamasıyla bu söylem çoğunlukla gizlenmeyen dinî, etnik ve kültürel nefrete kayıyor. Ve bu nefret sadece söylemde de kalmıyor: cami ve ibadethanelere karşı, yabancılara benzediği gerekçesiyle erkek ve kadınlara karşı saldırılar oldu ve en az iki kişi öldürüldü. Başkanın da içinde bulunduğu üst düzey yetkililer Arap-Amerikalıların güvenliklerini teminat altına almak için girişimlerde bulundular. Yine de kültürel hoşgörüsüzlük söylemi devam ediyor. Sorumlu kimseler radyo ve televizyonlarda dünyanın medenileşmemiş kesimlerine neler yapılması gerektiği üzerine konuşmalar yaptı: Arapça isim taşıyan komşularla "kafalarına bebek bezi bağlayan kimseleri" gözetlemek gibi. Bu kimseler, Afganistan, Irak,

Suriye ve Libya gibi "hedefteki" devletlerden, Lübnan ve Filistin'deki İslâmcı militanların "kökünü kurutmaktan" bahsettiler. Seçkinler böyle konuşurken, normal insanları bu savaşı bir medeniyetler çatışması olarak görmelerinden dolayı nasıl suçlayabiliriz.

Bence sorumluluk ve hesap verebilirlikle ilgili sorular sorabilmeli, hatta sormalıyız. Eğer bize söyledikleri gibi terörizmle savaş, bu ülkenin daha önce yapmış olduğu tüm savaşlardan farklıysa, bunun ilk günden beri açık olması gerekiyordu. O zaman neden herkes düşman ülkeye ve halkına misilleme laflarlarıyla yanlış yönlendirildi? Sınırların ortadan kalktığı yeni dünyanın tek süper gücü ABD ise, geleneksel savaşın kültürel kaynakları ABD'nin bu yeni emperyal rolü için tek başına ne yeterlidir ne de uygundur. Siyasetçiler hem kendilerini hem de ülkeyi böyle bir role hazırlarken sorumlu bir şekilde davrandılar mı?

Amerika'nın dünyanın geri kalanında üstlendiği rol ile ilgili bir başka büyük soru daha var. Askeri ve ekonomik ezici gücünü de hesaba kattığımızda ABD'nin dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir eyleminin o devlet ve toplumlarda yankı yarattığını görmeliyiz. Amerika, eylemlerinin uzun vadeli ve genellikle de önceden niyet etmediği sonuçlarını değerlendirirken sorumlu bir şekilde davrandı mı? Burada Ortadoğu'dan, Amerikan politikalarının çok büyük ölçüde etkilediği yerden bahsetmeyeceğim. Onun yerine Afganistan'dan 1980'lerin ilk yıllarında ABD'nin Sovyetler Birliği'ne karşı vekaleten savaş yürüttüğü yerden bahsetmeme izin verin. Öyle ki Afganistan'daki bu savaşın tarihteki en büyük CIA operasyonu olduğu söylenirdi. ABD, Pakistan'daki askeri rejim ve Suudi Arabistan'daki muhafazakar monarşiyle işbirliği içinde, Afgan militanları eğitti, finanse etti ve silahlandırdı, onların İslâmcı ideolojisini teşvik etti ve bu militanlar Sovyet askerlerini Afganistan'dan çıkardıklarında on-

ları alkışladı. Columbia Üniversitesi'nin koridorlarından tanıdığınız Zbignew Bzrezinski'nin geçen gece televizyonda, son Sovyet askerinin Amu Daria'dan ayrılıp Sovyetler Birliği'ne çekildiğini gördüğünde kendisini çok çok iyi hissettiğini söylediğini duydum. Bzrezinski bunun Sovyetler Birliği'nin çöküşünün başlangıcı olduğunu gördüğünde çok daha iyi hissettiğini de söylemiş. Ancak Bzrezinski'nin bir an durup Amerika'nın bölgeye müdahalesinin doğurduğu feci sonuçları düşündüğünü sanmıyorum. Taliban 1980'lerde Pakistan'daki mücahit kamplarında doğdu. Usama Bin Ladin de yine bu sırada İslâmcı saldırganlığın kahramanı haline geldi. Sonuçlar ortadadır. Acaba ABD bölgede yapılanlar ve bölgenin dünyanın geri kalanına yaptıkları konusundaki sorumluluğunu kabul etti mi?

Bugün, savaş gemileri, bombardıman uçakları ve komando bölükleri askeri operasyon için konuşlanırken şu soru sorulmalı: Afganistan'daki başka bir savaşın sonuçlarının ne olabileceği konusunda birisi kafa yoruyor mu? Savaşın Pakistan için sonuçları ne olacak? Ya da nükleer silaha sahip iki ülkeyle birlikte dinsel ve mezhepsel çatışmayı körükleyen bir siyasi havanın bulunduğu Güney Asya'da savaşın sonuçları ne olacak?

Beğenin ya da beğenmeyin, kabul edin ya da etmeyin ABD bugün dünyanın tek emperyal gücüdür. Böyle olduğu için de her yaptığının dünya ölçeğinde sonuçları olacaktır. Amerikan savunma analizcilerinin düşünmeleri gereken tek şey askeri eylemin getireceği karşılıklı tahribat olmamalıdır. Amerikalı liderler tüm dünyadaki toplum ve halkların tarihinde yol açacakları karşılıklı tahribatı da düşünmeliler. Eğer ABD dünyanın tek süper gücüyse tüm dünya halklarına yapacaklarından sorumlu olmalıdır.

Ne Amerikan siyasetçilerinin ne de Amerikan halkının tarihin önlerine koyduğu büyük ahlaki sorumluluğun far-

kında olduklarına ikna olmuş değilim. Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan saldırıların ertesinde Başkan Bush aklına sadece, kovboy filmlerinde görmüş olduğu "Aranıyor" posterini getirebildi. Herkes dünyada son on yıl ve öncesinde gerçekleşen büyük değişimlere uyabilen, değişken, duyarlı bir Amerikan politikası beklerken, galiba karşımıza çıkacak olan şey daha fazla bildik Amerikan küstahlığı, zorbalığı ve duyarsızlığı olacak. Üzülerek söylüyorum ki galiba 21. yüzyılın ilk savaşı da birçok 20. yüzyıl savaşı gibi son bulacak.

ALTI

Sekülarizm'in Çelişkileri*

I

Geçtiğimiz aylarda Güney Asya'nın değişik bölgelerinde meydana gelen olaylar ışığında, analitik muhakeme mantığına başvurmamız ve sekülarizmden beklentilerimiz konusunda hislerimize kapılmadan konuşmamız o kadar kolay değil. Yaşadığımız günler, Güney Asya ülkelerinde olağan siyaset zamanına dair günler değil. Bazı Güney Asya ülkelerinde, örneğin Afganistan'da, sivil savaş ve dış askeri müdahale varolan siyasal yapıları yerlerinden söktü. Orada siyaset hâlâ savaş üzerinden yapılıyor ve yeni bir siyasal düzen için sağlam temellerin atıldığını söylemek içinse daha çok erken. Pakistan'da ülkeyi ayrıcalıklı liberal demokrasiler kulübüne sokmaya çalışan general ile kendi mühürlerini taşıyacak bir İslâmî toplum yaratmak isteyen inatçı köktenciler arasında acımasız bir mücadele olduğu ifade ediliyor. Ancak bugünkü Pakistan'ın gerçek hikâyesinin bundan çok daha karmaşık

(*) "Sekülarizmi Konumlandırmak" isimli konferansın kapanış konuşması, Oberlin College, Oberlin, Ohio, 21 Nisan 2002.

olduğuna inanmamız için yeterince nedenimiz var. Nepal'de kraliyet sarayındaki garip katliamı, güvenlik güçleriyle Maocu isyancılar arasında tam bir savaşı andıran çatışmalar izledi. Sri Lanka'da, uzun süreli şiddet içeren etnik ihtilafın parçalara ayırdığı ülkede barışın sağlanmasında yeni bir adım atılır gibi oldu. Lakin bu umutlar da geçmişte olduğu gibi boşa çıktı. Öyle ki yakın gelecek içinde Sri Lanka'da olağan siyasetin hakim olacağını öngörmek ihtiyatsızlık olur. Dinî ihtilafların siyasal alanda nadir olduğu Bangladeş'te bile seçimleri takiben azınlık cemaate bir dizi saldırıda bulunuldu; neyse ki sivil ve siyasal gruplar, saldırıların verdiği zararı karşılamak üzere zamanında müdahale ettiler. Kuzey ve Batı Hindistan'ın bazı bölgelerinde, ve özellikle Gucerat'ta, azınlık cemaate yönelik saldırılar, vatandaşlarının fiziksel güvenliğini garanti altına alan anayasal devlet fikrini tehdit edecek derecede dehşet verici düzeye ulaştı. Hindistan'da meşru siyaset olarak görülen alana yeni bir unsurun dahil olduğunu ileri sürerken boş yere yaygara yaptığımı düşünmüyorum. Bu unsur; bugün radikal çevreler tarafından değil, temsili kurumların tam merkezinde duranlarca dillendirilen, anayasa tarafından garanti altına alınmış olan azınlık haklarının siyasal sahada tekrar müzakere edilmesi gerektiği fikridir. Bu, sekülarizm sorununu Hindistan'da, duygusal olarak yüklü olan, yeni bir bağlam içine yerleştiriyor.

Son aylarda önem kazanmış olan yeni bir unsur daha var. 11 Eylül olaylarını binaen ABD, dünya ölçeğinde terörizme karşı bir savaş yürüttüğünü öne sürerek, dünya siyasetinde yeni bir emperyal rol benimsedi. Burası, sözde terörizm savaşıyla bugünkü Amerikan yönetiminin Amerikan ulusal çıkarı olarak gördüğü şeyi gözetmesi arasındaki samimiyetsiz bağlantıyı tahlil etmenin yeri değil. Bu unsurun Güney Asya ülkelerindeki sekülarizm siyaseti açısından en az iki sonucu olmuştur. İlk sonuç, sivil özgürlükleri ulusal güven-

lik ve terörizmle savaş temelinde kısıtlayan yasal araçlara verilmiş olan yeni meşruiyettir. Örneğin Hindistan'da yargılamasız alıkoymayı mümkün kılan ve gözetim yöntemlerini genişleten yeni yasalar çıkarıldı. Sivil özgürlükler ve demokratik haklar hareketinin uzun yıllar boyunca verdiği mücadele sonucunda elde edilen kazanımlar bir anda geçersiz sayıldı. Hükümet sözcüsü büyük bir özgüvenle, eğer ABD ve Britanya gibi liberal demokrasiler terörizmle savaş için yeni yasalar çıkartıyorsa, biz neden çıkarmayalım? diyebildi. İkinci ve çok daha tehlikeli sonuç ise "terörist" terimi etrafında bir anda yoğunlaşan yeni anlamlar manzumesinden ileri gelir. Yinelenen sorular karşısında Amerikalı siyasi liderler terörizmle savaşın İslâm'ı hedef alan bir savaş olmadığında ısrar etmeye devam ediyorlar. Ama terörizmin anlamı konusunda siyasi bir açıklığın ya da tutarlılığın mutlak yokluğunda, ABD'nin gerçekçi siyasal amaçlarını samimiyetsizce gözetmesiyle birlikte, bu patırtılı zamanlarda birçok insan kime terörist denebileceği konusunda kendi sonuçlarına vardı. Örneğin, "Tüm Müslümanlar terörist olmayabilir, lâkin teröristlerin çoğu Müslümandır" diyen sağcı bir Hindu örgütü liderinin bu suçlaması için şimdi yeni bir meşruiyet imkânı var.[1] Bir zamanlar böyle bir açıklama gülünç bulunarak reddedilirdi. Artık reddedilemiyor çünkü bugün, bu açıklama küresel bir yaptırım gücüne sahip. İktidar partisi Bharatiya Janata Partisi'nin* Goa'daki konferansında Hindistan Başbakanı da benzer bir şey söyledi.

İçinde bulunduğumuz durumda kendimizi rencide edilmiş, sinirli ve galeyana getirilmiş hissetmemize yol açacak

1 Madhav Govinda Vaidya, Rashtriya Swayamsevak Sangh'ın (RSS) (Sağcı Hindu örgütü – ç.n.) Yeni Delhi'deki 27 Mayıs 2002 tarihli basın toplantısındaki sözcüsü. *Anandabajar Patrika* (Kalküta), 28 Mart 2002.

(*) Hindistan Halk Partisi, Hindistan'ın en önemli iki siyasal partisinden birisidir. Hindistan Ulusal Kongresi'nin en büyük rakibi olan BJP, Hindu (kültürel) milliyetçisi, muhafazakar bir partidir – ç.n.

çok şey var. Yine de profesyonel sosyal bilimciler ve analizciler olarak sekülarizmle ilgili tartışmaları kabul edilmiş bilimsel söylemin sınırları içinde devam ettirme sorumluluğumuz olduğunu kabul ediyorum. Bunu yapmak için de Afganistan, Pakistan ya da Gucerat savaş alanlarından ayrılıp görece daha sakin olan Hindistan'ın doğu bölgelerine gitmeyi tercih ettim. Geçtiğimiz yirmi beş yıldır komünistlerin başını çektiği Sol Cephe tarafından yönetilen Batı Bengal üzerine odaklanarak demokratik sekülarizm siyasetinin koşulları üzerine konuşabileceğimizi umut ediyorum. Hindistan'daki sekülarizm siyaseti içinde, benim çelişki olarak ele aldığım şeylerle başa çıkma yolları üzerinde özellikle yoğunlaşmak istiyorum.

II

Hindistan'daki sekülarizm siyasetinin çelişkileri dediğim şeylerden ikisini birkaç yıl önce yayınlanmış bir denemede tespit etmiştim.[2] İlk çelişki, her ne kadar Hindistanlı siyasi liderlerin kayda değer bir kısmı din ve siyaseti birbirinden ayırma arzusunu paylaşsa da bağımsız Hint devletinin, muhtelif tarihsel nedenlerle, çeşitli dinî kurumları düzenlemek, finanse etmek ve bazı durumlarda da idare etmekten başka bir seçeneğinin olmamasıydı. İkinci çelişki ise bazı Hindistan vatandaşları yasal olarak belli dinî azınlık cemaatlerine bağlı olsalar ve kendi kanunlarını takip etme, kendi eğitim kurumlarını kurma ve yönetme haklarına sahip olsalar bile devletle ilişkiye geçerken bu cemaatleri kimin temsil edeceğini düzenleyen bir prosedürün olmamasıydı.

Sekülarizm ile cemaatçilik siyasetleri Hindistan'da son yirmi yıl içinde çalkantılı bir dönemden geçti. Lakin bu iki çe-

2 "Secularism and Toleration", *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Partha Chatterjee (Delhi: Oxford University Press, 1997), s. 228-262.

lişkinin alt edildiği ya da çözüldüğünü düşünmüyorum. Bu çelişkilerle uğraştığımız sürece çok daha demokratik bir sekülarizm siyasetinin koşullarının yaratılamayacağı fikrini de hâlâ taşıyorum. Önümüzdeki vazifenin hiçbir şekilde kolay olmayacağını Batı Bengal'de yakın zamanda gerçekleşen bir olayı tartışarak göstereceğim. Bu olay, medya tarafından "medrese kavgası" olarak adlandırılmıştı.

19 Ocak 2002 tarihinde Siliguri'deki bir mitingde konuşan eyalet hükümet başkanı Buddhadeb Bhattacharya ulus karşıtı teröristlerle Pakistan gizli servisinden kişilerin etkin olduğu, Batı Bengal Medrese Kurulu'na bağlı olmayan birçok medrese (Müslüman din okulları) bulunduğunu söyledi. Bu tescil edilmemiş medreselerin kapatılması gerekiyordu. Üç gün sonra Kalküta'da büyük bir hadise meydana gelmiş olmasaydı bu açıklamanın hiçbir etkisi olmayacaktı.

22 Ocak 2002 günü sabahın erken saatlerinde iki motosiklet Kalküta Amerikan Merkezi'nin önünden geçiyordu. Merkezin güvenliğinden sorumlu polislerin, tam vardiya değişim vaktiydi. Birdenbire motosikletlerin arkasında oturan kişiler otomatik tüfeklerini çıkarıp ateş etmeye başladılar. Polisler bu beklenmeyen saldırı karşısında şok olmuş olacaklar ki karşılık veremediler. İki silahlı şahsın altmıştan fazla mermi sıktıkları kırk saniye sonrasında iki motosiklet arkalarında beş ölü ve birkaç yaralı polis bırakarak olay yerinden hızla uzaklaştı. Olay hemen uluslararası haber ajanslarının manşetlerinde yerini aldı; ilk tahmin bunun İslâmcı teröristlerce ABD'ye karşı yapılan başka bir saldırı olduğuydu. Sonra saldırının, polisle girdiği çatışma sonucunda öldürülen ortaklarının intikamını almak isteyen Dubai merkezli bir suç çetesi tarafından gerçekleştirildiği ortaya çıktı. Ancak suç şebekesi kendilerinden şüphelenilen, Hindistan'ın farklı bölgelerinde faaliyet gösteren İslâmcı militanlara kadar uzanıyordu. Cinayetlerle ilgili olarak ilk şüp-

helilerden birisi, Kalküta'nın otuz mil kuzeyinde Kuzey 24-Parganas'taki bir medresede matematik hocasıydı. Yasadışı bir İslâmcı öğrenci örgütü olan SIMI'nın* üyesi olduğu söylendi. Bangladeş uyruklu ve Pakistan gizli servisiyle bağlantıları olduğu söylenen diğer bir medrese hocası da Murshidabad semtinde tutuklandı.

24 Ocak'ta Kalküta'da basına açıklama yapan Buddhadeb Bhattacharya önceki sözlerine açıklık getirdi ve şunları söyledi: "Bazı medreseler, bütün medreseler değil –tekrar ediyorum, bazı medreseler– ulus karşıtı propaganda yapıyorlar. Bununla ilgili kesin bilgiye sahibiz. Buna izin verilemez." Dört gün sonra Murshidabad, Domkal'daki bir mitingde tüm medreselerin Medrese Kurulu'na bağlanmak zorunda olduğunu ifade etti. "[Medrese Kurulu'na] bağlı olmayan medreselerin faaliyet göstermesine izin vermeyeceğiz" diye ekledi. Bhattacharya, semt idaresine Murshidabad'daki tüm medreselerle ilgili inceleme başlatılması ve medreselerdeki öğrenci, hoca ve yatılı sayısıyla, finansman kaynaklarının rapor edilmesi talimatını verdi.[3]

Eyalet hükümet başkanmm yorumları, basında yer alır almaz bir tartışmayı ateşledi. Medreseleri hedef alan polis gözetimini önermekle hükümet başkanının Batı Bengal'deki bütün Müslüman cemaate iftira ettiği iddia edildi. Eğer ortada belirli kurumlara yönelik belirli ithamlar varsa, elbette suçlular cezalandırılmalıdır ancak neden bütün bir azınlık eğitim kurumları sisteminin aynı suçtan mahkum edilmesi gereksin ki? Kalküta'da eyalet hükümet başkanının özür dilemesi talebiyle medrese öğrencileri gösteri yaptı. Öğrenciler medrese hocalarının tartaklandığını ve "yanlış bilgilendirme

(*) *Students Islamic Movement of India*, [Hindistan İslâm Öğrenci Hareketi] Nisan 1977'de kurulmuş olan örgüt 2002 yılında Hindistan hükümeti tarafından yasadışı ilan edilmiştir – ç.n.

3 *The Telegraph* (Kalküta), 29 Ocak 2002.

ve yanlış anlama" sonucunda bir cadı avı havasının yaratıldığını söylediler. Urdu basınının Bhattacharya'yı sadece L. K. Advani ve Bal Thackeray gibi Hindu sağcı liderlerle değil "Pakistan'ın askeri diktatörü, Müşerref" ile de karşılaştırdığı yazılıyordu.[4] Protestolar sadece Müslüman örgütler lehine konuştuğunu iddia edenler ya da muhalif siyasi partilerden gelmiyordu; iktidardaki Sol Cephe'nin üyesi olanlar da bu açıklamaları protesto ediyordu. Bazı Cephe liderleri, eyalet hükümet başkanının açıklamalarının Delhi'deki BJP* liderlerinin açıklamaları gibi kaygı verici olduğunu ve bu açıklamaların eyaletteki azınlık cemaate yanlış sinyaller verdiğini söylediler. Nitekim, hükümetin duruşunu netleştirmek üzere olağanüstü bir Sol Cephe toplantısının 6 Şubat tarihinde yapılması için çağrıda bulunuldu.[5]

31 Ocak'ta eyalet Azınlık Komisyonu Müslüman entelektüelleri ve akademisyenleriyle bir toplantı düzenledi. Toplantıda Hindistan Komünist Partisi (Marksist) (HKP[M]) üyesi azınlık işleri bakanı Mohammed Salim eyalet hükümet başkanının bütün medreseleri hedef alan geniş kapsamlı bir ithamda bulunmadığını ve ortada herhangi bir cadı avının olmadığını açıkladı. Gerçekte cemaat liderlerinin medreseleri kurmak için gösterdikleri inisiyatifi takdirle karşılıyordu. "Bu kurumlar ulusal bir servet. Hükümetin okul açamadığı uzaktaki kırsal alanlara bazı birey veya kurumların ulaşıp oralara eğitim hizmeti götürmesi övgüye değerdir." Ancak bakan, hükümetin "Hindistan-Bangladeş sınırı boyunca yerleşen –öyle ki bu bölge Hindistan karşıtları için ikinci bir cephe haline gelmiştir– ulus karşıtı cemaatsel güçlere" karşı bir takım tedbirler almak zorundadır, "terörizm belli bir dine özgü değildir. Medrese, cami, tapmak ya da kulüp olup

4 *Times of India* (Kalküta), 31 Ocak 2002.

(*) *Bharatiya Janata Party* - Hindistan Halk Partisi – ç.n.

5 *Times of India*, 30 Ocak 2002.

olmadığına bakılmaksızın sert önlemler alınacaktır" diyerek eyalet hükümet başkanını da korudu.[6]

Durum böyleyken Müslümanların, bütün bir cemaatin terörizmle suç ortaklığı yapmakla itham edildiğini düşündürten yersiz suçlamalardan dolayı galeyana geldiğine dair haberler gelmeye devam etti. Müslümanlar, Amerikan Merkezi cinayetlerini müteakiben bazı medrese hocalarının polis tarafından alınıp götürüldüklerini ve sonra delil yetersizliğinden serbest bırakıldıklarını iddia ediyordu.[7] Polisin belli önyargılar ve asılsız klişeler temelinde muamele yaptığı söyleniyordu. Sınır semtleri Kuzey 24-Parganas ile Nadia'nın çeşitli yerlerinden gelen haberler, azınlık cemaatine bağlı Komünist Partisi üyelerinin dahi eyalet başkanının açıklamalarının BJP'li içişleri bakanı Advani'nin açıklamalarına çok benzediğinden yakındığını bildiriyordu. Kırk yıldır Komünist Partili olan Waris Sheikh şöyle diyordu: "Eyalet başkanının bu beyanatları öfkeli Müslümanlar arasında örgütlerini yaymak üzere uygun ortam bulacak olan teröristleri yüreklendirecektir."[8] *Jamiate-Ulema-e-Hind* (Hint Müslüman Din Bilginleri Birliği) tarafından 4 Şubat günü Kalküta'da şaşırtıcı derecede geniş katılımlı bir toplu gösteri düzenlendi. Bu gösteride de Buddhadeb Bhattacharya'nın kamuoyu önünde özür dilemesi isteniyordu ancak Bhattacharya artık ABD ve İsrail ajanı olarak adlandırılıyordu.[9]

Mesele fazla uzamıştı. Eyalet hükümet başkanının görüşlerini açıklamak üzere 7 Şubat'ta Müslüman örgüt ve entelektüelleriyle bir toplantı yapma çağrısında bulunduğu duyuruldu.[10] Ayrıca eyalet hükümet başkanı Siliguri'deki beyanatının

6 *Times of India*, 1 Şubat 2002.

7 *Times of India*, 2 Şubat 2002.

8 *Times of India*, 3 Şubat 2002.

9 *Times of India*, 5 Şubat 2002.

10 *Ganashakti* (Kalküta), 5 Şubat 2002.

basın tarafından, hatta HKP (M)'nin gazetesi *Ganashakti* tarafından da yanlış aktarıldığını ileri sürdü. Sol Cephe'nin 6 Şubat'taki toplantısında Buddhadeb Bhattacharya, Cephe'nin ortakları ve hatta bir önceki eyalet hükümet başkanı olan Jyoti Basu tarafından sert bir biçimde eleştirilmişti.[11]

Bu zamana kadar olayın istenmeyen yan etkileriyle başa çıkmak üzere uygulanan strateji işlemiş gibi görünüyordu. Terörizm meselesinin medrese eğitiminden ayrı tutulmasına çok dikkat ediliyordu. Ne eyalet hükümet başkanının ne de eyalet hükümetinin tüm medreselerin terörist propaganda ya da örgütlenmeyle alakaları olduğunu iddia etmedikleri söylendi. Sadece böyle bir alakanın belirli kanıtları olduğunda hükümet belirli örgüt ya da kişilere karşı harekete geçecekti, tabii bunu da kanunlar çerçevesinde yapacaktı. Medrese eğitimi konusunda Batı Bengal'deki Sol Cephe hükümeti, diğer Hindistan hükümetlerine göre en etkin hükümetti. Sol Cephe'nin başkanı Biman Bose, Warren Hastings'ın Kalküta'daki Alia Medresesi'ni bulduğu 1780'den, Sol Cephe'nin iktidara geldiği 1977'ye kadar yaklaşık iki yüzyıl boyunca Batı Bengal'de hükümetin onayıyla toplam 238 medresenin kurulduğunu belirtti. 1977'den itibaren yirmi beş yıl içersinde ise medrese sayısı iki katından daha fazla arttı. 1997'de hükümetin medrese eğitimi için yaptığı harcama 500,000 rupi iken 2001'de bu rakam iki bin katından daha fazla artarak 1,150 milyon rupi olmuştu. Eyalet Medrese Kurulu'na bağlı medreselerin, hocalarla diğer personelin maaşlarının da dahil olduğu tüm maddi yükünü, hükümet taşıyordu. Batı Bengal'deki tescilli medreselerden mezun olan öğrenciler bütün üniversite ve mesleki eğitim kurslarına kayıt olma hakkına sahiplerdi. Bağımsız Hindistan'ın diğer eyaletlerinde bu durumun bir benzeri yoktu.[12]

11 *Times of India*, 7 Şubat 2002.
12 *Ganashakti*, 7 Şubat 2002.

7 Şubat'ta eyalet hükümet başkanı, içinde yazarların, gazetecilerin, doktorların ve cami imamlarının bulunduğu Müslüman liderler ve entelektüeller topluluğuyla buluştu. Medya tarafından aktarılan sözlerinin kaygı ve karmaşaya yol açtığını kabul etti. Buradaki sorumluluğu paylaşmaya ve pişmanlığını ifade etmeye hazırdı. Eyalette ulus karşıtı unsurların etkin olduğunu yineledi ama bunların medreselerle sınırlı olmadığının da altını çizdi. Köktenci Hindu örgütlerin varolması gibi ulus karşıtı ve terörist faaliyetlerde bulunan *Lashkar-e-Taiba** benzeri gruplar da vardı. Eyalet hükümet başkanı hiçbir zaman bütün medreselerin şüphe çemberi içinde olduğunu söylememişti. Medreselerin hükümetten onay alması zorunluluğunu öngören hiçbir yasa yoktu. Kimlerin yönettiği fark etmeksizin hükümetin özel okulları kapatma yetkisi de yoktu. Buddhadeb Bhattacharya "Anayasa azınlıkların kendi eğitim kurumlarını yönetme haklarını garanti altına alır, zaten Hıristiyan misyonerlerle Hindu örgütler kendi okullarını idare ediyorlar" dedi. Lakin medrese müfredatının modernleştirilmesi sorunu öncelikli bir meseleydi. Meseleyle ilgilenmesi için hükümet bir kurul atadı; kurula eski bir vali olan Profesör A. R. Kidwai başkanlık ediyordu: "Dini eğitimle beraber modern konuların da öğretilmesini sağlamak üzere tescil edilmemiş medreselerin müfredatlarını gözden geçirmeye ikna etmeye çalışacağız, onları bunun için ikna edeceğiz. Bu medreseleri ana akım eğitime dahil olmaya teşvik edeceğiz." Buddhadeb Bhattacharya, Müslüman cemaati liderlerinden, çocukları için, iş ararken çok daha üstün vasıflara sahip olmalarını ve milletin geri kalanı tarafından dışlanmamalarını sağlayacak eğitim yolları üzerinde ciddi bir şekilde düşünmelerini istedi. Toplantının sonunda iki büyük caminin

(*) Medine Ordusu, 1990 yılında kurulmuş Pakistan merkezli gruplarla bağlantılı, askerî yöntemleri benimsemiş bir örgüt – ç.n.

imamları, eyalet hükümet başkanının açıklamalarının son günler içinde ciddi bir gerginlik yarattığını belirttiler. İletişim eksikliği kısmen giderilmişti.[13]

Medya genel olarak, eyalet hükümet başkanının bu geri adım atışının ardında hem kendi partisiyle Sol Cephe'nin içinden hem de dışından gelen tepkilerin olduğu yorumunda bulundu. Bazı yorumcular da, Hindistan sekülarizm siyaseti parametreleri içinde yer alan, İslâmcı köktencilik sorununu çözmek amacıyla ele alan cesur bir girişimin, azınlık oylarının amansız baskısı sonucu felce uğratıldığını öne sürdü. Dikkate şayan iki kurumsal değişiklik haberi vardı. İlk değişiklik, yanlış anlama ve münakaşa ışığında medreselerin idaresinin okul eğitimi bakanı, Kanti Biswas'ın yetki alanından çıkarılarak azınlık işleri bakanı, Mohammad Salim'in yetki alanı içine alınmasıydı. Biswas'ın medrese reformunda sert bir tutum takındığı ve dinî eğitim veren hükümet destekli üst dereceli medreseleri, katı bir biçimde seküler bir müfredatı takip eden yüksek medreselere dönüştürmek istediği söyleniyordu. Biswas açık açık; "Hükümet neden, başka hiçbir dinî okulda buna benzer bir şey yapmazken, medreselerde dinî eğitim veren hocaların maaşını ödemesi gerekiyor?" sorusunu sormuştu.[14] İkinci önemli değişiklik ise HKP (M)'nin günlük yayın organı *Ganashakti*'de gerçekleşti. Eyalet hükümet başkanı demeçlerinin partinin gazetesi tarafından bile yanlış aktarıldığını ileri sürmüştü. Tecrübeli bir sendikacı ve eski bir parlamento üyesi olan Dipen Ghosh gazetenin editörlüğünü bıraktı. 25 Şubat'ta Dipen Ghosh'un yerine eyalet kurulunun silik bir üyesi olan Narayan Dutta getirildi.

---

13 *The Telegraph*, 8 Şubat 2002; *Anandabajar Patrika*, 8 Şubat 2002; *Ganashakti*, 8 Şubat 2002; *Times of India*, 8 Şubat 2002.

14 *Times of India*, 12 Şubat 2002.

İhtilafla, Hindistan'daki dinî azınlıklara yönelik seküler devlet politikasının hem olanaklarının hem de kısıtlamalarının yeniden inşası görünür hale geliyor. Batı Bengal'de Sol Cephe, özellikle HKP (M); eyalette büyük bir Müslüman azınlığın ve eyaletin 1960'lara kadar uzanan uzun bir cemaate dayalı çatışma tarihinin olmasına rağmen son yirmi beş yıldır bozulmamış bir barışın hakim olduğunu haklı bir gururla sürekli olarak ilan eder. Kısa süre içinde acil idari ve siyasi önlemlerle kontrol altına alınmış olan, 1992 yılında Babari Mescidi'nin yıkımını müteakiben Bangladeş'teki Hindu tapınaklarına yapılan saldırılar dışında Batı Bengal'de Sol Cephe yönetimi altında hiçbir cemaate dayalı isyan gerçekleşmedi. Batı Bengal'deki birçok seçim gözlemcisine göre, sol sürekli olarak Müslüman oyların büyük çoğunluğunu alıyordu. Sol partiler ve bir kez daha özellikle HKP (M), liderlerini çeşitli semtlerdeki azınlık cemaatinden devşiriyor. Bu genç liderlerin birçoğu için sol partileri çekici kılan şeyin, bu partilerin seküler, modern ve ilerlemeci örgüt imajı olması muhtemeldir.

Terörizm sorunuyla ilişkili olduğundan dolayı medreselerin modernleştirilmesi bir anda kamuoyunun ilgisini çekmiş olsa da, HKP (M) liderliğinin bu meseleyle belli bir zamandır meşgul olduğuna inanmak için yeterli nedenimiz var. Hükümetin Medrese Kurulu'na bağlı medreselere sağladığı finansal yardımın yanı sıra Cephe 1980'lerde bir değişim süreci başlatmıştı; buna göre, ortaokul ve lise seviyesindeki medreseler –ki bunların sayısı 400 civarındadır– düz ortaokullarla aynı müfredatı sadece zorunlu Arapça dersi istisnasıyla izlemeye başladılar. Gerçekte son tartışmada altı çizilen nokta lise seviyesindeki, yüksek medreselerin çok sayıda gayrimüslim öğrenci ve hocaya sahip olmasıydı. Bu

medreselerdeki kız öğrenci sayısı erkek öğrenci sayısından da fazlaydı. Bu durum, Müslüman ailelerin kız çocuklarını düz ortaokullardansa medreselere gönderirken kendilerini daha rahat hissettiklerini gösteriyor. Medrese hocaları diğer tüm ortaokullar için öğretmen seçen, aynı Okul Hizmet Komisyonu tarafından işe alınıyordu. Medrese Kurulu'na bağlı hükümet tarafından finanse edilen 100 küsur üst dereceli medrese, derslerin üçte ikisini oluşturan İngilizce, Bengal Dili, fiziksel bilimler, hayat bilgisi, matematik, tarih ve coğrafya ile derslerin yaklaşık üçte birini oluşturan İslâm dini ve hukukunu gözden geçirilmiş müfredata göre takip ediyorlardı. Üst dereceli medreselerin öğrencilerini ne dinî ne de seküler mesleklere göre yeteri kadar hazırladıkları ve bir anomali ortaya çıktığı iddia ediliyordu. Bu medreselerdeki öğrenci sayısı giderek azalıyordu; dinî eğitim almak isteyen, Medrese Kurulu sistemi dışında kalan bir sürü özel medreseden birine gidiyordu.[15] Şimdi medrese müfredatını daha da modernleştirmek için yeni bir girişim söz konusuydu. Meseleyle ilgilenmesi için profesör A. R. Kidwai'nin başkanlığında bir kurul oluşturuldu. Kidwai bir söyleşisinde son tartışmalar üzerine müfredatlarını yeni iş olanaklarına daha uygun hale getirmek üzere, geleneksel Yunan tıbbıyla modern Arapça'nın medreselerde öğretilebileceğini söylemişti.[16]

Bununla beraber Medrese Kurulu'na bağlı olmayan medreselerin saldırgan İslâmcı grupların faaliyet ve propagandalarıyla ilişkilenmesinin parti liderliğini Amerikan Merkezi saldırısı öncesinde de kaygılandırdığı gerçeği karşımızda duruyor. Bunun tek nedeni polis istihbarat raporlarının bu ilişkilenmeden bahsetmesi değildi. Partinin Müslüman liderleri de köktenci propagandanın Müslüman mahallelerde yarattı-

15 Milan Datta, "Madrasar biruddhe prachar: Age satyata jene nin," *Anandabajar Patrika*, 29 Ocak 2002; *The Telegraph*, 30 Ocak 2002.

16 *Anandabajar Patrika*, 29 Ocak 2002.

ğı etkinin farkındaydılar. Bunun en çarpıcı örneği, HKP (M)'nin bir bakanı olan Anisur Rahaman'ın *Ganashakti*'de yazdığı yazıdır.[17] "Ladin Orucu" başlıklı yazısında Anisur Rahaman, Müslüman bir kasabaya yaptığı ziyareti anlatıyordu. Rahaman kasabaya varınca oradakilerin oruç tuttuğunu öğreniyor. Buna şaşırır çünkü Ramazan ayı geçeli çok olmuştur ve hemen ne için oruç tutuklarını sorar. Kasabalılar emperyalist Amerikalıların saldırılarının hedefinde olan Usama Bin Ladin'nin selameti için oruç tuttuklarını söylerler. Bakanın konuşma yapmak için geldiği toplantı akşam, herkes orucunu açtıktan sonra başlar. Yazının geri kalan kısmı, Rahman Chacha'nın, bir kasaba yaşlısının neden Hindistan'daki Müslümanların Bin Ladin'i desteklemek için hiçbir nedenlerinin olmadığı üzerine siyasal ahlak ve taktiklerle ilgili argümanlarını özetliyor. Bu argümanların komünist bakan tarafından değil de cemaatten, siyasi olmayan "arif bir kişi" tarafından dillendirilmiş olması ilgi çekicidir. Ancak yazının en can alıcı noktası az sayıdaki "fevri ve düşüncesiz genç adamın" sıradan Müslümanlar arasında çok büyük bir etkiye sahip olduğunu kabul etmesidir.

Elbette en tartışmalı mesele herkesin sayılarının arttığı konusunda hemfikir olduğu özel medreselerdi. Kimse Medrese Kurulu'na bağlı olmayan *harici* medreselerin tam sayısını tahmin edemiyordu. Birçok kişi devlet-destekli medreselerin on katı kadar özel medrese olduğunu söylüyor. Özel medreselerin popüler olduğu çünkü bu medreselerin öğrencilerine yiyecek ve çoğunlukla da kalacak yer sağladığı yaygın olarak iddia ediliyor. HKP (M) bakanı Mohammed Salim "karınlarını doyuracak yemeği bile karşılamayacak ailelerden gelen çocuklar, kendilerine yiyecek, kalacak yer ve belli bir çeşit eğitim sağlayan bu medreseleri tercih edi-

17 Anisur Rahaman, "Ladener roja," *Ganashakti*, 29 Ocak 2002.

yorlar" demişti.[18] Müslüman anne babaların, en azından oğulları için, ilk tercihlerinin hiçbir zaman medreseler olmadığı sürekli yinelenen bir tespitti. Giderleri karşılayabilselerdi düz ortaokulları tercih edeceklerdi. Dini meslekler çoğu genç Müslüman için çekici değildi. Bu işlere, düşük ücretli vasıfsız kol gücü işlerinde çalışmamak için giriyorlardı. Azınlıkların kendi okullarını yönetme hakkını yüksek sesle savunanlar bile çocuklarını medreseye göndermiyordu. Özel medreseler gelişiyordu çünkü devletin karşılayamadığı bir toplumsal ihtiyaç vardı; hükümetin başarısız olduğu yerde cemaat devreye giriyordu.

Özel medreseler parayı nereden tedarik ediyorlardı? Cemaat liderleri hayırseverliğin Müslümanlar için dinî bir farz olduğunda ısrar ediyor ve çoğu bu zorunluluğu ciddiye alıyordu. Çoğu özel medrese mahallelerdeki ailelerden toplanan para ve yiyecek ile idare ediliyordu. Tabii az sayıda büyük İslâmî vakıf da vardı; bunların bazıları Suudi Arabistan ve Körfez ülkeleri merkezli uluslararası vakıflardan fon alıyorlardı. Bu vakıflar ara ara özel medreselere yardımda bulunuyordu. Batı Bengal'deki birkaç özel medrese büyük binalara sahipti ve bu medreselerin her biri üç ya da dört yüz kadar öğrenciye kalacak yer sağlıyordu. Bu kaynaklar yerel ölçekli kaynaklar olamazdı. Ancak medrese yöneticileri bunun kirli para olduğu iddialarına tepki gösteriyorlardı. Onlara göre aldıkları tüm yardımlar yasaldı ve bu yardımlar Delhi'deki ilgili bakanlığın kontrolünden geçmek zorundaydı.[19]

Özel medreselerdeki derslerin içeriği neydi? Ana akım basında zaman zaman, *cihat* savaşçılarını güya öven ve medeni kanunun *şeriat*la değiştirilmesini talep eden bir takım kitapçıklardan alıntılar yapan duygusal hikâyeler yer

18 *Times of India*, 1 Şubat 2002.

19 *The Telegraph*, 1 Şubat 2002.

alırdı.[20] Bir kez daha, siyasi görüşlerine bakılmaksızın birçok Müslüman temsilcinin özel medreseler tarafından verilen eğitimin kalitesi hakkında çok az şey bildikleri açığa çıkmıştı. Onların şikâyeti devlet destekli okulların sayısının az ve yeteri kadar iyi idare edilmemesiyle alternatif özel seküler eğitimin çok pahalı olmasıydı.

Batı Bengal'deki tartışmalar demokratik sekülarizm siyasetinin koşullarını değerlendirirken bana göre hayati önem taşıyan mühim bir gerçeği açığa çıkardı. Mesele sekülerleştirici devlete karşı kültürel kimliğini korumaya çalışan azınlık cemaati şeklinde ortaya konamazdı. Eğilim güçlü olmasına rağmen günü kurtarmadı. Toplumsal reform sorununun Müslüman cemaatin kendi *içinden çıktığını* ileri süren bir takım müdahaleler de oldu. Böyle bir eğilim de vardı ancak bu eğilim hiçbir şekilde belirleyici olmadı. Sadece bu kadar da değildi, bu eğilim azınlık cemaati kimin temsil ettiği sorusunu da gündeme getirdi. Bütün bu eğilimler Murshidabad'dan parlamento üyesi olan bir HKP (M)'li olan Mainul Hasan'ın kaleme aldığı bir makalede güzel bir şekilde biraraya toplanmıştır.[21]

Medrese eğitiminin tarihinin ve son müfredat değişikliklerinin üzerinden geçtikten sonra Mainul Hasan yeteri kadar ortaokul olmadığı için özel medreselerin büyüdüğü argümanını tartışıyordu. İçeriden birisi olarak cemaatin medrese kurma girişiminin ardındaki en büyük nedenin Müslüman genç adamlara iş imkânı sağlamak olduğunu iddia ediyordu. Birçok medrese genellikle siyasi partilerin desteğini alan yerel cemaat girişimleri sonucunda kuruldu. Cemaat içinde hayır bağışları (*zekât*, *fitre*, v.b.) sayesinde para toplamak mümkündü. Çoğu medrese yetersiz bütçeyle idare

20 *Anandabajar Patrika*, 1 Şubat 2002.

21 Mainul Hasan, "Madrasah shiksha: bartaman samay o Muslim samaj," *Ganashakti*, 6 Şubat 2002.

ediliyordu. Yine de medreseler, özel medreselerde hocalık, camilerde hafızlık yapacak, yıl boyunca düzenlenen dinî toplantılarda vaaz verecek eğitimli Müslümanlara iş sağlıyorlardı. Çok kârlı işlevler olmasa da bunlar gerekliydi; yüzeysel eğitim almış Müslümanlar için bundan başka çok az iş imkânı vardı.

Makalenin geri kalanı, medreselerin daha da modernleştirilmesinin güçlü bir müdafaasıydı. Hiçbir Müslüman modern eğitimin gerekli olmadığını öne süremezdi. Öte yandan herkes özel medreselerin modern eğitim vermediği konusunda da hemfikirdi. O zaman, neden hükümet gelip "molla üretim merkezi" olmayan modern medreseler kurmasındı? Müslüman cemaat bu politikayı sadece desteklememeli; modern eğitim veren medreselerin kurulmasına faal olarak katkıda bulunmalı hatta bunun için finansal destek vermeliydi.

Son olarak yıkıcı propaganda ve terörizm sorununu ele alıyordu. Mainul Hasan'ın duruşu netti: Kanunları uygulamak ve ülkenin güvenliğini sağlamak hükümetin sorumluluğundaydı. Ona göre polis yerine cemaatin, yıkıcı faaliyetler içinde bulunan örgütlere karşı harekete geçmesini istemek çocukçaydı. Bunun yerine cemaatin vazifesi, hükümetin doğru politikalar üretebileceği ve bu politikaları hakkıyla uygulayabileceği gerekli ortamı hazırlamaktı. Mainul Hasan şöyle devam etti: Cemaat tarafından sevilen ve saygı gösterilen bir cami imamı düşünün; yıllar boyunca cemaate namaz kıldırmış. Ancak bir gün bu adamın Bangladeşli olduğu ve burada oturma ve çalışma izninin olmadığı anlaşılıyor. Kimse bu kişinin statüsünün yasal olmadığını söyleyemez. Fakat doğru politika, yetkili makamları bu adama gerekli izinleri vermek üzere ikna etmek olabilir. Bu, cemaatin yapmak durumunda olduğu şeydir. Lakin cemaat, devletin hukuk ihlali karşısında bir şey yapmamasında ısrarcı olamaz.

IV

Azınlıkları kim temsil ediyor? Medreseler üzerine yürütülen tartışmalar içinde bu soru doğrudan sorulmuştu. Eyalet hükümet başkanının Müslüman entelektüeller ve medrese hocalarıyla görüşmesinin ardından görüşme sırasında merasimle Kuran okunmasıyla ilgili olarak parti çevrelerinden eleştiriler geldi.[22] Neden Müslüman cemaatinin temsilcileriyle yapılacak bir görüşme kaçınılmaz olarak imam ve mollalarla yapılan bir görüşme oluyor? Cevap çok basit: *Dinî* azınlık olarak işaretlenen bir cemaatin temsilcileri olduklarını iddia edebilecek, dinî kurumlar dışındaki kamusal alanda örgütlenmiş çok az sayıda forum var. Nüfusun beşte birinin Müslüman olduğu ve giderek büyüyen bir Müslüman orta sınıfın olduğu Batı Bengal'de durum neden böyle? Bir takım Müslüman profesyonelin açıkladığı üzere bunun nedeni, kentli seküler mesleklerde başarılı bir biçimde tutunan Müslümanlara kuşku ve kızgınlıkla bakan dinî mesleklere sahip Müslümanların cemaat örgütlenmelerinde hakim konumda olması. Batı Bengal'deki Müslümanların ezici bir çoğunluğu kırsal bölgelerde yaşıyor ve fakirler; kentli orta sınıf Müslümanlar bu insanları temsil edemiyorlar, belki temsil etmek de istemiyorlar. Bir Müslüman bürokrat "eğitimsiz ya da az eğitim almış yığının hoşgörüsüz, fanatik ve tehlikeli" olduğunu söylemişti.

Liberal fikirli profesyonel Müslümanların cemaat örgütleri tarafından iftiraya uğramaları çok da nadir görülen bir hadise değildi. Sonuçta bu insanlar cemaat örgütlerinin hepsinden uzak durmayı ve bu örgütleri dinî bilgileriyle gösteriş yapan adamların karşı konulmaz hükmüne terk etmeyi yeğlediler. Büyük bir Bengal gazetesinde yazan bir gazetecinin

22 *The Telegraph*, 6 Şubat 2002.

dediği gibi, Batı Bengal'de düz ortaokullara devam eden öğrencilerin yaklaşık yüzde yirmisi Müslümandır. Lakin siyasal çevrelerde patırtıya neden olan şey, birkaç bin öğrenciyi kapsayan özel medreseler sorunu oldu. "Daha ne kadar siyasi liderler imamlara yenik düşecek ve Müslüman toplum içindeki reformların önünü tıkamaya devam edecekler?" diye soruyordu gazeteci. Eyalet ve ulus ölçeğinde siyaset yapan siyasetçilerin hepsi istisnasız olarak ana akım kurumlarda eğitim almış ve seküler mesleklere sahip olmuşlardı. Ancak ne zaman Müslüman toplum içinde bir reformdan söz edilse cemaatin temsilcileri olarak sözü dinlenenler hep imamlar oluyordu. Ona göre "Müslüman köktencilik ve dinî bağnazlığa karşı verilen mücadelenin önündeki en büyük engel, Müslüman toplumunun sayısı gittikçe artan eğitim görmüş ve aydınlanmış kesimlerinin suskunluğuydu".[23]

O zaman karşımıza çıkacak olan soru şudur: Seküler bir rejimde azınlık cemaatleri içinde gerçekleştirilecek değişimlerin tartışılabileceği uygun kurumlar nelerdir? Bağımsızlığın ardından Hindistan'da modernleştirici devlet, geleneksel toplumsal kurum ve teamülleri yasal ve idari müdahalelerle sürekli değiştirmeyi amaçlarken; bunun yanında azınlık dinî cemaatlerin, çoğunluğun homojenleştirme siyasetinin insafına terk edilmemeleri için, kendi dinî ve kültürel kimliklerini koruma hakkına sahip olmaları gerektiği talebi hep vardı. Hindistan devleti, azınlık cemaatlerin kurum ve pratiklerini gözeterek, müdahaleci bir gündemi olan modernleştirmeden genel olarak uzak durdu. Bu uzak duruş da son yıllar içinde Hindu sağının Hindistan devletini, merkez partileri ve solun "sahte-sekülarizmiyle azınlıklar karşısındaki tavizciliğini" hedef alan şiddetli suçlama kampanyasını yarattı. Gördüğümüz gibi Batı Bengal örne-

23 Fatema Begum, Bagnan, Howrah'tan mektup, *Anandabajar Patrika*, 28 Şubat 2002.

ğinde bile, özel medreselerin hükümet düzenlemelerinin hükmü altına alınması önerisi Müslüman cemaatini temsil ettiklerini ileri süren çevrelerin hükümeti çoğu kişinin geri adım olarak gördüğü şeyi yapmaya zorlamaya yetecek kadar yüksek sesle feryat figan etmelerine yol açtı. Bunun alternatifi, yani cemaat kurumları içinden reform için çalışmak çoğu muhtemel reformcu tarafından çok çok zor ve yapılamaz olarak görülüyor. Yine Batı Bengal örneğinde bile, liberal orta sınıf Müslümanların cemaat kurumları içinde yer almaları karşısında sınıf, meslek ve ideolojik yönelme faktörleri duruyordu.

Yine de belki, bana göre son Batı Bengal tartışmaları bağlamında bile görünen, üçüncü bir ihtimal daha var. Başat bir eğilim değil ama bunun farklı bir mevcudiyeti var. Bu reformcu müdahale sadece hukuk-idari devlet aygıtı içinde bir müdahale değil. Ayrıca sivil toplumun siyasi olmayan sahasında da yer almıyor. Bunun yerine, kalkınma ve refahın kapsamlı yönetimsel işlevleriyle cemaat kurumlarının çalışmalarının örtüştüğü yerde, benim her yerde adına *siyasal toplum* dediğim yerde iş görüyor. Burası, özde vatandaşlığın medeni normları karşısında hukuk stratejilerine dayalı pratiklerin sahasıdır. Fakat burası, yoksul ve kötü şartlarda yaşayan geniş kesimlere hükümetin refah ve kalkınma işlevlerini ulaşılır kılarken yeni, genellikle bağlama özel ve geçici hak ve adalet normları üretme çabalarının da olduğu bir sahadır. Yönetimsel işlevlerle cemaat kurumlarmın örtüştüğü sahada yerleştirilmesi gereken bir takım temsil iddiaları var. Batı Bengal örneğinde ne devlet müdahalesi ne de sivil toplumsal eylem üzerinden değil, *siyasi* temsilcilerin faillikleri üzerinden bir reform kampanyası yürütme teşebbüsü gördüm. Sol partilere mensup olan bu Müslüman siyasi temsilciler yerine getirmeseler de, iş, sağlık, eğitim, su, yol, elektrik ve v.b. vaatlerinden ötürü, Müslüman se-

çim bölgelerinden genellikle geniş halk desteği alıyorlar. Ancak azınlık cemaatin siyasi temsilcileri olmaları, bu kişilerin cemaatin iç işleriyle ilgili konuşma haklarından vazgeçmelerini gerektirmez. Bunu, tek başına, cemaat kurumlarının yönetimsel işlevler ağına bağlı olması dahi gösterir. Mainul Hasan'ın tespit ettiği gibi özel medreseler bile yerel siyasi liderlerin etkin katılımıyla kurulmak zorunda. Bu saha, hem hükümeti hem cemaati, dışardan ve içerden idare edecek farklı bir tarzdaki reformcu müdahalenin yer alabileceği bir sahadır. Kimin azınlıkları temsil ettiği sorusunu demokratikleştirme imkânına sahiptir.

Burada sadece farklı bir biçimdeki sekülarizm siyasetinin ipuçlarını veriyorum. Önemini bir imkân olarak vurguladım ancak gerçekliğini abartmamalıyım. Bengal'de yaşayan 20. yüzyıl Hindu-Müslüman ilişkilerini anlamaya çalışan biri olarak, ister Hindu olsun ister Müslüman, Bengallilerin sekülarizmi konusunda umutlu düşüncelere sahip olmama yetecek kadar büyük cemaate dayalı şiddete tanık oldum. Batı Bengal ile Bangladeş'te cemaat sorununun bir şekilde çözüldüğünü düşünen birçok solcu ve liberalin gönül rahatlığından kaygı duyuyorum. Bir yandan son otuz yıl içinde Batı Bengal kırsalında kitlesel siyasal seferberliğin derinlikli demokratik bir sonucu olduğunu düşünüyorum. Seçmen çoğunluğun her zaman azınlık cemaatlere karşı seferber edilebilmesinden dolayı demokrasinin sekülarizmin garantisi olmadığı çok iyi bilinir. Bu durumu bugünün Gucerat'ında çok iyi tespit edebiliriz. Öte yandan, kimin azınlık cemaatlerini temsil ettiği sorusunun çok daha etkin bir demokratik süreç içinde müzakere edilmesine izin verilmezse koruma altındaki azınlık haklarının gelenekselcilere, hatta köktencilere prim vereceği de doğrudur. Batı Bengal siyasal toplumunda buna benzer bir sürecin işlemekte olduğunu görüyorum.

Bu tartışmalar içinde vurgulanan diğer bir nokta da küresel siyaset parametreleri tarafından yerel duruma içsel siyasi olasılıklara getirilen sınırdır. 11 Eylül olaylarına binaen ABD'nin küresel siyasette başlattığı trend, dünyanın birçok yerinde siyasal topluma yeni kısıtlamalar getirdi. Bugün sözde "terörizmle savaş" yürütülürken öne sürülen emperyal imtiyazlar, kurulu uluslararası hukuk ve prosedürlerin küstahça görmezden gelinmesi, anayurdun güvenliği adına hem vatandaşların hem de yabancı mukimlerin haklarının ilga edilmesi, tüm bunların ötesinde –siyasal istekleri, iktidardaki rejimlerin veya hakim güçlerin tepkisini çeken neredeyse herhangi bir kişiye, gruba, etnisiteye, ya da uyruğa yapıştırılabilecek– aynı anda her yerde olabilecek sayısız şekle bürünebilecek "terörist" ve "terörizme yakınlık duyanlar" kavramlarının küresel ölçekte yaygınlık kazanması halk siyaseti üzerinde ancak olumsuz bir etki yapabilir. Sürekli işaret ettiğim üzere siyasal toplum centilmenler kulübü gibi bir yer değildir; siyasal toplum hiç de hoş olmayan, tehlikeli bir yer olabilir. Siyasal toplum içindeki şiddet içeren menfur seferberlikler, meşruiyetlerini modernitenin özgür toplumu adına konuştuğunu iddia edenlerce sevk edilen samimiyetsiz devlet şiddetinden alabildiklerinde daha az çekici olan sabırlı, insancıl ve demokratik toplumsal dönüşüm projeleri ciddi bir gerginlikle karşı karşıya kalacaktır. Eğer bugünü yaratan şey bu devlet şiddetinden meşruiyetini alan şiddet içeren menfur seferberliklerse, sadece tarihin, daha az çekici olan sabırlı, insancıl ve demokratik toplumsal dönüşüm çabaları üzerinden inşa edilmesini ümit edebiliriz.

YEDİ

Hindistan'ın Şehirleri Sonunda Burjuvalaşıyor mu?*

Ya da, arzu ederseniz, haykırabiliriz: Heyhat, Hindistan'ın şehirleri burjuvalaşıyor mu?

I

Ardında hangi duygular olursa olsun, böyle bir soru sormak için birçok neden var. İlk olarak son on yıldır ya da daha uzun bir zamandır üzerinde topluca karar kılınmış bir Hindistan şehirlerini temizleme, sokak ve kamu arazilerini gecekonducu ve işgalcilerden temizleme ve özde vatandaşların kullanımı için kamu alanlarını ıslah etme çabası vardı. Vatandaş gruplarınca teşvik edilen bu hareket, vatandaşların herkesin kurallara uyacağı sağlıklı bir çevrede yaşama hakkını savunduklarını iddia eden aktivist yargı mensuplarınca da yürekten destek gördü. İkinci olarak bütün Hin-

(*) Gelişmekte olan Toplumlar Çalışmaları Merkezi'nin yeni medya inisiyatifi olan Sarai tarafından düzenlenen Şehir Bir Konferansı'nın genel oturumunda yapılan konuşma, Delhi, 11-13 Ocak 2003.

distan metropollerinde orta sınıfın şehir dışındaki yerleşim alanlarına taşınması süreci devam ederken; aynı anda örgütlü hareketler ve yasal düzenlemeler şeklinde beliren, giderek büyüyen bir, tarihî şehrin sömürge öncesi ya da sömürge dönemi mimari ve kültürel mirasını koruma merakı vardı. Üçüncü olarak, her ne kadar özde vatandaşların genel kullanımı için kamu alanları ıslah edilse de seçkin tüketimi, yaşam tarzı ve kültürü için ayrılan ve korunan alanların sayısında çoğalma var.

Bu birçok açıdan bağımsızlık sonrası Hindistan şehri anlayışı tarafından oluşturulan modelin tam tersine çevrilmesiydi. Bu modeli, sömürge yönetiminin şehir üzerinde toplumsal ve siyasi hakimiyetini uyguladığı günlerde, yönetimsel otoritenin makamlarına Avrupalılardan sonra oturacak, yeni seçime dayalı kitle temsil kurumlarını kontrol altına alacak yöntemleri tasarlayan şehirli seçkinler –1950'ler ve 1960'larda– üretmişti. Örneğin Kalküta'da varlıklı toprak ağalarıyla profesyoneller patron olmuşlardı ve hep iktidardaki Kongre partisinden temsilci seçiliyorlardı. Orta sınıfın şehirlerde toplumsal, kültürel ve ahlaki açıdan liderlik etme çabasının en ön sırasında varlıklılar yer aldı. Okullar, spor kulüpleri, pazarlar, çayhaneler, kütüphaneler, parklar, dinî toplantılar, hayır kurumları, vb. gibi geniş mahalle kurumları ağı varlıklı ve orta sınıflar tarafından örgütlendi ve desteklendi. Bu ağ üzerinden etkin ve katılımcı bir şehir cemaati hissi yaratıldı ve beslendi. Bundan sonra, orta sınıf çocukların mahalle okuluna gitmesi ve mahalle parkında oynaması, gençlerin mahalle kulübü veya çayhanesinde *adda** için biraraya gelmesi, ev kadınlarının mahalle kütüphanesinden kitap ya da mahalle pazarından kıyafet alması, yaşlıların mahalle evinde buluşup dinî vaazlarla ilahiler dinlemesi olağan dışı değil,

(*) Benzer sosyo-ekonomik sınıflardan gelenlerin, özellikle orta sınıf mensuplarının, aralarında fikir alış verişinde bulunması – ç.n.

tam tersine gayet doğal olacaktı. Çoğu mahalle sınıfsal konum açısından karışıktı. Sokağın ön cephesindeki konaklarla şık orta sınıf evlerinin istisnasız hepsi arkalarında hizmet sektöründe çalışan nüfusun yaşadığı kalabalık gecekondularını saklıyordu. Şehrin sanayi bölgeleri de geniş gecekondu nüfuslarını ihtiva ediyordu. Şehirli yoksullar varlıklılara sürekli olarak patron-müşteri ilişkisi içinde bağlıydılar. Dipesh Chakrabarty'nin Kalküta'daki jüt işçilerini konu alan kitabında gösterdiği gibi bu bağlılık sadece kişisel bir bağlılık değildi; buna genellikle hayır kurumları ve hatta ilk sendikal örgütler aracılık ediyordu.[1] Sanayi işçisi sınıfı, siyasi aktivistlerce örgütlendiğinde bile orta sınıf entelektüeller zümresiyle gecekondularda oturan işçiler arasındaki faal bağlantıyı sendikalar sağlamıştı.

En azından Kalküta şehri özelinde, varlıklıların toplumsal ve siyasi hakimiyetiyle orta sınıfın kültürel liderliğinin bağımsızlıktan sonraki yirmi yıl boyunca mahalle cemaatleri yaratmaya ve bu cemaatleri beslemeye çalışan bir mahalle kurumları şebekesi üzerinden desteklenmiş olduğunu iddia edeceğim. Kalküta'daki mahalleler sınıf açısından homojen değillerdir ve bu mahalleler genellikle dil, din ya da etnisite bakımından karışık mahallerdir.[2] Bir yandan farklı bağlamlarda sınıflar arasındaki toplumsal sınırlara açıkça riayet edilirken, sınıfları çapraz kesen cemaat hissiyatı da mahalle ya da *para** fikri üzerinden etkin bir biçimde teşvik edilirdi. Mahalle kurumlarının bu fikre sağladığı günlük desteğin ötesinde büyük sayıda mahalle sakininin, takımlarıyla baş-

1 Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History : Bengal 1890-1940* (Delhi: Oxford University Press, 1989).

2 1961 nüfus sayımı temelinde yapılmış bir istatistiksel analiz için, bkz. "The Ethnic Composition of Calcutta and the Residential Pattern of Minorities," *Geographical Review of India* 38, 2 (Haziran 1976): 140-66.

(*) Bengal Dilinde oturanların birbirlerine güçlü bir cemaat hissiyatıyla bağlı olduğu mahalle, mahal anlamına gelir – ç.n.

ka bir *para*'nın takımı arasındaki futbol maçı, yerel parktaki açık hava tiyatro ve müzik gösterileri veya yıllık Durga Puja'yı anma etkinlikleri gibi belli bir olay için biraraya geldiği periyodik toplantılar da vardı. Sınıfsal konum açısından karışık olan bu cemaat oluşumları birçok yerde dil, din ya da etnisite bakımından homojendi. 1960'larda bu meseleyi yakından incelemiş olan Nirmal Kumar Bose, her zaman ikametgâh tercihlerinde olmasa bile toplumsal bağlar noktasında Kalküta'daki etnik grupların biraraya toplanma eğiliminde olduklarını tespit etmişti. Din veya dil ile tarif edilen tüm etnik gruplar birbirlerinden, her ne kadar öteki insanlarla mahalle alanlarında yan yana gelseler de, gerçekte ayrıydı. Sadece Bengallilerin değil, Marwarlıların, Oriyaların, Urduca konuşan Müslümanların, Anglo-Hindistanlıların, Guceratlıların, Pencaplıların ve Çinlilerin hepsi kendi dayanışma ağlarına sahiplerdi. Bose'nin vardığı ve bir parça cesaret kırıcı olan sonuç şöyleydi: "Şehir nüfusu içinde yer alan farklı etnik grupların birbirleriyle olan ilişkileri tüm Hindistan'da kastların birbirleriyle olan ilişkilerinin aynısı olacaktır."[3] Şehirde Bengal dilini konuşanların –1991 yılında yaklaşık yüzde 63 olan– yüzdesini ve etnik olarak homojen olan mahallelerin sadece Bengal dilini konuşanların oturduğu mahalleler olduğunu göz önüne aldığımızda Bengallilerin Kalküta'daki konumlarının Hindistan'ın kırsal bölgelerinin çoğunda hakim olan kastın konumuna biraz benzediğini söyleyebiliriz. Bengallilerin oturduğu mahallelerdeki kamusal hayatın yoğunluğu ve görünürlülüğü şehre ağırlıklı olarak bir Bengal şehri görüntüsü vermişti.

Ancak modern bir şehirdeki burjuva kamusal hayatının tanımı, varlıklı ve güçlülerle kurulan patron-müşteri ilişkisinin beslediği kast benzeri bir cemiyet hayatıyla kesinlikle

3 Nirmal Kumar Bose, *Calcutta 1964: A Social Survey* (Bombay: Lalvani, 1968).

bağdaşmaz. 1950 ve 60'ların diğer Hindistan şehirleri gibi Kalküta da, açıkça gerçek kentsel moderniteye geçişte başarısız olmuştur. 1965 yılında *Scientific American*'da yayınladığı bir makalesinde Nirmal Bose, Kalküta'yı "bir metropol doğurması beklenen sanayi devriminin hemen öncesinde geleneksel, tarıma dayalı bir ekonominin içinde... tarihsel evrelere aldırmaksızın... beliren... prematüre bir metropol" olarak tanımlar.[4] Dipesh Chakrabarty'nin işçi sınıfı örgütlenmesi ve bilincinin doğası konusunda vardığı sonuç da farklı değildi: Ona göre fabrika ve gecekondulardaki burjuva öncesi toplumsallık biçimlerinin varlıklarını sürdürmesi işçilerin bir sınıf gibi davranma kabiliyetlerini zayıflatıyordu.[5] 1970'lerin başındaki Bombay'ı ilk ziyaretim sonrasında, şehir ile burjuvaları arasındaki mükemmel derecedeki modern ve organik ilişkinin bende uyandırdığı kıskançlık duygusunu hatırlıyorum. Kısa bir süre sonra Bombay tarihinin, Kalküta'nın tarihiyle büyük benzerlik gösterdiğini duyduğumda yaptığım bu hatadan geri döndüm. Eğer Kalküta modern ve burjuva değilse Bombay da değildir. Bunu fark etmem benim için rahatlatıcı oldu.

II

1970 ve 80'ler boyunca demokrasi ve kalkınmanın ikili etkisiyle eski sosyo-politik hakimiyet yapısı büyük oranda dönüşüme uğradı. Bir yandan rakip siyasi partiler şehirlerdeki oy oranlarını arttırma çabalarını yoğunlaştırdılar. Öte yandan da şehirlerde, ağırlıklı olarak göçün neden olduğu büyük nüfus artışları siyasi kargaşa, suç, evsizlik, sefalet ve

4 Nirmal Kumar Bose, "Calcutta: A Premature Metropolis," *Scientific American* 213, no 3: 91-102.

5 Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History.*

hastalıkların işaretlediği ihtilaflı toplumsal koşullar yarattı. Bu durum, yeni olarak özellikle şehirli yoksullar için konut, su, elektrik, ulaşım, okul, sağlık hizmetleri vb. imkânlar sağlama kaygısını yarattı. Bu yıllarda, genellikle Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşların kent yaşamı yapıları içindeki yoksul nüfusların, yapıların kendi sınırları içine sıkıştırılması pahasına, gelişmesine katkıda bulunmak üzere verdiği yüklü uluslararası yardımla beraber çoğu merkezi hükümet tarafından finanse edilen kalkınma ve sosyal yardım projelerinde bir artış yaşandı.

Bir yanda insanları seçimlerde seferber edebilmenin gerekleri, öbür yanda ise insanlara refahı paylaştırma mantığı üst üste bindi ve biraraya geldi. Klasik sivil toplum kavramından ayırt etmek için bu zemini, *siyasal toplum* olarak tarif edeceğim. Refahın şehirli yoksullar için yönetimsel idaresi zorunlu olarak devlet ile sivil toplumda örgütlenmiş olan vatandaşlar arasındaki olağan ilişkilerden farklı bir mantığa sahip olmak zorundaydı. Şehirdeki yoksullar hayatlarını kamu alanlarında genellikle gecekonducular, toplu taşıma araçlarını para vermeden kullananlar, su ve elektriği çalanlar, sokak ve parklara tecavüz edenler olarak sürdürürlerdi. Eldeki kaynakları göz önüne aldığımızda, yönetimsel yardımlara elverişli hale gelmeden önce ilk elde yollarını onarmaları ve özde vatandaşlara dönüşmeleri gerçekçi değildi. 1970 ve 80'lerdeki muhtelif kentsel kalkınma projeleri, geniş yoksul kesimlerinin oturdukları yerlerin meşru bir tapusu olmadığını önceden varsayıyordu. Yine de yetkili makamlar gecekondulara su ve kanalizasyon hizmeti sağlıyor, gecekondu mahallelerine okul ve sağlık merkezi tahsis ediyordu. Elektrik şirketleri, kaçak kullanımlardan uğradıkları zararı en aza indirmek için işgalci yerleşimlerdeki herkesi kapsayacak toplu elektrik tarifeleri müzakere ediyordu. Bombay ve Kalküta'daki banliyö tren hatları yetkilileri yıllık

bütçelerini hesaplarken günlük yarı veya yarıdan fazla yolcunun bilet almayacağını rutin olarak varsayıyorlardı. Şehirli yoksul nüfuslar yatıştırılmalı, hatta kayırılmalıydı. Bu, kısmen şehrin ekonomisi için gerekli iş gücü ve hizmeti sağladıkları ve kısmen de kayırılmadıklarında tüm vatandaşların güvenlik ve refahını tehdit edebilecekleri için yapılmalıydı.

O zamanki genel tutumu; olağanüstü hal döneminde Delhi'nin Türkmen Kapı bölgesindeki gecekonduların zor kullanılarak yıkılması ve gecekonducuların bölgeden tahliye edilmesi haberinin ülkeye yayılmasıyla ülke çapında başlayan nefret hissi bir biçimde yansıtıyor. Sanjay Gandi'nin şehri temizleme hevesi sömürge sonrası şehrin demokratik kültürüne aykırı bir düşünce olarak görülmüştü. Bu tutum, 1980'lerde şehirli yoksulların yardımına yetişmiş, fiilen onların şehirde barınma ve geçinme haklarının olduğunu ve hükümet otoritelerinin onları keyfi olarak herhangi bir yeniden yerleştirme ve rehabilitasyon projesi olmaksızın tahliye edemeyeceğini ya da cezalandıramayacağını kabul eden yargının genel vicdanına da yansımıştı.

Lakin bu süreci vatandaşlığın, yoksulları kapsayacak şekilde genişletilmesi olarak düşünmek yanlış olacaktır. Böyle bir şey hiç olmadı. Gerçekte, birçok başka yerde etraflıca tartıştığım gibi, vatandaşlar ile nüfuslar arasında dikkatli bir kavramsal ayrım yapıldı. Nüfuslar, kalkınma ya da sosyal yardım politikalarının idaresi için uygun özel bir takım toplumsal veya ekonomik vasıfları olan insanları tarif eden ampirik kategorilerdir. Böylelikle gecekonduda oturan çocuklar, yoksulluk sınırının altında yaşayan, çalışan anneler veya yağmurlu mevsimlerde sel tehlikesiyle karşı karşıya kalan yerleşimlerle ilgili farklı projeler olabilirdi. Bu tür bir proje ya da bu projelerin içinde şekillendiği politika, nüfus sayımı ve araştırmalarla boyutları ve belirli sosyoekonomik ya da kültürel ayırt edici özellikleri ampirik olarak tespit

edilecek, kayıt altına alınacak olan farklı nüfus gruplarını teşhis edecekti. Sonra yönetimsel bilginin sınıflandırıcı şemaları tarafından bu nüfuslar üretildi. Devlet egemenliğini paylaşmanın ahlaki çağrışımlarını taşıyan ve bu sayede devletle ilişkili hak talebinde bulunan vatandaşlığın tersine nüfuslar içsel bir ahlaki iddia taşımazlar. Yönetimsel makamlar tarafından gözetildiklerinde nüfuslar, ancak mantıksal temeli ekonomik, siyasal ya da toplumsal sonuçları bakımından maliyet fayda hesabı olan bir politikadan yardım alırlar. Maliyet fayda hesapları değiştiği zaman politikalar ve tabii politikanın hedef aldığı grubun kompozisyonu da değişir. Esasen, çok özenmeden genel bir kuramsal önerme yapacak olursam kalkınma ve refahın yönetimsel idaresinin, çoklu ve esnek politikalar üzerinden ulaşılan çoklu nüfus gruplarından oluşan bir heterojen toplumsalı ürettiğini söylerdim. Bu heterojen toplumsal, homojen ulusal üzerindeki ısrarın hem kökten hem de katı olduğu vatandaşlık kavramıyla kesin bir karşıtlık içindedir.

Şehirli yoksulların içinden çıkan nüfus gruplarına neden özde vatandaşlarla aynı muamelenin yapılamayacağının açık nedenleri vardır. İşgalcilere, yasadışı olarak yerleştikleri kamu ve özel araziler için hükümet otoritelerince herhangi bir meşruiyet tanınırsa tüm yasal mülkiyet yapısı tehdit altına girecektir. Şehirli yoksulların geniş kesimlerine, sırf barınma ve geçinmeleri hukukun ihlaline dayandığı için bile, meşru vatandaşlara davranıldığı gibi davranılamaz. Yine de, daha önce de belirttiğim gibi, belli tür yardım ve himayenin şehrin olmazsa olmaz sakinleri olarak bu nüfusları kapsayacak şekilde genişletilmesi için kuvvetli toplumsal ve siyasal nedenler de vardır. Belediyeler, polis, sağlık hizmetleri, toplu taşıma birimleri, elektrik dağıtım şirketleri vb. gibi birçok farklı makamdan yetkililer, hizmet ve olanakların belli bir yere özgü, geçici, ya da istisnai durum temelinde kanunilik

ile mülkiyet yapısını tehlikeye atmadan nüfusları kapsayacak şekilde yaygınlaştırılması için sayısız yol bulmuşlardır. Belki de bunun 1970 ve 80'ler boyunca Hindistan şehirlerinin idaresi içindeki en dikkat çekici gelişme olduğu söylenebilir: Düşük maaşlı işçi ve hizmet sektöründe çalışanların oluşturduğu nüfusların şehrin kamusal hayatıyla bütünleşmeleri için yönetimsel otoritelerce yaratılmış ya da en azından tanınmış bütün bir hukuk stratejilerine dayalı düzenlemeler alt-yapısının ortaya çıkması.

Bu düzenlemeler, sivil toplumla devlet arasındaki ilişkiler zemininde iş görmedi, gerçekte de göremezdi. Sivil toplum zemini, devletle olan ilişkileri, anayasa tarafından korunan haklar yapısı içinde çerçevelenmiş özde vatandaşların yer aldığı bir zemindir. Sivil toplum içindeki vatandaş birlikleri yönetimsel otoritelerin ihtimamını bir hak meselesi olarak talep edebilirler çünkü bu kurumlar hukuka riayet eden vatandaşların kurumlarıdır. Otoriteler işgalci veya kaldırım satıcılarının kurduğu birliklere meşru sivil toplum kurumlarıyla aynı seviyedeymiş gibi davranamazdı.

Hükümet makamlarının, şehirli yoksul nüfus gruplarıyla olan ilişkileri sivil toplum zemininde değil, siyasal toplum zemininde belirleniyordu. Bu zemin, çoklu ve esnek politikaların işleme konduğu, bu politikalara uyum sağlamaya, politikalarla başa çıkmaya ya da politikalardan yararlanmaya çalışan nüfus gruplarının, çoklu ve stratejik cevaplar ürettiği heterojen toplumsalın zeminidir. Yönetimselliğin bu zemininindeki politikaları asla insanlara para yardımında bulunmaya dayalı basit bir yardımseverlik meselesi değildir. Bunun yerine burada, arzu edilen neticelerin elde edilmesi amacıyla, sürekli bir mükâfat ve maliyetleri, teşvik ve cezaları ölçme çabası vardır. Dolayısıyla gecekondulara, buralarda oturanların sokak ve parkları kirletmeyeceği beklentisiyle kanalizasyon götürülebilir. Eğer ki bu, beklendiği gibi

işe yaramazsa o zaman farklı bir mükâfat-maliyet yapısı denenecektir. Açıkça görülüyor ki bu durum, otoritelerle nüfus grupları arasında sürekli bir müzakere alanı yaratıyor. Hangi yardımın hangi gruba ne kadar süreyle verileceği bir dizi stratejik müzakereye bağlıdır.

Bu alan, siyasal toplumun alanıdır. Burada devletle vatandaşların sivil toplum içindeki ilişkilerinden bahsetmiyoruz. Bunun tersine, bunlar nüfus gruplarıyla politikaları yöneten yönetimsel makamlar arasındaki ilişkilerdir. Otoritelerle stratejik siyasi müzakereler oyununu oynamak için nüfus gruplarının da örgütlenmesi gerekiyor. Yönetimsel politika her zaman bu gruplarla heterojen toplumsalın farklı unsurları olarak ilgilenmeye çalışacaktır. Bir nüfus grubunun ampirik farklılığını cemaatin ahlaki birliğiyle yoğurmak siyasi örgütün görevidir. Bu, 1970 ve 80'ler boyunca kentsel siyasal toplum içinde sıklıkla başarılan şeydi.

Siyasi lider ve partilerce bir seferberlik ve uzlaşı alanı açıldı. Bir tarafında varlıklı seçkinlerle orta sınıfların diğer tarafında da yoksulların olduğu eski patron-müşteri ilişkisi hızla dönüştü. Yoksullara yönelik sosyal yardım projelerinin idaresi siyaseti, siyasi lider ve partilere tamamen yeni bir rekabetçi seferberlik alanı açtı. Bu zaman dilimi içinde, Bombay ve Kalküta gibi eski sanayi şehirlerinde görülen en önemli süreçlerden birisi fabrika çevrelerinde örgütlenmiş sendikaların etkinliklerinin azalması ve gecekondu merkezli örgütlü hareketlerin ortaya çıkmasıdır. Bombay'da komünistlerin başını çektiği sendikalar, önce bağımsız işçi örgütçüsü Datta Samant'ın yönettiği hareket tarafından, sonra da Hindu-şovenisti sağcı Shiv Sena'nın mahalle teşkilatlarınca dağıtıldı. Kalküta'da devletin gerçekleştirdiği ilk terör saldırıları 1971-72 yıllarında HKP (M-L) ve HKP (M) aktivistlerini hedef aldı. Bu saldırılarda bin kişi öldürüldü, birkaç bin kişi de ya hapse atıldı ya da evlerinden çok uzağa gön-

derildi. Olağanüstü halin son bulduğu 1977'ye kadar şehirde komünist partilerin siyasi faaliyet yapmasına fiilen izin verilmedi. Böyle bir dönemde Indira Gandi'nin Kongre Partisi'nin genç liderleri yeni kentsel siyasal toplum yapısını oluşturdular. Yapı öncelikli olarak yine, mümkün olduğu kadar açık bir biçimde kimin hangi yerel birliğe ait olduğunu teşhis etmek için sınırları titizlikle çizilen mahallelere dayanıyordu. Bu yerel gruplar, hem otoritelerin cezalarından sakınmak hem de yönetimsel politikalardan yararlanmak için siyasi lider veya partilerin kendilerini temsil etmelerini sağlamaya çalışırlardı. 1977 sonrasında komünistler şehrin siyasetinde tekrar yerlerini aldıklarında, onlar da aynı şekilde mahalle örgütlemeye başladılar. İlginçtir ki Batı Bengal'de sol partilerin yirmi beş yılı aşkın bir süredir iktidarda olmalarına rağmen, Kongre Partisi liderlerince Kalküta'nın eski mahallelerinde 1970'lerin başlarında inşa edilmiş destek yapıları hâlâ bozulmadan duruyor.

1970 ve 80'ler boyunca yoksulların seçimler için seferber edilmeleri ve siyasi liderle partilerin bu seferberlikler için birbirleriyle rekabete girmesi yoksullara yeni bir stratejik kaynak sağlamıştır. Artık seçme haklarını kullanabilirlerdi, ya da en azından bu haklarını kullanmakla siyasileri tehdit edebilirlerdi. Yani olur da bir parti ya da lider işlerini halledemezse, gelecek seçimlerde taraf değiştirme ve rakip partiye oy vermekle bu parti ya da lideri tehdit edebilirlerdi. Nitekim Hindistan'ın büyük şehirlerinde bu tür şeyler sayısız kez yaşanmıştır. Elbette siyasal toplumdaki müzakerelerin büyük çoğunluğu hukuku ihlal eden faaliyetler içerdiği için sürekli olarak bu müzakerelerde şiddet imasından fazlası yer almıştı. Siyasal toplumdaki etkin seferberlikler, çoğu kez, şiddetin örgütlenmesini de kontrol altına alıyordu; bunu, tam da sivil toplumun huzur dolu yasallık teminatının, siyasal toplumda her zaman mevcut olmamasından dolayı

yapardı. Bombay, Delhi, Kalküta veya Madras *chawl** ve *juggi*lerinde bununla ilgili sayısız örnek bulunabilir. Bu mesele hakkında yapılan en sistematik çalışma, Thomas Blom'un Bombay'daki Shiv Sena üzerine yazdığı kitabıdır.[6]

III

Şimdi durum bir kez daha değişti. 1990'lardan bu yana ve belki de son beş yıl içinde Hindistan'daki büyük şehirlerle ilgili hakim tutumlarda açık bir değişiklik meydana geldi. Konuşmamın başında sorduğum soru bu değişikliğe işaret ediyordu: Hindistan'ın şehirleri sonunda burjuvalaşıyor mu? Değişiklik, 1980'lerde varolan siyasal toplumun bir geri çekilişi değildi. Şehirle ilgili yönetimsel politikalardaki bir değişimle beraber siyasal toplum içinde örgütlenen nüfus grupları değişmiş olabilir. Fakat şüphesiz ki sivil toplumun faaliyet ve görünürlüğünde bir dalgalanma gerçekleşti. Hindistan metropollerinde örgütlü kentsel gruplar yönetim ve yargıdan arsaların, kamusal alanların ve ana caddelerin doğru kullanımlarını öngören yasa ve düzenlemeler oluşturmalarını ve bu kullanımları bu yasalarla düzenlemelere kesin olarak bağlamalarını, vatandaşların yaşam kalitesini arttırmak amacıyla talep eder oldular. Her yere hakim olan ses, şehrin gecekonduculardan ve şehri kirletenlerden temizlenmesiyle daha önceki gibi şehrin özde vatandaşlarına geri verilmesini söyler gibiydi.

Bu değişimin nedenlerini anlamak için şehrin modern Hindistan düşündeki yerine bakmak gerektiğine inanıyo-

(*) Hindistan'da orta sınıf ailelerin yaşadıkları her katında 10 ila 20 dairenin bulunduğu 4-5 katlı binalar – ç.n.

6 Thomas Blom Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

rum. Hindistan kırsalını ya muhafaza etmeyi ya da dönüştürmeyi hedefleyen sayısız yaratıcı ve bir ideolojiye tutkuyla bağlı olan projenin tersine, milliyetçilik döneminin geleceğin arzu edilen Hindistan şehri hakkında çok az temel görüş üretmiş olduğu birçok kez tespit edilmiştir. Gyan Prakash da yakın zamanda bu meseleyle ilgili çalışmalar yapmıştır.[7] Gerçekte paradoks çok merak uyandırıcıdır çünkü 19. ve 20. yüzyılların Hindistan'ında sömürge dönemi modernitenin mekânı şehirlerdi ve Hindistan'ın milliyetçi seçkinlerinin yetiştiği yer bu şehirlerdi. Lakin milliyetçilik döneminde yaşamış ve çalışmış olan iki ya da üç kuşak toplumsal ve siyasal düşünürler, akademisyenler ve sanatçılar, şairler ve romancılar yaratıcı enerjilerinin büyük bir kısmını geleceğin Hindistan şehri tasavvurunu yaratma vazifesi yerine modern zamana layık bir Hindistan kırsalı yaratma vazifesine adamışlardı.

Paradoksa verilecek cevap, belki de Hindistan seçkinlerinin şehir üzerine kafa yormalarında görülen faillik noksanlığında yatıyordur. Modern sanayi gibi sanayi şehri de kuşkusuz Batı modernitesinin bir ürünüdür. Britanya Hindistan'ının sömürge dönemi şehirleri daha çok İngiliz sömürge yöneticilerinin, Hindistanlıların ayak uydurdukları, yaratılarıydı. Bana göre Hindistan'ın büyük sömürge dönemi şehirlerinde yaşayan orta sınıflarda her zaman için kendi muhitlerine hakim olamama hissiyatı vardı. 19. yüzyıl sonlarında Kalkütalı orta sınıflar üzerinde hatırı sayılır bir ruhani etkiye sahip olan Ramakrishna Paramahamsa, müritlerine sürekli bütün bir hayatını şehirdeki zengin bir ailenin yanında yaşayıp çalışarak geçiren bir hizmetçi kadından bahsederdi. Kadın iş verenlerinin evine evim diyordu ancak kalbinin derinliklerinde orasının kendi evi olmadığını bili-

7 Gyan Prakash, "The Urban Turn", *Sarai Reader 02: The Cities of Everyday Life* (Delhi: Sarai, 2002), s. 2-7.

yordu; onun evi cok uzaklardaki köyüydü.[8] Uzun bir süre boyunca, belki 1950'lere kadar, Hindistanlı orta sınıfların kafasında metropol, evlerinin ahlaki güvenliğini ve istikrarını veremedi.

Yaşam ve geleceklerinin kaçınılmaz olarak şehrin kaderine bağlı olması değişmez bir gerçek halini aldığında bile orta sınıflarda derinlikli bir karasızlık hakimdi. Büyük şehre yönelik, şehri baştan aşağı dünyevi, para ve ticaret ile kirlenmiş, tehlikeli derecede baştan çıkarıcı eğlencelere gebe bir yer olarak görme popüler tutumunu orta sınıflar da paylaşıyordu. Bunu, Bhabanicharan Bandyopadhyay'ın belki de Hindistan'ın ilk şehir sosyolojisi metni olan *Kalikata kamalalay*'ı kaleme aldığı 1820'lere kadar uzanan erken bir dönemde bile tespit edebiliriz.[9] O zamanlar geniş aileler ekonomik değişimin baskısı altında parçalanırken yeni çekirdek aile ahlakı aranır hale geliyordu. Ancak bu yeni ahlak, şehrin dış dünyasını –bu dünyanın okullarını, sokaklarını, parklarını, pazarlarını, tiyatrolarını– aileler ve özellikle şehir ortamında büyümekte olan çocuklar için tehlikeli görüyordu.[10] Daha önce 1950 ve 1960'ların Kalküta'sı için tarif ettiğim, mahalle ahlak cemaat yapılarının oluşum sürecinde inşa edilen şehir kurumları üzerinde, orta sınıf kendi ahlaki etkisini bırakmayı başarmıştı.

Ancak hâlâ açıkça kontrollerinin dışında olan bir şey vardı. Peki, Hindistan sanayi metropollerinin muhayyel morfolojisi –veya, ahlak haritası– neydi? Sömürge yöneticilerinin himayesinde Batılı modeller kopyalanmıştı; ortaya karışık

8 Ma [Mahendranath Gupta], *Srisriramkrishna kathamrita* (1902-32; Yeni baskı, Kalküta: Ananda, 1983).

9 Bhabanicharan Bandyopadhyay, *Kalikata kamalay* (1823; Yeni baskı, Kalküta: Nabapatra, 1987).

10 Örnek olarak bkz. Pradip Kumar Bose, "Sons of the Nation", *Texts of Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal*, ed. Partha Chatterjee (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), s. 118-144.

sonuçlar çıktı. Modeller istenilen sonucu vermediğinde, Nirmal Bose'nin "prematüre metropol" üzerine yaktığı ağıt gibi tepkiler vererek, Hindistanlılar özgün olanın noksan kopyalarını benimsediler. Lakin ortada hiç yeni bir Hindistan sanayi metropolü modeli yoktu. Jawaharlal Nehru, Le Corbusier'i Hindistan tarihi ve geleneğinden bağımsız olarak geleceğin şehrini, Chandigarh'ı inşa etmesi için davet ettiği zaman, yaptığı şey o kadar da gözü dönmüşlüğün alameti olan ütopik bir rüya değildi sanırım. Çünkü, ortada kullanabileceği organik bir geleceğin Hindistan şehri fikri yoktu.

1970'lerde Hindistan metropollerindeki nüfus artışıyla beraber, daha önce söylediğim gibi şehirli yoksulları hedef alan sosyal yardım politikaları üzerinden, bu artışın etkilerini sınırlama ve muhtemel kötü sonuçlarını giderme çabasında bulunuldu. Bu, şehirde nezih bir hayatı karşılamayacak durumda olan nüfus gruplarını desteklemek uğruna bir dizi medeni norm ve düzenlemenin sayısız ihlaline tahammül etmek demekti. Şehir hizmet birimleri genellikle iflas noktasına kadar zorlanıyor ve şehir ortamının kalitesi hızla düşüyordu. Birçok yerde aşırı kalabalıklaşmayla sefalet Üçüncü Dünya sanayileşmesinin kaçınılmaz bir unsuruydu. Argüman, buralardan Batı şehirleriyle aynı yaşam kalitesini beklemenin haksızlık olacağını söylüyordu. Aynı şeyler diğer Üçüncü Dünya şehirlerinde –Mexico City, Sao Paulo, Lagos, Kahire, Bangkok, Manila vs. gibi şehirlerde– de olmadı mı?

1970 ve 80'lerde şehirli yoksulların siyasal toplum zeminindeki yönetimi, diğer şeylerin yanında, sadece varlıklıların şehrin siyaseti üzerindeki eski hakimiyetinin sona ermesi değil ayrıca, çok daha önemli olarak, orta sınıfların patırtılı şehir siyasetinden çekilmesi anlamına da geliyordu. Bana göre bu, 1990'lardaki dönüşümün önemli bir önkoşuluydu. Belediye otoriteleri, polis, gayrimenkul komisyoncu-

ları, suç çeteleri, gecekondu sakinleri ya da kaldırım satıcıları arasında yazılı anlaşmalar yapma pis işi çirkin yerel siyasetçi sınıfına bırakılırken, özde vatandaşlar da sivil toplumu çekildiler. Orta sınıf aktivizmi, şehirli yoksullarla ilgilendiği zamanlarda bile, hep yaptığı gibi, kendisini bilerek, hükümet-dışı kuruluşların kesin olarak siyasi olmayan dünyasıyla sınırlardı.

1990'larda yeni bir sanayi sonrası şehri fikri küresel olarak öykünülmeye hazır hale geldi. Bu şehir, sanayi devriminin motoru olan geleneksel imalatın sonunu görmüş olan şehirdi. Yeni şehir imalatla değil finansla yönetiliyor ve üretim hizmetlerine ev sahipliği yapıyordu. Bir yandan dünya çapındaki ulusal ekonomiler küresel sermaye ağıyla bütünleşirken ve imalat, hatta hizmetler Avrupa ve Kuzey Amerika'daki eski sanayi şehirlerinden dünyanın çeşitli bölgelerine dağılırken, idari kontrolün merkezileşmesi ihtiyacı giderek artıyordu. Yeni şehir şirketlerin yer aldığı, ileri ulaşım ve telekomünikasyon olanaklarına sahip olan merkezi semtlerle ayrılıyordu. Bu semtler, bilgi işleme ve kontrol işlevlerinin yerine getirildiği hem metropoller-arası hem de küresel bir ağın düğüm noktalarıydı. İdari ve parasal işlemlerin ötesinde reklamcılık, muhasebe, hukuki hizmetler ve bankacılık gibi bir takım hizmetler de şirketlerin yer aldığı bu semtlerde toplanmaya başladı.

Şirketlerin yeni örgütlenişi, evde üretilmek yerine piyasadan satın alınan geniş hizmet girdileri aralığına yönelik talebi yarattı. Yeni metropolün gelişimi temel olarak, sanayi imalatından hizmet egemenliğindeki şehir ekonomisine doğru bir değişim tarafından tanımlandı. Şirketlerin yer aldığı merkezi semtin dışındaki, şehrin geri kalan kısmı ise toplumsal açıdan gittikçe artan bir farklılaşmanın hakim olduğu, hatta mahallelerin fiziksel sınırdaşlığının ötesinde bir işlevsellikle birbirlerine bağlandığı bir şehir alanıyla tanım-

lanırdı. Dolayısıyla bu yeni şehirde, yönetici ve teknokrat seçkinler için yaratılmış ve dışarıya kapatılmış yeni alanlar yer alıyordu. Bu alanlar bazı Amerikan şehirlerindeki gibi etrafı çevrilmiş dış mahallelerde ya da Paris, Amsterdam, Brüksel, Roma veya Milano'da olduğu gibi tarihi şehrin yenilenmiş ve canlandırılmış kısımlarında olabilirdi. Yeni yüksek teknolojili sanayiler metropolün en yeni ve çevresel açıdan en çekici muhitlerinde yer alma eğilimindeydiler. Aynı zamanda yeni metropol bir yandan küresel olarak başka yerlerle bağlantılar kurarken, yerelde de sürekli olarak, işlevsel açıdan gereksiz olan ve genellikle toplumsal ya da siyasi olarak yıkıcı görülen, nüfusunun geniş kesimleriyle bağlantılarını koparıyordu.[11]

1990'lar içinde bir zamanda yeni sanayi sonrası küreselleşmiş metropol fikri Hindistan içinde dolaşıma girdi. Bangalore'nin bu fikre en yakın şehir olduğu söylendi ancak sonra Haydarabad da bu konudaki iddiasını ileri sürdü. Halbuki ben Hindistanlı orta sınıfların arasında bir şehrin nasıl olması gerektiğiyle neye benzemesi gerektiği düşüncesinin bu sanayi sonrası küresel imajdan derinden etkilendiğinden şüpheliyim. Ekonomik liberalleşme tarafından yaratılan havanın bununla bir ilgisi vardı. Çok daha etkili olan, küresel şehir imajlarının sinema, televizyon ve internet üzerinden olduğu kadar Hindistanlı orta sınıfların çok daha geniş uluslararası seyahat imkânlarına sahip olmaları üzerinden yoğunlaşan dolaşımıydı. Küresel ekonomiyle ilişkilenmek ve yabancı sermayeyi cezbetme telaşı eyalet, hatta belediye seviyesindeki hükümet politikasını doğrudan etkilemişti. Sonuçta bir yanda, orta sınıf vatandaşların örgütleri aracılığıyla kamusal alan ve ana caddelere engelsiz ulaşım

11 Yeni küresel şehirler üzerine bugün geniş bir literatür var, Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

ile temiz ve sağlıklı bir şehir ortamına dair çok daha güçlü hak iddiaları vardı. Öte yanda ise şehirde geçinebilmeleri için yoksullara yardım etme düşüncesinden kısa sürede vazgeçmiş olan hükümet politikası bunun yerine tüm dikkatini yüksek teknolojiyi ve yeni hizmet sanayilerini ithal edebilmenin koşullarını yaratmak üzere altyapıyı iyileştirmeye veriyordu. Böylelikle imalat sanayileri şehrin sınırlarının ötesine taşınıyor; işgalci ve tecavüzcüler tahliye ediliyor ve piyasa güçlerinin eski şehrin kalabalık, yıkık dökük kısımlarını yüksek değerli ticaret bölgeleriyle meskun bölgelerine hızlıca dönüştürmesine imkân vermek için mülkiyet ve kira yasaları yeniden yazılıyordu. Eğer bu, 21. yüzyıl şehir adabının yeni burjuva vizyonuysa, o zaman belki de bu vizyonu başarılı bir biçimde yakalamışızdır.

Lakin muhtemelen olası toplumsal ve siyasal maliyetler dikkate alınmadı. Yeni metropolün yeni toplumsal eşitsizliklerin mekânı olacağına dair çok az şüphe var. Devletin başını çektiği sanayileşmeyle ithal ikameciliğin ürettiği orta sınıfların tersine yeni metropol ekonomisi büyüyen bir orta sınıf yaratacak gibi gözükmüyor. Bunun yerine ekonomi uluslararası piyasaya yapılan ihracat ile bireylerden ziyade kurumların sunduğu hizmetlerin tüketimine dayanacaktır. Yeni metropol yönetici ve teknokrat seçkinlerle yüksek maaşlı yeni çalışan sınıfına –profesyonellere, orta ve alt dereceli yöneticilere, brokerlara ve her çeşit komisyoncuya– ait olacaktır. Seçkinler kendi cemaatlerini –mekânsal olarak sınırlandırılmış, iş merkezi, yalıtılmış meskun mahaller, halka açık olmayan restoranlar, spor ve iş adamları kulüpleri, sanat ve kültür kompleksleri etrafında kurulmuş, hava limanına ulaşımı kolay kişiler-arası ilişkilere dayalı altkültürler– kuracaklardır. Şehrin genel idaresi demokratik olarak seçilmiş temsilcilere verilebilse de idareci seçkinler muhtemelen iş hayatındaki beklentileri etkileyebilecek stratejik

karar almalarda siyasi liderlikten gelecek her türlü müdahaleye direneceklerdir. Yeni tüketim sanayiinin başını, eskiden olduğu gibi tasarruflu orta sınıf ailelerin oluşturduğu piyasa değil çok kazanan çalışanların oluşturduğu yeni piyasa çekecektir. Burası, küresel olarak şehre ait olan, yeni bir tüketici yaşam tarzı ve estetiğinin kök salacağı yerdir. Burada, bu tür müşterileri hedefleyen yalıtılmış, halka kapalı mağazalar, restoranlar, sanat ve eğlence olacaktır. Yeni ekonomi belli bir oranda düşük maaşlı çalışanlara da ihtiyaç duyacaktır. Bu çalışanlar her gün uzak mesafelere gidip gelmeyi göze alacaklardır çünkü eski kalkınmacı devletin koruması olmadan şehirde yaşamayı güçlükle karşılayabilirler. Lakin şehrin eski sakinlerinin büyük bir kısmı yeni ekonomi için lüzumsuz hale geleceklerdir. Peki bu insanlar kendilerine artık ihtiyaç olmaması durumunu itiraz etmeden kabullenecekler mi? Hemen göze çarpan yeni toplumsal eşitsizliklere tepki göstermeyecekler mi? Eğer demokrasi Hindistan şehirlerine gerçekten kök salmışsa, siyasal toplum yeni kentsel rejime kontrollü bir geçişi müzakere etme araçlarını sağlayacak mı ya da anarşist bir direniş mi patlak verecek?

Bunlar, şehirdeki varlığımızın karşısında duran cevaplandırılmamış sorulardır. Belki bir felaket olamayacaktır. Ashis Nandy'nin bizi sürekli yeniden ikna ettiği gibi bilim, kriket, sinema, tıp, ve hatta terörizm gibi, bize özgü yerel dehamız şimdi de ithal, sanayi sonrası şehir modelini bozacak ve onu bozuk ve verimsiz ama sonunda daha az kötü niyetli bir meleze dönüştürecektir. Ancak itiraf etmeliyim ki şimdiye kadar ki kanıtlar çok rahatlatıcı değil. Kırsal bölgelerinde siyasal toplumun iş görmesi sonucu bir takım olumlu sonuçlar alınmış olan bir eyalette bulunan Kalküta şehrinde tarihsel koşullar geleneksel şehir sanayisinin zahmetli ölümünü hazırlamış oldu. Şehir sanayisinin ölümü yeni pi-

yasa güçleriyle birleşerek, şehrin kuzey ve merkez bölgelerinde yer alan mıntıkaların yarısından fazlasını kapsayan mutlak nüfusta son yirmi yıl içinde sabit bir düşüşe neden oldu. Böylelikle Bengalli orta sınıfların şehir dışındaki yerleşim alanlarına taşınması süreci zamanla daha çok kişiyi kapsayarak gerçekleşti – o kadar çok insanı kapsadı ki bugün Kalküta büyük şehir belediyesi sınırları içinde Bengal dilini konuşanların oranı yüzde 51 iken eski belediye sınırları içinde kalanların oranı yüzde 40'ı geçmiyor (1961'de bu oran yüzde 63'tü). Çok daha çarpıcı olan ise şehir nüfusunun yüzde 22'sini diğer eyaletlerden gelen göçmenler oluştururken, sadece yüzde 12'sini Batı Bengal içinden gelen göçmenlerin oluşturması gerçeğidir. 1960 ve 70'lerin tersine, şehrin düşük maaşlı çalışan ihtiyacının artık Kalküta'nın hinterlandından gelen kır kökenli göçmenlerden karşılanmadığı açıktır. Bu tespiti bir başka çarpıcı veri de destekliyor: Şehirli Bengal dilini konuşanların beşte biri kadarı kadın ve erkek üniversite mezunudur.[12] Bu, küçük köylünün fakirleşmesini durduran ve topraksızlara yıl boyunca kırsalda iş sağlayan Batı Bengal kırsalındaki toprak reformunun ve tarımsal gelişimin başarısının bir getirisidir. Lakin bu getirinin niyet edilmemiş ve son derece ironik bir sonucu olmuştur; Bengalli orta sınıfların sevgili şehirleri üzerindeki kültürel liderliği tehdit altındadır.

Görebildiğim kadarıyla verilen tepki, iyice muğlak ve üzerinde neredeyse hiç düşünülmemiş bir tepkidir. Bir yandan siyasi liderlik, sayısız ideolojik engele takıldıktan sonra, sonunda Kalküta'nın ekonomik canlanmasının, yabancı yatırımlarla desteklenen, küresel piyasaya mal üreten ileri

12 Sözü geçen tüm veriler, 1996 yılında CMDA tarafından yapılan bir araştırmadan alınmıştır, Nandita Chatterjee, Nikhilesh Bhattacharya ve Animesh Halder, *Socio-economic Profile of Households in Calcutta Metropolitan Area* (Kalküta: Calcutta Metropolitan Development Authority, 1999).

teknoloji sanayisine bağlı olduğunu kabul etmeye mecbur kaldı. Bu sanayiinin koşullarını yaratmak için, şehir yeniden canlandırılmalı ve şehirde yeni bir altyapı kurulmalıydı. İşgalcilerle kaldırım tezgâhlarının tahliyesi, ofis binaları, apartmanlar, sadece belli insanlara açık olan alışveriş merkezleri, yalıtılmış ve güvenliği özenle sağlanmış zenginler için inşa edilmiş meskun mahaller için yer açmak üzere şehrin gecekondulardan temizlenmesi vb. gibi daha önce tarif ettiğim tüm bu şehir alanlarını sanayi sonrası şehir modeline uygun olarak yeniden inşa etme süreçleri Kalküta'da hükümetin himayesinde başlatıldı. Eğer bu politikaların ardında bir plan varsa ve bu plan işleyecekse, elde etmemiz gereken şey küresel sermaye çevrimiyle bütünleşmiş, kültürel olarak küreselleşmiş bir kozmopolit altkültüre ait olan ya da en azından böyle bir altkültüre ait olmaya hevesli olan yeni yöneticiler, teknokratlar, profesyoneller ve komisyoncuların hakim olduğu bir metropoldür. Öte yandan, siyasi liderlik tarafından verilen diğer bir cevap ise yeni bir Bengal-lilik iddiası ortaya atmaktı. Bu iddia, Kalküta'nın İngiliz ve Hindustani isimlerinin kanunla Kolkata olarak değiştirilmesi ve Bengalli orta sınıfın şehir üzerindeki, zaman içinde fiziksel olarak vazgeçtiği, kültürel hakimiyetini yeniden tesis etmeye yönelik çeşitli önlemlerin yürürlüğe konulmasıyla başladı.

Bir planın –bir ahlak haritası ya da muhayyel morfolojinin– olmaması kötü bir şey olmayabilir. Belki de küresel tasarılara karşı yerel direnişler sonunda böyle muvaffak olacaklardır. Yine de, öz-bilinçsiz yerel teamülün yeni küreselllik rejiminin maddi olduğu kadar düşünsel güçleri tarafından da ortaya konan ürkütücü meydan okumasını geri püskürtme kabiliyeti konusunda ciddi bir biçimde endişeleniyorum. Belki bu sadece bir meslek hastalığıdır ama öz-bilinçli insan topluluklarının, ayağımızın sürekli bir şeylere

takılmasındansa bizi, düşünüp Hindistan şehirlerinin geleceğine giden yolu bulmamıza sevk edecek bir takım ipuçları vermelerini hayal ederek de yardımcı olamıyorum. Eğer yanılıyorsam, bu tarihte hiçbir farklılık yaratmayacaktır. Ancak haklıysam, bu kolektif gayretlerimiz için kayda değer bir mükâfat olabilir.

SONSÖZ*

15 Mart**

Olayların gidişatında sinsi bir çaresizlik hissiyatı var. Sel suları giderek yükseliyor, tek soru bendin ne zaman parçalanacağı. Ne var ki bu gerçekleşmeyi bekleyen bir doğa felaketi değil. Bütün bu olaylar büyük oynayan dünya liderlerinin tamamen kontrolü altındadır. Peki, dünya neden bir uçuruma doğru sürükleniyor?

Irak savaşının o şatafatlı ahlaki gerekçelerini bir tarafa bırakalım. Diplomatik bir hususun altını çizen dilsel araçlar olmalarının dışında bu gerekçelere, savunucuları dahi inanmıyor. Bu ahlaki gerekçeler sadece seçici bir biçimde uygulanarak –Kuzey Kore değil de Irak; Suudi Arabistan ya da Pakistan değil de Irak; İsrail değil de Irak– çifte standartların geçerli olduğunu göstermiyor, ahlaki gerekçeler diplomatik oyunun gereklerine göre şekil de değiştiriyor. Önce askeri müdahalenin asıl amacının rejim değişikliği ve Irak'ın özgürleştirilmesi olduğu söylendi. Sonra Birleşmiş

(*) İlk olarak *The Telegraph* (Kalküta)'da 18 Mart 2003 tarihinde yayınlandı. Alınan izinle basılmıştır.

(**) Jül Sezar'ın (İ.Ö. 44 yılında) öldürüldüğü gün – ç.n.

Milletler'in desteğini almak için amaç Irak'ın silahsızlandırılması oldu. Bugün, BM desteğinin gelmeyeceği görülünce ahlaki kılıf tekrar Saddam Hüseyin'in devrilmesi ve Irak'ın özgürleştirilmesi oldu. Bu ahlaki argümanların araçsal düzeneklerden –başka amaçları emniyet altına almak üzere donatılmış bir dilden– öte bir şey olduğuna kim inanacak?

O zaman, gerçek hedefler nelerdir? Bu son olaylar zincirinin birdenbire Başkan Bush tarafından Ağustos 2002'de harekete geçirildiğine dair çok az şüphe vardır. Geçtiğimiz günlerde dünyanın Irak'ı silahsızlanmış olarak görmeyi on iki uzun yıldan beri beklediği söylendi. Eğer gerçekten BM bu süre zarfında harekete geçmekte başarısız olmuşsa mutlaka ABD diğer kilit BM üyeleriyle beraber BM'nin sorumluluğu paylaşmalıdır. Oysa gerçek olan dünya güçleri arasında Irak'ın etkin bir biçimde kontrol altında tutulduğuna dair genel bir uzlaşının varlığıydı. Tek anlaşmazlık noktası BM'nin uyguladığı yaptırımların kaldırılıp kaldırmamasıydı. Geçen yıl Ağustos ayında Başkan Bush'un Irak üzerine durup dururken yaygara koparması diplomatik camiada büyük bir şaşkınlık yarattı.

Neden ABD yönetimi Irak'la ilgili görüşlerini değiştirmeye karar verdi? Yönetim içindeki en etkin grup olan Baba George Bush'un Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz, Richard Perle ve diğer kurmaylarının oluşturduğu grup, 2002 yılı içinde bir tarihte 11 Eylül olaylarının sonrasındaki durumun ABD için bir krizden çok yeni bir fırsat yaratmış olduğu fikrini ortaya attı. Terörizme karşı küresel savaş ve ABD'ye dünya çapında duyulan yakınlık, dünya düzenine yeniden şekil verme ve "Amerikan yüzyılını" başlatma anına dönüştürülebilirdi. Yayılmayı engelleme ve caydırmadansa ABD, ezici askeri üstünlüğünü ve algılanmış bir tehdide karşı önleyici saldırı hakkını ileri sürmeliydi. Dünyanın haydut devletleriyle arıza çıkaranların ulusal

egemenlik örtüsü altında azıtmasına izin vermektense ABD müdahale edip güç kullanarak yerkürenin siyasi haritasını değiştirmeli ve Amerikanın gerçek kaderi olan yeni dünya imparatorluğunun müşfik hakimi olmaya nail olmalıydı.

Ortadoğu bu emperyal vizyonun en iyi biçimde ifşa edilebileceği sahneydi. Saddam Hüseyin'in hakkından gelmek ve Irak'ta daimi bir Amerikan askeri varlığı tesis etmek. Maliyetlerin Irak petrol gelirlerinden karşılandığı esnek bir Irak yönetimi kurmak ve bu yönetimi teftiş etmek. Bunlar, hemen Suudi Arabistan'la Suriye üzerinde baskı oluşturacaktı. Etkisi o denli büyük olacaktı ki Filistin *intifada*sının beli bükülecekti. Bu, iki devletli kalıcı çözümün İsrail ve Filistin'e dayatılacağı zamandı. İslâmcı militanlık en güçlü sloganını kaybedecekti. Yeni bir coşku ve hikmetin peşinden giden emperyal Amerika, dünyaya barışı getirecekti.

Ahlak yobazları genellikle kendilerini tüm araçların, bu araçların ne kadar şüphe götürür olduğuna ya da bu araçlara ne kadar rağbet gösterilmediğine bakmaksızın, amaçlara ulaşmak uğrunda mubah olduğuna ikna eden ürpertici bir özgüvene sahiplerdir. Bugün, ABD yönetimi, tutum ve tutkuları geçtiğimiz yıllar içinde bir Batı demokrasisini ele geçirip onu en gerici güce dönüştüren sağ kanat bir klik tarafından idare ediliyor. Bu grubun Irak savaşını başlatmadan önce Birleşmiş Milletler'in onayının alınmasından yana olmadıkları biliniyor. Başkan Bush'u, askeri harekete çok daha büyük bir uluslararası meşruiyet kazandırmak için, rotasını BM'ye çevirmeye açıkça Tony Blair ve Colin Powell ikna etti. Şimdi bu çaba diplomatik bir faciayla sonuçlandı ve BM, ABD'nin iftiralarına hedef oldu. Amerikan medyasında sadece Fransa'ya değil Gine ve Angola gibi yoksul ve cahil insanlarla dolu ülkelerin oturup Amerikan dış politikası hakkında yargıda bulunmasına imkân tanıyan bir uluslararası yapıya yönelik hiçbir denetime tâbi olmayan küfürler

yağdırılıyor. Amerikalı yorumcuların küstahlık ve güçlükle üstü örtülebilen ırkçılıklarını ifşa eden bu durum şaşırtıcı değildir. Yeni olan ise bu görüşlerin bildiğimiz dünya düzeninin geleceğiyle ilgili önemidir.

Mart 2003'ü, bu denli açıklayıcı bir ana dönüştüren şey budur. Fransa, Rusya, Çin, Almanya ve Güvenlik Konseyi'nin diğer üyelerinin sözde ikinci karara direnmesinin nedeni bu ülkelerin Saddam Hüseyin'e destek vererek çıkar sağlamaları değildi. Eğer bir çıkarları varsa da muhtemelen ABD'nin isteğine boyun eğmeyerek kazanacaklarından çok daha fazlasını kaybedeceklerdir. Birilerine göre de Irak'taki katliam bittikten sonra verilecek akbaba ziyafetine bu ülkeler çağrılmamıştı. Ancak direnmelerinin nedeni sömürge sonrası dönemde inşa edilmiş çok taraflı ve demokratik bir dünya kurumunu parçalamaya ve yerine yeni bir emperyal hegemonya yapısı koymaya karşı duydukları isteksizliktir.

ABD'nin gerçekte talep ettiği şey hiçbir ülkenin ABD üzerinde veto hakkına sahip olmayacağı, yeni Amerikan yüzyılıdır. Diğer bir deyişle eğer BM bir dünya kurumu olarak görev yapacaksa ABD uygulamada veto hakkına sahip tek ülke olmalıdır. Irak'la ilgili tartışma tüm uluslara meydan okudu; bu uluslar acaba işlerin böyle yürümesini onaylamaya hazırlar mı? Bugün itibariyle çoğunluk buna karşı çıkıyor. Karşı çıkma cesaretini ise büyük oranda yerkürenin her yerindeki emsalsiz savaş karşıtı halk seferberliklerinden aldılar. Dünyanın en üst düzeydeki temsilci yapısı, Birleşmiş Milletler Amerikan savaş plancılarınca aylar öncesinden tek taraflı olarak kararlaştırılmış bir savaş çizelgesini onaylamaya zorlanmayı reddetti.

Savaş artık BM'nin onayı olmaksızın başlatılacak. Saddam Hüseyin devrilecek, ülke yerle bir edilecek. Lakin tarih orada son bulmayacak. Amerikanın karşı konulmaz hegemonya isteği belki bugünkü askeri ve ekonomik güç dağılımıyla

tutarlılık gösteriyordur. Ancak bu, çağın demokratik ruhuyla tamamen ters düşmektedir. Birleşmiş Milletlerce temsil edilen ilkeler her yerdeki demokratik kurumlarda mevcuttur: Bu ilkeler mutlak iktidarın kontrolü anlamına gelmektedir. Eğer BM'nin bir anlamı olacaksa, BM ABD'nin mutlakiyetçiliğini sınırlandırmalıdır. Bu savaş, hâlâ kaybedilmiş değil. Savaşın maliyeti ve ardında bıraktıklarının hesabı tutulduğunda, kaldığı yerden devam edecektir. Son olarak, bugün unutulmuş olan bir Amerikalı yorumcu, Walter Lippmann okuyucularına şunu bir kez daha hatırlatmıştı: "Yönetilenin rızası sadece cahil zorbalara karşı bir teminattan ibaret değildir; bu rıza aynı zamanda müşfik despotlara karşı da bir sigorta niteliğindedir."

KAYNAKÇA

AVRUPA DİLLERİNDEKİ KAYNAKLAR

Gazeteler

Columbia University Record (New York)

The Statesman (Kalküta)

The Telegraph (Kalküta)

The Times of India (Kalküta)

Kitap ve Makaleler

Abu-Lughod, İbrahim, *Arap Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton University Press, 1963.

Ambedkar, B. R., *Pakistan or the Partition of India*, 2. baskı, Bombay: Thacker, 1945.

—, *Who were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society*, 1946; yeni baskı, Bombay: Thackers, 1970.

—, *The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables*, New Delhi: Amrit Book Company, 1948.

Amin, Shahid, "Gandi as Mahatma", ed. Ranajit Guha, *Subaltern Studies III*. Delhi: Oxford University Press, 1984, s. 1-61.

—, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Delhi: Oxford University Press, 1995.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 1983.

—, *Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, Londra: Verso, 1998.

Avineri, Shlomo ve Avner de-Shalit (ed.), *Communatarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Balibar, Etienne, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, New York: Routledge, 1994.

Bhabha, Homi, "DissemiNation", ed. Homi Bhabha, *Nation and Narration*, Londra: Routledge, 1990, s.291-322.

Bhattacharya, Dwaipayan, "Civic Community and its Margins: School Teachers in Rural West Bengal", *Economic and Political Weekly* 36, 8 (24 Şubat 2001): 673-83.

Biswas, Arabinda, Partha Chatterjee ve Shibanikinkar Chaube, "The Ethnic Composition of Calcuta and the Residental Pattern of Minorities", *Geographical Review of India*, 38, 2 (Haziran 1976): 140-166.

Bose Nirmal Kumar, *Calcutta 1964: A Social Survey*, Bombay: Lalvani, 1968.

—, "Calcutta: A Premature Metropolis", *Scientific American* 213, no. 3: 91-102.

Bose Pradip Kumar, "Sons of the Nation", ed. Partha Chatterjee, *Texts of Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, s. 118-44.

Cernea, Micheal M., *The Economics of Involuntary Resettlement: Questions and Challenges*, Washington, D.C.: World Bank, 1999.

Chakrabarty, Dipesh, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Delhi: Oxford University Press, 1989.

Chatterjee, Nandita, Nikhilesh Bhattacharya ve Animesh Halder, *Socioeconomic Profile of Households in Calcutta Metropolitan Area*, Kalküta: Calcutta Metropolitan Development Authority, 1999.

Chatterjee, Partha, "Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christain World", ed. Tim Mitchell, *Questions of Modernity*, Minneapolis: University of Minneasots Press, 2000, s. 35-48.

—, "Beyond the Nation? Or Within?", *Social Text* 56 (Güz 1998): 57-69.

—, "Community in the East", *Economic and Political Weekly* 33, 6 (7 Şubat 1998):277-82.

—, "The Wages of Freedom", ed. Partha Chatterjee, *Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-state*, Delhi: Oxford University Press, 1998, s. 1-20.

—, *A Possible India: Essays in Political Criticism*, Delhi: Oxford University Press, 1997.

—, "Recent Strategies of Resettlement and Rehabilitation in West Bengal", Sosyal Bilimler Çalışmaları Merkezi, Kalküta'da Batı Bengal Toplumsal Kalkınma atölyesinde sunulan tebliğ, Kalküta, Haziran, 2000.

Cohen, Jean L. ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge: MIT Press, 1992.

Collet, Sophia Dobson, *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, ed. Dilip Kumar Biswas ve Prabhat Chandra Ganguli, 1900; yeni baskı, Kalküta: Sdharan Brahmo Samaj, 1962.

De, Barun, "Susobhan Chandra Sarkar", *Essays in Honour of Professor S. C. Sarkar,* Yeni Delhi: People's Publishing House, 1976, s. xvii-lvi.

Dirks, Nicholas B., *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India,* Princeton: Princeton University Press, 2001.

Dreze, Jean ve Veena Das (ed.), School of Economics, Delhi'de sunulan "Papers on Displacement and Resettlement", *Economic and Political Weekly* (15 Haziran 1996), s. 1453-1540.

Foucault, Michel, "Different Spaces", *Essential Works of Foucault,* ed. James D. Faubion, cilt 2: *Aesthetics, Method and Epistemology,* New York: New Press, 1998, s. 175-85.

—, "Governmentality", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality,* ed. Graham Burchell, Colin Cordon ve Peter Miller, Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 87-104.

Galanter, Marc, *Competing Equalities: Law and the Backward Clases in India,* Delhi: Oxford University Press, 1984.

Guha, Ranajit, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", *Subaltern Studies I,* Delhi: Oxford University Press, 1982, s. 1-8.

—, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India,* Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Hacking, Ian, *The Taming of Chance,* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hansen, Thomas Blom, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay,* Princeton: Princeton University Press, 2001.

Hardiman, David, *The Coming of Devi: Adivasi Assertion in Western India,* Delhi: Oxford University Press, 1987.

James, C. L. R., *The Black Jacobins : Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution,* New York: Vintage Books, 1963.

Kausar, Kabir, *Secret Correspondence of Tipu Sultan,* Yeni Delhi: Light and Life, 1980.

Kaviraj, Sudipta, "The Culture of Representative Democracy", *Wages of Fereedom: Fifty Years of the Indian Nation-State,* ed. Partha Chatterjee, Delhi: Oxford University Press, 1998, s. 147-75.

Kumar, Ravinder. "Gandhi, Ambedkar and the Poona Pact, 1932", *Struggling and Ruling: The Indian National Congress, 1885-1985,* ed. Jim Masselos, Yeni Delhi: Sterling, 1987.

Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class,* ed. T. Bottomore ([1949]; Londra: Pluto Press, 1992, s. 3-51.

Marx, Karl "On the Jewish Question" [1843], *Collected Works,* Karl Marx ve Frederick Engels, cilt 3. Moskova: Progress Publishers, 1975, s. 146-74.

—, *Capital,* cilt 1, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling [1868], Moskova: Progress Publishers, 1954, s. 667-724.

—, "The British Rule in India" [1853], *Collected Works,* Karl Marx ve Frederick Engels, cilt 12, Moskova: Progress Publishers, 1979, s. 125-33.

—, *The Ethnological Notebooks*, ed. Lawrence Krader, Assen: Van Gorcum, 1974.

— ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, New York: Monthly Review Press, 1998.

Menon, Nivedita (ed.), *Gender and Politics in India*, Delhi: Oxford University Press, 1999.

Miller, Peter ve Nikolas Rose, "Production, Identity and Democracy", *Theory and Society*, 24 (1995): 427-67.

Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Mitra, Sanjay, "Planned Urbanisation through Public Participation: Case of the New Town, Kolkata", *Economic and Political Weekly* 35, no. 48 (25 Kasım 2000).

Omvedt, Gail *Dalits and the Democratic Revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, Yeni Delhi: Sage, 1994.

Osborne, Thomas, *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*, Londra: UCL Press, 1998.

Pettit, Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Poovey, Mary, *Making a Social Body*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.

—, *A History of the Modern Fact*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Prakash, Gyan, "The Urban Turn", *Sarai Reader 02: The Cities of Everyday Life*, Delhi: Sarai, 2002, s. 2-7.

Putnam, Robert D., Robert Leonardi ve Rafaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Rose, Nikolas, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Sandel, Micheal (ed.), *Liberalism and Its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

Sarkar, Susobhan Chandra, *Bengal Renaissance and Other Essays*, Yeni Delhi: People's Publishing House, 1970.

Sassen, Saskia, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, New York: Columbi University Press, 1996.

—, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

Sen, Amartya, *Development as Freedom*, New York: Random House, 1999.

Sen, Asok, "The Bindery Workers of Daftaripara: 1. Forms and Fragments", Occasional Paper 127, Centre for Studies in social Sciences, Kalküta, Nisan 1991.

—, "The Bindery Workers of Daftaripara: 2. Their Own Life-stories", Occasional Paper 128, Centre for Studies in social Sciences, Kalküta, Haziran 1991.

Shanin, Teodor, *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'the Peripheries of Capitalism'*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Shourie, Arun, *Worshipping False Gods: Ambedkar and the Facts Which Have Been Erased*, Yeni Delhi: ASA Publications, 1997.

Singh, K. Suresh (ed.), *People of India*, 43 cilt, Kalküta: Anthropological Survey of India, 1995-.

Skinner Quentin, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Srinivas, M. N., *Social Change in Modern India*, Berkeley: University of California Press, 1966.

Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press, 1995.

Viswanathan, Gauri, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

Yadav, Yongendra, "Understanding the second Democratic Upsurge: Trends of Bahujan Participation in Electoral Politics in the 1990s", *Transforming India: Social and Political Dynamics of Democrarcy*, ed. Francine Frankel, Zoya Hasan, Rajeev Bhargava ve Balveer Arora, Delhi: Oxford University Press, 2000.

BENGAL DİLİNDEKİ KAYNAKLAR

Gazeteler

Ajkal (Kalküta)

Anandabajar Patrika (Kalküta)

Dainik Pratibedan (Kalküta)

Ganashakti (Kalküta)

Kitap ve Makaleler

Bandyopadhyay, Bhabanicharan, *Kalikata karmalay*, 1823; yeni baskı, Kalküta: Nabapatra, 1987.

Bhaduri, Satinath, *Dhorai charitmanas* (cilt 1, 1949; cilt 2, 1951), *Satinath granthabali*, ed. Sankha Ghosh ve Nirmalya Acharya, cilt 2, Kalküta: Signet, 1973, s. 1-296.

Datta, Milan, "Madrasar biruddhe prachar: Age satyata jene nin", *Anandabajar Patrika*, 29 Ocak 2002.

Hasan Mainul, "Madrasah shiksha: bartaman samay o Muslim samaj", *Ganashakti*, 6 Şubat 2002.

Ma [Mahendranath Gupta], *Srisriramkrishna kathamrita* (1902-32; yeni baskı, Kalküta: Ananda, 1983).

Rahaman, Anisur, "Ladener roja", *Ganashakti*, 29 Ocak 2002.

Sarkar, Susobhanchandra, *Mahayuddher pare iyorop* (Kalküta: University of Calcutta, 1939).

Vatandaşlığı evrensel geçerlilik olarak sunan, ancak bazılarını vatandaş sayarken bazılarını adı konmamış biçimde dışlayan "teamüller/pratikler", modern devletin olağan faaliyetlerinden sayılır hale geldi. Vatandaşlığın sosyal içeriğini, hak nosyonunu dışlayan bu faaliyetler; dışarıda bırakılanların da kendi varoluşlarını devam ettirebilecek çareler üretmesini gerektirdi. Vaat edilmiş cemaatin parçası oldukları söylenip, böyle muamele görmeyenler için kendilerine ait hakları tespit edip sahip çıkmak da siyasal topluma müdahil olmayı beraberinde getirdi. Bütün bir modern ulus-devlet anlatısın[redacted]akın yalnızca güçsüzce teğellenmiş b[redacted]delik hayatın içerisinde yarattığı ve s[redacted]ıyla tanımlanabilir kıldığı mağdurlarını [redacted]e, milliyetçilik literatürüne yaptığı katkıyı bu defa daha geniş bir bağlama oturtup, farklı bir yüzeye taşıyor. Toplum olarak birlikte yaşama pratiklerini, devletin soğuk bir biçimde tanımlayıp içermeye çalıştığı mağdurların siyasal pozisyonları ve müdahale stratejileriyle ele alıyor. Yekpare, birbirine sıkıca sarılmış ulusun vatandaşları söylemine karşı, bazılarının daha fazla sarılıp sarmalandığı, bazılarınınsa dışarıda bırakılarak mağdur edildiği süreçleri tartışıyor. Her zamanki gibi sadece belli bir bölgeye sıkışıp kalmayan, yaşadığımız dönemin tüm toplumlarına şâmil bir perspektifle...

İLETİŞİM 1171
POLİTİKA 55
ISBN 975-05-0427-5
9 789750 504273