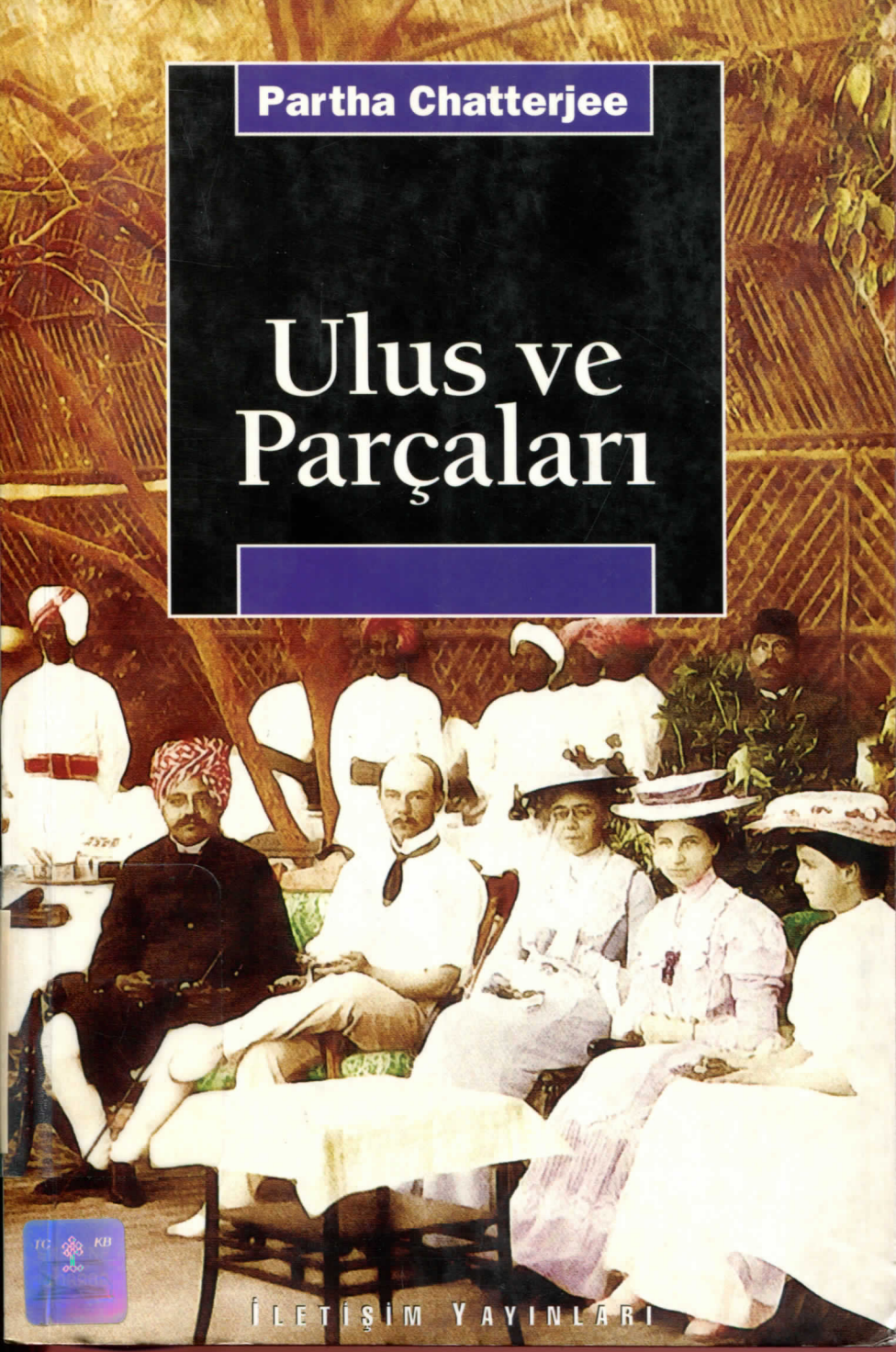
Partha Chatterjee

Ulus ve Parçaları



İLETİŞİM YAYINLARI

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 Nation and its Fragments
© 1993 Princeton University Press
Akcalı Telif Hakları

İletişim Yayınları 854 • Araştırma-İnceleme Dizisi 132
ISBN 975-05-0072-5
© 2002 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2002, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Asena Günal
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Asude Ekinci
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

PARTHA CHATTERJEE

Ulus ve Parçaları

Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler

The Nation and its Fragments
Colonial and Postcolonial Histories

ÇEVIREN *İsmail Çekem*

iletişim

Bugün sana çok zaman önce söylediğim
bir şeyi yeniden söylemek istiyorum.

"Parçacı" bakış açısının önemi kısmen şuradadır: Sığ bir homojenleştirme itkisine direnir ve 'ulus'un ve olası siyasi cemaatin potansiyel olarak daha zengin başka tanımları için mücadele eder.

GYANENDRA PANDEY,
"In Defence of the Fragment"

İÇİNDEKİLER

Önsöz ve Teşekkür 11

BİRİNCİ BÖLÜM
Kimin Tahayyül Edilmiş Cemaati 17

İKİNCİ BÖLÜM
Kolonyal Devlet 35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Milliyetçi Elit 69

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Ulus ve Geçmişleri 131

BEŞİNCİ BÖLÜM
Tarihler ve Uluslar 161

ALTINCI BÖLÜM
Ulus ve Kadınları 195

YEDİNCİ BÖLÜM
Kadınlar ve Ulus 225

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Ulus ve Köylüleri 263

DOKUZUNCU BÖLÜM
Ulus ve Toplum Dışına İttikleri 285

ONUNCU BÖLÜM
Ulusal Devlet 329

ONBİRİNCİ BÖLÜM
Cemaatler ve Ulus 359

Kaynakça 389

KISALTMALAR

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmıştır:

BI Tarinicharan Chattopadhyay. *Bharatbarşer itihas*. 1. cilt. 1858. Yeniden basım. Kalküta, 1878

BMRI Abdül Kerim. *Bharatbarşe musalman rajatver itibrtta*. 1. cilt. Kalküta: Sanskrit Press Depository, 1898.

BR Bankimchandra Chattopadhyay. *Bankim racanabali*. (ed.) Jogeshchandra Bagal. 2. cilt. Kalküta: Sahitya Samsad, 1965.

G [Mahendranath Gupta]. *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Swami Nikhilananda (çev.) New York: Ramakrishna - Vivekananda Center, 1942.

GM Swami Saradananda. *Sri Ramakrishna the Great Master*. Swami Jagadananda (çev.) Madras: Sri Ramakrishna Math, 1952.

K Ma [Mahendranath Gupta]. *Srisriramkrşna kathamrta*. 1902-32. Yeniden basım. Kalküta: Ananda, 1983.

L Swami Saradananda. *Srisriramakrşnalilaprasanga*. 2 cilt. Kalküta: Udbodhan, 1965.

PK Prasannamayi Debi. *Purbba katha*. 1917. Yeniden basım. Kalküta: Subarnarekha, 1982.

R Mrityunjay Vidyalankar. *Rajabali*. Serampore: Baptist Mission Press, 1808.

Önsöz ve Teşekkür

Aydınlanma sonrası moderniteye özgü özne merkezli rasyonaliteye yöneltilen suçlamalar artık, dünyanın dört bir tarafındaki bilgili insanlara tanıdık gelmektedir. Söz konusu özne merkezli mantık, şimdi öğreniyoruz ki, diğer bütün yerel, çoğulcu ve sıklıkla da kıyas kabul etmez bilgilere nazaran epistemik bir avantajı olduğunu öne sürerek kendisi için benzersiz bir evrensellik talep etmekte; diğer tüm öznelliklerin yetersiz, parçalanmış ve bağımlı öznellikler olduğunu açıklayarak kendi birliğini ve homojenliğini ilan etmekte; rasyonel özne için kararlı, koşulsuz ve saydam bir ahlaki egemenliğin yanısıra aynı özelliklere sahip epistemik bir egemenlik de kurmaktadır. Modernitenin bu kibirli, tahammülsüz ve kendini olduğundan büyük gösteren rasyonel öznesiyle karşılaşan eleştirmenler, modern rasyonalitenin derinlerinde yatan iktidar istencinin maskesini düşürebilmek, epistemolojik ve ahlaki öznesini merkezden uzaklaştırabilmek için parçalanmış, yerel ve bağımlı öznelliklerin taşıdığı erdemleri son yıllarda yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Bu tarz eleştirilerde, kolonyal ve post-kolonyal malzemeler oldukça önemli bir rol oynamıştır.

Bununla birlikte, bilgi ile iktidar arasında ayrılmaz bir suç ortaklığı bulunduğunu ileri süren bu eleştirinin kendi norma-

tif tercihlerini yeterince haklı çıkaramamış ve dolayısıyla insanlar, gruplar ya da hareketler adına dile getirdiği aracılık taleplerini geçerli nedenlere dayandıramamış olması, bahsettiğimiz eleştirinin sürekli karşılaştığı güçlüklerden biri olmuştur. Elinizdeki kitapta bu soruna genel bir çözüm getirmek niyetinde değilim. Benim yapmaya çalıştığım, kendi tarihlerince üretilmiş oluşum kurallarıyla sınırlı ve bu kurallara tâbi olan farklı, ancak modern dünyadaki en az kuramlaştırılmış kavram -ulus kavramı- üzerinde kesişmeleri nedeniyle de birbiriyle bağlantılı disiplinler arasında dolaşmaktı.

Elinizdeki çalışmada, *Nationalist Thought and the Colonial World* (1986) [*Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Y., 1996] adlı eserimde ileri sürülen bir argüman daha ileri noktalara götürülmektedir. Kitapta verdiğim tüm örnekler sömürge dönemindeki ve sömürge sonrası dönemdeki Hindistan'dan, daha da özelinde Bengal'den alınmadır. Ancak ulusları tahayyül etme biçiminin, tarihsel olarak biçimlendirilmiş belirli bir ulustan bahsederken kullandığımız söylemin, tarihsel olarak biçimlendirilmemiş ve taşıdığı biçimler baskı altında tutulmuş diğer ulusları, ya da muhtemelen henüz tahayyül edilmemiş bazı ulusları da ima ettiği unutulmamalıdır.

Bu kitaptaki bölümler üzerinde düşünmem ve onları kağıda dökmem son dört yılımı almış olmakla birlikte, kitap mevcut biçimini Nisan 1992'de giriştiğim iki haftalık ilhamlı bir çalışmayla almıştır. Çok sayıda kişiye teşekkür borçlu olmam sizi şaşırtmamalıdır. Kalküta Sosyal Bilimler Merkezi'ndeki iş arkadaşlarım -Pradip Bose, Amitav Ghosh, Anjan Ghosh, Tapati Guha-Thakurta, Debes Roy, Tapti Roy, Ranabir Samaddar ve de özellikle Asok Sen- sürekli yeni fikirler üreterek, eleştiriler getirerek ve beni yüreklendirerek bana yardımcı oldular. *Subaltern Studies* için bir araya gelen yayın kurulundaki meslektaşlarım -Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, David Hardiman, Gyan Pandey ve Sumit Sarkar- on yıldan uzun bir süredir entelektüel hayatım-

daki en faal ve sadık ortaklarımdır; bu kitapta rastlayacağınız fikirlerin bir çoğunun oluşumunda onların da payı bulunmaktadır. Hegel metinlerini bu kitapta ele alınan birçok konuyu yoğun bir şekilde tartışmanın bahanesi yapan ve Kankurgachhi Hegel Kulübü adıyla üç yıl boyunca her hafta toplanan okuma grubundaki arkadaşlarıma da fazlasıyla müteşekkirim: (Arup Mallik'in perde arkasındaki desteğinin yanısıra) Raghab Chattopadhyay, Ajit Chaudhuri, Sushil Khanna, Rudrangu Mukherjee, Bhaskar Mukhopadhyay, Kalyan Sanyal ve Anup Sinha. New School for Social Research, New York'ta 1990 ve 1991 yılındaki iki sömestrlik hocalığım bana rutin vazifelerimden sıyrılma ve yazmaya devam etme fırsatı sağladı; bu kitabın muhtelif bölümlerini okudukları ve yorumlarda bulundukları için Talal Asad, Debbie Poole, Rayna Rapp, Bill Roseberry ve Kamala Visweswaran'a teşekkür ederim.

Bu kitapta ele alınan malzemenin birçoğunu Kalküta, Shimla, İstanbul, Moskova, Berlin, Tübingen, Londra ve Sussex şehirlerinde ve çeşitli Birleşik Devletler üniversitelerinde -New York, New Haven, Princeton, Rochester, Philadelphia, Charlottesville, Pittsburgh, Chicago, Madison, Minneapolis, Berkeley, Stanford, Santa Cruz ve Los Angeles üniversiteleri- verdiğim konferanslarda ve yaptığım konuşmalarda daha önce sunmuştum. Buralarda yapılan tartışmaların tamamı bu kitabın oluşumuna katkıda bulunmuştur. 1990 ve 1991 yıllarında Benjamin Lee ve Psiko-Sosyal Çalışmalar Merkezi'nin organize ettiği o can katan toplantıların katılımcılarına teşekkürlerimi ayrıca belirtmeliyim.

Kitabın tamamı hakkındaki cömert, detaylı, yeri geldiğinde övücü, yeri geldiğinde de eleştirel yorumları için Craig Calhoun, Nicholas Dirks, Prabhakara Jha ve Gyan Prakash'a özellikle müteşekkirim.

Elinizdeki kitapta yer alan birçok temanın ham halleriyle boğuşmak zorunda kaldıkları için Kalküta ve New York'ta son birkaç yılda verdiğim dersleri alan öğrencilere de teşekkürü bir borç bilirim.

Bu kitapla ilgili araştırma Kalküta Sosyal Bilimler Merke-

zi'nde ve Milli Kütüphane'de yürütülmüştür. Londra'daki Hindistan Bürosu Kütüphanesi'nde yaptığım dört beş kısa süreli çalışma, kütüphanedeki Yerel Metinler koleksiyonunu kullanarak az bilinen 19. yüzyıl Bengal kaynaklarına ulaşmamı sağladı. New York'ta olduğum dönemde, Columbia Üniversitesi (The School of International and Public Affairs) beni Misafir Akademisyen olarak kabul etme nezaketini göstererek Columbia Butler Kütüphanesi'nden yararlanmamı sağladı. Bu kitabın taslak halindeki ilk müsveddesi, Nisan 1992'de kısa bir süre için Visiting Fellow olarak Madison'daki Wisconsin Üniversitesi Sosyoloji Bölümü A. E. Havens Merkezi'nde bulunduğum dönemde ortaya çıktı: cömert yardımları için Allen Hunter ve Polly Ericksen'e müteşekkirim.

Kitapları bulma konusunda, College Street'in labirentvari dünyasını avucunun içi gibi bilmesinin bana verdiği paha biçilmez destek hâlâ devam eden Nirmalya Acharya'ya derin teşekkürlerimi sunmak isterim. Bana verdiği desteğin yanısıra, her zaman haklı olmasa da iyi niyetinden şüphe etmediğim eleştirilerini de esirgemeyen Susanta Ghosh'a ayrıca teşekkür ederim.

Daha önce yayımlanmış makalelerimde yer alan bazı bölümleri bu kitapta da kullanmama izin verdikleri için bu dergileri yayımlayanlara da müteşekkirim: "Whose Imagined Community?" *Millenium: Journal of International Studies* 20, 3. Sayı (Kış 1991): 521-26; "History and the Nationalization of Hinduism," *Social Research* 59, 1. Sayı (İlkbahar 1992): 111-49; "Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India," *American Ethnologist* 16, 4. Sayı (Kasım 1989): 622-23; "For an Indian History of Peasant Struggle," *Social Scientist* 16, 11. Sayı (Kasım 1988): 3-17; "A Response to Taylor's Modes of Civil Society," *Public Culture* 3, 1. Sayı (Sonbahar 1990): 119-32. Michael Sprinker (ed.), *Edward Said: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1992) içinde s. 194-220, "Their Own Words? An Essay for Edward Said", adlı makalemin bazı bölümlerini kullanmama izin verdikleri için Blackwell Yayımcılığa; Peter A. Schmidt ve Tom Patterson'un

derlediği "Making Alternative History" konferans cildinde yayımlanacak "Alternative Histories/Alternative Nations" adlı makalemi kullanmama izin verdikleri için de The School for American Research kurumuna ayrıca müteşekkirim.

Aksi belirtilmediği takdirde, bu kitapta yer alan tüm Bengalce-İngilizce çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

Bu kitaba duydukları alaka ve basımı aşamasında gösterdikleri özenden ötürü Princeton University Press kurumundan Mary Murrell, Beth Gianfagna ve Cindy Crumrine'e teşekkür ederim.

Nihayetinde, her zaman olduğu gibi, Gouri'ye teşekkürler.

Kalküta
10 Kasım 1992

Kimin Tahayyül Edilmiş Cemaati?

Milliyetçilik dünya gündeminde bir kez daha boy gösterdi. Hemen hemen her gün, Batılı ülkelerdeki devlet liderleri ve siyaset uzmanları, "komünizmin çökmesi" (kullandıkları ifade bu; kastettikleri tahminen Sovyet sosyalizminin çökmesi) ile birlikte, artık dünya barışına yönelik esas tehlikeyi milliyetçiliğin dünyanın farklı bölgelerinde yeniden canlanmasının oluşturduğunu ilan etmektedir. Günümüzde bir olgunun, kamuoyunu neyin ilgilendireceğine karar vermekle meşgul olan insanların dikkatini çekebilmesi için öncelikle bir "sorun" olarak kabul görmesi gerektiğinden, milliyetçilik, yeniden, "konunun uzmanlarınca" yürütülen gizli kapaklı çalışmalardan kurtarılmasını gerektirecek kadar kötü şöhret edinmiş ve bir kez daha genel bir tartışmanın içine çekilmiş görünmektedir.

Buna karşılık, milliyetçiliğin dünya siyasetinin gündemine tam da bu şekilde geri dönmüş olmasının yarattığı etki, bana öyle görünüyor ki, konu hakkındaki tartışmalara iflah olmaz bir önyargıyla başlanmasına neden olmuştur. 1950'li ve 1960'lı yıllarda, milliyetçilik hâlâ Asya ve Afrika'daki zaferle sonuçlanmış sömürge-karşıtı mücadelelerin bir özelliği olarak görülmekteydi. Fakat aynı zamanda da, post-kolonyal ülkelerde yeni bir ekonomik ve siyasi yapı oluşturma çalışmaları "kalkın-

ma" ve "modernleşme" kavramlarının beraberinde getirdiği kategoriler içinde disiplin altına alınır ve normalleştirilirken, milliyetçilik, Batılılar tarafından dünya tarihinin bir parçası olmaktan çıkartılıp şu ya da bu sömürge imparatorluğunun özel tarihinin bir parçası haline getirilmekteydi. Çekici bir yanı bulunmayan sömürge arşivlerinin içindekilerle tanımlanan bu imparatorluk tarihlerinde açığa çıkarılan, sayısız gizli anlaşma, manipülasyon ve kişisel çıkarların peşinde bencilce koşulması milliyetçiliğin özgürleştirici yanlarının kaybolduğunu göstermekteydi. 1970'li yıllara gelindiğinde, Batılı toplumların gözünde, milliyetçilik etnik siyasetin bir meselesi haline gelmişti. Milliyetçilik, Üçüncü Dünya ülkelerindeki insanların bazen düzenli ordular arasında, bazen vahşi ve çoğu zaman gereksizce sürüp giden iç savaşlarda -bu durum Batılılara daha da ıstırap vermekteydi- giderek artan bir şekilde de teknolojik açıdan gelişmiş ve durdurulması neredeyse imkânsız terörist hareketler yoluyla birbirini öldürmesinin sebebi olarak görülmeye başlanmıştı. Afrika'da sömürgecilik ve ırkçılığa karşı verilen mücadelelerin liderleri, kazandıkları başarıları çürümüş, hiziplesmiş ve çoklukla acımasız rejimlerin lideri haline gelerek mahvetmiş; Gandhi sadece barışçılık ve vejetaryenlik gibi marjinal akımlar tarafından sahiplenilmiş; o parlak günlerinde Ho Chi Minh bile, Soğuk Savaş'ın uzlaşmaya imkân tanımayan kutuplaşmalarına yenik düşmüştü. Görünüşe bakılırsa, milliyetçilikten geriye Batı dünyasındaki insanların ona olumlu yaklaşmasını sağlayacak bir şey kalmamıştı.

Milliyetçilik fikrinin yakın geçmişteki değişimini konu alan bu inceleme, milliyetçiliğin neden artık ezelden beri var olan ve medeni hayatın düzenliliğini, sükunetini tehdit eden karanlık, basit fakat güçlü ve önceden tahmin edilemeyen bir güç olarak değerlendirildiğini açıklamaktadır. Milliyetçilik bir zamanlar başarıyla Batı dünyasından uzakta tutulmuş, merkezden çevreye doğru itilmişti; oysa şimdi Habsburg Hanedanı'nın, Çarlık Rusyası'nın ve de Osmanlı İmparatorluğu'nun çoktan unutulmuş bölgeleri boyunca engelleri aşarak yeniden

Avrupa'ya doğru ilerliyor görünmektedir. Uyuşturucu, terörizm ve kaçak göç gibi, milliyetçilik de Batı'nın hoşnut olmadığı ama engellemeye de gücünün yetmediği bir diğer Üçüncü Dünya ürünüdür.

Konu hakkında iletişim araçlarında son zamanlarda yer alan tartışmalar dikkate alındığında şaşırtıcı olan, hiç de uzun sayılamayacak bir süre öncesine kadar milliyetçiliğin genellikle, Avrupa'nın dünyanın geri kalan kısmına verdiği en gösterişli hediyelerden biri olarak değerlendirildiğidir. 20. yüzyılda yaşanan ve dünyanın hemen her köşesini saran en büyük iki savaşın, Avrupa'nın kendi etnik milliyetçiliğini kontrol altına alamaması yüzünden çıktığı da bugünlerde pek hatırlanmamaktadır. Milliyetçilik, ister "iyi" ister "kötü" olsun, tamamıyla Avrupa'nın siyasi tarihinin bir ürünüydü. Günümüz Avrupası'ndaki muhtelif birleştirici eğilimlerin takdirle karşılanmasına ve Batı dünyasının tamamında yaşanan siyasi mutabakata rağmen, milliyetçiliğin kökenleri hususunda yaşanan bu son hafıza kaybı, doğduğu topraklarda milliyetçiliğin yeterince ehlileştirilmediği endişesinin sanılandan daha büyük olduğuna işaret ediyor olabilir.

Tüm bu zaman içinde, "konunun uzmanları", Londra, Paris veya Amsterdam'daki sömürge arşivlerinde küf kokulu idari rapor ve resmî yazışma dosyaları arasında sıkıcı bir şekilde işlerini yapmaya çalışan sömürge dünyası tarihçileri, milliyetçiliğin sömürgelere nasıl ulaştığını tabii ki hiç unutmamışlardı. Milliyetçiliğin Avrupa'dan ithal edildiğinde herkes hemfikirdi; Afrika, Hindistan, veya Endonezya'nın tarihi üzerine 1960 ve 1970'li yıllarda yapılan tartışmalar, milliyetçilik fikrinin başına neler geldiği ve bundan kimin sorumlu olduğu üzerineydi. Yeni nesil milliyetçi tarihçiler ile bu neslin "kolonyal tarihçiler" diye nitelendirdiği tarihçiler arasında şiddetli ve çoğu zaman hararetli tartışmalar yaşanıyordu; ancak bu tartışmalar büyük ölçüde "alan çalışmaları"nın sınırları içinde kalmakta, konunun uzmanları dışında hiç kimse bunlara pek önem vermemekteydi.

On yıl önce, yine böyle bir uzman, milliyetçiliğin kökeni ve yayılması sorununu evrensel bir tarih çerçevesinde tekrar gündeme getirdi. Benedict Anderson, ulusların dil, ırk yahut din gibi belirli sosyolojik koşullar tarafından yaratılan ve bir daha değiştirilemeyecek şekilde biçimlendirilen ürünler olmadığını büyük bir ustalık ve özgünlükle gözler önüne serdi; uluslar, Avrupa'da ve dünyanın diğer her yerinde, tahayyül edildikleri için vücut bulmuşlardı.[1] Anderson ayrıca bu tahayyül edilmiş cemaatin somut bir şekle bürünmesine aracılık eden temel kurumsal yapıların bir kısmını, özellikle de kendisinin büyük bir yaratıcılıkla "kapitalist yayıncılık" kurumları olarak adlandırdıklarını, betimlemiştir. Anderson daha sonra, Batı Avrupa, Kuzey ve Güney Amerika ve Rusya'daki tarihsel milliyetçilik deneyiminin kendilerinden sonraki milliyetçiliklere bir dizi milliyetçilik modeli sunduğunu, Asya ve Afrika'daki milliyetçi seçkinlerin ise bunların arasından istediklerini seçtiklerini öne sürmüştür.

Anderson'un kitabı, bence, milliyetçilik üzerine yeni kuramsal fikirler üretme konusunda son birkaç yıllık dönemdeki en etkili kitap olmuştur; söz konusu etkinin neredeyse sadece akademik dünyayla sınırlı kaldığını söylemeye tabii ki gerek yoktur. Batı'daki popüler iletişim araçlarında milliyetçiliğin egzotikleştirilmesinin ve bunun yok denecek kadar az seviyede bilgiye dayanmasının aksine, Anderson'un temsil ettiği kuramsal eğilim, kesinlikle, milliyetçilik olgusunu modern dünyanın evrensel tarihinin bir parçası olarak ele almaya çalışmaktadır.

Anderson'un öne sürdüğü teze yönelteceğim belli başlı itiraz şudur: eğer dünyanın geri kalan bölgelerindeki milliyetçilikler kendi tahayyül edilmiş cemaatlerini Avrupa ile Kuzey ve Güney Amerika tarafından onlara sunulmuş milliyetçilik modelleri arasından seçmek zorundaysa, geriye tahayyül edecek neleri kalmaktadır? Anderson'ın tezine inanacak olursak, tari-

1 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983) [*Hayali Cemaatler*, çev. Iskender Savaşır, Metis Y., 1993]

hin, post-kolonyal dünyadaki bizlerin sadece modernitenin daimi tüketicileri olmasına hükmettiğini kabul etmek durumunda kalacağız. Tarihin tek gerçek özneleri olan Avrupa ile Kuzey ve Güney Amerika, bizim adımıza yalnızca sömürgeci aydınlanma ve istismarın değil, aynı zamanda bizim sömürgecilik karşıtı direnişimizin ve post-kolonyal sefaletimizin senaryosunu da yaratmışlardır. Tahayyül etme yeteneğimiz bile sonsuza dek sömürgeleştirilmiş kalmalıdır.

Bu teze itirazım herhangi bir duygusal sebepten kaynaklanmamaktadır. İtirazımın sebebi, bu tezi sömürgecilik karşıtı milliyetçilikle ilgili kanıtlarla bağdaştıramamamdır. Asya ve Afrika'daki milliyetçi muhayyilenin hem en güçlü hem de en yaratıcı sonuçları, modern Batı tarafından yayılan milli toplum modelleri ile aralarında var olan bir özdeşliğe değil bir *farklılığa* dayanmaktadır. Sömürgecilik karşıtı milliyetçilik deneyimini gülünç bir karikatür tiplemesi haline getirmeden bu gerçeği nasıl göz ardı edebiliriz?

Ancak Anderson'a da haksızlık etmemek gerek, çünkü kabahat sadece onda değil. Artık şuna kanaat getirdim ki, milliyetçiliğin kendisinin aslında *siyasi bir hareket* olduğunu göstermeye ve kabul ettirmeye yönelik taleplerini hiç sorgulayıp eleştirmeden gereğinden fazla ciddiye aldığımız için güçlük çekmekteyiz.

Örneğin Hindistan'da, herhangi bir standart milliyetçi tarih, bize, milliyetçiliğin gerçek anlamda 1885'te Hindistan Ulusal Kongre Partisi'nin kurulmasıyla başladığını söyler. Bu tarih ayrıca, birkaç eyalette siyasi cemiyetlerin kurulduğu 1885'ten önceki on yılın bir hazırlık dönemi olduğunu da anlatır. 1820'lerden 1870'lere kadar olan daha önceki dönem ise, sömürgeci aydınlanmanın geleneksel bir toplumun gelenek ve kurumlarını "modernleştirmeye" başladığı ve toplumdaki siyasi düşüncenin hâlâ sömürge rejimi ile işbirliği yapma doğrultusunda olduğu "sosyal reform" dönemiydi: milliyetçilik hâlâ ortaya çıkmamıştı.

Derinlemesine bir sosyolojik tahlile tâbi tutulduğunda, bu tarihin Anderson'un ortaya attığı milliyetçilik kavramıyla ör-

tüştüğü görülecektir. Aslında, söz konusu tarih Avrupa'daki modern devletin tarihini kendi içinde yeniden üretmeyi amaçladığı için, milliyetçiliğin kendisini tasviri, milliyetçi mitin Anderson tarafından yapılan çözümlemesini kaçınılmaz bir şekilde destekleyip güçlendirecektir. Fakat tarih olarak milliyetçiliğin otobiyografisi temelde kusurlu olacaktır.

Benim tarihi okumama göre, sömürgecilik karşıtı milliyetçilik, kolonyal toplum içinde kendi egemenlik alanını, emperyalist güce karşı siyasi mücadelesine başlamadan çok daha önce yaratır. Bunu, toplumsal kurumlar ve âdetler dünyasını iki ayrı alana -maddi ve manevi alana- bölerek gerçekleştirir. Maddi alan "dışarıdaki" alandır: ekonominin, devlet işlerinin, bilimin ve teknolojinin alanıdır; Batı'nın kendi üstünlüğünü ispatlamış ve Doğu'nun da boyun eğmiş olduğu alandır. Bu maddi alanda, o halde, Batı'mn üstünlüğü teslim edilmeli ve gerçekleştirdiklerinin üzerinde dikkatle çalışılıp tekrarlanmalıdır. Öte yandan manevi alan, kültürel kimliğin "özünü oluşturan" işaretleri taşıyan "içerideki" bir alandır. Bu sebeple, maddi alanda Batı'ya has becerileri taklit etmede kişi ne kadar başarılı olursa, kendi manevi kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacı da o denli fazla olmaktadır. Bu formül, bana göre, Asya ve Afrika daki sömürgecilik karşıtı milliyetçiliklerin temel bir özelliğidir.[2]

Söz konusu formülü biraz açmak gerekir. Öncelikle, milliyetçilik manevi alanı kendi egemenlik bölgesi olarak ilan eder ve sömürgeci gücün bu alana müdahale etmesine imkân tanımaz. Eğer Hindistan örneğine geri dönecek olursak, "toplumsal reform" döneminin aslında iki ayrı safhadan oluşmuş olduğunu görürüz. Birinci safhada, Hintli reformcular geleneksel kurumların ve yerleşik uygulamaların devlet eliyle ıslahının gerçekleştirilmesi için kolonyal yetkililere güveniyorlardı. Daha sonraki safhada ise, değişim ihtiyacı tartışılmamakla birlikte, kolonyal devletin "milli kültürü" ilgilendiren meselelere müdahale etmesine imkân tanımaya karşı güçlü bir direniş

2 Bu, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londra: Zed Books, 1986) adlı kitabımdaki başlıca tezlerden biridir.

vardı. İkinci safha, benim tezim odur ki, milliyetçiliğin zaten başlamış olduğu dönemdi.

Kolonyal devlet, başka bir deyişle, milli kültürün "içerideki" alanından uzak tutulmuştur; ancak buradan, bu manevi olduğu söylenen alanın değiştirilmeden muhafaza edildiği anlamı çıkartılmamalıdır. Esasında, milliyetçilik bu manevi alanda en güçlü, en yaratıcı ve tarihsel açıdan en önemli projesini -"modern", ancak modern olmasına rağmen Batılı olmayan bir milli kültürün şekillendirilmesi projesi- hayata geçirmiştir. Eğer ulus tahayyül edilmiş bir cemaatse, o zaman ulusun hayata geçirildiği yer burasıdır. Manevi alanda, kendisine ait bu gerçek ve vazgeçilmez alanda, devlet kolonyal gücün elinde olduğunda bile, egemen olan zaten ulustur. Milliyetçiliğin tarihinin siyasi iktidarı elde etmek için yapılan mücadeleyle başladığı geleneksel tarihlerde bu tarihsel projenin dinamikleri tamamen ıskalanmıştır.

Elinizdeki kitabın temel tezini açıklamak için, ilerleyen bölümlerde daha etraflıca tartışılacak birkaç noktadan şimdi bahsetmemi mazur görün. Bu bölümde, manevi olduğu söylenen sahada yer alan ve milliyetçiliğin kendi yolculuğu boyunca dönüştürdüğü birkaç alana dikkat çekmek istiyorum. Örneklerimi, tarihini en iyi bildiğim Bengal'le sınırlı tutacağım.

Bu tür alanların ilki, dildir. Anderson, modern "ulusal" dilin gelişimi için gerekli olan yeni kurumsal mekânı sağlayanın "kapitalist yayıncılık" olduğunu öne sürmekte sonuna kadar haklıdır.[3] Bununla birlikte, herhangi bir sömürgenin kendine has özellikleri, Avrupa'ya ait kalkınma modellerinin basit bir şekilde değiştirilerek aktarılmasına izin vermemektedir. Örneğin Bengal'de, 18. yüzyılın sonunda, Bengal dilinde kaleme alınmış kitapların ilk defa basılması ve de 19. yüzyılın başında düzyazı biçiminde kompozisyonlar yazılması, Doğu Hindistan Şirketi ve Avrupalı misyonerlerin ön ayak olmasıyla gerçekleşmiştir. Aynı zamanda, İngilizce'nin bürokrasi dili haline gele-

3 Anderson, *Imagined Communities*, s. 17-49.

rek Farsça'yı tamamen devre dışı bırakması ve yeni Bengalli seçkinler üzerindeki en güçlü düşünsel etki aracı olarak ortaya çıkması, 19. yüzyılın ilk yarısına rastlamaktadır. Buna karşılık, modern Bengal dilinin gelişiminde hayati önem taşıyan an, iki dili birden konuşup yazan bu seçkinlerin, 19. yüzyılın ortalarında, kendi ana dillerini, onun "modern" kültüre yeten bir dil haline gelmesini sağlayacak gerekli dilbilimsel teçhizat ile donatmayı kültürel bir proje olarak kabul etmesidir. Söz konusu dönemde, devletin ve Avrupalı misyonerlerin etki alanının *dışında*, matbaalar, yayınevleri, gazeteler, dergiler ve edebiyat topluluklarından oluşan kurumsal bir ağ yaratılmış, modern ve standartlaştırılmış bu yeni dil şekillendirilmiştir. İki dili birden konuşup yazan aydınlar, kendi dilini davetsiz misafir sömürgecilerden uzak tutulması gereken kültürel kimliğin o iç alanına ait görmeye başlamış; böylece dil, modern dünyaya yeterli hale getirilmesi için ulusun önce üzerinde kendi egemenliğini ilan etmesi ve ondan sonra da dönüştürmesi gereken bir alan haline gelmiştir.

Modern Avrupa dil ve edebiyatlarının kalıplaşmış etkileri Bengal'de benzer sonuçlara kaçınılmaz biçimde yol açmadı. Mesela yeni edebi tür ve estetik gelenekleri ele alacak olursak, Avrupa'nın yarattığı etki açık eleştirel söylemi hiç şüphesiz şekillendirmiş olmakla birlikte, Avrupa kökenli edebiyat anlayışının modern Bengal dilindeki edebi ürünler hakkında bir yargıya varmada yanıltıcı olduğu ve uygun düşmediği fikri geniş bir kabul görmekteydi. Bugüne kadar dil alanında, akademik eleştiride kullanılan ifadelerle edebi çalışmalarda kullanılanlar arasında belirgin bir kopukluk olmuştur. Bu duruma bir örnek vermek için Bengal tiyatrosundan biraz söz etmek istiyorum.

Tiyatro, estetik boyutu Bengal edebiyatı eleştirmenleri tarafından en az methedilen modern edebi türdür. Buna karşın, iki dili birden yazıp konuşan seçkinler en geniş topluluklara da tiyatro formunda eserlerle hitap etmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarında modern biçimiyle ortaya çıktığında, yeni Bengal tiyatrosunun kendisine örnek alabileceği iki tür vardı: bunlardan birincisi, Shakespeare ve Molière'den bu yana geliştiği haliyle

modern Avrupa tiyatrosu, ikincisi ise Avrupalı Şarkiyatçı akademisyenler tarafından yağdırılan övgüler sebebiyle şimdilerde klasiklerin şöhretine kavuşan, ancak o dönemlerde neredeyse unutulmuş olan Sanskrit tiyatrosu külliyatıydı. Bu yeni tiyatroyu modern bir ulusal kültürün ayrıcalıklı alanına yönelteceği varsayılan edebi ölçütler, Avrupa'nın belirlediği bir dizi edebiyat modeli tarafından böylece açıkça belirlenmişti. Ancak yeni halk tiyatrosu müessesesinin sahne performansına dayalı olması, bu ölçütlerin tiyatro için yazılmış oyunlara uygulanmasını imkânsız hale getirdi. Bir oyunun Kalküta sahnelerinde başarılı olmasını sağlayacak gelenekler, Avrupa tiyatrosuna özgü geleneklerle eğitilmiş eleştirmenlerin onayladıklarından çok farklıydı. Bu farklı gelenekler arasındaki gerilim bugün bile giderilmiş değildir. Bugünkü Batı Bengal yahut Bangladeş'te, halkın en çok beğendiği tiyatro türü olarak serpilip gelişen, modern şehir tiyatrosudur; bu tiyatro ulusaldır ve "folk tiyatro"dan belirgin bir şekilde ayırt edilebilir. Söz konusu tiyatro okur-yazar şehirli orta sınıf tarafından üretilir ve büyük ölçüde onlar tarafından korunup sahiplenilir. Yine de, bu insanların bağlı kaldıkları estetik gelenekler Avrupa'dan uyarlanan edebi üslûpların belirlediği standartları tutturmayı başaramazlar.

Toplumun "türdeş zaman" içinde yaşamak ve sevmek zorunda bırakıldığı milliyetçi hayal gücünün o meşhur aldatmacası romanda bile[4] bu üslûplar kendilerini kolayca kabul ettirememişlerdi. Roman, iki dili birden konuşup yazan Bengalli seçkinlerin düzyazı biçiminde yeni bir anlatı yarattıkları temel türdü. Bu düzyazının tasarlanmasında kendilerine örnek alabilecekleri iki modelin -modern İngilizce ve klasik Sanskritçe- etkisi aşikârdı. Yine de, bu yeni üslûp giderek daha çok tutulmaya başlarken, Bengalli romancıların eserlerinde düzyazıdaki katı biçimlerden sıyrılıp konuşmaların doğrudan kağıda dökülmesine ne kadar sıklıkla kaydıkları dikkat çekicidir. Bengal dilinde yazılmış en popüler romanları şöyle bir karıştırdığınız-

4 *A.g.e.*, s. 28-40.

da, okuduğunuzun bir roman mı yoksa bir oyun mu olduğunu kestirmenin çoğu zaman güç olduğunu fark edersiniz. Kabul görmüş üslûplara özenerek bir modern düzyazı dili yaratmış olan aydınlar, sanatsal gerçekçilik arayışını sürdürürken, bu düzyazının katı kurallarından mümkün olduğu kadar sık kaçmayı belli ki gerekli görmüşlerdir.

Modern ve milli olan, ancak Batınınkiyle arasında belirgin farklar bulunan bir estetik üslûp oluşturma arzusu, muhtemelen en abartılı haliyle 20. yüzyıl başlarındaki Bengal sanat ekolünün çalışmalarında kendisini göstermişti. Toplum içinde geleneksel zanaatkârdan farklı bir kategoride bulunan Hindistan'daki modern profesyonel sanatçı için, sanat ürünlerinin sergilenmesi ve basılması yoluyla sanatını yayabileceği ve yeni estetik normlara göre eğitilmiş bir halkın yaratılacağı kurumsal bir mekân inşa edilmesi, bu çabalar sayesinde gerçekleşmişti. Öte yandan, modernleştirilmiş bir sanatsal mekân oluşturulmasını öngören bu plana ayırt edici bir şekilde "Hintli" olan, başka bir deyişle "Batılı"dan farklı olan bir sanat öngören ateşli bir ideolojik program da eşlik etmekteydi.[5] Bengal okulu tarafından yeni bir Hindistan sanatı için geliştirilen bu özgün tarz, toplumdaki yerini uzun zaman muhafaza etmeyi başaramadıysa da, bu okulun çabalarıyla ortaya konulan bu temel plan, modern ve aynı zamanda belirgin bir şekilde Hintli olan bir sanatın geliştirilmesi planı, bugüne değin izlenmiş ve uygulanmıştır.

Kapitalist yayıncılık kurumlarına ilaveten yeni bir ortaokul ağı da yaratılmıştı. Milliyetçilik, bir kez daha, devlet alanı mücadelelere sahne olmadan çok önce bu alanı kendi yetke sınırları dahiline katmaya çalıştı. Bengal'de, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bütün taşra yörelerinde okullar açmak ve daha sonra da uygun bir müfredat üretmek için "ulusal" bir çabanın başlatılmasında ön ayak olanlar bu yeni seçkinlerdi.

5 Söz konusu sanatsal hareketin tarihi, Tapati Guha-Thakurta'nın kısa bir süre önce çıkan *The Making of a New "Indian" Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal 1850-1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) adlı kitabında derinlemesine ele alınmıştır.

Kapitalist yayıncılıkla birlikte düşünüldüğünde, bu orta öğretim kurumlarının yeni dil ve edebiyatın hem toplum geneline yayıldığı hem de normalleştirildiği -ve devlet alanının dışında kalan- bir mekân sağladığı görülecektir. Kadınların okula gönderilmesi, örneğin, hem kolonyal devletin hem de Avrupalı misyonerlerin etki alanının dışında bir mekân açılınca meşru hale gelebildi. Kalküta Üniversitesi'nin bir kolonyal eğitim kuruluşu olmaktan çıkıp müfredatı, eğitim kadrosu ve para kaynaklarıyla ulusallığı tartışılmaz bir kuruma dönüşmesi de yine bu dönemde, takriben 19. yüzyıl sonlarında gerçekleşti.[6]

Milli kültürün iç sahasındaki diğer bir alan ise aileydi. Özerklik ve farklılığın herhalde en dramatik ifadesi bu alanda dile getirilmekteydi. Barbarlık olarak nitelendirilen Hint "geleneğine" Avrupa'nın yönelttiği eleştiriler, büyük ölçüde dinî inanış ve uygulamalar üzerine, özellikle de kadınlara yapılan muameleyle ilgili olanlar üzerine odaklanmıştı. Kolonyal güç vasıtasıyla gerçekleştirilecek "toplumsal reformun" ilk safhası de aynı konular üzerinde yoğunlaşıyordu. Toplumsal reformun ilk safhasında aile alanının "Hindistan geleneğinin" özüne ait olarak tanımlanmasının sebebi buydu. Milliyetçi hareket ise, toplumun değiştirilmesinde kolonyal gücün aracılığını reddederek işe başladı. Erken dönem reformcuların aksine, milliyetçiler kolonyal devletin "geleneksel" toplumun ıslahını düzenleyen kanunlar koymasına izin vermeye hazır değillerdi. Kendi kültürel kimliğinin böylesine önemli bir boyutuna müdahale hakkına yalnızca ulusun kendisinin sahip olabileceğini savundular.

Nitekim, milliyetçi orta sınıfın dünyasında aile alanı ve kadınların durumu önemli değişimler geçirdi. Vücuda getirilen hiç şüphesiz yeni bir ataerkil düzendi; "geleneksel" düzenden farklı olan, fakat "Batılı" aileden de farklı olduğunu açıkça öne

6 Bkz. Niharranjan Ray ve Pratulchandra Gupta (der.), *Hundred Years of the University of Calcutta* (Kalküta: Kalküta Üniversitesi, 1957) içinde Anilchandra Banerjee, "Years of Consolidation: 1883-1904"; Tripurari Chakravarti, "The University and the Government: 1904-24"; Pramathanath Banerjee, "Reform and Reorganization: 1904-24". s. 129-78, 179-210 ve 211-318.

süren bir ataerkillik. "Yeni kadın" modern olacaktı, ancak milli geleneğin simgelerini de sergilemek zorundaydı; böylece, "Batılı" kadından özü itibariyle farklı olacaktı.

Siyasi bir hareket olarak milliyetçiliğin tarihi, esas olarak sömürgeci güçle dışarıdaki alanda, devlete ait maddi alanda verilen mücadele üzerinde yoğunlaşma eğilimindedir. Bu, benim ana hatlarıyla aktardığımdan farklı bir tarihtir. Bu tarih ayrıca, milliyetçiliğe, Avrupa ve Amerika'daki ulus-devletlerce sunulan "modellerin" bulunduğu sergiden kendine uygun biçimleri seçmekten başka hiçbir seçenek bırakmaz; "farklılık", maddi olanın alanında geçerli bir ölçüt değildir.

Bu dış alanda, milliyetçilik, modern (bu durumda, kolonyal) devlette işleyen süreçler ve bulunan yapılar tarafından oluşturulan yeni bir kamusal alana kendisini yerleştirerek (iç alanda egemenliğini artık ilan etmiş olduğunu unutmayalım) yolculuğuna başlar. Başlangıçta, milliyetçiliğin görevi, sömürgeleştirilmiş orta sınıfın ezilmesinin üstesinden gelmektir; başka bir deyişle, devlet alanındaki "kolonyal farklılık kuralına" meydan okumaktır. Şunu hatırda tutmak zorundayız: Kolonyal devlet yalnızca modern devlet modellerini sömürgelere getiren bir aracı değildi; aynı zamanda, gücünün mantıksal dayanağı kolonyal farklılık kuralı, yani yöneten grubun yabancılığının muhafazası olduğu için, kaderi modern devletin normalleştirme misyonunu asla yerine getirememek olan bir aracıydı.

Modern devletin kurumları sömürgelerde, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında iyice kök salarken, yönetimdeki Avrupalı gruplar yönetenler ile yönetilenler arasındaki bariz farklılığı - kanunların hazırlanmasında, bürokraside, adaletin uygulanmasında ve meşru bir kamuoyu alanının devlet tarafından tanınmasında- ortaya koymak ihtiyacı hissettiler. Eğer Hintlilerin yargıçlık yapmasına izin verilmek zorunda kalınırsa, Avrupalıları yargılamalarına da izin verilecek miydi? Devlet memuru olabilmek için, Hintlilerle üniversite mezunu İngilizlerin aynı sınavlara girmeleri doğru muydu? Eğer Avrupa dillerinde

yayınlanan gazetelere düşüncelerini serbestçe ifade etme hakkı tanınır ise, Hindistan'daki yerel gazeteler de bu haktan istifade edecek miydi? Ne tuhaftır ki, devlet alanında farklılık kuralının olmamasını talep etmek, Batı ile arasındaki kültürel farklılığı gösteren işaretlerde ısrar eden milliyetçiliğin tarihî vazifesi haline gelmişti.

Zaman ilerleyip de milliyetçi siyasetin gücü arttıkça, bu alan giderek daha çok yer kaplamaya, kendi içinde farklılaşmaya başladı ve en sonunda ulusal, başka bir deyişle post-kolonyal devlet şeklini aldı. Söz konusu alanın kendisi için yaptığı tanıma hâkim olan unsurlar, en azından post-kolonyal Hindistan'da, modern liberal-demokratik devlet ideolojisinden alınmıştı.

Liberal ideolojiye uygun olarak, kamusal alan artık özel alandan ayrılmıştı. Devlet, bireyin diğer bireyler karşısındaki dokunulmazlığını korumakla yükümlüydü. Devletin bu işlevi yerine getirmedeki meşruiyeti, bireyler arasındaki somut farklılıklara -ırk, dil, din, sınıf, kast vb. farklılıklarına- itibar etmemesiyle sağlanacaktı.

Sorun, milliyetçi seçkinlerin ahlaki-entelektüel önderliğinin çok farklı bir ayrımlar -manevi olan ile maddi olan, içerideki ve dışarıdaki, öze ilişkin olan ile olmayan arasındaki ayrımlar- bütününce oluşturulan bir sahada faaliyet gösteriyor olmasıydı. Milliyetçiliğin kendi egemenlik alanı olarak ilan ettiği bu mücadele sahası ve kendi gerçek cemaatinin bulunduğunu tahayyül ettiği yer, kamusal/özel ayrımı ile oluşturulan saha ile ne örtüşüyor, ne de kesişiyordu. Bu mücadele sahasında, milliyetçiliğin hegemonik projesi, dil, din, kast veya sınıf ayrımlarını itibar edilmemesi gereken ayrımlar olarak göremezdi. Bu proje, Anderson'ın öne sürdüğü üzere, bütün hegemonik burjuva projeleri gibi bir kültürel "normalleştirme" projesiydi; ancak aradaki en önemli fark, söz konusu projenin kendi özerklik alanını Aydmlanma-sonrası sosyal düşüncenin ürettiği en evrensel meşrulaştırıcı kaynakları arkasına almış bir sömürgeci rejime boyun eğme durumundayken seçmek zorunda olmasıydı.

Tüm bunların sonucu, cemaatin tahayyül edilmesinin özerk biçimlerinin post-kolonyal devletin tarihi tarafından ezilmiş, sorunlara boğulmuş olması ve olmaya da devam etmesidir. Post-kolonyal sefaletimizin kökeni burada, yeni modern cemaat biçimleri düşünüp bulmadaki yetersizliğimizde değil de, eski modern devlet biçimlerine teslim oluşumuzdadır. Eğer ulus tahayyül edilmiş bir cemaat ise ve eğer uluslar devlet biçiminde örgütlenmek zorunda iseler, o halde kullandığımız kuramsal dil, cemaat ve devletten aynı anda bahsetmemize olanak vermelidir. Mevcut kuramsal dilimizin bunu yapmamıza imkân tanıdığını düşünmüyorum.

Bengal'deki Swadeshi hareketinin ateşli lideri ve Gandhi-öncesi Kongrenin önemli isimlerinden biri olan Bipinchandra Pal (d.1858-ö.1932), ölümünden çok kısa bir süre önce yazdığı kitabın bir bölümünde, gençliğinin Kalküta'sında öğrencilerin yaşadıkları pansiyonları anlatmaktaydı:

> Üniversitede okuduğum dönemlerde, bundan elli altı sene önce, Kalküta'daki öğrenci yemekhaneleri küçük cumhuriyetler gibiydi ve tam anlamıyla demokratik bir tarzda idare edilirdi. Yemekhaneyi kullananların çoğunluğu ne istiyorsa o doğrultuda karar alınırdı. Her ayın sonunda, deyim yerindeyse, "Meclis" tarafından bir idareci seçilir ve üyelerin aidatlarının toplanması, yemekhaneye alınacak yiyeceklerin denetimi ve yemekhane düzeninin sağlanması onun sorumluluğuna bırakılırdı... Başarılı bir idareciye yeniden seçilmeyi kabul etmesi için sık sık yalvarılırdı; kötü idareciliği yüzünden çoğu zaman kendi ceplerinden para harcamak zorunda kalan daha dikkatsiz ve tembel üyeler ise bu şerefe nail olmamanın yollarını ararlardı.
>
> ... Üyeler arasındaki anlaşmazlıklar bütün "Meclis"ten oluşan bir "Mahkeme" tarafından çözüme kavuşturulurdu; geceler boyunca bu gibi vakaları incelemekle uğraştığımızı hatırlıyorum. Bu "Mahkeme"nin kararı hiçbir üye tarafından sorgulanmaz, yahut hiçbir üye bu karara uymazlık etmezdi. Yemek-

hane üyeleri verdikleri kararı kurallara uymayan üyeye uygulatmada zorluk da çekmezdi. İtaatsiz üyeyi her zaman yemekhaneden ihraç etmekle ya da, eğer gitmeyi reddederse, yemekhanenin bütün kirasını ödetmekle tehdit edebilirlerdi... Bu küçük cumhuriyetlerdeki kamuoyu öyle bir güce sahipti ki, kurallara uymadığı için cezalandırılan ve, bu cezanın çok ağırına gitmesi sebebiyle, yemekhanesinden ihraç edildiğinin haftasında sanki uzun zamandır devam eden ya da ağır seyreden bir hastalıktan yeni çıkmış gibi görünen üyeler biliyorum...

Yemekhane üyelerinin kompozisyonu, cumhuriyetimizin ortodoks ve Brahman ve diğer heteredoks üyeleri arasında bir tür uzlaşma sağlanmasını gerektiriyordu. Böyle olunca, bütün "Meclisin" oybirliğiyle hiçbir üyenin pansiyona hiçbir yiyeceği getiremeyeceği karara bağlandı... bu karar dindar Hinduları rencide etmişti. Bununla birlikte, yemekhane üyelerinin, bir bütün olarak ve hatta tek tek, evin dışında ne yenildiğine karışmayacağı herkes tarafından açıkça biliniyordu. Böyle olunca, tüm yasaklanmış yiyecek çeşitlerini gidip Büyük Doğu Oteli'nde, ki bazılarımız daha sonraları fırsat buldukça oranın müşterisi olmaya başlamıştı, ya da başka bir yerde serbestçe yiyebiliyorduk.[7]

Bu tasvirde ilginç olan, kendi kendisini yöneten ulusun tahayyül edilmiş siyasi biçiminin küçültülmüş halinin abartılı ve belirgin bir romantizmle süslenmiş bir şekilde betimlenmesinden ziyade, modern Avrupa'nın vatandaşlığa ilişkin ve siyasi hayatına ait kurumları ifade eden terimlerin (cumhuriyet, demokrasi, çoğunluk, oybirliği, seçim, Meclis, Mahkeme vb.) o sivil toplumla kesinlikle bağdaşmayan bir malzemeyle gerçekleştirilmesi gereken bir dizi faaliyeti anlatmak için tekrar tekrar kullanılmasıdır. Üyelerin yemek alışkanlıkları üzerinde bir "uzlaşmaya" gidilmesi sorunu, aslında, "özel" alanın "kamusal" alandan ayrılması ilkesinin benimsenmesiyle değil, "oybirliğinin" geçerli olduğu bir mekân olarak "içerisi" ile bir bi-

7. Bipinchandra Pal, *Memories of My Life and Times* (1932; yeniden basım, Kalküta: Bipinchandra Pal Enstitüsü, 1973), s. 157-60.

reysel özgürlük alanı olarak "dışarısı"nın ayrılmasıyla çözülmüştür. "Bütün Meclis'in oybirliğiyle" karar alınmış olmakla birlikte, içerideki alanda oybirliğine varılmasında belirleyici güç, biraraya gelen üyelerin karar verdiği bir oylama sürecinden ziyade bir cemaatin uzlaşmaya varmasıydı; kurumsal açıdan yeni (çünkü, unutulmamalıdır ki, Kalküta pansiyonunun eşine "gelenekte" rastlanmamıştı), kendi içinde farklılaşmış, ama yine de talepleri üyelerinin münferiden talep ettiklerinden önce gelen bir cemaat.

Ancak Bipinchandra'nın, ulusun yerini alan bir pansiyonun "cemaate özgü" faaliyetlerini betimlemek için parlamenter sürece ilişkin terimler kullanması, alışılagelenden basit bir sapma olarak değerlendirilip göz ardı edilmemelidir. Kullandığı dil, iki siyaset söyleminin, dolayısıyla da iki siyaset alanının, gerçekten örtüştüğünü göstermektedir. Hindistan'ın yakın tarihi yazılırken, bu alanlardan "seçkin" ve "mâdun" siyasetin alanları olarak bahsetmek için çaba harcanmıştır.[8] Fakat bu tarihyazımı yaklaşımının önemli sonuçlarından biri, aslında her bir alanın sadece diğerine karşı koyduğunun ve onu sınırladığının değil, aynı zamanda, bu mücadeleler sayesinde, diğerinin ortaya çıkış biçimini şekillendirdiğinin de gösterilmesi olmuştur. Bu sebeple, post-kolonyal devletin liberal anayasal düzeninde popülist veya cemaatçi unsurların mevcudiyeti, seçkin siyasetinin otantik veya samimi olmayışının bir işareti olarak değerlendirilmemelidir; bu durum daha ziyade, seçkin alanda bir mâdun siyaset arenasının hakiki mevcudiyetinin kabulüdür. Bu arena üzerinde seçkin alan kendi hâkimiyetini kurmalı, fakat mutabakat sağlanabilmesi için pazarlığını mâdun siyasetin kurallarıyla yapmalıdır. Diğer taraftan, mâdun siyaset alanı seçkin alana özgü kurumsal yapılara giderek daha aşina hale gelmiş, hatta kendisini bu yapılara giderek daha faz-

8 Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies*, 1-6. ciltler. (Delhi: Oxford University Press, 1982-90). Bu yaklaşımın bir program olarak açıklaması Guha tarafından yapılmıştır. Bkz. Guha, der., *Subaltern Studies I* (Delhi: Oxford University Press, 1982-90) içinde Ranajit Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India" s. 1-8.

la uyarlamıştır. O halde amaç artık bu iki alanı basitçe birbirinden ayırmak ve kendi ayrılıkları içerisinde değerlendirmek değildir; zaten milliyetçi bir tarihyazımının bütünleştirici iddialarını çürütmek için ilk önce yapılmış olması gereken budur. Artık yapılması gereken, bir yandan milliyetçi modernitenin hegemonik projesi tarafından tanımlanan alanda, diğer yandan da bu normalleştirici projeye karşı oluşmuş sayısız parçalanmış direnişlerde ortaya çıkmış özgün yapıların karşılıklı şekillenmiş kendi tarihsel gerçekliklerinin izini sürmektir.

Elinizdeki kitapta bu tarz bir egzersiz yapmak istiyorum. Sorun doğrudan modern iktidar rejiminin sözde evrenselliğinin sınırlarına ve de onunla birlikte Aydınlanma-sonrası bilgi disiplinlerine yöneltileceği için, bu egzersiz "Hintli" (ya da "Şarkiyatçı") bir istisnacılığı bir kez daha vurgulamak amacını güdüyor gibi görünebilir. Bununla birlikte, yaptığım egzersizin esas amacı biraz daha karmaşıktır ve bu amaca ulaşmak hatırı sayılır derecede çaba gerektirmektedir. Bu çaba sadece Hint istisnacılığı kuramlarını mümkün kılan söylemsel koşulların teşhis edilmesini değil, aynı zamanda da öne sürülen bu istisnaların modern iktidar rejiminin sözde evrensel yapılarında bile zorla bastırılmış unsurlar olarak gerçekten var olduğunun gösterilmesini içermektedir.

Bu unsurların var olduğunun gösterilmesi, modern Batı sosyal felsefesinin evrenselci iddialarının küresel iktidarın gerekleriyle sınırlandığı tezini öne sürmemizi sağlar. Başka bir deyişle, "Batı evrenselciliği"nin, "Şarkiyatçı istisnacılık"tan aşağı kalmayacak şekilde yeni bir evrensel fikrin daha zengin, daha çeşitli ve farklılaşmış bir şekilde kavramlaştırılmasının özel bir biçimi olmaktan öteye gitmediği gösterilebilir. Bu durum bize, Asya ve Afrika'daki milliyetçi deneyimin başlangıcından itibaren yaptığı yalnızca, modern cemaatin yeni biçimleri hakkında düşünme imkânını değil, modern devletin yeni biçimleri hakkında da çok daha belirleyici bir şekilde düşünme imkânını sağlayabilir.

O halde proje, uzun zaman önce sömürgeleştirilmiş hayal kurma serbestimizi talep etmektir. Ancak şunu çok iyi bilmek-

teyiz ki, talep etmek bir iktidar alanında mücadele vermektir. Bu kitaptaki çalışmalar, yapıldıkları her bir bilimsel alan için, sonuca varamamış bir mücadelenin izini kaçınılmaz bir biçimde taşıyacaklardır. Bütünün bir kısmı adına bir talepte bulunmak, çok doğaldır ki, kendisi parçalanmış bir söylem üretmektir. Bunun için özür dilemek gereksizdir.

İKİNCİ BÖLÜM

Kolonyal Devlet

Modern Bir İktidar Rejimi Olarak Kolonyal Devlet

Modern bir iktidar rejimi olarak kolonyal devleti incelemeye şöyle bir soruyla başlamak istiyorum: kolonyal devlet ile modern devlet biçimlerini birbirinden ayırmak, yapacağımız tahlillerde bize herhangi bir fayda sağlar mı? Yoksa, kolonyal devleti modern devletin tüm dünyaya yayılmış biçimlerinden biri olarak mı görmeliyiz? Eğer böyle ise, modern devlet kurumlarının bilhassa sömürgeciliğe özgü bir şekilde ortaya çıkması tesadüfî, ya da en iyi ihtimalle epizodik bir hal alacak; modernitenin daha büyük ve daha önemli tarihsel anlatısında yer alması gereken bir bölüm olmayacaktır.

Sömürgeciliğin Asya ve Afrika ülkelerindeki modern iktidar kurumları ve teknolojilerinin tarihsel gelişiminde tesadüfî bir yer işgal ettiği fikri şimdilerde yaygınlık kazanmaktadır. Aslında bu pek de şaşırtıcı değildir; çünkü biz artık, sömürgecilik dönemini geride bırakmayı başardığımız bir şey olarak; modernitenin ilerleyişini ise, herkes aynı hevesle uğraşmasa bile, hepimizin karıştığı bir proje olarak görme eğilimindeyiz.

İşin garip tarafı, sömürge idaresinin aslında sömürge idaresiyle değil de başka bir şeyle ilgili olduğu düşüncesi, sömürge

idaresinin kendi retoriğinde de sürekli tekrarlanan bir temadır. Sömürge Hindistan'ında devlet kurumlarının gelişmesi konusunda uzmanlaşmış bir İngiliz tarihçi, Hindistan'ın bağımsızlığını elde etmesinden on yıl kadar önce yazdığı kitaba şu sözlerle başlıyordu: "İngiliz bürokrasisini tüm kurumlarıyla yerleştirmektense Hindistan halkını kendi kendilerini yönetebilecek ve koruyabilecek şekilde yetiştirmek, Hindistan'daki İngiliz sömürge idaresinin ilk dönemlerinde görev yapan idarecilerin en önemli amacıydı."[1] Yine buna yakın bir tarihte, Hindistan milliyetçiliğine sempatiyle bakan iki liberal İngiliz tarihçisi, Edward Thompson ve G. T. Garratt, yazdıkları kitabı şu değerlendirmeyle bitiriyorlardı:

> Geleceğin ne getireceği belli olmasa da, Batı'nın Hindistan üzerindeki dolaysız etkisinin azalması muhtemeldir. Ancak İngiliz yönetiminin Hindistanlıların yaşamı üzerinde kalıcı bir etki bırakmayacağını düşünmek saçma olur. Olaya sadece maddi açıdan bakacak olursak, yeni Federal Hükümetin [1935'te gerçekleştirilen anayasal düzenlemelerle yeniden yapılanan Hindistan Hükümeti] otuz ila kırk milyon dönüm araziyi sulayan binlerce millik kanallar ve arklardan oluşan dünyanın en büyük sulama sistemini; yaklaşık 60.000 mil mıcır döşenmiş yolu; dörtte üçü Devlete ait olmak üzere 42.000 milin üzerinde demiryolunu; 230.000 eğitim kurumunu ve on iki milyonun üzerinde eğitimciyi; hükümet binaları, muayene evleri, eyaletlerdeki ve merkezdeki adalet saraylarını da içeren çok sayıda binayı devralacağını görürüz. Hindistan'ın uçsuz bucaksız topraklarının tamamında kadastro çalışması yapılmış, toprakların büyük bir kısmının kime ait olduğu belirlenmiş ve bu bilgiler tapu kayıtlarına işlenmiş, düzenli nüfus sayımları ve verimlilik ölçümleri gerçekleştirilmiştir. Tehlikeye açık Kuzeydoğu sınırında etkin bir savunma sistemi kurulmuştur. Hindistan, kökeni yüzyıl öncesine uzanan bir Hint ordusuna ve birkaç Batılı ülkeninki dışında her ülkeninkiyle boy

1 Arthur Berriedale Keith, *A Constitutional History of India, 1600-1935* (1937; yeniden basım, New York: Barnes and Noble, 1969), s. vii.

ölçüşebilecek bir polis kuvvetine sahiptir. Hindistan Posta İdaresi her yıl yaklaşık bir milyar beş yüz mektubu işleme koymaktadır. Orman Bakanlığı yalnızca uçsuz bucaksız arazilerin erozyona uğramasını engellemekle kalmamakta, ayrıca yirmi ila otuz milyon rupi arasında kâr etmektedir. Bu büyük Devlet faaliyetleri günümüzde neredeyse tamamı Hindistanlılardan oluşan eğitimli bir bürokrasi tarafından idare edilmektedir.[2]

Michel Foucault'yu okuduktan sonra, bu anlatımın içinde, iktidarın yasaklamaya değil kolaylaştırmaya ve üretime yönelik olduğu bir rejimin, yani modern iktidar rejiminin gelişmesinin oldukça doğru bir biçimde tasvir edildiğini artık fark edebiliriz. Bu sebeple, Thompson ve Garratt'ın yukarıda anlattıklarını, sömürge idaresinin bıraktığı "kalıcı iz" olarak değerlendirmeleri önemsiz değildir. Hindistan tarihini anlattıkları kitaplarına *Rise and Fulfilment of British Rule in India* (Hindistan'daki İngiliz İdaresinin Yükselişi ve Yerleşmesi) adını vermeleri de aynı derecede önemlidir.

Hindistanlı milliyetçiler bu kolonyal misyona yardımsever niyetler atfetmede tabii ki Thompson ve Garratt kadar cömert değillerdir. Ancak, Hindistan'ın İngiliz idaresi altında olduğu dönemde yaratılan devlet kurumlarının tarihsel değeri hakkında vardıkları yargılar, söz konusu iki yazarın vardığı yargı ile temelde aynıdır. Hindistan'daki post-kolonyal devlet aslında sadece varolan devleti genişletmiş; fakat sömürgecilik dönemine ait kanunların ve idari yapının, mahkemelerin, bürokrasinin, polis kuvvetinin, ordunun ve de hükümetin sağladığı muhtelif hizmetlerin temel kurumsal düzenlemelerini dönüştürmemiştir. Anayasa tarihçisi M.V. Pylee, söylemsel kısıtları rahatlatıcı bir basitlikle anlatmaktadır. "Hindistan" der Pylee, "İngiliz yönetim ve idare sistemini mevcut haliyle aldı. Yeni Anayasayı yapanlar baştan aşağı yeni bir sistem kurmayı *düşünemediler*".[3]

2 Edward Thompson ve G. T. Garratt, *Rise and Fulfilment of British Rule in India* (1934; yeniden basım, Allahabad: Central Book Depot, 1962), p. 654.

3 M. V. Pylee, *Constitutional History of India, 1600-1950* (Bombay: Asia, 1967), s. v. Vurgu bana aittir. Pylee'nin kitabının adıyla Keith'inkinin tıpatıp aynı olması bir tesadüf değildir; sadece incelenen zaman on beş yıl uzamıştır.

Aslında, Hindistanlı milliyetçilerin post-kolonyal dönemde getirdiği eleştiri, kolonyal iktidar kurumlarının yeterince modern olmadığı, sömürge idaresinin yarattığı koşulların modern bir idare tarzında bağlı kalınması gereken ilkelerin uygulanmasını kaçınılmaz bir biçimde sınırladığı ve yozlaştırdığıdır. Kolonyal bürokrasi çalışan milliyetçi tarihçi B.B. Misra, söz konusu sınırlamaların şu iki öncüle dayandığı tespitinde bulunmaktadır:

> Birincisi, iyi düzenlenmiş ve rasyonel bir hukuk sistemi ile ortak ahlak kurallarından ziyade, akla uygun olmayan ve emredici geleneklerle yönetilen Hint toplumsal sistemiydi. İkincisi ise, toplumsal statü ve devlete hizmet koşulları açısından ayrımcılık yapmanın yanısıra, devlet dairelerinde de ırk ayrımcılığını körükleyen Britanya İmparatorluğu'nun çıkarlarıydı.

Yine de, bu sınırlamalara rağmen, "bu bürokratik despotizm dönemindeki idari rasyonalizasyon, yazılı hukukun üstünlüğünü hiç tanımayan, Brahma öğretilerine dayalı toplumsal sistemin fersah fersah ilerisindeydi."[4]

Bahsedilen tarihçilerin tümü, emperyalist ya da kolonyalist modern iktidar rejimini yönettiği farz edilen ilkelerin meşruiyetinin apaçık ortada olduğu inancını paylaşıyor görünmektedir. Bu sebeple, söz konusu ilkelerin evrenselliğinin ısrarla reddedilmesinin bu yüzyılın ilk yarısına kadar kolonyal söylemde varlığını sürdüren bir tema olduğunu keşfetmek biraz şaşırtıcıdır.

Kolonyal Farklılık Kuralı

Vincent Smith her ne kadar Hindistan'daki imparatorluk tarihçilerinin en seçkini olmasa da, Hindistan tarihi üzerine yazdığı ders kitaplarının başarısı nedeniyle muhtemelen en çok tanınanıydı. Smith, 1919 yılında, Montagu ve Chelmsford'un sunduğu

4 B. B. Misra, *The Bureaucracy in India: An Historical Analysis of Development up to 1947* (Delhi: Oxford University Press, 1977), s. x, 157.

ve Hintlilere kısıtlı yetkilere sahip bir "sorumlu hükümet" vererek milliyetçi talepleri yatıştırmaya uğraşan anayasa değişikliği önerisine karşı bir cevap yazısı yayınladı. Söz konusu öneriler, Smith'in dediğine göre, şu iki önermeye dayanmaktaydı: (1) Batılı toplumlarda başarıya ulaşmış olduğu varsayılan bir politika Hindistan'a da *uygulanabilirdi*; (2) Hindistan toplumunun çok küçük bir bölümü tarafından talep edilmiş bile olsa, böyle bir politikanın Hindistan'a uygulanması gerekliydi; çünkü İngilizler bu politikanın, temelde, en iyisi olduğuna inanıyordu".[5] Smith'in iddiası her iki önermenin de yanlış olduğuydu.

"Evrensel bir uygulama alanına sahip olduğu varsayılan" sorumlu ve demokratik hükümet politikası Hindistan'a uygulanamazdı; çünkü bu politika "Hindistan geleneğinin binlerce yıldır varolan dip akıntısıyla ters düşmekteydi... Hindistan'daki sıradan insanlar kişilerden bağımsız bir yönetim olabileceğini düşünemezlerdi... Bu insanlar sadakatlerini sunabilecekleri bir kişi tarafından yönetilmenin hasretiyle yanıp tutuşuyordu." Hindistan'daki İngiliz yönetiminin meşruiyet kazanabilmesinin sebebi, Kral-İmparatorun Hintlilerin gözünde "Rama'nın, Asoka'nın ve Ekber'in halefi olmasıydı. Bu insanların kalplerinde hissettikleri sadakat ateşi demokratik teorinin soğuk sularıyla bastırılıp söndürülmemeliydi."[6] Toplumsal bölünmeler açısından bakacak olursak, "Hindistan dünya kurulduğundan beri ırkların ve dinlerin savaş alanıydı" ve ortak bir siyasi kimlik beklentisini "ne tarihsel gerçekler ne de mevcut koşulların gözlemlenmesi haklı çıkarıyordu." Hindistan'daki toplumsal örgütlenmenin temel ilkesi, demokratik yönetimin hiçbir biçimiyle uyumlu olmayan kast sistemiydi. Daha da önemlisi, modern kurumların veya teknolojilerin yaygınlaşması, kast sisteminin hâkimiyetini hiçbir şekilde zayıflatmamıştı.

> Ucuz tren yolculuğu, insanları yolcu vagonlarına doluşmaya ve saatler boyunca birbirleriyle dipdibe olmaya mecbur bıra-

5 Vincent A. Smith, *Indian Constitutional Reform Viewed in the Light of History* (Londra: Humphrey Milford, 1919), s. 78. Vurgu yazara aittir.

6 *A.g.e.*, s. 21-22.

kıyordu... Büyük kasabalardaki çeşmelerden bolca akan iyi suyun sağladığı avantajların, mutlaka yaşanan törensel kirlenmeden ağır basmasına izin veriliyordu... Ancak bu sayılanlar gibi kast sisteminde sadece yüzeysel etkiler yaratan değişiklikler sistemin özüne dokunmamaktadır... Üçüncü sınıf bir yolcu vagonunda seyahat eden ya da çeşme suyu kullanan bir Brahman, kendisinden daha aşağı bir kastta bulunan komşusu hakkında yalınayak seyahat ettiği veya kirli kuyu suyu içtiği zamankinden daha iyi düşünceler besliyor değildir... Hindular Hindu olmaya devam ettiği sürece kast sistemi yok edilemez; hatta bu sistemde kayda değer bir değişiklik bile yapılamaz.[7]

Smith daha sonra, reformcuların isteklerinin aksine, Hindistan'da sorumlu hükümet uygulamasını teşvik etme politikasının pratik bir güç stratejisi olarak da kötü bir tercih olduğunu ileri sürmüştür. Bu politika, insanların hükümet otoritesini kabullenmesine değil reddetmesine neden olacaktı.

> Memnuniyet, var olduğu kadarıyla, Hindistan'ın yöneticileri tarafından Hint ulusu ülküsünü, gerçek bir Hintli seçmen kitlesinin yaratılmasını, ve kendi kendine yetebilme yetisinin geliştirilmesini teşvik etmek amacıyla bilinçli bir şekilde bozulmak istenmektedir. Büyük bir çoğunluğu cahil, batıl inançlara sahip, yobaz ve aşırı şüpheci olan üç yüz milyon Asyalının memnuniyetini yok etmeyi bilinçli bir şekilde öneren Hindistan'ın yönetiminden sorumlu üst düzey memurlar acaba ne yaptıklarının farkındalar mıdır? Bunun nelere mal olabileceğini hesaplamışlar mıdır? Eğitimsiz kitlelerin memnuniyeti bir kez yok edilmeye başlandı mı, kimse bu işin sonunun nereye varacağını bilemez. Bu kitlelerin duyacağı huzursuzluk, Bay Montagu ve Bay Curtis'in ulaşmayı çok istediği o siyasi hedeflere yönelmeyecektir. Kast sisteminde yeri olmayan, ahlaki açıdan zayıf olduğu düşünülen yabancılara yö-

7 *A.g.e.*, s. 41.

nelecek, "din elden gidiyor" çığlıklarıyla körüklenerek düzen bozucu her şeyi etrafında toplayacak ve 1857 yılında yaşanan dehşeti veya 18. yüzyıldaki büyük anarşi dönemini tekrar yaşatacaktır. Tarihin verdiği ders yanlış anlamaya gelmez.[8]

Günümüzde bu iddialara vereceğimiz tepki, bunları, o zamanlar bile eski tarz paternalist sömürgeciliğin Don Kişotvari bir savunması sayılacak iddialar ileri süren muhafazakâr bir emperyalistin lafları olarak değerlendirip gülüp geçmek olurdu. Ancak, modern öz-yönetim kurumlarının evrensel olma iddialarının Smith tarafından reddedilmesi, bence, önemli bir meseleyi gündeme getirmektedir.

Basitleştirmek pahasına durumu daha düz bir şekilde ortaya koymak istiyorum. Eğer modern iktidar rejiminin meşruiyetinin temel dayanağı, toplumsal düzenlemeleri, normalleştirilmiş bireylerin kendi kendini disipline etmesinin bir parçası haline getirerek iktidarın daha üretken, daha verimli ve daha insancıl hale getirildiği iddiası ise, o takdirde bu tezin evrenselliği iddiasına ilişkin şu üç konum alınabilir: Birincisi, söz konusu tezin prensip olarak tarihsel veya kültürel farklılıklarına rağmen tüm toplumlar için geçerli olmak zorunda olduğudur. İkincisi, bu prensibin Batılı toplumların o kendilerine has tarih ve kültürüne kaçınılmaz bir biçimde bağlı olduğu ve başka bir yere ihraç edilemeyeceğidir; bu durum dolaylı olarak söz konusu prensibin evrenselliğinin reddi demektir. Üçüncüsü ise, başlangıçta bir engel teşkil etmekle birlikte, tarihsel ve kültürel farklılıkların zaman içinde uygun bir çalışma ve eğitim süreciyle üstesinden gelinebileceğidir. Bu sebeple, üçüncü düşünce, ikincisi ile öne sürülen itirazı kabul etmekte ancak yine de bahsedilen ilkenin evrenselliğini onaylamaya çalışmaktadır.

Bu üç düşüncenin birbirinden tamamen ayrı ideolojik oluşumlarla ilişkili olduğu doğrudur. Buna karşın, üçü de aynı söylemsel alanda üretilir. Benim öne süreceğim tezi şu üç bölüme

8 *A.g.e.*, s. 50-51.

ayırabiliriz: birincisi, günümüzde her üç düşünceye de rastlanır; ikincisi, söz konusu düşüncelerden birinden diğerine kolayca kayıvermek mümkündür. Üçüncüsü, her üç düşünce de, kolonyal farklılık kuralı olarak adlandıracağım şeyi uygulama taktiğini benimsemiştir, ki bu da geçiş kolaylığının nedenidir. Bu tezin dolaylı olarak öne sürdüğü düşünce, eğer kolonyal farklılık kuralı disipline edici iktidarın modern biçimlerinin yerleştirilmesi için kullanılan ortak bir stratejinin parçası ise, kolonyal devletin tarihinin modern devletin geçmişi, bugünü ve geleceğinin araştırılmasında arızi değil hayati önem taşıyan bir rol oynadığıdır.

İlk önce, bürokratik akılcılık hakkındaki çok meşhur iki kolonyal tartışmada -hukukun üstünlüğü ve konuşma özgürlüğü- bu kuralın uygulanışını göstereceğim. Daha sonra da, aynı kuralın kolonyal tarih hakkında günümüzde yapılan tartışmalarda da etkili olduğunu sergileyeceğim.

Irk ve Rasyonel Bürokrasi

Kolonyal düzenin muhtelif parçalarının yerli yerine oturması için 1857'deki Büyük Ayaklanma kadar kapsamlı ve şiddetli bir isyanın bastırılması gibi bir olay gerekmesi eşyanın tabiatında vardır. Asiler kolonyal iktidarın maskesini yırtıp atmış ve onun gerçek yüzü ilk defa bütün çıplaklığıyla sergilenmişti: iktidarının çıkış noktası hâkim grubun yabancılığının muhafazası olduğu için normalleştirme misyonunu hiçbir zaman yerine getirememeye mahkûm olan modern bir iktidar rejimi.

İsyanı takip eden birkaç on yıl boyunca kolonyal politikalar ile ilgili olarak yapılan tartışmalar birçok açıdan öğreticidir. Tarihçiler genellikle bu dönemi muhafazakârlığın hâkim olduğu bir dönem olarak nitelendirirler. Metcalf'ın meşhur çalışması, bu kaymanın izlerini İngiltere'de Benthamizm'e ve misyonerliğe duyulan ilginin azalmasında arar. Hindistan'da yeni reformlara girişilmesindeki gönülsüzlüğü, "ahlaksız" yerel geleneklere karşı daha önce girişilen mücadelenin isyanla bir ilgisi olmuş olabileceği şüphesi desteklemiştir. Resmî görüş yerel geleneklerin kendi hallerine bırakılmasında artık neredeyse

hemfikirdi. "Köklü reform," diyordu Metcalf, "yalnızca tehlikeli değildi; artık modası da geçmişti."[9]

Liberal reformdan uzaklaşılmasına paralel olarak, İngiltere'de kolonyal politikaların şekillendirilmesinde bilhassa etkili olan bir düşünce akımı da giderek kuvvetlenmekteydi. İngiltere'deki oy kullanma hakkının kapsamının genişletilmesinden ve Gladstone liberalizmi politikalarından rahatsızlık duyan bu düşünce ekolü, mülkiyet ve düzen ilkelerini arsız otoriter temeller üzerinde yeniden inşa etmeye çalıştı ve İngiliz Hindistan'ını giderek artan bir şekilde bu teorilerin pratiğe dökülebileceği yer olarak görmeye başladı. James Fitzjames Stephen ve Henry Maine, kolonyal politikalar ile ilgili tüm reformcu davranışların ardına saklandığı "duygusallık" maskesini düşürmeyi amaçlayan bu kampanyada başı çeken iki kişiydi. Stephen, kendi vatandaşlarını Hindistanlıların "kara cahil" ve "batıl inançlara taparcasına bağlı" oldukları konusunda uyarıyordu. İngilizlerin temsil esasına dayalı kurumlar için böyle insanlara uymaya hiçbir mecburiyeti yoktu. Onlardan tüm beklenen ülkeyi idare etmek ve insanların refahını gözetmekti. Stephen'a göre imparatorluk, özünde muvafakat üzerine değil fetih üzerine kurulmuş mutlakıyetçi bir Hükümettir. İmparatorluk

> hayatın veya yönetimin doğal ilkelerini temsil etmez; dinsizliği ve barbarlığı temsil etmediği sürece de bunu asla yapamaz. İmparatorluk savaş halindeki bir medeniyeti temsil eder ve hiçbir anormallik, Hükümetin başında bulunup da fetheden ırkın üstünlüğü dışında mevcudiyetlerinin hiçbir meşruiyeti olmayan, ama bu üstünlüğü açıkça, taviz vermeden, dolaysız bir biçimde ifade etmekten kaçınan, kendi konumları için özür dilemeye çalışan ve her ne sebeple olursa olsun bu konumu savunmayı, güçlendirmeyi reddeden insanların imparatorluğu yönetmesi kadar çarpıcı veya tehlikeli olamaz.[10]

9 T. R. Metcalf, *The Aftermath of Revolt* (Princeton: Princeton University Press, 1964), s. 96.

10 *The Times*, 1 Mart 1883, içinde Stephen. Metcalf, *The Aftermath of Revolt*, s. 318'de alıntılanmış.

Stephen'inki gibi çetin iddiaların iyi tarafı, yönetici bloğu birleştiren ve yönettiklerinden ayıran o tek faktörü yanlış anlamaya meydan vermeyecek şekilde işaret etmeleriydi. İki grup arasındaki farkı belirleyen ırktı. Hindistan'daki yöneticiler Londra'dan aldıkları talimatlar doğrultusunda düzenli bir yönetim için gereken süreçleri hayata geçirmeye çalıştıkça, ırk sorunu birçok tatsız tartışmaya neden olmaktaydı. Üstelik, modern bir iktidar rejiminin mantığı yönetim süreçlerini idarenin rasyonalizasyonu ve yönetilenlerin normalleştirilmesi doğrultusunda harekete geçmeye ne kadar fazla zorlarsa, ırk sorunu da Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetinin bilhassa sömürgeci karakterini vurgulamak üzere o denli dayatıcı bir şekilde ortaya çıkmaktaydı.

Yönetenler ve yönetilenler arasındaki ırk farklılığının tam da disipline edici iktidar teknolojilerinin kolonyal devlet tarafından oturtulmaya çalışıldığı 19. yüzyılın o son çeyreğinde çok önem kazanması biraz çelişkili bir durumdur. Tarihçiler son zamanlarda, sömürgeleştirilmiş alanın -Hindistan topraklarının ve insanlarının- sistematik bir şekilde nesneleştirilmesini ve normalleştirilmesini sağlayacak kurumsal prosedürlerin yaratılması için bu dönemde ciddi ölçülerde çaba harcandığını göstermiştir. Sadece hukuk yazılı hale getirilmek ve bürokrasi rasyonalize edilmekle kalmamış, aynı zamanda doğal çevrenin coğrafi, jeolojik, botanik, zoolojik ve meteorolojik özelliklerini, insanların arkeolojik, tarihî, antropolojik, dilbilimsel, ekonomik, demografik ve epidemiolojik özelliklerini bilimsel olarak araştırmak, sınıflandırmak ve numaralandırmak amacıyla uzmanlaşmış bir teknik hizmetler teşkilatı kurulmuştur. Bununla birlikte, dönemin bir sosyal tarihçisi "İngilizler arasında ırk duyguları 19. yüzyılda daha belirgin, daha saldırgan hale geldi ve Lord Curzon'un 1899 ile 1905 arasındaki Genel Valiliği sırasında doruk noktasına ulaştı" demektedir.[11]

Bu güç ve bilgi kompleksi kolonyal özelliğini koruduğu sürece, sömürülenlerin nesneleştirilme ve normalleştirilme bi-

11 Kenneth Ballhatchet, *Race, Sex and Class under the Raj: Imperial Attitudes and Policies and their Critics, 1793-1905* (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1980), s. 6.

çimlerinin kolonyal farklılığın doğruluğunu, evrensel bir bilgi sistemi içinde, yeniden üretmek zorunda olduğunu düşünürsek, bu gelişmenin kendi içinde, her şeye rağmen, çelişki taşımadığını görürüz. Sömürgeci farklılık kendini birçok farklı biçimde ortaya koyuyordu ve bu biçimlerden herhangi biri, duruma göre, kolonyal farklılık kuralının en elverişli uygulaması olabiliyordu. Yine de, tüm bu biçimler arasında kolonyal farklılığı en iyi ortaya koyan ırktı.

18. yüzyılın ortalarında gelişen bürokratik rasyonalizasyonu ele aldığımızda ırk konusunun bu farklılığı nasıl ortaya koyduğunu görebiliriz. Devlet memuriyeti için açılan akademik sınavları kazananların zorunlu devlet hizmetine alınması sisteminin Hindistanlıların da devlet hizmetine girişi anlamına geldiğinin apaçık ortaya çıkmasıyla zor bir siyasi sorun doğmuştu. Bu nedenle, 1870'lerde, öncelikle Hindistanlıları dışarıda tutmak ve daha sonra da bürokrasiyi İngilizlere ayrılmış bir seçkinler klubü ve Hintilere ayrılmış düşük statülü işler şeklinde bölmek amacıyla, memuriyete alım ve çalışma kurallarıyla defalarca oynandı.[12]

Ancak modern devletin en önemli iddialarından birinin ırk ayrımının ötesine geçip geçemeyeceği sorusunu en dramatik şekilde soran, Ilbert Yasa Taslağı Vakası olarak bilinen hadiseydi. Iddia, kişilerden bağımsız ve keyfi uygulamalara yer verilmeyen bir hukukun üstünlüğü sistemini yerleştirmekti. 1882'de Hindistanlı bir devlet memuru olan Behari Lal Gupta, hukuk sistemindeki bir kuraldışılığa dikkat çekti: mevcut düzenlemelere göre Hindistanlı yargıçlar, İngiliz muadillerinin aksine, Avrupalılarla ilgili davalara bakma hakkına sahip değildi. Gupta'nın notu Bengal Hükümeti'nin "Bölge Savcısı ya da Hâkim konumundaki ve bu görev için eğitilmiş Sözleşmeli Yerel Devlet Memurlarının, İngiliz meslektaşlarının yaptığı gibi, Avrupalıları yargılayamamaları için yeterli hiçbir sebep olmadığı" açıklamasıyla birlikte Hindistan Hükümetine iletildi.[13] O tarih-

12 Bkz. Misra, *Bureaucracy in India*, s. 91-210.

13 C. E. Buckland, *Bengal under the Lieutenant Governors* (1901: yeniden basım, Yeni Delhi: Deep, 1976), 2:769.

te Genel Vali, Liberal Gladstone hükümeti tarafından atanmış bir liberal olan Ripon'du. Ancak bu kuraldışılığın gerçekten de bir kuraldışılık olduğunu anlamak için fazla liberalizme gerek yoktu ve neredeyse sıradan müzakerelerden sonra Ilbert, konuyla ilgilenen hukukçu, mevcut düzenlemelerin doğurduğu karışıklığı gidermek için 1883'te bir yasa tasarısı sundu.

Kimi tarihçiler, Ripon'ın yaklaşan fırtınayı bir nebze sezebilmiş olsa böylesine küçük bir sorunun Hindistan'daki tüm liberal projeyi tehlikeye atmasına izin vermeyeceğini öne sürmüşlerdir.[14] Ancak hükümete sömürge idaresinin ne olduğunu hatırlatmak için örgütlenenin hâkim ırkın oluşturduğu kamuoyu olduğu görüldü. Devlet hizmetinde çalışmayan Avrupalılar -en çok da Bengal'deki çiftçiler, tacirler ve bilhassa avukatlar- "neredeyse isyana varan bir *muhalefete*" başladılar.[15] Tasarının yarattığı karışıklık Kalküta'da daha şiddetli bir hal aldı. "Avrupalı İngiliz tebaasının çok kıymet verilen, gurur duyulan ve köklü bir ayrıcalığını" ellerinden almaya çalışan ve "*Mufassal'da* görevli Avrupalı İngiliz tebaasının ve ayrıca ailelerinin ve kızlarının özgürlükleri ve emniyetlerine yönelik bir güvensizlik duygusu"[16] uyandıran tasarıyı kınama amacıyla toplantılar düzenlendi. Kalküta'daki *Englishman* gazetesinin başını çektiği Hindistan'daki İngiliz Hint basını, Avrupalılarm "mahvolmalarını ve Hindistan'daki İngiliz yönetiminin yok edilmesini engellemek için savaştıklarını"[17] iddia ederek seferberlik ilan etti. Bir Avrupalı ve İngiliz-Hint Savunma Birliği kuruldu, Hükümet Konağı boykot edildi ve hatta "Hükümet Konağı'ndaki nöbetçileri etkisiz hale getirerek Genel Valiyi Chandpal ghatında bir buharlı gemiye bindirip Ümit Burnu üzerinden İngiltere'ye göndermek"[18] için bir komplo bile düzenlendi.

14 S. Gopal, *British Policy in India, 1858-1905* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), s. 149; Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), s. 163.

15 Gopal, *British Policy*, s. 150.

16 Avrupalı topluluğun 28 Şubat 1883'te Kalküta'daki Belediye Binasında yaptığı bir toplantıda alınan kararlar. Buckland, *Bengal* 2:775-76.

17 Seal, *Emergence*, s. 166.

18 Buckland, *Bengal* 2:787.

Sömürge imparatorluğunun başkentindeki müstahkem mevkiinden bütün gürültü patırtıyı izleyen Gladstone, bu yaşananların nasıl daha büyük bir hikâyenin parçası olduğunu görebilme açısından birçok kişiden daha elverişli bir konumdaydı. Şöyle diyordu Gladstone,

> Yanıtlanması gereken bir soru var: Hindistan gibi bir ülkede nihai iktidar tarafların hangisindedir? Eğer bu iktidar şu an için tarafların birinde iken gelecekte diğerinde olacak ise, o gelecek için hazırlanma sorununun çözülmesi lazımdır. Bu nedenle İngilizlerin yabancılara, özellikle de kendilerinden daha düşük bir konumda bulunan yabancılara karşı canlı tutmaya meyilli oldukları o küstah gururun terbiye edilmesi haklı ve gerekli olabilir.[19]

Diğer taraftan Ripon, yaptıklarını "taktiksel bir hata" olarak görmeyi seçti ve geri adım atmaya karar verdi. Tasarının maddeleri öyle sulandırıldı ki, daha önce yaşanan kuraldışılıklar yalnızca geri gelmekle kalmadı, aynı zamanda daha başa çıkılmaz bir hal de aldı.

Sorun, kimi tarihçilerin sandığı gibi, Ripon'un Hindistanlıları modern yönetime uygun hale getirmeyi hedefleyen liberal misyonu yerine getiremeyecek kadar "zayıf bir adam" olması değildi. Ripon'un "başarısızlığı", sömürge idaresinin koşullarını değiştirmeden modern devlet projesini tamamlamanın özünde imkânsız olduğuna işaret etmekteydi. George Cuper, Kuzeybatı Eyaletleri Vali vekili, 1878'de "siyahın beyaz olduğunu iddia etmekten" vazgeçme zamanının geldiğini söylediğinde mecazen konuşmuyordu. "Aslında siyahın *beyaz olmadığını* hepimiz biliyoruz... Avrupalılar ve Hindistanlılar için tek bir yasa olması gerektiği fikri teoride mükemmel bir şey, ama bu fikir hayata geçirilebilecek olsaydı bu ülkede hiçbir işimiz olmazdı."[20]

---

19 Gopal, *British Policy*, s. 151'de alıntılanmış.

20 Seal, *Emergence*, s. 170, 144.

Bu sözlerle ortaya konulmak istenen, sorumlu hükümet "kuramı"nın hatalı olduğu ya da doğruluğunun göreceli ve belirli şartlara bağlı olduğu değildi. Daha ziyade, kolonyal farklılık kuralının "uygulamaya" dökülmesi, tam da kuramın evrensel doğruluğunu kanıtlamak için sömürgenin bir istisna olması gerektiği durumlara dikkat çekilmesi isteniyordu.

Irk ve Kamuoyu

Ilbert Yasa Tasarısı Vakasının gün ışığına çıkardığı sorunlardan biri de sivil toplum alanını oluşturduğu varsayılan toplumsal hayatın nispeten özerk kurumları ile devlet arasındaki ilişkiydi. Söz konusu ilişkinin, mesela 19. yüzyıl sömürge Kalküta'sında geliştiği şekliyle, ilginç olan tarafı, düzgün kurulmuş bir devletin göstermesi beklenen kabulü hak ettiği düşünülen "toplumun" tamamen ülkenin Avrupalı sakinlerinden oluşmasıydı. Kamuoyunun görüşü olarak sayılan onların görüşüydü; devlet ve toplum arasında düzgün bir ilişki meselesi esasen İngiliz Hint basınına tanınan özgürlükler etrafında şekillenir hale gelmişti.

İngilizce gazeteler Kalküta'da 1780'lerden itibaren yayımlanmaya başladı. İmparatorluğun o ilk günleri iktidarın kaba kuvvet ve entrikayla ele geçirildiği, ticaretin ise çabucak köşe dönme hırsıyla yapıldığı dönemlerdi. Bu dönemde basın, pek de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, Bengal'deki kişisel düşmanlıkları ve hizipleşmeleri devam ettirmenin bir başka yolu oldu. Genel Valiler gazete editörlerini "yatıştırmak" için hukuki yollara başvurmakta, hatta boyun eğmeyenleri de sınır dışı etmekte hiç vakit kaybetmiyorlardı. 1820'lere gelindiğinde ise daha istikrarlı bir ilişki kurulmuş ve sansür yasaları kaldırılmıştı. Ancak 1857'de yaşanan ve İngiliz yönetiminin geleceğini tehlikeye düşüren olaylar, sorunu bir kez daha gündeme getirdi. "Kamuoyu" kavramı artık açıkça "devlet memuru olmayan" Avrupalı topluluğun görüşü olarak tanımlanıyordu. Dehşete kapılan ve öfkeden deliye dönen Kalküta'daki İngiliz basını, "pis zencileri" cezalandırırken çok yumuşak ve müstereddit

davrandığını düşündüğü hükümeti hiddetle eleştirmeye başladı. Dönemin Genel Valisi Canning basının hakaretlerinden özellikle nasibini alıyordu ve Temmuz 1857'de sansür yasalarını, bir yıllık bir süre için, bir kez daha yürürlüğe soktu.[21]

Nil Durpan Vakası diye bilinen olay incelendiğinde, Hindistan'daki İngiliz yönetiminin yarattığı yeni koşullar çerçevesinde devlet-sivil toplum ilişkilerinin nasıl biçimlendiği ilginç yönleriyle gözler önüne serilmektedir. Söz konusu vakanın kökeni, gariptir ki, Bengal'deki yetkililerin "yerel" kamuoyu hakkında biraz daha fazla bilgi sahibi olma çabalarında yatmaktadır. Bengal'in kırsal bölgelerinde çivit otu ekimi hususunda yaşanan karışıklığın dinmeye yüz tuttuğu 1861'de, Vali John Peter Grant, Dinabandhu Mitra'nın (1830-73) yazdığı oyun hakkında birşeyler duymaya başladı. Bu oyunu anlamanın "yerlilerin, görüşlerini duyunca memnun olacak ya da bundan hoşlanmayacak Avrupalılar yokken, çivit otu ekimi sorunu hakkında kendi aralarında neler konuştuklarını öğrenmenin" iyi bir yolu olacağını düşünen Grant, *Nildarpan'ın* İngilizce'ye tercüme edilmesini istedi. Grant'ın niyeti, övgüye layıktı.

> Yerel toplumun tüm kesimlerinden neredeyse tamamen kopmuş olduğumuzu göz önünde bulundurarak hep şu fikri savundum: Hindistan'daki kamu görevlileri, yerel toplumun dış görünüşten hiç anlaşılmayan duygularının aslında ne kadar derinlikli olduğunu anlama hususunda mutat bir umursamazlık içinde olmuş ve bu derinliği araştırmak için ulaşabileceğimiz tüm bilgi kaynaklarını mutat bir şekilde dikkate almamıştır. Her tarafta duyulabilecek popüler şarkılar ve Bengal'deki popüler yerel oyunlar bu kaynakların en etkilisi ve en çok ihmal edilmişidir.[22]

Bengal Hükümet Sözcüsü Seton-Karr, "yerel halktan birinin" yaptığı çeviriyi gözden geçirmesi için sonraları Kalküta üzerine

21 Bu tarih hakkında kısa bir anlatım için bkz. H. E. A. Cotton, *Calcutta Old and New*, (1909: yeniden basım, Kalküta: General Printers, 1980), s. 163-70.

22 Buckland, *Bengal* 1:198'de Grant'ın 19 Haziran 1861 tarihli notları.

yazan tarihçilere öncülük edecek olan İrlandalı misyoner James Long'u görevlendirdi. Seton-Karr daha sonra oyunun, Dinabandhu'nun yazdığı önsöz ve Long'un yazdığı giriş yazısıyla birlikte, çevirisini bastırdı ve "çivit otu krizi ile ilgili resmî belgelerin nüshalarının gönderilmiş olduğu" birkaç kişiye gönderdi.[23]

Bu olay üzerine büyük toprak sahipleri bir anda ayaklandı ve hükümeti "çivit otu ekimiyle uğraşanlar hakkında kötü ve onur kırıcı yayın" yapmakla suçladılar. Oyunun yayımlanmasının hükümetin oyunun içeriğine onay verdiği anlamına gelmediği ve zaten Valinin bu yayıma açıkça izin vermiş olmadığı anlaşılınca, toprak sahipleri birliği mahkemeye başvurdu. Mahkemede yargıcın durumu "olağanüstü" ve "tarafsızlığa gölge düşürmediği" söylenen bir şekilde özetlemesi Yüksek Mahkemeyi etkiledi ve James Long onur kırıcı yayın yapmaktan suçlu bulundu. Long, Yüksek Mahkeme tarafından para ve bir ay hapis cezasına çarptırıldı. Bu durum Long'un Kalkütalı aydınlar arasında bir anda popülerleşmesine yol açtı: mesela para cezası Kaliprasanna Sinha (1840-70) tarafından ödendi ve Radhakanta Deb'in (1783-1867) başkanlığında yapılan bir toplantıda "ülkenin yerli halkının kişiliklerine adaletin tarafsız dağıtılması ilkesine ters düşen bir ölçüsüzlükle yaptığı sık ve körü körüne saldırılar" nedeniyle yargıcın davadan alınması talebinde bulunuldu. Ancak daha da ilginci, Long'un Avrupalıların, bilhassa resmî görevlilerin ve misyonerlerin, sempatisini kazanmış olmasıydı. Onlar Long'un suçsuz yere cezalandırıldığını düşünüyorlardı. Kalküta piskoposu, "Yargıcın kötü ve iğrenç olarak nitelendirdiği" pasajların "insanların çekinmeden okuduğu, üzerinde konuştuğu ve basit taşralıların felaketini konu alan birçok İngilizce hikâye ya da oyundaki pasajlardan daha tiksindirici olmadığını" söylemişti.[24] Tüm bunlar olurken, Genel Vali Canning, Grant'i olayların bu kadar ileri gitmesine izin verdiği için tekdir etti. Seton-Karr ise, özür dilemesine rağmen, hem Bengal Hükümeti hem de yasama kon-

23 W. H. Seton-Karr'ın Bengal Hükümetine yazdığı mektup, 29 Temmuz 1861, *a.g.e.*, s. 200.

24 Cotton, *Calcutta*, s. 175-76.

seyindeki görevinden alındı. Öyle görünüyordu ki büyük toprak sahipleri benzersiz bir zafer kazanmışlardı.

Yine de, bu merak uyandıran olayda neyin gerçekten yargılanmakta olduğu üzerinde düşünmeye değerdir. Yargılama sürecinin altında hangi niyet ve amaçlar yatmış olursa olsun bu olay, hükümet ile "devlet memuru olmayan" Avrupalıların oluşturduğu halk arasındaki bir çatışmaydı. Hükümete yöneltilen suçlama, oyunu yayımlamak suretiyle, bahsedilen halkın önemli bir kesimi hakkında onur kırıcı yayın yapmaktı. Long bir günah keçisiydi; aslında ne o ne de oyun yargılanmaktaydı. Ya da, daha kesin bir ifadeyle konuşmak gerekirse, Long her ne kadar insanları küçük düşürücü bir yazının yayımlanmasının görünürdeki suçlusu ise de, oyunun kendisi ve temsil ettiği fikirler konuşma özgürlüğü hakkındaki bu tartışmanın önemli parçaları değildi. Bu konuşma özgürlüğü ilkesinin nerede geçerli olmasının düşünüldüğü hakkındaki kafa karışıklığı aslında o denli büyüktü ki, oyunun yazarı olan Dinabandhu Mitra'nın oyunu nedeniyle insanların küçük düştüğü iddiasıyla açılan bir davaya çağrılmaya bile layık görülmemiş olması ve Long'un bu şüpheli malzemenin değil yazarı, çevirmeni bile olmayışı, Long'u destekleyenlerden birinin onun cezalandırılmasını "tam da Fransız din adamlarının Molière'i yargılamasına"[25] benzetirken dikkatini çekmemişti. Bu varsayımlar içerisinde elbette bir kafa karışıklığı yoktu. Saldırının hedefinin hükümetin ta kendisi olduğu açıkça görülüyordu. Canning de, "kamuoyunu" yatıştırmaya çalışırken Grant ve Seton-Karr'ın aleyhine hareket ettiğinde bunu farketti.

Buna karşılık, Bengalli yetkililerin asıl niyeti, kendilerini ve Hindistan'daki Avrupalı topluluğu "yerel" kamuoyu hakkında bilgi sahibi yapmaktı. Bu, modern bir idari aygıt tarafından benimsenmek için tamamen mantıklı bir taktikti. Büyük toprak sahiplerini öfkelendiren, bu çabanın altında hükümetin "yerel" kamuoyunu Avrupalı kamuoyu ile bir tutabileceği imasının yatmasıydı. Yerli oyunun hükümetçe dağıtılması ona, di-

25 *A.g.e.*, s. 176.

ğer resmî gazetelerin sahip olduğu "bilgi" ile aynı statüyü veriyor gibi görünüyordu ve büyük toprak sahipleri bunu onaylamaya hazır değillerdi. Hükümetin tanıyabileceği tek sivil toplum kendilerinin oluşturduğuydu; sömürgeleştirilmiş insanlar asla bu toplumun eşit birer ferdi olamazlardı. Düşünce özgürlüğü, ki onlar bile bu özgürlüğü sorumlu hükümetin elzem bir parçası olarak kabul ediyorlardı, yalnızca kendilerinin oluşturduğu sivil toplum için geçerli olabilirdi; Hindistanlılar sorumlu hükümetin bu özgürlüğe uygun tebaası değildi.

Dil ve Konuşma Özgürlüğü

Yerel kamuoyu sorunu 1870'lerde yeniden ortaya çıktı. Hükümet, 1878 yılında, yerel basındaki "isyana teşvik edici" yazıları denetim altına almak için hukuki önlemler almayı gerekli görmüş ve kanunlar, yerel basın ve İngilizce basın arasında açık bir ayrım yapmıştı. Resmî bir görevli bunun "sınıf ayrımına dayalı yasamanın en çarpıcı ve gücendirici ifadesi olduğuna ve politikamızla tamamen ters düştüğüne"[26] dikkat çekmişti. Ancak söz konusu itiraz, bu durumun genel kurala istisna teşkil ettiğinin açıkça ortada olduğu gerekçesiyle reddedildi. Bengal Valisi Ashley Eden, varolduğu sanılan güçlüğün "gerçek olmaktan ziyade hayal ürünü" olduğunu söylemişti. Başka bir deyişle, hükümetin tarafsız muamele etmek durumunda olduğu yeknesak bir kamuoyu düşüncesi yalnızca kuramsal bir fikirdi; gerçekte, sömürgeci bir hükümetin görevi ayrım yapmaktı ve dil, farklılığın basit ve kullanışlı bir simgesiydi.

> Bu ülkede yayımlanan İngilizce gazeteler aynı toplumsal sınıfa ait yazarlar tarafından ve eğitimi, çıkarları onları doğal olarak kışkırtmalara karşı hoşgörüsüz yapan bir okuyucu sınıfı için yazılmaktadır; sıradan Yerel gazeteler söz konusu olduğunda var olmayan ve olamayacak bir sorumluluk duygusunun ve kamuoyu baskısının etkisiyle yazılmaktadır. İngilizce

26 Arthur Hobhouse'ın Gopal, *British Policy*, s. 118'de alıntılanan notu.

yayımlanan gazeteler ile yerel gazeteler arasında bir ayrım yapmak kolay ve kullanışlıdır. Üstelik bu, içinde bulunduğumuz durumun tüm gerekliliklerini yerine getiren bir ayrım olup, kimi şer odakları Hükümetin hâkim gücün dilinde yazılan gazeteleri haksız bir şekilde kayırdığını söylemeyi tercih etti diye bir kenara atılmamalıdır.

Genelde Hindistan'daki İngiliz basını, ister Avrupalılar ister Yerliler tarafından hazırlansın, münasip bir sorumluluk duygusundan ve toplumu ilgilendiren olayları ılımlı ve mantıklı bir şekilde tartışma isteğinden etkilenildiğinin kanıtlarını taşımaktadır. Böyle bir Basını kısıtlamalara tâbi tutmanın bir gereği yoktur ve bu yüzden, doğaldır ki, bu Basın kısıtlamalardan muaf tutulmuştur. İngiliz basınını yalnızca muhtemel bir taraflılık suçlamasını boşa çıkarmış olmak için basın kanununun kapsamına almak Hükümet için çok büyük bir güçsüzlük işareti olacaktır.[27]

1878 Yerel Basın Kanunu ilkeler üzerinde yaşanacak uzun tartışmaları, özellikle İngiltere'dekileri, engellemek amacıyla büyük bir aceleyle çıkartılmıştı. Genel Vali Lytton, kanunun çıkışını "uyulması son derece zorunlu ve basını susturmaya yönelik bir Kanunu geçirmek için yapılmış bir tür darbeye"[28] benzetmişti. Söz konusu kanunun hükümlerine uymak gerçekten de zorunluydu, çünkü yerel yetkililere matbaacı ve yayımcılardan senet ve nakit blokaj isteme yetkisi verilmişti. Sakıncalı yayın yapıldığı takdirde hem bunlar hem de baskı makineleri müsadere ediliyor ve de temyiz için mahkemeye başvurma hakkı tanınmıyordu. Dört yıl sonra Ripon, o bilinen liberalliğiyle kanunu kaldırdı ve "ölçüsüz basın eleştirilerine karşı münasip ve haklı bir korunmadan mahrum bırakıldıklarını düşündükleri için yetkililer bir burukluk yaşadı".[29] Kışkırtma so-

27 Buckland, *Bengal* 2:716-17.

28 Lytton'un 15 Mart 1878'de yazdığı ve Gopal, *British Policy*, s. 118'de alıntılanan mektubu.

29 Buckland, *Bengal* 2:719. Yerel Basın Kanunu'nun hazırlanışı ve etkileri hakkında bir anlatım için bkz. Uma Dasgupta, *Rise of an Indian Public: Impact of Official Policy, 1870-1880* (Kalküta: Rddhi India, 1977), s. 269-300.

rununun yeniden ehemmiyet kazandığı 1890'larda, ceza yasasına "toplumun huzurunu bozucu" ve "sınıf ayrımcılığını teşvik eden" beyanlara karşı hükümete harekete geçme yetkisi tanıyan maddeler eklendi. 1890'ların sonundan itibaren dil ayrımcılığı işe yarayan bir farklılık göstergesi olma özelliğini kaybetti. Bunun nedeni, İngilizce yayımlanan yerel yayınların etkilerinin "kışkırtmaya karşı doğal olarak hoşgörüsüz" bir sınıfla artık sınırlı olmayışıydı. Sivil toplumun düzgün üyeleri ile hükümetin vatandaşı olarak değil yalnızca tebaası olarak tanıyabileceği insanları birbirinden ayırmanın başka ve daha elverişli yöntemleri ortaya çıkmıştı. Her halükârda, karşı milliyetçilik hareketi, ikinci sınıf bir "tebaadan oluşan sivil toplum" üyeliğinin bahşolunması gibi müphem bir vaadi reddederek kendi egemenlik alanını kurmak üzere çoktan yola çıkmıştı.

Milliyetçilik ve Kolonyal Farklılık

Milliyetçiliğin dil, din, özel hayat ya da aile hayatı gibi kültürün "manevi" veya "iç" özellikleri olarak düşündüğü bu egemenlik alanı, tabii ki sömürgecinin ve sömürgeleştirilenin kültürleri arasında bir farklılık olduğu varsayımından hareket etmekteydi. Milliyetçilik sömürgeci güce karşı politikanın "dışarıdaki" alanında mücadelesine ne kadar ağırlık verirse, sömürgeci gücü ulusal hayatın o iç alanından uzakta tutmak ve bu alandaki egemenliğini ilan etmek için "temel" kültürel farklılıkları sergilemekte o kadar ısrarcı davranmaktaydı.

Ancak devletin o dışarıdaki alanında, "maddi" olduğu varsayılan hukuk, idare, ekonomi ve devlet işleri alanında, milliyetçilik kolonyal farklılığın izlerini silmek için acımasızca mücadele etmekteydi. Dışarıdaki alanda farklılık meşrulaştırılamazdı. Bu açıdan bakıldığında, milliyetçilik, tam da modern iktidar rejiminin evrensellik iddialarını yeniden ortaya atıyor gibiydi. Nihayetinde milliyetçilik, kolonyal devletin hayatını başarıyla sona erdirerek, o modern rejimin başlattığı projenin yalnızca sömürge idaresinin yarattığı koşulların değiştirilmesiyle devam ettirilebileceğini gösterdi.

Bununla birlikte, kültürün o manevi olduğu söylenen alanında başlatılan farklılıklarda ısrar, özellikle tarihte eyleyicilik iddia etme konusunda devam etti.[30] Toplumsal kimliğin birbiriyle rekabet içindeki tasavvurları, yine rekabet içindeki özerk öznellik taleplerine karıştı. Yaşananların birçoğu çağdaş postkolonyal siyasetin bir parçasıdır ve milli devletin gücünü sağlamlaştırmasının post-kolonyal toplum içinde oluşan yeni bir farklılıklar bütününü işaret etmesi anlamına geldiği gerçeğiyle ilgilidir. Ancak modernite projesinin kolonyal devletin işleyiş tarzında yatan kökeni, bu tarz her tarihsel talebin sömürgecilik tarihi ile olan ilişkisini gözden geçirmek zorunda kalmış olduğu anlamına gelmektedir. İngiliz Hindistan'ı tarihinin yazımı siyasi bir mücadele konusu olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir.

Bu çağdaş savaşta, ezilen grupların durumu sıklıkla, modern devlet kurumlarının kabul ettirilmesinin kolonyal ve post-kolonyal dönemleri arasındaki süreklilikler ortaya konularak ve mazlumların özerk öznellikleri vurgulanarak anlatılmaktadır.[31] Ancak modern iktidar söylemi sömürgeci için her zaman uygun bir konum içerdiğinden, sömürgeleştirme misyonu adına savunulacaklar bu yeni terimlerle de ifade edilebilir. Modern iktidar rejiminin evrenselliği sorunu ile kolonyal farklılık kuralı arasındaki süregelen ilişkiyi göstermek için, Hindistan'daki sömürgecilik tarihini revize etmeye yönelik yakın tarihli bir çabayı gözden geçirerek bu bölümü bitireceğim.

---

30 Son dönem Hindistan tarihyazıcılığı üzerine yapılan tartışmaları gözden geçirmek için bkz. Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography," *Comparative Studies in Society and History* 32, no. 2 (Nisan 1990): 383-408; Dipesh Chakrabarty, "Post-Coloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (Kış 1992): 1-26.

31 Bu projedeki özerklik ve öznellikle ilgili metodolojik sorunların bazıları Gayatri Chakravorty Spivak'ın yazılarında tartışılmaktadır. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: Illinois University Press, 1988) içinde Spivak, "Can the Subaltern Speak?" ve Ranajit Guha, (der.), *Subaltern Studies IV* (Delhi: Oxford University Press, 1985), s. 330-63'te Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography".

"Asla Olmadı!"

Bahsettiğim revizyonist tarih hem sömürgeci hem de milliyetçi tarih yazarları tarafından paylaşılan bir varsayıma meydan okuyarak başlamaktadır. Söz konusu varsayım, sömürge idaresinin Hindistan tarihinde kökten bir kopuşu temsil ettiği varsayımıdır. Bu tezi iki bölümde inceleyebiliriz.

Tezin ilk parçası Burton Stein tarafından geliştirilmiştir.[32] Stein, hem emperyalist hem de milliyetçi tarihlerin paylaştığı varsayımın, Hindistan'daki İngiliz rejiminin "Hindistan'da daha önce iktidarda bulunmuş tüm devletlerden tamamen farklı olduğu" varsayımının, doğruluğunu tartışmaktadır. Christopher Bayly, David Washbrook ve Frank Perlin'in yakın tarihli çalışmasının "ilk sömürgeci rejimlerin daha önceki yerel rejimlerin devamları" olduğunu; 18. yüzyılın bir kaos ve çöküş dönemi değil, bir "ekonomik güç, hatta ilerleme" dönemi olduğunu; 1750 ile 1850 arasındaki dönemin, o dönemde hâlâ varlığını sürdüren eski rejimlerden kolonyal rejimlere "geçiş dönemi" olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Bahsedilen devamlılıklar iki şekilde gösterilmiştir.

İngiliz yönetimi öncesi devlet oluşumlarında rastlanan bir "yapısal çelişki", "merkezîleştirici, askerî rejimler" ile sayısız yerel derebeyleri arasında yaşanan çelişkiydi. İngilizler kendilerini bu oluşumlara "uygulamaya yönelik yeni ilkeleri ve amaçları olan yabancılar olarak değil, Hindistan yarı kıtasındaki siyasi sistemin fethi için ayırabileceği kaynakları diğerlerininkinden çok daha fazla olan bir parçası" olarak yerleştirdi. Kolonyal devlet bu çelişkiyi, daha önceki rejimlerden miras alınan "askerî maliyeciliğin" merkezîleştirici eğilimi lehine çözmüştü. Kolonyal devletin selefleriyle arasındaki süreklilik buradadır.

Diğer çelişki, kişisel sadakate dayalı ve en başta hükümdarın bulunduğu patrimonyal bir hiyerarşiyi ihsas eden "sultancılık" (Max Weber'in terimi) ile hükümdar ile yerel yöneticiler

32 Burton Stein, "State Formation and Economy Reconsidered", *Modern Asian Studies* 19, no. 3 (1985): 387-413.

arasında yaşanan ve bu tür ataerkil bağlılıkları korumayı zorlaştıran ideolojik kopuklukların varlığıydı. Patrimonyal sultancılık ile askerî maliyeciliğe içkin olan ekonomik eğilimler birbiriyle uyuşmuyordu. Başlangıçtaki tereddütlerden sonra, 19. yüzyılın ikinci yarısında kolonyal devlet, sultancı oluşumlardan tamamen uzaklaştı ve patrimonyal bağlılıklardan ziyade modern Avrupai ilkelere dayalı bir rejim kurdu. Bu rejim hem eski rejimlerden hem de ilk sömürgeci rejimlerden farklıydı. Geç kolonyal devletin selefleriyle arasındaki kopukluk buradadır.

Stein'in konu hakkındaki diğer çalışmalardan çok Perlin'in çalışmasına başvurmasına karşılık, aslında Perlin[33] çok daha yetkin bir tez ileri sürmektedir.[34] Bu yetkinlik, revizyonist tarihin bakış açısı için olduğu kadar söz konusu bakış açısı hakkmdaki değerlendirmemiz için de önem taşımaktadır. Perlin, sömürge idaresini karakterize eden merkezîleşme sürecinin "daha önceki dönemde başladığını" ileri sürmektedir. Ancak, Perlin'e göre, sömürge idaresi bu süreci hızlandırırken ona, "sahip olduğu iradenin kaynağı Hindistan yarı kıtasında olmayan bir fetih rejiminin hizmetinde olmasından, karar verme mekanizmasının bir yerde toplanmasından ve yönetim araçları hakkmdaki yeni bilgilerinin fazlalığından kaynaklanan yeni ve daha güçlü bir biçim" vermişti. Bu yeni biçim, "eski düzene ait kurumların ve bu kurumların toplum içindeki desteklerinin" sömürgeciler tarafından da kullanılmasına rağmen, erken sömürgeci siyaset ile selefleri arasında "esaslı bir kopuş" yaşanmasına yol açtı. Üstelik, 18. yüzyıldaki yerel rejimlerde merkezîleştirme çabalarının büyük "yarı özerk" alanlar yaratmasına, bu alanların doğurduğu ve toplumsal haklarla, örgütlenmelerle ilgili rakip güçlerin, rakip ilkelerin birleşerek reji-

33 Frank Perlin, "Of White Whale and Countrymen in the Eighteenth-Century Maratha Deccan," *Journal of Peasant Studies* 5, 2. sayı (Ocak 1978): 172-237; "Proto-Industrialization and Pre-Colonial South Asia," *Past and Present* 98 (Şubat 1983): 30-95.

34 Frank Perlin, "State Formation Reconsidered," *Modern Asian Studies* 19, 3. sayı (1985): 415-80.

me direnmesine karşın, 19. yüzyıl başlarına kadarki sömürge idaresinin en belirgin özelliği bu "ara alanın" önemli ölçüde yok olmasıydı. "Eski koşullar ve yapılar hâlâ geçerliliğini koruyor görünse de, hem Devlet hem de devlet alttan alta kökten değişimler yaşıyordu. Bu değişim, yeni kolonyal politikaların Avrupa kökleri ve uluslararası karakteri ile bağlantılıydı."

Perlin'in değerlendirmesine rağmen, revizyonist tezin bu bölümündeki hâkim fikir sömürgecilik öncesi dönem ile erken sömürgeci dönem arasında süreklilik olduğu fikridir. Sömürgeciliğin sonraki safhası önceki safhasından bilhassa ayırt edilmiş olduğu için, düzeltmenin yalnızca bir tarih sorunu mu olduğu merak uyandırmaktadır. Sorun sömürgeciliğin belirleyici kopuşunun *ne zaman* gerçekleştiğini tespit etmek midir? Siyasi liderlerin açıklamalarına inanmakla yetinen erken sömürgecilik dönemindeki tarihçiler, ister emperyalist ister milliyetçi olsunlar, bu kopuşun 18. yüzyılın ortasında gerçekleştiğini varsaymışlardı; yasal öykülere daha şüpheci yaklaşan ve sosyal süreçlere daha duyarlı olan revizyonist tarihçiler şimdi bize bu tarihin yüz yıl daha ileri atılması gerektiğini mi söylüyorlar?

Tartışılacak başka bir konu yoksa sorun kolayca halledilmiş demektir. Eğer 18. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın ortalarına kadar olan dönem bir "geçiş" dönemi olarak görülecekse, bu dönem yalnızca daha önceki dönemle arasındaki sürekliliğin izlerini değil, geç sömürgeci dönemi sömürge-öncesi dönemden yapısal açıdan farklı kılan tüm o unsurların da izlerini açığa çıkarmalıdır. Dönemselleştirme açısından, o halde, söz konusu yüz geçiş yılının kopuş "anını" oluşturduğu, sömürge-öncesinin sömürge döneminden ayrılışını gösteren "olay" olduğu düşünülmelidir. Süreklilik ve süreksizliğin yarattığı gözle görülür muamma, bu durumda, tarihyazımının yapı ile süreci birleştirmede ve aynı zamanda ayırmada yaşadığı o tanıdık sorunun diğer bir örneği haline gelmektedir. O halde revizyonist teze, 1970 başlarında Kalküta'daki bir üniversitede radikal bir öğrencinin tarih testinde çıkan Rammohan Roy'un 1772'de mi yoksa 1774'te mi doğduğu sorusuna verdiği "Ne zaman doğduğunu bilmiyorum. Ama büyüdüğün-

de bir komprador olduğunu biliyorum" cevabıyla karşılık verilebilir.

Ancak öne sürdükleri tezin yalnızca bir bölümüne bakarak revizyonist tarihçilerimizi yargılamak onlara haksızlık olur. Revizyonist tez, bu daha güçlü versiyonunda, sömürge öncesi dönem ile erken sömürgeci dönem arasındaki sürekliliklere yeni bir yapı kazandırmıştır. Söz konusu versiyon sadece, Avrupalıların 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında "Hindistan'daki yerel yöneticilerin geçen yüzyıl boyunca yaptıklarını daha büyük ve daha meşum bir ölçekte" gerçekleştirdiğini öne sürmekle kalmaz; aynı zamanda, bu fethedici güce karşılık verirken Hindistanlıların "sömürge Hindistan'ının yaratılmasını sadece izlemekle ve onun kurbanı olmakla kalmadığını, bu Hindistan'ın yaratılmasında aktif rol de oynamış olduklarını" ileri sürmektedir. Chris Bayly, yakın bir tarihte yayımlanan ve erken sömürgeci dönemi konu alan uzun incelemesinde, bu işbirliğinin bize modern Hindistan tarihi hakkında, sömürgeciliğin "ilerlemeci" etkisinin başarısı ya da başarısızlığı üzerine yapılan önceki tartışmalara oranla, "daha kalıcı bir bakış açısı" sağladığını söylemektedir.[35]

Bu bakış açısı, öncelikle, Hindistan'ın 18. yüzyıldan günümüze kadar olan iktisadi tarihini, sömürgeci saldırıdan önce doğan ve Avrupamerkezli dünya ekonomisince üretilen güçlere karşılık vererek bugünkü halini alan "Hindistan kapitalizminin" bir tarihi olarak ortaya koymaktadır. Günümüz Hindistan'ında ticari malların üretimi, ticaret ve bankacılık sermayesi, muhasebe yöntemleri, eğitimli ve işinde ehil insan kaynağı ve nihayetinde sınai müteşebbisler haline gelecek tüccar toplulukları gibi birçok iktisadi kurum, sömürge öncesi dönemde ortaya çıkmıştır. Benzer bir şekilde, şehirliler ve kırsal kesimde yaşayan insanlar arasında aracı grupların doğuşu, bölgesel kültürlerin oluşumu, toplum içindeki ayrıcalıksız grupların başlattığı kültürel reform ve kendine saygı hareket-

35 C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire*, The New Cambridge History of India, 2. bölüm, 1. cilt. (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

leri, hatta "toplulukçuluk" politikaları da dahil olmak üzere, siyasi ve kültürel hareketlerin bir çoğu bu dönemde ortaya çıkmıştır.[36]

İkinci olarak, Hindistan tarihine böyle bir bakış açısıyla yaklaşılması, hem şehirlilerin hem de kırsal kesimde yaşayanların, hayatta kalma ve yaşamlarını sürdürme araçlarına karşı özellikle sömürgecilik döneminde yapılan saldırılara direnirken gösterdiği esnekliği sergilemektedir. Mal mülk sahibi yerli gruplar hem kolonyal devletin hem de Avrupalı işadamlarının Hindistan'ın zenginliklerini çekip almak için yaptıkları "daha görkemli ekonomik planların" gerçekleşmesine engel olurken, köylüler de "çevrelerine yaratıcı bir şekilde uyum sağlamak için" savaşların, vergilerin ve acımasız siyasi denetimin baskısının üstesinden gelmişlerdir. Bayly, yeni bakış açısının bu bağlantıları yeniden ortaya çıkararak Hindistan halkının tarihin öznesi olduğu sömürgecilik öncesi geçmişten sömürgecilik sonrası günümüze uzanan bir anlatı inşa etmeye imkân tanıdığını söylemektedir.

O halde sömürgeciliğin ne önemi var? Şaşırtıcıdır ki, bu soruya verilebilecek hiçbir kesin yanıt yoktur. Yine de, tezin imalarını fark etmek zor değildir. Avrupalı ticaret şirketleri, ülkeye ilk girdikleri dönemde, 18. yüzyıl Hindistan'ındaki ekonomik ve siyasi güç mücadelesinin sayısız yerli oyuncusundan farksızdı; aynı amaçlar için mücadele ediyor ve oyunu aynı kurallarla oynuyorlardı. İngilizlerin formel iktidar yapısının en tepesinde tam hâkimiyet kurmayı başarmış göründüğü 19. yüzyılın ikinci yarısında, söz konusu şirketlerin Hindistan toplumsal hayatının derinliklerine nüfuz edebilme imkânı hâlâ çok sınırlıydı. 20. yüzyılın başlarında tepedeki bu hâkimiyete karşı bile ciddi bir meydan okuma söz konusuydu; yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise sömürgeci güç ülkeyi terk etmek zorunda bırakılmıştı. Şu durumda sömürgecilik, Hindistan tarihinin "daha kalıcı" bakış açısıyla yaklaşıldığında, daha bü-

36 Bu son bölüm C. A. Bayly, "The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860," *Modern Asian Studies* 19, 2. sayı (1985): 177-203'te tartışılmaktadır.

yük bir anlatı içinde cereyan eden kısa bir olay gibi görünmektedir. Bu kısa olay sadece, olayın kahramanları Hintli karakterlere bürünmeyi başardıklarında o daha büyük anlatıyla birleşiyor, Hindistan toprağında kök salmayan projeleri gerçekleştirmeye heveslendiğinde ise çaresizce anlatının bir parçası olmaktan çıkıyor ve kendisini başarısızlığa mahkûm ediyordu.

Washbrook'ta revizyonist tezin bu daha güçlü versiyonunun daha detaylı bir anlatımına rastlarız. Sömürgecilik öncesi dönem ile erken sömürgecilik dönemi arasındaki süreklilikleri takip ederek bu tarihsel anlatının "Hindistanlılığının" iade edilebileceği ve "Avrupa tarihinden çıkartılarak doğru yerine konabileceği" iddiasıyla bir kez daha karşılaşırız. Üstelik, bu teze Washbrook'un yaptığı katkı da budur, "tarihsel kuram" "daha nesnel, ya da en azından daha az etnosantrik bir tabana oturtulmuştur." Revizyonist tezin bayrağının en sonunda yerleştirildiği yer, o halde, "tarihsel kuram" tepesidir.[37]

Bu kuram nedir? Bu kuram, farklı görünümlere bürünse de modern tarih üzerine yapılan tüm tartışmaları bir şekilde biçimlendiren kapitalist gelişmenin o tanıdık temasıdır. Bu temanın yeni görünümünün temelinde, tüm sermaye gelişimi biçimlerinin modern sanayileşmeye yol açmadığı iddiası yatmaktadır. Sınai sermayenin İngiltere'de, Batı Avrupa veya Kuzey Amerika'daki gelişimi çok özel bir tarihin sonucuydu. Dünyanın diğer taraflarında da benzer gelişmelerin aranmasına Avrupa merkezli tarihsel kuramların çarpıklığı yol açmıştır; aramalar sonuçsuz kaldığında ise, söz konusu toplumun gerçek bir tarihsel dinamik yaratmaktan aciz olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla, yapılan, yerel tarihlerin özel seyirlerini araştırmak yerine, "geri kalmış" ülkelerin tarihlerini bir "eksiklik" tarihi, hiçbir zaman gerçek tarihe yaklaşamayacak bir tarih olarak görmek olmuştur.

Washbrook, kapitalizmin Avrupa'daki ve bu örnekte Hindistan'daki gelişimleri arasındaki farklılıklar yerine benzerlik-

37 D. A. Washbrook, "Progress and Problems: South Asian Economic and Social History, c. 1720-1860," *Modern Asian Studies* 22, 1. sayı. (1988): 57-96.

leri daha ciddi incelemek suretiyle bakış açısının tersine çevrilebileceğini söylemektedir. O takdirde benzerliklerin de yeterince çarpıcı olacağını göreceğiz. Emperyalist, milliyetçi ve hatta Marksist tarihçilerin daha önceki değerlendirmelerinin aksine, yakın tarihli araştırmalar sömürgecilik öncesi Hindistan'daki ekonomik ve toplumsal kurumların, kapitalizmin gelişmesini engellemek bir yana, erken modern sermaye ile ilişkilendirilen biçimlerin çoğuna uyum sağladığını ve bunları teşvik ettiğini göstermektedir. Uzak yerlerle yapılan ticaret sonucunda yalnızca ticaret ve bankacılık sermayesi gelişmekle kalmamış; insanların kendi hayatlarını sürdürebilmek için yaptıkları işlerde bile büyük ölçekli mübadeleler gerçekleşmişti. Adli ve siyasi kurumlar da askerî maliyecilik, devlet otoritesinin merkezîleştirilmesi, cemaatlere özgü âdetlerin yok edilmesi ve mülkiyet üzerindeki ayrıcalıklı hakların şahsi haklara dönüştürülmesi gibi erken modern döneme özgü uygulamalara uyum sağlamışlardı. Erken kapitalist dönemde Avrupa'yla arasındaki kültür farklılıklarına rağmen, Hindistan da "büyük ölçüde benzer ekonomik işlevler görebilen" kurumları üretmişti. Doğu Hindistan Şirketi, ülkeye girdiğinde aynı işlevleri görebilecek yeni bir oyuncuydu: "başlangıçtaki Doğu Hindistan Şirketi devleti, yabancı ve 'daha ileri' bir kültürden ithal edilen ve yönetim gücüne sahip bir ilkeler bütününü temsil etmekten ziyade, 'yerel' kökenli olduğu apaçık ortada olan süreçlerin mantıksal bir uzantısı olarak görülebilir". Şirket'ten destek görmek için yerel rejimleri deviren Hindistan'daki erken kapitalist grupların "göze çarpan varlığı" görmezden gelinmeyecekse, "sömürgecilik, Güney Asya'nın kendi kapitalist gelişme tarihinin mantıksal sonucuydu" yargısını kabul etmek gerekecektir.[38]

Zaman değişti! Ekonomik ve siyasi bir oluşum olarak sömürgecilik bir kez kapitalist gelişimin yerel bir tarihi tarafından üretilmiş gibi gösterildiği takdirde, sömürge idaresinden kaynaklanan her şey, "tarihsel kuramın" kaçınılmaz mantığına

38 *A.g.e.*, s. 68, 76.

göre, o yerel tarihin ayrılmaz bir parçası haline gelmektedir. Bu nedenle, Hindistan ekonomisinin 1820 ile 1850 arasındaki dönemde yaşadığı ve sömürgecilik dönemindeki azgelişmişliğe has tüm temel özelliklerin modern endüstrileşmeye geçişi sonsuza kadar engellemek için ortaya çıktığı yeniden yapılandırılma sürecini, harici bir sömürü gücünün gerçekleştirdiği bir süreç olarak değil, Hindistan kapitalizminin ilginç tarihinin ayrılmaz bir parçası olarak görmek gerekmektedir. Kolonyal devlet, Hindistan sermayesinin tarihsel taleplerine karşılık verirken, mal mülk sahibi sınıflara ve onların kendilerini zenginleştirme çabalarına gerekli hukuki ve siyasi korumayı sağladı: "sermaye ve mülkiyetin böylesine az risk ve sorumluluk almasına rağmen bu kadar ödüllendirilmesi ve ayrıcalıklı hale getirilmesi Victoria dönemindeki Güney Asya'daki toplumda o kadar belirgin bir hal almıştı ki, bu durumun ikinci bir örneği tarihte nadiren görülmüştür", der Washbrook. Bunun sonucunda, yalnızca İngilizlerin değil tüm mülk sahiplerinin -"genelde sermayenin"- sömürge idaresinden fayda sağladığı bir süreç yaşandı. Hindistan'daki kapitalizmin özel koşulları, tabii ki, sermaye ile işgücü arasındaki sömürüye dayalı ilişki biçimlerinin endüstrileşmeye geçişi desteklemediği bir yolu belirlemişti. Geç sömürgeci rejim, sermayeye tanınan ayrıcalıkları sürdürerek, küçük ölçekli üreticilerin ayakta kalma imkânlarını yok ederek, zaten köhneleşmiş cemaat kurumlarının kalıntılarını ortadan kaldırarak ve sürekli daha kötü koşullarda yaşamaya itilen fazlasıyla sömürülmüş bir köylü topluluğu yaratarak endüstrileşmeye geçişi neredeyse imkânsız hale getirmişti. Kültürel açıdan bakacak olursak, sömürge rejimi, "âdet" ve "gelenekleri" katı kurallara bağlayarak, kast sistemi gibi toplumsal sınıflandırma kategorilerini dondurarak ve toplumsal hukukun "Kutsal Kitaba göre" yorumlanmasını yerel cemaatlerdeki uygulamaların akıcılığına yeğ tutarak Hindistan toplumunun "gelenekselleştirilmesine" neden olmuştu. Bütün bunların sonucu ise, sömürge idaresinin kafasındaki "geleneksel Hindistan" tiplemesine şaşılacak derecede benzeyen bir toplumsal düzenin yine sömürge idaresi tarafından yaratılması

oldu: geç kolonyal toplum "İdeal Asya Despotizmi'ne Güney Asya'nın bugüne kadar görmüş olduğu her şeyden daha yakındı." Tüm bunlar artık Hindistan'ın kendi tarihi olarak, Hindistan halkı ve Hindistanlı güçler tarafından yapılmış bir tarih olarak görülebilir.

Post-Kolonyal Farklılık Olarak Kolonyal Farklılık

Sömürgecilik gibi davetsiz ve ıstırap verici bir misafiri böylesine kolaylıkla uzaklaştıran ve sömürgeciliğin tüm özelliklerini yerel bir tarihin doğuştan sahip olduğu özellikler yapan bir "tarihsel kuramda" sihirli bir şeyler vardır. Üstelik bu tez, genel kabul görmüş tüm fikirlerin tamamen aksine bir yol izliyor göründüğü için, revizyonist tarihçilerin hem emperyalist hem de milliyetçi tarihler karşısında avantajlı konuma geçtiği ve yepyeni bir yolda ilerlemeye başladığı fikrini kabul etmek cazip gelebilir.

Bununla birlikte, tüm sihirbazlık numaralarının olduğu gibi, bu "tarihsel kuramın" gerçekleştirdikleri de bir yanılsamadan ibarettir. Eğer Hindistan tarihinin revizyonistler tarafından anlatılan hali, yine sömürge karşıtı siyaseti yumuşatmaya yönelik bir çabayla karşı karşıya olunduğu şüphesini uyandırıyorsa ve bu çaba, Hindistan'ın az gelişmiş bir ülke olmasında sömürgeciliğin rolü hakkındaki milliyetçi argümanı çalıp, sömürgeciliğin kökenlerini Hindistan'ın kendi sömürgecilik öncesi tarihine yerleştirecek şekilde ters yüz etmek suretiyle yürütülüyorsa, duyulan şüpheler hiç de yersiz değildir. Bu yeni tarihyazımı stratejisi, bu bölümün başında alıntıladığım ve muhafazakâr ve liberal emperyalistler ile onların milliyetçi rakipleri arasında yaşanan tartışmalara çok benzemektedir. Bahsettiğim o tartışmalar gibi, bu da evrensel bir modern iktidar rejimi kuramı içinde kolonyal farklılık kuralını üretmek için sürekli çaba harcamaktadır.

Mesela Washbrook, Avrupamerkezciliğin ve Hindistanlıların öznellikten mahrum bırakılmasının nedeni olarak farklılığa yapılan vurguyu göstermektedir; benzerlikleri vurgulamak

Hindistan tarihine sahiciliğini yeniden kazandıracaktır. Avrupa'nın "ötekisi" olarak Hindistan'ı (ya da Doğu'yu) üreten farklılığın bir Avrupa ve Hindistan özdeşliğinin varlığına da ihtiyaç duyduğu, her zaman göze çarpmasa da, tabii ki aşikârdır; aksi takdirde bu iki kimliğin birbiriyle ilişkisini anlamak mümkün olmazdı. Bununla birlikte, özdeşliği ya da farklılığı "vurgulayarak" farklı anlamlar üretmek mümkündür; bu durumda, Washbrook'un fark ettiği etkileri Hint otantikliği ve Avrupamerkezcilik olarak ikiye ayırabiliriz. Washbrook'un fark etmediği, bu iki tarihin aynı söylemsel koşullar içinde üretildiğidir. "Benzerliği" vurgulamakla Washbrook'un tüm yaptığı, söylemsel birlik koşulunu yeniden ifade etmektir.

Bu koşul, Avrupa ve Hindistan tarihinin aynı evrensel tarih çerçevesi içinde birleştiği varsayımından, Hindistan tarihini İngiltere'nin 19. yüzyıldaki tarihine yerleştirmeyi mümkün kılan varsayımdan başka bir şey değildir: Avrupa, Hindistan tarihinin aktif öznesi haline gelmişti, çünkü Hindistan tarihi artık "dünya tarihinin" bir parçasıydı. Bu milliyetçi tarihin temel görevi Hindistanlılar için kendi tarihlerini yapma ayrıcalığını talep etmek olmasına rağmen, aynı varsayım Hindistan'ın "modern" tarihyazıcılığının en azından son yüzyıldaki ayırıcı özelliği olmuştur.

Söz konusu evrensel tarih bugüne değin çok çeşitli şekillerde kuramlaştırılmıştır. Washbrook ise akademik sosyal kuram hakkında yapılan akılcı, bilimsel tartışmalarda en çok tutulanını, sosyal bilimlerin modern disiplinlerine özgü analitik kategorilerin evrenselliği kavramını tercih etmiştir. Bahsedilen evrensellik, Washbrook'un seçtiği versiyonda, politik ekonominin kategorilerinin evrensel olduğunu varsayma halini alır. Böylece, Washbrook Hindistan kapitalizminin tarihinin Avrupa kapitalizminin tarihinden farklı olduğunu ileri sürse bile, onun versiyonuna göre Hindistan tarihi yine de bir "kapitalizm" tarihidir. Hindistan kapitalizminin ayırt ediciliği, dolayısıyla da sahiciliği, öncelikle dünya tarihi bağlamında kapitalizmin evrenselliğini öne sürerek, Hint tarihi bağlamında üretilir. Washbrook, politik ekonomi disiplinindeki seleflerinin öne

sürmüş olduğu gibi, Hindistan'ın çok farklı bir ülke olması nedeniyle kendi kapitalizmini yaratmaktan aciz olduğunu, bunun sonucu olarak da dünya tarihinin bir parçası olabilmek için İngiliz sömürgeciliğine ihtiyaç duyduğunu söylemek yerine, yine aynı söylemi kullanmakla birlikte, yalnızca benzerlik ve farklılığın sırasını değiştirmiştir. Bu süreç içinde, sömürgeciliği yok etmeyi de başarmıştır.

Washbrook'un sömürgecilik yerine ürettiği ise, post-kolonyal geri kalmışlıktan tek nedeni yerel bir tarih olan bir durummuş gibi bahsetmektir. İleri sürdüğü tez, doğduğu andan itibaren Batı kapitalizminden *farklı* olduğu için Hindistan kapitalizmi bugün o kadar geri kalmıştır demeye getirmektedir. Hindistan kapitalizminin Batı kapitalizmine benzetilebileceğine inanmış olmak bile gülünçtü; eğer benzetilebilseydi, kendisi olmaktan çıkardı. Fitzjames Stephen ya da Vincent Smith bu tezi tam olarak anlardı.

Kolonyal farklılık kuralının -"ötekini" kendisinden daha aşağı seviyede ve kökten farklı, dolayısıyla da düzeltilemeyecek kadar bayağı olarak temsil etmenin- siyasi tarih açısından kesinlikle sömürgecilikle ilgisi olmayan durumlarda kullanılabileceğini gösteren çok sayıda örnek vermek mümkündür.[39] Bu gibi durumlara yalnızca ülkeler ya da uluslar arasındaki ilişkilerde değil, modern iktidar kurumlarının normalleştirerek eşit ve keyfiliğe dayanmayan haklara sahip vatandaşlar haline getirmiş olduğu varsayılan topluluklarda bile rastlanmaktadır. Üstelik, bu gibi farklılıkların belirli amaçlar doğrultusunda kullanılması ayrımcılık politikasında, dolayısıyla günümüzde yaşanan birçok kimlik mücadelesinde de, çok sık karşılaşılan bir durumdur. Bu durum, kolonyal devletin özel tarihi üzerinde çalışmalar yapılmasını gerekli kılmaktadır; çünkü bu tarih, modern iktidar rejiminin evrensel tarihinde gizli kalanı açığa çıkarmaktadır.

---

39 Kolonyal farklılık kuralı olarak adlandırdığım olguyla ilişkili genel retorik kalıplar üzerine yapılmış çarpıcı bir çalışma için bkz. François Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, Janet Lloyd (çev.) (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1988).

Bunları söyledikten sonra, gündemimizdeki bir sonraki ve daha kapsamlı konuya geçmemiz, milliyetçiliğin sömürgeci müdahaleye tepkisini hangi yollarla verdiğine bakmamız gerekmektedir. Kitabın geri kalan bölümlerindeki amacım bu olacak. Gladstone ve Curzon'dan, Lytton ve Ripon'dan bahsetmekten, Hindistan tarihinin İngiliz tarihinin bir dipnotuymuş gibi yazılabileceğini hayal etmekten vazgeçeceğiz. Böylesine dar projeleri bir kenara bırakalım ve bir ulus olarak Hindistan'ın tarihini incelemeye başlayalım.

Milliyetçi Elit

Onu anlatmak için *orta sınıf, okur-yazar sınıfı* ve *entelijansiya* terimlerinin hepsi kullanılmıştır. Marksistler ona küçük (petty) burjuva demiş, *petit* kelimesinin İngilizce'ye çevrilmiş hali ise apaçık tarihsel yetersizlik kusurunu imlemiştir. Sömürgecinin alay konusu olan bu kelime için bir zamanlar mükemmel bir tarif yapılmıştı: "okul kaydıyla yumuşatılan bir kast oligarşisi". Daha yakın bir tarihte, Amerikan kültürel antropolojisinin iyi niyetli ama başarısız dogmalarından etkilenen tarihçiler, söz konusu sınıfın kendisine verdiği isimle onu adlandırmışlardı: *bhadralok,* "saygın halk". Bahis konusu saygın halk ise bu çabayı kendilerini kötülemek için girişilmiş meşum bir kumpas olarak yorumlamıştı. Adı ne olursa olsun, yapılan tanımlamaların kimi hedeflediği nadiren yanlış anlaşılmıştır: Kolonyal Bengal'in içinde bulunduğu koşullarda, bu terimlerin hepsi üç aşağı beş yukarı aynı şeyi ifade etmekteydi.

Sömürge Bengal'indeki yeni orta sınıfın toplumsal özellikleri hakkında çok şey yazılmış olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.[1] Bu tartışmaya girmek istemiyorum. Ben bu ki-

1 Konu hakkındaki daha kayda değer kitapların yalnızca birkaçından bahsetmek gerekirse: J. H. Broomfield, *Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth-Century Bengal* (Berkeley: University of California Press, 1968); Anil Seal, *Emergence of*

tapta toplumsal eyleyicilikle ilgileniyorum. Özellikle bu bölümdeki sorunum aracılıktır: aracılıktan kastettiğim ise "ortada" duran, bir ilişkideki anlamlardan biri üzerinde uğraşıp onu diğer bir anlama dönüştüren öznenin hareketidir. Bu sadece bir "liderlik" sorunu değildir; çünkü yalnızca müritlerine yol göstermekle meşgul olan değil, toplumsal bir ilişkide bir "orta terim" olarak bu şekilde hareket ettiklerinin de farkında olan toplumsal eyleyenlerden bahsedeceğim. Aslında, tartışmaya açmak istediğim tam da bu "ortadalık" ve ortada olma bilincidir. Bu yüzden, söz konusu gruba takılan birçok isme rağmen, kolonyal Bengal'de milliyetçiliğin başlıca eyleyenlerini tanımlamak için çoklukla *orta sınıf* terimini kullanacağım.

Kalküta Orta Sınıfının "Ortadalığı"

Milliyetçi ideoloji ve politikaların yükselişi ile orta sınıf arasındaki ilişki, dünyanın her yerinde benzerdir. Kalküta orta sınıfının son bir buçuk yüzyıl içinde Bengal'de milliyetçi kültür ve toplumsal kurumların hâkim biçimlerinin yaratılmasında çok önemli bir rol oynadığı da genel olarak kabul edilmiştir. Modern bir yerel dil vasıtasıyla kamusal söylemin yeni biçimlerini yaratan, toplumsal saygınlığın yeni ölçütlerini belirleyen, yeni estetik ve ahlaki değer yargıları koyan, Bengal'in 20. yüzyıldaki siyasi tarihi üzerinde böylesine belirleyici bir etkisi olacak yeni siyasi hareketlenmeleri sahip olduğu milliyetçi ruhla biçimlendiren, işte bu sınıftı.

Tüm bu saydıklarım hakkında da çok şey yazılmıştır. Ancak bu yazılanlar aslında gerektiği için inceledikleri nesneye dışsal bir bakış açısını benimsemişlerdir. Bu tarz bir bakış açısı, modernleştirici bir elitin yeni disipline edici kültürünün kendisi-

---

Indian Nationalism (Cambridge: Cambridge University Press, 1971); Pradip Sinha, *Calcutta in Urban History* (Kalküta: Firma KLM, 1978); Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal* (Yeni Delhi: People's Publishing House, 1973); Rajat K. Ray, *Social Conflict and Political Unrest in Bengal, 1875-1914* (Delhi: Oxford University Press, 1984).

ni bir öz disiplin egzersizi haline getirmek zorunda olduğu bireysel ve kolektif, özel ve kamusal, ev ve dış dünya alanlarını saran o hayati önemdeki inanç ve uygulamalara girmemize izin vermez. Halbuki yapmamız gereken bu inanç ve uygulamaları incelemektir.

Bu incelemeyi orta sınıf dini sorununu ele alarak yapmayı öneriyorum.[2] Konuya girişi, Sri Ramakrishna (1836-86) olgusunu gözden geçirerek yapacağım. Bu bize, "ortadalığm" konuşulabildiği, araştırılabildiği, tartışmaya açılabildiği, yaşanabildiği ve -orta sınıfın kendisine biçtiği kültürel liderlik rolüne uygun olarak- normalleştirilebildiği bir söylemsel alana erişme imkânını sağlayacaktır.

Kolonyal iktidarın diğer merkezlerinde olduğu gibi Kalküta'da da, kolonyal orta sınıf bir ilişkide boyun eğen konumundayken aynı anda diğer bir ilişkide hâkim olan konumuna geçebilmekteydi. Hegemonik ideolojilerin inşasının tipik bir özelliği, tam da böyle konumlarda bulunan sınıfların kültürel çabalarını içermeleridir. Bu nedenle, hegemonik bir hareket olarak milliyetçiliğin imkân ve sınırlarını tespit etmek için, ideoloji inşasındaki bu özel süreci incelemeli ve eş zamanlı boyun eğme ve tahakküm deneyimlerinin görünüşte uzlaştırıldığı ilişkiler ağını çözmeliyiz.

19. yüzyıl sonlarındaki Kalküta orta sınıfını ele aldığımızda, bu sınıfın kolonyal İngiliz eliti tarafından siyasi ve ekonomik tahakküm altına alındığı gerçeğiyle karşılaşırız. Orta sınıf bir boyun eğme ilişkisi içinde yaratılmıştı. Ancak orta sınıfın bu ilişkiye muhalefet etmesi, onun sömürgeleştirilmiş yerel halkın kültürel lideri olmasına dayanacaktı. Milliyetçi proje esas itibariyle hegemonik bir projeydi. Yapmamız gereken bu projeyi derinliğine incelemek, tarihsel olabilirliğini ya da imkânsızlığını saptamak, kökenlerini, kapsamını ve sınırlarını tespit etmektir. Başka bir deyişle, kullanacağımız yöntem eleştiri yöntemidir.

2 Bu sorunu ortaya atan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Tapan Raychaudhuri, *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal* (Delhi: Oxford University Press, 1988).

Tek bir metin üzerinde, *Ramkrşna kathamtra*[3] üzerinde yoğunlaşacak ve şehirli aile hayatı için bu metinde yeni bir din oluşturulmasını özellikle inceleyeceğim. Ramakrishna'nın yaşam öyküsü ve bu öykünün Bengal orta sınıfı ile ilişkisi sorunu, Sumit Sarkar[4] tarafından tarihyazımındaki yeni düşünceler ışığında incelenmiştir; ben bu sorunla ilgilenmeyeceğim. Bunun yerine, *Kathamrta*'yı bize Ramakrishna'dan bahseden bir metin olarak değil, Bengal orta sınıfı hakkında bize çok şey anlatan bir metin olarak okuyacağım. *Kathamrta,* bana göre, hegemonik olmak isteyen bir sınıfın korkularını ve endişelerini anlatan bir belgedir. Bize, eğer fikrimi biraz çelişkili bir biçimde ifade etmeme izin verirseniz, bir elitin mâdunluğunu gösteren bir metindir.

Ancak *Kathamrta*'yı okumaya başlamadan önce, Ramakrishna'nın Kalküta orta sınıfının manevi hayatına nasıl birdenbire girdiğinin öyküsünü aktarmak yararlı olacaktır. Bu öykü, milliyetçiliğin ve modernitenin gizli tarihindeki ilginç bölümlerden biridir.

Şüpheler

O dönemde Belgharia, Kalküta'nın beş mil kuzeyinde, köyden biraz daha büyük bir yerleşim birimiydi. Bugün ise şehrin kuzeyindeki sanayi kuşağının ayırt edilmez bir parçasıdır: eski coşkunluğunu çok gerilerde bırakmış, kasvetli ve harap bir parçası. Ancak 1875'te, çoğu İskoçya'nın Dundee kentinden gelen İngiliz müteşebbislerin Hooghly nehri kıyılarında kurduğu jüt fabrikalarıyla endüstri çağma girmeye başlamıştı.[5] Yine de, kuzeydeki 24-Pargana'nın diğer kentleri gibi Belgharia da ekseriyetle kırsal özelliğini hâlâ muhafaza etmekteydi. Bu-

3 Ma [Mahendranath Gupta], *Srisriramkrşna kathamrta,* 5 cilt. (Kalküta: 1902-1932). Bu çalışma için, eserin tek ciltlik tam baskısını kullandım (Kalküta: Ananda, 1983) (referanslar artık metinde parantez içinde K olarak geçecektir).

4 Sumit Sarkar, " 'Kaliyuga,' 'Chakri' and 'Bhakti': Ramkrishna and His Times," *Economic and Political Weekly* 27, 29 (18 Temmuz 1992): 1543-66.

5 Dipesh Chakrabarry, *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 15-32.

nunla birlikte, Kalküta'ya yakın olduğu ve nehirden fazla uzak olmadığı için, Belgharia'da toprak sahibi yerel ailelerin büyük evlerinin yanı sıra, Kalküta'nın zengin sakinlerinin sayfiye evi olarak kullandığı birkaç bahçeli ev de bulunmaktaydı.

Brahman lider Keshabchandra Sen'in (1838-84) *sadhan kanan*'a dönüştürdüğü ve ruhani egzersizler yapmak için müritleriyle birlikte sıklıkla çekildiği ev, işte bu sayfiye evlerinden biriydi. Keshab'ın bir zamanlar yakın dostu olan, ancak liderinin manevi görüşlerindeki yeni değişikliğe karşı yönelttiği eleştirilerini giderek artıran Sibnath Sastri (1847-1919), Sen'in evini tamamen çileciliğin hâkim olduğu, herkesin kendi yemeğini pişirdiği, Hindu dilencilere özenerek ağaçların altına serdikleri kaplan postlarının üzerine oturduğu ve saatlerce tefekküre daldığı bir yer olarak betimlemiştir.[6] Keshab bu eve gelmeye başlayalı birkaç aydan fazla olmamıştı: gelişi hem gençlik yıllarından beri içinde olduğu dinî yeniden oluşumun izleyeceği yol hususunda kafasının karışık olduğuna, hem de Kalküta'daki Brahman hareketi içindeki muhalifleriyle yaşadığı sıkıntıya işaret etmekteydi.

Bununla birlikte Keshab, kendisinin ve hareketinin izlemesi gereken genel çizgileri belirlemişti. Gençliğinde, Debendranath Tagore'nin (1817-1905) genç meslektaşı olarak Brahmo Samaj içinde dur durak demeden çalışan ve 1860'lardaki Kalkütalı üniversiteli gençler arasında muhtemelen en karizmatik figür haline gelen ateşli bir reformcuydu. Kalküta Darphanesi'nin üst düzey yöneticisi ve Bengal Bankası saymanı Ramkamal Sen'in (1783-1844) torunu olan Keshab, Kalküta'daki yeni Bengal elitinin önde gelen ailelerinden birine doğmuştu. Ramkamal sadece zenginleşmekle kalmamıştı; Asiatic Society'nin (Asyalı Cemiyeti) en önemli üyelerinden biriydi; Hindu Koleji'nin, Sanskrit Koleji'nin ve Horticultural Society'nin (Bahçecilik Cemiyeti) kurucularındandı ve bir Bengalce-İngilizce sözlük yazmıştı. Ancak Ramkamal, şehirdeki Bengalli seçkinlerin daha sonraki tarihçilerce "muhafazakâr" olarak ad-

6 Sivanath Sastri, *History of the Brahmo Samaj* (1911-12; yeniden basım, Kalküta: Sadharan Brahmo Samaj, 1974), s. 171.

landırılacak kesimine mensuptu; evi de Vaishnav ortodoksisinin kurallarına göre yönetilmekteydi.

Buna karşılık torunu Hindu Koleji'ne gitti, Batı eğitimine alıştı, Rammohan Roy'un müritlerine katıldı, yalnızca İngilizce yazdı ve ders verdi. 1865'te, Brahmo Samaj'da Debendranath Tagore aleyhine yürütülen ve bu eski muhafızın Hindu törenselliği ve geleneklerine taviz vermekle suçlandığı kampanyayı yönetti. Hindistan'ı baştan aşağı dolaşıp Brahmo Samaj'ı esas olarak İngiliz Hindistan'ındaki şehir ve kasabalara dağılmış olan ve kolonyal iktidarın sadık kulları vazifesi gören orta sınıf Bengalliler arasında örgütledi. 1870'te İngiltere'ye bir yolculuk yaptı; müritleri bu yolculuğu muzaffer bir yolculuk olarak değerlendirdi. Sayısız toplantıda konuşma yaptı, Başbakan Gladstone ile kahvaltı etti, Kraliçe Viktorya tarafından kabul edildi ve tüm büyük gazetelerde onun hakkında yazılar çıktı. Hatta, Keshab'ın ziyareti ile ilgili olarak *Punch* dergisinde şöyle uyduruk bir şiir bile yayımlandı:

Yaşayanlar arasında kimdir ki bu,
KESHUB CHUNDER SEN EFENDİ?
On kişiden biri bile bilmez kimdir ki bu
KESHUB CHUNDER SEN EFENDİ?

Bu "aslana" kendi ininde karşı duralım-
KESHUB CHUNDER SEN EFENDİ,
Öyleyse gelin onunla çay içip kek yiyelim,
KESHUB CHUNDER SEN EFENDİ.[7]

Keshab, İngiltere'de gördüğü her şeye hayranlıkla bakmayacak kadar keskin bir zekaya sahipti; aynı zamanda duygularını saklamayacak kadar da kendine güvenmekteydi. Londra'daki veda konuşmasında, şehrin sokaklarında gördüğü "büyük yoksulluk ve dilencilik" ve "ölçüsüz yaşamaktan kaynaklanan ahlaki, manevi çöküntü ve fiziki ıstırap" karşısında duyduğu

7 *Punch*, 16 Mart 1870, Meredith Borwick, *Keshub Chunder Sen: A Search for Cultural Synthesis* (Kalküta: Minerva Associates, 1977), s. 108'de alıntılanmış.

şaşkınlığı dile getirdi. İngiltere'de keşfettiği bir kurum onu hayrete düşürmüştü: "Kast sistemiyle bu ülkede karşılaşacağımı kesinlikle ummazdım. Zenginleriniz Brahman, fakir insanlarınız ise Sudralar."[8]

Keshab ayrıca modern Hıristiyan medeniyeti adına öne sürülen iddiaları da gereğinden fazla ciddiye almış olduğunun farkındaydı. Tabii ki, Hindistan'daki kolonyal iktidarın temsilcileri Hıristiyan alçak gönüllüğünün örneklerine pek uygun değillerdi. Dört yıl önce Kalküta'da verdiği bir ders esnasında yaptığı heyecan verici konuşmasında şöyle demişti:

> Hindistan'a yerleşen her Avrupalıyı İsa'nın bir misyoneri olarak değerlendiriyor ve ondan kendisine verilen büyük sorumluluğu her zaman hatırlamasını ve buna uygun davranmasını talep etme hakkını kendimde görüyorum. (*Alkışlar*) Heyhat! Bir takım sahte Hıristiyanların sorumsuz hareketleri nedeniyle, Hıristiyanlık benim halkım üzerinde olumlu bir ahlaki etki bırakmayı başaramamıştır. (*"Duyun! Duyun!" "Onların sadece adı Hıristiyan!"*) Evet, onların sunduğu güce dayalı Hıristiyanlık, birçok Yerli'nin İsa'nın dinini hiçbir ceza görmeden felakete yol açabilme gücü ve ayrıcalığıyla özdeşleştirmesine yol açmıştır. (*Kulakları sağır eden bir tezahürat*) Ve böylece Hindistan'da İsa'nın saygınlığına gölge düşürülmüştür.[9]

Ancak İngiltere'ye gittiğinde, bu zaafın aslında Avrupa Hıristiyanlığının zaafı olduğunu görmüştü. İngiliz dinleyicilerine "İngiliz Hıristiyanlığının çok fazla güce dayalı ve sert" olduğunu söylemişti.

> [İngiliz Hıristiyanlığı] insan kalbinin amaçladığı şeyler için yeterince yumuşak değil... İngiltere'deki Hıristiyan hayatı ma-

8 *Keshub Chunder Sen in England: Diaries, Sermons, Addresses and Epistles* (1871: yeniden basım, Kalküta: Writers Workshop, 1980), s. 450'de "Farewell Soirèe," 12 Eylül 1870'te Londra'da yaptığı konuşma.

9 David C. Scott (ed.), *Keshub Chunder Sen* (Madras: Christian Literature Society, 1979), s. 62-63 içinde, "Jesus Christ: Europe and Asia," 5 Mayıs 1866'da Kalküta'da verdiği ders.

> nevi ve içe dönük olmaktan çok maddeci ve dışa dönük... İngiltere'de meditasyona ve tefekküre rastlamak çok zor. İngilizler kendi Tanrılarını toplumun içinde arıyorlar: neden, şimdi ve gelecekte, dağlara çekilip de Tanrı ile yalnız başına sohbet etmenin güzelliğini fark etmiyorlar? [10]

Keshab, Hindistan'a döndüğünde Brahmo Samaj'ın örgüt içi uygulamalarında değişiklikler yapmaya başladı. Bu değişiklikler yüzünden Brahman müritlerinden birçoğunun kafası karıştı ve birçoğu da endişelendi, öfkelendi. Keshab'ın getirdiği değişikliklerden biri, Bharat Asram adı verilen ve "modern bir havari örgütü" olarak tarif ettiği bir yatılı ev açmasıydı. Bu ev, "birtakım Brahman ailelerin birlikte yaşamak, ortak bir aileymiş gibi yatılı yaşamak için davet edildiği, herkesin masrafların payına düşen kısmını karşıladığı, kurumun manevi ve eğitimsel avantajlarını ortaklaşa paylaştığı" bir evdi.[11] Amaçlanan, örgüt içindeki en aktif birkaç Brahman ailesini "iyi düzenlenmiş bir İngiliz orta sınıfı evinin göze çarpan özelliklerini oluşturan tertiplilik, düzenlilik, dakiklik ve eve bağlılık fikirlerine" alıştırmaktı. Diğer bir değişiklik ise, halkla iletişim için yeni -yeniden canlandırılan demek daha uygun olur- yöntemler denemesiydi. Brahman ibadetleri arasına Vaishnav'ın toplu şarkı söyleme ve *khol* ve *kartal* gibi enstrümanlar eşliğinde caddelerde yürüme biçimlerini ekledi. Bu enstrümanlar, aydınlanmacı duyarlılığına sahip kentli insanlar tarafından hakir görülen popüler *boştam* dininin tipik simgeleriydi. Keshab kendi özel hayatında bile belirli bir çileciliğe bağlı kalmaya başladı: kullandığı metal içme kaplarını topraktan yapılmış kaplarla değiştirdi, kendi yemeklerini evinin terasındaki üstü saz kaplanmış küçük bir odada pişirmeye başladı. Daha da önemlisi, Sibnath Sastri'nin belirttiği gibi, "yılda bir düzenlenen festival haricinde Bay Sen artık İngilizce konuşmuyordu."[12]

Keshab yeni bir yöne ihtiyaç duyulduğuna emindi ve bu yo-

10 *Keshub Chunder Sen in England*, s. 454-55.

11 Borthwick, *Keshub Chunder Sen*, s. 148-49.

12 Sastri, *History of the Brahmo Samaj*, s. 160, 170-71, 172.

lu bulmaya da kafayı takmıştı. Batıl inanç, çürüme ve dinî âdetlere düşünmeden itaat olarak gördüğü şeylerle dolu bir geleneği değiştirmek için Rammohan Roy'un yürüttüğü kampanyalardan yarım yüzyıl sonra, Keshab rasyonalist reformların sınırlarıyla yüzleşmişti. Brahman dini, Bengal kentinin toplumsal hayatında etkili olmuş olmakla birlikte, hiç şüphesiz yeni orta sınıfın çok küçük bir kesimine hitap etmekteydi. 1870'lerde Kalküta'da yüzden biraz daha fazla Brahman aile vardı; 1881 nüfus sayımında, şehirdeki insanlar arasında Brahman olduğunu belirtenlerin sayısı binden azdı.[13] Keshab, bu yeni inancın katı rasyonalizminin temelde sınırlayıcı olduğunu hissetmeye başlamıştı. 1870'lerin ortalarındaki yazı ve konuşmalarında, Keshab sıklıkla duygulardan yoksun mantığın insanı güçten düşüren şüpheleriyle kösteklenmeyen bir inancın öneminden bahsetmekteydi. Hatta, bir parça delilik bile dilemekteydi.

> Delilikten kastettiğim semavi bir coşku, kişiliğin en yüksek ve en yoğun ruhaniliği, inancın tüm duygulardan ve akli özelliklerden üstün olduğu bir ruhanilik... Felsefe ile delilik arasındaki fark bilim ile inanç, soğuk diyalektik ile ateşli içtenlik, insan anlayışının mantıksal çıkarımları ile ilhamın yaşayan gücü arasındaki gibi doğrudan göklerden gelen farktır... Felsefe ilahidir, delilik de ilahidir... Soru kendisini doğal olarak ortaya atıyor - insanlar neden Tanrı için de aynı derecede deli olmasın?[14]

Keshab tabii ki bu dileğine yöneleceği aşikâr itirazları tahmin edebilecek kadar modernistti ve neden böyle bir dilekte bulunduğunu belirtmekte gecikmedi.

---

13 1931'de, Kalküta'da toplam 1.554 Brahman vardı ve bunların üçte ikisine yakını Sukea Sokağının bulunduğu semtte toplanmıştı. *Census of India, 1931*, 6. cilt (Kalküta), 1. ve 2. bölümler (Kalküta: Central Publication Branch, 1933), imparatorluk tablosu 13, s. 169-71.

14 T. E. Slater, *Keshab Chandra Sen and the Brahma Samaj* (Madras: Society for Promoting Christian Knowledge, 1884), ekler, s. 85-86'da "Philosophy and Madness in Religion," 3 Mart 1877'de Kalküta'da verdiği ders.

> Temel ilkesi meditasyon olan Hinduizm ve Budizmin, ateşli taraftarlarına dünyayı unutmalarını ve hayalperest sofular ve münzeviler olmalarını öğreterek ölçülemez bir kötülükte bulunduğunu kabul ediyorum. Ancak bir zamanlar böyle bir kötülük yapılmış diye tekrar yapılması için hiçbir sebep yoktur. Bilimsel düşüncenin hüküm sürdüğü bugünlerde, hem de gerçek felsefenin kalesinde, dinginciliğin iktidarının yeniden canlandırılmasına ihtimal yoktur. Baylar, biz meditasyon ve bilimi, delilik ve felsefeyi birleştireceğiz. Hindistan'ın eski mistisizmine döneceğine dair hiç korkumuz yoktur.[15]

Keshab'ın yeni bir yol arayışında başka bir şey daha vardı. Kendisinin ve seleflerinin peşinden gittiği rasyonalist ülkünün kendi ülkesine ve insanlarına yabancı olmasından büyük endişe duyuyordu. İngiltere'deyken şöyle demişti: "Hakikat Avrupalı değildir ve kendilerini milliyetsizleştirmeye yönelik her çabaya direnecek Hindulara Avrupai kurumları dayatmak hata olur."[16] Avrupa için uygun olabilecek akıl ve rasyonel din ülkülerinin Hindistan için uygun olmayacağını ileri sürüyor görünmekteydi. Hakiki bir Hindistan modernitesi dini için başka bir şeye, farklı bir şeye ihtiyaç vardı. Üstelik, İngiliz idaresinin beraberinde getirdiği ve Hindistan'ı hükmü altında tutan, İngiliz ordularının gücünden çok, bu yabancı ahlaki güçtü.

> Hindistan'ı kim idare ediyor?.. Eğer Hindistan'ı yönetenin Kabine'deki Lord Lytton'ın yeteneği ya da Sir Frederick Haines'in savaş alanındaki askerî dehası olduğunu sanıyorsanız yanılıyorsunuz. Hindistan'ın kalbini sıkı sıkıya tutan siyaset değildir, diplomasi değildir. İnsanlarımızı sadık yapabilen ne İngiliz ordusunun gösterişli süngüleri ne de ateş toplarıdır. Hayır, bunların hiçbirisi Hindistan'ı hükmü altında tutamaz... Bu güç -bilmem söylememe gerek var mı?- İsa'dır. Hindistan'ı yöneten İngiliz Hükümeti değil İsa'dır. İngiltere bu büyük ve geniş imparatorluğu fethetmek ve elinde tutmak için, o kadir

15 *A.g.e.*, s. 86-87.

16 *Keshub Chunder Sen in England*, s. 271.

peygamberin hayatı ve kişiliğinde, muazzam bir ahlaki kuvvet göndermiştir.

Bu ahlaki gücün yabancılığı ve Hindistan halkının inanç ve âdetlerine uyum sağlayamaması, aslında onu amaçları için yetersiz kılmaktaydı.

> Hindistan halkının İsa hakkında okudukları ve duyduklarından biraz tatmin olduğu doğrudur, ancak daha çok hayal kırıklığına uğramışlardır. Çünkü İngiltere bize Batılı bir İsa göndermiştir. Bundan bilhassa pişmanlık duymak gerekir. Halkımız, İngiltere'nin gönderdiği bu İsa'da yerel zihne pek de uygun olmayan, ulusun dehasının pek de kabul edemeyeceği bir şey olduğunu gördüler. Öyle görünüyor ki bize gelen İsa, tavırları ve âdetleriyle bir İngilizdir. Hindu insanların kendini geri çekmesi ve -yerel toplumun temellerini yavaş yavaş çökertmeye, doğulu içgüdü ve fikirlerle pek de uyuşmayan tuhaf bir inanç ve medeniyeti burada kurmaya çalışan bu devrimci reformcu kimdir?- diye sormasının nedeni budur. Neden milliyeti farklı birinin hükmü altına girmek zorundayız? Neden bir yabancı ürün karşısında eğilmeliyiz?.. Aralarında bu ülkenin en zekilerinin de bulunduğu yüzlerce, binlerce insan Hindu toplumunu işgal etmeye ve yolundan çevirmeye çalışan yabancı bir Hıristiyanlık manzarası karşısında ahlaki bir irkilişle kendisini geri çekmektedir; bu nefret hiç kuşku yok ki bu ülkede Hıristiyanlığın hakiki ruhunun ilerleyişini sekteye uğratmaktadır.

Ancak bu "Hıristiyanlığın hakiki ruhunun" bir İngiliz, hatta bir Avrupalı maskesi ardına saklanmaya devam etmek zorunda olmasının hiçbir nedeni yoktu. Hıristiyanlık zaten Doğuda doğmamış mıydı? "Siz Hindular İsa'yı öğrenmek için neden İngiltere'ye gitmek zorundasınız? İsa'nın anavatanı, Hindistan'a İngiltere'ye olduğundan daha yakın değil mi? O, havarileri ve ona ilk inananlar, Hindistan milliyeti ile İngilizlerden daha fazla bağlantılı değil mi?" O halde, neden İsa'yı Hindistan için geri almaya-

lım? Avrupalılara şunu söylemek istiyordu: "eğer biz Hindulara yeniden hayat vermek istiyorsanız, bize İsa'yı Hindu kişiliği içinde sunun. Bize İsa'yı getirdiğiniz zaman medeni bir Avrupalı olarak değil, mal varlığı mezhebinden, zenginliği ise dualarından ibaret olan Asyalı bir çileci olarak getirin."[17]

Keshab'ın, Doğu maneviyatçılığı ile uyum içinde bir reform yolu bulmaya çalışırken, Tanrı'nın onun vasıtasıyla insan tarihinde göründüğü ilhamlı bir haberci araması da ilginçtir. Bu fikir birçok aydınlanmış Brahman'a itici gelmekteydi, çünkü Hinduların eski *avatara* (ilahi vücut bulma) inancını hatırlatıyordu; Debendranath Tagore'nin, balık ve kaplumbağalarda bile Tanrı'nın vücut bulduğu kabul edilen bir ülkede, Keshab'ın Tanrının kendisinde vücut bulmuş olduğunu iddia etmesinin garip olduğunu söylediği rivayet edilmektedir.[18] Ancak Keshab'ın başka türlü şüpheleri vardı: insan zekası ve iradesinin güçleri hakkında kuşku duymaya başlamıştı. İnsan ruhu, diyordu Keshab,

> dindar bir hayat ister; böyle bir hayata ise ne en katı akli disiplinle ne de en üstün iradeyle sahip olabilir... Bu, Tanrı'nın karşılıksız lütfudur, insanın edinebileceği bir şey değildir. Bu lütuf hesaplamalarımızla veya mantığımızla, çalışma veya mücadeleyle gelmez, dua edip Tanrı'nın inayetine sığınmakla gelir... İnsanı kutsal bir heyecan içinde tutar... Dindarlık insanı ancak o zaman sarar, artık sadece günahın değil günaha davetin de üzerindedir; çünkü kutsallık dışında hiçbir şey artık ona çekici gelmemektedir.[19]

1875 Mart'ının ortalarında bir günde, her zaman olduğu gibi Belgharia'daki bahçeli evinin sakinliğine çekildiği ve kendi-

17 Slater, *Keshab and the Brahma Samaj*, ekler içinde "India Asks -Who is Christ?", s. 91-92, 92-93, 93, 102. 9 Nisan 1879'da Kalküta'da verdiği ders.

18 Nareschandra Jana, Manu Jana ve Kamalkumar Sanyal (ed.), *Atmakatha* (Kalküta: Ananya, 1981), 1:72 içinde Rajnarayan Basu, *Atmacarit* (1909).

19 Scott, *Keshub Chunder Sen* içinde "Great Men," s. 99-100. 28 Eylül 1866'da Kalküta'da verdiği ders.

sine bir ziyaretçi geldiği bir günde, Keshab Sen'in düşünceleri ana hatlarıyla böyleydi.

Buluşma

Ramakrishna'nın Keshabchandra'yı daha önce bir kez 1864'te görmüş olduğu söylenmektedir.[20] O zamanlar yirmi sekiz yaşında nispeten genç bir adam olan ve dinsel deneyimin her türlüsü hakkındaki doymak bilmeyen merakının peşinde giden Dakshineswarlı evliya, Kalküta'daki Brahmo Samaj'da bir toplu duayı seyretmeye gitmişti. Bu karşılaşmada Keshab ve Ramakrishna birbiriyle konuşmamıştı ama Ramakrishna orada toplanmış tüm insanlar arasında manevi vasıfları en gelişmiş kişinin Keshab olduğunu düşündüğünü daha sonraları söylemişti. Ancak Ramakrishna'nın Brahmanların faaliyetlerine olan ilgisi devam etti. Bir defasında, hamisi Rani Rasmani'nin (1793-1861) damadı Mathuranath Biswas'ın eşliğinde, Debendranath Tagore'yi görmeye gitmişti. Debendranath ile Ramakrishna arasındaki toplumsal uçurumun kapanması imkânsızdı; fakat Mathuranath Hindu Kolejine Debendranath ile birlikte gitmişti ve Ramakrishna'nın bu önemli dinî lideri ziyaret etmeye ne kadar istekli olduğunu görünce, onu Tagore'nin Jorasanko'daki evine götürmeyi kabul etti. Buluşmada kayda değer bir şey olmadı ve buluşma, Debendranath'ın Ramakrishna'yı Brahmo Samaj'daki yıldönümü törenine çağırmasıyla sona erdi. Ramakrishna elbiselerini gösterdi ve böylesine centilmenlere yaraşır bir toplantı için tam anlamıyla uygun olduğundan emin olmadığını söyledi. Debendranath gülerek bu şüphenin yersiz olduğunu belirtti, ancak ertesi sabah Mathuranath'a bir mektup yazarak davetini geri çektiğini bildirdi.

Ramakrishna o dönemde Kalküta orta sınıfı arasında hiç tanınmıyordu. Janbazarlı Rani Rasmani'nin onun hamiliğini yapmış olduğu ve ailesinin birkaç üyesiyle birlikte Ramakrishna'ya

20 Keshab'ın annesi Ramakrishna ve oğlundan bahsederken bu olayı aktarır. Saradasundari Debi, *Kesabjanani debi saradasundarir atmakatha*, Jogendralal Khastagir (ed.) (Dakka, 1913); yeniden basım, *Ekşan* (Sonbahar 1983): 1-52.

büyük saygı gösterdikleri doğruydu. Ancak Rasmani'nin ailesi, büyük ölçüde kökenlerinin aşağı tabakaya dayanması nedeniyle, Rasmani'nin kendisinin güçlü ve hayırsever bir kadın olarak iyi tanınmasına rağmen Kalküta'nın kültürel açıdan hâkim seçkinlerinin bir parçası değildi. 1875 öncesinde Ramakrishna'ya yakın diğer tek önemli kişi ise zengin ve cömert bir toprak ağası ve tacir olan Sambhucharan Mallik'ti; o da 1876'da öldü. Ayrıca, Nepalli iş adamı Kaptan Viswanath Upadhay'ı da sayabiliriz.

1875 Mart'ının ortasındaki o özel günde, Keshabchandra ile tanışmak için büyük bir istek duyduğunda Ramakrishna Kalküta'daydı. Yeğeni Hriday ve Kaptan Viswanath'ın eşliğinde Keshab'ın Kolutola'daki evine gitti, ama tek öğrendiği Keshab'ın Belgharia'da olduğuydu. Ramakrishna hemen oraya gitmek zorunda olduğunu söyledi. Uzun at arabası yolculuğuna verilecek parayı bulmak gibi küçük bir sorun vardı, ancak Kaptan Viswanath bu parayı ödemeyi kabul etti.

Böylece, Keshab'la tanışabilmek için, Ramakrishna Kalküta'dan Belgharia'ya kadar olan ve Dakshineswar yakınlarından geçen yolu at arabasıyla kat etmek zorunda kaldı. Ramakrishna onu Kalküta'da aramaya gittiği zaman, Keshab Sen Dakshineswar yakınlarında bir yerdeki manevi sığınağına çoktan çekilmişti.

Hriday at arabasından indi ve Keshabchandra'yı aramaya gitti. Lideri evinin önündeki bir havuzun merdivenlerinde yoldaşlarıyla birlikte otururken buldu. Hriday ona doğru yürüdü ve dışarıdaki arabada oturan amcasının onu görmek istediğini söyledi. Amcasının kim olduğu sorulduğunda, onun Dakshineswar *Paramahamsa*'sı olduğunu söyledi. Keshabchandra Hriday'e hemen onu içeri almasını söyledi.

Keshab'ın çocukluk arkadaşı ve yakın iş ortağı Pratap Mozoomdar (1840-1905) olay esnasında oradaydı ve olanları daha sonraları şöyle anlatmıştı:

> Bir sabah, dökülen bir *ticca gari* içinde, kötü giyimli, dağınık görünen ve davranış kuralları hakkındaki bilgisi yetersizden de az olan genç bir adam geldi... Görünüşü o kadar iddiasız

ve basit, tanıştırıldığında söyledikleri o kadar azdı ki, ilk başta onu fazla fark etmedik.[21]

Mozoomdar, tabiidir ki, bu tanışmanın tarihini Mart 1876 olarak vermektedir; ancak daha sonraki tüm tarihçiler tanışmanın Mart 1875'te gerçekleştiğinde hemfikirlerdir. Ramakrishna'nın o tarihte otuz dokuz yaşında olması ve Keshab Sen'den iki, Mozoomdar'dan dört yaş büyük olmasına rağmen, Mozoomdar'ın bu olaydan on iki yıl sonra onu "genç bir adam" olarak hatırlaması da ilginçtir.

Ramakrishna'nın resmî biyografisi denebilecek *Ramkrsna lilaprasanga*'da, Ramakrishna'nın o gün "bir ucu sol omuzun üzerine atılmış, kenarları kırmızı bir *dhoti*" giydiği yazmaktadır. Ramakrishna, Keshab ile tanıştırıldığında, "Efendi, bana siz insanların Tanrıyı gördüğü söylendi. Ne gördüğünüzü duymak için geldim." dedi. Konuşma bu şekilde başladı. Bir süre sonra, Ramakrishna en sevdiği şarkılardan birini -Ramprasad Sen'in bir bestesi- söylemeye başladı: "Who Knows What Kali Is Like?" (Kali'nin Neye Benzediğini Kim Bilebilir?). Şarkıyı söylerken kendinden geçti ve transa girdi. Hriday Ramakrishna'nın kulaklarına fısıldamaya başladı: "Hari Om! Hari Om!" Yavaş yavaş Ramakrishna'nın bilinci yerine gelmeye başladı.[22]

Aynı olay Pratap Mozoomdar tarafından Keshab'ın müritlerinin bakış açısıyla anlatılmaktadır. "Çok geçmeden yarı çılgın bir halde konuşmaya başladı, bilincini zaman zaman kaybediyordu. Yine de, söyledikleri o kadar derin ve güzeldi ki, onun hiç de sıradan bir adam olmadığını kısa sürede anladık."[23]

Ramakrishna Tanrı'nın doğası hakkında konuşuyor, kendisini kuşkuyla seyreden izleyicilerine yirmi yıl sonra tüm Bengalli aydınların bileceği öykülerden bazılarını anlatıyordu.

---

21 P. C. Mozoomdar, *The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen* (1887; yeniden basım, Kalküta: Nababidhan Trust, 1931), s. 227.

22 Swami Saradananda, *Srisriramakrsnalilaprasanga* (1908-20; yeniden basım, Kalküta: Udbodhan, 1965), 2:398-99 (referanslar artık metinde parantez içinde L olarak geçecektir).

23 Mozoomdar, *Life and Teachings*, s. 227.

Ağacın altında bir bukalemun gören bir adam döner ve "Ağacın altında güzel bir kırmızı bukalemun gördüm." der. Diğeri, "Ben senden önce oradaydım. Bukalemun kırmızı değil yeşil. Kendi gözlerimle gördüm." der. Üçüncü adam ise, "O bukalemunu ben de iyi biliyorum. Onu her ikinizden de önce gördüm. Ne kırmızı ne yeşildi, maviydi. Kendi gözlerimle gördüm." der. Diğerleri de bukalemunun sarı olduğunu, ya da gri, ya da başka bir renk olduğunu söyler. Çok geçmeden kimin doğru söylediğine dair aralarında tartışmaya başlarlar. Oradan geçen bir adam neden tartıştıklarını sorar. Anlatılınca da, "Ben tam da o ağacın altında yaşıyor ve bukalemunu iyi tanıyorum. Hepiniz haklısınız, her biriniz haklı. Bukalemun kimi zaman yeşil, kimi zaman mavidir. Sırayla her rengi alır, kimi zaman da tamamen renksizdir."[24]

Ramakrishna eğlenmeye başlıyordu. "Sürüye yabancı bir hayvan geldiğinde," diyordu, "sığırlar boynuzlamak üzere onun peşinden koşarlar. Ama onun da kendileri gibi bir sığır olduğunu görünce dalkavukluk yaparlar. Bana da burada aynısı oldu." Birdenbire Keshab'a döndü ve "Evet, kuyruğun düştü." dedi. Keshab ve müritleri hiç şüphesiz bu söz karşısında hayretler içinde kalmıştı. Ramakrishna hemen ne demek istediğini açıkladı: "Kurbağa yavrularını görmüş olmalısınız. Kuyrukları olduğu sürece, denizde yaşamak zorundadırlar; ama kuyrukları düştüğünde denizde olduğu gibi karada da yaşayabilirler... Senin aklın, Keshab, şu an böyle bir durumda. Dünyada yaşayabildiğin gibi ilahi saadeti de tadabilirsin."[25]

Keşif

Keshab Sen iki gazete birden idare ediyordu. İngilizce yayımladığı *Indian Mirror,* haftalık bir gazete olarak çıkmaya başlamış ve 1871'de günlük yayımlanır hale gelmişti. Bengal dilin-

24 *Life of Ramakrishna Compiled from Various Authentic Sources* (1924; yeniden basım, Kalküta: Advaita Ashrama, 1964), s. 269-70.

25 *A.g.e.*, s. 270.

de yayımlanan haftalık *Sulabh samacar* gazetesi ise Kasım 1870'te yayımlanmaya başlamış ve üç ay içinde yirmi yedi bin gibi rekor bir tiraja ulaşmıştı. Kısmen diğer yayınların rekabeti nedeniyle satışlarının düştüğü 1877'de bile, hâlâ Bengal'de en çok satan gazeteydi.[26]

Keshab Sen ile Ramakrishna'nın tanışmasından iki hafta sonra, *Indian Mirror* gazetesinde "Bir Hindu Evliyası" başlıklı bir makale yayımlandı. İlk önce, Hindistan'daki dinî literatürde bahisleri geçen ve toplum tarafından hâlâ saygıyla anılan büyük Hindu sofularının anlatıldığı makale şöyle devam etmekteydi:

> Bu sofulardan biriyle tanışalı daha çok olmadı; ruhunun derinliği, karşısındakine nüfuz edişi ve basitliği ise bizi büyüledi. Kullanmayı çok sevdiği o hiç bitmeyen metaforlar ve benzetmelerin bir çoğu güzel oldukları kadar yerinde de söylenmiş sözler. Aklının özellikleri Pandit Dayanand Saraswati'ninkilerin tam zıddı. Onun aklı kibar, yumuşak ve tefekkür halinde; Saraswati'ninki ise inatçı, erkeksi ve tartışmacı. Bu gibi adamlara ilham verebilmek için Hinduizmde derin bir güzellik, doğruluk ve iyilik kaynağı olmalı.[27]

Makalenin Keshab'ın kendisi tarafından yazılmış olması çok muhtemeldi. Birkaç hafta sonra, *Sulabh samacar* gazetesinde de benzer bir yazı çıktı; bu yazı, Ramakrishna hakkında o gazetede yayımlanan birkaç makalenin ilkiydi.

Ramakrishna birdenbire Kalküta'daki eğitimli genç erkekler arasında büyük bir merak kaynağı haline geldi. Kalküta Tıp Koleji doktorlarından Ramchandra Datta ve iş adamı kuzeni Manomohan Mitra, *Sulabh samacar* gazetesinde Ramakrishna

---

26 Borthwick, *Keshub Chunder Sen*, s. 140-41. Grierson'dan alıntı yapan Anil Seal çok daha düşük rakamlar vermektedir: 1882-83'te, bu hükümet kaynağına göre, Bengal dilinde yayımlanan yalnızca iki gazete vardı. *Bangabasi* ve *Sulabh samacar*. Her iki gazetenin de tirajı dört bin civarındaydı. Seal, *Emergence*, s. 366.

27 Nanda Mookerjee (ed.), *Sri Ramakrishna in the Eyes of Brahma and Christian Admirers* (Kalküta: Firma KLM, 1976), s. 2.

hakkında yazılanları okuyup 1879'da onu görmeye Dakshineswar'a geldiler.[28] Ramchandra'nın bir arkadaşı olan, bir İngiliz firmasında çalışan ve zengin sayılabilecek bir adam olan Surendranath Mitra, likör ve kadınlara karşı duyduğu ve tedavi edilemeyen zafiyet nedeniyle sorunlar yaşıyordu ve Dakshineswar'ı ziyaret etmeye başladı. Ramakrishna ona şöyle söyledi: "Ama Suren, içtiğin zaman neden içtiğin şeyi sıradan bir şarap gibi görüyorsun? Şarabı ilk önce Ana'ya sun ve sanki onun *prasad*'ı [kutsanmış yiyecek] imiş gibi iç. O zaman asla sarhoş olmayacaksın." Artık Surendranath içmeden önce Kali'ye şarap ikram etmeye başlamıştı. Bu hareket onun içini sadakatle doldurdu ve çocuk gibi ağlamaya başladı. Bir daha da asla sarhoş olmadı.[29]

Zengin bir toprak ağası aileden gelen ve Ramakrishna'nın son yıllarında onun en önemli hamilerinden biri olan Balaram Bose, onu ilk önce Keshab Sen'in gazetelerinden tanımıştı.[30] Ramakrishna'yı o dönemde Kalküta tiyatrosunun en önemli kişilerinden biri olan Girishchandra Ghosh'a tanıtan da bu gazetelerdi.[31] Ramakrishna'nın en yakınındaki müritleri oluşturacak insanların çoğunun Dakshineswar'da toplanmış olduğu 1880'lerin ilk yıllarında[32] Ramakrishna, Kalküta'daki gazete, üniversite ve okullarda sıklıkla tartışılan bir kişilikti.

Kalkütalı orta sınıfın söz ve düşünceleriyle Ramakrishna'nın adı etrafında inşa ettikleri o muazzam efsaneye, onun ölümünden yalnızca on bir yıl önce başlayan oldukça kısa bir tanışmanın sebep olması dikkat çekicidir. Ramakrishna, adını

---

28 Swami Saradananda, *Sri Ramakrishna the Great Master*, Swami Jagadananda (çev.) (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1952), s. 710 (referanslar artık metinde parantez içinde *GM* olarak geçecektir); Christopher Isherwood, *Ramakrishna and His Disciples* (New York: Simon and Schuster, 1965), s. 168-72.

29 Isherwood, *Disciples*, s. 172-74.

30 *A.g.e.*, s. 240.

31 *A.g.e.*, s. 248.

32 Ramakrishna'nın en yakınındaki sofuların hepsi 1879 ile 1884 arasında geldi. *GM*, s. 811. Ramakrishna'nın müritleri hakkında yakın tarihli bir çalışma için bkz. Swami Chetanananda, *They Lived with God: Life Stories of Some Devotees of Sri Ramakrishna* (St. Louis, Mo.: Vedanta Society of St. Louis, 1989).

eğitimli Bengallilerin ağızlarından düşürmeyecekleri bir isim haline getiren birçok seçkin insanı ömrünün yalnızca o son yıllarında büyüleyebilmiştir.

Keshabchandra ve Ramakrishna'nın müritleri, bu iki büyük liderden hangisinin diğerini etkilediği hususunda, tabiidir ki, hiçbir zaman anlaşamamıştır. Ramakrishna'nın biyografilerinde Keshab, hayatının büyük bir bölümü boyunca doğrunun peşinde kararlı ama amaçsızca dolaşan ve kurtuluşu nihayet Efendi'nin ayaklarının dibinde bulan biri olarak tasvir edilmektedir. Mesela Saradananda, Keshab'ın Brahmo Samaj'dan kopuşu ve yeni bir tarikat kurması hakkında şöyle yazar:"Kesav'ın Efendi ile tanışmasından kısa bir süre sonra vücuda geldiği için, bu inancın Efendi'nin nihai kararının kısmi bir kabulü ve yayılması olması muhtemeldir." Saradananda yine de Keshab'ın Ramakrishna'yı bir sofunun gerçek ruhuyla kabul etme yeteneğine şüpheyle yaklaşır: "Efendi tarafından içtenlikle sevilmesine ve onu görüp dinlemek için birçok fırsat bulmasına rağmen, Batılı fikir ve ülkülerden ilham alan Kesav'ın onu tam olarak anladığı şüphelidir" (*GM*, s. 314). Öte yandan, Keshab'm biyografisini yazan biri ise şöyle şikâyet eder: "Böyle bir arkadaşlığın yanlış anlaşıldığını, yanlış yorumlandığını düşünmek üzücüdür. Keshub'un Uyum dinini, Yeni Düzen'i, Ramakrishna'dan ödünç aldığı bile ileri sürülmüştür."[33]

Yüzyıl önce yaşanmış olaylar hakkında konuştuğumuz için, bu tartışmada taraf tutmaya gerek yoktur. Ancak tam da bu yüzden -kendimiz ve dünya hakkındaki ıslah olmayacak kadar tarihsel bir bakış açısının mahkûmları olduğumuz için- öykümüze 1875 ilkbaharında bir akşamüstü Belgharia'da gerçekleşen tanışmayla başlamak zorunda kaldık.

İlahi Oyun

Fakat bu tanışmanın öykünün başlangıcı olduğu düşünülmemelidir. Ramakrishna'nın öyküsünü anlatanlar, Efendi'nin ya-

33 Prosanto Kumar Sen, *Keshub Chunder Sen* (Kalküta: Keshub Sen Birth Centenary Committee, 1938), s. 119.

şamının sıradan bir adamın yaşamı olmadığını, hatta sıra dışı bir adamın bile yaşamı olmadığını bize hatırlatmaktadır. Tanrı, hikmetinden sual olunmaz ve şakacı bir karar vererek, dünyanın terbiye edilmesi için örnek bir hayat sürmek üzere zaman zaman insan kılığında dünyaya iner. Bu nedenle, resmî versiyona göre, Ramakrishna'nın yaşam öyküsü sonsuz bir *lila* içindeki bölümlerden biri olarak anlatılmalıdır.

Aslında, öykünün bir rüyayla başladığı varsayılmaktadır. 1835 kışında, o zamanlar altmış yaşında bir adam olan Hugli, Kamarpukur'lu Kshudiram Chattopadhyay, atalarına dua etmek için Gaya'ya gitmişti. Orada bir rüya gördü: rüyasında tapınaktaydı, etrafını "ışık saçan semavi varlıklar gibi görünen" ataları çevirmişti ve ataları, onlara sunduğu *pinda*'yı kabul ediyorlardı. Kshudiram daha sonra tapınağın "ilahi bir ışıkla" dolduğunu gördü; karşısında "güzel bir tahtın üzerinde mutlu mutlu oturan harika bir ilahi varlık" -Gadadhar kılığına girmiş Visnu- duruyordu. Sonra ilahi varlık onunla konuştu. "Seni kutsuyorum; senin oğlun olarak doğacak ve sevgi dolu ilginle büyüyeceğim" (*GM*, s. 31-32).

Bu olaydan kısa bir süre sonra, Kshudiram'ın o zamanlar kırk beş yaşındaki karısı Chandra hamile kaldı. Ramakrishna'nın biyografisini yazan Saradananda şöyle demektedir: "ilahi ve gizli kökenin garip bir özelliği Kshudiram'ın evindeki dindar ev halkının tamamı tarafından paylaşılmaktaydı"; ev halkının tamamı garip ruhani deneyimler yaşamaya meyilliydi (*GM*, s. 29). Hamile kaldıktan sonra Chandra daha çok rüya görmeye başladı (*GM*, s. 37). Kshudiram'ın oğlunun doğmasından hemen sonra yine mucize kabilinden bir olay gerçekleşti, çünkü çocuk ebe Dhani'nin onu bıraktığı yerden kayboldu. Telaş içinde etrafa bakınmaya başlayan Dhani onu boş bir ocağın içinde yatarken buldu: "vücudu küllere bulanmıştı ama buna rağmen ağlamıyordu". Herkes çocuğun güzelliğine ve büyüklüğüne hayran kalıyordu, çünkü o altı aylık bir bebek iriliğindeydi. Astrologlar, Kshudiram'm oglunun bilhassa hayırlı bir anda doğmuş olduğunda hemfikirdi (*GM*, s. 40).

Saradananda, *Lilaprasanga'da*, Ramakrishna'nın doğumunu

çevreleyen bu olağanüstü ve mucizevi olayların önemini, tüm bu olup bitenlere kuşkuyla yaklaşacağını varsaydığı okuyuculara anlatmada fazlasıyla zorlanır.[34] Mesela, bu tür olayların "doğumlarıyla dünyayı kutsayan" tüm büyük ruhların yaşamlarında görüldüğünü ve benzer hikâyelerin "tüm kutsal kitaplarda yazılı" olduğunu öne sürer. Rama, Krishna, Buda, İsa, Sankara ve Caitanya'nın ebeveylerinin yaşadığı "benzersiz ruhani deneyimlerin" benzer olaylarla betimlendiğini iddia eder (*GM*, s. 33). Rama ve Buda haricinde, Krishna, İsa, Sankara, Caitanya veya Muhammed gibi "İlahi Kudret'in vücut bulduğu kişiler olarak bugüne dek kendisine tapınılan tüm büyük ruhların yoksulluk ve zorluklar içinde" doğmuş oldukları gerçeğinin bir önemi olması gerektiğinin altını çizer (*L* 1:24; *GM*, s. 17). Tanrı'nın vücut bulduğu kişilerin yaşam öykülerini saran ve onların hayatlarının tarihin kendi akışından farklı olduğunu gösteren duygu, öyle görünüyor ki, mucizeviliktir.

Ancak Saradananda'nın öne süreceği başka tezler de vardır. Ona göre, Kadir-i Mutlak, insan vücudunda dünyaya gelme açısından Hindistan'a bilhassa lütufkâr davranmıştır. Bu davranış, Hindistan kültürünün ruhaniliğini açıklamaktadır.

> Hindistan'daki ruhani inanç ve ülküleri diğer ülkelerdekilerle karşılaştıracak olursak, aralarında muazzam bir fark olduğunu görürüz. Çok eski zamanlardan beri Hindistan, beş duyunun ötesindeki varlıkları, yani Tanrı'yı, benliği, öbür dünyayı vb. gerçek kabul etmiş ve tüm çabasını bu varlıkların doğrudan anlaşılmasına adamıştır... Dolayısıyla, bu yoğun ruhanilik tüm faaliyetlerine çağlar boyunca sinmiştir... Beş duyuyla algılanamayan şeylere duyulan bu yoğun ilginin kaynağı, bu şeyler hakkında doğrudan bilgi sahibi olan ve ilahi vasıflarla donatılmış kişilerin Hindistan'da sıklıkla dünyaya gelmesidir. (*GM*, s. 5)

34 Ramakrishna'nın ölümünden sonra tarikatın kurulmasıyla birlikte Swami Saradananda adını alan Saratchandra Chakrabarti (1865-1927), 1898'den ölümüne kadar Ramakrishna Math and Mission'un sekreterliğini yaptı. 1908 ile 1920 arasında, daha sonra bir araya getirilerek *Lilaprasanga*'yı, Efendi'nin hayatının resmî anlatımını oluşturacak bir dizi makale yazdı. *GM*, *Lilaprasanga*'nın İngilizce'ye tercüme edilmiş halidir.

Saradananda, Batı'daki bilgi yöntemleri "yalnızca harici nesnelerden etkilendiği" için, Batı'nın benzeri bir bilgiden mahrum bırakıldığına emindir.

> Pozitif bilimlerde büyük ilerlemeler kaydetmeye muktedir olmakla birlikte, Batı yöntemi kişiyi Atman'ın bilgisine ulaştıramaz. Çünkü bu bilgiyi edinmede izlenecek tek yol öz denetim, bencillikten uzaklaşmak ve iç gözlem olup, kullanılacak tek araç da tüm işlevleriyle mutlak denetim altına alınmış akıldır.

Batı bilgisi bunu başaramazdı. Dolayısıyla, Batılılar "kişinin kendisi hakkında bilgi sahibi olmasına giden yolu ıskalayıp maddeci oldular, kendilerini vücutla özdeşleştirdiler" (*GM*, s. 13).

Bu noktada karşılaştığımız, milliyetçiliğe has o tanıdık maddi ve manevi sorunsalıdır; modern Batı'nın üstün bir kültür olma iddiasında bir eksiklik olduğunun tespiti ve manevi alanda ulusun egemenliğinin beyan edilmesidir. Bu durum kendi içinde şaşırtıcı değildir, çünkü Saradananda'nın kendisi de kültürel tercih sorunlarının şekillendirilmesinde bu ölçütlerin esas olduğunu, 20. yüzyılın başlarında kabul etmeye başlamış olan Bengal orta sınıfının bir parçasıydı. Garip olan, mesela Bankim'in *Krsnacaritra*'sında olduğu üzere, Ramakrishna gibi birinin yaşam öyküsündeki mit ve efsaneleri "temizleyerek" bu öyküyü insanların ibretle okuyacağı rasyonel bir tarih olarak sunmak yerine, Saradananda'nın bunun tam tersini yapmaya çalışmasıdır: o, Ramakrishna'nın hayatının bir insanın tarihi olarak değil de ilahi bir oyun olarak okunması gerektiğini ilan edip efsanenin gerçek olduğunu kanıtlamaktadır.[35]

Üstelik, Saradananda amacını belirtirken dolaysız hareket etmektedir. Neden kendisini eğitimli okuyucuları için Ramakrishna'nın yaşam öyküsünü yazmak zorunda hisseder? Bu zorunluluk "Hindistan'ın Batı tarafından işgal edilmesinden" kaynaklanmaktadır.

35 Bkz. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londra: Zed Books, 1986), s. 58-60.

> Batının etkisine giderek daha fazla giren Hindistan feragat ve öz denetim ülküsünü kaybetmiş, dünyevi zevklerin peşinden koşmaya başlamıştır. Bu tutum beraberinde eski eğitim ve öğretim sisteminin çöküşünü getirmiş; ortaya ateizm, taklit düşkünlüğü ve özgüven eksikliği çıkmıştır. Ulus böylece bel kemiğini kaybetmiştir. İnsanlar uzun zamandır kalbinde yaşattığı inanç ve âdetlerin yanlış olduğuna inanır hale gelmiş, Batı'nın o harika bilim bilgisiyle iddia ettiği üzere, geleneklerinin kaba ve yarı-medeni olduğunu hissetmişlerdir... Dünyevi eğlence için bile başkalarına muhtaç olduğunu anlayan Hindistan, duyduğu hayal kırıklığından ötürü zayıf düşmüştür. Hem eğlenceye hem de özgürlüğe giden yolu böylece kaybeden ama hâlâ başkalarını taklit etmeye kararlı olan ulus şimdiyse dümencisiz bir tekne gibi ihtiras dalgalarıyla savrulmaktadır... Zaptedilmiş Hindistan -Batı tarzında düzenlenen mitinglerde- siyaset, sosyoloji, kadınların özgürlüğü ve dul kadınların yeniden evlenmesi üzerine yapılan konuşmaları dinlemek durumunda bırakılmıştır. Ancak hayal kırıklığı ve umutsuzluk hissi, azalacağı yerde, daha da artmıştır... Batı'nın etkisi Hindistan'ın çöküşüne neden olmuştur. O halde, yeniden doğuş için ateist Batı'dan medet ummak boşa kürek çekmek olmayacak mıdır? Kendisi kusurlu olan Batı nasıl olur da dünyanın başka bir tarafını kusursuz hale getirir? (*GM*, s. 15)

Sorunu çevreleyen koşullar açıktı. Ruhaniliğin ifade edilmesi, Doğu ile Batı arasındaki temel bir farklılığa dayanmak zorunda olacak, bu şekilde belirlenen özerklik alanı da işgalci tarafından maddi dünyada dikte edilen kurallarla değil, kişinin kendi kurallarıyla yönetilmek zorunda kalacaktı. Eğer Doğu ruhaniliğinin alanında gerçeğin mucizevi bir şekilde açığa çıkarılması için efsaneler kullanılıyorsa, o halde doğrulanması gereken efsanedir ve şüpheci bir akılcılığın neden olduğu tartışmalara girilmesi yasaklanmalıdır.

Saradananda böylece Ramakrishna'nın çocukluğunda yaşanan bir çok olağanüstü olaydan bahsetmeye başlar. Bu olaylar ona, daha o yaşlarda bile Ramakrishna'da ilahi bir dokunuşun

izleri olduğunu göstermektedir. Bu yüzden "dikkat çekici hafıza ve zekası" ile "dikkat çekici cesareti" hakkında öyküler anlatır (*GM*, s. 44, 47). Genç Gadadhar'ın daha dokuz yaşındayken alimlerin katıldığı bir toplantıda kutsal yazılarla ilgili bir anlaşmazlığı nasıl çözdüğü hakkında bir öykü de anlatır (*GM*, s. 55). Anlatılan öyküler arasında, tabii ki, ruhani deneyimler de vardı - meditasyon, vecit ve hülyalar.

Ramakrishna'nın yirmi iki yaşında evlenmesi, Saradananda'yı çok büyük sıkıntıya sokar. Ramakrishna hiçbir zaman gerdeğe girmemişti; karısı Sarada'yı Dakshineswar'a getirtip orada yaşatmasına rağmen bir aile babası gibi yaşamak asla onun dilediği bir şey olamazdı. O halde Ramakrishna neden evlenmeye karar vermişti? Saradananda bu sorunun cevabını bulur.

> Duyguların tatmin edilmesinin yanısıra, evliliğin çok kutsal ve yüce bir amacı olduğunu günümüzde neredeyse unuttuk ve bu yüzden de kendimizi hayvanlardan daha aşağılık bir hale sokuyoruz. Efendi'nin, halkının öğretmeninin, evlenmesinin tek sebebi, modern Hindistan'daki kadın ve erkeklerin bu hayvani tarafını yok etmektir. Hayatındaki tüm diğer işler gibi evliliği de herkesin yararı için yapılmıştır. (*GM*, s. 409).

Ramakrishna'nın gençliği Saradananda tarafından "sofu gibi davranan" (*sadhaka-bhava)* büyük ruhun bir hikâyesi olarak anlatılır. Ramakrishna bu dönemde bir dizi ruhani egzersizden geçer: Varanasi ve Vrindavan'a yaptığı gezi esnasında çeşitli dinî şahsiyetlerle buluşmalarının yanı sıra Bhairavi'ler ile birlikte Tantra'da, Totapuri ile birlikte ikili olmayan Veda'cı *sadhana* (ruhani egzersiz) biçiminde, Govinda Ray ile birlikte belirli Sufi meditasyon biçimlerinde. Ramakrishna'nın bu dinî pratiklerin her birinde ustalık mertebesine (*siddhi*) ulaşmış olduğu söylenir. Saradananda, "Hz. İsa'nın kurduğu dinde Efendi'nin nasıl olağanüstü bir biçimde ustalaştığını" bile kitabın kısa bir bölümünde anlatmaktadır. (*L* 2:370-73). Ustalaşmasını sağlayan yöntem, Hz. İsa'nın kendisiyle mistik bir

şekilde karşılaşmasıydı. Uzun yıllar sonra müritleriyle yaptığı konuşmaların birinde, Ramakrishna onlara Hz. İsa'nın dış görünüşünün İncil'de nasıl tasvir edildiğini sormuştu. Müritleri, Hz. İsa'nın Yahudi olmasından hareketle, "çok açık tenli, iri gözlü ve burnu kemerli" biri olmuş olması gerektiği sonucuna vardılar.

> Efendi dedi ki, "Ama ben burnunun ucunun biraz düz olduğunu gördüm. Onu neden öyle gördüğümü bilmiyorum."...
>
> Efendi'nin rahmetli olmasından kısa bir süre sonra anladık ki, Hz. İsa'nın fiziksel özellikleri hakkında üç farklı tasvir varmış; bu tasvirlerinden birine göre de burnunun ucu biraz düzmüş. (*GM*, s. 297)

Tüm bu zaman boyunca, "öğretmen gibi davranmaya" (*guru-bhava*) başlayıncaya kadar, Ramakrishna hayatını "Batılı fikir ve ülkülerden uzak" yaşadı (*GM*, s. 707). Ancak Keshabchandra ve Brahmanlar ile tanıştığında toplumun eğitimli kesimlerinin maneviyatından haberdar olabildi. Gördüğü ise bu kesimlerde bir kriz yaşandığıydı.

> [Brahmanların] Tanrı'ya ulaşabilmek için çaba harcamakla birlikte, eski ulusal feragat ülküsünden sapmış olduklarını gördü. Bu nedenle, aklı bu sapmanın nedenini bulmakla meşgul olmaya başladı. Batılı eğitim ve öğretim yüzünden Hindistan halkının hayatına giren tuhaf fikirler yığınıyla ilk defa böyle tanıştı. (*GM*, s. 708)

Ramakrishna tüm bu olup biteni ilahi iradenin planladığına ve bunda da isabetli davrandığına karar vermişti.

> Efendi böylece Batılı fikir ve ülkülerin Hindistan'a girmiş olmasının yalnızca İlahi Ana'nın isteği olduğunu ve yalnızca O'nun isteğiyle Brahmanların ve diğer eğitimli toplulukların bu fikir ve ülkülerin elinde oyuncak haline gelmiş olduğunu tam anlamıyla kavradı... Efendi dedi ki, "Bırakalım da kahin-

lerin şu anda sunduğu bilginin kabul edebilecekleri kadarını kabul etsinler; evrenin Anası ilerde bu bilgiyi tamamen anlayabilecek insanları da ortaya çıkaracaktır." (*GM*, s. 709)

Böylece Ramakrishna etrafına genç müritler toplamaya ve onları kendi dinine davet etmeye karar verdi. Her mürit çağırışında, mürit Dakshineswar'a gelmeden önce onun için istiareye yatıyordu (*GM*, s. 811). 1881'in başından itibaren, "her şeyden feragat eden sofular, Efendi'nin Lila'sındaki sonsuz oyun arkadaşları, birer birer ona gelmeye başladılar" (*GM*, s. 711). 1884'te hepsi gelmişti. Ramakrishna ancak o zaman "ilahi davranışlarını" (*divyabhava*) sergilemeye başladı.

Saradananda için tüm bu olanların amacı gayet açıktır. Yüce Tanrı, *Gita'da*, ne zaman inanç zayıflasa insan kılığına girip gücünü ilan edeceğine söz vermemiş miydi? (*GM*, s. 16). Ulusun köleleştirildiği, en parlak kafaların karıştırıldığı ve hayal kırıklığına uğratıldığı bir dönemde bunun zamanı gelmemiş miydi?

> O eski haşmetinden eser kalmayan ve yabancıların hor gördüğü bir nesne haline getirilen Hindistan, Tanrı'da bir kez daha Kendisini insan kılığında dünyaya gönderme arzusu mu yaratmıştı? Bunun gerçekten olduğu, iyilik yapmak için sonsuz bir istek duyan ve bu isteği buraya kaydedilen büyük ruhun yaşam öyküsü baştan sona okunduğunda anlaşılacaktır. Çağın ihtiyacına cevaben Kendisini Sri Rama, Sri Krishna ve diğerlerinin vücudunda dünyaya gönderen ve sonsuz dini tekrar tekrar yenileyen Birinin gelişiyle Hindistan bir kez daha kutsanmıştı. (*GM*, s. 9-10)

Saradananda "Onun gelişinin amacını" açıklamak için (*GM*, s. 3) Ramakrishna'nın yaşam öyküsünü sonsuz bir oyundaki bir bölüm -bir rüyayla başlayan bir öykü- olarak anlatır.

Her ne kadar *Lilaprasanga* Ramakrishna'nın bir nevi resmî biyografisi olma iddiasını taşısa da, Ramakrishna külliyatını nesillerdir büyük bir istekle okuyan insanlara en tanıdık gelen

metin o değildir. Bu şeref *Ramkrşna kathamrta*'ya aittir. Şu an çeşitli baskıları piyasada dolaşan ve neredeyse her yıl yeniden basılan bu kitap, Efendi'nin "deyişlerinin" derlenmesiyle oluşmuştur. Bu yüzyılın ilk yıllarında yayımlanmış ve o günden beri beş cildiyle Ramakrishna hakkındaki temel kaynak kitap olmuştur.

Dil

Sumit Sarkar *Kathamrta'nın* üslûbundaki kökten farklı iki dilbilimsel kullanımı birleştirme özelliğine dikkat çekmiştir - kullanımlardan biri Ramakrishna tarafından konuşulan gündelik taşralı ağzı, diğeri de 19. yüzyıl Kalküta'sındaki yeni düzyazının sade resmiyetiydi.[36] Bunlardan ilki, bütün taşralılığına (bunun, 19. yüzyılda şehirli çok bilmişliğin yüksek kültürü ile kaba, taşralı ya da sadece yerel olarak adlandırılan diğer her şeyin arasında yaratılan farklılığın ürettiği bir "taşralılık" olduğunu unutmamalıyız) rağmen, 19. yüzyıl Bengal'indeki herhangi bir köylünün konuşmuş olabileceği bir dil değildi; çünkü Ramakrishna tarafından kullanılışı büyük kavramsal zenginlik, mecaz kuvveti ve farklı lehçelerde akıcılıkla konuşabilme becerisi göstermektedir. Bu dil, sömürge dönemi öncesi Bengal'de vaizlerin ve şairlerin diliydi; (Ramakrishna gibi) fazla eğitim almamış biri tarafından kullanıldığında bile muazzam bir okur yazar geleneğinin kavramsal ve retorik kaynaklarından yararlanabiliyordu. Bankim-sonrası dönem olarak adlandırılabilecek 19. yüzyıl sonları Kalkütası'ndaki yeni düzyazı ise, aksine, önceki anlatım biçimlerinin "geliştirilmesi" ile değil de, tamamen farklı, yani modern Avrupa tarzında bir söylemsel çerçeveyi benimsemesiyle esasında ayırt ediliyordu. Yakın tarihli çalışmalar, modern Avrupa dillerinden ödünç alınan dilbilgisi modellerinin modern Bengal düzyazısındaki "standart" söz dizimi biçimlerini nasıl şekillendirdiğini tespit etmiştir; diğer çalışmalar da özellikle İngilizce'den ödünç alı-

36 Sarkar, " 'Kaliyuga,' 'Chakri' and 'Bakhti.' "

nan retorik biçimlerinin benzer "yapısal" etkiler bıraktığını göstermiştir.[37]

Söz konusu iki kullanım arasında bu biçimsel farklılıkların ortaya çıkması ile başka bir farklılık -dilde kullanılan kavramsal ve mantıksal sistemdeki bir farklılık- arasında hiç şüphesiz girift bir bağ vardı. Yeni Bengal düzyazısını kullananlar yalnızca eskiden söylediklerini yeni bir biçimde ifade etmekle kalmıyorlardı, söyleyecekleri yeni şeyler de vardı. Modern Bengal nesrinin hızla gelişmesine yol açan temel entelektüel itki buydu: Mahendranath Gupta'nın (1854-1932) daha sonra *Kathamrta* haline gelecek kitap için Ramakrishna'nın deyişlerinden günlüğüne aldığı notları kaydettiği 1880'lerde, Kalküta'da önemli bir basın ve yayın endüstrisi faaliyet göstermekte (aslında, şehirdeki endüstriyel faaliyetlerin önemli olanlarından biriydi) ve bu endüstri hem modern bir "yüksek kültürün" hem de "kapitalist yayıncılığın" yaratılmasına tanıklık etmekteydi; bunlar, milliyetçi tahayyülü harekete geçirdiği varsayılan iki toplumsal koşuldu.[38] Yine de ilginç olan bu düzyazının oldukça hızlı "standartlaştırılmasıydı". 1850'ler hâlâ "standart" bir düzyazı biçiminin belirmemiş olduğu yıllardı; 1880'lere gelindiğinde ise "standart" biçim benimsenmişti. Ulaşılabilir, kavranabilir, daha ciddi tarihsel süreçlerce standartlaştırılmış ve dolayısıyla sorgusuz sualsiz yayılmaya değer Avrupalı söylemsel modellerin yakınlığının, düzyazı anlatımın tamamen yeni biçiminin İngilizce eğitim almış Bengal orta sınıfı tarafından şaşırtıcı bir hızla "normal" kabul edilir hale gelmesinde bir rol oynayıp oynamadığını düşünmek gerekmektedir.

Yapısal etkinin kendisini en çok hissettirdiği yer, kuramsal ya da felsefi olduğu aşikâr konuları tartışmada düzyazının kul-

37 Aklıma Sisirkumar Das, Tarapada Mukhopadhyay, Anisuzzaman, Pradyumna Bhattacharya, Debes Ray ve Prabal Dasgupta'nın çalışmaları gelmektedir. Yeni Bengal düzyazısının gelişimi etrafında yaşanan sorunlar üzerine yapılmış yakın tarihli bir çalışma için bkz. Pradyumna Bhattacharya, "Rammohan ray ebam banla gadya," *Baromas* 11, 2. sayı (Nisan 1990): 1-22.

38 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism:* (Oxford: Basil Blackwell, 1983); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983).

lanıldığı durumlardı. *Kathamrta*'da dikkat çekici olan yalnızca Bengal dilindeki "taşralı" ya da "şehirli" kullanımlar arasındaki ayrılık değildir; *Kathamrta* aynı zamanda İngilizce terimlerin, ifadelerin ve alıntıların tekrar tekrar kullanıldığı, iki dilli olduğu aşikâr bir metindir. Ramakrishna'nın felsefi sorunları tartıştığı bölümleri Mahendranath'ın çoğu kez İngilizce başlıklarla sunması dikkat çekicidir: "Hür İrade ile Tanrı'nın İradesinin - Özgürlük ve Gerekliliğin- Uzlaştırılması" ya da "Mutlakın Özdeşliği ya da Evrensel Ego ve Olgusal Dünya" veya "Kötülük Sorunları ve Ruhun Ölümsüzlüğü" veya "Felsefe ve Şüphecilik" vb. gibi başlıklar taşıyan en az elli bölüm olmalıdır. Bu tür her başlığın ardından Ramakrishna'nın kendi sözleri ya da onunla müritleri arasında geçen ve dolaysız anlatılan konuşmaların kayıtları gelmektedir. Kendisine biçtiği aktarıcı rolünün dışına çıkmayan Mahendranath, öğretmeninin sözlerini açıklama çabasına girmez; bölümlerin bu biçimde sunulması ise Ramakrishna'nın Avrupa felsefesinin tartıştığı sorunların aynısıyla uğraştığı izlenimini yaratmaya yarar. Mahendranath ayrıca Ramakrishna tarafından İngilizce terimlerle ifade edilen muhtelif felsefi kavramları defalarca tercüme eder ve onları metne parantez içinde ya da dipnot olarak ekler. Mesela Ramakrishna transa geçtiği hali, şeyleri sayamadığı *-ek duier par* (kelime anlamı "birlerin ve ikilerin ötesinde")- bir durum olarak nitelendirirken Mahendranath İngilizce bir dipnot ekler: "Göreceliden farklı olarak mutlak." *Kali*'yi "şartlandırılmışlarla ilişkilerinde Tanrı" ya da *Brahma*'yı "Şartlandırılmamış, Mutlak" olarak açıklar. Ramakrishna *pratyakşa* dediğinde Mahendranath parantez içinde "algı" kelimesini ekler; Ramakrishna trans halindeyken *isvara*'nın *vyakti* olarak görünmediğini söyleyince Mahendranath "kişi" kelimesini ekler. "Sonsuzun Algılanması" başlıklı bölümde, "Max Müller'in Hibbert Dersleri ve Gibbert Dersleri'ndeki Sonsuzun ve Sonlunun Algılanma Sırası hakkındaki tartışmayla karşılaştırın" yazan bir dipnot vardır.

Bu iki dilli diyalog, Hindistan'a ait bir felsefi söylemin terimlerini 19. yüzyıl Avrupa mantığı ve metafiziğinin terimlerine tercüme ederek metin boyunca devam eder. Sanki Doğu'-

nun yüzyıllar boyunca yalnızca bilgeler tarafından yaratılmış felsefi metinlerde değil, aynı zamanda vaizler ve sufiler arasındaki tartışma ve söylevlerde de yaşatılmış eski bir kuramsal geleneğinin bilgeliği, Avrupalı kuramsal felsefe biçimleriyle şekillendirilmiş akılların ulaşabileceği bir hale getirilmektedir. (Max Müller'den medet umulması manidardır.) Bu diyalog ayrıca "taşralı" Hindistanlı vaizlerin "ortak" felsefesinin de kuramsal miras söz konusu olduğunda en az modern Avrupalı filozofların öğrenilmiş kuramları kadar gelişmiş ve "klasik" olduğunu beyan etme arzusunu ifade etmektedir: aslında, ilk bu ortak felsefe, Avrupa felsefesinde tartışılan aynı felsefi sorunlara daha farklı ve muhtemelen daha iyi yanıtlar veriyor gibi gösterilmektedir.[39] (Mahendranath ayrıca Ramakrishna'nın sözlerinden bazılarını Upanişadlar ve *Gita* gibi metinlerden yaptığı Sanskritçe alıntılarla süsler: Ramakrishna'nın kendisi konuşmalarında asla Sanskritçe vecizeler kullanmamıştır.) Ancak *Kathamrta*'nın hem anlatıcısı hem de okuyucusu için Avrupa düşüncesinin toprakları tanıdık -tanıdık, ama yine de yabancı- bir yerdir. Burası onların yerelin ve halka ait olanın topraklarını, acıklı bir şekilde ayrılmak zorunda kaldıkları bir evi keşfetmek (ya da muhtemelen yeniden keşfetmek) için yola koyuldukları yerdir. İki dilli söylev aynı bilinç içinde, hem sahibin hem de kölenin ikamet ettiği yerde gerçekleşmektedir. Mücadele etme ve uzlaştırma yeni orta sınıf aklının, ikiye bölünmüş bir aklın içinde birlikte kök salmıştır.

Anlatı Zamanı

Kathamrta'nın her bir cildi kendi içinde kesin kronolojik kurallara bağlı kalınarak düzenlenmiştir. Kitabın beş cilde ulaşması başlangıçta planlanmamıştı. İlk cilt Mahendranath'ın 26 Şubat 1882 ile 27 Aralık 1885 arasında tuttuğu günlüklerden

39 Son yüzyıl içinde Ramakrishna'yı klasik Hint felsefesi geleneğine yerleştirmek için çok çaba harcanmıştır. Bu çabaların en bilgi dolu olanlarından biri için bkz. Satis Chandra Chatterjee, *Classical Indian Philosophies: Their Synthesis in the Philosophy of Sri Ramakrishna* (Kalküta: Kalküta Üniversitesi, 1963).

alınan seçmelerden oluşur ve bu cildin başında Mahendranath'ın Ramakrishna ile ilk tanışmasının öyküsü anlatılır. Sonraki ciltlerde günlüklerden alınan diğer seçmeler vardır, ancak bunlar da hemen hemen aynı zaman dilimini kapsarlar (2. cilt 17 Ekim 1882 ile 24 Nisan 1886 arası; 3. cilt 5 Ağustos 1882 ile 13 Nisan 1886 arası; 4. cilt 1 Nisan 1883 ile 21 Nisan 1886 arası; 5. cilt 11 Mart 1882 ile 24 Eylül 1885 arası). Her cildin ekleri vardır; 5. cilde eklenenlerde 1881'de meydana gelen bazı olaylar yazılıyken, diğer ciltlere eklenenler Efendi'nin 1886 Ağustos'unda ölmesinden sonra Ramakrishna'nın müritleri arasında geçen konuşmalarla ilgilidir.

Mahendranath yalnızca her bir cildi kendi içinde kronolojik bir sıraya göre düzenlemede değil aynı zamanda her bir konuşmanın gününü, zamanını ve yerini kaydetmede de titiz davranmaktadır. Ayrıca mümkün olan her durumda konuşmanın geçtiği yerin bir tasvirini de ekler ve orada bulunan herkesin adını not eder. Mahendranath'ın gerçek dokümantasyonun neler gerektirdiğini bildiği açıktır. Bununla birlikte Mahendranath, Efendi'nin deyişlerini aktarmaya başlar başlamaz, yalnızca rasyonel bir anlatı yazısının biçimsel yapısını terk etmekle kalmaz, aynı zamanda Ramakrishna ile birlikte efsanevi zamanların akıcı uzamında Rama, Hanumana, Bhişma ve Yudhisthira'dan Narada, Vasistha ya da Visvamitra gibi eski destanlara, rivayete dayalı halk öykülerine, Ramakrishna'nın kendi ruhani öğretmenleri Totapuri ya da Bhairavi'lere, Keshab Sen ya da Vidyasagar veya Bankimchandra gibi çağdaş figürlere yaptığı yolculukta kendisini tamamen kaptırır; bir öyküden diğerine atlar; öyküleri birbirine eşitler, karşılaştırır, bağlar; ama tüm bunları yaparken tarihî gereklilikleri tamamen göz ardı eder. Mahendranath'ın dikkatle bir anlatı ağı inşa etmesindeki amaç, efendisinin deyişlerinin tarihsel gerçekliğini kanıtlamaktı; ama gerçek sadece tarihsel zamanın ağından kurtulunca kavranabilmektedir.

Kathamrta'daki malzemelerin anlatımında kullanılan düzenlemeyi Ramakrishna hakkında yapılacak tarihsel ve biyografik bir çalışmada kullanmak tabii ki mümkündür. Ancak *Kat-*

hamrta'nın vermek istediği "mesaj" göz önüne alındığı sürece, malzemelerin nasıl düzenlendiği zerre kadar önem taşımamaktadır. Kitaptaki kronolojik sıra, bir ilerlemeyi ya da temalaştırmayı gösterme çabalarını tamamen boşa çıkarır. İlerleme ya da temalaştırma yerine ürettiği şey sıkıcılıktır: defalarca tekrarlanan aynı tezler, aynı öyküler, hatta aynı şakalar. Sözcükleri gereğinden fazla kullanma, hiç şüphesiz, efsanevi gerçeğin kanıta ihtiyaç duymayan yapısının karakteristik bir parçasıdır.

Aklın Cezaevi

Kendi "ortadalığında" sıkışıp kalmış sömürgeleştirilmiş orta sınıf aklı söz konusu olduğunda, Aklın söylemi şüpheye yer bırakmayacak derecede özgürleştirici değildi. Değişmez bir biçimde beraberinde taşıdığı sömürge idaresinin tarihsel açıdan gerekli olduğu, bu idarenin yerel kültürü akılsızlığın, ya da henüz doğmamış ve ancak sömürge idaresinin doğurtabileceği (baba, anne ya da ebe olarak - hangisi?) aklın, deposu olarak lanetlediği iması, Aklın söylemini baskıcı hale getiriyordu. Bu baskı, orta sınıf zihninin sıklıkla kaçmaya çalıştığı bir baskıydı. Yaşadığı dönemin hiç şüphesiz en parlak rasyonalist denemecisi olan Bankimchandra Chattopadhyay (1838-94), geçmişin öyle olmuş olabileceği bir halden geçmişin olmuş olması gereken bir hale, oradan da geçmişin olacağı bir halden medet umulmasına fark edilmeyen bir şekilde kayarak efsanevi zamanın değil tahayyül edilen tarihin dünyasına kaçmıştır.[40] "Ortodoks" geleneğin en parlak rasyonalist savunucusu Bhudeb Mukhopadhyay da ütopik tarihin o dikkate değer örneği *Svapnalabdha bharatbarşer itihas* (Bir rüyada açığa çıktığı haliyle Hindistan tarihi) adlı kitabında aynı şekilde davranmıştır. Yeni söylemsel düzyazının baskıcı katılıklarından sıradan ve sömürgeleştirilmemiş konuşmanın anlamsal zenginliğine, çokseslilliğine kaçışa ise daha sık rastlanmaktaydı. Bengalli nesir yazarla-

40 Sudipta Kaviraj, "Bankimchandra and the Making of Nationalist Consciousness. IV: Imaginary History," el yazması.

rının yazar üslûbuna bağlı anlatısal düzyazıdan dolaysız diyaloğun dramatik biçimlerine geçmeyi benimsemeyi bu kadar çekici bulmalarının yolları üzerinde çalışmak ilginç olurdu. Daha da çarpıcı olanı ise, modern Bengal edebiyatı eleştirmenleri tarafından estetik boyutu en az methedilen (roman, kısa öykü ya da şiirle karşılaştırıldığında kesinlikle öyledir), ama yine de İngilizce eğitim almış Kalkütalı aydınların halk kitlelerine hitap ettiği kültürel biçimlerin en etkilisi (ve de sömürge hükümeti tarafından en katı sansür uygulamalarına maruz bırakılmış kültürel biçim) olan modern Bengal tiyatrosunun iletişimdeki gücüdür. Avrupa tiyatrosunca belirlenmiş biçimlerde 19. yüzyılın ortasında yeniden doğan modern Bengal tiyatrosu, gücünü dramatik aksiyon ve karmaşanın dikkatlice yapılandırılmış etkileyiciliğinden çok konuşmadaki hitabet gücünden almaktaydı. Düzyazının zaten sömürgeciye teslim edilmiş bir alanı işaret etmesine karşın, gündelik konuşma şevkle korunan özerklik ve özgürlük alanında gelişip büyümekteydi.

Korku

Bengal orta sınıfının kolonyal iktidara boyun eğmesinin ardında zihinsel bir inşadan çok daha fazlasının olduğunun bilinmesi önemlidir. Hegemonik iktidar her zaman kaba kuvvetin ve ideolojinin ikna edici aşikârlığının bir birleşimidir. Kolonyal ideolojinin ikna edici aygıtlarının, kaçınılmaz ve değişmez bir biçimde dolaysız siyasi üstünlüğün meşrulaştırılması için gerekenleri karşılamada yetersiz kaldığı oranda sömürge idaresi kendisini hep kaba kuvvetin aşikâr ve hatta açıkça sergilenen varlığıyla gösterir.

19. yüzyıl sonları Kalkütası'ndaki orta sınıf Bengalli efendiler için bir ticarethanedeki ya da jüt değirmenindeki beyaz patron, mahkemedeki yargıç, bölgedeki memur, Kalküta sokaklarında gezen polis ya da üniformalı asker ve denizci (öyle görünüyor ki her zaman sarhoş geziyorlardı) figürleri saygı duyulacak ve gıpta edilecek kişiler değildi: onlar korku duyulan kişilerdi.

19. yüzyıl Kalküta tiyatrosunun en seçkin oyun yazarlarından, yapımcılarından ve Ramakrishna'nın yakın müritlerinden biri olan Girishchandra Ghosh (1844-1912) tarafından yazılmış bir skeçten alman aşağıdaki bölümü inceleyelim. Bu küçük fars, *Bellik-bajar,* ilk defa 1886 Noel Arifesinde Star Tiyatrosunda, Ramakrishna'nm ölümünden yalnızca birkaç ay sonra, sahnelenmişti.[41]

Skeç, bilinçli olarak, Kalküta'daki Nimtala krematoryumunun Ölüm Kayıt dairesinde başlar. İlk önce, son zamanlardaki ölü yakımları hakkında (işi ölüleri yakmak olan) bir *murdapharas*'tan bilgi alan bir doktoru ve bir avukatı görürüz. Bu kişiler, yeni ortaya çıkan ölümün ticarileştirilmesi sanatıyla uğraşmaktadırlar: doktor hasta bedenlerle uğraşır, ölümü uzakta tutarken hastalığın süresini uzatır; ikincisi ise işine ölümden sonra başlar, hayatta kalan akrabaları sonsuz bir davalar zincirine bulaştırır. Sömürge şehri, insanların ölümden para kazanmak için geldikleri bir şehirdir. Burada devletin tek temsilcisi olan (ve işine yakışır bir şekilde, uyuklarken gördüğümüz) sicil memurunun işi her ölümün ayrıntılarını resmî kayıtlara işlemektir.

Sahneye Kalküta efendilerinin dünyasına kısa bir süre önce aşağı tabakadan giren ve bu dünyevi fırsatlar şehrinde sadece kurnazlıkla hayatta kalmayı öğrenen Dokari girer. Ölüm Kayıt dairesindeki iki centilmene zengin bir tacirin öldüğünden ve tek oğlu Lalit'in hepsi için kolay bir av olacağından bahseder. Üçü anlaşır ve bu paralı geç adamı lüks hayatın, şüpheli emlak anlaşmalarının ve davaların içine çekmek için harekete geçerler. Zaman içinde Dokari, tahmin edilebileceği üzere, daha yetkin ortakları tarafından saf dışı bırakılır ve zengin hamisi onu kovunca kendisini yine sokaklarda bulur. Noel Arifesidir ve avukat ile doktor masraflarını tabii ki Lalit'in karşıladığı ve hiçbir şeyden şüphelenmeyen kurbanlarına son darbeyi vuracakları cömert bir parti düzenlemiştir. Sokaklarda amaçsızca dolaşan Dokari birdenbire üç İngilizle karşılaşır ve içgüdüsel

41 Girishchandra Ghosh, *Giris racanabali,* 1. cilt, Rathindranath Ray ve Debipada Bhattacharya (ed.) (Kalküta: Sahitya Samsad, 1969), s. 113-28.

olarak dönüp koşmaya başlar. (Aşağıdaki alıntılarda italik yazılan bölümler skecin orijinalinde İngilizce yazılmıştır.)

Birinci İngiliz: *Hızlı değilsin, hızlı değilsin...*

Dokari'yi yakalarlar.

DOKARI: Lütfen, sahip! *Ben zavallı bir adamım!.. Belgeme bakın, hırsız değilim.*

BİRİNCİ İNGİLİZ: *Topuğundan tut, Dick. Zenci biraz sallanmak istiyor...*

Dokari'yi topuğundan havaya kaldırıp sallamaya başlarlar.

DOKARI: *Kemiklerim her tarafa dağıldı,* içim *dışıma çıktı, kafam zonkluyor.* [Düşer]

... ...

İKİNCİ İNGİLİZ: *Rom satan bir yer biliyor musun?*

DOKARI: Bana istediğiniz kadar İngilizce küfür edin. Anlamıyorum, o yüzden umurumda değil.

İKİNCİ İNGİLİZ: *İyi bir birahane biliyor musun?*

DOKARI: Söylediklerinizi Bengal dilinde iade edeceğim. Büyük büyük torunum kız kardeşinle evli, ben kız kardeşinle evliyim, ben onun piçiyim...

ÜÇÜNCÜ İNGİLİZ: *Şarap dükkanı...* şarap ghar ...

Dokari İngilizlerin ne istediğini anlar ve Lalit'in bahçeli evindeki partiyi hatırlar.

DOKARI: *Evet efendim, emrinizdeyim efendim. Burada şarap dükkânı yok. Efendi şarap mı istiyor? Gelin, bahçeli ev çok yakın... Brendi, viski, şampanya, hepsi, hepsi, tavuk, pirzola... bedava, bedava, ardımdan gelin, benim ardımdan, vurmayın, ardımdan gelin.*

Parti, kendilerine avukat ve doktor dostlarımızın özgürleşmiş eşleri süsü veren iki kiralık dansçı kızla birlikte, "aydınlanmış" sosyalliğin bir parodisidir. Bir toplumsal reformcu kendi halkının cehaleti ve mantıksızlığı üzerine tutkulu bir nutuk atmaktadır. Konuşmasını *"Ah! Zavallı Hindistan, neredesin, kendi ülkene gel,"* sözleriyle tamamlarken Dokari üç İngilizle birlikte içeri girer. Beyaz adamların görünmesi hemen paniğe yol açar, parti karmaşa içinde dağılır ve İngilizler yemeğin bol olduğu sofraya yerleşirler.

İngilizlerden ve onların hüküm sürdüğü dünyadan duyulan ölümüne korku, Kalküta orta sınıfının bilincinin parçalarından biriydi - bu korku, aydınlanmış toplumsal reformcuların ölçülü konuşmalarında olduğu kadar Bengalce'yle karışık İngilizce'leriyle söyledikleri yaltakçı bağlılık sözlerinde ve Bengal dilinde okudukları küfürlü lanetlerde de kendisini göstermekteydi. Ancak korku, yeni hayatta kalış ve direniş stratejilerinin kaynağı da olabilmektedir.

Karma'dan Uzaklaşma

EFENDİ (Keshab ve diğer Brahman hayranlarına): Siz insanlar dünyaya iyilik yapmaktan bahsediyorsunuz. Dünya bu kadar küçük bir şey mi? Ve siz, lütfen, kim oluyorsunuz da dünyaya iyilik yapmaya kalkıyorsunuz? Önce Tanrı'yı anlayın, ruhunuzu disiplin altına almak suretiyle O'nu görün. Eğer O gücünü aktarırsa siz başkalarına iyilik yapabilirsiniz; aksi halde yapamazsınız.

SOFU BİR BRAHMAN: O halde, Tanrı'yı anlayana kadar yaptığımız işleri [*karma*] bırakmalı mıyız?

EFENDİ: Hayır. Neden bırakasınız ki? Tefekküre dalma, O'na şükreden sözler söyleme ve diğer günlük adaklar gibi işlerle meşgul olmalısınız.

BRAHMAN: Ama dünyevi vazifelerimiz -para kazanmamızla bağlantılı ve benzeri vazifelerimiz- ne olacak?

EFENDİ: Evet, bunları da gerçekleştirebilirsiniz, ama sadece yaşamanız için gereken kadarıyla uğraşacaksınız. Aynı za-

manda, bu işlerinizi bencil olmayan bir şekilde yapabilmek için, inzivaya çekilip gözlerinizde yaşlarla Tanrı'ya dua edeceksiniz. O'na şöyle diyeceksiniz: "Tanrım, dünyevi vazifelerimi sürekli azalt; aksi takdirde, Aman Tanrım, birçok işle uğraştığımda Seni unuttuğumu görüyorum. Işimi bencil olmayan bir şekilde [*nişkama karma*] yaptığımı düşünebilirim, ama sonunda bencilce yaptığım ortaya çıkıyor."... Sambhu Mallik bir defasında hastaneler, dispanserler ve okullar kurmaktan, yol yapmaktan, su depoları kazmaktan ve benzeri şeylerden bahsetmişti. Ona dedim ki: "Bu gibi işler aramak için yolundan çıkma. Sadece sana gelen ve aciliyeti olan -ve ayrıca diğerlerinden ayrılabilecek- işleri üstlen." Birçok işle uğraşmak iyi değildir. Bu insana Tanrı'yı unutturur... Bu yüzden Sambhu'ya dedim ki, "Farzet ki Tanrı karşına çıktı; o zaman O'ndan senin için hastaneler ve dispanserler inşa etmesini mi isteyeceksin?" (*Kahkahalar*) Tanrı'ya aşık biri bunu asla söylemez. Bunun yerine şöyle der: "Tanrım, Senin Nilüfer Ayaklarında bana bir yer ver. Her zaman Senin sevgili kullarından biri olayım. Bana Sana karşı samimi ve saf aşkı [*bhakti*] ver."

Karmayoga gerçekten de çok zordur. Kaliyuga'da kutsal yazılarda emredilen ayinleri gerçekleştirmek son derece zordur... Kaliyuga'da en iyi yol bhaktiyoga'dır, sofuluk yoludur - Tanrı'ya şükreden sözler söylemek ve dua etmektir. Sofuluk yolu bu çağın dinidir [*dharma*]. (*K*, s. 41-42)[42]

Bu mesaja *Kathamrta*'da çok sık rastlarız. Dünyevi uğraşların bulunduğu alan bencil ve küçük çıkarların alanıdır. Çatışmanın, tahakkümün ve boyun eğmenin, iktidar kurumlarının uy-

---

42 *K*, s. 41-42; [Mahendranath Gupta], *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Swami Nikhilananda (çev.) (New York: Ramakrishna-Vivekananda Merkezi, 1942), s. 142-43 (referanslar artık metinde parantez içinde *G* olarak geçecektir). Aksi belirtilmediği takdirde, *Kathamrta*'nın bu çevirisinden alıntı yapacağım. Bununla birlikte, Ramakrishna'nın dilini "Hıristiyanlaştırmak" için *Gospel*'de oldukça bilinçli bir çaba harcandığını belirtmeliyim: *Kathamrta*'nın İngilizce'ye çevrilmiş hali, *Kathamrta*'nın diline bir açıklayıcı not daha koyma imkânı sağlamaktadır.

gulattırdığı toplumsal normların, yasal düzenlemelerin ve disiplin kurallarının alanıdır. Sürekli değişen, iyi ve kötü talihin birbirine karıştığı, açgözlülüğün ve aşağılanmanın alanıdır. Ölümlü aile babasının onsuz yapamayacağı, ama kontrol edemediği koşulların gücü yüzünden de girmek zorunda olduğu bir alandır. Ancak o, dünyevi uğraşların unutulduğu ve mevcudiyetlerinin önem taşımadığı kendi bilinç dünyasına her zaman kaçabilir. Bu dünya, sofuluğun, Yüce Varlıkla kurulacak kişisel bir *bhakti* [Yüce Varlık'a adama] ilişkisinin iç dünyasıdır.

Zengin ve güçlünün hüküm sürdüğü bir dünyada hayatta kalma stratejisi geri çekilmedir. Dünyaya müdahale etmeye kalkmayın, boş çatışmalara girmeyin, dünyayı değiştirmeye kalkmayın. Bu gibi işlerle kendilerini meşgul edenler dünyayı daha iyiye götürmek istedikleri için değil, kendi küçük çıkarları -şöhret, popülarite, güç- peşinde koştukları için böyle davranırlar. Bu, orta sınıf bilincinin boyun eğici, zayıf, kaderinden korkan o bölümünü etkileyen güçlü bir faktördür.

Jnana'dan Geri Çekilme

Ramakrishna, Narendranath (sonraları Swami Vivekananda, 1863-1902) ve Girish Ghosh'tan İngilizce *vicara* yapmalarını (tartışmalarını) ister. Tartışma başlar; konuşmalar tam olarak İngilizce değil de, Bengal dilinde yapılmakta, araya da İngilizce kelimeler serpiştirilmektedir. Narendra Tanrı'nın sonsuz biçiminden ve düşüncenin bu biçimi kavramaktaki yetersizliğinden bahseder. Girish Tanrı'nın sonlu, olgusal bir biçimde de belirebileceğini ileri sürer. Narendra karşı çıkar.

> Bir süre sonra, Narendra ve Girish hararetli bir tartışmaya girerler. Eğer Tanrı Sonsuzluksa O'nun nasıl parçaları olabilir? Hamilton ne demişti? Herbert Spencer'in, Tyndall'in, Huxley'in görüşleri nelerdi? Vesaire vesaire.
>
> EFENDİ (M.'ye): Bu tartışmalar hoşuma gitmiyor. Neden tartışayım ki? Açıkça görüyorum ki Tanrı her şeydir; O Kendisi her şey olmuştur. Görüyorum ki ne varsa Tanrı'dır. O her

şeydir; yine söylüyorum, O her şeyin ötesindedir. (*K*, s. 160-61; *G*, s. 733)

Daha sonra Ramakrishna Narendra'yı yanma çağırır ve şöyle der,

> Kişi Tanrı hakkında tartıştığı sürece O'nu anlamamış demektir. Siz ikiniz tartışıyordunuz. Bu hoşuma gitmedi...
>
> Tanrı'ya ne kadar yakınlaşırsanız o kadar az mantık yürütür ve tartışırsınız. O'na ulaştığınızda tüm sesler -tüm mantık yürütmeler ve tartışmalar- son bulur. (*K*, s. 163; *G*, s. 735)

Kathamrta'da Ramakrishna'nın bu tezi sık sık tekrarladığı görülür. Öğrenmek boşadır: hakiki bilgi üretmez, sadece öğrenilenden ötürü gurur duyulur. Ramakrishna, Veda alimlerinin bilgi arayışlarını kabul etmekle birlikte, bu arayışın günümüzün sıradan insanı için imkânsız bir proje olduğunu söyler. Avrupa felsefesindeki mantıksal argüman biçimlerini merak etmekte ve bilgili müritlerinden bu konu hakkında sık sık bilgi almaktadır (yukarıda bahsedilen garip Avrupai *vicara* da buna dahildir), ama sabırsızlığı merakını kısa sürede alt eder.

Ramakrishna'nın bu tavrı müritleri arasında sempatiyle karşılanır. Müritleri bilim ve rasyonel bilginin sınırlarına, hakikati o sonsuz, değişmeyen özüyle kavramadaki başarısızlıklarına inanırlar. Sömürgeciliğin getirdiği yeni ekollerle eğitilen -ve bazıları, mesela Narendranath, aslında modern Avrupa bilgisinin muhtelif dallarında fazlasıyla yetkin olan- bu müritler, Aklın cezaevinde hapis kaldıklarını hisseder ve bhaktinin tartışmaya yer olmayan özgürlüğüne kaçmayı şiddetle isterler.

Mahendranath, *Kathamrta*'nın ilk cildini Dr. Mahendralal Sarkar (1833-1904) ile Ramakrishna'nın müritleri arasındaki münazaraların yer aldığı uzun bir bölümle kapatır. O dönemde Kalküta'da modern Batı tıbbının en tanınmış uygulayıcılarından biri olan ve Hindistan'da modern bilimsel araştırmalar yapan ilk kurumu kuran Dr. Sarkar, Ramakrishna'ya yakın olup da onun öğretilerinden duyduğu kuşkuyu açıkça dile ge-

tirebilen tek insandı. (Aşağıdaki alıntılarda italik yazılan bölümler *Kathamrta*'nın orijinalinde İngilizce yazılmıştır.)

DOKTOR: Sadece bir balıkçı (burada Ramakrishna'nın ilk hamisi ve balıkçı kastından gelen Mathuranath Biswas'a gönderme yapılmaktadır) senin söylediğin her şeyi kabul etti diye, benim de kabul edeceğimi mi düşünüyorsun? Evet, sana saygı duyuyorum, sana *saygım* var, insanoğluna *saygım* olduğu için...

EFENDİ: Senden kabul etmeni istedim mi?

GIRISH: Senden kabul etmeni istedi mi?

DOKTOR (Efendi'ye): Diyorsun ki her şey Tanrı'nın iradesi?

EFENDİ: Tüm söylediğim bu...

DOKTOR: Eğer bu Tanrı'nın iradesiyse, neden bu kadar çok konuşuyorsun? Neden bu kadar çok vaaz vermeye çalışıyorsun?

EFENDİ: Konuşuyorum çünkü O beni konuşturuyor. Ben enstrümanım, O da beni çalıyor.

DOKTOR: O zaman sadece bir enstrüman olduğunu söyle, ya da sessiz kal. Bırak Tanrı konuşsun.

GIRISH: Ne istersen düşün. Ne yapıyorsam O yaptırıyor. İnsan *Yüce İrade'nin isteği dışında bir adım atabilir mi?*

DOKTOR: O bana *özgür irade* vermiştir. Tefekküre dalıp Tanrı'yı düşünmek istersem düşünürüm. Eğer O'nu unutmak istersem unutabilirim de... Bunun tamamen *serbest* olduğunu söylemiyorum. İneğe bağlanan ip gibi bir şey. İpin müsaade ettiği kadarıyla inek özgürdür.

EFENDİ: Jadu Mallik de bana aynı benzetmeyi örnek vermişti. Bu bir İngiliz benzetmesi mi?..

GIRISH: Bunun *özgür irade* olduğunu nereden biliyorsun?

DOKTOR: *Mantığımla* değil. *Öyle hissediyorum.*

GIRISH: *O halde ben ve diğerleri de bunun özgür irade olmadığını hissediyoruz.*

... Efendi ve diğer bir mürit doktora sorarlar, "Bazı şarkılar var, dinler misin?"

DOKTOR: Ama o zaman da kendinizi kaybediyorsunuz. Bhava'nızı kontrol altında tutmalısınız...

Doktor Mahendranath'a *"Bu onun için zararlıdır." der.*

EFENDİ:... Eğer bir insan domuz eti yer ve yine de Tanrı'ya aşkını sürdürürse o kişi saygıdeğer bir kişidir. Eğer bir kişi en saf yiyecekleri yiyor ama dünyevi hayata bağlı kalıyorsa...

DOKTOR: O kişi saygıdeğer değildir! Şunu söyleyeyim. Buda domuz eti yerdi. Domuz eti karın ağrısı yapar, Buda da ağrısını dindirmek için afyon içerdi. Nirvana'nın ne olduğunu biliyor musunuz? Afyon içip tüm duyuları uyuşturmak - nirvana budur... (Girish'e) Ne istersen yap, *ama* [Ramakrishna'yı] *Tanrı bilip ona tapınma.* Bu iyi adamı neden ziyan ediyorsun?

GIRISH: Başka ne yapabiliriz ki? Dünyevi hayatla ve kuşkuyla dolu okyanusları aşmamıza o yardım etti...

NARENDRA (Doktor'a): Biz onu Tanrı olarak görüyoruz... *İnsan dünyası* ile *Tanrı dünyası* arasında bir alan vardır ve bu alanda kimin insan kimin Tanrı olduğunu söylemek zordur.

DOKTOR: İnsan bu duygularını kontrol etmeli. Bu duyguları herkese göstermek doğru değildir. Kimse benim duygularımı anlamıyor. *En iyi arkadaşım* merhametten uzak bir insan olduğumu düşünüyor... Oğlum, karım, onlar bile *taş yürekli* olduğumu düşünüyor, çünkü hatam duygularımı herkese göstermemek... Ben sizden bile daha çok *heyecanlanıyorum. İnzivaya çekilip ağlıyorum...*

NARENDRA: Şöyle düşün. Sen *hayatını bilimsel keşiflere adadın.* Sağlığını tehlikeye atıyorsun. Tanrı'yı bilmek *bilimlerin en yücesidir.* Neden o [Ramakrishna] bunun için *sağlığını tehlikeye atmasın?*

DOKTOR: Dinde reform gerçekleştirenlerin hepsi -İsa, Chaitanya, Buda, Muhammed- eninde sonunda katı fikirli oluyor: "Söylediğim budur, nihai gerçek budur!" Bu nasıl bir davranıştır?

GIRISH: Efendi, siz de aynı suçu işliyorsunuz. Onların katı fikirli olduğunu söylerken siz de aynı hatayı yapıyorsunuz.

DOKTOR sessiz kalır.

NARENDRA: *Biz ona neredeyse Tanrı'ya ibadet eder gibi ibadet ediyoruz.*

EFENDİ çocuk gibi güler. (*K*, s. 193-205)[43]

"Duyguların" ve mutlak sofuluğun düşman alanına kaymış olan kuşkucu akılcılık ehlileştirilmiş ve fethedilmiştir. Mahendranath şimdi kitabını bitirebilir.

Kadın ve Altın Hakkında

Aile babası ile onun Tanrı'yı arayışı arasındaki engel nedir? Birleşip tek engel halini alan ikili bir engeldir. *Kamini-kancan*, "kadın ve altın," "kadın-altın": kadın altını, altın da kadını ifade eder. Bu iki ifade bir arada *maya*'yı, erkeğin küçük ve fani şeylere bağlılığını, tamah etmesini ve gelip geçici heveslerle anlık dünyevi çıkarları peşinde koşmasını temsil eder. Erkeğin esaretini simgeler.

> EFENDİ: Erkeği bağlayan [*jiva*] ve özgürlüğünü çalan kadın-ve-altındır. Altına duyulan ihtiyacı yaratan kadındır. Bir erkek, kadın için başkasının kölesi olur ve böylece özgürlüğünü kaybeder. O zaman istediği gibi hareket edemez... Hangi şartlarda yaşadığına, başkaları için çalıştığına bakarsan sen de anlarsın. İngilizce öğrenmiş, birçok sınavdan geçmiş olan tüm bu eğitimli adamların artık tek yaptığı onları her gün tekmeleyen efendilerine hizmet etmektir. Tüm bunların tek sebebi kadındır. Evlenirsin ve düzenli bir hayatın olur; artık o düzenli hayattan kurtulamazsın. Aşağılanırsın, esaretin acısını yaşarsın. (*K*, s. 58-59; *G*, s. 166-67)[44]

> EFENDİ: Kadın-ve-altının arasında yaşayan bir erkek Tanrı'yı nasıl anlayabilir? Bağımsız bir hayat sürmek onun için çok zordur. Bu erkek önce karısının, sonra paranın, sonra da hizmet ettiği efendinin kölesidir. (*K*, s. 374; *G*, s. 710)

---

43 Çeviri bana ait: *Gospel, Kathamrta*'nın orijinalinde İngilizce geçen kelime ve ifadeleri çarpıtmaktadır.

44 Çeviriyi biraz değiştirdim.

Erkeğin dünyadaki esaretinin bir simgesi olarak gösterilen bu kadın etten kemikten yapılmış, gündelik hayatta her an karşılaşılabilecek ve erkeğin gerçek benliğini korkunç cinselliğiyle ayartan, tuzağa düşüren ve hapseden kadındır. Bu kadın erkeği dünyevi çıkarların peşinde koşmaya zorlar; ama bunlar erkeği yalnızca mahvedecektir. Bu kadın genellikle baştan çıkarıcı bir kadın olarak gösterilir.

EFENDİ: Kadınların büyüleyici gücüne bir bakın! *Avidya*'nın, aldanmanın gücünün vücut bulduğu kadınları kastediyorum. Onlar erkekleri kandırırlar. Erkeklerini aptal, işe yaramaz yaratıklara çevirirler. Yan yana oturan bir erkek ve kadın gördüğüm zaman kendi kendime derim ki, "İşte, onların işi bitmiş!" (*M.'ye bakarak*). Haru, öyle güzel bir çocuk, bir cadının etkisi altına girmiş [*petni, pretini* = halk arasında, ağaçlarda yaşadığı varsayılan dişi kötü ruh]. İnsanlar soruyor: "Haru nerede? Nerede Haru?" Ama nerede olmasını bekliyorsunuz ki?

Hep birlikte banyan ağacına giderler ve onu ağacın altında sessizce otururken bulurlar. Artık o güzelliğinden, gücünden ya da neşesinden eser kalmamıştır. Ah! Banyan ağacında yaşayan cadının etkisi altına girmiştir!

Eğer bir kadın kocasına, "Oraya git," derse, kocası hemen kalkar, gitmeye hazırdır. Eğer kadın, "Otur buraya," derse, hemen oturur.

İş arayan bir adam, dairedeki yöneticiyi [baş efendi] ziyaret etmekten yorulmuş. Bir türlü işi alamıyormuş. Yönetici ona demiş ki, "Şu anda hiç boş kadro yok, ama ara sıra beni görmeye gel." Bu durum uzun bir süre devam etmiş ve adam tüm umudunu yitirmiş. Bir gün adam başından geçen talihsizlikleri bir arkadaşına anlatmış. Arkadaşı ona, "Ne kadar aptalsın! Neden o adama gidip gelerek taban tepiyorsun? Golap'a git. Ertesi gün işi alırsın", demiş. "Öyle mi?", demiş adam. "Hemen gidiyorum." Golap yöneticinin metresiymiş. İş arayan adam Golap'a uğramış ve: "Hanımanne, büyük sıkıntı içindeyim. Bana yardım etmelisin. Ben fakir bir brahmanın oğluyum. Başka nereden yardım isteyim? Hanımanne, uzun

zamandır işsizim. Çocuklarım açlıktan ölmek üzere. Eğer siz söylerseniz bir iş bulabilirim", demiş. Golap ona, "Evladım, kiminle konuşayım?", demiş ve kendi kendine "Ah! bu zavallı brahman çocuk! Çok fazla ıstırap çekiyor", demiş. İş arayan adam ona, "Eğer siz yöneticiye benden biraz bahsederseniz işi alacağımdan eminim", demiş. Golap demiş ki "Onunla bugün konuşacak ve meseleyi halledeceğim." Hemen ertesi sabah adamın biri iş arayan adama uğramış ve şöyle demiş: "Yöneticinin ofisinde çalışacaksın, bugün başlıyorsun." Yönetici kendi İngiliz patronuna: "Bu adam çok yetenekli. Onu ben atadım. Şirkete faydalı olacaktır", demiş.

Hepsi kadın-ve-altına aldanmıştır. (*K*, s. 524-25; *G*, s. 748)

EFENDİ: Haripada, Ghoshpara mezhebinden bir kadının eline düşmüştür. Ondan kurtulamamaktadır. Onun kendisini kucağına aldığını ve beslediğini söylemektedir. O kadın Haripada'ya Bebek Krishna gibi baktığını iddia etmektedir. Ben onu çok defa uyarmıştım. O kadın Haripada'yı bir çocuk gibi gördüğünü söylemektedir. Ancak bu anne yakınlığı yakında bozulup tehlikeli bir şeye dönüşebilir.

Görüyorsun, kadınlardan uzak durman gerekir; Tanrı'yı o takdirde anlayabilirsin. Art niyet taşıyan kadınlarla ilişkiye girmek ya da onların elinden yemek yemek son derece tehlikelidir. Onlar bir erkeğin gerçek varlığını [*satta*] çalarlar...

Kadınlar söz konusu olunca son derece dikkatli olmalısın. *Gopala bhava*! Böyle şeylere hiç kulak asma. Şöyle bir atasözü vardır: "Kadın üç dünyayı yönetir." Bir çok kadın, yakışıklı ve sağlıklı genç erkekleri görünce, onlara tuzak kurar. Bu *gopala bhava*'dır. (*K*, s. 334-35; *G*, s. 603)

Kadın vücudu burada, aile babasının yakalanıp konulduğu ve içinde her gün boyun eğdiği, kaygı duyduğu, acı çektiği, aşağılandığı, onu çürümek ve yok olmaktan başka hiçbir şeyin beklemediği dünyevi çıkarlar hapishanesini temsil etmektedir. Kadın vücudu, maya'nın cazibesi içinde, kir ve pislikten ibaret gerçek doğasını saklar.

EFENDİ: Bir kadının vücudunda ne vardır? Kan, et, yağ, bağırsak, kurtlar, idrar, dışkı, hepsi bu. Neden böyle bir vücut size cazip geliyor? (*K*, s. 426, çeviri bana ait; *G*, s. 113)

Aile babası için tek kurtuluş yolu kişinin dünyayla bağlarını azaltması, koparması ve dünyevi çıkar ilişkilerinden kendini çekmesi, tüm geçici ve fani güçlerin üzerindeki mutlak bir güçle kuracağı kişisel sadakat ilişkisinin özgürlüğüne kaçmasıdır.

EFENDİ: Kişiyi dünyevi bir insan yapan ve altın-ve-kadına bağlayan "Ben", "Bayağı Ben"dir. *Jiva* ile *atman* arasında bir ayrım vardır çünkü arada bu "Ben" bulunmaktadır...

Bu "Bayağı Ben" kimdir? "Kim olduğumu bilmiyor musun? Benim çok param var! Kim benden daha zengindir?" diyen Ben'dir. Eğer bir hırsız on rupi çalarsa, Bayağı Ben önce zorla parayı alır, sonra hırsızı döver, sonra da polisi çağırıp hırsızı tutuklattırır ve hapse attırır. "Bayağı Ben" der ki. "Ne? Benden on rupi çalmak mı? Bu ne küstahlık!"

... eğer "Ben" kalmak zorundaysa, bırakın o namussuz "hizmetkâr Ben" olarak kalsın. Yaşadığınız sürece demelisiniz ki, "Tanrım, sen efendisin ve ben de senin hizmetkârınım." Bırakın öyle kalsın. (*K*, s. 62; *G*, s. 170)

Bu dünyada parçalanmış, geçici bir güç elde etmek için çalışan, dolap çeviren, baskı kuran ve başkalarına şiddet uygulayan "Bayağı Ben", aynı zamanda kendisinin bir parçasına boyun eğdirilmesine de izin veren "Ben"dir. Eğer kişinin bir tarafı hükmediyorsa, ona karşılık olarak boyun eğen bir tarafı da vardır. "Hizmetkâr Ben", garip bir şekilde, acıya katlanarak dünyadaki varlığını kendi hayatının önemsiz bir parçası haline getiren özgür aile babası haline gelir.

EFENDİ: ... Ayrımcılık yapmalısın. Kadın-ve-altın geçicidir. Tek sonsuz öz Tanrı'dır. Bir adam parayla ne alabilir? Yiyecek, giyecek, yaşayacak bir yer - daha fazlasını alamaz. Para

sana Tanrı'yı alamaz. Bu yüzden para hayatın amacı olamaz. Bu ayrımcılıktır. Anlıyor musun? (*K*, s. 19; *G*, s. 82)

M.: Evet. Çok kısa bir süre önce *Probodhacandrodaya* adında Sanskritçe yazılmış bir oyun okumuştum. Bu oyunda sizin bahsettiğinize, şeyler arasında ayrım [*vastuvicara*] deniyordu.

EFENDİ: Evet, şeyler arasında ayrım. Düşün - paranın ya da güzel bir vücudun içinde neler vardır? Ayrım yap, göreceksin ki güzel bir kadının vücudu bile kemik, et, yağ ve diğer nahoş şeylerden oluşmaktadır. Erkekler neden böyle şeylere kafalarını takıp da Tanrı'yı unutsunlar? (*K*, s. 19; *G*, s. 82)

Bilinçte bu özerk özgürlük alanının yaratılması aile babasını dünyevi işleri hiçbir bağlılık duymadan her gün rutin olarak yapmaya zorlar ve bu işleri yaparken ona çıkarcı *artha* (zenginlik) ya da şehevî *kama* (arzu) arayışı değil, görev (*kartavya*) ve merhamet (*daya*) rehberlik eder.

TRAILOKYA: Zamanı nereden bulacaklar? İngilizlere hizmet etmek zorundalar.

EFENDİ: Tanrı'ya vekaletinizi verin. Eğer iyi bir adama güvenirseniz, o size kötülük yapar mı? Sorumluluğu O'na verin ve endişelenmeyi bırakın. O sizden ne yapmanızı istiyorsa onu yapın...

Yapmanız gereken işler tabii ki var. Çocuklarınızı yetiştirin, karınızın geçimini sağlayın, sizin yokluğunuzda geçimini sürdürebilmesi için gerekenleri yapın. Eğer bunların hepsini yapmazsanız hiç merhametiniz yok demektir... Merhametsiz adam, adam değildir.

İKİNCİ YARGIÇ: Kişi çocuklarına ne kadar süreyle bakmalıdır?

EFENDİ: Kendi kendilerine yetecek hale gelene kadar...

İKİNCİ YARGIÇ: Kişinin karısına karşı görevleri nelerdir?

EFENDİ: Ona bu çağın dini hakkında tavsiyelerde bulun, yaşarken onun geçimini sağla. Eğer o iffetliyse, senin ölümünden sonra geçimini sağlaması için gerekenleri yapmak zorunda kalacaksın. (*K*, s. 123; *G*, s. 628)

M.: Para kazanmak için çaba harcamak caiz midir?

EFENDİ: İçinde hakikatin bulunduğu bir evde caizdir. Daha fazla para kazanın ama doğru yollardan kazanın. Amaç kazanmak değildir, Tanrı'ya hizmet etmektir. Eğer para Tanrı'ya hizmet etmek için kullanılıyorsa, o takdirde o parada kötülük yoktur. (*K*, s. 427; *G*, s. 114)

EFENDİ: Kişi Tanrı'ya gerçek aşkla [*ragabhakti*] bağlıysa, o kişinin karısı, çocuğu ya da akrabası ile arasında hiçbir bağ yoktur. Onlara sadece merhamet etmektedir. O kişi için dünya yabancı bir diyar, kişinin çalışmaya geldiği diyar olur. Tıpkı kişinin evinin köyde olup da Kalküta'ya sadece çalışmak için gidiyor olması gibi. (*K*, s. 64-65; *G*, s. 173)

Fani bir dünyada esareti kabul etmekle birlikte ruhun mutlak özgürlüğe kavuşması: bu strateji, hizmetkâr kadın benzetmesiyle açıklanmaktadır.

EFENDİ: İnsanlara dünyadaki hayatta yanlış bir şey olmadığını söylüyorum. Ancak bir hizmetçi kadın efendisinin evinde nasıl yaşıyorsa insanlar dünyada öyle yaşamalıdır. Hizmetçi kadın efendisinin evinden bahsederken "O bizim evimiz" demektedir. Ancak onun gerçek evi muhtemelen uzak bir köydedir. Efendisinin evini başkalarına gösterirken hiç şüphesiz "Bu bizim evimiz" demekte, ama evin ona ait olmadığını ve kendi evinin uzak bir köyde olduğunu çok iyi bilmektedir. Efendisinin çocuklarını büyütür ve şöyle der, "Benim Hari'm çok yaramaz olmuş," ya da "Benim Hari'm şekerleme sevmez." Dudaklarıyla "Benim Hari'm" ifadesini tekrarlar, ama içinden bilir ki Hari ona ait değildir; o, efendisinin oğludur.

Bu yüzden beni ziyarete gelenlere şöyle diyorum: "Dünyada nasıl yaşarsanız yaşayın. Bunda hiçbir kötülük yoktur. Ancak aklınız her zaman Tanrı'da olsun. Emin olun ki bu ev, bu aile ve bu mal mülk sizin değildir. Tanrı'nındır. Sizin asıl eviniz Tanrı'nın yanındadır. (*K*, s. 104-5; *G*, s. 456-57)

Aslında, dünyevi şeylere bağlılık duymayan bir tavrı benimseyen aile babası, evini ruhani uğraşları için bir sığınak haline getirebilir.

> EFENDİ: Bir şeye karşı savaşmak zorunda olduğunuzda, bu savaşı kendi kalenizdeyken vermek en iyisidir. Duyularınıza [*indriya*], açlığa ve susuzluğa karşı bir savaş vermek zorundasınız. Tüm bunları dünyadayken yapmak en iyisidir. Yine söylüyorum, bu çağda hayat yiyecek bir şey bulmaya bağlıdır. Düşünün ki hiç yiyeceğiniz yok. O zaman Tanrı ile ilgili bütün düşünceleriniz altüst olacaktır...
>
> Dünyayı neden terk edeceksiniz? Aslında, evde olmak avantajlıdır. Yiyeceği dert etmenize gerek yok. Karınızla yaşayın - bunda yanlış bir şey yok. Fiziksel rahatınız için ne gerekiyorsa evinizde var. Eğer hastaysanız, size bakacak insanlar var. (*K*, s. 122; *G*, s. 627)

Ancak ailenin diğer fertleri kişinin ruhani arayışını bilinçli olarak engelliyorsa, o engellerin kaldırılması gerekecektir.

> BİR SOFU: Farz edin ki birinin annesi ona, "Dakshineswar'a gitme." diyor. Farz edin ki onu lanetliyor ve "Eğer gidersen sütümü helal etmem." diyor. O zaman ne olacak?
>
> EFENDİ: Bunu söyleyen anne, anne değildir. O, insan kılığına girmiş *avidya*'dır. Böyle bir anneye karşı gelmek yanlış değildir. O, Tanrı'ya giden yolu kapatmaktadır. (*K*, s. 510; *G*, s. 722)

> M.: Eğer bir insanın karısı: "Beni ihmal ediyorsun. İntihar edeceğim." diyorsa, o kişi ne yapmalıdır? İnsan ne yapmalıdır?
>
> EFENDİ (*vakur bir ses tonuyla*): Böyle bir eşi boşayın. O, Tanrı'ya giden yolda bir engeldir. Bırakın intihar etsin, ne istiyorsa yapsın. Tanrı'ya giden yolda engel olan kadın *avidya*'nın kadınıdır.
>
> M. odanın bir köşesine çekilir, duvara yaslanır ve derin düşüncelere dalar. NARENDRA ve diğer sofular bir müddet sessiz kalırlar. (*K*, s. 215; *G*, s. 126)

Bu, yine de, uç bir örnektir. Bir aile babasının hayatı çoğu zaman uygun bir *asramadharma* ile düzenlenebilir.

> EFENDİ: Kadın-ve-altından feragat edecek olanlar sannyasidir... Sizin gibi aile babaları değildir... Size gelince, kadınla birlikte ama mümkün olduğu kadar bağlanmadan yaşayın. Zaman zaman sessiz bir yere gidin ve Tanrı'yı düşünün. Orada kadınlar olmamalıdır. Eğer Tanrı'ya inancınız ve sadakatiniz varsa, dünyevi şeylere bağlanmazsınız. İlk ya da ikinci çocuğun doğumundan sonra, şehevî zevklere kendilerini kaptırmamak ve artık çocuk sahibi olmamak için karı ve koca kardeş gibi yaşamalı, sürekli Tanrı'yı düşünmelidir. (*K*, s. 177; *G*, s. 866)

Erkeğin gerçekten bağlılık duymadığı bir ev hayatını sağlamak için, baştan çıkarıcı ve tehdit edici bir cinselliğe sahip kadın figürü cinsellikten arındırılmış, emniyetli ve rahatlatıcı anne figürüne dönüştürülmüştür.

> EFENDİ: Tanrı'yı bulmuş kişi kadınlara cinsel arzuyla bakmaz; o yüzden de ondan korkmaz. Kadınlara İlahi Ana'nın özelliklerine bakıyormuş gibi bakar. Tüm kadınlara Ana'nın kendisine ibadet edermiş gibi ibadet eder. (*K*, s. 59; *G*, s. 168)
>
> EFENDİ: Eğer bir erkek kadınlar vasıtasıyla *maya*'nın dünyasına bağlanırsa Tanrı'yı unutur. *Maya* şeklini, kadın şeklini alan Evrenin Anasıdır. Bunu hakkıyla bilen biri kendisini dünyada *maya* hayatı yaşıyor hissetmez. Ancak tüm kadınların İlahi Ana'nın birer tezahürü olduğunu anlayan bir erkek dünyada ruhani bir hayat sürebilir. Tanrı'yı anlamayan, kadının ne olduğunu gerçekten anlayamaz. (*K*, s. 400; *G*, s. 965)

Üstelik, kadınlığın özü hakkındaki bu hakiki bilgi, bu dünyadaki kadınlar arasında var olan tüm ayrımları aşmakta ve kadınlar için evrensel doğruluk taşıyanı ortaya çıkarmaktadır. Erkeğe, cinsel arzu ve bağlılık ya da korku ve tiksinti duymadan kadınla ilişki kurma olanağı tanımaktadır.

EFENDİ: Onlardan iğreniyor muyum? Hayır. Brahman Bilgisine başvuruyorum. O her şey olmuştu; her şey Narayana'dır. Tüm *yoni*, Ana'nın *yoni*'sidir. Böylece bir fahişe ile iffetli bir kadın arasında hiçbir fark görmüyorum. (*K*, s. 374; *G*, s. 710)

Bu bilgiye sahip olan aile babası, yeni bir erkeklik ülküsüne uygun olarak yaşayabilecektir.

EFENDİ (*Narendra'ya*): Onu fazlasıyla cesaretlendir.

Narendra ve Bhabanath Efendi'ye bakar ve gülerler. Sri Ramakrishna Bhabanath'a "Kahraman ol. Peçesinin ardında ağlarken görünce kendini kaybetme. Kadınlar hep ağlar - burunlarını çektiklerinde bile! (*Narendra, Bhabanath ve M. gülerler*)

"Aklında hep Tanrı olsun. Kahraman, kadınla [*ramani*] yaşayan ama cinsel ilişkiye girmeyen [*raman*] kişidir. (*K*, s. 401; *G*, s. 965-66)

Aslında, cinsellik ötesi bu durumu tarif etmek için Ramakrishna'nın sık sık yardım istediği bir figür daha vardır: androjen erkekteki-kadın figürü; erkekteki kadınlık özelliklerinin mistik (ya da sihirli) bir şekilde dönüşümü sayesinde cinselliğin aşılması.

EFENDİ (*genç adama*): Bir erkek başkasının karakterini taklit ederek kendi doğasını değiştirebilir. Kadının özelliklerini kendine aktararak dönüştürüp şehveti ve diğer cinsel güdüleri yavaş yavaş yok edersin. Kadınlar gibi davranmaya başlarsın. Tiyatroda kadın rolü oynayan erkeklerin kadınlar gibi konuştuğuna, tıpkı kadınlar gibi banyo yaparken dişlerini fırçaladığına dikkat etmiştim. (*K*, s. 623; *G*, s. 176)

EFENDİ: Bir erkek beş duyusunu nasıl fethedebilir? Bir kadının tavrını takmmalıdır. Tanrı'nın hizmetçisi olarak uzun günler geçirdim. Kadın elbiseleri giydim, takılar taktım... Ak-

si takdirde, karımı nasıl sekiz ay yanımda tutabilirdim? İkimiz de İlahi Ana'nın hizmetçisiymişiz gibi davrandık.

Kendime "*pu*" [erkek] diyemem. Vecde geldiğim günlerden biriydi. Karım sordu, "Senin için ben kimim?" Ona dedim ki, "Bahtiyar Ana'sın." (*K*, s. 335; *G*, s. 603)

Erkekliğin Vurgulanması

Söylemsel oluşumlarda kadın figürü sıklıkla bir simge vazifesi görmekte, gerçek hayattaki kadınlarla hiçbir ilgisi olmayan kavram ya da varlıklar için kullanılmaktadır. Bu tarz her simgeleştirme aynı zamanda erkek figürünün de diğer kavram veya varlıklar için kullanılır hale getirildiğini ve bunların kadın figürünün kullanıldığı kavram ya da varlıklara karşı olduğunu, onlarla tezat teşkil ettiğini ima etmektedir. Bununla birlikte, simgeler, üzerinde oynanmaya, yeni anlamların üretildiği anlamsal bir alanda ilişkilendirilmeye, dönüştürülmeye, diğer simgelerden ayırt edilmeye müsaittir.

Kamini olarak kadın figürü ve bu figürün *kancan* [altın] ile özdeşleştirilmesi, aile babasının esaret altında tutulduğu toplumsal bir gündelik faaliyetler dünyasını simgeleyen bir kombinasyon üretti. Dilin gelişimi açısından bakacak olursak, Ramakrishna'nın deyişlerinde bu fikrin sarih anlamsal içeriğini izleyerek çok etkili bir silsileyi takip eden Bengal'deki popüler dinî inançlara ulaşabiliriz. Bu inançlara göre, *prakrti*'den, hareket ya da değişim ilkesinden oluşan özüyle dişinin, özündeki *puruşa*'nın denge ya da yerinde durma ilkesini temsil ettiği erkeğin bozulmasına ve ölümüne yol açacak, *pravrtti* ya da arzu, güçlerini serbest bıraktığı düşünülmektedir.[45] (Bununla birlikte, bu inançlara "Hindu geleneğine", "Hint geleneğine" ya da hatta "popüler geleneğe" has temelci bir anlam yüklememeye dikkat edilmelidir; çünkü bu inançlar sömürgecilik öncesi dinî ve felsefi düşüncedeki dallardan yalnızca biridir. İkinci olarak, bu erkek ve dişi temel nitelikler fikrinin bile zengin bir

45 Bu gibi dinî fikirlerin aktarıldığı faydalı bir kaynak için bkz. Sashibhusan Das Gupta, *Obscure Religious Cults* (Kalküta: Firma KLM, 1969).

anlamsal alanda faaliyet gösterdiğini, dinî doktrinlerde ve edebi geleneklerde çok çeşitli özel anlamlar yaratma kapasitesine sahip olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız.)

Ancak *Kathamrta*'nın orta sınıf kültürüyle bağlantılı özel koşullarında kadın-ve-altın figürü çok daha belirgin bir simge halini almaktadır: Sömürge Kalkütası'ndaki saygıdeğer aile babasına ekonomik ve siyasi açıdan boyun eğdirilmesinin simgesi. Bu simge aşağılanma ve korkuyu, saygın ve onurlu bir hayatı devam ettirme zorunluluğunun getirdiği sürekli sıkıntı ve endişeleri, daha önce eşi benzeri görülmemiş bir durumda kişinin günlük hayatını düzenlemede ne törensel uygulamaların geleneksel reçetelerinin ne de aydınlanmış rasyonalitenin somutlaştırılmamış ilkelerinin yeterli bir yol gösterici olabildiği bir ruhani kriz ve zihinsel karışıklığı çağrıştırmaktaydı. Simge bu yüzden olumsuz anlamlarla yüklüydü: açgözlülük, rüşvet, aldatma, ahlaksızlık, saldırganlık, şiddet - bunlar hem ticarette hem de devlet işlerinde başarılı olmak için aranan vasıflardı. Başka bir deyişle, simgeleştirme, zenginin ve güçlünün ahlaken lanetlenmesi yönünde işleyebilirdi. Ayrıca, İngiliz emperyalistin -insafsız fatihe dönüşen ahlaksız tacirin- milliyetçi söylencede korkunç bir şekilde lanetlenmesine de yol açacaktı.

Kadın-ve-altın figürü ayrıca iç düşmanı da simgelemekteydi: kişinin kendi benliğinin o asla güvenilmez dünyevi başarıların cazibesine kapılmaya müsait tarafı. Bu simgeleştirmeden bir hayatta kalma stratejisi, Ramakrishna'nın "mesajında" karşılaşılan zayıfın özerkliğinin metanetle savunulması stratejisi doğmaktaydı. Bu strateji, daha önce görmüş olduğumuz üzere, dünyadaki-erkeğin "iç" benliğinin ve koruyucu, besleyici ana figüründe kadınlığın özselleştirilmesiyle ilgiliydi. Bu iç dinlenme odası aklın huzur bulduğu, ruhun güvende olduğu ve duyguların rahat ettiği bir sığınak olarak değerlendiriliyordu: kadının anne, emniyetli, rahatlatıcı, hoşgörülü, şen olduğu; erkeğin de çocuk, masum, hassas, sürekli ilgi ve bakıma muhtaç olduğu bir sığınak.

Ancak biz burada, "ortadalığı" kendi bilincine asla metanetle boyun eğme hakkı tanımayan bir orta sınıfla uğraşıyoruz.

Emperyalist ideolojinin "hiper-erkekliği", zayıf, kararsız, kadınımsı efendi figürünü özellikle hakir görmekte ve alaya almaktaydı.[46] Sömürgeleştirilmiş aydınların tepkisi kendisini acımasızca alaya alan bir öfke ve kızgınlık oldu. Bu konuda hiç kimse Bankimchandra'dan daha cömert değildi.[47]

> Kadiri mutlak Tanrı'nın inayetiyle, 19. yüzyılda dünya üzerinde olağanüstü bir hayvan türü bulunmuştur: bu hayvan modern Bengalli olarak bilinmektedir. Dikkatli araştırmalardan sonra, zoologlar bu türün *homo sapiens*'in tüm harici özelliklerini sergilediği sonucuna varmışlardır. Söz konusu türün el ve ayaklarında beşer parmak vardır; kuyruğu yoktur, kemikleri ve kafatası iki ayağının üzerinde duran memelilerinkiyle aynıdır. Şu ana kadar, bu türün iç yapısı hakkında benzer kesinlikte bir bilgiye ulaşılamamıştır. Kimileri, iç yapısının da insanlarınkini andırdığına inanmaktadır; diğerleri ise bu türün yalnızca dış görünüş itibariyle insan olduğunu, iç yapısının ise hayvanlarınkine daha yakın olduğunu savunmaktadır...
>
> Bu tartışmada biz hangi tarafı tutmaktayız? Bengallilerin hayvan olduğunu beyan eden kurama inanıyoruz. Biz bu kuramı İngilizce yayımlanan gazetelerdeki yazarlardan öğrendik. Bu kızıl sakallı alimlerin bir kısmına göre, yaradan nasıl Tilottama'yı yaratmak için dünyadaki tüm güzel kadınlardan güzellik tohumları aldıysa, aynı şekilde tüm hayvanlardan hayvanlık tohumları alarak modern Bengallilerin olağanüstü kişiliğini yaratmıştır. Tanrı tilkiden sinsiliği, köpekten talepkârlığı ve çanak yalayıcılığı, koyundan ödlekliği, maymundan taklitçiliği ve eşekten çenebazlığı almış, bu vasıfları birleştirmek suretiyle de modern Bengallinin toplumun semasında parlamasına, ufku aydınlatmasına, Hindistan'ın gelecekteki

46 Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

47 Bkz. Sudipta Kaviraj, "Bankimchandra and the Making of Nationalist Consciousness: I. Signs of Madness; II. The Self-Ironical Tradition; III. A Critique of Colonial Reason," Occasional Papers 108, 109 ve 110 (Kalküta: Centre for Studies in Social Sciences, 1989).

umutlarını alevlendirmesine ve bilge Max Müller'in özel şefkatine nail olmasına neden olmuştur.[48]

Eğer bu pasaj, alay edilenin efendi mi yoksa onu eleştiren Avrupalılar mı olduğu hususunda kesin bir kanaat edinmeye yetmiyorsa, *Mahabharata*'nın her şeyi gören anlatıcısı bilge Vaisampayana'nın bir kehaneti olduğu öne sürülen aşağıdaki pasajı bir okuyun:

> "Efendi" kelimesinin birçok anlamı olacaktır. Kali zamanında Hindistan'ı yönetecek ve İngilizler olarak bilineceklerin bu kelimeden anlayacağı sıradan bir katip ya da levazım müdürü; fakirlerin anlayacağı ise kendisinden daha zengin kimseler; hizmetçilerin anlayacağı ise efendi olacaktır... Vişnu gibi efendi de her zaman sonsuz bir yatakta yatacaktır. Yine Vişnu gibi, on defa insan vücudunda dünyaya gelecektir: katip, öğretmen, Brahman, simsar, doktor, avukat, hâkim, mal sahibi, gazete editörü ve aylak. Vişnu gibi, dünyaya her gelişinde korkunç şeytanları yok edecektir. Katip olarak dünyaya geldiğinde amirini, öğretmen olarak geldiğinde öğrenciyi, istasyon amiri olarak geldiğinde biletsiz yolcuyu, Brahman olarak geldiğinde zavallı rahibi, simsar olarak geldiğinde İngiliz taciri, doktor olarak geldiğinde hastasını, avukat olarak geldiğinde müvekkilini, hâkim olarak geldiğinde davacıyı, mal sahibi olarak geldiğinde kiracılarını, editör olarak geldiğinde suçsuz beyleri, aylak olarak geldiğinde havuzdaki balıkları... Aklındaki bir kelime konuştuğunda on, yazdığında yüz ve tartıştığında bin kelime olan kişi bir efendidir. Gücü elinde bir kat, ağzında on kat, sırtında yüz kat olan ve harekete geçilmesi gereken zamanda hiç gücü olmayan kişi bir efendidir. Tanrısı İngilizler, hocası Brahman vaiz, kutsal kitabı gazeteler olan ve hac için Ulusal Tiyatroya giden kişi bir efendidir. Misyonerle-

48 Bankimchandra Chattopadhyay, *Bankim racanabali* (Kalküta: Sahitya Samsad, 1965), 2:200-201 (referanslar artık metinde parantez içinde *BR* olarak geçecektir) içinde "Anukaran". Esas olarak Sudipta Kaviraj'ın "Bankimchandra and the Making of Nationalist Consciousness"ındaki çevirisini takip ettim.

re Hıristiyan, Keshabchandra'ya Brahman, babasına Hindu ve Brahman dilenciye ateist olduğunu söyleyen kişi bir efendidir. Evde su, arkadaşında içki içen, fahişeden kötü muamele gören ve patronunun tekmelediği kişi bir efendidir. Banyo yaparken yağdan, yemek yerken kendi parmaklarından ve konuşurken ana dilinden nefret eden kişi de bir efendidir.

Ey Şahım, meziyetlerini aktardığım insanlar *pan* çiğneyerek, yatakta yüzüstü yatarak, iki dilde konuşarak ve tütün içerek Hindistan'ı yeniden fethedeceklerine inanır hale gelecekler. (*BR* 2:11-12)

Kendisini alaya almak, bhadralok'un [saygın halkın] kendisi hakkındaki görüşünü ifade etmede kullandığı önemli bir edebi biçim olmuştu. Öz eleştirinin ahlaki öncülleri -başka bir deyişle, cesaretin, başarının, denetimin ve hakiki adamlığın özü olarak adil gücün değerli kabul edilmesi- bir kez açıkça söylendi mi, efendinin kadımmsılığma yönelik eleştiri de efendinin yerel "ötekileri", yani ailelerindeki kadınlar ve alt sınıflardaki kadın ve erkekler, tarafından meşru bir şekilde dile getirilebilirdi. 19. yüzyıl sonlarında Bengal'deki roman ve tiyatro hem "saygın" ailelerden hem de şehirli fakir ailelerden gelen kadınların eğitimli erkeğin gösterişçiliğini, ödlekliğini ve kadınımsılığım ortaya çıkarmasının örnekleriyle dolup taşmaktadır.

Şu halde elimizde, Ramakrishna'nın erkeğin kadınsılaşması temasıyla mistik bir şekilde oynamasının orta sınıfı büyülemesiyle eş zamanlı olarak, ulusun gerçek tarihi olarak fiziksel kuvvetten medet umulması, eğitimli erkeklerin ulusun liderleri, yabancı bir mütecaviz tarafından aşağılanan bir ananın cesur oğulları olarak sorumluluklarına uygun davranmaya teşvik edilmeleri bulunmaktadır. Narendranath adını alan Swami Vivekananda, bu simge değişikliğinin en dramatik örneğidir: Ramakrishna'nın iç sadakat mesajını bu dünyada girişilecek bir ahlaki hareket için ihtiraslı bir isteğe dönüştürmüş, savunmacı metanet tavrını öncü bir toplumsal ve alttan alta siyasi eylemcilik çağrısına çevirmiştir. Bankim de tamamen "modern" bir yolla erkeklik ve kadınlık ülkülerini cinsiyetlendiril-

miş kategoriler olarak klasikleştirerek toplumsal varlıklar inşa etmenin içkin polisemik olanaklarını kullanmıştır; burada erkeklik ülküsü öz saygı, adalet, etik davranış, sorumluluk ve aydınlanmış liderlik meziyetlerini, kadınlık ülküsü de cesaret, fedakârlık, ilham ve güç kaynağı meziyetlerini göstermektedir.

Ramakrishna, erkekte hiper-erkekliğin teşvik edilmesini ya da kadındaki-erkeğin sözde harekete geçirilmesini hiç takdir etmiyordu. *Kathamrta*'da Ramakrishna ile Bankim arasında geçen bir toplantıya atıfta bulunulmaktadır. Ramakrishna Bankim'e insanların gerçek görevlerinin neler olduğunu düşündüğünü sormuş. Ahmak bir materyalistmiş gibi davranan Bankim şöyle cevap vermiş, "Yemek, uyumak ve sevişmek." Duydukları Ramakrishna'yı kızdırmış. Demiş ki, "Bu ne biçim konuşma? Sen gerçek bir düzenbazsın! Gece gündüz tek düşündüğün bu, ağzından çıkan da bu" (*K*, s. 191; *G*, s. 891). Daha da ilginç olanı, Mahendranath'ın Bankim'in romanı *Debi Caudhurani*'den Ramakrishna'ya pasajlar okumasının anlatıldığı bölümdür.

> M. der ki: "Genç bir kız -kahramanımız- Bhabani Pathak adında bir hırsızın eline düşmüş. Kızın adı Praphulla'ymış, ama hırsız bu adı değiştirip Devi Choudhurani yapmış. Aslında Bhabani iyi kalpli bir insanmış. Praphulla'yı bir çok ruhani eğitimden geçirmiş; ona ayrıca bencil davranmadan nasıl hareket edeceğini öğretmiş. Aşağılık insanları soyar ve bu parayla fakirleri ve yardıma muhtaçları beslermiş. Praphulla'ya demiş ki, 'Aşağılıklara boyun eğdiriyor ve erdemlileri koruyorum.'"
>
> EFENDİ: Ama bu kralın görevi!

Mahendranath daha sonra romanın Praphulla'nın eğitimi ile ilgili bölümünü -nasıl dilbilgisi, şiir, Sankhya, Vedanta ve mantık öğrendiği ile ilgili bölümü- okudu.

> EFENDİ: Bunun ne anlama geldiğini biliyor musun? Öğrenmeden bilgi sahibi olamazsın demektir. Bu yazar ve onun gibi insanlar şöyle düşünüyor: "Önce öğrenme, sonra Tanrı.

Tanrı'yı bulmak için ilk önce kitaplar hakkında bilgi sahibi olmalısın!"

Ramakrishna, yeni oluşan orta sınıfın benimsediği ve "geleneksel" kadınların ya da alt sınıf kadınlarının mahrum bırakıldığı bir eğitimi alabildiği için şehirlilerin saygın evlerinin kızı, hanımı veya annesi olma işini rahatlıkla yapabilecek "yeni" kadın ülküsüne hiç inanmıyordu.

> M. okumaya devam etti: "Herkesin ihtiyaçlarını karşılayabilmek için, insanın çok büyük bir işgücünü örgütlemesi gerekmektedir. İnsanın biraz kendini sergilemeye, azametli bir görünüşe sahip olmaya, görkemli yaşamaya ihtiyacı vardır. Bu yüzden Bhabani demiş ki, 'Biraz da mal sahibi gibi davranmak gerekir.'"
>
> EFENDİ (*sertçe*): Mal sahipliği! İnsan konuşmadan önce biraz düşünür. Bu söyledikleri yalnızca insanları kandıran dünyevi düşünceler - konuşmaları bile bu hale gelmiş! Dervişin fikri neyse zikri odur. "Mal sahipliği" demek yerine, "Tebaa gibi davranın ama tebaa olmadığınızı da bilin." diyebilirdi. (*K*, s. 362-66; *G*, s. 683-86)

Bankim için rasyonel ve gerçekçi olan Ramakrishna için ahlaksız dünyevilik oluyor; Ramakrishna için hakiki dindarlık olan da Bankim için ikiyüzlülük oluyordu. Yine de, her iki tavır da aynı bilincin parçalarıydı. Bu iki tavır garip bir şekilde zaman içinde uzlaştı: bu uzlaşmada en büyük pay sahibi, bir taraftan dış ve iç benliklerin arasında, diğer taraftan da kamusal ve özel benlikler arasında var olan yerel ve her zaman da sükunet dolu olmayan bir ayrımdı. Aydın kesimin kamusal benliği onun siyasi benliğiydi - rasyonalist, modern, aydınlanmış milliyetçiliğin hegemonik söylemsel alanında kendisini ifade eden bir benlik. Özel benliği ise başarısız olmuş bir hegemonyanın utancından kaçıp sığındığı yerdi. Dr. Mahendralal Sarkar istisnai bir örnek değildi: onun Ramakrishna'yla tanışmasının öyküsü bize, Bengalli aydınların bugüne kadarki

kamusal tavırlarında Ramakrishna'yla olan ilişkilerinin neden hem zor hem de mahcubiyet yüklü olduğu hakkında çok şey anlatmaktadır.

Aracılığa Dönmek

Kathamrta'nın bu şekilde okunmasında üç ana tema vardır ve elinizdeki kitabın geri kalan bölümlerinde bu temaları izleyeceğim. Bu üç temanın her biri, bir aracılık projesi olarak milliyetçilikle ilgilidir.

Bunlardan birincisi popülerin alımlanmasıdır. Mahendranath en çok Ramakrishna'yı bir çocuk gibi tasvir etmeyi sevmektedir - gülen, masum, yaramaz, oyunbaz bir çocuk. Bu masumiyet pek de yetişkinlik öncesi masumiyet değildir; kendisine dönebilmek için yetişkinliğin getirdiği endişeleri ve talihsizlikleri görüp geçirmiş bir masumiyettir. İçinde, dünyevi yetişkinlerin dünyevi düzenbazlığından çok daha zengin ve çok daha dirençli bir bilgelik barındıran bir masumiyettir.

Biz bunun, orta sınıf bilincinin popüleri alımlamayı arzu ettiği biçim olduğunu, bu biçimin tercih edildiğini bilmekteyiz. Yapısı itibariyle kendisine yeten ve bu yüzden de zamanötesi olan popüler, doğal gerçeğin deposu haline gelmektedir. Rasyonel düşüncenin hesapçı çözümlemeleriyle değil, "kalpte hissedilenlerle", coşkulu bir merhametle ona yaklaşılmalıdır. Popüler olan aynı zamanda ulusal kültürün zamanötesi olan, sömürgeci aklın kirletmediği gerçeğidir. Şiirde, müzikte, tiyatroda, resimde ve şimdi de sinemada, ticarete dökülmüş dekoratif tasarım sanatlarında kullanılan ve sürekli kendisini "ulusallaştırmaya" çalışan bir orta sınıf kültürünün popüler olandan beslendiği biçim budur.

Popüler olan aynı zamanda ehlileştirilerek de alımlanmış ve ondaki tüm barbarlık, bayağılık, yerlicilik ve tarikatçı kimlik izleri dikkatle silinmiştir. "Yapısının" zamanötesi olması onu normalleştirilmeye müsait hale getirmiştir.

Popüler olan, hegemonik ulusal söyleme cinsiyetlendirilmiş bir kategori olarak girer. O andaki varoluşunda somut cinsel-

leştirilmiş kadınlığın olumsuz izlerini taşımak üzere yaratılmıştır. Bu sebeple, o an için popüler olan düşüncesiz, cahil, batıl inançları olan, içten pazarlıklı, kavgacı ve muhtemelen tehlikeli ve kontrol edilemez olandır. Ancak aydınlanmış liderliğin aracılığı, popüler olanın hakiki özünün doğal gücü ve güzelliğiyle -sonuna kadar dayanma ve fedakârlıkta bulunma kapasitesi, koruma ve besleme yeteneğiyle- ışık saçmasını sağlar.

İzleyeceğim ikinci tema geleneğin klasikleştirilmesidir. Bir milliyetçi için en azından, bir ulusun, bir geçmişi olması gerekir. Eğer 19. yüzyıl İngilizleri, coğrafi ya da antropolojik özelliklere yeterince dikkat etmeden, klasik Yunan'ın kültürel torunları olduklarını iddia edebiliyorsa, 19. yüzyıl Bengallilerinin Veda çağının kültürel torunları olduklarını iddia etmemeleri için hiçbir sebep yoktu. Bunun için tek yapılması gereken geleneğin klasikleştirilmesiydi. Şarkiyatçı ilim bunun temelini oluşturacak çalışmaları zaten yapmıştı. Modern Bengal'in yüksek kültürü -dili, edebiyatı, estetiği, dini, felsefesi- siyasi milliyetçilikten önce doğmuştu ve 20. yüzyıla onunla yan yana girdi.

Klasikleştirmede izlenecek yollardan biri, Budizm, Jainizm ve çeşitli sapkın tarikatlar da dahil olmak üzere "Hindistan geleneğindeki" muhtelif kimlikleri birer özgüllük olarak rahat rahat kendi içine katabilirdi. Her halükârda, geleneğin klasikleştirilmesi, ehlileştirilmiş popüler geleneklerin dikey alımlanışı için ön şarttı.

Asıl sorun, alternatif bir klasik gelenek olduğunu aynı klasikleştirici yolu kullanarak iddia edebilecek olan Hindistan'daki İslâm'dı. Ulusal geçmiş daha önceki Bengalli aydınlar nesli tarafından bir "Hindu" geçmişi olarak inşa edilmişti; bu inşa esnasında Hindu isminin kendisinin yakın bir geçmişte kullanılmaya başlandığı ve dinsel uyanışçılığm kendisini "ötekiler" tarafından ona takılmış bir adla tanımlamayı seçtiği gerçeği dikkate alınmamıştır. Ulusun bu geçmişi, İslâm'ı yalnızca kendisini klasik bir geçmişle olan bağlarından mahrum etmek suretiyle evcilleştiren yabancı bir unsur olarak içinde barındırabilirdi. Popüler İslâm senkretizmin iki kere ehlileştirilmiş biçiminde ulusal kültürün içine katılabilirdi.

Burada bahsetmiş olduğumuz orta sınıf kültürü, kültürel içeriğiyle büyük oranda "Hindu'ydu", hâlâ da öyledir. Bu kültürün kendi hegemonik sınırlarını, belirgin bir şekilde İslâm'a ait olanı da içerecek şekilde genişletme yeteneği ve isteği, hem İslâmi geleneğin klasikleştirilmesine hem ehlileştirilmiş popüler İslâm'ın alımlanmasına yönelik alternatif hegemonik çabalara yol açması nedeniyle, 19. ve 20. yüzyıl Bengal'inde bir çok mücadelelere sebep oldu.

Kathamrta'nın bu şekilde okunmasındaki üçüncü tema milliyetçiliğin hegemonik alanının yapısıyla ilgilidir. Milliyetçilik kendisini sömürgeleştirilmiş orta sınıfın boyun eğdirilişinin üstesinden gelmeye çalıştığı yeni bir kamusal alana yerleştirdi. Bu alanda milliyetçilik, sömürgeleştirilmiş insanların düzeltilemeyecek kadar bayağı ve dolayısıyla modern bir toplumun kendi kendisini yöneten vatandaşları statüsünü hak etmeyen kişiler olarak görülmesine yol açan tüm kolonyal farklılık işaretlerini silmekte ısrar etti. Bu yüzden, milliyetçilerin razı olduğu hukuki-kurumsal siyasi otorite biçimleri, modern bir iktidar rejiminin ilkelerine tamamen uyuyor ve sıklıkla da Batı Avrupa veya Kuzey Amerika'daki belirli örneklere göre şekillendiriliyordu. Bu sebeple milliyetçiler, kolonyal devletteki siyasi süreçlerle yaratılan söz konusu kamusal alanda, sömürge idaresinin yerel topluma yabancı devlet kurumlarını empoze ettiği yönünde değil, modern hükümetin uyması gereken gerçek ilkeleri tam anlamıyla uygulamadığı ve hatta ihlal ettiği yönünde bir eleştiri getirmekteydi. 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başlarında, kapitalist üretim ve değişim kurumlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, modern devletin bu hukuki ve idari kurumları sömürge toplumuna giderek daha derinden nüfuz eder ve halkın daha büyük bir bölümünün hayatını etkiler hale geldi. Bu nedenle, siyasi alanın bu tarafında milliyetçi hegemonya projesinin amacı, disipline edici iktidarın kendine özgü modern biçimlerini yerleştirmek ve dallanıp budaklanmasını sağlamak oldu; proje, sömürge sonrası dönemde de bu amaca ulaşmaya çalışmaktadır.

Ancak söz konusu yeni siyasi düzlemin başka bir tarafı da

vardı ve bu tarafta milliyetçi hegemonik proje tamamen karşıt bir hareket içermekteydi. Burada, 18. ve 19. yüzyıl Avrupası'nda olanların aksine, siyasi alandaki kamusallık ve onun tartışan toplumlar ve eğitimli kitlelerdeki edebi öncüleri, "bireylerin" yaşadığı toplumsal bir dünyanın söylemsel inşasıyla ortaya çıkmamıştı. Yeni çekirdek ailenin iç alanının kamuya açıldığı ve böylece siyasi alandaki kamusallığın söylemsel denetimiyle tutarlı hale geldiği ve bu denetime tâbi olduğu bir "izleyiciye yönelik öznellik" de yoktu.[49] Özel ile kamusal, "insan" ile "burjuva/şehirli" ve sonraları "insan" ile "vatandaş" alanları arasında ayrım yapıldığında bile Avrupa'da, bu iki alan yine de tek bir siyasi alanda birleştirilmiş ve kendi evrenselci söylemiyle tamamen uyumlu hale getirilmişti. Sömürge toplumunda siyasi alan yabancıların denetimindeydi ve sömürgeleştirilmiş insanlar, kolonyal farklılık kuralıyla karar mekanizmalarından dışlanmıştı. Burada, ailenin iç alanının siyasi alanın söylemsel düzenlemelerine tâbi olmasına izin vermek, sömürgeleştirilmiş insanlar için kaçınılmaz olarak özerklikten vazgeçilmesi anlamına gelmekteydi. Buna verilen milliyetçi tepki ise kültürel farklılıkla belirlenen bir alan içinde yeni bir özel alan oluşturmak oldu: "ulusal" alan, "Batılı" alandan farklı olan olarak tanımlanmaktaydı. Burada inşa edilen yeni öznellik, evrensel bir insanlık kavramını değil, özgüllüğü ve farklılığı temel almaktaydı: diğer topluluklara karşı olarak "ulusal" topluluğun kimliği.[50] Siyasi alanın bu tarafında, o halde, milliyetçi-

49 Batı Avrupa'da bu sürecin klasik bir analizi için bkz. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inguiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Burger (çev.) (Cambridge; MIT Press, 1991) [Türkçesi; *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Tanıl Bora ve Mithat Sancar (çev.) (Istanbul: Iletişim Yayınları, 1997)].

50 Homi Bhabha, milliyetçi anlatılarda rastladığı "pedagoji nesnesi" olarak düşünülen insanlar ile "anlatının ifade edilişinde kurulan" insanlar arasındaki ilginç bir ayrıma dikkat çekmektedir. Pedagoji nesnesi olarak düşünülen insanlar ulus için kendisini yaratan bir gelenek üretmekte, anlatının ifade edilişinde kurulan insanlar ise " 'imge' olarak insanlar ile onun Öteki ya da Dışarıdakinden ayrı Benliğin ayırıcı bir simgesi olarak simgeleştirilmesi arasına gölgeler yayarak ulusun *kendisini yaratma* egemenliğine müdahale etmektedir." Bhabha (der.), *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990) içinde "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," s. 291-322.

liğin hegemonik hareketi, modern disipline edici iktidar kurumlarının toplumu yönetmesini teşvik etmek değil, oldukça temel bir anlamda, buna direnmekti.

Milliyetçiliğin hegemonik alanındaki bu iki hareketin birbiriyle çelişen imaları, milliyetçiliğin başladığı anda harekete geçmiştir ve sömürge sonrası siyasetin akışını etkilemeye devam etmektedir. Bu süreç, Gramsci'nin ifadesiyle, "pasif devrim" olarak açıklanabilir ve bana göre, Foucault'nun modern disipline edici iktidar rejimi hakkındaki düşüncesinin hem uygunluğunu hem de aşılamaz sınırlarını göstermektedir.[51] Sömürge sonrası bir modernite arayışı, başladığı andan itibaren, moderniteye karşı verilen mücadelenin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Elinizdeki kitabın geri kalan kısmında, klasikleştirme ve ulusun sanki ona bir geçmiş bırakılmış gibi tahayyül edilmesi temasından başlayarak, bu üç temayı izleyeceğim.

Modernitenin anlatımıyla sömürge karşıtı milliyetçilik arasındaki ilişkilerde benzer bir ayırıcı süreç keşfetmeye çalışıyorum.

51 *Nationalist Thought and the Colonial World* adlı kitabımda Hindistan'daki sömürge karşıtı milliyetçi politikaların gelişmesini bu açıdan izlemeye çalıştım.

Ulus ve Geçmişleri

"Bir Tarihimiz Olmalı!"

Ranajit Guha 1988 yılında Kalküta'da verdiği bir dizi derste, "Hindistanlılar tarafından yazılmış bir Hindistan tarihi" için 19. yüzyılın ikinci yarısında oluşturulan gündemin koşul ve sınırlarını tartıştı.[1] Bu gündem kendini temsil hakkı için, ulus adına yabancı yorumcular tarafından çarpıtılmamış bir geçmiş talep etmeye kalkışmak için oluşturulmuş bir gündemdi. Guha, 19. yüzyılda Bengal'de tarihyazımının gelişimini gözden geçirirken, Bankimchandra tarafından başlatılan ve yayılan "Bizim tarihimiz yok! Bir tarihimiz olmalı!" çağrısıyla aslında ima edilenin nasıl iktidar mücadelesini başlatmaya yönelik bir teşvik olduğunu gösterir; çünkü geçmişin bu hatırlanış biçiminde, kişinin kendisini temsil etme iktidarı siyasi iktidarın kendisinden başka bir şey değildir.[2]

1 Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications* (Kalküta: K. P. Bagchi, 1988).

2 Bankim'in yazdıkları arasında tarih olarak nitelendirilebilecek çok az şey olmakla birlikte, tarihyazımı üzerine kaleme aldığı makaleler geniş bir kesim tarafından Bengal'deki modern tarihsel araştırmanın ve yazmanın dönüm noktalarından biri olarak kabul edilmektedir. Prabodchandra Sen bu makaleleri Bengalli tarihyazımı için kanonik metinler haline getirir: *Bangalar itihas sadhana*

Hiç şüphesiz, Bankim'in "Bengallilerin hiçbir tarihi olmadığı" gözlemi, doğrusunu söylemek gerekirse, yanlıştı. Bankim'in Bengal tarihi hakkındaki makalelerini yazmaya başladığı 1880 yılında[3] tarih üzerine ve Bengal dilinde yazılmış epeyce yazı vardı. Bankim'in kendisi bile, ilk kez gündemini ortaya koyduğu kitap eleştirisinde, "okul çağındaki çocukların eğitimi için her gün yazılmakta olan Bengal dilindeki kitaplara" değinmektedir. Bankim'in itirazı, tabii ki, bu kitapların Bengal'in gerçek tarihini yansıtmadığı yönündeydi. Onun gerçek tarih derken ne kastettiği de açıktı: insanın atalarının gerçekleştirdiği ve hayranlık uyandıran işlerin hatırasıydı. "Bu dünyada atalarının gerçekleştirdiği hayranlık uyandıran işlerden bihaber olan Allah'ın belası birkaç ırk vardır. Bunların en başında da Bengalliler gelmektedir." Bu utancın büyüklüğünü vurgulamak için de şu sözleri ekler Bankim: "Oriya'larm bile kendi tarihleri var." Bankim'in okuyucuları için bu sözlerin can acıtıcı bir kınama anlamına geleceğini görmek, İngiliz metotlarına göre eğitim almış Bengalli aydınların kültürel üstünlük tasladıklarını hatırlamayı kesinlikle gerektirmemektedir.

Bankim'in suçlayıcı bir dille konuşmasının sebebi, Bengallilerin kendisi tarafından yazılmış bir Bengal tarihi olmayışıydı. "Kanımız odur ki, Bengal'in gerçek tarihini yazan hiçbir İngilizce kitap yoktur." Neden? Çünkü İngilizler, yazdıkları Ben-

---

(Kalküta: Visvabharati, 1953). A. R. Mallick, söz konusu makaleleri Bengal'deki tarihyazımını değiştiren "büyük güç" olarak adlandırır: C. H. Philips, der., *Historians of India, Pakistan and Ceylon* (Londra: Oxford University Press, 1961) içinde "Modern Historical Writing in Bengali,", s. 446-60. Editörlüğünü Philips'in yaptığı bu ciltteki otuz beş makalenin yalnızca altısının modern Hindistan tarihçileri ile ilgili olmasına rağmen, bu makalelerden birinin tamamen Bankimchandra'ya atfedildiğini belirtmekte fayda vardır: "The Role of Bankimchandra in the Development of Nationalism." 19. yüzyıl Bengali'ndeki tarihyazımı üzerine yapılmış kısa araştırmalar için bkz. Shyamali Sur, "Bangalir itihascarcar kayekti dik, 1835-1874," *Aitihasik* 1 (1976): 17-35; ve Tarasankar Banerjee (der.), *Historiography in Modern Indian Languages, 1800-1947* (Kalküta: Naya Prokash, 1987) içinde Subodh Kumar Mukhopadhyay, "Evolution of Historiography in Bengali (1800-1947): A Study of the Pattern of Growth", s. 29-42.

3 Bu makaleler Bankim'in yazdığı "Bibidha prabandha" adlı eserde yer almış olup, şimdi de *BR* adlı eserinde basılmıştır.

gal tarihlerini yabancı Müslüman vakanüvislerin tanıklığına dayandırmıştı: bu tarihlere hiçbir Bengalli tanıklık etmedi. Bu nedenle, Bengalliler bunları kendi tarihi olarak kabul edemezdi. "Bu yalancı, Hindu düşmanı Müslüman fanatiklerin tanıklığını olduğu gibi kabul eden hiç kimse Bengalli olamaz."

Yabancı hükümdarlar tarafından yazılmış tarihlerde kendisini bulamayacağını düşünmenin ve kendi geçmişini kendisi için yazmaya kalkışmanın milliyetçi bilincin temel işaretlerinden biri olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bankim'in tarihyazımı için yaptığı milliyetçi çağrının dikkate değer tarafı, öncelikle, hedef aldığı ulusu kimi zaman "Bengalliler" ve kimi zaman da "Hindistanlılar" (*bharatavarşiya*) olarak adlandırmakla birlikte, yabancı hükümdarı ve mütecavizi her zaman Müslüman olarak adlandırmasıdır.[4] Bankim'in yaptığı çağrıda ikinci dikkate değer husus ise, onun tarihyazımında tercih ettiği söylemsel biçimin modern Avrupa kökenli bir biçim olması nedeniyle, harekete geçirmeye çalıştığı tarihsel bilincin kesinlikle "yerel" bir bilinç olmamasıdır. Üçüncüsü, Bankim'in insanları "Bengal'in bir tarihi olmalı, yoksa hiçbir umut kalmayacaktır. Bu tarihi kim yazacak? Sen yazacaksın, ben yazacağım, hepimiz yazacağız. Her Bengalli bu tarihi yazmak zorunda kalacak" sözleriyle teşvik etmeye başladığı 1880 yılında, her ne kadar Bankim tarafından "yeniyetme edebiyat" olarak nitelendirilip hor görülse de, Bengal ve Hindistan tarihi üzerine Bengal dilinde yazılmakta olan çok sayıda kitap aslında kendisininkinden kesinlikle farklı olmayan bir tarihyazımı geleneğinden beslenmekteydi. Kendi zamanında yaşamış olan ve ondan daha az yetenekli oldukları muhakkak Bengalli diğer tarihyazıcıları ile karşılaştırıldığında, Bankim'in tarih hakkındaki görüşlerinin bir istisna teşkil etmediği görülmektedir.[5]

4 Bengal'in bağımsız sultanlarının statüsü hakkında Bankim'in yazdıkları biraz anlam karışıklığına yol açmaktadır; bu konuyu beşinci bölümün sonunda ele alacağım.

5 Bu bölümde Bankim'in yazdığı makalelerin ikisinden alıntı yaptım: *BR* içinde, "Bangalar itihas,", s. 330-33; *BR* içinde, "Bangalar itihas sambandhe kayekti katha," s. 336-40.

Söz konusu diğer tarihyazıcıları tarafından kaleme alınan yazıların bir kısmı esas olarak okul kitaplarında yer almaktadır.[6] Bu kitapların hiçbiri belli başlı tarihçiler tarafından yazılmamış, hiçbiri de tarihin yorumlanmasına bir özgünlük kattığını iddia etmemiştir. Ancak tam da bu sebeple, bahsedilen kitaplar, Hindistan'daki milliyetçi tarihyazımının kendisini gösterdiği ve herkes tarafından paylaşılan bir söylemsel oluşumun temel özelliklerine dair iyi birer göstergedir.

19. yüzyıl ortası ve sonuna ait bu malzemeyi sunmadan önce, 19. yüzyılın ilk yıllarından kalan ve geçmişteki siyasi olayların aktarımının aslında kökten bir dönüşümü nasıl harekete geçirdiğini gösteren bir metinle işe başlamak istiyorum.

Puranik Bir Tarih

Yerel dili öğrenmeye çalışan genç Şirket yetkililerin kullanımı amacıyla Kalküta'daki Fort William Koleji tarafından sipariş edilen ve Bengal dilinde yazılmış düzyazı formundaki ilk üç kitap aslında tarih kitaplarıydı. Bu kitaplardan Mrityunjay Vidyalankar tarafından yazılmış olan *Rajabali* (1808), Hindistan'ın tarihini anlatan bir kitaptı - elimizde basılı hali bulunan ve Bengali dilinde yazılmış ilk Hindistan tarihi.[7] Fort William Koleji'nde Sanskritçe öğreten Mrityunjay (yaklaşık 1762-1819), Bengal dilinde yazılan ve basılan ilk kitapların bazılarının yazarıydı. "Delhi ve Bengal'deki tahtı işgal etmiş olan Racalar, Padişahlar ve Naipler'in" öyküsünü yazmaya başlamaya karar verdiğinde, konu hakkında yeni bir "araştırma" yapmaya gerek görmedi; yalnızca o dönemde Brahman aydınlar ve onların toprak sahibi koruyucuları arasında ağızdan ağıza dolaşanları kağıda döküyordu.[8] Mrityunjay'ın kitabı, diyebiliriz

6 Söz konusu kaynakları şu makalemde ele almıştım: "Itihaser uttaradhikar," *Baromas* 12, 2. cilt. (Nisan 1991): 1-24.

7 Mrtyunjaya Sarmanah, *Rajabali* (Serampore: Baptist Mission Press, 1808) (referanslar artık metinde parantez içinde *R* olarak geçecektir).

8 R. C. Majumdar, 19. yüzyıl Bengali'ndeki önemli toprak sahibi aileler arasında dolaşan hanedan listelerini ele almıştır: Rameschandra Majumdar, "Samskrta

ki, çağdaş literatürde örneklendiği üzere seçkin Bengal toplumunun tarihsel hatırasının iyi bir örneğidir.

Söz konusu kitap, yazılmakta olduğu zamanın tam olarak hesaplanmasıyla başlamaktadır.

> Pitrkalpa vb. gibi otuz *kalpa*'dan geçen akrep ve yelkovan misali, zamanın dairesel hareketi içinde şu an Svetavaraha kalpa'sındayız. Her bir kalpa on dört *manu*'dan oluşur; buna göre, biz şu an Svetavaraha'nın Vaivasvata adı verilen yedinci manu'sundayız. Her bir manu 284 *yuga*'dan müteşekkildir; biz şu an Vaivasvata'nın Kaliyuga adı verilen yüz on ikinci yuga'sından geçiyoruz. Bu yuga'da 432.000 yıl vardır. Bu 432.000 yılın, Saka döneminin içinde bulunduğumuz 1726. yılına kadar, 4.905 yılı geçmiş ve 427.095 yılı kalmıştır. (*R*, s. 3-4)

Takvim sistemi de ayrıca tam olarak not edilmiştir. Kaliyuga'nın ilk 3.044 yılında hüküm süren dönem (*saka*), Kral Yudhisthira'nın dönemiydi. Sonraki 135 yıl Kral Vikramaditya dönemini oluşturmaktaydı. Bu iki dönem artık geçmişte kaldı.

> Şu an, Narmada nehrinin güney kıyılarında yaşamış olan Salivahana adındaki Kralın dönemindeyiz. Bu Kralın dönemi, Vikramaditya döneminin bitiminden sonraki 18.000 yıl boyunca devam edecektir. Daha sonra, Citrakuta dağları bölgesinde hüküm sürecek olan Vijayabhinandana adında bir kral gelecektir. Onun dönemi, Salivahana döneminin bitiminden sonraki 10.000 yıl boyunca devam edecektir. (*R*, s. 8)
>
> Daha sonra Parinagarjuna adında bir kral olacak ve onun dönemi Kaliyuga'nın bitimine 821 yıl kalıncaya kadar devam edecektir; o zaman Sambhala ülkesindeki Gautabrahmana ailesinde Kalkideva'nın bir *avatara*'sı doğacaktır. Buna göre, altı kralın adını almış altı dönemden ikisini yaşadık, birini yaşıyoruz ve üç tanesini daha yaşayacağız. (*R*, s. 8)

---

rajabali grantha," *Sahitya parişat patrika* 46, 4. cilt. (1953): 232-39. Bu referans için Gautam Bhadra'ya müteşekkirim.

Bu kronolojik sistem hakkında ne söylenirse söylensin, eksik olmayan bir tarafı varsa o da kendisinden son derece emin olduğudur.

Mrityunjay, anlatısındaki tarihsel olayların hangi coğrafyada geçtiğinden de aynı derecede emindir.

> Beş güç -uzay [*akasa*], hava, ateş, su ve toprak- içinde, toprak sekiz *ana* [yarım] ve diğer dördünün her biri iki *ana* [sekizde bir] kaplar... Dünyanın yarısı denizlerle kaplanmış olup, kuzeyinde Jambudvipa vardır... Dünya üzerinde yedi ada vardır ve bizimkine Jambudvipa denir. Jambudvipa dokuz *varşa*'ya bölünmüş olup, bunlardan biri Bharatavarşa'dır. Bharatavarşa da dokuz bölgeye ayrılmıştır ve bu bölgelerin adları Aindra, Kaseru, Tamraparna, Gavastimata, Naga, Saumya, Varuna, Gandharva ve Kumarika'dır. Bu bölgeler içinde, *varnasrama* [kast] sisteminin yer aldığı bölge Kumarikakhanda'dır.
>
> [Bharatavarşa'nın] diğer bölgelerinde *antyaja* [kast sisteminin dışındaki] insanlar yaşamaktadır. (*R*, s. 4-6)

Bu yüzden *Rajabali*, dünya üzerinde hüküm sürmüşlerin tarihidir: bu dünyada yedi ada vardır; bu yedi adadan birinin adı Jambudvipa'dır; Jambudvipa'da dokuz bölüm vardır; bu bölümlerden biri Bharatavarşa'dır vesaire vesaire. Bu tarih nerede başlar?

> Satyayuga'da, Yüce Tanrı [*paramesvara*] Ikşaku adında bir kralı dünyaya hükmetmesi için bir Asvathva ağacı şeklinde toprağa ekmişti. Bu ağacın iki ana dalı Surya ve Candra *vamsa*'sı oldu. Bu iki daldan doğan krallar dört yuga boyunca dünyaya hükmetmiştir. Bu kralların bazıları dharma'nın en büyük güçlerini elde etmeyi başardı ve böylece yedi adalardan oluşan dünyanın tamamına hükmetti. Diğerlerinin sahip olduğu güç daha azdı ve bu yüzden onlar sadece Jambudvipa'nın, ya da sadece Bharatavarşa'nın veya, kimi durumlarda, yalnızca Kumarikakhanda'nın hükümdarı olabildi. Dalların birinden doğan bir kral imparator [*samrata*] olduğunda, diğer

daldan doğan kral bir *mandala*'nın lordu olurdu. Bu kralların hüküm sürdüğü dönem, bilginin [*sastra*] Purana ve Itihasa denen dallarında kayıtlıdır. (*R*, s. 6-7)

Bu noktada birkaç hususun açıklığa kavuşturulmasında fayda vardır. Mrityunjay'ın tarih sisteminde, dünya üzerinde hüküm sürenler, sanki böyle bir şey gerçekleşmiş gibi, ilahi inade tarafından bu göreve getirilir. Söz konusu hükümdarlar, dharma güçlerini elde ettikleri ölçüde ve bu güçleri ellerinde tutmayı başardıkları sürece o mevkii işgal ederler. Hükümdarlar, en yüksek dharma seviyelerine ulaşarak, tüm dünyanın bile hâkimi olabilirdi. Bu tarihyazımı türünü günümüzde daha aşina olduğumuz tarihyazımı biçimlerinden ayırt edebilmek amacıyla, Mrityunjay'ın tarih anlatısını Puranik bir tarih olarak adlandırabiliriz. Mrityunjay bu tanıma, tarihyazımları arasındaki ayrımdan haberdar olduğu için değil de, *puranetihasa*'nın onun için Bharatavarşa'nın siyasi tarihini yeniden anlatmanın geçerli biçimi olmasından ötürü, itiraz etmezdi.

Puranik tarih disiplini hanedanları ve kralları sayarken özensiz davranmakla suçlanamaz. "Kaliyuga'nın başlangıcından itibaren geçen 4.267 yılda, Delhi tahtında *samrat* olan ve farklı ırklardan gelen 119 Hindu olmuştur" (*R*, s. 10). Puranik tarih bu 119 Hindu'yu saymaya toplam 1.812 yıl hüküm süren yirmi sekiz Kşatriya kralının yer aldığı bir listenin başındaki *Mahabharata* Kralı Yudhişthira ile başlar. "Bundan sonra Kşatriya ırkının hükümranlığı fiilen sona erdi." Kşatriya kralların-dan sonra, "Kşatriya'lı bir babadan olma, Sudra'lı bir anneden doğma Mahananda adındaki biriyle" başlamak üzere, on dört kralıyla Nanda hanedanı geldi ve bu hanedan 500 yıl hüküm sürdü. "Rajput ırkı bu Nanda ile başladı."

Nanda'lardan sonra Budist krallar geliyordu: "Hepsi Gautama soyundan gelen Nastika inancına bağlı, Viravahu'dan Aditya'ya kadar on beş kral dört yüzyıl boyunca hüküm sürdü. Bu dönemde Nastika inancının görüşleri o kadar rağbet görüyordu ki, Vaidika dini neredeyse silinmişti."

Daha sonra da garip bir hanedanlar listesiyle karşılaşırız - Ma-

yura hanedanının dokuz, Yogi hanedanının on altı, Bairagi hanedanının dört hükümdarı ve diğerleri. Tabii ki, "doksan üç yıl boyunca hüküm süren baba oğul Vikramadityalar" vardır. Ayrıca, "Delhi'deki tahtta (!) 137 yıl ve bir ay boyunca hüküm süren Bengal'in Vaidya ırkından, Dhi Sena'dan Damodara Sena'ya kadar, on üç kraldan" bahsedilir. "Chohan Rajput ırkı" ise:

> On dört yıl ve yedi ay boyunca hüküm süren Prthoray ile son bulur... Hindu krallarının imparatorluğu [*samrajya*] da bu kadar sürmüştür.
>
> Bu dönemden sonra Müslümanların *imparatorluğu* başladı. Yavana'ların imparatorluğunun başladığı tarihten günümüze, Saka döneminin 1726. yılına değin, 651 yıl üç ay ve yirmi sekiz gün boyunca elli bir kral hüküm sürdü. (*R*, s. 12-13)

Bu kronolojide ilginç olan, hanedan sıralamasının *Mahabharata* krallarından Magadha krallarına öylesine yavaş geçmesi, Mrityunjay'ın bu tarihi yazdığı dönemde Delhi'deki tahtı işgal eden ve "Emir Timur'un soyundan gelen" Moğol İmparatoru Şah II. Alem'de de bitmesidir. Efsane, tarih ve çağdaş - üçü de aynı kronolojik sıralamanın parçası olur; biri diğerinden ayırt edilmez; dolayısıyla da birinden diğerine geçiş tamamen sorunsuz olur.[9] Mrityunjay'ın yazılarında, Hindistan'daki hanedanların gösterildiği "münasip" bir tarihsel kronoloji inşa etmede -birkaç on yıl sonra Hindistanlı tarihçileri bu sorun meşgul edecektir- Puranik tarih aktarımlarının değeri hakkındaki kördüğüm olmuş sorunlara dair en küçük bir emare bile yoktur. Mrityunjay her ne kadar sömürgeci efendilerinin buy-

9 Mritjunyay'ın "Kalpa'ların efsanevi zamanına mekaniklik" unsuru, ya da ölçülemeyecek kadar uzun bir zamana ev sahipliği eden mekânlara nihai gerçekliğin yaşandığı bugünü eklemesinde "çözülemez bir çelişki olduğu" hususunda Ranajit Guha ile aynı fikirde değilim. Guha, *An Indian Historiography*, s. 35-36. Hindistan'da hüküm sürmüş hanedanların şeceresini hikâye etmede "geleneksel" biçim, "efsanevi" malzemeyi tarihsel bugünle birleştirmede hiçbir sorun yaşamamıştır. Üstelik, Puranik ve tarihsel zaman arasındaki ayrım Mrityunjay'm söylemine ait bir ayrım değildir, onun kaleme aldığı metnin "geleneğe hâlâ kısmen bağlı olan bir geçmiş duygusundan" esinlenmiş bir metin olarak okunabilmesi için bu ayrımın o söylemin dışında yapılması gerekmektedir.

ruğuyla yazmış olsa da, onun tarihyazımında sadık kaldığı ilkeler tamamen sömürge öncesi döneme aittir.

Mrityunjay gibi bir Brahman aliminin "Hindu hanedanlarının" sonunu ve "Yavana imparatorlarının" Delhi'de tahta çıkmasını nasıl tasvir ettiğini keşfetmek bu yüzden biraz ilgimizi çekecektir. Garip olan, Prithviraj Chauhan'ın Shihabuddin Muhammad Ghuri tarafından yenilgiye uğratılmasının Puranik bir öykü biçiminde anlatılmasıdır.

Prithviraj'ın babasının iki karısı vardı; karılarından biri insan eti yiyen bir dişi şeytandı (*rakşasi*). Bu kadın ayrıca kocasını da bu şeytani âdete alıştırmıştı. Günlerden bir gün bu rakşasi diğer kraliçenin oğlunu yedi; kadın korkuyla kaçıp erkek kardeşine sığındı. Orada adını Prthu koyduğu bir oğlan doğurdu. Prthu büyüdüğünde babasıyla karşılaştı. Babasının ricası üzerine onun kafasını kesti ve etini kendi ırkına ait yirmi bir kadına yedirdi. Daha sonraları, Prthu kral olduğunda, bu yirmi bir kadının oğulları ona bağlılık yemini etti. "Prthu babasını öldürmüş olduğu için, kötü şöhreti yedi düvele yayıldı. Ona bağlılık gösteren krallar bundan vazgeçtiler." Başka bir deyişle, Prithviraj tebaasından fazla saygı gören bir hükümdar değildi.

Shihabuddin Ghuri'nin Prithviraj'ı ona saldırmakla tehdit etmesi de bu döneme rastlamaktaydı.

> Kral Yavana'ların tehditkâr hareketlerinden haberdar olunca, Veda alimi birkaç bilgini yanına çağırttı ve "Ey bilgeler! Yavana'ların tehditlerini ve cesaretini ortadan kaldırmaları için Tanrılara sunulacak bir kurban hazırlayın." dedi. Bilgeler dedi ki, "Ey Kral! Bunun için Tanrı'lara verilecek bir kurban var ve biz bunu gerçekleştirebiliriz. Eğer sunak [*yupa*] belirtilen zamanda yerine konabilirse, Yavana'lar bu topraklara asla giremez.." Bu sözler Kralı fazlasıyla rahatlattı ve kurban verme töreninin büyük bir ihtişamla gerçekleştirilmesine karar verdi. Bilgeler sunağı yerine koyma zamanının geldiğini söylediğinde, çok çaba harcanmasına rağmen hiç kimse sunağı olması gereken yere götüremedi. Bunun üzerine bilgeler dedi ki, "Ey Kral! Isvara ne olmasını isterse o olur. İnsanlar onun is-

teklerini çiğneyemez, yalnızca bu isteklere uygun hareket edebilir. Bu yüzden çabalarınızdan vazgeçin. Öyle görünüyor ki bu taht Yavana'ların saldırısına uğrayacak."

Bu sözleri işiten Prithviraj büyük bir hayal kırıklığına uğradı ve "savaş hazırlıklarını yavaşlattı." Kralın orduları zafer kazanmış biçimde Delhi'ye gelen Shihabuddin tarafından yenilgiye uğratıldı. Prithviraj bunun üzerine

> karargâhından çıktı ve Sahabuddin ile vahşi bir savaşa girişti. Ancak Isvara'nın inayetiyle, Yavana Sahabuddin Prthuraja'yı tutsak etti. Prthuraja'nın Kral Jayacandra'nın [komşu bir krallığın hükümdarı olan Jaichand, Muhammad Ghuri ile çoktan işbirliği yapmıştı] üvey oğlu olduğu Sahabuddin'e hatırlatılınca, Sahabuddin onu idam etmedi ama Prthuraja'yı kendi ülkesi Gazne'ye bir mahpus olarak gönderdi. (*R*, s. 109-10)

Mrityunjay'ın tarih sisteminde hanedanların ilahi gücün inayetiyle kurulduğunu ve krallıkların sadece hükümdar dharma'ya sadık kaldığı sürece ayakta kalabildiğini hatırlamakta fayda vardır. Chauhan hanedanı yamyamlık ve baba katilliği gibi utanç verici suçlar işlemişti. Prithviraj'ın ilahi güçlerin gözünden düşmüş olduğu, kurban töreninde zaten ortaya çıkmıştı. Bu yüzden, Prithviraj'ın yenilmesi ve Muhammad Ghuri tarafından "Yavana yönetiminin" kurulması ilahi iradenin tezahürleriydi.

Puranik tarihten vazgeçilip rasyonel tarihyazımının benimsendiği yarım yüzyıl sonra, Thanesar savaşma dair bu aktarım tamamen şekil değiştirecekti. İngiliz metotlarına göre eğitilmiş Brahman bilginler, ilahi bir iradenin dikte ettirdiği tarihi böylesine itidalle karşılamazdı.

Chauhan hanedanının yıkılış nedenleri hakkında Mrityunjay'ın söyleyecek birkaç şeyi daha vardı. Bunların başında şu ifade gelmekteydi: "Şimdi, Delhi tahtının Yavana Sahabuddin tarafından ele geçirilmesiyle ilgili olarak Yavana'ların ne söylediğini yazacağım" (*R*, s. 112-13). Mrityunjay bunu söyledikten

sonra geçmişe dönerek Gazneli Mahmud'un babası Nasırüddin Sebük Tigin tarafından Hindistan krallıklarına yapılan akınlardan bahseder.

> Nasırüddin Hindistan'a geldiğinde, Hindistan kralları arasında uyum yoktu. Her biri kendisini imparator [*padişah*] olarak görüyordu; hiçbiri diğerine bağlılık duymuyordu ve hiçbiri de diğerlerini kendisine biat ettirecek kadar güçlü değildi. Yavana'lar bu durumu keşfedince Hindistan'a girdiler. Krallıkların çöküşünün ve düşmanın başarısının altında yatan esas neden, karşılıklı uyumsuzluk ve her birinin kendisini üstün görme eğilimidir. İskender Şah [Büyük İskender] Yavana'ların topraklarını imparatorluğuna kattığında, Hindistan'a bir kez gelmişti, ama Brahmanların dinlerine bağlılıklarını ve bilgeliklerini görünce, krallarına akıl veren böyle insanların [*hâkim*] bulunduğu bir ülkenin hiçbir zaman başkaları tarafından işgal edilemeyeceğini söylemişti. Bunu söyledikten sonra da ülkesine dönmüş ve Hindistan'a asla geri gelmemişti. Fakat artık böyle Brahmanlar yoktu ve bu ülkenin, onların öğütlerinden mahrum kalan kralları, ilahi inayetten mahrum kalmış ve hepsi Yavana'lar tarafından mağlup edilmişti. (*R*, s. 121-22)

Mrityunjay'ın Sultanlık ve Moğol işgali dönemleri hakkında anlattıklarının 19. yüzyıl Bengali'ndeki aydınlar arasında dolaşan Fars tarihlerine dayanıyor olması fazlasıyla muhtemeldi. Söz konusu metinlerin bir kısmının Hindistan kralları arasındaki uyumsuzluk ve Büyük İskender'in söylediği ileri sürülen ifade hakkındaki yorumları içermesi mümkündür. Ancak Brahmanların hataları yüzünden kralların dharma yolundan saptıkları ve bu yüzden de Tanrı'nın esirgemesinden uzak düştükleri iddiası, Brahman bilgin Mrityunjay tarafından formüle edilmişti. Dharma yolunda krallara rehberlik etmek Brahmanların göreviydi. Onlar bu görevlerini yerine getirememiş ve Hindu krallarının hükümranlığına son verip Yavana'ların hükümranlığını kuran ilahi gazaba neden olmuşlardı. Daha sonraları, ilahi müdahalenin tarihteki rolü daha az inandırıcı hale

geldikçe, bu çöküş öyküsü modern tarihyazımlarında genel bir toplumsal ve siyasi çürüme biçimini almaktadır.

Modern tarihyazımlarına vaktinden önce geçmeyelim. Karşılaştırma yapabilmek için, Somnath'taki tapınağın Gazneli Mahmud tarafından yıkılmasının Mrityunjay tarafından nasıl aktarıldığına bakalım. Bu öykünün temel ayrıntıları, daha sonraki tarihlerde anlatılacak olanlarla aynıdır, çünkü hepsi *Tarikh-i Firishta* gibi Fars kaynaklarından alınmıştır. Ancak Mrityunjay, Somnath'taki put hakkında bir daha hiç bahsetmeyeceği bir "gerçekten" bahseder. "Bir zamanlar Mekke'de bulunan ve Somnath denen çok büyük ve kutsal bir put vardı. Yavana'ların insan ırkının doğmuş olduğunu söylediği tarihten dört bin yıl sonra, bu put Hindistanlı bir kral tarafından Mekke'den alınıp şimdiki yerine getirilmişti" (*R*, s. 129). Mrityunjay bu bilgi için kesin bir kaynak gösterememektedir, ama hiçbir Bengalli tarihçi artık bundan bahsetmeyecektir.

Milliyetçi tarihyazımında iki Moğol imparatorunun durumu çok tartışmalı olup, Mrityunjay her ikisi hakkında da yazmıştır. Mrityunjay, Ekber hakkındaki düşüncelerini hiç saklamamaktadır. "Sri Vikramaditya'dan bu yana Hindistan'a Ekber Şah kadar değerli bir imparator gelmemiştir" (*R*, s. 195). Derin bir hakkaniyet duygusu taşımasının ve tebaasını korumak için her şeyi yapmasının yanı sıra, Mrityunjay'a göre, Ekber'in üstün bir özelliği daha vardı:

> Bir çok sastra hakkında bilgi sahibi olduğu için, Muhammed'in doktrinlerine kuşkuyla yaklaşıyordu ve Ekber'in manevi görüşleri Hindu'larınkine daha yakındı. İran ve Turan kralları bu durumdan sıklıkla şikâyet etmekteydi... Ekber büyükbaş hayvanların etini yemiyordu ve kendi kalesinin sınırları içinde ineklerin katledilmesini yasaklamıştı. O günden bugüne, Ekber'in kalesinde ineklerin katli yasaktır. (*R*, s. 191, 194)

Diğer taraftan, Aurangzeb hakkında şunları söylemektedir Mrityunjay:

> Aurangzeb, Muhammed'in inancını yaymada çok faal davrandı. Birçok büyük tapınağı yok etti. Ekber zamanından beri Padişah'ın kalesinde güneşe ve Ganj Nehrine tapınma gibi birçok Hindu ayini yapılmıştı; [Aurangzeb] bu alışkanlıklara son verdi ve kendisinin icat ettiği yeni kurallar getirdi.

Mrityunjay daha sonra şu sözleri ekler:

> O birçok büyük tapmağı yok etmiş olmakla birlikte, Jvalamukhi ve Lachmanbala'daki tanrıların gözdesiydi ve bu tapınakların bakımı için çok büyük topraklar bağışladı. Daha sonra on iki yıl boyunca Aurangabad'da yaşadı ve bir Brahman tarafından lanetlenmesi üzerine, korkunç acılarla kıvranarak öldü. (*R*, s. 221)

Kralların ilahi güçler sayesinde krallıkları ele geçirdiği ve iktidarda kaldığı bir yerde, hükümdarların kişiliği hakkında bir yargıya varma işi krallar ile tanrılar arasında halledilmelidir. Sıradan *praja*'nın (tebaa) tüm bu olup bitenlerdeki tek rolü, bu üstün varlıkların hareketlerinin sonuçlarına katlanmaktır. Hiç şüphesiz, tebaa iyi bir kral ile kötü bir kral arasındaki farkı bilmekte, bu yüzden de Ekber gibi bir hükümdardan övgüyle bahsetmektedir. Aurangzeb "korkunç acılar içinde kıvranarak" öldüğünde de, tebaası muhtemelen ilahi cezanın şiddeti karşısında bir parça ürpermekte, ancak sonunda dharma'nın zafer kazanması onun içini rahatlatmaktadır. Ancak bütün bunlarda tebaa, kendisinin yönetme işinde olması imasında bulunmaz; kendisini hiçbir zaman yöneticinin yerine koymaz. Krallıkların tarihini hatırlarken kendisi için bir tarih aramaz.

Delhi krallarının yaptıkları işlerin ve yazgılarının öyküsünde bir ulusun tarihinin yatıyor olabileceği Mrityunjay'a söylenmiş olsaydı bile, onun bunu anlamış olacağı şüphelidir. Mrityunjay'ın kendi anlatısındaki yeri sabittir - o, hükümetin yaptıklarından çoğu zaman zarar ve kimi zaman da yarar gören sıradan tebaayla aynı yerde durmaktadır. Mrityunjay

Prithviraj'm hatalarının ya da Ekber'in hakkaniyetinin öyküsünü de bu bakış açısıyla anlatmaktadır. Ancak "milliyetçilik" bağları yüzünden, 19. yüzyıl başlarında Kalküta'daki Doğu Hint Şirketi'nin emrinde çalışan bir Brahman alimi olan kendisinin, Mrityunjay Vidyalankar'ın, Prithviraj ya da Ekber'in yaptıklarından şu veya bu şekilde sorumlu olabileceği düşüncesi onun hiç aklına gelmeyecektir. *Rajabali* ulusal bir tarih değildir, çünkü bu tarihin kahramanları insanlar değil tanrılar ve krallardır. "Ulus olma" durumunun yarattığı ve kendisini tarihte ifade etmesi beklenen bir dayanışma bilinciyle tarihçinin özdeşleştirilmesini meşru kılacak bağlar henüz tahayyül edilmemiştir.

Puranik Tarih Olarak Günümüz

Mrityunjay'ın konumunu en açık şekliyle görebilmek için onun Bengal'in yakın tarihini nasıl anlattığına bakmamız gerekmektedir. Mrityunjay, Plassey savaşından yalnızca birkaç yıl sonra doğmuştu. Onun çocukluğu ve gençliği esnasında, o dönemlerin tarihi toplumsal hafızada tazeliğini hâlâ koruyor olmalıdır. Mrityunjay, Siraj-ud-daulah'ın kötü yönetimini ağır bir dille kınamaktadır: "[Naip'in] seçkin insanların karılarını, gelinlerini ve kızlarını dağa kaldırmasıyla, hamile kadınların karınlarını yardırarak veya yolcu dolu tekneleri alabora ettirerek kendisine eğlence çıkarmasıyla dharma'ya karşı gelmeler kat be kat arttı" (*R*, s. 268-69).

Siraj, Raja Rajballabh'ın "klanını yok etmeye kalkıştığında", Raja Kalküta'daki İngilizlere sığındı. İngilizler onu naibe teslim etmeyi reddettiler. "Sonra Naip Siraj-ud-daulah, Bahadur Şirketinin *kuthi*'sini ve Kalküta şehrini yağmalayarak kendi ölüm fermanını imzaladı" (*R*, s. 270). İngilizler geçici olarak Kalküta'yı terk etmeye zorlandı. Biraz zaman geçtikten sonra,

> [efendiler] Kalküta'ya döndüler ve tüccarın, esnafın ve şehirde yaşayanların yağma nedeniyle uğradıklarını ileri sürdükleri zararı sorgusuz sualsiz kabul ederek hepsini telafi ettiler.

> [İngilizler], Ermeni Khwaja Petrus vasıtasıyla Mihrace Durlabhram, Bakşi Cafer Ali Han, Jagat Seth Mahatabray ve kardeşi Mihrace Swarupchandra gibi önde gelen kişilerle durumu değerlendirdikten, para ve biraz asker topladıktan sonra, korumaları altındakileri savunmak amacıyla ve dharma'nın bayrağı altında Palasi savaşını başlattı. (*R*, s. 271)

Savaşta neler olduğunu herkes bilmektedir. Siraj kaçmaya çalıştı, ancak yakalandı.

> Cafer Ali Han'ın oğlu Miran Sahip, Mihrace Durlabhram'a ya da başka birine haber vermeksizin ve de korku içindeki Siraj-ud-daulah'ın yalvarışlarına kulak asmaksızın Naibin vücudunu kendi elleriyle parçaladı ve parçalanmış vücudu bir filin tepesine koyarak şehirde gezdirdi. Böylece, tanrının iradesiyle, Naip Sarfraz Han'ın haince öldürülmesi, Alibhaskar'ın ve diğer Maharashtrian serdarlarının gizlice idam edilmesi, Siraj-ud-daulah tarafından kadınların ırzına geçilmesi gibi kötülüklerin nasıl sonuçlandığı gösterilmiş oldu. (*R*, s. 276)

Böylece, Miran ilahi iradeye uygun hareket etti ve Siraj yaptığı kötülüklerin sonuçlarıyla yüzleşti. Fakat sonunda Miran'a ne oldu? "Sonra, Naip Miran bir kez daha Azimabad'dan Mürşidabad'a gelirken Rajmahal'de onu, Naip Siraj-ud-daulah'a ihanet etmesi nedeniyle, yıldırım çarptı. Ölümünden sonra bile Naip Miran'ın mezarına iki defa yıldırım düştü." Ya Mir Cafer? "Naip Mir Cafer iki yıllık *subahdari*'liğine başlamasıyla, büyük acılar çektikten sonra cüzzamdan öldü" (*R*, s. 281, 289).

Tarihi yapan ilahi iradenin gücüdür ve sonunda haklılığı ortaya çıkan dharma'dır. Mrityunjay Bengal'in en yakın geçmişinde meydana gelmiş olayları bu inanç çerçevesinde tasvir etmektedir. Öyküsünün sonunda, kendisini hiç tereddüt etmeden Şirketin korunmasıyla uğraşan biri gibi göstermektedir; aynı Şirket, dharma'nm bayrağı altında, koruması altındakileri savunmaya yemin ederek savaşa girmiştir.

> Nanda hanedanına mensup Visarad'dan Şah Alem'e, Naip Munaim Han'dan Naip Kasım Ali Han'a, bazı imparatorların, kralların ve naiplerin kötülükleri yüzünden diyar-ı Hindistan mutlak yok oluşla karşı karşıya iken, Yüce Efendimiz Bahadur Şirketi'nin hükümranlığının kurulmasını emretti. Bahadur Şirketi ağacının çiçeği ve meyvesi olan *bada saheb* [genel vali] tarafından kurulan okulun bilge kişisi Sri Mrtyunjay Sarma tarafından Gaudiya dilinde yazılan ve Rajataranga denilen bu kitap böyle son bulur. (*R*, s. 294-95)

Şirketin tebaasını korumak için ilahi iradeyle hüküm sürdüğünü aklımızdan çıkarmamalıyız. Bu amaca ulaşılamadığı ve tebaa baskı altına alındığı takdirde, ilahi güçlerin müdahalesiyle, krallığın başka birine geçeceği ve dharma hakikatının haklılığının bir kez daha gösterileceği iması varlığını sürekli hissettirecektir.

Daha Çok Efsanevi Tarih

Modern Avrupa'dan ithal edilen biçimler eğitimli Bengallilerin kafalarına yerleştirilmeden önceki tarihsel hafıza biçimi buydu. Mrityunjay'ın tarih anlatısında bu hafızanın kendine has biçimi, 18. yüzyıl Bengal'indeki Brahman aydınlar arasında geçerli olan biçimdi. O halde, Bengalli Müslüman yazarlar tarafından izlenen biçim neydi? Bengal dilinde yazılmış olanlarına rastlamadığımız için Afgan ya da Moğol asillerine ait vakayinameler konumuz dışındadır. Bengalli Müslüman yazarlar tarafından kaleme alınmış hanedan tarihi örnekleri ilahi müdahale, kötülüklerin cezalandırılması ve hakkaniyetin zaferi gibi kavramların bu tarihlerde de Mrityunjay'da olduğu kadar önem taşıdığını göstermektedir. Aşağıdaki metin 1875'te, Fort William Koleji tarihlerinden çok uzun zaman sonra yazılmıştır. Bununla birlikte, doğu Bengal'deki köy ozanlarının kullandığı *puthi* edebiyatının özelliklerini öyle belirgin bir şekilde taşımakta ve modern tarih eğitiminin etkilerinden o kadar uzaktadır ki, Barisallı bu ozanın aslında uzunca bir süredir kullanı-

lagelmiş bir biçimi izlediği görülmektedir.[10] Hanedan tarihi şöyle başlar:

> Delhi isminin nasıl Hindistan olduğu
> Başlangıcından sonuna kadar Delhi krallarından öğrenilebilir

Buna karşın, Hindu yazarlar öykünün tamamını anlatamamaktadır.

> Hindu'lar dört yugaya inanır;
> Gerçek ehemmiyetini kavrayamazlar.
> Satya, Treta, Dvapar ve Kali: bunlar
> Hindu'ların keyifle hüküm sürdüğü dört yugadır.

Bu, muhtemelen, Hindu yazarların anlatmaya en yetkin olduğu öyküdür. Barisallı bu ozan daha sonra son Moğol imparatoru "Şah Alem Bahadır" ile son bulan ve Delhi'nin elli dokuz Müslüman kralından oluşan kendi listesini verir. Söz konusu liste, olaylardan hiç bahsedilmeyen ve hükümdarlar hakkında hiç yorum yapılmayan, şiir biçiminde yazılmış yalın bir listedir. Daha sonra mucizevi bir olay gerçekleşir.

> Birden bir mucize [*daiva*] ile birlikte, İngilizler bu ülkeye geldi
> Ve Naibi savaşta yendi.
> İngilizler krallığın çoğunu işgal etti:
> O günden beri Kraliçe Viktorya'nın hükümdarlığı sürmektedir.
> Kumar Singh'i öldürerek, Şirket
> Tüm *ijara*'yı kaldırdı ve ülkeyi Kraliçe'nin *khas*'ı haline getirdi.

1857 Ayaklanması ile ilgili olarak yalnızca Kunwar Singh'in başlattığı isyanın bastırılmasından bahsedilmesi gariptir. Daha sonra Kraliçe Viktorya ve modern teknolojinin harikalarına düzülen bir methiyeyle karşılaşırız.

---

10 Munshi Alimaddin, *Dillir rajadir nam* (Barisal, 1875).

İnsanlar tam bir adaletle yönetiliyor.
Onun hükümranlığında, prajanın hiçbir şikâyeti yok.
Deniz kabukları kaldırıldı; artık
İnsanlar neye ihtiyaçları varsa parayla alıyor.
İnsanlar postayla haberleşiyor.
Şehirler gaz lambalarıyla aydınlanıyor.
Buharlı gemiler sandalları ve yelkenlileri yendi.
Demiryolu bir haftalık yolu birkaç saate indirdi.
Birkaç saniye içinde - telgraf yardımıyla,
İngiltere'de olup bitenleri Kalküta'da öğrenebiliyorlar
Eğer bir mahkeme adil davranmadıysa,
Başka bir mahkeme adaletsizliği düzeltiyor.

Ancak Kraliçeninki gibi iyi yönetilen bir krallık bile sonsuza dek süremez.

Şimdi Kraliçe hüküm sürdüğü için praja şanslı.
Bundan sonra ne olur, bilemem.

Özellikle, eğer İngilizler Türkiye'yi işgal ederse, o zaman kıyamet kopacaktır.

Eğer Kraliçe Rum diyarını [Türkiye'yi] işgal ederse,
O zaman sadece Mekke ve Medine kalacak.
Ülkede umutsuzluk ve anarşi olacak,
Ve herkes *jat*'ını kaybedip bir *jat* olacak.

Sonrasında, bir dizi felaketten sonra, mahşer günü gelecek

İsa Peygamber göklerden yeryüzüne gelecek,
Ve Müslüman inancı yine ortaya çıkacak.
Batıdan doğuya ve kuzeyden güneye,
Dünya korkunç bir fırtınayla paramparça olacak.
Kadir Ayeti'nde böyle yazılmış
Ve Hadislerde böyle açıklanmıştır.
Güneş batıdan doğduğunda,

Tauba'nın tüm kapıları sonsuza dek kapanacak.
Güneş yalnızca birkaç kol boyu yükselecek
Ve kısa süre sonra batacak, gece uzun olacak.
Her gece altı yedi gece sürecek,
Ve insanlar yalnızca yeniden uyumak için kalkacak...
Hicri 1300 yılının üzerinden
1400 yıl geçene kadar, bilinsin ki,
Hâlâ hayatta olanlar
Bu dünyada birçok olağan dışı olaya şahit olacak.

Bunu Mrityunjay'ın tahmini ile karşılaştırabiliriz: "Daha sonra Parinagarjuna adında bir kral olacak ve onun dönemi Kaliyuga'nın bitimine 821 yıl kalıncaya kadar devam edecektir; o zaman Sambhala ülkesindeki Gautabrahmana ailesinde Kalkideva'nın bir *avatara*'sı doğacaktır" (*R*, s. 8). Görülüyor ki, Mrityunjay ile Barisallı ozanın tarihsel düşünme biçimleri arasında fazla bir fark yoktur.

İktidar Oyunu Olarak Tarih

Bengalli aydınlar sömürgecilik dönemindeki yeni eğitimle yetiştikçe bu tarih anlayışı da köklü değişikliğe uğradı. Artık Hindistanlılara Avrupa tarihinin, devlet işlerinin ve toplumsal felsefesinin ilkeleri öğretilmekteydi. Modern Avrupa bilgisinin bakış açısıyla yazılmış bir Hindistan tarihi de öğretilmekteydi. Şarkiyatçılar, 18. yüzyıl sonundan itibaren, Hindistan tarihi ve toplumunun anlaşılması için gerekli malzemeleri "keşfetmeye" ve modern tarih bilinci için yeniden inşa etmeye başlamıştı. 19. yüzyılın ilk on yirmi yılındaki doğuşundan itibaren, İngiliz metotlarına göre eğitim almış Bengallilerin oluşturduğu sınıf, bu yeni Hindoloji disipliniyle çok yakından ilgilenir hale gelmişti.

Ancak gariptir ki, yeni Hint aydınları, Avrupa kökenli tarihyazımının modern rasyonel prensiplerini büyük bir hevesle benimsemelerine rağmen, İngiliz tarihçileri tarafından yazıldığı şekliyle Hindistan tarihini kabul etmiyorlardı. İngiliz metot-

larına göre eğitim almış ilk nesil Bengallilerin Doğu Hindistan Şirketi'ne duydukları siyasi bağlılık su götürmezdi ve onlar, kuzey Hindistan'ın büyük bir bölümünün ayaklandığı 1857'de, protestolarında sadakatlerini özellikle belirtmekteydiler. Yine de, on yıl sonra, Hindistan tarihinin sömürgeciler tarafından yazılmasına açıkça muhalefet ettiler. 1870'lere gelindiğinde, Hindistan tarihinin milliyetçi bir bakış açısıyla yazılması için temel unsurlar çoktan yerini almıştı. "Ulusun" bu yeni tarihinin şeceresini incelemek ilginç olacaktır.

1857-58 yıllarında, Kalküta Üniversitesi'nin kurulmasıyla birlikte, İngiliz tarihçiler tarafından yazılmış bir dizi Hindistan ve Bengal tarihi, okullarda kullanılmak üzere Bengal diline çevrildi. O tarihte, İngiliz memurlara Hindistan tarihinin öğretilmesi için Bengal dilinde yazılan *Rajabali*'nin yayımlanmasının üzerinden elli yıl geçmişti. Yeni çevirilerin amacı, Bengalli öğrencilere sömürgeci tarafından yazıldığı şekliyle kendi ülkelerinin tarihini öğretmekti.

J. C. Marshman'ın yazdığı *Bengal Tarihi* adlı kitabın bir cildi Iswarchandra Vidyasagar (1820-91) tarafından Bengal diline çevrilmişti.[11] Kitabın diğer cildi ise Vidyasagar'ın ricasıyla Ramgati Nyayaratna (1831-94) tarafından çevrilmişti.[12] İkinci cildin çevirisinde, İngilizce yazılmış bir Bengal tarihi olan kaynağına, idari terimlerin kullanılışıyla ihanet eden şöyle cümleler vardır: "Sultan Suja arrived as the *gabharnar* of Bengal" [Sultan Suja, Bengal *guvernörü* olarak geldi], ya da "Murshid sent his son-in-law to Orissa as his *deputi*" [Mürşit damadını Orissa'ya kendi *vekili* olarak gönderdi.] Ramgati, Alivardi Han döneminde Maratha'lıların Bengal'e yaptıkları akınlarla kitabı bitirirken, kısa bir süre sonra gerçekleşecek mucizevi dönüşümü haber vermesi gerektiğini hisseder.

---

11 Iswarchandra Vidyasagar, *Bangalar itihas, dvitiya bhag, siraj uddaular simhasanarohan abadhi lard uiliam bentiker adhikar paryyanta* (Kalküta, 1858).

12 Ramgati Nyayaratna, *Bangalar itihas, pratham bhag, hindu rajadiger caramabastha abadhi nabab alibarddi khanr adhikar kal paryyanta* (1859; gözden geçirilmiş yeni basım, Hooghly, 1867).

> O dönemde Maratha'ların etkisi o kadar güçlüydü ki, herkes onların ülkenin hâkimi olacağını düşünmekteydi. Fakat ilahi iradenin büyüklüğünü sözlere sığdırabilmek ne mümkün! Bu ülkeye yalnızca sıradan tacirler olarak gelmiş olanlar, çoğu zaman bu ülkeyi terk etmesine ramak kalmış olanlar, bu ülkeyi yönetmeyi hiçbir zaman akıllarından geçirmemiş olanlar - onlar, İngilizler, Alivardi'nin tahtından Siraj-ud-daulah'ı indirdiler ve şimdi tüm Hindistan'daki gerçek egemen güç oldular.[13]

Fakat sadece on yıl sonra, 1869'da, aynı İngilizce ders kitaplarına dayanan bir soru cevap kitabında şöyle yazmaktaydı:

> Soru: Clive nasıl kazandı?
>
> Cevap: Eğer hain Mir Cafer Naibi [Siraj-ud-daulah'ı] kandırmamış olsaydı, Clive bu kadar kolayca kazanamazdı.

İngiliz yetkililerin etik anlayışlarına ise şöyle bir örnek verilmekteydi:

> S: Nandakumar'ın idamı adalete uygun olarak mı gerçekleştirildi?
>
> C: Nandakumar'ın suçları ölüm cezasını kesinlikle gerektirmiyordu. Baş Yargıç Elijah Impey, vicdansız Hastings'in isteği üzerine bu büyük hatayı işledi.[14]

Bengal dilinde yazılmış 1872 tarihli bir ders kitabı, Naip Siraj-ud-daulah'ın ihanete uğrayışının öyküsünü çok daha ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Kshetranath Bandyopadhyay'a göre, Siraj bir despottu, fakat İngilizlerin yaydığı asılsız haberlerin aksine, "Kalküta'daki kara delikten" o sorumlu değildi. Ancak İngilizler ona komplo kurmuştu. Siraj, generali Mir Cafer'in sadakatinden şüphe duyuyordu ve ona

13 *A.g.e.*, s. 179-80.

14 Ramsaday Bhattacharya, *Bangala itihaser prasnottar* (Kalküta, 1869), s. 110-11, 126-27.

Kur'an üzerine yemin ettirdi. Ancak Mir Cafer ona Plassey savaşında ihanet etti; diğer generalleri ise yiğitçe savaştı. "Eğer bu savaş bir süre daha devam etmiş olsaydı, Clive kesinlikle kaybedecekti. Ancak talih İngilizlerin yüzüne güldü; Mir Cafer'in ihanetiyle gücü azalan Naip yenildi ve zafer Clive'in oldu." Kshetranath özellikle Mir Cafer ve Miran'a öfke duymaktaydı. "Mir Cafer acımasızdı, aptaldı, açgözlüydü ve uyuşuktu. Naip olunca önde gelen Hinduların zenginliğini talan etmenin yollarını aradı." "Miran aptaldı ve acımasızdı, insanlar arasında kalmış bir hayvandı. O kadar şeytani bir kişiliği vardı ki, uyguladığı baskı insanlara Siraj'ın tüm kötülüklerini unutturdu."[15]

Naip Mir Kasım da ihanetin kurbanı olmuştu:

> [Mir Kasım] tüm mallardan vergileri kaldırdı. Böylece tüm tüccar, ister İngiliz ister Bengalli, eşit muamele görmeye başladı ve İngilizler dışında herkese karşı ayrım yapıldığı dönemlerin aksine, diğerleri müreffehleşmeye başladı. Bu durum İngilizleri sinirlendirdi. Savaş için hazırlık yapmaya başladılar... Mir Kasım'ın ordusu hiç şüphesiz Bengal'deki en iyi orduydu, fakat bu ordu tek bir savaş bile kazanamadı. Bunun ardında gizli bir sebep vardı; bu sebep Gargin'in [Mir Kasım'ın Ermeni generali] hıyanetiydi.[16]

Kshetranath ayrıca Delhi'deki imparatorun içinde bulunduğu koşulları da anlatmaktadır.

> İmparator bu dönemde acınacak bir haldeydi. Başkenti bile başkalarının kontrolündeydi. Oturacak bir tahtı yoktu. İngilizlerin üzerinde yemek yediği masa onun tahtı olmuştu, imparator bu tahttan İngilizlere üç eyaletin ve otuz milyon tebaasının *diwani*'sini [yönetimini] öneriyordu. Bir zamanlar ihtişamından geçilmeyen ve gücüyle tüm Hindistan'ı korkudan

15 Kshetranath Bandyopadhyay, *Sisupath bangalar itihas, bargir hangam haite lard narthbruker agaman paryyanta* (Kalküta, 1872), s. 22, 27, 31.

16 *A.g.e.*, s. 34-35.

titreten Delhi İmparatoru, şimdilerde gerçekten acınacak bir duruma düşmüştü.[17]

İngilizler yalnızca bir imparatorluğu ele geçirirken değil onu yönetirken bile komployа ve güce başvurmaktaydılar. Kshetranath'a göre, Clive'dan önceki ve sonraki dönemde, "İngilizler bu ülkenin insanlarına öyle zulüm ettiler ki, tüm Bengalliler İngiliz isminden nefret eder hale geldi." Çevirdiği entrikalar yüzünden Hastings "herkesin nefretini kazanmış ve tarihin lanetli sayfalarından biri olmuştur." 1857'de, tıpkı askerlerin yaşattığı zulüm gibi, İngilizler de halka zulmediyordu: "İsyanın bastırıldığı dönemde, kendi dinleri Hıristiyanlıkla o kadar gurur duyan İngilizler, idam edilmiş asilerin vücutlarından ciğerlerini söküp ateşe atarak düşmanlarından intikam alıyorlardı." İsyanın sona erdirilmesi bile barış getirmedi.

> Yoksullar ve güçsüzler hiçbir devirde onları koruyabilecek birilerini bulamamıştır. Ülkenin diğer taraflarında kargaşa sona erdiğinde Bengal'de büyük bir karışıklık çıktı. Bengal'in çivit otu ekilen bölgelerinde İngiliz çiftçiler gaddarca davranmaya başladılar. Zavallı kiracılara yaşattıkları vahşet, onların insandan sayılmasını her zaman engelleyecektir.[18]

İngiliz metotlarına göre eğitim almış Bengalliler ilahi müdahale, dinî değer, krallıkların yükseliş ve düşüşlerini yargılarken doğru davranış kurallarını gözetme gibi kriterleri kullanmaktan aslında Hindistan'daki İngiliz idaresinin tarihini yazarken vazgeçmişlerdi. Bengal'in yakın tarihi, ahlaksızlıkların en büyüğüne başvurarak krallıkların ele geçirilebileceğini, hatta elde tutulabileceğini göstermişti. Modern tarihyazımı siyasi tarihin sadece ahlak-dışı bir *devleti var etme* [*raison d'etat*] çabası olarak görülmesini sanki meşru kılmaktaydı.

Krishnachandra Ray'in yazdığı popüler ders kitabı, İngilizle-

17 *A.g.e.*, s. 41.

18 *A.g.e.*, s. 39, 59, 98, 100.

rin Hindistan'daki siyasi başarısını tüm ahlaki ilkelerden mahrum olumsuz bir iktidar arayışının sonucu olarak göstermekteydi. Ray, Clive'ın entrikaları için şunları söylemektedir: "Birçok insan Clive'ı bu utanç verici davranışlarından dolayı eleştirmekte, ama ona göre alçaklarla uğraşırken alçaklık yapmanın hiçbir yanlış tarafı yok." 1772'de yürürlüğe konulan yeni irat düzenlemeleri şöyle anlatılmaktadır:

> "Toprak, gücü elinde bulundurana aittir." Şirket işte bu zamandan itibaren mültezim olmaktan çıkıp gerçekten yöneten haline gelmiştir. Eğer [Delhi'deki] İmparator güçlü olmuş olsaydı, çok büyük hadiseler çıkardı. Ancak [İmparatorluğa] hiçbir şey kalmadı. Hastings neye karar verdiyse o oldu.

Siraj'ın kötü yönetiminden bahsederken Mrityunjay'da karşılaştığımız derin nefret Krishnachandra'da tamamen kaybolmuştur. Nefretin yerini, Siraj'ın davranışlarına getirilen siyasi açıklamalar almıştır. Mesela, İngilizler Kalküta'daki tahkimatlarını güçlendirdiklerinde, Siraj bu tahkimatların yıkılmasını emretmişti. "Hangi hükümdar kendi toprakları içinde yabancıların kaleler inşa etmesine izin verebilir?.. [Siraj] bu bir avuç tüccarın bir anda krallığına gelip emirlerine meydan okumasını artık kabul edemezdi. Aşağılanmıştı, öfkesini artık kontrol edemiyordu." Kara delik denilen olaydaki rolü için ise şöyle bir açıklama yapıyordu Ray:

> Siraj-ud-daulah Kalküta'ya uğursuz bir zamanda gelmiş olmalıydı. Kara delik ölümleri hakkında hiçbir şey bilmiyordu ve İngiliz esirlerin hapse atılmasını emretmemişti. Ancak bu, Siraj'ın düşüşünün başlangıcı oldu. İktidar sarhoşu Siraj, yalnızca bir kedi olduğunu zannedip bir kaplanı çiğnemişti. Sonunda görüldü ki, krallığını kaybetmesine, ölümüne ve ailesinin sonsuz sefaletine bu değerlendirme hatası yol açmıştı. Üstelik, Hindistan'daki İngiliz iktidarının yükselişine olanak tanıyan bu kara delik ölümlerdi.

Siraj'ın iktidardan düşüşü artık ahlak dışı davranışların bir sonucu olarak görülmemektedir. Bu düşüş bir değerlendirme hatasının -kaplanı kedi zannetmenin- sonucudur.[19]

Tarih artık ilahi iradenin bir oyunu ya da yanlışa karşı doğrunun savaşı değildi; yalnızca iktidar mücadelesi halini almıştı. İngiliz idaresinin gelişi bir Takdiri İlahi değildi. İngiliz metotlarına göre eğitim almış Bengalliler İngilizlerin başarısını imkânsız kılmış olabilecek siyasi koşullar üzerinde tartışıyorlardı.

> Eğer bu ülke tek bir güçlü hükümdarın egemenliğinde olmuş olsaydı, ya da değişik hükümdarlar birleşmiş ve birbirine karşı dostça davranmış olsaydı, İngilizler burada asla bu kadar güçlü olamazlardı ve bu ülke Müslüman kralların yönetiminde kalmış olurdu. Muhtemelen, bu ülkedeki hiç kimse İngilizlerin adını duymamış olurdu.

Ray'in kitabı, İngiliz idaresinin sağladığı faydaların bir listesiyle son bulur. Ancak yine de, bu faydaların kabulünün İngiliz idaresinin meşruiyet taleplerine hak vermediği açıkça belirtilir: "Her halükârda, İngilizler bu dağınık krallığı ele geçirmek için hangi yollara başvurmuş olursa olsun, onların bu ülkeye sayısız faydalarının dokunmuş olduğu kabul edilmelidir."[20] Milliyetçi tarihe neredeyse ulaştık diyebiliriz.

Kshirodchandra Raychaudhuri'nin 1876'da yayımlanan kitabının önsözünde şöyle yazmaktaydı: "İngilizce yazılmış tarihlerin çevirileriyle yanlış yönlendirilmiş insanlar için bu kitabı yazdım." Avrupa kökenli tarihyazımının Bengalli aydınların zihnine nasıl nüfuz etmiş olduğu, Avrupalı sömürgeci güçlerin birbiriyle ilişkileri üzerine yazılmış şu pasajdan anlaşılabilir:

> İngilizler ile Fransızlar birbirlerine karşı her zaman düşmanca bir tutum izlemişlerdir. Moğollar ve Pathanlar arasındaki ça-

19 Krishnachandra Ray, *Bharatbarşer itihas, imrejdiger adhikarkal* (1859; yeniden basım, Kalküta: J. C. Chatterjee, 1870), s. 43-44, 70, 38, 40.

20 *A.g.e.*, s. 214, 238.

tışma nasıl Hindistan'da deyimlere ilham vermişse, İngilizler ile Fransızlar arasındaki düşmanlık da Avrupa'da deyimlere ilham vermiştir. Bu yüzden, onların Hindistan'da birbirlerine saldırmaktan ziyade aynı kaptan su içecekleri akla mantığa sığmamaktadır.

Kitap şu cümlelerle son bulur:

> Hindistan'a yalnızca bir tacir olarak gelen Doğu Hindistan Şirketi, olayların gelişimi sonucunda iki yüz milyondan fazla tebaanın hükümdarı oldu. Bu sayede milyoner ve hatta milyarder olan Şirketin ortakları da yabancı insanların yasalarını ve geleneklerini yerleştirmeye başladı. Dünyanın başka hiçbir ülkesinde böylesine olağan dışı bir olay meydana gelmemiştir.[21]

Milliyetçi Bir Tarihin Unsurları

Mrityunjay'ın, anlattığı siyasi olaylar karşısında sanki o olayları yaşayan sıradan bir tebaaymış gibi tavır aldığından daha önce bahsetmiştim. Az önce bahsettiğim ders kitaplarının yazarları için de aynı şey söylenebilir. Ancak bu "tebaalar" çok farklı varlıklardı. Geçen yetmiş yıl boyunca, eğitimli Bengalli olarak bilinen yaratık evrim geçirmiştir. O artık kendisinden, eğitimli Avrupalıların yaptığı gibi, "orta sınıfın" bir üyesi olarak bahsetmeye alışmıştır. Yalnızca elde ettiği gelir açısından ortada olmakla kalmıyordu, aynı zamanda toplumsal otorite alanında bir aracı rolünü de üstlenmişti. Bir taraftan zengin ve mülk sahibi olanların kendilerinin geleneksel olarak kullandığı iktidarı kullanmaya uygun olmadığını iddia ediyor, diğer taraftan ise zayıfların ve mazlumların adına konuşma sorumluluğunu kendi üstüne alıyordu. Ortada olmak artık yöneticilere muhalif olmak ve tebaalara önderlik etmek anlamına gelmekteydi. Ders kitabı tarihçilerimiz kendilerini sıradan tebaalar olarak düşün-

21 Kshirodchandra Raychaudhuri, *Samagra bharater samksipta itihas* (Kalküta, 1876), önsöz ve s. 115, 211.

müş olabilirler, ama erişmiş oldukları bilinç düzeyinde siyaset ve devlet işleri sanatını zaten icra etmekteydiler.

Söz konusu bilinç düzeyine erişilmesiyle eş zamanlı olarak, toplumsal ve siyasi örgütlenme üzerine modern Avrupai ilkeler de Bengal orta sınıfının aklına artık iyice yerleştirilmişti. Bengal'in İngiliz metotlarına göre eğitim almış orta sınıfı, 1870'lere gelindiğinde toplumdaki eski kurumların ve âdetlerin kökten değiştirilmesi gerektiği konusunda hemfikirdi. Kendimize bu gerçeği hatırlatmamızda fayda vardır, çünkü biz "muhafazakâr" ya da "gelenekçi" denilen ve Hinduluğun yeniden canlandırılması hareketleri ile ilgili olan insanların aynı zamanda Hindu toplumunun yeniden yapılandırılmasını ve modernleştirilmesini de şiddetle savunan insanlar olduğunu sıklıkla unutmaktayız. 19. yüzyıldaki yeni aydınlar içindeki "ilericiler" ve "muhafazakârlar" arasındaki farklar ne olursa olsun, her iki kesim de eski toplumun modern dünyayla başa çıkabilir hale getirilmesi için yeniden yapılandırılmak zorunda olduğuna inanmaktaydı.

19. yüzyılın ikinci yarısındaki nispeten önemsiz yazarların basmakalıp yazılarında bu fikir birliği açıkça görülmektedir. Söz konusu yazılarda kullanılan ve tamamen yeni siyasi değerlendirme ölçütlerine örnek olarak "tarafsızlık" kavramını verebiliriz. "Gelenekçi bir Hindu" olduğu şüphe götürmeyen bir yazar tarafından kaleme alınmış 1866 tarihli bir kitabın "Genç Kadınlara Karşı Muamele Tarzı" başlıklı bir bölümünde "ister evin içinde ister dışında, hiçbir genç kadının hiçbir zaman yalnız ve gözden uzak bırakılmaması" tavsiye edilmektedir. Buna karşılık yazar, çokeşliliğe ve kızların evlenirken kocalarına çeyiz getirmesi uygulamasına karşıdır. Tarakrishna Haldar ismindeki bu gelenekçi, kitabın "Siyasi Sadakatin Öznesi" adını taşıyan bir başka bölümünde şöyle yazmıştır:

> Bu ülkenin Hindu ırkının idaresi altında olduğu günlerde, kralların keyfî uygulamaları belirli bir ırkın diğerlerini tamamen kendi egemenliği altına almasına yol açtı. Bu ırk gücünü diğerlerini cennete ya da cehenneme göndermek için kullan-

dı... Krallık Yavana'ların eline geçtiğinde ise tüm Hindular kafir muamelesi gördü. Yavana'lar kendi ırklarına ait tebaaya her bakımdan ayrıcalıklı davrandılar ve Hindu'lara zulmettiler... İngiliz ırkının bağlı kaldığı yönetim ilkelerinde bu kusurların hiçbirisi yoktur. Onlar adaleti yerine getirirken, kendi ırkından bir rahip ile bu ülkenin en alt tabakasından bir insana, mesela bir çöpçüye, eşit muamele ederler... Bu ırkın tarafsızlık vasfını ne kadar övsek azdır.[22]

Bir adım daha ilerleyip milliyetçi tarihin sonraki argümanına geçiyoruz: Hindu toplumunun yozlaşmış ve ahlaken çökmüş olmasının nedeni uzun Müslüman iktidarlar dönemiydi. Aşağıdaki pasaj Bholanath Chakravarti tarafından 1876 yılındaki bir Adi Brahmo Samaj toplantısında verilen dersten alınmıştır:

> Bu ülkenin yaşadığı talihsizlikler ve çöküş, Yavana bayrağının Bengal toprağına girdiği günle başladı. Yavana iktidarının acımasızlığı yüzünden bu ülke heba oldu. Fırtına bir bahçeyi nasıl harap eder ve karıştırırsa, vicdansız ve despot Yavana ırkı da Bengal'in, doğduğumuz bu toprakların mutluluğunu ve talihini öyle yok etti. Dalga dalga gelen sonsuz Yavana zulmü Bengal insanını sakat bıraktı ve ürkekleştirdi. Bengallilerin dini saptırıldı. Kadınların eğitimi tamamen yasaklandı. Onları Yavana'ların saldırılarından koruyabilmek için, kadınlar evlerine hapsedildi. Ülke öyle bir hale düşürüldü ki müreffeh insanların zenginliği, yüksek tabakadan insanların onuru ve erdemli insanların masumiyeti ciddi bir tehlikeyle karşılaştı.[23]

Milliyetçi tarihin yarısı burada ayrıntılı olarak düşünülmüştür. Başlangıçta, ulusun görkemli bir tarihi vardı: zenginlik, güç, eğitim ve din açısından medeniyetin doruğuna ulaşmıştı. Bu ulusa kimi zaman Bengal, kimi zaman Hindu, kimi zaman Arya ve kimi zaman da Hindistan ulusu denmekteydi, ama ta-

22 Tarakrishna Haldar, *Camatkar svapnadarsan* (Kalküta, 1868), s. 134-36.

23 Bholanath Chakravarti, *Sei ek din ar ei ek din, arthat banger purbba o barttaman abastha* (Kalküta: Adi Brahmo Samaj, 1876), s. 10.

rihin biçimi aynı kaldı. Daha sonra çöküş dönemi geldi. Bu çöküşün nedeni Müslüman iktidardı; başka bir deyişle, ulusa boyun eğdirilmesiydi. Yukarıda alıntıladığım derste milliyetçi tarihin tamamını görmeyiz, çünkü Bholanath Chakravarti her ne kadar ulusal toplumun yeniden üretilmesi ihtiyacından bahsetse de, bunun yalnızca İngiliz idaresinin mevcudiyeti halinde mümkün olabileceğini düşünmektedir.

> Herşeyin bir sınırı vardır. Müslümanların uyguladığı zulüm dayanılmaz hale gelince, Kainatın Efendisi bir kaçış yolu yarattı... İngiliz bayrağı bu topraklara ilk girdiğinde ulusun talihi tekrar döndü. Söyleyin, eğer Yavana'ların iktidarı devam etmiş olsaydı, bu ülkenin hali ne olurdu? Isvara'nın İngilizleri bu ülkeye getirmiş olmasının amacının bizi kutsamak olduğu yüksek sesle ifade edilmelidir. İngiliz idaresi Yavana'ların zulmüne son vermiştir... Yavana'ların idaresi ile İngiliz idaresi kesinlikle karşılaştırılamaz: ikisi arasındaki fark karanlık ile aydınlık ya da sefalet ile cennetteki mutluluk arasındaki fark kadar büyüktür.[24]

Bununla birlikte, Bholanath Chakravarti aynı fikirde olmasa bile, milliyetçi tarih argümanı sadece bundan ibaret değildi ve argümanın kalan kısmı da epeyce gelişmişti. Tarinicharan Chattopadhyay'ın yazmış olduğu "Hindistan Tarihi" adlı kitabın 1878'de yayımlanan on sekizinci baskısını bu duruma bir örnek gösterebiliriz.[25] Tarinicharan (1833-97) sömürge eğitiminin bir ürünüydü, Sanskrit Koleji'nde profesördü ve bir toplumsal reformcuydu. Onun tarih ve coğrafya üzerine yazmış olduğu kitaplar son derece popülerdi ve daha az bilinen birçok ders kitabına temel teşkil etmişti. *Hindistan Tarihi* adlı kitabı, 19. yüzyılın ikinci yarısında Bengal okullarında okutulan ders kitaplarının muhtemelen en etkilisiydi.

---

24 *A.g.e.*, s. 11-12.

25 Tarinicharan Chattopadhyay, *Bharatbarşer itihas*, 1. cilt. (1858; yeniden basım, Kalküta, 1878) (referanslar artık metinde parantez içinde *BI* olarak geçecektir.)

Bir sonraki bölümde, post-kolonyal Hindistan'da geçerli olan aşırı-Hinducu siyasi retoriğin kullandığı malzemelerin milliyetçi tarihyazımının doğuşundan itibaren nasıl şekillendiğini göstermek için Tarinicharan'ın tarihinden alınan bazı öyküleri aktaracağım.

Tarihler ve Uluslar

Klasik Bir Tarihin İnşa Edilmesi

Bharatbarşer itihas adlı kitap şu çarpıcı cümleyle başlar: "Hindistan *(bharatavarşa)* sırasıyla Hindular, Müslümanlar ve Hıristiyanlar tarafından yönetilmiştir. Buna uygun olarak, bu ülkenin [*des*] tarihi de Hindu, Müslüman ve Hıristiyan idaresi [*rajatva*] dönemlerine ayrılmıştır." (*BI*, s. 1).

Bu cümle "kralların tarihinden" "ülkenin tarihine" geçildiğini gösterir. *Rajabali* bir daha asla yazılmayacaktır; bu andan itibaren her şey "bu *ülkenin* tarihi" olacaktır. Bu tarih artık hükümdarlığın ayırt edici özelliğine uygun olarak dönemlere ayrılacak ve bu özellik de hükümdarların dinine göre belirlenecektir. Burada ülke (des) ile krallığın (rajatva) özdeşleştirilmesi kalıcı ve bölünmezdir. Bu durum, farklı zamanlarda birçok krallık ve kral olabilmekle birlikte aslında sadece bir krallık olduğu, krallığın ülkeyle aynı alanı kapladığı ve başkentle ya da tahtla sembolize edildiği anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, başkent ya da taht egemen devletin merkezini temsil ederken, rajatva ülkeye özgü egemenliği oluşturmaktadır. Ülke *bharatavarşa* olduğu için, onunla aynı alanı kaplayan yalnızca bir gerçek egemenlik olabilir; bu egemenlik, merkezin-

deki tek bir başkent ya da tahtla temsil edilmektedir. Aksi takdirde, Prithviraj'ın yenilgisi ve Delhi'nin Gurlu Muhammed tarafından ele geçirilmesi neden Hindistan tarihinde koca bir dönemin kapandığını ve yeni bir dönemin başladığını işaret etsin? Ya da neden Plasey savaşı Müslüman idaresinin sona erdiğini ve Hıristiyan idaresinin başladığını göstersin? Avrupa tarihyazımında ülke veya halk, egemenlik ve devlet olma kavramlarının özdeşleştirilmesi, İngiliz metotlarına göre eğitim almış Bengallilerin aklına da artık iyice yerleşmiştir.

Söz konusu tarihyazımı alışkanlığının modernliğini gösteren bir örnek aşağıda verilmektedir. "Elimizdeki tüm Sanskritçe kaynaklar efsaneler ve masalımsı öykülerle doludur; *Rajatarangini* dışında bir tane bile doğru tarihsel anlatı yoktur" (*BI*, s. 2). "Doğru tarihsel anlatı" ölçütü, tabii ki, Avrupa tarih bilimi tarafından o dönemde belirlenmişti. Hindistan'a ait doğru bir tarihsel anlatı olmadığı Avrupa kökenli Hindoloji'nin müstesna bir keşfiydi. Bu düşünce Mrityunjay'ın aklına hiç gelmemiştir. Ancak Tarinicharan'a göre, Hindistan'a ait doğru bir tarihsel anlatı olmadığı apaçık ortadadır.

Tarinicharan'ın kitabında Hindistan'da yaşayan insanların tarif edildiği bir pasajla da karşılaşırız:

> Çok eski zamanlarda, Hindistan'da birbirinden çok farklı iki insan topluluğu [*sampraday*] yaşardı. Bu iki topluluktan biri boyları ve fiziksel görünüşe has diğer özellikleri itibariyle bizi andırırdı. Şimdiki Hindular bu topluluğun soyundan gelmektedir. Diğer topluma ait insanlar ise kısa boylu, koyu tenli ve son derece yabaniydi. Şimdiki Khas, Bhilla, Pulinda, Saontal ve diğer ilkel [*jangla*, "ormana ait"] ırklara mensup insanlar ise bu ikinci topluluğun soyundan gelmektedir. (*BI*, s. 2)

Toplulukların karışımından oluşan diğerleri de vardı. Bu yüzden, Hindular arasındaki ilk üç varna'nın iki defa doğmuş olduğu, ama Sudra'nın bir defa doğmuş olduğu söylenir. "Bu durum, başlangıçta Hindu'ların Sudra'dan ayrı bir *topluluk* olduğunu göstermektedir. Sudra daha sonra Hindu topluluğuna

dahil edildi, ama onların toplumun en alt tabakasından olduğu kabul edildi" (*BI*, s. 4).

"Hindu dininin" ülkenin kuzeyinden güneyine doğru zaman içinde yayılması kavramına da kitapta yer verilmektedir. Dinin yayılması krallığın genişlemesinin bir sonucudur.

> Ülkenin güneyi başlangıçta ormanlarla kaplıydı; bu bölgede Hindu olmayan ve yabani bir ırk yaşardı. Hindistan'ın bu bölgesinde Hindu bayrağını ilk dalgalandıran Ramacandra idi... Ülkenin güneyinin Hindular tarafından kadim zamanlarda sömürgeleştirilmesi ile ilgili olarak bugüne kadar halk arasında pek çok öykü anlatılmıştır. (*BI*, s. 27)

Rama'nın güney Hindistan'da yaşayanları boyunduruğu altına almış ve bir sömürge idaresi kurmuş olduğu iması bugünkü siyasi Hinduculuğun ateşli taraftarlarını muhtemelen rahatsız edecek olsa da, ulusal egemenliğin modern sembolünü yukarıda tutan *Ramayana* kahramanı imajı, İngiliz metotlarına göre eğitim almış bir yüzyıl önceki Bengalli Brahman'ın çabucak aklına gelmiştir.

Orijinal kaynakların olmayışından ötürü, eski Hindistan tarihi anlatısı ister istemez parçalara ayrılmaktadır. Bu anlatıda Mrityunjay'ın hanedan listelerinin kesinliği yoktur; Tarinicharan kadim geçmişin rasyonel bir şekilde yeniden inşa edilmesinin önünde duran engelleri oldukça açık bir şekilde ifade etmektedir.

> Avrupalı tarihçiler muhtelif tezler ileri sürerek Kurukşetra savaşının İ. Ö. 14. yüzyıldan önce meydana geldiğini kanıtlamışlardır. Kurukşetra savaşından sonra uzun bir dönem boyunca, Hindistan'a dair o kadar belirsiz, taraflı ve çelişkili tarihsel aktarımlar yapılmıştır ki, bu aktarımlardan bir anlatı inşa etmek imkânsızdır. (*BI*, s. 16-17)

Tarinicharan'ın gerçekten inşa ettiği anlatı özellikle dikkate değer değildir, çünkü o, konu hakkında yazan İngiliz tarihçi-

ler gibi, eski Hindistan tarihini çok fazla değişiklik yapmadan anlatmaktadır. Tarinicharan'ın kitabında eski Hindistan tarihinin anlatıldığı bölümlerdeki tek ilginç yorum, onun Budizm üzerine yaptığı yorumdur:

> [Buda] Hindu dininin büyük düşmanlarından biri oldu; bu yüzden Hindular onu bir ateist ve dharma'yı yok eden kişi olarak tasvir ederler. Yine de, Buda tarafından kurulan dinde, en yüksek manevi değere sahip birçok öğüt bulunmaktadır. O, mantıkla [*yukti*] bağdaşmayan hiçbir şeyi kabul etmedi. Bir ırkın gelenekleri ne kadar eski olursa olsun, eğer geleneksel görüşlerin karşısına daha güçlü sebeplerle çıkılırsa, en azından bazı insanların fikrinin değişmesi muhtemeldir. (*BI*, s. 17)

Tarinicharan'ın kitabında Budizm'in dinî görüşlerinin mantıklılığı inkâr edilmemektedir. Aksine Budizm, "Hindu dininin" içinden çıkan rasyonel bir eleştiri olarak sunulmaktadır. Eğer böyle sunulmasaydı, dönemselleştirme ölçütüne uygun olarak, Budist hükümdarlar döneminin de eski Hindistan tarihindeki ayrı bir dönem olarak tasnif edilmesi gerekecekti. Bu şekilde Budizm'e "Hindu dönemi" içinde bir yer verilmektedir.

Her ne kadar eski döneme ait tarihsel kaynakların parçalı ve güvenilmez olduğu söylense de, hakkında hiç kanıt eksikliği çekilmiyor gibi görünen bir konu vardır: "eski Hindistanlıların medeniyeti ve eğitimi." Bu, Tarinicharan'ın kitabındaki altıncı bölümün başlığıdır. Söz konusu bölümde öne sürülen esas tez şöyledir:

> Devi cüceden ya da güçlüyü narinden ayıran fark, eski ve modern Hindular arasındaki farkla karşılaştırıldığında hiçbir şeydir. Daha eski zamanlarda, Hindistan'daki yabancı seyyahlar Arya *vamsa*'sından olan insanların cesareti, doğruluğu ve alçak gönüllülüğüne hayran kalırdı; şimdilerdeyse en çok bu vasıfların eksikliği üzerinde duruyorlar. O günlerde Hindular sefere çıkıp bayraklarını Tatar, Çin ve diğer ülkelerde dalgalandırırlardı; şimdilerde çok uzaklardaki küçücük bir adadan gelen

> bir avuç asker Hindistan topraklarına hükmediyor. O günlerde Hindular kendi ırklarından olanlar hariç herkesi *mleccha* olarak kabul eder ve onları hor görürdü; şimdiyse aynı *mleccha* Ari ırkının torunlarını her daim hakir görmekte. O dönemlerde Hindular Sumatra ve diğer adalara yolculuklar yapardı, bunun kanıtları Bali'ye komşu adalarda hâlâ fazlasıyla mevcuttur. Şimdilerde ise deniz yolculuğu fikri bir Hindu'nun kalbine korku salmaktadır ve eğer birileri o yolculuğa çıkmayı başarırsa toplum o kişiyi hemen aforoz eder. (*BI*, s. 32)

Eskinin görkemi, bugünün sefaleti: tüm bu anlatılanların ana fikri "biz" düşüncesidir. Eski Hindistan'ın güçlü kahramanları "bizim" atalarımızdı, bugünün Hindistan'ındaki takatsiz sakinler ise "bizleriz." Eski Hindistanlıların diğer ülkeleri fethetmiş, deniz aşırı ticaret yapmış ya da diğer insanları "hor görmüş" olması "bizim" için bir gurur kaynağıdır. "Ari ırkının torunlarının" bugün diğerlerine boyun eğmiş olması ve diğerleri tarafından hakir görülmesi ise "bizim" ayıbımızdır. Dünyadaki farklı halklar bir terazinin kefelerine yerleşmiştir; Hindistan halkının bulunduğu kefe daha önceleri ağır çekerken bugün aşağı inmiştir.

Eski Hindistanlıların yalnızca fiziksel kahramanlıkları değil eğitim alanındaki başarıları da tüm dünya tarafından kabul görmekteydi.

> Dünyanın neredeyse tamamının cehaletin karanlığına gömüldüğü eski zamanlarda, eğitimin saf ışığı Hindistan'da parlamaktaydı. Eski Hindu'ların keskin zekalarından yayılan felsefi keşifler bugün bile Avrupalı bilim adamlarında hayranlık uyandırmaktadır. (*BI*, s. 33)

Avrupalı bilim adamlarının konu hakkındaki görüşlerinin Tarinicharan için son derece önemli olması dikkate değerdir. Aslında, eski Hindistan eğitiminin mükemmelliğine dair Tarinicharan'ın bahsettiği tüm örnekleri -astronomi, matematik, mantık ve dilbilim alanlarından verdiği örnekleri- 19. yüzyıl

Şarkiyatçıları keşfetmişti. Tarinicharan bu kanıtı öne sürerek, Avrupalılar her ne kadar bugün Hindistanlıları içinde bulundukları kötü koşullardan ötürü hor görse de Hindistanlıların her zaman böyle olmadığını, çünkü Avrupalı bilim adamlarının bile eski Hindistan'ın sanat ve bilimde en yüksek seviyeye ulaştığını kabul ettiğini söyler görünmektedir. Şarkiyatçı bilimden temin edilen bu kanıt milliyetçi tarih için eksiksiz bir anlatı inşa etmede son derece önemliydi.

Ancak söz konusu kanıt ne kadar önemli olursa olsun, Tarinicharan'ın tarihinin milliyetçi olduğunun göstergesi bu değildir. Tarinicharan'ın eski günlerin görkemi ve onu takip eden çöküşe dair anlattığı öykünün sonunda bir kıssadan hisse yer almaktadır: toplumu yeniden yapılandır, bozulmanın işareti olan o tüm batıl inançları ortadan kaldır ve geçmişin hakiki ülkülerini canlandır. Bugün Hindistanlıların hor görülmesine neden olan o yanlış inanç ve âdetler geçmişte yaşanmıyordu, çünkü Avrupalılar bile eski dönemlerde "bizim" fazlasıyla medeni olduğumuzu kabul etmektedir.

> Bugün Hindu kadınlarının köle muamelesi gördüğünü, mahkûmlar gibi dört duvar arasına kapatıldığını ve hayvanlar kadar cahil kaldığını görmekteyiz. Ancak bin iki yüz elli yıl öncesine bakacak olursak, kadınların saygı gördüğünü, eğitim aldığını ve büyük ölçüde bağımsız olduğunu görürüz. O dönemde çocuk yaşta evlilik var mıydı? Kimse yirmi dört yaşından önce evlenmiyordu. (*BI*, s. 33)

Milliyetçiler için eski Hindistan ile günümüz arasındaki dönem karanlık Ortaçağı, Eski Hindistan ise klasik çağı temsil etmekteydi. Bu düşünce tarzını Avrupa tarihyazımının candan desteklediğini söylemeye gerek bile yoktur. Eğer 19. yüzyılda yaşayan bir İngiliz eski Yunan'ın kendisine kalan bir kültürel miras olduğunu iddia edebiliyorduysa, neden İngiliz metotlarına göre eğitim almış Bengalliler Veda medeniyeti denen medeniyetin başarmış olduklarından gurur duymayacaktı?

Anlatıya Verilen Ara

Tarinicharan'ın eski Hindistan'ın tarihini anlattığı kitabı, "Eski Hindistanlıların Medeniyeti ve Eğitimi" başlıklı bölümle son bulur. Tarinicharan daha sonra okuyucuyu Hindistan'dan uzaklara -7. yüzyıl Arabistan'ına- götürür. 12. yüzyıl Hindistanı'ndaki tarihsel dönemlerin değişiminden bahsederken, olayları anlatmaya 7. yüzyıl Arabistanı'ndan başlatmaya neden gerek duyulmuştu? Bu soruya verilecek cevap tabii ki aşikârdır. Ancak söz konusu cevapla, 19. yüzyıldaki Avrupa tarihyazımına mahsus tüm varsayım ve önyargılar da alttan alta bir araya getirilmektedir.

> Muhammed müritlerine *müslüman*, yani inançlı adını, diğer tüm insanlara da *kafir*, yani inançsız adını verdi... Müritlerine *kafirleri* yok etmek için kılıç kuşanma emrini veren Muhammed, Allah'ın uydurma dinlere karşı girişilen savaşta ölen Müslümanların cennete gideceğini ve ceylan gözlü hurilerin yanında sonsuz bir zevk aleminde yaşayacağını buyurduğunu söyledi. Fakat Müslümanlar savaştan kaçarlarsa cehennemde yanacaklardı. Arap ırkı doğuştan korkusuz ve savaşçıdır. Bu dünyadaki yağmalama ve öbür dünyadaki sonsuz zevk arzusuyla harekete geçen Müslümanların kılıcına artık hiçbir yerde karşı durulamamaktadır. Arabistan'ın tamamı Muhammed'in kontrolüne geçti; ölümünden yalnızca birkaç yıl sonra Kabil ile İspanya arasındaki her ülkede İslâmiyet'in bayrağı dalgalanmaktaydı. Krallıklar ve ülkeler birbiri ardına Müslümanların eline geçmektedir: bu kadar hızlı bir fetih tarihte daha önce hiç görülmemiştir. Fetih düşüncesiyle bu kadar kendinden geçen insanların Hindistan'ın zenginliklerine göz dikmemeleri mümkün değildi. (*BI*, s. 36-37)

Bu pasajda, Müslümanların bu ayrı tarihinin Hindistanlıların tarihi ile çarpışmasından doğacak bir sonraki bölüme zemin hazırlanmaktadır. Söz konusu ayrı tarih Muhammed'in hayatıyla başlamakta ve kimliğini yine onun hayatında bul-

maktadır. Başka bir deyişle, 13. yüzyılın başında Delhi'de kurulacak olan hanedan ve sonraki beş yüzyıl boyunca meydana gelecek birçok siyasi değişim yalnızca Hindistan'daki Türk-Afgan ya da Moğol idaresi dönemleri olarak anlatılmamalıdır; bunlar siyasi İslâm tarihinin içindeki bölümlerdir.

Bahsedilen tarihin oyuncularına aynı zamanda belirli davranış özellikleri de atfedilmiştir. Onlar savaşçıdır ve kafirleri öldürmenin onlar için dinî bir görev olduğuna inanırlar. Yağmalama ve cennetteki hurilerle birlikte yaşama arzusuyla güdülen Müslümanlar, savaşta ölmeye bile hazırlıklıdırlar. Onlar basit birer fatih değildirler, "fetih düşüncesiyle kendilerinden geçerler" (*digvijayonmatta*) ve bunun sonucu olarak da yaradılışları itibariyle Hindistan'ın zenginliklerine göz dikmişlerdir.

Geldiğimiz bu noktada, bu yeni milliyetçi tarihyazımı ile İngiliz yazarlar tarafından 19. yüzyılda üretilmiş Hindistan tarihleri arasındaki karmaşık ilişkiye dikkat etmek gerekmektedir. 1817 yılında tamamlanan ve James Mill'in yazdığı *History of British India* (İngiliz Hindistanı'nın Tarihi) adlı kitap Avrupa Hindolojisi için "Hindistan tarihinin hegemonik metni" olmuş olabilir.[1] Ancak bu kitap tam da milliyetçi Hindistan tarihçilerinin savaşmak zorunda olduğu şeyi temsil etmekteydi. Mill, William Jones gibi Şarkiyatçıların eski Hindistan'daki felsefi ve edebi başarılara duydukları kuvvetli ilgiyi hiçbir şekilde paylaşmamaktaydı. O, Hindistan medeniyetinin despotluğunu ve ahlaksızlığını tamamen kınamaktaydı; "İslâm medeniyetinin Hindistan medeniyetine nazaran üstün olduğunu" kabul etmesi bile, İngiliz idaresi gelene kadar Hindistan'ın hep "barbarlar gibi yaşamaya ve despot iktidarın yaşattığı sefalete" mahkûm olduğunu düşünmesine engel olamadı.[2] Hindistan'daki milliyetçi tarih ancak tarihsel öznelliğe yönelik tüm taleplerin böylesine mutlak ve kapsamlı bir şekilde inkâr edil-

1 Ronald Inden bu konuyu yakın bir tarihte ustalıkla ele almıştır. *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), s. 45-46.

2 Mill'in Hindistan tarihindeki Hindu ve Müslüman dönemlerini mukayesesi hakkında bir tartışma için bkz. J. S. Grewal, *Muslim Rule in India: The Assessments of British Historians* (Kalküta: Oxford University Press, 1970), s. 64-97.

mesine meydan okuyarak vücuda getirilebilirdi.[3]

Şu anda elimizde olan milliyetçi okul kitaplarını daha dolaylı bir yoldan etkilemiş olan bir kitap da Elphinstone'un yazdığı *History of India* (1841) adlı kitaptır. Hindistan üniversitelerinin hepsinde okutulan bu ders kitabı, 20. yüzyılın başında Vincent Smith'in kitapları yayımlanmcaya kadar, İngiliz yazarlar tarafından kaleme alınmış Hindistan tarihi kitaplarının en popüler olanıydı. Milliyetçi tarih anlayışına yakın okuyucuların Elphinstone'un kitabını neden Mill'inkinden daha akla uygun ve okunabilir buldukları sorusunun cevabını çok uzaklarda aramaya gerek yoktur. Kalküta üniversitesinde hoca olan ve Elphinstone'un kitabının sonraki baskılarına notlar ekleyen E. B. Cowell'in 1866 tarihli bir baskının önsözünde açıkladığı üzere, "kitabın okuyucuyu sarmasının nedeni, kitabın tamamında içten, samimi bir duyguyla yerli karakterin takdir edilmesi ve bu özelliklere sempatiyle yaklaşılmasıdır; bu duygunun eksikliği Bay Mill'in düzgün ve anlaşılır çalışmasının esas kusurlarından biridir."[4] Elphinstone, bu sempati duygusuyla, "Hindular" adlı ciltte "Felsefe", "Astronomi ve Matematiksel Bilim", "Tıp", "Dil", "Edebiyat", "Güzel Sanatlar" ve "Ticaret" üzerine bölümler yazdı. Ayrıca, "Müslümanlar" hakkında yazdığı cilde "Arap Fetihleri İ.S. 632, H.Ö. 11 - İ.S. 753, H.Ö. 136" adını taşıyan ve ilk kısmı "İslâm Dininin Yükselişi" olan bir bölümle başladı.

Doğruluğu Bengal'deki ders kitaplarında sıklıkla kabul edilen bir diğer kaynak ise *The History of India as Told by Its Own Historians* (Kendi Tarihçileri Tarafından Anlatıldığı Şekliyle

3 Romila Thapar, Mill'in kitabının yine de Hindistanlı yazarlar üzerindeki etkisini koruduğunu, çünkü bu kitabın "Hindistan tarihinin toplumsal yorumunun temellerini attığım ve böylece iki-ulus kuramı için gerekli tarihsel meşruiyeti sağladığını" iddia etmiştir. Mill'in ağır kınamaları "Şarkiyatçıların ve daha sonra da Hindistanlı tarihçilerin bir bölümünü, kadim geçmişi gereğinden fazla methetmek pahasına bile olsa 'Hindu medeniyetini' savunmak zorunda bırakmıştır." Romila Thapar, Harbans Mukhia ve Bipan Chandra, *Communalism and the Writing of Indian History* (Delhi: People's Publishing House, 1969) içinde "Communalism and the Writing of Ancient Indian History," s. 4.

4 Mounstuart Elphinstone, *The History of India: The Hindu and Mahometan Periods*, 9. baskı (Londra: John Murray, 1905) içinde "Advertisement to the Fifth Edition," s. vii.

Hindistan Tarihi) adlı kitap dizisidir.[5] Henry Elliot tarafından derlenen ve onun ölümünden sonra John Dowson tarafından 1867 ile 1877 arasında düzeltilip yayına hazırlanan bu sekiz cilt, 9. ve 18. yüzyıl arasındaki dönemi kapsayan ve çoğunluğu Farsça olan 150'nin üzerindeki çalışmadan yapılmış alıntıların çevirisinden oluşmaktadır. Söz konusu kitap dizisi, tarih bilincinden yoksun olduğu varsayılan bir halkın yazdıklarını işlemek ve aksi takdirde "tarihsel kayıtlar olmaktan öteye gidemeyecek" bilgileri faydalı tarih kaynakları haline getirmek için modern Avrupa bilimi tarafından talep edilen ayrıcalığın devasa bir örneğidir. Elliot ve Dowson'ın bilim adamları olarak sahip oldukları teknik vasıflar izleyen on yıllarda sorgulanacaktı,[6] ancak İngilizce'nin devletin resmî dili olarak Farsça'nın yerini almasıyla birlikte, Hindistan tarihi üzerine yazılmış Farsça kaynakların Bengal'deki modern aydınlara ulaşabilmesine yine onlar aracılık edecekti.

Söz konusu kaynakların nasıl seçildiğini ve tercüme edildiğini düzenleyen varsayımlar Elliot tarafından hayli açıkça ifade edilmiştir:[7]

---

5 H. M. Elliot, *The History of India as Told by Its Own Historians: The Muhammadan Period*, John Dowson (ed.) 8 cilt (Londra: Trübner, 1867-77).

6 Elliot ve Dowson'a yöneltilen en kapsamlı eleştiri için bkz. Shahpurshah Hormasji Hodivala, *Studies in Indo-Muslim History: A Critical Commentary on Elliot and Dowson's "History of India as Told by Its Own Historians,"* 2 cilt, (1939; yeniden basım, Lahor: Islamic Book Service, 1979). Ancak 1931 yılında Muhammed Habib'in yönelttiği eleştiri çok daha keskin ve siyasi açıdan çok daha önemliydi. K. A. Nizami (der.), *Politics and Society during the Early Medieval Period: Collected Works of Professor Muhammad Habib* (Yeni Delhi: People's Publishing House, 1974) içinde "An Introduction to the Study of Medieval India (M. S. 1000-1400)," s. 3-32. Söz konusu makalede Habib, tarihsel hafızanın bu biçiminin etkisi hakkında şu yorumu yapmaktadır: "Hindu insanı, dininin ve atalarının düşmanı olarak görmesi gerektiği öğretilen kişileri sevmemeyi bir görev bilir; bir zamanlar yöneten ırkın bir üyesi olduğu gibi yanlış bir inanca kapılmış Müslüman kişi ise azınlık statüsüne indirilerek kendisine dayanılmaz bir haksızlık yapıldığını düşünür. Sizi aptallar! Sekiz yüzyıl önceki Müslümanlar şimdi anlatıldığı gibi kötü olmuş olsa bile, onların yaptığı kötülüklerden şimdiki nesli sorumlu tutmanın bir anlamı olacak mı? Modern Hindu'yu Harshavardhana ya da Asoka'yla, yahut modern Müslüman'ı Shihabuddin veya Mahmud ile birleştiren hayalî bir bağdan başka bir şey değildir" (s. 12).

7 Elliot ve Dowson, *Own Historians* içinde "Sir Henry Elliot's Original Preface," 1:xv-xxvii.

> Hindistan Tarihlerinde parıltılı yüzeyin altına nüfuz etmemizi ve despot bir Hükümetin pratikte nasıl işlediğini gözlememizi sağlayan çok az şey vardır... Yine de, eğer günümüz Hindistanı'ndaki Müslüman krallıklara bakacak ve prenslerin karakterini inceleyecek olursak,... eski ve modern zamanlar arasında dürüstçe bir benzerlik kurabiliriz... Uyuşukluk ve sefahate boğulan, bir Caligula ya da bir Comodus'ün kötülüklerini yayan kendi yarattığımız kralları bile seyrediyoruz... Eğer danışmak zorunda olduğumuz yazarlar kendi Sezarlarını Paterculus'un daha cana yakın dalkavukluğu yerine Suetonius'un sadakatiyle anlatmış olsalardı, bizler, şimdi yaptığımız gibi, gönülsüz tanıkların bu iddiaların doğruluğuna dair şahadetlerini zorla almak durumunda kalmazdık... Müslümanlarla tartıştıkları için vahşice öldürülen Hindulardan, törenlere, ibadete ve gusül aptesine getirilen genel yasaklardan, diğer müsamahasız önlemlerden, parçalanan putlardan, yerle bir edilen tapınaklardan, zorla din değiştirmelerden ve evlenmelerden, yasal hakların elinden alınmasından ve müsaderelerden, cinayetlerden ve katliamlardan, böyle yapılmasını emreden despotların şehvet düşkünlüğü ve ayyaşlığından bu tek ciltteki kısa Alıntılarda bile gözümüze çarpanlar, bu resmin gereğinden fazla duygusal olmadığını göstermekte olup, tüm bu yaşananları günlük olaylar yığınından kendimiz çekip çıkarmak zorunda kalmamız pişmanlık vericidir.

Hindu yazarların bile "mütehakkim Müslüman koruyucunun gururunu okşamak için" yazmış olduğu gerçeği, Elliot'a göre "acınacak" bir durumdu: "bu körü körüne taklitçi toplulukta, doğduğu ülkenin tarihine öznel yaklaşan ya da uzun zamandır zulmedilen bir ırkın yaratabileceği düşünülen düşünceleri, duyguları ve coşkuları bize gösteren tek bir kişi bile yoktur." Elliot ayrıca, sunduğu bu alıntılardan okuyucuları için dersler de çıkarmıştır:

> Yaptığım bu alıntılar, bu ülkenin tebaasını, İngiliz idaresinin yumuşaklığı ve eşitliği nedeniyle kendilerine sağlanacak muaz-

zam avantajlara daha duyarlı hale getirecektir... İngiliz idaresi sayesinde en geniş kişisel özgürlüklerden ve fethedilmiş bir ulusa daha önce tanınmayan birçok siyasi ayrıcalıklardan faydalanan, ama vatanseverlikten bahseden ve içinde bulundukları durumun kötülüğü hakkında atıp tutan samimiyetsiz Efendileri artık duymayacağız. Bu genç Brütüs'ler ve Phocion'lar eğer burada bahsedilen ciltlerin herhangi birisini derinlemesine okurlarsa, özlemle andıkları o karanlık çağda saçma fantezilerini yalnızca dile getirmeleri halinde bile sükut ve hor görmeyle değil, erimiş kurşun ya da toplum dışına itilmenin ağır disipliniyle karşılaşmış olacaklarını kısa sürede anlayacaklardır.

Gariptir ki, genç Brütüs ve Phocion'lar Elliot'un Müslüman idaresi hakkında verdiği dersi öğrendiklerinde, onların yeni edindikleri "uzun zamandır zulmedilen bir ırk" olma bilinçleri İslâmî despotluğu kınamakla yetinmedi; İngiliz idaresine de karşı geldi.

19. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa Hindoloji bilimi Hinduizmin tarihinin bir klasik çağ tarihi olduğunda mutabık kalmış görünmekteydi: kimileri için Veda medeniyeti, kimileri için ise 4. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar yaşanan sözde Gupta yeniden canlanması olan bu çağı, 8. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar yaşanan bir gerileme dönemi takip etti.[8] Bazıları için, ülkenin Müslüman işgalcilerin eline bu kadar çabuk geçmesinin nedeni bu gerilemenin ta kendisiydi. Her halükârda, Ortaçağ'da yaşanan gerileme kuramı 19. yüzyıldaki İngiliz tarihçilerinin taşıdığı genel yargıyla çok güzel uyuşmaktaydı: "Hindistan'daki Müslüman idaresi" bir despotizm, kötü yönetim ve anarşi dönemiydi.[9] Söz konusu yargının sömürgeci müdahalenin tarihsel meşruiyet kaynağı olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

19. yüzyıl sonlarındaki Hindistan milliyetçileri için klasik çağdaki görkem, Ortaçağ'daki gerileme ve modern çağdaki rönesansın izlediği yol, yalnızca Avrupa tarihyazımı tarafından

8 Bu konu Inden, *Imagining India*, s. 117-22'de tartışılmıştır.

9 Bkz. Grewal, *Muslim Rule*.

ilan edilen bir yol değil, ayrıca Avrupa biliminin en azından bazı kesimleri tarafından Hindistan için onaylanan bir yol anlamını taşımaktaydı. Yapılması gereken, modernite projesini tamamlamak için Hindistan ulusu adına tarihsel bir eyleyicilik talep etmekti. Böyle bir talepte bulunabilmek için, eski Hindistan'ın Hindistan modernitesinin klasik çağdaki kaynağı, "Müslüman döneminin" ise Ortaçağ'daki karanlık gece olmuş olması gerekmekteydi. Avrupa Aydınlanmasının İslâm hakkında taşıdığı tüm önyargılar da bu anlatıma katkıda bulunacaktı. Hindistan'ın yeni milliyetçi tarihi 12. yüzyıldan bugüne kadar yaşanan dönemi anlatırken "ulusal bir karaktere" büründürülmüş basmakalıp bir "Müslüman" figürü kullanacaktı: bağnaz, yobaz, savaşçı, sefih ve acımasız.

Müslüman Despotizmi, Hindu Direnişi

Arabistan'da İslâmiyet'in doğuşuyla başlayan öykü, tabii ki, Hindistan'a geçmektedir. Ancak bu geçiş aşamalı gerçekleşir. Tarinicharan Arapların Sind'i işgalleri ve Gazneli Mahmud'un muhtelif Hindistan krallıklarına karşı giriştiği müteakip akınları uzun uzun anlatmaktadır. Söz konusu işgaller ve akınların tamamı, 13. yüzyılın başında Delhi'de Slave denen hanedanın kurulmasından çok önce meydana gelmiştir. Tarinicharan'ın anlatımları, şu üç örneğe bakarak açıklığa kavuşturulabilecek ortak bir yol izlemektedir: Muhammed Bin Kasım'ın Sind'i işgal etmesinin, Gazneli Mahmud'un Pencap'a yaptığı saldırının ve Gurlu Muhammed'in Thanesar savaşını kazanmasının Tarinicharan tarafından anlatılması.

Muhammed Bin Kasım, Sind kralı Tahir'e karşı açtığı savaşı 712'de başlattı.

> Talih ona güldü. Kendi askerleri tarafından fırlatılan bir ateş topu Kral Tahir'in filine çarptı ve panikleyen fil savaş alanından kaçtı. Krallarının savaşı bıraktığını düşünen Tahir'in birlikleri nizamlarını kaybetti. Daha sonra görülecektir ki, Hindistanlılar zafere çok yaklaşmış oldukları zaman bile benzer

> talihsizlikler yüzünden Müslümanlar karşısında yenilgiye uğramışlardı. (*BI*, s. 38)[10]

Tarinicharan'ın "talih" (*daiva*) ve "talihsizlik" (*durddaiva*) olarak adlandırdıklarının Mrityunjay'ın anlatısında ilahi müdahale anlamına gelen daiva ile aynı şey olmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Tarinicharan için talihsizlik yalnızca bir kazadır, bir şans meselesidir. Ahlaksız davranışların öcünün alınacağı ima bile edilmemektedir. Bu kralların değil, kazanmayı hak etmelerine rağmen yaşadıkları kazalar yüzünden defalarca kaybetmiş olan "Hindistanlıların" talihsizliğidir.

> Kahramanlığını fazlasıyla sergiledikten sonra, [Kral Tahir] nihayetinde düşmanları tarafından öldürüldü. Tahir'in başkenti kuşatma altındaydı, ama kocasınınkine benzer bir cesaret örneği sergileyen karısı şehri savunmaya devam etti. Sonunda yiyecek stokları tükendi. Düşmana boyun eğmektense ölmeyi tercih eden karısı, şehirde yaşayanlara gerekli düzenlemeleri yapmaları talimatını verdi. Herkes hemfikirdi; her yerde odun yığınları hazırlandı. [Kadınların] odun yığınları üzerinde yakılarak öldürülmesinden sonra, gusül apteslerini alan erkekler kılıçlarını kuşanıp dışarı çıktılar ve Müslümanlar tarafından kısa sürede öldürüldüler. (*BI*, s. 38)[11]

Daha sonraları savaşta yenilgiye dair benzer öyküler ortaya çıkar. Bu öykülerde dikkat çekici iki özellik vardır: birincisi, Hindu kadınlarının saldırganlığa direnirken gösterdikleri cesaret, ikincisi ise Hindu erkeklerinin savaşlarda bir tören hava-

10 Son cümledeki yorum dışında, olaylar Elphinstone, *History*, s. 300-301'de aynı şekilde anlatılmaktadır.

11 Bu ayrıntılar Elphinstone, *History*, s. 301'de de yer almakta, ancak kaynak olarak Tod'un *Rajasthan* adlı kitabı gösterilmektedir. James Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajput States of India*, William Crooke (ed.) (1829-32; yeniden basım, Londra: Oxford University Press, 1920). Tod'un kitabında bir Rajput halk hikâyesi olan ve modern tarihyazımına Elphinstone'ın kitabında bir "Rajput kabilesinin Müslümanlar tarafından" katledilmesi olarak giren öykü, Tarinicharan'ın kitabında "Hindistanlıların" Müslüman fetihlerine direnişin tarihindeki bir bölüm haline gelir.

sında kendilerini feda etmeleri. "Her yerde odun yığınları ateşe verildi" ve "gusül apteslerini alan erkekler... Müslümanlar tarafından öldürüldüler" gibi anlatı göstergeleri bu yüzden ortaya çıkmaktadır. Müslüman askerleri anlatılırken kullanılan mukabil göstergeler ise "cennetteki hurilerle birlikte yaşama arzusuyla güdülen... " ve benzeri ifadelerdir. Göstergelerde çarpıcı bir karşıtlık vardır.

Tarinicharan, Kasım hakkında bir öykü daha anlatır ve bu öykü de aynı anlatı yapısının bir parçasıdır.

> Kasım Sind'i tamamen fethettikten sonra Hindistan'ın içlerine doğru ilerlemeye hazırlanıyordu ki, bir kadının marifeti onun felaketi oldu. Sind'deki savaşta esir alman kadınlar arasında Kral Tahir'in iki kızı da vardı. Bu kızların tek özelliği doğuştan asil olmaları değil, aynı zamanda çok da güzel olmalarıydı. Kasım bu kızların Halife için uygun bir hediye olacağını düşündü ve böylece onları efendisine yolladı. Müslümanların hükümdarı büyük kızın güzelliğine hayran kaldı ve ona arzuyla bakmaya başladı. Bunu fark eden büyük kız birden göz yaşlarına boğuldu ve şöyle dedi: "Ne kadar acıdır ki ben sizin gibi birinin ilgisini çekmeye layık değilim, çünkü Kasım benim masumiyetimi çoktan kirletti." Kulunun böyle davrandığını duyan Halife hiddetlendi ve Kasım'ın gizlice öldürülerek huzuruna getirilmesini emretti. Bu emir yerine getirilince Halife Kasım'ın cesedini prensese gösterdi. Gözleri memnuniyetten parlayan kız, "Kasım tamamen masumdu. Yalnızca anne babamın öldürülmesinin ve tebaalarının aşağılanmasının öcünü almak için onu suçlamıştım." dedi. (*BI*, s. 39)[12]

12 Bu öykü Elphinstone, *History*, s. 303-4'te geçmektedir. Tarinicharan hiç şüphesiz bu kaynaktan yararlanmıştır. Elliot ve Dowson, *Own Historians* 1: 209-11 içindeki "Chach-nama, or Tarikh-i Hind wa Sind" makalesinden yapılan bir alıntıda olay daha detaylı anlatılmaktadır ve öykünün sonunda prenses Halifeyi suçsuz bir insan hakkında böyle aceleci emirler verdiği için tekdir eder.

Hindu kadınlarının cesaretine bir unsur daha eklenmiştir: zeka. İlaveten, kendini feda etme öyküsüne benzeyen diğer bir öykü yaratılmıştır: akrabalarını öldürdükleri için düşmandan intikam alma.

Şimdi 11. yüzyılın başına, Gazneli Mahmud dönemine gidelim. "Tüm Müslümanlar içinde, Hindistan'a ilk defa yıkım ve düzensizlik getiren onun saldırılarıydı. O zamandan beri, Hinduların özgürlüğü azalmış ve ayın safhaları gibi kaybolmuştur" (*BI*, s. 41). Tarinicharan, Mahmud'un cesaret, öngörü, strateji becerisi ve kararlılık gibi birtakım özelliklerinden bahseder, ama Elphinstone'da bahsedildiği üzere onun aynı zamanda sanat ve edebiyatın koruyucusu olduğu gerçeğini göz ardı eder. "Bu vasıfları taşımasına rağmen, putlara tapanların amansız düşmanı olan, bıkmadan usanmadan zenginlik ve ün peşinde koşan Mahmud aynı zamanda İslâmiyet dinine de, en azından halkın içindeyken, fazlasıyla bağlıydı (*BI*, s. 42). Müslüman karakterine atfedilen bir diğer özellik de buydu: İslâmiyet'te inanç bir savaş sebebi olmakla birlikte, bu inanç gerçek bir inanç değil yalnızca görünüşte dine bağlılıktı.

Mahmud, Shahiya Hanedanına bağlı Kral Anandapal'a karşı sefere çıktı.

> "Müslümanlar tüm Hindistan'ın bağımsızlığını yok etmeye ve Hindu dinini ortadan kaldırmaya kararlıdır. Eğer Lahoru fethederlerse, ülkenin diğer taraflarına saldıracaklar. Bu yüzden *mleccha* güçlerini bastırmak için herkesin acilen birleşmesi gerekmektedir." Bunları söyleyen Kral [Elphinstone da Tarinicharan gibi kralın ismini Anang Pal olarak yazmaktadır], belli başlı tüm Hindu krallarına elçiler gönderdi. Kralın çağrısı boşa gitmedi. Delhi, Kanauj, Ujjain, Gwalior, Kalinjar ve diğer yerlerin kralları Anangapal ile birleşti. Çok sayıda askerî birlik Pencap'a geldi. Karşısındaki gücün böyle birdenbire artmasından endişeye kapılan Mahmud, emniyetini sağlamak için Peşavar yakınlarında ordusunu durdurdu. Hindu güçlerin sayısı gün be gün arttı. Uzak yerlerdeki Hindu kadınlar el-

maslarını sattı, altın ziynet eşyalarını eritti ve savaş için erzak gönderdi. (*BI*, s. 43-44)[13]

Kral Anandapal'ın, Lahor'un Mahmud'un eline geçmesinin "tüm Hindistan'ın bağımsızlığının yok edilmesine" yol açacağını tahmin edecek kadar bir tarihsel öngörüye sahip olabilmesi ihtimal dahilinde değildir. Bunların Tarinicharan'ın sözleri olduğunu belirtmeye gerek bile yoktur. Ancak Tarinicharan bu sözleri Pencap hükümdarının ağzından söyleterek bu öyküyü Hindu ırkının savaşı haline getirmektedir: "krallar Anangapal ile birleşti", "Hindu güçlerin sayısı gün be gün arttı", "uzak yerlerdeki Hindu kadınlar erzak gönderdi" vesaire. Fakat sonra kötü talihin kaçınılmaz darbesi geldi. "Müslüman cephesinden atılan bir ateş topu ya da keskin bir ok, Hindu komutanı Anangapal'ın filine isabet etti. Fil, sırtındaki kralla birlikte, savaş alanından kaçtı. Bunu gören Hindu askerleri nizamlarını yitirdi" (*BI*, s. 44).

Bu bölüm de bir intikam öyküsüyle son bulur, fakat bu seferki öykü biraz farklıdır: "Hindu kralları, Mahmud'la işbirliği yapmış olan Kanauj kralından nefret ediyor ve onu hakir görüyorlardı. Bunu duyan Gazne hükümdarı, koruması altındaki krala yardım etmek için onuncu kez Hindistan'a girdi. Ancak onun gelmesinden çok önce, Kalinjar kralı Kanauj kralının idamını gerçekleştirdi" (*BI*, s. 46). Bunun da bir ayin olduğunu söylemeye gerek yoktur: bu yüzden olan sadece bir idam değildi, "bir idamın gerçekleştirilmesiydi."

Gurlu Muhammed'e gelince, Tarinicharan onun askerlerini şöyle tarif etmektedir:

> Bunlar tepelerde yaşardı, soğuğa dayanıklıydı ve savaş becerileri yüksekti. Buna karşılık, Hindu kralları birleşmemişti, askerleri nispeten uysal ve disiplinsizdi. Bunun sonucu olarak

13 *BI*, s. 43-44. Söz konusu ayrıntıların tamamına yine Elphinstone, *History*, s. 320-21'de rastlanmaktadır. Onun alıntı yaptığı kaynak ise David Price, *Chronological Retrospect, or Memoirs of the Principal Events of Mahommedan History*, 2. cilt. (Londra, 1821)'dir.

da, Muhammed'in askerlerinin kolayca kazanması için yalnızca beklemek yetecekti. Fakat böyle olmadı. Neredeyse hiçbir Hindu kralı özgürlüğünü büyük mücadeleler vermeden teslim etmedi. Özellikle Rajahputa'lar asla yenilgiye uğratılamadı. Müslüman idaresinin yükselişi, sağlamlaşması ve çöküşü tamamlanmıştır, ancak Rajahputa'lar hâlâ özgürlüklerini sürdürmektedir. (*BI*, s. 53)

Hindu kralları yalnızca direniş göstermeden boyun eğmemekle kalmadı, aynı zamanda Muhammed'in yaptığı ilk saldırıdan sonra "Müslümanları yirmi *kros* [kırk mil] boyunca kovaladılar" (*BI*, s. 54). İkinci saldırıda ise Jaichand'ın hıyaneti ve Muhammed'in vicdansızlığı Prithviraj'ın yenilmesine yol açtı. Tarinicharan'ın olayları bu şekilde aktarması Mrityunjay'ın anlatısına kesinlikle benzememektedir. İlkinin anlatımının sonunda bir de intikam öyküsü vardır. Tarinicharan'ın "Gokşur" adını verdiği bir dağ kabilesi (Elphinstone onlara "bir avuç Gakkar" demektedir) Muhammed tarafından yenilgiye uğratılmıştı. Bir gece, bazı kabile fertleri Muhammed'in çadırına girmeyi başardı ve intikam almak için Sultanı öldürdü.

Sultanlığın kurulmasıyla birlikte, Hindulara merhametsiz hükümdarlar tarafından zulmedilmesi öyküsü birkaç defa daha yinelenecektir. Bu hükümdarlardan biri İskender Lodi'dir:

> İskender, Ganj ve diğer kutsal nehirlerde haccı ve yıkanma ayinini yasakladı. Ayrıca birçok yerdeki tapınağı da yok etti. "Tanrı, samimiyetle inanılan her dini tanır" diyen bir Brahman İskender'in huzuruna çağrıldı ve hoşgörülü fikirlerinden vazgeçmeyi reddedince acımasız hükümdar tarafından öldürüldü. Müslüman bir din adamı hac yasağını eleştirince kral hiddetlendi ve bağırdı: "Ahlaksız! Demek sen de kafirleri destekliyorsun?" Din adamı cevap verdi: "Hayır, yaptığım onları desteklemek değildir. Tek söylediğim, hükümdarlar tarafından tebaaya zulmedilmesinin adil olmadığıdır." (*BI*, s. 83)[14]

14 Bu öykülere Elphinstone, *History*, s. 409-10'da rastlanmaktadır.

Tarinicharan'ın en keskin eleştirilerini yönelttiği kişi Aurangzeb'dir. "Aranjib düzenbazdı, katildi ve başkalarının zenginliğini yağmaladı" (*BI*, s. 220). "İslâm dinine inandığını ilan etmesindeki tek amaç kendi çıkarlarını sağlama almaktı... Aslında Aranjib, din veya adalet öyle gerektiriyor diye kendi çıkarlarından kesinlikle vazgeçmezdi" (*BI*, s. 173). Diğer taraftan, Tarinicharan Ekber'i ilginç nedenlerden ötürü de olsa yüceltmektedir.

> Ekber, İslâm dininin buyurduğu birtakım garip uygulamaları kaldırmaya uğraştı. Ayrıca, Hindulara has bazı garip uygulamalara da bir son vermeye çalıştı. İşkence ederek yargılama usulünü, kendi istekleri hilafına dul kadınların yakılmasını ve çocuk yaşta evlenmeyi yasakladı. Ekber ayrıca dul kadınların yeniden evlenmesine de izin verdi... Ortodoks Müslümanlar ona din hakkındaki liberal görüşleri yüzünden şiddetle karşı çıktı. Birçokları onun ateist olduğunu söyledi. (*BI*, s. 141)

Bu yüzden, Ekber'i övgüye layık kılan din meselelerindeki tarafsızlığı değil, hem Hindu hem de İslâm dinini yeniden yapılandırmak için devletin gücünü kullanmasıdır.

Bazı Hindu kralların Müslüman hükümdarlarla işbirliği yapması sorunu, Ekber'in izlediği politikalarda da karşımıza çıkmaktadır. Tarinicharan, Rajput prenseslerinin Moğollarla evlenmesi ile ilgili olarak şunları yazmıştır.

> Böyle evliliklere rıza gösteren Rajahputa'lar imparatorun gözdesi haline geldiler. Bu gibi evlilikleri aşağılayıcı ve ırklarını yok edici olaylar olarak kabul etmek bir tarafa, Udaipur hükümdarı haricinde tüm Rajahputa kralları bu evliliklerin kendilerini yücelttiğini ve onurlandırdığını hissetmekteydi. Fakat Udaipur kralı bu Yavana düşkünü krallarla tüm bağlarını koparttı. Bu yüzden, Udaipur soyu bugün Rajahputa'daki en saf kast olma şerefini taşımaktadır. Diğer krallar onunla sosyal münasebetler kurmayı büyük bir ayrıcalık kabul etmektedir. (*BI*, s. 125-26)

Diğer Milliyetçi Tarih Talepleri

Tarinicharan'ın kitabı her yıl yeniden basılmakla kalmadı, ayrıca diğer birçok ders kitabı için de bir örnek teşkil etti.[15] "Hindistan Tarihi Üzerine Sorular ve Cevaplar" adlı kitap bu tarz bir kitaptır. Barisalli Saiyad Abdül Rahim tarafından yazılmış bu kitap, birkaç önemli değişiklik dışında Tarinicharan'ın kitabını fazlasıyla taklit etmektedir.

Söz konusu değişikliklerden birisi, Abdül Rahim'in Ari ırkının öyküsünü farklı bir şekilde yazmasıdır: "Hindular Hindistan'ın asıl sakinleri değildir. Onlar Sindhu nehrinin batısından geldiler ve silah zoruyla Hindistan'a yerleştiler."[16] Tarinicharan "Ari ırkından olmayanlar Ari *topluluğu*'na dahil edildi," ya da "Ari ırkı koloniler kurdu," veya "Hindu bayrağını dikti," yazmışken, artık Ari ırkının "silah zoruyla Hindistan'a yerleştikleri" anlatılmaktaydı.

Abdül Rahim tarihsel anlatının geri kalan bölümünde Tarinicharan'ın yazmış olduklarından uzaklaşmaz. Bu yüzden: "Gazneli Muhammed ile Gurlu Muhammed'i karşılaştırdığımızda, ikincinin Hindulara daha büyük zarar vermiş olduğunu görürüz. Gazneli Muhammed yalnızca yağmalamış ve talan etmişken, Gurlu Muhammed Hindulardan değerli bağımsızlık hazinelerini çalmıştır." Ya da, "yardımsever [*mahatma*] Ekber *cizye* vergisini kaldırdı; melun [*duratma*] Aranjib ise yeniden koydu." Bunlara ilaveten, bir soruya verilen cevapta Tarinicharan'ı çağrıştıran bir açıklama bile vardır: "Moğol imparatorluğunun çökmesinin sebebi Aranjib'in yobazlığı ve zulmüydü."[17]

Kitapta yer alan en son soruyla değişikliği görürüz.

> ÖĞRETMEN: Müslüman idaresinin tarihini okuyunca ne gibi dersler çıkardın?

---

15 Tarinicharan'ın kitabının neredeyse özetlenmiş hali olan bir kitap görmüştüm; paragraflar bir bütün olarak aşırılmıştı. Jibankrishna Chattopadhyay, *Bharatbarşer purabrtta*, 5. baskı (Kalküta, 1875).

16 Saiyad Abdül Rahim, *Bharatbarşer itihaser prasnottar* (Dakka, 1870), s. 2.

17 *A.g.e.*, 16, 78.

ÖĞRENCİ: Ari ırk! Müslüman idaresinin tarihini okuyunca öğrendiğim budur. Bir krallığa hükmetmek, kişinin hem bu dünyadaki hem de öbür dünyadaki hayatını yok etmektir. Hükmetmek için, tanrının armağanı olan affetme ve merhamet etme duygularını ömür boyu bir kenara bırakmak gerekir. İnsanın bir krallık uğruna dünyayı kardeşinin, çocukluğunun büyük bir bölümünü birlikte geçirdiği öz kardeşinin kanıyla boyamak zorunda olması ne kadar acınası bir durumdur. Ey krallık! Müslüman idaresinin tarihini okuyunca insan kalbini nasıl taşa döndüreceğinizi öğrendim. Kendi geleceğiniz için anne babanızı, erkek ya da kız kardeşinizi öldürmek, hatta din denen o büyük hazineyi feda etmek bile önemsiz bir mesele haline gelmektedir. Ey krallık, baştan çıkarıcı güçlerin nasıl da insanı büyülüyor!"[18]

Kitabı zorla da olsa bitiren Tarinicharan'ın bu öğrencisi, yine de *devletin varoluş sebebi*'nin çekiciliğini pek de takdir etmemektedir. Saiyad Abdül Rahim kendi sözleriyle yazmış bile olsa, Mrityunjay'ın praja'sının sesini hâlâ duyabiliyoruz.

Ancak bu sesi yalnızca kısa bir süre daha duyacağız. Eğer Hindistan kültürünün klasik mirasında İslâmiyet'e hiç yer yoksa, yeni tarihyazımı biçiminde, İslâmiyet'in alternatif ve farklı klasik geleneklerden oluşmuş olduğu düşünülecektir. 1886 yılında Peygamberin bir biyografisini yazan Şeyh Abdürrahim, Tarinicharan'ın yaptığı gibi, iddiasını ileri sürebilmek için Avrupalı bilim adamlarından alıntılar yapar: "İslâmiyet insan ırkına Hıristiyan dininden çok daha fazla faydalı olmuştur. Felsefe ve bilim Avrupa kıtasına ilk önce Asyalı Müslümanlar, sonra da Mağribiler tarafından götürülmüştür... Avrupa'da felsefeyi kuranlar İspanyalı Müslümanlardı." Abdürrahim ayrıca Avrupalıların İslâmiyet'e yönelttiği haksız suçlamaları da çürütür:

> Bugüne kadar Bengal dilinde Hazret-i Muhammed için yazılmış hiçbir biyografi eksiksiz değildir. Söz konusu biyografiler

18 *A.g.e.*, 100-101.

özellikle de konu hakkındaki İngilizce kitapları taklit ettikleri için Müslüman okuyuculara birçok bakımdan uygun değildir. Diğer dinlere inanan insanlar Muhammed'i haksız yere dinini kılıç kuvvetiyle yaymakla suçlamışlardır; bu kitabın şöyle bir gözden geçirilmesi bile bu suçlamada doğruluk payının ne kadar az olduğunu gösterecektir.

Buna ilaveten, Hindu yazarların Hindistan'daki Müslüman idaresinin tarihi hakkında vardıkları yargı da inkâr edilmektedir: "Bazı Müslüman hükümdarlar insanlara farklı dinlere inandılar diye zulmetmiş olmasına rağmen, yapılanlar dine aykırı işler olup İslâm'ın kendisinin suçlanmasına yol açmamalıdır."[19]

19. yüzyılın son on yılında, yine Abdürrahim tarafından çıkartılan *Mihir o sudhakar* dergisi, on yıl önce Bankim'in *Bangadarsan*'ında yapıldığı gibi, "Bengalli Müslümanlara uygun bir ulusal tarihin" yazılması için çağrıda bulunacaktı. Derginin çağrısına cevap veren Abdülkerim (1863-1943) Hindistan'daki Müslüman idaresinin tarihini,[20] İsmail Hüseyin Siraji de (1880-1931) *Anal prabaha* adlı tarihsel, şiir tarzındaki kısa öyküyü yazacaktır.[21] Bu yazarların İngiliz metotlarına göre eğitim almış modern bir orta sınıfın ülküleriyle dolu oldukları ortadaydı. Onlar halkın, Bengal'deki Müslüman praja'nın, liderleri olduklarının fazlasıyla bilincindeydiler. Dolayısıyla da kitaplarını şu acıma cümlesiyle bitirmezlerdi: "Ey krallık, baştan çıkarıcı güçlerin nasıl da insanı büyülüyor!"

Acıma cümleleri kullanmanın aksine, Abdülkerim, Hindistan'daki Müslüman idaresine dair kendi tarihini, Hindistan'daki Müslümanların görkemli başarılarının doğru bir şekilde anlatılmasının, kahramanlıklarının, cömertliklerinin, eğitime

19 Şeyh Abdürrahim, *Hajrat muhammader jiban carit o dharmmaniti* (Kalküta, 1886), s. 173, önsöz, 178.

20 Abdülkerim, *Bharatbarşe musalman rajatver itibrtta*, 1. cilt (Kalküta: Sanskrit Press Depository, 1898) (referanslar artık metinde parantez içinde *BMRI* olarak geçecektir).

21 Söz konusu edebi eğilimler hakkında bir tartışma için bkz. Rafiuddin Ahmed, *The Bengal Muslims, 1871-1906: A Quest for Identity* (Delhi: Oxford University Press, 1981), s. 93-97.

olan sevgilerinin daha iyi anlaşılmasına yol açacağı ve Hindular ile Müslümanlar arasında daha büyük bir dostluk yaratacağı inancıyla yazmayı tercih etti (*BMRI*, önsöz). Bununla birlikte, onun benimsediği anlatı yapısı kınadığı İngiliz tarihçilerinin kullandığıyla tamamen aynıdır. Hindistan'daki Müslüman idaresinin öyküsü Muhammed'in doğumu, Arapların bu yeni tek tanrılı dini kabul etmeleri, "batıl inançları, yanlış âdetleri ve hurafeleri terk etmeleri", "gerçek din ve ahlakı kabul etmeleri", aralarında yeni kardeşlik ve birlik duygularının yeşermesi ile başlar. Tüm bunlar Arapların "eşi benzeri görülmemiş bir güce sahip bir ırk" olmasını sağlar (*BMRI*, s. 11).

Yine de Abdülkerim, Arap komutanların ahlak kaidelerine ve savaş hukukuna riayet etmede titiz davrandıklarını göstermek için, Sind'e yapılan ilk Arap saldırılarını aktarmasından itibaren, büyük çaba harcar.

> [Muhammed Kasım] kaleyi ele geçirdi ve tüm silahlı erkekleri öldürdü, ama hiçbir tacire, sanatçıya ve sıradan insana dokunmadı... Muhammed daha sonra Hindu'ların kendi dinlerine bağlı kalmalarına izin verilip verilmeyeceğini sormak için Hicaz'a bir mektup yazdı. Hicaz'ın cevabında şöyle yazmaktaydı: "Artık bizim hükümdarlığımızı ve Halifeye vergi ödemeyi kabul ettiklerine göre onları korumalı, can ve mallarını emniyete almalıyız. Bu nedenle kendi tanrılarına ibadet etmelerine izin verilmiştir." (*BMRI*, s. 40-41)

Gazneli Mahmud'un Somnath putunu yok ettiğinin anlatılmasıyla ilgili olarak Abdülkerim şöyle bir yorum yapar: "Modern tarihçiler bu anlatımın tamamen uydurma olduğunu düşünmektedir... Mahmud "Put Kırıcı" unvanını almış olduğu için, Farslı tarihçiler Mahmud'un Somnath tapınağına saldırmasını onun dinî hevesinin öyküsü haline getirmeye karar verdi" (*BMRI*, s. 59).

Abdülkerim, devlet işlerinin İslâmiyet'in onayladığı gibi adil ve onurlu bir şekilde yürütülmesi ile her zaman lanetlenmesi gereken dinî yobazlığı birbirinden ayırırken dürüst davran-

maktadır. Abdülkerim'e göre, İskender Lodi'nin dine bakışı son derece dardı, merhametsizdi ve o Hindu'lara zulmetmişti (*BMRI*, s. 151). Abdülkerim'in bu yorumu yaparken, başkalarına karşı sert, merhametsiz ve baskıcı davranmanın Müslüman hükümdarların ve İslâm dininin bir özelliği olduğu iftirasının haksız olduğunu belirtmeye çalıştığı ortadaydı. Bu iftira, ona göre, Avrupalı tarihçiler tarafından yayılmış bir iftiraydı; kendi geçmişlerini anlatan Müslüman tarihçilere kulak verilmesi hem Müslüman halkın kendisine olan güvenini artıracak, hem de diğer insanların İslâm medeniyetine ve geleneklerine saygı duymasını sağlayacaktı. Müslüman tarihyazımının tepkisi, yapısı itibariyle, Bankim'in milliyetçi geçmiş için önermiş olduğundan tabii ki farklı değildi.

Ulus Olma Durumunun Kaynağı Olarak Tarih

Bankim'in ulusal geçmişi Hindu geçmişi ile özdeşleştirmesini ele alan Ranajit Guha, bu özdeşleştirmede bir tutarsızlık olduğundan bahsetmiştir.[22] Bankim kişinin kendisine ait tarihi -üstelik bu tarih bir iktidar tarihiydi (*bahubal*)- yeniden talep etmek zorunda olduğunu her ne kadar ileri sürdüyse de, iktidar mücadelesiyle ilgili olarak hatırlananları tamamen İngilizlerden önceki dönemle sınırlandırdı. Boyun eğmiş bir ulusun sömürge idaresinden tarihsel anlamda kurtuluşu için gereken koşulları sıralamak yerine, iktidar mücadelesinin İngiliz sömürgeciliğine karşı verilmesi gerektiğini ilan etmekten kaçındı. Bankim'in okuyucularına anlattığı tek şey, Hindu ırkının Müslüman hükümdarlarına karşı verdiği mücadelenin öyküleridir. "Sömürge idaresinin *iktidar mücadelesinin* tarihinden kopartılması, dolayısıyla da *iktidar mücadelesinin* sömürge idaresinin tarihinden kopartılması, böylesine coşkuyla formüle edilmiş ve ileri sürülmüş bir alternatif tarihyazımının hayata geçirilmesini sağlayacak bir gündemin oluşmasını engelledi."[23]

22 Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications* (Kalküta: K. P. Bagchi, 1988), s. 55-67.

23 A.g.e., s. 63.

Eğer Bankim'i onunla aynı dönemde yazmış ancak daha az dikkate değer bulunan tarih yazarlarıyla birlikte okuyacak olursak, öncelikle diğer yazarların da, konuyu çok daha sığ işlemiş olmalarına rağmen, tarihyazımı hakkında Bankim'le neredeyse aynı görüşe sahip olduklarını görürüz. İkinci olarak da, onların yazılarında da Guha'nın değindiği tutarsızlığın mevcut olduğunu fark ederiz. Üçüncü olarak, söz konusu tutarsızlığı açıklamak için Bankim'in gerçek iktidar mücadelesinin İngilizlere karşı zaten başlatılmış olduğunu ancak bunun açıkça ilan edilemediğini ileri sürdüğünü söyleyecek olsak bile,[24] diğer yazarlar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bunun nedeni, 1880'lerde birçok Bengalli yazarın hem bağımsız bir tarihyazımı hem de bağımsız ulus olma mücadelelerinin sömürgeciliğe karşı verilmesi gerektiğini açıkça ilan etmiş olmalarıdır. Burada karşılaşılan zorluk, bahsedilen yazarların sömürge idaresiyle hem İngiliz idaresini hem de Müslüman idaresini kastetmiş olmalarıdır. Her iki durumda da, ulusal özgürlüğün hedefi sömürge idaresinin sona erdirilmesiydi; her iki durumda da bir iktidar mücadelesi verilmesi gerekiyordu. Bu yazarların gündeminde bir tutarsızlık yoktu.

Bahsedilen milliyetçi tarih çerçevesinin 19. yüzyıl sonlarında Bengal'de yaşayan ve İngiliz metotlarına göre eğitim almış Hindu orta sınıfın bilincini nasıl kapladığı dikkat çekicidir. Milliyetçi tarihin bu anlatısı 20. yüzyılın ilk on yirmi yılına kadar, okul ve kolejlerin yanı sıra orta sınıfın edebiyat ve tiyatro alanında verdiği ürünlerde de hâkimiyetini korudu.

"Hindistan milliyetçiliğinin" "Hindu milliyetçiliği" ile eş anlamlı olduğu fikri kimi modernlik öncesi dinî kavramların mevcudiyetinin kanıtı değildir. Bu tamamen modern, rasyonalist ve tarihselci bir fikirdir. Diğer modern ideolojiler gibi bu fikir de toplumun modernleştirilmesinde devletin önemli bir rol oynadığını göz önünde bulundurur ve devletin birliğini, egemenliğini kuvvetle savunur. Müracaat noktası dinî değil siyasidir. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu fikrin akıl yürüt-

24 Guha'nın söylediği gibi: *a.g.e.*, s. 66-67.

me yapısı dinden tamamen bağımsızdır. Mrityunjay'ın ilahi ve kutsal güçler etrafında dönen tarihyazımıyla karşılaştırıldığında, Tarinicharan'm tarihyazımının tamamen seküler bir tarihyazımı olduğu görülecektir.

Aslında, söz konusu tarihsel kavrayış biçiminde "Hindu olma" kavramı herhangi bir dinî ölçütle tanımlanamaz; tanımlanmasına gerek de yoktur. Bu "Hindu'nun" karakterini şekillendiren hiçbir inanç ya da âdet bulunmamaktadır. Hindular arasındaki pek çok doktrinel ve hizipsel farklılık bu kavramla zaten bağdaşmamaktadır. Üstelik, Budizm ve Jainizm gibi Vedacılık ve Brahmanizm karşıtı dinler de bu kavrama göre Hindu sayılmaktadır. Benzer bir şekilde, Brahman dinine inanmayan ve kast toplumuna dahil olmayan insanların da Hindu ırkının bir parçası olduğu iddia edilmektedir. Ancak İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi dinler açıkça bu ırkın dışında bırakılmıştır.

O halde Hindu ırkına dahil edilmenin ya da edilmemenin ölçütü nedir? Tarihsel köken. Budizm ya da Jainizm Hindu'dur, çünkü onlar Hindistan'da, Hinduizme özgü tartışma ve eleştirilerden doğmuşlardır. İslâmiyet veya Hıristiyanlık dışardan gelmiştir ve bu yüzden yabancıdır. "Hindistan" burada sabit coğrafi sınırları olan, Hindu ırkının tarihinin kalıcı etkinlik alanı vazifesini gören bölünmez varlığın ismidir.

Hindistan'ın bu ulustan dışlanan sakinlerinin yeri neresiydi? Bu tarihyazımında öne sürülen birkaç değişik cevap vardı. Söz konusu cevaplar içinde, ulusun hayatında en önemli olanın modern devlet olduğunu varsayan cevap açıkça çoğunlukçuydu. "Toplumun" çoğunluğu Hindu'ydu; diğerleri azınlıktı. Bu yüzden devlet politikası bu sayısal üstünlüğü yansıtmalı, azınlıklar çoğunluğun liderliğini ve onların koruması altında yaşamayı kabul etmeliydi. Günümüzde aşırı Hindu siyaset tarafından post-kolonyal Hindistan'da ateşli bir şekilde yaygınlaştırılan bu görüş, aslında yüz yıldan daha uzun bir zaman önce, Hindistan milliyetçiliğinin doğuşuyla aynı dönemde ortaya çıkmıştı.

Bhudeb Mukhopadhyay tarafından 1876'da kaleme alınan

ütopik tarihi ele alalım.[25] Şah Ahmet Abdali'nin ordusu Panipat'ta Maratha kuvvetleriyle savaşmaktadır. Maratha komutanının gönderdiği bir ulak Şah Ahmet'e gelir ve Müslümanlar her ne kadar Hindulara kötü davranmış olsalar da, Hinduların onları bağışlamaya hazır oldukları mesajını iletir. " 'Hiçbir engellemeyle karşılaşmadan tüm birliklerinizle beraber evinize dönebilirsiniz. Eğer Hindistan'da yaşayan Müslümanlardan sizinle gelmek isteyen olursa gidebilir, ancak gidenler beş yıl boyunca Hindistan'a dönemez.' "

Bu tabii ki "Hindistan'ın bir rüyada ortaya çıkan tarihidir": bu yüzden Şah Ahmet şöyle der:

> "Git ve Maharashtrian komutanına şöyle de... Bir daha asla Hindistan'a saldırmayacağım."
>
> Bunu duyan ulak [Şah Ahmet'i] selamlar ve der ki, "... İletmekle görevlendirildiğim bir mesaj daha var. Sizinle birlikte Hindistan'ı terk etmeyi istemeyen tüm Müslüman nabab'lar, subahdar'lar, zamindar'lar, jagirdar'lar vb. hemen kendi topraklarına, evlerine dönebilirler. Maharashtrian komutanı 'bu insanların daha önceki tüm suçları bağışlanmıştır' diye buyurmuştur."

Daha sonra Hindistan'daki tüm kralların katıldığı bir büyük meclis toplanır ve aşağıdaki teklif gündeme gelir:

> Hindistan her ne kadar yalnızca Hindu ırkına mensup olanların gerçek vatanı olsa ve yalnızca onlar bu ülkenin bağrından çıkmış olsa da, Müslümanlar da artık Hindistan'la bağlantılıdır. Hindistan onları koynuna almış ve onları emzirmiştir. Müslümanlar bu yüzden onun evlatlıklarıdır.
>
> Aynı ananın biri öz diğeri evlatlık iki çocuğu arasında hiçbir kardeşlik bağı olmayabilir mi? Kesinlikle olabilir; her dinin kuralları bunu kabul eder. Hindistan'da yaşayan Hindular

25 *Bhudeb racana sambhar,* Pramathanath Bisi (der.) (Kalküta: Mitra ve Ghosh, 1969) içinde Bhudeb Mukhopadhyay, "Svapnalabdha bharatbarşer itihas," s. 341-74.

ve Müslümanlar arasında bugünden itibaren bir kardeşlik bağı vardır...

Artık Hindistan'ı gözetmek için herkesin birleşmesi gerekecektir. Fakat bir baş olmadan hiçbir birlik işlemez. Aramızda kim bizim liderimiz olacak? Tanrının inayetiyle, bu konuda tartışılacak bir şey kalmamıştır. Raja Ramchandra için hazırlanmış olan bu taht... asla yok edilemeyecektir. İşte, kendi isteğiyle tacını ve onunla birlikte imparatorluğunu yönetme sorumluluğunu Raja Ramchandra'ya devretmeye gelen bilge Padişah Şah Alem.

Böylece Moğol imparatoru tahtını Maratha hükümdarı Ramchandra'ya devreder. "Toplantı sona erip de herkesin oturduğu yerden kalkmasıyla Şah Alem'in ortadan kaybolması bir oldu. Shivaji hanedanından Raca Ramchandra başında Şah Alem'in kendisine verdiği taçla Delhi tahtında oturmaktaydı."

Bu hayalî mecliste, Avrupalı ekonomik güçleri bu sömürgecilik karşıtı ütopyada sıkı kontrol altında tutmayı başarmış katı korumacı ekonomik politikalar içeren ve Alman Reich'ının anayasasına az çok benzer bir anayasanın yürürlüğe konduğundan da bahsedilebilir.

Hindistan'ın bu ulustan dışlanan sakinlerinin yeri neresiydi sorusuna verilen ve çoğunluk ile azınlık "toplumlar" arasında yine ayrım yapan ikinci cevap ise Hindistan'daki "sekülarizm" siyaseti denen siyasetle bağlantılıdır. Bu görüş, azınlıkların çoğunluklar tarafından ezilmesini engellemek için devletin azınlıkların haklarını ve kendilerine ait kimliklerini koruyucu yasal önlemler alması gerektiğini savunmaktadır. Sorun, tek tip bir vatandaşlık kavramına dayalı resmî devlet kurumlarının azınlıkların ayrıca temsil edilmelerine izin veremeyecek olmasıdır. Bunun sonucu olarak da, azınlıkları kimin temsil edeceği sorusuna cevap verilememekte, bu soru ulusun ve devletin hassas dengelere dayalı kimliğini sürekli tehdit etmektedir.

Bu erken milliyetçi tarihyazımında bir üçüncü cevap daha vardı. Üçüncü cevap ulusun hayatında devletin önemini inkâr

ediyor, onun yerine insanların günlük hayatında varolan ve farklılıklarını korudukları bir yaşam tarzı geliştirmelerini sağlayan pek çok gelenek ve uygulamaya dikkat çekiyordu. Rabindranath Tagore'nin Swadeshi-sonrası döneminde kaleme aldığı yazılar bu açıdan önem taşımaktadır. Bu yazılarda öne sürülen, Hindistan'ın gerçek tarihinin kralların savaşlarında, imparatorlukların yükseliş ve çöküşlerinde değil, devletin alanında yaşanan çatışmalardan etkilenmeyen ve doğuştan gelen esnekliği sayesinde tüm dinî inançların bir arada yaşamasına izin veren halkın bu gündelik hayatında yattığıdır.

Sonraları Gandhicilik tarafından uygulamaya konulacak politikalarla birçok bakımdan ilişkili olan söz konusu bakış açısındaki temel sorun, onun modern devletin ezici etkisine karşı yapısı itibariyle savunmasız oluşuydu. Ulusun tarihselci bir şekilde kavranmasına karşı tek savunması, halkın gündelik hayatı için özsel ve tarih ötesi bir gerçeklik talep etmekti. Ancak böyle bir savunma, Rabindranath'ın bu konudaki tereddüdünün biraz ilginç bir şekilde ortaya koyduğu gibi, kendi öncülleriyle oluşturulan bir zeminde bile saldırıya açıklığını sürdürmektedir. Abdülkerim'in kaleme aldığı Hindistan'daki Müslüman idaresinin tarihini gözden geçiren Rabindranath, Hinduların başka insanların hayatlarına müdahale etmelerine yol açacak bir iktidar ve şöhrete heves etmedeki gönülsüzlüklerinden ve bunlara heves edenlerle mücadele etmedeki yetersizliklerinden bahsetmektedir.[26] Ona göre, siyasi İslâm tarihi ve Avrupalı güçlerin dünyanın geri kalan kısmında yaptığı fetihlerin daha yakın bir geçmişteki tarihi, cihan fatihliğine heves eden halkların, medeni yaşam denen sarayın altında vahşi bir canavarlığın ve gem vurulmamış açgözlülüğün kol gezdiği gizli bir zindanı sakladıklarını göstermektedir. Bununla karşılaştırıldığında, macera ve hırsın getirdiği yorgunluktan uzak, durgun bir havuzun içinde huzurla uzanmak çoğu zaman tercih edilmektedir.

---

26 *Rabindra racanabali* (Kalküta: Batı Bengal Hükümeti, 1961) içinde Rabindranath Thakur, "Grantha-samalocana," 13:484-87.

> Ancak *sastra* tarafından yapılan istihkamlar Hindistan'ı koruyamadı ve diğer halklarla çatışmak kaçınılmaz bir hal aldı. Artık biz kendi çıkarlarımızı diğerlerinin açgözlülüğüne ve kendi hayatlarımızı diğerlerinin şiddetine karşı savunmak zorundayız. O halde içimizdeki canavarı birkaç parça etle besleyip kapımızın dışında nöbete dikmek akla uygun görünmektedir. Bu en azından, güçlü insanların bize saygı duymasını sağlayacaktır.[27]

Yine de bu cevapların hiçbiri Hint ulusunun bir bütün olarak İslâmiyet'in tarihsel mirası üzerinde hak iddia edebileceğini kabul edemez. Ulusal tarihin tekilliği fikri, kaçınılmaz bir şekilde Hint geleneğinin kaynağının tek olduğu, yani Hindu medeniyetinden doğduğu fikrine yol açmıştır. İslâmiyet burada ya yabancı fethin tarihi ya da halkın gündelik hayatının evcilleştirilmiş bir unsurudur. İslâmiyet'in klasik mirası Hindistan tarihine yabancıdır.

Hindu milliyetçiliğinin bu tarihselci kavranışının Avrupa'nın modern mirası üzerinde hak iddia etmekte çok az tereddüt ettiği gerçeği hiç şüphesiz garip gelmektedir. Post-kolonyal Hindistan'daki yarışmacılar modern devletin o küreselleşmiş alanında birbirleriyle tarih adına mücadele etmekte ve her biri kendisinde o alana girme hakkını görmektedir.

Bastırılmış Tarihler

Bahsettiğimiz soruya verilebilecek dördüncü bir cevap daha vardı, fakat bu cevap o kadar muğlak ve dağınıktır ki onu yalnızca muhtemel bir cevap olarak adlandırmak uygun olacaktır. Dördüncü cevap Hindistan tarihinin garipliği hakkında şüphe uyandırır ve ayrıca klasik kökenler sorununu da belirsiz hale getirir. Bu tarih tek bir devletin egemen olduğunu varsaymaya gerek duymaz; siyasi varsayımlarında konfederasyon kavramına daha yakındır.

---

27 *A.g.e.*, s. 487.

Bu cevabın ipuçlarına Bankim'in kendi yazılarında rastlamak şaşırtıcıdır.[28] "Sadece Hükümdar farklı bir ırktan diye bir ülkenin boyunduruk altında olduğunu düşünemeyiz." Üstelik, Bankim'in Bengal kültüründeki rönesansın doğum tarihi olarak kabul ettiği dönem, Bengal'in bağımsız sultanların egemenliği altında olduğu dönemdi.

> Tarih bize, boyun eğmenin önemli bir sonucunun boyun eğdirilmiş ırkın entelektüel yaratıcılığının yok edilmesi olduğunu söylemektedir. Fakat Bengallilerin zekası Pathan'ların hüküm sürdüğü dönemde daha parlak hale gelmiştir... Bengal'in yüzü şimdiye kadar asla bu iki yüzyılda olduğu kadar aydınlanmamıştır ve de aydınlanmayacaktır. (*BI*, s. 332)

> Biz bu *rönesansa* nasıl ulaştık? Irkımızın entelektüel hayatındaki bu ani aydınlanma nereden geldi?.. Bu ışık nasıl söndürüldü? (*BI*, s. 339)[29]

> Bengal'i cezalandıran, o övgüler yağdırdığımız İmparator Ekber'di. Bengal'i gerçekten boyun eğdirilmiş bir ülke haline ilk o getirmişti... Moğollar düşmanımız, Pathan'lar müttefikimizdir. (*BI*, s. 332)

Bu alıntılarda Hindistan tarihi ile Bengal tarihi arasında büyük bir ayrılık bulunmaktadır. Ulusla aynı alanı kaplayan egemen devletin varsayılan merkezi de belirsiz bir şekilde yerleştirilmektedir. Bankim, Ari ırkının Bengal'de çok daha sonraları ortaya çıktığını belirtmektedir; bu durum Bengallilerin Ari ırkının klasik mirası üzerindeki hak iddialarını zayıflatır mı?

> Birçokları Bengal'in ve Bengallilerin taleplerinin artık daha az korkutucu hale geldiğini ve yeni bir ırk olduğumuz iftirasıyla

---

28 Burada *bibidha prabandha*'daki bazı makalelerden alıntı yapıyorum. *Bibidha prabandha*: "Bange brahmanadhikar"; "Bangalar itihas"; "Bangalar itihas sambandhe kayekti katha"; "Bangalir utpatti." *BR* 2: 319-27, 330-33, 336-40, 344-63.

29 *Rönesans* kelimesi metnin orijinalinde geçmektedir.

karşılaştığımızı düşünecektir. Modern İngilizler karşısında eski kökenlerimizle övünen bizler, artık modern bir ırka indirgendik.

Ancak bunda neden onur kırıcı bir taraf olması gerektiğini anlamak güçtür. Bizler hâlâ eski Ari ırkının ahfadıyız: Bengale ne zaman gelmiş olduğumuz hiç önemli değildir, atalarımız hâlâ o haşmetli Ari ırkıdır. (*BI*, s. 326)

Diğer taraftan, akla şu soru gelmektedir: Ari ırkı Bengallilerin nesi olmaktadır? Bengal ırkının kökenleri nedir? Bankim "Bengallilerin Kökenleri" adlı uzun makalesinde bu sorulara yanıt aramıştı. İddialarını desteklemek için bir araya getirdiği "bilimsel" kanıtlar artık son derece şüpheli görünecektir. Zaten söz konusu makale onun artık en az hatırlanan makalelerinden biridir. Ancak makalenin sonuç kısmı, Hindistan ulusu için tek bir tarihyazılmasına pek uygun değildi.

İngilizler tek bir ırk, Bengalliler birçok ırktır. Aslında, bugün Bengalli dediğimiz insanlar arasında dört çeşit Bengalli bulunabilir: birincisi, Ari ırkından gelenler; ikincisi, Ari ırkından gelmeyen Hindular; üçüncüsü, kökenlerinde hem Ari ırkından gelen hem de gelmeyenler bulunan Hindular; dördüncüsü, Bengalli Müslümanlar. Bu dördü birbirinden ayrı yaşarlar. Bengal toplumunun en alt tabakasında Ari ırkından olmayan Bengalliler, karışık Ariler ve Bengalli Müslümanlar bulunur; üst tabaka neredeyse tamamıyla Ari ırktandır. İşte bu yüzden, dışarıdan bakıldığında, Bengal ırkı saf bir Ari ırkı gibi görünür ve Bengal tarihi Ari ırkın bir tarihi olarak yazılmıştır. (*BI*, s. 363)

Bu alternatif tarihin unsurlarına yalnızca Bankim'de değil, diğer yazarlarda da rastlayabiliriz. Yazdığı kitapla Bankim'e ilk defa Bengal tarihi hakkında yorum yapma fırsatı tanıyan Rajkrishna Mukhopadhyay, Hindistan'ın diğer bölgelerinin aksine, İslâmiyet'in Bengal'de kılıç zoruyla yayılmadığını be-

30 Rajkrishna Mukhopadhyay, *Pratham sikşa bangalar itihas* (Kalküta, 1875), s. 61-62.

lirtmiştir.[30] Krishnachandra Ray İngiliz idaresi dönemini Saltanat ya da Nabablık idaresi dönemleriyle karşılaştırır ve İngiliz idaresi döneminin aksine, diğer iki dönemde "bu ülke halkının yüksek mevkilere gelmesinin hiçbir şekilde engellenmediğine" dikkat çeker.[31] Akshaykumar Maitreya'nın *Sirajuddaula* (1898) adlı eseriyle doruk noktasına ulaşan Bengal'deki son nababın "millileştirilmesi" sürecinden daha önce bahsedilmişti.

Sorun, bu iki alternatif "ulusal" tarih biçiminin -biri klasik bir Ari ırk geçmişi olduğunu varsayan ve kuzey Hindistan'da toplanan *bharatavarşiya*'nın bir tarihi; diğeri ise birçok farklı ırktan gelen, belirsiz kökleri olan Bengallilerin tarihi- yörünge ve ahenkleri açısından birbirlerinden ayrıldıkları hususlarda, ulus olma durumunun farklı bir şekilde tahayyül edilebileceği ihtimalini taşıyıp taşımadığıdır. Böyle bir ihtimalin varlığını olumlu sonuçlar bulmayı umarak araştırmak artık zordur, çünkü ikinci alternatif son yüzyılda Ari ırk-Hindu ırkı-Bharatavarşa özdeşleştirilmesinin yarattığı tarihsel hafıza dalgası altında kaybolmuştur. Ancak burada göz önüne alınan birkaç örnek, eğer bu özdeşleştirme doğrultusunda düşünecek olursak, Pathan ve Moğol idaresi dönemlerini bir araya getirip hepsine birden Müslüman idaresi dönemi demenin, ya da İslâmiyet'in Bengal'de yayılmasının öyküsünü "Muhammed müritlerine kılıç kuşanıp kafirleri yok etmelerini emretti" diye başlatmanın mümkün olmayacağını göstermektedir.

Denebilir ki, Hindistan'ın farklı bölgeleri için benzer birçok alternatif tarih olmuş olsaydı, Hindistan tarihinin merkezi Aryavarta ile ya da, daha kesin konuşmak gerekirse, "Delhi tahtı" ile sınırlı kalmazdı. Gerçekten de, Hindistan tarihinin merkezîliği büyük ölçüde belirsizleşecekti. Sorun artık bir "ulusal" ve "bölgesel" tarihler sorunu olmayacaktı: parçalar ile bütün arasındaki ilişkinin kendisi tartışmaya açılacaktı. Eğer bu alternatif tarihler arasında bir birlik varsa, bu ulusun değil konfederasyonun birliğidir.

31 Krishnachandra Ray, *Bharatbarşer itihas, imrajdiger adhikarkal*, 14. baskı (Kalküta: Sanskrit Press Depository, 1875), s. 245.

Ancak söz konusu diğer tarihleri yazmak için gerekli imkânlar henüz elimizde değildir. Hindistanlıları birbirinden ayıranın milliyetçi bir Hindistan tarihi fikrinin tekilliği olduğunu kabul edene kadar bu alternatif tarihleri yazmak için gereken koşulları yaratmayacağız.

Ulus ve Kadınları

Kadın Sorununun Paradoksu

19. yüzyılın başları ile ortalarını kapsayan Bengal rönesansı döneminde, toplumsal reformlar üzerine yapılan tartışmaların birçoğunun merkezinde "kadın sorunu" yer almaktaydı. Rammohan Roy'un tarihsel şöhreti büyük ölçüde onun başlattığı ve dul kadınların yakılarak öldürülmesi âdetine karşı yürütülen kampanyaya, Vidyasagar'ın şöhreti ise dul kadınların yeniden evlenmesinin yasallaştırılması ve Kulin çok eşliliğinin kaldırılması için harcadığı çabalara dayanmaktadır; evlilik yasaları ve "reşit olma yaşı" sorunları nedeniyle Brahmo Samaj 1870'lerde iki defa bölünmüştü. Tarihçileri şaşırtan ise, 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu gibi konuların kamuoyunun gündeminden bir anda çıkmış olmasıydı. Yirmi otuz yıl öncesine kadar ateşli ve sert tartışmalara konu olan kadınların toplumdaki yeriyle ilgili sorunlar o tarihten itibaren kamuoyunu heyecanlandırmamaya başladı. Karşı konulamayacak kadar önemli konular artık siyaseti -milliyetçilik siyasetini- doğrudan ilgilendiren konulardı.

Kamuoyunda tartışılan konuların değişmesini nasıl yorumlamamız gerekir? Ghulam Murshid sorunu en açık ve en do-

laysız haliyle ortaya koymaktadır.[1] Eğer 19. yüzyıl ortalarında Bengal'de kadınların içinde bulunduğu koşulları "modernleştirmek" için harcanan çabalar ciddi olarak ele alınacak olursa, yani liberal, rasyonalist ve eşitlikçi içeriğiyle düşünülürse, milliyetçilik döneminde yaşananların açık bir yozlaşma olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bengal'de modernizasyon 19. yüzyılın ikinci yarısında ve Batılı fikirlerin Bengal'e girmesiyle başladı. Söz konusu fikirlerin sınırlı bir başarı kazandığı doğrudur, ancak toplumun bu fikirlere yaklaşımının katılaşmasıyla birlikte reform hareketlerinde fark edilir bir düşüş meydana geldi. Yeni milliyetçi politikalar "Hindistan'ın geçmişine övgüler yağdırdı ve geleneksel olan her şeyi savunma eğilimi gösterdi"; gelenekleri ve insanların hayat tarzını değiştirmeye yönelik tüm çabalar Batıya özgü davranış biçimlerinin taklit edilmesi olarak algılandı ve bu nedenle şüpheyle karşılandı. Bunun sonucunda, milliyetçilik toplumsal inanç ve âdetlere karşı gözle görülür ölçüde muhafazakâr bir tavır geliştirdi. Modernizasyon hareketleri milliyetçi siyaset tarafından durduruldu.

Milliyetçiliğin toplumsal yansımaları hakkındaki bu eleştiri, basit ve doğrusal tarihçi varsayımlardan yola çıkmaktadır. Murshid sadece toplumsal reforma yönelik ilk çabaları Avrupa'dan ithal edilmiş yeni milliyetçi ve ittihatçı fikirlerin sürüklediğini kabul etmekle kalmamakta, ayrıca Hindistan'daki reformların zorunlu tarihsel sonucunun, Batı'daki gibi, toplumsal kurum ve âdetlerde liberal değerlerin tam olarak hayata geçirilmesi olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayımlarla yola çıkıldığında ise, milliyetçi ideoloji ve uygulamalara, yalnızca geleneksel patronaj ilişkilerinin başarıyla harekete geçirilmesini isteyen halk kitlesiyle, dar görüşlü hiziplerin birbiriyle atıştığı iç tartışmalarıyla, yabancı düşmanlığını ve ırk ayrımcılığını gizleyen ideolojisiyle Hindistan milliyetçiliğinin, sömürge idarecileriyle siyasi iktidarı paylaşma mücadelesinden başka bir şey olmadığını iddia eden sömürgeci tarihçilerin yaptığıyla aynı tarzda eleştirilerin yöneltilmesi kaçınılmazdır.

1 Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849 - 1905* (Rajshahi: Rajshahi University Press, 1983).

Milliyetçilik döneminde kadın sorununun öneminin azalmış olmasının yarattığı problemin, Murshid'in verdiğinden farklı bir cevabı hak ettiği ortadadır. Sumit Sarkar, milliyetçi ideolojinin liberal ve eşitlikçi bir toplumsal değişim kampanyasının ardındaki gücü oluşturmada tam anlamıyla başarılı olamamasına neden olan sınırlamalarının, köktenci reformların gerçekleştirildiği daha evvelki bir dönemin yozlaşması olarak görülemeyeceğini ileri sürmüştür.[2] Söz konusu sınırlamalar aslında daha evvelki dönemde de mevcuttu. Sarkar, rönesans reformcularının Avrupa'dan ithal edilen liberal fikirleri kabul etmede fazlasıyla seçici davrandığını göstermektedir. Kast ayrımlarının ve aile içindeki ataerkil otorite biçimlerinin muhafaza edilmesi, *sastra*'nın (kutsal yazıların) kutsallığının kabul edilmesi, toplumsal âdetlerin gerçekten değişmesi yerine sadece görünüşte değişmesinin tercih edilmesi gibi toplumsal muhafazakârlığın temel unsurlarının tamamı, 19. yüzyılın hem başındaki hem de ortasındaki reform hareketlerinde göze çarpmaktaydı.

Bu benzerlikten yola çıkarak şu soruyu sorabiliriz: reformcular ne istediklerini nasıl seçiyorlardı? Başka bir deyişle, Avrupa'dan yeni ithal edilen fikirleri nasıl bir ideolojik süzgeçten geçiriyorlardı? Eğer milliyetçi ideolojinin bu çerçevesini yeniden inşa edebilirsek, kadın sorununun milliyetçiliğin taleplerinin tam olarak neresinde olduğunu daha kolay tespit edebilecek bir duruma geliriz. Böylece, bu bölümde öne süreceğim tezi biraz erken açıklamış olacağım ama, milliyetçiliğin gerçekten de kadının "modern" toplumdaki yeri ile ilgili yeni toplumsal ve kültürel sorunlara bir cevap getirdiğini, bu cevabın ise Batı'daki kültürel modernitenin [Hindistan'da] algılanan biçimleriyle ayrılığa değil farklılığa dayandığını göreceğiz. Bu nedenle, 19. yüzyılın son on yirmi yılında kadın sorununun nispeten önemsiz hale gelmesinin, bu sorunun reform hareketlerinin gündeminden çıkartılmış olması ya da siyasi mücadeleyle ilgili daha acil ve heyecan verici konuların onun ye-

2 Sumit Sarkar, *A Critique of Colonial Reason* (Kalküta: Papyrus, 1985), s. 71-76.

rini almış olması gerçeğiyle açıklanamayacağını ileri süreceğim. Kadın sorununu önemsiz hale getiren, milliyetçiliğin, onu egemenliğin içsel bir alanına, sömürgeci devlete karşı siyasi mücadele verilen alanın çok uzağındaki bir alana yerleştirmedeki başarısıydı. Ulusal kültürün bu iç alanı, "geleneğin" keşfiyle oluşturulmuştu.

"Gelenekteki" Kadın Sorunu

İngilizlerin Hindistan'ı fethetmesinden önce Hindistan'daki siyasi koşulların anarşi, kanunsuzluk ve keyfî despotluk olarak nitelendirilmesinden başka, İngiliz sömürge idaresinin ideolojik açıdan meşrulaştırılmasındaki temel unsurlardan biri, Hindistan halkının dinî geleneklerce tasvip edilen, ya da öyle olduğuna inanılan, "yozlaşmış ve barbarlara mahsus" toplumsal âdetlerinin eleştirilmesiydi. Düzenli, meşru ve rasyonel yönetim süreçlerinin topluma yerleştirilmesi projesinin yanısıra, sömürgecilik bu yüzden kendisinin bir "medenileştirme misyonunu" yerine getirdiğini de düşünmekteydi. Sömürgeci eleştirmenler Hindistan halkının geleneklerinin "yozlaşmış ve barbarlara mahsus" gelenekler olduğu tespitinde bulunurken, Hindistanlı kadınlara karşı işlenen vahşeti gösteren uzun bir listeden mutlaka bahsediyorlardı. Onlara göre, bu vahşeti işleyen sadece erkekler ya da belirli bazı erkekler değildi; kutsal kitaplardaki kurallar ve kalıplaşmış âdetler bütünüydü. Bu bütün, söz konusu vahşeti dinî doktrin çerçevesi içinde akla uygun hale getirmekte, böylece vahşetin hem vahşeti uygulayanlara hem de ona maruz kalanlara doğru hareket tarzının işaretiymiş gibi görünmesini sağlamaktaydı. Sömürgeci akıl Hindistan'ın özgür olmayan ve zulmedilen kadınlığına duyduğu sempatiyle bu Hindistanlı kadın figürünü, bir ülkenin tüm kültürel geleneğinin zulmedici ve özgür olmayan doğasının bir işareti haline getirmekteydi.

19. yüzyılın başlarında Hindistan'ı gezen bir İngiliz seyyahın gördüklerini nasıl aktardığına bir bakalım:

Hayatının hiçbir döneminde, içinde yaşadığı toplumun koşulları ne olursa olsun, bir kadın asla yalnızca kendisi istediği için bir şey yapmamalıdır. Babaları, kocaları, oğulları aslında onu korumaktadır; ama ne koruma! Koruyucuları, kadınların gece gündüz mutlak bir bağımlılık sergilemelerini sağlamalıdır. Bir kadının bağımsızlık için asla uygun olmadığı ya da ona hiçbir zaman özgürlüğünün verilemeyeceği tasdik edilmiştir... onların tanrıları kadınlara yataklarını, kaba etlerini ve ziynet eşyalarını sevme duygusunu, iffetsiz zevkleri, gazabı, değişkenliği, kötülük yapma ve kötü davranma arzusunu vermiştir. İsterse kocası tüm iyi vasıflardan mahrum olsun, ki onlar kadınların ahlak ve duyarlılık bakımından böyle olduklarını düşünmektedirler, yine de kadını kocasını tanrı gibi görmeye, kocasının canı her istediğinde bir kamış ya da bir iple kaba etlerine vurarak bedenleri üzerinde şiddet uygulamalarına boyun eğmeye zorlarlar... Hindular arasındaki zayıf cinse mukadder kılınandan daha katı, horgören, aşağılayıcı bir bağımlılık halini tasavvur etmek kolay değildir; sanki kadın adaletten olduğu kadar ölümsüzlükten de, neşeden olduğu kadar umuttan da dışlanmayı hak etmiş gibi, ona sürülen namussuzluk lekesini koyulaştırmak, ona layık görülen acı kaderi hazırlamak için, bir dişinin Veda metinleriyle hiçbir işi olmadığına karar verilmiştir. Günahları affettirmek için ödenen kefaretleri anlatan metinler hakkında hiçbir şey bilmeyen, hukukun ne olduğunu anlamayan günahkâr kadın başlı başına bir hatadır ve onun tanıklığı kabul görmez. Bilgelik çeşmesi onlara mühürlü, bilgi ırmakları onlara kurudur; kimsesiz kederlerinde ve yakıcı ıstıraplarında, dinlerinde vaat edildiği üzere, gidecekleri bireysel teselli pınarları kadınlara karşı korunur ve onlara yasaktır. Zayıflatılmış dayanma gücüyle ıstırap ve mahrumiyetin çölüne fırlatılan kadının şişesindeki su da bitmiş olabilir. Terkedilmiş bu kadının umutsuz bir anında karanlık ve aşağılayıcı acının ve ıstırabın uzayan yalnızlığı ve kötülüğü yerine bir odun yığınının kavuran alevlerini kucaklaması şaşılacak bir şey midir?[3]

3 J. W. Massie, *Continental India* (Londra: Thomas Ward, 1839), 2:153-54.

Zulmedilenler için duyulan sempatinin galeyana geldiği bu soluksuz yazıda, söz konusu sempati, barbarlara mahsus bu âdetleri ürettiği ve kutsallaştırdığı düşünülen bir geleneğin ahlaki açıdan tamamen lanetlenmesiyle birleşmiştir. Tabii ki bu lanetlemede en perçinleyici örneği, dul bir kadının ölen kocasının cesediyle birlikte yakılması geleneği (sati) -bu geleneğin kaldırılması için yasa çıkartan genel vali William Bentinck'in tarif ettiği şekliyle "geleneklerinin en rezili"- vermekteydi. Üstelik, Hindistan geleneğinin eleştirilmesinin kaçınılmaz sonucu Hindistan halkının "medenileştirilmesi" projesiydi; kolonyalist söylemin temeli bu proje etrafında inşa edildi.

Bu şekilde oluşturulan bir söylemde, söz konusu projenin uygulanmasını sağlayacak yollar hakkındaki tartışma ve görüş ayrılıkları tabii ki eksik olmuyordu. Projenin uygulanması için Hinduların Hıristiyan misyonerler tarafından dinlerinden döndürülmeleri, sömürgeci devletin adli ve idari tedbirler uygulaması, aydınlanmış Batı bilgisinin zaman içinde yayılması gibi seçenekler öne sürülmekteydi. Ancak her bir seçeneğin temelinde, Hindistanlıların geleneksel âdetlerinin değersizliğine kendilerinin inanmaları, medeni ve rasyonel toplumsal düzenin yeni biçimlerini kucaklamaları gerektiğini savunan liberal sömürgeci fikir yatmaktaydı.

Ikinci bölümde söz konusu medenileştirme misyonuna özgü bazı siyasi stratejilerden bahsetmiştim. Burada dikkate alınması gereken ise, 19. yüzyılın başındaki Hint toplumsal reformunun gündeminde yer alan kadın sorununun, belirli bir toplumsal ilişkiler bütünü içinde kadının yaşam koşulları ile değil, daha çok sömürgeci bir devlet ile fethedilmiş bir halkın sözde "geleneği" arasındaki mücadele ile ilgili olduğudur. Lata Mani'nin *satidaha* (dul kadınların yakılarak öldürülmesi) âdetinin kaldırılması ile ilgili çalışmasında[4] gösterdiği gibi, bu

4 Lata Mani, "The Production of an Official Discourse on *Sati* in Early Nineteenth-Century Bengal," *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (Nisan 1986): WS 32-40; Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* (Yeni Delhi: Kali for Women, 1989) içinde "Contentious Traditions: The Debate on *Sati* in Colonial India", s. 88-126.

"gelenek" de sömürgeci söylem tarafından üretilmekteydi. Brahmanizmdeki dinî metinlerin topluma egemen olduğunu ve tüm Hinduların bu metinlerde dayatılanlara kayıtsız şartsız boyun eğdiğini varsayıp, eleştirilecek ve ıslah edilecek geleneği tanımlayan sömürgeci söylemdi. Hindistan milliyetçiliği sömürge idaresine muhalif siyasi konumunun sınırlarını çizerken, kadın sorununu zaten uğraşması gereken bir sorun, Hint geleneğinin bir sorunu olarak ele alıyordu.

Milliyetçilikte Kadın Sorunu

Milliyetçiliğin kültür sahasını maddi ve manevi iki alana nasıl ayırdığını daha önce belirtmiştim. Batı medeniyetinin taleplerinin en güçlü olduğu yer maddi alandı. Bilim, teknoloji, rasyonel ekonomik örgütlenme biçimleri, devlet işlerinde kullanılan modern yöntemler, Avrupa ülkelerine Avrupalı olmayan halklara boyun eğdirme ve tüm dünyayı egemenlikleri altına alma gücü vermişti. Sömürgeleştirilmiş halkların bu egemenliği kırmaları için maddi hayatı düzenleyecek daha üstün teknikler öğrenmeleri ve bu teknikleri kendi kültürlerine yerleştirmeleri gerekmekteydi. Kendi halklarının geleneksel kültürünü rasyonelleştirmek ve ıslah etmek için girişilen milliyetçi projenin bir yönü buydu. Ancak söz konusu proje hayatın her alanında Batı'nın taklit edilmesi anlamına gelemezdi; çünkü o takdirde Batı ile Doğu arasındaki temel ayrım kaybolacak ve ulusal kültürün öz varlığının kendisi tehdit edilecekti. Aslında, 19. yüzyıl sonundaki Hindistan milliyetçilerinin öne sürdüğü üzere, hayatın maddi olmayan yönlerinde Batı'nın taklit edilmesi yalnızca istenmeyen değil gerek de olmayan bir durumdu; çünkü manevi alanda Doğu Batı'dan üstündü. Yapılması gereken, ulusal kültürün ayırt edici manevi özünü muhafaza edip güçlendirirken modern Batı medeniyetinin maddi tekniklerini almaktı. Milliyetçi projenin oluşumunu tamamlayan ve Batı modernitesine has özelliklerin seçici bir şekilde benimsenmesinin ideolojik düzlemde meşrulaştırılması vazifesini gören bu hareket tarzı, hâkimiyetini bugüne kadar sürdürmüştür.

Milliyetçilik söylemi, maddi/manevi ayrımının yoğunlaştırılarak dışarıdaki alan ve iç alan arasındaki benzer, ancak ideolojik anlamda çok daha güçlü bir ayrıma dönüştürüldüğünü göstermektedir. Milliyetçi yazarlar maddi alanın bizim dışımızda olduğunu, dışarıdaki alanın bizi etkileyen, koşullarımızı belirleyen ve kendisine uymaya zorlayan bir harici unsurdan ibaret olduğunu ileri sürmekteydi. Son tahlilde, maddi alan önemsizdir. İçimizde yer alan manevi alan ise kendi gerçek benliğimizdir; hakikaten özsel olan odur. Bu demektir ki, Hindistan kendi kültürünün manevi ayırt ediciliğini koruduğu sürece, gerçek benliğini kaybetmeksizin modern bir maddi dünyanın gereksinimlerine uymak için gereken tüm tavizleri verebilirdi. 19. yüzyıldaki toplumsal reform konularının yarattığı netametli sorunların çözülmesi için milliyetçiliğin sunduğu anahtar buydu.

İç alan/dışarıdaki alan ayrımının somut gündelik hayata uygulanması toplumsal sahayı *ghar* (ev) ve *bahir* (dünya) alanlarına ayırmaktadır. Dünya harici olandır, maddinin alanıdır; ev ise kişinin içindeki manevi benliği, kişinin gerçek benliğini temsil etmektedir. Dünya maddi çıkarların izlendiği, iş bilir düşüncelerin üstün olduğu ihanetlerle dolu bir bölgedir. Dünya aynı zamanda erkeğin alanıdır. Ev ise özü itibariyle maddi dünyanın kutsal olmayan faaliyetlerinden uzak tutulmalıdır ve kadın evi temsil etmektedir. Böylece, toplumsal alanın ghar ve bahir olarak ayrılmasına karşılık gelmek üzere toplumsal rollerin cinsiyetlerle eşleştirilmesine ulaşırız.

Şu ana kadar ulaştığımız sonuçlar, cinsiyetlerin oynadığı rollerin geleneksel ataerkil düzendeki kavranışından öteye gitmemektedir. 19. yüzyıldaki toplumsal reform döneminde görülen bu toplumsal davranışların süreklilik arz ettiğini ortaya çıkardığımızda, Hindistan'daki liberal tarihyazımının yapmış olduğu gibi bu sürekliliği "muhafazakârlık" olarak nitelendirmek, geleneksel normların savunulmasından başka bir şey olmadığını ileri sürmek cazip gelmektedir. Ancak bu yanlış olurdu. Sömürgecilerin Hint geleneği karşısındaki tutumu ve de milliyetçiliğin Hint geleneğinin eleştirilmesine verdiği ide-

olojik cevap, *ghar* ve *bahir* terimlerine tamamen yeni bir içerik kazandırdı ve bunların dönüşümünü sağladı. *Dünya* ve *ev* terimlerine karşılık gelen maddi/manevi ayrımı, daha önce belirtildiği üzere, milliyetçi akıl için çok özel bir önem kazandı. Dünya, Avrupalı gücün Avrupalı olmayan halklara meydan okumuş ve üstün maddi kültürünün marifetiyle onlara boyun eğdirmiş olduğu yerdi. Ancak Avrupalı,- milliyetçiler öyle olduğunu beyan etmekteydi-, Doğu'nun ayırt edici ve üstün manevi kültüründeki iç benliğini, öz varlığını sömürgeleştirmeyi başaramadı. Bu alanda Doğu boyun eğmemişti, egemendi ve kendi kaderinin hâkimiydi. Sömürgeleştirilmiş bir halk için dünya, maddi güçsüzlüğü nedeniyle kendisine zorla kabul ettirilmiş ıstırap verici bir sınırlamaydı. Dünya, onun zulüm gördüğü ve her gün aşağılandığı, sömürgecinin belirlediği kuralların ister istemez kabul edildiği bir yerdi. Dünya aynı zamanda -milliyetçiler kısa bir zaman sonra böyle olduğunu ileri sürecekti- ulusal bağımsızlık savaşının yapılacağı yerdi. Boyun eğdirilmiş halklar, onların gücüne erişebilmek ve nihayetinde sömürgeciyi devirmek için Batı'dan maddi dünyanın modern bilimlerini ve sanatlarını öğrenmelidir. Ancak ulusal mücadelenin tüm safhalarında ulusal kültürün, manevi özün içindeki cevheri korumak, muhafaza etmek ve güçlendirmek hayati önem taşımaktaydı. Sömürgecinin iç alandaki o kutsal yere el uzatmasına hiçbir şekilde izin verilmemelidir. Batı'nın kurallarının taklit edilmesi ve onlara uyum sağlanması dünya için bir gereklilikti; evde böyle yapılması ise kişinin öz varlığının imha edilmesiyle aynıydı.

Ev/dünya ayrımının taşıdığı bu yeni anlamı toplumsal rollerin cinsiyetlere göre belirlenmesiyle bir kez eşleştirince, milliyetçiliğin kadın sorununa hangi ideolojik yapı içerisinde çözüm bulduğunu görürüz. Söz konusu ideolojik yapının, toplumsal muhafazakârlığın milliyetçi uygulamalarda bıraktığı pek çok iz nedeniyle umutsuzluğa kapılan liberallerin yaptığı gibi, Batı'yı tamamen reddettiğini düşünmek büyük bir hata olurdu. Burada durum tamamen farklıdır: milliyetçi paradigma aslında kendisine ideolojik bir *seleksiyon* ilkesi temin et-

mişti. Bu ilke moderniteyi reddetmiyor, onu milliyetçi proje ile uyumlu hale getirmeye çalışıyordu.

Bir Seleksiyon İlkesi Olarak Farklılık

19. yüzyıldaki kadınlarla ilgili literatürün büyük bir kısmının Bengal kadınının Batılılaştırılması tehlikesine değinmesi çarpıcıdır. Bu konu neredeyse tüm yazılı, sözlü ve görsel iletişim biçimlerinde ele alınmıştır: 19. yüzyıl ahlakçılarının ciddi makalelerinde, romanlarda, farslarda, skeçlerde, tekerlemelerde ve *patua*'ların (afiş sanatçıları) resimlerinde. Bu düşüncenin yayılması için en çok kullanılan ve en etkili ortam toplumsal parodilerdi. Iswarchandra Gupta (1812-59) ve 19. yüzyılın başındaki *kabiyal*'lardan (şarkıcılardan) modern Bengal tiyatrosunun meşhur öncüleri Michael Madhusudan Dutt (1824-73), Dinabandhu Mitra, Jyotirindranath Tagore (1849-1925), Upendranath Das (1848-95) ve Amritalal Bose'ye (1853-1929) kadar herkes bu konuyu işledi. Bir *memsaheb*'i (hanımefendi) taklit etmeye çalışan bir Bengalli kadın fikrini (bu zaten fikirden öte bir şey değildi, çünkü 19. yüzyıl Kalkütası'ndaki en Batılılaşmış ailelerde bile bu tiplemelere uzaktan yakından benzeyen kadınlar olduğuna dair bir tarihî kanıt bulmak zordur) gülünç duruma düşürmek, hem erkek hem de bayan seyircilerin kulakları tırmalayan kahkahalar atmalarını ve gördüklerini kınamalarını sağlayacak garantili bir yöntemdi. Yapılan, tabii ki, tavırların ve bluz, kombinezon ve ayakkabılar gibi yeni giyim eşyalarının (gariptir ki, bu eşyaların hepsinin kaba olduğu düşünülmekteydi. Halbuki bunlar, 19. yüzyılın ortalarına kadar maddi imkânları ya da toplumsal statüsü ne olursa olsun tüm Bengal kadınlarının kullandığı geleneksel kıyafet olan tek en kumaştan yapılma sari'ye göre vücudu çok daha iyi sarmaktaydı.), Batı'dan ithal edilen kozmetik ürünlerinin ve mücevheratın kullanılmasının, roman okunmasının, iğne oyasının (gereksiz ve pahalı bir meşgale olduğu düşünülmekteydi) ve üstü açık at arabalarında seyahat etmenin eleştirilmesiydi. Gülünçlüğü artıran ise Batılılaşmış kadının gerek-

siz lükse düşkün olduğu ve evini çok ihmal ettiği imasının sürekli yapılmasıydı. Bu parodilerde, sömürge idaresi ve ticaretle ilgili kurumların çevresinde oluşan yeni toplumsal seçkinlerin zenginliğine ve lüks hayatlarına yönelik bir eleştiriyi, kıskançlıkla karışık bir serzenişi görmemek mümkün değildir.

Mary Corelli gibi bir "bayan romancı" olmak isteyen eğitimli karısı ona sürekli "aptal", "hergele" diyen "Bay Dhurandhar Pakrashi" adındaki karakteri ele alalım. Aşağıdaki pasajda, kızları Phulkumari'nin lüks hayata nasıl alıştığı yer almaktadır:

> PHULKUMARI: Babacığım! Babacığım! At yarışlarına gitmek istiyorum, lütfen beni de götür.
>
> DHURANDHAR: Tenis oynamayı bitirdin mi?
>
> PHULKUMARI: Evet, şimdi de at yarışlarına gitmek istiyorum. Ayrıca bana yeni bir bisiklet de almalısın. Geçen yıl aldığına artık binmeyeceğim. Ayrıca futbol topum da yırtıldı: bana başka bir tane almalısın. Ayrıca babacığım, lütfen bana şoförsüz bir araba al. Bir midilli de istiyorum. Bir de lütfen resim odama bir ampul taktır; gaz lambasının ışığı yetersiz kalıyor.
>
> DHURANDHAR: Başka bir şey istemiyor musun? Banerjee Şirketinden bu evi tavan yerde, yerler üstte olacak şekilde baş aşağı inşa etmelerini istemeye ne dersin?
>
> PHULKAMARI: Bunu nasıl söylersin baba! Bana eğitim veremiyorsun, kaba zevklerim olmasını mı istiyorsun?[5]

Reformcuların Batılılaşmış tavırlara özenmesiyle dalga geçen ve bunu reformcuların İngilizlerin şiddetine ve onları hor görmesine karşı koyamayışlarıyla birleştiren aşağıdaki pasajı da ele alabiliriz. Bir grup aydınlanmış adam, eğitimli eşleriyle birlikte, "kadının kurtuluşunu" tartışmak üzere buluşmuşlardır ki James, Frederick ve Peter adındaki üç İngiliz askeri onlara müdahale eder.

---

5 Amarendranath Datta, *Maja* (Kalküta, 1900), s. 7-8.

JAMES: Sorun nedir? Burada eğlenceli bir şeyler oluyor galiba?

UNNATA EFENDİ: Oldukça eğlenceli, yirmiye karşı doksan kişi - Hindu kadınlarının özgürlüğü için bir toplantı.

JAMES: Hindu kadınlarının özgürlüğü için bir toplantı mı? O kadar yoksulluğun içinde iyi bir şey.

FREDERICK: Kimler var orada, erkeklerle kadınlar birlikte mi oturuyor?

PETER: Sanırım bunlar Hindu kahramanlar, karılarının peçeli burunlarını açmak için bir araya gelmişler.

FREDERICK: Yalnızca burnu açmak yetmez - eğer gözler ve baş tam özgürlüğe kavuşturulursa Hindu hanımlar kesinlikle merak uyandırırlar.

PETER: Merak, hoşluk ve merhamet de uyandırırlar.

UNNATA BABU: Ağırıma gidiyor, ağırıma gidiyor.

JAMES: Ağırına gitmesin, ağırına gitmesin.

UNNATA BABU: Gidin şimdi, sizi yabancılar. Niye buraya geliyorsunuz, sizi kendini beğenmiş mütecavizler?

JAMES: Yeni Doğulu kuzenlerimizle dans etmek, şarkı söylemek ve yiyip içmek için.

James, Unnata Efendi'nin karısının elinden tutar, onunla dans eder, şarkı söyler ve sonra onu öper.

UNNATA EFENDİ [James'i kolundan yakalar]: Bırak onu, bırak onu. O benim karım, nikâhlı karım.

JAMES [UNNATA'yı yere fırlatır]:

Seni yağ tulumu zenci,
Demek elimi sıkmaya cesaret ettin!
Elinde yıldırımlarıyla Jüpiter'in kendisi bile
Bizimle dövüşmeye gelse, ona karşı koyarız.
[Kılıcını çıkartır]
Bak, bak, işte kılıcım.
Gel, lütfen, kirletsin onu kanın.
[FREDERICK ve PETER de kılıçlarını çıkartırlar]
Vurun ona, vurun şeytanın sağına soluna,
En iyisi vuralım diğer şeytanlara.

İngiliz askerler Unnata'nın karısına şu sözleri söyleyerek sahneyi terkederler:

> JAMES: ... Ah! Zavallı güzel kadın! Biz gidiyoruz,
> Senin için dua edeceğiz -git, ileriye git-
> Başında bekle ve koru kocanı,
> Hain ve ödlek kocanı.[6]

19. yüzyılın başındaki parodi ve taşlama literatüründe, mevcut âdetlerin açıkça savunulması ve yeninin doğrudan reddedilmesinden destek alan çok şey olduğu ortadaydı. Milliyetçi paradigma hâlâ tam belirginlik kazanmamıştı. Geçmişe dönüp bakıldığında, Rammohan'dan Vidyasagar'a kadar olan bu dönemin büyük toplumsal kargaşanın ve aydınlar arasında ideolojik şaşkınlığın yaşandığı bir dönem olduğu görülmektedir. Bu dönemin ardından, 19. yüzyılın ikinci yarısında muhtelif kaynaklardan beslenen yeni bir söylem şekillenmeye başladı: milliyetçilik söylemi.

Mesela 1851'de, "Hindu kadınlarının eğitimi" üzerine yazılmış ödüllü bir makale, eski Hindistan'da kadınların eğitiminin teşvik edildiğini ve kadınların eğitilmesinin zararlı olmak bir tarafa, yararlı olduğunun kanıtlarını sıraladı.[7] Makalenin ilerleyen bölümleri, saygın ailelerden gelen kadınların ait oldukları kasta ya da şereflerine leke sürmeden nasıl okuma yazma öğrenebileceklerini uzun uzun açıklamaktaydı. Buna karşın, 1870'de yazılan ve ev hanımlarının vazifelerini anlatan bir makale, kadınların eğitimi hakkındaki eski önyargıların neredeyse kaybolduğunu beyan etmekteydi. "Artık öyle bir zamanda yaşıyoruz ki birçok insan... kadınları eğitmekle ülkenin koşullarının düzeleceğine ve toplumsal hayata mutluluk, refah ve medeni tavırların egemen olacağına inanmaktadır."[8]

Söz konusu yeni tartışmaların maksadı, ulusun "modern" dünyası içinde kadının konumunu tespit etmede kullanılacak

6 *Meye manştar mitim* (Kalküta: Girish Vidyaratna, 1874), s. 28-31.

7 Tarasankar Sharma, *Striganer bidya sikşa* (Kalküta, 1851).

8 Sibchandra Jana, *Patibratya-dharma-sikşa* (Kalküta: Gupta Press, 1870).

toplumsal ve ahlaki ilkeleri belirlemekti. Bu konu hakkındaki makalelerden en açık dille yazılmış olanlarından birini ele alalım: Bhudeb Mukhopadhyay'ın 1882 yılında yayımlanan ve *Paribarik prabandha* (Aile üzerine yazılar) adlı makalesi. Bhudeb sorunu o kendine özgü gerçekçi tarzıyla ifade etmektedir:

> İngiliz tarzı yaşamın harici parıltısı ve gösterişine can atıldığı için... pek yakında evlerimizde bir ayaklanma çıkabilir. Erkekler İngilizce öğreniyor ve *beyefendi* oluyorlar. Kadınlar İngilizce öğrenmiyor ama yine de *hanım* olmaya çalışıyorlar. Ayda yüz rupilik bir gelir elde etmeyi başaran evlerde, kadınlar artık yemek pişirmiyor, yerleri silmiyor ya da yatakları toplamıyor... her şey uşaklar ve hizmetçiler tarafından yapılıyor; [kadınlar] sadece kitap okuyor, kilim dokuyor ve kağıt oynuyorlar. Bunun sonucunda ne oluyor? Ev ve eşyalar derli toplu durmuyor, yemekler kötü oluyor, ailenin her ferdinin sağlığı bozuluyor; çocuklar zayıf ve hastalıklı doğuyor, sürekli hastalıktan kırılıyor, erken ölüyor.
>
> Günümüzde birçok reform hareketi icra ediliyor; özellikle de kadınların eğitiminden sürekli bahsediliyor. Ancak kadınların bir zamanlar eğitimini aldığı o büyük sanatlardan konuşulduğunu nadiren duyuyoruz. Eğer bu eğitimlere hâlâ itibar ediliyor olsaydı, sağduyusuz taklidin sebep olduğu bu krizin üstesinden gelmemiz mümkün olacaktı. Sanıyorum ki bu eğitimden bahsedildiğini bir daha asla duyamayacağız.[9]

Bu pasajda sorun bir pozitif sosyolojinin ampirik ifadeleriyle ortaya konulmuştur: Bhudeb'in dönemindeki Bengalli ciddi yazarlar bu tarzı çok tutmaktadır. Ancak Bhudeb'in ifade ettiği anlamıyla kriz gerçekten de mevcuttu. Bhudeb ev ve aile kurumlarının sömürge idaresinin kendine has kurallarının tehdidi altında olduğunu söylerken Bengal'in yeni oluşan orta sınıfının büyük bir kesiminin duygularına tercüman olmaktadır.

9 *Bhudeb racanasambhar* (ed.) Pramathanath Bisi (Kalküta: Mitra and Ghosh, 1969) içinde Bhudeb Mukhopadhyay, "Grhakaryer byabastha", s. 480.

Benzerine daha önce pek de rastlanmamış harici bir koşul üzerimize yüklenmişti; o koşullara uymaya zorlandık ve bunun için de kendimize yabancı olanı belirli bir ölçüde taklit etmemiz kaçınılmazdı. Ancak bu taklit dalgasının evlerimize girmesine izin verilebilir miydi? Bu iç varlığımızı yok etmez miydi? Yine de, aile hayatının eski kurallarının yalnızca yeniden belirtilmesi yeterli olmazdı; o eski kurallar çevrenin amansız kuvveti yüzünden parçalanmaktaydı. Modern dünyanın harici koşullarına daha iyi uyum sağlayacak ancak Batı'nın basit bir taklidi de olmayacak yeni kurallara ihtiyaç vardı. Bu yeni kurallar hangi ilkeler esas alınarak inşa edilebilirdi?

Bhudeb bu soruya karşılık olarak milliyetçilere özgü cevabı vermektedir. "Tevazu" adlı bir makalesinde Bhudeb, kadına özgü erdemlerin temelini oluşturan doğal ve toplumsal ilkelerden bahseder.[10] Tevazu, ya da tavır ve davranışlarda terbiye, Bhudeb'e göre, insana mahsus bir özelliktir; hayvanların doğasında bulunmaz. Tevazu gibi erdemlerin doğmasını sağlayan, insanın saf hayvansal özelliklerden tiksinmesidir. Bu açıdan bakıldığında, insanlar kendilerinde ve yarattıkları medeniyetlerde, hayvan doğasına hâkim davranış biçimlerinin tam zıddı olan manevi ya da tanrısal vasıfları geliştirmenin yollarını ararlar. Üstelik, insan cinsinde, kadınlar söz konusu tanrısal vasıfları erkeklerden çok daha iyi geliştirir ve yaşatırlar. Medeni ve ince zevklere sahip insan toplumuna özgü manevi vasıflar, harici dünyada geçimlerini sağlamak gibi tamamen maddi bir uğraştan belirli bir ölçüde korunmuş olan kadınların görünüşlerinde ve davranışlarında ifade bulur.

Konuyla ilgili bütün ikili karşıtlıklar ve analojiler burada mevcuttur. Maddi/manevi ayrımı hayvansal/tanrısal vasıflar ayrımına, bu ayrım da erkeğe özgü/kadına özgü erdemler ayrımına tekabül etmektedir. Bhudeb bu eşleştirmeleri yaptıktan sonra söz konusu ideolojik biçimi bilhassa milliyetçi olan kendi içeriğiyle onurlandırır:

10 "Lajjasilata," *a.g.e.*, 45-48.

> Kadınların ve erkeklerin bir araya geldiği, her zaman birlikte sohbet ettiği, birlikte yiyip içtiği, birlikte seyahat ettiği bir toplumda kadınların tavırlarının manevi vasıflardan yoksun ve hayvansal özelliklerde görülen bir şekilde kabalaşması muhtemeldir. Bu nedenle, böyle bir toplumdaki âdetlerin tüm kusurlardan arınmış olduğunu düşünmüyorum. Bazıları, kadınlarla bu kadar yakınlaşmalarının sonucunda erkeklerin belirli ince ve manevi vasıflar edindiğini öne sürmektedir. Bunu kabul ederim. Ancak kadın karakterindeki kabalık ve bozulmanın sebep olduğu kayıp, erkeğin belirli bir ölçüde inceleşmesiyle telafi edilebilir mi?

Bu sözlerden sonra da kendi görüşlerini yine vurgular:

> Dinimizin kurallarını koyanlar insanların yapmak zorunda olduğu en hayvani uğraşlarda bile bulunan içsel manevi vasıfları keşfettiler ve böylece bu uğraşlardan hayvani vasıfları çıkarttılar. Avrupa'da böyle olmadı. Orada din [maddi] hayattan tamamen ayrılmıştır. Avrupalılar hayatlarını tamamen din kurallarıyla düzenleme eğiliminde değillerdir; bunu ruhbanlık olarak addedip kınarlar... Ari ırkın sisteminde maneviyatın, Avrupa sisteminde ise maddi zevklerin üstünlüğü vardır. Ari ırkın sisteminde kadın bir tanrıçadır. Avrupa sisteminde ise bir ortak ve yol arkadaşıdır.[11]

Modern dünyanın dayattığı koşullarda aile hayatını örgütlemeye ve kadınlar için doğru olan hareket tarzını belirlemeye dair yeni normlar artık kolaylıkla ortaya çıkartılabilir. Gerekli ayarlamalar maddi faaliyetlerin harici dünyasında yapılmalıydı ve bu görevin en ağır kısmı da erkeklere düşmekteydi. Ailenin kendisi daha geniş bir toplumsal ilişkiler ağının bir parçası olduğu ölçüde, dış dünyadaki değişikliklerin etkilerinden uzakta tutulması da zorlaşmaktaydı. Bunun sonucu olarak da, evdeki örgütlenme ve yaşam biçimlerinin de değiştirilmesi gere-

11 *A.g.e.*, s. 446, 447.

kecekti. Ancak yerel toplumsal hayatın içsel maneviyatının muhafaza edilmesi hayati önem taşımaktaydı. Ulusal kültürün manevi vasfının ifade edileceği esas yer evdi; bu vasfı koruma ve geliştirmede esas sorumluluk da kadına düşmekteydi. Evin dışındaki hayatın koşulları ne kadar değişirse değişsin, kadınlar özü itibariyle manevi (yani kadına özgü) erdemlerini kaybetmemelidir; başka bir deyişle, kadınların özü Batılılaşmamalıdır. Bu noktadan hareketle, erkeklerin ve kadınların maddi ve manevi erdemlerine karşılık gelen toplumsal rolleri arasındaki zaruri ayrımın her zaman muhafaza edilmesi gerektiği düşüncesine ulaşılır; bu, reformların arzu edilirliğini değerlendirmede kullanılacak basit ama faydalı bir ölçüttür. Ulusun modern dünyasında, kadınların Batılılaşması ile erkeklerin Batılılaşması arasında belirgin bir *farklılık* olması gerekecekti.

Çözümün Şeceresi

Milliyetçilik kadın sorununu kendi tarihsel projesi bağlamında bu temel ilke vasıtasıyla çözmüştü. Tabii ki bu ilkenin ayrıntıları ilk anda tasarlanmamıştı. Aslına bakılacak olursa, 19. yüzyılın ortalarından bugüne kadar, modern kadının günlük hayatını ilgilendiren muhtelif sorunlarda -giydikleri, yedikleri, tavırları, eğitimi, evdeki hayatın örgütlenmesindeki rolü, ev dışında üstleneceği rol gibi sorunlarda- ev/dünya, manevi/maddi, kadına özgü/erkeğe özgü ayrımlarının tam olarak nasıl uygulanacağı hakkında birçok tartışma yaşanmıştır. Somut sorunlar hem harici hem de dahili durumun hızla değişmesiyle ortaya çıkıyor ve yeni orta sınıf ailesi de kendisini bu sorunlarla uğraşırken buluyordu; sorunlara özgü çözümler için birçok farklı kaynağa başvuruluyordu: yeniden inşa edilmiş bir "klasik" gelenek, modernleştirilmiş folk biçimleri, bürokratik ve endüstriyel uygulamaların faydacı mantığı, liberal demokratik bir devlette yasal eşitlik fikri. Çözümün içeriği ne önceden belirlenmişti ne de değişmezlik arz etmekteydi, ancak biçimi milliyetçi projeyi şekillendiren ve içinde barındıran ayrımlar sistemiyle tutarlı olmak zorundaydı.

Bu şekilde tanımlanan yeni kadın *yeni* bir ataerkil düzene boyun eğdirilmişti. Aslında, milliyetçilerin yeni kadını içine yerleştirdikleri ve ev ile dünyayı birbirine bağlayan toplumsal düzen yalnızca modern Batı toplumunun düzeninin zıddı olmakla kalmıyordu; sömürgeciler tarafından sorgulanan yerel gelenekteki ataerkil düzenden de açıkça ayrılmıştı. Milliyetçilik yerel kültürel varlığının işaretleri olarak geleneğin çeşitli unsurlarını tabii ki benimsemişti, ancak bu artık "klasikleştirilmiş" bir gelenekti - ıslah edilmiş, yeniden inşa edilmiş, barbarlık ve mantık dışılık suçlamalarına karşı güçlendirilmiş bir gelenek.

Yeni ataerkil düzen, insanların çoğunun içinde yaşadığı günlük toplumsal ve kültürel koşullardan da keskin bir biçimde ayrılmıştı, çünkü "yeni" kadın kaba, bayağı, gürültücü, kavgacı, üstün ahlaki duygulardan yoksun, cinsel anlamda serbest ve erkeklerin kaba kuvvet uyguladığı "sıradan" kadından oldukça farklıydı. Batılılaşmış kadının parodisinin yanısıra, 19. yüzyıl literatüründe bu yeni inşa edilen kadın tipi de yeni orta sınıfın toplumsal çevresine giren alt sınıfa mensup birçok kadın karakterle -hizmetçiler, çamaşırcı kadınlar, kuaförler, esrar satıcıları, kadın satıcıları, fahişeler- defalarca vurgulanmaktadır. Milliyetçiliğin ıslah etmeyi talep ettiği, tam da bu kadınların içinde yaşadığı yozlaşmış koşullardı. Milliyetçi ideolojinin yarattığı yeni kadına, hem sömürgeci idareyle kurulan bağlantıların çoğalttığı varlıklı sonradan görme ailelerin Batılılaşmış kadınları, hem de alt sınıflara mensup sıradan kadınlar karşısında kültürel üstünlük statüsü verilmesini sağlayan da bu karşılaştırmalardı. Kadının kendi çabalarıyla üstün bir ulusal kültüre ulaşması, yeni kazandığı özgürlüğünün bir simgesiydi. Kadın sorununa milliyetçiliğin getirdiği çözümün temelinde yer alan ideolojik güç unsuru buydu.

Orta sınıf kadınının hayatının ve içinde bulunduğu koşulların son bir yüzyılda nasıl değişmiş olduğunu gösteren muhtelif unsurlarda bu çözümün biçimini görebiliriz. 19. yüzyıldaki toplumsal ıslahatçıları çok fazla meşgul eden ihtilaflı bir ko-

nuyu, kadınların eğitimi konusunu ele alalım.[12] Kadınlar için okullar açılmasına yönelik ilk eleştiriler kadınların kitabi bilgiler öğrenmesini yasakladığı varsayılan geleneğe dayanılarak yapıldı, ancak bu tez çok az destek bulabildi. Kadınlar için açılan ilk okulların ve kadınlara evlerinde eğitim verilmesi için yapılan düzenlemelerin Hıristiyan misyonerler tarafından örgütlenmesi, milliyetçiliğe yönelen esas tehdit olarak görülüyordu; bu yüzden kadınların hem din değiştirmesinden hem de Batı'nın zararlı etkilerine maruz kalmalarından korkulmaktaydı.[13] 1850'lerde Hindistanlılar kendi kız okullarını açmaya başlayınca bu tehdit ortadan kalktı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Bengal orta sınıf kadınları arasında resmî eğitim dikkat çekecek ölçüde yaygınlaştı. 1863'te 95 kız okulu ve toplam 2.500 öğrenci varken, 1890'da okul sayısı 2.238'e ve toplam öğrenci sayısı da 80.000'e ulaştı.[14] Yüksek öğretime gelince, Chandramukhi Bose (1860-1944) ve Kadambini Ganguli (1861-1923) Bengalli kadınların resmî eğitimde neleri başarabileceğini kanıtlayarak övgü topladılar: birçok İngiliz üniversitesinin kadınları henüz sınavlara bile almadığı 1883 yılında Kalküta Üniversitesi'nden lisans diploması aldılar. Kadambini daha sonra tıp kolejine gitti ve mesleki eğitim alan ilk kadın doktor oldu.

Resmî eğitimin orta sınıf kadınları arasında genel bir kabul görmesini mümkün kılan hiç şüphesiz Bengal dilinde hazırlanmış eğitime dönük yayınların ve eğitim yardımcı malzemelerinin artmasıydı. 19. yüzyılda "kadınlara yönelik müfredat" üzerine yapılan uzun tartışmalar şimdilerde bize biraz ilginç gelebilir, ancak bu tartışmaların gerçekte ne üzerine yapıldığı-

12 Bu tartışmaların incelendiği yazılar için bkz. Murshid, *Reluctant Debutante*, s. 19-62; Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905* (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 60-108; *Economic and Political Weekly: Review of Woman Studies* 21 (Nisan 1986) içinde Malavika Karlekar, "Kadambini and the Bhadralok: Early Debates over Women's Education in Bengal": WS25-31.

13 M. A. Laird, *Missionaries and Education in Bengal, 1793-1837* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

14 Murshid, *Reluctant Debutante*, s. 43.

m teşhis etmek zor değildir. Modern okul eğitiminin içeriğinin büyük bir bölümü "yeni" kadın için önemli görünüyordu, fakat bu içeriği İngilizce uygulamak pratikte pek mümkün değildi. Bu içerik alakasızdı, çünkü eğitimli kadının ait olduğu esas yer yine onun eviydi; tehdit ediciydi, çünkü kadınların toplumsal konumunun yerleştirildiği o esas yerin değerini düşürebilir ve o yeri değiştirebilirdi. Bu sorun, yeni eğitim almaya başlayan kadınları içerecek şekilde okuryazar kitleyi genişletmeye müsait bir modern dil ve edebiyat yaratılmasını milliyetçi projenin temel vazifelerinden biri haline getiren aydınların çabalarıyla çözüldü. Yeni Bengal edebiyatını şekillendiren önemli güçlerden biri yalnızca bir dilde -ana dilinde- okuyabilen kadınların da ders kitaplarına, süreli yayınlara ve yaratıcı çalışmalara erişebilmesini sağlama isteği oldu.

Bir kadının evindeki yerini tehlikeye atmadan, yani bir hanımefendi olmadan, modern eğitimin ona sağladığı kültürel inceliğe ulaşabileceği ortaya konunca, yeni *bhadramahila* (saygın kadın) için resmî eğitim almak yalnızca kabul edilebilir değil aynı zamanda zorunlu bir hal de aldı. Üstelik, milliyetçiliğin inşa ettiği yeni kadın ideolojik gücünü, eğitim sayesinde kültürel inceliğe ulaşma hedefini her bir kadın için kişisel bir sınav haline getirmekle, böylece de kadının özerk bir özne olduğu bir alan açmakla kazandı. Bu durum, orta sınıf kadınlarındaki resmî eğitimin sağlayacağı faydaları kendileri için kullanma arzusunu büyük ölçüde açıklamaktadır. Orta sınıf kadınları özel hayatlarında kendilerine bu hedefi koydu: hedefe ulaşmak özgürlüklerini kazanmak demekti.[15] Üstelik, bu başarı birçok farklı alanda öne sürülen kültürel üstünlük iddialarını da ortaya seriyordu: onun için eğitimin tek amacının dış dünyada erkeklerle yarışmak için gereken maddi becerilerin kazanılması ve bu yüzden kadına özgü (manevi) erdemlerin kaybedilmesi olduğuna inanılan Batılı kadına karşı üstünlük;

15 İlk nesil eğitimli orta sınıf kadınlarının otobiyografileri bu başarma duygusuyla dolu. Yakın tarihli bir çalışma için bkz. Malavika Karlekar, *Voices from Within: Early Personal Narratives of Bengali Women* (Delhi: Oxford University Press, 1991).

baskıcı ve yozlaşmış bir toplumsal gelenek yüzünden özgürlük fırsatından mahrum kalan ve onların evinde yaşayan bir önceki neslin kadınlarına karşı üstünlük; özgürlüğün sağladığı erdemleri takdir etmeye kültürleri yetmeyen alt sınıfa mensup kadınlara karşı üstünlük.

İlk nesil eğitimli kadınların milliyetçi "yeni kadın" fikrini neden şiddetle yaydıklarını da açıklayan, milliyetçilik tarafından inşa edilen bu özel toplumsal ıslah projesidir: kadınların hem özgürleştirilmesi hem de kendilerini özgürleştirmeleri projesi (ve bu yüzden de hem erkeklerin hem kadınların katılmak zorunda olduğu bir proje). Yakın tarihi kaleme alan liberal görüşlü yazarlar, kadına özgü denen erdemlerin önemini meşrulaştıran ve orta sınıf evlerindeki reform hareketlerinin en önünde yer alanlar da dahil olmak üzere, 19. yüzyıldaki kadın yazar fazlalığından çoğu zaman rahatsız olmuşlardır. Mesela, Radharani Lahiri 1875 yılında şöyle yazmıştı: "Kadınların öğrenebileceği tüm konular arasında en önemli olan ev işidir... Ne kadar bilgili olursa olsun, ev işlerinde yetkinleşmeyen bir kadın toplumda adını duyuramaz."[16] Diğer yazarlar da eğitimli bir kadının saflık, fedakârlık, itaatkârlık, sadakat, kibarlık, sabır ve toplumsal faaliyetlerde gönüllü olma gibi kadına özgü erdemleri geliştirmesi gerektiğinden bahsetmekteydi. Bu gibi "kadınlık" (dolayısıyla yeni bir ataerkil düzen) beyanlarını kaçınılmaz hale getiren ideolojik bakış açısı, kadın sorununa getirilen milliyetçi çözümle tam olarak açıklanmaktaydı. Kundalama Debi, 1870 yılında yazdığı bir yazıda, diğer kadınlara verdiği tavsiyede söz konusu bakış açısını çok iyi ifade etmekteydi:

> Eğer gerçek bilgiye ulaştıysanız, o halde *hanımefendimsi* davranışlara kalbinizde hiç yer vermeyiniz. Bengalli bir ev kadınında bu olmayacaktır. Eğitimli bir kadının ev işlerini nasıl düşünerek ve sistematik bir şekilde yaptığına, cahil ve eğitimsiz kadınların ise bundan haberdar olmadıklarına dikkat edi-

16 Murshid, *Reluctant Debutante*, s. 60'ta alıntılanmış.

niz. Eğer Tanrı bizi evimizdeki yerimize göndermeseydi, dünyanın ne kadar bedbaht bir yer olmuş olacağını anlayınız.[17]

O halde eğitimin amacı kadınların kafasına düzenlilik, tutumluluk, temizlik, kişisel sorumluluk duygusu gibi erdemleri ("disiplin altına almanın" yeni toplumsal biçimlerine özgü burjuva erdemleri); işlerine yarayacak kadar okuma yazma, muhasebe ve hijyen becerisi; dış dünya tarafından belirlenen yeni fiziksel ve ekonomik koşullar doğrultusunda evi çekip çevirme kabiliyetini yerleştirmekti. Kadının evi çekip çevirebilmesi için evin dışındaki dünya hakkında bir fikri olması gerekiyordu; kadınlığını tehdit etmediği sürece bu dünyaya girebilirdi bile. Evin hudutlarının örtünmeyle ilgili kurallar tarafından daha önce tanımlanan fiziki sınırlardan kurtarılıp, toplumsal kabul görmüş erkek ve kadın davranışları arasındaki *farklılıklarla* belirlenen daha esnek, ancak yine de kültürel anlamda daha belirleyici bir alana taşınması, şimdilerde kendine özgü bir milliyetçi içerikle onurlandırılmış bu ikinci ölçütle mümkün olabilmiştir. Kadınlarda bulunması gereken kadına özgülük kültürel açıdan gözle görünür birtakım manevi vasıflarla bir kez sabitlendikten sonra kadınlar okula gidebilir, toplu taşıma araçlarında seyahat edebilir, halka açık eğlenceleri seyredebilir ve hatta zaman içinde evi dışında çalışmaya da başlayabilirdi. Ancak kadınlığının "manevi" işaretleri -elbisesinde, yeme alışkanlıklarında, toplum içindeki davranışlarında, dindarlığında- artık açıkça belirginleştirilmişti.

Söz konusu özel işaretler farklı kaynaklardan elde edilmişti ve kökenleri açısından bakıldığında hepsinin kendi özel tarihi vardı. Mesela bhadramahila kıyafeti, brahmika sari (sari'yi bluz, kombinezon ve Brahman evlerinde modaya uygun hale getirilen ayakkabılarla birlikte giyme biçimi) olarak bilinen tarz, orta sınıf kadınlar için standart giysi olarak kabul edilmeden önce uzun bir deneme sürecinden geçti.[18] Burada da gerekli farklılıklar -daha doğrusu hanımefendiyle, önceki nesil-

17 Borthwick, *Changing Role of Women*, s. 105'te alıntılanmış.

18 Bkz. a.g.e. 245-56.

lerin kadınlarıyla ve alt sınıflara mensup kadınlarla yeni kadın arasındaki farklılıklar- ulusal kimliği, toplumsal özgürleşmeyi ve kültürel inceliği yansıtacak şekilde belirtilmekteydi. Buna ilaveten, hayatının diğer yönlerinde olduğu gibi bu yönünde de, erkeklerin maddi dünyanın baskılarına teslim olmak zorunda oluşuna karşın, kadının karakterinin maneviyatı vurgulanmak zorundaydı. Evin dışındaki yeni koşullara ayak uydurma ihtiyacı erkekleri giyimlerinde, yemek yeme alışkanlıklarında, dinî ibadetlerinde ve toplumsal münasebetlerinde bir dizi değişiklik yapmaya zorladı. Bu kapitülasyonların her biri kadınların manevi saflığının korunduğu vurgulanarak telafi edilmeliydi. Kadınlar erkekler gibi yememeli, içki ya da sigara içmemelidir; erkeklerin yapmakta zorlandıkları dinî ibadetleri onlar devam ettirmelidir; erkeklerin artık fazla vakit ayıramadıkları ailelerini kadınlar bir arada tutmalı ve akrabalarla dayanışmayı onlar sağlamalıdır. Milliyetçiliğin savunduğu yeni ataerkil düzen kadınlara yeni bir toplumsal sorumluluğu üstlenmenin şerefini bahşetti; kadını özgürleştirme görevini tarihten gelen egemen ulus olma hedefiyle ilişkilendirerek onları yeni ve de tamamen meşru bir boyunduruk altına aldı.

Üstünlüğü kullanmanın tüm tahakkümcü biçimlerinde olduğu gibi, bu ataerkil düzen de zorlayıcı otorite ile ikna etmenin gizli gücünü birleştirdi. Bu birleşim en açık ifadesini cinsiyetler arasındaki iktidar ilişkisinin ters yüz edilmiş ideolojik biçiminde buldu: kadının tanrıça ya da ana olarak pohpohlanması. "Hindistanlı kadın" kurgusunun Hindistan'daki klasik çağ dinlerindeki ya da Ortaçağ'ın dinî âdetlerindeki kaynakları ne olursa olsun, onu bugünkü Hindistan'ın modern edebiyat ve sanatında algılamamızı sağlayan özel ideolojik biçim tamamen ve inkâr edilmez derecede milliyetçilik dönemiyle eşzamanlı, egemen orta sınıf kültürü gelişiminin ürünüdür. Söz konusu kurgu, "ulusun" bir simgesi vazifesi gören yeni "kadın" kavramı için zaten kadına özgülüğün baskın bir özelliği haline gelen unsurların, yani fedakârlık, yardımseverlik, sadakat, dindarlık vb. gibi manevi vasıfların, efsanevi esinlenmenin gücünden de yardım alarak vurgulanmasına hizmet etti.

Bu maneviyat, daha önce görmüş olduğumuz üzere, kadının yakaladığı evin fiziksel sınırlarını aşma şansına mani olmadı; aksine, kadınlığını tehdit etmeyecek koşullarda dış dünyaya çıkmasını sağlayarak bunu kolaylaştırdı. Aslında, tanrıça ya da ana olarak kadın imgesi, evin dışındaki dünyada kadının cinselliğinin silinmesine hizmet etti.

Bu kurgunun yaptığı çok önemli etkiler vardır. Bir örnek olması için sıklıkla yapılan şu gözlemi ele alabiliriz: kapitalist Batı'daki kadın hakları taleplerinin merkezinde olan orta sınıfın çalıştığı işlerde görülen cinsiyet ayrımı sorunu, Hindistan'da neredeyse yaşanmamaktadır. Biraz yüzeysel olan bu gözlemin ardında birçok karmaşık sorunun bulunabileceği ihtimalini inkâr etmiyorum. Ancak, orta sınıfın çalışacağı işler, kasta, dine, dile ve benzeri ayrımlara göre tanımlanan birçok kültürel grubun uğrunda şiddetli mücadeleler verdiği bir alandı ve Hindistan'daki tüm milliyetçi siyaset ve post-kolonyal siyaset dönemlerinde cinsiyet ayrımının bu kamusal mücadeleye hiç bulaşmamış olması gerçekten paradoksaldır. Benzer bir şekilde, bağımsız Hindistan'ın yeni anayasası kadınlara oy kullanma hakkı verdi; ancak ne konu üzerinde bir tartışma yapıldı, ne de Hindistan'daki milliyetçi siyasetin herhangi bir döneminde kadınlara oy kullanma hakkı verilmesini isteyen bir hareket doğdu. Herkesin kadınların doğal olarak oy kullanma hakkına sahip olduğunu varsaydığı gerçeği, gelenekteki eski ataerkil düzeni oluşturan şeylerin tamamen yer değiştirdiğini göstermektedir. Erkeğe özgü/kadına özgü vasıfların milliyetçi ideoloji tarafından maddi/manevi ayrımıyla eşleştirilip sabitlenmesi, meslek sahibi kadınları işsiz erkeklerin rakibi haline getirmemektedir, çünkü bu kurguda kadınları maddi dünyadaki erkeklerden ayıran özel kültürel işaretler bulunmamaktadır.

Aslında, sıklıkla önem kazanan ayrımlar, evin dışındaki kadınların *arasında* görülen ayrımlardır. Söz konusu ayrımlar kadınları giyimlerine, yemek yeme alışkanlıklarına (içki/sigara içmek), kadın statüsüne özgü dinî işaretlere bağlılıklarına, erkeklere karşı davranışlarına göre seçip alabilir ve onları Batılılaşmış, geleneksel, alt sınıfa mensup kadınlar olarak sınıflandı-

rabilir (ya da bu ayrımların daha gizli versiyonlarını kullanabilir). Bu sınıflamaların hepsi kabul edilebilir normlardan sapıldığını göstermektedir. Mesela Batılılaşmış sınıfına konulan bir kadın, "normal" kadının (anne/kız kardeş/eş/kız çocuk) taşımadığı tüm sıfatları kendisine çekecektir - utanmaz, paragöz, dinsiz, cinselliğini sergileyen. Üstelik bu sıfatları yalnızca erkekler değil, kendisinin meşru kurallara uygun davrandığını düşünen kadınlar yakıştıracaktır; ve bu da, "Hindistanlı kadın" kurgusunun hegemonik statüsünün bir göstergesidir. Benzer bir dizi ayrım normal kadını alt sınıfa mensup ya da sıradan kadından ayırt edecektir. (Milliyetçinin en çok hor gördüğü kadın tipi muhtemelen Hintli ve İngiliz anne babadan olma *tnyas*'tır - hem Batılı hem de sıradan.) Kuraldışı davranışların, bu tarz davranışlara muhtelif muğlak anlamlar yüklenmesi ihtimalini de beraberinde taşıması şaşırtıcı değildir: "normal" olduğu kabul edilenlerin sergilemesine izin verilmeyen davranışlara karşı uygulanan yaptırım, bu davranışların gayrimeşru olduğunu göstermekti. Söz konusu muhtelif muğlak anlamlar mesela sinema, reklamcılık ve modanın ticari dünyasında sonuna kadar sömürülen anlamlardı. İşte bu noktada, Batı'daki ataerkil düzende karşımıza çıkan bir seks objesi olarak kadın kurgusunun milliyetçi ideolojide nasıl yer değiştirdiğinin bir örneği ile daha karşılaştık: milliyetçi erkek kendi karısının/kız kardeşinin/kızının bir "seks objesi" olmadığını düşündüğü için onları "normal" birer kadın olarak görür, "seks objesi" olabilecek kadınların da "normal" kadın olamayacağını düşünür.

Çözüme Yönelik Bir Eleştirinin Unsurları

Milliyetçiliğin kadın sorununu kendi tarihsel projesi ile uyumlu olacak şekilde çözmeye çalışırken izlediği yolun bir diğer önemli özelliğini göstererek bu bölümü bitiriyorum. Bu özellik kadın sorununun siyaseti doğrudan ilgilendiren yönüyle; devletle milliyetçilik arasındaki ilişkilerle ilgiliydi. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, milliyetçilik kendi öznelliğini, Batı'dan üstün olduğunu, bu yüzden de bağımsız ve egemen olduğunu

düşündüğü kültürün manevi alanına yerleştirmişti. Milliyetçilik sömürgeci gücün o alana el uzatmasına izin veremezdi. Toplumsal reformun sömürgeci devletin çıkartacağı yasalarla bir sonuca vardırılması önerilerine verilen milliyetçiliğe özgü cevabı bu tutum belirledi. Rammohan'dan Vidsayagar'a kadar geçen dönemdeki ilk ıslahatçıların aksine, 19. yüzyıl sonlarındaki milliyetçiler, toplumsal reformun belirtilen yöntemle yapılmasının, ulusu egemen olduğu bir alanda bile kendi adına hareket etme yetisinden mahrum edeceğini düşündükleri için, bu tarz önerilere genel olarak karşıydı. Dolayısıyla, kadınların hayatını ıslah etme söz konusu olduğunda, milliyetçi tutum, kadınların hayatının, ulusun kendi başına hareket ettiği, sömürgeci devletin rehberliğinin ve müdahalesinin etkilerinden uzak bir alan olduğu varsayımından ödün vermemekteydi.

Bu bölümün başında ortaya koyduğum tarihsel soruya verilecek eksiksiz cevabı şimdi aldık. "Kadınların özgürleşmesi" sorununun 19. yüzyıl sonlarındaki milliyetçi çalkantının kamuoyunda yarattığı gündemden çıkmış görünmesinin nedeni, yerini siyasi iktidarla ilgili daha heyecan verici sorunlara bırakmış olması değildi. Bunun nedeni daha çok milliyetçiliğin kadın sorununu sömürgeci devletle yapacağı siyasi pazarlığın bir parçası haline getirmeyi reddetmesiydi. Basit tarihî gerçek şudur ki, sömürge Hindistanı'nın son dönemlerinde "ulusu" fiilen oluşturan nüfus kesiminden gelen orta sınıf kadınlarının hayatının en hızlı değiştiği dönem tam olarak milliyetçi hareket dönemidir. Üstelik, bu değişim o kadar hızlı olmuştur ki, son bir yüz yıldaki farklı nesillere mensup her kadın, kendi hayatının bir önceki nesildeki kadınların yaşadığı hayattan dikkat çekici ölçüde farklı olduğunu söyleyebilirdi ve bunda da oldukça haklı olurdu. Bu değişiklikler sömürge döneminde ve siyasi çalkantıların yaşandığı alanın dışında, ulusun zaten özgür olduğunu düşündüğü bir alanda meydana geldi. Toplumsal reform fikrinin evlilik kuralları, mülkiyet hakları, oy kullanma hakkı, eşit maaş, fırsat eşitliği ve benzeri konularla ilgili yasal düzenlemelerde somutlaştırılması, bağımsızlıktan, ülke siyasi egemenliğini kazandıktan sonra meşru hale geldi.

Artık kadın sorunu bir kez daha ulus-devletin hayatındaki siyasi bir konu niteliğini kazanmıştır.

Artık daha berrak bir bakış açısıyla yaklaşabileceğimiz bir diğer sorun ise, kadınlar tarafından eşitlik ve özgürlük için verilen özerk bir mücadelenin görünüşte olmayışıdır. Böyle bir mücadelenin kanıtlarını bulmak için devlet arşivlerindeki siyasi belgelere bakmak yanlış olurdu; çünkü 19. ve 20. yüzyıl Avrupa ve Amerikası'ndaki kadın hareketlerinin aksine, milliyetçilik dönemindeki yeni kadın fikri için evde savaş veriliyordu. Yeni milliyetçi ataerkil düzeni belirleyen hegemonik kurgunun normalleştirilmesini sağlayan mücadelenin verildiği esas yerin ev olduğunu, otobiyografilerde, aile tarihlerinde, risalelerde, edebiyatta, tiyatroda, şarkılarda, resimlerde ve diğer benzeri kültürel eserlerde yer alan kanıtlardan anlıyoruz. Milliyetçi "kadın" fikri üzerine yaptığımız araştırmayla var olduğu bölgeyi tespit ettiğimiz kadın sorununun gerçek tarihi budur. Şu ana kadar duyduğumuz milliyetçi söylem, kadınlar *hakkında* bir söylemdir; bu söylemde kadınlar konuşmamaktadır. Bir sonraki bölümde, Hindistan'ın yakın geçmişinde kadınların kendileri için konuşmalarını sağlama sorununu inceleyeceğiz.

Sömürge dönemindeki kadın sorununa milliyetçiliğin getirdiği çözümde devletin yeri ile ilgili bir mesele daha vardır. Orta sınıfa mensup bazı kesimler kendilerini kültürel bakımdan ulusun oluşumundan dışlanmış hissetmekteydi ve o dönemde ayrı siyasi gruplar halinde örgütlendiler. Bu kesimlerin yeni ulus-devletten dışlanması, reformu bir sonuca erdiren meşru gücün yer değiştirmesinin bir diğer yolu haline gelecekti. Mesela Bengal'deki Müslümanları ele alacak olursak, burada ayrıntısına girmemize gerek olmayan nedenlerle onlar arasında yeni bir orta sınıfın oluşması gecikmişti. Sömürge koşulları altındaki toplumsal reform sorunlarına verilen milliyetçi cevaba özgü ideolojik konularla tamamen aynı tarzda konuların farklı zamanlarda Müslümanlar arasında da tartışıldığı görülebilir.[19] Buna karşılık, milliyetçi reformlar bağımsız Hindistan'daki

19 Bkz. Murshid, *Reluctant Debutante*.

Müslümanların istediği siyasi olgunluğa erişmez; çünkü kendi aralarındaki hâkim kültürel oluşum, Müslüman topluluğun devletten dışlandığını düşündükçe yeni bir sömüren/sömürülen ilişkisi doğmaktadır. İçerisi/dışarısı, ev/dünya, kadına özgü/erkeğe özgü ayrımları bir kez daha harekete geçer. Topluluğa özgü kimliğin içindeki öz olarak değerlendirilen alanı etkileyen reformlar yalnızca topluluğun kendisi tarafından meşru bir biçimde yürütülebilir, devlet tarafından değil. Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasından bu yana Hindistan Müslümanlarının toplumsal hayatlarında ne kadar az kurumsal değişiklik yapılmasına izin verilmiş olduğunu görmek ve de bunu milliyetçi kültürel reformun bağımsız bir ulus-devletin başarıyla kurulmasının bir parçası olduğu ülkelerdeki değişimin boyutlarıyla karşılaştırmak bize yol gösterecektir. Bugünkü Batı Bengal'de yaşayan orta sınıf Müslüman kadınların konumunu komşu ülke Bangladeş'tekilerle karşılaştırdığımızda ortaya çıkan tezat çarpıcıdır.

Azınlıkların yaşadığı gözle görülür bir kültürel "sorunun" devam etmesi, Hint ulusunun temsil ettiğini iddia ettiği nüfusun tamamını fiilen içine katmaktaki başarısızlığının bir göstergesidir. Hegemonik bir "ulusal kültür" oluşumunun diğer gelenekleri dışta bırakan bir "asıl geleneğe" ayrıcalık tanınması üzerine inşa edilmek *zorunda olduğu* düşünüldüğünde söz konusu başarısızlık ortaya çıkmaktadır. Özgürlük, eşitlik ve kültürün zenginleştirilmesi ülküleri, egemen seçkinlerin temsil edeceği ve yol göstereceği, ancak hiçbir zaman önderleriyle kültürel anlamda bütünleşemeyecek muazzam insan yığınlarını ulusun yeni hayatından sistematik bir biçimde dışlayan bir dizi ayrımla kol kola ilerlemekteydi. Hem sömürge idarecileri hem de onların milliyetçi rakipleri, liberal Batı'yla ilişkilendirilen hak, özgürlük, eşitlik ve benzeri kavramların taşıdığı anlamları sömürgeci dünyada çarpıtmak için uğraştılar. Hindistan'da ulusal devletin kurulması, burjuvazideki "insan" kavramının evrenselleştirilmesi anlamına gelemedi.

Üstelik milliyetçi söylem, yeni ataerkil düzenini hegemonik bir kurgu olarak oluştururken, kendi kültürel özünün sınırla-

rını onun hem Batı'nınkinden hem de çoğu insanınkinden farklı olduğunu belirterek çizdi. Genişlediği ve salt insan sayısı itibariyle kendisini yeniden üretmeye yetecek kadar büyük olduğu muhakkak yeni orta sınıf arasında kendisini yaygınlaştırmıştır, ancak boyun eğdirilmiş sınıflardaki büyük çoğunlukla arasında çok büyük mesafe bulunmaktadır. Kadının milliyetçi inşasına ilişkin çözümlemem, sömürgeci söylem ile milliyetçi söylem karşı karşıya geldiğinde, manevi/maddi, ev/dünya, kadına özgü/erkeğe özgü ayrımlarının, sömürgeci söylemden farklı bir milliyetçi söylem oluşturulmasını sağlamakla birlikte, bu söylemin hatalı özcülüklerle kurulmuş yapısının içinde sıkışıp kaldığını bir kez daha göstermektedir.

YEDİNCİ BÖLÜM

Kadınlar ve Ulus

Seslerinin Yarattığı Sorun

19. yüzyıl Bengali'nde ortaya çıkan yeni literatüre hâkim olan tek bir tema varsa o da değişim temasıdır. Her şey değişmekteydi; hiçbir şey aynı kalacağa benzemiyordu. Tüm bu değişimle nasıl baş edilmesi gerektiği hususunda uzun ve tatsız tartışmalar yaşanıyordu. Ancak tartışmaların ortak varsayımı toplumu temelinden değiştirmeye çalışan gücün hem karşı konulmaz hem de Hindistan toplumuna yabancı olduğuydu: değişimin kökü dışarıdaydı ve kontrol edilemiyordu. Sömürge koşulları altında "modern" bir benlik bilincinin doğuşunu değerlendirirken bu hususu unutmamak gerekir.

"Yeni kadın" sorunu, o çağa özgü diğer toplumsal sorunlarda olduğu gibi, bir önceki bölümde görmüş olduğumuz üzere, değişimle başetme sorunu olarak ortaya konmuştu. Ancak kim başedecekti? 19. yüzyıl sonları Bengali'ndeki en önemli edebi şahsiyet olan Bankimchandra, 1870'lerin başında yaşlı kadınların erdem ve kusurlarını modern zamanlardaki kadınların erdem ve kusurlarıyla karşılaştıran bir makale yazmıştı.[1]

1 *BR* içinde "Pracina ebam nabina," s. 249-56.

Bankim makalesine, bütün toplumlarda kadınların nasıl davranması gerektiğini belirleyenin erkekler olduğunu belirterek başlamıştı. "Kendi çıkarlarını düşünen erkekler, kadınların içinde bulunduğu koşulların iyileştirilmesine yalnızca kendi çıkarlarının gelişmesine yardımcı olduğu ölçüde kafa yorarlar; başka hiçbir şey onları ilgilendirmez." Bunun sonucu olarak da, Bankim'in kafasında kadınların özelliklerini değiştiren toplumsal eyleyicinin kim olduğu hususunda hiçbir tereddüt yoktu. Eğer modern kadın kendisinden önceki kadınlardan farklı olduysa, erkeklerin izlediği toplumsal politikalar sonucunda farklı olmuşlardı; burada yargılanan erkeklerin tavırları ve yaptıklarıydı.

Bankim bu açıklamaları yaptıktan sonra "yeni" kadının erdem ve kusurlarıyla "geleneksel" kadının erdem ve kusurlarını karşılaştırır. Karşımıza çıkan liste tanıdık bir liste olup, takip eden birkaç on yıl boyunca o muazzam milliyetçi literatürde yeniden üretilecek, allanıp pullanacak ve kurallaştırılacaktır. Geçmişte kadınlar eğitimsizdi ve bu yüzden de kaba, bayağı ve kavgacılardı. Onlarla karşılaştırıldığında, modern kadınların daha ince zevkleri olduğu görülmektedir. Diğer taraftan, kadınlar bir zamanlar çok çalışırdı ve güçlülerdi. Ancak şimdi tembel ve lüks düşkünüydüler, ev işlerini umursamıyorlardı ve her türlü hastalığa kolayca yakalanıyorlardı. Üstelik, eskiden kadınlar dinlerine düşkündü. Kocalarına sadıklardı, misafirperverlerdi ve ihtiyacı olanların yardımına koşarlardı. Doğru davranış kurallarına hakikaten inanıyorlardı. Bugün ise, eğer kadınlar bu sayılanları yapıyorlarsa dharma'ya inandıkları için değil, eleştirilmekten korktukları için yapıyorlardı.

Bankim, toplumun kanun koyucuları olarak erkeklerin sorumluluğu hakkında başlangıçtaki yorumlarına rağmen, makalesinin, ister modern ister geleneksel olsun, kadınların kendilerine yöneltilmiş bir eleştiri olarak okunmasının muhtemel olduğunu hissetmiş olabilir. Bankim, makalesinin yayınlandığı derginin bir sonraki sayısında, makaleye tepki olarak yazıldığı düşünülen üç mektuba yer verdi. Her üç mektupta da yazarın kadınlara haksızlık ettiğinden şikâyet ediliyordu. İlk mektup

intikamını eğitimli erkeklere yönelttiği bir dizi suçlamayla alıyordu.

> Tamam, biz tembeliz. Peki ya size ne demeli?.. Çalışmanızın tek sebebi İngilizlerin sizi değirmen taşına koşmuş olması... Diyorsunuz ki biz dine hiç bağlı değiliz. Ya siz? Siz dinden öcü gibi korkuyorsunuz çünkü o sizin için boynunuzdaki bir kementten farksız: ipin bir ucunu meyhanenin sahibi, diğer ucunu da fahişeler tutmakta.

İkinci mektupta ise modern kadının kusurlarının tek sorumlusunun modern erkeğin "erdemleri" olduğu iddia edilmekteydi.

> Evet, erdemleriniz yüzünden, kusurlarınız yüzünden değil. Eğer siz bizi bu kadar çok sevmemiş olsaydınız, bu kadar kusurumuz olmayacaktı. Tembeliz çünkü bizi bu kadar hoş tutan sizsiniz... Misafirlerimizle ilgilenmiyoruz çünkü kocalarımız ve çocuklarımızla ilgilenmekten onlara vakit kalmıyor... Son olarak, biz dinden korkmuyor muyuz? Doğrusunu söylemek gerekirse, sadece ve sadece dinden korktuğumuz için size söylememiz gerekenleri söylemiyoruz. Bizim tek dinimiz sizsiniz. Sizden o kadar çok korkuyoruz ki başka bir dinden korkmaya fırsatımız kalmıyor... Eğer bu dine karşı işlenen bir suçsa, bu sizin hem kusurunuz hem de erdeminiz. Bu geveze kadın izninizle size bir soru yöneltmek istiyor: "Siz bizim öğretmenimizsiniz, biz sizin müritleriniz: bize ne dini öğretiyorsunuz?.." Ayıp! Köleleriniz hakkında öyküler uydurmayın!

Üçüncü mektubu yazan kadın modern erkekle yer değiştirmeyi teklif etmekteydi. "İçeri gelin ve evin sorumluluğunu üstlenin. Bırakın işe biz gidelim. Yedi yüz yıldır köleyiz ve siz hâlâ erkekliğinizle övünüyorsunuz! Utanmıyor musunuz?"[2]

Bankim'in yazdığı bu makaleden kadınların kendileri hak-

2 *BR* içinde "Tin rakam," s. 254-56.

kında yazdıklarıyla ilgili görüşlerimin en başında bahsetmemin nedeni sadece, bu yazıları şekillendiren hegemonik söylemin -sömürge karşıtı milliyetçilik söyleminin- özü itibariyle erkek bir söylem olduğunu hatırlatmak değil, aynı zamanda bu söylemin uyumsuz, marjinal ve eleştirel talepleri kendisiyle uyumlu hale getirme kapasitesini göstermekti. Bankim'in yazdığı makalede, söylemin kullandığı araç kişinin kendisiyle dalga geçmesiydi. Bankim'in temsil ettiği milliyetçi düşünce akımı, güçlü, gururlu, adil, bilge, haklının koruyucusu ve haksızın korkulu rüyası ideal erkekte vücut bulan milli bir liderlik yaratmaya çalışıyordu. Bankim bıkıp usanmadan, bu erkeklik idealine uygun yaşamayı başaramadığını düşündüğü eğitimli seçkinlerle alay etti ve onları küçük gördü. Bu yetersiz seçkinlerin bir üyesi olarak, kendi "ötekilerinin" -okuması yazması olmayanların, fakirlerin, "delilerin" ve aynı zamanda da kadınların- taleplerini kabul ederek bile olsa kendi zayıf noktalarını kendisine göstermede Bankim'in kullandığı yol kendisiyle dalga geçmekti.[3] Bu yol geniş bir kullanım alanına sahipti. Üstelik, 19. yüzyıl sonlarındaki Bengal edebiyatında ve tiyatrosunda, eğitimli erkeğin özentiliğini ve ikiyüzlülüğünü göstermek için "gündelik" konuşma retoriğini ve "sağduyunun" ahlaki düsturlarını kullanan kadın tiplemelerine bolca rastlanmaktaydı; bu kadın tiplemeleri ise fakir kentliler olabildiği gibi, "saygın" ailelere mensup kadınlar da olabilmekteydi. Bu içselleştirilmiş eleştirinin hegemonik olasılıklarını gözden kaçırmamalıyız: söz konusu eleştiri, bir yere kadar, kendi meşruiyetini koruyabilir ve hem kadına özgü dalga geçmeyi hem de halka hitap eden dalga geçmeyi sadece bu ikisinin varlığını kabullenerek kendisininmiş gibi gösterebilirdi.[4]

---

3 Sudipta Kaviraj, Bankim'in yazılarında kişinin kendisiyle dalga geçmesinin nasıl kullanıldığını incelemiştir. "Bankimchandra: I. Signs of Madness; II. The Self-Ironical Tradition," Occasional Papers 108 ve 109 (Kalküta: Centre for Studies in Social Sciences, 1989).

4 Bu tarz her eleştirinin ve onu takip eden sahiplenmenin aynı zamanda söylemde bir tutarsızlık yaratacağını söylemeye gerek yoktur. Mesela Bankim, Sibaji Bandyopadhyaya'nın bana hatırlatmış olduğu üzere, evrensel erkek hâkimiyeti hakkındaki ifadesinin doğurduğu riski, erkeğin eşine sadık olması erdeminin

Sorun şudur: bu eleştiri nereye kadar bunları yapabilirdi? Ya da daha doğrusu, bunları hangi söylemsel alanda yapabilirdi? Hangi tür sınırlar içinde yapabilirdi? Söylemsel alanı birden fazla öznenin ve birden fazla bilincin birbiriyle mücadele ettiği bir alan olarak düşünmediğimiz sürece bu soruya tarihsel açıdan farklı bir cevap getiremeyiz. Söylemin iktidar alanları içine yerleştirilmiş olduğunu, bu alanı oluşturmakla birlikte aynı alan tarafından oluşturulduğunu da düşünmek zorundayız. Burada üstünlük öznellik taleplerini yok edemez, çünkü hükmedilenler bile bir ölçüde özerk olmak durumundadır. Aksi takdirde, iktidar bir ilişki olmaktan çıkardı ve artık mücadele edilerek oluşturulamazdı.

Eğer 19. yüzyıl sonu Bengali'ndeki milliyetçi ideoloji kadınların yeni bir ataerkil düzene tâbi kılınmasını meşrulaştırdıysa, milliyetçi ideolojinin tarihi, bir mücadele tarihi olmalıdır. Burada tarihçilerin karşı karşıya olduğu sorun, siyasi tarihi geleneksel arşivlerde araştırmakla yalnızca kadınların milliyetçiliğin tarihinde "yardımcı" bir rol oynadığı sonucuna varılacak olmasıdır.[5] Tek söylenebilecek şey *kadınların da* milliyetçi mücadeleye faal olarak katıldığıdır. Ancak bu takdirde, kadınların söz konusu mücadele içindeki özerk öznellikleri görülemez ve milliyetçi kültürün hegemonik iddiaların nasıl şekillendirildiği sorgulanamaz.

Benim öne süreceğim tez, sömürge toplumunun özel koşullarından ötürü, söz konusu tarihin siyasi çatışmanın dışarıdaki alanından ziyade orta sınıf evinin "içerideki" alanında bulunacağıdır. İyi bir rastlantı olarak, elimizde derinlemesine araştırma yapabileceğimiz arşiv benzeri bir şeyler vardır: eğitimli kadınlar tarafından kendi hayatları ve modern Hindistan tarihinin bu olaylı döneminde verdikleri mücadeleler üzerine ya-

---

erkeğin hareketlerine bağımlı olmaksızın ahlaki açıdan doğru olduğunu öne sürerek bertaraf etmek zorundadır.

5 "Bu genellikle kadınların geleneksel tarih çerçevesine oturtulduğunu işaret etmektedir... Bu anlamda, birkaç istisna haricinde, kadınlar erkeklerin belirlediği sınırlar içinde çalışmışlardır. Bu şekilde açığa çıkarılan tarih 'yardımcı' bir tarihtir." Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (Londra: Zed Books, 1986), s. 260-61.

zılan bir dizi otobiyografi. Sizlere, 1810'lu yıllarda doğan bir kadınınkiyle başlayan ve 1910'lu yıllarda orta yaşa gelen bir kadınınkiyle biten beş ayrı otobiyografi hakkındaki yorumlarımı sunuyorum.

Kişinin kendisini temsil etmesini sağlayan "modern" biçimlerin ortaya çıkışını çalışırken otobiyografilerin kullanılması son derece doğal gelmektedir. Fakat ne yazık ki, sömürge koşulları burada da alışılmış eleştirel yöntemlerin uygulanacağı noktaları yerinden etmektedir. Bengal edebiyatı tarihçileri, İngiliz metotlarına göre eğitim almış seçkinler arasında yeni bir "birey" kavramının ortaya çıkması nedeniyle, modern biyografi ve otobiyografinin Bengal'de yaklaşık olarak 19. yüzyılın ortalarında doğduğunda alışılmış bir biçimde hemfikirdirler.[6] Yine de, biyografi türünün popülerliğini devam ettirmesine rağmen, söz konusu hayat hikâyelerinin kullandığı malzemenin çok büyük bir bölümünü neden, bireyselliğin araştırılmasından ve kişiliğin özüne ilişkin çalışmalar yapılmasından ziyade, toplumsal tarihin gerçeklerinin ve ulusun kolektif yaşamı için yeni kültürel normların geliştirilmesinin oluşturduğunu açıklamak zordur. 19. yüzyıl Bengali'ni anlatan ilk kapsamlı toplumsal tarih çalışması, bir toplumsal reformcunun biyografisi olarak yazılmıştı.[7] 20. yüzyılın başındaki en etkili Bengal siyasi liderinin otobiyografisi de *Bir Ulus Doğuyor* adını taşımaktaydı.[8] Öyle görünüyor ki, "yeni birey", kendi hayatının öyküsünü yalnızca onu ulusun öyküsüne yerleştirerek anlatabilmekteydi.

Tahmin edilebileceği üzere, kadınların yazdığı otobiyografiler erkeklerin yazdıklarından biraz farklı özellikler taşımaktaydı. Farklı olmaktan kastedilen yalnızca kadınların hayat hikâyelerinin kamusal alandan çok ev içinde yaşananlarla ilgili

---

6 Bengal edebiyatında biyografi türü üzerine yapılmış en sistemli çalışmanın ana teması budur: Depibada Bhattacharya, *Bamla carit sahitya* (Kalküta: Dey's, 1982).

7 Sibnath Sastri, *Sibnath racanasamgraha* içinde *Ramtanu lahidi o tatkalin bangasamaj* (1904), (Kalküta: Saksharata Prakashan, 1979).

8 Surendranath Banerjea, *A Nation in Making: Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life* (1925; yeniden basım, Bombay: Oxford University Press, 1966).

olması değildi; bu özellik her ülkedeki modern döneme ait kadın otobiyografilerinde sıklıkla karşımıza çıkmaktaydı. Kadınların kendi kimliklerini keşfetmesinin "başka bir bilincin gerçekten var olduğunun ve tanındığının" kabul edilmesi anlamına gelmesi ve "kadın benliğinin ortaya çıkarılmasının bir 'ötekinin' teşhis edilmesiyle bağlantılı" olması, kadın otobiyografilerine has bir özellik de değildir.[9] Temel bir kural olarak, kimlik bir farklılık oluşturularak açığa çıkarılmalıdır.[10] Benim kanaatimce, erkeklerin yazdığı otobiyografilerde de aynısı yapılmaktadır: aradaki fark, kullanılan metinsel stratejilerden doğmaktadır. Burada ele alınan kadın otobiyografilerinde en çok göze çarpan özellik ise, benliğin açığa çıkarılması temasının değişen zamanlar, değişen tavırlar ve gelenekler, değişen değerler anlatısının baskısı altında kalmasıdır.

Sömürge dönemi Bengali'nin yeni kamusal hayatında önem kazanmış erkekler tarafından 19. yüzyılın ikinci yarısında ilk otobiyografiler yazılmaya başlandığında, bu tarz çalışmalara verilen ortak isim *atmacarit*'di. *Atmacarit* kelimesi İngilizce'deki *autobiography* kelimesinin birebir çevirisi olmakla birlikte, kelimenin, kralların ve azizlerin hayatlarının kaydedildiği klasik döneme ve Ortaçağ'a ait *carita* edebiyatını çağrıştırıyor olması daha önemliydi. Asvaghoşa'nın yazdığı *Buddhacarita* ve Bana'nın kaleme aldığı *Harşacarita*, Sanskritçe'deki bütün bir dinî ve din dışı yüceltici biyografi tarzının herhalde en bilinen örnekleriydi. Sömürge döneminden önceki iki yüzyılda Bengal dilinde yazılmış sayısız *carit* yazılarının en göze çarpanı ise *Caitanyacaritamrta*'ydı (1615). 19. yüzyılın yeni biyografi edebiyatı, konu aldığı kişiyi yüceltici tarzda biyografi yazımından

---

9 Mary Mason kadın otobiyografileri ile erkek otobiyografileri arasındaki farkı böyle ortaya koymaktadır. James Olney (der.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* (Princeton: Princeton University Press, 1980) içinde Mary G. Mason, "The Other Voice: Autobiographies of Women Writers", s. 207-35.

10 Bu husus Georges Gusdorf tarafından mükemmel biçimde açıklanmıştır. Olney, *Autobiography* içinde Georges Gusdorf, "Conditions and Limits of Autobiography," James Olney (çev.), s. 28-48. Ayrıca daha yakın bir tarihte Philippe Lejeune bu konuyu işlemiştir. Philippe Lejeune, *On Autobiography*, Katherine Leary (çev.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

hemen vazgeçti; ancak şöhretli bir adamın ister kendisi ister başkaları tarafından anlatılan hayatı olarak *carit* fikri, modern biyografi yazımında bile varlığını açıkça sürdürdü.

Kadınların hayat hikâyeleri ise *carit* statüsünde değerlendirilmemekteydi. 19. yüzyıl Bengal kadınlarına ait yaklaşık yirmi biyografi gördüm, ancak hiçbirine *atmacarit* denmiyordu.[11] Bu durum, aslında, bize bu dönemdeki kadın otobiyografilerinin doğası hakkında ipucu vermektedir: söz konusu hayat hikâyeleri yalnızca erkek otobiyografilerinin değişik bir biçimi değillerdi, ayrı bir edebi tarz da oluşturmaktaydılar. Kadın otobiyografilerine en çok verilen ad *smrtikatha*'ydı: bu kelime, "anılar", ya da daha doğrusu, "anılardaki öyküler" anlamına gelmekteydi. Söz konusu öyküleri tek bir anlatının parçası haline getiren anlatıcının hayat hikâyesi veya "benliğinin" gelişiminden ziyade, "dönemin" toplumsal tarihiydi. Bu otobiyografilerde en çok başvurulan anlatı yöntemi karşılaştırmaydı: "O günlerde... "/"Şimdilerde... " Anlatılan hikâyeler kadınların yaşadığı evlerin o "iç" kısımlarıyla, âdetler ve kutlamalarla, doğumlarla, ölümlerle, evliliklerle, günlük yaşamın felaketler yüzünden aniden kesintiye uğramasıyla ve tabii ki, "şimdilerde" her şeyin nasıl da değiştiğiyle ilgiliydi. Kadınların kaleme aldığı otobiyografiler hakkında yapılan ilk sistemli incelemelerin, ellerindeki malzemeyi öncelikle 19. yüzyıl Bengali'nin toplumsal tarihini yeniden inşa etmek için kullanmaları şaşırtıcı değildir.[12] Kadın otobiyografileri hakkında yakın tarihte

---

11 Bu ifadeyi biraz açmam gerekir. *Atmacarit* adı verilen hiçbir kadın biyografisi yoktur; ama *carit* adı verilen iki tane 19. yüzyılda yazılmış kadın biyografisi gördüm. Bunlardan *Kumudini-carit* (1868) adı verileni, dindar ve neredeyse bir azizmiş gibi örnek alınacak bir şahsiyet olarak sunulan bir Brahman kadınının hayatını anlatmaktaydı. Diğeri, *Lakşimanicarit* (1877), ise rahmetli karısını anlatan bir koca tarafından yazılmıştı.

12 Chitra Deb, *Antahpurer atmakatha* (Kalküta: Ananda, 1984); Srabashi Ghosh, " 'Birds in a Cage': Changes in Bengali Social Life as Recorded in Autobiographies by Women," *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (Ekim 1986): WS88-96; Karuna Chanana (der.), *Socialisation, Education and Women: Explorations in Gender Identity* (Yeni Delhi: Orient Longman, 1988) içinde Meenakshi Mukherjee, "The Unperceived Self: A Study of Five Nineteenth-Century Autobiographies".

yapılan kapsamlı bir çalışmada da çok daha ayrıntılı bir yeniden inşa faaliyeti görülmektedir.[13]

Ev hayatının tarihinin anlatılmasını "kadına özgü" bir edebi tür olmaya bilhassa uygun hale getiren, edebi geleneklerin tabii ki erkek gardiyanları tarafından aşılanan bir inançtı: edebi bir tür yaratmak için, hafızalarda kalan ve dolaysız kişisel deneyimlerin bıraktığı izlenimlerin yeniden anlatılması az çok yeterliydi. Kişinin kendi hatıralarını anlatmak için bir şairin ya da bir romancının hayal gücüne veya Allah vergisi yeteneğine sahip olmaya gerek yoktu: herkes hatıralarını anlatabilirdi. Bu tarzın yakınlığının, dolaysızlığının ve de en önemlisi sanatsızlığının onu hakiki bir "kadına özgü" edebi ses olmaya uygun hale getirdiği düşünülüyordu. Rabindranath Tagore'nin yazdığı "The Broken Nest" adlı hikâyenin (bu hikâye Satyajit Ray tarafından filme alınmıştır) kahramanı Charulata ilk defa yazı yazmayı denediğinde "Ağustos Bulutları" adlı bir makaleyle başlamış, ancak kısa bir süre sonra bu makalenin kayınbiraderi Amal tarafından yazılmış "Temmuz Ayı" adında başka bir makaleye çok benzediğini fark etmişti. Charulata daha sonra, küçük bir çocukken yaşadığı köydeki Kali tapınağı hakkında yazmayı denemişti. Tagore, Charu'nun üslûbundaki bu değişimi onaylıyordu: "Yazıları başlangıçta Amal'ın fazlasıyla süslü üslûbuyla karışmış olsa da, kısa bir süre içinde kendi basitliğine, sıcaklığına kavuştu ve şimdi de olduğu gibi kırsal bir üslûbun zenginliğiyle doldu."[14]

Kısacası, bu tarz yazarın kendi "benliğini" ifade etmesini ya da kendi kişiliğinin gelişimini incelemesini gerektirmemekteydi. Kadın otobiyografileri örnek alınacak bir hayatın yeniden anlatılması değildi; herhangi bir öneme sahip bir hayatın yeniden anlatılması bile değildi: hatırlamakta fayda vardır ki, bugüne değin Bengal kadınlarının hayatını anlatan biyografiler-

13 Karlekar, *Voices from Within*. Bu yakın tarihli çalışmanın yayımlanması, söz konusu otobiyografik metinlerin toplumsal tarih içindeki yeri hakkında uzun uzun konuşmamı gereksiz kılmaktadır.

14 *Rabindra racanabali* (Kalküta: Batı Bengal Hükümeti, 1962) içinde Rabindranath Thakur, "Nastanid", 7:433-74.

den çok kadınların kendi hayatlarını anlattığı otobiyografiler yazılmıştır. Söz konusu tarz yalnızca, yazarın, büyük ölçüde daha genç bir nesilden oluşan okuyucularına kadınların günlük hayatlarının nasıl değişmiş olduğunu anlatmasını gerektiriyordu. Böylece şu soruların sorulması mümkün hale gelmekteydi: Bu değişimle nasıl başa çıkmamız gerek? Kendimizi nasıl değiştirmemiz lazım? Bunlar hiç şüphesiz milliyetçi söylemin en önemli sorularıydı. Bununla birlikte, kadın otobiyografilerinin özel durumu dikkate alındığında, söylem daha özel bir sorunun sorulmasına ve cevaplanmasına imkân tanıyordu: Bu değişen zamanlarda kadınlar nasıl davranmalıydı?

19. yüzyıldaki eğitimli kadınların bu soruyu nasıl cevapladıklarını keşfetmek için, onların kaleme aldığı birtakım yazıları inceleyeceğiz. Onların seslerine kulak vereceğiz, ama aynı zamanda da en iyi koşullar altında bile zor bir iş olan dile hâkimiyetin, hem sömürgeciliğin hem de milliyetçi ataerkil düzenin boyunduruğu altında yaşayanlar için iki kat zorlaştığını unutmamak için elimizden geleni yapacağız.

Aydınlanma Öncesi

Anneleri eğitim almış bir orta sınıf kadınları neslinden gelen Shanta Nag, alfabeyi nasıl söktüğünün öyküsünü anlatmaktadır. Nag'ın okumayı sökmesi yaklaşık olarak yüzyıl başlarına denk gelmekteydi. Annesi masanın bir ucuna oturup ağabeyine okumayı öğretirken o da annesinin yanında durur ve sessizce anlattıklarını dinlerdi. Birkaç ay içinde, şüpheleri üzerine çekmeden, Bengal okullarında gösterilen iki başlangıç kitabını okumayı öğrenmişti. Nag'ın çektiği tek zorluk, okuyabilmek için kitabı ters tutmak zorunda olmasıydı.[15] Tabii ki, onun zamanında kadınların eğitilmesi Bengal'deki orta sınıf evleri için normal bir uygulamaydı; kendisi de yaşı geldiğinde okula gidecek ve alfabeyi öğrenecekti. Ancak aslında başka birinin edinmesi hedeflenen bir beceriyi edinme duygusu, bu eğitim

15 Shanta Nag, *Purbasmrti* (1970; yeniden basım, Kalküta: Papyrus, 1983), s. 16.

alan ilk kadın nesillerinin yaşadığı bir duygu gibi görünmektedir.

Bu duygunun en dokunaklı yaşandığı öykü Rassundari Debi'nin (1809-1900) öyküsüdür. Debi için okuma yazmayı öğrenmek, hayat boyu verilmiş bir mücadele demekti. Debi zengin ve toprak sahibi bir ailede doğmuştu ve köylerindeki okul onların arazilerindeydi. Sekiz yaşına geldiğinde amcası onu bu okula gönderdi. Sonraki iki yıl boyunca her gün yere oturdu, bir sınıf dolusu erkeğin arasındaki tek kız olarak Bengal alfabesi, biraz aritmetik ve biraz Farsça öğrendi (İngilizce henüz bürokrasi dili olarak Farsça'nın yerini almamıştı). Öğretmen bir İngiliz kadındı.[16] Rassundari bize öyle bir şey söylememekle birlikte, başka kaynaklardan biliyoruz ki 19. yüzyılın başlarındaki o kısa dönem içinde, Hıristiyan misyoner kadınlar Hindistanlı genç kızları ilk önce okullarda, daha sonra da onların evlerinde eğitmeye çalıştılar.[17] Misyonerler bu çabalarından çabuk vazgeçmek zorunda kalmışlardı, çünkü kadınların Hıristiyan etkilere maruz bırakılması fikri o kadınların ailelerindeki erkekler için fazlasıyla tehdit edici bir fikirdi. Orta sınıfa mensup ailelerin kızlarının okula gitmesi ancak Hindistanlıların kendileri kadınlar için okullar açmaya başlayıp Bengal dilindeki uygun modern eğitim müfredatı olduğunu düşündükleri şeyi üretince meşru hale geldi.

Bu esnada, okul binası bir yangında yok olduğu için Rassundari'nin eğitimi o on yaşındayken beklenmedik bir kesintiye uğradı.[18] Bu yangın olmasaydı bile Rassundari'nin eğitimini ne kadar ilerletebileceği şüphelidir, çünkü o, geleneklere uygun olarak, oniki yaşında evlendirildi.

O andan itibaren, Rassundari'nin hayatı günlük ev işlerinin yapılmasından ibaret hale geldi. Birkaç yıl sonra kayınvalidesi

16 Rassundari Dasi, *Amar jiban* (1876: yeniden basım, Kalküta: De Book Store, 1987), s. 5-6.

17 Bkz. Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849-1905* (Rajshahi: Rajshahi University Press, 1983); ve Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

18 Rassundari, *Amar jiban*, s. 14.

ölünce, Rassundari evin bütün yükünü üstlenmek zorunda kaldı. Yaklaşık otuz kişilik ev halkı için günde üç defa yemek pişirmekteydi. Oniki çocuk doğurdu ve bunların yedisi o hayattayken vefat etti. Rassundari'nin ailesine karşı üstlendiği sorumluluklar dışarı çıkmasına imkân tanımıyordu. Düğün ve geleneklerin emrettiği diğer benzer olaylar için kocasının ailesini ziyaret etmek amacıyla evden ayrıldığı zamanlarda bile, teknede ona iki muhafız, iki hizmetçi ve on ila onbeş kişi eşlik etmekte, "şartlı salıverilmiş bir mahkûm gibi" birkaç gün içinde evine dönmek zorundaydı. Rassundari özellikle ölmeden önce annesini ziyaret edemediğinden pişmanlık duymaktaydı.

> Gidip annemi ziyaret etmek için her türlü yolu denedim, ama kısmet değilmiş. Bundan o kadar büyük pişmanlık duyuyorum ki. Tanrım, neden beni bir insan yarattın? Yeryüzündeki tüm kuşlarla, hayvanlarla ve diğer yaratıklarla karşılaştırıldığında, insan olarak dünyaya gelmek ender yaşanan bir ayrıcalıktır. Fakat bu ayrıcalığa rağmen, görevimi yapamadım. Neden kadın olarak dünyaya geldim? Yaşadığıma utanıyorum!.. Eğer annemin oğlu olmuş olsaydım ve ölümünün yaklaşmış olduğunu bilseydim, nerede olursam olayım bir kuş gibi onun yanına uçardım. Heyhat, ben yalnızca kafesteki bir kuşum.[19]

Eğer Rassundari'nin hayatı yalnızca bundan ibaret olmuş olsaydı, hayatının 19. yüzyıl Bengali'ndeki üst tabakaya mensup toprak sahibi ailelerde yaşayan binlerce kadının hayatından hiçbir farkı olmamış ve hayatını onun yazdıklarından okumak için elimize hiç fırsat geçmemiş olurdu. Rassundari'nin bir rüyada gördüklerini gizlice geliştirmesi bize bu fırsatı sağladı. O her zaman dindar bir kadındı ve gençliğinin son demlerinde dinî destanları ve büyük azizlerin hayatını okumayı arzu etmekteydi. Olumsuz tepkilerden korktuğu için üzerinde bir şeyler yazılı bir kağıt parçasına bile bakmaya cesaret edemediğini, ancak her gün tanrısına şöyle dua ettiğini yazmaktadır:

19 *A.g.e.*, s. 38, 39.

"Tanrım, bana öğret ki kitap okuyabileyim... Eğer sen öğretmezsen kimden öğrenebilirim?"[20] Yine de, bu imkânsız becerinin nasıl kazanılacağını bilememekteydi.

Rassundari o beceriyi nasıl kazanacağını bir rüyada öğrendi.

> Bir gün, uykudayken, *Caitanya-bhagavat*'ın bir nüshasını açtığımı ve okuduğumu gördüm. Uyanır uyanmaz, vücudum ve aklım hazla dolmuştu. Gözlerimi kapattım, rüyamı tekrar düşündüm ve ne kadar değerli bir hediye almış olduğumu anladım... Kendi kendime dedim ki, "Olağanüstü! *Caitanya-bhagavat*'ı hiç görmemiştim ve görsem de tanımazdım. Ama şimdi, rüyamda onu okuyordum."... Her gün yüce Tanrı'ya sordum: "Bana okumayı öğret. Kitap okumak istiyorum." Yüce Tanrı bana okumayı öğretmemiş, ama rüyamda kitap okuma gücü vermişti. Bundan büyük haz aldım ve yüce Tanrı'ya şükrettim.[21]

Bununla birlikte Rassundari çok daha cömert bir lütufa nail olacaktı. Tam da o rüyayı gördüğü gün, o mutfakta işlerle meşgulken, kocası gelip büyük oğullarına bakındı ve Rassundari'ye "Bu benim *Caitanya-bhagavat*'ım. Onu burada bir yerde sakla. Daha sonra birini gönderip aldırırım." dedi. Rassundari el ayak çekilinceye kadar bekledi, ciltlenmemiş el yazmasının bir sayfasını çıkardı ve odasına sakladı. Daha sonra bu sayfayı okumayı denedi ve fark etti ki, kısa öğrencilik hayatının üzerinden geçen bunca yıldan sonra harflerin çoğunu tanıyamıyordu. Rassundari daha sonra oğlunun alfabe çalışırken üstüne yazı yazdığı kağıtlardan birini çaldı ve müteakip aylarda, her yalnız kaldığında, bu iki kağıt parçasını karşılaştırarak kendisine, acı çekerek ve mutlak gizlilik içinde, okumayı öğretti.

Sonraki birkaç yıl boyunca, Rassundari sebatla *Caitanya-bhagavat*'ı okumaya uğraştı. Güvendiği birkaç hizmetçi dışında evdeki hiç kimse onun neyi başardığını bilmiyordu. Ancak

---

20 *A.g.e.*, s. 32, 41.

21 *A.g.e.*, s. 41.

Rassundari kendisine hâlâ çok uzak görünen tamamen yeni bir dünyanın varlığını kavramıştı.

> Sanki aklım altı ele kavuşmuştu. İkisiyle evin tüm işlerini yapmak istiyordu, böylece hiç kimse, genç ya da yaşlı, yaptıklarımda bir kusur bulamayacaktı. Diğer ikisiyle çocuklarımı kalbime çekmek istiyordu. Kalan ikisiyle de gökyüzüne uzanıyordu... Gökyüzünü ellerinin arasına alan oldu mu hiç?.. Buna rağmen aklım yine de tatmin olmuyordu; *purana*'yı okumaya can atıyordu.[22]

Rassundari cesaretini topladı ve sırrını dul görümceleriyle paylaştı. Görümceleri onun hiç beklemediği bir tepki verdi ve onu kınamak şöyle dursun, malikanelerinin uzak köşelerinden içeriye kitap sokup, keşfedilmelerini önlemek için gelişmiş bir uyarı sistemi kurarak birlikte gizli bir okuma topluluğu oluşturmaya heveslendiler.[23]

Zaman içinde, oğulları büyüyünce, gizliliği devam ettirmek bir gereklilik olmaktan çıktı. Zaten zaman da artık değişmişti; oğlunun neslindeki erkekler kadınların eğitimini bir erdem kabul etmekteydi. Rassundari basılı kitabı okumayı ve daha sonra da yazmayı oğullarının yardımıyla öğrendi.[24]

Rassundari başarısının ilahi bir armağan olduğunu düşünmekteydi. Aslında, onun tanık oldukları, tamamen hikmetinden sual olunmaz bir ilahi gücün istekleriyle, o gücün varlığını belli ettiği rüyalar ve mucizevi tesadüfler de dahil olmak üzere, şekillenmiş bir hayatın öyküsünü son derece samimi bir şekilde anlattığı için incelediğimiz otobiyografiler içinde benzersiz bir yer tutmaktadır. Bu anlatılanlar, daha önceki bir döneme ait ibadet edebiyatının 19. yüzyıl düzyazısında alıntılanmış bir parçası çok rahat olabilirdi. Rassundari'nin öyküsünde tek öznellik ilahi bir eyleyiciliğe atfedilmekte, Rassundari ken-

22 *A.g.e.*, s. 56.

23 *A.g.e.*, s. 57-58.

24 *A.g.e.*, s. 63-66.

di meşakkatli hayatını ve çektiği ıstırabı -"bir hayatta birleşmiş üç hayatın yükünü"- yalnızca katlanılması gereken bir kader gibi anlatmaktadır. Kendisinden genç kadınların sahip olduğu şansı fazlasıyla takdir ettiğini de belirtmem gerekir, çünkü "Kainatın Efendisi artık her şey için yeni kurallar getirmiştir. Bugünkü kadınların ıstırap çekmesine gerek yoktur... Şimdilerde anne babalar kızlarının eğitimine büyük önem vermekteler. Bunu görünce çok memnun oluyorum."[25]

Bu "modern" dünyada geçerli duyarlılıkların inançlarını daha dolaysız bir biçimde şekillendirdiği kadınların hayat hikâyelerine geçmeden önce, Rassundari'nin hikâyesine Bengal otobiyografi edebiyatında nasıl bir yer verildiğinden bahsetmemiz gerekmektedir. Rassundari'nin kitabı 20. yüzyılın başlarında basıldığında, kitaba yazılmış iki önsöz vardı: biri oyun yazarı Jyotirindranath Tagore tarafından, diğeri de Bengal edebiyat tarihçiliğinin öncülerinden Dineshchandra Sen (1866-1939) tarafından yazılmıştı. Jyotirindranath, Rassundari'nin yazdıklarında "basit ve kendi varlığından haberdar olmayan bir büyü" görmüş ve "onu okuma yazma öğrenmeye itenin dinî bilgiye olan açlığı" olduğu gerçeğine özellikle dikkat çekmişti.[26]

Dineshchandra ise onun yazdıklarında "geleneksel Hindu kadınının gerçek bir tasvirini", "uzun zamandır acı çeken, şefkatli Bengal kadınının gerçek halini" görmüştü. Modern edebiyatta rastlanan kadını sadece romantik aşkın öznesi olarak gösterme eğiliminden bahsetmiş ve söz konusu eğilimin aynı zamanda bir ana, bir kız çocuk, bir kız kardeş, bir görümce, bir gelin ve ev halkının bir hizmetçisi de olan, "toplumda takdirle karşılanabilmek için bu rollerin hepsinde başarılı olması gereken" Hindu kadınını son derece yetersiz bir biçimde resmettiğini söylemişti. Rassundari'nin hayatı bu gibi geleneksel erdemler için örnek alınması gereken bir hayattı.[27] Yaşadığı toplumsal normlar tabii ki çoğu zaman onu baskı altında tut-

25 *A.g.e.*, s. 97, 109.

26 Jyotirindranath Thakur, "Bhumika," *a.g.e.*, s. v.

27 Dineshchandra Sen, "Grantha paricay," *a.g.e.*, s. vii-xii.

maktaydı, ancak bu normlar ıslah edilmesi gereken geleneğin istenmeyen yanlarıydı.

20. yüzyıldaki milliyetçiler Rassundari'nin öyküsünde sadece, kendi inşa ettikleri şekliyle Hindistan kadınlığının özünün teyit edildiğini gördüler: kendini feda eden, şefkatli, maneviyatçı, kişisel inanç ve bağlılığından kaynaklanan büyük bir duygusal güce sahip bir kadın. Onların düşüncesinde bu öz, gelenekselliğin saplandığı yozlaşma ve batıl inanç batağından çıkarılmalıydı; bunu ise toplumun ıslahı ve eğitilmesi sağlayabilirdi. Milliyetçilerin görmediği ise, Rassundari'nin mücadelesinin henüz Aydınlanma tarafından sömürgeleştirilmemiş bir bilinçten kaynaklanmış olduğuydu. O, modernlik öncesi bir ataerkil düzene hem boyun eğdi hem de karşı koydu; onun uyguladığı direniş stratejileri, "kadınların eğitiminin" milliyetçi reformun gündemine girmesinden çok uzun zaman öncesine ait geleneklerden kaynaklanmaktaydı. Her şeyden önemlisi, Rassundari'nin bilincini harekete geçirmek için milliyetçi erkek reformcuların müdahalesine gerek yoktu.[28] Üstelik, onun zamanında milliyetçi proje daha başlamamıştı. Milliyetçiliğin onun öyküsünü kendi tarihine uyarlaması çok sonra oldu.

Bu geçiş döneminin üzerinde biraz daha durup, Saradasundari Debi'nin (1819-1907) öyküsünden bahsetmek istiyorum. Saradasundari dokuz yaşındayken evlenmiş ve sömürge dönemi Kalkütasının en seçkin ailelerinden birine gelin gitmişti. Kayınbabası Ramkamal Sen, daha önce farklı bir bağlamda

28 Geleneksel tarih, 19. yüzyılın ortasında yaşanan toplumsal reformdan önce Bengal kadınlarının genellikle okuma yazma bilmediklerini ileri sürmektedir. Buna karşın, elimizde bunun illa da böyle olmadığını gösteren kanıtlar vardır. Mesela, Paramesh Acharya, *Bamlar desaja sikşadhara*, 1. cilt (Kalküta: Anushtup, 1989). Okuma yazmaya getirilen sınırlamaları en fazla hisseden üst tabakaya mensup kadınlar bile kimi zaman bu sınırlamalardan kaçmayı başarmıştır. Otobiyografisini yine bu bölümde inceleyeceğim Prasannamayi Debi, kendi köyündeki bir grup yaşlı kadının okuma yazma bildiğinden, hatta aralarından birinin bir okul açıp hem erkek hem de kız çocukları eğittiğinden bahsetmektedir. Prasannamayi Debi, *Purbba katha*, Nirmalya Acharya (ed.) (1917; yeniden basım, Kalküta: Subarnarekha, 1982) (referanslar artık metinde parantez içinde PK olarak geçecektir).

bahsetmiş olduğum üzere, İngiliz tacirlerin ve yetkililerin yakın bir çalışma arkadaşıydı. Batılı eğitimi fazlasıyla desteklemekle birlikte, dinsel ortodoksinin de korunmasını istiyordu. Saradasundari'nin kocası yeni dünyaya göre eğitilmişti ve yatak odalarında ona gizlice okuma yazmayı öğretirdi.[29] Bununla birlikte Saradasundari daha genç bir kadınken dul kaldı ve hayatının geri kalan bölümünde, okuyabilmekle birlikte, yazma yetisini kaybetti. Okuduğumuz öykü, onun tarafından genç bir erkek akrabaya dikte ettirilmişti.

Saradasundari'nin bize anlattığı öykü acının öyküsüdür: onu kandırıp malını mülkünü elinden almayı kafalarına koymuş erkek akrabaların çevresini sardığı, küçük çocuklarıyla dul kalmış bir kadının çektiği acılar. Hayattaki temel sorumluluğu çocuklarıydı: oğullarına iyi bir eğitim vermek ve kızlarının evliliğine hazırlanmak istiyordu. Saradasundari bulduğu her fırsatta hacca giderek bu dünyadaki ıstıraplarından kurtulmaya çalışırdı. O da dindar bir kadındı ve anlattığı öyküdeki en mutlu bölümler evden uzaklaştığı bölümlerdi.

Bir kez daha söylemem gerekir ki, Saradasundari'nin yaşadığı hayat onun zamanındaki üst tabakaya mensup sayısız kadından birinin yaşadığı hayat da olmuş olabilirdi. Saradasundari'nin katibini onun hayatını kayıt altına almaya iten, oğlu Keshabchandra Sen'in 19. yüzyılın ikinci yarısında Bengal'de görülen dinî reform hareketinin en karizmatik liderlerinden biri olmasıydı. Saradasundari'nin otobiyografisi, sanki o Keshab'ın annesi olduğu için Bengal edebiyatı arşivlerinde yer bulmuş gibidir.[30]

Üstelik Saradasundari'nin anlattıkları, kültürel reform girda-

---

29 Saradasundari Debi, *Kesabjanani debi saradasundarir atmakatha*, Jogendralal Khastagir (ed.) (Dakka, 1913); yeniden basım, *Ekşan* 17 (Sonbahar 1983): 4.

30 Saradasundari'nin hikâyesine "başkasına anlatıldığı şekliyle" elimizde olduğu için, öyle adlandırılmış olsa bile, kelimenin tam anlamıyla otobiyografi denemez. Söz konusu hikâyenin, Keshab Sen'in müritlerinin ve hayranlarının merakını gidermeye yönelik olduğu açıktır. Saradasundari'nin kendisi de oynaması beklenen rolün farkında görünmekte, ama aynı zamanda buna direnmektedir. Bu hususu belirtmem için beni uyaran Kamala Visweswaran'a müteşekkirim.

bına kapılan kentteki evlerin içinde verilen mücadelenin izlerini bu sayede ortaya çıkarmaktadır. Rassundari'nin aksine, Saradasundari kendi dindarlığının çok daha fazla farkındadır. Yaptığı birçok hac yolculuğunun kendisine kattığı neşeden ve memnuniyetten bahsetmekte, ama suçluluk duyduğunu da ifade etmektedir.

> O zamanlar erdemli davrandığımı hissediyordum. Şimdi ise öyle hissetmiyorum. O zamanlar biraz çocukça davranmaktaydım. Hacca şimdi de gidiyorum, ama artık dinî erdemler kazanmak için gitmiyorum. Yalnızca aşk için gidiyorum. Bu aşk, çocuklarıma ve benim kanımdan olanlara duyduğum aşkla aynı. Ancak hacca giderek hidayete ereceğime inanmıyorum... Dine tutkundum ve kutsal yerleri görmek için büyük bir arzu duyuyordum. Şimdi bile çok değişik şekillerde ibadet ediyorum, ama hepsinin sebebi o aşk duygusu. Tek bir Tanrı olduğuna tüm kalbimle inanıyorum ve ona ibadet etmediğim sürece hidayete eremeyeceğim. İnsanların putlara [*sakar*] taparak asla hidayete eremeyeceğini kesin olarak söyleyemem, ama Tanrıya [*nirakar*] taparak erebileceklerinden ve benim kendi kurtuluşumun Onun lütfuna bağlı olduğundan eminim.

Bengal'in bu dönemdeki toplumsal tarihini bilenler, bu sözlerde tektanrıcı Brahman reformcular ile Hindu ortodoksisinin savunucuları arasındaki o ihtilaflı sorunun yankılandığını hemen anlayacaklardır. Ortodoks bir ailede yaşayan, ancak radikal dinî görüşleriyle ünlenen bir evladın gururlu annesi olan Saradasundari'nin kendisinin dışında gelişen bir çatışmanın ortasında kaldığı açıktı. Bu yüzden o, iki farklı şekilde konuşmak zorundaydı: birinde Hindistan'daki büyük Vaishnav tapınaklarına yaptığı ziyaretlerin kendisine kattığı neşe ve memnuniyeti, tanrıları gördüğü efsanevi hülyalarını dile getirmeli, diğerinde ise Keshab Sen'in annesi olarak üstlendiği rolü ifade etmeliydi. Bunlardan herhangi birinin onun gerçek sesi olduğunu ilan edersek haddimizi aşmış oluruz; gerçek olan, onun her iki sesi de kendisinin kılmak için verdiği mücadeleydi.

> Keshab Brahman olduğu için çok ıstırap çektim. Pek çok hakarete ve ... kötü muameleye katlanmak zorunda kaldım. Ağlamadığım tek bir gün bile yoktu... Benim bile Keshab'ın yanlış yaptığını düşündüğüm günler oldu. Artık öyle düşünmüyorum... *Guru*'mdan tavsiye almaya çalıştım. O bana dedi ki, "Eğer oğlun bu yeni dini kabul ederse büyük bir adam olacak. İnsanlar sürü halinde ona koşacak. Artık bu konuda endişe etmene gerek yok." Onun sözleri beni sakinleştirmişti.[31]

Bengal'de yeni oluşan bu orta sınıfa mensup ilk kadın nesli için, bir düzenleyici âdetler bütünü olarak toplum ve dinin, kendilerine en yakın kavramlar olan ve yaşadıkları evlerde yolları birleşen aile ve akrabalık ilişkilerinde kendisini göstermiş olduğunu fark etmek bizi şaşırtmamalıdır. Batı'nın kendi mevcudiyeti de dahil olmak üzere, dışarıdaki dünyada oluşan yeni akımların mevcudiyeti de benzer bir şekilde ailenin bir erkek üyesinin -genellikle de koca veya oğulun- şahsında kadınların karşısına çıkmıştır. Toplumsal reformlarla ilgili olan ve sadece erkeklerin bulunduğu bir kamusal alanda gerçekleşen büyük çatışmalar, evlerinde oturan kadınların hayatlarına bu yolla aktarılmıştı. Bunun sonucu olarak da kadınlar, sadakatlerine ve arzularına yöneltilen yeni taleplerle başa çıkabilmek için yeni stratejiler geliştirmek zorunda kaldılar. Eğer Saradasundari baskıcı bir dünyada ona rahatlama sağlayan geleneksel bir dindarlık ile radikal oğlunun ona kabul ettirmeye çalıştığı rasyonel bir din arasında acı içinde bocalıyorsa, bu ikilemin nasıl aşılabildiğini açıkça gösteren başka bir örneği inceleyebiliriz. Söz konusu örneğin dikkat çekici tarafı, kalabalık ailenin gündelik gözetiminden kaçmayı ve "toplumun" erişemeyeceği bir yerde modernist kocasıyla yaşamayı başarmış bir kadının bu ikilemi aşabilmiş olmasıdır.

---

31 Saradasundari, *Saradasundarir atmakatha*, s. 17, 33-34.

Yeni Kadın

Kailasbasini Debi (1830-95), 19. yüzyıl toplumsal reformcuları arasında önemli bir yeri olan Kishorichand Mitra'nın (1822-73) eşiydi.[32] Kishorichand, Doğu Hindistan Şirketi'nde çalışmakta olup, Bengal ve Bihar'ın civar kasabalarında önemli idari makamlara gelmişti. Bu yüzden, evliliğinin birkaç yılı boyunca, Kailasbasini kocasıyla birlikte evinden uzakta, şirketin bungalovlarında ve yüzer evlerinde yaşadı. Kocası ona Bengalce okuma yazmayı ve biraz da İngilizce öğretti. Daha sonra, Kalküta'ya yerleşince, Kishorichand şehrin dışında büyük bir bahçeli ev inşa ettirdi. Kailasbasini kocası ve kızıyla birlikte genellikle bu evde yaşadı.

Şu ana kadar dinlemiş olduğumuz diğer öykülerin tam aksine, Kailasbasini, evlendikten sonraki hayatını mutlulukla anmaktadır. O, geride bırakmış olduğu ama kendisini her zaman bıraktığı yerde bekleyen geleneksel aile hayatını eleştirel bir mesafeden seyretmekteydi. Geleneksel hayatın yaşandığı evlerdeki kadınların son derece sağlıksız ve kötü koşullarda doğum yapması onu dehşete düşürmekte, tanıdığı diğer kadınlar kocasının ona vermiş olduğu aydınlanmış eğitimin faydalarından istifade edemediği için kederlenmekteydi.[33] Kocasının onun düşünce ve inançlarını nasıl itinayla biçimlendirdiğinin oldukça farkındaydı ve bunun için kocasına müteşekkirdi. Kocasının taşıdığı görüşlerin birçoğu, 19. yüzyılda geleneksel inanç ve âdetlerin amaca yönelik meşrulaştırılması için kullanılan tezler gibi rasyonalistti. Bu yüzden Kailasbasini, kocasının söylediklerini çağrıştıracak şekilde, dul kadınların erkeklere çekici gelmemeleri ve böylece de onların şehvetinin hedefi olmamaları için geleneklerin onları lüksten uzak zor bir hayat yaşamaya zorladığını söylemektedir. Kailasbasini'ye göre, Hindistan gibi sıcak bir ülkede etler çabuk bozulduğu için et

32 Kailasbasini Debi, *Janaika grhabadhur dayeri* (1952); yeniden basım, *Ekşan* 15, 3-4. sayılar. (Sonbahar 1981): 7-48. Yeniden basımdaki sayfa numaraları referans verilmiştir.

33 *A.g.e.*, s. 11, 44.

yemenin insanı kirleten bir şey olduğu düşünülmektedir. Putperestlik, soyut ve gözle görülür bir biçimi olmayan bir Tanrı'yı kafalarında canlandırmaya zorlanan cahil insanların duyduğu pratik din ihtiyacını karşılamaktadır.[34]

Kailasbasini'nin kendisini etrafındaki kadınlara göre hem daha talihli hem de onlardan üstün gördüğü kesindir. Gelişmesini şekillendiren aydınlanmış kocasıyla birlikte olmak onu mutlu etmekteydi. Kailasbasini, kocası işi icabı seyahate çıktığında vaktini "Robinson Crusoe gibi yemek yiyerek, uyuyarak, okuyarak, dikiş dikerek, kızımı eğiterek ve bu günlüğü yazarak"[35] geçirdiğini hayret verici bir benzetmeyle anlatmaktadır.

Yine de, geleneksel kuralların katılığından bu kadar azade ve evliliğinin ona sağladığı tamamen yeni bir korumanın onu sarıp sarmalamasıyla bu kadar mutlu olan biri olarak, Kailasbasini'nin bile kocasının reformcu projelerinden kendisini korumak için stratejiler geliştirmesi gerekmekteydi.

> Hindu ortodoksisinin âdetlerine inanmam, ama hepsini de uygularım. Çünkü biliyorum ki ben bu âdetleri savsaklarsam, kocam Hindu dinine inanmaktan tamamen vazgeçecek. Benim en yakım akrabalarım Hindu ve ben onları asla terk edemem. Bu nedenle, Hindu dininin tüm kurallarını en küçük ayrıntılarına kadar uyguluyorum.
>
> Benim verdiğim yiyecekleri kimsenin kabul etmeyeceğinden çok korkuyorum. Bu benim için ölümden de beter bir utanç olurdu. Kocamın Hindu dininin ritüellerine uymadan dışarıda yemesinin, eğer ben de ona uyarsam sonucu felaket olur.
>
> ... Hindu dininin kurallarına uygun davrandığım için, kocam ne yaparsa yapsın, hiçbir sorun yaşamıyorum. Hinduizm Bengallilerin dini ve bu yüzden akıllı insanlar bu dine inanmıyor. Bu sözleri benden duymanın kocama sonsuz bir memnuniyet vereceğini biliyorum, ancak böyle düşündüğümü kocama asla söylemem.[36]

34 *A.g.e.*, s. 42-43.

35 *A.g.e.*, s. 21.

36 *A.g.e.*, s. 32.

Yeni ortaya çıkan milliyetçi orta sınıf evinde oluşturulan bir stratejinin, daha sonraları siyasi milliyetçilik tarafından kültürel toplulukların dayanışmasını modern devletin gerektirdikleriyle uygun hale getirmek için kullanılmaya çalışılacak daha genel bir stratejinin biçimini önceden belirlediği bir durumla karşı karşıya olduğumuzu söylemek isterim. Hindistan milliyetçiliği, burjuva ataerkil ailelerde yaşayan farklı bireylerin oluşturduğu özel bir alan ile birbirinden farksız vatandaşların oluşturduğu kamusal bir alan arasında akıllıca yapılmış bir ayrımı kullanmıyordu. Sömürgeci güç tarafından Hindistan'a getirilen rasyonel-bürokratik modern devlet biçiminin tek dayanak noktası, sömürgeleştirilmiş Hindistanlılara vatandaşlık hakkının tanınmamasıydı. Bu yüzden, Hindistan milliyetçiliğinin geliştireceği strateji başka bir ayrımı kullanmak zorundaydı: bir tarafta manevi ya da içsel olan, diğer tarafta da maddi ya da dışsal olan vardı. Maddi ya da dışsal alan sömürge güce terk edilmişti; manevi ya da içsel alanda ise milliyetçilik hegemonya iddialarını şekillendirmeye başlamıştı. Bu yeni oluşan orta sınıf evinden konuşan Kailasbasini, bize dinî inanç ve âdetlerin kişiye özel olduğunu ve ulusun vatandaşlarının kamusal alandaki davranışlarının ulus için önemli olduğunu söylememektedir. Aksine, Kailasbasini, erkeklerin alışmak zorunda olduğu dış dünyadaki uygulamaların nihayetinde önemsiz olduğunu, çünkü ulusun hayatı için esas önemli olanın topluluk hayatının o iç alanındaki uygulamalar olduğunu keşfetmiştir. Bu iç alanda toplumun dinî âdetlerine sıkı sıkıya bağlı kalmak kadının görevidir; "özel" inançlar bile hiçbir önem taşımamaktadır. Kailasbasini'nin stratejisi, milliyetçiliğin kültürel siyasetinde yapılan çok önemli bir hamleyi yansıtmaktadır.

Bana göre ev, hegemonik milliyetçilik projesinde yardımcı bir unsur olmaktan ziyade, söz konusu projenin başlatıldığı yerdir. 19. yüzyıl Hindistanı'ndaki orta sınıfa mensup kadınlar bu yüzden milliyetçi projede faal bir rol üstlenmişlerdir: yeni ataerkil düzenlere boyun eğdirildikleri için milliyetçiliğin hegemonik stratejilerine direnmiş, ama aynı zamanda onların şekillendirilmesine de yardım etmişlerdir.

Kailasbasini'ye dönecek olursak, sadakatine yöneltilen ve birbiriyle çatışan talepleri uzlaştırmak için onun seçtiği yolun görünüşteki istikrarının sebebi, hiç şüphesiz, evlilik hayatını sürdürdüğü ev ile toplumsal hayatının gerçek merkezi arasındaki tesadüfi uzaklıktı. 19. yüzyılın ikinci yarısında sömürge idaresinin genişlemesiyle kuzey Hindistan'daki şehir ve kasabalara dağılan birçok orta sınıf Bengal ailesinde de bu istikrar tekrarlanacaktı. Ancak en azından Kailasbasini'nin durumunda, toplumun uzağında yaratılmış bireysel bir çözümün zarar görmeye ne kadar müsait olduğu trajik bir biçimde ortaya çıkacaktı. 1873'te, Kailasbasini kırklı yaşlarının başındayken kocası öldü.

> Bana "dul" denmeye başlandı. Bu ismi duyduğumda sanki kalbime bir yıldırım düşmekte. Tanrım, neden bana bu ismi verdin? Bu isimle ne kadar yaşamam gerekecek? Bu ıstıraba katlanamayacağım. Umarım bu isim kısa zamanda kaybolur. Ne kadar korkunç bir isim! Duyduğumda bile kalbim sıkışıyor.[37]

Bunlar Kailasbasini'nin günlüğündeki son sözler. Bildiğimiz kadarıyla, Kailasbasini bir daha asla yazmadı.[38]

Milliyetçi ideolojinin 19. yüzyılın ikinci yarısında gündemine aldığı kültürel reform projesi, yine de, kadınlara, kişisel talihsizliklerini yeni bir toplumsal kimliğe dönüştürmek için ihtiyaç duydukları kaynakları sağladı. Bu durum Prasannamayi Debi'nin (1857-1939) öyküsünde açıkça ortaya çıkmaktadır. Üst tabakaya mensup toprak sahibi bir ailede doğan Prasannamayi, on yaşındayken zihinsel özürlü olduğu sonradan ortaya çıkan bir adamla evlendirilmişti. Prasannamayi kocasının ailesini birkaç defa kısa süre için ziyaret ettikten sonra, Prasannamayi'nin babası onu geri göndermeyi reddetti ve Prasannamayi ondört yaşından sonra kendi ailesi ve erkek kardeşleriyle

---

37 *A.g.e.*, s. 45.

38 Bu Kailasbasini, kadınların eğitimi üzerine kaleme alınmış makalelerin ilk ve çok bilinen örneklerinden ikisini -*Hindu mahiladiger hinabastha* (1863) ve *Hindu abalakuler bidyabhyas o tahar samunnati* (1865)- yazan Kailasbasini Debi (Gupta) ile karıştırılmamalıdır.

yaşamaya başladı. Prasannamayi'nin babası reform davasına inanmaktaydı ve yalnızca birçoğu sonradan mesleklerinde tanınmış kişiler olacak oğullarına en iyi eğitim imkânlarını sağlamak için değil, kızını evde eğitmek için de gerekli koşulları hazırlamıştı.

Prasannamayi çok küçük yaşlardan itibaren edebiyata yetenekli olduğunun işaretlerini vermekteydi. Babası edebiyata ve müziğe meraklı olduğu için, Prasannamayi'nin ailesi zamanın en önemli edebi şahsiyetlerinin de dahil olduğu kültürel bir çevrede yer almaktaydı. Prasannamayi yalnızca bu kültürel çevrede yapılan tartışmaları dinlemekle kalmıyor, bu tartışmalara katılması için teşvik de ediliyordu. Seçkin insanların bir araya geldiği bu toplantılarda kendi yazdığı şiirleri yüksek sesle okuduğu çok olurdu. Genç bir kadınken bile, Prasannamayi'nin yazıları önemli edebiyat dergilerinde düzenli olarak yayımlanmaya başlamıştı ve o çok geçmeden kendi şiir kitabını çıkardı.

Üstelik Prasannamayi, çocuk yaşta evlilik gibi yoz bir gelenek yüzünden yaşadığı trajedinin üstesinden gelmiş bir kadın olduğu için biraz şöhret de edinmişti ve bir yazar olarak isim yapmaya başlamıştı. 19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde kültürel projeleri hakkında artık kendilerine daha çok güvenen erkek akrabaların ve arkadaşların oluşturduğu çevresi tarafından korunan ve teşvik edilen Prasannamayi, örnek gösterilecek bir şahsiyet haline gelmişti: o, "yeni kadının" taşıdığı iddia edilen tüm erdemleri kendisinde barındırmaktaydı.

Prasannamayi'nin evliliğinin yarattığı trajedi hakkında ancak diğer kaynaklardan bilgi edinebiliyoruz;[39] kendisi evliliği hakkında neredeyse hiçbir şey anlatmamaktadır. Prasannamayi, çocukluğunda ve gençliğinde evinde yaşadığı hayatı ve düzinelerce akrabasını, tanışıklıklarını ayrıntılı bir biçimde anlattığı doksan bir sayfada kocasından bir kez bile bahsetmemektedir. Onun evlilik hayatı deneyimiyle ilgili olarak tek söylediği, yeni modaya uygun olarak etek ve ceket giyindiği ve oku-

39 *PK* içinde Nirmalya Acharya, "Grantha-pariciti," s. 99-104.

ma yazma becerisi hakkında dedikodular olduğu için, kocasının ailesinin evine gittiğinde "İngiliz gelin" (*mem bau*) olarak büyük bir merakla karşılandığı, masumane bir niyetle becerilerini sergilediğinde ise -buna körüklü armonika çalması da dahildir- kayınvalidesinin kendisini azarladığıdır (*PK*, s. 44). Prasannamayi, kendisinin de kurbanı olduğu çok eşli *kulin* evliliği geleneği hakkında yalnızca tek bir yorum yapmaktadır: "paragöz *kulin* ebeveynler", der, "kendi soyundan gelenlerin ününü muhafaza etmek arzusuyla, kızlarının bu tarz evlilikler yapmalarına izin vermenin doğuracağı belirsiz sonuçları göz ardı ettiler. Halbuki, yürümesi imkânsız bu evlilikler çok mutsuzluklara sebep oldu. Fakat topluma yerleşmiş bir geleneği birdenbire kesip atmak da kolay değildi" (*PK*, s. 37). Prasannamayi, kendi ailesindeki birkaç kadının daha bu tarz evlilikler yüzünden ıstırap çekmiş olduğundan bahsetmekte, ancak sonra eklemektedir: "Bu talihsiz tarihi, halkın [*janasamaj*] öğrenmemesi daha iyi olacaktır" (*PK*, s. 89).

Böylece, yeni çekirdek aile biçimi Bengal orta sınıfı içinde kurumsallaştırılır ve normatif idealleri toplumsal reform tartışmalarında söylemsel olarak, yeni kurgusal ve şiirsel edebiyatta imgesel olarak üretilirken bile, aile hayatının bahsedilebilecek ve bahsedilemeyecek yönlerini birbirinden ayırmak için iç/dış arasındaki tüm farklılıklar da yerli yerine oturtulmaktaydı. Bu yüzden, bir kişisel etkinlik alanı oluşturulduğunu ve "izleyiciye yönelmiş"[40] öznelliğe sahip özelleşmiş bireylerin bu etkinlik alanına yerleştiğini düşünmemeliyiz. Kişisel etkinlik alanının, söz konusu alan etik ya da estetik nedenlerle reformcu bir eleştiriye maruz kaldığı zaman bile, "kamusal içinde" bahsi geçmemesi gereken bir konu olduğu bilinmekteydi. Bu alan toplumsal hayatın en derinlerine gömülmüş olan ve sıkı koruma altında bulunan bir alandı; onun anısı bile halkın içinde dile getirilemezdi.

---

40 Jürgen Habermas tarafından Batı Avrupa için kullanıldığı anlamıyla. Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Burger (çev.) (Cambridge: MIT Press, 1991), s. 43-51.

Prasannamayi'nin tarafsız toplumsal tarih anlatısından sıyrıldığı ve bize, onun konumundaki kadınların kimliklerini kazanmak ve kabul görmek için vermek zorunda oldukları mücadelenin yaşandığı alana göz atma imkânı tanıdığı tek bir yer vardır. Bu şansı, Prasannamayi reformcu Ramtanu Lahiri'nin (1813-98) dul kızı Indumati'den bahsederken yakalarız. "Bu olağanüstü kadın," der Prasannamayi, "yalnızca dünyaya aşk görevini öğretmek için, insan hayatının amacının kendini zevklere kaptırmak değil fedakârlıkta bulunmak -gençliğin zevklerini ve arzularını başkalarına hizmet etme amacı uğrunda feda etmek- olduğunu öğretmek için doğmuştu." O, Indumati'yi arkadaş olarak da tanıyordu ve arkadaşlık ettikleri zamanlarda her ikisi de gündelik hayatı unutmanın yollarını buluyorlardı.

> Kendimizi tamamen unutmanın ne kadar harika bir şey olduğunu şimdi anlatamam. Sabahtan akşama, akşamdan gece geç saatlere kadar konuşurduk ve zaman yanı başımızda akıp giderdi. Siyaset konuşmazdık, bilimsel bir sorunu çözmeye de çalışmazdık. Tek konuştuğumuz dünyanın haline alışamamış iki insanın gerçekleşmemiş arzusunun rüyavari tahayyülü ve acısıydı. Bu hayalî dünyayı yaratırken kullandığımız tüm duygular ve görüntüler kendi zihnimizin ürünüydü, olguların dünyasıyla onların hiçbir alakası yoktu. (*PK*, s. 55)

Bu kısa sapma haricinde, Prasannamayi'nin öyküsünün geri kalanı, "yeni kadının" bakış açısıyla yazılmış bir milliyetçi toplumsal tarih örneğidir. Prasannamayi, çoğu dinî inanç ve âdetin akıldışılığını, batıllığını eleştirmektedir.[41] Kast ayrımının aşırılığı onu dehşete düşürmekte, kast sisteminin aşırı katılığının zaman içinde giderileceğini ümit etmektedir. "Ulusun refahı için herkes bir araya gelmeli. Artık birbirimizden ayrı yaşayamayız. Herkes birleşip Ana'ya dua etmelidir" (*PK*, s. 71). Prasannamayi kamusal hayatta kimliği olan bir kadın ola-

41 Mesela, Ganj nehrinde yıkanmak için her yıl yapılan ve çoğu zaman tekne kazaları yüzünden sayısız insanın öldüğü hac yolculukları.

rak üstlendiği tamamen yeni rolü şekillendirmesinde kendisine rehberlik ettikleri ve cesaret verdikleri için babasına, erkek kardeşlerine ve arkadaş çevresine müteşekkirdir. Prasannamayi'nin çağdaş tarih hakkındaki görüşleri tamamen toplumsal reformun ve ulusal ilerlemenin meşru olduğu yönündedir. Diğer taraftan o, İngiliz eğitiminin Batılı davranışların çok fazla taklit edilmesine yol açmasından ve geleneğin getirdiği iyi şeylerin ihmal edilmesinden çok büyük üzüntü duymaktadır: "Bugünkü gençler [Amiral] Nelson'un atalarının ismini ezbere bilirler, ama kendi büyük annelerinin ya da büyük babalarının ismini bilmezler" (*PK*, s. 51). Buna ilaveten, bir kadının taşıması gereken esas kimliğin sadık bir eş ve örnek bir ana kimliği olduğunu sorgusuz sualsiz tasdik eder:

> Annem, Srimati Magnamayi Debi, çok vatansever bir kadındı. Onun ülkesine duyduğu sevgi kıyas kabul etmezdi. Hindistan toprağının her bir taneciği onun için bir altın zerresiydi... Her gün gördüğü Tanrısı kocasıydı. Kocasının emirlerine her zaman boyun eğen annem, hayatını bir ülküye uygun olarak inşa etti ve kendi çocuklarına da bu ülküye bağlı kalmayı öğretti. (*PK*, s. 14)

Eğer zamanın geçmesini ilerleme olarak kabul edeceksek, o halde 19. yüzyılın başlarında Rassundari ile başlayan yolcul - ğumuz yüzyılın sonunda Prasannamayi ile hedefine ulaşarak tamamlanmaktadır. Çünkü Prasannamayi'de üstünlük kurmaya yönelik bir inşa olarak milliyetçi "yeni kadın" fikri gerçekleşmiş görünmektedir; onun verdiği mücadele, ulusu yaratma projesinde tamamen özetlenmiş ve geri kalan ne varsa toplumun hafızasından silinmiştir.

Dışarıda Bırakılan Kadın

Eğer arşiv seçimini bu noktada bırakırsam, şu ana kadar incelediğimiz anlatıların doğrusal bir hareket kaydettiği, zaman içinde her şeyin düzenli olarak geliştiği sonucu çıkacaktır. Bu-

nun bir tesadüf olmadığını söylememe gerek bile yoktur. Bu etkiyi yaratabilmek için incelediğimiz dört metni özellikle seçtim ve de özellikle bu sırada inceledim. Amacım, milliyetçi "yeni kadın" inşasının izlerini, yazarlarının kendilerini anlattıkları varsayılan bu metinlerde aramaktı. Tabii ki, söz konusu metinleri, 'arzuları hilafına', hegemonik bir söyleme karşı girişilen direnişin işaretlerini gösteren metinler olarak sonuncudan birinciye doğru da okuyabilirdim; bu anlattıklarımda bile, söz konusu işaretlerin bazılarına dikkat çekmiştim. Ancak hikâyemin sorunsuz doğrusallığını, üstünlük kurmaya çalışan bir milliyetçiliğin bütün bir uyumsuz sesler korosuna aldırış etmeden yoluna devam etme gücünü bir kez daha vurgulamak için bile olsa, bu noktaya kadar muhafaza etmek istedim.

Bu nedenle elimizde doğrusal bir anlatı vardır. Milliyetçiler bu anlatıyı esaretten özgürlüğe doğru bir hareket olarak, milliyetçiliği eleştiren feministler ise esaretin bir türünden diğer bir türüne doğru bir hareket olarak okuyacaklardır. İşleri zorlaştırmak ve her iki yorumun da dışına çıkmak için, hikâyeme biraz daha devam edecek ve Binodini'nin otobiyografisini inceleyeceğim.[42]

Binodini (1863-1941) 19. yüzyılın son on yirmi yılında Kalküta sahnelerinin muhtemelen en meşhur aktrislerinden biriydi. Bu profesyonel aktrislik konumu da yeni eğitimli orta sınıf kültürünün yarattığı bir konumdu ve Avrupa tiyatrosunu örnek alan yeni halk tiyatrosunun gereklerinin yarattığı bir ihtiyacı karşılamaktaydı. Yine de bu ihtiyaç, kadınlar için konulan saygınlık kuralları dikkate alındığında karşılanması zor bir ihtiyaçtı. İlk tiyatro yapımcılarının söz konusu ihtiyacı gidermek için ürettiği çözüm ise, şehirdeki fahişeler arasından genç kadınları toplamak ve onları modern sahne sanatları teknikleriyle eğitmekti. Kendi içinde takdire şayan bir eğitici projeydi bu: modernist aydınların dilini konuşan, onların duyarlılıklarını taşıyan ve kendilerini profesyonel kariyer peşindeki sanatçılar gibi görmeyi öğrenen, ancak ahlaka aykırı yaşayışlarının

42 Binodini Dasi, *Amar katha o anyanya racana*, Soumitra Chattopadhyay ve Nirmalya Acharya (ed.) (1912; yeniden basım, Kalküta: Subarnarekha, 1987).

sürdüğü leke yüzünden saygın bir toplumsal hayat sürmekten mahrum edilen kadınlar üretmekteydi. Binodini'nin profesyonel aktrislik hayatı, orta sınıf kültürel üretiminin yeni dünyasının taşıdığı bu çelişkilerden doğmuştu.

Binodini tiyatroya on yaşında getirildi; onsekizine geldiğinde kariyerinin zirvesindeydi; yirmiüçüne geldiğinde ise sahneleri bırakmaya karar verdi. Kırkdokuz yaşındayken yazdığı ve yayımladığı otobiyografisinde onüç yıllık meslek hayatı olayların tarihsel sırasında anlatılmakta, ancak onun öncesi ve sonrası sanki zamanın olmadığı bir yerde yaşanmaktadır. Binodini'nin çocukluğu Kalküta'daki bir gecekondu mahallesinde, yetişkin erkeklerin yokluğunun şekillendirdiği bir ailede geçmişti. Binodini otobiyografisinde gecekondu mahallesindeki ortamdan epeyce tiksintiyle bahsetmekte, komşularını "korku ve şaşkınlıkla" izleyen ve onlar gibi aşağılanmak zorunda kalmamayı ümit eden bir çocuk olduğunu hatırlamaktadır.[43] Beş altı yaşındayken ona evleneceğinden bahsedilmişti ve mahallelerinde başkalarının onun kocası olarak bahsettiği bir çocuk vardı.[44] Bu olayın onun hayatında önemli bir yeri olup olmayacağı hakkında artık sadece yorum yapılabilir, çünkü annesi onu bir çocuk aktris olarak maaş karşılığı tiyatroya vermeyi kabul ettiğinde her şey değişmişti.

Onbir oniki yaşındaki bir kız çocuğu için, profesyonel bir aktris olmak üzere eğitilmek zor bir işti. Ancak yine de, tiyatroda olmak büyük bir ailede yaşamak gibiydi. Binodini için aktris olmak, bu artist ailesinin bir parçası olduğu için önem taşımaktaydı: o aktris kimliğini bu ailenin içinde olmakla tanımlıyordu. Ailenin kurallarına boyun eğdi, kendisinden istenen her şeyi özveriyle yaptı, çalıştığı tiyatrolara şöhret ve popülarite kazandırdı. Binodini'nin otobiyografisindeki ana temanın -ihanet temasının- önemini anlamaya ancak onun kimliğini oturttuğu ve sadakatle bağlandığı bu kolektif alanı -orta sınıf profesyonel tiyatrosunun yapay dünyası haline dönüştü-

43 *A.g.e.*, s. 17-18.

44 *A.g.e.*, s. 16, 78.

rülmüş ve Binodini için toplumun yerini almış geniş aile- tespit ettiğimizde başlayabiliriz.

Binodini kötü şöhrete sahip bir kadın olmanın utancından, kendini sanatına adamak ve yaptığı işte başarıya ulaşmakla kurtulabileceği inancıyla hareket etmişti. Üstelik, muhtelif zamanlarda muhtelif zenginlerin metresi olmayı kabul edişini, bunu sanat için yaptığını düşünerek meşrulaştırmıştı. Ailesi kabul ettiği tiyatronun dayanışma ve refah içinde olduğuna inanmaya çaresizce ihtiyaç duymaktaydı, çünkü yalnızca orada saygın ve onurlu bir hayat sürebiliyordu. Çalıştığı tiyatro kumpanyası maddi sıkıntıya düştüğünde, kendisini önemli ölçüde tehlikeye atmak pahasına da olsa, sırf meşhur Bayan Binodini ile birlikte olabilmek için yeni bir tiyatro kurulmasını finanse etmeye hazır zengin bir iş adamının metresi olmayı bile kabul etmekteydi. Tiyatro kumpanyasındaki "erkek ve kız kardeşlerinin" ona olan şükranlarını, kuracakları yeni tiyatroya onun adını vererek göstereceklerine inanmaktaydı. Ancak bu olmayınca Binodini kendisini ihanete uğramış hissetti.[45] Söz konusu ihanet, Binodini'nin hayat öyküsünü diğerlerinden ayıran bir dizi ihanetin ilkidir.

Yeni orta sınıf kültürüne özgü dil ve duyarlılıkla yetiştirilen Binodini'nin "yeni kadın" adına yapılan özgürleştirici taleplere inanmak için yoğun bir istek duyduğunu hayal etmek zor değildir. Tiyatroda geçirdiği hayatı onu Yunan tragedyaları ve Shakespeare ile, Michael Madhusudan Dutt'un, Bankimchandra'nın ve Dinabandhu Mitra'nın yeni hümanizmiyle, Hindu mitolojisi ve dinî tarihinin Girishchandra Ghosh tarafından yapılmış ateşli milliyetçi yorumlarıyla tanıştırmıştı. Kalküta'nın gecekondu mahallelerinde doğmuş bir çocuktan tiyatro aktrisi yaratan dönüşümün, ulusu temsil ettiğini iddia eden bir sınıfın kültürel ihtiyaçlarını karşılamaya yeteceği, ancak o sınıfın kendi kadınları için ayırmış olduğu saygın konumun kendisine layık görülmeyeceği gerçeğiyle karşılaştığında artık hiçbir şeye inanmamayı öğrendi.

---

45 *A.g.e.*, s. 38-45.

> Gerçek hayatın sorunlarıyla boğuşmaya başladığım yeniyetme dönemimden itibaren güvenmemeyi öğrendim. Bunun suçlusu öğretmenlerim, toplumsal konumum ve benim. Fakat suçu bölüştürmenin ne yararı var ki? Güvensizlik yine baki... Bu güvensizliğin kalbimin ne kadar derinliklerine kök saldığı yaşadığım olaylarla ortaya çıkacaktır... Üstelik bunun kökünü kazımak da mümkün değil! Anlıyorum ki huzurun temeli inançmış, ama o inanç nerede?[46]

Binodini, eğitimini aldığı idealler ve disiplinlere kendisini adamasının karşılığında kendisine bir şey vaat edilmiş olduğunu hissetmekteydi. Saygın kadınlığın aydınlanmış erdemleri demek yeni bir disipline edici kurallar dizisine uygun davranmak demekse, o uyum sağlamaya hazırdı. Ancak o saygınlıktan mahrum edilmişti. Binodini'nin bir kızı oldu ve onu okula göndermek istedi, fakat hiçbir okul kızını kabul etmedi. Kızı öldüğünde bir kez daha ihanete uğradığını hissetti.[47]

Binodini, orta yaşlarının sonlarında, "beyaz sayfaları kalbindeki lekeyle kirletmek için"[48] kendi yaşam öyküsünü yazmaya karar verdi ve öğretmeni Girishchandra Ghosh'tan kitabına bir önsöz yazmasını rica etti. Girish bir önsöz yazdı, fakat Binodini öğretmeninin yazdıklarını beğenmedi. Girish aslında klasik içerme stratejisini uygulamaya çalışmış ve şöyle yazmıştı: "sıradan bir fahişenin önemsiz hayatından çıkarılacak büyük ahlaki ders... Bu otobiyografiyi okuyunca, dindarlar gururlarına hâkim olacak, yaptıkları her şeyi doğru zannedenler kendilerini hakir görecek ve günahkârlar huzur bulacaklar." Girish, Binodini'nin toplumun muhafızlarına yönelik "dokundurmaları" hakkında da yorum yapmaktaydı. "Binodini, sanatının öğretici yönlerini vurgulamaktan ziyade kendi hayatını anlatmaya çalışmıştır. Otobiyografi yazma tekniğinin özü olan mahremin gizlenmesi ilkesinden taviz vermiştir." Girish, Binodi-

46 *A.g.e.*, s. 13.

47 *A.g.e.*, s. 62.

48 *A.g.e.*, s. 64.

ni'nin nefret ve öfke dolu olmak için kendince sebepleri olduğunu kabul ediyor, ancak ekliyordu: "bu gibi acı sözlerin insanın kendi hayatını anlatan bir hikâyede yer almaması en iyisidir. Çünkü [Binodini'nin] sempatisini kazanmayı beklemek zorunda olduğu okuyucu, böyle bir acımasızlıkla karşılaşınca o sempatiyi duymayacaktır."[49]

Daha önce belirtmiş olduğum üzere, Binodini bu önsözden memnun kalmamıştı ve tüm yaşananları "gerçekten anlatacak" bir önsöz yazması hususunda öğretmeni ve aynı zamanda Kalküta sahnelerinin en büyük aktörü olan Girish'e ısrar etti. Düzeltilmiş önsöz asla yazılmadı, çünkü birkaç ay sonra Girish Ghosh öldü. Binodini'ye göre bu da bir başka ihanetti. "Öğretmenim bana 'Ölmeden önce o önsözü yazacağım' demişti... Ama kaderim böyleymiş... Öğretmenim önsözü yarım bırakarak, insanın hayatta istediği her şeyin gerçekleşmeyeceğini bana bir kez daha öğretti."[50]

Bununla birlikte Binodini en büyük hayal kırıklığını kendisine tiyatro dışında bir yaşam kurmak istediğinde yaşadı. Otuz yıl boyunca, yaklaşık olarak sahneleri bıraktığı tarihten itibaren, şehirdeki en zengin ve en saygın ailelerden birine mensup bir beyefendiyle yaşamıştı. Binodini bu ilişkiye tüm bağlılık ve sadakat duygularını koymuştu ve özgür olduğunu, sevildiğini, ilgi ve saygı gördüğünü hissetmekteydi. Binodini'nin fark etmediği ise yaşadıklarının ne kadar hassas dengeler üzerine kurulu olduğuydu. Yalnızca tek bir bireyin korumacılığında devam eden bir ilişkinin, bu korumacılık ne kadar samimi olursa olsun, sadece Binodini'nin adına konuşmayı talep edebilecek ancak onu asla kendisini oluşturan bir unsur olarak görmeyecek bir dünyanın -üstün olan için inşa edilen yeni dünyanın- sınırlarını aşması çok zordu. Bu saygın beyefendi hasta yatağında yatarken Binodini'ye şu sözü verdi: "Eğer Tanrı'ya sadık kalıyor ve inanıyorsam, eğer erdemli bir ailede doğmuşsam, seni korumaları için dilenmene asla gerek kalmayacak." Fakat

49 Girishchandra Ghosh, "Banga-rangalaye Srimati binodini," *a.g.e.*, s. 135-44.

50 Binodini Dasi, *Amar katha*, s. 8.

ölüm, onu sözünü yerine getiremeyecek kadar güçsüz bıraktı. Tahmin edilebileceği üzere, ailesi kendilerine utanç veren bir ilişkiyi kabullenmek için en küçük bir sorumluluk bile hissetmedi. Binodini bir kez daha ihanete uğramıştı.

Bu yüzden Binodini, öğretmenlerinin tavsiye ve tembihlerini göz ardı ederek, geleneksel inanç ve âdetlerin doğruluğundan duyduğu köklü şüpheleri saklamak zorunda olmadığını hissetti. "Kendi hikâyesini" anlatmaya kararlı olan Binodini, kadınlara özgü smrtikatha'nın tüm kurallarını ihlal etti ve müteveffa aşığına saygın toplumu suçlaması anlamına gelen bir dizi mektup yazdı. Acı bir alayla, kitabının önsözüne şunları yazdı:

> Hindu erkeklerinin ve kadınlarının cennet ve cehenneme, doğuşa ve yeniden doğuşa tam bir samimiyetle inandığını kabul ediyorum... O [aşığı] her ne kadar artık bu dünyada olmasa da, başıma gelmiş olanların hepsini görebileceği ve kalbimdeki acıyı hissedebileceği cennete gitmiş olmalı - tabii eğer Hindu dini gerçekse ve tanrılar gerçekse; tabii eğer doğuş ve yeniden doğuş gerçekse.[51]

Bu yüzden, milliyetçi dönüşümle ilgili anlatımızı bitirmeden önce Binodini'nin öyküsünü kendimize hatırlatmamız gerekmektedir. Çünkü bu öykü milliyetçi özgürleşmenin ister istemez bir ihanet öyküsü olduğunu bize bir kez daha hatırlatmaktadır. Milliyetçi özgürleşme yalnızca yeni bir kontrol mekanizması da kurarak özgürlük bahşedebileceği için, ulus için bir kültürel kimlik tanımlayabilmesinin tek yolu bazılarını bu tanımın dışında bırakmasıydı; vatandaşlığın saygınlığını yalnızca bazılarına bahşedebilirdi çünkü ötekilerin her zaman temsil edilmesi gerekiyordu ve onlara kendileri adına konuşma imkânı tanınamazdı. Binodini bize bir kez daha şunu hatırlatmaktadır: milliyetçiliğin bir kez ve sonsuza değin çözdüğünü iddia ettiği halk ile ulus ve ulus ile devlet arasındaki iliş-

51 *A.g.e.*, s. 3.

kiler tartışılmaya devam edecektir ve bu nedenle de her zaman müzakereye açıktır.

Karamsar Bir Sonsöz

Güzel ancak bir sonuca ulaşmayan bu son cümleyi yazdıktan sonra şüpheye düştüm. Bu cümle kadınlar ve milliyetçilik öyküsünde yeni bölümler olacağını vaat etmekte ve ben bir sondan kaçınmayı başardığımı hissediyorum. Acaba başardım mı?

Edward Said kısa bir süre önce yazdığı bir makalede "milliyet, eğitim, gelenek, dil ve din gibi müspet aracılar tarafından yaratıldığı şekliyle istikrarlı kimlik ile her çeşit marjinal, yabancılaştırılmış... sistem karşıtı güçlerin arasındaki" mücadelede "yeni ortaya çıkan ve çözülmemiş bir gerilim" olduğundan bahsetmiştir. Ona göre bu gerilim "vatanseverliğin, kültürel üstünlük vurgularının, kontrol mekanizmalarının korkutucu bir şekilde sağlamlaştırılmasına yol açmakta, bu da taşıdığı güç ve kaçınılmazlıkla ... kimlik mantığını takviye etmektedir."[52]

Said, kimlik ile vatanseverlik bir tutulduğu için Ortadoğu'da sıklıkla yaşanmış olan "acımasız, mantıksız, utanç verici şiddeti" düşünmektedir. Ben de farklı din ya da dile sahip topluluklar arasındaki siyasi ilişkiler söz konusu olduğunda Hindistan'a neredeyse özgü hale gelmiş olan aynı derecede utanç verici şiddeti düşünüyorum. Bu yüzden Said'e şu sözlerinde katılıyorum: "sınırlanmamış milliyetçi ifade özgürlüğü çağında milliyetçi mücadeleyi destekleyen bizlerin bile elinde gerektiğinde kullanılabilecek kadar ret, inkâr ve şüphecilik olması şarttır."

Ancak Said daha sonra şunları söylemektedir: "Kendi hedefimiz, kendi kültürümüz, kendi devletimiz adına *ne kadar* kimlik, *ne kadar* olumlu yönde sağlamlaştırma ve *ne kadar* idari kabule hoşgörüyle bakmaya hazır olduğumuzu sormak için bulunmamız gereken yer, tam olarak adanmış katılım ve entelektüel vaatler arasındaki o bağlantı noktasıdır." Burada bir kez

52 Edward W. Said, "Identity, Negation and Violence," *NLR* 171 (1988): 46-60.

daha şüphelenmeye başlıyorum. Acaba biz hâlâ, liberalizme özgü o eski "iyi milliyetçilik kötü milliyetçiliğe karşı" sorununu mu çözmeye çalışmaktayız? Öne süreceğimiz tez bir parça kimlik, olumlu yönde sağlamlaştırma ve idari kabulün iyi olduğu, ama fazlasına da katlanılamayacağı mı olmalıdır? Benim için bu tezi kabul etmek zor, çünkü uzun zamandır bu tarz bir liberal paradoksun ortaya atılmasına karşı çıkmaktayım.[53]

Bu paradokstan kaçınmanın yollarından biri, her milliyetçi devlet ideolojisinin sahip çıktığı o çok kolay özdeşleştirmenin -devletin ulusla, ulusun da halkla özdeşleştirilmesi- sorgulanması ve yeniden çözülmesi gereken bir sorun olarak ortaya konmasıdır. Entelektüel şüpheciliğinin gerektirdiği bu davranış, entelektüellikle sınırlı kalmayacak riskler de taşıyabilir. Ancak şu anda yalnızca entelektüel alandaki etkilerden konuştuğumuz için, bu tarz bir şüpheciliğin önemli etkilerinden biri, bana göre, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin en güçlü ve hakiki tarihsel başarılarının çoğu zaman siyasi cephelerin dışında ve siyasi iktidar için verilecek gerçek mücadelenin başlamasından çok önce kazanıldığının biraz ürkütücü bir şekilde keşfedilmesidir. Bu keşif kimin başı çektiği, kimin takip ettiği ve her şeyin ne zaman başladığı sorusunu bir kez daha ortaya atacaktır. Kısacası bu keşif, milliyetçiliğin tarihinin farklı oyuncular ve farklı bir kronolojiyle yeniden yazılması için bir gündem oluşturacaktır. Söz konusu keşif ayrıca, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin sömürgeci devletin müdahale alanı dışında hegemonik bir alan kurmayı amaçlayan kültürel açıdan yaratıcı biçimlerinin, Avrupa'da, Kuzey ya da Güney Amerika'da üretilmiş "kalıplaşmış" milliyetçilik biçimleriyle açıklanamayacağını da göstermektedir.

Bununla birlikte bizim için hayati önem taşıyan, sömürgecilik karşıtı milliyetçilikle ilgili bu anlatıda geçen birçok riskli anı, bastırılan alternatif olaylar silsilelerini, silinmeye çalışılan direnişlerin izlerini gösterebilmektir. Post-kolonyal ülkelerde konu hakkındaki genel geçer düşüncelere karşı çıkan aydınla-

53 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londra: Zed Books, 1986), s. 1-35.

rın yürüttüğü çalışmaların bir çoğu şimdilerde tam da bu görevi yerine getirmektedir. Söz konusu çalışmalar, kolonyal rejimlerden post-kolonyal rejimlere geçişin hayli sorunlu olduğunu, milliyetçi özgürleştirme vaadinin, sahtekârlıkla olmasa bile, özgürleşmenin nimetlerinden faydalanacağı varsayılan birçok insanın zorla marjinalleştirilmesi sayesinde gerçekleştirildiğini öne sürmektedirler. Üstelik, devletin içindeki ve dışındaki milliyetçi proje sorununun tamamıyla tartışmaya açılması, sömürgeciliğe karşı verdiği mücadeleyle şekillenen milliyetçiliğin kültürel tarihinin kendi içinde, modern ulus-devletin kalıplaşmış biçimlerini yeniden üretmeye çalışan post-kolonyal devletin siyasi tarihi tarafından şiddet kullanılarak parçalanmış toplumsal kimliklerin sahici, yaratıcı ve çoğulcu gelişmesi için birçok imkân barındırdığı şeklinde radikal bir iddia ileri sürme olanağını şimdi bize tanımaktadır. Bizim de, Binodini gibi, ihanet üzerine anlatacağımız bir öykümüz vardır.

Taşıdığım şüpheler bu eleştirinin etkinliğine dairdir. Körfez Savaşı'nın doğurduğu yoğunlaşmış şiddetle unufak olmuş bir dünyada hayatta kalmaya çalışan ben, Said'in "egemenlikten topluluğa doğru giden dünyacı bir bakış açısıyla yapılacak bir akademisyenlik ve siyaset"[54] ifadesindeki kolaycı iyimserliğe korkarım ki katılamayacağım. Post-kolonyal ülkelerdeki aydınların bugünkü küresel işbirliği efsanelerinin düzmeceliğini ve ikiyüzlülüğünü görmelerini sağlayan onların çift kültürle yetişmeleridir. Söz konusu aydınların çift kültürle yetişmeleri gerekli olmakla birlikte bunu başarabilmek için çok çalışmaları gerekir. Bizim için, gerçek dünyada akademisyenlik ve siyasetin egemen yapıları ile aramızdaki ilişkinin çatışma ilişkisi olmadığı bir durumu hayal etmek çok zordur.

Bu yüzden, milliyetçiliği eleştirmenin kolay olduğunu iddia etmek samimiyetsizliktir. Bunun yerine, milliyetçiliğin aykırı ve marjinal sesleri kabul etme kapasitesini -bu sesleri kabul

54 Edward W. Said, "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture," *Raritan Quarterly* 9, 3. sayı. (Kış 1990): 27-50. Aynı sebepten ötürü, Habermas'ın "katılımcıların belirlediği sınırlamalara uyan bir iletişim toplumunda sınırlanmamış bir mutabakat oluşturma" davetiyle de ikna olmadım.

ederken üstlendiği risk ve gösterdiği başarı her seferinde aynı olmasa da- hafife almamak daha gerçekçi bir taktik olacaktır. Doğruyu söylemek adına, Binodini'nin bugün halkın hafızasındaki Bengal tiyatrosu tarihinde saygıyla anıldığını belirtmek zorundayım. Onun mücadele ve ihanet dolu yaşam öyküsü günümüzde oyun ve filmler için revaçta bir konudur. Post-kolonyal devletin yeni egemenlik alanının resmî özgürlükçülüğü, onun cinsel ahlakıyla ilgili yargıların bir artist olarak ona layık görülen saygıyı etkilemesine izin vermemektedir.

Binodini bu saygıyı devletin yeni alanının kamusal sahasında mı görmektedir? Evet. Peki topluluğun ahlaki alanında? Şüpheli. Yalnızca birkaç ay önce, bir Kalküta gazetesinde kısa bir mektuba rastladım. Şimdilerde yetmişli yaşlarını süren ve birkaç defa devlet tarafından ödüllendirilen geçmiş yılların ünlü aktrislerinden biri, müteveffa bir aktör hakkında yazılmış olan ve kendisinden aktörün "yakın arkadaşı ve dostu" olarak bahseden bir makale yüzünden şikâyet etmekteydi. "Yetmiş sekiz yaşımdayım. Nirmalendu Lahiri'nin benim kocam olduğunu ve çocuklarından dördünü benim doğurduğumu bir gazeteye mektup yazarak kanıtlamak zorunda mıyım?" diye soruyordu aktris. "Evet, Bay Lahiri ile benim aramda tabii ki arkadaşlık vardı, tıpkı bir öğrenci ile ustası arasında olduğu gibi. İlk ve son sözüm şudur: ben onun ilk eşiydim ve çocuklarının annesiyim."[55]

Milliyetçiliğin ahlaki alanı çok tartışmalı bir alan olmaya devam etmektedir.

55 Sarajubala Debi, editöre mektup, *Anandabajar patrika*, 6 Nisan 1991.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Ulus ve Köylüleri

Modern Devlet ve Köylülük

Modern devlet ile köylülük arasında anlaşılması kolay olmayan ve gerilim yüklü bir ilişki vardır. Batı Avrupa'da modern iktidar rejiminin kurumsallaştırılması, köylülüğün yok edilmesi ile ya eş zamanlı olarak gerçekleşmiş, ya da bu süreci takip etmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında önemli ölçüde büyük bir nüfus kitlesi olarak varlığını koruduğu Fransa'da bile köylülük, Bonapartizm gibi sapkın siyasi olgulardan biri ile özdeşleştirilmiş, köylülüğün sistematik bir biçimde disiplin altına alınması ve köylülerin "Fransızlar" haline dönüştürülmesi gerekmiştir.[1] Hegel'in köylü sınıfına -"ehemmiyetli sınıfa"- sivil toplum içinde farklı anlamlara gelebilecek bir konum atfettiğini bilmekteyiz: köylü sınıfı "ihtiyaçlar sistemi" tarafından üretilmiş sınıf yapısının bir parçasıydı, ancak onun yalnızca gündelik olana önem veren bir ahlaki yaşantısı vardı. Tarım, "fabrika gibi yansıtıcı düşünce tarafından geliştirilmiş yöntemlerle" yapıldığında bile, Hegel, köylü sınıfının bir üyesinin yal-

1 Bu sürece dair çok tanınmış bir anlatı için bkz. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Londra: Chatto and Windus, 1979).

nızca "kendisine verilmiş olanı düşünmeden" kabul edebileceğini söylemektedir. Tarımla uğraşan sınıfın "kendisi hakkında düşünmeye çok az fırsatı" olmuştur ve söz konusu sınıf "hizmet etmeye meyillidir."[2] Fransa'dan daha doğuya gidildiğinde ise, köylü sınıfının yarım yüzyıldan uzun bir zaman boyunca, popülistler ile Marksistler arasında yaşanan ve köylü sınıfının devrimci bir Rusya'da üstleneceği rol hakkındaki ateşli bir tartışmanın merkezinde olduğu görülmektedir. Söz konusu tartışma aynı zamanda, Avrupa'nın her yerinde şu ya da bu şekilde yaşanan bir çekişmeye dikkat çekmektedir: köylülerin geri kalmış veya modernlik öncesi ne varsa temsil ettiğini düşünen modernleştirmeciler ile köylü sınıfında o hızla kaybolan sadelik, doğallık ve kültürel hakikilik erdemlerini bulan, bilhassa romantikler olmak üzere, modernitenin modern eleştirmenleri arasındaki çekişme. Sonunda, Rusya'daki sorun, köylü sınıfının 1930'lardaki kolektifleştirme programıyla bertaraf edilmesiyle halledilmişti.

Sömürge dönemi Doğusu'ndaki tarım toplumlarında, köylüler tabii ki söz konusu toplumları modern anlamda kendi kendini yönetmekten aciz hale getirdiği iddia edilen tüm o kültürel varsayımların deposu olmuş ve böylece Batılı sömürge idaresinin babacan otoriterliğini meşrulaştırmıştı. Hindistan'da, sömürgeci zihniyet Hindistan köylüsünün basit, cahil; toprak ağalarınca, tacirlerce ve tefecilerce sömürülen; otoriteye saygılı; iktidarda olan ve onlarla ilgilenip onları koruyanlara müteşekkir; ama aynı zamanda da sağı solu belli olmayan; batıl inançları olan ve çoğu zaman fanatikleşen; onları kendi sığ siyasi planları için kullanmak isteyen kışkırtıcı ve sorun çıkartan Hindistanlı seçkinlerin dolduruşuna kolayca gelen insanlar olduğunu düşünmekteydi. Hindistan milliyetçilerinin de köylüler hakkında benzer varsayımları paylaşması bizi şaşırtmamalıdır. Milliyetçilere göre de köylüler basit ve cahil insanlardı; fakirliklerinin sömürge idaresinin sömürücü yapısının

2 G. W. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox (1952; yeniden basım, Londra: Oxford University Press, 1967), 203. paragraf ve 128-129. ekler, s. 131-32 ve 270-74.

sonucu olduğunun farkında değillerdi ve bu yüzden yeni bir bilinç kazanmaya, milliyetçi bir örgüt tarafından rehberlik edilmeye ve etkin siyasi harekete sokulmaya ihtiyaçları vardı. Sömürge idaresine muhalefet etmenin bir kitle hareketi halini alması için bu vazifenin yerine getirilmesi gerekmekteydi. Ancak bu bir o kadar da zor ve tehlikeli bir görevdi, çünkü köylü sınıfının cehaleti ve kararsızlığı onu kolaylıkla yoldan çıkarabilirdi. Sömürgeci ve milliyetçi siyasetin ulaşmak istediği hedefler birbirine zıt olmakla birlikte, her iki hedef de modern devletin aynı tarihsel gelişim çizgisinde yer almaktaydı. Köylü sınıfını kullanarak siyasi amaçlarına doğru ilerleyen sömürgeci ve milliyetçi siyaset, benzer bir şekilde, köylü sınıfının kendi stratejilerinin bir nesnesi -üzerinde oynanacak, kontrol edilecek ve kendi devlet yapılarına uyumlu hale getirilecek bir nesnesi- olduğunu düşünmekteydi.

Hindistan'daki sömürge karşıtı mücadelelerin tarihi bize ulus ile köylü sınıfı arasındaki ilişki hakkında ne anlatmaktadır? Hem sömürgeci hem de milliyetçi tarihyazımının öne sürdüğü iddiaların aksine, köylü sınıfının sömürge karşıtı hareketlere katılmasını sağlayan güçleri ne Hindistan'daki seçkin grupların hizipçi çıkarlarının, ne de Kongre liderliğinin tüm insanlarda herkesi kucaklayan bir milliyetçi bilinç uyandırma çabalarının açıklayabildiği artık epeyce açığa çıkmıştır. Üstelik, Hindistan'ın farklı kesimlerindeki köylüler arasında Kongre hareketinin seyri üzerine yapılmış ve yetmişli, seksenli yıllarda yayımlanmış çeşitli çalışmalar milliyetçi kitle hareketinde ikili bir yapının hâkim olduğunu, kimi açıkça ve kimi de dolaylı olarak, ortaya koymuştur.[3] Sanki siyasetin iki alanı bir

3 Mesela, David Hardiman, *Peasant Nationalists of Gujarat* (Delhi: Oxford University Press, 1984); Gyanendra Pandey, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934* (Delhi: Oxford University Press, 1978); Majid Hayat Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922* (Yeni Delhi: Vikas, 1978); Arvind Narayan Das, *Agrarian Unrest and Socio-economic Change, 1900-1980* (Delhi: Manohar, 1983); Kapil Kumar (der.), *Congress and Classes: Nationalism, Workers and Peasants* (Yeni Delhi: Manohar, 1988) içinde Atlury Murali, "Civil Disobedience Movement in Andhra, 1920-1922: The Nature of Peasant Protest and the Methods of Congress Political Mobilization," s. 152-216.

araya gelmiş gibidir. Bir araya gelen taraflardan biri, sömürge idaresi tarafından Hindistan'a getirilen burjuva devlet biçimlerinin kurumsal süreçleri içinde hareket eden, sömürgecilik dönemindeki devleti burjuva bir ulus-devletle değiştirmek için kitleler üzerindeki temsil güçlerini kullanmanın yollarını arayan ve resmî olarak örgütlenmiş siyasi partiler ve birliklerin bulunduğu alandı. Diğeri ise, hareketleri ve inançları burjuva temsilî siyasetinin dünyasını oluşturan "çıkarlar" ve "bir araya toplanmış çıkarlar" sistemine uymayan köylü siyasetinin yer aldığı alandı. Siyasi partiler ve birliklerin bulunduğu alandan bakıldığında, köylü siyasetinin bulunduğu alan yalnızca her şeyin kendiliğinden geliştiği bir alan olarak görülebiliyordu: bu bakış açısı, tabii ki, köylü sınıfının siyasi hareketlerini belirleyen şeylerin burjuva siyaset için anlaşılmazlığını koruduğunun kabulünden başka bir anlama gelmemekteydi.

Biraz önce bahsettiğim çalışmalar, milliyetçiliğin kitle hareketinin iki önemli boyutunu bilhassa ortaya çıkarmıştı. Birincisi, söz konusu iki siyaset alanının buluşmasının çözümlenmemiş bir çelişkiye işaret ettiğiydi. Bu iki alanın bir araya gelmiş olduğu kesindi; resmen oluşturulmuş siyasi alanın örgütlenmesi, ideolojisi ve programları büyük bir köylü unsurunun işin içine girmesiyle önemli ölçüde değişime uğramıştı. Benzer bir şekilde, köylü sınıfı da siyasi meselelerden, dillerden, liderlerden ve hareket biçimlerinden oluşan tamamen yeni bir dünyanın farkına varmıştı. Ancak bu iki alanın mutlaka ayrı tutulmalarını gerektiren tam olarak da onların bir araya gelmiş olmasıydı. Milliyetçi liderlik köylü sınıfını ulus-devlet oluşturma projesinde kullanacağı sömürgecilik karşıtı bir güç olarak seferber etmenin yollarını aramakla birlikte, tahrik siyasetinin köylüler arasında doğurabileceği sonuçlara hiç güvenmiyor; onların sözde cehaletinden ve geri kalmış bilincinden şüphe ediyor; köylülerin milliyetçi harekete katılımını onları ulusun bir parçası olarak kabul eden, ancak devletin kurumlarından uzakta tutan burjuva temsilî siyaset biçimleriyle sınırlandırmaya dikkat ediyordu. Diğer taraftan, o ana kadar bilmedikleri bir milliyetçi tahrik dünyasının varlığından haberdar olmakla bir-

likte, köylüler, bu dünyayı modern burjuva siyasetin söylemsel biçimleriyle anlama yoluna değil de, kendi kodlarına çevirerek anlama yoluna gittiler. Milliyetçiliğin dili böylece, köylü siyaseti alanında bir hayli anlamsal dönüşüme uğradı.[4] Bu nedenle, iki alanın buluşması, birinci alanın ikinci alanı kendine katmayı ve kendi ötekisini tek bir homojen birlik içinde kendisine uygun hale getirmeyi başardığı anlamına gelmemektedir; birliğin kendisi parçalanmış ve gerilim yüklü kalmıştır.

Söz konusu iki alanın buluşmasının ikinci boyutu ise, bu buluşmanın köylü sınıfı bilincinin zaman içinde yeni bir ulus olma bilincine dönüşmesine yol açmamış olmasıdır. Hindistan'ın değişik kesimlerindeki köylüler milliyetçi siyasetin gerçeklerini farklı derecelerde de olsa anlamış olmakla birlikte, köylülerin milliyetçi politikalara katılmasındaki belirleyici özelliğin radikal kopuşlar ve çoğunlukla da geri dönüşler olduğu görülmekteydi. Bunun nedeni, köylüleri etkisi altına alan militan sömürge karşıtı hareketin cazibesinin kısa sürede kaybolup yerini şiddetli hizip çatışmalarına bırakması, kimi zaman da köylülerin besbelli açıklanamaz bir hareketsizliğin çekim alanına girmeleriydi. Köylü sınıfının milliyetçi siyasete katılımı incelendiğinde gözlenen bu iki boyut aynı şeye işaret ediyor: kendilerine özgü bilinç yapıları olan, dünyayı kendi kurallarına göre yorumlayan ve değiştirmeye çalışan köylü sınıfının kendisini tarihin bir öznesi haline getirerek hem sömürgeci hem de milliyetçi tarihyazımını eleştirme ihtiyacı.

Sömürge Dönemi Hindistanı'ndaki Köylü İsyancılar

Milliyetçi kitle hareketlerinin peşi sıra yaşanan dönemdeki köylü isyanlarını ele alan Ranajit Guha, sorunu çok belirgin bir biçimde ortaya koymuştu.[5] Guha, 1783 ile 1900 yılları ara-

4 Bu duruma verilmiş önemli bir örnek için bkz. Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies III* (Delhi: Oxford University Press, 1984) içinde Shahid Amin, "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-22," s. 1-61.

5 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

sında sömürge dönemi Hindistanı'nda meydana gelen bir dizi köylü isyanını inceleyerek, köylü bilincinin ve ilişkisel birliğinin altında yatan ideolojik değişmezleri, yani bu isyanlardaki birörnek yapıyı, diğer etkenlerden ayırma sorumluluğunu üzerine almıştı. Guha, köylü sınıfının boyun eğerek yaşadığı ve çalıştığı tahakküm ve sömürü koşullarının bir iktidar ilişkisi içinde meydana geldiğini kabul ederek işe başlamıştı. Bu nedenle, bir tarafı egemenlerin (devlet, toprak ağaları ya da tefecilerin), diğer tarafı ise köylülerin oluşturduğu, tekleri birbirine zıt bir çift mevcuttu. İktidara iktidar ilişkisi içinde karşı konulması, ister istemez, tahakküm altındakilere özerk oldukları, tahakküm altında olmadıkları ve kendi öznelliklerini koruyabilecekleri bir alanın bırakılması anlamına gelmekteydi. Eğer böyle olmasaydı, egemenler, egemenliklerini icra ederken tahakküm altında olanları tamamen sömürecek ve ortadan kaldıracaklardı. Egemenlik artık kendine özgü yeniden üretim koşullarıyla toplumsal bir iktidar ilişkisi içinde var olamayacaktı. Bu yüzden, incelediğimiz bu özel durumda, köylü sınıfına kendi özerk alanının verilmesi zorunlu hale gelmişti.

Ancak söz konusu özerk alanın bulunduğu yer nasıl tespit edilecekti? Eğer bu iktidar ilişkisinin bir boyutunu egemenlik oluşturmaktaysa, ona karşılık gelen bir direniş boyutu olmalıdır. Bu ikilinin diyalektik karşıtlığı, iktidar ilişkisinin birliğini sağlamaktadır. Bahsedilen karşıtlık aynı zamanda söz konusu ilişkinin içinde bir hareket imkânı sağlamakta, böylelikle de bir egemenlik ve boyun eğme ilişkisi tarihinin olmasını mümkün kılmaktadır. Guha, köylü bilincinin yer aldığı özerk alanın karakteristik biçimini ararken, iktidar ilişkisindeki direniş boyutu üzerinde çalışmaya yönelmişti. Bu, direnişin egemenlikten daha önemli, ya da daha sahici olduğu anlamına gelmemekteydi. Aksine, köylü bilincinin biçimleri diyalektik bir iktidar ilişkisi içine yerleştirilerek, ona hak ettiği kuramsal değer verilmiş olmaktaydı: köylü bilinci yalnızca kendi ötekisiyle, yani egemen sınıfın bilinciyle olan ilişkisi içinde değerlendirildiğinde önem kazanmaktaydı.

Eğer köylü sınıfı egemen sınıfın kimliği karşısında kendi ay-

rı ve özerk kimliğini iktidar ilişkisinin direniş boyutuyla ifade etmekteyse, bu kimliği elimizdeki tarihsel malzemenin hangi parçasında bulacaktık? Tam olarak bakmamız gereken yer, köylü sınıfının egemen sınıfın izleri üzerinde kendininkileri bıraktığı ve egemen sınıfın kendi ötekisini açıkça "tanımaya" zorlandığı o köylü isyanları hakkındaki malzemelerdir. Bu nedenle, köylü bilincinin karakteristik biçimlerini araştırmak, Guha için, köylü isyanlarının temel boyutları üzerinde çalışmak anlamına gelmekteydi. Köylü isyanları üzerinde çalışmak, başka bir deyişle, direnişini isyanla ifade eden ve egemen sınıfların yazdığı tarihlerde karşıt bir güç olarak kabul edilen köylü bilincine nüfuz edilmesine imkân tanıyan bir yöntemdi. Yazılı tarihte mevcut olduğu haliyle toplumdaki kurumlaşmış bilgi, egemen sınıfların iktidarlarını sürdürürken elde ettikleri bilgidir. Tahakküm altında olanların iktidarı da olmadığı için, iktidarın sürdürülmesi uğruna yapılanlar sonucu edindikleri bilgiler hariç, kendi bilgilerini o kurumlaşmış süreçler içinde kaydetme imkânları bulunmamaktadır. Bu sebeple Guha, isyan söylemini tersten okuyabilmek için karşı-isyan söylemini kullanmıştır.

Guha isyancı köylü bilincinin, kendi deyişiyle, altı "temel özelliğini" teşhis etmişti: yadsıma, belirsizlik, biçimsellik, dayanışma, aktarım ve topraklarını korumacılık. İsyancı bilinç, kimliğini sadece muhalefeti, yani egemenleriyle arasındaki fark ve onlara olan düşmanlığı, vasıtasıyla ifade edebildiği için her şeyden önce "olumsuz bir bilinçti". Söz konusu kimlik, sınırları köylü sınıfının boyun eğerek yaşadığı ve çalıştığı tahakküm koşullarının sabitleştirdiği bir kimlikti; tek fark, iktidar ilişkilerinin ters yüz edilmiş olmasıydı. Köylülerden vergi, kira alınması ya da onların cezalandırılması gibi egemenlik işaretleri artık direnişin yok etmeye çalıştığı hedefler haline gelmişti. Köylü isyanlarının karakteristik bir özelliği, baskı altındaki insanın otoriteye direnişini "kendi kültürüyle değil düşmanının kültürüyle" ifade etme arzusuydu. İkincisi, direniş biçimleri fazlasıyla belirsizlik içermekteydi. Egemenlik ilişkileri tam da isyanla birlikte tersine dönmüş olduğu için, ayaklanmaya

dair işaretlerin, bu işaretleri suç ve benzeri sapkın davranışlara has "normal" işaretlerden ayırt edemeyen iktidardakiler tarafından yanlış anlaşılması muhtemeldi. Ancak suçun aksine, "ayaklanmalar ister istemez ve kaçınılmaz bir biçimde kamusal ve toplumsal olaylardır"; "suç ve isyankârlığın çıkış noktası, şiddetin birbirinden çok farklı iki türüdür." Üçüncüsü, isyankâr köylü hareketleri kendilerine özgü bir biçime sahipti. Siyasi, ancak doğuştan olumsuz bir yapısı olan egemen iktidar ilişkilerini ters yüz etme özelliği, karakol ya da toprak ağasının kiraları topladığı yer veya tefecinin dükkânı gibi otorite işaretlerini yok etme biçimini almıştı. Guha, sömürge dönemi Hindistanı'na mahsus dört yok etme biçimi teşhis etmişti: yıkma, yakma, tahrip etme ve yağmalama. Diğer taraftan, köylünün isyankâr bilincin olumsuzluğu bir isyancı otoritesi tesis edilmesiyle de kendini ifade etmekteydi. Söz konusu otorite, isyancıların yerinden ettiği otoritenin ters yüz edilmiş bir biçimiydi; onun kadar kamusaldı ve sahip olduğu güçleri kullanarak toplumun üzerinde yaptırımlar uygulamakta, kendi insanlarından vergi ve asker toplamaktaydı. Dördüncüsü, isyankâr köylünün kendisini tanımlaması, düşmanlarından ayrı ve onlara muhalif bir ortaklığa ait olduğunun bilincinde olması, aralarındaki dayanışmadan kaynaklanmaktaydı. Bu dayanışmanın ifade ediliş şekli her ayaklanmada farklılık göstermekteydi; kimi zaman aynı ayaklanmanın değişik safhalarında bile dayanışmanın farklılık arz ettiği gözlemlenmekteydi. Söz konusu dayanışma sıklıkla aynı etnik kökenden gelenlerin, akrabaların ya da ilişki kategorilerinden herhangi birine girenlerin birbirini tutması şeklinde ifade bulmaktaydı. Bazen bu dayanışma sınıf bilinci şeklinde de yorumlanabilmektedir. Her ne şekilde ifade edilmiş olursa olsun, dayanışma, bir isyanın topluluksal karakterini bütünüyle ifade etmekteydi. Dayanışmayı bu şekilde tanımladıktan sonra, köylü isyanlarının beşinci temel özelliğinden bahsedebiliriz. Köylüler isyanla ilgili mesajları birbirlerine öylesine kolaylıkla ve hızla aktarmaktaydı ki, hâkim sınıflar çoğu zaman şaşkına dönmekteydi. Tabii ki bu mesajların da kendine özgü kanalları vardı. Mesela söylenti bu

kanallardan bir tanesiydi; mesajın kaynağı bilinmiyordu ve mesajı iletenle onu dinleyenler arasında hiçbir ilişki yoktu. Mutlak bir geçiciliğe sahip olan söylenti, haberin aksine, "popüler söylemin özerk bir biçimiydi." Son olarak, isyankâr bir köylü sınıfının gösterdiği dayanışma belirli bir coğrafya işgal etmekteydi. Bu coğrafyanın sınırları bir yandan isyancı köylünün düşman otoritesinin coğrafi yayılmasını algılayışıyla olumsuz bir biçimde, başka bir deyişle hariç tutma ilkesiyle, belirlenmekte, diğer yandan da isyankâr topluluğun işgal ettiği etnik alan kavramıyla, yani dayanışma ilkesiyle, olumlu bir biçimde belirlenmekteydi. Söz konusu iki alanın kesişimi, isyanın topraklarını koruma özelliğini tanımlamaktaydı.

Cemaat Kavramı

Guha'nın teşhis etmiş olduğu tüm bu isyankâr köylü bilinci özelliklerde, köylü isyankârlığına temel toplumsal karakterini kazandıran tek bir birleştirici fikir bulunmaktadır: cemaat kavramı. Her bir özellik kendisini kendi özel siyasi biçimleri içinde cemaat ilkesi vasıtasıyla ifade etmektedir. Tüm bu özelliklerin temel yapıcı karakteri kolektif bir bilincin amaca yönelik siyasi hareketleri olmalarıdır; söz konusu özelliklere karakterlerini kazandıran ise, ister "biz" ve "onlar" ölçütünü uygulamak suretiyle tanımlanmış isyankâr hareketin biçim ve hedeflerinin yadsımacı bir biçimde oluşturulmuş karakteri vasıtasıyla, ister isyancı köylünün kendisinin tanımladığı toprak alanı vasıtasıyla, bir cemaat ilkesidir. Söz konusu ilke, köylü sınıfının günlük toplumsal mevcudiyetinin isyankâr hareketlerle ilişkisini kurabilmek için, isyan etmiş bir köylü bilincinin toplam yapıcı karakterini isyankâr köylülerin hareketlerine bakarak yorumlama imkânını bize tanımaktadır.

Bu noktayı önemle vurgulamak gerekir, çünkü köylü bilincinin kendine has birleştirici özelliği olmak suretiyle cemaat ilkesinin yaptığı, köylü bilincini doğrudan burjuva bilincin tam karşısına yerleştirmektir. Burjuva bilinç, birey ve onun çıkarları (ya da, daha moda bir deyimle, tercihleri) varsayımm-

dan yola çıkmaktadır. Burjuva siyasette dayanışma, bireylerin ortak çıkarlar (ya da paylaşılan tercihler) nedeniyle bir araya gelip ittifaklar kurduğu bir birikim süreci sonucunda ortaya çıkmaktadır. Isyankâr bir köylü sınıfının bilincinde bu süreç tamamen tersine işlemektedir. Köylü bilincinde dayanışma, bireyler diğer bireylerle çıkarlarının ortak olması nedeniyle bir araya gelebileceklerini hissettikleri için gelişmez: aksine, bireylere ortaklaşa hareket etmeleri emredilir, çünkü onları bir arada tutan dayanışma bağlarının zaten mevcut olduğuna inanılmaktadır. Ortaklaşa hareketin çıkış noktası bireyler arasındaki bir sözleşme değildir; aksine, bireysel kimliklerin çıkış noktası bir cemaatin üyesi olunmasıdır.

Burada söylenmek istenen, burjuva rasyonalite paradigmasına indirgendiği sürece köylü bilincinin kendi yapıcı özellikleriyle anlaşılamayacağıdır. Köylü bilincinin kendi paradigmatik yapısı olduğunu, bu yapının burjuva bilinçten farklı olmakla kalmayıp, aslında onun ötekisi de olduğunu kabul etmek zorundayız. Guha'nın kitabıyla ortaya çıkan bu çok önemli kuramsal önerme, (Chayanov'cular ve "ahlaki ekonomi" çeşitlemeleri de dahil olmak üzere) yalnızca "rasyonel köylüyü" arayan burjuva iktisatçı ve sosyologların değil, tarım sorunu hakkında yazan birçok Marksist akademisyenin de izlediği metotlara temelden meydan okumaktadır.

Söz konusu cemaat kavramını bir anda totemcilik, kast sistemi ya da ortak din gibi belirleyici bir toplumsal kuruma dayanan tek bir belirleyici değere bağlamak mümkün değildir. Köylü ayaklanmalarındaki dayanışmanın sınırları veya biçimlerinde, doğrudan günlük sosyo-ekonomik koşullardan veya kültür dünyasından yola çıkarak bulunabilecek tek bir belirleyici özellik yoktur. Aksine, köylü bilincinin kullandığı ve işaretlerden, anlamlardan oluşan kültürel aygıt -en geniş anlamıyla, dil- dar ve katı olmak bir yana, hem boyun eğmenin hem de direnişin içindeki farklı koşullarda hareket etmesini, anlamasını sağlayacak kadar muazzam bir dönüşüm gücüne sahiptir. Isyankârlığı bilinçli ve faal bir isyan bilincinin amaca yönelik siyasi çalışması haline getiren de işte bu beceridir.

Eğer dil bu beceriye sahip olmamış olsaydı, köylü sınıfının bilinci kendi belirleyici kurumsal biçimine -kabile, kast, din ortaklığı, yerellik ya da her neyse- indirgenmek suretiyle kolayca "nesneleştirilebilirdi". Böyle bir indirgemecilik köylü bilincinin ideolojik esnekliğini ve yaratıcılığını büyük ölçüde hafife almakta, hatta yanlış anlamaktadır.

Somut Cemaat Biçimleri

Guha, isyankâr köylü bilincinin paradigmatik bir yapısı olduğunu öne sürmüştü. Söz konusu yapının sınırlarını belirleyen, sömürge dönemi Hindistanı'ndaki köylü isyanları hakkındaki malzemenin köylüyü tarihin faal ve bilinçli bir öznesi olarak kabul eden bir bakış açısıyla okunmasıdır. Ancak Guha, kullandığı yöntemde var olan yapısalcılığa paralel olarak, değişmez bir yapısal biçimi ayrıştırmayı hedeflemiş olduğu için, bize köylü bilincinin bir öz dönüşüm hareketi olarak *tarihini* vermeye çabalamamıştır. Onun yaptığı aslında, kendisi söz konusu bilincin yapısal biçimine özerklik boyutundan girme imkânı yakalamış olduğu için, köylü bilincinin tarihi hakkında uygun soruları sormamızı sağlayacak bir temel vermektir.

Köylü bilincinin tarihinin sorgulanmasına başlanacak alan, Guha'nın açıklamış olduğu şekliyle köylü bilinci yapısını bir arada tutan alandır, yani cemaattir. Guha'nın, isabetli davranıp, bu cemaate doğrudan belirleyici bir içerik vermediğini görmüştük. Daha doğru ortaya koymak gerekirse, Guha, cemaati belirli bir köylü isyanının tarihsel koşulları içinde ve klan, kabile, köy vb. gibi alakalı terimler kullanarak belirtmekle birlikte, köylü bilincindeki kuramsal cemaat kavramlaştırmasını soyut ve boş bir biçimsel kavramdan öteye götürmemektedir. Hayati önem taşıyan bu kavrama artık doğru kuramsal içeriği kazandırmaya çalışmak gerekmektedir. Devam etmek için elimizde zaten birşeyler mevcut. Mesela, köylü isyanlarında düşmanın belirlenmesinin, "onların" "bizden" ayrılmasının, farklı cemaatlerin birbirleriyle hasmane ilişkiler içinde olduklarının kabul edildiği bir değerlendirme çerçevesinde gerçekleştiğini bilmek-

teyiz. Cemaatlerin sahip olduğu aynı değerlendirme çerçevesi isyancılar (ve ayrıca düşmanlar) arasında dayanışma sağlanmasına, ittifaklar kurulmasına, hatta işbirliği yapılmasına ve ihanete imkân tanımaktadır. Söz konusu ittifakların ortak çıkarlara dayanan sözleşmelerin sonucu olduğu düşünülmemektedir; aslında, bu ittifakları kurmak, ortak akrabalık bağlarıyla birbirlerine bağlanan grupların vazifesi olarak görülmektedir: "Siz bizim kardeşlerimizsiniz. Seferimize katılın." 1783'teki Rangpur ayaklanmasında başı çeken isyancı grubun komşu köylülere yaptığı bu davet, aslında, Hindistan'ın dört bir yanındaki köylü ayaklanmalarında görülen isyankâr ittifakların standart biçimiydi. Ortak görevin ihlal edildiği düşünüldüğünde bile bu davet geçerliydi; bu, sözleşmenin ihlali demek değildi. 1875 Deccan Ayaklanması sırasında Kallas köylüleri Akola köylülerini hareketin dayanışmasını bozmakla suçladıklarında bir çıkar ortaklığından bahsetmemişlerdi. Bunun yerine, "Köy cemaatinden dışlanmış insanlarla konuşmayı sürdürmeniz yanlıştır... Biz Kallas ve Akola'yı tek bir köy olarak gördüğümüz için size bu tavsiyeleri yaptık", demişlerdi.

Dayanışmanın sınırlarının, "biz" kavramını "onlar" kavramından ayıran çizginin, mücadelenin değişen koşullarına göre kayabildiğini de bilmekteyiz. Pandey bize, 19. yüzyılın ortalarında Uttar Pradesh'in küçük bir kasabasında Rajputlu toprak ağaları ile Müslüman dokumacılar arasında yaşanan mücadelenin dışardan gelen bir saldırıya karşı kasabanın savunulması gerektiğinde nasıl çabucak değişip dayanışmaya dönüştüğünü ve sonra iç çekişmenin tekrar başladığını, her şeyin birkaç haftada olup bittiğini ve kasaba halkının dayanışmanın sınırlarındaki bu hızlı değişimi anormal kabul ettiğini gösteren hiçbir belirgin işaret olmadığını anlatmaktadır. Hardiman, Sarkar ve Chatterjee de dayanışmanın kayan sınırları sorununu mücadelenin değişen koşullarını göz önünde bulundurarak ele almışlardır.[6] Şimdi yapılması gereken ise, cemaat kavramını ortak

6 Guha, *Subaltern Studies III* içinde Gyanendra Pandey, "Encounters and Calamities: The History of a North Indian *Qasba* in the Nineteenth Century," s. 231-70; Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies V*, (Delhi: Oxford University Press,

kimliği ve toplumsal grupların farklılığını işaret eden bir sistematik ilişkiler bütününde formüle etmektir.

Hindistan söz konusu olduğunda, kastlar sistemi, kimliği ve farklılığı işaret etmek için kullanılan paradigmatik bir biçimi temsil ediyor görünmektedir. Kastlar sistemi bir yandan sanki farklı doğal varlık türleriymiş gibi birbirlerinden ayrı, diğer yandan da toplumsal bir bütün içinde hiyerarşik bir biçimde sıralanmış parçalar gibi birbirine bağlıdır. Geleneksel toplumsal antropolojideki hâkim görüş, kast ilişkilerinin bir sistem oluşturduğu düşünüldüğü ölçüde, kastlar sisteminin, ayrı grupların ortak bağımsızlığını bir bütün olarak sistemin birliğine dair paylaşılan bir dizi görüşün aşılanması yoluyla uyumlu hale getirmek için bir düşünce çerçevesi sağladığıdır.[7] Ancak bu görüş, "paylaşıldığı" varsayılan değerlerin kast sıralamasında aşağılarda yer alan gruplarca reddedilmesinin de aynı ölçüde sistemli bir yapıya sahip olduğunu kabul etmemektedir. Elimizde, kastlar sistemini iktidar ilişkilerinin bütününe yerleştirmemize yetecek kadar bol miktarda kanıt bulunmaktadır, çünkü kastlar arasındaki değişen ilişkiler ve Hindistan dinlerindeki ahlaki davranış kurallarının içeriğini yeniden tanımlamak için gösterilen düzenli çabalar, toplumsal egemenlik ve boyun eğme ilişkilerindeki devam eden bir mücadelenin ve geçici çözümlerin izlerini taşımaktadır. Kısacası, elimizde köylülerin verdiği mücadeleyi anlatan bir tarihi kast sistemini anlatan bir *tarihe*, onun vasıtasıyla da dinî inanış ve âdetlerin bir tarihine bağlama imkânı bulunmaktadır. Bu konuyu bir sonraki bölümde enine boyuna ele alacağım.

Kastlar sisteminin yalnızca Brahman cemaatindeki ırklar [*jati*] arasındaki ilişkilerin alanında geçerli bir paradigmatik biçim olmadığından şüphelenmek için kuvvetli nedenler vardır; bu

1987) içinde David Hardiman, "The Bhils and Shahukars in Eastern Gujarat," s. 1-54; Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies IV*, (Delhi: Oxford University Press, 1985) içinde Tanika Sarkar, "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932: A Study in Tribal Protest," s. 136-64; Partha Chatterjee, *Bengal 1920-1947: The Land Question* (Kalküta: K. P. Bagchi, 1984).

7 Bu tezi en etkili öne süren Louis Dumont olmuştur. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Mark Sainsbury (çev.) (Londra: Paladin, 1970).

sistemin muhtelif türdeki toplumsal gruplaşmalar arasındaki özdeşlik ve farklılık ilişkilerini kavramlaştırmak, düzenlemek için kullanılan genel kültürel biçim olması muhtemeldir. Birçok Hint dilinde *jati* kelimesinin yalnızca kastı değil, aynı zamanda kast yığınlarını, kabileleri, ırkı, dil gruplarını, dinî grupları, milliyetleri ve ulusları anlatmak için kullanılıyor olması önemlidir. Antropologlar, hiç şüphesiz, kast yapısının ya da kasta benzer yapıların yalnızca Budistler, Jainler ya da Brahman dinine tepki olarak ortaya çıkan Ortaçağ'daki sofu tarikatlarda değil, Hindistanlı Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında da mevcut olduğuna sıklıkla dikkat çekmişlerdir. Ancak bu husus daha genel bir önem arz etmektedir: kast benzeri bir sistemin, toplumsal gruplar arasındaki direniş ilişkilerinin yanı sıra egemenlik ilişkilerinin de kavramlaştırılması için gereken kültürel biçimi ne ölçüde sağladığı daha açık seçik incelenmelidir.

Mücadelenin değişen genel koşullarında cemaatin sınırlarını belirleme sorununun haricinde, köylü bilincindeki bir boyutla -cemaatin iç yapısı boyutuyla- daha ilgilenmek durumundayız. Cemaat kavramının, özellikle de kabilelerden oluşmayan tarım toplumlarında, temel üretim aracı, yani toprak üzerindeki haklar söz konusu olduğunda bile eşitlikçi olmadığı açıktır. Hindistan'ın büyük bir bölümünde, yerleşik tarım sektöründe, nüfusun yaklaşık beşte birini oluşturan ve en aşağılardaki kastlara mensup köylülerin toprak üzerinde başkalarınca tanınan hiçbir hakkı bulunmamaktaydı. Ancak toplumun tüm kesimlerinin hayatlarını devam ettirme hakkı olduğu -toplumun her kesiminin kendisine farklı görevler veren ve ayrıcalıklar getiren farklı haklara sahip olduğunu da belirtmek gerekir- kabul edilmek suretiyle bir cemaat birliği yine de oluşturulmaktaydı. Söylemek istediğim, kendisi farklılaştırılmış bir birlik olarak cemaat kavramının yalnızca köylü cemaati ile onlara boyun eğdirenler arasında değil, köylülerin kendi arasında da geçerli olduğudur. O halde, cemaatin sınırlarının mücadelenin genel koşulları değiştikçe kaymasıyla birlikte düşünüldüğünde, tüm ittifak ve muhalefet olasılıklarının köylü sınıfının içindeki kesimlerin birbirleriyle olan ilişkileri için de

geçerli olduğu söylenebilir. Bu söylenenler, köylü sınıfının iç huzursuzluktan ve mücadeleden uzak, eşitlikçi ve uyumlu bir cemaat olarak popülist bir biçimde idealleştirilmesine karşı çıkmaktadır.

Bir Hint Köylü Mücadelesi Tarihi

Guha'yı izleyen *Mâduniyet Çalışmaları* grubuna mensup tarihçiler, köylü isyanlarının tarihi üzerinde köylüyü tarihin faal ve bilinçli bir öznesi olarak gören bakış açısıyla çalışmak suretiyle, köylünün bilincindeki o özerk ve baskıdan uzak olunan boyuta nüfuz edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Böylece, köylü bilincinin birliğini bir iktidar ilişkisi, yani egemenlik ve boyun eğme ilişkisi temeline oturtulmuş biçimiyle kavramlaştırma imkânı doğmaktadır. O halde köylü bilinci, iki boyutun birbiriyle çelişen bir birliğidir: bunlardan birincisi, köylünün boyun eğdiği, kendisine egemen olan ve kendisini sömüren iktidar ilişkilerinin dolaysız gerçekliğini kabul ettiği boyuttur; ikincisi ise, köylünün boyun eğme koşullarını reddettiği ve özerkliğini ifade ettiği boyuttur. Cemaatin köylü bilincinin bu çelişkili birliğinin tezahür ettiği yer olduğu da öne sürülmüştür. Şu ana kadar, cemaatin tek ayırt edici özelliği onun soyutluğu ve biçimselliği olmuştur. Ancak elimizde cemaatin daha somut bir biçimde kavramlaştırılmasına yetecek kadar tarihsel malzeme bulunmaktadır: cemaat, köylü mücadelesinin verildiği, her biri diğerinden ayrı hak ve ödevlerin tesis edildiği ve tartışma konusu olduğu farklılaşmış bir *alandır*.

Bu tespit bize, Avrupa'daki köylü isyanları üzerine yapılan çalışmalarda kullanılan geleneksel yöntemlerden sapması muhtemel bir inceleme güzergâhını zaten sunmaktadır. Aslında, öne sürmek istediğim iddia, yakın zamanlarda yapılan ve milliyetçi harekette köylü sınıfının rolüne dair tartışmaların bir Hint köylü mücadelesi tarihi yazılması projesine yol açmış olduğudur.[8] Esas itibariyle, söz konusu proje Hindistan'daki

8 Söz konusu tartışmalar hakkındaki iki yakın tarihli araştırma için bkz. Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: *Subaltern Studies* and Histories of Re-

köylü mücadelelerinin tarihinin yazılması projesinden farklıdır. Proje için seçilen tabirdeki anlamsal farklılık, tarihyazımı yaklaşımında epeyce kökten bir farklılık olduğuna işaret etmektedir. Hindistan'daki köylü mücadelelerinin tarihinin yazılması projesi, köylü mücadeleleri hakkındaki tarihsel malzemenin temel kavramların ve analitik ilişkilerin olduğu gibi kabul edildiği ve çoğunlukla evrensel bir tarihin biçimleriyle (mesela, feodalizmden kapitalizme geçiş kuramı, modernleşme kuramı, dünya sistemleri kuramı, köylülerin ahlaki ekonomisi kuramı vb.) oluşturulduğu bir düşünce çerçevesine göre düzenlendiği bir projedir. Hint köylü mücadelesi tarihi projesi ise aynı tarihsel malzemeyi kullanarak, "dünya tarihi" içine sömürgeciliğin uyguladığı şiddet sayesinde tahrif edilerek, parçalanarak ve zorla yerleştirilebilmiş bir tarihsel gelişmenin -bu mücadelenin doğasında var olan bir tarihsel gelişmenin- biçimlerini keşfetmeye çalışmaktadır. Bu öteki tarihin düşünce çerçevesi evrensel bir tarih düzenindeki belirlenmiş yerini olduğu gibi kabul etmez, evrensel olduğu varsayılan kategorileri sürekli bir sorgulama, tartışma, şekillendirme, dönüştürme ve zenginleştirme sürecine tâbi tutar. Amaç, sömürgecilik deneyimini tarihsel hafızadan ve mevcut gerçeklikten silerek sömürge dönemi öncesi tarihin akışını değiştirmek değildir: bu sadece modası geçmiş ve ütopik bir istek olmakla kalmaz, ayrıca bu isteğin gerçekleşebileceği iddiasında bulunmak gericilik olurdu. Aksine, yapılmak istenen, kişinin tarihsel bilincini Hindistan tarihi boyunca yaşanan toplumsal gelişme biçimlerine yerleştirmek ve bu bakış açısını kullanarak sömürgecilik deneyimimizi bir mücadele süreci -sömürgecilik deneyiminin etkisini, o deneyimi kişinin kendi anlam dünyasına uygun hale getirerek ortadan kaldıracak ve onu başka bir deneyimle değiştirecek bir mücadele süreci- ile ilişkilendirmektir.

Burada söylenmek istenen evrensel toplumsal oluşum kate-

---

sistance in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies* 22, 1. sayı (1988): 189-224; Mridula Mukherjee, "Peasant Resistance and Peasant Consciousness in Colonial India: 'Subaltern' and Beyond," *Economic and Political Weekly* 23, 41. ve 42. sayı (8 ve 15 Ekim 1988): 2109-20 ve 2174-85.

gorilerinin geçici bir bekleme sürecine, daha doğrusu çözülmemiş bir gerginlik sürecine girdiğidir. Ancak bu da tarihçinin asli vazifelerinden biridir. Tarih ile sosyal bilimlerin kuramsal disiplinleri arasındaki ilişki, sosyal bilimlerin yapısal kesinliğinin ister istemez tarihin uzlaşma kabul etmeyen malzemesi tarafından rahatsız edildiği ve yeniden şekillendirildiği bir ilişkidir. Bir Hint köylü siyaseti tarihi isteği, o halde, tarihçinin sosyal bilimciler arasında ajan provokatörlük yapmasını da gerektirmektedir.

18. ve 19. yüzyıllarda Avrupalı yazarların attığı bir iftiraya göre, Hindistanlılar arasında tarih bilinci olmadığı için, doğruluğu şüpheli birkaç vakayiname, ermişlerin hayatını anlatan birkaç kitap ve soyağacı dışında, Hindistan tarihi hakkında neredeyse hiçbir malzeme bulunmamaktaydı. Bu yanlış temsilin tek suçlusu, işgal edilmiş bir halkın karakterini silikleştirmek isteyen sömürgeci aklın habis emelleri değildir. Aydınlanma sonrası Avrupa'da tarihin bir bilgi biçimi olarak algılanıyor olması daha köklü güçlükler çıkarmaktaydı. Avrupalı bakış açısına göre değerlendirildiğinde, Hindistan halkı arasındaki toplumsal ilişki kurumlarını ve âdetlerini şekillendiren, canlı bir geçmişin aşikâr kanıtları olarak günümüze kalan muazzam malzeme, geçerli tarihsel malzeme olarak kabul görmemekteydi. Prenslikler, krallıklar ve imparatorluklar olarak tanımlanan devlet biçimlerinin düzçizgisel gelişme sırasına uymayan tüm kanıtlar, tarihin yalnızca marjinal bir rol oynadığı Hindistan etnolojisinin egzotik ve zamandan bağımsız alanına atılmıştı.

Durumun bunun tersi olduğunu artık bilmekteyiz. Hindistan'daki toplumsal ilişkilerin yapısal biçimlerinin çeşitliliği, bu yapısal biçimlerin giriftliği, toplumdaki çok katmanlı ve dereceli farklılaşma, özdeşlik ve farklılığın ideolojik biçimleri, toplumsal mücadele boyunca bu biçimlerin yaşadığı uzun tarihsel gelişim, insanların yaşayan inanç ve âdetlerine damgalarını vurmuştur. Bu malzeme, enginliği ve giriftliği düşünüldüğünde, Avrupa'nın ölçüt kabul edilen tarihlerinin barındırdığından kıyas kabul etmeyecek ölçüde zengindir. Avrupalı bilinç,

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde gelişen modern antropoloji sayesinde bu gerçeği fark etmişti. Aslında, ölü bir geçmişin yıkıntılarından Avrupa'nın "popüler tarihini" çekip çıkarmak için son zamanlarda gösterilen çabaları harekete geçiren gerçek neden, Avrupalı olmayan toplumlar üzerinde çalışan antropoloji ve dilbilim gibi yeni bilimlerin Aydınlanma sonrası Avrupa bilgisinin dogmalarına meydan okumasıdır.

Artık Hindistan tarihi ile ilgili kanıtları tarihsel malzeme olarak kabul edip onlarla yüzleşmeye daha gönüllü olunduğuna göre, elimizdeki malzemenin zenginliği bizi teslim olmak ve söz konusu malzemenin çok karmaşık olduğunu ilan etmek zorunda bırakmaktadır. Hindistan üzerine çalışan her sosyal bilimci, kendisini yetersiz ve çaresiz hissettiğini itiraf edecektir. Kolonyal etnograflar bahsedilen duygunun gizemli Doğu'nun ta kendisi olan düzensiz karışımın kanıtı olduğunu, sömürge idarecileri ise yönetilemez bir toplumun düzen altına alınmasının tarihsel gerekliliğini gösteren ilave bir kanıt olduğunu söyleyecektir. Hindistan milliyetçileri için bu duygu, farklı sosyal biçimleri farklılığın işaretlerini yok etmeden tek bir birlik içinde özümseme becerisine sahip olduğunu düşündükleri yerel geleneğin büyüklüğünün kanıtıdır. Sömürgeci görüşün Hindistan toplumunun yapısında var olan düzensizliği ve toplumdaki birleşmiş bir bilinç eksikliğini vurgulama eğiliminde olduğunu, milliyetçilerin ise özümseme sürecine damgasını vuran iç mücadeleleri dikkate almaksızın özümseme kapasitesine övgüler yağdırdığını söylemeye gerek bile yoktur.

Bugün bu sorunla karşı karşıya olan bizlerin yaşadığı -eğer yaşamaya değer buluyorsak- söz konusu baş edilemez karmaşıklık duygusu, kullandığımız kuramsal aygıtın yetersizliğinin sonucundan başka bir şey değildir. O analitik araçlar, esas olarak Avrupa'daki tarihsel gelişmeleri anlama sürecinde ortaya çıkmıştı. Günümüzde söz konusu araçlar başa çıkılamayacak kadar karmaşık bir malzemenin direnciyle karşılaşıyorsa, hatanın Hindistanlı malzemede olmadığı, ithal araçlarda olduğu kesindir. Eğer gün gelir de Hindistan toplumsal tarihinin o engin deposu bilimsel bilinç tarafından kavranabilirse, bugünkü

haliyle Avrupa toplumsal felsefesinin görkemli binasına temelden çeki düzen verilmesi işini de halletmiş olacağız.

Köylü mücadelesiyle ilgili Hint malzemesinin güçlü olduğu ikinci husus, gariptir ki, görünüşteki bir zayıflıktan doğmaktadır. Ortaçağ Avrupası'ndaki ya da komşu ülke Çin'deki tarihsel deneyimle karşılaştırıldığında, Hindistan'daki köylü sınıfının çıkardığı aleni isyanların kanıtlarının önemsiz kabul edilmesi gibi ortak bir eğilim vardır. Bununla birlikte, söz konusu yetersizliğin doğasını değerlendirirken dikkatli olmak gerekmektedir. Mesela, Hindistan'daki köylü isyanları tarihinin ham hayalden ibaret olduğu, çünkü Hindistan'da, yerel ve kısa süreli olanlar dışında, hiçbir zaman bir köylü isyanı olmadığı iddia edilmiştir. Birinci gerçek, söz konusu "yerel" isyanların sayısının epeyce fazla olduğu ve 17. yüzyıldan başlayıp, İngiliz yönetimi boyunca devam eden ve günümüzdeki post-kolonyal devlete kadar gelen dönemde, ülkenin her tarafında yüzlerce köylü isyanı çıktığının tarihsel kayıtlarda yer aldığıdır. İkinci gerçek, Hindistan gibi geniş bir ülke için "yerel" kabul edilen isyanların yaşandığı toprakların kapladığı alanın ve isyana katılan köylülerin sayısının, Avrupa tarihindeki en meşhur köylü isyanlarını bile çoğu zaman geride bıraktığıdır. Esas mesele isyanların yerelliği veya sayıca azlığı değildir. Hindistan'daki köylü isyanlarının, devlet biçimlerinin veya mülkiyet ilişkilerinin gelişimi üzerinde Avrupa'daki ya da Çin'deki gibi bir siyasi etki yaratmamış olduğu şüphesiz doğrudur.[9] Bunun önemli bir nedeni Hindistan toplumundaki hâkimiyetin tamamen, ya da esasen, devlet kurumlarında veya feodal sınıflarda vücut bulan egemen gücün meşru biçimleri vasıtasıyla hayata geçiriliyor olmamasıdır. Dolayısıyla, direniş yalnızca hukuki ve siyasi ilişkilerin alanıyla sınırlı kalmamaktaydı. Bu yüzden Hindistan'daki köylü mücadelelerinin tarihi üzerine yapılacak bir çalışma, Avrupa tarihi için genellikle uygun kabul edilecek olandan çok daha geniş bir toplumsal ilişkiler alanını kapsamalıdır. Bu nedenle, Hindistan malzemesinin bir kez daha istediği, köylü ha-

9 Bu husus Irfan Habib tarafından dile getirilmiştir. Irfan Habib, "The Peasant in Indian History," *Social Scientist* 11, 3. sayı (Mart 1983): 21-64.

reketleri üzerine yapılacak çalışmalarda ölçüt kabul edilen disipline ait sınırların açılması ve onlara çekidüzen verilmesidir.

Bilinçlilik Hareketi

Bir Hint köylü siyaseti tarihi projesinin kısa vadede yaratacağı etkilerden ilki, devletin oluşturduğu hukuki ve siyasi ilişkiler alanının köylü mücadelesinin yaşandığı tek, hatta en önemli, alan olarak düşünülemeyeceğidir. İkinci etki, cemaat alanının, ittifakların ve muhalefetlerin oluşturulmasında hem köylülere hem de egemen sınıflara, derebeylik dönemi Avrupası'ndaki "köylü cemaatine" kıyasla, çok daha büyük bir esneklik, dolayısıyla da stratejik fırsatlar sağlayan bir yapısal biçimle girift bir şekilde farklılaştığının ve katmanlaştığının görülecek olmasıdır. Üçüncüsü, köylülerin çıkardığı aleni ve silahlı isyanlar ya da büyük heteredoks dinî hareketler arasında geçen uzun zamanlarda, köylüler ile egemen sınıflar arasında gündelik hayatta sürekli ve yaygın bir mücadele yaşandığının göze çarpması, eğer bakılırsa, muhtemeldir. Gündelik hayatta verilen bu mücadelelerin biçimi işe gelmeme, terk etme, seçici itaatsizlik, sabotaj ve grevden -James Scott'un nitelendirmesi ile "Brechtvari sınıf mücadelesi biçimleri" olan-[10] iftira atma, bilmiyormuş gibi davranma, taşlama ve kaba konuşma gibi sözel biçimlere kadar değişebilmekteydi. Hindistan'daki popüler kültür deposu, köylülerin protestosunun gündelik hayata yansıyan biçimlerinin yarattığı maddi ve ideolojik ürünlerin oluşturduğu, ancak Hindistan köylülerinin yaşadığı, mücadele ettiği boyun eğme ve direniş süreçleri üzerinde çalışılırken hiç dikkate alınmayan muazzam ölçülerde zengin bir koleksiyonu muhafaza etmiştir.

Bu tespit bizi nihai ve can alıcı soruya ulaştırmaktadır. Eğer amacımız köylülerin verdiği mücadelenin tarihini köylüleri faal ve bilinçli aracılar olarak kabul eden bir biçimde yazmak ise, köylülerin bilinçliliğinin de ayrı bir tarihi olmalıdır. Boyun

10 James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1985).

eğmenin ve direnişin çeşitli biçimlerinin onlara yaşattığı deneyim, maddi ve ideolojik hayatın değişen biçimleriyle hem günlük hayatlarında hem de aleni isyan dönemlerinde başa çıkma çabaları, bir öğrenme ve gelişme süreci olarak bilinçte izlerini bırakmış olmalıdır. Scott gibileri, direnişin gündelik biçimlerine aleni isyan dönemlerindeki direniş biçimleri karşısında ayrıcalık tanımaya çalışmıştır, çünkü gündelik direniş biçimlerinin daha kalıcı olduğu ve uzun vadede, köylülerin boyun eğmenin koşullarını yavaş ve neredeyse fark edilmez bir biçimde değiştirmelerinde daha etkili olduğu varsayılmaktadır. Bu tezi önsel nedenlerle reddetmek, gereğinden erken tepki göstermek olabilir, ancak gündelik olanın alanının, ki bu aynı zamanda boyun eğmenin görünürdeki sürekliliğinin bulunduğu alandır, gerisinde ters yüz edilmiş bir dünyanın olağan dışı, cehennemî, zamandan bağımsız bir anının yattığı bir sınırla çevrelenmiş olduğu gerçeği orada öylece durmaktadır. Köylü bilincinin tahakküm altına alınmamış o bölgesinin gözümüze ilişmesini, gündelik olanı ve olağan dışı olanı tarihsel zaman içindeki tek bir birliğin parçaları olarak görmemizi sağlayan, o kısa aleni isyan anlarının tarihsel kayıtlarıdır.

Söz konusu tespitimizi biraz daha ileri götürmek için, köylü sınıfının çıkartacağı aleni bir isyan hayaletinin tarım toplumlarındaki egemen sınıfların bilincini hiçbir zaman yalnız bırakmadığı, onların egemenliklerini icra etme biçimlerini şekillendirip değiştirdiği öne sürülebilir. Tıpkı toplumdaki tüm yetişkinlere oy hakkının tanındığı bugünkü devlet gibi, Hindistan'daki İngiliz idaresi dönemindeki kolonyal devlet için de bu doğrudur. Köylülerin tahakküm altına alınmasının yapısı ve biçimleri son yüz yıl içinde tabii ki epeyce köklü değişimler geçirmişti. Feodal döneme özgü para toplama biçimleri ve esaret bağları yerlerini büyük ölçüde piyasa mekanizmaları ve mali politikalarla sağlanan yeni para toplama biçimlerine bırakmıştır. Söz konusu değişimlerin tek sebebi tepedeki reformlar değildir; sömürge idaresi döneminden beri yaşanmış tüm köylü mücadeleleri egemenlik yapılarını değiştirmede ve şekillendirmede etkili olmuşlardır. Büyük bir tarım ülkesinin

yarattığı toplumsal ilişkiler malzemesine siyasi biçim kazandırma mücadelesi veren temsilî hükümetin yeni siyasi kurumları bile, şekillendirilip, Batı'daki liberal demokrasilerde tanınmayacak figürlere dönüştürülmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, geniş seçmen bölgelerindeki muazzam seçmen kitlesinin her seçimde farklı bir tercihe topyekûn kayması, Hindistan'daki son birkaç seçimin ortak özelliği haline gelmiştir. Bu kaymanın sayısal büyüklüğü ve kapladığı coğrafi alan, liberal Batı demokrasilerinin hiç rastlamadığı ölçülerde olup, normal seçmen davranışı ölçütleriyle de açıklanamamaktadır. Peki biz bu kaymada, yeni iktidar sisteminin mekanizmalarını kendi bildiği yollarla öğrenmiş bir isyankâr köylü bilinci biçiminin kendisini tamamen yeni siyasal hareket yöntemleriyle ifade ettiğini mi görmekteyiz?

Bir Hint köylü mücadelesi tarihi bize Ortaçağ'daki köylü isyanlarının öyküsünden çok daha fazlasını anlatacaktır. Çünkü bu, hayatımızı ve bugünümüzü oluşturan bir tarihtir. Bu tarih bize, köylülerin, 1857'de veya 1942'de yapmış oldukları gibi, kolonyal devleti düşmanları olarak gördüklerinde, onlara göre daha çok aydınlanmış vatandaşlarına oranla daha radikal ve daha katıksız bir muhalefet yapabildiklerini anlatacak bir tarihtir. Bu tarih, onları eğittiğini iddia eden bizleri eğitecek bir tarihtir. Üstelik, bir Hint köylü mücadelesi tarihi kendi halkımızın gerçek tarihinin temel bir parçasıdır; Hindistanlı tarihçinin görevi, bu tarihte kendi bilincinin de yer aldığını idrak etmektir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Ulus ve Toplum Dışına İttikleri

Yapay Kast Kuramı

Sömürgeci zihniyet için eğer Hindistan toplumunu Batı toplumundan tamamen farklı kılan tek bir nitelik söylenecek olsa o nitelik, merkezî ve özsel olan kast kurumudur. Kolonyal farklılık kuralıyla, dolayısıyla da Hindistan toplumunun moderniteye ve ulus olmaya özgü erdemleri edinmede doğuştan yetersiz olduğuyla ilgili tüm iddialar, nihayetinde, Hindistan toplumuna özgü olduğu varsayılan bu kuruma gelip dayanmaktaydı.

Hindistan milliyetçileri bu suçlamaya tepki verirken genel olarak iki stratejiden birini benimsediler. Milliyetçilerin kullandığı ilk strateji, kast sisteminin Hindistan toplumunun tanımlanabilmesi için hayati bir önem taşıdığını reddetmekti. Bu görüş, Marksistlerden olduğu kadar milliyetçi soldan da bilhassa destek görmekteydi. Buna göre kast, Hindistan toplumunun üst yapısının bir özelliğidir; kast sisteminin mevcudiyeti ve etkinliği, Hindistan tarihinde boy göstermiş olan prekapitalist döneme özgü toplumsal oluşumların ortaya çıkardığı ideolojik ürünler olarak kabul edilmelidir. Söz konusu prekapitalist oluşumların aşılmasıyla, kast sistemi de yok olacaktır. Bu argümanın kast sistemine temel bir önem atfetmeyi red-

detmesi, modern devletin hukuki ve siyasi ilkelerini sorgusuz sualsiz desteklemesini, kolonyal farklılık kuralına kamusal alanda meydan okumasını ve kültürel modernlik projesini cesaretle savunmasını mümkün kılmaktadır.

Bununla birlikte, bahsedilen argümanın milliyetçi bir argüman olarak yaşadığı zorluk, Batı modernitesi adına ileri sürülen tüm talepleri memnuniyetle kabul etmesi ve modern Hindistan için bunların doğru olduğunu savunması nedeniyle, Hindistan'ı yozlaşmış ve kast sisteminden mustarip bir toplum olmakla eleştiren sömürgeciliğin karşısına gözlemlere dayanan kanıtlarla çıkabileceği bir hareket serbestisine sahip olmamasıdır. Söz konusu argüman, çok sayıda kast pratiğini premodern bir toplumsal oluşumun ideolojik tezahürleri olarak açıklayarak, Hindistan'daki geleneksel kültürel kurumların neredeyse tamamını, hem seçkin sınıfa hem de halka ait olanları, kınıyor görünmektedir. "Modern" olanın böyle katıksız bir biçimde savunulması, "ulusal" olanın kimliği ile ilgili taleplerle pek uyuşmamaktadır. Kapitalist ekonomik faaliyetlerin veya modern eğitimin yayılmasının kast pratiklerinin sonunu her halükârda hazırlamadığına dair kanıtların günden güne artması, bahsettiğimiz argümanın işini daha da zorlaştırmaktadır. D. D. Kosambi gibi ferasetli bir tarih gözlemcisi bile, 1944'te, "modern makinelerin Japon toplumundaki feodal ideolojiyi yok edememesi gibi, modern üretim biçimleri ile birlikte kast sisteminin yok olacağı da her zaman doğru değildir," demiş ve eklemişti:

> [Budizmin çöküşünü izleyen dönemde] ülkenin tümünde görülen gelişme ve köylerin temel ekonomik birim, ailenin de onun alt birimi olmasıyla birlikte kast sisteminin ilerlemeci fonksiyonunun sona ermiş olduğu, bu yüzden kast sisteminin durgun kalmak için çaba göstermesi gerektiği söylenebilir... Gelişimlerini devam ettiren Hindistan felsefesi ve edebiyatının büyük bir bölümünün din yolunda ilerlemek zorunda kalmış olmasının sebebi budur. Eğer hayat yaşanmaya değer kalacak idiyse, "halkın afyonu" olan bu sisteme ihtiyaç vardı... Filozoflarımız, yaptıklarının sonuçlarını düşünmeksizin,

bu yolu izlediler. Ülkenin üretim sistemi olgunluğa erdiğinde bu yolun terk edilmesi gerekecektir.[1]

Sömürgeci aklın Hindistan toplumuna yönelttiği suçlamayı yanıtlamada kullanılan ikinci strateji, birincinin yaşadığı zorluklardan kendisini kurtarmak amacıyla, kast sistemini toplumun hayati önemi haiz unsurlarından biri olarak muhafaza etmekti. Bu stratejiye göre, bir kast sisteminin mevcudiyeti, Hindistan toplumunu Batılı toplumlardan esas itibariyle farklı kılmaktadır. Bununla birlikte, kast sisteminin modern ve adil bir topluma ister istemez ters düşeceği ve uymayacağı suçlaması, bu milliyetçi argümanda inkâr edilmektedir. Kast sisteminin yaşanmış tarihsel gerçekliği ile olması gereken biçimi arasında yapılan bir ayrım, söz konusu inkârı mümkün hale getirmekteydi. Olması gerektiği biçimiyle kast sistemi, toplumsal bir sistemin bütünlüğünü koruyarak, bütünü oluşturan parçaların karşılıklı farklılıklarını birbiriyle uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır. İstikrarlı ve uyumlu her toplumsal düzen için bu gereklidir; Hindistan'daki düzenin istikrarı ve uyumu da kast sistemi ile sağlanmıştır.

Bu çok etkili milliyetçi argüman farklı seviyelerde kullanılmıştır. Gandhi, kast sistemindeki ayrımcılığın, hatta dinî metinlerin ayrımcılığı tasvip etmesinin "dinle hiç alakası olmadığı"nı savunuyordu.[2] *Varna*'nın ideal dörtlü şemasının amacı, rekabetçiliğe dayanmayan fonksiyonel bir iş bölümü yaratmaktı ve bu şema bir hiyerarşik ayrıcalık düzeni içermiyordu. Varna şemasının birey ile toplumsal düzen arasındaki organik dayanışmanın evrensel bir biçimi olduğunu ifade eden Sarvepalli Radhakrishnan, bu idealizmin metafiziksel bir açıklamasını yapmaktaydı.[3] O tarihten bu yana, ayrıntıları giderek ar-

1 A. J. Syed. (ed.), *D. D. Kosambi on History and Society: Problems of Interpretation* (Bombay: University of Bombay, 1985) içinde "Caste and Class in India," s. 132.

2 *Collected Works* (Yeni Delhi: Publications Division, 1976) içinde M. K. Gandhi, "Dr. Ambedkar's Indictment II," 63:153.

3 S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought* (1939; yeniden basım, New York: Oxford University Press, 1959).

tan karmaşık etnografik malzemeler üzerinde çalışan Hintli sosyolog kuşakları, kast sistemine özgü kurumsallaşmış pratiklerin sistematik bir biçimi olduğu, bazı yönleriyle bu sistemin Hindistan toplumunun tanımlanabilmesi için vazgeçilmez olduğu ve farklılıkları toplumsal düzenin ahenkli birliği içinde uzlaştırmanın bir yolunu temsil ettiği fikrini ileri sürdüler.[4]

Bahsedilen iki stratejiden biri diğerini eleştirmektedir. Buna karşın, her ikisi de modernitenin varsayımını kabul etmektedir. İlki, kast sistemini modern bir topluma uymayan baskıcı ve geri kalmış bir kurum diye lanetlemek amacıyla bu varsayımı desteklemektedir. İkinci strateji ise, ideal biçimiyle kast sisteminin baskıcı bir sistem olmadığını, bu sistemin birleşmiş bir toplumsal düzenin ahengi içindeki bireysellik hevesleri ile uyumlu olduğunu ifade etmektedir. İlk stratejinin saf evrensel modernite kuramını temsil ettiği, Şarkiyatçı bilimdeki geleneklerden beslenen ikinci stratejinin ise Şarkiyatçı bir istisnacılık kuramını desteklediği söylenebilir. Her ikisi de milliyetçi argümanlar olarak, kast pratiklerinin ampirik gerçekliğini eleştirmek ve modernist reformu savunmak için, dışarıdan ithal edilen burjuva eşitlikçi bakış açısını benimsemiştir. Argümanların genel düşünce çerçevesini oluşturan araçlar düşünüldüğünde, ilkinin elinde tüm Batılı modernite söyleminin bulunduğu şüphesizdi. Ancak ikinci argümanın özel bir kuram inşa etmesi gerekmekteydi; o da tüm yapay "Hindistan toplumunun birliği" kuramları ile aynı biçimi taşıyan yapay kast kuramını inşa etti.

İçkin Bir Kast Eleştirisinin Gerektirdikleri

Bu bölümde yapay kast kuramına harici bir bakış açısına dayanmayan bir eleştiri yöneltebilmek için gerekenleri belirtmek

4 En seçkin örneklerden bazıları için bkz. Nirmal Kumar Bose, *Hindu samajer gadan* (Kalküta: Visvabharati, 1949), daha sonra André Beteille tarafından *The Structure of Hindu Society* (Yeni Delhi: Orient Longman, 1975) adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir; G. S. Ghurye, *Caste and Class in India* (Bombay: Popular Prakashan, 1957); Irawati Karve, *Hindu Society: An Interpretation* (Poona: Deccan College, 1961); M. N. Srinivas, *Caste in Modern India and Other Essays* (Bombay: Asia, 1962); ve *Social Change in Modern India* (Bombay: Allied, 1966).

istiyorum.[5] Başka bir deyişle, içkin bir kast eleştirisi için gerekenleri belirteceğim. Söylediklerimden, "Hindistan toplumunun birliği" hakkındaki tüm yapay kuramlara yöneltilecek içkin bir eleştirinin genel biçimini de çıkartma imkânımız olacaktır.

1. Başlangıç noktası kast sisteminin *gündelik hayattaki* gerçekliği, yani kendilerine has özelliklere sahip olan belirli ırkların [*jati*] birbirlerinden farklılığıdır. Her ırkın kendine özgü bir vasfı olduğu ortaya konabilir: bu vasıf hem kendisiyle tanımlamayı, yani ırkı kendisi olarak tanımlayan olumlu özelliği, hem de diğer ırkları ondan ayıran öteki için tanımlamayı içermektedir. Bir ırkı tanımladığı varsayılan herhangi bir nitel ölçüt hem olumlu hem de olumsuz tanımları içinde barındıracaktır. Bu nedenle, eğer Chamar kastı ölü sığırları gömen bir kast olarak tanımlanıyorsa, bu kendisiyle tanımlama öteki için bir tanımlamayı da hemen akla getirmekte, öteki kastların (en azından öteki bazı kastların) bu işle uğraşmadığını da belirtmektedir. Irklar arasındaki niteliksel ayrım ve tasnifler bu şekilde yapılabilir.

Belirli kastlara ait bu ayırt edici nitelikler sonsuz değildir, dolayısıyla da değiştirilebilirdirler. Kimi ırklara özgü niteliksel işaretlerin bölgeden bölgeye ve zaman içinde değiştiğini gösteren sayısız örnek bulunduğunu bilmekteyiz. Bir ırkı diğerinden ayırmaya yarayacak nitel ölçütlerin de fazlasıyla mevcut olduğunu bilmekteyiz. Niteliğin sonsuzluğu, farklı münferit kastların tek bir evrensel kast ölçüsünün nicelik bakımından birbirinden ayrılan birçok özel biçimi olduğunu gösteren kasta ait bir kendisi için tanım tarafından inkâr edilmektedir. Başka bir bilimsel alandan örnek vermek gerekirse, belirli özellikleri olan mallar çeşitli sonlu vasıfları sayesinde birbirinden ilk bakışta ayırt edilebilmekte, ancak mala ait bir kendisi için tanım, yani malın değeri, belirli özelliklere sahip tüm malları ni-

5 Okuyucu bu "diyalektik" egzersizin Hegel'in "Little Logic"te gösterdiği biçimi yakından takip ettiğini fark edecektir. G. W. F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, 1. bölüm, William Wallace (çev.) (Oxford: Clarendon Press, 1975).

celikleri, yani değişim değerleri itibariyle sıralamamıza imkân tanımaktadır. Benzer bir şekilde, eğer elimizde kasta ait bir kendisi için tanım olursa, tüm kastlar arasında niceliksel ve sınırları belirlenmiş ayrımlar yapabiliriz. Sosyoloji literatüründe bu "kast olma durumu" tanımı için en güçlü aday hiyerarşidir. Bu argümana göre hiyerarşi, evrensel bir "kast olma durumu" ölçüsü saptamakta, böylece, herhangi bir zaman ve yerde, ırkların ilk bakışta anlaşılan niteliksel farklılıkları hiyerarşik bir düzen içinde niceliksel bir sıralamaya sokulabilmektedir. Söz konusu evrensel ölçü, her bir kast için tüm kastların bulunduğu hiyerarşide nicelik itibariyle saptanmış (daha yüksek / daha aşağı) ve bu yüzden de karşılaştırmaya müsait, sınırları belirlenmiş bir konumu temsil etmektedir. Böylece, gündelik hayattaki farklılığın anlaşılmazlığından kastın *kendisi için olmasının* tanımlanmasına geçilmektedir. *Sınırları belirlenmiş* kastları, anlamı belli ve kendi içinde çelişkiye düşmeyen sıralı bir bütün olarak tanımlamak artık, en azından prensipte, mümkündür. Aslında, M. Jourdain'e tüm hayatı boyunca düzyazının ne olduğunu bilmeden düzyazıdan bahsetmiş olduğunu söyleyen Maître de Philosophie gibi, *Homo Hierarchicus* adlı kitabının ikinci bölümünde Louis Dumont'un anlattığı da budur: Dumont, kastların sınırları belirlenmiş varlığını saptamak için kast etnolojisindeki gerçek malzemeyi kullanmaktadır.[6]

2. Dumont'un yaptığı bir şey daha vardır; o da içkin kast eleştirimizin bir sonraki aşamasını oluşturmaktadır. Kastın kendisi için olma durumunun, yani hiyerarşinin, kendisiyle çelişen bir *öz* içerdiği ortaya konulabilmektedir. Elimizdeki etnolojik malzemenin sınırları belirlenmiş ve şimdiye mahsus kanıtlarını bir değişim silsilesine yerleştirmeye çalışır çalışmaz, varlığın gündelik hayattalığının yerinde hem kastın yansıtılmış ya da uzlaştırılmış öz benliğinin, hem de kendinden nefret etmenin ya da farklılığın bulunduğunu keşfedeceğiz. Dumont, kast pratiklerinin gündelik hayattaki varlığı içinde, ideoloji (veya din) sayesinde uzlaştırılan çelişkili bir öz, yani

6 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Mark Sainsbury (çev.) (Londra: Paladin, 1970).

saflık ve kirlenmişlik arasındaki karşıtlık, bulunduğunu tespit etmektedir. Saflığı muhafaza etme ihtiyacı kastların birbirinden ayrı tutulması gerektiği anlamına gelmekle birlikte, bu ihtiyaç kastları ister istemez bir araya da getirmektedir (Brahmanlar sıradan kastların yaptığı kirletici işlerle uğraşamazlar, ancak sıradan kastlar olmadan da Brahmanların ihtiyaç duyduğu ekonomik faaliyetler sürdürülemez.) Özdeşliğin ve farklılığın birliği -bu durumda, Dumont'a dayanarak, saflığın ve kirlenmenin birliği- kastın bir bütünlük ya da bir sistem olma *nedenini* göstermektedir. Burada kastın varlığı uzlaştırılmış bir varlık olarak ortaya konmaktadır; nedenin bütününün içindeki diğer varlıklarla olan bağlantıları düşünüldüğünde kastın varlığı artık görecelidir. Dumont, kitabının büyük bir bölümünü, kast ilişkilerinin bütünlüğünü bir sistem olarak tanımlamak için saflık ve kirlenmişliğin birliğinin yeterli bir neden olduğu iddiasını savunmaya ayırmaktadır.

Kast ilişkileri bir kez sistem olarak tanımlanınca, kastlar sistemi içindeki dolaysız ilişki, bütün ve parçaları arasındaki ilişki gibi görünecektir. Yalnızca parçalar bağımsız varlıklardır, ancak parçalar arasındaki ilişkiler özdeşlik ve farklılığın çelişkili birliğinin sonucudur. Parçalar sadece sistemin bütünü içinde *zorla* uzlaştırılıp birbirleriyle ilişkiye sokulursa bir arada tutulabileceklerdir. Dumont'a göre, farklı kastları kast sisteminin bütünlüğü içinde bir arada tutan güç *dharma*'nın ideolojik gücüdür. Dharma kavramı, her bir ırkın sistem içindeki yerini tayin etmekte, ırklar arasındaki ilişkileri karşılıklı farklılığın ve karşılıklı bağımlılığın eş zamanlı birliği olarak tanımlamaktadır.

Gücün hareketi, bir sistemin özünü o sistemin varlığıyla birleştirme sürecini belirgin hale getirmek zorundadır. Bu noktada, Dumont'un iddialarının kategorilere ayrıldığını görmekteyiz. Dumont'un çalışmasındaki temel argüman, dharma'nın ideolojik gücünün aslında kastın uzlaştırılmış varlığını onun olması istenen haliyle birleştirdiğidir. Böylece ideal dharma kavramı, günlük hayattaki toplumsal kurum ve âdetlerde vücut bulmaktadır. Bu argüman yalnızca Dumont'un ça-

lışmasında temel bir yer tutuyor diyemeyiz: bütün yapay kast kuramlarının temelinde bu argüman yer alıyor olmalıdır, çünkü tüm benzer kuramlar sistemin farklılaşmış parçaları (yani ırklar) arasındaki çatışan ilişkilerin, bütün kast sistemi kendisini yeniden üretmeye devam edebilsin diye, dharma'nın gücüyle etkin bir biçimde birleştirildiğini iddia etmek zorundadır. Yapay kast kuramının en etkili ve kuramsal bakımdan en derin örneği olduğu için Dumont'un kitabını kullanmayı tercih ettim.

3. Kast ideolojisine bir eleştiri yöneltebilmek için, o halde, bu vücut bulma sürecinin ister istemez bir çelişki barındırdığını göstermek zorundayız. Başka bir deyişle, kastın özünün dharma'nın gücünün hareketi vasıtasıyla kendi mevcudiyetiyle birleşmesinin yetersiz ve tek taraflı olduğunu göstermek durumundayız; böyle bir çözüm, kendi içindeki çelişkiyi gizleyerek kendi yanlışlığını açığa çıkarmaktadır. Kast eleştirisinde bu aşama hayati bir önem taşımaktadır. Eleştirimizi kastın uzlaştırılmış varlığının (yani olması gereken halinin) gündelik toplumsal gerçeklikte vücut bulduğu iddiasının eleştirel bir incelemeye tâbi tutulduğu bu düzleme yerleştirerek, kasta alt yapı ya da üst yapı olarak değil de, söz konusu ikiliyi birleştireceğini iddia eden toplumsal gerçeklik düzeyi olarak bakmaktayız. Eğer bu iddianın yanlış olduğu gösterilebilirse, yani kast fikrinin kendi gerçekliğinden *ister istemez* saptığı gösterilebilirse, kast sistemine yöneltilecek içkin bir eleştirinin çıkış noktasına ulaşmış olacağız.

Dumont söz konusu diyalektiğin ilk iki aşaması arasında gidip gelmekte, ancak üçüncü aşamaya geçmek için çaba bile harcamamaktadır. Dumont'a yöneltilecek eleştirinin bu üçüncü aşamaya dayanması gerekmektedir. Dumont, hareketin ilk iki aşamasının sınırlarını belirlerken, tabii ki birtakım hatalar yapmış veya yanlış ifadeler kullanmış olabilir. Bunlara işaret etmenin hiç şüphesiz geçerli nedenleri vardır ve son yirmi yılda birçok yorumcu böyle yapmıştır. Ancak Dumont'a getirilecek bir eleştiriye bu yolla ulaşılmaz, çünkü daha doğru bir biçimde oluşturulmuş Dumont tipi bir kavram elde etmek için

Homo Hierarchicus'un içeriğini değiştirmek kuramsal açıdan mümkündür. Yapılacak eleştiri, ikinci aşamadan üçüncü aşamaya geçişin içkin doğruluğunun ve meşruluğunun gösterilmesine dayanmak zorundadır. Bu geçiş, Dumont'un (ya da herhangi bir benzeri yapay kavramın) temel kabul ettiği, olması gereken hal ile gerçekte olanın kastın gündelik gerçekliğinde birleştiği iddiasını yok edecektir.

Dumont, gariptir ki, bu tarz bir saldırının farkında görünmektedir. Kitabının 1979'daki baskısının önsözünde, antropoloğun inşa edeceği bir küresel ideolojinin "kendi uygulama alanının tamamını çelişkiye düşmeden kapsayacağını hiçbir zaman ümit etmemesi gerektiğini ve, her aşamada, gözlemi altındaki nesnede indirgenemez bir kalıntı bırakmak zorunda olduğunu" beyan ederek, bu saldırı karşısındaki konumunu güçlendirmeye çalışmıştır. "Kapsamı ve içeriği bakımından yaşanmış gerçekle birebir örtüşen" bir ideolojiyi talep etmek idealizmi talep etmek olup, "fikirlere ve değerlere çok fazla önem atfettiğimiz için ampirizm adına bizi suçlayan eleştirmenlerin böyle bir iddiada bulunduğunu görmek şaşırtıcıdır." Dumont daha sonra, artık uygun bir hale getirdiği, kendi bakış açısını ortaya koyar: "En genel ifadesiyle, bizim ulaştığımız sonuç, hiyerarşik ideolojinin, tıpkı eşitlikçi ideoloji gibi, gerçek hayatta kusursuz bir biçimde gerçekleşmediği, başka bir deyişle dolaylı olarak belirttiği her şeyin dolaysız bir biçimde kavranmasına izin vermediğidir."[7] Dumont'a bir tercih yapması gerektiği, tabii ki, söylenebilir. Ancak bu aşikâr itirazı dile getirmekten imtina edip, sorunun sadece açıklanmamış gözlemlerin *ampirik* kalıntısı sorunu olmadığına dikkat çekelim. Bizim itirazımız, Dumont'unkine benzer bir biçimde inşa edilmiş herhangi bir kast ideolojisinin ister istemez kastın gerçekliğinden sapacağını, çünkü "gözlenen nesnenin", yani gündelik hayattaki kast sistemlerinin, *içinde* birleşmeye dair bir kuşku yaşandığını dile getirmektedir.

---

7 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, gözden geçirilmiş İngilizce baskı (Delhi: Oxford University Press, 1988), s. xxx.

Bu noktada, hareketin yukarıda sınırlarını belirlediğim ilk iki aşamasıyla kendisini sınırlandırmış olduğunu Dumont'un kendisinin de kabul ettiğini belirtebiliriz: ona göre amacı, kast sistemini "anlamaktır", eleştirmek değildir. Kastlar sisteminin -ister istemez- bir parçası olarak konuştuğum için, tek doğru bilimsel kültür yaklaşımının bu olduğu gibi hatalı bir inanışla Avrupalı öğretmenlerinin bakış açısını paylaşmaya cüret etmiş birçok Hintli antropoloğun aksine, bu antropologla hemfikir olma lüksüm maalesef yoktur. Dumont üstelik kendi yaptığının bir "diyalektik" çalışması olmadığını, bir "yapı" çalışması olduğunu da söylemektedir. Onun çalıştığı yapıdaki karşıtlıklar hiçbir şey "üretmemektedir"; bu karşıtlıklar durağandır ve "gelişme" sayesinde aşılmazlar; yapının o tüm olasılıkları kapsayan düzeni bir daha değişmemek üzere belirlenmiştir.[8] Ben, tabii ki, karşıtlıkların geçersiz kılmayla aşıldığı, gelişmiş bir birlik ve, bir kez daha, başka bir çelişkiler bütünü yaratan diyalektik çelişkiler bulmaya çalışıyorum. Bununla birlikte, diyalektik yöntemin ister istemez "yapay" olduğu hususunda Dumont'a katılmıyorum. Aksine, bütünün "diyalektik" bir bütün olmaktan ziyade "yapısal" bir bütün olduğu ve, söz konusu bütün tarihin incelenmemiş içeriğini taşıyan gündelik olgulara uygulandığında, tüm karşıtlıkların "bir daha değişmemek üzere belirlenmiş" ve tüm olasılıkları kapsayan bir birlik içinde ister istemez barındırıldığı şeklindeki ifadesi son derece "yapay" hale gelen yöntem, Dumont tipi "yapı" yöntemidir.

Dumont'u Yerinden Oynatmak

Homo Hierarchicus gibi meşhur bir eserin içeriğini burada tekrar gözden geçirmeye çalışmak istemiyorum. Bunun yerine, Dumont'a Dipankar Gupta tarafından yöneltilen bir eleştiride kullanılan malzemeleri önceki paragraflarda ana hatlarıyla verilen düşünce çerçevesi içinde yeniden düzenlemek ve sonra

8 *A.g.e.*, s. 242-43.

da yetkin bir eleştirinin ortaya çıkması için daha neler yapılması gerektiğini değerlendirmeyi öneriyorum.[9]

Gupta'nın Dumont'a yönelttiği temel eleştirinin dayanağı, Dumont'un ortaya attığı, kast sisteminin özünün kastların görece saflıkları itibariyle sıralanabileceği sürekli bir hiyerarşide bulunabileceği iddiasının sorgulanmasıdır. Gupta'mn bu iddiaya karşı geliştirdiği argüman ise kast sisteminin özünün kendi içlerinde evlilik yapan ırkların farklılaşması olduğudur; hiyerarşi kast sisteminin özüne ilişkin bir özellik olmayıp, hiyerarşinin mevcut olduğu durumlarda dikkate alınması gereken ölçüt de saflık/kirlenmişlik değildir.

Biraz düşününce, bu şekilde ortaya konulan söz konusu eleştirinin kabul edilemeyeceği görülmektedir. Evliliklerini kendi içlerinde yapan değişik ırkların birbirinden ayrı oluşu, gündelik hayattaki kast kavramının tabii ki en çok göze çarpan özelliğidir. Bu ayrılığın niteliksel farklılıklara dayandığı düşünüldüğünde, ister istemez her ırk için, biyolojik türlerin doğal farklılıklarının kültürel bir farklılaşma sıralamasına dayandırılmasından kaynaklanan, bir kendisiyle var olma ve ötekiyle var olma durumuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Bir ırkın bilinen her niteliksel özelliği, onun diğer ırklarla arasındaki *doğal* farklılığın bir kural olarak ortaya konulması amacına hizmet etmekte, bu farklılık ise her şeyden önce türlerin doğal sıralamasının bozulmamasını emreden ırk içi evlilik kuralıyla desteklenmektedir. Kane, Ortaçağ'da yazılmış tüm *dharmasastra* metinlerinin bu hususta hemfikir olduğuna dikkat çekmekte, "farklı kastların hayvan türleri gibi olduğunu ve kastın ruhun değil bedenin ayrılmaz bir parçası olduğunu" açıkça ifade eden *Sutasamhita*'dan alıntılar yapmaktadır.[10] Buna kar-

9 Dipankar Gupta, "Continuous Hierarchies and Discrete Castes," *Economic and Political Weekly* 19, 46-48. sayılar (17 ve 24 Kasım, 1 Aralık 1984): 1955-58, 2003-5, 2049-53.

10 P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, 2. cilt, 1. bölüm (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974), s. 52. Kişinin kendi kastına mensup olmayan biriyle evlenmesine yalmzca *anuloma* durumunda, yani doğal sıralamanın bozulmaması şartıyla izin verilmesinin, *pratiloma* durumunda, yani doğal sıralamanın bozulacak olması halinde asla izin verilmemesinin nedeni budur.

şın sorun, söz konusu ayrı ırkların aynı varlık sınıfına mensup özel biçimler olduğu kabul edilir edilmez, yani hepsi *kast* olarak tanınır tanınmaz, farklı niteliklerin sonsuzluğunun etkisinin, evrensel "kast olma durumu" ölçüsünü somutlaştıran kasta ait bir kendisi için olmayla yok edilecek olmasıdır. Dumont'a göre bu evrensel ölçü, kastlar hiyerarşisinde bir yere sahip olunmasıdır. Bu kendisi için olmayla bağlantılı olarak, her bir kast diğerinden yalnızca niceliği, başka bir deyişle kastlar hiyerarşisindeki yeri itibariyle ayırt edilebilmektedir. Sınırları belirli kastlar arasında bir sıralama yapılması gerektiği de dolaylı yollardan ister istemez belirtilecektir. (Doğrusunu söylemek gerekirse, sürekliliğe Dumont'un çizdiği şemada bile ihtiyaç yoktur: tek yapılması gereken kastların nicelikleri itibariyle anlamı belirsiz ve geçişli bir şekilde sıralanmasıdır.) Gupta'nın bu hususta eleştirisi uygun düşmemektedir, çünkü Dumont'un kullandığı yöntemdeki eleştirilmesi gereken nokta kastın sınırları belirlenmiş varlığı değildir.

Bununla birlikte Gupta, Dumont'un yöntemine, yukarıda belirtilenlerden çok daha fazla umut verici bir dizi eleştiri daha getirmektedir. Gupta'ya göre, tek bir kast ideolojisi yoktur: bazı ilkeleri paylaşan, ancak uygulamada sapmalar ve hatta karşıtlıklar gösteren birden fazla kast ideolojisi vardır. Eleştiri, Dumont'un teşhis ettiği biçimiyle kastın özünü hedef almaktadır. Dumont'un kastın özünü saflık/kirlenmişlik karşıtlığıyla tanımlanan dinî zemine yerleştirdiğini ve dharma'nın gücünün sınırları belirlenmiş parçaları (farklı ırkları) bir bütün içinde birleştirdiğini öne sürdüğünü daha önce görmüştük. Buna karşın, Dumont'un bu iddiayı kabul ettirebilmesi için, öncelikle, kasta özgü kurum ve pratiklerin gerçekliği ile kastın olması gereken hali arasındaki birliği tesis ederken doğan nispeten daha ciddi bir sorundan kurtulması gerekmektedir. Bu sorun, kasttaki gerçek sıralamaların uzamda (bölgesel kast sistemleri şeklinde ortaya çıkan) ve zamanda (kast hareketliliği şeklinde ortaya çıkan) farklı biçimler aldığı, buna ilave olarak da bu özel sıralamaların saflık/kirlenmişlik ölçütünü esas alan ideal bir sıralamayla tutarlı olmak zorunda olmadığı gerçeğiyle

ilgilidir. Dumont bu sorunu öncelikle *dharma* ile *artha* arasına mutlak bir ayrım koyarak, daha sonra da birincisinin ikincisi karşısında, yani ideolojinin bulunduğu alanın iktidarın bulunduğu alan karşısında, mutlak üstünlüğe sahip olduğunu belirterek çözmeye çalışmaktadır. Bu durum ona, (ekonomik ya da siyasi) iktidara kastlar arasındaki gerçek sıralamada önemsiz bir rol biçme imkânı tanımaktadır; daha açık belirtmek gerekirse, niceliksel hiyerarşik sıralama ölçütü, saflığın/kirlenmişliğin ıskaladaki iki zıt ucu sabitlemesine izin verilen tek değişken olduğu, iktidar değişkenlerinin ise yalnızca ıskalanın ortasındaki sıralamayı etkilemesine imkân tanındığı anlamlı bir değer haline gelmektedir.

Dumont'un önerdiği bu çözümde zarif olmayan bir şey vardır ve çok sayıda eleştirmen, dinî metinlerden ve gündelik hayattan faydalanıp, Dumont'un söylediklerinin doğruluğunun şüpheli olduğuna dair kanıtlar ortaya çıkartmıştır.[11] Ancak Gupta'nın tek bir kast ideolojisi (dharma'dan) değil de birden fazla ideoloji olduğu yönündeki eleştirisinin içinde, eğer yetkin bir biçimde kuramlaştırılabilirse, Dumont'un daha ciddi bir biçimde eleştirilmesini sağlayacak potansiyel bulunmaktadır. Eğer içi doldurulabilirse, söz konusu eleştiri, kastın olması gereken hali olarak dharma'nın evrenselliğinin kastlar sisteminin her bir parçası tarafından kabul edilmediğini söylemek anlamına gelecektir. Bu eleştiri, Dumont'un yaptığı dharma tanımı gerçeklerin ortaya çıkardığı noksanlıkları halledilecek şekilde değiştirilse bile, doğruluğunu koruyacaktır; başka bir deyişle, bu eleştiri herhangi bir yapay kast kuramı için bile doğruluğunu koruyacaktır.

Söz konusu eleştirileri geliştirerek Dumont'a yöneltilecek kuramsal bir eleştiri haline getirebilmek için: (1) gündelik hayattaki kast gerçeklerinin kasta özgü tek bir evrensel ideal du-

11 Özellikle krallık kurumu tarafından temsil edilen iktidar alanının aslında kast ideolojisini ve pratiklerini etkileyebileceğini öne süren yakın tarihli bir çalışma için bkz. Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Bununla birlikte Dirks, ideoloji ile iktidar arasındaki ayrımı muhafaza etmektedir; Dumont'u eleştirirken, söz konusu iki alan arasındaki ilişkiyi tersine çevirmektedir.

rumun değil, hem birbirinden farklı olan hem de çoğu zaman birbiriyle çatışan birden fazla ideal durumun tezahürünü temsil ettiğinin; (2) sistemin parçalarını bir arada tutup onları bir bütün haline getiren güç olduğunu iddia eden evrensel dharma'nın tek taraflı bir kavram olduğunun; (3) bu tek taraflı idealliğin evrensel olduğunu iddia etmeyi başarmasının sebebinin her bir münferit parçadaki nesne ve öznenin bilinçli birliği değil, bir tahakküm ve boyun eğme ilişkisinin etkinliği olduğunun; (4) parçalanmış ve çelişkili bilincin, yalnızca egemen dharma kavramındaki tek taraflı idealliğin etkisinin yok edilmesiyle birleştirilebilecek bir gerçekliği temsil ettiğinin gösterilmesi gerekmektedir.

Bu projeyle ima edilenleri belirtmek istiyorum. Bana göre, birinci olarak, kasta mensup insanların inanış ve pratiklerinde, egemen dharma'nın ayrı ırkları ahenkli bir bütün içinde birleştirme iddiasını sorgulayan ve karşıt iddialar öne süren dolaylı bir eleştiri bulunmaktadır.[12] İkincisi, tıpkı bu tek dharma'nın öne sürdüğü iddiaların etkinliğinin iktidarın dayattığı koşullara bağlı olması gibi, karşıt iddiaların yaratacağı imkânlar ve alacağı biçimler de o iktidar ilişkilerine bağlı kalmaktadır. Üçüncü olarak, kasta mensup insanların inanışları egemen dharma'dan saparken kültürel geleneklerdeki ideolojik kaynaklardan beslenmekte, yeni boyun eğme koşullarıyla mücadele edebilmek için bu kaynakları seçmekte, dönüştürmekte, geliştirmekte, ancak yine de boyun eğme koşullarıyla sınırlı kalmaktadır. Son olarak, bu karşıt iddiaların olumsuzluğu egemen dharma'nın alternatifi olacak bir evrensel dharma oluş-

12 Yakın tarihli etnografi literatüründe bu husus artık iyice kabul görmektedir. Mesela bkz. Pauline Mahar Kolenda, "Religious Anxiety and Hindu Fate," *Journal of Asian Studies* 23 (1964): 71-82; Owen Lynch, *The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India* (New York: Columbia University Press, 1969); Mark Juergensmeyer, *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in Twentieth-Century Punjab* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1982); R. S. Khare, *The Untouchable as Himself: Ideology and Pragmatism among the Lucknow Chamars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Rosalind O'Hanlon, *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

turmadaki başarısızlıklarının ve dolayısıyla da mâduniyetin bir göstergesidir; projemizin amacı, bu parçalanmış karşıtlıkları Hint geleneğine yöneltilecek ve aynı zamanda burjuva eşitliğin de bir eleştirisi olacak bir eleştiri oluşturabilmek için geliştirmek, açıklamak ve birleştirmek olmalıdır.

Buradaki tespitlerim kast ideolojisine yöneltilecek içkin bir eleştiri için gerekenlerdir. Günümüze kadarki kast etnolojisi külliyatı bu bakış açısıyla ele alınmadığı sürece doğru bir eleştiri yapılması mümkün değildir. Bunun benim uzmanlık alanıma girdiğini iddia edemem. Burada tek yapmaya çalışabileceğim, söz konusu yaklaşımın sağlayacağı imkânların bir kısmını gösterecek kısa ve açıklayıcı bir örnek vermektir. Konuya ilgi duyan okuyucu, benim yaklaşımımla Dumont'un "Hint Dinlerinde Dünya İşlerinden El Çekme" adlı makalesinde aynı sorunu ele alma biçimini karşılaştırabilir.[13] Dumont dünya hayatı/dünya işlerinden el çekenin hayatı, grup dini/kurtuluş disiplinleri ve kast/birey gibi karşıtlıkların öğretisel Brahmanizm seviyesindeki entegrasyon ve tarikatlar seviyesinde hoşgörü sayesinde Hinduizmin "bütünü" içinde birleştirilmiş olduğunu kabul etmektedir. Aksine, benim yorumuma göre, bu karşıtlıklar aslında çözümlenmemiştir ve bahsedilen karşıtlıkların birleşmesi, tabii eğer birleşmişlerse, "Hindu" bilinci seviyesinde değil de sadece toplumsal iktidar ilişkilerinin tarihsel olumsallıkları içinde gerçekleşmiştir.

Küçük Tarikatların Dharma'sı

Bengal nüfusunun epeyce önemli bir kesimi, 17. ve 19. yüzyıllar arasındaki değişik zamanlarda, Bengal'deki azınlık denen tarikatların müritleriydi. Ramakanta Chakrabarty, bir çoğu bugün bile varlığını sürdüren bu tarz heteredoks tarikatlardan elli altı tanesinin yer aldığı bir liste hazırlamıştır.[14] Bu tarikatlar

13 Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, gözden geçirilmiş Ingilizce baskı içinde "World Renunciation in Indian Religions," ek B, s. 267-86.

14 Ramakanta Chakrabarty, *Vaisnavism in Bengal* (Kalküta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1985), s. 349.

içinde Baul, Jaganmohini, Kartabhaja, Kisoribhaja, Sahebdhani tarikatları ve birkaç diğer tarikat nispeten iyi tanınmaktadır. Kartabhaja tarikatının çok dikkat çekmesinin en önemli sebebi, 19. yüzyıldaki Kalküta entelijansiyasının bu tarikatla kolayca kaynaşmasıydı. Baul tarikatı ise, hiç şüphesiz, Hindistan Festivali çevrelerinin ihraç ettiği bir malzeme statüsüne erişmiş olduğu için iyi bilinmekteydi. Söz konusu tarikatların bir çoğu genel olarak Vaişnava ya da yarı-Vaişnava tarikatı diye sınıflandırılmaktadır, ancak bunlara "küçük tarikat" statüsü veren özellik heteredoks oluşlarıdır. Kabaca Sahajiya Vaişnavizmi olarak tanımlananların mevcudiyetinin yanı sıra, gözlemciler Budist Sahajiya fikirlerini izleyen tarikatların öğreti ve ayinleri üzerinde, "solcu" Tantrik pratiklerin, Nath mezheplerinin dininin, Sufi öğretilerin ve aşağı Bengal'deki Dharma mezhebinin kuvvetli etkiler bıraktığını gördüler. Söz konusu tarikatların diğer hayati önemi haiz özelliği ise, müritlerin tamamının olmasa da önemli bir çoğunluğunun alt kastlara mensup olmalarıydı.

Eğer bu mezheplerin yükselişi, Vaişnavizm'in Bengal'deki tarihi içine yerleştirilecek olursa, dikkat edilmesi gereken can alıcı gelişmenin kast pratiklerinin, ortodoks Vaişnavaların dinî ve toplumsal hayatına sistemli bir biçimde girmesi olduğu görülecektir. Ramakanta Chakrabarty, 1576 ile 1582 yılları arasındaki bir tarihte Kheturi'de (Rajshahi) düzenlenen ve Bengal'in dört bir yanından yaklaşık yüz Vaişnava grubunun temsilcilerinin katıldığı tarihî festivalden sonra kast kurallarının katı bir biçimde uygulanmaya başladığını ileri sürmektedir.[15] Kheturi konseyi, Vrindavanlı *gosvami*'ler tarafından saptanmış kurallara dayalı Gaudiya Vaişnavizmindeki egemen inanış haline gelecek olan öğretisel ve ayinsel çerçeveyi belirlemişti.[16]

15 *A.g.e.*, s. 321.

16 Bu meşhur toplantıdaki altı *gosvami*'den beşi Brahmandı. Toplantının entelektüel liderleri -Rupa ile Sanatana kardeşler ve yeğenleri Jiva- Bengal'e yerleşmiş Karnataka Brahmanlarından olup, Bengal Sultanının hizmetindeki kıdemli bakanların ailesine mensuptular. İktidardaki Müslüman seçkinlerle yakın ilişkileri nedeniyle kendilerini biraz kirlenmiş gördükleri rivayet edilmektedir, ancak hepsi felsefe ve edebiyat alanlarında engin bir bilgiye sahiptiler. Gopala

Yapılanlarla, Hitesranjan Sanyal'ın öne sürdüğü gibi, hem Puranik Brahmanizmin söylemi ve Vaişnava'daki büyük dinî düşünce sistemleriyle meşgul olarak nispeten deneyimsiz dinî bir halk hareketine öğretisel saygınlık kazandırmak, hem de farklı Sahajiya mezheplerini bhakti hareketinin genel çizgisine katacak pratik din biçimleri yaratmak amaçlanmış olabilirdi.[17]

Ancak kısa bir süre sonra, Vaişnava *sampraday*'ının içinde farklılaşmış toplumsal özdeşlik ve ayrılık biçimleri oluşmaya başladı. Narahari Sarkar, Narottam Datta ve Rasikananda gibi Brahman olmayan birkaç önemli Vaişnava hocasının Brahman müritleri olduğu hareketin ilk döneminin aksine, ya da Midnapore'deki Shymananda Pal'in müritleri gibi bazı Vaişnavaların ait oldukları kastı düşünmeden kutsal kuşağı taktıkları "yeni-Brahman" safhasının aksine, büyüyen yeni ortodoksi bu gibi pratiklere karşı çıkmaktaydı. Üstelik, Vaişnava dinini her önüne gelene kabul ettirmeye çalışmak artık tepki görmeye başlamış, yüksek kasta mensup az sayıdaki saygın aileye Vaişnavizmi öğreten ve ruhani rehberlik eden Brahman *kulaguru*'lar Vaişnavalar arasındaki en saygın insanlar haline gelmişlerdi. Zaman içinde, yüksek kasta mensup Gaudiya Vaişnava aileleri ile onların aslında kast dışı kabul ettiği alt kasttaki *jat baişnab* (yani, ait olduğu kast nedeniyle Vaişnava olan) arasında açıkça kabul edilen bir toplumsal ayrım oluştu. Buna ilaveten, o tanıdık kirlenmiş kast önyargılarını cinsel ahlaka kara çalınmasıyla birleştiren bir dizi stereotip, ortodoks Gaudiya Vaişnava sampradayı tarafından kabul edilmeyen ve alt kasta mensup dönmeleri kınamak için kullanılmaya başlandı. Bilhassa cinsel suçlamalar, birçok küçük tarikatın müritleri tarafından uygulanan

---

Bhatta'nın da bir Karnataka Brahmanı olduğu rivayet edilmektedir. Raghunatha Bhatta Varanasi'ye yerleşmiş bir Brahmandı ve kökleri Bengal'e dayanıyor olabilirdi. Raghunatha Dasa ise Hooghly'deki bir Kayastha toprak ağası aileden gelmekteydi. Bununla birlikte, Dasa ve Bhatta, Gaudiya Vaişnavizmi öğretisinin gelişmesine hiçbir önemli katkıda bulunmamışlardı. Bkz. Sushil Kumar De, *Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal* (Kalküta: Firma KLM, 1961), s. 111-65.

17 Hitesranjan Sanyal, "Trends of Change in the Bhakti Movement in Bengal," Occasional Paper 76 (Kalküta: Centre for Studies in Social Sciences, 1985).

ve *smrti*'nin şart koştuğu ayinleri yapmayı açıkça reddeden evlilik töreninin basitliğinden kaynaklanmaktaydı; yüksek kasta mensup Vaişnavalar bunları geçerli evlilikler olarak görmeyi reddettiler. Bunlara ek olarak, söz konusu tarikatlar dul kadınları ve kocaları tarafından terk edilmiş kadınları aralarına aldıkları için de hor görülmekteydi; bu kadınların tarikattakilerle yasak ilişkilere girdiklerine, sefahat alemlerine malzeme olduklarına ve tarikatın bu gibi kutsanmamış birleşmelerden olan çocuklarla dolup taştığına inanılmaktaydı.[18]

Vaişnavizmin Bengal'deki tarihi açısından bakıldığında, ortodoks kast pratiklerinin Vaişnava hareketine empoze edilmesinin sapkın tarikatların ortaya çıkmasına neden olan sürecin bir parçası olduğu görülmektedir. Tarihçilerin ortaya koymuş olduğu üzere, çoğunlukla Bengal'deki kast hiyerarşisinin orta sıralarında görülen dikkate değer bir hareketlilikten, konumların yeniden ayarlanmasından ve merkezden uzak bölgelerdeki kabilelerin Puranizme özgü dinî uygulamaların şu ya da bu biçimini benimsemesinin sağlandığı önemli bir süreçten sonra[19] esas ideolojik ihtiyaç, istikrarlı bir toplumsal bölümlenme yapısını ahenkli bir bütün içerisinde yeniden üretmekti. Vaişnavizm gibi evrenselleştirici bir din, sadece bu farklılıkları içerisinde barındırarak kendisini meşru kılabilirdi. Bu nedenle, bizim ilgimizi çeken tarihsel hususlar, öncelikle bunun hangi öğretisel ve pratik vasıtalarla yapılmaya çalışıldığı, daha sonra da bu birleştirme sürecinin taşıdığı çözülmemiş ve devam eden çatışmanın işaretlerinin neler olduğudur.

Ramakanta Chakrabarty, "köklerini mistisizmden alan ve kastlara, aydınlara karşı olan bir dinî hareketin Brahman ege-

---

18 Vaişnava tarikatlarındaki kadın müritlerin cinsel şöhretiyle ilgili karalayıcı sözler çok fazladır. Halk arasında kullanılan bir deyişte Vaişnava kadını şöyle demektedir: "Önceleri fahişeydim, sonra bir hizmetçi oldum, arada kendimi sattım; şimdi en azından bir Vaişnavım." ("Age besye, pare dasye, madhye madhye kutni, sarba karma parityajya ekhan boştami.") Sushilkumar De, *Bamla prabad* (1946; yeniden basım, Kalküta: A. Mukherjee, 1986), s. 9.

19 Caitanya ve sonrasındaki dönemlerde yaşanan bu süreçlerin anlatımı için bkz. Hitesranjan Sanyal, *Social Mobility in Bengal* (Kalküta: Papyrus, 1981), s. 33-64.

menliği altına girmesi, kaçınılmaz olarak sapkın tarikatların doğup büyümesine yol açtı." demektedir.[20] Chakrabarty daha sonra, genellikle "dokunulmaz" Sudra kastlarına mensup Vaişnavalar tarafından kurulan ve de genellikle ticaret ve zanaatla uğraşan kastların mensuplarının, dokunulmazların* ve kimi zaman da yeni inancı benimsemiş kabilelerin müritlik ettiği bu tarikatların bazılarının, çoğu 18. yüzyıla dayanan kökenlerini anlatır.

Söz konusu tarikatların öğretilerinden ve ayinlerinden bahsedilirken genellikle "eklektisizm" tabiri kullanılmaktadır. Bu yüzden: "Vaişnavizmin alt kastlar arasında yayılması eklektik eğilimleri güçlendirmişti. Eklektisizm, birtakım koşulların biraraya gelmesiyle ortaya çıkmıştı."[21] Chakrabarty bu koşullardan bazılarını sıralamaktadır: Vaişnava hocalarının Vaişnavizme inandıklarını söylemelerine rağmen gizlice Tantrik ibadetler etmeleri; sonradan Vaişnava dinini kabul edenlerin halk tanrılarına ve tanrıçalarına saygı göstermeye devam etmeleri; Vaişnavizme inanmayan Ortaçağ şairleri tarafından, hatta Müslüman şairler tarafından, Vaişnavizme uymayan tapmak sanatı biçimlerinde Krşna, Radha ve Caitanya'ya saygı gösterilmesi; Müslümanlar da dahil olmak üzere, tarikat üyesi olmayanların Vaişnava festivallerine katılması. Ancak bu inançları eklektik inançlar olarak tanımlamak, tabii ki, onların iyi tanınan ve baskın teolojik sistemlerden herhangi birine dahil edilip sınıflandırılamayacağının kabulünden başka bir şey değildir. Bu tarikatları eklektik tarikatlar olarak tanımlamak, aslında, bu tarikatların varlığının, birbirinden farklı egemen ve boyun eğmiş geleneklerden doğan malzemenin popüler bilinçteki kararsız katmanlaşmasının başlı başına kanıtı olduğunu, bu farklı gelenekler arasındaki tek birlik ilkesinin egemenliğin hem kabul hem de reddedilmesi gibi çelişkili bir ilke olduğu-

20 Chakrabarty, *Vaişnavizm in Bengal*, s. 324.

(*) Bu kastların dokunulmaz olması onların çok güçlü, erişilemez ya da zarar verilemez kastlar olmalarından değil, diğer kastların onlara dokunmaya, onların elinden yiyecek ve içecek kabul etmeye iğrenmelerinden kaynaklanıyor - ç.n.

21 *A.g.e.*, s. 342.

nu kabul etmekten başka bir şey değildir. Söz konusu popüler bilincin kendine özgü yapısını tanımlayabilmek için, bu çelişkili birliğin o özel tarihsel koşullarda aldığı kendine has biçimi tanımlamamız gerekmektedir.

Vaişnavizm öğretisi, kendi içinde bölünmüş bir cemaatin birliğini sağlamak için hangi yolları kullanmıştı? Caitanya sonrası dönemde, bhaktilerin temel ibadet biçimleri iki şekilde açıklanmaktaydı. Vrindavan gosvami'lerinin kurallarının getirdiği sınırlamalara bağlı kalan daha ortodoks kol, sıradan müritlerin *vaidhi*'ye, ya da âdetlere göre kutsanmış bhakti'ye inanmasında ısrar etmekteydi. Gopala Bhatta Gosvamin'in yazdığı *Haribhaktivilasa*, Vaişnava dindarlığının bu tarzının kaynak kitabı haline geldi ve Vaişnava aşkı ülküsünü Brahmanlara özgü kast pratiklerinin benimsediği ayin kurallarıyla uzlaştırmada epey bir mesafe kaydetti. Diğer taraftan, Gaudiya Vaişnavaları, daha mistik bir biçime sahip olan ve müridin varlığındaki Tanrı'ya duyulan dayanılmaz bir arzu ya da açlıktan kaynaklandığı rivayet edilen *raganuga* bhaktisinin öğretisini de kabul etmekteydi. Raganuga'ya özgü ibadet biçimleri kısa süre sonra kendilerine disipline edici tarzlar edinmiş ve de ortodoks okul yalnızca seçilmiş bir azınlığı kabul etmekte ısrar etmiş olsa bile, önemli olan söz konusu biçimlerin dinî metinlerde emredilenlere ya da kurumsal düzenlemelere uymak zorunda olmamalarıydı. Vaişnavizm dininin Bengal'deki müritlerini birleştirmek için kullanmaya çalışacağı ilk öğretisel farklılaşma tarzı buydu. Bu tarz, Vaişnava'ya inanan ailelere, sastra'da kuralları belirtilen toplumsal ve bireysel hayatın ritüellerine katılırken kendi inançlarına da sadık kalma imkânı tanımaktaydı. Halbuki *sahajiya sadhak*'ın sapkın tarikatları, müritlerine, esrik bhakti arayışları ile hareketin temel kolu arasındaki batını ilişkiyi duyurmaktaydı.

Öğretisel farklılaşma tarzlarından ikincisi Vaişnava ibadetinin biçim ve yöntemlerinde sağlanmıştı. Krşna'nın yeniden dünyaya gelişlerinden biri olarak Caitanya fikrinin iyice kök salabilmesi için biraz zaman geçmesi ve bir hayli tartışma yaşanması gerekti; sonrasında bile, Vrindavan'daki ilahi amelle-

rin Nabadwip'tekileri yinelemesini sağlayacak uygun bir ermiş bilimi hakkında büyük tartışmalar çıktı. Gaudiya öğretisine göre Krşna'nın hem Caitanya'nın hem de Radha'nın enkarnasyonu olması, meseleyi iyice karmaşık hale getirmekteydi. Ancak Vaişnavizm'in Bengal okulunda geçerlilik kazanan ve müritlerin çok çeşitli biçimlerde gerçekleştirdikleri ibadetlerin tek bir öğretinin çatısı altında birleştirilmesini sağlayan hayati önemi haiz kavram *parakiya* aşkı kuramıydı. Sashibhusan Das Gupta, Krşna ile Radha'nın arasındaki evlilik dışı aşkın Vaişnava düşüncesinde kutlanışının, Tantrik Budizminde kavrandığı haliyle *mahasukha* ya da *sahaja* hallerine yol açan Bengal'deki eski bir yoga pratikleri geleneğindeki biçimlere uygun hale getirildiğini göstermiştir.[22] Fakat bizim için önemli olan husus, bu dönüşüm sürecinde bile parakiya aşkı öğretisinin kendi içinde farklılaşmış olduğudur. Kendi faal, dünyevi, kalite kokan *bhagavana*'sında yaşayan Krşna'nın kendi nihai doğasının, ya da *svarupa-sakti*'sinin, sonsuz bir aşk veya saadet biçimindeki birliğini fark etmesini sağlayanın Krşna ile Radha arasındaki *lila* [aşk] olduğu genel olarak kabul edilmiş olsa bile, Vaişnava müritlerinin tanrıların bu oyunu karşısındaki tavırları farklılaştırılmış bir biçimde şekillendi.

Gaudiya ortodoksisi (ya da en azından, Gaudiya'nın, paraiya aşkının svakiya aşkından üstün olduğunu kabul eden kesimi), *radhabhava*'nın, yani evli bir kadın olarak Krşna'nın aşığına tapınma biçiminin, yalnızca Sri Caitanya'nın kendisine uygun olduğunda ısrar etmekteydi. Sri Caitanya'nın müritleri için ibadetin kurallarla belirlenmiş biçimi, kutsal birliğin hürmetkâr suç ortakları, refakatçileri ve röntgencileri vazifesi gören ve ilahi çiftin kadın dostlarından oluşan farklılaştırılmış bir topluluk olan *sakhi* ya da *manjari*'nin ibadet biçimiydi. Zaman içinde, özellikle de Kheturi-sonrası dönemde, ortodoks kesim müritlere manjari biçimi ibadeti benimsemeyi buyurur hale geldi. Bunun nedeni, ortodoks kesimin, kişinin yalnızca mütevazı bir refakatçi gibi hizmet ederek *puruşabhimana*'nın

22 Sashibhusan Das Gupta, *Obscure Religious Cults* (Kalküta: Firma KLM, 1969), s. 113-46.

kendi kişiliğindeki tüm izlerini silebileceğine inanmasıydı: puruşabhimana yalnızca Krşna'ya uygundu, gerçek bir Vaişnava müridine uygun değildi. Bir Vaişnava müridi için ebedi *nityavrndavana* eğlencesi yalnızca kalbinde yaşatacağı, derin derin düşüneceği ve günlük hayatında ayinler yaparak hatırlayacağı bir anıdan ibaretti.[23] Ortodoks kesimin bu buyruğu, bireysel barış ve ahengin, maalesef herkesin acı çektiği toplumsal bir hareketsizlik pahasına, koyu bir dindarlıkla sağlanmasına vesile olmuş görünmektedir.

Bununla birlikte, sapkın Sahajiya tarikatları, parakiya ibadetlerine olan bağlılıklarını ortodoks kesime tamamen zıt bir biçimde yaşamaya başladılar. Söz konusu tarikatlar, nityavrndavana'daki Krşna ile Radha arasındaki aşkın temsil ettiği ebedi aşk öğretisine bağlı kaldılar ve bu aşka *sahaja* -yüce saadet hali adını verdiler, ancak tamamen maddiyatçı bir dünyada yaşayan ölümlü erkek ve kadınların disipline edici bir manevi kültür, yani *sadhan* sürecinden geçerek yüce aşk haline ulaşabileceklerini iddia ettiler. Sahajiya tarikatları, ortodoks kesimdeki bhakti öğretisini ölümlü erkek ve kadınlara ilahilik atfeden *aropa* kuramıyla destekledi, böylece bhakti'nin esas itibariyle farklı bir öğretiye dönüşmesine neden oldu. Bu dönüşümle birlikte, *svarupa*'nın, gerçek ruhani benliğin, her insanın fiziksel yapısına (*rupa*) ait olduğu, *svarupa*nın fiziksel varlığı inkâr ya da yok etmeksizin gelişmiş ve kamil haliyle gerçekleştirilmesi gerektiği fikri öne sürülmeye başlandı. Üstelik, bu argümana göre, cismani arzu biçimlerinden yola çıkıp da ruhani gelişmenin birbirini takip eden aşamalarını geçen ve ilahi aşkın daha önceki hallerini de içinde barındırmakla birlikte nihayetinde onun mükemmel ve sonsuz biçimlerine ulaşan insan aşkıdır. Böyle bir sadhan sürecinden geçen erkeklerin ve kadınların Krşna ile Radha'nın svarupa'sını kendi benliklerinde gerçekleştirmeleri mümkündür.

Bu sapkın bir öğretiydi ve "saygın" Vaişnava aileleri çeşitli Sahajiya tarikatlarının parakiya aşkına inanma biçimlerini,

23 *Lila*'nın "hatırlanması" işi, 18. yüzyılda ayinsel bir biçime kavuşturulmuştu. Bkz. Chakrabarty, *Vaisnavizm in Bengal*, s. 309-18.

kirli ve rezil olduğunu düşündükleri için, hor görmekteydi. Brahman ortodoksisinin başlattığı *paşandidalan* eleştirilerinde ve de çeşitli *marfati* mezheplerini, özellikle de Baul mezhebini bastırmak için Müslüman ortodoksisinin bitmek tükenmek bilmeyen seferlerinde olduğu gibi, bu sapkınlığı bastırmak için kimi zaman şiddete de başvurulmuştu. Söz konusu saldırılar haricinde, bu tarikatların mevcudiyetlerini normal toplumsal hayattan dışlanmış yozlaşmış tarikatlar olarak devam ettirmelerine izin verilmişti. Yine de, alışılagelmiş ve ortodoks olanın alanı ile yozlaşmış ve sapkın olanın alanı arasında, dogma ve ritüel alanlarını birleştirmeye uğraşan ve yapısı gereği içinde birden fazla anlam barındıran kavramların şu ya da bu anlamının bir şekilde uyarlanması vasıtasıyla, bir öğreti bağlılığı kurulması ihtimali, her iki tarafta da bütünün birliğinin, bu birlik her ne kadar önemsiz de olsa, tıpkı farklılıkların uyuşmazlığının gerektiğinde ifade edildiği gibi, gerektiğinde vurgulanabileceği anlamına gelmekteydi.

Böyle düşünüldüğünde, kimlik [özdeşlik] ya da farklılık sorunu, ya da bir veya birden fazla dharma sorunu, egemen bir din tarafından ilan edilen yapay bir birliğin doğasındaki gücü değerlendirme sorunu olmaktan çıkmaktadır. Her evrenselci din kendi özünde özdeşliğin ve farklılığın çelişkili izlerini, farklı etki derecelerinde birliğini ilan eden ideolojik bir güç tarafından bir bütün içinde bir arada tutulan parçaların izlerini barındıracaktır.[24] Bu yüzden sorun, birliği *olumsallık* meselesi haline getiren faktörleri tespit etmeyi gerektiren tarihsel bir sorun haline gelmektedir.

Azınlıktaki mezheplerin tarihi incelendiğinde, onların ken-

---

24 Antonio Gramsci bu olguyu, özellikle de Roma Katolik Kilisesi'nin inançları ve yönetim düzeni bağlamında, büyük bir ferasetle açıklamakta ve Katolikliğin "aslında birbirinden farklı ve çoğu zaman birbiriyle çelişen birçok dinden" oluştuğunu söylemektedir. Özellikle bkz. *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (çev.) (New York: International Publishers, 1971), s. 325-43. Gramsci'nin popüler din ve de özellikle "sağduyu" adını verdiği kavram hakkındaki fikirlerini şu makalemde ele aldım: Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies VI* (Delhi: Oxford University Press, 1989) içinde "Caste and Subaltern Consciousness", s. 169-209.

dilerinden daha büyük birlikle kurdukları farklı yoğunluklardaki ilişkiler, "eklektiklik" düzeyleri, kendi farklılıklarını ve kendi benliklerini vurgulamada kullandıkları yöntem ve hassasiyetler, yeni bir evrenselci sistem yaratmaktan çok hayatta kalmalarını ve kendilerini ifade edebilmelerini sağlayacak çeşitli stratejiler oluşturma arzularını açığa çıkarmaktadır. Baul mezhebi, geleneklere uymadıklarını, hem Brahmanizm'in hem de İslâm'ın kutsal metinlerindeki buyrukları reddettiklerini açıkça ilan etmekte, ancak toplumun dışındaki dilenciler olarak hayatlarını sürdürmekteler. Tüm erkeklerde ve kadınlarda bulunan aşktan ve ilahi güçten bahsetmekte, böylece hem Vaişnavizmin hem de Sufiliğin söylemlerinin felsefi yapısıyla meşgul olmakta, fakat alışılmışın dışında ve sapkın bir mezhep olarak gösterilip cemaatin münasip bir parçası olarak kabul edilmemektedir. Baul mezhebi, izleyicilerini, insan vücudu denen kafese girip çıkan "bilinmeyen kuş" ile "gönül adamının" coşkunluğu, inceliği ve nüktedanlığıyla söyledikleri şarkılarla meftun etmekte, ancak kendi *sadhan* disiplinlerini ve ibadetlerini gizlilik içinde ve bir *mürşidin* rehberliğinde yürütmektedir.[25] Müritleri sıradan ev halklarından oluşan mezheplerin bir çoğunda, müritlerin bedeni üzerinde mezhebe özgü ayırt edici bir işaret bulunmamakta, bu yüzden de o mezhepten olanlar gündelik hayatlarında diğerlerinden büyük ölçüde ayırt edilememektedir. Söz konusu mezheplerin müritlerine sunduğu şey, Kartabhaja ya da Sahebdhani mezheplerinde olduğu gibi, egemen dinî hayatın, kast toplumunun veya *şeriatın* buyruklarının sınırları dışında tanımlanmış cemaate ait bir mekândır. Ancak bu mekân sadece belirli dönemlerde fiilen mevcut olmaktadır: *mahasay* ya da *fakir* ile buluşulan ve az kişinin katıldığı haftalık toplantılarla müritlerin hocalarına ve inançlarına göstermeleri buyrulan sadakati gösterdiği, sayıca kalabalık olan diğerlerinin ise tıpkı herhangi bir diğer dinî fu-

25 Baul mezhebi ile ilgili olarak bkz. Upendranath Bhattacharya, *Bamlar baul o baul gan* (Kalküta: Orient Book Company, 1957). Baul mezhebi ile Sufi öğretileri arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Muhammad Enamul Haq, *A History of Sufi-ism in Bengal* (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 1975), s. 260-367.

ara gelir gibi -yemek, içmek, müzik dinlemek, hastalıkları ve özürleri için birkaç sihirli ilaç satın almak ve böyle ziyaretlerle edinildiği varsayılan erdemlerden kendi paylarına düşeni almak için- geldikleri üç dört büyük yıllık festivalde. Tarikat liderleri, Veda'larm ve kast sisteminin, yobazlığın ve sastrik ya da *şeriata özgü* ayinlerin reddinden bahseden öğretileri çoğu zaman yalnızca özel kişilerin vâkıf olabileceği gizli anlamları saklayan bir dille anlatmaktadır. Ancak tarikat kast hiyerarşisinde yükseldikçe, söz konusu konuşmalardaki eleştiriler sertliğini kaybetmekte ve tüm inançların aslında bir olduğu daha can sıkıcı bir şekilde hissedilmeye başlanmaktadır. Mesela Kartabhaja mezhebi, muhtemelen Müslüman olan biri tarafından 18. yüzyılda kurulmuştu; ancak mezhebin bugünkü yapısına kavuşması müreffeh bir Sadgop ailesi tarafından 19. yüzyılın başında sağlanmıştı. Kartabhaja mezhebi hiyerarşinin ortasındaki ve aşağısındaki kastlara mensup müritlerini mufahaza etmiştir ve mezhebin düzenlediği festivallere çok sayıda kadın, özellikle de dul kadın, gelmektedir; ancak önemli sayıda yüksek kast mensubu insan da mezhep üyeliğine kabul edilmiştir. Müridin hayatının toplumsal yönü *-vyavaharik-* ile yüce ruhani boyut *-paramarthik-* arasında yeni bir ayrım icat edilmesi şaşırtıcı değildir: *vyavaharik*, topluma egemen olan normlarla uzlaşmanın ve onlara teslim olmanın kaçınılmaz olduğu bir yeri; *paramarthik* ise, özerkliğin ve kendini ifade etmenin gizli hazinesini temsil etmekteydi.[26]

Tüm bu bahsedilenler, o halde, bir tahakküm ve boyun eğme ilişkisi içinde geliştirilmiş stratejiler olup, öğreti veya ritüelle ilgili özellikler kazanmakta, değişen iktidar ihtimallerine bağlı olarak farklı değerler edinmektedir. Ancak bu stratejilerin belli tarihsel koşullardaki sınırları belirlenmiş tüm ifade edilişleri, mâduniyet durumu ile şekillenmektedir. Şimdi, sapkın bir dinî hiyerarşinin en altındaki kastlar arasında yayılmakta özellikle başarısız olmuş görünen bir azınlık mezhebini

26 Sahebdhani ile ilgili olarak bkz. Sudhir Chakrabarti, *Sahebdhani sampraday: Tader gan* (Kalküta: Pustak Bipani, 1988); Kartabhaja ile ilgili olarak Chakrabarty, *Vaisnavism in Bengal*, s. 346-84'teki kısa anlatıya bakınız.

ele almak istiyorum: bakalım, "başarısızlığın" bu uç örneği bize direniş ve ifade etme stratejileri hakkında bir şey anlatmakta mıdır?

Hadi Kastı İçinde Bir Öğretmen

Hadi kastı, Dom kastı ile birlikte, Bengal'deki *antaja* kastının tipik bir örneğidir. Nadia bölgesi, Hadi kastının özellikle yoğun olduğu bir bölge değildir: 1931 yılında, Hadi kastı, tüm dokunulmaz kastların sadece on binde ikisini oluşturmaktaydı ve o bölgedeki Hindu nüfusunun yaklaşık yüzde otuzluk bir bölümünü oluşturan ve dokunulmaz kastlar sınıfına girebilecek Bagdi, Muchi, Namasudra ya da Malo kastlarından sayıca önemli ölçüde küçüktü.[27] Ancak Hadi kastı, aşağının da aşağısı kastların kültürel bir örneğidir; bu yüzden, mesela, bir Chittagong deyişi aşağı kastların birbirlerine karşı üstünlüklerini ifade etme eğilimleriyle dalga geçerken, Hadi ve Dom kastını örnek göstermek suretiyle bu eğilimi tam olarak ortaya koymaktadır: "Dom kastı Hadi kastından daha saf olduğunu, Hadi kastı da Dom kastından daha saf olduğunu düşünür."[28] Risley, Hadi kastını, kimsenin elinden yemek ve su kabul etmeyeceği, "Gerçek Bengal'in en ağır işleri yapan ve çöpleri karıştıran sınıfı" olarak tasnif etmektedir.[29] Hadi kastının kendi din adamları vardı ve büyük tapınakların bahçelerine girmeleri yasaktı. 19. yüzyılın bazı dönemlerinde toprakları, üzerinde yaşamak ya da sadece çalışmak suretiyle kiralama hakları vardı, ancak çoğu zaman gündelik tarım işçisi olarak çalışmaktaydılar: geleneksel meslekleri hurma ağaçlarının gövdesine delik açıp özsuyunu çıkarmak, bambu ağacından aletler yapmak, düğün ve festivallerde müzik aletleri çalmak, tahtırevanları taşımak,

27 Hesaplama için bkz. *Census of India, 1931*, 5. cilt (Bengal ve Sikkim), 7. bölüm, s. 226-42. Hadi mezhebi aslında Bengal'in Burdwan, Birbhum ve Midnapore gibi batı bölgelerinde daha kalabalıktı.

28 "Haditтun dom kulin, domattun hadi kulin." Mohammad Hanif Pathan (ed.), *Bamla prabad pariciti*, 2. cilt, 1. bölüm (Dakka: Bangla Academy, 1982), s. 86.

29 H. H. Risley, *The Tribes and Castes of Bengal*, (1891; yeniden basım, Kalküta: Firma KLM, 1981), 1:314-16.

seyislik yapmak ve çöpleri karıştırmaktı. İnsan dışkılarının toplanması yalnızca Methar alt-kastının işiydi. Risley, Hadi kastının aynı zamanda çocuk yaşta evliliği de tercih ettiğini ve kadınların boşanmasına, dul kadınların yeniden evlenmesine izin verdiğini de belirtmektedir. Dakka'daki Bhuinmali kastı da hiyerarşide Hadi kastı ile aynı yeri paylaşmaktaydı, ancak onlar o dönemde dul kadınların yeniden evlenmesine müsaade etmemekteydi.

James Wise Dakka'daki Bhuinmali kastı hakkında şöyle bir hikâye anlatmaktadır.[30] Söylendiğine göre, Bhuinmali kastı kökenleri itibariyle Sudra'ydı ve bir defasında diğer tüm kastlarla birlikte tanrıça Parvati tarafından verilen bir şölene davet edilmişlerdi. Tanrıçayı gören safdil bir Bhuinmali: "Eğer evimde böylesine güzel bir kadın olsaydı, onun için en ağır işleri neşeyle yapardım" demiş. Siva bu sözlere kulak misafiri olmuş, Bhuinmali'nin isteğini kabul etmiş, ona güzel bir eş verip onu sonsuza kadar kadının çöpçüsü yapmış. Dakka'da kullanılan bir atasözü, Bhuinmali kastının çöp aşkı için yozlaşan tek Hindu olduğunu söylemektedir.

Balarami mezhebinin kurucusu Balaram Hadi, Nadia'daki Meherpur bölgesinde 1780 civarlarında doğmuştu.[31] Gençliğinde, Meherpur'un Vaidyalı mültezimi Maliklerin evinde bekçi olarak çalışmaktaydı.[32] Maliklerin işçileri arasında birçok Bhojpuri Brahmanının bulunduğu, Balaram'ın zamanının çoğunu onlarla geçirdiği, onlardan Tulsidas'ın *Ramayana*'sından parçalar ve diğer dinî şarkıları dinlediği rivayet edilmektedir. Bu sırada, Maliklerin aile mabudunun süslenmesine yarayan bazı değerli mücevherlerin çalındığı bir hırsızlık olayı vuku bulmuştu. Balaram'ın bu suça iştirak etmiş olduğundan şüp-

30 James Wise, *Notices on the Races, Castes and Tribes of Eastern Bengal* (Londra, 1883), Risley, *Tribes and Castes*, 1:314-16. sayfalarda alıntılanmıştır.

31 Meherpur şimdilerde Bangladeş'te bir *upajila*'dır (altbölge).

32 Aktardıklarım, Sudhir Chakrabarti'nin derlediği biyografik ayrıntılara dayanmaktadır. Sudhir Chakrabarti, *Balahadi sampraday ar tader gan* (Kalküta: Pustak Bipani, 1986). Aksi belirtilmediği sürece, Balarami mezhebi ve şarkıları hakkındaki tüm bilgilerin aynı kaynaktan alındığı anlaşılmalıdır. Bu malzemeye ilişkin yorumlarım nedeniyle Dr Chakrabarti, tabii ki, suçlanmamalıdır.

helenildi ve patronunun emriyle, Balaram bir ağaca bağlanıp fena halde dövüldü. Onuru kırılan Balaram, Meherpur'u terk etti ve köyüne ancak yirmi küsur yıl sonra döndü. Balaram'ın bu yirmi yıl boyunca din adamlarıyla birlikte amaçsızca gezdiği rivayet edilmektedir. Balaram kendi tarikatını kurmak üzere köyüne döndüğünde elli yaşındaydı ve bir dilenciydi.

Balaram'ın okuma yazması yoktu, ancak kıvrak bir zekası vardı ve kelimeleri kullanma konusunda Allah vergisi garip bir yeteneğe sahipti. Balaram, Hadi kastının Brahmanların onlara çamur atmak için kullandığı kötü özelliklerden hiçbirisini taşımadığını söylerdi; nasıl Gharami kastı ev (*ghar*) yapan insanlardan oluşmaktaysa, Hadi kastı da *had* -tüm canlıların yapıldığı kemikler- yaratmış insanlardan oluşmaktaydı. Akshaykumar Datta, Balaram'ın meşhur münakaşa yeteneğini çok iyi gösteren ancak rivayete dayalı bir öykü anlatmaktadır:

> Balaram nehre yıkanmaya gittiğinde atalarına *tarpan* sunan Brahmanları gördü. Onları taklit ederek nehirden aldığı suları nehrin kenarına atmaya başladı. Brahmanlardan biri ona, "Balai, sen ne yaptığını sanıyorsun?" diye sordu. Balaram şöyle cevap verdi: "Kendi ıspanak tarlamı suluyorum." Brahman, "Ispanak tarlan mı? Burada mı?" diye sordu. Balaram şöyle karşılık verdi: "Sizin atalarınız da burada değil ki. Eğer siz nehirden alıp nehre geri attığınız suyun atalarınıza ulaştığını düşünüyorsanız, neden benim nehir kenarına attığım sular ıspanak tarlama ulaşmasın?"[33]

Balaram'ın bir dinî lider olarak ortaya çıkması 1830'lu yıllara rastlamaktadır. Balaram'ın ölümünden yaklaşık otuz yıl

---

33 Akshaykumar Datta, *Bharatbarşiya upasak-sampraday,* Benoy Ghosh (ed.) (1870; yeniden basım, Kalküta. Pathabhavan, 1969), s. 137-39. Balaram'ın buradaki fikir yürütme tarzı, Carvaka denen felsefede rastlanan eski *nastika* tarzı fikir yürütmeye çok benzemektedir. "Eğer cennettekiler yeryüzündekilerin sunduklarıyla beslenebiliyorsa, bir binanın üst katında yaşayanlar alt katta yaşayanların sunduklarıyla neden beslenemesin?" Bkz. Sayanamadhava, *Carvaka-darsanam,* (Sanskritçe'den Bengal diline) çeviren Panchanan Sastri (Agarpara: Samyabrata Chakravarti, 1987), s. 87.

sonra, 1890'larda yazan Jogendra Nath Bhattacharya, Balarami mezhebinin yaklaşık yirmi bin müridi olduğunu belirtmektedir.[34] Müritlerin hatırladığı ve anlattığına göre Balaram, mezhebini kurduktan sonraki bir dönemde, müritlerinden biri tarafından Nadia'nın Tehatta bölgesindeki Nischintapur'a (Plassey savaşının geçtiği yerin yakınlarındadır) davet edilmiş ve orada da faaliyet göstermeye başlamıştı. Sudhir Chakrabarti, Balaram'ın en yakın çevresinde bulunan ve hepsi de aşağı kastlara (Muchi, Namasudra, Jugi, Hadi, Mahişya ve Müslüman) mensup on iki müridin ismini vermekte; bu müritlerin üçünün kadın olup, "hayatlarını dilencilikle kazandıklarını" belirtmektedir.[35] Balaram'ın daha sonraları Brahmamata ismiyle tanınacak bir kadın dostu da vardı; değişik zamanlarda bu kadından Balaram'ın karısı ya da *sevika*'sı (refakatçisi)[36] olarak bahsedildiği de olmuştu. Bu kadın Malo kastına mensuptu ve Balaram öldükten sonra mezhebin Meherpur'daki faaliyetlerin yönetti; Nischintapur'daki faaliyetleri ise Tinu Mandal adındaki Mahişya kastına mensup bir mürit yönetmekteydi. Sahajiya Vaişnava mezheplerinin aksine, Balarami mezhebinde hoca-öğrenci ilişkisine dayalı bir yapı bulunmamaktadır: muhtelif yerlerdeki faaliyetler *sarkar* adı verilen liderler tarafından yönetilmekte, ancak bu makam her zaman babadan oğula geçmemektedir. Yirmi otuz yıl öncesine kadar, Nadia'nın çeşitli köylerinde mezhep faaliyetlerinin yürütüldüğü bir düzineye yakın yer bulunmaktaydı. Günümüzde bunların çoğu köhneleşmiştir; fakat her yıl iki ya da üç büyük festivalin düzenlendiği Burdwan, Bankura ve Purulia'dakiler hâlâ varlıklarını devam ettirmektedirler.

İlahi özellikler atfedilen diğer birçok dinî lider gibi, Balaram da doğumuna olağanüstü bir hava katan efsanelerden nasibini

34 J. N. Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects* (1896; yeniden basım, Kalküta: Editions Indian, 1973), s. 388-89.

35 Chakrabarti, *Balahadi sampraday*, s. 27-28.

36 Sudhir Chakrabarti, bu kadından Balaram'ın refakatçisi olarak bahsedilmiş olmasının daha muhtemel olduğunu düşünmektedir; bu düşünce müritlerin de kesinlikle kabul ettiği bir düşüncedir. *A.g.e.*, s. 20.

almıştır. Balaram'ın babası evlenirken astrologların bu evlilikten doğacak çocuktan sonra nesillerinin devam etmeyeceği yolunda bir kehanette bulunduğu rivayet edilmektedir. Balaram'ın annesi hamile kaldığında bu gerçeği herkesten gizlemişti. Bir öğleden sonra, tavandan saçlı sakallı bir çocuk düşmüş ve annesi, mucizevi bir şekilde, rahminin boşaldığını fark etmişti. Kadın çocuğu bir bez parçasına sarıp sessiz sedasız ormana bırakmıştı. Ancak kadının komşu köyde yaşayan bir kız kardeşi vardı. Balaram onun rüyasına girdi. Ertesi sabah kadının kız kardeşi ormana geldi ve çocuğu bir ağacın altında yatarken buldu; çocuğu iki kaplan korumaktaydı. Kız kardeş çocuğu aldı ve oradan uzaklaştı. Balaram'ın manevi annesi bir toprak ağasının evinde iş buldu ve Balaram büyüyüp genç bir çocuk olduğunda ağanın sürüsünü gütmeye başladı.

Balaram'ın doğumu mucizevi özellikler taşımaktaydı ve Vrindavan'daki teyzesi tarafından büyütülen sığır çobanı Krşna'nın doğumunun öyküsüne benzemekteydi. Bir gün Jiban Mukherjee'nin akıl hocası onları ziyarete geldi ve küçük Balaram'dan onu hocanın yıkanacağı Bhairav nehrine götürmesi istendi. Balaram'la Brahmanlar arasındaki konuşma, muhtemelen burada gerçekleşmiştir. Söz konusu hikâyenin devamında, Balaram'ın nehirden aldığı suyu çok uzaklara göndermek gibi mucizevi bir işi başardığı söylenmektedir. Balaram'm maharetinden fazlasıyla etkilenen Brahman hoca Mukherjee'nin evine döndü ve müridini böyle mucizevi güçlere sahip birine sadece çobanlık yaptırdığı için azarladı. Balaram bunun üzerine geldiği ormana geri dönmesine izin verilmesini talep etti. Jiban Mukherjee Balaram'a ormanda küçük bir parça toprak bağışladı ve Balaram kendi *akhda*'sını orada kurdu.[37]

Ancak tüm Brahmanlar Balaram'ın ruhani erdemlerini kabul etmede bu denli cömert davranmamaktaydı. Mesela Nischintapur'daki Brahman toprak ağası, Balaram'ın onun topraklarındaki çiftçiler üzerindeki giderek artan etkisinden fazlasıyla rahat-

37 Sudhir Chakrabarti'ye göre, bu anlatılanlar Meherpur'daki tapu kayıtlarınca da doğrulanmaktadır. Söz konusu kayıtlarda, toprak ağası Jiban Mukherjee'nin Balaram Hadi'ye 1.4 dönüm toprak bağışladığı yer almaktadır. *A.g.e.*, s. 31.

sızlık duymaktaydı. Balaram'ın Nischintapur'dan uzakta olduğu bir öğleden sonra, toprak ağası Nischintapur'daki akhda'nın ateşe verilmesini sağladı. Balaram bunu duyduğunda şöyle dedi: "Evimi yakan kendi evini yok etmiş olur." Bunu söyler söylemez Nischintapur'dan ayrıldı ve üç uzun adımda on mil uzaktaki Meherpur'a vardı. Anlaşıldığı kadarıyla, o an yağmur yağmaya başladı ve sonraki dokuz gün boyunca aralıksız devam etti. Zamindarın samanlığının çevresinde büyük yarıklar oluştu ve yağmur durduğunda bütün samanlık devasa bir kraterin içinde kaybolmuştu. O yere şimdilerde "samanlık gölü" denmektedir.

Balaram'ın öğretilerinin, Vedaları, sastraların ayinlerle ilgili buyruklarını ve kast âdetlerini hedef almış olması bizi şaşırtmamalıdır. J. N. Bhattacharya, Balaram'ın mezhebi hakkındaki kısa açıklamasında şöyle demektedir: "Onun mezhebinin en önemli özelliği, Balaram'ın müritlerine Brahmanlardan nefret etmeyi öğretmiş olmasıdır."[38] Balaram ayrıca müritlerine mezheplerinin ayırt edici bir işaretini takmalarını ya da daha önemlisi, dilenirken herhangi bir tanrının adını anmalarını da yasaklamıştı. Okumaları istenen duaları, bir *om*'un ya da Tantric *brim klim slim*'in süslü benzetmelerinden yoksun ve en küçük bir gizli anlam bile taşımayan sade bir Bengalceyle söylüyorlardı. Balaram öldüğünde naaşı ne yakıldı ne gömüldü ne de nehre atıldı; onun isteği üzerine, diğer canlılar yesin diye sadece ormana bırakmakla yetinildi. Balaram'dan sonraki birkaç mezhep lideri ölümlerinden sonra ya gömüldü ya da naaş-

38 İngiliz metotlarına göre eğitim almış bu Brahman bilim adamının Brahmamata ile tanışmasında birtakım terslikler yaşanmamış değildi. "Onunla 1872 yılında tanıştım. Bana sorduğu ilk soru hangi kasta mensup olduğumdu. O mezhebin Brahmanlardan ne kadar nefret ettiğini biliyordum ve bu yüzden, bir Brahman olduğumu söylemektense, küçük bir kelime oyunu yapıp bir insan olduğumu söyledim. Bu onun çok hoşuna gitti ve bana oturacak bir yer gösterdikten sonra mezhebinin ilkelerinden bahsetmeye başladı. Söylediklerinin büyük bir bölümü anlamsız dinî terimlerdi, ancak akıcı bir biçimde ve emretmeye alışmış bir insanın ağırbaşlılığıyla konuşmaktaydı. Hari kastına mensup olmasına rağmen, misafirperverliğini sunmakta tereddüt etmedi. Elimden geldiğince kibar davranarak bunu geri çevirdim, ancak onun bana gösterdiği nezaketi düşündükçe, aramızdaki kast engelinin onun ricasını kabul etmemi imkansız kılmasına üzüldüm." Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*, s. 389.

ları nehre atıldı, ancak şimdilerde genellikle sastrik yakma usulüne uygun hareket edilmektedir.

Balahadilerin mezhep ideolojisi sadece egemen Brahman diniyle boy ölçüşmekle kalmıyor, ayrıca kendisini Vaişnavaların dininden de ayırıyordu. Söyledikleri şarkılar Sahajiyaların âdetlerini -yemeğe, içkiye, sekse, uyuşturuculara düşkünlüklerini, tespih çekme takıntılarını, yani aslında hiçbir yere yerleşmeden ve hiçbir akrabalık ilişkisi kurmadan yaşayan avareler olmalarını- fazlasıyla alaya almaktadır. Gaudiya'daki müritlerin tam bir köle gibi davranması gerektiği dogmasına gülüp geçerler ve bu dogmaya şöyle karşılık verirler: "Hadiram benim içimdeyken kendimi neden o kadar alçaltayım?" Krşna ve Radha'nın ikili yeniden yaratılması olarak Caitanya kavramıyla dalga geçer ve sorarlar: "Eğer Caitanya Krşna'ysa, neden onun için ağlıyor? Eğer ağlayan Caitanya'nın içindeki Radha ise, Caitanya yarım bir varlıktır. Peki eksiksiz varlık kimdir? Tabii ki Hadiram. Caitanya Hadiram için ağlamaktadır, çünkü Caitanya Hadiram'ı asla bulamayacaktır. Kusursuz varlık Nabadwip'te değil, Meherpur'da ortaya çıkmıştır."[39]

Balarami kastının şarkıları mezhepçilik kokmaktadır. Kendini metheden, kavgacı ve çoğu zaman kendini beğenmiş bu şarkılar, birçok cephede aleni bir savaşın yürütüldüğü izlenimini uyandırmaktadır. Bu mezhebin nasıl yaşadığıyla ilgili pek az şey gizlidir. Mezhebin müritleri her ne kadar büyük bir çoğunlukla aşağı kasta mensup ve fakir işçiler olsa da, Sahajiya mezheplerine özgü batıni âdetlerin hiçbirine bu mezhepte rastlanmamaktadır. Bu müritler arasında müreffeh ailelerin olmaması, muhtemeldir ki, Balaramilerin topluma egemen kurallara meydan okuduklarını gizlemelerini gereksiz hale getirmişti - zaten, Hadi ya da Malo kastına mensup birkaç kişinin kendi küçük çevrelerinde ne söyledikleri kimi ilgilendiriyordu ki? "Saygın" insanlar söz konusu olduğunda, bu dokunulmaz insanlar zaten dindar insanlar değillerdi - hatta, isteseler de dindar olamazlardı. Balarami kastının boyun eğmeye baş kal-

39 Chakrabarti, *Balahadi sampraday*, s. 44-45.

dırmakla fazla bir etki yaratamamış olmasının gerçek sebebi onların aykırı yaşamıydı ve onlar kendi isyankâr inançlarının bitmek tükenmek bilmeyen reddedişini ve dışlayıcılığını ileri sürerek kendilerini ebedi bir aykırılığa mahkûm etmişlerdi.

Boyun Eğmemenin Şeceresi

Balarami kastının meydan okumasında bir kendini beğenmişlik de yok değildi. Bu kastın daha önce gündeme gelmiş bir soruya yanıt bulmak amacıyla kendi inançlarını oluşturmak için kullandığı efsanevi malzemelerin bir kısmını derinlemesine araştırmak, bu uğurda harcayacağımız çabaya değecektir. Soru şudur: iktidar olumsallıkları evrenselliğini ilan eden bir dharma'nın hâkimiyetine karşı başlatılacak bir isyanın biçimini ve sonucunu nasıl belirlemektedir?

Söz konusu efsaneler arasında türlerin kökeni hakkında çok garip ve ayırt edici bir anlatım yer almakta, Balaramiler bu anlatıma kendi *jatitattva*'ları demektedir. Bu anlatıma göre en eski çağda, *adiyug* çağında, hiçbir şey yoktu: bu çağ, tabir caizse, yaradılıştan önceki zamandı. Bir sonraki çağda, *anadi yug* çağında, bitkiler yaratılmıştı. Üçüncü çağda, *divya yug* çağında, yalnızca Hadiram vardı; başka kimse yoktu. Hadiram'ın *hai*'sinden (esnemesinden) Haimabati, ilk dişi, Haimabati'den de ilk tanrılar yaratılmıştı. Bu ilk tanrılar -Brahma, Vişnu ve Siva- Purana'larda bahsedilen *satya, treta, dvapar* ve *kali* çağlarındaki kutsal ve ölümlü tarihlerin akışını yönlendireceklerdi. Balarami şarkıları bu dört çağlık tarihsel zamanı bir tuzak, insanların Vedacı ve Puranik buyruklara boyun eğmesine neden olan ve içinden çıkılmaz bir kapan olarak tanımlamaktadır. Hadiram'ı aramak, kişinin kendi ölümlü hayatında Hadi'nin asil, saf ve saygın olduğu o tarih öncesi efsanevi zamana kaçmanın bir yolunu bulmasıydı.

Bu yaradılış efsanesinin biçimi, en temel örneğine *Sunyapurana*'da rastlanabilecek Bengal'deki popüler mezhep literatüründeki biçimlerin çoğuyla aynı özelliği taşımaktadır.[40] *Sunyapura-*

40 Bkz. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, s. 311-37.

na'da da tüm çağlardan önce yaşanmış ve hiçbir şeyin olmadığı, yüce tanrının bir boşlukta hareket ettiği bir çağa rastlarız. Tanrı merhamet edip Niranjana denen başka bir şahsiyet yaratır ve Niranjana'nın esnemesinden de Uluka kuşu doğar. Tanrı'nın terinden Adyasakti, kadın biçimindeki ezeli enerji, doğar. Brahma, Vişnu ve Siva tanrılarını Adyasakti doğurur. Balarami kastının evrenin doğumu ve gelişimi hakkında geliştirdiği kurama göre, Hadiram sadece Niranjana'nın yerini almakla kalmaz, aynı zamanda yüce tanrının sahip olduğu güçleri de gasp eder.

Bununla birlikte, Haimabati'nin doğuşunu anlatan hikâyede daha dolaysız, ancak garip bir şekilde Balarami kastının kabul etmediği bir ödünç alma unsuru bulunmaktadır. Bengal'in kuzeyinde ve doğusunda yaşayan Nath mezheplerinin literatüründe, yaradılış anında tanrının *had*'ından, kemiğinden, Hadipa doğarken Siva'nın da ezeli tanrının ağzından nasıl çıktığını anlatan bir efsane yer almaktadır.[41] Siva Gauri'yi, toprak anayı, almaya ve dünyaya inmeye karar verdiğinde Hadipa, diğer siddha Minanath'larla birlikte, refakatçileri olarak onlara eşlik etmişlerdi. Buna karşın Hadipa, Gauri kadar güzel bir karısı olması halinde çöpçülük gibi bir mesleği bile kabul etmeye razı olduğunu dile getirince, Siva onu kraliçe Maynamati eşliğinde ve bir Hadi olarak yeryüzünde yaşamaya mukadder kıldı.[42] Hadipa daha sonraları Nath literatüründe büyük *siddha* Gopicandra'nın hocası olarak ünlenecekti.

Bengal halk edebiyatında çok daha fazla bilinen bir geleneğin kutsadığı bu yaradılış efsanesi ile Balaramilerin anlattığı yaradılış efsanesi arasındaki benzerlik, Balaram'ın aslında Hadi'lerin kutsal bir kökenden geldiğini öne sürmek için ilk efsaneyi kullanmış olduğunun kuvvetli bir delilidir. Hadiram'ın kendisine insan türünün yaratıcısı olma unvanı vermesi için Nath efsanesinin bir kez daha değiştirilmiş olması şaşırtıcı de-

41 *A.g.e.*, s. 211-55, 367-98. Nath mezhebinin dini hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.-Kalyani Mallik, *Nath-sampradayer itihas, darsan o sadhan pranali*, (Kalküta: University of Calcutta, 1950).

42 James Wise'ın Bhuinmali'lerin kökeni hakkında anlattığı hikâyenin kaynağı hiç şüphesiz budur.

gildir. Burada dikkat çekici olan, popüler dinî geleneğin oldukça iyi düzenlenmiş bir koluna ait efsanenin kaynağının kesinlikle kabul edilmemiş olmasıdır. Balarami kastı, Nath diniyle ya da Saiva dinî düşüncesine ait herhangi bir gelenekle ilişkili olunduğuna dair en ufak bir inanç taşımamaktadır.

Nath efsanesiyle ilgili olarak tek kabul edilen, Haimabati'nin üç oğlundan Siva'nın Hadiram'a giden ibadet yolunda kardeşleri Brahma ve Vişnu'dan daha fazla mesafe kat etmiş olduğunun biraz gelişigüzel bir biçimde kabul edilmiş olmasıdır: Siva, Hadiram'ın yarattığı 108 kemiğin tümünü saymış olup, hâlâ boynunda kemiklerden yapılmış bir kolye taşımakta ve Hadiram'ı öven sözler söyleyerek dolaşmaktadır.[43] Ajir Methar ve Bhusi Ghoş adlı iki kardeş, Haimabati'nin diğer iki oğlundan biri olan Brahma'nın en büyük kızı Ghamkancani'nin[44] soyundan gelen üçüncü nesli oluşturmaktadır. Methar, Hadi kastı içindeki alt-kastların en aşağıda olanıdır; Ghoş ise muhtemelen Goala kastıdır. Goala kastı "dokunulabilir" bir Sudra kastı olup, kastlar hiyerarşisinde hem Hadi kastının hem de Methar kastının üstündedir. Vişnu'nun soyağacı ise biraz daha renklidir, çünkü Haoya ve Adam onun ikinci kızı Muchundari Kali'nin soyundan gelmektedir. Haoya ve Adam'ın iki oğlu olmuştur: Habel ile Kabel. Hiç şüphesiz bu hikâye, Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı haliyle Eski Ahit'in yaratılış hikâyesidir: insan türünün dördüncü ve beşinci nesillerine yerleştirilen Havva ile Adem ve onların oğulları Habil ile Kabil. Habil'in soyundan dört ırk gelmektedir: Şeyh, Seyit, Moğol ve Pathan. Bu dörtlü, Hindistan Müslümanları arasındaki geleneksel tasnif edici gruplardır. Kabil'in soyundan ise Nikiri, Jola, (hiyerarşideki yeri düşük Müslüman balıkçı ve dokumacı kastları) ve, ister inanın ister inanmayın, Rajput

43 Burada da *Sunyapurana* kozmogonisiyle ortak bir nokta bulunmaktadır, çünkü orada da Adyasakti'nin üç oğlundan yalnızca Siva yüce tanrıyı tebdili kıyafette tanıyabilmiştir.

44 *Gham* = ter. *Sunyapurana* efsanelerine göre, ilk dişi olan Adyasakti tanrının terinden doğmuştur, ancak bu ilişki Balarami efsanesinde Brahma'nın zürriyeti haline getirilmiştir.

gelmektedir.[45] Vişnu'nun üçüncü çocuğu Musuk Kali'nin üç oğlu olmuştur. Üç çocuğun en büyüğü olan Parasar bilge bir kişiydi ve on bir tane çocuğu vardı: keçi, kaplan, yılan, akbaba, fare, sivrisinek, fil, at, kedi, deve ve maymun! Musuk Kali'nin en küçük oğlu Rşabh da bilge bir kişiydi ve onun torunlarından onüç tane Brahman grubu doğmuştu: Dobe, Cobe, Pathak, Pande, Teoyari, Misir ve benzeri. Buradaki en tanıdık isimler Bihar ve Uttar Pradesh Brahmanları olup, onüç gruptan hiçbiri bir Bengal adı taşımamaktadır. (Belki de, Balaram'ın toprak ağası patronunun evindeyken Bhojpuri Brahmanlarıyla çok fazla vakit geçirmiş olduğunu hatırlamamız gerekmektedir.) Bengalli Brahmanların kökeni, soyağacının özellikle aşağılanmış bir bölümünden gelmektedir: biri dokunulmaz bir Bede kadınından, diğeriyse dokunulmaz bir Bagdi kadınından olmak üzere, Pathak'ın Vrşa (boğa) ve Meşa (koyun) adında iki çocuğu olmuştur. Bhatije, Badije, Mukhuje, Gangal, Ghuşal, Bagji, Lahadi, Bhadariya ve diğerleri gibi Bengal'deki tüm Brahman nesilleri, bu iki çocuğun soyundan gelmektedir.

İncelediğimiz bu olağanüstü soyağacında konuya yabancı olanların anlayamayacağı şeylerden daha çok vardır; Balarami mezhebinin şimdiki liderleri bile soyağacındaki göndermelerin birçoğunu açıklayamamaktadır. Balaram'ın jatitattva'sındaki dallar, mevcut muhtelif toplumsal gruplar arasındaki ilişkiler bütününü yeniden tanımlamaya çabalamış olsalar da, çoğunlukla belirsizliğini korumaktadır. Buna karşılık, belirgin olan iki şey vardır. Birincisi, Balaram'ın çizdiği soyağacının toplumsal grupların türlerin doğal ayrımı bakımından tasnifini devam ettirmesi ve bunu da büyük ölçüde halka miras kalmış bir efsanenin içindeki unsurların birbiriyle olan ilişkisini dönüştürerek yapmasıdır. İkincisi, söz konusu soyağacının Puranik yaratılış efsanelerinin hiyerarşik sırasını ters yüz ede-

45 Aslında, Habil'in soyundan gelen ırkların tasnifi daha alt dallara da ayrılmakta ve Moğollar arasındaki Şii ve Sünni bölümlerini, ya da Pathanlar arasındaki Sur, Surani, Lodi ve Lohani bölümlerini de içermektedir. Habil'in soyundan gelenler aristokrat Müslüman nesilleri oluşturmaktayken, Kabil'in soyundan gelenler toplumsal mevkisi kesinlikle düşük olanlardır. Ancak Rajputların neden Kabil'in soyundan gelenlere eklendiği tamamen bir sırdır.

rek, egemen kast planının olması gereken halini kendi karşıtıyla birleşeceği bir sınıra kadar zorlamasıdır. Balaram'ın jatitattva'sı, toplumsal gruplar arasında doğal türler arasındaki farklılıklara benzeyen farklılıklar ya da kastlar olmadığını söylememektedir. Aksine, Hadi kastını saf kastların en safı, insan türü içindeki farklılıkların yaratıcısı konumuna yükselterek ve de Brahman kastını özellikle kirlenmiş ve yozlaşmış bir soy haline getirerek, egemen dharma'nın kast sisteminde yaşanan toplumsal ilişkilerin, kast sisteminin evrensel idealliğiyle mükemmel bir uyum gösterdiği iddiasını tersine çevirmektedir.

Balaram'ın jatitattva'sının getirdiği yeni bir evrensel ideallik tabii ki yoktur. Bu yokluk, mâduniyet durumunun sınırlarının henüz aşılamamış olduğu bilincine kazınmıştır. Balaram'ın jatitattva'sının inşa edilmesindeki kendini beğenmişlik bilinçli boyun eğmemenin bir işaretidir. Ancak bu jatitattva'da bilinçli bir alternatif toplumsal düzen arayışının izleri yoktur.

Yoksa böyle bir değerlendirme yapmakta acele mi etmekteyiz?

İçerme Alanı Olarak Beden

Kast bedene yapışır, ruha değil. Kast, kast saflığının ya da kirlenmişliğinin atfedilmiş işaretlerinin kalıcılığını sağlayan kast içi evlilikler yapan gruplardaki üreme sayesinde insan türünün, biyolojik açıdan yeniden üretilmesidir. Kast aynı zamanda bedenin, kendisini geçici olarak kirleten kirletici maddelerle ya da kirlenmiş bedenlerle fiziksel temas kurmasıdır; fiziksel arınma yöntemlerine uyulduğu takdirde bu kirlilik giderilebilmektedir. Buna ilaveten, eğer kast sisteminin özünü anlamışsak, bir Brahmanı kirletici malzemelerle temas kurmayı gerektirecek işler yapmaktan men eden ve de bunun karşılığında, temiz olmayan kastların bu hizmetleri Brahmanlar için yerine getirmesini gerektiren, o Brahmanın kendi vücudunun saflığını muhafaza etme ihtiyacıdır. O halde diyebiliriz ki, kast sisteminin özü, kirlenmiş kastların çalışan bedenlerinin, saf kastların bedenlerinin saflığının muhafaza edilmesi ihtiyacının karşılanması için kullanılmasıdır. Dharma'nın tüm buyrukları bu amaç uğrunda çalışmalıdır.

Popüler dinî mezhepler egemen dinin dogmalarından saptığında ve Veda'ları, sastrik ayinleri ya da kast sistemini reddettiklerini açıkladıklarında, ruhun isyanını ilan etmektedirler. Ancak böyle isyanları mümkün kılan iktidar koşulları, çalışan bedenlerin boyun eğmemesine izin verecek iktidar koşullarıyla her zaman aynı değildir. Kast sisteminin olması gereken halini sorgulamak, sistemin günlük hayattaki gerçekliğine doğrudan meydan okumak demek değildir.

Fakat bu öteki savaş verilmedi demek değildir. Popüler protestonun açık siyasi isyan biçimini alan o hassas konularını bir kenara bırakalım: bunlar tarihçiler tarafından az çok incelenmiş, genel özellikleri araştırılmış ve tarihsel sınırları geniş ölçüde ortaya çıkarılmıştır. Burada, Hindistan'daki her köyün gündelik yaşamında ister alenen ister gizlice ama mutlaka yaşanmış özel ya da muhtelif baş kaldırma vakalarını da incelememekteyiz. Bunların yerine, bahsetmekte olduğumuz sapkın mezheplerin sürdüğü dinî hayatın günlük boyutlarını mercek altına alalım. İnceleyeceğimiz boyutların tümü bedenle ilgilidir. Sahajiya mezhepleri, sastra'nın ya da şeriatın dikte ettirdiği ibadetlere uymayan bedensel ibadet biçimlerini kullanırlar. Ancak bu ibadetler gizlilik içerisinde, bir hocanın rehberliğinde gerçekleştirilebilir ve ibadetin ilkeleri yalnızca sır diliyle yayılabilir. Müritler açık bir toplanma aradıklarında, periyodik ve anlık dinî festivallerdeki yapısal olmayan ruhanî *cemaat* biçimini alırlar. Ancak yine de, tüm bu ibadetlerin temelinde, kişinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkı talebini tanımlama, kişinin bedeninin ve işgücünün egemen dharma'nın taleplerine her gün boyun eğişini reddetme ve o talepleri inandığı ahlakın tüm gücüyle göz ardı edebileceği bir bedensel faaliyet alanının bulunduğunu ifade etme çabası yatmaktadır. Bu nedenle, dehatattva'nın şarkılarında bedenin sadece maddi bir varlık olarak değil, aynı zamanda bir el ürünü olarak -doğal bir varlık olarak değil, fiziksel bir kurgu olarak- tekrar tekrar tanımlanması dikkat çekicidir. Beden, ona sahip olanın tasarrufunda ve kullanımında kalan bir ev, bir tekne, bir at arabası, bir dokuma tezgâhı, bir çömlekçi çarkı, ya da diğer sayısız işgücü aracı veya ürü-

nüdür. Ancak bu ibadetlerin gizliliği, sadece toplumsal yapının sınırları dışında ibadet edilebileceği gerçeği, mülkiyet talebinin gündelik hayattaki etkinliğini sınırlamaktadır; bu ibadetlerin uçarılıkla suçlanması şaşırtıcı değildir.

Balahadi'lerin dinî yaşantısı farklı bir biçim almaktadır. Onların mezhepçiliği, daha önce görmüş olduğumuz üzere, gizli değildir; dinî yaşantılarının toplumsal hayatın sınırları dışında uğraşılan bir pratikler bütünü olduğu da esasen düşünülmez. Daha ziyade, onların ibadet biçimleri kişinin günlük toplumsal yaşamının akışı içinde bedenin disiplin altına alınmasını gerektirmektedir. Burada da beden bir el ürünüdür, ama sadece sahibi tarafından maharetle ve bilgelikle kullanılabilir; savurganlık onu ziyan eder ve yok eder. Kendini disiplin altına almanın özel biçimleri, Sudhir Chakrabarti'nin temin ettiği malzemelerle bir araya getirilebildiği kadarıyla, yine Nath mezheplerinin *hathayoga* pratiklerine fazlasıyla benziyor görünmektedir. Söz konusu biçimlerdeki temel prensip, bedensel süreçlerde gerileyici ya da ilerleyici bir hareket yaratan yoga egzersizleri yapmayı gerektiren *ultasadhana* prensibidir. Normal koşullarda, *pravrtti*'nin, yani faaliyet ve değişimin, gücünün aşağı doğru hareket ettiği ve bedeni bozulmaya ve yok olmaya sevk ettiği düşünülür. Kendini disiplin altına almanın amacı, bu gücü, yukarıya doğru hareket eden *nivrtti*'nin, yani dinlenmenin, yönüne sokarak söz konusu süreci tersine çevirmektir. Daha açık seçik konuşmak gerekirse, bedensel faaliyetler *bindu*'nun ya da *sukra*'nın (meninin) muhafaza edilmesini ve ziyan edilmemesini gerektirmektedir. Balahadi literatürü, tabii ki, yalnızca mutlak bekârlık dönemlerinde ve ölümsüzlüğün kusursuz *siddha* aşamasına erişmek amacıyla yapılması gereken hathayoga pratiklerinin tamamını açıklamamaktadır.[46] Buna karşın, Balahadi literatürünün yaptığı, kendi müritleri için bir nevi yeni *asramadharma* kuralları koymasıdır - ölümlü

46 Bu durum, Balaradi edebiyatının Nath siddhalarına sadık kalmaması için iyi bir sebep olabilir. Bununla birlikte, Balaram'ın mucizevi ulaşım güçleri hakkındaki öyküler, onun hathayoga konusunda oldukça becerikli olduğunu düşündürtmektedir.

ve de toplumsal bir hayatın akışı içinde yapılmaya çalışılabilecek bir dizi aşamalı bedensel disiplin halleri.

Bedensel disiplinin en alt hali *bodhitan* aşaması olup, bu aşamada beden tamamen dürtülerin ve temel arzuların esiridir. Bu, insanın "dört çağın" -tüm faaliyet ve değişim güçlerinin özgür hayatı esaret altına almak ve yok etmek için çalıştığı güçten düşürücü o tarihsel zaman tuzağının- taleplerinden kaçmak bile istemeyeceği bir haldir. Bize göre bu durum, Balaradi her ne kadar tam tersi olduğunu söylese de, anlık zevklerin peşinde düşünülmeden koşulmasıyla tanımlanan bir haldir. Balaradi'ye göre, beden bu halde tamamen *insanın*, yani dürtü ve arzuların sırdaşı olan aklın kontrolü altındadır. Bodhitan halinde, beden kendisine ait değildir; bodhitan bedenin kendisine yabancılaştığı bir haldir. Üstelik, bu bedensel hal, "Hadi'nin Lakşmi'si Sundi'nin (içki satıcısının) evine gitmeyi bilir" gibi ifadelerin kullanılmasına neden olan o çalışan sınıf koşullarını temsil eder hale gelir.[47] Bedenin bu halden eyotan haline geçmesi, bir Balarami aile reisi için hayati önemi haiz bir geçiştir. *Eyotan* halinde, bedensel süreçler o bedene sahip olanın kontrolü altındadır. Meni muhafaza edilir ve sadece üreme için harcanır.[48] Eyotan hali, bedenin mikro evren yerine geçtiği bu temsilî dünyada, sürekli tehdit edilen bir sahipliğin her gün tasdik edilmesidir. Eğer bedenin saflığı ve kemali kendi içinden kontrol edilebiliyorsa, haricen kirletilmesi de mümkün değildir. Mezhepteki birçok sıradan mürit için eyotan hali, kendi sadhan'larının ulaşabileceği en son noktaydı. Şanslı azınlık için ise, eyotan halindeki başarılı bir yaşamı dünyanın tamamen gözden çıkarıldığı *nityan* hali takip etmektedir. Bu, hayatın, ailevi bağların ve akrabalık bağlarının dışında yaşa-

47 "Hadir lakşmi sundir ghare yay." Sushilkumar De, *Bamla prabad*, s. 224.

48 Ayda bir defa, eşin âdet döneminin bitmesinden sonraki dördüncü günün ağarmasından önce. Kişinin kendi bedeni üzerinde mülkiyet hakkı talep etmesi çabasının tamamen erkeklere özgü bir çaba olduğu da aşikârdır. Erkek bedenini cezbeden, zapt eden ve yok eden harici pravrtti aslında kadında vücut bulmaktadır. Bu husus, mâdun bilinci ile cinsiyet arasındaki ilişki hakkında daha yeni yeni ciddiye alınmaya başlayan can alıcı bir soruyu gündeme getirmektedir.

nan bir aşamasıdır. Sadhan'ın nihai ve en mükemmel aşaması *khastan* halidir. Khastan hali, mutlak özgürlüğün yaşandığı ve dolayısıyla kişinin kendi bedeninin koşulsuz sahibi olduğu bir haldir. Balaramilerin de söylediği gibi, khastan'ın prajaları ışık, hava, gökyüzü, ateş ya da su gibi dünyevi varlıkları için kimseye kira ödemeyen varlıklardır. Bu, yalnızca Balaram'ın ulaşmayı başarmış olduğu bir haldir.

Bunu nasıl yorumlayabiliriz? Bu anlatılanlarda, egemen dharma'ya yabancılaşmış ancak kendi taviz vermez inkârcı ruhu dışında hiçbir şeye bağlanmamış olduğu aşikâr bir bilince ait kuşku götürmez izler bulunmaktadır. Söz konusu bilincin günlük hayattaki yenilgisini hazırlayan da toplumsal tarihin gerçekleridir. Yine de, bu bilinçte işaretlerine kişinin kendi benliği dışında değil de içinde rastlanan belli belirsiz, muğlak bir tanınma arayışı yok mudur? Bu bilinçte diğerleri tarafından değil de kişinin kendisi tarafından tanımlanan bir kimliğin izlerine rastlayabilir miyiz? Muhtemelen biz, mâdun inanç ve pratiklerin özerk alanındaki soyut bir inkârcılığın genel mevcudiyeti tarafından kolayca kandırıldık ve içkin bir eleştiri ve öğrenme sürecine, seçici uygunlaştırmaya, daha güçlü bir kültürel düzenin unsurlarını kişinin kendi mantığına göre yorumlayıp kullanmasına ait işaretleri, belki de soluk oldukları için, gözden kaçırdık. Her şeye rağmen, kendimize, mâdun bilincinin, tek belirleyici özelliği inkârcılık olan basit bir yapı olmadığını hatırlatmamız gerekmektedir; bu bilinç aynı zamanda, boyun eğdiren ile boyun eğen arasmdaki değişken bir etkileşim süreci vasıtasıyla şekillenen ve gelişen bir tarihtir. Yalnızca egemen kültürün tarih içinde bir hayatı varmış ve mâdun bilinci kendi inkârcı yapısı içinde ebediyen dondurulmuş gibi davranmanın projemizin tamamen aksine hareket etmek olacağı kesindir.

İma Edilen ve Açıkça Söylenen

Yine de, Avrupa tarihine özgü kavramları kolayca ve mekanik bir biçimde uygulamaktan kaçınmaya dikkat etmemiz gerekmektedir. İçkin gelişmenin muhtelif özel biçimlerinin belirli

bir kültürel içerikle çalışması kaçınılmazdır. Sapkın dinlerin kast sistemine yönelttiği eleştiriler arasında başlangıç aşamasındaki bir Protestan ahlakını ya da burjuva özgürlük arzusunu teşhis etmek, eleştirinin içeriğini biraz zorlamak gibi görünmektedir. Halbuki bu eleştirilerle dile getirilen, karşılıklı farklılık ve bağımlılığın zıt eğilimlerinin egemen dharma'nın verili biçimlerinden daha büyük bir evrensel ahlaki gerçeklik taşıyan bir güç tarafından birleştirildiği bir cemaat yapısı oluşturma arzusudur. Daha somut bir tatbikî kavram oluşturulmak isteniyorsa, bu arzuyu, hakların ve adalet kurallarının uygulanmasının daha geniş bir danışma, tartışma ve çözüm temeline dayandığı ve kesinlikle soyut ve farklılaştırılmamış bir *demokratikleşme* arzusu olarak adlandırabiliriz.

Cemaatin her toplumsal biçimi, formel anlamıyla, bütünü oluşturan parçaların karşılıklı farklılığının ve bağımlılığının birleşmesini sağlamalıdır. Şu ana kadar görmüş olduğumuz üzere, kastlar sistemi de bunu gerçekleştirdiğini iddia etmekte, ancak sistemin gerçekteki hali ile olması gereken hali arasında ister istemez bir tezat bulunmaktadır. Avrupa liberal ideolojisine dayanan harici kast eleştirisi, hukuki bir çerçeveye oturtulmuş burjuva özgürlük ve eşitliğin söz konusu birleşme için bir alternatif sunduğunu ve en azından ilke olarak, daha demokratik bir tabana oturduğunu ileri sürmektedir. Hindistan'daki post-kolonyal devletin anayasal yapısı bu formel taban üzerine oturtulmuştur. Ancak yine de, bu yeni görkemli yapının eldeki kültürel malzeme kullanılarak inşa edilmesi sırasında, ilkelerin daha işin başında terk edilmek zorunda kalındığı görülmektedir: mesela, kast sistemi gerekçe gösterilerek yasalara özel şerhler konulması dikkat çekicidir.[49] Öyle görünüyor ki, yeni siyasi süreçler, dharma'nın birleştirici gücünü koltuğundan edip, yerine devlette açıkça vücut bulduğu haliyle "ulus" kavramını getirmeyi başarmışlardır. Bu yer değiştirmenin sonucu burjuva eşitliğin gerçekleştirilmesi

49 Bu sorunla ilgili hukuki karmaşa için bkz. Marc Galanter, *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India* (Delhi: Oxford University Press, 1984).

olmamıştır: kast gruplarının dinsel dharma'yı esas alan ve çatışan taleplerinin yerini, tamamen seküler nedenlere dayanan ve birbiriyle çatışan hakların devletten talep edilmesi almıştır. (Toplumsal çatışmanın yaşandığı bu özel alanla kendimizi sınırlamamız gerektiği için sadece kast grupları demekteyiz, başka alanlarda toplumsal çatışma yaşanmadığı için değil.) Dharma'nın gücü, intikam almak için yerine iktidar arayışını koymak amacıyla, o üstün mevkisinden uzaklaştırılmışa benzemektedir; Dumont kusura bakmasın ama, iktidar arayışı yine kast ayrımı temeline oturtulmuştur. Bir tarafta, yeni ücretli işgücü biçimlerinin eski kast ayrımları ağına tastamam uydurulduğu zirai üretimde kurulmuş kapitalist ilişkiler bulunmaktadır.[50] Diğer tarafta ise son derece çelişkili bir olgu bulunmaktadır: devletten ayrımcı ayrıcalıklar talep etmek için kast hiyerarşisindeki geri kalmışlıklarını dile getiren alt kast grupları ve mevcut ayrıcalıklarına yönelen tehditleri püskürtmek için burjuva eşitliğin ve özgürlüğün (beceri ve erdemle sağlanan fırsat eşitliği ölçütünün) kutsallığını ilan eden üst kast grupları. Söz konusu çelişkinin en göze batan kanıtı, Hindistan hükümetinin 1990 yılında Mandal Komisyonu denen komisyonun tavsiyelerini kabul etmesi üzerine çıkan şiddetli gösterilerde ortaya çıkmıştı. Bu çatışan demokratikleşme arzularına nasıl bir anlam vereceğiz?

Tek alternatifimiz, ne hiyerarşi ilkesine ne de burjuva eşitlik ilkesine dayanan somut demokratik cemaat biçimlerini hem kuramsal düzlemde hem de gerçek hayatta araştırmaktır. Dumont'un *homo hierarchicus* prensiplerini *homo equalis* ilkelerinin karşısına yerleştirmesi, çözülemez bir karşıtlığın yanlış ve özselci bir biçimde öne sürülmesidir. Farklılık ve bağımlılığın birliğinin, hiyerarşiyi ve eşitliği daha az önemli tarihsel anlar olarak kabul edip kapsayan ve daha gelişmiş bir evrensel biçimi olduğunu dile getirmek zorundayız.

Yapılması gereken, bu evrenselin somut biçimlerini inşa et-

50 Çok sayıda çalışma bu durumu ortaya koymaktadır. Mesela, bkz. John Harriss, *Capitalism and Peasant Farming: Agrarian Structure and Ideology in Northern Tamil Nadu* (Delhi: Oxford University Press, 1984).

mek ve ilkelerini açıklığa kavuşturmaktır. Hindistan siyasetinde, farklılık ve bağımlılığın zıt ihtiyaçlarının birleştirilmesi sorunu sadece federalist bir yapı düzeyinde somut bir biçimde ele alınmış, farklı grupların farklı coğrafi bölgelerde yaşamasıyla sorunun çözülebileceği düşünülmüştür. Bu çabanın ne kadar başarılı olduğu şüphelidir. Kastın temel bir örneğini oluşturduğu diğer alanlarda ise, siyaset, bir tartışmalı ilkeden diğerine (burjuva eşitlik, kast-sınıf ilişkisi, devlet müdahalesi yoluyla alt kastlara ayrımcı ayrıcalıklar tanınması) kaymış, ancak yeni bir evrensel cemaat biçimiyle sorunun aşılabileceği bir noktaya gelememiştir.

Ancak yine de, gündelik faaliyetlerini yürüten çalışan insanların böyle bir cemaatin kültür tarafından sağlanan biçimlerini "sağduyularında" sürekli olarak aradıkları bir toplumsal yaşam düzeyi bulunmaktadır; bu bölümdeki biraz Gramsci'vari argümanım bu olmuştur. Siyasetin yapması gereken, halkın yürüttüğü faaliyetlerin sadece ima ettiğini geliştirmek ve anlaşılır hale getirmek, kendi uzlaştırma sürecine yeterlilik koşullarını kazandırmaktır. Yapılması gereken, başka bir deyişle, "sağduyuyu" eleştirmek için "sağduyuyu" temel almaktır;[51] halkın hayatına kaynağını başka bir yerlerden alan bir "bilimsel" biçimi yerleştirmek değil, halkın hayatında zaten mevcut olan bir faaliyeti geliştirmek ve can alıcı önemi haiz bir hale getirmektir.

51 Antonio Gramsci: "Bir praksis felsefesi... 'sağduyu'nun bir eleştirisi olmalıdır. Ancak bu eleştiri, 'herkesin' bir filozof olduğunu ve bunun sıfırdan başlayarak herkesin bireysel hayatına bilimsel bir düşünce biçimi yerleştirme sorunu olmadığını, aksine, zaten mevcut bir faaliyeti yenileme ve 'hayati önem taşır hale' getirme sorunu olduğunu göstermek için başlangıç noktası olarak sağduyuyu seçmelidir." *Prison Notebooks*, s. 330-31.

Ulusal Devlet

Planlamış Olmak İçin Planlama

Kongre Çalışma Komitesi Ağustos 1937'de Wardha'da yaptığı toplantıda "Ulusal yeniden yapılanma ve toplumsal planlama için gerekli olan acil ve hayati önem taşıyan konuları değerlendirmek üzere Kongre'deki Bakanlıklara bir Uzmanlar Komitesinin atanmasını" öneren bir kararı kabul etti. "Böyle bir çözüm, açıkça tanımlanmış toplumsal hedefin yanı sıra, kapsamlı bir araştırma ve veri toplama süreci de gerektirecektir."[1] Bu kararın altında öncelikle, Kongre tarafından yeni anayasal düzenlemeler uyarınca Hindistan'ın altı (daha sonra sekiz) eyaletinde oluşturulan bakanlıklar ve de özellikle (Gandhi'nin kendisi de dahil olmak üzere) Gandhi yanlıları tarafından ortaya atılan Kongre'nin modern endüstrinin gelişimini düzenlemedeki (daha doğrusu sınırlamadaki) rolü sorusu yatmaktaydı. Kongre'deki Sol, Kongre'nin endüstri politikası sorununun, söz konusu uzmanlar komitesi tarafından hazırlanacak "tüm Hindistan'ı kapsayan bir sanayileşme planı" çerçevesinde çö-

1 Bu bölüm büyük ölçüde şu kitaba dayanmaktadır: Raghabendra Chattopadhyay, "The Idea of Planning in India, 1930-1951" (Doktora tezi, Australian National University, Canberra, 1985).

zülmesi gerektiğini öne sürerek bu rahatsız edici ideolojik tartışmayı bertaraf etmeye çalıştı. Subhas Chandra Bose, bu çabalara uygun olarak, 1938 Şubat'ında Haripura Kongresinde yaptığı başkanlık konuşmasında ulusal devletin "bir Planlama Komisyonunun tavsiyesi üzerine, hem üretim hem dağıtım alanlarındaki bütün zirai ve endüstriyel sistemin aşamalı bir biçimde toplumsallaştırılmasını sağlayacak kapsamlı bir planı" kabul edeceğini ilan etti. O yılın Ekim ayında, Bose, Kongre'deki Endüstri Bakanlarını toplantıya çağırdı ve kısa bir süre sonra da başkanlığını Jawaharlal Nehru'nun yaptığı bir Ulusal Planlama Komitesi'nin (National Planning Committee: NPC) oluşturulduğunu açıkladı. Komitenin on beş üyesinden dördü (Purushottamdas Thakurdas, A. D. Shroff, Ambalal Sarabhai ve Walchand Hirachand) ülkenin önde gelen tüccar ve sanayicileri, beşi (Meghnad Saha, A. K. Saha, Nazir Ahmed, V. S. Dubey ve J. C. Ghosh) bilim adamı, ikisi -eğer çok kısa bir süre önce planlama üzerine bir kitap yazmış olan M. Visvesvaraya'yı da sayacak olursak üçü- iktisatçıydı (K. T. Shah ve Radhakamal Mukherjee); diğer üç kişi (Gandhi yanlısı J. C. Kumarappa, işçi lideri N. M. Joshi ve Nehru) ise siyasi geçmişleri dikkate alınarak komiteye davet edilmişlerdi. Komite çalışmalarına 1938 Aralık'ında başladı.

İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesini, Kongre Bakanlarının istifa etmesini ve nihayetinde Nehru'nun 1940 Ekim'inde tutuklanmasını müteakip, Ulusal Planlama Komitesi'nin bir buçuk yıllık çalışması fiilen son buldu. Ancak yine de NPC, devlete yeni yeni liderlik etmeye başlamış Kongre'nin ve de özellikle Nehru'nun "ulusal planlama" fikrini gerçekleştirirken yaşadıkları ilk gerçek deneyimdi. Söz konusu komitede yaşanan tartışmaların içeriğinden kısaca bahsetmeden önce, bu egzersizin taşıdığı *biçimin* önemli özelliklerine dikkatinizi çekmek istiyorum.

Burada ilk bahsedilmesi gereken, planlamanın *devlet* politikasını belirlemenin bir biçimi olarak ortaya çıktığıydı. Başlangıçta, eyaletlerden sorumlu Kongre bakanlıklarının ekonomik politikalarının planlanması hedeflenmekteydi, ancak bu hedef

kısa bir süre sonra, somut bir fikir olarak zaten öngörülmekte olan ve ulusal devlete dair koordineli ve tutarlı bir dizi politikanın belirlenmesi halini aldı. Bu açıdan bakıldığında, planlamanın sadece devleti yöneten Kongre'nin iktidar beklentisinin bir parçası olmadığı, aynı zamanda o iktidarın ulusal bir devlet yapısı içinde icra edilmesini sağlayacak somut biçimlere ulaşmanın da beklendiği görülmektedir. İkinci olarak, bir devlet politikası egzersizi olarak planlama kendi içinde o en ayırt edici özelliğini zaten barındırmaktaydı: planlamanın bir *uzmanlar* kurulu olarak oluşturulması, alternatif politikaların teknik açıdan değerlendirildiği bir kurum olarak faaliyet göstermesi ve kararların "bilimsel" nedenlere dayanılarak alınması. Nehru, 1944-45 yıllarında, planlamanın bu özelliğinden kendi NPC deneyiminin unutulmaz bir parçası olarak bahsetmektedir: "Kuramsal yaklaşımlardan kaçındık ve her bir sorunun, parçası olduğu bağlam dikkate alınarak değerlendirilmesi, bizi kaçınılmaz olarak belirli bir yöne sevk etti. Planlama Komitesi üyelerinin işbirlikçi ruhu, siyasetteki hırgür ve tartışmalarla memnun edici bir tezat teşkil ettiği için, beni bilhassa teskin etmekte ve bana kıvanç vermekteydi."[2]

Üçüncüsü, bir "uzmanlar komitesine" başvurulması, Kongre'nin yeni oluşmaya başlayan devlet liderliğinin hiç hoşuna gitmese de sona ermemekte direnen bir siyasi tartışmanın çözülmesi için başlı başına önemli bir vesileydi. Söz konusu liderlik, Hindistan'daki meslek sahibi aydınların büyük çoğunluğu gibi, modern ve müreffeh bir ulus yaratılması için endüstrileşmenin ne kadar temel bir önemi haiz olduğundan hiçbir şüphe duymamaktaydı. Ancak sömürge idaresine karşı bir kitle hareketi inşa etmeyi öngören siyasi stratejinin, Gandhi'nin savunduğu kimi fikirleri desteklemesi gerekmekteydi. Gandhi, makineleşmeyi, ticarileşmeyi ve merkezî devlet iktidarını Hindistan halkının üzerine yağdırılan modern medeniyetin lanetleri olarak görmekte, bunlardan da Avrupa sömürgeciliğini sorumlu tutmaktaydı. Gandhi'ye göre, Hindistan'ın

2 Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (New York: John Day, 1946), s. 405.

yoksulluğunun temel sebebi sanayileşmeyi beceememesi değildi; sanayileşmenin ta kendisiydi. 1940'lı yıllara kadar, Kongre'nin milliyetçi harekette kullandığı söylemin ayrılmaz parçalarından biri buydu. Ancak artık yeni ulusal devlet somut ifadelerle kavramlaştırılmaya hazır olduğuna göre, bu çağdışı ideolojik safranın atılması gerekmekteydi. J. C. Kumarappa, sanayileşme planlarını tartışmaya yetkisi olup olmadığını sorgulayarak NPC'nin ilk oturumunu tıkadı. Kumarappa'ya göre, Kongre'nin kabul ettiği haliyle ulusal öncelik, modern sanayileşmenin sınırlanması ve saf dışı bırakılmasıydı. Nehru o anda müdahale etmek zorunda kaldı ve Kongre'nin birçok üyesinin, "aile işletmeleriyle ters düşmediği sürece" büyük ölçekli sanayiinin teşvik edilmesi gerektiğini düşündüğünü açıkladı. Kongre'nin faaliyet gösterdiği siyasi bağlamın değiştiğini vurgulayan Nehru, şu hususu altını çizerek belirtti: "Artık Kongre kendisini, bir ölçüde, Devletle özdeşleştirdiğine göre, büyük ölçekli sanayinin tesis ve teşvik edilmesi sorununu göz ardı edemez... Büyük ölçekli sanayii içermeyen bir planlama, planlama değildir... büyük ölçekli sanayilerin düşünülmesi Kongre'nin sadece yetki alanına girmekle kalmaz; bu aynı zamanda onun görevidir de." Kumarappa bir süre daha akıntıya kürek çekmeye devam etti, ancak diğer üyelerin neredeyse tamamı onun görüşlerine karşı çıkınca o da Kongre toplantılarına katılmaktan vazgeçti. Gandhi'nin kendisi de NPC'nin çabalarını takdir etmemekteydi, ya da muhtemelen yalnızca görünüşte takdir etmekteydi. Gandhi, Nehru'ya yazdığı bir mektupta şöyle demekteydi: "NPC'nin Komiteyi yaratan kararın sınırlarını aşıp aşmadığını bilemiyorum. Çalışma Komitesi'nin NPC'nin yaptıklarından haberdar edilip edilmediğini de bilmiyorum... Bana öyle geliyor ki, hiçbir faydası olmayacak ya da çok az faydası olacak bir çaba için çok fazla para ve emek sarfediliyor."[3] Nehru böylesine "hayalperest" ve "bilimsel olmayan" konuşmalarla kaybedecek vakti olmadığını gizlemedi ve kendi konumunu tarihsel kalkınmanın evrensel

3 M. K. Gandhi, *Collected Works of Mahatma Gandhi*, 90 cilt (Yeni Delhi: Publications Division, 1978), 70:56.

ilkelerine sıkıca dayandırdı: "Batı ülkelerinde çok uzun zaman önce meydana gelen Endüstri Devrimi'ni mümkün olduğu kadar yakalamaya çalışmaktayız."[4]

Burada önemli olan, Gandhici tutumun siyasi anlamda geçerliliğini çoktan bir tutum olarak kabul ettirmiş olması ve böylece de NPC'de endüstrileşme hakkında varılan mutabakatın dışarıdaki siyasi arenada çoktan belirlenmiş önceliklerin "yansıması" olarak ilan edilmesi değildir. Asıl önemli olan, bir planlama süreci kurulmasının, önceliklerin "ulus" adına belirlenmesinin bir aracı haline gelmiş olmasıdır. Denilebilir ki, endüstrileşme gereksinimi hakkında yapılan tartışmalar, planlamayı "siyasetteki hırgürün ve çatışmaların" dışında bir alan olarak oluşturmayı başararak sonuca vardırılmıştır. Planlamanın, devletin ulus içindeki üretim kaynaklarının madden tahsisini belirlemesini sağlayacak hayati önem taşıyan bir kurumsal biçim olarak ortaya çıkışı 1940'lı yıllara kadar uzanmaktadır: dolaysız siyasi sürecin dışında oluşturulmuş bir siyasi iktidar biçimi.

Yeni Devletin Rasyonalitesi

Yeni post-kolonyal devlet tarafından inşa edilmiş siyasi yapının hem içinde hem de dışında hareket edebilecek böyle bir iktidar biçimi geliştirmeye neden gerek duyulmuştu? Bu sorunun cevabı, yeni devletin kendisini "ulus" ile ilişkilendirirken kullandığı mantığı keşfeder keşfetmez ortaya çıkmaya başlamaktadır. Yeni oluşmaya başlayan devlet liderliği için, bu ilişki biraz farklı bir biçimde ifade edilmekteydi. (Temel bir ideolojik yönelimin savunucuları olan bu grup, sadece Kongre liderlerinin bir kısmının dahil olduğu bir gruptan çok daha genişti. Böyle bir grubu tanımlamakta klasik Sol-Sağ tasnifi yetersiz kalmaktadır.) 1940'lara gelindiğinde, milliyetçiliğin sömürge idaresine karşı savunduğu hâkim tez, sömürge idaresinin Hindistan'ın daha da kalkınmasını engellemekte olduğuydu: sö-

4 Jawaharlal Nehru, *Jawaharlal Nehru's Speeches* (Yeni Delhi: Publications Division, 1954), 2:93.

mürge idaresi, ulusun kalkınmaya devam edebilmesi için ortadan kaldırılması gereken tarihsel bir pranga haline gelmişti. Bu nedenle, sömürgeciliğe yöneltilen ve onu geri kalmış bir ekonomi yaratan ve devam ettiren bir sömürü gücü olarak gösteren iktisadi eleştiri böyle bir düşünce yapısının temeline yerleşmişti. İnsanın aklına (yalnızca düşünmüş olmak amacıyla), eğer tarihsel araştırmalar yabancı idarenin sömürgedeki ekonomik kalkınmayı aksine, kabul edilen tüm ölçütlere göre, teşvik ettiğini ortaya çıkarmış olsaydı, bu geç milliyetçi tutum ne hale gelirdi sorusu gelebilir. Bu sömürgeciliği daha mı meşru hale getirirdi? Ya da, ulusun kendi kendisini yönetme talebi daha az haklı duruma mı gelirdi? Hindistan milliyetçisi sömürge idaresine yöneltilecek tamamen olumsuz bir eleştiriyi yeterli görmez ve eğer kendi kendini yönetme talebi ırk ya da din gibi ezelden beri var olan bir içerikle yanıtlanmaya çalışılırsa bundan utanç duyardı. O, sömürge idaresinin gayri meşruluğunun sebebinin, sömürge idaresinin yabancı bir halkın yerel halk üzerinde kurduğu siyasi egemenliği temsil etmesi olmadığını söylerdi: yabancılığın gayri meşru damgasını yemesinin sebebi, ulusun *sömürülmesinin* (ulusal zenginliğin emilmesi, ulusun üretim sistemlerinin yok edilmesi, geri kalmış bir ekonomi yaratılması vesaire) bir biçimi olmuş olmasıdır. Kendi kendini yönetim dolayısıyla meşruydu, çünkü o, ulusal kalkınmanın tarihsel açıdan gerekli biçimini temsil etmekteydi. O halde, bağımsız ulusal devletin ihtiyaç duyduğu olumlu içeriğin sağlanması amacıyla sömürgeciliğe yöneltilen iktisadi eleştiriden yola çıkılmaktaydı: yeni devlet iktidarı icra etmenin tek meşru biçimini temsil etmekteydi, çünkü ulusun gelişimi için bu gerekli bir koşuldu.

O halde kalkınmacı ideoloji, post-kolonyal devletin kendisini tanımlamasının temel bir parçasıydı. Devletin kendisini halk-ulus ile ilişkilendirmesinin tek yolu temsilî hükümetin kullandığı yöntemlerin biçimleri değildi; devlet ayrıca ulus adına bir ekonomik kalkınma programını yönlendirerek de temsil kabiliyeti edinmekteydi. Bahsedilen yollardan ilki, her liberal hükümette olduğu gibi, devletin hukuki-siyasi egemen-

liğini halkın egemenliğiyle birleştirmişti. İkincisi ise, devletin egemen güçlerini doğrudan halkın refahıyla birleştirmişti. Söz konusu iki bağlantı, egemen güçlerini nasıl kullanacağını belirlemeye çalışan bir devlet üzerinde aynı etkileri yaratmamıştı. İnsanların siyasi süreçteki temsil mekanizmalarını kullanmak suretiyle kendi iradeleri olarak ifade edebildikleri, her zaman onların ekonomik refahı için iyi olanlar değildi; devletin, ulusun ekonomik gelişmesi için önemli olduğunu düşündükleri de temsil mekanizmalarının her zaman onayladıkları değildi. Temsilliğin, dolayısıyla da meşruiyetin, bu iki ölçütü devlet siyasası üzerinde pekâla karşıt etkiler yaratabilirdi.

Bu karşıtlık, kalkınmacı bir ideolojinin kendi tarihsel misyonunu gerçekleştirmede kullanacağı temel vasıta olarak devlete yapışmaya ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktaydı. "Kalkınma" denince akla gelen doğrusal, bir ya da aşamalarla birbirinden ayrılmış birden fazla hedefe yönelmiş bir yoldu. Uzun vadeli hedefler ile kısa vadeli hedeflere tanınacak önceliklerin belirlenmesi ve alternatif yollar arasında tercih yapılmasıydı. Başka bir deyişle kalkınma, *rasyonel* bir bilinç ve iradeye dayandırılmaktaydı; "kalkınma" toplumun tamamını etkileyen bir süreç olarak düşünüldüğü için de *tek* bir bilinç ve iradeye -bütünün bilinç ve iradesine- dayandırılmaktaydı. Münferit çıkarların bütünün içine alınması ve bütünün genel çıkarıyla uyumlu hale getirilmesi gerekmekteydi. Sözleşmelerde ve piyasada işleyen, dolayısıyla da münferit ve istisnai olan için bir alan tanımlayan sivil toplum mekanizmalarının geneli ifade etmede yetersiz kaldıkları zaten bilinmekteydi. Genel ve rasyonel olan o tek bilincin soyut, biçimi olmayan, sivil toplumun münferit çıkarları vasıtasıyla alttan alta ve görünmeden işleyen bir güç halinde var olması düşünülemezdi: söz konusu bilincin, Hegel'in de diyeceği gibi, "parıldaması", genel ve rasyonel olanı tam anlamıyla ifade eden bir varlık gibi görünmesi gerekmekteydi.

Hegel bize bu evrensel devlet rasyonalitesinin iki kurumsal seviyede tam anlamıyla ifade edilebileceğini göstermiştir: evrensel sınıf olarak bürokrasi ve de devletin iradesinin dolaysız tezahürü olarak hükümdar. Hükümdarın mantıksal gerekliliği,

Hindistan'da benimsenen cumhuriyetçi anayasal düzende bile, devletin egemen iradesinin Devlet Başkanında vücut bulduğunu belirten o alışılmış hükümler sayesinde halledilmişti. Bununla birlikte, Hindistan'daki post-kolonyal devlet, bürokrasi sınıfını oluştururken tam da sömürgeci idareden post-kolonyal devlete geçiş biçiminden kaynaklanan bir sorunla karşı karşıya kalmıştı. (Kökenlerinin burada incelenmesine gerek olmayan) siyasi koşullara atfedilen muhtelif nedenlerden dolayı, yeni devlet kamu hizmetlerinin, polis teşkilatının, medeni hukuk ve ceza hukuku da dahil olmak üzere adli sistemin ve ordunun sömürge idaresi döneminde sahip olduğu temel yapıları üzerlerinde neredeyse hiçbir değişiklik yapmadan muhafaza etmeyi tercih etmişti. Devletin yürütme ile ilgili fonksiyonları söz konusu olduğu sürece, yeni devletin, (her ne kadar yanlış uygulansa bile) ilkeleri bir önceki devlet yapısına ait olan rasyonel bir evrensellik çerçevesi içinde hareket ettiği görülmekteydi. Ordu söz konusu olduğunda ise, bozulmayan sürekliliğin ifade edilmesi daha çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktaydı: öyle ki, bugün bile Hindistan Ordusu'ndaki birliklerin sömürge işgaline ve direnişe ait madalyaları barakalarında bir arada gururla sergilemesi, ya da Muhafız Alayı'nın Lord Cornwallis'in genel valiliği dönemine rastlayan iki yüzyıl önceki kuruluşlarını kutlaması gibi sevimsiz ironilere tanıklık etmek zorunda kalmaktayız. Ancak eğer sivil ve cezai idarenin olağan işlevleri yeni devletin kendisine vermemiş olduğu rasyonellik biçimleri içinde devam edecektiyse, eski rejimden bilhassa farklı bir otorite olarak meşruiyetini nasıl ileri sürecekti? Daha önce bahsetmiş olduğumuz üzere, bu meşruiyetin ulusal kalkınmayı teşvik edecek bağımsız bir devlete duyulan tarihsel ihtiyaçtan, yapısı itibariyle sömürücü olan ve yabancı, temsil kabiliyeti olmayan bir güç olarak görülen sömürgeciliğe milliyetçiliğin yönelteceği bir ihtiyaçtan kaynaklanması gerekecekti. Post-kolonyal devletin kendine has içeriğini bulacağı yer, ulusal toplumun bir bütün olarak "kalkınması" denebilecek evrensel bir fonksiyondu. Söz konusu içerik, yeni bir kalkınmacı idare mekanizmasının o içerikte vücut bulmasıyla somutlaştırılacaktı: yabancı olmasın-

dan ve sömürücü yapısından ötürü, sömürgecilik dönemindeki devlet bu mekanizmaya asla sahip olamamıştı. Post-kolonyal devletteki bürokrasinin kendisini evrensel sınıf, kendi özel çıkarlarını ulusun benimsediği evrensel hedeflere ulaşmak için devletin hizmetinde çalışırken tatmin edecek bir sınıf olarak ifade edeceği yer bu kalkınmacı idareydi.

Bu yüzden planlama rasyonel kararlılığın ve söz konusu evrensel hedeflere ulaşma çabasının alanıydı. Sivil toplumun münferit çıkarlarının üzerindeki bir seviyede yürütülecek, temsilî siyasetteki ve yürütmedeki normal süreçlerin dışındaki bir politika oluşturma alanı olarak gelişmeci idare vasıtasıyla bu seviyede kurumsallaştırılacak bürokratik bir fonksiyondu. Ancak planlama somut bir bürokratik fonksiyon olduğu için, post-kolonyal devletin hem evrensel hem de rasyonel bir vazifeyi -halkın bir bütün olarak refaha ulaşması- gerçekleştirmeye uğraşan tek bir irade ve bilinç olarak -ulusun iradesi olarak- kendi meşruiyetini arayacağı yer her şeyden önce planlamaydı.

Bu nedenle, siyasetin dışında bir alan olarak inşa edilen planlama, kendisine biçilen meşrulaştırıcı rolünü oynarken bir siyaset aracı haline gelecekti. Eğer siyaset sürecinin kendisine bakacak olursak, planlamanın iktidarın biçimlerinde dolaylı yoldan dile getirilmesini de sağlayan özel yolları keşfederiz.

Planlama ve Uygulama

Öncelikle siyasi süreci kendi terminolojisini kullanarak tanımlayabilir ve söz konusu sürecin planlama süreci ile arasındaki bağlantılara daha sonra göz atabiliriz. Ancak bu yöntem bizi tamamen farklı bir alanda uzun bir gezintiye çıkmak durumunda bırakacaktır. Bunun yerine, Hindistan'daki planlama egzersizi hakkındaki genel kanıyla başlayalım ve siyasi sürecin bu kanıyı nasıl etkilediğini görelim.

Chakravarty, kalkınma planlamasının kuramsal sınırları içinde kalarak, bahsettiğimiz egzersizin bir özetini yapmaktadır.[5] Bu

5 Sukhamoy Chakravarty, *Development Planning: The Indian Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

açıdan bakıldığında, siyasi süreç, "plan uygulaması" ile ilgili bir sorun doğduğunda, sınırları belirlenmiş ve değişen bir varlık gibi görünmektedir. Chakravarty, plan uygulaması ile ilgili sorunları "planlama mercilerini" merkezî yönlendirme birimleri gibi değerlendirerek ele almaktadır. Bu birimler, Chakravarty'ye göre, siyasi sürecin dışına iyice yerleşmiştir ve ulusun bir bütün olarak kalkınmasını teşvik eden bir devletin tek, evrensel ve rasyonel bilinci bu birimlerde vücut bulmuştur.[6] Yine Chakravarty'ye göre, *(a)* planlama mercileri gerekli bilgileri toplamada yetersiz kaldığında; *(b)* bu merciler tepki verene kadar sorun yaratan durum değiştiğinde; *(c)* planların uygulanmasını sağlayacak kamu birimleri bu planları gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip olmadığında ve özel aracılar -planlamacıların "parametre" olarak kabul ettiği özel aracılar- davranışları hakkındaki beklentileri boşa çıkaracak "stratejik" yollarla devreye girdiğinde bir uygulama hatası ortaya çıkmaktadır. Chakravarty, bu son ihtimale -özel aracıların stratejik yollarla devreye girmesine- Hindistan ekonomisinde son yıllarda çok sık rastlandığını da ilave etmektedir.

Chakravarty'nin yaptığı bu analize biraz daha yakından bakalım. Planlamacıların kullandığı bilgilerin yetersizliğinden dolayı planların başarısızlıkla sonuçlanabileceği ne demektir? Buradaki varsayım, planlamacılarla planlama nesneleri arasında bir ayrım olduğu ve planlama nesnelerinin hem fiziksel kaynaklardan hem de insanlardan oluşabileceğidir. "Bilgi", planlama nesnelerinin planlamacı için oluşturulmasını sağlayan araçtan başka bir şey değildir: bu nesneler, planlamacının bilincinden bağımsız olarak "orada bir yerlerde" var olmakta olup, planlamacı onları yalnızca "bilgi" şeklinde görebilir. Bu bilginin "yeterliliği", o halde, bu nesnelerin "doğru bir biçimde" oluşturulup oluşturulmadığı ile ilgilidir. Başka bir deyişle, orada bir yerlerde var oldukları şekilde planlamacının bilincinde oluşturulup oluşturulmadıklarına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, tamamen kusursuz bir planlama için tek gereke-

6 *A.g.e.*, s. 40-42.

nin planlamacının her şeyi bilmesi olduğu aşikârdır. Ancak bu projenin kendisinin gülünç bir taklidi haline gelme ihtimali bulunmadığının apaçık ortada olduğu düşünülmemelidir. Epistemolojideki harici bilinç nesnelerini kendilerine özgü ve bağımsız gerçeklikleriyle anlama tutumu, bilindiği üzere, ekonomi de dahil olmak üzere müspet ilimlerin açıkça ifade edilmiş felsefi temellerini bilgilendirmeye devam etmekle birlikte, planlama söz konusu olduğunda yaşanan tartışmalar, o harici nesnelerin planlama egzersizince oluşturulmuş oldukları haliyle daha fazla ilgilidir. Bu nedenle, eğer organize olmamış sektörü dikkate almamalarından ötürü planlamacıların elektrik ihtiyacını yanlış hesapladıkları iddia ediliyorsa, suçlamanın aslı, "organize olmamış sektörün" zaten bir planlama nesnesi olduğu, çünkü o sektörün de elektrik tüketeceği *bilindiği* halde, sektörün elektrik talebi hesaplanmamış olduğu için açıkça ve özellikle bir planlama nesnesi olarak oluşturulmamış olduğudur. Tüm "yetersiz bilgi" sorunları hakkında söylenmesi gereken kişinin planlama nesnelerinin ne olduğunu bilip bilmediği değildir: eğer bilinmiyorlarsa, bilgi sorunu ortaya çıkamaz. Sorun, planlama nesnelerinin açıkça planlama nesnesi olarak tanımlanıp tanımlanmadığıdır.

Bilgi ve uygulama biçimleri hususları planlama egzersizi için işte bu noktada en önemli hususlar haline gelmektedir. Chakravarty'nin hatalı uygulamaya yol açtığını söylediği koşulların üçü de, devletin rasyonel bilincini temsil eden planlamacının planlama nesneleri hakkında bilgi üretirken kullandığı yollarla alakalıdır. Bu anlamda, uygulama birimleri denen birimler bile birer planlama nesnesi olmaktadır, çünkü planlamacının iradesini değil de sınırları belirlenmiş "kapasiteleri" temsil etmektedirler: uygulama birimlerinin kapasitelerini doğru hesaplayamayan bir plan iyi bir plan sayılamaz. Dolayısıyla, söz konusu birimler -bürokratlar, kamu iktisadi teşebbüslerinin yöneticileri- belirli "sinyal" türlerine göre belirli şekillerde hareket eden varlıklar haline gelmekte olup, planlamacı kendi planını oluşturabilmek için bunları bilmek zorundadır. Planlamacı kendi mekanizmasının bir planı ne kadar

sürede uygulayabileceğini bile bilmek durumundadır, aksi takdirde planlarını dayandırdığı bilgi geçersiz hale gelebilir.

Eğer planlamacının her şeye vakıf olduğunu varsaymayacaksak, bilginin "yeterli" olmasını nasıl bekleyebiliriz? Bu noktada, planlama rasyonalitesi kendi kendini kandırmanın değişik bir yolu olarak görülebilir. Ancak bu yine de yararlı bir kandırmacadır, çünkü bu kandırmaca olmazsa planlama kendisini oluşturamaz. Ekonomik kalkınmayı teşvik eden bir devletin taşıdığı rasyonel bilincin somut ifadesi olarak planlama, yalnızca planlama nesnelerini bilgi nesneleri olarak oluşturmak suretiyle ilerleyebilir. Planlama, tahsisi planlanacak fiziksel kaynakları *bilmelidir*; bu kaynakları etkileyen ekonomik aracıları, onların ihtiyaçlarını, kapasitelerini, eğilimlerini, hareketlerini yönlendiren sinyalleri neyin oluşturduğunu, bu sinyallere nasıl tepki verdiklerini *bilmelidir*. Aracılar birbiriyle iktidar mücadelesi yaptığında, yani tahakküm ve boyun eğme ilişkisi içine girdiklerinde, planlamacı tarafların kapasitelerini ve onları harekete geçiren sinyalleri *bilmelidir*. Bu bilgi, planlamacının tüm iktidar yapısını etkilemesine, devletin hukuki iktidarını kullanıp sinyaller üreterek aracıların hareketlerini etkilemesine, herkesin daha iyi yaşamasını sağlayacak genel bir sonuç yaratmak amacıyla iktidarlar arasında taraf tutmasına imkân tanıyacaktır. Bir planlama mercii olan devlet, toplumdaki ayrı iktidar nesnelerini tek bir birleşik bütüne koşarak evrensel kalkınma hedefine ulaşılmasını teşvik edebilir. Devlet bunu, o iktidar nesnelerini tek bir bilgi bütününün nesneleri haline getirerek yapmaktadır.

Kendi kendini kandırma işte burada ortaya çıkmaktadır; çünkü devletin planlama merciinde vücut bulan rasyonel bilinci devletin sınırları belirlenmiş mevcudiyetini yok etmemektedir. Devlet, toplumdaki iktidar öznelerinin siyasi süreç içinde birbirlerini etkiledikleri, birbiriyle ittifak kurdukları ve mücadele ettikleri bir alan olarak da var olmaktadır. Devlet içinde oluşturulan iktidarın özel yapısı bu sürecin sonucudur. Bu açıdan bakıldığında, planlama mercilerinin kendileri de diğerlerinin öznesi olduğu bir iktidar yapısının nesneleridir. Üs-

telik, planlamacının taşıdığı rasyonel bilincin ayrı kapasiteler ve eğilimler atfetmek suretiyle kendi bilgisinin nesnesi haline getirmeye çalıştığı toplumsal iktidar özneleri, planlama merciinin kendisini iktidarının bir nesnesi haline getirebilir; bir planlama "biliminin" kendi disiplininin sınırları içinde kalarak asla çözemeyeceği paradoks budur. Özne ve nesne, iç ve dış: siyasi sürecin dışına yerleştirilmiş rasyonel planlama alanından çıkıp, siyasi süreç içinde icra edilen ve uğruna mücadele verilen toplumsal iktidarın alanına girer girmez ilişkiler tersine dönmektedir. Devletten bahsettiğimizde, söz konusu alanların her ikisinin de devleti oluşturan alanlar olduğunu söylemeli ve her birini diğeriyle ilişkisini göz önünde bulundurarak yerleştirmeliyiz. Planlamanın alanından bakıldığında, siyasi süreç, stratejik imkânlarının bilinmesi ve planlama egzersizi için parametreler olarak nesneleştirilmesi gereken yalnızca harici bir sınırlamadır. Ancak yine de, "yeterli bilgi" sağlamaya yönelik en iyi çabalar sonucunda bile, hesaplanamayan ve planların uygulanmasını sekteye uğratmak için gözle görünmez bir biçimde, çoğu zaman da tersine işleyen bilgi kırıntıları kalacaktır. Planlamanın "ötesindeki" bu bölünemez, olumsuz ve her daim mevcut kırıntı, kelimenin en genel anlamıyla, adına siyaset diyebileceğimiz şeydir.

Planlama Siyaseti: Birinci Bölüm

Şimdi de tarihin daha yakın bir geçmişte yaşanan bir kesitine dönelim. Chakravarty, Hindistan'daki planlama sürecinin başlatıldığı 1950'li yılların başlarında, "meta merkezli" bir yaklaşımın genel bir destek gördüğünü söylemektedir.[7] Başka bir deyişle, çok malın az mala yeğ olduğu ve daha iyi bir hayat standardına ulaşmak için işçi başına düşen sermaye miktarının artırılması gerektiği hususunda herkes hemfikirdi. Kalkınma sürecinde temel vurgunun birikime yapıldığı aşikârdı. Ancak birikim tek başına yeterli değildi; Hindistan'da planlamanın ele

7 *A.g.e.*, s. 7.

alındığı koşullar dikkate alındığında, birikimin meşruiyetle uzlaştırılması gerekmekteydi. "Evrensel seçme ve seçilme hakkına dayanan temsili bir hükümet biçimi siyasi iktidarın icrasını gerçekten etkilemekteydi; benzer bir şekilde, açıkça ortaya konmuş ekonomik hedefler bütünüyle birlikte milliyetçi hareketin bıraktığı tüm miras da söz konusu icrayı etkilemişti." Bu iki hedef -birikim ve meşruiyet- Hindistan'daki planlama sürecini iki şekilde etkilemişti. Bunlardan biri, planlamanın "endüstrileşmeye geçiş sürecinde yaşanacak *gereksiz acımasızlıkların* Hindistan'ın köylerinde yaşayan kalabalıkları etkilediği takdirde bertaraf edilmesinin bir yolu" olması gerektiğiydi. İkincisi ise, planlamanın "geniş ve heterojen bir alt kıtadaki *çatışmayı sona erdirecek* olumlu bir araç" haline dönüşecek olmasıydı.[8] Devlet ile planlama süreci arasındaki ilişkiler göz önüne alındığında bu hedefler ne ifade etmekteydi?

Kapitalist sanayileşmenin klasik biçimlerinde, başlangıçtaki birikim, geniş bir ilk üreticiler kitlesinin kendi üretim araçlarından kopartılmaları için muhtelif zorlayıcı yöntemlerin kullanılmasını gerektirmekteydi. İlkel birikim denen ve kapitalist üretim biçiminin sonucu değil de başlangıç noktası olan birikimin "sırrı" buydu; söz konusu zorlayıcı yöntemler somut bir tarihsel süreç içinde, "zirai üreticinin ve köylünün elinden toprağın alınması" anlamına gelmekteydi.[9] Başlangıçtaki birikimin imkân ve sınırları, kapitalizm öncesi toplumsal oluşumdaki sınıfların birbirlerine karşı verdikleri siyasi mücadelenin her ülkedeki özel yapısı tarafından belirlenmekteydi.[10] Ancak bu özel durumların her birinde, kapitalist sanayileşmeye başarılı bir şekilde geçilebilmesi için yalnızca kendisine yetecek kadar üretim yapan üreticilerin "sahip oldukları tüm üretim araçlarının ve eski feodal düzenlemelerin onlara sağladığı tüm

8 *A.g.e.*, s. 2-3. Vurgu bana aittir.

9 Karl Marx, *Capital*, 1. cilt, Samuel Moore ve Edward Aveling (çev.) (Moskova: Progress Publishers, 1971), s. 667-70.

10 Bkz. T. H. Aston ve C. H. E. Philpin (der.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

mevcudiyet garantilerinin ellerinden alınması" gerekmekteydi. İlk üreticilerin ellerinden üretim imkânlarının alınmasına ve üreticilerle üretim araçları arasındaki birliğin açıkça vücut bulduğu kapitalizm öncesi cemaat biçimlerinin yok edilmesine yol açmak için benimsenen siyasi yöntem her ne olursa olsun, evrensel temsilî demokrasi ilkelerinden herhangi birisinin bu yöntemleri meşrulaştırmış olması mümkün değildi. (Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganı altında Avrupa'daki tek "burjuva" siyasi devrimin gerçekleştirildiği ülkede, Devrim'den sonra küçük köylülerin korunmasının aslında sanayileşmeyi neredeyse elli altmış yıl ertelemiş olması gariptir.)

Gerçek anlamıyla kapitalist üretimin yarattığı birikim bir kez sağlandıktan sonra, bu birikimin eşit mülkiyet hakkı ve mallar üzerindeki mülkiyet hakkına dayanan evrensel sözleşme yapma özgürlüğü tarafından meşrulaştırılması mümkündür. Başlangıçtaki birikim ilk üreticinin üretim araçlarından kopartılmasına zaten yol açmış olduğu için, işgücü işçinin sahip olduğu bir mal haline artık gelmiştir; işçinin bu malını yaptığı serbest sözleşmenin koşullarına uygun olarak üretim araçlarının sahibine satma hakkı doğmuştur. Bu tamamen liberal "özgürlük" doktrininin kapitalist birikimin meşrulaştırılması için kullanılan bir siyasi ideoloji olarak ömrü ne yazık ki çok kısa olmuştur. İngiltere'de Endüstri Devrimi'nin ilk safhasının tamamlanmış olduğu 1830 ve 1840'lara gelindiğinde, siyasi çatışmanın yeni koşulları, "özgürlüğün" asgari geçim hakkı, düzgün koşullarda çalışma hakkı ve geçimini saygın yollardan sağlama hakkı gibi kavramlarla vasıflandırılmasını gerektirir hale gelmişti. Zaman içinde, bu hakların sağlanması, devletin sahip olduğu meşru güç kullanılarak sözleşme yapma özgürlüğünün belirli şartların (çalışma saatleri, asgari maaş, fiziksel çalışma ve yaşam koşulları) gerçekleşmesine bağlanması ve mülkiyetin üretim aracı olarak kullanılmasıyla elde edilen gelirin serbestçe değerlendirilmesine kısıtlamalar getirilmesi (hijyen, sağlık, eğitim vb. gibi toplumsal hizmetlerin finanse edilmesi amacıyla yüksek gelirlerin vergilendirilmesi bu kısıtlamaların en önemlisidir) anlamına gelir olmuştu. Bu duru-

mun kapitalist birikimin uzun vadeli hedefleriyle örtüştüğü düşünülse de, uygun somut vasıflara sahip işgücünün sürekli yeniden üretilmesini kolaylaştırdığı göz önüne alındığında, büyüyen karşıt hareketlere ve toplumsal çatışmalara verilen bir siyasi tepki olduğu da kabul edilmelidir. Siyasi bir meşrulaştırma doktrini olarak bu durum, öncelikle, kapitalist mülkiyeti temsilî siyasi süreçler vasıtasıyla üretilen mutabakatla birleştiren toplumun yararı için genel bir içerik yaratılması anlamına gelmekteydi. İkinci olarak da, bu içeriğin sivil toplumdaki ekonomik aracıların münferit edimleri vasıtasıyla değil de doğrudan devletin edimleri vasıtasıyla belirlenmesini ifade etmekteydi. Bu tam anlamıyla liberal "özgürlük" kavramından "refah" kavramına geçişin izlediği yol, kapitalist demokrasinin son bir buçuk yüzyıldaki siyasi tarihi ile hiç şüphesiz örtüşmektedir. Burada belirtmemiz gereken, bir "refah" kavramının unsurları olarak kapitalist demokrasideki evrensel toplumsal bütün kavramının, saf özgürlük kavramını çoktan aşmış bulunduğu ve Hindistan'daki siyasi liderlik, devlet ideolojisi inşa etme vazifesini yerine getirmeye başladığında onun emrine amade olduğudur.

Dolayısıyla, sanayileşmeye geçiş sürecindeki "gereksiz acımasızlıklar", ancak kendisine yetecek kadar üretim yapan üreticilerin üretim araçlarından, temsilî siyaset süreçleri tarafından meşrulaştırılamayan, başlangıçtaki birikimle bağlantılı olarak uzaklaştırılma biçimlerini ifade etmekteydi. Hindistan'daki planlamacı bunun Hindistan'da planlamanın başladığı dönemdeki siyasi süreç tarafından belirlenmiş bir parametre olduğunu söylerdi. Ancak yine de, eğer sanayileşme gerçekleşecekse öncelikle birikimin sağlanması gerekmekteydi. Birikim ister istemez devletin sahip olduğu iktidarın kullanılacağı anlamına gelmekteydi: devlet, ilk üreticilerin üretim araçlarından gerektiği ölçüde koparılmasını sağlamak için, ister hukuki ve idari kurumları vasıtasıyla bu gücünü doğrudan, isterse de diğerlerine karşı toplumsal gücü olan bazı aracıların edimleri vasıtasıyla dolaylı olarak kullanacaktı. Chakravarty'nin kendisinin de belirttiği gibi, Hindistan'da benimse-

nen ilk kalkınma modeli Lewis modelinin bir versiyonuydu: çeşitli türlere ayrılan ve "geleneksel" sektörün ötesine geçen bir "modern" sektör. Modern sektörün kendisinin parçalanarak sermaye malları ve tüketim malları sektörleri halini almış olması ve de modern sektördeki en önemli rolün kapitalistler yerine bir kalkınma bürokrasisine atfedilmiş olması, Hindistan'daki kalkınma modelinin Lewis modelinden saptığı iki önemli noktaydı.[11] Bu sapmalara rağmen, seçilen kalkınma yolu yine de toplumsal gruplar arasında çatışma yaşanacağı ve gereken biçim ve oranda birikim sağlanabilmesi için iktidarın kullanılacağı anlamına gelmekteydi. Devletin uygulayacağı ve birikimi sağlayacak "kaçınılmaz" politikaların yalnızca siyasi süreç tarafından belirlenmesine müsaade edilemeyeceği için de, sanayileşme sürecinin aslında "kaçınılmaz acımasızlıkları" olan olguların ilan edilmesi sorumluluğu, tüm münferit çıkarların üzerindeki toplumsal bütünün evrensel rasyonalitesinin vücut bulduğu o planlama müessesesine kaldı. Siyasi sürecin dışına yerleştirildiği için de, planlama, evrensel bir toplum yararı çerçevesi içinde her bir münferit grubun katlanacağı "kaçınılmaz maliyetleri" ve her bir gruba dönecek "kaçınılmaz faydaları" belirlemek suretiyle "çatışmayı sona erdirecek olumlu bir araç" haline gelebilirdi. Ancak planlamayı "olumlu bir araç" olarak bu şekilde kim kullanacaktı? Bu sorunun yanıtını henüz vermedik.

Planlamanın karşılaştığı bu ikiz sorunun -birikim ve meşrulaştırma sorunlarının- başlangıçta, özellikle de İkinci ve Üçüncü Beş Yıllık Planlarda, nasıl çözüldüğü bilinmektedir. Kamuya ait bir sermaye-yoğun endüstri sektörü, hafif tüketim malları üreten bir özel endüstri sektörü ve özel bir tarım sektörü olacaktı. İlk iki sektör dış yardımla, düşük faizli kredilerle ve de büyük ölçüde ikinci sektördeki özel gelirlerin vergilendirilmesiyle finanse edilecek "modern" sektörlerdi. Üçüncü sektör, çoğunlukla küçük üreticilerin yer aldığı bir sektör olarak görülmekteydi; söz konusu kalkınma stratejisinde yapılan büyük

11 Chakravarty, *Development Planning*, s. 14.

bir hatanın ortaya çıkacağı sektör de burasıydı. İkinci ve Üçüncü Beş Yıllık Planlarda tarıma yönelik hiçbir stratejinin olmadığından ya da, varsa bile, geleneksel tarımın ucuz işgücü ve ucuz gıda temin ederek sanayileşmeye uzun vadede sağlaması beklenen katkı hakkında aşırı iyimser davranıldığından bahsedilmiştir.[12] Bu sorun çoğu zaman bir alternatif planlama stratejisi sorunu olarak ortaya konmakta ve eğer bağımsızlık kazanıldıktan hemen sonra uygun toprak reformları yapılmış olsaydı, planlama sürecinin 1960'larda kendisini içinde bulduğu "krizi" bertaraf edecek farklı bir kalkınma güzergâhının keşfedilmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Bu iddianın savunulmasındaki güçlük, eğer siyasi bir bakış açısıyla inceleyecek olursak, bütün ile bütünü oluşturan parçaların, evrensel ile münferidin planlanmış kapitalist bir kalkınma programını teşvik eden ve denetleyen bir devletin edimleri içinde sergiledikleri karşılıklı etkin ilişkiyi tam olarak açıklayamamasıdır. Söz konusu ilişkinin doğasını keşfedebilmek için, "sermayenin pasif devrimi" olarak adlandırılabilecek bir sürecin parçası olarak planlı sanayileşmeyi incelememiz gerekmektedir.

Pasif Devrim

Antonio Gramsci, eski hâkim sınıflara karşı topyekün bir saldırı başlatacak toplumsal güce sahip olmayan yeni iktidar taliplerinin, yeni bir toplum taleplerinin "küçük dozlarda, meşru ve reformcu bir biçimde" tatmin edileceği bir yol arayışı içinde olduğu "pasif devrimden" bahsetmiştir. Bu yeni yolda eski feodal sınıflar yok edilmeyecek, tarım reformundan kaçınılacak ve halk kitlelerinin köklü bir toplumsal dönüşümün yaşanacağı siyasi deneyime katılmaları bilhassa engellenecektir.[13] Gramsci, hiç şüphesiz, bu durumu "kilitlenmiş bir diyalektik" olarak, onun Jakobenizm olarak kabul ettiği temel burjuva devrim biçiminin bir istisnası olarak değerlendirmekte-

12 *A.g.e.*, s. 21.

13 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (çev.) (New York: International Publishers, 1971), s. 44-120.

dir. Bununla birlikte, tarihsel bir model olarak pasif devrimin aslında burjuva hegemonyanın klasik biçimiyle gerçekleşmediği toplumlarda kapitalizme geçiş sürecinin genel yapısı olduğunu öne sürmek artık daha faydalı olacağa benzemektedir.[14] "Pasif devrimde", kapitalist ve kapitalizm öncesi dönemdeki hâkim gruplar ile halk kitleleri arasındaki stratejik iktidar ilişkilerindeki tarihsel rol değişiklikleri belirli şartlara ve durumlara bağlı bir dizi an olarak görülebilir. Buradaki diyalektiğin temelden kilitlendiği varsayılamaz. Aksine, sermayenin yeni hâkimiyet biçimleri anlaşılır hale gelmiştir. Ancak söz konusu biçimler daha önceki çelişkilerin kendi içinde aşılması olarak değil de inşa edilmiş bir hegemonyanın parçaları olarak anlaşılmaktadır. Bu parçalar zorlayıcı ve ikna edici iktidar başarıyla kullanıldığı için etkili olmakta, fakat hâkimiyet taleplerine inşa edilmiş bütünün içinde temel hususlarda muhalefet edilmesi sebebiyle de tamamlanamamış ve parçalanmış görünmektedir.[15] O halde "burjuva hegemonya" ile "pasif devrim" arasındaki ayrım, burjuva idarenin ikna edici gücünün pasif devrim için evrensel "özgürlük" fikri üzerine inşa edilemeyeceği bir ayrım haline gelmektedir; söz konusu fikir başka bir evrensel fikir ile ikame edilmelidir.[16]

Hindistan için "pasif devrimi" incelerken, onu sömürgeci güce karşı mümkün olan en geniş ittifakı oluşturmak için kullanılan bir siyasi-ideolojik programla ilgili bir süreç olarak değerlendirebiliriz. Bu süreçle amaçlanan siyasi açıdan bağımsızlığını kazanmış bir ulus-devlet oluşturmaktadır. Bu süreçte kullanılan araçlar ise -milliyetçi hareketin örgütsel yapısı içinde, burjuvazi ile diğer hâkim sınıflar arasında- bir dizi ittifak yaratılması ve tâbi sınıflardan alınacak büyük desteğin milliyetçi hareketin liderliğinde seferber edilmesidir. Bu, siyasi dü-

14 Asok Sen, "The Frontiers of the *The Prison Notebooks*," *Economic and Political Weekly: Review of Political Economy* 23, 5. sayı (1988): PE31-36.

15 Bu hususta Ajit Chaudhuri ve Partha Chatterjee'nin makalelerindeki tartışmalara bkz. Ajit Chaudhuri, "From Hegemony to Counter-hegemony," ve Partha Chatterjee, "On Gramsci's 'Fundamental Mistake,'" *Economic and Political Weekly: Review of Political Economy*, 23, 5. sayı (1988): PE19-23 ve 24-26.

16 Bu hususu dile getirdiği için Kalyan Sanyal'a müteşekkirim.

zenin yeniden örgütlenmesi projesidir; ancak proje biraz farklı iki temel yolla ılımlılaştırılmaktadır. Bahsettiğimiz proje sömürge idaresi döneminde tesis edilmiş "rasyonel" otoritenin kurumsal yapılarını kökten parçalamamakta ya da dönüştürmemektedir. Diğer taraftan, kapitalizm öncesi dönemdeki tüm hâkim sınıflara karşı topyekün bir saldırıya girişmemektedir; aksine onların eskiden sahip oldukları gücü sınırlamaya, onları gerekli görülen yerlerde tarafsızlaştırmaya, sadece istediği sınıflara saldırmaya ve genel olarak da onları ıslah edilmiş bir devlet yapısı içindeki yardımcı müttefikler konumuna indirgemeye çalışmaktadır. Sermayenin hâkimiyeti onun "sivil toplumu" yönetmesinden kaynaklanmamaktadır. Aksine, sermaye hem sivil toplumun hem de kapitalizm öncesi dönemdeki cemaatin alanı üzerinde yapay bir hâkimiyet inşa etmeye çalışmaktadır. "Ulusun" devlette somutlaştırılması, bu hâkimiyetçi yapıyı inşa etmenin bir yolu haline, yeni devlet aygıtı üzerindeki kontrolün kapsamı da daha sonraki kapitalist kalkınmanın ön koşulu haline gelmektedir. Yatırım yapılabilecek "ulusal" kaynakları harekete geçirici ve idare edici unsur olarak üretim alanına doğrudan giren müdahaleci bir devlet sayesinde sanayileşmenin ve sermayenin genişlemesinin temelleri atılmaktadır. Ancak yine de, sermayenin ulusal devlet üzerindeki hâkimiyeti birkaç yönden sınırlı kalmaktadır. Sermayenin "ulusal-halka ait" olanı temsil etme fonksiyonu diğer yönetici gruplara da paylaştırılmalı ve dönüştürmeci rolü ıslahatçı ve "moleküler" değişikliklerle sınırlandırılmalıdır. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, planlama müessesesi bu süreçte söz konusu değişikliklerin "gerekliliğinin" şu ya da bu toplumsal grup için değil de toplumun tamamı için rasyonalize edilmesinin aracı olarak ortaya çıkmaktadır.

Hindistan'da benimsenen kalkınma modeli söz konusu olduğunda, dinamik unsurun modern sektör olduğu apaçık ortadadır. Sanayileşme projesi, modern sektörün münferit arzusundan doğmuştur; Chakravarty'nin atıfta bulunduğu "genel mutabakat" aslında bu modern sektördeki mutabakattı. Ancak bu dönüşüm arzusunun "ulus" için başlatılacak bir genel proje

olarak ifade edilmesi gerekmekteydi. Bunun yolu da modern sektörün münferit arzusu üzerindeki "sınırlamalar" olarak ortaya çıkan tüm o unsurların ulus için hazırlanacak tek ve kenetlenmiş bir planın bütünü içerisinde eritilmesiydi. Eğer 1950'lerde toprak reformu için çaba harcanmadıysa, bu planlamanın bir "hatası" ya da yöneticilerin yumuşak "siyasi iradesinin" bir kusuru değildi. Bunun nedeni, ideolojik "sermayenin pasif devrimi" kavramının kendi yolculuğunun bu aşamasında bilinçli bir şekilde kendi yönetim yapısına sadece sivil toplumdaki bireysel aracıların işlettiği temsili bir mekanizmayı değil de kapitalizm öncesi dönemdeki tüm yapıları mevcut halleriyle dahil etmesiydi. Bu durum siyasi alanda oy bankaları denen biçimde ifade bulmuştur. Oy bankaları, 1950'li ve 1960'lı yıllarda Hindistan'da yapılan seçimlerin hakkında çok konuşulan bir özelliği olup, mülkiyete, kast sadakatına ya da dinî otoriteye dayanan toplumsal iktidar biçimlerinin "temsilî" seçmen desteği biçimlerine dönüştürülmesini sağlamışlardır. Ekonomik alanda tercih edilen biçim ise kırsal kesim için hazırlanan projelerin cemaatin tamamı tarafından paylaşıldığı varsayılan "cemaat kalkınmasıydı". Mevcut cemaatlerdeki somut yapıların hiçbir şekilde homojen ya da eşitlikçi olmadığı, bu yapıların aslında kapitalizm öncesi dönemdeki toplumsal iktidar biçimleri üzerine inşa edildiği göz ardı edilmiş veya unutulmuş değildi, çünkü "modernleştirici" devletin temsilî seçim süreçlerinde kendisine meşruiyet kazandırmasına vesile olan yapılar tam da bu mevcut cemaat yapılarıydı. Planlamacıların tarımsal üretimi artırabilmek için "zaruret arz eden kurumsal değişiklikleri yaparken gerekecek siyasi seferberliğin doğasını ve kapsamını fark etmediklerini" öne sürerek planlama stratejisinin bu safhasını eleştirmek işte bu yüzden yanıltıcıdır.[17] Pasif devrimin siyasi mantığı açısından bakıldığında, stratejinin tam olarak yapmak istediğinin köylüler arasında bir siyasi hareketlenme yaşanması riskini üstlenmeden sanayileşmeyi teşvik etmek olduğu görülecektir. Post-kolonyal devletteki hâkimiyet kavramının

17 Chakravarty, *Development Planning*, s. 21.

hayati önemi haiz özelliklerinden biri budur: toplumsal çatışmanın "kaçınılmaz acımasızlıklarını" bertaraf ederken birikimi meşruiyetle birleştirmek.

Bununla birlikte, siyasi bir alanda takip edilen rasyonel stratejilerin istenmeyen sonuçlar doğurmak gibi tatsız bir alışkanlığı vardır. Hindistan devletinin 1950'lerdeki hedefi kırsal kesimdeki yerel iktidar yapılarını temelden bozmadan hızla sanayileşmenin temellerini atmak olmakla birlikte, "modern" sektördeki birikim mantığının zirai mülkiyet, ticaret, tüketim alışkanlıkları ve hatta üretimdeki çatlaklara sızması engellenemedi. Bu sızmayla kast edilen bütün ülkenin kapitalist çiftçiliğe kaydığı değildi, ancak zirai mülkiyetin o ana kadar olmadığı ölçüde "metalaşmış" olduğu, yalnızca kendisine yetecek kadar üretim yapan köylülerin büyük ölçekli piyasa işlemlerine sonuna kadar girmiş olduğu, tarımsal artığın alınma biçimlerinin muhtelif "ekonomik" ve "ekonomi-dışı" iktidarları değişen şekillerde birleştirdiği ve küçük köylülerce yürütülen tarımın geçerliliğini sürekli yitirmesiyle marjinal ve topraksız çiftçilerin değer kazandığı yolunda apaçık işaretler bulunmaktaydı. "Gıda krizinin" ülkenin 1960'lardaki ekonomik ve hemen akabinde de siyasi hayatına bu kadar ağır bir darbe vurmasının altında muhtemelen dönemin koşulları yatmaktaydı. Devlet politikalarının dönüştürmek istemediği bir tarım toplumu yapısına birikim mantığının sızmasının kaçınılmaz olduğunu işaret etmek yersiz değildir.

Devlet gözetiminde yürütülen planlı sanayileşmenin bu safhasının yarattığı diğer sonuçlar da ciddi siyasi önem taşımaktaydı.

Planlama Siyaseti: İkinci Bölüm

Pasif devrim stratejisinin hedefi, birikim hamlesini mümkün olduğunca ileriye taşıyabilmek için sınıf çatışmalarını belirli sınırlar dahilinde *tutmak*, toplumdaki birçok dağınık iktidar ilişkisini kontrol etmek ve kullanmaktı. Ancak çatışmadan tamamen kaçınılamayacağı da kesindi. Muhtelif çıkarlar çatıştı-

ğında da o muhtelif çıkarlara dayalı hareketlerin oluşması, özellikle de siyasi bir temsilî demokrasi sürecinde, kaçınılmazdı. Aslında, seçimlerin sağladığı meşruiyetin biçimi, söz konusu meşruiyet devlet ile halk arasında kurulan bir *ilişki* ile alakalı olduğu sürece, her iki tarafın da diğerinin örgütlü ve parçalardan oluşmuş bir varlığı olduğunu kabul ettiğini sezindirmektedir. Çıkarlara dayalı hareketler, dolayısıyla, esas itibariyle karşıt hareketler olarak ve hem seçim bölgelerinde hem de seçim bölgesi olmayan bölgelerde oluşmaktaydı. Devletin tepkisi ise, muhtelif çıkarların dayattığı bu organize talepleri rasyonel bir stratejinin genelliği içine katmaktı.

Söz konusu rasyonel stratejinin biçimi, devletin, muhtelif çıkarlar arasındaki tüm çatışmaların "ekonomik" bir çözümü olduğunda ısrar etmesiydi: ekonomik çözüm ise her bir parçaya bütünün sınırlamalarıyla uyumlu olacak şekilde kaynak tahsisi yapmak demekti. Bu nedenle bir sınıfa, bir dile, bir dine, bir kasta, bir kabileye ya da bir cemaate bağlı olarak ifade edilen her muhtelif çıkarın tanınması ve ona, genelin yapısı içinde diğer tüm parçaları gözeten bir öncelik atfedilmesi ve buna uygun bir kaynak tahsisi yapılması gerekmektedir. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, kalkınmacı devletteki tek rasyonel bilincin alması gereken biçim budur; bu planlama biçimidir. Devlet tarafından icra edilen siyasi sürecin her muhtelif çıkar hareketine uygulamaya çalışacağı biçim de budur: bu nedenle, diğer parçalarla bağlantılı olarak, önceliklerin yeniden belirlenmesi ya da kaynakların yeniden tahsisi için talepte bulunulacaktır.

Son yirmi yıldaki sosyal hareketlerin hem bu "ekonomik" biçimi hem de devletten talepte bulunma biçimini ne ölçüde benimsemiş oldukları merak konusudur. Ait olunan coğrafi bölgeleri esas alarak tanımlanmış kitle dayanışmalarından kaynaklanan hareketler, federal güç dağıtımı çerçevesinde kalmak suretiyle genellikle böyle bir talepte bulunabilirler. Söz konusu talep, federasyonu oluşturan birimlerin merkezî ekonomi havuzundan daha büyük bir pay almasına, federe birimlerin göreli paylarının yeniden belirlenmesine, hatta birimle-

rin coğrafi sınırlarının yeniden belirlenmesine ya da eski birimlerden yenilerinin yaratılmasına yönelik olabilir. Bir taraftan, federe birlik ile eyaletler arasında sürekli bir gelir paylaşımı pazarlığı süreci yaşanmakta ve Finans Komisyonu gibi yasal kurumlar bu sürece düzenli ve rasyonel bir biçim vermeye çalışmaktadır. Ancak söz konusu süreç kaçınılmaz bir şekilde parti politikalarının dayatmaları, seçim avantajları ya da etkili çıkar lobilerinin baskıları gibi belirli şartların gerçekleşmesine bağlı siyasi değerlendirmelerin düzensiz gerçekliğine karışmakta ve rasyonel, tutarlı meşruiyete meydan okuyan ve sürekli artan bir anlık kaynak tahsisleri bütünü haline dönüşmektedir. Diğer taraftan, federal birlik içinde yeni eyaletler yaratılması yönünde birçok taleple karşılaşılmaktadır. Bahsedilen taleplerin esas aldığı dayanışmalar dil ya da etnik kimlik gibi kültürel bir özellik taşımakla birlikte, devlet olmak için gereken meşruiyet, mevcut federal düzenlemelerin ekonomik bir ayrım gözettiği suçlamasını da beraberinde getirmekte ve bu yüzden de merkez ile eyaletler arasındaki "ekonomik" kaynak paylaşımı çerçevesinde siyasi stratejilerin faaliyet göstermesine imkân tanımaktadır.

Devletten talep edilenler, nüfusun belirli coğrafi bölgeleri temsil etme özelliğinden yoksun kesimlerinin başlattığı hareketlerde de "ekonomik" bir biçim taşımaktadır. Bunlar sadece ekonomik sınıflardaki örgütlenmelerle yapılan talepleri değil, kastlar veya kabileler ya da dinî cemaatler gibi toplumsal kesimlerin dile getirdiği talepleri de içermektedir. Bu tarz sınıf taleplerinin nasıl yönetildiğinin örnekleri tabii ki sayısızdır ve bunlar siyasi ekonomi literatürünün temelini oluşturmaktadır. Söz konusu örnekler ekonomi politikası belirleme sürecinin neredeyse her alanını etkilemekte olup, vergilendirme, fiyatlama, teşvik, lisans, maaşlar ve benzeri konuları içermektedir. Ancak devlet, vatandaşlık kavramını kültürel açıdan dezavantajlı ve geri kalmış grupları (alt kastlar, kabileler) ya da azınlıktaki dinî cemaatleri koruyacak özel hükümlerle nitelendirerek, ekonomik kaynak paylaşımı çerçevesini "etnik" kesimlerin ekonomik talepleri için de meşrulaştırmıştır. Bu çerçeve,

bir önceki bölümde anlatıldığı üzere, Hindistan'da son elli yılda görülen kast hareketlerinin doğasını dönüşüme uğratmış, dinen kutsanmış bir kültürel hiyerarşide daha yüksek bir dinî statüye kavuşmak isteyen alt kast hareketlerini iş ya da eğitim fırsatları alanında korumacı ekonomik ayrıcalıklar talep etmek için dinen geri kalmış konumlarını gerekçe gösterir hale getirmiştir. Buna tepki olarak, üstünlükleri tüm Hindistan tarihi boyunca kendilerinin alt kastlarla dinen eşit olduklarının inkâr edilmesine dayanmış olan yüksek kastlar, sahip oldukları ekonomik ayrıcalıkları tam da liberal eşitlik kavramına başvurarak ve özel korumacılığın ekonomik yetersizliğine dikkat çekerek savunmaktadır.

Bu nedenle, devletin Hindistan'daki ekonomik talepleri yönetirken benimsediği merkeziyetçi tavrın, çoğu zaman iddia edildiğinin aksine, sadece kamu sektörünün büyük bir ağırlığı olmasının ya da devlet tekellerinin mevcudiyetinin bir sonucu olmadığı ileri sürülebilir.[18] Öyle olmamış olsa bile, temsilî siyaset çerçevesi içinde faaliyet gösteren bir kalkınmacı devlet, eğer siyasi alandaki otoritesini meşrulaştırmak zorundaysa, devletin merkezî tahsisçi rolünü benimsemesine ister istemez ihtiyaç duyacaktır.

Meşruiyetin Belirsizlikleri

Post-kolonyal devletin temel sorununun -siyasi bir pasif devrim stratejisi uygulamak suretiyle modern sektörde birikimi artırmanın- meşrulaşma süreci içinde sayısız belirsizliklere yol açmış olduğuna hiç şüphe yoktur. Söz konusu belirsizliklerin ekonomik planlama alanında görünür hale geldiği yer, piyasa sinyallerinin ve devletin verdiği emirlerin göreli önemleri hakkında, özel sektörün verimliliği ve kamu sektörünün verimsizliği hakkında, nispeten "serbest" bir ekonominin büyüme po-

18 Bu tarz bir iddia için bkz. Pranab Bardhan, *The Political Economy of Development in India* (Oxford: Basil Blackwell, 1984); ya da Lloyd H. Rudolph ve Susanne Hoeber Rudolph, *In Search of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

tansiyeli ve "kendi kaynaklarına güvenme" stratejisinin teknik anlamda geri kalmış olduğu hakkında, devletin piyasa üzerindeki kontrolünün gevşetilmesinin, mevcut devlet egemenliği yapısındaki örgütlü ayrıcalıkların kemikleşmişliği ile karşılaştırıldığında, dinamik bir üretim potansiyelini açığa çıkartabileceği hakkında yapılan tartışmalardı. Bu tartışmalara taraf olanların, belirtilen her tartışma konusunda, birikimin dinamiği ile meşruiyetin önemini mukayese etmiş olmaları şaşırtıcı değildir (son yıllarda giderek zayıflamakla birlikte, meşruiyetin önemini savunanların da iddialarını birikime dayandırdıklarına rastlanmıştır.) Söz konusu tartışmaların ayrıntılarına burada girmeye lüzum yoktur; çünkü bu ayrıntılar hükümetin uluslar arası finansal aracılar tarafından önerilen "serbest piyasa" reçetelerini benimsemiş olmasıyla birlikte Hindistan'daki siyasi tartışmaların başlıca malzemesi haline gelmiştir. Buna karşın belirtilmesi gereken üç husus vardır: bunlardan birincisi, bu belirsizliklerin post-kolonyal kalkınmacı devletin halkla özdeşleştirilen ulusla, halk-ulusla, kurduğu özgün ilişkinin kaçınılmaz sonuçları olduğu; ikincisi, sermayenin pasif devriminin ilerlerken yapacağı manevralara hareket imkânı sağlayanın bu belirsizlikler olduğu; üçüncüsü, mevcut devlet yapısıyla bu belirsizliklerin ne ortadan kaldırılabileceği ne de çözülebileceğidir.

Bu noktayı örneklerle kısaca açıklamak istiyorum. Hindistan devleti tarafından tanımlanan siyasi süreç bilindiğinde, meşruiyetteki belirsizliklerin en açık ifadelerini temsil mekanizmalarında bulduğu görülmektedir. Modern sektör söz konusu olduğu sürece, muhtelif çıkarlar örgütlenmekte ve bilinen çıkar grupları biçiminde temsil edilmektedir: belirli sorunları esas alarak yaratılan geçici kışkırtmacı hareketlerin yanı sıra sanayicilerin, tacirlerin, profesyonellerin ve işçilerin kurduğu muhtelif kalıcı birlikler biçiminde. Bu sektörde talepler birbiriyle yarışır ve devlet söz konusu talepleri tatmin etmek amacıyla nispi ayrıcalıkları tahsis ederken hem zorlayıcı hem de ikna edici güçlerini kullanabilir. Ancak buradaki genel kısıtlama bir bütün olarak modern sektörün birliğini koru-

maktır, çünkü bu birlik, daha önce görmüş olduğumuz üzere, ulusa ezici çoğunlukla hâkim olan unsur olarak devletin yapısı içinde durmaktadır. Modern sektörün birliği endüstriyel üretimin ve bu tarz üretimle bağlantılı profesyonel sektörün, eğitim sektörünün ve hizmet sektörünün, asgari geçim sektörünün dışındaki tarımsal üretimin alanını kapsayan ve ayrıca modern sektörün ürünlerinin bulunduğu pazarları da içine alan muhtelif ölçütlerle belirlenmektedir. Bu sektörü tanımlarken herhangi bir bölgesel ifade kullanılamaz; bu sektörün sınırları o basit kırsal/kentsel ayrımıyla da örtüşmez. Ancak modern sektör ulusun kendisindeki dinamik boyutu temsil edebileceğini iddia eden tek sektör olduğu için, devletin işlettiği siyasi sürecin tamamı, devletin temel organlarını idare etme talebinde bulunan siyasi partiler de dahil olmak üzere, modern sektörün birliğini koruyacak bir mutabakat oluşturmaya çalışmak zorundadır. Söz konusu mutabakat önemli ölçüde kaybolmuş göründüğü anda, bir ulusal birlik krizinin de yaklaştığı hissedilecektir. Bu nedenle, ekonomik taleplerin siyasi yönetimi modern sektör içindeki birkaç kesim arasında bir iç denge -kabul edilebilir bir eşitlik- tutturulmasını gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Hindistan'daki planlamanın "politik ekonomisinin", kendi kendine yeten bir modern sektör içindeki ayrıcalıklı baskı grupları arasında yaşanan rekabetçi bir oyun olarak analiz edilmesi tek taraflı bir yaklaşım olacaktır;[19] böyle bir yaklaşım, ulusun tamamının temsilcisi olarak modern sektörün kendisini meşrulaştırırken birikimi de artırmak zorunda olan bir devlet sürecinin yarattığı temel belirsizliği ıskalamaktadır.

Üstelik, modern sektörün halk-ulusun geri kalanıyla kurduğu ilişkilerde daha köklü belirsizlikler ortaya çıkmaktadır. Bir tarafta, coğrafi esasa dayanan ve her seçim bölgesinin tek milletvekili çıkardığı temsilî seçim sistemi bulunmaktadır. Diğer tarafta ise, yalnızca kalıcı çıkar grupları aracılığıyla değil de, yerellik, kast, kabile, dinî cemaat ya da etnik kimlik gibi önce-

19 Mesela, bir kez daha bkz. Bardhan, *Political Economy*; ve Rudolph ve Rudolph, *In Search of Lakshmi*.

den beri var olan kültürel dayanışmaları esas alan hareketlerle dile getirilebilen ve birbiriyle yarışan talepler yer almaktadır. Böyle bir durumda hiçbir temsil mekanizmasının işlemeyeceğini varsaymak hata olurdu. Aksine, çağdaş Hindistan siyasetinin en ilgi çekici boyutu, dayanışmaların ve kapitalizm öncesi cemaatten kalan otorite biçimlerinin liberal bir seçmen demokrasisinin temsilî süreçlerine kendilerini nasıl yerleştirdiklerini görmekten başka bir şey değildir. Bu ilginç boyut bir taraftan hem örgütlerin ve liderlerin şu ya da bu "cemaati" temsil ettiklerini iddia ederek devlet sürecinde boy göstermelerine, ve asgari geçim imkânlarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalan ya da böyle bir kaybın sonuçlarının ıstırabını çeken insanların bu temsilcileri devletten, koruma veya en azından merhamet talep etmek için kullanmalarına imkân tanımaktadır. Diğer taraftan da, kendi kalkınmacı rolüne meşruiyet kazandırmak için devletin kendisini cemaat ile devlet arasındaki bu "modernlik öncesi" ilişki biçimlerini manipüle edebilmektedir.

Söz konusu manipülasyonun yaşandığı bir vaka, başlangıçta uygulanan "cemaat kalkınması" stratejisinden toplumun dezavantajlı kesimleri içinden hedef gruplar seçilerek onlara doğrudan "fakirliği yok etme" paketlerinin dağıtılması stratejisine geçilmesidir. 1970'lerdeki İndira Gandhi rejimi esnasında geliştirilen bu strateji, hem toplumsal hiyerarşideki (yerel iktidar baronları, toprak sahibi hâkim gruplar gibi) orta kademelerin, hem de hükümet stratejisindeki (yerel hükümet yetkilileri, hatta seçilmiş siyasi temsilciler gibi) orta kademelerin, kalkınmanın faydalarını fakirlere götürmeye çalışan devletin önündeki engeller olarak lanetlenebileceğini savunan bir söylemin devlet tarafından kullanılmasına ve fayda paketlerinin fakir gruplara en yüksek siyasi liderliğin bir hediyesi olarak doğrudan sunulmasına imkân tanımaktadır.[20] Rasyonel bir siyasi otorite dokt-

20 Bkz. Arun Patnaik, "Gramsci's Concept of Hegemony: The Case of Development Administration in India," *Economic and Political Weekly: Review of Political Economy* 23, 5. sayı (1988): PE12-18; Atul Kohli, *The State and Poverty in India: The Politics of Reform* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

rini, söz konusu meşruiyet biçimlerinin modernizm öncesine ait olduğunu, bu tarz bir meşruiyetin kökünün sosyologların "geleneksel" ya da "karizmatik" otorite olarak adlandıracakları otorite biçimine kadar gittiğini kesinlikle söyleyecektir. Ancak buradaki paradoks, ulusun önde gelen unsuru olarak modern sektörün mevcudiyetinin, birliğinin, hatta temsil özelliğinin tam da bu yollarla meşru kılınmak zorunda oluşudur.

Söz konusu meşruiyet ilişkisinin bir yüzü daha bulunmaktadır: devletin halkın bilincindeki belirsiz imajı. Eğer, sekizinci bölümde görmüş olduğumuz üzere, devletin halkın bilincinde haricî ve uzak bir varlık olarak göründüğü doğruysa, o halde, yerel düşmanlıkların o anki algılanışına bağlı olarak, devlet ya yerel cemaatin işlerine karışan baskıcı bir mütecaviz, ya da halkı yerel zalimlere karşı savunan merhametli bir koruyucu gibi görünecektir. Devletin halkın gözüne nasıl göründüğü dönemin şartlarına bağlı olarak belirlenmektedir. Ancak bu şarta bağlılık da, modern Hindistan siyaseti öyküsünde muazzam sayıda örneğini bulabileceğimiz muhtelif siyasi stratejilerin kullanılması ihtimalini yine devreye sokmaktadır.

Bu gibi belirsizlikler, planlama "biliminin" kendisini nasıl sığ ve tek taraflı tanımladığını göstermektedir. Ancak bu kaçınılmaz bir tek taraflılıktır: eğer bu tek taraflılık olmazsa, o garip uygulama mantığını planlamanın kendisi bile anlayamaz. Planlama kamu sektörünün verimsizliğini ve müsrifliğini, projelerin yalnızca seçim kaygıları göz önünde bulundurularak seçilmesini veya belirli bölgelerde uygulanmasını, siyasal çıkar gruplarının baskılarına boyun eğilerek verilen devlet teşviklerini kendi bakış açısıyla ele almaktadır. Halbuki siyasi süreçte yer alan toplumsal güçlerin oluşturduğu yapı, planlama literatürüne uygulama hatası olarak geçecek bu verimsiz ve mantıksız sonuçları doğuracaktır. Modern sektördeki muhtelif çıkarlar, ulusun tamamını etkileyecek rasyonel bir kalkınma yolu olarak üretken büyümenin verimliliğini tahmin etme sürecinde, kendi muhtelif projelerini ulusun geneline kabul ettirmenin maliyetini devlete ödetmelidir. Genelin vücut bulduğu yer olarak tanımlanan devlet sektörü, sermayenin pasif devrimi

için gereken meşruiyet çerçevesini inşa etmekten kaynaklanan bu toplumsal maliyetlere katlanmalıdır.

Bu bölümde göstermeye çalıştığım, söz konusu iki projenin -"rasyonel" planlama ve "irrasyonel" siyasetin- pasif devrimi yürüten bu devlete egemen olan mantığın ayrılmaz birer parçası olduğudur. Buradaki gerçek açmaz, planlamacının işini rasyonel icra etmesini meşru kılmak için sürekli çalışan siyasi sürecin aslında "irrasyonel" olmasıdır. Planlamacı kendi çalışmasını çatışmayı çözecek bir araç olarak görmekteyken, siyasi süreç planlamayı sermayenin pasif direnişini kabul ettirmenin bir aracı olarak kullanmaktadır.

O halde, planlama egzersizinin rasyonel biçiminin siyasi sürece kendi siyasi tartışmalarını yapmasını sağlayacak bir söylem kazandırdığını keşfetmek bizi şaşırtmamalıdır. *Büyüme* ve *eşitlik* - her iki terim de toplumsal gruplar arasındaki mevcut ilişkileri korumak ya da değiştirmek için zorlayıcı yasal güçlerini kullanma yolları arayan devlet politikalarına hem meydan okuma hem de onları meşru kılma amaçına hizmet edebilecek güçlü söylemsel silahlarla doludur. Siyasi sürecin dışına yerleştirilmiş bir rasyonel planlama müessesesinin biçiminin, toplumsal bütünün taşıdığı tek evrensel bilincin vücut bulduğu kalkınmacı bir devletin kendisini tanımlaması açısından ne kadar hayati bir önem taşıdığını göstermiş bulunuyorum. İktidar sahiplerinin kendi idarelerinin siyasi kabul görmesini sağlamak amacıyla planlama stratejilerini nasıl kısıtlayabileceklerini, şekillendirebileceklerini ve bozabileceklerini de göstermiş bulunuyorum. Bir alanda bilim olan diğerinde retorik haline gelmektedir; bir alanda bütünün rasyonel iradesi olan diğerinde muhtelif çıkarların koşullu birleşmesi olmaktadır. Bugünkü Hindistan'daki kalkınmacı devletin kimliğini büyüme ve eşitlik -bu çelişkili, ezelden beri birbiriyle kavgalı, ancak yine de garip bir şekilde birbirine uyan çift- oluşturmaktadır.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Cemaatler ve Ulus

Kamalakanta bir adi hırsızlık vakasının tanığı olarak mahkemeye çağrılmıştı. Hem savunma makamı hem de yargıç onu tanık sandalyesine oturtmak için sabırsızlanmaktaydı. Ancak Kamalakanta yalnızca delilere özgü bir tavırla her şeyi son derece ince eleyip sık dokuyarak etmesi gereken yemin hakkında bir sürü cevaplanamayan soru sorduğu için duruşma bir türlü başlamıyordu. Nihayet bu zorluklar bir şekilde aşıldı ve tanığın kimliği mahkeme kayıtlarına geçti.

Avukat daha sonra ona sordu, "Hangi jati'densin?"

K: Ben bir jati miyim?

Avukat: Hangi jati'ye mensupsun?

K: Hindu jati'sine.

Avukat: Tanrım! Hangi varna?

K: Çok çok koyu bir varna.

Avukat: Allah aşkına, burada neler oluyor! Neden böyle bir tanık çağırmak zorunda kaldım? Bak, senin *jati'n* var mı?

K: Onu benden kim alabilir ki?

Yargıç avukatın bu şekilde hiçbir yere varamayacağını anladı. Kamalakanta'ya dedi ki, "Biliyorsun, Hindular arasında Brahman, Kayastha ya da Kaibarta gibi birçok jati var. Sen bu

jati'lerin hangisine mensupsun?"

K: Tanrım! Tüm bunlar avukatın hatası! Boynumdaki kutsal ipi görüyor. Adımın Chakravarti olduğunu da söylemiştim. Benim bir Brahman olduğumu hâlâ anlamadığını nasıl bilebilirim ki?

Yargıç şöyle yazdı, "Kast: Brahman."[1]

Kamalakanta'yı tanıyanlar onun, o deli mantığıyla, sömürgeci mantık adına yapılan tüm rasyonalite taleplerinin mutlak bir çılgınlığın ürünü olduğunu, Bankim'in güçlü anlatımıyla, nasıl ortaya koyduğunu hatırlayacaktır.[2] Yukarıda alıntıladığım parçada Bankim, kolonyal öznenin kimliğinin yerleştirilmesi ve sabitleştirilmesi için kastın mutlak bir şekilde tasnif edilmesini gerektiren tuzak da dahil olmak üzere, sömürgeci adaletin tuzaklarıyla dalga geçmek için Kamalakanta'nın sömürgeleştirilemeyen sesini kullanmaktadır. Kamalakanta burada, *jati* gibi bir terimle karşılaşan "modern" toplumsal bilgi biçimlerinin yaşadığı belirsizliğin üzerinde uzun uzadıya durmamaktadır. Ancak biz, bu terimin sınırsız sayıda belirsizliğe yol açacağını tahmin edebiliriz.

Jati Teriminin Çeşitli Kullanılışları

Jati kelimesinin modern Hint dillerinin herhangi birinde taşıyabileceği anlamları bir düşünelim. Kelimenin Bengal dilindeki kullanılışını örnek vermek istiyorum. Standart Bengalce sözlüklerden herhangi birini elinize alın ve *jati* başlığının altında yazanlara bir göz atın. (Bu sözlüklerin de "modern" bilgi biçimlerine uygunluk sağlamaları amacıyla Avrupai modellere uygun olarak derlendiğini hatırlamakta fayda vardır.) Elinizdeki sözlük size ilk önce kelimenin Sanskrit dilindeki etimolojisini verecektir: √*jan* (bir şeyden gelmek, doğmak) + *ti*, "do-

1 *BR* içinde "Kamalakanter jobanbandi," s. 101-8.

2 Kamalakanta yazılarının bir analizi için bkz. Sudipta Kaviraj, "Signs of Madness: The Figure of Kamalakanta in the Work of Bankimchandra Chattopadhyay," *Journal of Arts and Ideas* 17-18 (Haziran 1989): 9-32.

ğum" ve "köken" anlamına gelen bir isim. Bu açıklamayı genellikle, kelimenin taşıyabileceği en az bir düzine anlam takip eder. Mesela Jnanendramohan Das, bunlardan bazılarını liste halinde vermiştir.

> 1. Köken anlamında *jati*. Mesela, doğuştan Müslüman, doğuştan Vaişnav ve doğuştan dilenci gibi [*jatite musalman, jatbhikhari*]
>
> 2. İnsan *jati*'si, hayvan *jati*'si, kuş *jati*'si vb. gibi canlı türü sınıfları.
>
> 3. *Guna* ve *karma*'ya göre yapılan sınıflandırmalardan türeyen Brahman vb. gibi *varna*
>
> 4. Ari *jati*, Sami *jati*'si gibi *vamsa, gotra, kula* [soy, klan]
>
> 5. Bir devlete duydukları sadakat dolayısıyla bir arada olan ya da bir ülkenin veya eyaletin doğal ve kültürel özellikleri etrafında örgütlenen İngilizler, Fransızlar, Bengalliler, Pencaplılar, Japonlar, Güceratlılar gibi insan toplulukları. [Jnanendramohan "ulus; ırk" anlamlarını da eklemektedir.][3]

Jati kelimesinin mantık, dilbilgisi, müzik, belagat ve benzeri alanlardaki diğer kullanımlarını bir kenara bırakalım ve dikkatimizi kelimenin bir toplumsal sınıflandırma kategorisi olarak nasıl kullanıldığı üzerinde yoğunlaştıralım. Haricharan Bandyopadhyay yukarıda belirtilen kullanımlardan birçoğunu verir, ancak kelimenin üçüncü kullanılışının, *-jati*'nin Hindistan sosyolojisindeki "kastı" belirttiği anlamına- ilginçtir ki, Farsça'daki *zat* kelimesinden türediğini ekler.[4] Jnanendramohan da bu alternatif türemeyi dikkate alır, fakat kelimenin aslında Sanskritçe olmayan *jat* kelimesinden türediğini ileri sürer. *Jat* kelimesinin *jati*'den geldiği varsayılmakta olup, Bengal dilinde yukarıdaki ilk üç anlamda da kullanılmaktadır. Nihayetinde, çeviri ölçütümüzü açıklığa kavuşturmak amacıyla (çünkü, bu özel

3 Jnanedramohan Das, *Bangala bhaşar abhidhan*, 2. baskı (1937; yeniden basım, Kalküta: Sahitya Samsad, 1988), 1:848-49.

4 Haricharan Bandyopadhyay, *Bangiya sabdakoş* (Yeni Delhi: Sahitya Akademi, 1966), 1:936.

durumda, Hindistan'daki siyasî söylemin terimlerini İngiliz dilinde tartışmaktayız), Sanskritçe -Bengalce- İngilizce bir sözlüğün *jati* kelimesinin İngilizce'deki karşılığı olarak "tür, kast, doğum, aile, evrenseller" kelimelerini verdiğini belirtelim.[5]

Jati kelimesi için yukarıda verilen anlamları incelediğimizde, kelimenin muazzam bir anlam genişliğine sahip olduğunu görürüz. Kamalakanta'nın mahkemede bu kelimeyi çok güzel evirip çevirmiş ve istediği anlama çekmiş olması bizi şaşırtmamalıdır. Üstelik Kamalakanta bu kelime oyununa sonsuza dek devam edebilir, kendisinin insan jati'sine, Bengali jati'sine, deliler jati'sine ve hatta (şüphe uyandırsa bile) afyon bağımlıları jati'sine mensup olduğunu bile söyleyebilirdi. Bir kişinin aynı anda değil ama aynı koşullar altında birden fazla jati'ye mensup olması, mensupluğun kişisel çıkara dayalı bireysel bir tercihle ya da sözleşmelerle değil de dolaysız, sanki doğuştan gelen bir duhulle ilgili olduğu bir müşterekliği talep etmesi mümkündür ve bu birbiriyle çelişkili bir durum yaratmaz. Bu nedenle, siyasi söylemin, müşterek dayanışma tahayüllerinin farklı zamanlarda farklı biçimler almasına izin vermesi bizi şaşırtmamalıdır. Söz konusu farklı biçimlerin her biri farklı koşullar altında belirlenmekte ama bu biçimler her seferinde bir akrabalık bağına, aynı kökenden gelen ve bu yüzden de aynı kaderi paylaşmak zorunda kalanları birleştiren doğal bir bağa, dayandığını belli etmektedir.

Birkaç değişik jati'nin birleştirilmesi sayesinde muhayyilede oluşturulan büyük siyasi dayanışmaların sahip olduğu biçimi ele alalım ve önceki bölümlerden birinde ele almış olduğumuz bir metni hatırlayalım. Bhudeb Mukhopadhyay bize, gerçeklere dayanmayan bir geçmişten doğan kendi milliyetçi ütopyasını anlatmaktadır.[6] Hindistan'ın yeni imparatoru taç giydikten sonra toplanan büyük konseyde aşağıdaki öneri dile getirilmişti:

---

5 Govindagopal Mukhopadhyay ve Gopikamohan Bhattacharya, *A Tri-lingual Dictionary*, Calcutta Sanskrit College Research Series 47, 1 numaralı sözlük (Kalküta: Sanskrit College, 1966).

6 *Bhudeb racanasambhar* içinde Bhudeb Mukhopadhyay, "Svapnalabdha bharatbarşer itihas," s. 341-74.

> Her ne kadar Hindistan yalnızca Hindu jati'sine mensup olanların gerçek anavatanı olsa ve yalnızca onlar Hindistan'ın rahminden çıkmış olsa da, Müslümanların Hindistan'la artık hiçbir alakası kalmadığı doğru değildir. Hindistan onları kucağına almış ve emzirmiştir. Bu nedenle Müslümanlar onun evlatlıklarıdır.
>
> Aynı kadına anne diyen ve biri öz, diğeri evlatlık olan iki çocuk arasında hiçbir kardeşlik bağı olmaması mümkün müdür? Kesinlikle değildir; bu her dine göre böyledir. Hindistan'da yaşayan Hindular ile Müslümanlar arasında artık bir kardeşlik bağı oluşmuştur.

Bhudeb'e göre Hindistan milliyetçiliği ile Hindu milliyetçiliğinin eş anlamlı olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Ancak Bhudeb aynı zamanda son derece modern bir milliyetçidir, çünkü bu hayalî konseyde Avrupalı ekonomik güçleri, bu sömürge karşıtı ütopyada, uzakta tutmayı başaran güçlü korumacı ekonomik politikalar içeren ve üç aşağı beş yukarı Alman Reich'ı paralelinde bir anayasa ilan edilmiştir. Yine de, hem Hindu hem de Müslüman jati'lerini içine alan bir ulusu tahayyül edebilmek için, Bhudeb akrabalık terminolojisini kullanmak zorundadır.

Bununla birlikte, koşullar öyle gerektirdiği için akrabalık bağlarının devreye sokulduğu açıktır. Eğer bu yakınlık mesela bir Hindu'nun bir Müslümanla evlenmesi, ya da yiyeceğini paylaşması için kullanılmak istenseydi, Bhudeb dehşete düşerdi. Jati terminolojisindeki kimlikler ve dayanışmalar koşullara göre tanımlanmaktadır. Söz konusu terminoloji yeni yakınlık bağları hayal etmeyi mümkün kılmakta, ancak bu imkânı tam da hayallerin serbestçe dolaşmasına kısıtlamalar getirerek sağlamaktadır. Kimliği içinde bulunduğu koşullardan bağımsız olarak tanımlayan hiçbir gerçek yakınlık bağı yoktur.

Bu müştereklikliklerin sabit ve önceden belirlenmiş bir biçimi olduğunda ve eğer bir bireyin ait olabileceği birden fazla müştereklik varsa, bunların arasında bir sıralama olması gerektiğinde ısrar eden "modern" siyasi söylemdir. Bu nedenle, şu soruları sormak zorunlu hale gelmektedir: "Sen öncelikle Müs-

lüman mısın, yoksa öncelikle Bengalli misin?" "Sen öncelikle Bengalli misin, yoksa öncelikle Hindistanlı mısın?" Bunlar çağdaş Hindistan siyasi söyleminde sürekli tekrarlanan sorular olduğu için, jati gibi bir kavramın farklı koşullarda farklı anlamlar taşıma özelliğini yok etmeye ve ona Kamalakanta'dan mahkemede istenen anlam sabitliğini kazandırmaya çalışanın ne olduğunu sormamız gerekmektedir.

Cemaatler: Sınırları Belirsiz ve Sıralanmış

Sudipta Kaviraj kısa bir süre önce, sömürge dönemindeki modern siyasetin söylemsel alanında gerçekleştirilen kökten bir değişikliğin cemaatin daha önceleri taşıdığı "belirsizliğin" içinin boşaltılıp, cemaatin "sıralanmış" anlamında ısrar edilmesi olduğunu ileri sürmüştür.[7] Önceleri, cemaatler belirsizdi. Belirsizliğin bu anlamı cemaatin şu iki özelliğine tekabül etmekteydi. Bir cemaat, öncelikle, kendi mensuplarının kişiliklerinin tamamını temsil ettiğini ya da kapsadığını iddia etmemekteydi. İkincisi, bir cemaat, toplumsal etkileşim açısından hassas bir biçimde tanımlanabilecek olsa bile, kendi mensuplarından dünyada kendilerinden kaç tane olduğunu sormalarını talep etmemekteydi. Sömürge rejimi, 19. yüzyılın ikinci yarısında Hindistan'daki yerini iyice sağlamlaştırdıktan sonra, yabancı bir insan topluluğunu kontrol ederken kullandığı kavramsal araçları, kolonyal muhayyilede sömürge idaresince yönetilmesi Tarih tarafından mukadder kılınmış toplumu oluşturan farklı cemaatleri sıralayarak şekillendirdi. Bernard Cohn, tanınmış bir yazısında kast ve dinin hem kavramsal hem de araçsal açıdan Hindistan toplumunun rakamlara dayalı betimlenmesini sağlayan "toplumbilimsel anahtarlar" olduğunu göstermiştir.[8] Bu tasnif edici şemanın yalnızca

7 Partha Chatterjee ve Gyanendra Pandey (der.), *Subaltern Studies VII* (Delhi: Oxford University Press, 1992) içinde Sudipta Kaviraj, "The Imaginary Institution of India," s. 1-39.

8 Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987) içinde "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia," s. 224-54.

sömürgeci muhayyileye özgü olmadığı da Cohn tarafından belgelerle ortaya konmuştur; çünkü söz konusu şema, devletin alanında temsil edilmeye -yani ait olduğu kast ya da dinle temsil edilmeye- uğraşan müteakip hareket biçimlerini de şekillendirmiştir.

Post-kolonyal siyaset ve post-yapısalcı kuramla temsil edilen ayrımın bu tarafında duran bizlere göre, sömürgeci bir gücün Hindistan toplumunu etnik cemaatler biçiminde sıralamaya yönelmesi son derece doğaldır. Sömürgeci kavramlaştırmada Hindistan'ın "farklı" bir toplum olarak düşünülmesinin temel unsurlarından biri, söz konusu insan topluluğunun bir cemaatler kokteyli olduğu yönündeki sabit inançtı. Daha önceki bölümlerden birinde ele alındığı üzere, Mutiny-sonrası yıllarda imparatorluk siyasetine egemen olduğu varsayılan muhafazakâr görüş, bu karışımın ıslah edilemez bir ırksal özellik olduğunu düşünmekteydi: Batı metotlarıyla yürütülecek eğitimin sömürgeleştirilmiş bir halkın ahlak kalitesini bir şekilde yükselteceğini ve onları liberal demokratik bir toplumda yaşamaya uygun bireyler haline getireceğini düşünmek ahmakçaydı. Eğer sömürgeci devlet kendisini meşru kılmaya uğraşacaksa, bunu muhtelif cemaatlerin "doğal liderlerini" kendi tarafına çekerek yapmak zorundaydı. Bu temsil kuramı sömürgeciliğin son dönemlerindeki anayasa reformcularını bile etkisi altına almıştı.

Olgunlaşmış sömürgeci düşünce bu aşikâr konumu benimsemişti, çünkü, her şeye rağmen, boyun eğdirilen insanların ulus gibi müstesna ve gerçek bir siyasi cemaati, gelişmiş insanlarla aynı yolu izleyerek, oluşturabilecekleri iddiasına destek çıkmamaktaydı. Aynı zamanda, eğer bu toplumu karakterize eden "ulus" değil de "cemaat" idiyse, o cemaatler kendi içlerinde müstesna ve gerçek olmalıydı; önceden belirlenmiş ve başkalarının nüfuz edemeyeceği sınırlar taşımalıydı; daha büyük ve daha modern siyasi varlıklar halinde birleştirilemeyecek kadar birbirlerinden farklı olmalıydı.

Milliyetçiler, Hindistan'ın asla bir ulus olamayacağını iddia eden bu küstah varsayımı, tabii ki reddettiler. Garip olan,

post-kolonyal bir rejim kurulmuş olmasına rağmen, Hindistan siyasetinin toplumbilimsel dayanakları hakkındaki düşüncenin sömürgeci söylem tarafından açılmış yollarda ilerlemeye devam etmesidir. Bunun en bariz örneği din, dil ya da kabile gibi ölçütlerle tanımlanan ve muhtelif coğrafi birimlerde uygulanan çoğunluk ve azınlık cemaatler kavramıdır. Diğer bir örnek ise, yalnızca yasalarla belirlenen Scheduled Castes and Tribes (Listelenmiş Kastlar ve Kabileler) söz konusu olduğunda değil de o tartışmalı "geri kalmış kastlar" kategorisi için de, "ayrımcılığın" hem lehinde hem de aleyhinde yapılan taleplerdeki orantısallığın hassasiyetle hesaplanılmasına devam edilmesidir. Son olarak da, kast sıralamaları bağımsız Hindistan'daki nüfus sayım planlarından çıkartılmış olsa bile, sıralandırılabilir cemaatlerce temsil edilme fikrine siyasi söylemin nasıl sıkı sıkıya yapışmış olduğu dikkat çekicidir: Hindistan seçimleri hakkında yapılan tartışmaların neredeyse tamamı, kast ve cemaatçi ittifakların karmaşık siyasi aritmetiğinde kendi fikrini destekleyecek kanıtlar bulmaya çalışır; bu hesaplamalar siyasi partilerin ve adayların seçim stratejilerinde bile ciddi bir biçimde dikkate alınmaktadır. Bu nedenle, Hindistan'ı yalnızca farklı cemaatlerin bir araya geldiği garip bir sömürgeci oluşum olarak ilan eden sosyolojik görüşü dikkate almasak bile, söylemsel biçimleri o oluşumdan bağımsız olmayan bir post-kolonyal siyaset biçimiyle karşı karşıya olduğumuz ortadadır.

Post-Kolonyal Siyasette "Cemaat"

Bununla birlikte ben, siyasi söylem açısından bakıldığında bir dönüşüm yaşanmış olduğunu düşünmekteyim. Kullandığımız tüm modern siyaset biçimlerinin sömürgeciliğin uğursuz mirasından başka bir şey olmadığı şeklinde bir eleştiri getirmek çok kolay olurdu. Kasttan cinsiyete, cinsiyetten ulusa kadar uzanan farklı dayanışma biçimlerinin jati terimiyle karşılanmasına imkân tanıyan belirsizliğin, söz konusu dayanışmalar modern iktidar rejiminin yapısına zorla uydurulduğunda, bü-

yük zorluk çekmiş olduğu tabii ki doğrudur. Diğer taraftan, Hindistan'daki modern disipline edici rejimin kendisini sınırlayanın ve şekillendirenin kendi hegemonik yönetimine gösterilen sayısız direniş olduğu da doğrudur. Sonuç ise, modern alandaki siyasi söylemin ikiz dayanaklarının -Batı'da kuramsal olarak üretilen liberal demokratik devlet kategorilerinin ve Şarkiyatçıların Hindistan'a yüklediği anlamları oluşturan kategorilerin- tanınmayacak biçimlerde sürekli yeniden yaratılmasını sağlayan çözülmemiş bir gerilimdir.

Ulusun gerçek bir devlet şekli olmaksızın yalnızca hayalî olarak üretilmekte olduğu günlerde, sömürgeci bilginin, kökten farklı olduklarını ilan etmiş olacağı birçok cemaat bir araya gelerek daha büyük siyasi dayanışmalar oluşturdu. Khilafat-Noncooperation (İşbirliği Yapmama) hareketi dönemi (1919-22), bu durumun belirgin örneklerinden biridir. Geleneksel tarihyazımı, söz konusu hareketi açıklarken sıklıkla, özellikle Gandhi ve Ali Kardeşler tarafından yürütülen, bilinçli bir "ittifak" politikasına başvurmaktadır. Bununla birlikte, Bhudeb'in ütopik tarihinden verdiğimiz örneğin de ortaya koyduğu gibi, milliyetçi muhayyilenin Hindu jati'si ile Müslüman jati'si arasındaki ilişkiyi bir kalıba dökmeye çalışırken kullandığı aşk ve akrabalık terimlerinin bir grup çıkarları ve grup ittifakları söylemine ait olduğunu söylemek, hele ki Bhudeb örneğinde olduğu gibi farklı jati'ler arasındaki ortaklık eşitlik temeline dayanmadığında, zordur.

Bu anlatılanlardan daha da ilginç olan, cemaat normlarından saptığından şüphelenilen siyasi müştereklikliere uygulanan yaptırımlardır. Ranajit Guha, kısa bir süre önce, 1905-9 yılları arasında Bengal'de yaşanan Swadeshi hareketi zamanında yaygınlık arz eden "toplumsal boykot" kavramının önemini ele almıştır.[9] Geleneksel olarak kast kurallarını ihlal edenlere uygulanan yaptırım biçimleri, bu dönemde, "ulus" buyruklarına -mesela, yabancı malların ticaretiyle uğraşmak ya da hükümet yetkilileriyle işbirliği yapmak gibi- karşı gelmekle suçla-

9 Chatterjee ve Pandey (der.), *Subaltern Studies VII* içinde Ranajit Guha, "Discipline and Mobilize," s. 69-120.

nanlara uygulanmıştı. Swadeshi hareketinin en önde gelen liderlerinin konuşmalarında bile, *jati* kelimesinin taşıdığı anlamlar arasında gidip gelmek hiçbir sorun yaratmamaktaydı. Hitesranjan Sanyal'ın Midnapore'deki Noncooperation ya da Civil Disobedience (Sivil İtaatsizlik) hareketlerine katılanlar arasında yaptığı araştırmalar, cemaatin yerel yapılarından dışarıya doğru uzanan hayalî bir akrabalık ağının somutluğunda ulus kavramının, bu kavram ister jati ister *des*, "ülke", olsun, nasıl ikna edici bir biçimde, ulus kavramının dokunulmaz olmadığının aşikârlığını vurgulayarak, dokunulabilir hale getirildiğini göstermişti.[10]

Cemaatin belirsizliğinin sağladığı hayalî imkânların popüler siyasi söylemden kaybolmuş olduğuna inanmamaktayım. Aksine, devlet kurumlarının ve süreçlerinin toplumsal hayata daha çok nüfuz etmesiyle birlikte, devletin kendisinin liberal siyasi kuramın kavramsal ifadelerinden uzak o diğer söyleme göre anlam kazandığından şüphelenmekteyim. Mesela temsil ve otoritenin meşrulaştırılması kavramları, çağdaş Hindistan siyasetinin popüler alanında yeni anlamlar kazanmıştır. Bu yeni anlamları bir çıkar birleşmesi kuramı ya da otoritenin rasyonelleştirilmesi kuramı ile, meşrulaştırmak şöyle dursun, açıklamak mümkün değildir. Hindistan'da 1977'den bu yana yapılan seçimler, "etnik" hareketlerin ani yükseliş ve düşüşleri ya da belirli siyasi liderlerin otoritesindeki açıklanamaz dalgalanmalar gibi süreçleri anlamakta aciz kalışımızın nedeni, büyük ölçüde, popüler siyasi söylemin bu alanı hakkında konuşmamızı sağlayacak kuramsal bir dilimizin olmayışıdır.

Bu eksikliğin hayati bir önem taşıdığını gösteren, bu iki siyaset alanının giderek iç içe geçmesi sürecine karşı "yüksek" söylemin alanında verilen tepkilerdir. Bana öyle geliyor ki, her ikisi de "saf" modern devlet kuramı ile Şark istisnacılığı kuramı arasındaki çekişmeden kaynaklanan iki temel tepki bulunmaktadır. Söz konusu tepkilerden biri, saflık kuramının evrensel gerçekliğinin yeniden vurgulanması ile alakalıdır. Böylece,

10 Hitesranjan Sanyal, "Abhayer katha," *Baromas* 7, 2. sayı (Sonbahar 1984): 97-128.

rasyonel çıkar hesaplamalarına uygun olarak kamusal işler yürüten ve "kültürü" özel inanç kafesine hapseden rasyonel bir birey olarak vatandaş adına tekrar talepte bulunulmaktadır. Siyaset ile etnisiteyi, siyaset ile dini birbirinden ayırmanın gerekliliği hakkında öne sürülen benzer talepler de mevcuttur.

Söz konusu talepler bir anlamda çelişkilidir. Bu nedenle, Ortaçağ'daki hükümdarların çoğu zaman rakip bir dinin kurum ya da müritlerine zarar vermek amacıyla hareket etmiş olmakla birlikte, bunun "din" ile alakalı olmadığını -her şeyin "siyaset" ile ilgili olduğunu- öne süren "seküler" tarihçi, mesela "ulusun" sömürge idaresine karşı verdiği mücadeleden bahsederken savunmak zorunda kalacağı köklerini kültürden alan ahlaki dayanışmanın siyaset alanının da içini boşaltmaktadır. Diğer taraftan, aynı "modernist" söylem, kastlar itibariyle "ayrımcılık" politikasının bölücülük olduğu, çünkü böyle bir politikanın yalnızca hizipçi siyasi çıkarlar tarafından izlendiği ve liyakat, verimlilik gibi ulusal duyarlılıklara zarar vereceği iddiasının öne sürülmesine de imkân tanıyacaktır. Öyle görünüyor ki, bizim modern söylemimiz, "siyaset" her ne kadar bazen ulus için iyi olabilse de, çoğu zaman ondan vazgeçilmesi gerektiğinde ısrar etmek zorundadır.

Bu taleplerde bir çelişki daha bulunmaktadır. Bir saf siyaset alanının varlığından söz edilmesi, Hindistan toplumunun modern bir devlete sahip olmaya uygun olmadığı yönündeki basmakalıp sömürgeci düşünceyi reddetmekle birlikte, kitle siyaseti alanındaki kültürel gerçekliklerin rasyonel devlet süreçlerini sadece kirletebileceğini ve bozabileceğini de kabul etmektedir. İster cemaatçilik ya da kastçılık, ister eşi dostu kayırma veya iktidar simsarlığı, ister bilinçsiz popülizm ya da çalışma ahlakının olmayışı deyin, popüler alanın bıraktığı etkinin kirlenmişliğin izlerini taşıdığı düşünülmektedir.

Kast siyaseti hakkında yazılmış makalelerin derlendiği yakın tarihli bir çalışmayı ele alalım.[11] Bu çalışmaya katkıda bulunan yazarların isimlerine bakıldığında, bugünkü Bengal'de yazan

11 Sujit Sen (ed.), *Jatpater rajniti* (Kalküta: Pustak Bipani, 1989).

sosyologlar arasında geçerliliğini koruyan farklı düşünce akımlarının temsil edildiği görülmektedir. (Bu yazarlar arasında benim de bulunduğumu eklemek durumundayım, çünkü söz konusu çalışmaya mesafeli yaklaştığım gibi yanlış bir izlenim bırakmak istemiyorum.) Bahsettiğimiz çalışmanın başlığı önemlidir, zira çalışma kendisini *jatpat* siyaseti üzerine yazılmış bir kitap olarak tanıtmaktadır; sadece kast üzerine değil "kastçılık" üzerine ve de sadece "kastçılık" üzerine değil de din, dil ya da etnik kökene dayanan tüm bölücü politikalar üzerine yazılmış bir kitaptır bu. *Jatpat* garip bir kelimedir. Siyaset sözlüğüne çok kısa bir süre önce girmiş olan bu kelime standart Bengalce sözlüklerin hiçbirinde bulunmaz. Kelime Bengal gazeteciliğine ve sosyolojisine muhtemelen Hintçe'den girmiş olup,[12] bu derinlikli rasyonalite ve ilerleme söylemindeki kullanımı çift taraflı bir çürümüşlüğün izlerini taşımaktadır. Bizim sözlükçülerimize göre, *jat* kelimesinin kendisi *jati* kelimesinin deforme edilmiş bir biçimidir (ya da Farsça'dan gelmektedir); *jatpat*, jat kelimesini terakkiperver Bengallilere umutsuzca teslim olmaktan başka bir seçenek bırakmayacak kadar esrarengiz ve modası geçmiş bir siyasetin hüküm sürdüğü "sığır bölgesinin" ya da "derin güneyin" karanlık dehlizlerine doğru itmektedir.

Jatpat kelimesi, *jati* kelimesinin taşıdığı birçok anlamı bir hiyerarşiye yerleştirme imkânı da sunmaktadır. *Jati* kelimesine, kelimenin kullanımını sadece "iyi" cemaatle, yani ulusla, sınırlayarak modern söylemsel oluşumda münasip bir yer verilebilir. Bu durumda kelimenin diğer anlamları, halkın kültürel açıdan geri kalmışlığının kanıtı olan ve jatpat siyaseti olarak açıklanabilecek olan istenmeyen cemaat biçimlerini çağrıştıracaktır.

İki siyaset alanının giderek içiçe geçmesi sürecine karşı "yüksek" söylemin alanında verilen tepkilerden ikincisi, bu-

12 Hintçe sözlüklerde *jatpant* kelimesi, *jati*'nin deforme edilmiş bir hali olan *jat* kelimesinin altında verilmekte ve anlamı *biradari*, "bir alt-kastın müşterek 'kardeşliği'" olarak verilmektedir. Sözlüklerde, yine Sanskritçe olmayan bir Hintçe kelime olan ve *varna*, "kast" ya da "kabile" anlamları taşıyan *jatipanti* kelimesine de yer verilmektedir. Kalika Prasad, Rajballabh Sahay ve Mukundilal Srivastava, *Brhat hindi kos* (Banaras: Gyanmandal, 1970).

günkü Hindistan'da görülen tüm modern devlet biçimlerinin Batı'nın davetsiz misafirliğini temsil ettiğinin ve de, eğer hareket serbestisi tanınırsa, "geleneksel" kurumların büyük müştereklikliklerin ahenkli bir biçimde işlemesini sağlayacak araçları geliştirecek kapasiteye hâlâ sahip olduğunun belirtilmesidir.[13] Bu, Şark istisnacılığı kuramının tersine çevrilmiş halinden başka bir şey değildir, çünkü bu tez, hem Şark'ın kendi modernlik tarzını yaratabileceğini, hem de o modernliğin Batı tarafından modernlik olarak kabul edilip edilmemesinin Şark için önemli olduğunu öne sürmektedir. Söz konusu tezin ıskaladığı husus, modern devlet süreçlerinin çağdaş Hindistan tarihine nasıl kök salmış olduğudur. Hindistan'daki modern devletin kökenleri değil evcilleştirilme süreci tartışılmaktadır; maalesef, bu devleti kökenlerine geri göndermek gibi bir seçenek bulunmamaktadır.

Modern Devlet ve Sivil Toplum

Seçkinci ve popüler siyaset alanındaki söylemlerde kullanılan terimler arasındaki mukabele sorunlarını seçip ayırabilmek için modern devletin temel sorunuyla ve onun cemaatlerin belirsizliğini ortadan kaldırmaya çalışan normalleştirme mekanizmalarıyla yüzleşmemiz gerekmektedir. Kitapta muhtelif defalar şu ya da bu biçimiyle karşılaştığımız bu nispeten büyük soruyu sorarak bitireceğim.

Meselenin özü, Batı Avrupa'da ortaya çıktığı ve kimi zaman devlete muhalefet ederek, kimi zaman da onu destekleyerek özerk mevcudiyetini sürdürdüğü varsayılan bir sivil toplum alanını ilgilendirmektedir. Bu sivil toplum nedir? Charles Taylor, yakın tarihli bir makalesinde, Avrupa siyaset geleneğinde sivil toplumun taşıdığı üç anlamı birbirinden şöyle ayırmaktadır:[14]

---

13 Ashis Nandy'nin muazzam derecede fikir verici yazılarının önemini azaltmak istememekle birlikte, bu yazıların yine de bu tarz bir yoruma başvurduklarını düşünmekteyim.

14 Charles Taylor, "Modes of Civil Society," *Public Culture* 3, 1. sayı (Sonbahar 1990): 102-19.

1. Minimalist anlamda sivil toplum, devlet iktidarının koruması altında olmayan serbest birliklerin bulunduğu yerde mevcuttur.

2. Daha güçlü anlamıyla sivil toplum, devletin koruması altında olmayan bu gibi birlikler vasıtasıyla toplumun bir bütün olarak kendini yapılandırabildiği ve edimlerini birbiriyle uyumlu hale getirebildiği yerde mevcuttur.

3. İkinci anlamın alternatifi ya da destekleyicisi olarak, birliklerin bir araya gelmesinin devlet politikalarının yönünü önemli ölçüde belirleyebildiği ya da etkileyebildiği yerlerde sivil toplumdan bahsedebiliriz.

Taylor daha sonra, Avrupa'da devlet fikrinden ayrı bir sivil toplum kavramının üretilmesine tarih boyunca katkıda bulunmuş beş farklı fikirden söz eder:

A. Ortaçağ'da geçerli olan ve toplumun kendi siyasi örgütlenmesiyle özdeş olmadığı, siyasi otoritenin toplumsal organlardan yalnızca biri olduğu fikri.

B. Kilise'nin bağımsız bir toplum olduğu yolundaki Hıristiyan fikri.

C. Feodalizmde hukuksal bir öznel haklar kavramının gelişmesi.

D. Ortaçağ Avrupası'nda nispeten bağımsız, kendi kendini yöneten şehirler'in büyümesi.

E. Bir hükümdarın Estate'lerden aldığı aralıklı ve şüpheli destekle yönettiği Ortaçağ siyasetinin seküler dualizmi.

Taylor daha sonra bu beş fikrin Locke ve Montesquieu tarafından iki farklı devlet-sivil toplum ilişkisi kavramı oluşturmak amacıyla nasıl iki farklı şekilde birleştirildiğini anlatır.

Locke'a göre (A), toplumun, doğa halindeki bireylerin kendilerine bir toplum kazandırdıkları bir ilk sözleşme vasıtasıyla, hükümetten önce yaratıldığı şeklinde yorumlanmalıdır. Bu toplum daha sonra bir yeddi emin olarak hükümeti kurar. Bunun anlamı, eğer hükümet emanete hıyanet ederse, toplumun

özgürlüğünü hükümetten geri alabileceğidir. (B), Tanrı'nın verdiği bir doğal hukukla oluşturulan siyaset-öncesi bir cemaat anlamına gelmektedir. Bu, (C)'deki kişisel hakların çıkış noktası haline gelmektedir: kişisel haklara karşı gelen hiçbir pozitif hukuk geçerli olamaz. (A), (B) ve (C)'nin bu özel birleşimi, Locke'da siyasi otoriteden ayrılmış bir sivil toplum kavramını üretmektedir. Bu kavrama göre, toplumsal hayatta, özellikle de toplumsal üretim alanında değerli ve yaratıcı olanların çoğu, siyasi otoritenin yönlendirmesi ya da müdahalesinin dışında bulunan sivil toplum alanına aittir. İngiliz kapitalizminin ideolojik açıdan kendisini göstermesinde söz konusu kavramın ne kadar önemli bir yer tuttuğu hemen göze çarpmaktadır.

Diğer taraftan Montesquieu, siyaset-öncesi bir doğal toplumun varlığını kabul etmediği için, (A)'ya ya da (B)'ye başvurmaya gerek görmez. Montesquieu'ya göre, toplum ve siyasi otorite aynı zamanda var olmuştur. Mutlakıyetçilik karşıtı doktrinini yerleştirmek amacıyla Montesquieu, merkezî siyasi otorite ile cumhuriyetçi bir vatanseverlik anlayışına sahip vatandaşların savunduğu bir kemikleşmiş inançlar bütünü arasında bir ayrım yapmasına olanak tanıyan bir biçimde (C), (D) ve (E)'yi birleştirmektedir. Onun toplum görüşü iki unsur arasındaki bir denge halidir; tarafların hiçbiri diğerinden önce gelmemektedir ve bu denge, her iki tarafın da diğerinin kimliğini yok etmeksizin kendi kimliklerini muhafaza ettikleri o dengeyi hep yakalamaya uğraşan sonsuz ancak yaratıcı bir gerilimde sanki asılı kalmıştır.

Devlet/sivil toplum karşıtlığına yol açan ve sırasıyla Locke ve Montesquieu tarafından temsil edilen bu iki düşünce akımının Taylor tarafından bu şekilde birbirinden ayrılmasında önemli olan, her iki akım tarafından da paylaşılan unsurdur. (C) unsuru -kişisel haklar kavramı- mutlakıyetçilik karşıtı bu doktrinlerin her ikisi için de devlet ile sivil toplum arasına hem bir ayrım koymada, hem de ikisini birleştirmede hayati bir önem taşımaktadır. Bence söz konusu ortaklık, Avrupa'daki bu iki siyasi düşünce akımı başka bir tarih üzerinde -serma-

yenin tarihi üzerinde- etkili olduğu için bilhassa önem taşımaktadır. Bu hususu daha sonra ele alacağım.

Sermayenin tarihine geçmeden önce, her iki düşünce akımı tarafından paylaşılan diğer ilginç bir özelliğe dikkatinizi çekmek istiyorum. Hem Locke hem de Montesquieu, kişisel hakları cemaat kavramına atıfta bulunarak savunmaktadır. Locke bunu doğrudan ve açıkça yapmaktadır. Kişisel haklar kaynaklarını Tanrı'mn insanoğlu için yarattığı siyaset-öncesi doğal cemaatten almaktadır: (C)'nin temeli (B)'dedir. Doğa halindeki insanlar, toplumun ortaya çıkışından bile önce, doğal hukukun cemaati tarafından zaten "kişi" halinde oluşturulmuşlardır. Bu nedenle onlar, zaten oluşturulmuş "bireyler" olarak, karşılıklı sözleşmeler vasıtasıyla önce toplumu, daha sonra da hükümeti oluşturabilir ve böylece kendi kişisel haklarını savunacak kurumları tesis edebilirler. Montesquieu'da (C), her ne kadar (D)'nin ve (E)'nin içerdiği dengeleyici güçlerle kurumsal açıdan alakalı olsa da, kişisel hakların nihai savunması, "kendilerini küçük düşürücü bir buyruğu kabul etmekten utanç duyan" ve "yasaları iç ve dış tehditlere karşı ölümüne savunan" vatandaşlardaki vatanseverlik duygusu, *vertu*'dur. Bana öyle geliyor ki, *vertu*'yu, siyasi otoriteden önce değil de onunla eşzamanlı olan, ancak yine de siyasi otoritenin kimliğinden ayrı bir kimliğe sahip olduğunu kabul eden cemaat olarak düşünmek meşru olacaktır. Kişisel hakların kralların mütecavizliğine karşı savunulması başka bir sebepten ötürü "vatanseverlik" olabilir mi?

Kişisel haklar ve bu hakların cemaat temeline oturtulması, Locke ve Montesquieu'nun savunduğu iki farklı tezi ortak kılan iki özelliktir. Haklar ile cemaat arasındaki ilişkiyi kavramlaştırmadaki farklılıklar, bana göre, Avrupa'daki devlet-sivil toplum ilişkisinin müteakip tarihinde ortaya çıkan sorunların aldığı biçimi temelden etkilemiştir. Bahsettiğim farklılıklar iki uç konumda şekillendirilmiştir: bir tarafta, cemaati tamamen ortadan kaldıran ve hakların sadece kendi geleceğini belirleyen bireysel iradeye dayandığını savunan görüş; diğer tarafta ise cemaate sınırları önceden belirlenmiş tek bir biçim veren

ve diğer tüm cemaat biçimlerini gayri meşru kılan bir görüş. Öne süreceğim odur ki, bu müteakip tarih sermayenin tarihine girift bir şekilde bağlanmıştır.

Sivil Toplum ve Cemaat

Locke ve Montesquieu'nun temsil ettiği bu iki düşünce akımını bir araya getiren çalışmaların en meşhuru Hegel'in yaptığı çalışmadır. Bununla birlikte, Taylor'un da belirttiği gibi, Hegel'in ortaya attığı yeni sivil toplum kavramında bu iki akım "birbirlerinden rahatsızlık duyarak birlikte olmaktadır." Hegel'deki bu gerilimin kaynağını keşfetmeye çalışalım.

Bildiğimiz gibi Hegel, devletin sözleşmeyle kurulmuş olduğunu düşünmeyi tercih eden çizgiye şiddetle karşı koymuştu. Sözleşmeler, bireysel iradeler arasındaki tesadüfi ve tamamen koşullara bağlı anlaşmalardan doğmaktadır. Gerçekten ait oldukları alan "ihtiyaçlar sisteminin" alanı olmakla birlikte, sözleşmeler, Hak kavramının temelini oluşturamayacak kadar değişkendirler. Hegel ayrıca, toplumsal yaşamın başlangıcı olan ailenin sözleşmeyle kurulduğunu da kabul etmezdi. Bunu kabul etmek, aile fertlerinin, ister yetişkin olsun isterse çocuk, birbirlerine karşı hakları olduğunu, hatta aileden ayrılma ya da aileyi dağıtma haklarının bile bulunduğunu kabul etmek demekti. Böyle bir kabul, toplumsal hayatın temel unsurlarını koşullara bağlı anlaşmaların geçici ve son derece kaotik tesadüflerine maruz bırakacaktı. Hegel'e göre sözleşmeler ne devletin alanına, ne de ailenin alanına aittir; sözleşmelerin yeri sivil toplumdur.

O halde aile nasıl oluşturulmaktadır? Bildiğimiz üzere Hegel, *Hak Felsefesi* adlı eserine öncelikle soyut hakta kişisel iradeyi tesis ederek başlamaktadır. Ancak kişisel iradeyi "etik yaşamın" somutluğunda hayata geçirmeye çalıştığında, toplumsal hayatın başlangıcını -aileyi- iradeden ve kişilikten özgürce feragat etmekten başka bir şey olmayan "aşka" dayandırır. Aile, "doğal ya da dolaysız safhasındaki" etik akıldır; o safhada aile "aklın kendi birliğini hissetmesi olan aşkla bilhassa tanım-

lanmaktadır... Kişi bağımsız bir birey olarak değil, bir üye olarak ailenin içindedir."[15] Etik yaşamdaki bu "doğal ya da dolaysız safha" hakkında Hegel'in söylemek istediği birkaç şeyi daha alıntılayacağım, çünkü bu pasajları cemaatin bastırılmış bir anlatısı, liberal kapitalist toplumun gizli temelini oluşturan ve bireysel iradenin mutlak ve doğal egemenliğine inananların kabul etmeyi reddedeceği bir anlatı olarak okumayı tercih ederim. Hegel'e göre:

> Genel anlamıyla aşk benim ötekiyle kurduğum birliğin bilincidir, böylece ben bencilce bir yalnızlık içine girmem. Aksine, bilincimi sadece kendi bağımsızlığımdan feragat ederek, kendimin benle ötekinin ve öteki ile benim birliğim olduğunu bilerek kazanırım. Aşk duygudur, yani doğal bir şeylerin biçimini almış etik yaşamdır... Aşkın başlangıcı, benim kendi kendine yeten ve bağımsız bir kişi olmak istemeyişim ve eğer öyle olmuş olsaydım, kendimi kusurlu ve eksik hissedeceğimdir. Bir sonraki adımı kendimi, bendeki bir şey olduğunu zannettiğim başka bir insanda bulmamdır. Bu yüzden aşk en muazzam çelişkidir; Akıl bu çelişkiyi çözemez, çünkü yadsınan ama yine de benim olumlu haliyle sahip olmak zorunda olduğum bu bilinç seviyesinden daha inatçı bir şey bulunmamaktadır. Aşk, bu çelişkinin hem yaratılması hem de çözülmesidir. Çözülmesi anlamında aşk etik türde bir birliktir.
>
> Ailenin hakkı, gerçekliğinin sınırları önceden belirlenmiş bir mevcudiyeti olması gerektiği gerçeğine dayanmaktadır. Bu yüzden ailenin hakkı, dışarıya ait olmaya ve aile birliğinden kopmalara karşı çıkan bir haktır. Diğer taraftan aşk, tekrar söylüyorum, birliğin üzerinde etkili olamadığı bir duygudur, kişisel bir şeydir. O halde, birlik talebi sadece doğuştan dışarıya ait olan ve duygularla koşullandırılamayan şeyler için karşılanabilecektir.[16]

15 G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, T. M. Knox (çev.) (Londra: Oxford University Press, 1967), 158. paragraf, s. 110.

16 *A.g.e.*, ek 101, s. 261-62; ek 102, s. 262.

Tabii ki Hegel bu gerçek birliği, dışarıya ait olmaya ve öncelikle aile malından, ikinci olarak da ailenin reisi olan erkekten -koca ve babadan- kopmaya karşı bir hak olarak sınırları önceden belirlenmiş mevcudiyetini bulduğu çekirdek aile ile sınırlandırmaktadır. Hegel bunu yaparken kendisini hassas bir noktaya doğru götürmektedir; çünkü sözleşme doğuran bir anlaşmaya dayanan ve fertlerin diğerleri karşısında sahip oldukları hakları muhafaza ettiği aile fikrine karşı koymak için ne kadar çabalarsa çabalasın, bireysellik dalgasının modern Batı toplumlarındaki pozitif hukukta bile evlilik ve miras ilişkilerine sızmasına engel olamamaktadır. Yukarıdaki pasajları bugün okuduğumuzda, Hegel'in evlilik, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve miras hakkında öne sürdüğü tezler, merhametli davranıldığında, tuhaf ama hoş, aksi halde haddini aşacak ölçüde muhafazakâr gelmektedir.

Bununla birlikte, Hegel'in aşk konusundaki etkileyici anlatımının o kadar da modası geçmiş görünmeyeceği başka bir anlatı olduğunu öne süreceğim. Bu, burjuva ailenin değil cemaatin anlatısıdır. Bireyselliğin zafere ulaştığı bu çağda bile cemaatin "doğal" dayanışmasına atıfta bulunan tüm hareketlerin dile geldiği retoriği düşünün. Söz konusu hareketler tam da dışarıya ait olmaya ve kopmaya karşı çıkan hakkı talep eder, müştereken tanınan reisler vasıtasıyla "mülkiyet" ve "temsilin" sınırlarının önceden belirlenmesine uğraşırlar, aşkın ve bireysel iradenin cemaatteki diğer insanlar uğruna özgürce feragat edilmesiyle sağlanacak bir kendini tanımanın diliyle konuşurlar. Cemaate (ya da sayısız bir cemaatler bütününe) duyulan bu "doğal" yakınlık fikrine, söz konusu fikrin kişisel iradeye içkin seçme özgürlüğüne zarar verdiği iddia edilerek karşı çıkılabilir. Büyük ölçüde Şarkiyatçı literatürle ve sömürgeci antropolojiyle beslendiğini unutmamamız gereken Avrupa sosyoloji kuramında, kapitalizm öncesi dönemdeki tüm gemeinschaften'i başka bir şeye dayandırmanın, dolayısıyla da özgür olmamanın alanıyla, ve modern birliklerin de özgürlüğün ve tercihin çiçek açabileceği bir alanla özdeşleştirilmesinin temelinde bu itiraz yatmaktadır. Hegel'in aile hakkında

ileri sürdüğü tezler, bana öyle geliyor ki, insanoğlunun toplumda doğduğu o indirgenemez dolaysızlığı bize hatırlatmaktadır: insanlar (cinsiyet, etnik köken ya da sınıf gibi) toplumsal yakınlıklarını seçmekte özgür bağlantısız bireyler olarak dünyaya gelmezler; toplumun belli özellikler kendisine zaten atfedilmiş fertleri olarak doğarlar. Liberal bireyselcilik, insanların doğacakları toplumsal yeri seçmekte özgür olmadıkları bu dolaysızlık seviyesini yok etmeye çalışmaktadır. Üstelik liberalizm, böyle bir durumda tercih diye bir sorunun ortaya atılmasının aldatıcı olduğunu unutmak için uğraş vermektedir; hatanın nedeni, insanoğlunun doğmadan önce "birey" olarak var olamaması, doğunca da toplumun kendisine belli özellikler zaten atfedilmiş bir üyesi olmasıdır. O halde liberal kuram bu olguyu, onu "doğal eşitsizliğin" yarattığı ve toplumsal refah politikalarının ya da fırsat eşitliği politikalarının acısını hafifletmeye çalışacağı kazalar gibi görmek suretiyle ele alabilir. Başka bir deyişle, liberal kuram bu olguyla ilgilendiğinde samimiyetsiz davranmaktadır.

Hegel'i tersten okuma küstahlığım mazur görülürse, "Etik Yaşam"ın içindeki bu bölümü kişisel hakların cemaatin ahlaklı yaşantısının "atfedilmiş" alanıyla uzlaştırılması gerektiği bir cemaat anlatısı olarak okumayı tercih edeceğim. Bu okumayı yaparken, Hegel'in aileyi "bireysel" öznelliklerin toplum içinde uzlaştırılabildiği o öteki büyük sürecin, yani çocukların eğitiminin yaşandığı alan haline getirmiş olduğunu,[17] bu alanın da Hegel'in, sürekli "normalleştirilmiş" bireyi üretmeye çabalayan modern disipline edici iktidar rejiminin bitmek tükenmek bilmeyen hâkimiyetine karşı savunamayacağı bir alan olduğunu hatırlayacağım. Liberal sosyolojiye hâkim olan düşünce yapısının aksine ben, Hegel'in yazdıklarını, sanki Hegel eğitimin okuldaki, hapishanedeki, hastanedeki ve psikiyatrın kliniğindeki zorunlu disiplinin alanına değil, cemaatin etik yaşamının alanına ait olduğunu söylermiş gibi okumayı tercih ederim. Cemaatin etik yaşamındaki bu alanı tercihten mah-

17 *A.g.e.*, 175. paragraf, s. 117-18.

rum bir alan olarak anlatmayacağım; burjuva çekirdek ailenin gelişme sürecindeki başlangıç aşamalarından biri olduğunu da söylemeyeceğim. Aksine, Hegel'in yazdıklarını, bugüne kadar burjuva bireyciliğin o öteki anlatısının ters istikametinde kendisini anlatmaya devam eden bir anlatı olarak okuyacağım.

Hegel'e ve sivil topluma geri dönelim. Diğer aileler tarafından oluşturulan dışsallığa karşı kendi içlerinde birlik olan ve her biri ailenin başıyla -kasabalı, kentli- temsil edilen aileler sivil toplumun alanını oluşturmaktadır. Bu alan, özel ihtiyaçlara ve herkesin çıkarının işgücü ürünlerinin sözleşmelerle sağlanan değişimi vasıtasıyla karşılıklı olarak tatmin edilmesine dayanan özel çıkarların alanıdır. Söz konusu alan ayrıca, her bir ailenin mülkiyetinde bulunanların adaletin uygulanması sayesinde karşılıklı olarak korunduğu bir alandır. Sivil toplum, başka bir deyişle, piyasa ekonomisinin ve medeni hukukun bulunduğu o meşhur alanıdır.

Buna karşılık Hegel, sivil topluma ihtiyaçlar sisteminde "hâlâ pusuda bekleyen ihtimaller" için, "özel çıkarların ortak bir çıkar gibi gözetilmesi" için ve de adaletin uygulanması için hazırlık yapan bir bakiye kategori daha dahil eder. Bu bakiye kategori polis kuvvetini ve belediye meclisini içermektedir. Gariptir ki Hegel, sivil toplumun belirlediği kamusal gözetimin sınırlarını çizerken (Hegel'in bu noktada 18. yüzyıl Almanya ve İtalyası'nda "polis" olarak bilinen ve *Polizeiwissenschaft* denen koca bir disipline konu olmuş olan şeyin idari fonksiyonlarını düşündüğü aşikârdır),[18] "hiçbir nesnel sınırın belirlenemeyeceğini" kabul etmektedir. Başka bir deyişle, aile ile sivil toplum arasındaki bu ara yüzeyde özel ile kamusalı birbirinden ayıran hiçbir nesnel sınır bulunmamaktadır. Böyle bir ayrım ancak içinde bulunulan koşullara bağlı olarak, belirli ihtimalleri göz önünde bulundurmak suretiyle yapılabil-

18 Foucault, hiç şüphesiz, erken modern devletteki bu "polis fonksiyonlarına" çok fazla önem vermiştir. Özellikle, Stanford Üniversitesi'nde verdiği ve "Politics and Reason" adıyla yeniden basılan Tanner Konferanslarına bakınız. Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Alan Sheridan vd. (çev.) (New York: Routledge, 1988) içinde "Politics and Reason", s. 58-85.

mektedir. Hegel'e göre, "Bu ayrıntıları belirleyen gelenektir, anayasanın geri kalanının ruhudur, dönemin koşullarıdır, zaman krizi ve benzerleridir."[19] Sivil toplum ile aile, kamu ve özel arasındaki bu nesnel ayırım eksikliği nasıl yorumlanmalıdır? "Her şeyin öznel olduğu" bu ihtimaller ve önceden belirlenememeler alanını üreten nedir? Bu alan, bastırılmış bir cemaat anlatısının sivil toplumun nesnellikle oluşturulmuş, sözleşmelerle düzenlenmiş yapısındaki çatlaklara sızmasının bir diğer örneği olarak yorumlanabilir mi?

Son bir örnek daha verip bu yorucu Hegel okumasına son vereceğim. Hegel, sivil toplum ve onun özel çıkarları tek bir ortak çıkar gibi gözetme fonksiyonu hakkında şöyle yazmaktadır:

> Eğitim çocuğun toplumun bir ferdi olma kapasitesiyle alakalı olduğu sürece, eğitimi denetleme ve etkileme evrensel aile vasfını taşıyan sivil toplumun hem hakkı, hem de ödevidir. Toplumun bu hakkı, ebeveynlerin keyfi ve içinde bulundukları koşullara bağlı tercihlerinden önce gelmektedir... Anne babalar genellikle eğitim söz konusu olduğunda sınırsız bir özgürlüğe sahip olduklarını ve her şeyi istedikleri gibi ayarlayabileceklerini varsayarlar... Buna karşın, toplumun ... ebeveynleri çocuklarını okula göndermeye, onlara aşı yaptırmaya ve benzeri şeylere zorlamaya hakkı vardır. Fransa'da devlet gözetimi taraftarları ile eğitimin serbest olması, yani ailelere bırakılması gerektiğini savunanlar arasında çıkan tartışmaları bu bağlamda değerlendirmek gerekir.[20]

Bir kez daha, bastırılmış anlatının boyun eğdirilemez biçimde baş kaldırdığını öne sürüyorum. Yoksa Hegel "evrensel bir aile" olarak sivil toplum fikrini nasıl ağzından kaçırabilirdi? Sivil toplum kendisini, Hegel'e göre, sözleşmelerden değil aşktan, bireysel iradelerin serbestçe teslim edilmesinden doğan bir aile olarak başka türlü nasıl sunabilirdi? Hegel aileyi burjuva

19 Hegel, *Philosophy of Right*, 234. paragraf, s. 146.

20 *A.g.e.*, 239. paragraf, s. 148, ek 147, s.277.

çekirdek ailenin sınırları önceden belirlenmiş tek biçimi haline indirgemekle ailenin kapsamını daraltmış ve içeriğini fakirleştirmiştir. Bu boşluk "evrensel bir aile" rolünü haksız yere kendisine mal eden sivil toplumla doldurulmak zorundadır. Gariptir ki, bunu kabul eder etmez Hegel, artık ulus devletin disipline edici mekanizmalarıyla dayatılması gereken bu evrensel aile rolünü modern toplumdaki tek meşru cemaatin -ulusun- oynamasını münasip gören o güçlü düşünce akımının belirleyiciliğine izin vermektedir. Hegel bu belirleyiciliğin suç ortağı haline gelmektedir; masum değildir Hegel, çünkü bu, onun kurduğu Hak sisteminin kaçınılmaz bir sonucudur: Sivil toplumun koşullara bağlı sözleşmelerden doğan alanı, *tek* siyasi cemaat olan devlette vücut bulan mutlak Hak kavramının daha yüksekteki alanında, her şeye rağmen, birleştirilmelidir.

Sermaye ve Cemaat

Bu nedenle, modern Avrupa toplumsal kuramında bağımsız bir cemaat anlatısının bu şekilde bastırılmasının hem devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımın ortaya konmasına, hem de bu ayrımın ortadan kaldırılmasına imkân tanıdığını öne sürüyorum. O halde, uçlardan birinde devletin bireysel tercih serbestisinin ve sözleşmelere dayalı anlaşmaların alanına kesinlikle müdahale etmemesi gerektiğinde ısrar eden, bireysel iradenin egemenliğini ilan eden tezler yer almaktadır. Diğer uçta ise tek, sınırları önceden belirlenmiş ve nüfus bakımından sıralandırılabilir ulus-devlet biçimini almış *tek* siyasi cemaate toplumdaki tüm düzenleyici fonksiyonlarda baş rol oynatan, sivil toplum ve aile alanlarını gasp ettiren ve kamusal ile özel arasındaki ayrımları bulanıklaştırtan tezler bulunmaktadır. Batı düşüncesindeki devlet-sivil toplum ilişkisinin yalnızca bir muhalefet ilişkisi olmadığını söyleyen insanlar bu uç tezlere de değinmek zorundadır. Benim öne süreceğim iddia, birey ve ulus-devlet kavramlarının her ikisi de yeni bir büyük anlatıya -sermayenin anlatısına- yerleştirildiği için, özetleme imkânlarının yanısıra muhalefet etme imkânlarının da doğduğudur.

Söz konusu sermaye anlatısı, o öteki cemaat anlatısını bastırmanın ve kendi akışı içinde hem normalleştirilmiş bireyi, hem de disipline edici modern iktidar rejimini üretmenin yollarını aramaktadır.

Avrupa toplumsal düşüncesinin tarihsel kendine özgülüğü yalnızca Taylor'un (A)'dan (E)'ye kadar sıraladığı koşullarla açıklanamaz. Öteki, Avrupalı olmayan ülkelerin modernizm öncesi tarihlerindeki devlet-sivil toplum ilişkileri incelendiğinde benzer özelliklerle karşılaşılması bizi şaşırtmamalıdır. Eğer Avrupa düşüncesi gerçekten bu özgün koşullarla şekillendirilmişse, Polonya, Filipinler ve Nikaragua gibi ülkelerdeki insanların kendi toplumlarına ve devletlerine ne yaptıklarını düşünmek ve meşrulaştırmak için neden bu İngiliz, Fransız ya da Alman filozoflara başvurduklarını açıklamak da güçtür. Yerel Avrupalı düşünceyi evrensel felsefeye, kendisininkinden başka tarih olamayacağını düşünen Avrupa tarihini evrensel bir tarihe dönüştüren tek bir büyük an varsa, o anı yaratan, coğrafi yayılmasıyla küresel ve kavramsal alanıyla evrensel olan sermayedir. Merkantilist ticaretin, savaşın, soykırımın, fethin ve sömürgeciliğin yarattığı şiddeti evrensel bir ilerleme, kalkınma, modernleşme ve özgürlük öyküsüne çeviren sermayenin anlatısıdır.

Cemaatin yok edilmesi, bu anlatının şekillenmesinde temel bir rol oynamaktadır. Kapitalist üretim için gerekli olan koşulun işçi kitlesinin kendi iş araçlarından kopartılması olduğunu teşhis eden Marx, bunu açıkça görmüştü. Bu temel birikim denen şey, işçilerle onların üretim araçları arasındaki toplumsal birliği muhtelif biçimlerde sağlayan kapitalizm öncesi dönemdeki cemaatin yok edilmesinden başka bir şey değildi. Böylece cemaat, sermayenin anlatısında, sermayenin tarih öncesi dönemine itilmektedir; bu dönem, toplumsal evrimin özgürlük ve ilerleme yolculuğunun başlayabilmesi için aşılması gereken doğal, siyaset öncesi ve ilksel bir aşamasıdır. Sermayenin öyküsü evrensel olduğu için, cemaat de ilerlemenin, Avrupa'da Ortaçağ'la, dünyanın geri kalanında ise durgun, geri kalmış ve gelişmemiş bugünle özdeşleştirilen tarih öncesi dönemine ait olmaktadır.

Buna karşın cemaat yine de tam anlamıyla bastırılamamıştır. "Özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham" tarafından idare edilen sivil toplum alanı endüstriyel çalışma sürecinin kendisindeki özgürlük ve eşitlik eksikliğini, toplumun birbirine muhalif sermaye ve işçi sınıflarına bölünmeye devam etmesini yeterli ölçüde meşrulaştıramamıştır. Marx, kapitalist toplumun sermaye ve işçi sınıfını, başka bir anlatıdan aşk, ödev, refah vb. retoriğini ödünç almak suretiyle, ulusun siyasi cemaati seviyesinde yeniden birleştirmedeki becerisini çok iyi anlayamamıştı. Sermaye, kendi evrenselci kapsamına ters düşerek, ulusun yeniden oluşturulmuş özgüllüğü üzerinde asalakça yaşamaya devam etti. (Marx'ın *Kapital*'inde bu öteki anlatının gizlice boy gösterdiği yerleri tespit etmek ilginç bir egzersiz olacaktır: mesela para, ulusal devlet tarafından belirli bir değişim değeri atfedilmiş ulusal bir para biçimini yine de muhafaza eden evrensel eşdeğer; homojen ve normalleştirilmiş olmakla birlikte yine de özel tarihsel ve kültürel şartlarla belirlenen işgücü değeri.)

Avrupa'da, siyasi otoritenin gözetimi dışında ve "fikrin kendisini toplumun fikriymiş gibi sunabileceği" bir mekân olduğu söylenen kamusal alanın doğuşunun, halkın yeniden oluşturulmuş kültürel kimliği ile devletin meşru otorite sınırlarını birleştirmede hayati bir rol oynadığını da unutmamamız gerekmektedir. Ulusal bir kültürün homojenleştirilmiş biçimleri kapitalist yayıncılıktaki bilgi aktarma yöntemi vasıtasıyla -dilin, estetik normların ve tüketici zevklerinin standartlaştırılması sayesinde- esas itibariyle bu kamusal alanda kurulmaktaydı. O halde kamusal alan sadece devlet ile sivil toplumun birbirinden ayrıldığına işaret eden bir alan değildi; aynı zamanda, "kamuoyunun" ulus adına konuştuğunu iddia edebilmesini sağlayan kültürel standartları yaratarak, devleti ve sivil toplumu birleştirmekteydi. Sivil toplum artık ulus içindeki bireylerin farklı hayatlarının mekânı haline gelmişti; devlet ise ulusu tek başına temsil eder hale, tek meşru cemaat biçimi haline gelmişti.

Ancak cemaat, sermayenin anlatısına kolayca mal edilememektedir. Sermayenin bakış açısıyla cemaat, doğal ve ilksel

olanın alanına aittir. Cemaat, (iyi milliyetçiliği) koruyan ve besleyen ortak bir öznel duygu halini yalnızca sıhhileştirilmiş ve evcilleştirilmiş biçimiyle alabilmektedir. Ancak her zaman vahşi, bölücü, ürkütücü, irrasyonel olma (kötü milliyetçilik) tehdit edici olasılığını içinde taşır. Bana göre, Batı toplumsal felsefesindeki aşılmamış büyük çelişki devlet/sivil toplum karşıtlığı değil, sermaye/cemaat karşıtlığıdır. Hem devlet kurumları hem de sivil-toplumsal kurumlar sermayenin anlatısı içinde bir yere oturtulmuştur. Sermayenin krallığından aslında kovulmuş olması gereken cemaat, bu krallığı terk etmeyi reddettiği için hayatını yer altına itilmiş ve her an bozgunculuk yapabilecek bir biçimde sürdürmektedir.

Toplumsal felsefede son zamanlarda rastlanan ve baskın liberal veya bürokratik bireyselcilik kalıplarına karşı "cemaatçi" bir bakış açısına sahip tezler üretme çabaları, ya uygun adım yürüyen modernitenin kaldırdığı tozun altında kaybolmuş modernizm öncesi siyasi cemaat biçimlerini yeniden keşfetme, ya da söz konusu modernizm biçimlerini hayatlarını normalleştirilmiş toplumun kıyısında güçlükle sürdüren bastırılmış gruplarda veya sapkın mezheplerde bulma yollarını aramaktadır. Mesela Alasdair MacIntyre, kendi tezini Aydınlanma'daki modernite projesi ile Nietzsche'nin modernite eleştirisine karşı durarak ve klasik Aristotelesçi erdem kavramını haklı çıkararak kurmaktadır.[21] MacIntyre tezini oluştururken, ahlaki bir cemaatin pratiklerini, hedeflerini ve geleneğini kurumsallaştıran ve sınırları önceden belirlenmiş siyasi bir cemaat olan şehir-devleti tahayyül etmek zorundadır. Yakın geçmişteki anarşizm kuramcıları devletsiz kabile topluluklarından ya da marjinal ütopyacı cemaatlerden kalan etnografik kanıtlardan medet ummuşlardır. Ömrünün son yıllarında disipline edici iktidarın o her şeyi fetheden hâkimiyetine karşı gösterilen direnişi bulmaya uğraşan Michel Foucault, bu direnişi, "geçerliliği yerleşik düşünce rejimlerinin onaylanmasına bağlı olmayan," yerel ancak özerkliğini koruyan ve merkezîleştirilmemiş bir ku-

21 Alasdaire MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londra: Duckworth, 1981).

ramsal üretim türü olan "boyun eğdirilmiş bilgilerin baş kaldırması" ihtimaline yerleştirmiştir.[22]

Bense farklı bir ihtimali işaret ediyorum. Batı toplumsal felsefesindeki nispeten kuramlaştırılmamış "ulus" fikrine bakıldığında, cemaat fikrinin sermaye kavramıyla nahoş bir biçimde süslendiği fark edilmektedir. Cemaat, tarihin karanlıklarına gömülmüş modası geçmiş bir fikir, marjinal bir alt kültürün parçası değildir; dalgın bir Aydınlanma'nın silmeyi her nasılsa unuttuğu modernizm öncesi döneme ait bir kalıntı olarak da def edilemez. Cemaat, modernitenin bugününün bir parçasıdır; ancak yine de, zayıf düşürülmüş ve ulus-devletin tekil biçimiyle sınırlandırılmış bir fikirdir: çünkü insan toplumunun sahip olduğu modern bilgilerin dünyasında meşru bir hayat sürmekten mahrum edilmiştir. Bu mahrum bırakılış, cemaat fikrinin disipline edici iktidarın dünyasının bir sınırı olduğunu doğası gereği işaret ettiği gerçeğiyle alakalıdır. Şu halde benim ileri süreceğim hipotez, ulus fikrini incelemenin sermaye ile cemaat arasındaki kaçınılmaz bir çelişkiyi açığa çıkartmak suretiyle bizi moderniteye kendi içinden yöneltilecek yapısal bir eleştiriye ulaştıracağıdır.

Ancak Avrupa'nın entelektüel tarihinin ötesine geçip de dünyanın diğer taraflarının sömürge dönemindeki ve post-kolonyal dönemdeki tarihlerini incelemenin böyle bir eleştiri yapmamıza imkân tanıması daha muhtemeldir.[23] Sermayenin

---

22 Michel Foucault, *Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Gordon (çev.) (New York: Pantheon, 1980), s. 78-92.

23 Foucault, Batılı olmayan günümüz kültürlerinin disipline edici iktidara direnmelerini sağlayacak güçlü kaynaklara sahip olduğunun farkındaydı. Şah'a karşı girişilen İran devrimine Foucault'nun duyduğu hayranlık, Foucault hayranlarının bir çoğunu utandırmış da olsa, bu durumun dramatik bir örneğiydi. Foucault'ya göre bu olaylar "çok vahşi bir modernleşmenin toplumdaki en modası geçmiş grupları geri çekilmek zorunda bıraktığını göstermiyordu. Aksine, bütün bir kültürün, bütün bir halkın kendi içinde bir modası geçmişlik abidesi olan bir modernleşmeyi reddetmesiydi." Foucault'ya göre, "İslâmi bir hükümet" kurmayı isteyen İran halkı "kendi hayatları pahasına bile olsa, bizim Rönesans'tan ve Hıristiyanlığın büyük krizlerinden bu yana ihtimal dahilinde dahi görmediğimiz bir şeyi, siyasi bir ruhaniliği arıyorlardı. Fransızların güldüğünü şimdiden duyuyorum. Ama yanıldıklarını biliyorum." Bkz. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Betsy Wing (çev.) (Cambridge: Harvard University

ve cemaatin anlatıları arasındaki çelişkiler sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareketlerin tarihinde açıkça görülebilmektedir. Modern devlet biçimleri söz konusu hareketlerin yaşandığı ülkelere sömürge idaresi aracılığıyla ithal edilmişti. Sivil toplum kurumlarının Avrupa'da ortaya çıktıkları biçimlerle sömürgelerde arzı endam etmesinin sebebi, sömürge idaresinin meşrulaştırılmasını sağlayacak bir kamusal alanın yaratılmasından başka bir şey değildi. Ancak sömürgeci devletin sömürgeleştirilen insanları yalnızca tebaalığına kabul edebileceği gerçeği bu süreci temelden sınırlandırmaktaydı; sömürgeci devlet bu insanlara vatandaşlık hakkını bahşedemezdi. Sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin tarihindeki can alıcı kırılma noktası, sömürgeleştirilmiş insanların tebaadan oluşan bir sivil toplumun üyesi olmayı reddetmeleridir. Bu insanlar kendi ulusal kimliklerini farklı bir anlatı içinde, cemaatin anlatısı içinde oluşturmaktadır. Burjuva sivil-toplumsal kurumların bulunduğu alanda kaldıkları sürece kendi ulusal kimliklerini oluşturma şansları yoktur. Dolayısıyla, kendilerine çok farklı bir alan -kültürel bir alan- oluştururlar ve bu alanı belirleyen, maddi ile manevi, dışarıdaki ve içteki ayrımıdır. Kültürün bulunduğu bu iç alan ulusun egemen olduğu topraklar olarak ilan edilmiştir; dışarıdaki alan sömürgeci güce bırakılmış olsa bile, sömürgeci devletin bu iç alana girmesine izin verilmez. Buradaki retorik (Gandhi bunun iyi bir örneğini vermektedir)[24] aşk, akrabalık, sadelik ve fedakârlık retoriğidir. Söz konusu retorik aslında modernizm, bireyselcilik ve hatta kapitalizm karşıtıdır. Gandhi'yi izleyerek söyleyecek olursak buradaki çaba, farklı ve kendi koşullarına göre belirlenmiş cemaatlerde yaşayan insanların büyük siyasi birimler içinde barışçı, üretken ve yaratıcı bir biçimde bir arada yaşamalarına vesile olacak şartları sağ-

Press, 1991), s. 281-91; Foucault, *Politics, Philosophy, Culture* içinde "Iran: The Spirit of a World without Spirit", s. 211-24. Foucault'nun İran hatası denilen bu hatası, "stratejik olmayan" bir kuramsal pratiğin taşıdığı zorlukların yanısıra doğurabileceği imkânlar hakkında da çok şey anlatmaktadır: "Tikellik kendini gösterdiğinde saygılı olun, iktidar evrensel olanı ihlal ettiğinde ise taviz vermeyin."

24 Gandhi'nin bu yönünü *Nationalist Thought*, s. 85-130'da ele aldım.

layacak kültürel kaynakları tarihin büyük anlatısı içinde bulmaya yöneliktir.

Post-kolonyal ulusal devletin kendi yolculuğuna dünya tarihinin ilerlediği yoldan devam etmek istemesiyle birlikte, söz konusu diğer anlatının bir kez daha şiddetli bir kesintiye uğraması, tabii ki ironiktir. Sermayenin evrensel anlatısı içine yerleşmiş olan modern devletin kendi yetke alanında ulusun tek, sınırları önceden belirlenmiş ve nüfus bakımından sıralandırılabilir biçimini taşımayan bir cemaati kabul etmesi mümkün değildir. Bu nedenle modern devlet, cemaat kimliği oluşturmaya yönelik tüm heveslere, eğer gerekirse şiddete başvurarak, boyun eğdirmelidir. Bu öteki heveslerin kendilerine tarihî geçerliliği olan bir meşruiyet kazandırmalarının tek yolu, kendilerinin alternatif bir devlet kurma hakkı olan alternatif bir ulus olduklarını iddia etmeleridir.

Batı Avrupa'nın dar tarihinde doğan ancak sermayenin küresel hâkimiyeti sayesinde evrenselleştirilen bir devlet-toplum ilişkisi kavramının çağdaş dünya tarihine nasıl yapıştığı görülmektedir. Doğu Avrupa'da, eski Sovyet cumhuriyetlerinde ya da Çin'de sosyalist-bürokratik rejimlere karşı verilen mücadelede devlet/sivil toplum karşıtlığından medet umulmasının Batı Avrupa tarihini kopyalamaya çalışan stratejilerden farklı bir şey üretebileceğini düşünmüyorum. Söz konusu stratejilerin sonucunda ne olduğunu ise yüzlerce defa gördük. Avrupa deneyiminin yerelliği, ilerlemenin evrensel tarihi olarak kabul edilecek; buna karşılık, dünyanın geri kalan kısmının tarihi ise eksikliğin, yetersizliğin tarihi gibi, bayağı bir tarih gibi görünecek. İngiltere'de, Fransa'da ve Almanya'da üretilen felsefelere tekrar tekrar başvurulacak. Bu doktrinlerin dünyanın geri kalan kısmının tarihlerini tamamen göz ardı ederek üretilmiş olduğu gerçeği hiçbir önem taşımayacak: onların faydalı ve aydınlatıcı olduğu düşünülecek.[25] Eğer sosyalist sanayileşme,

25 Sorunu bu şekilde ortaya koymanın yarattığı etkilere dikkatimi çektiği için Dipesh Chakrabarty'ye müteşekkirim. Chakrabarty bu noktayı *Rethinking Working-Class History* kitabında ve "Postcoloniality and the Artifice of History" makalesinde ele almıştır.

sermayenin anlatısına, "ilkel birikimi" gerçekleştirmek ve sermayenin kendi yolculuğuna "normal" güzergâhında devam etmesini sağlamak amacıyla sosyalist-bürokratik rejimlerin devreye girmek zorunda kaldığı safha olarak yazılırsa, tarihteki en yüce garipliklerden biri gerçekleşmiş olacaktır.

Bu esnada, söz konusu büyük anlatı içinde birbirleriyle uzlaştırılması imkânsız olan cemaat ve sermaye arasındaki mücadele devam edecektir. Modern devlet biçimleri sınırları önceden belirlenmiş ulusal kimlikler ağına zorla yerleştirilecektir. Bu, milliyetin seçilmiş işaretlerine uyum sağlamayanları ister istemez "azınlık" olarak nitelendirip dışlayan, kültürel farklılıkların sağlamlaştırılışı anlamına gelecektir. "İyi" ve "kötü" milliyetçilik arasındaki mücadele sürüp gidecektir.

O halde evrensel tarihteki gerçek kategoriler nelerdir? Devlet ve sivil toplum mu? Kamusal ve özel mi? Toplumsal düzenleme ve bireysel haklar mı? Özgürlüğün, modernitenin ve ilerlemenin tarihi olarak nitelendirilen sermayenin büyük anlatısının önem verdiği her şey mi? Ya da, kuramsallaştırılmamış, doğal olanın ilksel bölgesine itilmiş, modern devletin ihtiyaçları doğrultusunda evcilleştirilemeyen öznelliklerden mahrum edilmiş, ancak yine de normalleştirilmiş bireyin homojenleştirici hâkimiyeti karşısında aşk ve akrabalık retoriğinde ısrar eden cemaat anlatısı mı?

Jati kelimesinin taşıdığı birçok anlamdan utanç duymamızın altında, sermaye ve cemaat anlatılarının modern devletin söylemsel mekânları içinde verdikleri bu sona erdirilmemiş mücadele yatmaktadır. Sanırım Kamalakanta, eğer hâlâ buralardaysa, bize bakıp bakıp gülmektedir.

BENGAL DİLİNDEKİ KAYNAKLAR

Abdar Rahim, Sheikh. *Hajrat mahammader jiban carit o dharmmaniti*. Kalkûta, 1886.

Abdul Karim. *Bharatbarse musalman rajatver itibrtta*. 1. cilt. Kalkûta: Sanskrit Press Depository, 1898.

Abdul Rahim, Saiyad. *Bharatbarser itihaser prasnottar*. Dakka, 1870.

Akshaykumar Datta. *Bharatbarsiya upasak-sampraday*. Benoy Ghosh (ed.) 1870. Yeniden basım. Kalkûta: Pathabhavan, 1969.

Alimaddin, Munshi. *Dillir rajadir nam*. Barisal, 1875.

Amarendranath Datta. *Maja*. Kalkûta, 1900.

Bankimchandra Chattopadhyay. *Bankim racanabali*. Jogeshchandra Bagal (ed.) 2. cilt. Kalkûta: Sahitya Samsad, 1965.

Binodini Dasi. *Amar katha o anyanya racana*. 1912. Soumitra Chattopadhyay ve Nirmalya Acharya (ed.) Yeniden basım. Kalkûta: Subarnarekha, 1987.

Bholanath Chakravarvi. *Sei ek din ar ei ek din, arthat banger purbba o barttaman abastha*. Kalkûta: Adi Brahmo Samaj, 1876.

Bhudeb Mukhopadhyay. *Bhudeb racanasambhar*. Pramathanath Bisi (ed.) Kalkûta; Mitra ve Ghosh, 1969.

Chitra Deb. *Antahpurer atmakatha*. Kalkûta: Ananda, 1984.

Debipada Bhattacharya. *Bamla carit sahitya*. Kalkûta: Dey's, 1982.

Girishchandra Ghosh. *Giris racanabali*. Rathindranath Ray ve Debipada Bhattacharya (ed.) 1. cilt, Kalkûta: Sahitya Samsad, 1969.

Haricharan Bandyopadhyay. *Bangiya sabdakos*. 1. cilt. Yeni Delhi: Sahitya Akademi, 1966.

Hitesranjan Sanyal. "Abhayer katha." *Baromas* 7, 2. sayı (Sonbahar 1984): 97-128.

Iswarchandra Vidyasagar. *Bangalar itihas, dvitiya bhag, siraj uddaular simhasanarohan abadhi lard uiliam bentiker adhikar paryyanta*. Kalkûta, 1858.

Jibankrishna Chattopadhyay. *Bharatbarser purabrtta.* 5. baskı. Kalkūta, 1875.

Jnanendramohan Das. *Bangala bhasar abhidhan.* 1. cilt. 1937. Yeniden basım. Kalkūta: Sahitya Samsad, 1988.

Kailasbasini Debi. *Janaika grhabadhur dayeri.* 1952. Yeniden. Eksan 15, 3. ve 4. sayılar (Kış 1981): 7-48.

Kalyani Mallik. *Nath-sampradayer itihas, darsan o sadnan pranali.* Kalkūta: University of Calcutta, 1950.

Krishnachandra Ray. *Bharatbarser itihas, imrejdiger adhikarkal.* 9. baskı. Kalkūta: J. C. Chatterjee, 1870; 14. baskı. Kalkūta: Sanskrit Press Depository, 1875.

Kshetranath Bandyopadhyay. *Sisupath bangalar itihas, bargır hangam haite lard narthbruker agaman paryyanta.* Kalkūta, 1872.

Kshirodchandra Raychaudhuri. *Samagra bharater samksipta itihas.* Kalkūta, 1876.

Ma [Mahendranath Gupta]. *Srisriramkrsna kathamrta.* 1902-32. Yeniden basım. Kalkūta: Ananda, 1983.

Meye *manstar mitim.* Kalkūta: Girish Vidyaratna, 1874.

Mohammed Hanif Pathan (ed.) *Bamla prabad pariciti.* 2. cilt. 1. bölüm. Dakka: Bagla Academy, 1982.

Mrityunjay Vidyalankar. *Rajabali.* Serampore: Baptist Mission Press, 1808.

Nirmalkumar Basu. *Hindu samajer gadan.* Kalkūta: Visvabharati, 1949.

Paramesh Acharya. *Bamlar desaja siksadhara.* 1. cilt. Kalkūta: Anushtup, 1989.

Partha Chattopadhyay. *"Itihaser uttaradhikar". Baromas* 12, 2. sayı (Nisan 1991): 1-24.

Prabodhchandra Sen. *Bangalar itihas sadnana.* Kalkūta: Visvabharati, 1953.

Pradyumna Bhattacharya. *"Rammohan ray ebam banla gadya." Baromas* 11, 2. sayı (Nisan 1990): 1-22.

Prasannamayi Debi. *Purbba katha.* Nirmalya Acharya (ed.) 1917. Yeniden basım. Kalkūta. Subarnarekha, 1982.

Rabindranath Thakur. *"Nastanid."Rabindra racanabali* içinde, 7:433-74. Kalkūta: Batı Bengal Hükümeti, 1961.

—. " Grantha-samalocana."*Rabindra racanabali* içinde, 13:484-87. Kalkūta: Batı Bengal Hükümeti, 1961.

Rajkrishna Mukhopadhyay. *Pratham siksa bangalar itihas.* Kalkūta, 1875.

Rajnarayan Basu. *Atmacarit* (1909). Nareschandra Jana, Manu Jana ve Kamalkumar Sanyal, (ed.) içinde, *Atmakatha,* 1. cilt. Kalkūta: Ananya, 1981.

Rameschandra Majumdar. "Samskrta rajabali grantha." Sahitya parisat patrika 46, 4. sayı (1953): 232-39.

Ramgati Nyayaratna. *Bangalar itihas, pratham bhag, hindu rajadiger caramabastha abadhi nabab alibarddi khanr adhikar kal paryyanta.* 1859. Gözden geçirilmiş yeniden basım. Hooghly, 1867.

Ramsaday Bhattacharya. *Bangala itihaser prasnottar.* Kalkūta, 1869.

Rassundari Dasi. *Amar jiban.* 1876. Yeniden basım. Kalkūta: De Book Store, 1987.

Saradananda, Swami. *Srisriramakrsnalilaprasanga..* 2. cilt. Yeniden basım. Kalkūta: Udbodhan, 1965.

Saradasundari Debi. *Kesabjanani debi saradasundarir atmakatha.* Jogendralal Khastagir (ed.) Dakka, 1913. Yeniden basım. Eksan 17 (Sonbahar 1983): 1-52.

Sayanamadhava. *Carvaka-darsanam. In Sarvadarsana-samgraha.* Sanskritçeden Bengalceye çeviren Panchanan Shastri. (Agarpara: Samyabrata Chakravarti, 1987).

Shanta Nag. *Purbasmrti.* 1970. Yeniden basım. Kalküta: Papyrus,1983.

Shyamali Sur. "Bangalir itihascarcar kayekti dik, 1835-1874," *Aitihasik* 1 (1976): 17-35.

Sibchandra Jana. *Patibratya- dharma-siksa.* Kalküta: Gupta Press, 1870.

Sibnath Sastri. *Ramtanu lahidi o tatkalin bangasamaj.* 1904. *Sibnath racanasamgraha* içinde. Kalküta: Saksharata Prakashan, 1979.

Sudhir Chakrabarti. *Balahadi sampraday ar tader gan.* Kalküta: Pustak Bipani, 1986.

Sahebdhani sampraday: Tader gan. Kalküta: Pustak Bipani, 1988.

Sujit Sen (ed.) *Jatpater rajniti.* Kalküta: Pustak Bipani.1989.

Sushilkumar De. *Bamla prabad.* 1946. Yeniden basım. Kalküta: A. Mukherjee, 1986.

Tarakrishna Haldar. *Camatkar svapnadarsan.* Kalküta, 1868.

Tarasankar Sharma. *Striganer bidya siksa.* Kalküta, 1851.

Tarinicharan Chattopadhyay. *Bharatbarser itihas.* 1. cilt. 1858. Yeniden basım. Kalküta, 1878.

Upendranath Bhattacharya. *Bamlar baul o baul gan.* Kalküta: Orient Book Company, 1957.

HİNTÇE KAYNAK

Kalika Prasad, Rajballabh Sahay ve Mukundilal Srivastava. *Brhat hindi kos.* Banaras: Gyanmandal, 1970.

AVRUPA DİLLERİNDEKİ KAYNAKLAR

Ahmed, Rafiuddin. *The Bengal Muslims*, 1871-1906: *A Quest for Identity.* Delhi: Oxford University Press, 1981.

Amin, Shahid. "Gadhi as Mahatma: Grakhpur District, Eastern UP, 1921-1922." Ranajit Guha (der.) içinde, *Subaltern Studies* III, s. 1-61. Delhi: Oxford University, 1984.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londra: Verso, 1983. [Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, İskender Savaşır (çev.) İstanbul: Metis, 1993].

Aston, T. H. ve C. H. E. Philpin (der) *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Ballhatchet, Kenneth. *Race, Sex and Class under the Raj: Imperial Attitudes and Policies and Their Critics, 1793-1905.* Londra: Weidenfeld ve Nicolson, 1980.

Banerjea, Surendranath. *A Nation in Making: Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life.* 1925. Yeniden basım. Bombay: Oxford University Press, 1966.

Banerjee, Anilchandra. "Years of Consolidation: 1883-1904." Niharranjan Ray ve Pratulchandra Gupta (der.), *Hundred Years of the University of Calcutta*, içinde s. 129-78. Kalküta: University of Calcutta, 1957.

Banerjee, Pramathanath. " Reform and Reorganization: 1904-24." Niharranjan Ray ve Pratulchandra Gupta (der.), *Hundred Years of the University of Kalküta*, içinde s. 211-318. Kalküta: University of Calcutta, 1957.

Bardhan, Pranab. *The Political Economy of Development in India*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Bayly, C. A. "The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1860." *Modern Asian Studies* 19, 2. sayı (1985): 177-203.

—. *Indian Society and the Making of the British Empire*. The New Cambridge History of India, 2. bölüm, 1. cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Bhabha, Homi. "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation." Bhabha (der.), *Nation and Narration*, içinde s. 291-322. Londra: Routledge, 1990.

Bhattacharya, J. N. *Hindu Castes and Sects*. 1896. Yeniden basım. Kalküta: Editions Indian, 1973.

Borthwick, Meredith. *Keshub Chunder Sen: A Search for Cultural Synthesis*. Kalküta: Minerva Associates, 1977.

—. *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Bose, Nirmal Kumar. *The Structure of Hindu Society*. Andre Beteilli (çev.). Yeni Delhi: Orient Longman, 1975.

Broomfield, J. H. *Elite Conflict in a Plural Society: Twentieth-Century Bengal*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1968.

Buckland, C. E. *Bengal under the Lieutenant Governors*. 2 cilt. 1901. Yeniden basım. Yeni Delhi: Deep, 1976.

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

—. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations* 37 (Kış 1992): 1-26.

Chakrabarty, Ramakanta. *Vaisnavism in Bengal*. Kalküta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1985.

Chakravarti, Tripurari. "The University and the Goverment: 1904-24." Niharranjan Ray ve Pratulchandra Gupta (der.), *Hundred Years of the University of Calcutta*, içinde s. 179-210. Kalküta: University of Calcutta, 1957.

Chakravarty, Sukhamoy. *Development Planning*: The Indian Experience. Oxford: Clarendon Press, 1987.

Chatterjee, Partha. *The Bengal 1920-1947: Land Question*. Kalküta: K. P. Bagchi, 1984.

—. *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?* Londra: Zed Books, 1986.

—. "On Gramci's 'Fundamental Mistake.'" *Economic and Political Weekly: Review of Political Economy* 23, 5. sayı (1988): PE19-23 ve 24-26.

—. "Caste and Subaltern Consciousness." Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies* VI, içinde s. 169-209. Delhi: Oxford University Press, 1989.

Chatterjee, Partha ve Gyanendra Pandey (der.) *Subaltern Studies* VII. Delhi: Oxford University Press, 1992.

Chatterjee, Satis Chandra. *Classical Indian Philosophies: Their Synthesis in the Philosophy of Sri Ramakrishna.* Kalkūta: University of Calcutta, 1963.

Chattopadhyay, Raghabendra. "The Idea of Planning in India, 1930-1951." Doktora Tezi, Australian National University, Canberra, 1985.

Chaudhuri, Ajit. "From Hegemony to Counter-hegemony." *Economic and Political Weekly: Rewiev of Political Economy* 23, 5. sayı (1988): PE19-23.

Chetanananda, Swami. *They lived with God: Life Stories of Some Devotees of Sri Ramakrishna.* St. Louis, Mo.; Vedanta Society of St. Louis, 1989.

Cohn, Bernard S. "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia." Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* içinde s. 224-54. Delhi: Oxford University Press, 1987.

Cotton, H. E. A. *Calcutta Old and New.* 1909. Yeniden basım. Kalkūta: General Printers, 1980.

Das, Arvind Narayan. *Agrarian Unrest and Socio-economic Change,* 1900-1980. Delhi: Manohar, 1983.

Das Gupta, Sashibhusan. *Obscure Religious Cults.* Kalkūta: Firma KLM, 1969.

Dasgupta, Uma. *Rise of an Indian Public: Impact of Official Policy, 1870-1880.* Kalkūta: Rddhi India, 1977.

De, Sushil Kumar. *Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal.* Kalkūta: Firma KLM, 1961.

Dirks, Nicholas B. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus.* Mark Sainsbury (çev.). Londra: Paladin, 1970.

Elliot, H. M. *The History of India as Told by Its Own Historians: The Muhammadan Period.* John Dowson (ed.) 8 cilt. Londra: Trübner, 1867-77.

Elphinstone, Mountstuart. *The History of India: The Hindu and Mahometan Periods.* 9. baskı. Londra: John Murray, 1905.

Eribon, Didier. *Michel Foucault.* Betsy Wing (çev.) Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings,* 1972-1977. Colin Gordon (ed.) New York: Pantheon, 1980.

—. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings,* 1977-1984. Alan Sheridan vd. (ed.) New York: Routledge, 1988.

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

Gandhi, M. K. *The Collected Works of Mahatma Gandhi.* 90 cilt. Yeni Delhi: Publications Division, 1958-.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism.* Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Ghosh, Srabashi. "'Birds in a Cage': Changes in Bengali Social Life as Recorded in Autobiographies by Women." *Economic and Political Weekly; Review of Women's Studies* 21 (Ekim 1986): WS88-96.

Ghurye, G.S. *Caste and Class in India.* Bombay: Popular Prakashan, 1957.

Gopal, S. *British Policy in India*, 1858-1905. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (çev.) New York: International Publishers, 1971.

Grewal, J. S. *Muslim Rule in India: The Assessments of British Historians*. Kalküta: Oxford University Press, 1970.

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

Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India. Delhi: Oxford University Press, 1983.

An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications. Kalküta: K. P. Bagchi, 1988.

"Discipline and Mobilize." Partha Chatterjee ve Gyanendra Pandey (der.), *Subaltern Studies* VII, içinde s. 69-120. Delhi: Oxford University Press, 1992.

Guha, Ranajit (der.) *Subaltern Studies* I-VI. Delhi: Oxford University Press, 1982-90.

Guha-Thakurta, Tapati. *The Making of a New "Indian" Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal*, 1850-1920. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Gupta, Dipankar. "Continuous Hierarchies and Discrete Castes." *Economic and Political Weekly* 19, 46-48. sayılar (17, 24 Kasım ve 1 Aralık 1984): 1955-58, 2003-5, 2049-53.

(Gupta, Mahendranath.) *The Gospel of Sri Ramakrishna*. Swami Nikhilananda (çev.) New York: Ramakrishna- Vivekananda Center, 1942.

Gusdorf, Georges. "Conditions and Limits of Autobiography." James Olney (çev.) James Olney (der.) *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* içinde s. 28-48. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Frederick Lawrence (çev.) Cambridge: MIT Press, 1987.

The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Thomas Burger (çev.) Cambridge: MIT Press, 1991. [Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Tanıl Bora ve Mithat Sancar (çev.) İstanbul: İletişim, 1997].

Habib, Irfan. "The Peasant in Indian History." *Social Scientist* 11, 3. sayı (Mart 1983): 21-64.

Habib, Muhammad. "An Introduction to the Study of Medieval India (A.D. 1000-1400)." K. A. Nizami (ed.), *Politics and Society during the Early Medieval Period: Collected Works of Professor Muhammad Habib* içinde s. 3-32. Yeni Delhi: People's Publishing House, 1974.

Haq, Muhammad Enamul. *A History of Sufi-ism in Bengal*. Dakka: Asiatic Society of Bangladesh, 1975.

Hardiman, David. *Peasant Nationalists of Gujarat*. Delhi: Oxford University Press, 1984.

—. "The Bhils and Shahukars in Eastern Gujarat." Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies* V içinde s. 1-54. Delhi: Oxford University Press, 1987.

Harriss, John. *Capitalism and Peasant Farming: Agrarian Structure and Ideology in Northern Tamil Nadu*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

Hartog, François. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Janet Lloyd (çev.) Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1988.

Hegel, G. W. F. *Philosophy of Right*. T. M. Knox (çev.) 1952. Yeniden basım. Londra: Oxford University Press, 1967.

Encylopaedia of the Philosophical Sciences. 1. bölüm. William Wallace (çev.) Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hodivala, Shahpurshah Hormasji. *Studies in Indo-Muslim History: A Critical Commentary on Elliot and Dowson's "History of India as Told by Its Own Historians."* 2 cilt. 1939. Yeniden basım. Lahore: Islamic Book Service, 1979.

Inden, Ronald. *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Isherwood, Christopher. *Ramakrishna and His Disciples*. New York: Simon ve Schuster, 1965.

Jayawardena, Kumari. *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londra: Zed Books, 1986.

Juergensmeyer, Mark. *Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in Twentieth-Century Punjab*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1982.

Kane, P. V. *History of Dharmasastra*. 2. cilt. 1. bölüm. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974.

Karlekar, Malavika. "Kadambini and the Bhadralok: Early Debates over Women's Education in Bengal." *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (Nisan 1986): WS25-31.

Voices from Within: Early Personal Narratives of Bengali Women. Delhi: Oxford University Press, 1991.

Karve, Irawati. *Hindu Society: An Interpretation*. Poona: Deccan College, 1961.

Kaviraj, Sudipta. "Bankimchandraand the Making of Nationalist Consciousness: I. Signs of Madness; II. The Self-Ironical Tradition; III. A Critique of Colonial Reason." Occasional Papers 108, 109 ve 110. Kalküta: Centre for Studies in Social Sciences, 1989; "IV. Imaginary History." El yazması.

"Signs of Madness: The Figure of Kamalakanta in the Work of Bankimchandra Chattopadhyay," *Journal of Arts and Ideas* 17-18 (Haziran 1989): 9-32.

"The Imaginary Institution of India." Partha Chatterjee ve Gyanendra Pandey (der.), *Subaltern Studies* VII içinde s. 1-39. Delhi: Oxford University Press, 1992.

Keith, Arthur Berriedale. *A Constitutional History of India, 1600-1935*. 1937. Yeniden basım. New York: Barnes and Noble, 1969.

Khare, R.S. *The Untouchable as Himself: Ideology and Pragmatism among the Lucknow Chamars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Kohli, Atul. *The State and Poverty in India: The Politics of Reform*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Kolenda, Pauline Mahar. "Religious Anxiety and Hindu Fate." *Journal of Asian Studies* 23 (1964): 71-82.

Kosambi, D. D. "Caste and Class in India." A. J. Syed (ed.) *D. D. Kosambi on History and Society: Problems of Interpretation* içinde s. 127-32. Bombay: University of Bombay, 1985.

Laird, M. A. *Missionaries and Education in Bengal*, 1793-1837. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Lejeune, Philippe. *On Autobiography.* Katherine Leary (çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Life of Ramakrishna Compiled from Various Authentic Sources. 1924. Yeniden basım. Kalkūta: Advaita Ashrama, 1964.

Lynch, Owen. *The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India.* New York: Colombia University Press, 1969.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Londra: Duckworth, 1981.

Mallick, A. R. "Modern Historical Writing in Bengali." C. H. Philips (der.), *Historians of India, Pakistan and Ceylon* içinde s. 446-60. Londra: Oxford University Press, 1961.

Mani, Lata. "The Production of an Official Discourse on Sati in Early Nineteenth-Century Bengal ." *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (Nisan 1986): WS32-40.

—. "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India." Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid (der.), *Recasting Women: Essays Colonial History* içinde s. 88-126. Yeni Delhi: Kali for Women, 1989.

Marx, Karl. *Capital.* 1. cilt. Samuel Moore ve Edward Aveling (çev.) Moskova: Progress Publishers, 1971.

Mason, Mary G. "The Other Voice: Autobiographies of Women Writers." James Olney (der.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* içinde s. 207-35. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Massie, J. W. *Continental India.* 2. cilt. Londra: Thomas Ward, 1839.

Metcalf, T.R. *The Aftermath of Revolt.* Princeton: Princeton University Press, 1964.

Misra, B. B. *The Bureaucracy in India: An Historical Analysis of Development up to 1947.* Delhi: Oxford University Press, 1977.

Mookerjee, Nanda (ed.) *Sri Ramakrishna in the Eyes of Brahma and Christian Admirers.* Kalkūta: Firma KLM, 1976.

Mozoomdar, P. C. *The Life and Teaching of Keshub Chunder Sen.* 1887. Yeniden basım. Kalkūta: Nababidhan Trust, 1931.

Mukherjee, Meenakshi. "The Unperceived Self: A Study of Five Nineteenth-Century Autobiographies." Karuna Chanana (der.), *Socialisation, Education and Women: Explorations in Gender Identity* içinde. Yeni Delhi: Orient Longman, 1988.

Mukherjee, Mridula. "Peasant Resistance and Peasant Consciousness in Colonial India: 'Subaltern' and Beyond." *Economic and Political Weekly* 23. 41. ve 42. sayılar (8, 15 Ekim 1988): 2109-20 ve 2174-85.

Mukhopadhyay, Govindagopal ve Gopikamohan Bhattacharya. *A Tri-lingual Dictionary.* Kalkūta Sanskrit College Research Series 47, 1 numaralı sözlük. Kalkūta: Sanskrit College, 1966.

Mukhapadhyay, Subodh Kumar. "Evolution of Historiography in Bengali (1800-1947): A Study of the Pattern of Growth." Tarasankar Banerjee (der.), *Historiography in Modern Indian Languages, 1800-1947* içinde s. 29-42. Kalküta: Naya Prokash, 1987.

Murali, Atlury. "Civil Disobedience Movement in Andhra, 1920-1922: The Nature of Peasant Protest and the Methods of Congress Political Mobilization." Kapil Kumar (der.), *Congress and Classes: Nationalism, Workers and Peasants* içinde s. 152-216. Yeni Delhi: Manohar, 1988.

Murshid, Ghulam. *Reluctant Debutante: Responce of Bengali Women to Modernization, 1849-1905*. Rajshahi: Rajshahi University Press, 1983.

Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

Nehru, Jawaharlal. *The Discovery of India*. New York: John Day, 1946.

Jawaharlal Nehru's Speeches. 2. cilt. Yeni Delhi: Publications Division, 1954.

O'Hanlon, Rosalind. *Caste, Coflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

"Recovering the Subject: *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia." *Modern Asian Studies* 22, 1. sayı (1988): 189-224.

Pal, Bipinchandra. *Memories of My Life and Times*. 1932. Yeniden basım. Kalküta: Bipinchandra Pal Institute, 1973.

Pandey, Gyanendra. *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh*, 1926-1934. Delhi: Oxford University Press, 1978.

"Encounters and Calamities: The History of a North Indian Qasba in the Nineteenth Century." Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies* III içinde s. 231-70. Delhi: Oxford University Press, 1984.

Patnaik, Arun. "Gramsci's Concept of Hegemony. The Case of Development Administration in India." *Economic and Politival Weekly: Review of Political Economy* 23, 5. sayı (1988): PE 12-18.

Perlin, Frank. "Of White Whale and Countrymen in the Eighteenth-Century Marakha Deccan." *Journal of Peasant Studies* 5, 2. sayı (Ocak 1978): 172-237.

"Proto-Industrialization and Pre-Colonial South Asia." *Past and Present* 98 (Şubat 1983): 30-95.

"State Formation Reconsidered." *Modern Asian Studies* 19, 3. cilt (1985): 415-80.

Prakash, Gyan. "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography." *Comparative Studies in Society and History* 32, 2. sayı (Nisan 1990): 383-408.

Pylee, M. V. *Constitutional History of India*, 1600-1950. Bombay: Asia, 1967.

Radhakrishnan, S. *Eastern Religions and Western Thought*. 1939. Yeniden basım. New York: Oxford University Press, 1959.

Ray, Rajat K. *Social Conflict and Political Unrest in Bengal*, 1875-1914. Delhi: Oxford University Press, 1984.

Raychaudhuri, Tapan. *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal*. Delhi: Oxford University Press, 1988.

Risley, H. H. *The Tribes and Castes of Bengal*. 1. cilt. 1891. Yeniden basım. Kalküta: Firma KLM, 1981.

Rudolph, Lloyd H. ve Susanne Hoeber Rudolph. *In Search of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Said, Edward W. "Identity, Negation and Violence." *New Left Review* 171 (1988): 46-60.

"Third World Intellectuals and Metropolitan Culture." *Ranitan Quarterly* 9, 3. sayı (Kış 1990): 27-50.

Sanyal, Hitesranjan. *Social Mobility in Bengal*. Kalküta: Papyrus, 1981.

"Trends of Change in the Bhakti Movement in Bengal." Occasional Paper 76 (Temmuz 1985). Kalküta: Centre for Studies in Social Sciences.

Saradananda, Swami. *Sri Ramakrishna the Great Master*. Swami Jagadananda (çev.) Madras: Sri Ramakrishna Math, 1952.

Sarkar, Sumit. *The Swadeshi Movement in Bengal*. Yeni Delhi: People's Publishing House, 1973.

A Critique of Colonial Reason. Kalküta: Papyrus, 1985.

"'Kaliyuga,' 'Chakri' and 'Bhakti': Ramakrishna and His Times." *Economic and Political Weekly* 27, 29 (18 Temmuz 1992): 1543-66.

Sarkar, Tanika. "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932: A Study in Tribal Protest." Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies* IV içinde s. 136-64. Delhi: Oxford University Press, 1985.

Sastri, Sivanath. *History of the Brahmo Samaj*. 1911-12. Yeniden basım. Kalküta: Sadrahan Brahmo Samaj, 1974.

Scott, David C. (der), *Keshub Chunder Sen*. Madras: Christian Literature Society, 1979.

Scott, James. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.

Seal, Anil. *The Emergence of Indian Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Sen, Asok. "The Frontiers of the Prison Notebooks." *Economic and Political Weekly: Review of Political Economy* 23, 5. sayı (1988): PE31-36.

(Sen, Keshabchandra.) *Keshub Chunder Sen in England: Diaries, Sermons, Adresses and Epistles*. 1871. Yeniden basım. Kalküta: Writers Workshop, 1980.

Sen, Prosanto Kumar. *Keshub Chunder Sen*. Kalküta: Keshub Sek Birth Centenary Committee, 1938.

Siddiqi, Majid Hayat. *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-1922*. Yeni Delhi: Vikas, 1978.

Sinha, Pradip. *Calcutta in Urban History*. Calcutta: Firma KLM, 1978.

Slater, T. E. *Keshab Chandra Sen and Brahma Samaj*. Madras: Society for Promoting Christian Knowledge, 1884.

Smith, Vincent A. *Indian Constitutional Reform Viewed in the Light of History*. Londra: Humphrey Milford, 1919.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." Ranajit Guha (der.), *Subaltern Studies* IV içinde s. 338-63. Delhi: Oxford University Press, 1985.

"Can the Subaltern Speak?" Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Srinivas, M. N. *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay: Asia, 1962.

Social Change in Modern India. Bombay: Allied, 1966.

Stein, Burton. "State Formation and Economy Reconsidered." *Modern Asian Studies*, 19, 3. sayı (1985): 387-413.

Taylor, Charles. "Modes of Civil Society." *Public Culture* 3, 1. sayı (Sonbahar 1990): 102-19.

Thapar, Romila. "Communalism and the Writing of Ancient Indian History." Romila Thapar, Harbans Mukhia ve Bipan Chandra, *Communalism and the Writing of Indian History* içinde. Delhi: People's Publishing House, 1969.

Thompson, Edward ve G. T. Garratt. *Rise and Fulfilment of British Rule in India*. 1934. Yeniden basım. Allahabad: Central Book Depot, 1962.

Tod, James. *Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajput States of India*. William Crooke (ed.) 1829-32. Yeniden basım. Londra: Oxford University Press, 1920.

Washbrook, D. A. "Progress and Problems: South Asian Economic and Social History, c. 1720-1860." *Modern Asian Studies* 22, 1. sayı (1988): 57-96.

Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France*, 1870-1914. Londra: Chatto ve Windus, 1979.

Partha Chatterjee, milliyetçilik kuramcıları arasında haklı bir üne sahip. Üçüncü Dünya milliyetçiliği üzerine yazdığı kitabı *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, artık bir klasik statüsünde. Hindistan örneği üzerinden Batılı olmayan milliyetçi akımlara ilişkin son derece açıklayıcı bir kuramsal çerçeve sunan Chatterjee'ye göre Batılı olmayan milliyetçi söylem, farklı ancak hâlâ Aydınlanma düşüncesine tâbi bir söylemdir. Bu tarz milliyetçilikler, Doğu ile Batı arasındaki ayrımı tersine çevirerek, ev ve kadını "kirletilmemiş" manevi alanla, bilim ve tekniği maddi alanla özdeşleştirerek Batı metafiziğini yeniden üretirler. Chatterjee, Asya ve Afrika milliyetçiliklerinin kendilerini, Batı milliyetçiliğinden "farklılık" ile tanımladığını ve siyasi milliyetçilikle milliyetçiliği özdeşleştirmenin problemli olduğunu, zira sömürge karşıtı milliyetçilerin emperyal iktidarla siyasi mücadeleye başlamadan daha önce kendi egemenlik alanlarını kurduğunu iddia eder. Milliyetçiler, siyasi mücadeleden daha önce din, kast, kadın, aile ve köylülerce temsil edilen manevi alanda egemenliklerini ilan etmişlerdir. Mâduniyet Çalışmaları'nın önde gelen isimlerinden olan Partha Chatterjee'nin bu kitabının da, Türkiye yakın tarihine bakarken de pekâla işe yarayacak, milliyetçilik, u[illegible]iyle ilgili ufuk açıcı te[illegible]

0015102

İLETİŞİM 854
ARAŞTIRMA İNCELEME 132
ISBN 975-05-0072-5
9 789750 500725