21. YÜZYILDA MİLLİYETÇİLİK

DERLEYEN **Umut Özkırımlı**

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



21. YÜZYILDA MİLLİYETÇİLİK

DERLEYEN
UMUT ÖZKIRIMLI



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Derleyen Umut Özkırımlı
21. YÜZYILDA MİLLİYETÇİLİK
Çeviren Yetkin Başkavak

Nationalism and its Futures
Editorial Matter, Selection and Introduction © Umut Özkırımlı 2003
Chapters 2-7 © Palgrave MacMillan

First Published 2003 by Palgrave MacMillan New York

Türkçe yayın hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığı ile alınmıştır.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 204
Çağdaş Siyaset Felsefesi 6

ISBN 978-605-399-035-2

Kapak Carlo Carra, Patriotic Celebration, 1914,
The International Museum of Collage, Assemblage and Construction

1. Baskı İstanbul, Mayıs 2008

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 95 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 50 00 - 311 52 59 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Göksun Yazıcı
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Dizin Bora Bozatlı
Baskı ve Cilt Pasifik Ofset
Çobançeşme Mah. Kalendar Sk. No: 9 Yenibosna - İstanbul
Telefon: 0212 551 11 19 / Faks: 0212 451 44 93

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Katalogiama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

21. Yüzyılda Milliyetçilik / Derleyen Umut Özkırımlı.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-035-2

1. Nationalism. I. Özkırımlı, Umut.
JC311.Y57 2008

21. YÜZYILDA MİLLİYETÇİLİK

DERLEYEN
UMUT ÖZKIRIMLI

ÇEVİREN
YETKİN BAŞKAVAK

İçindekiler

vii Yazarlar Hakkında
xi Teşekkür

1 *1* Giriş
Umut Özkırımlı

15 *2* Milletleri Türdeşleştirmenin Koşulları
John A. Hall

35 *3* Heterojen Zamanda Millet
Partha Chatterjee

63 *4* Evrensellik ve Haklar:
Milliyetçiliğin Karşısındaki Tehditler
Fred Halliday

77 *5* Milliyetçilik, Globalizm ve Medeniyetler Çatışması
John Hutchinson

101 *6* Yolcuların Sınıf Bilinci:
Var Olan Kozmopolitanizmin Eleştirisi
Craig Calhoun

139 *7* Aidiyetler: Yerlilik ile Diyaspora Arasında
Nira Yuval-Davis

159 *8* Sonuç: Milliyetçiliğin Geleceği
Will Kymlicka

167 Dizin

Derleyen

UMUT ÖZKIRIMLI

Umut Özkırımlı halen İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta, aynı zamanda da Harry Tzimitras ile birlikte Avrupa Birliği Enstitüsü bünyesindeki Türk-Yunan Çalışmaları Programı'nın Direktörlüğünü yürütmektedir. Özkırımlı'nın daha önce yayımlanan çalışmaları arasında *Theories of Nationalism: A Critical Introduction* (2000) ve *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement* (2005) adlı kitapları ile *Nationalism and its Futures* (2003) adlı derleme bulunmaktadır. Palgrave Macmillan Yayınevi tarafından İngilizce olarak yayımlanan bu kitaplardan *Theories of Nationalism*, halen 20'yi aşkın ülkede, 50'yi aşkın milliyetçilik dersinde 'temel okuma' olarak kullanılmaktadır. Şu anda Sideris Yayınları tarafından Yunancaya çevrilmekte olan bu kitabın Türkçesi, *Milliyetçilik Kuramları* adıyla Doğu Batı Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Özkırımlı'nın Spyros A. Sofos'la birlikte yazdığı son kitabı *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey* İngiltere'de Hurst & Co. Yayınevi tarafından Ocak 2008'de yayımlanmıştır. Kitap, Amerika Birleşik Devletleri'nde ise Columbia University Press tarafından Mart 2008'de yayımlanacaktır (Kitap, yayınevimizin programındadır).

Yazarlar

CRAIG CALHOUN

Oxford Üniversitesi'nden 1980 yılında doktora derecesini kazanan Craig Calhoun, 1996 yılına kadar North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill'de görev yapmıştır. Halen New York Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde akademik hayatına devam eden Calhoun, 1999'dan bu yana da The Social Science Research Council'in başkanlığını yürütmektedir. Calhoun Beijing Foreign Studies Üniversitesi'nde, École des Hautes Études en Sciences Sociales ile Asmara, Khartoum, Oslo ve Oxford üniversitelerinde çeşitli dönemlerde dersler vermiştir. Calhoun'un kitapları arasında *Nationalism* (Minnesota, 1997) (*Milliyetçilik*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007) ve *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference* (Blackwell, 1995) bulunmaktadır. Calhoun'un Tiananmen olaylarını konu alan *Neither Gods nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China* (University of California Press, 1994) kitabı American Sociological Association tarafından 'Best Recent Book in Political Sociology' ödülüne layık görülmüştür. Frederick Cooper ve Kevin Moore ile birlikte derlediği *Lessons of Empire?* (New Press, 2005) ile Chris Rojek ve Bryan Turner ile birlikte derlediği *International Handbook of Sociology* (Sage, 2005) Calhoun'un yakın dönemde yayınlanan kitaplarıdır.

FRED HALLIDAY

Ortadoğu ve Uluslararası İlişkiler uzmanı olan Britanyalı akademisyen Fred Halliday, 1983'ten bu yana London School of Economics'te görev yapmakta, ayrıca İspanya'da Institut Barcelona D'Estudis Internacionals'ta ders vermektedir. Halliday'in başlıca kitapları arasında *The Making of the Second Cold War* (Verso, 1983); *Rethinking International Relations. Realism and the Neoliberal Challenge* (Palgrave Macmillan, 1994); *Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East* (I.B. Tauris, 1996); *Revolution and World Politics: The Rise and Fall of the Sixth Great Power* (Palgrave Macmillan, 1999) (*Devrim ve Dünya Siyaseti: Altıncı Büyük Gücün Yükselişi ve Düşüşü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004); *Nation and Religion in the Middle East* (Lynne Rienner, 2000); *The World at 2000* (Palgrave Macmillan, 2001); *Two Hours That Shook the World: September 11, 2001: Causes and Consequences* (Saqi Books, 2002); *Revolution and Foreign Policy: The Case of South Yemen, 1967–1987* (Cambridge University Press, 2002); *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology* (Cambridge University Press, 2005); *100 Myths About the Middle East* (Saqi Books, 2005) ve *Britain's First Muslim* (IB Tauris, 2008) bulunmaktadır.

JOHN A. HALL

1991'den bu yana Mc Gill Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde akademik çalışmalarını sürdüren John A. Hall, bu tarihten önce Southampton Üniversitesi ve Harvard Üniversitesi'nde görev yaptı. Doktora derecesini 1970 yılında Oxford Üniversitesi'nden alan Hall'un kitapları arasında *The Sociology of Literature* (Longmans, 1979); *Diagnoses of Our Time* (Heinemann, 1981); *Powers and Liberties* (Blackwell, 1985); *Liberalism* (Paladin, 1988); *The State* (G. J. Ikenberry ile Minnesota, 1989); *Coercion and Consent* (Polity, 1994); *International Orders* (Polity, 1996); and *Is America Breaking Apart?* (Charles Lindholm ile Princeton, 1999); *International Order and the Future of World Politics* (T. V. Paul ile Cambridge University Press, 1999) bulunmaktadır. Hall'un en son kitabı R. Schroder ile birlikte derlediği *An Anatomy of Power: The Social Theory of Michael Mann*'dır (Cambridge University Press, 2006). Hall, halihazırda milliyetçilik çalışmalarının ve sosyal teorinin önde gelen isimlerinden Ernest Gellner'ın biyografisini yazmaktadır. Hall'un akademik atıf endekslerinde yer alan çok sayıda makalesi vardır. Hall 2001 yılından bu yana Kopenhag Üniveristesi'nde Fahri Profesör olarak görev yapmaktadır.

JOHN HUTCHINSON

Doktora derecesini sosyoloji alanında London School of Economics'ten alan John Hutchinson, Brisbane'deki Griffith Üniversitesi'nde görev yaptıktan sonra 1999'da yeniden London School of Economics'e dönmüştür. Halen milliyeçillik çalışmaları alanın önemli dergilerinden *Nations and Nationalism*'de yardımcı editörlük görevini sürdüren Hutchinson'ın kitapları arasında *Nations as Zones of Conflict* (Sage, 2004); Montserrat Guibernau ile birlikte derlediği *History and National Destiny* (Blackwell, 2004) ve Anthony D. Smith ile birlikte derlediği *Nationalism* (Oxford University Press, 1995) bulunmaktadır. Hutchinson ayrıca, yine Anthony D. Smith ile birlikte, beş ciltlik *Nationalism: Critical Concepts* (Routledge, 2000) setini derlemiştir.

NIRA YUVAL-DAVIS

Nira Yuval-Davis halen East London Üniversitesi bünyesindeki the School of Social Sciences, Media and Cultural Studies'de akademik çalışmalarını sürdürmektedir. Doktora derecesini 1979 yılında Sussex Üniversitesi'nden alan Yuval-Davis'in başlıca kitapları arasında *Racialised Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle* (F. Anthias ile birlikte, Routledge, 1992) ve *Gender and Nation* (Sage, 1997) (*Cinsiyet ve Millet*, İletişim Yayınları, 2007) bulunmaktadır. Yuval-Davis 1997 tarihli *Gender and Nation* kitabı bugüne kadar yedi ayrı dilde çevrilmiştir. Yural-Davis'in derlemeleri arasında Githal Saghal ile *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* (Virago, 1992); Daiva K Stasiulis ile *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class* (Sage, 1995) ve Pnina Werbner ile *Women, Citizenship and Difference* (Zed, 1999) bulunmaktadır.

PARTHA CHATTERJEE

1972 yılında Rochester Üniversitesi'nden siyaset bilimi doktorasını alan ve halen Columbia Üniverstesi Antropoloji Bölümü'nde akademik çalışmalarını sürdüren Partha Chatterjee, Maduniyet Okulu ve Sömürge Sonrası Çalışmalar alanlarında uluslararası üne sahip bir akademisyendir. Chatterjee ayrıca Kalküta'daki bağımsız araştırma merkezi The Centre for Studies in Social Sciences'ın da başkanlığını yürütmektedir. Chatterjee'nin başlıca kitapları arasında *Nationalist Thought and the Colonial World* (Zed Books, 1986); *The Nation and its Fragments* (Princeton University Press, 1993) (*Ulus ve Parçaları*, İletişim Yayınları, 2002); *Texts of Power* (University of Minnesota Press, 1995); *A Possible India* (Oxford University Press, 1997); *The Present History of West Bengal* (Oxford University Press, 1997); *A Princely Impostor? The Strange and Universal History of the Kumar of Bhawal* (Princeton University Press, 2003) ve *The Politics of the Governed: Popular Politics in Most of the World* (Columbia University Press; 2004) (*Mağdurların Siyaseti*, İletişim Yayınları, 2006) bulunmaktadır.

WILL KYMLICKA

Doktora derecesini 1987 yılında Oxford Üniversitesi'nden alan Will Kymlicka, halen Queen's Üniversitesi'nde (Ontario, Kanada) akademik hayatını sürdürmektedir. Kymlicka ayrıca Budapeşte'deki the Central European Üniversitesi'nin Milliyetçilik Çalışmaları bölümünde ders vermektedir. Kymlicka'nın tümü Oxford University Press trarafından yayınlanan altı kitabı bulunmaktadır: *Liberalism, Community, and Culture* (1989), *Contemporary Political Philosophy* (1990) (*Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), *Multicultural Citizenship* (1995), *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (1998), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2001) ve *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (2007). 1995 tarihli *Multicultural Citizenship* kitabı the Canadian Political Science Assocation tarafından the Macpherson Prize ödülüne ve the American Political Science Association tarafından Bunche Award ödülüne layık görülmüştür.

Kymlicka ayrıca bir çok derlemeye imza atmıştır. Bunlardan en sonuncusu William M. Sullivan ile birlikte derlediği *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives* (Cambridge UP, 2007) isimli kitaptır.

Derleyenin Teşekkürü

Bu kitap, 10 Mayıs 2001 tarihinde İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde düzenlediğim bir konferansta ortaya çıktı. En başta teşekkürüm, bu konferansın sponsorluğunu üstlenen ve 2001-2002 akademik yılı boyunca bu kitabı yayına hazırlamama imkân sağlayan cömert araştırma bursunu veren İstanbul Bilgi Üniversitesi'nedir. Ayrıca, konferansın katılımcıları Craig Calhoun, Partha Chatterjee, John A. Hall, John Hutchinson ve Nira Yuval-Davis'e, yazılarını bir derlemede toplamama izin verme nezaketinde bulundukları, Fred Halliday ve Will Kymlicka'ya da bu kolektif çabaya katkı verdikleri için minnettarlığımı ifade etmek isterim. Bu kitabın taslak hali üzerine yaptıkları derinlikli yorumları ve eleştirileri için Palgrave Macmillan'ın isimsiz eleştirmenlerine de teşekkür etmek isterim.

Bob Dylan'ın "The Times They are a-Changin" şarkısından yapılan alıntı Special Rider Music'in nazik izni ile yapılmıştır.

1

Giriş

UMUT ÖZKIRIMLI

Come writers and critics/Who prophesize with your pen
And keep your eyes wide/The chance won't come again
And don't speak too soon/For the wheel's still in spin
And there's no tellin' who/That it's namin'
For the loser now/Will be later to win
For the times they are a-changin'*

BOB DYLAN, 1964

1990'larda devir kesinlikle değişiyordu.[1] En azından dünyanın artık tek kalan süper gücünün başkentinde genel bir iyimserlik ve zafer havası vardı. Kehanette bulunacak yazar ve eleştirmen kıtlığı çekilmiyordu. Hatta bunlardan biri, Dışişleri Bakanlığı politika planlama biriminde müdür yardımcısı ve eski bir RAND Corporation analisti, 'tarihin sonu'nu ilan etmişti. Ona göre, tanık olduğumuz şey 'yalnızca Soğuk Savaş'ın bitişi, ya da savaş sonrası tarihin belli bir döneminin geçişi değil ... insanoğlunun ideolojik evriminin nihaî noktası ve Batılı liberal demokrasinin insan yönetimlerinin nihaî şekli olarak evrenselleşmesidir' (Fukuyama 1989: 4; ayrıca bkz. Fukuyama 1992, 2001; Achenbach 2001).

Ancak hemen hemen aynı zamanlarda dünyanın büyük kısmını kaplayan etnik ve milliyetçi çatışma dalgasına yakalanmış olanlar için

(*) 'Gelin yazarlar ve eleştirmenler/Kalemiyle kâhinlik yapanlar/Ve gözlerinizi dört açın/Bu şans bir daha gelmez/Ve çok erken de konuşmayın/Çünkü çark hâlâ dönüyor/Ve kimse bilemez/kimi seçecek/Çünkü bugünün mağlubu/Yarın kazanacak/Çünkü devir değişiyor' – ç.n.

1 Bu yazının taslağı hakkındaki yorumları için Atsuko Ichijo, Ayhan Kaya ve Spyros A. Sofos'a teşekkür borçluyum.

tüm bu 'tarihin sonu' konuşması gösterişli bir retoriğin ötesinde bir anlam ifade etmiyordu. Bu insanlar için 'umutsuzluk, bulantı ve dehşet'ten başka bir şey yoktu. Belgrad'da bir uluslararası tiyatro festivalinde yer aldığı için Hırvatistan'da aleyhine yürütülen acımasız bir propaganda kampanyasının kurbanı olmuş Hırvat aktris Mira Furlan'ın sözleri bu insanların yaşadığı eziyeti etkili bir şekilde dile getiriyordu. Vatandaşlarına yazdığı bir açık mektupta o oyunlarda '"Sırp" değil, insanlar, benim gibi olan insanlar için, ölü kafaların uçuştuğu bu canavarımsı Grand Guignol farsı karşısında sinmiş o kederli insanlar için' oynadığını yazıyordu:

> Bu mektubu kime yazıyorum? Kim okuyacak? ...Herkes büyük davalarla öylesine meşgul ki küçük kişisel kaderlerin hiç önemi yok artık ... Üzgünüm, benim değer sistemim farklı. Benim için yalnızca insanlar, tek tek bireyler oldu ve hep öyle olacak ve bu insanlar (Tanrım, ne kadar azlar!) en korkunç olaylarda bile her türden genellemenin dışında tutulacak. Maalesef asla 'tüm Sırplardan nefret' edemeyeceğim, bunun ne demek olduğunu bile anlayamayacağım.[2]

Mira Furlan'ın hikâyesi tanıdık, en azından Washington'daki düşünce kuruluşlarının yalıtılmış bürolarına kapanıp kalmış olmayanlar için. Milliyetçilik toplumsal ve siyasal dünyanın başlıca aktörlerinden biri ve gündelik hayatlarımızın dokusunun asli bir parçası olmaya devam ediyor. Oysa 'tarih sonrası' dünyanın kâhinlerinin hazırladığı senaryolarda ona çok sınırlı bir rol veriliyor. Fukuyama milliyetçiliğin liberal demokrasinin ideolojik rakibi olamayacağını, çünkü sosyo-ekonomik örgütlenme için kapsamlı bir gündem sunmadığını savunuyor. Bu haliyle, bu türden gündemler öneren doktrin ve ideolojilerle uyumlu. Yine de Fukuyama, insanların millî kimliklerinin uzun zaman boyunca inkâr edildiği Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği gibi bölgelerde milliyetçiliğin yükselişte olduğunu belirtmeyi de ihmal etmiyor.

---

2 Bu alıntılar, ilk olarak *Danas*, Zagrep, 5 Kasım 1991'de ve *Politika*, Belgrad, 10 Kasım 1991'de yayınlanan, Mira Furlan Information Station, www.geocities.com/~mfinfostation/miraltr.htm adresinde yeniden yayınlanan 'A Letter to My Co-Citizens'den alınmıştır.

Dünyanın eski ve güven içindeki milliyetlerinde, milliyetçilik tıpkı üç, dört yüzyıl önce dinin başına geldiği gibi ehlileştirilmiş ve evrensel tanıma ile uyumlu kılınmıştır (Fukuyama 1989, 1992).

Saflık mı? Kayıtsızlık mı? Yoksa düpedüz Avrupamerkezcilik mi? Fukuyama'nın açıklamalarını tanımlayacak doğru tabiri bulmak, sığlığını sergilemekten daha zor. Öncelikle, Fukuyama'ya göre yalnızca belirli bir sosyo-ekonomik gündemi olan hareketler ideoloji olarak kabul edilebilir. Böylece 20. yüzyılda liberalizmin karşısında sadece iki tehdit olduğunu –faşizm ve komünizm– iddia edebilmektedir. Oysa bu, ideolojilerin siyasal ve kültürel unsurlarını göz ardı eden, indirgemeci değilse bile çok kısıtlı bir anlayıştır. Milliyetçiliğin kendine ait bir siyasal ve kültürel gündemi vardır: Ulusların kendi kaderini tayini ilkesi temelinde örgütlenmiş bireysel birimler olan ulus-devletlerin mümkün olduğunca geniş siyasal, kültürel ve –evet– ekonomik özerkliğe sahip oldukları bir dünya düzeni öngörür. İkincisi, milliyetçilik genellikle liberalizmle ve diğer ideolojilerle karışsa da, sonuçta oluşan karışıma kendi damgasını vurur. Bir başka deyişle, liberalizm ile milliyetçi liberalizm başka şeylerdir. Bunun göç, vatandaşlık yasaları veya dış yardımlar gibi hayati önemdeki bir dizi konuda önemli siyasal sonuçları vardır. Son olarak, dünyanın en eski ve güvenli milliyetlerinde milliyetçiliğin ehlileştirildiği iddiasını somut gerçeklerle bağdaştırmak zordur. Tanınma talebinden kaynaklanan en şiddetli çatışmaların bazıları Batıda, Britanya, Kanada, Belçika ve İspanya gibi ülkelerde yaşanıyor – çokkültürlülük ve azınlık haklarına dair yazın bir yana, gazete başlıkları bile bu konuda yeterli kanıt sunmaktadır.

Öte yandan Fukuyama (1989) uluslararası ilişkilerde artan bir 'Ortak Pazarlaşma' ve 'Batılı tüketim kültürünün engellenemez yayılışı'nı öngören tek kişi değil. 'Ulus-devletin krizi' geçtiğimiz on yılın en yıpranmış klişelerinden biri ve pek çok kişiye göre küreselleşme ve kimlik politikalarının ikili baskısı altında milliyetçiliğin geleceği her zamankinden daha şüpheli.

Elinizdeki kitap yeni bir binyılın eşiğinde milliyetçiliğin yarattığı ve karşılaştığı tehditleri araştırmayı amaçlıyor. Her bölüm farklı bir

tehdidi, devlet düzeyinden uluslararası düzeye değişik analiz düzeylerinde ele alıyor. Kitapta yanıtı aranacak soruların bazıları şunlar:

• Millî türdeşleştirme nedir? Millî birlik yaratmak için geliştirilmiş gerçek uygulamalar neydi? Milliyetçiliğe böylesine kötü bir şöhret kazandıran koşullar değişmiş midir? Bugün hangi farklı aidiyet seçenekleri var? Millî türdeşleştirme dünya siyasetinin kuralı olmaya devam edecek mi, yoksa başka, muhtemelen daha masum entegrasyon modelleri mi ortaya çıkacak?

• Milliyetçilik ve etnik siyaset arasında bir fark var mı? Evrenselci bir etik anlayışına dayalı hâkim modernite anlayışı ne tür tehlikeler içeriyor? Türdeşleştirme siyasetinin alternatifleri nelerdir?

• Milliyetçiliğin insan hakları sicili nasıldır? Milliyetçiliğin evrensel ilkelerle uyumlu olmasının önündeki başlıca engeller nelerdir? Bu zorlukların üstesinden gelmenin bir yolu var mı?

• Küreselleşme süreçlerinin milliyetçilik üzerindeki etkileri nelerdir? 'Ulus-devletin krizi'nden bahsedebilir miyiz? Milliyetçiliğin farklı kolektif özdeşleşme biçimleri tarafından aşıldığını gösteren işaretler var mı? Devletler arasındaki çatışmaların yerini medeniyetler çatışması mı alacak?

• Kozmopolitanizm milliyetçiliğin alternatifi olabilir mi? 'Gerçekte var olan' kozmopolitanizmin üstünlükleri ve zayıflıkları nelerdir? Kozmopolitanizm ile yerel demokrasi arasındaki ilişkinin doğası nedir? Kozmopolit demokrasi nasıl gelişebilir?

• 'Aidiyet' ne demektir? Ulus-devlete alternatif aidiyet anlatıları nelerdir? Kimlik ve yurttaşlığı bir arada kapsayan bir aidiyet modeli tasarlamak mümkün müdür?

Şimdi de takip eden bölümlerin yoğunlaştığı genel temalar ve temel savlar üzerinde kısaca duracağım.[3]

3 İzleyen dört bölümdeki alıntıların tümü, aksi belirtilmedikçe, elinizdeki kitapta yer alan yazılardandır.

MİLLÎ BİRLİK VE TÜRDEŞLEŞTİRME

Gellner'in 'siyasi ve millî birimin birbirleriyle uyumlu olması gerektiğini savunan bir siyasal öğreti' (1983: 1) şeklindeki milliyetçilik tanımını hatırlatan John A. Hall milliyetçiliğin türdeşleştirme olduğunu savunuyor. Doğal olarak jeopolitik gerçeklikler bu idealin çok uzağındaydı; milliyetçiliğin tarihi de milliyet ile siyaset arasında bu mükemmel uyumu yaratmaya yönelik bitimsiz bir çaba olmuştur. Millîleşen devletlerin stratejileri gönüllü asimilasyondan, etnik temizlik, nüfus transferi ve soykırıma değişik biçimler almıştır.

Hall'a göre millî türdeşleştirmenin zirve noktasına, 19. yüzyılın sonundan itibaren daha şiddetli yöntemlerin benimsenmesi ile Avrupa'da ulaşılmıştı. Bunun çeşitli nedenleri vardı. Birincisi milliyetler sorunuydu. 1066'dan bu yana merkezî bir siyasi yapıya sahip olan İngiltere örneğinde olduğu gibi uzun bir zaman dilimi içinde olduğunda zaman birleşme daha gönüllü ve yumuşaktı. Ancak 19. yüzyıldaki Avrupalı büyük kara imparatorlukları, Osmanlılar, Romanoflar ve Habsburglar o kadar şanslı değildi. Onlar geç kalmışlardı ve sahip olduklarını meşrulaştırmaya giriştiklerinde, artık dillerini kurallı hale getirmiş ve kendi eğitim sistemlerini kurmuş olan milliyetler ile yüz yüze geldiler. Diğer neden ise jeopolitik özerklik ihtiyacıydı. Bu ise ülke topraklarını arttırmayı gerektiriyordu, nitekim milliyetçilik ile emperyalizm arasındaki bağ da buradan geliyor. Tüm bu etmenler birleşerek milliyetçiliği saldırgan ve yayılmacı yaptı.

Oysa şimdi zaman değişti. Avrupa'nın güvenlik ikilemi çözüldü, milliyetçilik ile emperyalizm arasındaki bağ koptu. Bugün dört aidiyet çeşidi arasında ayrım yapmak mümkün. İlk ikisinin, yani etnik ve yurttaşlık temelli milliyetçiliklerin fazla çekici olmadığını savunuyor Hall, zira farklılığa karşı hoşgörüsüz olabiliyorlar. Üçüncü seçenek olan sivil milliyetçilik, ya da Hall'ın tanımıyla 'farklı konumların ve kültürlerin kabulü' daha fazla umut veriyor. Ancak bu farklılık ortak değerler üzerinde oluşmuş görüş birliği ile sınırlandırılmalı. Öte yandan, grupların bireyler üzerinde hakları olursa, dördüncü seçenek olan 'toplumsal kafesleme' söz konusu olur ve iticileşir.

Gelecek için umudumuz var mı? Evet, diye yanıtlıyor Hall. Ona göre bu umut 'gelişmekte olan ülkelerin, kendilerini böylesine pervasızca gelişmiş olarak niteleyenlerin yolundan gitmek yerine, kendi kurumsal başarılarından hareket etmeleri olasılığı'nda yatıyor.

Partha Chatterjee, Hall'un bıraktığı yerden devam ediyor ve türdeşliği sömürgecilik sonrası dünya bağlamında inceliyor. Temel hedefi Benedict Anderson'un *The Spectre of Comparisons* (1998) başlıklı yeni kitabında geliştirdiği ayrım. Anderson bu kitapta iki tür dizisellik tanımlıyor: Modern toplumsal düşüncenin milletler, vatandaşlar, entelektüeller ve diğer gündelik evrensellerinin 'sınırsız diziselliği' ve yönetimselliğin 'sınırlı diziselliği', yani 'modern nüfus sayımı ve seçim sistemleri ile yaratılmış, sayılabilir nüfus katmanlarının sonlu toplamları'.

Chatterjee, Anderson'un bu ayrımı milliyetçiliğin iyi, etnik siyasetin ise sevimsiz olduğu savını geliştirmek için yaptığını, çünkü bu ikisinin farklı mecralarda ortaya çıktığına ve farklı duyguları seferber ettiğine inandığını belirtiyor. Chatterjee'ye göre, bu çabanın altında yatan belirli –standartlaşmış– bir siyaset anlayışı, modernitenin türdeş, içi boş zamanında yer alan bir siyaset.

Ancak bu siyaset ve modernlik görüşü Chatterjee'ye göre hatalıdır, çünkü tek yanlıdır. 'Türdeş içi boş zaman sermayenin ütopik zamanıdır', gerçek uzayda herhangi bir yerde mevcut değildir. Chatterjee savını desteklemek için sömürgecilik sonrası dünyadan örneklere başvurur. Burada 'astrologların ne diyeceğini beklediği için bir iş anlaşmasının tamamlanmasını geciktiren kapitalistler, ya da uygun dinsel törenlerle kutsanmadığı sürece yeni bir makineye dokunmayan sanayi işçileri' bulunabilir. Bu örnekler çeşitli zamanların, yani modern ve modern öncesi zamanların bir arada bulunduğuna değil, bu 'başka' zamanlar modernitenin kendisi ile karşılaşmanın ürünü oldukları için, modern hayatın heterojenliğine işaret eder.

Chatterjee, böylesi bir bağlamda evrenselcilik –ya da etnik siyasetin bulaşmadığı bir milliyetçilik– çağrısının çoğu zaman gerçek eşitsizliklerin sürekliliğini gizleyen bir maske olduğunu savunuyor. Demokratik millet siyaseti, ancak dezavantajlı grupların yeterli temsilini

sağlayarak eşitliği gerçekleştirmek olanağı sunabilir. Bu nedenle grupların, sınıfların ve etnisitelerin stratejik siyaseti kaçınılmazdır. Böylesi bir heterojenlik siyaseti asla tüm insanlar ve tüm zamanlar için geçerli bir genel formül üretme iddiasında olamaz. Çözümleri bağlama dayalı, tarihsel olarak belirli ve dolayısıyla geçici olmaya mahkûmdur. En azından, 'ancak epik modernitenin mitsel zaman-uzamı ilelebet kaybolduğunda' doğan sömürgecilik sonrası kuramcısı için tek yol budur.

MİLLİYETÇİLİK, EVRENSELCİLİK VE İNSAN HAKLARI

Fred Halliday netameli evrenselcilik mevzusunda oldukça farklı bir tavır alıyor ve evrensel hakların değişik tikelcilik biçimleriyle, özellikle de milliyetçilikle ne şekilde çeliştiğine odaklanıyor. Milliyetçilik ile insan haklarının uyumlu olabilmesinin önünde üç temel engel tespit ediyor. İlk ikisi, yani egemenlik ve kültür, insan hakları için ciddi bir tehdit teşkil etmiyor. Büyük ölçekli insan hakları ihlallerinin, bir devletin yurttaşlarının kaderi üzerinde mutlak denetim sahibi olma iddiasını geçersiz kıldığı genel kabul görmektedir. Her halükarda, uluslararası yansımaları olmayacak ülke içi süreçlerden bahsetmek giderek zorlaşıyor; bazıları egemenliğin sınırlarına gelindiğini dahi iddia ediyorlar. Kültüre gelince, kültürel farklılıklara asgarî saygı, milliyetçilik ile evrensel olarak kabul edilen ilkeler arasındaki gerilimi büyük ölçüde giderecektir. Üstelik unutmamalıyız ki, kültür verili bir şey olmayıp, bir farklılık ve değişim alanıdır, pek çok temel konuda kültürler arasında önemli farklar yoktur (örneğin tüm halklar kendi kaderini tayin hakkını kabul ediyor) ve zaten haklara dair temel savlar kültürle ilgili değildir (evrensellik eleştirisi çoğu zaman söz konusu halkların evrensel yargıdan muaf oldukları iddiasına değil, dünya sistemindeki yapısal eşitsizlikler görüşüne dayandırılmaktadır).

Halliday'a göre üçüncü engel olan tikelcilik çok daha sorunludur. Milliyetçiliğin özünde haklara ilişkin bir çelişki yatmaktadır. Milliyetçilik evrensel bir hak olan kendi kaderini tayin hakkını öne sürerken, bir yandan da hakların evrenselliğine karşı derin bir düşmanlık beslemiştir ve beslemektedir. Yazar bu çelişkinin gözlenebileceği dört

alan tanımlar: Kendi kaderini tayin hakkı, savaş hukuku, terörizm ve dayanışma. Her bir durumda gördüğümüz, milliyetçi hareketlerin belirli bir hakkı talep ederken, başkalarının da bu hakka sahip olduğunu inkâr etmeleridir. Bush yönetimince 'Yurtseverlik Yasası' kapsamında terörizme karşı yakınlarda alınan önlemler bu noktayı açıkça sergilemektedir. Halliday'a göre, 'doğası gereği tarafgir ve duygusal bir ilke' olan yurtseverliğe vurgu yapılması iki önemli konunun üstünü örtmektedir: İlk olarak, ABD'yi ve Amerikan vatandaşlarını kendi devletlerinin, terörist grupları desteklemek de dahil, geçmişte yaptıkları üzerine düşünmekten alıkoyar; ikincisi, dolaylı olarak devleti ve silahlı güçleri evrensel ilkelere saygı gösterme zorunluluğundan muaf kılar. Bu nedenle Halliday, kendi başına geçerli olabilecek bir kampanyanın meşrulaştırılmasında, vatanseverliğin başvurulacak ilk değil son yer olması gerektiğini savunuyor.

Kısacası, milliyetçilik evrensel ilkelerle ve demokrasi, kimlik, cemaat, uluslararası düzen gibi diğer arzulanır hedeflerle uyumlu olabilir, ama değerler arasında bir öncelik sıralaması yapılması koşuluyla, ya da milliyetçilik haddini bilirse. Ne yazık ki, diye sonuçlandırıyor Halliday, milliyetçiliğin son yüzyıldaki sicili umutlanmak için pek imkân vermemektedir.

MİLLİYETÇİLİK, KÜRESELLEŞME VE MEDENİYETLER ÇATIŞMASI

John Hutchinson yazısında çok etkili olmuş *fin de siécle* (yüzyıl sonu) senaryoları olan küreselleşme perspektifi ile 11 Eylül 2001 olayları ardından yeniden hayat bulan Samuel Huntington'un medeniyetler çatışması tezini ele alıyor. Her iki perspektif de milletlerin artık önemli siyasal aktörler olmadıklarını öngörmektedir, ancak Hutchinson'a göre uzun vadeli bir tarihsel bakış açısından yoksundurlar.

Hutchinson küreselleşme perspektifinin radikal biçiminde üç temel kusur tespit ediyor. İlk olarak, küreselleşme modern bir devrimsel gelişme değil, kimi tahminlere göre kökleri M. Ö. ikinci binyıla kadar uzanan, tekrar eden ve evrimsel bir süreçtir. İkincisi, küreselleşme Ba-

tılılaşma ya da evrenselleşme ile bir tutulmamalıdır. Küreselleşme her zaman belirli merkezlerden yayılır ve 'Batı'nın yükselişi de, küresel güçte sürekli olarak yaşanan sıçramalar dizisinin son halkası olmaktan ibarettir. Üçüncü olarak, küreselleşme tekil ve seküler bir süreç değildir, zira küresel kurumlar arasında seküler bilimler, teknolojiler ve ideolojiler kadar misyoner dinler, imparatorluklar, göçler ve uzun mesafeli ticaret de vardır.

Bütün bunların bizi küreselleşme ile milletler arasındaki nedensel ilişkiyi yeniden düşünmeye yöneltmesi gerektiğini savunuyor Hutchinson. Küreselleşme binyıldan fazla bir zaman devam eden bir süreç ise, milletlerin yerinden edileceği iddiaları anlamlı değildir. Daha önemlisi, kürselleşmenin dinamik ve çeşitlilik içeren doğası pekala türdeşleşme yerine farklılaşma üretebilir. Bu noktada Hutchinson etnik farklılaşmayı tetikleyebilecek dört etmen sıralıyor: Evrensel semavî dinlerin çıkışı, emperyal yayılmalar, devletler arası savaşlar ve uzun mesafeli ticaretin gelişmesi. Öyleyse, daha uzun vadeli bir tarihsel bakış açısı küreselleşmenin etnik ve millî farklılıkların dile getirilmesi ve kristalleşmesi ile el ele gittiğini açığa çıkaracaktır.

Öte yandan medeniyetler çatışması tezi daha iyi durumda değil. Hutchinson'a göre bu teze yöneltilebilecek birkaç aşikâr eleştiri var. Birincisi, en vahşi çatışmalar Huntington'ın tek bir medeniyet olarak tanımladığı Avrupa'daki Latin Hristiyanlığı dünyasının içinde yaşandı, Müslüman, Konfüçyüsçü veya Ortodoks Hıristiyan medeniyetleri ile değil. İkincisi, çoğu modern dinî hareket için gerçek düşman 'içeride'dir, zira çoğu durumda istedikleri yabancı kozmopolit değerler tarafından yıpratılan bir geleneksel kültürü ahlakî olarak yeniden canlandırmaktır. Ve üçüncü olarak, son zamanlarda yaşanan dinsel canlanmalar 'geri' Batı dışı ülkelerin alanı olarak görülmemeli: Hollanda veya Fransa gibi seküler olduğu söylenen pek çok devlet için din millî kimliğin kaynaklarından biridir ve ABD, İtalya, İrlanda ve Yunanistan gibi çağdaş 'Batılı' toplumların pek çoğunda gücünü korumaktadır.

Günümüzde yaşanan dinsel canlanma çağdaş ulus-devletler sistemine yönelik ciddi bir tehdit teşkil etmiyor. Pek çok durumda din et-

nik bir özellik kazanıyor ve günümüzdeki canlanma büyük ölçüde seküler milliyetçiliğin gayri sahiciliğini hedef almış durumda. Ulus-devletler dünya siyasetinin temel aktörleri olmayı sürdürüyorlar ve dünyanın çoğu kısmında, yeni tehditler yalnızca milliyetçiliği yoğunlaştıracaktır.

MİLLİYETÇİLİK VE ALTERNATİFLERİ

Son iki yazı milliyetçiliğin alternatiflerinden bazılarını inceliyor. Craig Calhoun 'gerçekte var olan' kozmopolitanizme yönelik eleştirisine, bir 'dünya vatandaşı' olmanın Batılı akademik çevrelerde sağladığı retorik üstünlüğe işaret ederek başlıyor. Dünyanın belli başlı şehirlerindeki kozmopolit çeşitliliğin (ya da kendi deyişiyle 'tüketimci kozmopolitanizm') yaygınlığı bu imajı daha da güçlendiriyor. Tıpkı Pekin'de Kentucky Fried Chicken alınabileceği gibi artık her yerde Çin yemeği yenilebilir. Ancak yemek, turizm, müzik, edebiyat ve giyim kozmopolitanizmin basit yüzleri; demokrasinin veya insan haklarının küresel ölçekte yayılması hakkında hiçbir şey söylemiyorlar.

Calhoun kozmopolitanizmin hâkim kavramlaştırılma biçimlerinde iki temel sorun teşhis ediyor. Birincisi kozmopolitanizmin demokrasi ile ilişkisiyle ilgili. Kökleri 17. ve 18. yüzyıl akılcılığına dayanan çağdaş kozmopolitan kuram yerel ve geleneksel olana, özellikle de din ve etnisiteye kuşkuyla bakıyor. 'Kötü milliyetçilik' hayaleti ve etnisitenin küreselleşmenin gerici 'öteki'si olarak kurgulanışı bu yaklaşımı daha da güçlendiriyor. Ancak bu durum kozmopolitanizmi seçkinlere özgü bir bakış açısı ve kurumsal güç ilişkileri ve sermaye düzeninin aracısı haline getiriyor.

Kozmopolitanizm ile ilgili ikinci sorun toplumsal dayanışma meselesi ile ilgili. Kozmopolitanizmin erdemlerinden biri milleti başka her türden olası gruplaşmanın üstünde tutan milliyetçiliğin mantığına karşı çıkması; ancak alternatifini 'çok soyut ve belirsiz şekilde' kavramlaştırıyor. Calhoun bunun tehlikeli olduğunu savunuyor, çünkü 'seyreltilmiş [bir] kozmopolitanizmin, etkili alternatifleriyle ikame edilmezse, eski dayanışma kaynaklarından mahrum bırakması muhtemeldir'.

Kozmopolit demokrasiyi kurtarma olanağı var mı? Calhoun'un yanıtı olumlu, yeter ki kozmopolitler kuramlarında iki yönde değişiklik yapsınlar. Birincisi, 'daha iyi bir dünya için içkin bir mücadelenin belirli toplumsal ve kültürel temeller üzerine inşa edileceğini' kabul etmeliler. Başka deyişle, milletin sorunlarının çözümünde, yaşayabilir yerel toplulukların inşası da eşit ölçüde merkezî önemde olabilir. Dolayısıyla, kozmopolitanlar gelenek, cemaat, etnisite, din ve hepsinin ötesinde milliyetçilik ile barışmalılar. İkincisi, hem yerel topluluğun hem de milliyetçiliğin insanları birbirlerine bağlamada çarpıcı bir etkililiğe sahip olduklarını kabul etmeliler. 'Eşdeğer bir toplumsal dayanışma temeli olmaksızın kozmopolitan demokrasi yeşeremez'. Calhoun'a göre yurttaşlık bir soyutlamadan fazla bir şey olmalıdır. Günlük hayat pratiklerinin içinde yerleşik olmalı ve talepte bulunabilmelidir. Sonuçta, 'bekleme salonlarından bakarak çok farklı konumlardaki insanların bireysel ve kolektif projelerini nasıl hissedebileceklerine, seslendirebileceklerine ve gerçekleştirebileceklerine dair bir anlayış edinmek mümkün değildir'.

Kitabın son makalesinde Nira Yuval-Davis, 'insanların, toprakların ve devletlerin ayrılmaz şekilde birbirine bağlı olarak kurgulandığı, milletin insanın icabında kendisini uğrunda feda etmeye dahi hazır olması gereken, ailesinin "doğal" bir uzantısı olduğu' hegemonik milliyetçi aidiyet söylemlerini yapısöküme uğratmak amacıyla günümüzün aidiyet anlayışına odaklanıyor.

Yuval-Davis yazısında aidiyetin duygulanım boyutuna –yalnızca varlık olarak değil, özleyiş ve arzulayış olarak aidiyet– özel vurgu yapıyor ve aidiyetlerin tahayyül edildiği konumlanışların, cinsiyet, sınıf, yaşam çevriminin aşamaları vb. bakımlardan farklılıklarının altını çiziyor. Diğer önemli faktör ise zamanların tek bir siyaset ve kolektife ait olma eğilimleri. Yuval-Davis'e göre, bu kolektifler arasındaki hiyerarşi ve güç dinamiklerinin analiz edilmesi aidiyetin daha iyi anlaşılabilmesi için çok önemli.

Yuval-Davis kimlik politikalarının baskın biçimlerini, bu politikalar, aidiyetin kurulmasında kimlik ve katılım elementlerini farklılaş-

tırmadığı için, eleştiriyor. Yurttaşlığın aidiyetin katılımcı boyutunu imlediğini, oysa kimliğin daha çok duyguyla, duygulanımla ilgili olduğunu savunuyor. Onun iddiasına göre ihtiyacımız her iki boyutu da kapsayan bir aidiyet siyasetidir.

Böylesi bir aidiyet siyaseti için üç aday mevcut. Birincisi Otto Bauer'in geleneksel ulusların kendi kaderini tayini ilkesini, her bir millî grubun üyelerinin nerede ikamet ederlerse etsinler kendi kendilerini yönetecekleri 'kişisellik ilkesi' yönünde değiştirme girişimi. İkinci aday, haklara ve tanınmaya vurgu yapan 'yerlilik' söylemi. Örneğin aborijinlerin 'toprağın kendilerine ait olduğu' değil de 'kendilerinin toprağa ait olduğu' anlayışı, Bauer'in kişisellik ilkesine benzer, alternatif ve dışlayıcı olmayan bir sahiplik ve egemenlik biçimine götürebilir.

Yuval-Davis üçüncü aday olan diyaspora siyaseti hakkında daha kararsız. Diyaspora yazınındaki akrabalık, doğa ve toprak hakkındaki görüşlerin bir ölçüde ikili, doğallaştırılmış ve özcü olduğuna işaret ediyor. Diyasporaların genellikle varsayıldığından çok daha heterojen olduklarını savunuyor. Üstelik diyaspora kuramlarının pek çoğu, diyaspora arzularının anavatan üzerindeki olası etkilerini dikkate almıyor. Anderson'un izinden giderek, diyaspora siyasetinin çoğu zaman hesap verebilirlikten ve demokratik süreçlerden yoksun pervasız bir siyaset olduğunu iddia ediyor. Ancak ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi diyasporalar ile anavatanları arasındaki temasları yoğunlaştırdı. Bu da yeni bir araya gelme olasılıkları yaratabilir ve aidiyet söylemleri üzerinde olumlu etkide bulunabilir.

Yuval-Davis yazısının sonunda aidiyetin 'karmaşık ve çok-katmanlı, sürekli ve değişken, dinamik ve ilişik' olduğuna işaret ediyor. Önümüzde duran görev 'farklı aidiyetlerin ve konumlanışların dışlayıcı olmayan bir şekilde kabul edildiği' bir siyasal katılım biçimi geliştirmenin yollarını araştırmak.

SONUÇ YERİNE

Derleme kitapların Giriş bölümlerini tüm katkıları birleştiren ortak bir tema veya paylaşılan bir zemin tanımlayarak bitirmek adettendir. Bu

giriş bir istisna olacak çünkü bu kitaba değerini veren, tüm yazıları birbirine bağlayan, tek bir hattın varlığı değil, 'birbirine dolaşan, birinin koptuğu yerde diğeri devralan, hepsi bir diğeriyle gerilim içinde parçalı bir yapı oluşturan, farklılaşan hatların' üst üste gelmesidir (ip imgesi şüphesiz Wittgenstein'e ait; burada benimsenen özgün yorum için bkz. Geertz, 2000). Katılımcılar tarihten siyaset kuramına, sosyolojiden uluslararası ilişkilere çok farklı disiplinlerden geliyorlar ve farklı kuramsal ve normatif bakış açılarını destekliyorlar. Dolayısıyla bir dizi önemli konuda görüş farklılıkları şaşırtıcı değil.

Milliyetçiliğin doğasını alalım. John A. Hall'a göre milliyetçilik 'özü itibariyle gevşek, etkileşime girdiği tarihsel güçlerin niteliklerini özümseyen' libido gibidir. Benzer şekilde Partha Chatterjee 'hem bir anlatı stratejisi hem de bir iktidar aracı olarak milletin muğlaklığını' vurguluyor. Craig Calhoun milliyetçiliğin söylemsel niteliği konusunda Hall ve Chatterjee ile aynı fikirde, ancak içerikleri ve aşırılıkları açığa vurulsa bile mitlerin kolayca terk edilemeyeceğini savunuyor. Öte yandan John Hutchinson, 'modernist yorumları' devletlerin ne ölçüde eski etnik kimlikler tarafından şekillendirildiğini göz ardı etmekle suçluyor. Ona göre milliyetçilik gücünün büyük kısmını 'otantik olduğuna inanılan bir geçmişe dayalı "çözümler" bularak beklenmedik olayların üstesinden gelme becerisinden' alıyor.

Yazarlar 21. yüzyılın gereklerine en uygun aidiyet modelinin ne olduğu ve bununla bağlantılı olarak evrenselcilik ile tikelcilik arasındaki gerilim konusunda da anlaşamıyorlar. Örneğin Chatterjee ve Calhoun, Aydınlanma düşüncesinin bir mirası olan etik evrenselciliğe eleştirel yaklaşırken, Chatterjee farklı grupların ihtiyaçlarını gözeten bir heterojenlik siyasetini, Calhoun ise yerel demokrasi ve geleneksel dayanışma kaynakları ile daha uyumlu bir kozmopolitanizm türünü savunuyor. Bunların aksine Halliday açıkça bir evrenselci olmaya devam ediyor ve evrensel hakların en başta olacağı bir değerler hiyerarşisi talep ediyor. Hall'a göre farklılığı tanıyan bir sivil milliyetçilik biçimi en iyi seçenek olarak görünürken, Yuval-Davis için doğru olan yurttaşlık ve kimlik boyutlarını kapsayacak bir aidiyet siyaseti.

Ne var ki, bunlar ve daha pek çok konudaki görüş ayrılıklarına rağmen tüm katılımcılar, açıkça veya dolaylı olarak milletlerin ve milliyetçiliğin yok oluşun eşiğinde olmadığını kabul ediyorlar. Bu durumda, bizim için asıl mesele milliyetçiliğin geçtiğimiz yüzyılda sebep olduğu acı ve eziyeti, yok etmek değilse de azaltmanın yollarını araştırmak. Elinizdeki kitap entelektüel kayıtsızlık tuzağına kapılmayarak bu meseleyi göğüslüyor. 'İster bir, ister beş ya da elli devlette yaşayacak olalım' diye yazıyor Mira Furlan,

> Duvarın bize göre hangi tarafında kalıyor olursa olsun, insanları, her bir bireyi unutmayalım. Tesadüfen burada doğduk, tesadüfen bu veya şuyuz, öyleyse bundan daha fazlası olmalı, öyle değil mi?[4]

KAYNAKÇA

Achenbach, J., 'The Clash', *Washington Post*, 16 Aralık 2001.

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

Bauer, O., *The National Question and Social Democracy*, University of Minnesota Press, Minnesota, (2001) [1924].

Fukuyama, F., 'The End of History?,-*The National Interest*, 16, 1989, s.3-18.

—, *The End of History and the Last Man*, Hamish Hamilton, Londra, 1992.

—, 'The West Has Won', *The Guardian*, 11 Ekim 2001.

Furlan, M., 'A Letter to My Co-Citizens', www.geocities.com/~mfinfostation/miraltr.htm (1991).

Geertz, C., *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.

Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Boks, Londra, 1997.

4 'A Letter to My Co-Citizens', www.geocities.com/~mfinfostation/miraltr.htm.

2

Milletleri Türdeşleştirmenin Koşulları

JOHN A. HALL

Bu bölüm bir itaatsizlik girişimidir. 21. yüzyılda milliyetçiliği tartışmak yerine, 19. yüzyılın sonuna ve 20. yüzyılın ilk yarısına odaklanıyorum. Bu tercihimin iki nedeni var. Birincisi, kendi bilgi birikimimin bu döneme dair olması. Bir başka deyişle, geçmişi daha iyi anlamadan geleceğe dair bir tahmin yapmak istemiyorum. İkincisi belki daha anlamlı. Türdeşliği tartışmak kitabın başka bölümlerinde, daha fazla toplumsal çeşitliliğin olabilirliğine dair söylenen kimi noktalar için yararlı bir arka plan sağlayabilir. Bir başka deyişle, buraya nereden geldiğimizi açıklıyorsa, işe biraz tarihsel anlayışla başlamak yararlı olabilir – önümüzdeki seçeneklere dair iddiaları değerlendirmemize yardımcı olabilir. Aşağıda görüleceği üzere, günümüzde toplumsal çeşitlilik yönündeki iddialara şüpheyle yaklaşıyorum.

Bu noktada, Sigmund Freud'un milliyetçilik çalışmalarına katkısının ne yazık ki gözardı edildiğini söyleyerek ifade edebileceğimiz temel bir kuramsal noktayı vurgulamam büyük önem arz ediyor. Burada söz konusu olan *Musa ve Tektanrıcılık* değil, her ne kadar bu eserdeki Yahudi kültürünün benzersizliği tartışması ilgi çekici olsa da. Daha önemli olan libido ile milliyetçiliğin doğaları arasında kurulabi-

lecek benzerlik. Libido uçarı ve ahlâksız, yapışkan ve seyyar olmasıyla, bağlandığı unsurların karakterini sahiplenmesiyle bilinir. Milliyetçilik de aynen böyledir, değişkendir, etkileşime girdiği tarihsel güçlerin özelliklerini benimsemesi tipiktir. Sartre'dan uyarlayacak olursak, milliyetçiliğin tekil bir özden ziyade varoluşları vardır. Burada sözü edilen noktanın altını çizmekte fayda var. Burada önerilen çözümlemede de görüleceği üzere milliyetçilik değişir. Dolayısıyla çoğulculukta artış olduğu iddiasına şüphe ile yaklaşması, yazarın tümüyle özcü bir görüşe sahip olmasına bağlanmamalıdır. Bir başka deyişle, başkalaşımın milliyetçiliğin özünde olduğunu kabul etmek, farklı kalıplara girebilen bu güçte bir başkalaşım olduğuna dair her iddianın mutlaka geçerli olduğu anlamına gelmez. Bunlar uyarı notlarından ibaret; sonuçta çok daha kapsamlı bir kuramsal tartışma yapılması gerekecek.

Bu argüman dört basit adımda ilerleyecek. Millî türdeşleştirme kavramı ile ne anlatıldığını özetlemekle başlıyorum. Ardından milli türdeşleştirmenin kabaca 1890 ve 1945 arasında bu kadar güçlü ve önemli olmasını sağlayan koşulların en azından bazılarını özetliyorum. Üçüncü kısım işlerin hakikaten değiştiğini vurguluyor. Daha somut olarak söylersek, gelişmiş dünyada milliyetçiliğin tonu daha ılımlı, hatta çekingen oldu; ancak hemen vurgulamak gerekir ki, bu ulus-devletin modern dünyada bir siyasal form olarak önemini kaybettiği yönündeki yaygın görüşü desteklemek anlamına gelmez. Son kısımda ise Avrupa haricindeki dünya hakkında bazı yorumlar yer alınacak. Bunlar kesin olmayan, sınırlı ve keşif mahiyetinde yorumlar. Yine de, bu yorumlar basit tezat yoluyla Avrupa deneyiminin doğasını sergilemeye hizmet edebilir.

TÜRDEŞLEŞTİRME NEDİR?

Millî türdeşleştirme kavramının karmaşık bir yanı yok. Her milletin bir devleti olması gerektiği –aynı şekilde her devletin de bir milleti olması gerektiği– şeklindeki milliyetçilik tanımı milliyet ile siyaset arasında tam bir uyum, türdeşliği öne çıkaran mutlak bir örtüşme ima eder (bu paragraftaki tanım ve görüşlerin kaynağı için, Gellner 1983). Bu türden bir örtüşmenin tarihsel kayıtlarla uyuşmadığını hemen fark

edebiliriz. Modern-öncesi toplumların çoğunda yöneticiler hakim oldukları topluluklarla aynı normları paylaşmıyordu – ve çoğu ülkede çok sayıda farklı etnik grubun bulunması nedeniyle, çeşitli norm kümeleri vardı. Bu nedenledir ki türdeşleştirmeden, yani millet ile devlet arasında o mükemmel uyumu yaratmak üzere tasarlanmış fiilî milletleştirme politikalarından bahsetmemiz gerekir. Dolayısıyla, insanları ortak bir kalıba uydurmak için toplumsal farklılıkların hangi yollarla silindiğini incelememiz gerekir. Konuya girmek için bir yol –ki sonuç bölümünde bir alternatif de öneriliyor– gönüllü pratikler ile nahoş ve kötü pratikler arasında bir devamlılık tahayyül etmektir. Bu şemada üzerinde dört nokta tanımlayıp, farklı tarihsel vakaları bu parametrelere uydurmayı okuyucuya bırakacağım.

Modernitenin, ampirisizmin ve kapitalizmin iki büyük teorisyeni, 18. yüzyılda Edinburgh'da yaşamış ve yazmış olan David Hume ve Adam Smith şemanın ılımlı tarafı için güzel bir örnek teşkil ediyorlar. Bu düşünürler kendilerini İskoç olarak düşünmediler, hatta ısrarla kendilerini Kuzey Britanyalı olarak tanımlamayı tercih ettiler. Yarıçevre niteliğinde bir bölgede yaşadılar ve hareketin parçası olmak istediler – yani sınırın güneyine, gelişen bir ekonomiye ve daha medeni olduğunu hissettikleri bir dünyaya baktılar ve ona dahil olmaya çalıştılar. Şimdi olduğu gibi o zaman da İskoç eğitim sistemi öylesine güçlü bir kültürel sermaye sağlıyordu ki, İskoçların daha büyük bir siyasal sistem içinde başarılı olmaları mümkündü. Girişlerini engelleme çabaları mevcut olsa da, bu girişimlerin başarısız olduğu –İşçi Partisi'nin eski ve yeni yönetimlerinden, İskoç mühendislerinin imparatorluğun dört bir yanında inşa ettiği demiryolları ve köprülere– değişik şekillerde gözlenebilir. Bu görece kolay, gönüllü asimilasyon Britanya'nın her konuda liberal olduğu kanısına yol açmamalı. Aksine, Britanya devleti, 1745'te askeri bir tehdit teşkil etmelerinin ardından İskoçya yaylalarındaki kabilelerle ilişkilerinde az görülür ölçüde şiddete başvurmuştu. Yine de Britanya deneyiminin hâkim rengi liberallikti: Örneğin Yaylalara egemen olunduktan sonra, krallığın müesses güçleri içinde onların askerî yeteneklerine yer bulunmuştu.

Şemanın daha uzak bir noktasında karışık bir vaka olarak Birleşik Devletler duruyor. Bir yanda, Amerikan tarihinin kolayca unutulan şiddet dolu unsurları var. İlk olarak, Birleşik Devletler genellikle aşağıdan gelen, güçlü temizlik eylemleri ile yaratılmıştı. Yerli topluma yönelik etnik temizliğin göz ardı edilmesinin nedeni belki de soykırım eğilimleri ile iç içe olmasıdır. Ayrılma ve devrimi takip eden siyasal temizlik de aynı şekilde unutuldu. Krallığı destekleyen seçkinlerin önemli bir kısmı –ki mutlak sayılar açısından Fransız Devrimi sırasında giyotinle idam edilenlerden daha fazla, üstelik toplam nüfus da daha küçük– göçe zorlanmıştı (Palmer 1959: 188-202). Kanada'nın millî kimliğinin merkezindeki anti-Amerikancılık böyle oluştu. İkinci olarak, Birleşik Devletler ancak çok kanlı bir iç savaş sonucunda üniter olarak kalabildi. Anayasa köle sahibi güney eyaletlerinin farklı çıkarlarını tanımıştı elbette, ancak Kuzey ile Güney arasındaki ayrım cumhuriyetin ilk yıllarında büyüdü. John Calhoun'un eserleri, yeni milletin oluşumuna temel teşkil etmiş olabilecek bir hiyerarşi efsanesini ortaya koyuyor. Savaş bu çeşitliliği yok etti, çatışma sona erdiğinde Lincoln, Şükran Günü gibi yeni kurumlar yoluyla birlik oluşturmaya çalışıyordu. Elbette savaştaki yenilginin sonucunda Güney kültürel özerkliğini hemen kaybetmedi, 1930'lara dek federal siyasetteki ağırlığını korudu. Ancak zamanla Güney benzersizliğini yitirdi, özellikle son dönemdeki siyasal değişim ile Kuzeyden Güneye nüfus ve sanayi transferleri etkili oldu. Üçüncü olarak, 19. yüzyıl Amerikasında işçi sınıfının dâhil olduğu çatışmalardaki ölümlerin sayısı da (Mann 1993: 18. bölüm) alternatif bir vizyon olarak sosyalizmin nasıl gaddarca ezildiğini gösterir.

Öte yandan, etnik ilişkilerde Amerikan türdeşliğinin daha pembe ve ılımlı yüzünü görebiliriz. Çarpıcı Amerikan başarısının ne olduğunu tarif etmeden önce bir uyarı yapmak gerekiyor. Söylenecek her şeyde, Birleşik Devletler içindeki konumları ırk ayrımcılığından ağır şekilde etkilenmeye devam eden Afrikalı Amerikalılar hariç tutulmuştur. Söz konusu durumun çirkinliğini, Afrikalı Amerikalıların büyük çoğunluğunun "dâhil olma" arzusunda, özellikle ekonomik durumunu düzeltebilen orta-sınıf siyahların taşındıkları nezih muhitlerde en-

tegrasyonun söz konusu olmadığını (Hall ve Lindholm 1999: 10. bölüm) acı bir şekilde fark etmelerinde gözlemleyebiliriz. Ancak, Mary Waters'ın harika kitabı *Ethnic Options* (1990) ile açığa çıkardığı gibi, çoğu Amerikalı için etnik kimlik artık dışarıdan dayatılan bir kaderden çok bir tercih. Gruplar arasında evlilik oranı aşırı ölçüde yüksek, örneğin Florida'daki ilk kuşak Kübalı-Amerikalıların yarısından çoğu kendi grubunun dışından birileriyle evleniyor.[1] Etnik kimliğin hakiki içeriği çok zayıf. Kast sistemine inanılmadığı sürece –yani kişi Amerikalı olduğu sürece– anaokulundan *sari* giyerek mezun olmak mümkün. Farklılıklara yönelik ciddi kısıtlamalar var, zira türdeşleştirici güçler hâlâ etkin.

Modern Avrupa tarihinin merkezi bir veçhesi olan etnik temizlik ve nüfus transferi uygulamaları ölçek üzerinde çok daha ötede bir noktaya işaret ediyor, yani bizi bir anda toplumsal gaddarlığa yaklaştırıyor. Avrupa'da etnik temizliğin uzun bir geçmişi var. Dinsel temizlik, 15. yüzyılda İspanya'da Yahudilerle başladı, 17. yüzyılda Fransa'da Huguenotlarla devam etti, 1914'ten önceki yıllarda belki de beş milyon Müslümanın Balkanlardan kovulması ile doruğa ulaştı. Etnik temizlik ise genel olarak 19. yüzyılın sonunda uygulanmaya başladı, iki dünya savaşının sisleri arasında, 1945'te Almanların Orta Avrupa'dan muazzam sayılarla kovulması ile zirveye ulaştı. Bu hepimizin gayet iyi bildiği bir dünya, zira son on yıldaki Balkan savaşlarının görüntüleri televizyon ekranlarımıza yansıdı.

Şema üzerinde gaddarlığın son noktasında, farklılığın kitlesel katliam yoluyla yok edilmesi olan soykırım yer alıyor. Neyse ki tüm boyutuyla yaşanmış soykırım vakaları görece az, Türklerin Ermenilere yaptıkları ile başlayan ve Holokost ile özdeşleştirilen modelin en yoğun haline ancak yenilerde, Kamboçya ve Ruanda'da ulaşıldı.[2] Bu da

1 Burada, State University of New York at Stony Brook'tan Elizabeth Arias'ın araştırmasına dayanıyorum.

2 Oldukça geç bir aşamada okuduğum Michael Mann'ın etnik temizlik hakkında henüz basılmamış bir çalışmasından ziyadesiyle faydalandım. Bu güçlü çözümleme istisnai derecede zengin ve burada öne sürülen savlar açısından sonuçlarını bütünüyle özümsemiş değilim.

televizyon ekranlarımızda o kadar geniş yer aldı ki, daha fazla açıklamaya gerek yok.

Bu şema ile ilgili vurgulanması gereken ilk değerlendirme basit ve olgusal olduğudur. Avrupa tarihi bir millî türdeşleştirme sürecidir. Yüzyılın başında yaklaşık 65 milyon insan yabancı hâkimiyetinde yaşıyordu, yani devletleri kendileri ile aynı kültürden gelen insanlar tarafından yönetilmiyordu. 1919'da bu sayı neredeyse üçte iki oranında azalmıştı. Bugün bir bütün olarak gelişmiş dünyanın tamamında gerçekten çok-milletli olan az sayıda ülke var –Kanada, Belçika, Birleşik Krallık, İsviçre ve İspanya– ki şunu da not etmek gerekir, bunların çoğu da toplumsal, ekonomik ve siyasal istikrar modelleri olmaktan uzaktır (Mann 1999). Dahası, Balkanlardaki temizlik gözlerimizin önünde yapıldı. Açıkçası, Avrupa tarihi bundan ibarettir, o nedenle Mazower'in 20. yüzyıl Avrupasının tarihini anlattığı kitabına *The Dark Continent* (1998) (*Karanlık Kıta*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003) ismini seçmesi son derece uygundur.

Bu nedenle, ben hâlâ en önemli milliyetçilik kuramcısının Ernest Gellner olduğuna inanıyorum. Bunun nedeni de, milliyetçiliği açıklama şeklinden çok, bu iğrenç olgusal tarihi bakış açısının mutlak anlamda merkezinde tutmasıdır. Başka türlü yapamazdı, zira kendi yaşamına türdeşleştirici güçler yön vermişti. Kafka'nın Alman-Çek-Yahudi kültürün karıştığı, iki dilli, seküler dünyasında, Yahudi kökleri ile büyümüştü. Bir Ukrayna üniversitesinin varlığı ve Einstein, Jakobson, Carnap gibi akademisyenlerin katılımı iki savaş arası dönemde Prag'ı daha da çarpıcı kılmıştı. On üç yaşında, Nazilerin girişinden sonra şehirden kaçan Gellner, ailesinin bir tarafı Holokost'ta öldürüldükten sonra 1945'te döndüğünde bu defa da Almanların gaddarca kovuluşuna tanıklık etti. Rus hegemonyasının kaçınılmaz olduğuna ikna olunca bir göçmen oldu; ancak 1990'da döndü ve bu sefer de Çek çoğunluğun nihayet Slovaklardan kurtulmasını izledi. Sonuçta, kuramının öngördüğü şekilde Çek Cumhuriyeti tek renkli ve üniter oldu. Bu değişimden nefret ettiğini, ülkeyi sıkıcı bulduğunu belirtmeliyiz. Betimleyici milliyetçilik sosyolojisi ile kişisel beğenileri ve önerileri arasında pek ilişki yoktu.

MİLLÎ TÜRDEŞLEŞTİRMENİN ZİRVESİ

Aydınlanmadan bu yana, en azından Yahudi kökenli olanlar için, tekil standartların benimsetilmesinde daha yumuşak yöntemler de uygulandı. Ancak millî türdeşleştirmenin zirve noktasını anlamaya çalışmak anlamlı görünüyor, bununla kastettiğim 19. yüzyılın sonlarından itibaren, bahsi geçen şiddet uygulamalarının birdenbire ve kapsamlı olarak benimsenmesidir. Sırasıyla üç etmen ele alınıyor. İddiam bunların eksiksiz bir açıklama sundukları değil, daha ziyade bunları dahil etmedikçe hiçbir açıklamanın tam olamayacağıdır.

İlk tespit, Avrupa'daki iki tür millet kurma projesi arasındaki farktır. Farklılık, milletten önce devleti ele alan sosyoloji ile devletten önce milletin geldiği sosyoloji arasındaki farktır. İzninizle farklılığı açıkça ifade edeyim.

İngiltere'nin 1066'dan itibaren merkezî bir siyasal rejime sahip olduğunu öne sürmek gayet uygundur. Fetihler feodalizmi merkezîleştirdiği için tek bir meclis vardı, sonra buna bir merkez bankası ve ardından da medeni hukuk sistemi eklenmişti. Bu dünya dahilinde yavaş bir türdeşleştirme süreci işlemekteydi. Chaucer'i rahatça okuyamıyorum, ancak Shakespeare'i hemen hiç zorluk yaşamadan anlayabiliyorum; bu da demektir ki, 16. yüzyılın sonu itibariyle dilde ciddi ölçüde bir birlik oluşmuştu. Farklı seçkinler, kendilerine hükmeden devletin hizmetlerine erişmeyi çıkarlarına uygun gördüklerinden böylesi bir birleşme uzun bir vadede gerçekleşti. Abartmamaya dikkat etmek gerekiyordu. Elbette söylenenlerin büyük kısmı asıl olarak İngiltere'ye ilişkin. Büyük Britanya ise karışık bir vakaydı, İrlanda siyaseti ise daha çok şimdi bakışımızı çevireceğimiz dünyaya benziyordu.

19. yüzyılın sonunda Avrupa'nın büyük kara imparatorlukları –Osmanlılar, Romanoflar ve Habsburglar– baştan sona karışıktılar, farklı toprakların farklı dilsel ve idari sistemlere sahip olduğu evliliklerin sonucuydular. Devletler çoğu zaman mülklerini meşrulaştırmaya çalışıyorlardı, özellikle de dil politikaları aracılığıyla; ancak bir bakıma bunu yapmakta geç kalmışlardı. Milletler kendilerini koruyabiliyordu, çünkü kendi dillerini sistemli hale getirebiliyor ve kendi eğitim

sistemlerini kurabiliyorlardı. Klasik millî uyanış dünyası işte bu. Aşağıdan gelen bir hareketti; bu hareketin bir unsuru olan kültürel farklılıkla birleşmiş toplumsal eşitsizliğin ayrılığı teşvik edeceği gerçeği, Gellner'in milliyetçilik kuramının merkezinde duruyordu. Açıklaması bana eksik görünüyor, ancak bu eleştirel tespiti yapmanın en iyi yolu önce ikinci açıklayıcı etmeni gözden geçirmek. Yine de temel genelleme –yani gecikmiş devlet inşasının milliyetler sorunuyla yüz yüze geldiği– kesinlikle doğru.

İkinci etmene işaret etmek için, sosyologların sosyologu Max Weber'e başvurulabilir. Gençken onu tanıyanlar arasındaki lakabı "Polonyalı Max" idi. İlk araştırması Doğu Almanya'daki tarım alanlarında çalışan Polonyalı işçiler üzerineydi. Takıntılı bir şekilde, böylesi yabancıların varlığının milletin birliğini tehdit ettiği uyarısını yapıyordu: Ekonomik anlamda faydalı olabilirdi, ancak büyük bir gücün dokusunu zayıflatacaktı. Devletin gücünü arttırmak için Britanya'nın görünüşteki türdeşliğinin taklit edilmesi gerektiğini savunan bu türden görüşler o dönemin genel geçer düşünceleriydi. Nedenini görmek zor değil. Bir ülkenin tamamında tek bir dilin hâkim olması halinde silahlı kuvvetler şüphesiz daha etkili olacaktı, aynı şekilde sivil yaşam da. Ayrıca, farklılıkların ortadan kaldırılması, vergi gelirlerini arttırarak devletin kirişlerinin güçlenmesini de sağlayacaktı. Daha genel olarak, hepsinin tek bir projeye dahil olması ile toplumsal enerjiler açığa çıkarılabilecekti. Dikkat çekmek gerekir ki, dönemin imparatorlukları önünde çok farklı seçenekler mevcuttu. Britanyalılar beyaz Büyük Britanya ile koyu renkli sömürgeler arasında bir ayrım yapıyordu. Rusya bir ulus-devletin oluşmasını umuyordu, ancak bunun için Ukraynalıların kendilerini "küçük Ruslar" olarak görmeleri gerektiğinin farkındaydı – zira onlar olmaksızın bir ulus-devlet inşa etmeye yetecek kadar "etnik" Rus'un olmadığı açıktı. Avusturya'da da kesinlikle bir ulus-devlet kurmaya yetecek kadar Alman yoktu, Osmanlı dünyasında ise bir süredir imparatorluğu İslâm temelinde yeniden yaratmak isteyenler ile bir Türk ulus-devleti yaratmak isteyenler arasında çatışma yaşanıyordu.

Gellner'in açıklamasındaki temel zayıflık hakkında yorum yapmak için uygun zaman. Gellner'in milliyetçilik tanımı millet ile bölünmeyi bir araya getiriyor; yani, her millî uyanışın yeni bir devlet kurmaya yönelmesinin zorunlu olduğunu ima ediyor. Ancak bu zorunlu değil. Milletlerin uyanışı her zaman her milletin kendi devletini kurmaya çalışacağı anlamına gelmedi, gelmiyor. Slavların çoğu, hele de 1848'de, birbiriyle karşı karşıya gelip ayakta kalmakta zorlanacak bir dizi küçük devlet kurmaktan korkuyordu; çünkü oluşacak güç boşluğu ya Rusya'yı ya da Almanya'yı çekecekti, ki öyle de oldu. Millî toplulukların tarihsel özgürlüklerine saygı gösterecek, onlara dil ve kültür hakları tanıyacak liberal bir Avusturya-Macaristan, yani bir anayasal monarşi çok daha iyi olurdu. Kimi zaman, Masaryk'in ayrılmayı ancak 1916'da, imparatorluğun liberalleşmeyeceğini gösteren nihai bir emperyal planın ortaya çıkması üzerine tercih ettiği ileri sürülür. Benzer bir tespit Ukrayna için de yapılabilir. İmparatorluğun Ukraynalılara karşı o kadar baskıcı olmasına hiç gerek yoktu. Ukraynalıların en büyük düşmanları Polonyalılardı, ki Çar da onlara karşı aynı ölçüde güvensizdi. Ortak bir dava oluşturulabilirdi ve Ukrayna dilinin Avusturya Galiçyasındaki uyanışının Ukrayna kültürünün yok edilemeyeceğini gösterdiği dikkate alındığında, böyle yapmak daha akıllıca da olurdu. Burada ima edilen basit bir nokta. Şüphesiz sosyo-ekonomik etmenlerin, toplumsal eşitsizliğin kültürel farklılıkla birleşmesi toplumsal istikrarın altını oyabilir. Yine de, siyasallaşmış millî bilinç –yani kültürel farkındalıktan kendine ait bir devlet talebine geçiş– asıl olarak milletlerin etkileşim içinde olduğu devletin davranışlarının sonucuydu. Söz hakkının olmadığı yerde, sadakat de yoktu, bu da sonuçta çıkışı çekici ve akılcı bir seçenek kılıyordu. Gellner'in kullandığı ünlü bir imgeyi* uyarlayıp diyebiliriz ki: Ruritanyalılar'ı yaratan Megalomanyalılar'ın gayrı-liberallikleridir (Bu paragraftaki önemli kavramlar[3] için

(*) Ernest Gellner'in *Milletler ve Milliyetçilik* kitabında milliyetçiliğin doğuşunu anlatmak için kurguladığı, hayali milletler Ruritanyalılar ve Megalomanyalıları temel alan imge - ç.n.

3 Kastedilen kavramlar "söz hakkı", "sadakat" ve "çıkış"tır (İngilizce karşılıklarıyla *voice, loyalty, exit*) – ç.n.

bkz. Hirschman 1978; milliyetçiliğe ilişkin daha siyasal bir bakış için bkz. Hall 1998 ve Lieven 2000). Öne sürülen genel tespitin altını çizmek yararlı olur. Gellner'in sosyo-ekonomik açıklaması, en azından siyasal faktörlerin de dikkate alınmasıyla desteklenmelidir.

Her zaman olduğu gibi, jeopolitik ilişkilerin doğası siyasette merkezi önemdedir. Bu dönemde bu tür ilişkiler duygusal ve yoğundu, bu da milliyetçiliği daha da siyasallaştırıyordu. Yine Max Weber'in akla getirdiği üçüncü etken ise belirli bir siyasal bağlamın milliyetçiliği ne şekilde etkileyebileceğini açıkça göstermektedir. Weber bir "donanma profesörü" olmasıyla ünlüydü, Deniz Kuvvetleri Birliği'nin üyesiydi. Bu dönemde milliyetçiliğin emperyalizmle olan ilişkisinin bir simgesi olması nedeniyle bu biyografik detaya dikkat çekilmektedir. Güçlü bir ulus-devlet olmak için, kendi pazarlarınızın yanı sıra kendi güvenli mineral ve gıda kaynaklarınızın olması gerekiyordu, ya da öyle olduğuna inanılıyordu. Başka şekilde söylenecek olursa, jeopolitik özerklik, toprakların genişletilmesinin değer kazanması anlamına geliyordu. Max Weber'in bir arkadaşı olan Werbert Sombart'ın o dönemde yazdığı ünlü bir kitap vardır, bu kitapta Almanya'nın kahramanlık ile ticaret arasında bir jeopolitik tercihle karşı karşıya olduğu savunulur (Sombart 1915). Yerleşik uluslararası düzenin koşulları dâhilinde Almanya'nın zenginleşmekte olduğu düşünülürse –1913'te Alman ekonomisi Büyük Britanya'yı geçmişti örneğin– hakiki bir ticaret seçeneği mevcuttu. Ancak Sombart'ın –ve Weber'in– tercihi kahramanlıktan, Almanya'nın mutlak anlamda kendi kaderine hâkim olmaya çalışmasından yanaydı, en azından Alman 'Kültür'ünün dünyaya sunacağı bunca şey varken. Zamanımıza uygun görünmüyor olsa da, bu pozisyonun gerisinde yatan zihniyeti tanımalı ve anlamaya çalışmalıyız. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Weber Britanya İmparatorluk Savaş Kabinesinin Almanya'yı açlığa mahkûm edecek bir abluka planladığı bilgisine sahip olsaydı, şüphesiz toprak edinme isteği de doğrulanmış olacaktı (Offer 1990). Jeopolitik mücadelenin yoğunluğu milliyetçiliği saldırgan ve yayılmacı yaptı.

Ne var ki 1914'te savaşın çıkışının sebebi bu üç etken değildi. Düşmanlıkların baş göstermesi daha çok geleneksel jeopolitik yanlış

hesapların sonucuydu. Yine de, savaş bir defa başladıktan sonra bu koşullar –milliyetler sorunu, millî birlik yönündeki siyasal yönelim ve milliyetçilik ile emperyalizm arasındaki bağlantı– savaşı görülmedik ölçüde şiddetli hale getirdi (*krş.* Kaiser 1990). Ve hiç lafı uzatmadan, –toplumsal kurumların yok olması ve paramiliter faaliyetlere karışan hayal kırıklığına uğramış askerlerin varlığı da dâhil bir dizi nedenden ötürü– Birinci Dünya Savaşı'nın ölçeğinin İkinci Dünya Savaşı'nın yolunu açtığını iddia edeceğim. Bu tek büyük çatışmanın yoğunluğu vurgulanan değişkenleri de kötüleştirdi. Savaş korkuyu çoğalttı ve kitlesel etnik temizlik ve soykırımla dolu bir sis yarattı. Milliyetçiliğin böylesine itici bir ün kazanmasına şaşmamak lazım.

KENDİNDEN MEMNUNİYETİN SINIRLARI

Dünyanın değişip değişmediğini belirlemek şüphesiz hayati öneme sahip. Gellner kendi milliyetçilik kuramının genel ve evrensel olduğunu düşünüyordu. Ancak tekil tarihsel bir momenti kuramlaştırmış olabilir mi? Belli ölçüde bir ahlaki gelişme yaşanmış ve milliyetçilik onca tehlikelerine şahit olduğumuz bir güç olmaktan çıkmış olabilir mi? Böylesi sorulara verilecek cevapların ikircikli olması kaçınılmaz.

Arka plandaki temel koşul bütünüyle değişti. Avrupa'nın güvenlik ikilemi çözüldü. Kısmen, Birleşik Devletler'in Ruslardan olduğu kadar kendilerinden de korkan Avrupalıların isteği ile gelişi, güvenlik sorunlarının çözülmesi ile ekonomik kalkınmanın çarpıcı bir ivme kazanabileceği anlamına geliyordu. Başka şekilde söyleyecek olursak, NATO'nun varlığı Almanya'nın nihayet kahramanlığı terk edip ticareti tercih etmesi için gerekli bir koşuldu. Ancak ittifakın çerçevesi Avrupa'nın kendi içindeki değişikliklerle de destekleniyordu. Avrupa Birliği'nin kökleri, kömür ve çelik hakkındaki daha erken bir anlaşmaya dayanıyor. Bu anlaşma, Fransız bürokratları açısından bir deha işaretidir. Tek bir insan ömrü içinde üç defa jeopolitik facialar yaşamış olan Fransız elitinin kilit üyeleri, yenilmesi söz konusu olmayan Almanya'yı olumlu bir yaklaşım ile kontrol etmeye çalışmanın daha doğru olacağını fark ettiler. Bir başka deyişle, Fransa ve Almanya kendi silahları-

nı kendi başlarına üretme kapasitelerinden vazgeçmekte anlaştılar. Karşılıklı bağımlılığın kaynağında jeopolitik bir anlaşma vardı (Milward 1992; Anderson 1997; Moravscik 1998).

Bu yeni bağlamda milliyetçilik ciddi ölçüde değişiyor. Özellikle milliyetçilik ile emperyalizm arasındaki bağ kırıldı. İki unsuru ayrıştırmakta fayda var. İlki, bu dönemde Avrupalı devletler imparatorluklarından vazgeçtiler ve tüm beklentilerin aksine, tarihlerindeki en çarpıcı ekonomik büyüme dönemine girdiler. Putin'in Çeçenistan'ı elinde tutma isteğinin Rusya'nın zenginleşmesini sağlayacak güvenilir bir rota olduğuna inanan pek fazla insan yok. Öyle görünüyor ki, ulus-devletlerin zenginliği için asıl gereken, eğer gerekiyorsa topraklarını küçültmek, böylece ekonomilerini ürün çevriminde yukarı taşımaya yetecek yoğunlukta ticaret ilişkilerine girmek. Bu muazzam bir değişme. Aynı ölçüde önemli ikinci unsur ise, yeni milliyetçiliklerin çoğunun –özellikle Katalan, İskoç ve Quebec milliyetçiliklerinin– piyasadan korunmak gibi bir isteklerinin olmamasıdır. Tam da aksine, bu milliyetçilikler genellikle, kendilerini içinde buldukları daha büyük siyasal yapıların kısıtlamalarından kurtulduklarında, zenginleşmek için en iyi yolun daha büyük bir piyasaya dâhil olmaktan geçtiğinden eminler. Bu modern, serbest ticaret milliyetçiliği.

Bu noktada bir uyarı yapmak önemli. Yukarıda yapılan tespitlerin, küreselleşmenin ulus-devletin gücünü zayıflattığı anlayışına destek verdikleri düşünülmemeli. Fazlasıyla abartılmış bu görüş aleyhinde pek çok şey öne sürülebilir (Hall 2000), bunların en az ikisine burada değinmek gerekli. İlk olarak, gördüğümüz üzere piyasa ilişkilerindeki –küresel olmaktan çok Kuzeydeki– artışın altında jeopolitik hesaplar yatmaktadır. Ulus-devletler yok olmadılar; daha ziyade, mutlak güç toplayıcıları olma çabasının felakete götürdüğünü, tevazuun ise başarı getirdiğini öğrendiler. Mimaride olduğu gibi siyasette de, daha az aslında daha çok anlamına geliyor. İkinci olarak, millî türdeşleştirme sona ermedi. Çeşitlilik hakkında yapılan konuşmaların çoğunun gerisinde, açıkçası bu dünyada etnik temizliğin büyük ölçüde gerçekleşmiş olduğu gerçeği yatıyor. Gerçekte hoş görülecek az şey olduktan

sonra liberal hoşgörü kolay. Daha genel olarak, çeşitlilik tartışması modern toplumların temel özelliklerini gözden kaçırıyor, Birleşik Devletler örneğine bakacak olursak bu daha da açık görülecektir. Bir yandan Birleşik Devletler'de çok ciddi bir zorlanma söz konusu. Birleşik Devletler'in çok-milletli bir toplum olması mümkün değil. Kimse duygusal yoğunluklu ikinci bir iç savaş istemiyor. Tüm kanıtlar gösteriyor ki, Amerikalılar büyük bir çoğunlukla İspanyolca'nın ikinci resmî dil olarak tanınması düşüncesine karşı çıkıyor. Birkaç yıl önce Teksas valiliği seçiminde kullanılan bir slogan yurttaşlık temelli Amerikan milliyetçiliğinin katılığını gayet iyi ifade ediyor: 'İngilizce İsa Mesih için yeterliyse, Texas için de yeterlidir.' Bu durumda, ikinci dil olarak İspanyolca'nın da, tıpkı 19. yüzyılda diğer göçmen topluluklarının dilleri gibi hızla silineceğine şüphe yok. Öte yandan, farklılık konuşması ile ilgili bir nokta –daha önce bahsettiğimiz nokta Waters tarafından gayet iyi vurgulanmıştı– yaygındır. Adeta, herkesin bir etnik kimliğe hakkı var, yeter ki içi fazla doldurulmamış olsun – topluluklar arasındaki evlilik oranının yüksekliğinin de açıkça gösterdiği üzere, gerçekte olan da bu. Bunu yanında da, şüphesiz Hollywood'un ve tüketimin müthiş türdeşleştirici baskıları var. Birleşik Devletler şimdi, eskisine kıyasla çok daha birleşik.

AVRUPA'NIN ÖTESİNDE

Genel sosyolojik şemaların çoğunun merkezinde az gelişmiş olanın gelişmiş olana yetişmeye çalıştığı anlayışı vardır. Bu Avrupa'ya uyuyordu, hem milliyetçilik hem de sanayileşme ve belki sosyalizm de, geç kalkınma stratejileri olarak görülebiliyordu (sosyalizmin bu açıdan yorumlayan bir çalışma için bkz. Szporluk 1988). Bu mantığın az gelişmiş dünyaya da uyacağını tahayyül etmek ne kadar da kolay. Ancak türdeş bir millet oluşumu dünyanın tüm siyasal birimleri için norm haline gelecekse, bunun sonucu ancak korkunç olabilir.

Öte yandan, neyse ki durumun böyle olmayabileceğine dair ümitlenmek mümkün: Avrupa dışı dünya, taklit etmek yerine yaratıcı olmaya yönelirse kendi sorunlarıyla daha iyi baş edebilir. En açık ve

önemli örnek, Hindistan'da dilsel çeşitliliğin milliyetçi ayrılıkçılığa yol açmayışıdır. David Laitin (1992) bunun en iyi açıklamasının Hindistanlılar için "üç artı-eksi bir" dil bilmenin mümkün olması, hatta gerçekten de biliyor olmaları olduğunu savunmuştu. Üç sayısına şu şekilde ulaşılıyor. Tüm Hindistan için geçerli birinci resmi dil Hintçe, ikincisi de İngilizce. Bu ikili durumun nedeni, Nehru'nun yeni bağımsız olmuş millet içinde tek dili hâkim kılma girişiminin, kültürel sermayeleri büyük ölçüde bir dünya dili olan İngilizce'ye hakimiyetlerinden gelen memurların gösterdiği direnç nedeniyle başarısız olmasıdır. Gerekli üçüncü dil ise kişinin yaşadığı eyaletin dilidir. Kişinin yaşadığı eyalette Hintçe konuşuluyorsa bir dili eksiltebiliriz, ancak kişi Hintçe konuşulmayan bir eyaletteki bir azınlığa mensupsa bir eklememiz gerekir. Hindistan'da yaşamın muazzam çeşitlilik içerdiğine şüphe yok, oysa –Avrupalı gözler için inanılmaz olsa da– durum nispeten istikrarlı, adeta işleyen bir Avusturya-Macaristan. Bu söylenenler Hindistan'da yaşamın gerilimlerden azade olduğu anlamına gelmiyor. Örneğin dinsel ayrışmanın Hindistan'ı parçalaması söz konusu olabilir, ancak bundan şüphe etmek için yeterli neden var. Sonuçta, şimdiye kadar başarılanlar umut vaat ediyor.

Bu türden bir dilsel repertuar Afrika'nın büyük kısmında da mevcut. Bu kıtanın geleceğine çoğu zaman olumsuz bir gözle bakıldığından, türdeş milletler oluşturma sürecini kısıtlayacak iki ilave unsurdan bahsetmek anlamlı olacaktır. Birincisi, çok sayıda etnik grubun varlığıdır – sadece Tanzanya'da yaklaşık 120, üstelik hiçbiri demografik üstünlüğe sahip değil. Bu koşullarda siyasette, hiçbiri etnik karta oynamaya cesaret edemeyen, farklı etnik gruplardan koalisyonların oluşması eğilimi ortaya çıkıyor. İkincisi, sömürgeciliğin bitişinden bu yana Afrika'da uzun süreli devletler arası savaş çok az yaşandı; kıtayı asıl saran düşük yoğunluklu iç çekişmeler, son dönemde de doğal kaynak odaklı çatışmalar oldu. Uzun süreli jeopolitik çatışmanın olmayışının olumsuz yanı devlet inşasındaki görece başarısızlık oldu, o kadar ki, Afrika'da 'başarısız devlet' tartışması pek yok (Herbst 2000). Ancak resmin farklı ve olumlu bir yüzü de var. Avrupa'da etnik temizliği

yoğunlaştıran bir etken, tek bir toprak parçası üzerinde farklı sahiplik iddialarının olmasıydı.[4] İç işlerine müdahale etmeme ilkesine nerdeyse mutlak bağlılık, bu etkenin Afrika'da hemen hiç bulunmaması anlamına geliyordu. Elbette, bir kez daha vurgulayalım, bunların hiçbiri ılımlılık ve aydınlığın garanti olduğu anlamına gelmiyor. Ruanda'daki soykırım en karanlık alternatifi temsil ediyor şüphesiz. Ayrıca, Kongo-Zaire'deki savaş da zarardan başka bir şey yaratmayacak görünüyor, ne devlet ne de millet inşası, sadece mutlak yıkım.

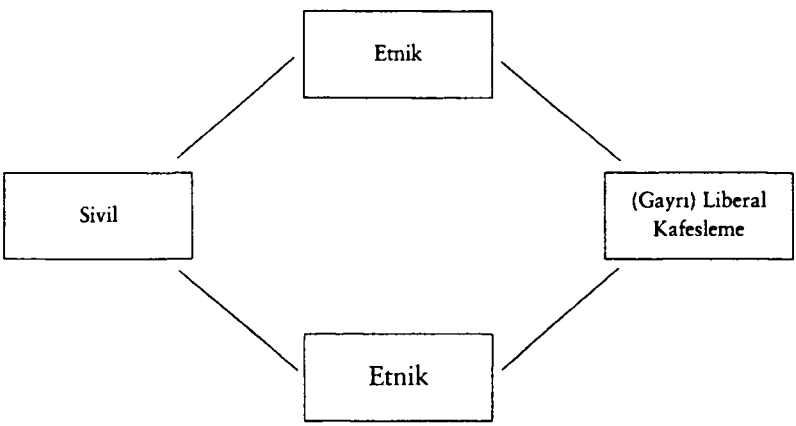
Laitin'in analizine bu kadar dayandığımızdan, onun eski Sovyet alanına dair daha yakın tarihli analizine de bakmak faydalı olur (Laitin 1999). Gelişmekte olan dünyada görülen iyimserlik (yani çok sayıda milletin aynı siyasal mekânı paylaşabileceğinin gösterilmesi), Baltık ülkeleri söz konusu olunca büyük ölçüde kayboluyor. Kıyıya vurmuş Rus diyasporasının bu ülkelerde ümit edebileceği tek şey hakiki yurttaşlık temelli milliyetçilik, yani katılma isteğinin kabul edildiği türdeş, tek dilli toplumların yaratılması. Kazakistan'daki farklı durum da çeşitliliğin önünü açacak gibi görünmüyor. Laitin'in savına göre, belki de Ukrayna daha başarılı olabilir. Öyle olması umulur, ancak siyasal ve ekonomik reformlar konusundaki başarısızlık karşısında korkmak da gerekiyor.

SONUÇ

En azından aidiyet seçeneklerini ayrıştıran bir şema sunduğundan, meşhur yurttaşlık temelli ve etnik milliyetçilik kavramlarını değerlendirirsek bu bölümün kuramsal savlarını daha açıkça ifade edebiliriz. En baştan açıkça söylemek gerekir ki, 'etnik olan kötüdür, yurttaşlık temelli olan iyidir' formülüyle ima edilen her şeyi kabul etmemeliyiz. Öncelikle, insanın etnik grubuna sadakat hissetmesi korkunç bir şey olmak zorunda değil ve Fransızların yurttaşlık temelli olduğu söylenen milliyetçiliğinin altında yatan da bu duygu. Ayrıca yurttaşlık temelli milliyetçiliğin de mutlaka iyi olduğu söylenemez: İlkesi 'bize katıl ya

4 Mann bunu etnik temizlik hakkındaki basılmamış çalışmasında öne sürüyor.

da...' olabilir. İlk dönemde Birleşik Devletler için söz konusu olan kesinlikle buydu, devrimin ilk yıllarında Paris'in La Vendée'ye tavrında aynı durum söz konusuydu. Bir başka deyişle, yurttaşlık temelli milliyetçilik en az etnik milliyetçilik kadar kararlı biçimde türdeşleştirici olabilir. Bu da aşağıdaki şemayı akla getiriyor:



Bu daire üzerinde saat yönünde ilerleyerek bir dizi kuramsal saptama yapabiliriz.

Etnik milliyetçilik, insanın kelimenin gerçek anlamıyla kendi kanından olanlarla birlikte olması gerektiğinde ısrar eden görececi felsefelerle desteklendiğinde gerçekten de iğrençleşir. Fransa'nın temsil ettiği türden bir etnik ve yurttaşlık temelli milliyetçilik karışımı, yani hâkim etnik grubun kültürünü benimsemesi şartıyla herkesin katılabildiği veya kabul edildiği bir dünya ise çok daha az kokutucudur. Sivillik kutbuna doğru ilerledikçe yurttaşlık temelli milliyetçilik daha liberalleşir, bunun en iyi tanımı da farklı pozisyonların ve kültürlerin kabulüdür. Bu hamlenin sosyolojik anlamda gerçekliği iki soru ile ölçülebilir. Birincisi, kişinin uyması istenen kimlik görece zayıf mıdır, yani merkezinde etnik bir grubun kolektif hafızasından ziyade siyasal sadakat mi vardır? İkincisi, gruplar arası evlilik oranları yüksek mi? Yani, kişinin kökeni ne olursa olsun ait olabileceği savı olgularla da doğrulan-

makta mıdır? Bunların hepsi çok açık. Daha az açık olan ise, belki de çokkültürlülüğün kalbinde yatan bir gerilim. Açık olmak adına meseleyi kabaca koyalım. Doğru şekliyle çok kültürlülük sivil milliyetçiliktir, yani çeşitliliğin kabulü. Ancak bu çeşitlilik, ortak değerler üzerinde mutabakatla sınırlanır, sınırlanmalıdır. Farklılık ancak grup kimliklerinin gönüllü olması halinde kabul edilebilir; yani kimlikler bireysel istekler doğrultusunda değiştirilebilir olduğunda. Kafesleme kavramına döndüğümüzde meseleyi tam olarak özetlemiş oluruz.[5] Eğer çok kültürlülük grupların bireyler üzerinde hakları olduğu anlamına geliyorsa –örneğin, bir grubun liderlerinin genç kızların kimlerle evlenebileceğine karar verme gücü varsa– kabul edilemez bir şeye dönüşür. Bu türden bir çok-kültürlülük farklılıkları hoş görme anlamında liberal görünebilir, ancak aslında sosyal kapatmaya izin vererek yaşam şanslarını azaltan, yolundan sapmış bir liberalizmin gayrı-liberalliğidir. Böyle bir pozisyon şüphesiz görececidir, kişinin grubuyla birlikte hareket etmesi gerektiğini varsaydığı için de etnik milliyetçiliğe yakındır. Etnik milliyetçilikle olan bağ gerçekten de çok sıkı olabilir. Hiçbir evrensel standart yoksa ve etnik grupların sürekli rekabet içinde oldukları kabul ediliyorsa, bir grubun diğerini tahakküm altına almak istemesi de mümkün ve olasıdır.

Bunlar ideal tip durumları. Ancak 'betimleme düzeyinde' bazı durumların diğerlerine oranla daha geçerli olduğunu savunan o güçlü modern toplumsal kuram akımına katılıyorum. Bir dizi düşünür -ki hepsinin de liberal olması ilginçtir– etnik veya yurttaşlık temelli olsun, türdeşliğin bir toplumun etkin işleyişi için 'şart' olduğunu savunmuşlardır. John Stuart Mill (1862: 16. bölüm) demokrasinin işleyişinden bahsederken bu savı öne sürdü, demokrasinin yaşayabilmesi için milliyetler sorununun çözülmesi gerektiğini vurguladı. Günümüzün büyük demokrasi kuramcısı Robert Dahl (1977) da bu görüşü yineledi. Burada altta yatan anlayış basit. İnsanlar çok fazla çatışmaya katlanamazlar, her daim ve her şekilde kendilerini tehlikeye atamazlar. Libe-

5 'Kafesleme' kavramı elbette Michael Mann'a ait. *The Sources of Social Power* (1986, 1993) çalışmasının ilk iki cildinde farklı şekillerde kullanılıyor.

ralizmin takdir ettiği şekilde üretken olabilmeleri için anlaşmazlıkların sınırlandırılmaları gerekir, yani bir ortak aidiyet çerçevesi içinde olmalıdırlar. David Miller'in (1995), cömert refah rejimleri için millî türdeşliğin gerekliği olduğu görüşünün altında büyük ölçüde aynı bakış yatmaktadır. Doğrudur, İskandinav ülkelerinin cömertliğinin gerisinde tıpatıp kendisi gibi olanlara destek olma isteği vardır. Ancak toplumsal türdeşliğin gerekliliğinin büyük kuramcısı elbette Gellner'di. Onun bu konuda çok daha ısrarla vurguladığı açıklama, yani sanayi toplumunun düzgün işlemesi için türdeşliğin gerekliliği ise yeni sorular sordurmaktadır (bu konudaki bir dizi eleştirel değerlendirme için Hall 1998'deki yazıların çoğuna bakılabilir). Bense millî türdeşleştirmenin zirveye çıktığı dönem için daha siyasal bir açıklamayı tercih ettim. Ancak Gellner'in, Kokoschka'nın dünyasından Modigliani'ninkine, yani insanların birbirine karıştığı bir dünyadan, millî türdeşliğin yerleştiği bir dünyaya geçen siyasal mekân imgesinin gerisinde yatan duygusal deneyim çok ciddi bir hakikat içeriyor (Gellner 1983).

Burada neyin ima edildiği hakkında da açık olmakta yarar var. Milliyetçiliğin özü yoktur, o nedenle bütünleşme biçimleri bu kadar farklılık gösterebilir – gönüllüden zorunluya, etnikten yurttaşlığa, emperyalist eğilimliden serbest ticaret yanlısına. Öte yandan, benim savım milliyetçiliğin temelinde türdeşliğin yattığını, bu anlamda da özcü olduğunu öne sürüyor. Bu tespit başka şekilde de yapılabilir. Asgari liberal siyasal normlara ortak bağlılık dâhilinde kültürel çeşitlilik anlamına gelen sivil milliyetçilik, kural düzeyinde bana bütünüyle arzulanası geliyor. Ancak bunu başarmak kolay olmadı. Avrupa'nın bu bakımdan kendi kendini kutlamaya fazla hakkı yok; çoğu ülkede temizlik yapıldı; Belçika, Kanada ve Birleşik Krallık iyi durumda değil, İsviçre ise son derece özgün bir vaka, geriye sivil milliyetçilik örneği olarak yalnızca İspanya kalıyor. Avrupa'nın karanlık geçmişi kısmen jeopolitik çatışmalarının yoğunluğu, kısmen de tekil grupların ülkelerin bütününe hâkim olabilme potansiyeli ile ilişkili. Gerçekçi olursak tek umut kaynağımız, neyse ki devletler arası savaşa daha az bulaşmış ve çoğu zaman hâkim olan ya da olması muhtemel etnik grupların olma-

dığı gelişmekte olan ülkelerin, kendilerini böylesine pervasızca gelişmiş olarak niteleyenlerin yolundan gitmek yerine kendi kurumsal başarılarından hareket etmeleri olasılığıdır.

KAYNAKÇA

Anderson, P., 'Under the Sign of the Interim' and 'The Europe to Come', P. Gowan ve P. Anderson (der.), *The Question of Europe*, Verso, 51-76, 126-48, Londra, 1997.

Dahl, R., *Polyarchy*, Yale University Press, New Haven, 1977.

Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.

Hall, J. A. (der.), *The State of the Nation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Hall, J. A., 'Nationalism and Globalization', *Thesis Eleven*, 63, 2000, s.63-79.

Hall, J. A. ve C. Lindholm, *Is America Breaking Apart?*, Princeton University Press, 1999.

Hirschman, A., *Exit, Voice and Loyalty*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1978.

Kaiser, R., *Politics and War*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1990.

Laitin, D., *Language Repertories and the State Construction in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Lieven, D., *Empire: The Russian Empire and its Rival*, John Murray, Londra, 2000.

Mann, M., *The Resources of Social Power*, c.1, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

—, *The Resources of Social Power*, c.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

—, 'The Dark Side of Democracy: The Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing', *New Left* Review, 235, 1999, s.18-45.

Mazower, M., *The Dark Continent*, Allan Lane, Londra, 1998.

Mill, J. S., *Considerations on Representative Government*, Harpers, New York, 1862.

Miller, D., *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Milward, A., *The European Rescue of the Nation-State*, University of California Press, Berkeley, 1992.

Moravcsik, A., *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

Offer, A., *The First World War: An Agrarian Interpretation*, Routledge, Londra, 1990.

Palmer, R., *The Age of Democratic Revolution*, c.1, Princeton University Press, Princeton, 1959.

Sombart, W., *Handler und Helden*, Dunckler und Humblot, Leipzig, 1915.

Szporluk, R., *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

Waters, M., *Ethnic Options: Choosing Ethnic Identities in America*, University of California Press, Berkeley, 1990.

3

Heterojen Zamanda Millet

PARTHA CHATTERJEE

I

Benedict Anderson, klasikleşmiş *Hayali Cemaatler* (1983) kitabı ile milletin türdeş ve içi boş bir zamanda yaşadığı savını meşhur etmişti.[1] Bu savla aslında, modern tarih düşüncesinde, modernitenin toplumsal uzamını türdeş, içi boş zamana yayılmış olarak tahayyül eden hâkim çizgiyi izliyordu. Bir Marksist buna sermayenin zamanı da diyebilirdi. Anderson açıkça Benjamin'in formülünü benimsiyor ve bunu, eşzamanlı yaşanan günlük gazeteleri okuma ya da popüler kurgu karakterlerin özel hayatlarını izleme deneyimi ile oluşan büyük anonim toplumsallıkların olabilirliğini göstermek amacıyla başarıyla kullanıyor. Fiyat, ücret, piyasa ve benzeri siyasal iktisat kategorilerinden bahsetmemizi sağlayan da yine bu türdeş ve içi boş zamanda deneyimlenen eşzamanlılık. İçi boş türdeş zaman sermayenin zamanıdır. Bu alan içinde sermaye kendi serbest hareketinin karşısında hiçbir direnişe izin vermez. Bir engelle karşılaştığında, başka bir zamanla, ser-

---

1 Bu makale 2001'de, Berlin'deki Wissenschaftskolleg'de Misafir Araştırmacı (Fellow) olarak bulunduğum sırada yazıldı. Londra, İstanbul ve Kalküta'da katıldığım toplantılarda tartıştım. Önceki taslaklar üzerinde yorum yapan herkese müteşekkirim.

maye öncesine, modern dönem öncesine ait bir şeyle karşılaştığını düşünür. Dolayısıyla, sermaye (veya modernite) karşısındaki bu direnişler insanlığın geçmişinden gelen, insanların geride bırakmış olması gerektiği halde bir şekilde geride kalmamış şeyler olarak anlaşılırlar. Ancak sermayeyi (veya moderniteyi) zamanın kendisine dair bir özellik olarak tasarlayan bu görüş sadece kendine karşı direnişleri arkaik ve gerici olarak etiketlemekle kalmaz, ayrıca kimilerinin inandığı ya da umduğunun aksine, sermayenin ve modernitenin nihai zaferini de garantiye alır, zira herkesin malumudur ki zaman olduğu yerde durmaz.

Anderson, *The Spectre of Comparisons* (1998) başlıklı sonraki kitabında, milliyetçilik ile etnisite siyasetini ayrıştırarak *Hayali Cemaatler*'deki (Metis Yayınları, 1993) analizini sürdürüyor. Bunu, modern topluluk tahayyüllerinin ürettiği iki tür dizisellik tanımlayarak yapıyor. Biri modern siyasal düşüncenin gündelik evrensellerinin sınırsız dizisel-liği: milletler, yurttaşlar, devrimciler, bürokratlar, işçiler, entelektüeller ve benzeri. Diğeri ise yönetimselliğin sınırlı diziselliği: modern nüfus sayımının ve modern seçim sistemlerinin ürettiği sayılabilir nüfus katmanlarının sonlu toplamları. Sınırsız dizisellikler kapitalist yayıncılığın klasik araçları olan gazete ve roman aracılığıyla tahayyül edilir ve anlatılır. Bireylere kendilerini yüz yüze olanlardan daha geniş birliklerin üyesi olarak hissetme, bu birlikler adına hareket etmeyi tercih etme, bir siyasal tahayyül edimi sayesinde geleneksel pratiklerin dayattığı kısıtları aşma olanağı verirler. Sınırsız dizisellikler özgürleştirici bir potansiyel içerirler. Sınırlı dizisellikler ise aksine yalnızca tam sayılarla işlerler. Bu da demektir ki, her sınıflandırma kategorisi için herhangi bir birey bir veya sıfır değeri alabilir, asla kesirli olamaz. Bunun anlamı da, bir kategoriye kısmi veya karışık bağlılıklar söz konusu olamaz. İnsan ya siyahtır ya da siyah değildir, ya Müslüman'dır ya da gayrı Müslim, kabile üyesidir ya da değildir, asla kısmi veya bağlama bağlı olarak bunlardan biri olamaz. Anderson'un savına göre sınırlı dizisellikler kısıtlayıcı ve belki de doğaları gereği çatışmacıdır: Etnik siyasetin araçlarını üretirler.

Anderson sınırlı ve sınırsız dizisellikler arasındaki bu ayrımı kullanarak milliyetçiliğin nihaî olumluluğu ile etnik siyasetin iflah ol-

maz sevimsizliğine dair savlarını öne sürebiliyor. Belli ki, Aydınlanmaya özgü evrenselci eleştirel düşüncede gerçekten etik ve asil olan ne varsa korumaya kararlı. Tartışmasız tarihsel çatışma ve değişim olguları karşısında buradaki niyet, insan istek ve değerlerinin değişkenliğini yadsımayan, ya da onları değersiz veya önemsiz bularak bir kenara iteklemeyip, aksine bunları üzerinde yükseleceği gerçek tarihsel zemin olarak kapsayan ve bütünleştiren bir etik evrenselliği teyit etmek. Bu özlemin bir idealist, bir de materyalist biçimleri olup olmadığı, varsa hangisinin daha hakiki olduğu sorusu 19. yüzyıl boyunca felsefe tartışmalarını meşgul etti. Artık bu tartışmaları ciddiye alan pek kimse yok. Ancak, yönetimselliğin bilimleri ve teknolojileri 20. yüzyılda uzuvlarını dünyaya yaydıkça, eleştirel felsefi zihin ahlaki evrenselcilik ile kültürel görececilik arasında bölündü. Sömürgecilik karşıtı milliyetçi siyasetin bu yüzyılın ortalarında gücünü arttırması bu sorunun kabulüne büyük katkıda bulundu. Öte yandan, milliyetçiliğin başarıları da, kültürel çatışmaların aslında daha zengin, daha evrensel bir modernliğin gelişiminin yüzeysel işaretlerinden ibaret olduğu yönünde saçma umutlara yol açtı. Ancak dekolonizasyonun hemen ardından üçüncü dünyada devlet krizeğirdi; kültür savaşları şovenizm, etnik nefret ve sömürücü ve yozlaşmış rejimlerle özdeş hale geldi. Etnik siyaset, milliyetçiliğin tüm niyetlerine ve amaçlarına tedavi edilemez bir biçimde bulaşmıştır.

Ben Anderson, bu teşhisi benimsemeyi reddeden ve sayıları giderek azalan düşünürler grubundan. Milliyetçilik ve etnisite siyasetlerinin farklı alanlara ait olduğuna, farkı yerlerden beslendiğine, farklı ağlar üzerinden dolaştıklarına, farklı duyguları seferber ettiklerine ve farklı davalar için mücadele ettiklerine inanmayı sürdürüyor. Ancak Batı akademisindeki pek çoklarının tersine, liberal vicdan azabını çok kültürlülük aromasıyla rahatlatmayı reddetti. Üçüncü dünya için önerdikleri reçetelerinde "etik bize, iktisat onlara" diyen sinik bir çifte standardı benimseyen 'realist' okulun dar kafalı kalkınmacılarını da sözünü sakınmadan eleştirmeye devam etti. Anderson, *The Spectre of Comparisons* kitabının sonunda milliyetçiliğin kimi ideallerinin ve do-

kunaklı anlarının listesini sunarak şunları yazıyor: 'Tuhaf görünse de bütün bunlarda değerli bir şeyler var ... Her biri, farklı ama bağlantılı şekillerde, bir milletin hükümetinin işleyebileceği ve yurttaşlarının onaylayabileceği tüm suçlara rağmen, neden Benim Ülkemin yine de İyi olduğunu gösterir. Binyıl dönümünün bu zor zamanlarında bu İyilikten vazgeçmemizin bir yararı var mı?' (1998: 368) İdealist mi? Bence soru anlamsız, hele de Anderson'un son zamanlarda, modern siyasal toplulukların tahayyülünü dünyanın her bölgesinde mümkün kılan edebi ve kültürel üretimin maddi araçlarının çalışılmasına başka herkesten daha fazla ilham verdiği düşünülürse. Romantik mi? Belki, ama modern toplumsal düşüncede iyi ve asil olan çoğu şeyi teşvik eden de romantik güdülerdir. Ütopyacı mı? Evet. Bence burada temel bir kuramsal ve siyasal sorun yatmaktadır, Anderson'la anlaşmazlığımın başlıca kaynağı da budur.

Bence Anderson, 20. yüzyılın ilerici tarihselci düşünce geleneğine uyarak evrenselcilik siyasetini halen içinde yaşadığımız zamanın gerçek niteliğine ait bir şey olarak görüyor. Onun denetimine direnme çabalarına katılmak, sempati göstermek ve hatta geçerliliğine inanmak nafile bir çabadır. Dipesh Chakrabarty son kitabında, indirgemeciliği reddeden tarihsel fail anlayışı nedeniyle haklı olarak övülen Marksist tarihçi E. P. Thompson'un bir ifadesine dikkatimizi çekiyor. Thompson, sanayi kapitalizmi çağında zaman ve iş disiplinine dair ünlü bir makalesinde, dünyanın her yerinde işçilerin kapitalizm öncesi çalışma alışkanlıklarını terk etmek zorunda kalmalarının kaçınılmazlığından bahseder: 'Zaman disiplini olmaksızın endüstriyel insanın enerjileri de olmazdı; bu disiplin ister Metodizmden, ister Stalinizmden ya da milliyetçilikten gelsin, gelişmekte olan dünyaya da gelecek' (aktaran Chakrabarty 2000). Benzer şekilde, Anderson da 'maddi sanayi uygarlığının sonucu olarak, dünyaya yer açmak için kozmosu yerinden eden gündelik pratiklerden hareketle, yalnızca milliyetçiliğin değil, aynı zamanda tümüyle standartlaşmış bir siyaset kavrayışının da dünya çapında yayılması'ndan bahseder (1998: 29). Böylesi bir siyaset kavrayışı dünyanın 'tek' olarak anlaşılmasını gerektirir, böylece siyaset adı ve-

rilen ortak bir etkinliğin 'her yerde' süregittiği düşünülebilir. Bu anlamda, siyaset modernitenin türdeş, içi boş zamanı içinde yer alır.

Buna katılmıyorum. Bu modernite, hatta aslında sermaye anlayışının yanlış olduğunu, çünkü tek yanlı olduğunu düşünüyorum. Modern yaşamın zaman-mekânına tek bir açıdan bakıyor. İnsanlar içi boş zaman içinde bulunduklarını ancak tahayyül edebilirler, onun içinde yaşamazlar. İçi boş türdeş zaman sermayenin ütopik zamanıdır. Çizgisel bir şekilde geçmiş, şimdi ve geleceği bağlar, başkaları ile birlikte Anderson'un da bizleri aşina kıldığı bütün o tarihselci kimlik, milletolmaklık, ilerleme ve benzeri tahayyüller için imkân yaratır. Ne var ki, içi boş türdeş zaman gerçek uzamda mevcut değildir, ütopiktir. Modern yaşamın gerçek uzamı heterotopyadan oluşur – Michel Foucault'dan esinlendiğimi söylememe gerek yok (1998: 175-85). Burada zaman heterojendir, yoğunluğu her yerde eşit değildir. Burada sanayi işçileri bile kapitalizmin zaman-disiplinini tümüyle içselleştirmez, daha da ilginci, içselleştirdiklerinde de bunu aynı şekilde yapmazlar. Siyaset burada herkes için aynı anlama gelmez. Bunu göz ardı etmek, bence gerçeğin yerine ütopik olanı geçirmektir.

Homi Bhabha birkaç yıl önce, milletin zamansallık içindeki yerini tarif ederken millet anlatısının ikili bir zamana nasıl bölünme eğiliminde olduğuna işaret etmişti: Birinde, halk millî pedagojinin nesnesiydi çünkü her zaman oluşum halinde, milletin kaderini gerçekleştirecek gelişkinliğe henüz erişmemiş bir tarihsel ilerleme süreci içindeydiler; ikincisinde ise, halkın birliğinin, milletle kalıcı özdeşleşmesinin sürekli olarak işaretlenmesi, tekrarlanması ve icra edilmesi gereklidir. Bhabha (1990) ayrıca, millet anlatısının içi boş, türdeş zamanı nosyonunu Walter Benjamin'den ödünç alan Anderson'un, milletin yaşamının tamlığı hikâyesini anlatmaya çalışırken kaçınılmaz olan o muğlâklığı tümüyle göz ardı ettiğini de gösterdi. Bu makalede bu muğlâklığın bazı örneklerini göstermeye çalışacağım ve bunların modern siyasetin kaçınılmaz bir parçası olduğunu öne süreceğim. Bunları reddetmek ya bir hüsnükuruntudur, ya da millet içindeki mevcut tahakküm yapısının onaylanması demektir.

Yoğun ve heterojen bir zamanın varlığına dair sömürgecilik sonrası dünyadan çok sayıda örnek sunmak mümkün. Bu örneklerde, astrologlarından henüz fikir almadıkları için iş anlaşmalarının tamamlanmasını geciktiren kapitalistleri, ya da uygun dinsel ayinlerle kutsanmadığı için yeni bir makineye dokunmayan sanayi işçilerini, ya da destekledikleri liderin yenilgisi üzerine kendilerini ateşe veren seçmenleri, ya da kendi aşiretinden olanlara daha çok iş olanağı sağlayıp, başkalarını dışladıkları için açıkça övünen bakanları bulabilirsiniz. Bunu farklı zamanların –modern zaman ile modern öncesinin zamanlarının– bir arada bulunmaları olarak tanımlamak, Batı modernitesinin ütopyacılığını onaylamak anlamına gelir. Yakın tarihli pek çok etnografik araştırma gösterdi ki, bu 'öteki' zamanlar modern öncesi bir geçmişin ayakta kalmış unsurları değil sadece; modernitenin kendisi ile karşılaşmadan doğan yeni ürünler. Bu nedenle buna modernitenin heterojen zamanı demek gerekir. İddiamı biraz daha ileri taşımak için şunu da ekleyeyim, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın dışında kalan sömürgecilik sonrası dünya aslında modern dünyanın 'büyük kısmını' oluşturuyor.

İzninizle, sermayenin türdeş zamanının ütopik boyutu ile yönetimselliğin heterojen zamanının oluşturduğu gerçek mekân arasındaki gerilimin bir örneğini ve bu gerilimin millet anlatısı oluşturma çabalarına etkilerini ayrıntılı olarak açıklayayım.

II

B. R. Ambedkar (1891-1956) Hindistan'ın, eskiden dokunulmazlar kastı olan ezilmiş Dalit halkının 20. yüzyıldaki en önemli siyasi lideri olarak bilinir. Bu rolüyle, Dalitlerin bağımsız siyasal temsili, eğitimde ve kamu görevlerinde onların lehine ayrımcılık yapılması ve başka bir dini –Budizm– benimsemeye varacak şekilde ayrı bir kültürel kimlik inşa etmeleri için canla başla mücadele etmesinden ötürü yüceltildi ve kötülendi. Ambedkar aynı zamanda, Hindistan anayasasının başlıca mimarı, müdahaleci modernleştirici devletin ve modern eşit yurttaşlık ve sekülarizm değerlerinin yasal korumaya alınmasının sıkı bir taraftarı olarak da bilinir. Türdeşlik ütopyası ile heterojen gerçeklik arasın-

daki gerilimin Ambedkar'ın entelektüel ve siyasal kariyerinde olduğu kadar dramatik bir şekilde görünür olması nadirdir.

Burada Ambedkar'ın tam bir entelektüel yaşam öyküsünü vermek niyetinde değilim, bu benim yeterli olmadığım bir iş, ama öyle inanıyorum ki, hâlâ layıkıyla yapılmış değil. Onun yerine, bu yaşam öyküsündeki belli anlara odaklanarak, bir yanda evrensel yurttaşlığın talepleri, bir yanda ise tikelci hakların korunması karşısında modern siyasetin içine düştüğü çelişkileri vurgulayacağım. Amacım bu çelişkiler çözebilecek bir tarihsel millet anlatısının mevcut olmadığını göstermek.

Ambedkar katıksız bir modernistti. Bilime, tarihe, akla, sekülarizme ve hepsinin ötesinde insan aklının gerçeğe dönüşmesinin mekânı olarak modern devlete inanıyordu. Ancak Dalit halkının bir entelektüeli olarak şu soruyla yüzleşmek zorundaydı: Hindistan'ın kast sisteminde uygulanan özgün toplumsal eşitsizlik biçiminin nedeni nedir? Bir modernist olarak, efsanevi bir dine, ya da metinlerin kutsallığına dayanan tüm cevapları reddediyordu. Bilimin testlerinden geçebilecek bir cevap arıyordu. Sıklıkla başvurulan cevaplardan biri sosyolojikti: Kast sistemi, evrensel iş bölümü ilkesinin Hindistan'da aldığı özgün şekildi. Ambedkar bu cevabı aklın sınamasına tabi tuttuğunda, bir iş bölümü sistemi olarak kast sisteminin düpedüz akıldışı ve verimsiz olduğu, toplumsal üretimin ve genel refahın ilerletilmesi önünde bir engel teşkil ettiği sonucuna vardı. Akılcı bir iş bölümü ilkesi isteniyorsa, kast sisteminin hemen kalkması gerekiyordu (Ambedkar 1936: 47-9).

20. yüzyılın başlarında saygıdeğer bulunan ve moda olan bir başka cevap ise, fiziksel özelliklerinin, dilsel yakınlıklarının ve akrabalık örüntülerinin incelenmesi yoluyla ırksal tiplerin belirlenmesine dayanıyordu. Bu verileri ciddiye alan Ambedkar, *Who Were the Shudras?* (1946) ve *The Untouchables* (1948) kitaplarında Hindistan'daki ırksal tipler arasında hangi farklar olursa olsun, bunların kasta göre değil bölgelere göre dağıldığı sonucuna vardı. Yani, Hindistan'ın herhangi bir bölgesinde toplumsal hiyerarşideki alt ve üst kastlar aynı ırksal tipe aittiler. Üst kastlardan olan tertipleyiciler, konuşma metnini önceden okuyunca Ambedkar'ın başkanlık etmesine izin vermektense kon-

feransı iptal etmeyi tercih ettiklerinden hiç yapamadığı bir konuşmasında ifade ettiği şekliyle:

> Kast ayrımlarının aslında ırk ayrımları olduğunu iddia etmek ve farklı Kastlara sanki apayrı ırklarmış gibi muamele etmek gerçeklerin saptırılmasıdır. ...Pencaplı Brahmanlar Pencaplı Chamar ile aynı ırktandır, Madraslı Brahmanlar ile Madraslı Paryalar da aynı ırktandır. Kast sistemi ırklar arasındaki sınırları çizmez... Kast sistemi aynı ırktan insanlar arsındaki toplumsal bir ayrımdır. (Ambedkar 1936: 50)

İlginçtir, Ambedkar hâlâ ciddi ölçüde entelektüel itibara sahip olan antropometrinin ve hatta öjeninin bilimsellik iddialarını sorgulamaz. İddiası biyolojik bilgilerin kast ayrımlarının ırk ayrımlarına tekabül etmediğini ispatladığıdır:

> Kast sistemi savunmak için kalıtsallık ve öjeni hakkında inanılmaz saçmalıklar söyleniyor. Öjeninin temel ilkeleri ile uyumlu olsaydı kast sistemine itiraz edecek pek kimse olmazdı, çünkü kimse dikkatli çiftleşme yoluyla ırkın geliştirilmesine itiraz edemez. Ancak insan kast sisteminin-nasıl dikkatli çiftleşmeyi sağladığını anlayamıyor. (a.g.e.).

Ardından, endogami kuralı alt-kastlar temelinde işlediğinden, herhangi bir bölgesel kast sisteminde yüzlercesi bulunan her bir altkastın saf bir ırksal grup olarak görülmesi gerekeceğini, bununsa saçma olduğunu göstermeye girişiyor. Üstelik bu öjeninin neden sadece başka kastlarla evliliği değil, başka kastlarla yemek yemeyi de yasaklaması gerektiğini açıklamamaktadır (a.g.e. 50-1). Başka bir deyişle, Ambedkar'ın iddiası bilimin akılcı yöntemlerini kullanan ırk biliminin kast sistemi için akılcı bir açıklama sunamayacağıdır. Bu iddia önemlidir zira, Gail Omvedt'in işaret ettiği üzere, Ambedkar burada, batı ve güney Hindistan'ın büyük kısmındaki Brahman olmayanların hareketlerinde hakim olan, Aryan ve Dravidyen halklar arasındaki ayrım türünden ırksal fikirlerden kesin olarak uzaklaşmaktadır (1994: 244-7).

Ambedkar hâkim ve ezilen kastlar arasında bir ırksal ayrışmaya dayanan bir anlatıyı reddetmekteydi.

Ambedkar bunun yerine dokunulmazlığın kökenlerine dair tarihsel bir anlatı önerdi. Hint-Aryan halk arasındaki dörtlü hiyerarşide en altta olan Sudralar, ona göre başlangıçta savaşçı kastın parçasıydılar. Sudra kralları ile Brahmanlar arasında uzun süren bir kan davası vardı ve Brahmanlar 'pek çok zorbalığa ve hakarete maruz kalıyordu'. Daha sonra, Brahmanlar siyasal hâkimiyeti ele geçirdiklerinde Sudralara ayinlerde daha düşük bir konum dayatıp onları Aryan olmayan halklar ile aynı statüye indirerek hınçlarını aldılar. Böylece, hiyerarşik kast ayrımı doğal, ırksal veya ekonomik nedenlerle değil, bir siyasal çatışma tarihi dolayımıyla oluşmuştu (Ambedkar'ın 1946'daki argümanı budur).

Fakat bu hâlâ tümüyle kast hiyerarşisinin dışında kalan dokunulmazlar gruplarının kökenini açıklamamaktadır. Bunu açıklamak için Ambedkar göçebe-kırsal toplumdan yerleşik tarıma geçiş aşamasını değerlendirir. Hint-Aryan halklar arsındaki farklı gruplar yerleşerek köyler kurmaya başladığında, yağmacı göçebelere karşı yerleşimlerini savunma sorunu ile karşılaştılar. Savaşta yenilmiş ve asıl cemaatlerinden kopmuş olanlar, dağınık gruplar halindeki göçebe kabile üyelerinden oluşan 'kopuklara' döndüler. Karşılıklı olarak yararlı bir anlaşmaydı: Köylülerin kendilerini koruyacak insanlara ihtiyacı vardı, kopukların ise bir geçim kaynağına. Böylece kopuklar köy sınırlarının dışında yaşayıp köyü korumaya davet edildiler; karşılığında geçim garantisi alıyorlardı. Fakat şüphesiz, yerleşik köy cemaatlerinin toplumsal ve ahlakî düzenini dışında, kendi hayatlarını kendi bildikleri gibi yaşıyorlardı. Ayrıydılar, ama hiçbir şekilde aşağı konumda değildiler. Bu çok sonra, Budizm'le tarihsel mücadelelerinde Brahmanlar saflığın güçlü ve ahlakî bakımdan yüksek işareti olarak vejetaryenliği ve özellikle de sığır eti yemekten kaçınmayı benimseyince oldu. Ambedkar her türden kanıtı sıralayarak, bunun milattan sonra 4. yüzyıldan önce gerçekleşmiş olamayacağını savunuyordu. Ancak kopuklar ölü inekleri, etlerinin yanı sıra, eski çobanlar olarak işlemekte mahir oldukları

ve pek çok farklı amaçla kullandıkları deri ve kemikleri için tüketmekten vazgeçemeyecek kadar yoksuldular. Bugüne kadar, diye savunuyordu Ambedkar, köyün dışında yaşadılar, et yediler, post ve deriyi işlediler, inek derisinden eşya yaptılar, ama kast mensubu Hindular tarafından da dokunulmaz muamelesi gördüler elbette. Ancak dokunulmazlığın başlangıcı ezelî zamanlara uzanmıyordu; bilimsel olarak 1500 yıldan fazla olmadığı belirlenebilecek kesin bir tarihi vardı (Ambedkar 1948).

Burada Ambedkar'ın dokunulmazlığın kökenlerine ilişkin kuramının sağlamlığını yargılamamız gerekmiyor, ancak en azından vejetaryenliğin Brahman saflığının işareti olarak yükselmesi konusunda, kast sisteminin önde gelen modern kuramcısı olan ve Ambedkarcı ideolojinin destekçisi olmadığı da aşikâr olan Fransız sosyolog Louis Dumont'un bunu Budizme karşı tepkiyle ilişkilendirdiğini söyleyelim (1970: 194). Bizim amacımız bakımından daha ilginç olan, Ambedkar'ın tarihsel kast kuramının önerdiği anlatı yapısıdır. Başlangıçta Brahmanlar, Sudralar ve dokunulmazlar arasında bir eşitlik hali vardı. Sudralar savaşçı kasta aittiler, dokunulmazlar ise göçebe kabile mensuplarıydı. Ayrıca bu eşitlik efsanevî bir doğa halinde değil, tüm Hint-Aryan kabilelerin göçebe olduğu belirli bir tarihsel anda mevcuttu. Sonra yerleşik tarım ve Budizmin şahsında, Veda kabilelerinin kurbana dayalı dinlerine tepki aşaması geldi. Bunun ardından gelen Brahmanlarla Budistler arasındaki çatışma, Budistlerin siyasal yenilgisi, Sudraların konumlarını kaybetmeleri ve et yiyen 'kopukların' dokunulmaz olarak damgalanmalarına yol açtı. Dolayısıyla, çağımızdaki kastların lağvedilmesi mücadelesi milletin başlangıçtaki tarihsel konumu olan ilk eşitlik haline dönüş arayışıdır. Böylece ütopik türdeşlik arayışı tarihselleştirilir. Bildiğimiz üzere, modern milliyetçiliğin bildik bir tarihselci anlatısıdır bu.

Sömürge yönetimselliğinin heterojen zamanının bu anlatıyı nasıl kesintiye uğrattığını göstermek için milliyetçiliğin kurgusuna döneceğim.

III

Hint milliyetçiliği hakkındaki en büyük modernist romanlardan biri Bengalli yazar Satinath Bhaduri'nin (1906-65) *Dhorai charit manas* (1. cilt, 1949; 2. cilt, 1951) adlı kitabıdır (Ghosh ve Acharya 1973). Roman özellikle 16. yüzyılın aziz ve şairi Tulsidas'ın (1532-1623), örnek yaşamı ve yönetimiyle dünyadaki en mükemmel krallığı yarattığına inanılan efsanevî Kral Rama'nın destanını Hintçe'de yeniden anlattığı *Ramcharitmanas* formunda yazılmıştır. Tulsidas'ın Ramayanası Hindistan'ın Hintçe konuşulan geniş bölgelerinde belki de en bilinen edebî eserdir, kast, sınıf ve mezhep ayrımlarını aşan bir gündelik ahlak söylemi dili sunar. Ayrıca kuzey Hindistan'da Brahman değerlerinin yaygınlaşmasında en etkili araç olduğu da söylenir. Satinath Bhaduri'nin destanı modernist tarzda yeniden anlatmasındaki farklılık, kahramanı Dhorai'nin aşağı kastlardan birinden geliyor olmasıdır.

Dhorai kuzey Bihar'dan bir Tatma (bölgenin adı Purnea, ama Satinath buraya Jirania adını veriyor). Tarımla uğraşan bir grup değil, onun yerine sazlarla damları kaplama ve kuyu açma işlerinde uzmanlaşmışlar. Dhorai çocukken babası ölüyor, annesi yeniden evlenmek istediğinde onu köyün azizi Bauka Bawa'ya emanet ediyor. Dhorai sadunun yanında elinde kâse ile para dilenerek, çoğunlukla efsane kral Rama ve onun mükemmel krallığını anlatan şarkılar söyleyerek kapı kapı dolaşıyor. Dhorai'nin zihin dünyası mitsel bir zaman içine gömülüyor. Hiç okula gitmiyor ama Ramayana'yı okuyabilenlerin büyük meziyet ve toplumsal otorite sahibi kişiler olduklarını biliyor. Etrafındaki yaşlılar elbette hükümetten, mahkemelerden ve polisten haberdar, memurların bahçelerinde ve mutfaklarında çalışanlar bölge hâkiminin bölge meclisinin başkanım çekemediğini, ya da yeni hizmetlinin akşamları polis memurunun bungalovunda biraz fazla vakit geçirdiğini fark edebiliyorlar. Ancak genelde kuşaklar boyu deneyerek geliştirdikleri ayakta kalma stratejileri hükümetle ve onun usulleriyle fazla içli dışlı olmaktan kaçınmak. Bir defasında, bir kan davasının ardından komşu köyün sakinleri Dhangarlar Bauka Bawa'nın kulübesini ateşe verirler. Polis soruşturur ve tek görgü tanığı olan Dhorai'ye gördükle-

rini anlatması söylenir. Tam konuşacakken Bauka Bawa ile göz göze gelir. Bawa 'konuşma' der gibidir. 'Bunlar polis, bir saat sonra gidecekler. Dhangarlar ise komşumuz, onlarla birlikte yaşamak zorundayız.' Dhorai anlar ve polise hiçbir şey görmediğini, evi kimin ateşe verdiğini bilmediğini söyler.

Bir gün Dhorai başka köylülerle birlikte, kendi azizleri Bauka Bawa'dan ve hatta bildikleri tüm Bawalardan daha da büyük bir aziz olan Gandi Bawa'yı duyar, nerdeyse Kral Rama'nın kendisi kadar yücedir. Duyduklarına göre Gandi Bawa ne et ne de balık yemektedir, hiç evlenmemiştir ve ortalıkta çırılçıplak dolaşmaktadır. Civardaki en eğitimli kişi olan Bengalli okul müdürü bile Gandi Bawa'nın takipçisi olmuştur. Kısa süre sonra, bir balkabağının üzerinde Gandi Bawa'nın imgesi görününce köyde galeyan olur. Büyük tantanayla mucizevî balkabağı köyün tapınağına konulur ve ülkenin en yüce kişisine adaklar sunulur. Tatmalar Gandi Bawa'nın gerçekten büyük bir adam olduğuna inanırlar çünkü Müslümanlar bile et ve soğan yemeyi bırakırlar ve kimsenin ayık görmediği köyün şamanı bunda böyle sadece en hafif likörlerden içeceğine, afyon ve kenevirden kesinlikle uzak duracağına yemin eder. Bir süre sonra birkaç köylü Gandi Bawa'nın kendisini görmek için şehir merkezine giderler, ama döndüklerinde heyecanları sönmüştür. Kalabalık yüzünden büyük adamı yakından görememişlerdir ama gördükleri tutarsızdır. Söylediklerine göre Gandi Bawa, tıpkı şehirdeki fiyakalı avukatlar ve öğretmenler gibi gözlük takmaktadır! Gözlük takan bir aziz nerede görülmüştür? Hatta bir ikisi, yoksa adam sahte mi diye fısıldaşırlar.

Satinath Bhaduri'nin Dhorai'nin 20. yüzyılın başlarında Tatmalar arasında yetişmesini anlattığı bu dolambaçlı hikâye, kuzey Hindistan'daki milliyetçi harekete ve sömürge yönetimine dair gerçekçi bir etnografi olarak da okunabilir pekalâ. Örneğin Shahid Amin'in çalışmalarından, Mahatma Gandi'nin Hindistan'ın köylüleri arasındaki itibar ve otoritesinin mucizevî güçlerine dair hikâyeler ile hem takipçilerinin hem de ona iftira edenlerin başlarına gelenlere dair söylentiler aracılığıyla nasıl inşa edildiğini, ya da Kongre programının ve hareke-

tin hedeflerinin taşraya efsanelerin ve popüler dinin diliyle aktarıldıklarını biliyoruz (Amin 1984, 1995). Gandi ve 1920'lerde ve 1930'larda önderlik ettiği hareketler Hindistan'ın hem şehirlerinde hem de köylerinde milyonlarca insanın yaşamlarını birbirine bağlayan bir olaylar kümesi olsalar da, ortak bir deneyim teşkil etmiyorlardı. Tarihçiler, büyük olaylar olarak anlattıkları olaylara katıldıklarında bile, bu olaylara dair kendi anlayışları çok farklı dillerde anlatılıyor ve çok farklı yaşam dünyalarında yer alıyordu. Bu olaylar aracılığıyla inşa ediliyor olsa bile, millet ancak heterojen zamanda var oluyordu.

Elbette buna karşılık, milletin gerçekten de bir soyutlama olduğu, Ben Anderson'un meşhur ettiği ifadeyle 'hayalî bir cemaat' olduğu ve bu nedenle, türdeş zaman içinde yüzen bu ideal ve boş yapıma, kendi somut mekânlarında farklılıklarını korusalar da millî yurttaşlığın sınırsız diziselliğinin unsurları olabilen farklı insan grupları tarafından farklı içerikler verilebileceği söylenebilir. Hiç şüphesiz, tüm milliyetçilerin hayali budur. Purnea bölgesinde Kongre örgütünün önde gelen isimlerinden olan Satinath Bhaduri de bu rüyayı paylaşıyordu. Karakterlerinin gündelik yaşamlarının darlığı ve tikelliğinin ziyadesiyle farkındaydı. Henüz millî yurttaşlar olamamışlardı. Ancak değişimden umutluydu. Aşağı tabakalardan Tatmaların ve Dhangarların dahi hareketlendiklerini görmüştü. Kahramanı Dhorai, Tatmaların yerel Brahmanlara karşı ayaklanmalarına ve kutsal kuşağı kendilerinin giymesine liderlik eder. O dönemde Hindistan'ın her yanında yaşanan, sosyolog M. N. Srinivas'ın (1966) Sanskritleşme adını verdiği, tarihçi David Hardiman'ın (1987) ise elit tahakkümü ile madunların direnişi arasında sert ve çoğu zaman da şiddetli bir çatışma içerdiğini gösterdiği bir süreçte olur bunlar. Resmi sınıflandırmaların karmaşık kast ve cemaat şeması Satinath'ın anlatısında da eksik değildir. Fakat efsanevî Prens Rama'nın yaşam öyküsüne göndermeyle Satinath, kahramanı Dhorai"yi kendi hısımlarının hazırladığı bir komplonun içine atar. Eşinin Dhangar köyünden bir Hıristiyanla gizli ilişki içinde olduğundan kuşkulanır. Köyü terk eder, sürgüne gider ve başka bir köyde, farklı cemaatlerin arasında yaşamaya başlar. Dhorai evinin darlığından kurtulmuştur ve dünyaya

atılmıştır. Motorlu araçların ve kamyonların hantal kağnıların yanından vızıldayarak geçtiği yeni asfaltlanmış yol ufkunu açar:

> Bu yol nerede başlıyor? Nerede bitiyor? [Dhorai] bunu bilmiyor. Belki hiç kimse bilmiyor. Arabaların bazıları mısır yüklü, bazıları davacıları bölge mahkemesine getiriyor, diğerleriyse hastaları hastaneye götürüyor. Dhorai'nin zihninde beliren gölgeler ülkenin büyüklüğüne dair bir şeyler söylüyor ona (Bhaduri 1973: 70).

Millet şekilleniyor. Satinath kahramanını vaat edilen hedefe, krallığa değil, –zira artık Rama'nın efsaneler çağında değiliz– yurttaşlık hedefine doğru destansı bir yolculuğa başlatıyor.

IV

Ambedkar'ın eşit yurttaşlık hayali de devletin sınıflandırmalarıyla boğuşmak zorunda kalmıştır. 1920'de bile Hindistan'da dokunulmazların karşılaştığı temsil sorununu ifade etmişti: 'Temsil hakkı ve devlette görev alma hakkı yurttaşlığı oluşturan iki en önemli haktır. Fakat dokunulmazların dokunulmazlığı bu hakların onların erişiminden çok uzaklaştırıyor ... [dokunulmazlar] ancak dokunulmazlar tarafından temsil edilebilirler'. Tüm yurttaşların genel temsili dokunulmazların özel ihtiyaçlarına yanıt vermeyecektir, çünkü hâkim kastların önyargıları ve yerleşik uygulamaları düşünülürse, bunların yasaları dokunulmazları özgürleştirmek için kullanmalarını beklemek anlamsızdır: '... yüksek kastlardan gelenlerin oluşturduğu bir meclis dokunulmazlığı kaldıran, kastlar arası evliliğe izin veren, sokakların, tapınakların, okulların kullanımına konulan yasakları kaldıran bir yasayı geçirmeyecektir ... Yapamayacaklarından ötürü değil, yapmayacaklarından ötürü' (aktaran Omwedt 1994: 146).

Fakat dokunulmazların temsili için özel olarak gerekenler farklı şekillerde karşılanabilirdi ve sömürge Hindistan'ında bunların çoğu denendi. Bir yol, siyasal olarak hâkim üst kastların karşısında alt kastların çıkarlarının sömürge yönetiminin görevlileri tarafından korunması, ya da dokunulmazlar arasından onları temsil edecek saygın adamların

sömürge yönetimince atanmasıydı. Bir başka yol, mecliste belli sayıda sandalyeyi alt kastlardan gelecek adaylara ayırmaktı. Bir diğeri ise, aşağı kastlardan seçmenleri kendi temsilcilerini seçmeleri için ayırmaktı. Hindistan'ın geç sömürgecilik dönemi anayasal siyasetinin son derece karmaşık dünyasında tüm bu yöntemler, sayısız çeşitlemeyle tartışıldı ve denendi. Ayrıca etnik temsilde tek çatışmalı konu kast da değildi; daha da bölücü olan dinsel azınlıklar meselesi geç sömürgecilik dönemi Hindistan'ında yurttaşlık siyaseti ile sımsıkı bitişmişti.

Ambedkar bu özel temsil yöntemlerinden bir olan sömürge yönetiminin himayesini reddetti. 1930'da Kongre siyasal hedef olarak bağımsızlık veya Swaraj'ı[2] koyduğunda Ambedkar bunu ezilen sınıfların bir toplantısında açıkladı:

> ...Hindistan'daki bürokratik hükümet biçiminin yerini halkın, halk tarafından ve halk için yönetildiği bir hükümet almalıdır ... Bizim mağduriyetlerimizi hiç kimsenin bizim kadar iyi gideremeyeceğini hissediyoruz, biz de siyasal gücü kendi elimize almadan bunları gideremeyiz. Britanya hükümeti bu haliyle kaldıkça siyasal iktidardan bizim de pay almamız mümkün değil. Ancak bir Swaraj anayasasında siyasal iktidarı kendi ellerimize alma şansımız olabilir ve o olmaksızın halkımıza kurtuluşu getiremeyiz ... Siyasal iktidarın Britanyalı'lardan varlığımız üzerinde muazzam ekonomik, toplumsal ve dinsel denetimi olanların eline geçmekte olduğunu biliyoruz. Bunun olmasını diliyoruz, ama yine de Swaraj fikri pek çok insanın aklına geçmişte başımıza gelen gaddarlıkları, baskıları ve haksızlıkları hatırlatıyor.... (aktaran Omwedt 1994: 168-9)

İkilem burada açıkça ortaya konuyor. Geleneksel Hinduizmin dinsel tiranlığıyla ezilenleri desteklemenin gerekliliğine dair tüm o vaazlara rağmen, sömürge hükümeti dokunulmazlara ancak uyrukları olarak bakabilirdi. Onlara asla yurttaşlık vermezdi. Dokunulmazlar için yurttaşlık ancak bağımsız bir millî anayasa altında mümkün olabilirdi. Ne var ki, bağımsızlık üst kastların yönetimi anlamına geliyor-

2 Hintçe'de bağımsızlık – ç.n.

sa, dokunulmazlar nasıl eşit yurttaşlık ve yüzyıllardır çektikleri toplumsal zulmün sona ermesini bekleyebilirlerdi? Ambedkar'ın duruşu açık: Dokunulmazlar, üst kastların siyasal tahakkümüne yol açacağının tümüyle bilincinde olarak ulusal bağımsızlığı desteklemeli, ancak yeni anayasa çerçevesinde eşitlik için mücadele etmelidir.

1932'de dokunulmazlar için eşit yurttaşlığın hangi yöntemle elde edileceği Ambedkar ile Gandi arasında dramatik bir zıtlaşmanın konusu oldu. Britanya hükümeti ile Hindistanlı siyasal liderler arasında anayasal reformlar konusunda yürütülen müzakereler sırasında, bastırılmış sınıfları temsil eden Ambedkar ayrı bir seçmen grubu oluşturmalarına ve merkezi ve yerel meclisler için kendi temsilcilerini seçmelerine izin verilmesi gerektiğini savunmuştu. Bu tarihte Müslümanların benzer ayrı seçim talebini kabul etmiş olan Kongre dokunulmazları Hindulardan ayrı bir topluluk olarak kabul etmeyi reddetti. Bunun yerine genel seçimlerde seçilmek üzere onlar için mecliste sandalye ayrılmasını kabul etmeye hazırdı. Ambedkar, Britanyalıların tüm yetişkin Hindistanlılara oy kullanma hakkı tanıyacakları yönünde bir umut varsa bu formülü kabul etmeye hazır olduğunu açıkladı. Ancak oy kullanma hakkı mülkiyet ve eğitim şartları ile ciddi şekilde kısıtlanmış olduğundan, genel nüfusun içinde cılız bir azınlık halinde dağılmış olan ve Müslümanların aksine herhangi bir bölgede ciddi bir yoğunlukları olmayan bastırılmış sınıfların seçimlerde herhangi bir etkisinin olması mümkün değildi. Gerçekten dokunulmazların temsilcisi olan en azından birkaç kişinin mecliste olmasını sağlamanın yegâne yolu bastırılmış sınıfların ayrı olarak oy kullanacağı bir seçimle seçilmelerine izin vermekti.

Gandi Ambedkar'ın üst kastlardan Kongre liderlerinin dokunulmazları asla hakkıyla temsil edemeyecekleri iddiasına şiddetle karşı çıkarak, bunu 'olabilecek en düşüncesiz darbe' olarak niteledi. Pek de Mahatma-vari olmayan bir böbürlenmeye kapılarak açıkladı:

> Dokunulmazların büyük bir kısmını bizzat temsil ettiğimi iddia ediyorum. Burada sadece Kongre adına değil, kendi adıma da konuşuyorum ve eğer Dokunulmazlar arasında bir referandum yapılacak olsa, onların oylarını alacağımı ve seçimi kazanacağımı iddia ediyorum.

Dinsel azınlıklar meselesinin aksine dokunulmazlık konusunun Hinduizmin iç meselesi olduğunda ve onun içinde çözülmesi gerektiğinde ısrar etti.

> Eğer öyle istiyorlarsa, Dokunulmazların Hıristiyanlığa ya da İslâm'a geçmelerinin benim için mahsuru yok. Bunu hoş görebilirim, ama eğer köylerde iki ayrım olacaksa bunun Hinduizm için getireceklerini kabul edemem. Dokunulmazların siyasal haklarından bahsedenler kendi Hindistanlarını bilmiyorlar, Hint toplumunun bugün nasıl inşa edildiğini bilmiyorlar, o nedenle bunun karşısında direnecek tek kişi olsam da tüm hayatımla direneceğimi altını çizerek söylemek istiyorum.

Sözüne sadık kalan Gandi, bastırılmış sınıfların ayrı seçim talebini kabul etmek yerine oruç tutmayı tercih etti. Muazzam bir baskı altında kalan Ambedkar pes etti; müzakerelerin ardından Gandi ile imzaladıkları Poona Paktı olarak bilinen anlaşma ile Dalitlere Hindu seçmenler arasında olmak şartıyla önemli sayıda sandalye ayrıldı (Poona Paktı ve ilgili alıntılar için bkz. Kumar 1987; Omwedt 1994: 161-89). Nitekim bağımsız Hindistan'ın anayasasında eski dokunulmaz kastların temsili için belirlenen biçim de bu oldu, fakat şüphesiz bu tarihte ülke artık iki egemen ulus-devlete bölünmüştü.

Millî türdeşlik ve azınlık yurttaşlığı sorunu Hindistan'da 1930'larda ortaya atıldı ve geçici olarak çözüldü; ancak çözülüş şekli öğreticidir. Hem bir iktidar aygıtı hem de bir anlatı stratejisi olarak milletin içerdiği muğlâklığı sergiler. Homi Bhabha'nın (1990) işaret ettiği gibi, 'millet, yazma ediminde sürekli örtüşen halk, azınlıklar veya "kültürel farklılık" gibi benzer ve metonomik kategorilere doğru sürekli bir kayma yaratır'. Gördüğümüz gibi Ambedkar'ın, pedagojik bir kategori olarak türdeş millet düşüncesiyle, yani gelişme olarak millet, oluşum sürecindeki millet düşüncesiyle bir sorunu yoktu. Gandi ve diğer Kongre liderlerine karşı ısrarla gündeme getirdiği itirazı, sadece cahil kitlelerin değil, demokratik eşitliğin kast eşitsizliği ile bir arada olamayacağını hâlâ kabul etmeyen üst katlardan seçkinlerin de yurttaşlık

eğitimi almaları gerektiğiydi. Fakat Ambedkar anayasa tartışmalarındaki yurttaşlık meselesinde Gandi'yle beraber türdeşlik doğrultusunda hareket etmeyi reddetti. Dokunulmazların milletin içinde bir azınlık oldukları ve siyasal yapı içinde ayrıca temsil edilmeleri gerektiğinde ısrarlıydı. Gandi ve Kongre ise, bir yandan milletin tek ve bölünemez olduğunu savunurken, bir yandan da Müslümanların azınlık olduklarını kabul etmişlerdi bile. Ya dokunulmazlar? Onlar Hinduizm içinde bir mesele teşkil ediyorlardı. Hindistan'ın türdeşliği Hinduların türdeşliğine kaymaktaydı. Dokunulmazlığın kaldırılması toplumsal reform yoluyla, gerekirse hukukla halledilecek pedagojik bir sorun olarak kalır, ancak kast eşitsizliği Britanyalı yöneticiler ya da Müslüman azınlık karşısında gündeme gelmemelidir. Bir düzlemde bozulan türdeşlik başka bir düzlemde yeniden tesis edilir. Bir noktada durdurulamaz olan heterojenlik ise, başka bir yerde zorla bastırılır.

Bu arada, kurgu kahramanımız Dhoai 1930'larda milliyetçilik eğitimi almaya devam eder. Bağlarından kurtulunca başka bir köye taşınır ve yarıcılık ve işçilikle geçinen aşağı bir kast olan Koeriler arasında hayata yeniden başlar. Dhorai köy hayatının gerçeklerini, yani Rajput toprak sahiplerini, Koeri adhiarlarını[3] ve Santal işçileri, pirinç ve jüt, tütün ve mısır yetiştirmeyi, tefecileri ve tüccarları öğrenmeye başlar. Ocak 1934'te Bihar, kayda geçirilmiş tarihindeki en şiddetli depremle sarsılır. Hükümet yetkilileri hasarı tespit amacıyla gelirler; Kongre üyesi milliyetçi gönüllüler de gelir. Bir yıldan uzun bir süre boyunca, Koerilerin kulaklarına 'yardım' alacaklarına dair sözler çalınır. Ve sonra da duvarları çamurdan, rafları hasırdan olan Korei kulübelerinin kendileri tarafından kolayca tamir edildiğinin, oysa Rajput toprak sahiplerinin tuğla evlerinde ağır hasar olduğunun tespit edildiği söylenir. Dolayısıyla hazırlanan raporda yardımın büyük kısmının Rajputlara verilmesi tavsiye edilir.

Böylece Dhorai'nin eğitiminde yeni bir aşama başlar, Bengalli avukatların ve Rajput toprak sahiplerinin hızla Mahatmanın başlıca

3 Özellikle Bengal bölgesinde yaygın olan yarıcılık usulüyle toprağı işleyen yoksul çiftçilere verilen bir ad.

destekçileri haline geldiklerini keşfeder. Ancak eski sömürücülerin Swaraj'ın yeni habercilerine dönüşmesi bile Mahatma'nm gizemine zarar vermez. Bir gün bir gönüllü köye Mahatma'dan mektuplar getirir. Koerilere yanıt olarak her birinin Mahatma'ya mektup yazması gerektiğini söyler. Hayır, hayır, posta masraflarını ödemeleri gerekmiyordur. Tek yapmaları gereken memurun verdiği mektubu Mahatmaji'nin posta kutusuna atmaktır – unutmayın, renkli olanlar değil, beyaz kutu. Bunun adı 'oy'dur. Gönüllü Dhorai'yi tembihler: 'Senin adın Dhorai Koeri, baban Kirtu Koeri. Bunu memura söylemeyi unutma. Baban Kirtu Koeri.' Dhorai söylendiği gibi yapar.

> Oy verme kabininin içinde, Dhorai beyaz kutunun önünde ellerini kavuşturup durdu ve mektubu içine attı. Hamdolsun Mahatmaji'ye, hamdolsun Kongre gönüllüsüne, Rama'nın krallığını inşa görevinde ona da küçük bir sincap rolü vermişlerdi. Fakat kalbi hüzünle doluydu, keşke yazmayı bilseydi, o zaman Mahatma'ya mektubu kendisi yazardı. Bir düşünün, bütün o insanlar, ülkenin dört bir yanından, hep birlikte, aynı anda Mahatma'ya mektuplar yazıyorlar. Tatmatuli, Jirania, ... Dhorai, ... gönüllü, ... hepsi de aynı şeyi istiyordu. Hepsi Mahatma'ya aynı mektubu yolladılar. Hükümet, memurlar, polis, toprak sahipleri, ... hepsi onlara karşıydı. Pek çok farklı kasttan geliyorlardı, oysa birbirlerine ne kadar yaklaşmışlardı... Adeta bir örümcek ağı gibi birbirlerine bağlanmışlardı; ip o kadar inceydi ki, tutmaya çalışırsanız kopardı. Hatta gerçekten orada olup olmadığından da emin olamazdınız. Hafif bir esintide yumuşakça sallandığında, ya da sabah çiy damlaları üzerine yapıştığında veya aniden güneş ışığı üstüne düştüğünde onu görürdünüz, o da ancak bir an için. Yeniden doğmuş hali olan Mahatmaji'nin ince ağını ördüğü Ramji'nin ülkesi işte buydu... 'Hey, kabinin içinde ne yapıyorsun?' Memurun sesi onu hayalinden uyandırdı. Dhorai hızla dışarı çıktı. (Bhaduri 1973: 222-3)

Oy vermek yurttaşlığın büyük anonim edimidir, Dhorai'nin bu ritüelle bir taklit eylemi vesilesiyle tanışması belki de bu nedenle çok önemli değildi. Ancak bu sadece millet içinde kimin kimi temsil ettiği sorusunun üstünü örttü. Koeriler sadakatle Mahatma'ya oy verseler de,

yıllardır mücadele ettikleri Rajput toprak ağasının Kongre'nin desteğiyle bölge meclisinin başkanı seçilmesi ile hayal kırıklığına uğradılar. Mahatmaji'nin adamları artık hükümetin bakanları olmuştu, ama yeni bir yol yapıldığında yine Rajputların evlerinin yanından geçiyordu.

Fakat Dhorai Ramayana kitabının bir kopyasını aldı. Bir gün okumayı öğreneceğine söz verdi kendi kendine. Ne var ki, Mahatma'nın Britanyalılar tarafından tutuklandığı haberi gelince Rama'nın krallığına giden yol da kesildi. Mahatma bunun nihai mücadele olduğunu duyurdu. Mahatmaji'nin bütün gerçek takipçileri onun ordusuna katılmalıydı artık. Evet, ordu; tutuklanmayı beklemek yerine zalimlere karşı harekete geçmeliydiler. Dhorai 1942'deki Hindistan'ı Terk Edin kampanyasına katılır. Tıpkı diğerleri gibi bir savaştı bu da; gönüllülerin söylediğine göre bir devrimdi. Hep birlikte polis karakolunu basıp ateşe verdiler. Sabah olduğunda, bölge valisi, emniyet müdürü ve tüm üst düzey memurlar kaçmıştı. Zafer Mahatmaji'nindi, zafer devrimindi! Bölge Swaraj'ı kazanmıştı, artık özgürdüler.

Uzun sürmedi. Birkaç hafta sonra kamyonları ve silahları ile askerler geldi. Gönüllülerle birlikte Dhorai da ormana kaçtı. Artık aranıyordu, bir asiydi. Ama hepsi aranıyordu, hepsi Mahatmaji'nin askerleriydi. Ormanda aralarında tuhaf bir eşitlik söz konusuydu. Gerçek isimlerini bırakmış birbirlerine Gandi, Jawahar, Patel, Azad diye sesleniyorlardı; milletin temsilcilerinin isimsiz kopyaları olmuşlardı. Tek fark, milletin gündelik yaşamının dışına sürülmüşlerdi. Bir süre sonra, Britanyalıların Almanlar ve Japonlarla olan savaştan galip çıktığı, Kongre liderlerinin yakında serbest bırakılacağı, tüm devrimcilerin teslim olması gerektiği haberi geldi. Teslim olmak mı? Ve yargılanıp hapse atılmak? Kim bilir, belki de asılmak? Dhorai'nin birimi teslim olmama kararı alır.

V

Millî sahnede, Müslümanlar Birliği Mart 1940'ta Hindistan içinde iktidarın dağılımını öngören bir anayasada Müslümanların çoğunlukta olduğu coğrafi olarak bitişik bölgelerin bir araya gelerek otonom ve

egemen bağımsız devletler oluşturabilecekleri bir düzenlemenin yer almasının şart olduğu kararın aldı. Buna sonradan Pakistan kararı denildi. Kongre plana itiraz etti. Birkaç ay sonra, Aralık 1940'ta Ambedkar *Pakistan or Partition of India* (1945) başlıklı uzun bir kitapla önerinin artılarını ve eksilerini ayrıntısıyla tartıştı. Ambedkar'a ilginin müthiş canlandığı günümüzde bile bu kitaptan nadiren bahsedilmesi şaşırtıcıdır (Shourie 1997 örneğinde olduğu gibi siyasal olarak onay gören cehalet ve önyargı örneklerini hariç tutuyorum). Üstün siyasal analiz becerileri ve hakikaten şaşırtıcı derecede isabetli öngörülerinin ötesinde, bence bu metinde Ambedkar siyasetinin ikili gereklerini çok verimli bir şekilde kavrıyor – biri millet içinde evrensel ve eşit yurttaşlık mücadelesini ilerletmek, diğeri ise siyasal yapı içinde bastırılmış kastlara özel temsil ayrıcalığı sağlamak.

Söyleşi tarzı ile kitap adeta Sokratik bir metin. Önce, çok güçlü bir şekilde Müslümanların Pakistan lehine savlarını, ardından Hinduların Pakistan karşıtı savların sunuyor, sonra da ayrılma olmazsa Müslümanlar ve Hindular için hangi seçeneklerin olduğun değerlendiriyor. Çarpıcı olan, ne Müslüman ne de Hindu tarafında olduğundan bu meselenin ne şekilde çözüldüğü onu ilgilendirmese de, dokunulmazların adı konulmamış temsilcisi olan Ambedkar'ın mutlak bir tarafsızlık konumunu benimsemesidir. Tek ilgilendiği karşıt savları değerlendirip, kendisine en gerçekçi görünen çözümü tavsiye etmektir. Ama tabii bu aslında bir anlatı stratejisinden ibarettir. Ambedkar'ın sorunla gayet ilişkili olduğunu biliyoruz, onun için en önemli mesele bölünmenin dokunulmazlar için iyi olup olmayacağıydı. *Pakistan or Partition of India* kitabının önemi Ambedkar'ın burada, millete dair ütopyacı iddiaları gerçekçi siyasetin somut koşulları içinde yargılamasından gelmektedir.

İki tarafın da savlarını teşrih ettikten sonra, bölünmenin hem Müslümanlar, hem de Hindular için iyi olacağı sonucuna varır. Kesin kanıtlar bölünmenin alternatiflerini değerlendirdiğinde ortaya çıkar: Britanya hâkimiyetinden kurtulmuş birleşik ve bağımsız bir Hindistan nasıl yönetilecektir? Müslümanların, Hindu çoğunluğun hâkimiyetin-

de olması kaçınılmaz olan tekil, merkezi bir hükümet fikrine düşmanlıkları dikkate alınınca, bölünme olmaması halinde Hindistan'ın yetkilerin çoğunun eyaletlere devredildiği zayıf bir merkezi hükümetle yaşaması gerektiği kesindi. Bu ise 'anemik ve hasta bir devlet' olacaktı. Düşmanlıklar ve şüpheler aynen kalacaktı: 'Pakistan'ı gömmek ile Pakistan hayaletini gömmek aynı şey değildir' (Ambedkar 1945: vii). Bir de bağımsız Hindistan'ın silahlı kuvvetleri sorusu vardı. Uzun bir bölümde Ambedkar sömürge yönetiminin tam kalbine yöneliyor ve aslında sessizlik yönünde gizli bir ittifakın söz konusu olduğu Britanya'nın Hindistan ordusunun içinde toplulukların dağılımı meselesini tartışıyor. Hindistan ordusunu neredeyse yüzde altmışının Pencap, Kuzey-Batı Sınırı ve Keşmir eyaletlerinden geldiğini, bunların da yarısından fazlasının Müslüman olduğuna işaret ediyor. Müslüman toplumun şüpheyle baktığı zayıf bir merkezî hükümet bu birliklerin sadakatini temin edebilecek midir? Öte yandan, yeni hükümet toplulukların ordu içindeki dağılımın değiştirmeye kalkacak olursa, kuzey-batılı Müslümanlar bunu itirazsız kabul edecekler midir? (age.: 55-87).

Olumlu değerlendirildiğinde yeni Pakistan devleti türdeş bir devlet olacaktır. Pencap ve Bengal'in sınırları, görece türdeş Müslüman ve Hindu bölgelerinin Pakistan'la veya Hindistan'la birleşecek şekilde çizilmesi mümkündü. Bu iki eyaletin bölünmesi gündeme getirilmeden çok önce Ambedkar, Hinduların ve Sihlerin özel olarak Müslümanlar için yaratılmış bir ülkede yaşamaya razı olmayacaklarını ve Hindistan'a katılmak isteyeceklerini öngörmüştü. Hindu nüfusun seyrek olduğu Kuzey-Batı Sınır Eyaleti ve Sind için ise tek gerçekçi çözüm, Türkiye, Yunanistan ve Bulgaristan'da olduğu gibi devlet denetiminde yapılacak nüfus transferiydi. Böylece oluşturulacak Hindistan veya Hindistan türdeş değil karışık olacaktı. Fakat bu durumda azınlık sorunu daha makul şekilde çözülebilirdi. 'Bana öyle geliyor ki, Pakistan Hindistan içindeki topluluklar sorununu çözmüyor, boyutunu ciddi ölçüde küçültüyor ve önemini azaltarak, barışçıl çözümünü çok daha kolaylaştırıyor' (age.: 105)

Ve sonra Ambedkar, reel politika mantığı içinde bir dizi parlak hamleyle, Hindu hakimiyetinin ancak nüfusun üçte birden fazlasının

Müslüman olduğu birleşik bir Hindistan'da ciddi bir tehdit teşkil edeceğini gösteriyor. Böyle bir devlette çoğunluğun tahakkümünden korkan Müslümanlar, Müslümanlar Birliği gibi bir Müslüman partisinde örgütlenecekler, bu ise Hindu partilerini bir Hindu Raca talep etme yönünde kışkırtacaktır. Oysa bölünme olursa, Hindistan'daki Müslümanlar küçük ve dağınık bir azınlık olacaklar, farklı toplumsal ve ekonomik programları destekleyeceklerdir. Benzer şekilde, Hindu Mahasabha gibi bir parti içinde pek zemin kalmayacak ve o da silinip gidecektir. Hindu toplumunun alt tabakalarına gelince, onlar da yurttaşlık hakları ve toplumsal saygınlık için Hindu üst kastlarına karşı mücadelelerinde Müslümanlarla ortaklık kuracaklardır (age.: 352-8).

1940'ların ilk yıllarının söylemsel bağlamında ne kadar keskin öngörüler içeriyor olsalar da, burada durup Ambedkar'ın Hindistan'ın bölünmesi lehinde ve aleyhindeki savlarının ne kadar anlamlı olduklarını değerlendirmek için vakit harcamayacağız. Buraya kadar vurgulamaya çalıştığım, savlarını dayandırdığı zemindir. Evrensel ve eşit yurttaşlığın değerinin tümüyle farkındadır, sınırsız diziselliklerin ahlakî önemini de benimser. Öte yandan, evrensellik sloganının çoğu zaman gerçek eşitsizliklerin süregittiğini örtmek için kullanılan bir maske olduğunun da farkındadır. Demokratik milliyet siyaseti daha kapsamlı bir eşitliğe ulaşmanın bir aracı olabilir, ama bu ancak dezavantajlı gruplara siyasal yapı içinde yeterli temsil sağlanması ile olur. Dolayısıyla, grupların, sınıfların, toplulukların, etnisitelerin, yani her türden sınırlı diziselliklerin stratejik siyaseti kaçınılmazdır. Bu durumda türdeşlikten vazgeçilmiş değildir; bilakis, belirli bağlamlarda, baş edilemez bir heterojenlik sorununa bölünme gibi bir stratejik çözümün ipucunu sunabilir. Öte yandan, evrenselci milliyetçiliğin ütopyacı iddialarının aksine heterojenlik siyaseti, tüm halklar için her zaman geçerli genel bir formül sunduğu iddiasında asla bulunamaz; onun önerdiği çözümler daima stratejik, koşullara bağlı, tarihsel açıdan özgün ve mutlaka geçicidir.

Son olarak Anderson'un milliyetçilik ile etnisite siyaseti arasında yaptığı ayırma dönelim. Yönetimselliğin 'sınırlı diziselliklerinin' bir

cemaat duygusu yaratabileceğini kabul eder, etnik kimlik siyaseti tam da bu duygudan beslenir. Fakat Anderson'a göre bu cemaat duygusu, aldatıcıdır. Bu gerçek ve hayali sayımlarda, 'kapitalizm, devlet aygıtları ve matematik sayesinde entegral vücutlar özdeş olur ve böylece dizisel olarak toplanıp hayalet cemaatler oluşturabilirler' (Anderson 1998: 44). Bunun aksine, milliyetçiliğin 'sınırsız diziselliklerinin' millî cemaatin özgür bireysel üyelerini tamsayılara çevirme ihtiyacı duymadığı varsayılır. Kimliğini doğrulamak için sayım benzeri araçlara gerek duymaksızın, milletin tarihsel zamanın şafağından bugüne aynı biçimde varolduğunu hayal edebilir. Ayrıca milletin hayalî kolektif yaşamını, katı ve keyfî üyelik kıstasları koymaksızın deneyimleyebilir. Böylesi 'sınırsız dizsellikler' ütopik bir mekân dışında nerede olabilir ki?

Bu 'sınırsız dizisellikleri' benimserken 'sınırlı' olanları reddetmek, aslında milliyetçiliği modern yönetimsellik olmaksızın hayal etmektir. Kapitalizm, devlet aygıtları veya matematikle işi olmayan bir modern siyaset nasıl olur ki? Anderson'un korumaya kararlı olduğu tarihsel an, klasik milliyetçiliğin moderniteyle kaynaştığı efsanevî andır. Klasik milliyetçiliğin ütopyacı siyasetini yeniden ileri sürmenin anlamlı olmadığını düşünüyorum. Daha doğrusu, sömürgecilik sonrası dünyadan bir kuramcı için artık olası bir seçenek olmadığına inanıyorum. Bu dünyada kuramcı bir yanda küresel kozmopolitanizmden, öte yanda da etnik şovenizmden uzak durmalıdır. Bu da kaçınılmaz olarak, yönetimselliğin karmaşık siyasetinde ellerini kirletmesi demektir. Modern milliyetçiliğin evrenselciliklerinin ürettiği ve meşrulaştırdığı asimetriler etik açıdan temiz bir seçeneğe yer bırakmadı. Sömürgecilik sonrasının romancısı gibi kuramcısı da ancak, destansı modernitenin efsanevî zaman-mekânı ilelebet yok olduğunda doğar. Kurgu kahramanımız Dhorai'nin yazgısını anlatarak bitireyim.

Kaçak asiler grubuyla birlikte ormanlarda yaşayan Dhorai eşitlik ve özgürlük hayallerinin sınırlarıyla yüz yüze gelir. Aldatıcı olduğu açığa çıkan cemaatin ve kastın sınırlı dizisellikleri değil, eşit yurttaşlık vaadidir. Kaçak hayatının zorlukları yoldaşlık kabuğunun üzerindeki cilayı siler ve eski hiyerarşiler yeniden belirir. Şüphe, entrika, intikam

ve karşılıklı suçlamalar hâkim olur. Dhorai'nin Ramayana kopyası bohçasında açılmamış ve okunmamış olarak bağlı durur. Bütün bunların arasında genç bir adam gruba katılır. Tatmatuli'nin yanındaki bir köyden Hıristiyan bir Dhangar olduğunu söyler. Dhorai bu gençle arasında tuhaf bir bağ hisseder. Acaba, diye hayal eder, hiç görmediği oğlu olabilir mi? Dhorai gençle ilgilenir ve ona birçok soru sorar. Onunla konuştukça, gerçekten de oğlu olduğuna daha çok inanır. Genç hastalanır ve Dhorai onu annesine götürmeye karar verir. Tatmatuli'ye yaklaşırken heyecanını kontrol edemiyordur. Günümüzün dokunulmaz Ramasının destansı sonu mu olacaktır bu? Sürülmüş karısı ve oğluyla birleşecek midir? Anne ortaya çıkar, oğlunu içeri alır, tekrar dışarı çıkar ve yardımsever yabancıyı içeriye oturmaya davet eder. Oğlundan ve ölmüş kocasından bahseder. Dhorai onu dinler. Karısı değildir, başka birisidir. Genç de onun oğlu değildir. Dhorai birkaç dakika nazikçe sohbet eder ve ayrılır, nereye gittiğini bilemeyiz. Ama bohçasını geride bırakır, artık ihtiyacı olmayan Ramayana kitabı ile birlikte. Dhorai kehanet zamanında vaat edilen yerini ilelebet kaybeder.

Gerçekten kaybeder mi? Bağımsızlığın ardından B. R. Ambedkar önce Hindistan anayasasını hazırlayan komitenin başkanı, ardından da adalet bakanı oldu. Bu görevlerde, din ve kast ayrımı gözetmeksizin temel özgürlük ve eşitlik haklarını koruyan ve aynı zamanda daha önceden dokunulmaz olan kastlar için yasama meclislerinde özel temsil imkânı veren, dünyanın en ilerici demokratik anayasalarından birinin hazırlanmasında rol oynar (bağımsız Hindistan'da baskılanmış kastlara olanaklar tanıyan yasal düzenlemelerin hikâyesi için bkz. Galanter 1984). Ancak yasayı değiştirmek başka, toplumsal pratikleri değiştirmek başka bir şey. Devletin Hindu toplumundaki kast ayrımcılığını sona erdirmekte yetersizliği karşısında hayal kırıklığına uğrayan Ambedkar 1956'da Budizme geçmeye karar verdi. Şüphesiz bu bir ayrılıkçılık hareketiydi, ama aynı zamanda Ambedkar'ın işaret ettiği üzere toplumsal eşitliği benimsemede Hinduizme oranla çok daha evrenselci olan bir dine bağlanmaktı (Ambedkar'ın din değiştirmesine dair yakın tarihli bir tartışma için bkz. Viswanathan 1998: 211-39). Am-

bedkar din değiştirdikten birkaç hafta sonra öldü, yaklaşık yirmi yıl sonra ise Dalitlerin kurtuluşunun peygamberi olarak yeniden doğdu. Bugünkü konumu budur, artık Hindistan'ın ezilen kastları için hem gerçekçi bir bilgelik hem de özgürlükçü hayallerin kaynağıdır.

Hindistan'daki bir araştırma kurumunda, yakınlarda yapılan bir toplantıda, saygın akademisyen ve siyasetçilerden oluşan bir panel millî yaşamda evrenselci ideallerin ve ahlakî değerlerin zayıflamasından şikâyet ettikten sonra, seyircilerden bir Dalit aktivist liberal ve solcu entelektüellerin bin yıl dönümünde tarihin gidişatı hakkında neden bu kadar karamsar olduklarını sordu. Görebildiği kadarıyla, 20. yüzyılın ikinci yarısı Dalitlerin tüm tarihindeki en parlak dönem olmuştu, zira dokunulmazlığın en kötü biçimlerinde kurtulmuşlardı, bir cemaat olarak siyasal seferberlik içindeydiler, şimdi de devlet iktidarından pay alabilmek için diğer ezilmiş gruplarla stratejik ittifaklar yapıyorlardı. Tüm bunlar kitle demokrasisinin koşulları kast ayrıcalıklarının kalelerini seçmen çoğunluklarına dönüşmüş ezilmiş grupların temsilcilerinin saldırılarına açtığı için mümkün olmuştu. Bir kez daha ikna oldum ki, yönetimselliğin ürettiği siyaset milletin modern siyasal yaşamının gerçek zaman-mekânının eşit derecede meşru bir parçası olarak kabul edilmesini talep etmeden, milliyetçiliğin evrenselci ideallerini desteklemek ahlaken gayrı meşrudur. Bu olmadan, yönetimsel teknolojiler çoğalmaya ve sömürgecilik döneminde olduğu gibi küresel bir kapitalist düzende sınıf hâkimiyetinin araçları olmaya devam edeceklerdir. Bu düzene karşı gelişen direnişler heterojen zamanda işleyecekleri gerçek etik mekânlar aramaları halinde siyasal adalet için yeni kavramlar icat edebileceklerdir.

Kaynakça

Ambedkar, B. R., *Annihilation of Caste: An Undelivered Speech*, Arnold Publishers, New Delhi, (19361) 1990.

—, *Pakistan or the Partition of India* (2. baskı), Thacker, Bombay, 1945.

—, *Who Were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society*, Thackers, Bombay, (19461) 1970.

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

Amin, S., 'Gandhi as Mahatma', R. Guha (ed.), *Subaltern Studies III*, Oxford University Press, Delhi, 1984, s.1-61.

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

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

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

Bhabha, H., 'DissemiNation', in H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, Londra, 1990, s.291-322.

Bhaduri, S., *Dhorai carit manas* (c.1, 1949 ve c.2, 1951), S. Ghosh ve N. Acharya (der.), *Satinath granthabali*, c.2, Signet, Kalküta, 1973, s.1-296.

Chakrabarty, D., *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Dumont, L. *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System* (translated by Mark Sainsbury), University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Foucault, M., 'Different Spaces', in James D. Faubion (der.), *Aesthetics, Method and Epistemology*, New York New Press, 1998, s.175-85.

Galanter, M., *Competing Equalitres: Law and the Backward Classes in India*, Oxford University Press, Delhi, 1984.

Hardiman, D., *The Coming of the Deui: Adivasi Assertian in Western India*, Oxford University Press, Delhi, 1987.

Kumar, R., "Gandi, Ambedkar and the Poona Pact, 1932", *Struggling and Ruling: The Indian National Congress, 1985-1985*, Sterling, New Delhi, 1987.

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

4

Evrensellik ve Haklar: Milliyetçiliğin Karşısındaki Tehditler

FRED HALLIDAY

GİRİŞ

Güncel tartışmalarda insan hakları ve milliyetçilik sorununa insan haklarının temel varsayımlarını sorgulayarak yaklaşmak yaygın bir adet oldu.[1] Bu bölümde bunun tersini yaparak, milliyetçiliği haklar, birey ve grup kavramlarına dair modern anlayışın dayandığı evrensellik ve akıl varsayımlarının ışığında sorgulamak istiyorum. Aslında öne sürmek istediğim, iki yüzyıllık milliyetçilikten sonra ve bu ideolojinin daha da onlarca yıl hüküm sürmesi olasılığı karşısında, milliyetçiliğin sicilinin genel haklar ölçütleri ışığında değerlendirmesini, hatta muhasebesini yapmanın zamanı geldiğidir. Böylesi geniş boyutlu muhasebeler savaş ve demokrasi gibi başka kolektif insan faaliyetlerine ilişkin olarak yapıldı. Milliyetçilik milletin ve millet adına konuştukları söylenenlerin iddialarının üstünde hiçbir otorite tanımaz. Ama bu milliyetçiliğin sorunudur, bizim değil. Bizim meselemiz milliyetçiliğin haklar karşısında sicilinin ne olduğunu mükemmel olmasa da yılmadan tespit etmek, uyuştukları ve tabii çeliştikleri, noktaları tanımla-

1 Bu yazının daha önceki bir versiyonu 'Human Rights and Nationalism' başlıklı ASEN Konferansı'nda (London School of Economics, 26 Nisan 2002) sunulmuştur.

maktır. Milliyetçiliğin böylesi bir değerlendirmeden muaf tutulması gerekmiyor ve tutulmamalı. Yazımın başlığında milliyetçiliğin insan haklarına yönelik tehditleri yerine 'milliyetçiliğin karşısındaki tehditler' ibaresinin yer alması da bu yüzden.

EGEMENLİK VE KÜLTÜR

Bu argüman, böylesi bir muhasebenin nereden başlaması gerektiğine dair bir tercihi de içeriyor. Güncel tartışmaların çoğunda haklı olarak, evrensel haklar iddiasının tikelcilik biçimleri ile ne şekilde çatıştığı inceleniyor. Uluslararası ilişkilerde bu tartışma, başkalarını, ya da BM dilinde 'uluslararası barış ve güvenliği' tehdit etmedikleri sürece devletlerin içişlerini kendi uygun gördükleri şekilde düzenleme hakkı olan egemenlik sorunu çevresinde dönüyor. 1990'lardaki tartışmaların çoğu bu sorun etrafında döndü, evrensellik savı iki büyük iddia arasında gidip geldi ya da ikisini birden kapsadı. Bir sava göre, bir devlet içindeki bazı hak ihlalleri öylesine devasa boyutlardadır ki, devlet mutlak denetim hakkını yitirir, (pek değer verilen tabirle) 'insanlığın vicdanını sarsar'. Öteki sava göre ise, artık uluslararası yansımaları olmayan iç süreçlerden bahsetmenin imkânı yoktur veya giderek azalmaktadır – son zamanlardaki müdahalelerin çoğunda bu sava başvuruldu, örneğin Kosova mülteci, Afganistan terörist ve uyuşturucu üretiyordu. Bu sav kolay çözümlere yer bırakmıyor ve egemenliğin sınırlarına ulaşmış olabilir. Diğer savlar egemenliğin evrensel bir ilke olarak ancak kısa bir süre, uluslararası onay da gören kitlesel bir egemenlik ihlali olan sömürgeciliğin bitişi ile 1990'lar arasında yaşadığını, başka bir deyişle Soğuk Savaş'ın bir ürünü olduğunu iddia etmektedir. Yani egemenliğin ortaya çıkışı Westphalia ile değil Yalta ile olmuştu.

Uluslararası ilişkilerde ya da siyaset kuramı, antropoloji ve sosyolojide tartışılan diğer konu, kültür olarak tanımlananın ne olduğu, farklı halkların farklı pratikleri olduğu, ötekilerin, yani tözselleştirilmiş 'biz'in buna saygı göstermesi gerektiği ve insan hakları yasaları ile uygulamaları söz konusu olduğu ölçüde bunun gerekli bir koşul, hukuki anlamda bir çekince olduğudur. En ılımlı haliyle bu, egemenliği tehdit

edecek ölçüde büyük insan hakları ihlalleri olmaması koşuluyla kültürel farklara saygıyı içerir. Daha az ılımlı haliyle, tüm halkların tek bir haklar rejimine dâhil edilebileceğinin kesin olarak inkârını içerir, buna 'yamyamlar için yamyamlık hakkı' adı da verilir. Bu ciddi ve gerekli bir tartışma olsa da, ben bunun haklar konusunda uluslararası ilişkileri ne ölçüde etkilediğini ve –geçmişte ya da bugün– gerçekten de milliyetçiliğin insan hakları ile uzlaşmasının önündeki başlıca engel olup olmadığını sorgulayacağım. Bu şartı hepsi de iyi bilinen dört nedene dayandıracağım. Birincisi, kültür çoğu durumda verili bir şey, bir toplumda zamansız ve evrensel olarak benimsenen bir ilkeler dizisi değil, hem çeşitlilik hem de değişim alanıdır: Bir halkın veya dinin tek ve ebedî kültürü olarak sunulan şey şimdilik böyle olabilir. Çeşitlilik ve değişim söz konusudur ve her bir kuşak ve topluluğun her bir üyesi o dili konuşurken kültürü de yorumlamış olur. İkincisi, modern zamanlara gelindiğinde pek çok temel konuda kültürler arasında hiçbir fark yoktur: Milliyetçiliğin kalbinde yatan kendi kaderini tayin hakkı tüm halklar, dinler ve devletler tarafından benimsenir. Benzer şekilde, halkların eşitliği, adil bir uluslararası ekonomik sistemin gerekliliği, kalkınma hakkı ve şimdi de çevrenin korunması gerekliliği evrensel olarak savunulmaktadır. Nitekim üçüncü dünyadan batıya yöneltilen hegemonya eleştirisi büyük ölçüde, batının onlara uygunsuz ilkeler dayattığı değil, kendisinin iddia ettiği evrensel standartlara uymakta başarısız olduğudur. Üçüncüsü, uluslararası ilişkilerde haklara ilişkin temel savlar kültür hakkında değildir: Bazı devletler, örneğin kadınlar veya çocuklar hakkında çekinceler getirmektedir, ancak dış baskıya ya da içerdeki taleplere karşı direnişin gücü 'biz'in farklı olduğu iddiasından değil, değişim için bastıranların farklı, düşmanca niyetleri olduğu, emperyalizmin ve tahakkümün bir ürünü oldukları iddiasından gelmektedir. Başka bir deyişle, evrensellik eleştirisi, dünya sisteminde yapısal bir eşitsizlik olduğu görüşüne dayandırılır, söz konusu halkların şu veya bu sebeple evrensel yargıdan muaf oldukları iddiasına değil. Son olarak, akademik yazında kültür çoğu zaman mazeret olarak, hatta kaçış amaçlı kullanılmıştır; buna bir örnek olarak Rawls'un 'halkların yasası' hakkındaki eserini verebili-

rim. Rawls küresel ölçekte farklılığın liberal kabulünü savunuyor ve liberal ilkelerle yönetilmiyor olsalar da 'iyi düzenlenmiş' olmak için gerekli asgari koşulları karşılayan halkların varlığını öne sürüyor. Bunlara evrensel ilkeler dayatılmamalıdır. Ancak bu modelin çok temel bir kusuru var: Tekil bir kültür varsayıyor, oysa böyle bir şey mevcut değil; gerçek dünyada hiçbir örneği olmayan bir ideal toplum tipi öne sürüyor, olsa olsa iyi bir döneminde Singapur örnek olabilir; o toplumda kültürün nasıl yorumlanacağını kimin belirlediği, ya da değerlerin, hatta söz konusu devlet ve topluluğun uluslararası etmenlerce nasıl oluşturulduğu ve korunduğu anlamında bir değerler sosyolojisinden de yoksun. Günümüz dünyasında sayıları onları bulan iyi düzenlenmemiş devletlerin yarattığı tehdit karşısında da güçlü bir müdahalecilik dışında bir cevap veremiyor elbette.

TİKELCİLİK

Milliyetçiliğin özünde haklara ilişkin bir çelişki yatar: Milliyetçilik evrensel olduğu addedilen bir hakkın, yani ulusların kendi kaderini tayin hakkının ve bununla birlikte toprak, başka devletler karşısında egemenlik ve üyelerinin millete karşı yükümlülükleri konularında bir dizi tali iddianın öne sürülmesine dayanır; ancak milliyetçilik bir hak talep edip evrensellik iddiasında bulunsa da, haklara düşman olmuştur ve öyle olmaya devam etmektedir. Burada benim savım, milliyetçilik ile insan hakları ilişkisini sıkıntıya sokanın özünde, en az egemenlik ve kültür konuları kadar, hatta muhtemelen onlardan da fazla bu gerilim veya çelişki olduğudur. Geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca ve geleceğe de uzanır şekilde, milliyetçiliğin hakların evrenselliğine kökten karşı olduğunu kabul etmeliyiz, bir muhasebenin ortaya çıkaracağı da işte bu düşmanlıktır. Buna dair genel ve dolayısıyla sonuçsuz kalmaya mahkum bir tartışmaya girişmektense, bu çelişkinin incelenebileceği dört alan üzerinde odaklanacağım.

Kendi Kaderini Tayin

Milliyetçiliğin temelinde kendi kaderini tayin ilkesi vardır; bunun bağımsızlık anlamına gelmesi zorunlu değildir, özerklik, federalizm, azın-

lık haklarının korunması, hatta genel bir yurttaşlık uygulaması kapsamında eşitlik gibi değişik biçimleri de kapsayabilir. BM Şartı'nda ve hem International Covenant on Civil and Political Rights (Uluslararası Sivil ve Siyasi Haklar Sözleşmesi) hem de International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights'ın (Uluslararası Ekonomik, Toplumsal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi) 1. maddesinde yazılı olan bu ilke uluslararası barış ve güvenliğin temeli olarak addedilmektedir. Sorun bu hakkın işleyişinin yasal veya uluslararası olarak tanınmış bir ölçüte bağlı olmamasıdır: Gerekçelendirilebilir değildir, pratikte de tekil olaylar temelinde çözümlenmiştir.

Ayrıca, milliyetçiliğin evrenselliği kullanışı ve istismar edişi ve geçtiğimiz iki yüzyıldaki sicili ile yakından ilişkili başka pratik sorunlar da mevcut. Bu sorunlardan biri, milliyetçiliğin takdirine göre kendi kaderini tayin talebinin, bir tarih iddiasına, toprak söz konusu olduğunda ise ilk sahiplik iddiasına dayanmasıdır. İlahi bir onaydan da bahsedilebilirse daha da iyi. Ancak çok az miktarda bir modernizm, ya da tarihyazımsal ve hukuksal şüphecilik bile kendi kaderini tayin talebini gerekçelendirmek için kullanılan tarihin ve tarihsel olduğu iddia edilen hakların uydurma olduğunu gösterecektir. Nitekim modernizm gerçekten de dünyayı olduğu gibi kabul etmemiz gerektiğini öne sürer, yeterli ağırlığa sahip ve yeterince gürültü çıkarabilen bütün halklara devlet verilmesi gerektiğini savunur; ancak bunu milliyetçiliğe eşlik eden tarih, hak sahipliği ve genellikle yayılmacı toprak taleplerini kabul ederek değil, tek tek durumlar temelinde yapar.

Dolayısıyla, bir hakkın modernist bir görüş çerçevesinde tanınmasının temeli milliyetçiliğin talep ettiği türden tarihsel bir hakla tezattır. Milliyetçi iddia yoğunlaştıkça, daha az neden veya savunulabilir hukukî iddia kalır. Asıl çatışma milliyetçiliğin ısrarla savunduğu bir hak çevresinde döner, ancak bu, benim bildiğim kadarıyla yasal ve ahlakî temelden yoksun bir 'doğum hakkı'dır. Normatif talepler kanonunda bunun özel bir yeri olmalıdır. İlahı bir kaynağa atıfla öne sürülen talepler de aynı şekilde özel bir yere sahiptir: Tanrının veya tanrıların uluslararası hukukta yasal veya anayasal bir statüleri yoktur, bu-

na rağmen sınır ihtilaflarının karar bağlanmasında bir otorite olarak kullanılmışlardır. Kutsallık atfedilen mekânların millî açıdan özel önem sahibi kılınmasında da kullanılmışlardır. Modernizm bunu gözardı edebilir, öyle de yapmalıdır: İlahilik insanın yaptığı bir tasarım, hatta icattır ve insanın denetimine tabi olmalıdır.

Kendi kaderini tayin hakkıyla ilgili en ciddi sorun aslında, bunun ayrımcı bir şekilde uygulanmasıdır ve bu ayrımcılık, zorunlu olarak değilse de mükerrer olarak milliyetçilikte içkindir. Geçtiğimiz yüzyıl boyunca en önemli sorun, kriterin muğlaklığı ya da hakların yorumlanmasında kültürel farklar değil, kendi kaderini tayin hakkı olmuştur. Her bir çatışmada gördüğümüz, talep edilen hakların başkaları söz konusu olunca reddedilmesidir. Hakkın kendisi reddedilmiyor, hatta yoğun bir tarihsel, yayılmacı ve duygusal yükle kutlanıyor. Fakat başka halklara gelince, onların milliyeti şüpheli oluyor. Üç bariz örneği alalım: Kuzey İrlanda, eski Yugoslavya ve Filisin-İsrail çatışması. Her bir vakada tartışılan kendi başına topraklar ya da modernist kendi kaderini tayın ilkesinin uygulanabilirliği değil, "ötekilerin" gerçekten bir millet olup olmadığıdır. O yüzden Katolik milliyetçiler için Protestanlar sömürgecidir, faşisttir, İngiliz ajanlarıdır, kıtlık zamanında karnını doyurmak için Protestanlığa ihtida etmiş Katoliklerdir. Protestanlar için Katolik azınlık ihanete meyillidir, yabancı bir gücün (Vatikan, o da değilse İrlanda Cumhuriyeti) ajanlarıdır ve meşru millî haklara sahip değildir. Eski Yugoslavya'da Sırplar ve Hırvatlar, birbirlerini öldürmekleri zamanlarda işbirliği yapıp Boşnakların ya da Kosovalı Arnavutların kendi kaderini tayin hakların reddederler, tıpkı Yunanlıların uzun süre Makedonyalıların bu hakka sahip oldukların reddettiği gibi. Arap-İsrail bağlamında etnik gruplardan birinin ya da diğerinin gayrı meşru olduğuna dair rafa kaldırılmış tartışmalar yeniden canlandırıldı: İsrailliler yabancı sömürgeciler, bir dinsel azınlık, ya da yaşlısından çocuğuna hepsi faşist bir gücün ajanlarıdır. Filistinlilerin kendi kaderini tayin hakkı yoktur çünkü sadece Araptırlar, gidecek bir sürü yerleri vardır, ya da Suriyelidirler, olmadı düpedüz insanlık dışı teröristtirler. Tekrarlayayım: Başkalarının haklarının bu şekilde inkâr

edilmesi kendi kaderini tayin ilkesinin mantıksal bir parçası değildir, ama bu ilkenin öne sürülüşünde ve uygulamasında hep olmuştur.

Savaş Hukuku

Milliyetçiliğin insan hakları ile bu çelişkili ilişkisi, aynı anda hem öne sürüp hem de reddetmesi, ikinci bir haklar alanında, yani savaş hukukunda da görülür. Bu alanda milliyetçiliğin onlarca yıllık sicili kana susamışlık, gaddarlık ve kincilikle doludur, savaş kurallarını ihlal suçlaması ile karşılaştığında ise bu ilkeleri tarafgir ve istismarcı şekilde kullanır. Savaş kurallarının çatışmada bir araç olarak kullanılmasına onca ağırlık verilmişken, tarafları, mensubiyetleri ne olursa olsun bu ilkelerin uygulanmasından sorumlu tutmaya yeterince çaba harcanmadı. Savaşın nasıl yürütüleceğine dair insanî ilkeler, 1949 Cenevre Konvansiyonu, 1977 tarihli Ek Protokoller, Soykırım Sözleşmesi ve belirli silahların kullanımına ilişkin bir dizi düzenleme İkinci Dünya Savaşı sonrasında evrilen insan haklarının temel ilkeleri arasında olmayabilir, ancak daha geniş anlamda yasanın parçası sayılırlar, çünkü hem devletlerin hem de muhalif hareketlerin nasıl hareket edecekleriyle ilgili olmanın yanı sıra savaşçı ya da sivil tüm insanların hakları olduğu anlayışına dayanmaktadırlar.

Burada da kendi kaderini tayinde olduğu gibi sorunlar mevcuttur, ancak bunlar asıl olarak kültürün sonucu değillerdir. Nitekim bu sözleşmeler kültürleri ne olursa olsun bütün devletleri bağlamaktadır ve modern zamanlarda tümü, yine çoğunun görüşüne göre, bunları ihlal eden eylemler gerçekleştirmiştir. Boğazın nasıl kesileceği, kemiklerin nasıl kırılacağı ya da kadınların nasıl aşağılanacağı veya karşı tarafın cesetlerinin nasıl parçalanacağı gibi konularda kültürel farklılıklar olabilir elbette, ama geniş haliyle manzara evrenseldir: Kendi üstünlük iddialarını sergilemeye azimli milliyetçi hareketler ağır savaş hukuku ihlalleri işlediler ve bugün de işliyorlar. Yine verilebilecek örnekler malum, Balkanların 19. yüzyılın ortasından 1914'e kadarki tarihi sivillerin katledilmesi, köylerin yok edilmesi, kadınlara tecavüz, sivil toplulukların açlığa mahkûm edilmesi, savaş esirlerine kötü mu-

ameleden toplu olarak sınır dışı etmeye pek çok tekrarlanan, evrensel suçlarla örülüdür. Burada Sırplar, Hırvatlar, Karadağlılar, Yunanlılar, Bulgarlar, Türkler, Arnavutlar, hepsi zulüm ve intikam cinnetinin parçası olmuşlardır. 1970'lerde ve 1980'lerdeki Lübnan iç savaşında, çatışmanın taraflarının yaptığı korkunç katliamları, şehirlerin bombalanmasını, kitlesel adam kaçırma ve mahkûmların öldürülmesini, köylerin yıkılmasını ve daha nicelerini gördük. Dışarıdan çatışmaya dâhil olan İsrail ve Suriye'nin de bunlarda payı var. Geçtiğimiz on yılda Ruanda'daki katliamları, Bosna ve Kosova'da sivillerin ve savaşanların haklarına yönelik yinelenen ihlalleri, Ermeni-Azeri çatışmasındaki mezalimi gördük. Kuzey İrlanda'da iki taraftaki militan milliyetçiler, otuz yıl boyunca cinayetler işlediler. Filistin-İsrail çatışmasında son üç yılda, hem İsrail silahlı kuvvetlerinin hem de Filistinli militanların savaş hukukunu tekrar tekrar çiğneyişini gördük. Tarafların siyasal liderleri ve halkları bu eylemleri doğrudan emretmeseler dahi, genel olarak olumladılar ve sonrasında da göz yumdular. Bütün bunlara bir de dizginlenemeyen bir nefret-söylemi, şiddetin kutsanması, çocuk haklarının ihlali ve bizzat kendi halklarının güvenliğine karşı pervasız bir umursamazlık eşlik etti.

Bu sicil karşısında, ki tekrar ediyorum sona ermiş değil, bu olanları insan haklarına ilişkin kültürel bir sorun olarak görmek mümkün değil. Her iki taraf da, karşı tarafı ihbar etmek yoluyla evrensel ilkelerin müdahil olmasını kabul etmekten çekinmiyor. Aynı şekilde, bu türden suçlar işlediklerini şiddetle reddetmeleri de bu ilkelerini geçerli olduğunu ve ihlal suçlamaları kanıtlanacak olursa itibar ve moral kaybedeceklerini kabul ettiklerinin itirafıdır. Ancak bu tür çatışmalarda taraflar ve gözlemciler çabucak, taraflı iddia ve inkârların ötesinde milliyetçiliğin kurduğu karşılaştırma tuzağına düşüyorlar. Böylece tartışma kimin daha kötü olduğuna, kimin daha fazla ceset topladığı, köy yaktığı veya tecavüz ettiği, ya da bunun yerine, kimin başlattığı veya çözümü kimin engellediği anlamında asıl sorumluluğun kimde olduğu tartışmasına dönüyor. Oysa bu kıyaslamalara girişmenin kendisi bir hata, milliyetçiliğe verilen bir taviz. Çünkü mesele kimin daha kötü ol-

duğu ya da başlattığı değil, silahlı çatışmalarda genel olarak geçerli kabul edilen ve tüm taraflar için bağlayıcı olan ilkelere uyulup uyulmadığıdır. Ulusal yargılama süreçlerinde iki kişi hırsızlık veya cinayetle suçlandığında, hangisinin daha büyük bir hırsızlık yaptığını ya da hangisinin daha feci bir cinayet işlediğini sormayız. Yasaları çiğneyip çiğnemediklerini sorarız. Aynı durum etnik çatışmalar ve milliyetçi savaşlar için de geçerli olabilir ve olmalıdır. Tartışmayı yeniden evrensellik konusuna çevirip, milliyetçiliğin kolayca kurduğu inkâr/suçlama veya kıyaslama tuzaklarından uzaklaştırmalıyız.

Terörizm

Savaş koşullarında milliyetçiliğin insan hakları ile ilişkisi meselesi, günümüzde terörizm bağlamında çok tartışılan bir soru vesilesiyle güçlü bir şekilde gündeme geldi. 'Terörizm' polemik amaçlı kullanıma müsait bir kelime, ama bu kelimenin daha muntazam siyasal ve yasal kullanımı ve bir tarihsel bağlam içinde kullanılması da mümkün. Bu bağlam bize, savaş hukukunu ihlal ederek sivil topluluklara karşı şiddet kullanmanın çatışmalarda, devletler veya muhalifleri olsun, tüm taraflarca başvurulan bir pratik olduğunu ve karşı tarafın siyasi iradesine boyun eğdirmenin başat hedef olduğu siyasal çatışmaların parçası olduğunu hatırlatıyor.

Geçtiğimiz yüzyılın büyük kısmında milliyetçilerin kendilerine baskı uygulayan milletlere ve tabi halklara karşı teröre başvurduklarının altını çizmeye fazla gerek yok. Bu konuda hiçbir milletin ya da dinin ayrıcalığı yok. Üstelik, üç nedenle milliyetçilik ile insan hakları ilişkisine dair her sorunun merkezinde bu yatıyor. Birincisi, devletlerin veya muhaliflerinin başvurduğu terörizm evrenselliğin inkârının en uç örneğidir: Sadece karşıt grubun iddialarının reddedilmesini değil, onların insanlığının da inkârını içerir. Rakip grupların kendi kaderini tayin hakkının reddedilmesinde de görülen evrensellik inkârının daha aşırı bir şeklidir bu. İkincisi, terörist yöntemlerin kullanılması savaş kurallarına dair, yani savaşın başlatılmasını meşru kılan haller (*jus ad bellum*) ile savaş sırasında uyulması gereken kurallar (*jus in bello*) ara-

sındaki ilişkiye dair tartışmalarda öne çıkan sorunlardan ve suiistimal alanlarından birine temas ediyor. Bunlar birbirinden bağımsız olduğu savunulan iki farklı kategoridir; meşru otorite meselesi ile savaşta kullanılan yöntemler meselesi arasında, ya da bu tartışmada, bir milliyetçi hareketin toprak ya da bağımsızlık iddiaları ile kullanılan yöntemler arasında hiçbir ilişki, alışveriş yoktur. Oysa pratikte şöyle bir alışveriş anlaşılır: Çatışmanın tüm tarafları kullandıkları yöntemler sorgulanacak olursa, bunun davalarının bütününe halel getirebileceğini bilirler. Karşı tarafın itibarını zedelemek isteyenlerin onu katliam yapmakla suçlaması mümkündür. Katliam suçlamasına maruz kalanlar ise, davalarının haklılığını yansıtmak için bu iddiaları inkâr ederler. Dolayısıyla, terörist eylemler yapan bir grup, söz konusu olan siyasal hedefin ötesinde, işlediği menfur eylemlerin izlediği asıl siyasal davasına halel getirmesini de önlemek zorundadır. Terörist olarak görülmek, asıl siyasal davayı kaybetmek, ya da ciddi ölçüde zarar vermek demektir. Bütün bunlar, milliyetçi, etnik gruplar arası ve cemaatler arası çatışmaların yürütülmesinde evrensel ilkelerin önemini hem belirsizleştirir, hem de gizliden kabul eder.

Terörizm ile insan hakları ilişkisinin burada incelenmesi gereken üçüncü bir veçhesi daha vardır, bu da elbette, terörizme karşı politikaların insan hakları ile ilişkisidir. Devletlerin ve halkların kendilerini saldırılara karşı koruma hakları vardır. Bu, diğer geleneksel saldırı biçimleri için olduğu gibi terörizm için de geçerlidir. Ancak böylesi bir karşılık için milliyetçilik sağlam bir zemin sunmaz: Tutuklulara ve zanlılara muamelede ayrımcılığın önünü açar ve terörizmle suçlananları, dahası teröristleri kucak açtığı düşünülen toplulukların üyelerini zımnen ikinci sınıf konumuna iter. Ya da, çoğunlukla da aynı zamanda, terörizme karşı olanları çatışma hukuku ve normlarının hükmü dışına çıkarır. İki tarafta da evrenselliğin inkârı demektir bu. Bunlar ve tutuklulukta ve yargılamada insan hakları hükümlerinin askıya alınması, ABD yönetiminin 11 Eylül 2001 olayına verdiği tepkinin yarattığına benzer tehlikeleri barındırır. Sanki doğası gereği taraflı ve duygusal bir ilke olan yurtseverlik bir hukuk kaynağı olabilirmiş gibi,

Ekim'de uygulamaya konulan karşı-terörizm önlemlerine 'Yurtseverlik Yasası' adı verildi. Aynı şekilde, yurtseverliğe ve meşruiyet kaynağı olarak evrenselliğe değil de millete atıf yapılması, meselenin iki farklı veçhesini de örtüyor: Bir, ABD'yi ve bu yurtseverliğin tarafları olduğu varsayılan vatandaşlarını, kendi devletlerinin 1980'lerde terörizme başvuran gruplara destek vermek de dahil, geçmişte yaptıkları üzerine düşünmekten muaf tutuyor; iki, zımnen, devleti, silahlı kuvvetleri ve vatandaşları evrensel ilkelere saygı gösterme yükümlülüğünden muaf kılıyor. Güvenlik gibi evrensel bir amaç için kendi başına makul olan terörizm karşıtı kampanyayı meşrulaştırmak için yurtseverlik başvurulacak son adrestir, ilk değil.

Dayanışma

Buraya kadar evrensel insan hakları ilkeleri ile milliyetçilik arasında çatışma gözlenebilecek, geçtiğimiz on yıllarca ikisi arasındaki, zorunlu olmasa da sürekli tekrarlanan bağlantının aşikâr olduğu üç alanı tartıştım. Son olarak, milliyetçiliğin tarafgirliğinin insan hakları ile ilgili kaygıları etkileyebileceği başka bir alanı ele almak istiyorum. Bu alan, yani dayanışma ilk bakışta milliyetçilik ile daha olumlu bir ilişki içinde görünebilir. Özünde savunmak istediğim şu ki, dünya çapında çatışmalara ve milliyetçiliğe yapılan liberal ve uluslararası müdahaleler karşısında, etnik veya millî yakınlıklar temelinde bir dayanışma arzulanır olmak bir yana, evrensel ilkelerle çelişki içindedir ve insan hakları söz konusu olduğunda özü itibariyle güvenilmezdir.

Dayanışmanın etnik gruplar arası çatışmalarda oynadığı rolü hepimiz biliyoruz. Bu rol kısmen, tekil etnik veya millî gruplar –Tibetliler, Boşnaklar, Filistinliler, İsrailliler, Kürtler, İrlandalılar, Çeçenler ve diğerleri– için düzenlenen, iyi niyetli ama çoğunlukla siyasal saikleri olan destek kampanyalarına dayanır. Bu grupların destek faaliyetlerinin çoğu baskı altındaki halka etnik bir bağı olduğunu düşünen gruplarca, yani diyasporalar tarafından destekleniyor. İki durumda da evrensellikle bir çatışma söz konusu. Tekil bir halka 'evrensel' ilkeler temelinde destek açıklamak kendi içinde çelişkili: İster kendi kaderini ta-

yin, ister savaşın yürütülmesi olsun, zorunlu olarak taraflardan birine ahlaki üstünlük atfederken, bunu şu veya bu ölçüde diğer taraf için reddeder. Bunu İsrail-Filistin çatışmasına dair tartışmalarda açıkça görebiliriz. Basına yazılan mektuplar bir yana, kamusal yorumların büyük çoğunluğu tek taraflı, ahlaki ilkelere tarafgir bir ruhla müracaat ediyorlar. Daha da sorgulanabilir olan millet, diyaspora ya da tikel bağlar zemininde desteği savunmaktır. Bu sav özü itibariyle, ahlakî ve yasal sistemler arasında bir ayrım oluşturur, bu ayrımda tarihsel, dinsel hak iddiaları ile her türden milliyetçi icat diledikleri gibi hareket eder. Bariz bir örneği alalım: Diyasporadaki Yahudilerinin ve Müslümanların Kudüs'ün statüsü ve bölünmesine dair savundukları tezler. Bu noktada, böylesi bağlılıkların ilan edildikleri zemin itibariyle şüpheli olduğunu savunacağım. Tarafgir olmakla kalmıyorlar, aynı zamanda evrensel temellerde düpedüz geçersizler: Başlangıç noktalarına bakılırsa, tarafların hiçbiri, ne de onların dinî veya diğer sözcüleri meselede yeterli olmadığı gibi, ahlakî bir duruşa da sahip değildir. Açıkça söylersek: Britanya'daki tartışma açısından, ne Yahudi cemaatinin ne de Müslüman cemaatin, ki bunlar nispeten esnek tabirlerdir, İsrail-Filistin çatışması konusunda özel bir yere sahip olduğunu düşünüyorum. Hatta savundukları tarafgir ve barışa olanak tanımayan pozisyonlar bakımından olumsuz bir rol oynuyorlar. Aynı şey diğer diyaspora dayanışmaları için de geçerlidir, bunlar ister kendileri ya da yakınları yenilerde göç etmiş kişilerden mürekkep diyasporalar olsun, ister şu sıkça bahsedilen tarihsel mensubiyet ve icat bağlarına dayansınlar. Yine dinsel azınlıkların hakları için düzenlenen kampanyalar da bu sava uyar: 19. yüzyılın sonunda Hıristiyanların hakları için düzenlenen kampanyalar Avrupalı devletlerin sermayesi olmuştu ve bu mesele ajitasyon yoluyla ABD'de tekrar gündeme geldi. İnananların hakları insan hakları mevzusunu önemli bir parçasıdır, ancak evrensel ilkeler temelinde. İnanç veya hurafe ortaklığından hareketle kardeş inananlarla dayanışma içinde olduklarını söyleyenler, aynı zamanda pozisyonlarının mantığı gereği başkalarını aynı haklardan dışlamış oluyorlar.

SONUÇ

Milliyetçilik dostu siyaset kuramcıları ve akademisyenler, bir ideoloji ve pratik olarak milliyetçiliğin diğer, müspet modern hedeflerle –demokrasi, kimlik, cemaat ve uluslararası düzen– nasıl uyumlu olabileceğini çokça anlattılar. Başka yerde de savunduğum gibi, bunların hepsi doğru olabilir ama yalnızca değerler arasında bir sıralama yapılması şartıyla; başka bir deyişle, eğer milliyetçilik haddini bilirse. Geçtiğimiz yüzyılda olanların, özellikle evrensel ilkeler karşısında milliyetçilerin sicili ışığında ve farklı kıtalarda milliyetçilerin insan hakları ihlallerine devam ettikleri düşünülürse, böyle bir uyumun oluşacağını söylemek pek de kolay olmaz. Böylesi bir uyumun önündeki üç engel olan egemenlik, kültür ve yorumun tikelliği arasında, bence insan hakları açısından en büyük sorun ve tehlike teşkil eden sonuncusudur.

5

Milliyetçilik, Globalizm ve Medeniyetler Çatışması

JOHN HUTCHINSON

Geçtiğimiz yıllarda milliyetçilikteki görünür küresel canlanışla birlikte milliyetçiliğin, milletin ve ulus-devletin geleceğine dair bir sorgulama yaşandı. Milliyetçilik ve millî kimlikler önümüzdeki yüzyılda varlığını koruyacak mı? Evetse, nitelikleri değişecek mi ve ne şekilde değişecek? Değilse, milletin ve ulus-devletin alternatifleri nelerdir? Millet, genel olarak modern dönemin hâkim kültürel ve siyasal birimi olarak görüldüğünden ve çevrenin değişimi, nükleer silahların yayılışı, uluslararası ticaret, insan hakları, azınlık hakları gibi gezegen ölçeğindeki büyük sorunların ele alınmasında (uluslararası örgütlere üyeliği vesilesiyle) ulus-devlet temel kurum olmaya devam ettiğinden, bu sorular doğal olarak büyük önem kazanmaktadır.

Sosyal bilimciler bu sorunların hiçbirine kesin yanıtlar veriyormuş gibi davranamazlar. Karl Popper (1960) haklı olarak, dünyaya dair bilgileri insanların davranışlarını şekillendirdiği için, uzun vadeli tarihsel tahminlerimizin isabetli olması için insanların gelecekte ne bileceklerini ve hangi koşullarla karşılaşacaklarını bilmemiz gerektiğini savunmuştu. Bu durumda mutlak anlamda öngörü yapmak imkânsızdır. Tüm yapabileceğimiz milletin başka kolektif özdeşleşme biçimleri

tarafından aşıldığına dair 'mevcut' işaretler olup olmadığını incelemektir.

Bu kendi başına çok geniş olabilecek bir başlık ve burada ancak çok sınırlı bir çözümleme sunabilirim. Bu bölümde yapmak istediğim milletlerin öneminin azaldığını öne süren pek çok sosyal bilimcinin (tarihçiler dahil) uzun vadeli bir tarihsel bakış açısından yoksun olduklarını sergilemektir. Yüzyıllardır var olan milletlerin geleceğine dair şüpheleri gündeme getiren iki etkili görüşü hedef alıyorum. Birincisi, küreselleşmenin milletleri önemli siyasal aktörler olmaktan çıkardığını öne sürerken, ABD'ye yönelik sıra dışı terörist saldırılardan sonra hızla sesi duyulur olan ikincisi dünyadaki asıl cepheleşmenin milletler ve onların devletleri arasında değil, medeniyetler arasında, özellikle de dinî medeniyetler arasında olduğunu savunuyor.

İki savı da reddediyorum. Benim savım, ikisinin de sosyal bilimlerin (John Breuilly'nin sözleriyle) 'şimdiyi ebedileştirme' (Breuilly 1990) kusuruyla malul olduğudur. Daha uzun vadeli bir tarihsel bakış açısı, küreselleşmenin etnik kimlik ve millet oluşumunu aşındırmaktansa canlandıracağını ve günümüzdeki dinsel canlanmanın millet oluşumunun altını oyduğu kadar ona katkı da yapabileceğini göstermektedir. Her iki anlayış da milletin modern dünyaya özgülüğünü ve milletlerin ve ulus-devletlerin modernite içindeki etkisini abartmaktadır. Etnik toplulukların ve milletlerin tarihsel dönemler boyunca değişen niteliklerini ve başka kolektif bağlılıklar karşısındaki güçlerinin dalgalanarak değiştiğini tespit edecek çok daha iyi ayarlanmış bir tartışmaya ihtiyacımız var.

Bu tartışmayı anlaşılır kılmak için bazı kaba tanımlar gerekli. Akademisyenler arasındaki pek çok farklılık rakip millet tanımlarından kaynaklanıyor. Anthony Smith'i izleyerek (Smith 2001: 19), halk egemenliği ve ortak yurttaşlık anlayışlarına, bütünleşmiş bir ülkeye ve ekonomiye dayalı birimler olarak milletlerin genellikle 18. yüzyıl oluşumları olduğunda modernist okulla hemfikirim. Ancak Smith'in gözlemlediği gibi, milletler aynı zamanda modern dönemin öncesine giden etnik kültürlere de büyük ölçüde dayalı olan hissiyat cemaatleridir.

Bunlar millete kolektif bir isim, özgün kökenleri olduğuna dair mitler, bir anayurda aidiyet duygusu, ortak bir tarih ve kültür ile ortak bir siyasal kaderi paylaşma hissi verirler. Milliyetçilik ideolojisini modern dünyada böylesine etkili kılan kadim bir 'zamansız' topluluğa aidiyet duygusudur. Milliyetçiliğin insanları bağlayabildiği toplum (millet) aracılığıyla bireyler beklenmedik durumlarla ve ölümle baş edebilir, kendi hikâyelerini ölümsüz bir varlığın hikâyesine katarak ölümsüzlük kazanabilirler (Smith 1999: 88)

Bu, modern öncesi dönemde etnik gelenekleri olmayan nüfusların millet olamayacakları anlamına gelmiyor. Etnik oluşum günümüzde de devam ediyor. Millet olma iddiasındaki pek çok devlet veya topluluğun yukarıdaki tanıma uymadığı doğru, ancak dünya siyasetindeki kargaşanın bir parçasının müstakil milletler yaratma çabası olduğunu öne sürüyorum. Milletlerin devrinin bitmekte olduğunu öne süren yorumcuların aksine, Avrasya, Afrika ve Latin Amerika'nın pek çok bölgesinin halen millet oluşumunun ilk aşamalarında olduğunu, toplumsal ve siyasal altüst oluşların da buna eşlik edeceğini savunacağım.

KÜRESELLEŞME PERSPEKTİFİ

1919'da John Maynard Keynes Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki liberal Avrupa'yı şu şekilde tasvir ediyordu:

> Ağustos 1914'te sona eren çağ insanın ekonomik ilerleyişinde ne olağanüstü bir dönemdi! Londralı biri yatakta sabah çayını yudumlarken telefonla, dünyanın dört bir yanından envai çeşit malı, istediği miktarlarda ısmarlayabilir ve pekala kısa sürede teslim edilmesini bekleyebilirdi; aynı zamanda ve aynı şekilde servetini dünyanın herhangi bir köşesindeki doğal kaynaklara veya yeni teşebbüslere yatırabilirdi... eğer isterse, pasaport veya başka bir formalite olmaksızın herhangi bir ülkeye ya da iklime gidecek ucuz ve konforlu bir ulaşım aracını hemen bulabilirdi... Ancak hepsinden önemlisi, işlerin bu şekilde yürümesini normal, kesin ve kalıcı olarak görmesiydi, değişim ancak daha fazla ilerleme yönünde olabilirdi... (Keynes 1920: 9-10)

Bu pasajda ilginç olan Keynes'in bu kozmopolit serbest ticaret uygarlığını nostaljik bir şekilde, savaş ve fanatik ideolojiler (milliyetçilik ve Bolşevizm) tarafından yok edilmiş bir altın 'geçmiş' olarak sunmasıdır.

Bu bizi, küreselleşmenin yarattığı moderniteden postmoderniteye geçişle birlikte dünya tarihinde yeni bir döneme girdiğimizi savunan akademisyenlerin (Giddens 1990; Albrow 1996; Castells 1996) iddialarına ihtiyatla yaklaşmaya sevk etmeli. Burada 'küreselleşme' toplumlar arasındaki bağlantılılığın yoğunlaşması olarak tanımlanıyor. Montserrat Guibernau'nun (2001) başarıyla özetlediği gibi, küreselleşme kuramcılarına göre teknoloji ve iletişimdeki ilerlemeler farklı nüfuslar arasındaki temasları o kadar yoğunlaştırdı ki, zaman ve mekânı, 'yerel'lik algımızı dönüştürüp insan nüfuslarını tek bir dünya haline getirecek şekilde sıkıştırdı. 20. yüzyılın sonlarında çok uluslu şirketlerin ve ulus-ötesi hükümet dışı kurumların, insan haklarını koruyacak uluslararası kuralların, GATT, Dünya Bankası, BM gibi dünya organlarının, AB ve NAFTA gibi devletler arasında bölgesel birliklerin ve yeni dünya dili olarak İngilizce'nin yükselişine tanık olundu. Günlük hayatlarımızda bu yeni ufuklara ve örgütlere uyum sağlamaya çalışırken, modernitenin birincil kurumları olan millet ve ulus-devlet birincil siyasal ve kültürel referans noktalarımız olmaktan çıkıyorlar, zira nükleer silahların yayılması, uluslararası terörizm, uzun mesafeli ekonomik göçler ve mülteci akınları, iklim değişikliği gibi sorunları kendi başlarına idare edemiyorlar.

Bu tezin değişik versiyonları var, ancak hepsi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında siyasal bakımdan egemen, askerî bakımdan otonom, sınırları belirlenmiş, kültürel bakımdan türdeş ve ekonomik bakımdan bütünleşmiş 'klasik' bir ulus-devletin varolduğunu sanıyorlar. Büyük ölçüde iktisadî varsayımlara dayanan radikal bir yorum, küresel ve bölgesel yönetişim kurumlarının, yeni sınırsız ekonomik işlemler dünyasını düzenlemekte giderek yetersiz kalan bu türden ulus-devletleri aşındıracağını öngörüyor (Wriston 1992; Ohmae 1996).

Daha sınırlı bir yorum klasik ulus-devletin yok olduğunu değil,

dönüştüğünü savunuyor (Giddens 1990; Held vd. 1999). Buna göre, ulus-ötesi kurumların egemenliğin kaybına ya da paylaşımına yol açan gelişmesi, ulus-'devlet'in otonomisini sınırladı. 'Milletlerin kimliği' de yeniden biçimlendi. Büyük güçler arasında büyük ölçekli savaş olasılığının azalması, kolektif farklılaşma açısından göçmenler ve mülteciler gibi 'içerideki' ötekilerin 'dış' düşmanların yerini alması anlamına geliyor; göçmenlerin ve millî azınlıkların daha görünür olması türdeş millî kültürlerin çoğullaşması ve melezleşmesi anlamına geliyor; İngilizce'nin ulus-ötesi medya kanallarınca taşınan bir dünya dili olarak yükselmesi hem seçkinler hem de halk düzeyinde küresel bir bilinç ve kültürü teşvik ediyor. Milletleri ve ulus-devletleri güçlendiren karşıt yönelimler de var, ancak toplamda sonuç, zayıflayan ulus-devletlerin çokkültürlülüğe ayak uydurmak zorunda kalması (tüm bunlar hakkında bkz. Guibernau 2001).

Benim asıl hedefim radikal tez olacak, zira dönüşümcü tezde (iddia edildiği kadar olmasa da) belli ölçüde haklılık var. Ancak küreselleşmenin moderniteyle veya postmoderniteyle karışmasından ötürü, her iki duruşun da varsayımlarını tartışmaya açmak istiyorum; dinî ve askerî etkenlerin önemini göz ardı eden, aşırı teknolojik bir küreselleşme anlayışı; öte yandan tekil bir küreselleşme anlayışı. Küreselleşmenin uzun bir tarihsel sürekliliği var ve beraberinde öngörülemez bir tehdit duygusu getiriyor, bu da sıklıkla etnik ve milî farklılıkların kristalleşmesine ve seslendirilmesine neden oluyor.

DÜNYA TARİHİ, ULUS-DEVLETLER VE KÜRESEL

Tarihte küresellik tartışmasının başlangıç zemini, W. H. McNeill'in 20. yüzyıl akademik tarihçiliğinin en büyük yapıtlarından biri olan *The Rise of the West* (1963) başlıklı kitabıdır. McNeill 20. yüzyılda Batının (önce Avrupalı ulus-devletler, sonra da ABD nezdinde) dünyaya hâkim olmasıyla küresel bir toplumun oluştuğunu öne sürmüştü. Globalizmin kökenleri kıta Avrupa'sındaki rekabetçi devlet sisteminden doğan, bilim ve iletişimdeki devrimlerden ivme alan militarist ulus-devletlerin, nihayet 20. yüzyılda Avrupa bütün diğer medeniyet-

leri alt edene dek denizaşırı bölgelere yayıldığı 15. yüzyılda yatmaktadır. Bilimsel fikirlerin doğurduğu devrimci altüst oluşlar, Batı da dahil olmak üzere tüm eski, din temelli uygarlıklara yönelik bir tehdit olarak da, Batı'nın devrimci potansiyelinin bir devamı olarak da görülebilir. İnkâr edilemez olan, Avrupalı ulus-devletlerin kendilerini de hükümsüz kılacak tekil bir kozmopolit insanlığın ilk defa ortaya çıkışıydı. McNeill'in yaklaşımında, küreselleşmeyi önceleyen ve dolaylı olarak ortaya çıkaran ulus-devletler yine onun tarafından aşılacaklardır ve globalizm köken olarak Batılı, nitelik olarak laik olarak tanımlanır (McNeill 1963: 11-13. bölümler).

McNeill'in değerlendirmesi gayet aydınlatıcı, fakat üç düzlemde eleştiriye açık. İlk olarak, küreselleşme modern bir devrimci gelişme olarak değil, tekrarlayan ve evrimsel bir süreç olarak görülmelidir. Dünya tarihini 13. yüzyılda Orta Asya'daki Moğol 'patlaması' ile başlatan Adshead çağdaş dünya sisteminin iç içe geçmiş ağlardan oluşan tabakaların üst üste gelmesiyle oluştuğunu savunuyor: enformasyon, mikrobik ve askeri devreler, dinî enternasyonaller, edebiyat dünyası, küresel cephanelik, dünya piyasası, dünya teknoloji bankası ve İngilizce kullanılarak ifade edilen ortak bir bilinç (Adshead 1993: 3-4). Janet Abu-Lughod'un (1989) çalışmasından etkilenen McNeill de önceki görüşlerini değiştirerek, Batılı kapitalist dünya sistemini önceleyen ve ona temel teşkil eden başkaları olduğunu kabul etti. Birincisi M.Ö. ikinci binyıldan M.S. 200'deki çözülüşüne dek Ortadoğu'da gelişti. Yine Ortadoğu merkezli olan ikincisi M.S. 600-1000 arasındaki İslâm'ın yükselişine eşlik etti. M.S. 1000-1500 arasında Ortadoğu'dan yararlanan Çin, Ortadoğu'dan Batı Avrupa'ya uzanan bir üçüncü dünya ekonomik ağının ağırlık merkezi haline geldi (McNeill 1990).

Başkalarıyla birlikte (bkz. Eaton 1990) Marshall Hodgson'un (1993) da yaptığı ikinci bir eleştiri, küreselleşmenin ne 'Batılı' niteliklerle, ne de 'evrenselleşme' ile bir tutulabileceğidir. Küresel bir uygarlık olarak İslâm Hıristiyan Avrupa'yı öncelemiştir ve Marshall Hodgson'un bölgeler arası modelinde dünya tarihi 2800 yıllık bir dönem boyunca dört büyük kültür alanı arasındaki etkileşimlerle oluşur. Bun-

ların her biri, yarattığı yenilikler (500 yıllık bir dönem içinde) diğer alanlar tarafından benimsenene kadar, bir süreliğine en önde giden güç olarak yükselmiştir. Bu etkileşim barışçıl (örneğin ticaret ve fikirlerin yayılışı) veya şiddetli (savaş ve emperyal fetih) olabilir. Sonuçta 'küreselleşme' her zaman 'belirli' merkezlerden yayılır ve (geçmişte kenarda kalmış bir bölge olan) 'Batı'nın yükselişi benzersiz ya da nihai değil, küresel toplumsal güçteki 'sıçramalar' dizisinin halen dünya çapında soğurulmakta olan son halkasıdır. 1980'lerde, ikinci en büyük sanayi gücü olan Japonya'nın (Amerikan hakimiyetindeki) 'Batı'ya alternatif bir kalkınma modeli geliştirmiş gibi görülmesi, kimilerini bunun Asya'daki etkilerinden bir çeşit 'Doğululaşma' olarak bahsetmeye sevk etmişti. Japon modeli artık gözden düşmüş olsa da, şimdilerde devasa nüfusunu hızla kalkındıran Çin'in küresel bir ağırlık merkezine dönüşmesi tasavvur edilemez bir şey değil. Gerçekten de Çin, Yeni-Konfüçyüsçülüğü, uyum içinde işbirliğini vurgulayan, Batının rekabetçi Mesihçiliğinden daha üstün, dışlayıcı olmayan bir dünya düzeni ilkesi olarak sunmayı tasarlıyor (Zheng 1999: 4. bölüm). Çin'in giderek bir tehdit olarak algılanması, ABD'nin sözüm ona küresel medeniyetini kimi zaman etno-merkezci bir tepki vermeye itti. Kısaca, küresel akımlar kendi etno-kültürel varsayımları ile birlikte gelirler ve karşıt vizyonları, dolayısıyla da rakip milliyetçilikleri tahrik edebilirler.

Üçüncü olarak, küreselleşme tekil ve seküler bir süreç olarak tanımlanamaz, zira 'küreselleşen' kurumlar arasında dünyevî bilimler, teknolojiler ve ideolojiler kadar, birbiriyle sık sık çatışan misyoner dinsel yayılma, emperyal fetih ve sömürgeleştirme, göçler ve uzun mesafe ticareti de vardır. Michael Mann (1996) dünya tarihinin örüntülerini, kendi teknolojileri ve sınırları olan, örtüşen ve yarışan dört güç ağının –ekonomik, siyasal, ideolojik ve askerî– etkileşimi aracılığıyla çözümledi.

Bu bizi küreselleşme, etnik oluşumlar ve milletler arasındaki neden-sonuç ilişkilerini üç şekilde yeniden değerlendirmeye yöneltmeli. Küreselleşme bin yıldır ve hatta daha uzun bir süredir işlemekteyse, milletlerin aşılmasıyla sonuçlanacağı iddiaları en azından sorunlu hale gelmektedir. En azından etnik ve millî oluşumun küreselleşmeye eş-

lik etmesi ve onun tarafından yaratılması mümkün. İkincisi, küreselleşme türdeşleşmeden çok farklılaşma üreten doğası gereği dinamik bir süreç, çünkü daima başlangıç bölgesinden gelen varsayımlarla yüklü ve onu özümsemeye ve rakibi ile yarışmaya çalıştıkça 'alıcı' kültürün özgünlüklerine dönüşür. Üçüncüsü, bağlantılılık durumunda çok sayıda fail ve süreç olduğundan, dünya tarihine içkin bir öngörülemezlik var. Gerçekten, McNeill'in kendi 'temas modeli' de bunu kabul ediyor. Dünya tarihinin tecrit edilmiş bireylerden artan toplumsal karşılıklı bağımlılığa doğru bir kayış ve bununla birlikte insanın doğa üzerindeki gücünün pekişmesini içerdiğini öne sürer. Ancak böylesi temasların uyum kadar çatışma da yarattığına da işaret etti (Costello 1993: 197-9). Nitekim ben de böylesi temasların (ve çatışmaların) etnik kristalleşmenin katalizörlerinden biri olduğunu ve sonuçta ortaya çıkan etnik toplulukların çoğu zaman modern milletin temelini sağladığını öne süreceğim.

Evrensel semavî dinlerin ortaya çıkışı dağınık toplulukları büyük medeniyetler halinde bir araya getirmede kilit rol oynadı. Geleneksel olarak bu türden dinlerin toprağa ve kültüre yönelik etnik bağlılıkların önünü kestiği düşünülse de, sıklıkla etnik, kimilerine göre de millî oluşumların katalizörü olmuşlardır. Adrian Hastings (1997) Hıristiyanlığa özel bir rol atfeder. İncil'in dillerin çeşitliliğini tanımasından ilham alan Evangelizm, Kitab-ı Mukaddes'in yerel dillere çevrilmesini ve yazılı yerel dillerin çoğalmasını sağlamıştır. İsrail'i Birleşik Krallık, kutsal topraklar ve kendine özgü kültürleri ile bir araya gelmiş kutsal halkın örnek siyasal topluluğu olarak sunan Eski Ahit, millet modelini önce Avrupa'ya, sonra da Hıristiyanlığın Avrupa emperyalizmi ile birlikte yayılması sonucu tüm dünyaya yaydı.

Aslında tüm dinler birkaç sebepten ötürü etnik oluşumu teşvik ettiler. İnsanlara ulaşabilmek için önceki kültürlerin *ethos* ve pratiklerine (değişik ölçülerde) ayak uydurmak gereği; etnik kategorileri rakip etnik topluluklara dönüştürebilecek içsel farklılaşmaya ve hizipleşmeye meyilli olmaları, komşu gruplardan farklılaşmış, kültürel açıdan tutarlı nüfuslar inşa etmeye çalışan hükümdarlar tarafından kullanılma-

ları ve hepsinin ötesinde farklı inançlara sahip siyasal topluluklar arasındaki savaşlar, bu nedenler arasındadır.

İslâm, Budizm ve Hinduizm de dâhil tüm büyük dinlerin farklı geleneklere sızma eğilimi onlara, özellikle komşu ve rakip topluluklar veya devletlerde rakip gelenekler kök saldığında etnik kimlik oluşturma gücü verdi. İran'da Şii İslâm'ın kök salması Arap hâkimiyetinin reddi ve Fars etno-kültürel canlanışı ile başladı, Sünni Osmanlı İmparatorluğu'nun Safevî İmparatorluğu'na karşı savaşları ile yoğunluk kazandı. John Armstrong'un (1982: 3. bölüm) gösterdiği gibi, başkalarını kendi dinine çevirmeye çalışan rakip dinler küresel hırsları nedeniyle silahlı çatışmaya girdiler ve fay hatları üzerindeki devletler kendilerini kaderlerinde medeniyetlerinin sınır bekçisi olmaya yazgılı seçilmiş devletler olarak resmeden *antemurale*[1] mitleri geliştirdiler. İslâmiyet ile Hıristiyanlık arasındaki 1000 yıllık çatışmada böylesi bir konum iddiasında bulunan birkaç devlet görüldü: Hıristiyan tarafında Bizans, Kastilya İspanyası ve Çarlık Rusya; Müslüman tarafta ise Memlükler devrinde Mısır. *Antemurale* miti Katolikler ile Ortodokslar ve Katolikler ile Protestanlar arasındaki savaşlarda da ortaya çıktı. Polonya kendisini 'Doğulu' Rus Ortodoksluğu karşısında Batı Avrupalı Katolikliğin savunucusu olarak görürken, İngiltere ve Hollanda da kendilerini Katolik despotizmi karşısında Protestan özgürlüğünün kaleleri olarak görüyorlardı. Tüm bu özdeşleşmeler modern milletlerin gelişim çizgilerini şekillendirmede çok etkili oldular.

Emperyal yayılmaların etnik topluluklara düşman olduğu düşünülebilirse de, beklenmedik şekilde etnik bilincin yükselmesine de neden olabilir. Rakip Roma ve Pers imparatorluklarının ticaret ve iletişim rotalarının ortasında kalmış ve topluca boyunduruk altına alınma ve 'sürgün' yaşamış olan Ermeni ve Yahudi topluluklarında güçlü bir etnik kimlik oluşmuştu (Armstrong 1982: 7. bölüm). Michel Hechter'in iddiasına göre (2000: 2. ve 3. bölümler), Osmanlı millet siste-

1 *Antemurale* Latince'de kale duvarı, savunma duvarı anlamına gelir; ayrıca 16. yüzyılda Papa tarafından Hırvatistan'a verilen *Antemurale Christianitis* (Hıristiyanlığın Savunucusu) unvanına gönderme yapılmaktadır – ç.n.

minde olduğu gibi imparatorlukların dolaylı yönetim sistemlerinin yerel liderlikleri güçlendirmesi etnik toplulukları pekiştirebilir.

Genel olarak, devletler arasındaki savaşlar etnik farklılığı yoğunlaştırır. Şüphesiz, savaşın paralı askerler ya da küçük bir soylu tabaka, hatta aslında sınırlı sayıda profesyonel asker tarafından yürütüldüğü durumlarda savaşın psikolojik ve toplumsal etkileri daha sınırlıdır. Ancak, Fransız ve İngiliz krallıkları arasındaki Yüz Yıl Savaşları gibi feodal devletler arasında bile olsa, tekrar eden ve uzayıp giden devletler arası savaşlar etnik hissiyatın yayılması ile sonuçlanmıştır. Anthony Smith'in (1981) öne sürdüğü gibi, yerel grupları bir devlet ordusu içinde seferber eden ve böylece anavatan denilen daha büyük bir toprakla özdeşleşme yaratan, karşıt toplumlar arasında düşmanca stereotiplerin kurgulandığı bir propaganda yaptıran ve kahramanlar ve efsanevi zaferler üreten savaşların etnikleştirici etkileri olmuştur. Sonradan Froissart ve Shakespeare gibi şairler, tarihçiler ve sanatçılar tarafından kutlandığında, bu destansı olaylar, popüler destanlar ve anma törenleri grup bilinci içinde kurumsallaşırlar. Gruplar kendilerini dinle tanımlıyor, –mesela Sırpların Kosova savaşında yaptığı gibi– yenilgilerini hakikî dine bağlılıklarının sınanması olarak yorumluyorsa, savaşlar bir devletin yıkılması ile sonuçlansa bile etnik bilinç korunabilir. Böylelikle, dinsel seçilmişlik duygusu yenilgiyi meşrulaştırır, ilahi takdiri yeniden kazanabilmenin aracı olarak kolektif gelenekleri savunma iradesini güçlendirir.

Uzun mesafe ticaretinin gelişmesi de grupların onu denetleme arzularını kışkırtmış ve çok uzak kültürlerin temas etmelerine ve sıklıkla da çatışmalarına neden olmuştur. Steplerden gelen göç dalgaları veya Asya ve Avrupa'nın varlıklı tarım medeniyetlerinin istilası kara üzerinden giden ipek ve baharat yollarını takip etmiştir. Tarihçilerin kısmen ipek yolunu denetleme arzusundan kaynaklandığını söyledikleri Moğolların 13. yüzyıldaki dünya imparatorluğu kurma girişimleri de bunun bir parçasıdır. 'Moğol/Tatar boyunduruğu'nun hatırası Muskovit (Moskovalı) Rusyası ve Namgyar Macaristanı üzerinde derin izler bıraktı. Moğolların ipek yolunu birleştirmesi Asya ve Avru-

pa'yı birbirine bağlayan bir haberleşme devresi yarattı ve Batılı devletleri Asya'nın zenginliklerine denizden ulaşacak bir rota keşfetmeye sevk etti (Adshead 1993: 3. bölüm). Amerika'nın Avrupalılar tarafından 'keşfi', etnik kristalleşmeye yol açan büyük ölçekli sömürgeleştirmeler, denizaşırı zenginlikler ve imparatorluklar için mücadele eden Avrupalı büyük güçler arasındaki savaşlar bunun sonucu olarak gelişti. Bununla birlikte Avrupa alt-kıtasındaki Reformasyon döneminin dinsel-saltanat savaşları, erken modern millî kimliklerin gelişerek evrensel dinî bir misyon edindikleri bağlamı oluşturdu.

Kısacası, *la longue durée* bağlamında anlaşıldığında küreselleşme, çoğu zaman etnik biçimler alan farklılaşmanın, yaratılması değilse de yoğunlaşması ile el ele gitmiştir. McNeill'in temasa dayalı perspektifini benimsemek şüphesiz, etnik oluşumların güçlü şekilde kurumsallaştıklarında bile tekrar nükseden farklı türden tehditlere konu olduklarını kabul eden, 'özcü olmayan' bir etnisite anlayışını kabul etmek demektir. Bu tehditler, içsel olarak üretilen yenilikler, fetihler sonucu dayatılmış kaynaşma, belki de gönüllü veya zorla asimilasyon ve etnik kıyım sonucu çözülme ile sonuçlanabilir. Bu tehditlerin çoklu ve ayrışık olması, etnik oluşumların çoğu zaman farklı geçmişlerden, farklı kültürel miraslardan ve dolayısıyla değişimi müzakere etmek için başvurabilecekleri farklı bireysel ve kolektif kimlik modellerinden oluşan bir repertuar içerebilmelerini gerektirir. Bu nedenledir ki, İrlanda'nın geçmişinde Kelt kökenli aristokrat savaşçıların pagan dönemi, Aziz Patrick ve İrlandalı azizlerin Katolik *insula sacra*[2] dönemi, Anglo-Norman parlamenter otonomi dönemi gibi dönemler vardır. Macar topraklarında ise, steplerin eski pagan savaşçı *ethosu* hiçbir zaman silinmediyse de, Hıristiyanlığa geçişten sonra yerini Asyalı İslâm'ın karşısında Avrupalı Hıristiyan bir siper olma anlamında *antemurale* kimliğine bıraktı.

Küreselleşme kuramcıları, 18. yüzyıldan itibaren görülen milletler ve milliyetçilik ile daha eski etnik topluluklar arasında bir sürekli-

2 Latince'de 'kutsal ada' anlamına gelen bu ifade, Avienus'un 4. yüzyıl tarihli *Ora Maritima* (Deniz Sahilleri) başlıklı eserinde İrlanda'ya verilen isimdir – ç.n.

lik görmeyip, Ernest Gellner (1983), Eric Hobsbawm (1990) ve John Breuilly (1993) gibi modernist yorumlardan hareketle onları, insanlığı sürekli daha kapsayıcı birimler halinde örgütleme eğilimindeki seküler bir modernleşme sürecinin ürünleri olarak görüyorlar. Etnik bir geçmişe bağlılık ifade etse de, millet aslında yenidir, hatta icat edilmiştir; zira millet eski birimlere oranla sınırları daha geniş ve belirli, ekonomik bakımdan bütünleşik ve kültürel bakımdan türdeş bir siyasal birimdir. Millet, yeni bir akılcı ve siyasal insanlık anlayışına dayalı tek ve türdeş bir kültürün toprak temelli merkezî bir devlet ve sanayileşmiş bir ekonomi tarafından gezegenin dört bir yanına taşınmasını mümkün kılan, 18. yüzyılın bilimsel ve teknolojik devrimlerinin taşıyıcısıdır. Milletler modernliğe yönelmiştir ve ulus-devletler birbirine benzer: Endüstriyel bir kültürü paylaşırlar ve bizzat ulus-devlet sisteminin yükselişi, artan karşılıklı bağımlılığın ve ulus-ötesi kurumlara dayalı yeni bir yönetişim sisteminin habercisidirler.

Modern milletlerin pek çok yeni özellik içerdiği konusunda modernistlerle hemfikir olunabilir, ancak eski etnik kimliklerin devletlerin modernleşme politikalarını belirleme gücünü ihmal ediyorlar. Örneğin, devrimci Fransa'nın Avrupa'yı özgürleştirme misyonu ortaçağda Fransız krallığının Avrupalı Katolik Hıristiyanlığın 'seçilmiş' savunucusu olduğu anlayışından besleniyordu. Modernistler devletlerin 18. yüzyıldan bu yana ilişkilerin yoğunlaşması karşısındaki özerkliklerini de abartıyorlar ve devletleri etnik cemaat mirasının sunduğu kaynaklara 'dönme'ye zorlayan peş peşe krizleri de gözden kaçırıyorlar. Modern dönem boyunca devletler, eskiden kurulmuş imparatorluklar ya da alenen ulus-devlet olsunlar, savaş, ekonomik bunalım, göçler ve demografik değişiklikler, ekolojik değişiklikler ve ideolojik tehditler gibi öngörülemeyen olaylarla periyodik olarak sarsılmış, hatta yıkılmışlardır.

Modern devletler etkin idari sistemler, eğitim sistemleri ve ekonomik müttefikleri aracılığıyla nüfuslarını seferber ederek muazzam güç kullanabilseler de, pek çok güç aktöründen sadece biri olarak öngörülmedik siyasal, ekonomik ve ideolojik rakipler karşısında zorlanmışlardır. Modern dönemde savaş (özellikle de Napolyon döneminde

ve Birinci Dünya Savaşı'nda) siyasal toplulukların birbirleri karşısında sürekli yeniden tanımlanmasını gerektirdi. Devletlerin yükselişi ve yıkılışı, yeni jeopolitik alanlara kayışı, baskın grupların millî azınlıklara dönüşmesi ya da tersi ve büyük ölçekli nüfus transferleri sonucunda etnik milliyetçilik kışkırtıldı. Fransa'nın saldırgan bir sekülerliği benimseyen cumhuriyetçi milliyetçileri bile, 1871'deki yenilgiden sonra ve Birinci Dünya Savaşı'ndaki Alman işgali sırasında halkın devlete desteğini seferber edebilmek için Aziz Joan gibi geleneksel dinî simgeleri kullanma gereği hissettiler (Gildea 1994: 154-65).

Ulus-ötesi ekonomik devrimler dalgası devletlerin birbirleri karşısındaki güçlerini ve dinlerin ve sınıfların ulus-devletler içindeki konumlarını sarstı. Prusya'nın 1871'de Fransa'ya karşı ezici zaferinde demiryollarının oynadığı rol ve Almanya'nın demir ve çeliğe dayalı 'ikinci sanayi devrimi'ne öncülük etmesi Avrupa'da yeni bir hegemonun yükselişine işaret eder gibiydi. Bu ise 20. yüzyılın başında Fransa ve Tirpitz'in zırhlı bir donanma geliştirmesini geleneksel deniz hâkimiyetine yönelik bir tehdit olarak algılayan Britanya ile yoğun bir milliyetçi rekabete yol açtı. 1870'lerin ekonomik depresyonları, yükselen dünya tarım piyasasının Avrupa'nın geleneksel düzenini tehdit etmesi, hızla büyüyen şehirlerde siyasallaşmış büyük bir vasıfsız işçi sınıfının militan sosyalist partilere yönelmesi, büyük Yahudi göçleri sonuçta Batı Avrupa'da ırkçı ve anti-semitik milliyetçiliğe yol açtı.

Aydınlanmanın mirasından ve karşıt dinsel çıkışlardan doğan, kiliseler, devrimci enternasyonaller, diyaspora grupları gibi ulus-ötesi kurumlar ve yazılı medya aracılığıyla aktarılan rakip ideolojik hareketler millî husumetleri besledi. 18. yüzyılın sonlarında, Fransa ve ideolojik destekçileri tarafından radikal cumhuriyetçi fikirlerin dayatılması korkusu, kraliyet merkezli modern muhafazakar Britanya kimliğinin billurlaşmasına yol açtı (Colley 1992: 216-20). Papalığın üstünlüğünden hareketle dünyevî milliyetçi ilkeleri reddetmesi, Hatalar Manzumesi (1863) ve Papanın yanılmazlığı öğretisinin ilanı (1870) Britanya, Fransa, Almanya ve İtalya içinde gerilimleri arttırdı. Benzer şekilde Bolşevik devrimi, Batı ve Doğu Avrupa'da, özellikle de sadece

büyük bir dış düşmandan değil, enternasyonalist işçi sınıfının teşkil ettiği iç düşmandan da korkan muhafazakâr orta sınıf gruplarında milliyetçi bir panik yarattı.

Ayrıca, halklar arasında daha yakın temasların olması 'doğal' huzursuzlukların –hastalıklar, kıtlıklar, ekolojik kargaşalar, verimlilikte değişiklikler– etkisini de yoğunlaştırıp genişleterek, millî husumetleri ve çatışmaları arttırdı. Britanya hükümetinin 19. yüzyılın ortalarında İrlanda'daki Büyük Kıtlık'ı önleyememesi Katolik İrlandalıları Britanya ile birlik fikrinden ilelebet uzaklaştırdı ve binlerce hastalıklı göçmenin ABD ve Britanya şehirlerine kaçışı iki ülkede de yerlici tepkileri ateşledi. 'Sarı ırklar'ın üremedeki üstünlüğü karşısında demografik bir düşüş yaşama korkusu, 20. yüzyıl başlarında Avrupalı emperyalist milletlerde ırka dayalı milliyetçiliği hızlandırdı.

Bu koşullar altında, toplulukların kendi başlarının çaresine bakması ve toplumsal ve siyasal kurumların aşağıdan yukarıya yeniden yaratılması şeklindeki kültürel milliyetçi motifler yankılanarak eski etnik-dinsel duyguları canlandırdı ve onlarla birleşti. Aynı zamanda etnik mirasların çoğulluğu milliyetçilere 'başarısız' gelenekleri reddetme ve gerekli toplumsal icatları 'unutulmuş' altın çağlara gönderme yaparak meşrulaştırma olanağı veriyordu. Yunan millî kimliği Ortodoksluğa ve Bizans İmparatorluğu'na referansla tanımlanıyor olmasına rağmen, 19. yüzyılın başlarında Yunan milliyetçilerini Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmaya ve Avrupalı 'Batı'ya 'yeniden katılmaya' sevk eden, seküler Elenizmin 'yeniden keşfi'ydi. Kısacası, milliyetçiliğin modernleştirici etkileri vardır, ancak gücünü daha çok sahici olduğuna inanılan bir geçmişe dayalı olarak, beklenmedik durumlara 'çözüm' üretme kabiliyetinden almaktadır.

Öyleyse, 19. yüzyılın egemen ulus-devlet fikri bir çeşit mittir, çünkü modern dönemde millî kimlikler ile emperyal, sınıfsal, bölgesel ve dinsel kimlikler arasında gidiş gelişler olmuştur. Eugene Weber'in (1976) 1870'lerde bölgeselciliğin gücü hakkındaki çözümlemesi devrimci savaşlar döneminin bitişi ile Fransız milliyetçiliğinin yayılmasında düşüş olduğunu ima ediyor. Modern milletler ve ulus-devletler en

başından itibaren imparatorluklar, büyük dinler, devrimci enternasyonaller ve kapitalizm gibi ulus-ötesi kurumlarla ittifak veya çatışma içinde olmuşlardır. Bunun farkında olan devletler bu türden tehditleri aşabilmek için farklı stratejiler geliştirdiler. Britanya'nın 20. yüzyılın başlarına dek liberal iktisat anlayışına bağlı kalması kendi çıkarları ile uyum içindeydi, oysa Almanya 19. yüzyılın sonunda korumacı bir yaklaşımı benimsemişti. 19. yüzyılın büyük kısmında Britanya, Avrupa alt-kıtasındaki baskın büyük gücün karşısında başka devletlerle koalisyon kurma becerisinin de sayesinde bir dünya gücü olarak kaldı.

Kısaca söylersek, artık askerî, ekonomik ve dinsel meselelerde egemenliğini sürdürecek durumda olmadığı iddia edilen çağdaş 'ulus-devlet'in krizinin uzun bir geçmişi var ve bu kriz toplumsal ağların tekrar tekrar seferber edilişi ile giderilmeye çalışıldı. Beklenebileceği üzere, yeni durumlar karşısında millî kimlikler evrildi, 1945 sonrasında millî geçmişin reddedilmesi ve Alman geleceğinin 'Avrupa' demokrasisine bağlılık ile tanımlanma girişiminin yaşandığı (Batı) Almanya bunun dramatik bir örneği oldu. Ancak burada bile birleşmeden bu yana yaşanan tartışmalar, kabul edilebilir bir millî geçmişin keşfedilmesi yoluyla Almanya'nın 'meşrulaştırılması' arzusunun varlığını gösteriyor (Fulbrook 1999: 4, 6 ve 7. bölümler).

Öyleyse, bu sorunların yoğunlaştığı ve 1945 sonrası dünyada ulus-ötesi ve uluslararası ittifakların ulus-devletin devrinin kapandığını gösteren yükselişi ile küreselleşmenin yeni bir aşamaya ulaştığı iddialarına ne demeli? Dünya dili olarak İngilizce'nin (ya da Amerikan dilinin) yükselişi, küresel kurumlar –siyasal (BM), ekonomik (GATT)–, STK'lar tarafından temsil edilen bir dünya sivil toplumu, insan haklarını tanıyan uluslararası sözleşmeler aracılığıyla ifade edilen, gezegen çapında yeni bir bilincin doğuşunu görmüyor muyuz? Ve bu, mevcut ulus-devletlerin çözemeyeceği nükleer silahların yayılması, çevre tehditleri, büyük ölçekli uluslararası göç ve mülteci akınları ve terörizm gibi sorunların fark edilmesinin bir sonucu değil mi? Bölgesel birliklerin (Avrupa Birliği, ASEAN) yükselişi daha geniş kültürel bağlılıklar temelinde millet ilkesinden köklü bir uzaklaşma anlamına gelmiyor

mu? Örneğin Avrupa Birliği para yönetimi, savunma ve sınır denetiminde ulus-devletin geleneksel yetkilerinin çoğunu üstleniyor ve seçkinler arasında Avrupa çapında ağların oluşumu, kimilerine göre, muhtemelen yurttaşlık temeline dayalı millet modellerinin Avrupa ölçeğine genişletilmesi ile yeni bir Avrupalı kimliğinin geliştiğini gösteriyor (bakınız Wallace 1990).

Dünya tarihsel perspektiften bakıldığında, yakın zamanlarda SSCB'den Endonezya'ya, federal ya da üniter olsun, çok uluslu devletlerin küresel askerî ve ekonomik baskılar karşısında çöküşünü ya da istikrarsızlaşmasını gözlemişken, bir 'federal' girişim olarak Avrupa Birliği'nin uzun vadede yaşayabilirliğini değerlendirmek için çok erken. AB'nin gelişimini, ulus-devlet ilkesinin reddinden çok, ulusal seçkinlerin giderek küreselleşen bir dünyada egemenliklerini azamileştirmek için başvurdukları yeni bir strateji olarak açıklamak daha anlamlı. Ulusal seçkinlerin müzakere oyunları karmaşıktır. Avrupa'daki ulus-devletler 'küresel'i, 'Avrupa'nın 'bölgesel' baskılarına ya da hakim bölgesel güce karşı bağımsızlıklarını koruma mücadelesinde bir araç olarak kullanabilirler. ABD'nin teknoloji sayesinde sahip olduğu küresel askerî erişimden Avrupa ve Asya'daki pek çok devlet memnun.

Her halükârda, ulus-ötesi kurumların gelişimi Asya, Afrika ve Latin Amerika'da bu kurumların sahiplenir göründükleri 'Batılı' değerlere karşı yaygın bir tepkiye neden oldu. Pek çok akademisyenin tespit edemediği, çağımızda modern iletişim sistemleri sayesinde daha geniş erişim imkânı bulan İslâm ve Evangelist Protestanlık gibi dinsel örgütlenmelerin küreselleşmenin en güçlü failleri arasında yer aldıkları ve seküler moderniteye rakip bir vizyon sunduklarıdır. ABD'ye yapılan son saldırılar küresel karşılıklı temas halinin beklenmedik tehditler doğurabileceğini gösterdi. Küreselleşme, Müslüman dünyanın büyük kesimlerinde Batıya karşı düşmanlık yarattı ve çokkültürlülük peygamberleri milyonlarca insanın tarihsel olarak rakip bir medeniyetten Batının kalbine göç etmelerinin kimlikler arasında yaratıcı bir melezleşmeyi teşvik ettiğini düşünseler de, artık pek çok insan, ev sahibi topluluk ile 'göçmenler' arasındaki çatışmaların tetiklemesiyle Ba-

tıda yoğunlaşmış ve belki de dinsel-ırksal bir hal almış bir milliyetçilikten korkuyorlar. Daha şimdiden hakim etnik kültüre dayalı olarak tanımlanmış yurttaşlık değerlerini öğreterek göçmen azınlıkları 'millileştirme' çağrıları yapılıyor.

MEDENİYETLER ÇATIŞMASI

Seküler kozmopolit değerler etrafında birleşmiş tek bir dünya olasılığı uzak görünüyorsa da, Ortadoğu, Asya ve Latin Amerika'nın büyük kısmında dinsel hareketlerin dirilişi seküler milliyetçiliğe yönelik yeni bir tehdit oluşturmuyor mu? Mark Juergensmeyer (1993) bu dinsel dirilişi Batıya karşı yeni bir Soğuk Savaş'a benzetti. Batı sekülarizmine karşı İran devrimi ile belirginleşen çağdaş İslâmî canlanış, nüfusu çoğunlukla Müslüman olan devletlerde siyaseti şekillendirmekle kalmadı, militan İslâm'ın seküler cumhuriyetçi gelenekleri aşındıracağı korkusunun sol ve sağdaki politikacılar tarafından dile getirildiği Fransa da dahil olmak üzere, Avrupalı ulus-devletlerde Müslüman göçmenlere karşı geniş tabanlı etno-merkezci tepkileri de ateşledi. Samuel Huntington (1997), seküler Batı ile dinsel Batı-dışı arasında bir ikili zıtlaşma kavramını reddetse de, gelecek vizyonu olarak, temelinde tümüyle değilse de büyük ölçüde karşıt dinsel geçmişlerin olduğu bir medeniyetler savaşını sunuyor. Böylesi bir vizyonda, devletler (ve ulus-devletler) kendi medeniyetleri dahilinde başlıca siyasal aktörler olarak ikincil bir rol oynuyorlar. Önderlik yapacak devletleri olmayan medeniyetler siyasal bakımdan güçsüz olacaklar, ancak (Ortodoks kampta olması gerekirken Batılı olmaya çalışan) Yunanistan ve (İslâm içinde olduğu halde yine Avrupalı olmaya çalışan) Türkiye gibi kendi tarihsel medeniyetlerinden kaçmak isteyen devletler de aynı ölçüde ilelebet parçalanmış olacaklardır. Muhtemelen en yoğun çatışmalar, dinsel-medeniyetsel fay hatları ile devlet içi yada devletler arası çatışmaların çakıştığı durumlarda yaşanacak.

Huntington'un medeniyet farklılıklarını çatışma ile birleştirmesine karşı yapılacak çok açık birkaç eleştiri var. Avrupalı Latin Hıristiyanlığı dünyasını tek bir medeniyet olarak tanımlıyor, oysa 16. yüz-

yıldan bu yana Avrupalıların yaptığı en vahşi savaşlar Müslüman, Konfüçyüsçü veya Ortodoks Hıristiyan medeniyetlerle değil, birbirleri arasında olmuştur: Önce 16. ve 17. yüzyılda Reform ve Karşı Reform savaşları, sonra da 20. yüzyılın dünya savaşları. Ayrıca modern dinsel hareketler Batıya karşı yöneltilebilseler de, dışarıdaki 'ötekileri' eleştirdikleri durumlarda bile 'gerçek' düşmanlarının genellikle küresel değil tikel olduğu belirtilmeli. Asıl hedefleri 'içerisi'dir, çünkü istekleri yabancı kozmopolit ilkelerle birlikte hareket eden seküler güçlerin aşındırdığı geleneksel bir kültürü canlandırmaktır. Ortadoğu, Afrika ve Pakistan'daki İslâmcı hareketler ve Hindistan'daki Hindu diriliş hareketi, seküler (sosyalist) milliyetçiliğin kitlelerin toplumsal ve ekonomik kurtuluşunu gerçekleştirmek, onları Batılı 'yeni sömürgeci' kapitalizmden kurtarmak ve hukuk ve düzeni tesis etmek vaatlerini yerini getirmedeki başarısızlığından doğmuştu (bakınız Hutchinson 1994: 3. bölüm). Her bir vakada, daha 'sahici' kalkınma modelleri sunmak ve adalet (Müslümanlar için şeriat hukukunun cazibesi de buradan geliyordu), eğitim ve yoksulluğun önlenmesi gibi temel toplumsal hizmetleri sağlamak için Batılı sömürgeciliğin gelişinden önceki kadim dinsel geleneklere ve kurumlara 'dönüş'.söz konusudur. Bu hareketlerin hedefi dünya çapında bir haçlı seferinden ziyade mevcut bir siyasal topluluğun dönüştürülmesi olmuştur. Hedefin aynı zamanda dışarıda olduğu durumlarda, bu genellikle bir komşu ülkedir (Ortadoğulu Müslümanlar için İsrail, Pakistanlılar için Hindistan) ve tıpkı ortaçağlardaki *antemurale* krallıklarda olduğu gibi, topluluğu şu anda tehdit altında olan ruhani değerlerin muhafızı olarak tanımlayarak milliyet duygusunu güçlendirmiştir.

Böylesi dinsel diriliş hareketlerini Batılı olmayan 'geri' ülkelere özgü görmek de yanlış olur. Hollanda ve Fransa gibi seküler olma iddiasındaki pek çok devlet için de din millî kimliğin kaynaklarından biri olmuştur ve ABD, Almanya, İtalya, İrlanda ve Yunanistan gibi pek çok çağdaş 'Batılı' toplumda etkili bir güç olmaya devam ediyor. Günümüzde yaşanan dinsel canlanma, milletler 'içerisinde' seküler ve dinsel kavramlar arasındaki uzun zamandır süregelen çatışmanın en

son görünümü olarak görülebilir. İçsel çatışmalar Avrupa'da modern milliyetçiliğin ilk zamanlarında, Fransız Devrimi'nin sekülarizmine karşı genel bir tepki olarak patlak verdi ve 19. yüzyıl boyunca bizzat Fransa içinde de devam etti. Bu türden zıtlaşmalar çoğu zaman millet kurma sürecinin temel bir parçasıdır, zira çoğu 'yerleşik' milletler bile rakip simgesel ve siyasal tasarılar üreten yerleşik kültürel farklılıklarla bölünmüşlerdir. Daha önce de söylediğim gibi, milletler kültürel çoğulluk içerirler, türdeşleşme yönünde bir eğilim olduğu varsayımı ise kültürel mücadelelerin millet oluşumundaki merkezî yerinin ihmal edildiği anlamına gelir.

Rusya'da Slavcılar ile Batıcılar, yani Rusya'nın özgün Ortodoks geleneklerinin savunucuları ile gözü Batı Avrupa modellerinde olanlar arasındaki rekabet 19. yüzyılda başladı ve sürüyor. Fransa'da cumhuriyetçiler ile ruhban-meşrutiyetçiler arasındaki mücadele Fransız Devriminden bu yana değişik şekillerde yineleniyor, en belirgin şekli ise Le Pen'in Ulusal Cephesinin Beşinci Cumhuriyete karşı yürüttüğü kampanyadır. Britanya toplumu 19. ve 20. yüzyıllarda Galler, İskoçya ve kuzey İngiltere'nin kentli bölgelerinin önce Liberal Partiyi, sonra da İşçi Partisini destekleyen muarız Protestanlığı ile daha kırsal Güneydeki, Muhafazakarları destekleyen kırsal Anglikan Protestanlığı arasında bölünmüştü.

Bu bölünmeler siyasetin yapısına, toplumsal grupların konumlarına, bölgeler, taşra ve şehir arasındaki ilişkilere, ekonomik ve sosyal politikalar ile dış politikaya ilişkin radikal ölçüde farklı görüşler yansıtıyor olabilir. Jeopolitik konumları nedeniyle farklı yönlerden öngörülemeyen değişimlere maruz kalmaya devam eden grupların farklı geçmişlerini de yansıtabilirler. Modern Rusya'yı şekillendiren Batı ve Doğu Avrupa, Bizans ve Asya stepleri arasındaki ilişkiler olmuştur ve hem Batıcılar hem de Slavcılar diğerinin geçerliliğini tanımışlardır. Avrupalı fikirlerin toptan ithal edilmesinden rahatsız olan Batıcı Alexander Herzen, özellikle de 1848'in yenilgisinden sonra, Slavcıların ortaya attığı sorulara gözlerini kapadıkları sürece Batıcıların halktan kopacaklarını ilan etmişti (Neumann 1996: 170). Benzer şekilde Rus-

ya'nın Ortodoks misyonunun ve Doğulu kaderinin savunucusu Dostoyevski yeni Slavcıların kararsızlığını ve Batıcı varsayımları içselleştirmelerini dile getiriyordu: 'Avrupa'da Asyalıydık, oysa Asya'da biz de Avrupalıyız ... Asya'ya efendileri olarak gideceğiz' (*ibid.*: 64). Grupların kısmen ülke topraklarının yeri ve güvenliği duygusundan etkilenerek konumlarını değiştirmesiyle, hem devlet hem de 'eğitimli toplum' düzeyinde iktidar bu vizyonlar arasında el değiştiriyordu.

Kısacası, milletler kültürel bakımdan türdeş değil çoğulcudur ve bu farklı geçmişlerin ayakta kalmasının jeopolitik ortamla ve öngörülemeyen tehditlerle karşılaştıklarında toplumların seçeneklerini arttırmaları ile açıklanabileceğini öne sürebiliriz. Ancak özellikle din temelli olduklarında, toplumsal çöküşe ve iç savaşlara kadar giden iç çatışmaları önleyenin ne olduğu da haklı bir sorudur.

Bugün bu soru dünyanın pek çok kesiminde gündeme gelen bir soru. Kısa cevap, hem seküler hem de dinsel hareketlerin başvurabileceği güçlü bir ortak etnik geçmişin canlı olduğu durumlarda çöküşten kaçınılabileceğidir. Ortadoğu ve Asya'da ulus-devlet tehdit altında çünkü, kriz zamanlarında daha 'otantik' olduğu iddiasında bulunabilen 'köklü' dinsel geleneklerle kıyaslandığında Batılı sömürgeci hakimiyetinin bir türevi olarak görünüyor. Milliyetçi inisiyatif sıklıkla Mısır'daki Kıptiler, Lübnan'daki Maronit Hıristiyanlar ve Kore'deki Protestanlar gibi dinsel azınlıklar tarafından ele geçiriliyor. Bu azınlıklar, hakim dinden önceki bir tarihsel döneme dayalı olan seküler bir milliyetçiliğin onlara (en azından) eşitler olarak siyasal topluluğa katılmalarına imkân verecek bir araç sunduğunu gördüler. Tehlike, bu etnik bakış açısının toplumun çoğunluğu için pek bir karşılığının olmamasıdır. Çok sayıda etnik-dinsel ya da dinsel topluluk içeren ulus-devletler ya da devlet-uluslarda, seküler milliyetçiliğin hâkim grup tarafından etnik-dinsel temelde reddedilmesi devletin dağılması tehlikesini doğurur.

Kadim bir krallığa ve seçilmişlik mitine referansla meşruiyet iddiasında bulunan bir ulus-devlet olan günümüz İsrail'inde bile, Filistinlilerle yaşanan çatışma, içeride seküler Siyonistlerle Ortodoks Yahudiler ve dindar milliyetçiler arasında devletin niteliği üzerinde yaşa-

nan çekişmeyi ancak kısmen bastırabiliyor. İsrail örneği iki önemli noktayı sergiliyor. Birincisi, kahramanlar panteonu ve fedakarlık efsaneleri üreten güçlü bir modern kuruluş hikâyesinden ve muzaffer savaşlardan faydalanmasına rağmen seküler milliyetçiliğin eski ve kurumsallaşmış bir etnik-dinsel mirası bastırmaktaki yetersizliğini ifşa ediyor. İkincisi, kimi zaman istikrarsızlık gösterse de, referans verdikleri ortak bir etnik-dinsel mirasın varlığı sayesinde seküler ve dindar rakipler arasında bir uzlaşma mümkün olmuştur, ancak devletin kimliği başlangıçtaki daha seküler ve sosyalist yöneliminden giderek uzaklaşmıştır.

İsrail örneğinin (kısıtlı da olsa) başarısının, seküler milliyetçiliğin geleneksel dinsel mirasın karşısına saldırgan bir şekilde dikildiği Avrupalı olmayan ülkeler arasında bir istisna olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Ancak devletler siyasetin güçlü araçları olmayı sürdürüyorlar, bunun sonucunda dinsel hareketler tikelleşmeye yöneliyorlar ve dünya dinleri inananları alternatif siyasal oluşumlar içinde seferber edebilecek ulus-ötesi kurumlardan ve mekânlardan yoksun. Bununla birlikte, eğer bir gün mümkün olursa 'gerçek' ulus-devletlerden oluşmuş bir dünyanın ortaya çıkışı uzatmalı, belirsiz ve geri çevrilmesi olası bir süreç olacaktır.

SONUÇLAR

'Küreselleşme' ve 'medeniyetler çatışması' yandaşlarının bazı tespitleriyle hemfikir olabiliriz. Şüphesiz, yeni uluslararası ortam karşısında ulus-devletin stratejileri ve belki de formu değişmektedir. Pek çok bağlamda devletler egemenlik haklarını birleştirmekte; egemenliği kesin olmasa da sınırlayan uluslararası kurumlar ve doktrinler gelişti; demokrasi ve insan hakları konusundaki eğilimler etnik-dinsel hareketlere daha görünür olma olanağı verdi. Ancak ulus-sonrası devlete dair tartışmalar Batı Avrupa merkezli kalıyor ve milletlerin bu şekilde 'zayıflamasını' sağlayan koşullar Avrupa'da bile geçici olabilir. Küreselleşmenin millet ilkesini erozyona uğrattığı konusunda şüphelerimi ifade ettim.

Küreselleşme bu konuyla ilgilenen kuramcıların çoğunun kabul etmeye gönüllü olduğundan çok daha uzun vadeli bir olgu ve failler ve süreçler sadece seküler değil, din ve savaşı da içeriyorlar, ki bunların ikisi de farklılığı teşvik ediyor. Modern dünyadan önce bu etmenler büyük ölçekli etnik olgulara yol açtılar, bu da büyük ölçüde modern devletlerin nasıl evrileceğini belirledi. Bilimsel ve teknolojik devrimlerin yarattığı daha yoğun etkileşim biçimleri de milliyetçiliğin yükselişine yol açtı, ancak devletlerin güçlenmesi etnik mirasın silinmesiyle değil, dönüşümü ile gerçekleşti. Ulus-ötesi yapılar karşısında millet ilkesinin geçersiz hale geldiği yaygın şekilde düşünülse de, başlıca dünya aktörleri hâlâ ulus-devletler ya da ulus-devlet adayları. Örneğin İsrail ve Ürdün, ya da Hindistan ile Bangladeş arasında büyük bir sorun olan su ve benzeri doğal kaynaklar nedeniyle zaten çatışma halinde olan devletlerde iklim değişikliklerinin yaşanması türünden yeni tehditler dünyanın pek çok yerinde milliyetçiliği güçlendirecek.

Dinlerin günümüz dünyasında güçlü küresel failler olmaya devam ettikleri ve dünyanın büyük kısmında milliyetçiliğin zayıf temellere dayandığı, devletçi olduğu ve etnik ve diğer geleneksel gerçekliklerle ilişkisinin zayıf olduğu konularında da anlaşabiliriz. Ama yine de, günümüzdeki dinsel canlanma ulus-devletler sistemine tehdit oluşturmaktan uzak; gördüğümüz üzere pek çok durumda din etnik bir niteliğe bürünüyor. Dinsel çatışma çoğu durumda komşu devletlerde etnik ve millî kimliği güçlendirdi (Hindistan ve Pakistan). Güncel dinî canlanmanın büyük kısmı, ülke içinde yerel geleneklere kıyasla sahici olmadığı iddia edilen seküler milliyetçiliği hedef alıyor. Etkisi ise koşullara göre değişiyor. Kimi durumlarda cemaatlerin çoğul mirasını yansıtıyor ve yerleşik düşünce ve kurumların başarısız olduğu kriz durumlarında insanlara seçenek sunabiliyor. Rakip projelerin başvurabileceği ortak bir etnik hafızanın olmadığı durumlarda ise iç çatışmalar sorunlu hale geliyor. Muhtemel sonuç da uzun vadeli istikrarsızlık ve devletin felce uğramasıdır.

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, J., *Before European Hegemony: The World System A. D. 1250-1350*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Adshead, C. M., *Central Asia in World History*, Palgrave Macmillan, Londra 1993.

Albrow, M., *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Anderson, B., *Imagined Communitres: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1991.

Armstrong, J., *Nations Before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.

Breuilly, J. *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester, 1982.

—, *Nationalism and the State*, 2. baskı, Manchester University Press, Manchester, 1993.

—, 'Nationalism and the State' başlıklı panel oturumu, Annual Association for the Study of Ethnicity and Nationalism Conference, Londra, Mart 2000.

Castells, M., *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford, 1996.

Colley, L., *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, Yale University Press, New Haven, 1992.

Costello, P., *World Historians and Their Goals: Twentieth-Century Answers to Modernism*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1993.

Eaton, R. M., *Islam in World History*, American Historical Association, Washington, D. C., 1990.

Fulbrook, M., *German National Identity After the Holocaust*, Polity, Cambridge, 1999.

Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.

Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Polity, Cambridge, 1990.

Gildea, R., *The Past in French history*, Yale University Press, New Haven, CT, 1994.

Guibernau, M., 'Globalization and the Nation-state', M. Guibernau ve J. Hutchinson (der.), *Understanding Nationalism*, Polity içinde, Cambridge, 2001, s.242-68.

Hastings, A., *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Hechter, M., *Containing Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Held, D., A. McGrew, D. Goldblatt ve J. Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity, Cambridge, 1999.

Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Hodgson, M., *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History* (der. E. Burke III), Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Huntington, S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, Londra, 1997.

Hutchinson, J., *Modern Nationalism*, Fontana Press, Londra, 1994.

Juergensmeyer, M., *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, Berkeley, 1993.

Keynes, J. M., *The Economic Consequences of the Peace*, Macmillan and Co., Londra, 1920.

Mann, M., *The Sources of Social Power*, c.1, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

McNeill, W. H., *The Rise of the West: A History of the Human Community with a Retrospective Essay*, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

—, 'The Rise of the West after Twenty-Five Years', *Journal of World History*, 1 (1), 1990, s.1-21.

Neumann, I. B., *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*, Routledge, Londra, 1996.

Ohmae, K., *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, Free Press, New York, 1996.

Popper, K. R., *The Poverty of Historicism*, Routledge, Londra, 1960.

Smith, A. D., 'War and Ethnicity: The Role of Warfare in the Formation of Self-Images and Cohesion of Ethnic Communities', *Ethnic and Racial Studies*, 4 (4), 1981, s.375-97.

—, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

—, 'Nations and History', M. Guibernau ve J. Hutchinson (der.), *Understanding Nationalism*, Polity içinde, Cambridge, 2001, s.9-31.

Wallace, W., *The Transformation of Western Europe*, Pinter, Londra, 1990.

Weber, E., *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France (1870-1914)*, Stanford University Press, Stanford, 1976.

Wriston, W., *The Twilight of Sovereignty: How the Information Revolution is Transforming Our World*, Charles Scribner's Sons, New York, 1992.

Zheng, Y., *Discovering Nationalism in China: Modernisation, Identity, and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

6

Yolcuların Sınıf Bilinci: Var Olan Kozmopolitanizmin Eleştirisi

CRAIG CALHOUN

> Yumuşatılmış bir kozmopolitanizm eski yuva duygusunun yerini almıştı.
>
> THOMAS CARLYLE, 1857

> İnsanın büyük mücadeleleri arasında –hayır/şer, akıl/akılsızlık, vs.– ev fantezisi ile uzak fantezisi, köklere sahip olmak rüyası ile yolculuk serabı arasındaki bu güçlü çatışma da vardır.
>
> SALMAN RUSHDİE, 2000

Thomas Carlyle'ın benzeri 19. yüzyıl düşünürleri kozmopolitanizm konusunda çoğunlukla tereddütlüydüler.[1] Daha özgün yerel kültürler ve topluluklara kıyasla bu türden bir dayanışmanın zayıf kaldığı endişesini taşıyorlardı. Bugün ise kozmopolitanizm söylem düzeyinde ciddi bir avantaj kazandı. "Dünya vatandaşı" olmayı istememek zor görünüyor. Kesinlikle, en azından Batılı akademik çevrelerde yerellik yanlısı olarak bilinmek düşünülür şey değil. Ancak 'dünya vatandaşı' olmak ne anlama geliyor? Bu 'vatandaşlık' hangi kurumlar aracılığıyla etkin şekilde ifade edilebilir? Çeşitli tekil, daha yerel dayanışmalar aracılık eder mi, yoksa doğrudan mıdır? Çoğu zaman milletin kasaba veya köyün karşısına konulduğu gibi, eski ve daha kısıtlı olanlara kıyasla daha iyi, yeni ve genişletilmiş bir kimlik kategorisi midir,

---

1 Bu bölüm, Şubat 2001'de Uluslararası Çalışmalar Derneği'nde; Mayıs 2001'de İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde; Mart 2001'de Kuzey Carolina Üniversitesi'nde ve Mayıs 2001'de Candido Mendes Üniversitesi'nde düzenlenen konferanslardaki sunumlardan geliştirilmiştir. Tüm bu toplantılarda yapılan, özellikle de Michael Kennedy, Laura MacDonald, Thomas McCarthy, Umut Özkırımlı ve Kathryn Sikkink'in yorumlarına müteşekkirim. Makalenin bazı kısımları *Souht Atlantic Quarterly* (101) 4: 869-97'de yayınlanmıştır ve derginin izniyle yeniden yayınlanmaktadır.

yoksa farklı gelenekler ve topluluklar arasında daha iyi ilişkiler kurulması arayışında mıdır? Bu vatandaşlık küresel kapitalizmle ve küreselleşmenin kozmopolit olmayan boyutlarıyla nasıl baş eder?

Sorgulamamın amacı kozmopolitanizme saldırmak değil, kavramsallaştırılmasında hakim olan biçimlere karşı çıkmak. Öncelikle, kozmopolitanizmin (başlıkta da görüldüğü gibi) toplumsal tabanını sorgulamak istiyorum. Onu dünyaya bakışta sezgisel olarak daha çekici bir yaklaşım kılan deneyimler hangileri? Hangileri çok az yansıtılıyor ya da hiç yansıtılmıyor? Hangi konular gözden kaçırılıyor? İkinci olarak, kozmopolitanizmin siyasal kuramının ne ölçüde kötü milliyetçilik hayaleti ve cemaatçilikle giriştiği cılız kavga ile şekillendiğini, neoliberal kapitalizme karşı sosyal kazanımları ne kadar savunabildiğini ve ne ölçüde etiki siyasetin yerine ikame ettiğini sormak istiyorum. Son olarak, mükemmel olmasa da önemini koruyan demokrasi için bir temel olarak yerel ve tikel olanın önemine dair bir savunma yapmak istiyorum. Kusurları ne olursa olsun, 'o eski yuva duygusu' karşılıklı yükümlülük duygusunun ve Edward Thompson'un (1971) eski bir geleneği hatırlatarak çağrısını yaptığı "ahlakî ekonomi'nin oluşumunu sağladı.

Esaslı bir kozmopolitanizm gerçekten de bütün insanlığın geleceğine yönelik bir ilgiyi öne çıkarabilir, ancak yumuşatılmış bir kozmopolitanizm bizi, yerine yenilerini koymadan eski dayanışma kaynaklarından yoksun bırakacaktır. Kozmopolitanizm büyük ölçüde dünya devletinin ya da en azından küresel siyasal kurumların gelişimine odaklanıyor. Savunucularının iddiasına göre bunların güçlendirilmesi, ulus-devletlerin küresel kapitalizm, sınır ötesi akışlar ve uluslararası medya tarafından tehdit edildiği ve bu nedenle de kolektif meselelerin idaresinde daha az etkin olabildiği bir dünyada demokrasinin geleceğinin olabilmesi için zorunlu (Held 1995; Archibugi ve Held 1995; Archibugi vd. 1998).[2] Aynı zamanda, bu savunucuların çoğu ülke içinde artan çeşitliliğin ve yeni bölücü ulus-altı siyasetlerin de ulus-

2 Held, Archibugi ve meslektaşları demokratik kozmopolit siyaseti, ulus-devletlerin hâkim olduğu bir uluslararası siyaset yerine, özellikle küresel sivil toplum kurumlarının güçlendirilmesi ile söylem ve karar süreçlerine çok sayıda düzeyde katılım olarak kavramlaştırıyorlar.

devletlerin etkinliğini içeriden zayıflattığını düşünüyorlar. Çoğu çeşitliliği temel bir değer olarak benimserken, aynı zamanda çokkültürlülüğü de siyasal bir sorun olarak görüyorlar. Hakim kozmopolitanizm kuramlarında en çok üzerinde durulan ve en fazla umut bağlanan demokrasinin küresel ilerleyişi. Ancak yerel demokrasinin güçlendirilmesini içermeyen bir kozmopolitanizm elitlerle sınırlı bir şey olacak görünüyor.

KOZMOPOLİT DEMOKRASİNİN SİYASAL KURAMI

Genel olarak söylenirse, 'kozmopolit' demek 'demokratik'ten başka her anlama gelir. Kozmopolitanizm imparatorlukların projesiydi ve entelektüel ve kişisel bir tarz olarak –yasal bir düzenleme olarak da– imparatorluk başkentlerinde ve ticaret şehirlerinde gelişti. Kozmopolit imparatorluk başkentlerinde farklılığa hoşgörü gösterilmesi, başka şeylerin yanı sıra tam da öz-yönetim gereğinin yokluğunu yansıtır (Bunu daha ayrıntılı tartıştığım bir çalışma için bkz. Calhoun 1993 ve 1995).

Liberalizm ve Aidiyet

Çağdaş kozmopolitanizm liberalizmi yeniden canlandırma yönündeki son girişim.[3] Takdire şayan pek çok yanı var. Dünya barışı ve daha farklı etnik restoranların ötesinde, geleneksel liberalizmin büyük boşluklarından birini doldurma vaadi var. Bu, liberalliğe aykırı görünen bir şekilde tercihten ziyade kalıtımı ve dışarıdan tanımlamayı ve liberal yaklaşımla gerekçelendirmesi kolay olmayan bir dışlayıcılığı çağrıştırmasına rağmen, milliyetin devletlere üyeliğin temeli olarak kabul edilmesidir.

Siyaset kuramı şaşırtıcı bir şekilde milletlerin, devlet düzeyinde siyasetin siyaset-öncesi temelleri olduklarını varsayarak siyasal aidiyet meselelerini ciddi, analitik bir şekilde ele almaktan kaçınmıştır. Kastet-

3 Şüphesiz liberalizm içinde vurgunun daha çok mülkiyet haklarına ya da demokrasiye yapıldığı geniş bir çeşitlilikte görüşler var. Kozmopolitanizm de özellikle demokratik değil de liberal bir küresel bakış açısını anlamına gelebilir. Archibugi, tam da bu türden daha genel bir liberal küresel birlik imajından kopabilmek için 'kozmopolitan' yerine 'kozmopolitika' tabirini tercih ediyor.

tiğim siyaset kuramcılarının kendi siyasal tercihlerinde milliyetçi oldukları değil, daha çok analitik sorunları oturttukları çerçevelerin milliyetçilik retoriği ve bunun modern toplumsal tahayyülün temelinde yer almasıyla şekillendiğidir (milliyetçi anlayışın 'toplum' kavrayışlarındaki hakimiyeti hakkında bkz. Calhoun 1999). Kuramsal akıl yürütmeler tipik olarak "bir toplum tahayyül edelim' diye başlar, 've sonra hangi yönetim biçiminin bu toplum için adil olacağını düşünelim.' Milliyetçilik bu tekil ve sınırlı toplum kavrayışına sezgisel anlamını verir.

Rawls gibi Kantçı, yöntemsel olarak bireyci ve genel olarak milliyetçi olmayan bir kuramcı bile, *A Theory of Justice* (Bir Adalet Kuramı) kitabında cehalet peçesinin ardındaki bireylerin ne tür bir toplumu seçeceklerini anlamaya çalışırken, bu toplumu ancak bir ulus-devlet modeli temelinde tahayyül edeceklerini varsayarak bu standart usulün bir örneğini sergiliyor. Rawls, *Political Liberalism* (Siyasal Liberalizm) ve *The Law of Peoples* (Halkların Yasası) eserlerinde uluslararası ilişkileri hesaba katarak savlarında değişiklik yapıyor, ancak ulus-devlet benzeri bir şeyi toplumun doğal biçimi olarak varsaymaya devam ediyor. Gerçekçilikten ve açıklayıcılıktan uzak bir şekilde şunları yazıyor:

> ... tüm siyasal toplumlar gibi, demokratik toplumun da tam ve kapalı bir toplumsal sistem olarak görülmesi gerektiğini varsaydık. Tam, çünkü kendine yeterli ve insan hayatının tüm temel amaçları için yer var. Kapalı, çünkü giriş ancak doğumla ve çıkış ancak ölümle olur. (Rawls 1993:41)

Rawls şüphesiz göç, savaş ve küresel medyadan haberdar. Ancak uluslararası adalet sorunlarının, bu ibarenin ve diplomatik pratiğin ima ettiği şekilde olduğunu tasavvur ediyor: Her biri tekil olarak anlaşılacak 'halklar arasındaki' sorunlar. Bu toplum kavrayışında yerel ya da diğer bileşen toplulukların dikkate alınmadığına da dikkatinizi çekerim. Bireyler ve bir bütün olarak toplum diğer tüm olası gruplaşmalar karşısında bir tür üstünlüğe sahip. İşte bu milliyetçiliğin mantığı.

Bu tam da kozmopolitanizmin –en azından en iyi halinde– haklı olarak karşı çıktığı şey. Gerçekten de, bu terimin seçimi için belirtilen nedenlerden biri 'uluslararası' terimi gibi bütünüyle hükümetler arası ilişkilerden ibaret olarak anlaşılmasının daha zor olması (Archibugi 1998: 216). Kozmopolitanizmin savunucuları ulus-devletin, insanların ait oldukları bir dizi siyasal birimden sadece biri olduğunu ve devlet sınırlarının ötesinde kurulan önemli ilişkilerin kapsamının büyümekte olduğunu öne sürüyorlar. Hedefleri vatandaşlık hak ve sorumluluklarını bu şekilde yaratılan birliklerin kapsamına denk gelecek şekilde genişletmek. David Held'in sözleriyle,

> böylelikle insanlar çoklu vatandaşlığa sahip olacaklar – onları ciddi ölçüde etkileyen farklı siyasal topluluklara siyasal üyelik. İçinde bulundukları siyasal toplulukların yanı sıra hayatları üzerinde etkisi olan daha geniş bölgesel ve küresel ağların da vatandaşı olacaklar. (1995: 233)

Bunun pratikte nasıl işleyeceği belirsiz olsa da, milliyetin vatandaşlığın temeli olarak kabulüne karşı çıkışı kozmopolitanizmin en önemli katkılarından biri.

Milletin vatandaşlığın siyaset-öncesi temelini oluşturduğu varsayımı ile kozmopolitanizm arasındaki gerilimin hem ulusal, hem de uluslararası boyutu var. Jürgen Habermas'ın ifadesiyle,

> ulus-devlet tarihsel başarısını, erken modern toplumun çözülen korporatif bağlarını vatandaşlar arasındaki dayanışma ilişkileri ile ikame etmesine borçlu. Oysa vatandaşlardan oluşan ulusun bütünleştirici gücü tersine, yarı-doğal bir halkın siyaset öncesi gerçekliğine, yani vatandaşların kendilerinin siyasal görüş ve irade oluşturma sürecinden bağımsız ve onu önceleyen bir şeye dayandırıldığında, bu cumhuriyetçi başarı tehlikeye düşmektedir. (2000: 115)

Yalnız burada duralım ve bu alıntıda ima edilen zaman sıralamasına dikkat edelim. *Önce* yerel topluluklar, loncalar, dinsel yapılar ve diğer 'korporatif bağlar' vardır. *Sonra* herkesin vatandaşlık kimliği-

ne vurgu yapan cumhuriyetçi vatandaşlık gelmektedir. *Daha sonra* etnik milliyetçilik bunu zayıflatır. Burada gözden kaçan tüm bu toplumsal yaşamı örgütleme biçimlerinin, bazen mücadele bazen sembiyotik ilişki içinde, diğerleri ile birlikte eş zamanlı olarak varolduklarıdır. Örneğin, özellikle emek hareketi ve dinsel cemaatler içinde yeni 'korporatif bağlar' yaratıldı. Tersinden söylersek, milliyet fikrinin cumhuriyetin imajını ve sınırlarının kuruluşunu etkilemediği tek bir 'saf cumhuriyetçi' moment yoktur.

Ancak Habermas'ın belirttiği üzere, 'vatandaşlar ulusunun etnik ulus ile karışımının işlevsel bir muadilinin olup olmadığı sorusu gündeme gelir' (age: 117). (Habermas'ın 'ulus'u 'etnik ulus' ile özdeşleştirme eğiliminde olduğuna dikkat ediniz.) Bunun temel bir sorunu ortaya çıkardığını görmek için Habermas'ın idealleştirilmiş tarihini ya da bütün kuramsal çerçevesini kabul etmemiz gerekmez. Başka deyişle, etnik milletler olarak kurgulanmamış siyasal yapılar için üyeliği zorunlu kılan nedir? Bu soru Avrupa Birliği için geçerli şüphesiz, ama Birleşik Devletler'in kendisi için ve çoğu kozmopolit vatandaşlık projesi için de geçerli olduğu söylenebilir. Demokrasi, yurttaşlar arasında sadece yasal bir sınıflamanın, bir pasaport sahibi olmanın ve hatta belirli kurumlara saygının ötesine giden bir karşılıklı bağlılık duygusunu gerektirir. Charles Taylor'un (2002: 1) güçlü bir şekilde savunduğu gibi, 'kendi kendini yöneten toplumların' 'yüksek derecede tutunuma' ihtiyacı vardır.

Kozmopolitanizmin karşılaştığı zorluklardan biri toplumsal dayanışma ve kamusal söylemin bu farklı ve daha geniş ağlar içinde, etkin bir vatandaşlığın temelini teşkil edecek şekilde nasıl geliştirilebileceklerini açıklamaktır. Şu ana kadar kozmopolitanizmin çoğu versiyonu, toplumsal yaşam, bağlılık ve aidiyeti geleneksel liberalizme benzer şekilde dar bir içerikle tanımlıyor. Gerçekte var olan kozmopolitanizm bu açığı 'toplumsal tahayyülünde' sergiliyor. Yani toplumu –ve toplumsal aidiyet ve toplumsal katılım meselelerini– çok dar ve arızî bir tarzda algılıyor.

Sonuçta sosyolojik temeli yetersiz bir ulus-ötesi siyaset kuramı ortaya çıkıyor. Bellamy ve Castiglione'nin (1998) yazdığı üzere, kozmo-

politanizm ile cemaatçilik arasındaki gerilimi gidermek umuduyla, 'saf bir kozmopolitanizm, savunucularının genellikle ona atfetmek istediği yükümlülükler kapsamını yaratamaz. Zira "dar" temel hakların düzgünce kabulü "daha geniş" bir özel yükümlülükler ağıyla tanımlanmalarına ve kapsanmalarına bağlıdır'. Held de aynı görüştedir: İnsanlar sadece hak ve yükümlülüklere sahip değildir, millet de dahil her türden gruplarda ve bunların arasında ilişkiler ve bağlılıklar içinde varolurlar.

Bu çoklu, katmanlı vatandaşlık imgesi çoğu cemaatçinin hem cemaatin gerekli ve/veya iyi olduğunu, hem de insanların normalde bir ve tek cemaate dahil olduklarını öne sürme eğilimleriyle doğrudan çatışır.[4] Ayrıca kozmopolitanizm ile cemaatçilik arasında şimdiye dek gerçekleşmemiş bir yakınlaşma olasılığına işaret eder. Kozmopolitler cemaatçiliğe daha çok düşman muamelesi yaptılar, ya da en azından kendi farklılıklarını belirginleştirmek için kullandılar. Bir yandan da kozmopolit demokrasi savunucuları kendilerini, bunlar doğal ve siyaset öncesi varlıklarmışçasına 'halklar' nosyonuna yaslanır buluyorlar. Örneğin nihai olarak oluşacak bir dünya meclisi de dahil çeşitli küresel kurumlarda devletlerin yanı sıra, ya da onların yerine halkların temsil edilmesini öneriyorlar (Archibugi 2000: 146). Bu genelde fark edildiğinden daha derin sorunlara yol açıyor. 'Halk' tanımının sorunlu olmasının yanı sıra, temsil düşüncesi de son derece çetrefilli. Halkları temsil etmek modern devletlerin başlıca işlevlerinden biri olageldi – bunu nasıl yaptıklarına ilişkin sorunlar ne kadar büyük olursa olsun. Kendi kendini yönetim için devlet benzeri biçimlerin yokluğunda, halkların temsilinde keyfiliğin nasıl önleneceği açık değil.

Kozmopolit demokrasi temsilin yanı sıra toplumsal dayanışma ve toplumsal grupların oluşum ve dönüşümü hakkında da daha esaslı bir açıklamaya ihtiyaç duyar görünüyor. Erdemlerinden biri milliyetin (ya da milliyete benzer görülen etnik veya diğer kimliklerin) insanlara

4 Liberal rasyonalistleri, cemaatçilerin ve yerel kültür savunucularının, göçmenlere yönelik kısıtlamalardan etnik azınlıklara aşırı sahip çıkılmasına ve ekonomik korumacılığa kadar her türden gayrı-liberal siyasal projede işbirlikçisi olduklarını düşünmeye sevk eden de bu son eğilimdir. Bunu eleştirel açıdan tartıştığım bir çalışma için bkz. Calhoun 1999.

tartışmasız ve tekil bir kolektif üyelik sağladığı düşüncesini sarsması ise, kusurlarından biri de alternatifini çok soyut ve müphem bir şekilde kavramsallaştırmasıdır. Aynı şekilde, çoğu kozmopolitanizm versiyonu milliyetçiliğin olumlu yanını, mevcut ya da potansiyel bir siyasi birim olarak, dinlere ya da diğer bazı geniş gruplaşma türlerine kıyasla demokratikleşmeye daha açık olan büyük bir bütünle özdeşleşmenin meziyetlerini göz ardı ediyor.

Sorunun bir kısmı kozmopolitanizmin büyük ölçüde insana dair tümüyle siyasal bir kavrayışa dayanıyor olmasında. Böylesi bir kavrayışın iki zayıf noktası var. Birincisi, dayanışmanın toplumsal örgütlenme dışında gerçekleşme şekillerini yeterince dikkate almıyor ve bunların siyasal meşruiyet sorunları üzerindeki ağırlığını yeterince takdir etmiyor. İkincisi, yüksek siyasal ülkülerin, gayet meşru olanlar da dahil gündelik ihtiyaçlar ve arzular karşısında nasıl iflas ettiklerini dikkate almıyor. Son yıllarda sivil toplum ideali bazen, her birimizin her zaman değişik türden gönüllü örgütlerde daimi bir seferberlik halinde olmamız anlamına geliyormuş gibi ifade edildi.[5] Oysa insanların gayet makul biçimde iyi bir siyasal düzenden bekledikleri şeylerden biri, sivil toplumda siyaset dışı bir yaşamın tadını çıkarabilmek için ara sıra serbest kalabilmektir. Bir zamanlar Oscar Wilde buna yakın bir anlamda, sosyalizmin çok fazla akşam gerektirdiğini söylemişti. Kozmopolitanizm için de çok fazla seyahat, etnik restoranlarda çok fazla akşam yemeği, *Sınır Tanımayan Doktorlar*'la çok fazla gönüllü çalışma gerektirdiğini söyle-

5 Bu aşırı Tocquevilleciliğin en tanınmış temsilcisi Robert Putnam (2000); ama aslında en azından 1980'lerden bu yana yürütülen tartışmaların merkezinde olmuştur, bunların arasında önde gelen bir örnek için bakınız Robert Bellah vd. (1984). Kapitalist piyasa ekonomisini tamamlayan bir 'gönüllü sektör'ün merkezinde olduğu bir sivil toplum anlayışının benimsenmesi Amerika'nın ilk Bush yönetiminin 'binlerce ışık noktası' politikasından itibaren hükümet politikasını da belirledi. Diğer özelliklerinin yanı sıra, bu yaklaşım sivil toplumun kurumsal çerçevesini oluşturacak bir siyasal kamusal alan mefhumunu göz ardı eder, piyasalara ve ekonomik aktörlere yüksek düzeyde otonomi tanır. Öte yandan kurumsal temellerinde ve çözümlemelerinde siyasal iktisadın yokluğu dikkat çekicidir. Bunun bir sonucu olarak, piyasa, hükümet ve gönüllü teşekküllerin (kar amacı gütmeyen) etkinlikleri arasında kesin bir ayrım yaparak toplumsal hareketlerin ekonomik kurumlara karşı çıkabileceğini ve kamusal alanın hükümeti ekonomik etkinlikleri şekillendirmesi için seferber edebileceğini göz ardı eder.

yebiliriz. Akademisyenler için çok fazla olmayabilir (ki ben bu varsayımı kolayca kabul etmezdim), ama bir siyasal düzeni herkesin katılmayı tercih edeceği beklentisine dayandırmak için çok fazla.

Önemli bir mesele, basitçe insanların sahip oldukları zamanla ne yapacaklarıdır. Ayrıca, gerçekte var olan siyaset olabileceğinden daha az meşgul edici bir görünüm kazandı. Ancak üçüncü bir etmen de ölçek şüphesiz. Yerel ve ulusal siyasette katılım oranları düşük; küresel toplumsal hareketlerin yayılışının ulus-üstü ölçekte tersine bir eğilimin göstergesi olduğunu söylemek de kolay değil. Aksine, küresel ekümenin, tam da ölçeği nedeniyle katılımı daha da daraltacağını ve ulusal siyasete oranla daha fazla seçkinlerin alanı haline getireceğini düşünmek için yeterli sebep var. Michel'in oligarşinin demir yasasının, belki onun düşündüğü demirden yüzle olmasa da, geçerli olmasına ilaveten, kozmopolit siyasete katılım için gerekli beceriler –okuryazarlıktan bilgisayar okuryazarlığına ya da kısaltmalara aşinalığa dek– eşitsiz bölüşülmeye devam etme eğiliminde. Gerçekten de, doğrudan yerellikle bağlantılı olan, daha az konu edilen ama önemli eşitsizlikler mevcut. Hemen her toplumsal harekette ya da aktivist STK'da, yerelden ulusal ve küresel düzeye gidildikçe, gerek kamusal eylemlerinde gerekse içsel örgütlenme düzeyinde kadınların katılımının azaldığı gözleniyor. Büyük ölçüde toplumsal yeniden üretim için –örneğin çocuk bakımında– gerekli emeğin çoğunu kadınlar üstlendiğinden, kendi yerellikleri dışında çalışmak onlar için daha zor olmaktadır. Yerel düzeyde kadınların egemen olduğu toplumsal hareketler için bile bu geçerlidir.

Akılcılık ve Fark

Çağdaş kozmopolitanizm kuramı insanların toplumsal bağlılık ve ilişkilerindeki çeşitliliğe dikkat gösterir. Öte yandan bu kozmopolitanizmin kaynağı, geleneksel dinin ve daha genel olarak yerleşik siyasal kimliklerin karşısına dikilen etik evrenselciliğiyle 17. ve 18. yüzyıl akılcılığıdır. Geleneksel kültür ve toplulukların evrensel aklın gücü karşısında duramayacakları düşünülmüştür. Bunlar en iyi ihtimalle evrensel hakikatleri ancak kısmen ve hatalı şekilde kavrayabilen tikelci, ye-

rel anlayışlardı. En kötü halinde ise, düpedüz yanlışlardı, Aydınlanmanın karşısına dikilen karanlıktı. Akılcılık inancın gizemciliğini sarsmakla kalmadı. 16. ve 17. yüzyılın din savaşları evrenselci aklı ve kozmopolit bir bakışı şiddetle talep eder gibiydi. Bununla beraber bu akılcılık, sözleşmeci metaforlar yönünden de zengindi ve gelişmekte olan bir ticari kültürün toplumsal tahayyülü ile bütünleşmişti. Toplumsal yaşama yaklaşımında faydacılığın ilk hali olan bir hesapçılık, yargıların temelinde bireysel çıkarların olduğu düşüncesi ve tek doğru çözümün arayışı vardı. Tüm meziyetlerine rağmen bireysel otonomiye yaptığı vurgu, özel mülkiyetin yol açtığı farklılıklara ve suiistimallere karşı kördü. Topluluğun talepleri çoğu zaman bireylerin önündeki engeller olarak görülüyordu. Bu talepler ancak, topluluk millet düzeyinde soyutlandığında ve milletlerin zenginliği ekonominin yanı sıra siyasal ilginin de odağı olunca meşru kabul ediliyordu.

Eskiden olduğu gibi, günümüzdeki kozmopolis vizyonu da uluslararası çatışma ve krize tepki veriyor.[6] Çoğu zaman savaşın ve diğer insanlığa karşı suçların ardında yatan çıkarları ve hoşgörüsüzlükleri aşma ve daha iyi bir toplum yaratma yönünde cazip bir ortak sorumluluk duygusu öneriyor. Ne var ki, bu öncelikle etik bir yükümlülük, yani iyi eylemin ne olduğu ve kurumların ve sadakatin nasıl düzenlenmesi gerektiğine dair bir açıklama olarak beliriyor. Toplumsal düzene içkin çelişkilerden kaynaklanan bir siyasal eylem düşüncesiyle nadiren ilişki kuruluyor. Çağdaş kozmopolitanizmin, liberal akılcı gelenekten miras aldığı diğer unsurlar ise, dine ve kökleşmiş geleneklere karşı kuşku, kimi zaman bireylerin belirli kültür ve toplumsal ilişkiler içinde gömülü olduklarının kabulünü engelleyen güçlü bir haklar söylemi ve akıl ve hakların cemaatle karşıtlığı. Bu sonuncusu, miras alındığı ve kısıtlayıcı olduğu söylenen yerel cemaat yaşamı ile modern şe-

6 Bu konuda Toulmin'in (1990) modern liberal rasyonalist dünya görüşünün 17. yüzyıldaki köklerine dair çözümlemesine bakınız. Toulmin'in işaret ettiği üzere, 16. yüzyıldaki öncellerini daha fazla dikkate almak Descartes ve Newton'un rasyonalizmini yumuşatabilir. Erasmus, Montaigne ve diğerlerinden, rasyonalizmin sınırlarının farkında olan ve insani tutkulara ve bağlılıklara daha olumlu yaklaşan bir bilgeliği vurgulayan alternatif, ama yine de insancıl ve hatta hümanist bir yaklaşım edinebiliriz.

hirlerde, piyasalarda, örgütlenmelerde ve daha genel olarak kozmopoliste görünüşte özgür tercihlerle belirlenen toplumsal ilişkiler arasındaki 300 yıllık karşıtlık içinde değişik kılıklarda ortaya çıktı.

20. yüzyılın ortalarında benzer kaygıların karşısında Adorno şunları yazıyordu:

> Özgürleşmiş bir toplum ... tekil bir devlet olmayacak, farklılıkların uzlaştırılmasıyla evrenselliğin gerçekleşmesi olacaktır. Dolayısıyla, hâlâ daha böylesi bir toplumla ciddi olarak ilgilenen siyaset insanların soyut eşitliğini bir düşünce olarak dahi dile getirmemelidir. Aksine, günümüzdeki kötü eşitliğe işaret etmeli ... ve daha iyi bir durumu insanların korkusuzca farklı olabildikleri bir durum olarak düşünmelidir. (1974: 103)

Soyut eşitlik açıklamaları ile köklü farklılık açıklamaları arasındaki gerilim son zamanlarda liberal ve cemaatçi siyaset kuramcıları arasındaki meslekî tartışmalarda yeniden belirdi. Kozmopolitler siyasal yaşamı çoğunlukla hak ve yükümlülüklerin taşıyıcısı olan oldukça soyut bir insan kavramı temelinde tasarlarlar.[7] Bu konu da zaten akılcı ve hatta usulcü (*proceduralist*) terimlerle ele alınmıştır. Son yıllarda ne kadar sarsılmış olursa olsun akılcılık, en azından entelektüel kesimlerde belli ölçüde üstünlüğünü koruyor. Cemaatçiliğin tikel kültürlerin önemine dair iddialarını irrasyonel, keyfî ve en kötü türden postmodernizme kıyasla sadece bir nebze daha az görececi olarak resmetmek kolay. Ancak daha iyi bir dünya için içkin mücadele her zaman belirli toplumlar ve kültürel temeller üzerinde yükselir.[8] Ayrıca, akılcı evren-

7 Amartya Sen (1999) haklar söylemine alternatif olarak 'yapabilirlik' yaklaşımını sunar. Martha Nussbaum da son zamanlardaki kozmopolitan argümanlarında bunu benimsiyor. Bu yaklaşım kimi açılardan yararlı şekillerde vurguda değişiklik yapsa da (özellikle de Isaiah Berlin'in tabirleriyle 'negatif' yerine 'pozitif' özgürlükler), insana ya da insan hayatının toplumsal doğasına dair ciddi anlamda 'geniş' bir anlayış sunmuyor. Kimi kozmopolit kuramcılar, özellikle de David Held insanların hakları ve yükümlüklerinden başka toplumsal ilişkiler içinde olduklarını teslim etmeye dikkat gösteriyorlar.

8 Örnek olarak Habermas'ın Charles Taylor'un 'The Politics of Recognition' yazısına verdiği şaşırtıcı ölçüde keskin dilli yazısına (bu yazıların ikisi de Amy Gutmann'da (1994)); ya da Janna Thompson'un 'cemaatçi' argümanları çarpıtan incelemesine bakılabilir.

selcilik 'sadece olması gereken' tarzına kayabileceği gibi, insanî çeşitliliği yaratıcılığın sonucu ya da kaynağı olarak değil de devralınan bir engel olarak görmeye de yönelebilir.

Bu tartışmaya liberal tarafta, ama farklılığa saygı gösteren bir çizgide katılan Held, ulusal toplulukların artık birincil siyasal topluluklar olarak görülemeyeceğini öne sürüyor. Kimileri kadar ileri gidip artık var olmamaları gerektiğini ya da zaten yok olacaklarını iddia etmiyor, sadece onları başka pek çok siyasal örgütleme biriminin arasında bir tür olarak tahayyül ediyor. Held'in tercihi kozmopolit demokratik bir topluluk:

> Tüm demokratik toplulukları kapsayan bir topluluk demokratlar için bir yükümlülük olmalı, kendi kaderini tayin siyasetini destekleyebilecek tek yol olarak ulus-ötesi, ortak bir siyasal eylem yapısını inşa yükümlülüğü. (Held 1995: 232)

Böylesi bir kozmopolit toplulukta, 'insanlar ... çoklu yurttaşlığa –yani kendilerini önemli ölçüde etkileyen çeşitli siyasal topluluklara üyelik– sahip olacaklardır' (a.g.e.: 233). Bu durumda egemenlik 'sabit sınırlar ve topraklar mefhumundan ayrışacak ve, ilke olarak, biçimlendirilebilir zaman-mekân kümeleri olarak düşünülecek. ... şehirlerden devletlere ve şirketlere çeşitli kendi kendini yöneten birlikler içinde gerçekleşebilir veya kullanılabilir' (a.g.e.: 234). Gerçekten de Held'in, insanların içlerinde demokratik hakları kullanabilecekleri çeşitli türde birliklerin olduğu düşüncesine bağlılığı öyle güçlü ki, işleyiş kuralları 'devletlerin, uluslararası örgütlerin, STK'ların, yurttaş gruplarının ve toplumsal hareketlerin katılacağı bir uluslararası anayasal konvansiyonda' belirlenecek, 'tüm demokratik devletlerin ve kurumların yetkili meclisinin, geliştirilmiş bir Birleşmiş Milletler Genel Kurulunun oluşumunu' tahayyül ediyor (a.g.e.: 273-4). Zor soru, bu tümüyle kapsayıcı birliğin kültürel tekilliğin hilafına mı gerçekleştiği –liberal bireyciliğe indirgeme– yoksa neoliberal kapitalizm karşısında yaratıcı kazanımları ve açılımları sürdürmek için en iyi fırsatı mı sağladığıdır.

Demokrasi düşüncesinin kendisi, basit bir rasyonel planlama meselesiymiş gibi yukarıdan aşağıya dayatılamayacağını söyler. Özü itibariyle değerlerin, algılamaların, çıkarların ve anlayışların farklılığı ile ilişkilidir. Devletlerin ve küresel şirketlerin sahip olduğu güç ve küresel piyasaların sistemsel dayatmaları demokrasinin ancak mücadele ile ilerletilebileceğini gösteriyor. Bu mücadele yalnızca devletlerin veya şirketlerin karşısında değil, onların içinde, kurumlar olarak çalışma şekillerini, faydaları nasıl dağıttıklarını, ne türden katılıma yer açtıklarını belirlemek için de mücadele demektir. Dolayısıyla demokrasi mücadelesi, sadece bu alanları aşan toplumsal konumlardan yürütülen bir kozmopolit mücadele olamaz, aynı zamanda bunların içinde yürütülen yerel bir mücadele olmalıdır. Ayrıca, evrensel olarak geçerli kozmopolit etikin bir şekilde siyasal, ekonomik ve kültürel mücadeleler çokluğunu ikame edebileceğini düşünmek de hata olur. Nitekim mücadelenin kendisi dayanışma için bir fırsat ve kaynak olabilir.

Ayrıca, demokrasinin yaşam-dünyası içinden gelişmesi, demokrasi kuramlarının insanları soyut olarak değil, yaşamlarının somut koşulları içinde güçlendirmeyi amaçlaması önemlidir. İnsanları oldukları yerde güçlendirmek, onları topluluklara ve geleneklere rağmen değil bunların içinde ve sadece bireyler olarak değil grupların üyeleri olarak güçlendirmek demektir. Bu, tüm grupların eski tanımlarını benimsemek anlamına gelmez; grupların nasıl kurgulandıkları konusunda da mücadele olabilir. Örneğin, yerlilerin haklarını talep etmek, Amerikan Yerlileri veya başka gruplar içinde cinsiyet ayrımcılığı gibi konularda mücadele olasılığını reddetmez (bu konu grup hakları tartışmasının merkezinde yer alıyor; örnek olarak bakınız Kymlicka 1995). Meşruiyetin motivasyon ile aynı şey olmadığını görmemiz gerekir. İnsanların birbirlerine karşı yükümlülükleri vesilesiyle harekete geçtikleri toplumlara önem vermek zorundayız. Buna uyan bir kozmopolitanizm yerellik, topluluk ve gelenekle çeşitli şekilde eklemlenecektir, basitçe asgari müşterekler meselesi olarak değil. Evrenselliktense büyük ölçüde, yerel ve tikelci sınır aşımlarına ve çoğulluklara dayalı olacaktır.

Böylesi bir kozmopolitanizm küreselleşmenin (hevesle veya çaresizlik hissiyle olsun) neo-liberalizme terk edilmesine ve sadece küreselleşmeyi bir tehdit olarak yaşayan milletleri ve toplulukları savunarak tepki verme eğilimine karşı çıkacaktır. Ancak 'biçimlendirilebilir zaman-mekân kümelerinde' toplumsal hayatın neye benzediği ve küresel siyasetin topluluklardan şirketlere bir dizi farklı 'kurum'da çaprazlama kesen üyelikler meselesi olmasının ne anlama geldiği açık değil. Çeşitlilik bir konu, ölçek ise başka bir konu. Ayrıca kozmopolitanizmin gelenek, topluluk, etnisite, din ve hepsinin ötesinde milliyetçilikle yüzleşmesi gerektiği açık. Kozmopolitlerin sunduğu bakış açısı, 'hiçbir yerden bakış'tansa (ulus-sonrasının, diyelim Afrika devletlerinin zayıflığıyla değil de Avrupa Birliği'nin gücüyle özdeşleştirildiği) Brüksel'den, ya da (ulus sonrasının şirket olduğu) Davos'tan, ya da (fikirlerin sınırları aşan görece akışkan değişiminin yüzer-gezer bir aydın sınıfının yanılsamalarını desteklediği) üniversiteden bir bakıştır.

KÖTÜ MİLLİYETÇİLİK HAYALETİ

Farklılığı kabul etmek kozmopolit demokrasi kuramının temelidir. Ancak kuram yine de tereddütlüdür. Kozmopolitanizm kültürel özgüllükleri ve yerel kurumların farklılıklarını savunmaktan çok bunları aşmakla ilgilenir görünüyor. Etnisite ve milliyet iddiaları öncelikle sorun olarak görülüyor ve kozmopolitan liberalizm ile cemaatçilik ve milliyetçilik arasında önyargılı bir karşıtlık temelinde çözümleniyor.

Kozmopolitan düşünce kültürel tekillikler, yerel bağlılıklar ve hatta duygusal bağlılıklar karşısında zorlanıyor. Bu kısmen, dinsel ve cemaatçi dayanışmaları 'geri' bularak karşı çıkan liberal Aydınlanmacı mirastan kaynaklanıyor. 'Kötü milliyetçilik' imgesi ise bunu güçlü bir şekilde pekiştiriyor. Pek çok kozmopolitanizm taraftarı için 'öteki' imgesi kesindir. Temel örnek Nazi Almanyası'dır, ancak Miloseviç'in Sırbistanı ve Ruanda ve Burundi'deki etnik savaş gibi daha yeni örnekler de kuramları destekler. Genel olarak anlaşıldığı haliyle, her bir olgunun temelinde medenilik ve liberal değerler karşısında galebe çalan, nihayetinde korkunç bir şiddete dönüşen bir etnik dayanışma vardır.

Ancak ulus-sonrası ya da ulus-ötesi kozmopolitanizm savunucuları, milliyetçiliği etno-milliyetçilikle özdeşleştirerek ve bunu da temelde en sevimsiz örnekleri üzerinden anlayarak kendilerine ve kurama kötülük ediyorlar. Milletlerin çoğunlukla etnik şecereleri vardır ve etnik söyleme başvurmuşlardır, ancak sadece miras olmanın ötesinde ortak siyasal, kültürel ve toplumsal katılımın modern ürünleridirler. Milliyetçiliği daha eski bir düzenin kalıntısı, bir çeşit akıldışı ifade ya da bir tür ahlakî hata olarak görmek, hem bir söylemsel oluşum olarak milliyetçiliğin devam eden gücünü hem de milliyetçi dayanışmaların dünyada yapmaya devam ettikleri –bazen olumlu– işleri görememek demektir. Sonuçta mitleri, içerikleri ve aşırılıkları kolayca ifşa edilse de milliyetçilik kolayca terk edilemez (milliyetçiliği bir söylemsel oluşum olarak tartıştığım çalışmam için bakınız Calhoun 1997). Milliyetçiliğin nasıl hâlâ 'halkların' temsili mefhumuna şekil verdiği dikkate değer bir noktadır.

Sadece bu değil, milliyetçiliği sorunlu etno-milliyetçilikle eşitleme girişimi de sonuçta kozmopolitleri tüm 'geniş' kültür anlayışlarını ve siyasal pratiklerin, biçimlerin ve kimliklerin kültürel kuruluşunu, çizginin milliyetçilik tarafına yerleştirmeye yöneltiyor. Cazip olan kozmopolitan cenahta yalnızca gayet dar 'siyasal kültür' kavramları tutuluyor (örneğin bakınız Habermas 1994; Taylor 1994; kozmopolitan taraf için bakınız Thompson 1998). Oysa cumhuriyetçilik ve demokrasi dar anlamda siyasal kültürden fazlasına ihtiyaç duyar; bir arada yaşamın daha zengin kuruluş yollarına bağlıdırlar.

Demokrasi ve kozmopolitanizm her zaman yakın yol arkadaşları olmadılar. Günümüzün kozmopolitan demokrasi arayışının gerisinde kozmopolitlerin ticaret şehirlerinde, imparatorluk başkentlerinde ve saray topluluklarında refah içinde yaşadıkları uzun bir tarih var. Tarihsel olarak kozmopolitanizm çoğunlukla tam da demokrasinin mümkün olmadığı yerlerde gelişti. Osmanlı İstanbul'unda yeşerdi örneğin, ya da eski rejimin Paris'inde ve antik dönem, daha sonra da sömürgecilik dönemi İskenderiye'sinde; zira bu yerlerin hiçbirinde farklı kültürlerin ve cemaatlerin üyelerine kendi hükümetlerini kurmaları

çağrısı yapılmıyordu. Milliyetçiliğin yeşermesi tam da demokrasi popüler bir tutku ve siyasal bir proje haline geldiğinde oldu. Demokrasiyle en uyumlu –işbirliği içinde de diyebiliriz– toplumsal tahayyül kozmopolitanizm değil milliyetçilik oldu. Demokrasi, özellikle 'biz halk olarak' türünden ifadelerdeki 'halk'ın kim olduğuna dair ve anayasa yapımının edimsel deklarasyonlarını ve devrimlerin daha az sözel olan edimlerini kimin meşru kılabileceğine dair güçlü kanılara sahiptir (Taylor 2002). Bu bakımdan 17. yüzyıldaki ataları, toplumsal sözleşme kuramının liberal bireycilerinden çok ilk İngiliz milliyetçileridir.

Kozmopolitanizmin tanımlayıcı 'ötekisi' olarak beliren sadece milliyetçilik değil, cemaatçilik, etnisite ve din de var. Gerçekten de, sorunun bir parçası da 'kötü milliyetçi' imgesinin tüm gelenek ve cemaat okumasını etkiliyor olması. Bu bağlamda din özellikle bir mesele. Kişisel olarak inançlı olsunlar ya da olmasınlar, cemaatçiler genellikle cemaatin temeli olarak dinin önemini teslim ederler. Liberaller hoşgörüyü savunuyor olabilirler, ama kısmen hoşgörüye inançlarından ötürü pek çok dinsel inançta farklı yaşam tarzlarına karşı örtük olarak bulunan derin önyargılardan rahatsız oluyorlar. Ancak Katoliklik ile İslâm'a yönelik tavırlar turnusol kağıdı işlevi görüyor, özellikle uluslararası ilişkiler söz konusu olduğunda. Bunlar alternatif ve daha iyi modernite anlayışlarının kaynağı olabilir mi? Yoksa bunlar doğası gereği rasyonel-bireyci olan moderniteye yönelik gayrı-liberal tehditler mi?

Bu anlamda kozmopolitanizm çoğu liberalin, benimsedikleri evrenselciliğin ülkelerin sınırları dışına uzanmasına izin vermeyen zımni milliyetçiler olduğunu hatırlatarak, liberalizmin gizli vicdanı oluyor. Liberaller zımnen siyasal kimliğin temelinin tercih değil de miras –doğum– olduğu şeklindeki gayrı-liberal düşünceye sapmışlardır. Şüphesiz bir liberal enternasyonalizm doğdu, ancak bu da kaynaklarını liberal milliyetçilikten alıyordu. 'Az gelişmiş ülkelere' sunulan yardım asla ülke içindeki yurttaşlara yönelik olanla aynı evrenselcilik temelinde verilmiyordu (kaldı ki bu ikincisi de büyük eşitsizliklere izin veriyordu ve evrensel yardım faaliyetlerinden yararlanma haklarını azaltıyordu). Ancak çoğu zaman, liberalizm sadece millî kimliklerin siyasal toplu-

lukların sınırlarını çizmesini kabul etti ve konunun üzerine fazla gitmedi.

On sekizinci, 19. ve 20. yüzyıllarda millî kimliği etnisiteye dayandıran iddialar karşısında yerleşik geleneksel kimliklere yönelik kozmopolit tehdit sıklıkla gündeme getirildiyse de, liberaller bir yandan da millî bütünleşmeyi ve ulus-devletler içinde türdeşleşmeyi teşvik etmek için devlet aygıtına sarıldılar. Rasyonel planlama ve liberal modernleşme projeleri ulus-devletlerin sunduğu sınırlar dâhilinde geliştiriliyordu, ancak liberal kuram bu sınırların göçmenlere karşı neden savunulması gerektiğini açıklayamıyordu. Belki de paradoksal bir şekilde, cahil yerel önyargılar ve taşralılık karşısındaki mücadelelerinde liberaller, bugün milletin birincil ve kendi kendine yeterli bir dayanışma olduğu düşüncesinin temeli olan türdeşleştirici milliyetçiliğin –örneğin eğitim politikasında– savunucuları olmuştur.

GELENEK VE KENDİ KADERİNİ TAYİN

Otonomiyi ulusların kendi kaderini tayini olarak değerlendirme düşüncesi kozmopolitanlar için özellikle rahatsız edici. Öncelikle, tercih konusu olmayan bir bütünü kişisel tercihlerin üstüne çıkarıyor. İkincisi, millet düşüncesinin tipik özelliği siyasal anlamda kendi kendine yeterli olarak tek başına durma iddiasını içermesidir. Üçüncüsü, ulusal otonominin yüz yüze olduğu güncel jeopolitik tehditler düşünülürse ulusların kendi kaderini tayini büsbütün imkânsız bile olabilir.

David Held'in kozmopolitan demokrasiye dair mevcut en yetkin, kapsamlı ve derin çalışmasında yazdığı üzere:

> Kendi kendini yöneten ve kendi geleceğini kendisi belirleyen bir topluluk düşüncesi –demokratik rejimin tam da özünü teşkil eden bir düşünce– bugün son derece sorunlu. (1995: 17)

Held devamla, 'ulusların', geçmişte öyle idiyse bile, artık bireyler arasındaki toplumsal bağların sınırlarını belirlemedikleri düşüncesinin önemine işaret ediyor.

> ... karşılıklı bağlılığın son derece arttığı bir dünyada, 'diğerleri' sadece kişinin hemen etrafındaki topluluktakileri değil, ekonomik, siyasal ve çevresel etkileşim ağları içinde kaderleri iç içe geçmiş bütün herkesi kapsıyor. (a.g.e.: 228)

Burada duraklayıp, sözü geçen 'hemen etrafındaki topluluk' ibaresinin kişiler arasındaki somut yerel veya diğer doğrudan ilişkiler ağlarından çok millete gönderme yaptığını belirtmek gerekir. Millet gerçekten de bir anlamda 'doğrudan erişim' yapısıdır – bireyler daha küçük grupların üyelik aracılığıyla değil doğrudan parçasıdırlar (bakınız Calhoun 1997). Fakat aslında, imparatorluklar veya feodal krallıklara ya da diğer çeşitli siyasal yapı türlerine kıyasla modern milleti yeni yapan da kısmen budur. İnsanların toplumsal gruplara aidiyetlerinin farklı biçimlerini ciddiye alacaksak, 'topluluk' tabirini milletleri, dinsel inançları, şehirleri ve semtleri de içerecek kadar esnek bir anlamda kullanmaktan kaçınmalıyız.

Etnisite hakkında düşünürken bu nokta önemli. Çok kolaylıkla etnisite küreselleşmenin 'ötekisi' yapılıveriyor. Statik, ya da en iyi ihtimalle modernleşmeye ve kozmopolit değerlere dirençli olarak görülüyor. Yaratımları aktarmanın, fikirleri ve değerleri paylaşmanın, anlamları yeniden üretmenin, kültürü doğrudan kişiler arası ilişkilerde öğrenmenin önemini vurgulamaktansa Bagehot'un 'kültürün sert keki' mefhumuna benzeyen bir kullanımla bir 'gelenek' meselesi olarak tarif ediliyor. Tüm geleneksel kültür formları gibi etnisite de kitlesel okuryazarlığın, sabit metinlere ve yetkili yorumlara dayanmanın gelişi ile –daha yeni iletişim teknolojilerinden bahsetmiyoruz bile– dramatik ölçüde değişmiştir. Geleneği sabitleme ve istikrarlılaştırma çabaları sırasında etnisitenin içeriği kimi zaman katılaşmıştır; ancak, etnik kültürlerin canlı kalması halinde bu katılık, hemen her zaman yeni kuşaklar ve yeni yaratıcılıklar tarafından sarsılmıştır.

Ayrıca, etnisite basitçe geçmişin küçük, akrabalık esasına dayalı topluluklarından gelen bir miras değildir. Şehirler, devletler ve göçler

bağlamında, tam da yerel hayatın akrabalık ve benzeri ilişkisel yapılarının yetersiz kaldığı görece büyük ölçeklerde dayanışma ve kimlik inşasının bir yolu olarak gelişti. Dolayısıyla, eski zamanların 'saf' yerel kimliklerinin basit bir bakiyesi olarak değil, yerel ile yerel-ötesi, kişiler arası iletişim ile kişisel olmayan iletişim, piyasalar ve bürokrasiler tarafından inşa edilen toplumsal örgütlenme ile doğrudan ilişkilerden gelişen örgütlenme arasındaki karşılıklı ilişkilerin yönetilmesinin aracı olarak vardır. Soyut kimlik kategorilerini toplumsal ağlar içindeki somut özdeşleşmelerle birleştirir. Küreselleşmeye ve diğer büyük ölçekli süreçlere katılımın bir yoludur, onların zıddı değil.

Topluluk her zaman, ulusal düzeye kıyasla yerel düzeylerde daha güçlü olmuştur, öyle olması da zorunluydu. Aynı terimin ulusal 'siyasal topluluğu' ve mahalle, kasaba ve köyleri nitelemek için kullanılması bu durumu muğlaklaştırıyor. Kozmopolitan kuram içinde yerel demokrasi anlatımları şaşırtıcı ölçüde az geliştirilmiş. Adeta kuramcılar millet meselesinin, sınır-ötesi etkinliklerin yoğunluğu sonucu milletin aşılmasıyla tamamen çözüleceğini varsayıyorlar. Aslında, yaşayabilir yerel toplulukların –ve daha demokratik yerel toplulukların– inşası da aynı ölçüde önemli olabilir. 'Ortak bir kaderi paylaşma' olmanın tek biçimi millet değil. Aynı zamanda, kader ortaklıklarının varlığı da sadece muhafaza etmeyi amaçlamaz. Ayrıca ve çoğunlukla da aynı zamanda, hâkim yönelimlerle arasındaki gerilim onu radikal mücadelenin zemini yapar (bu konu hakkında bakınız Calhoun 1983). Doğrudur, bu mücadele yapıcı olmaktan ziyade bir direniş olabilir. Kapitalist küreselleşme onun buyruklarından muaf olmaya uğraşan çeşitli hareketler doğurdu. Ancak mücadelenin topluluğa uzanan derin köklerinin var olması sadece direniş demek değildir. Aynı zamanda ciddi ve radikal bir mücadelenin temellenmesi demektir. Bu da sadece anlık tercihler meselesi olamayacak köklere ve bağlara, yani çoğu durumda yerel topluluklara dayalıdır. Nitekim cemaatçi savların millet değil de milletten daha küçük cemaatler hakkında olduğunu göz ardı etmeleri kozmopolitlerin cemaatçiliğe düşmanlıklarındaki garipliklerden biridir.

Güncel kamusal söylem daha çok milletin hâlâ temel olduğu, aslında yerel değil ulusal olan yeni bir yerellik duygusu tanımlamakla kalmayıp, küreseli de çoğunlukla uluslararası olarak tanımlayan bir toplumsal tahayyül içinde oluşuyor. Bu da ulus-ötesi şirketlerin görünüşte uluslararası olan ilişkileri ne ölçüde belirlediğini dikkatlerden kaçırıyor. Milletler gibi bu şirketlerin kendileri de bu toplumsal tahayyülün doğal ve normal olarak kurgulanmasına bağlılar. Bu toplumsal tahayyülde kozmopolitanizm aslen güç ilişkileri ve sermayenin kurumsal düzenine uyum kılığında beliriyor.

KOZMOPOLİTANİZMİN TOPLUMSAL TEMELLERİ

Kozmopolitanizm kendisini basitçe küresel yurttaşlık olarak sunuyor. Mannheim'in yüzer-gezer entelektüel fikrini anımsatır şekilde belirli bir toplumsal temeli olmadığı iddiasındadır. Ancak bu her yerden ya da hiçbir yerden bakış, aslında iddia ettiğinden daha yerleşiktir. Kozmopolitanizm bir elit bakış açısını yansıtır (gerçi hangi akademik kuram öyle değil ki?).

Zirvedeki kapitalist şirketlerin ve onları destekleyen STK'ların –Dünya Bankası'ndan muhasebe standartlarını belirleyen örgütlere– ne ölçüde kozmopolitanizm örnekleri olduğunu hatırlamak gerekir. Kozmopolit demokrasi ve insanî aktivizm düşünceleri bile dünyaya dair, çevresel ve insanî sorunları çözmeye çalışan sivil toplum örgütlerince ve bu sorunlara medya ilgisinin artmasıyla mümkün olan bir farkındalığı yansıtıyorlar. Bunlar önemli, hatta hayati kaygılar. Ancak bu kaygılar, medya ve STK'lar entelektüel bir perspektifin temeli olarak düşünümsel bir şekilde kavranmalı. Örneğin bu, milliyetçiliği tek taraflı olarak olumsuz gösteren bir bakış açısı. Bunun gerisinde ise belki öncelikle etno-milliyetçi şiddetin güncel insani krizlerde oynadığı rol, ama aynı zamanda devletler ve uluslararası STK'lar arasındaki gerilimler var. Ayrıca transnasyonalizmin özellikle Avrupalı biçimleri tarafından da belirleniyorlar. Afrikalı bir bakış açısından, hem milliyetçilik, hem de devletler güçlendirilmeli mi sorusu daha farklı görünecektir. Benzer şekilde, 'acil durum'un dünyayı anlamak için temel bir ka-

tegori haline gelmesi dikkatimizi önemli konulara yöneltirken, aynı zamanda onlara bakış şeklimizi de belirliyor.

Ulus-devletin çeşitli krizleri kozmopolitanizmin yeniden canlanmasına zemin sağlıyor. 1990'larda küresel ekonomik yeniden yapılanmanın hızlanması, yeni ulus-ötesi iletişim araçları, yeni göçmen akınları ve Soğuk Savaş sonrasında iç savaşların ve insani krizlerin yayılması bu krizlere yol açan etmenlerdi. Sonuncusu artık Soğuk Savaş kapsamında düşünülemez, çoğunlukla etnisite ve milliyetçilik diliyle ifade edilmelerinin bir nedeni de budur. Diğer sonuçlarının yanı sıra bütün bu krizler liberalizmin siyasal üyelik ve egemenlik konularındaki yerleşik anlayışlarını (ya da belki de kasıtlı körlüklerini) sarstılar. Eş zamanlı olarak birkaç soruna yol açtılar: (1) Herhangi bir siyasal birimin üyelerine sunduğu faydalar neden herkese açık olmasın? (2) Siyasal birimler hangi temelde diğerlerinin işlerine müdahale edebilirler? (3) Sınır aşırı faaliyet gösteren örgütlerin bir devletin aracı olmaksızın nasıl bir duruşları olmalı (bu sorunun STK'lar ve toplumsal hareketler için olduğu kadar ticari şirketler için de geçerli olduğunu ekleyebilirim) ve öte yandan devletler bunları ne şekilde denetlemeli?

Bu noktada kozmopolitanizm devreye giriyor. Sınırlar mümkün olduğunca kaldırılmalı, korunması gerektiğinde de geçirgen olmalılar. İnsan hakları adına müdahale iyidir. STK'lar ve ulus-ötesi toplumsal hareketler dünyanın geleceği için model teşkil ediyorlar. Bunlar kötü düşünceler değil, ama sınırlılar.

Kozmopolitanizm Batılı bir bakış açısı merkezli bir söylem.[9] Yaygın olarak kendisini başını almış giden şirket küreselleşmesi ile tepkisel gelenekselcilik veya milliyetçilik arasında bir 'Üçüncü Yol' olarak kuruyor. Giddens'in Üçüncü Yol tezi ne kadar aşinaysa, Barber'in 'Cihada karşı MacDünya'nın ötesinde bir yol mefhumu da o derece ti-

9 Malezya Başbakanı Mahatir Muhammed'in insan haklarını yeni Hıristiyanlık olarak tanımlaması akla geliyor. Mahatir'in iddiasına göre, Avrupalılar bu sayede başka ülkeleri işgal etmeye ve onların geleneksel değerlerini yıkmak, çevirmek ve takip kılmak için uğraşmaya hakları olduğunu düşünüyorlar. Şüphesiz Mahatir yerel kültürle birlikte çoğunlukla mütecaviz bir devleti savunuyordu, ama daha köklü bir sorunu da gündeme getiriyor.

pik.[10] Oysa bu tür karşıtlıklar hatalı ve kozmopolitan demokrasinin kimi hedeflerinin gerçekleşmesinin önünde bir engel. İlk olarak, etnisite ve dini de içeren geleneğe yönelik aşağılayıcı tavrı sorunlu. Örneğin Barber'in İslâmcılığı küçük ve görece türdeş ülkelerin kapitalist küreselleşmeye tepkisi olarak tarif etmesinde olduğu gibi, sırf olgusal anlamda bile bu yanıltıcı olabilir. Ayrıca karşıtlıklar önyargıya dayanıyor. Örneğin, Batıyı hem kapitalist küreselleşmenin, hem de kozmopolitanizmin mekânı olarak görürken Batının dışında kalanlara gelenek kategorisi aracılığıyla yaklaşma eğilimine dikkat edin.

Kozmopolitanizmin kendisinin, kökleri antik dünyaya (belki de özellikle Helenizme), erken modern dönem Hümanizmine ve imparatorluğa uzanan bir gelenek olduğu vurgulanmaya değer. Daha genel olarak, geleneğe (ve onunla birlikte cemaate, dine, etnisiteye ve benzerlerine) karşıtlık sınırlı ve statik bir bakış açısına dayanıyor. Bu da özellikle etnisitenin yaşayan, yaratıcı bir kültür olarak anlaşılmasına zarar veriyor. Bu bağlamda, 'ulus'un görünüşteki otonomi ve kapalılığının ne kadar yeni, çağdaş ve tamamlanmamış bir durum olduğunu da hatırlamalıyız. Diyelim Hindistan, veya Etiyopya'nın bakış açısından bakıldığında 'ulus'un geleneğe mi, yoksa gelişen kozmopolitanizm tarafına mı ait olduğu pek de açık değil. İçerde birliği ve dışa karşı sınırlanmışlığı varsayan ve bir ölçüde de talep eden yeni bir dayanışma biçimi ve devlete siyasal talepler yöneltmenin zemini olarak acaba her ikisinden de farklı mı?

Dünyayı bu şekilde düzenlemek sadece milletlerin önceden var olan içsel tarihlerini yansıtmaz, aynı zamanda dinsel savaşlar, emperyalizm ve kapitalist rekabet çekişmelerinin ortamında nasıl geliştikle-

10 'Cihad ve McDünya eşit güçle ama ters yönlerde işler, biri dar görüşlü yerel nefret duygusuyla hareket ederken, diğerinin ardındaki saik evrenselleştirici piyasalardır. Biri içeriden eski devirlerin ulus-altı ve etnik sınırlarını canlandırırken, diğeri millî devletlere karşı dışarıdan savaş yürütür. Ancak her ikisinde ortak olan şudur: İkisi de egemen ulus-devlete karşı savaş yürütürler ve böylelikle ulus-devletin demokratik kurumlarını zayıflatırlar' (Barber 1995: 6). David Held de benzer şekilde 'geleneksel' ile 'küresel'i birbirinin zıddı olarak tanımlayıp, kozmopolitanizmi ikisinin arasında konumlandırır (Warwick Üniversitesi'nin 'Kozmopolitanizmin Geleceği' konferansındaki 'Açılış Konuşması').

rini de yansıtır. Ulus-devletler, sınırlardaki akışları denetlemenin yanı sıra, üyelerini disipline etmek, özellikle de tüm sınıflardan sadakat talep etmek için güçlü araçlar sundular. Fakat emperyalizm yalnızca ulus-devlete değil, kozmopolitizme de içkindir; birçok kozmopolit teori için temel olan birim içindeki farklılık iddialarını biçimler. Brennan'ın belirttiği gibi, kozmopolitanizm 'geleneksel farklılıklara yönelik bir merak sergiler, ancak bunları, farklı yerel bileşenlerin birleşmesi ve karışmasından doğan yeni bir tekilliğin, bütünleşmiş çok renkli bir kültürün etik ve estetik malzemeleri olarak görür' (2001: 76).[11] Ancak kozmopolitanizmin her şeyi kapsayan bir dünya devleti talebinin altında yatan tam da, büyük imparatorlukların ve büyük dinlerin iddialarını daha geniş bir ölçekte tekrarlayan bu birlik iddiasıdır.

TÜKETİMCİ KOZMOPOLİTANİZM

Dil ve eğitimde standartlaşma ve benzeri araçlarla millî kültürlerin içsel türdeşliği teşvik edilirken bile, imparatorlukların ve ticaretin merkezi olan şehirler çeşitlilik içermeye devam ettiler. Bu çeşitlilikten hoşlanmak, 'geleneksel' taşralının aksine sofistike ve çağdaş bir kentli olmanın işaretlerinden biriydi. Kozmopolit olmak heterojen kamusal mekânlarda rahat edebilmekti.[12] Bu çeşitlilik (ve bir ölçüde de bu seçkinci tavır) bugün de kozmopolitanizme destek sağlamakta.

Kozmopolitanizm kavramı çok-kültürlülüğün ve kendilerini çokkültürlü ve modern hissedenlerin tek kültürlü geleneklere bağlı olanlara muhalefetinin gelişmesi ile yaygınlık kazanıyor. Bu sonuncular, diyor birinciler, düpedüz ırkçı değillerse bile bakış açıları yerellikle sınırlı. Aşırı sağı hor görmek kolay, ama azınlıkların etnik dayanışmada çok fazla ısrarlı olmaları da kozmopolitanizme uygun değildir. Ne Salman Rüşdi aleyhindeki kampanyanın Britanya'da diyasporada-

11 Archibugi'nin ulus-devlet açıklamasına karşı çıkan Brennen haklı olarak emperyalizmin önemine işaret ediyor, ancak buna tarihin gösterdiğinden daha kapsamlı bir nedensel güç atfediyor.

12 Richard Sennett kelimenin Fransızca'da 1738 tarihli bir kullanımına atıf yapıyor ve ondan hareket ediyor: 'kozmopolit ... farklılıklar içinde rahat hareket edebilendir; aşina olduklarıyla hiçbir bağlantısı ya da benzerliği olmayan durumlarda rahat edebilir' (1997: 17).

ki Asyalılar tarafından başlatılması, ne de kozmopolitan kuramın onlara karşı dikkat çekici bir kararsızlık içinde olması rastlantıdır. Birleşik Devletler'deki bütünleşmeci beyaz liberaller de benzer şekilde bazılarının 'tersinden ırkçılık' olarak gördüğü siyahların yerel cemaatlerini koruma çabaları karşısında ne yapılması gerektiği konusunda kararsızlar. İngilizce'nin ortak dil olması konusundaki tartışmalar Hispaniklere ve diğerlerine yönelik benzer bir kararsızlığı yansıtıyor.

Kozmopolit çeşitliliğin belli biçimleri dünyanın küresel şehirlerinde ve hatta küçük şehirlerinin pek çoğunda hazır ve nazır görünüyor. Çin mutfağı artık kesinlikle küresel – hem özellikle küresel bir mutfak olarak var olan bir jenerik biçim şeklinde, hem de daha kültürlü küresel damaklar için hazırlanmış daha 'otantik' bölgesel biçimleriyle. Bu arada Pekin'de de Kentucky Fried Chicken yenilebilir. Bir zamanlar kapalı ve dar görüşlü olan yerel damak kültürleri iyice açıldı. Pizzanın Amerikan, Endonezya körisinin Hollanda yemeği olması gibi Samosas da artık İngiliz yemeği. Egzotiğin çağrışımlarının (ve yerelin tek tipliliğinin) daha güçlü olduğu yerlerde bile uluslararası bir mutfak bulunabilir – Norveç'te Meksika, İtalya'da Etiyopya mutfağı. Bu tam anlamıyla 'MacDonaldlaşma' sayılmaz ve kültürlerin ayakta kalması adına reddedilmemeli. Ne var ki, bu bize küresel ölçekte demokrasinin gelişimi, göçmenlerin başarıyla entegrasyonu ya da her yerde insan haklarına saygı gösterilmesini umut edip edemeyeceğimiz konusunda fazla bir şey söylemiyor. Yemek, turizm, müzik, edebiyat ve giyim, bunların tümü kozmopolitanizmin kolay veçheleri. Gerçekten yaygınlaşıyorlar, kelimenin tam anlamıyla bir moda şeklinde, ancak yerel dayanışma ile uluslararası sivil toplum arasındaki ilişkin bir şey söylemiyorlar.

Tüketimci kozmopolitanizmin yayılması daha çok, liberaller için küreselleşmenin neşeli bir kültürel çoğulculuk getirdiğine dair bir güvence. Bu kozmopolit, ulus-sonrası bir siyasetin demokrasiye giden olası bir yol olduğu düşüncesini güçlendiriyor.[13] Dizginlenmemiş küresel

13 Örnekler için bakınız Archibugi ve Held (1995), Archibugi vd. (1998). David Held'in (1995) savı böylesi bir kozmopolit siyasetin nasıl bir şey olabileceğine ve ulus-devletlerin hakimiyetindeki bir uluslararası siyasetten nasıl farklılaşabileceğine dair en sağlam kuramsal açıklama.

kapitalizm ile gerici milliyetçilik arasında bir Üçüncü Yol sloganı ile özdeşleşiyor. Pek çok devlet hâlâ savaşıyor ya da uluslararası kamuoyunun engelleyebileceği, en azından kınayabileceği etnik temizlik benzeri projelere girişiyor. Ulus-ötesi insan, silah, uyuşturucu ve hastalık akışları, insan haklarının kabulü ile desteklenmiş bir düzenleme ya da en azından daha iyi tasarlanmış küresel kurumlar gerektiriyor. Bu durum ise büyük ölçüde dayanışma sorununu göz ardı ettiğinden, demokrasiden çok teknokratik yaklaşımlara yol açıyor ve neoliberal kapitalizme çok fazla taviz veriyor. Çoğu şeklinde kozmopolitanizm çağrısı aynı zamanda siyaseti etikle, daha adil ve demokratik bir toplumsal düzen kurma çabalarını da soyut insan hakları talebiyle ikame ediyor.

Kozmopolit demokrasi olmasa da kozmopolitanizm artık büyük ölçüde kapitalizmin projesi ve çokuluslu şirketlerin üst yönetimlerinde ve hatta onlara hizmet veren danışmanlık firmalarında yayılıyor. Bu türden bir kozmopolitanizm çoğunlukla farklı ülkelerden seçkinleri bir araya getirirken sıradan insanlar yerel cemaatlerinde yaşamaya devam ediyor. Bunun sebebi sadece sıradan halkın çeşitliliğe o kadar sıcak bakmaması değil, bu sadece seçkinlerin kendi kendilerini haklı çıkarmak için sarıldıkları bir anlayış. Bir nedeni de kamusal hayatın sınıfsal yapılanmasının pek çok çalışanı ve diğerlerini dışlıyor olması. Bu yeni bir hikâye de değil. 19. ve 20. yüzyıllarda yaşanan çarpıcı değişimlerden biri de kozmopolitanizmin şehirlerden uluslararası seyahat ve kitle medyasına doğru yer değiştirmesiydi. Ayrıca iş veya diplomasi nedeniyle seyahat edenler ile kozmopolisi denetlemek ya da genişletmek için savaşan ordularda hizmet edenler için de uluslararası seyahat farklı anlamlara geliyordu. Diplomasi farklı araçlarla yürütülen savaş idiyse, aynı zamanda bunun bedelini daha az ödeyenlerin yürüttüğü bir savaştı.

Öte yandan küreselleşmenin kozmopolit olmayan veçheleri ve biçimleri de var. Yurt dışındaki deneyimleri sonucu 'yurt'larının kültürüne karşı daha muhafazakâr olan sıradan insanların kitlesel göçleri var. Kimileri antik dinleri yeniden canlandırmayı hedefleyen, alternatif modernite projeleri var. Gerçekten demokratik bir gelecek, sadece

farklı bireylerin olduğu bir dünyada değil, bunların güçlü olduğu bir dünyada inşa edilmeli.

KAPİTALİZM

Küresel yurttaşlık ve kozmopolitanizm konusundaki güncel merak sadece buna içkin bir ahlaki değer duygusunu değil, giderek küreselleşen kapitalizmin yarattığı tehdidi de yansıtıyor. Belki de Oxford İngilizce Sözlük'te 'kozmopolitan' maddesindeki ilk alıntının John Stuart Mill'in 1848 tarihli *Political Economy* kitabından olması bir tesadüf değildir: 'Sermaye giderek daha kozmopolitleşiyor' (bu noktaya Robbins de işaret etmiştir 1993: 182; ayrıca bakınız Robbins 2001). Sonuçta kozmopolit 'dünyanın tüm parçalarına ait; bir ülkeyle veya onun sakinleriyle sınırlı olmayan' anlamına gelir. Mill'den yapılan alıntının da hatırlattığı üzere, sermayenin bu tarife uyduğunu göstermek için son küreselleşme dalgasına gerek yoktu. Nitekim Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da şöyle yazıyorlar:

> ...burjuvazi dünya piyasasını sömürmek yoluyla bütün ülkelerde üretim ve tüketime kozmopolit bir nitelik verdi. ... Yerleşik millî sanayilerin tümü yok edildi veya günbegün yok ediliyorlar. ...Eski yerel ve millî inziva ve kendi kendine yeterliğin yerinde artık her yönde etkileşim, milletlerin evrensel karşılıklı bağımlılığı var. Üstelik hem maddi hem de düşünsel üretimde. Tek tek milletlerin düşünsel yaratımları ortak mülk haline geldi. Millî tek taraflılık ve dar görüşlülük giderek imkânsız oluyor ve çok sayıda yerel ve millî edebiyattan tek bir dünya edebiyatı doğuyor. (1976: 488)

Bu da bir tür gelişme, ama tümüyle mutlu bir hikâye değil. 'Burjuvazi' diye devam ediyor Marx ve Engels,

> tüm üretim araçlarının hızla gelişmesi, son derece kolaylaşmış iletişim araçları sayesinde bütün milletleri, hatta en barbar olanları bile medeniyete çekiyor. ...Yok olma tehdidiyle, tüm milletleri burjuva üretim tarzını kabule zorluyor; onları kendisinin medeniyet dediği şeyi içlerine kabul etmeye, yani bizzat burjuvalaşmaya zorluyor. Tek kelimeyle, kendi imgesine uygun bir dünya yaratıyor. (a.g.e.)

Buradaki amacım, her ne kadar takdire şayan olsa da, öngörüleri nedeniyle Marx ve Engels'i kutlamak değil. Sonuçta hata da yapabilecek kâhinlerdi. *Komünist Manifesto*'da biraz ilerde, modern zamanlardaki sermayeye tabiiyetin işçileri 'millî karakterin her türlü emaresinden' (age.: 494) arındırdığını bildiriyorlardı. Birinci Dünya Savaşı onların takipçileri için acı bir ders oldu ve milliyetçilik bugün de bir mevzu olarak duruyor. Benim asıl meramım, kozmopolitanizm fikrinin üzerindeki yenilik cilasını biraz olsun kazımak.

İmparatorluğun ve kapitalizmin siyasal ekonomisindeki derin eşitsizlikler, bazı insanların emek harcayarak diğerlerinin küresel ilişkiler ve kazanım peşinde koşmalarına destek oldukları anlamına geliyor. Kozmopolitanizmin bu sistemsel eşitsizliklere dair, Marx'ın 1840'larda eleştirdiği burjuva insan hakları anlayışını söylediklerinin ötesinde söylediği bir şey olmadı, bugün de yok. Servetin esaslı bir yeniden bölüşümü olacaksa ya da üretim araçlarının küresel kapitalizmdeki denetim şekli sorgulanacaksa, kozmopolitanizm buna rehberlik edecek gibi görünmüyor. Şüphesiz bu, işçiler ve diğer gruplar içinde ulus-ötesi –hatta kozmopolit– dayanışmalara da bağlı olacaktır.

Ayrıca, imparatorluk ile kapitalizmin yan yana gelmesi bize modern dünya sisteminin yükselişinin imparatorluktan tarihsel bir kopuş olduğunu da anımsatmalı. Kapitalist küreselleşme siyasette ulus-devletlerin hâkimiyeti ile el eledir (bu, Wallerstein (1974) için merkezi önemdedir). Erken modern dönemin tüccarlarından günümüzün Dünya Bankası yetkililerine ve girişimci kapitalistlerine, kozmopolit kapitalistler gerçekten de küreyi dört döndüler. Ulus-devletlerin sınırlarını aşan ilişkiler geliştirdiler. Ancak mülkiyet hakları ve üretim ve ticaretin diğer koşullarının sağlanması için devletlere ve küresel bir devletler sistemine bağlı oldular. Pasaportlarında pek çok ülkenin damgası var, ancak bunlar yine de pasaport ve iyi kozmopolitler sınırlarda ve havaalanlarındaki denetimlerde hangilerinin işe yarayacağını bilirler. En önemlisi de gerici milliyetçilik karşısında kozmopolitanizm zayıf bir savunma sağlıyor. Pek çok kozmopolit için bu kesinlikle moda dışı bir şey. Ancak 1930'larda Berlin son derece kozmopolit bir şehirdi. Koz-

mopolit seçkinlerin varlığı insan haklarına saygının garantisi olsaydı, Hitler asla Almanya'yı yönetemez, Şili Pinochet'in eline düşmez, Çin'de ise ne Guomindang ne de Komünistler iktidara gelebilirdi.

Çok keskin hatlar çizmek istemiyorum. İmparatorluk ya da kapitalizmin veya faşizm ya da komünizmin sorumlusu kozmopolitanizm değil. Bunların hiçbiri kozmopolitanizmin kendisini kötü bir şey de yapmıyor. Aksine pek çok bakımdan küresel ölçekte iç içe geçmiş bir dünyada olumlu ve cazip bir yaklaşım. Sorun şu ki, kozmopolitanizmin ne yapmasını beklememizin makul olduğu ve nelerin onun sınırlarını aştığı konusunda net olmamız gerekir. Örneğin gerici, sağcı ırkçılığa ve milliyetçiliğe karşı mücadelede yerel demokrasi küresel kozmopolitanizmden daha önemli olabilir. Bunlar birbirinin karşıt değildir; birbirlerini güçlendirmelerini umut ederim. Ancak aynı şey değiller. Ayrıca birlikte gelişmeleri için sadece yerel demokratların küreselleşmenin önemini ve farklı kültürlerin erdemlerini kabul etmeleri yeterli değildir, kozmopolitler de yerel toplulukların ve geleneklerin değerini kabul etmelidir.[14] Bu son tanımayı önermedeki mesele, kapitalizmin bu toplulukları yıkmasına ve bu geleneklerin ihlal edilmesine karşı çıkıyor olmasıdır. Kozmopolitanizmin akılcı liberal bireycilikle yakınlığı da buna ket vurmakta.

Bu durum pek çok kozmopolitin neo-liberalizmin yol açtığı yıkımlara ve zorlukla başarılmış toplumsal kazanımlarda yarattığı hasara kayıtsız kalmasına neden oldu. Pierre Bourdieu, görece özerk toplumsal alanları ve bunlara serbestçe erişim hakkının en azından kısmen tanınmasını mümkün kılan devasa mücadele birikimine dikkat çekmekte haklı (Bourdieu'nun yazıları içi bakınız Bourdieu 1999 ve 2001). Her ne kadar ulus-ötesi bağlantılar içeriyor ve çok daha küresel olabilirlerse de, bu alanlar çoğunlukla millî temelde düzenlenmiş-

14 Şüphesiz yerel topluluklar üniter değil; çoğu kültürel açıdan heterojen ve son küresel göç dalgasından önce de öyleydiler. Dolayısıyla yerel gelenekler sadece türdeş yerel toplulukların ürünü değiller, farklı hayatlar arasındaki iyi ilişkilerin hem yerel versiyonları hem de kaynaklarıdırlar. Yerel topluluklar ve özellikle de şehirler için, gruplar arasındaki düşmanlıklar, rekabet ve şüpheler kadar 'gerçekte var olan kozmopolitanizm'in bu yerel biçimleri de önemlidir ve onlara bütünleşiktir.

ler. Bourdieu'nün neoliberal kapitalizmin küreselleşmesine karşı önerdiği 'yeni enternasyonalizm' (özellikle entelektüeller arasında) buna katkıda bulunabilir. Bu enternasyonalizm, işçilerin ve diğerlerinin ulus-devletlerden kazandığı hakları ve yüksek eğitim ve bilim gibi farklı alanların özgün değerlerini ve özerkliklerini zayıflatan piyasa güçlerine kısıtlamalar dayatacaktır. Bu bağlamda, millî devletlerin kimi kısımları da dahil olmak üzere, mevcut kurumları savunmak gericilik değildir. Ancak genellikle bu şeklide sunuluyor ve kozmopolitan söylem çok kolayca küreseli modern olanla, millî ya da yerel olanı da gerici geleneksellikle özdeşleştiriyor.

Sermayenin kozmopolitanizmi olan neo-liberalizm tek bir uluslararası gündemi, insanların, örgütlerin ve devletlerin benimsemeye mahkum oldukları bir zorunluluk olarak sunuyor. Örneğin Avrupa Birliği'nin bütünleşmesinin özgül biçimi küresel rekabete karşı gerekli ve hatta kaçınılmaz tek yanıt olarak pazarlanıyor (Calhoun 2002). Bu ise ulus-ötesi ilişkilerin çok farklı şekillerde kurulabileceği ve hatta küreselleşmeyi getiren güç kaymalarının da kolektif tercihlere konu olabilecekleri gerçeğinin üstünü örtüyor.

TOPLUMSAL DAYANIŞMAYI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Burada gerekli olan bir toplumsal dayanışma kuramı. Bu bize karşılıklı yükümlülüklerin neden zorunlu olmaları gerektiğini açıklayacaktır. Aynı zamanda, tüm dayanışma biçimlerinin aynı derecede kolaylıkla tercih konusu yapılamayacağını da ortaya koyacaktır. Toplumsal kurumların ve ortak yaşamın koşulları ve niteliğine dair kolektif tercihler bilhassa bir kamusal alan meselesidir. Ancak hem kamusal alanın kendisi, hem de genel olarak toplum, cemaatleri de içeren toplumsal ilişkiler ağlarına, kategorik kimliklere ve sistemlere dayalıdır.

Böylesi bir kuramı bütün kapsamı ile geliştirecek yere sahip olmadığımdan, dayanışma türleri arasındaki bazı ayrımları tarif etmekle yetineceğim. Bu tabiri kullanarak hem Durkheim'i hem de emek hareketini çağrıştırmak istiyorum. Yani, toplumsal tutunumun farklı kaynaklarını ve biçimlerini açıklamayı içeren sosyolojik sorunu, hem

de kolektif eylemi mümkün kılan türden karşılıklı taahhütleri geliştirmeyi içeren pratik sorunu anımsatmak istiyorum. Dolayısıyla dayanışma, ne insanları birbirine bağlayan, tercihe bağlı olmayan, miras alınmış ya da sistemsel güçler ile bir tutulmalıdır, ne de belli ötekileri kardeş olarak tanımlama tercihi olarak görülmelidir. Bunun yerine, değişik dayanışma biçimlerinin insanları birbirine ne kadar bağlayabildiği sorusunun yanı sıra ne kadar tercih olanağı tanıdıkları da sorulmalıdır. Dayanışma daima bir yandan olanaklar tanırken bir yandan da kısıtlayıcı olacaktır; ikincisi olmadan birincisini sunabileceğimizi düşünürsek yanlış kuramsallaştırmış oluruz. Ayrıca, bir arada olmanın her zaman uyum ve görüş birliği anlamına geleceğini de varsaymamalıyız. Çoğunlukla tartışma ve mücadele söz konusudur; ritüel kutlamalarla yüceltildiği gibi etnik fıkralarla sakatlanır da. Kilit nokta insanların bağlı oldukları diğerlerini kendi hayatları için ihtiyari değil zorunlu olarak görmeleridir.

İlk olarak, piyasalar gibi sistemsel ya da işlevsel bütünleşme biçimleri var. Günümüz dünyasında bunlar güçlü, belki de en güçlüleri. Ancak kendilerini insanların uyum sağlamak durumunda olduğu zorunluluklar olarak sunarlar. Eleştirel kuramın iddialarından biri de bu türden güçlerin şeyleştirilmesini engellemektir, ancak güçlerinin kısmen, toplumsal yaşamı genel biçimlerine ilişkin kolektif tercihler gerektirmeksizin örgütleyebildikleri gerçeğinden geldiği de bir gerçektir. Uluslararası sivil toplum sistemsel bütünleşmeye karşı çıkabilir veya şekil verebilir, ancak yerini alamaz. Uluslararası sivil toplumun büyük kısmı aslında ona hizmet etmek için vardır: STK'lar sadece eylemci ya da hayırsever örgütler değildir, mesleki birlikleri, arabulucuları ve muhasebe kurallarını standartlaştırmaya çalışan grupları da içerirler.

İkinci olarak, özellikle devletlerde örgütlenmiş, ama –yıllar önce Coase'in (1937) gösterdiği gibi piyasanın değil hiyerarşilerin ürünü olan (Williamson 1975, 1991)– ticari şirketlerde de yayılan iktidar gelir. Şirketlerle piyasaları ayırt etmek önemli, zira şirketler yalnızca etkinliğin ya da görünmez elin dayattığı zorunluluklar değildir. Şirketler insanların yarattığı ve içinde yaşadığı kurumlardır. Piyasaya otomatik

olarak verilmiş bir yanıt değildirler, çalışmanın ve yatırımların örgütlenme şekli olarak iktidarın yanı sıra kültür ve tercihlerle de şekillenirler ve potansiyel olarak sadece ekonomiye indirgenemeyecek önemli dayanışmaların da zeminidirler. Uluslararası sivil toplumdaki örgütler ve hareketler büyük ölçüde devletleri ve şirketleri etkilemeye odaklanırlar. Etki, oy verme, kamuoyu oluşturma, boykotlar ya başka piyasa taktikleri ile oluşturulur. Ancak DTÖ toplantılarının dışındaki protestocuların içerde temsil edilen şirketlerin ve devletlerin yetkilileriyle kıyaslanabilir bir güce sahip olmadıkları konusunda net olmalıyız.

Üçüncü olarak, kategorik kimlikler, yani insanlar arasında benzerlikler tanımlayan kültürel benzerlik çerçeveleri var. Bunlar da ırk, etnisite ve milletin yanı sıra cinsiyet ve sınıfı içerir. Temel özellikleri insanları seriler halinde, belli bir tipin işaretleri, bir takım ortak özellikler bakımından eşdeğer unsurlar olarak temsil etmeleridir. Uluslararası toplumsal hareketler ve STK'lar büyük ölçüde kategorik kimliklere dayalıdırlar, onların çıkarlarını ya da eğilimlerini temsil ederler. Çoğu zaman uzaklara dağılmış üyeler özdeşleştikleri davalara mali destek verirler. Millet dünyadaki en etkili kategorik kimlik olarak sivrildi. Dinler de çoğunlukla taraftarlarını bir kategorik kimlik duygusu ile birbirlerine bağlarlar. Ancak din, genellikle kategorik kimlik ile özgün kurumlar, pratikler ve ilişkiler içinde yerleşikliğin karışımını içerir.

Toplumsal ilişkiler dördüncü ve ayrı bir dayanışma türü oluştururlar. Kategorik kimliklerin topluluğa dönüşmesini, yani benzerliklerin yoğun kişiler arası ilişki ağları ile eşleşmesini zorunlu kılan hiçbir neden yoktur. Tam aksine, yerel topluluklar çoğu zaman bu kategorik kimliklerin kaynaştığı, toplumsal ilişkilerin ırklar, dinler veya diğer kategorik farklılıklar arasında köprü oluşturduğu ortamlardır. Şüphesiz, bazı durumlarda kategorik kimlikler görece yoğun ilişki ağları ile eşleşirler, böylece Harrison White'ın (1992) CATNETS adını verdiği şeye dönüşürler (White'ın formülasyonu Nadel'den (1975) geliştirilmiştir). Dinsel gruplara uluslararası sivil toplum içinde güç veren de kısmen budur. Yine de topluluk hakkında düşünürken bu ayrıma dikkat etmek önemlidir, zira bu terim sıklıkla muğlak bir şekilde kullanılıyor.

Duygusal gücünün ve cazibesinin büyük kısmını insanlar arasında yakın doğrudan ilişkilerin yaşandığı bir köy veya mahalle imgesinden alıyor. Bazen ideolojik olarak, çok geniş bir ölçekte milletler veya diğer gruplaşmalar için kullanılıyor. Ancak milyonlarca insanı benzerlikler aracılığıyla birleştiren bir birlik duygusu kişiler arasında doğrudan ilişki ağlarından önemli ölçüde farklıdır. Her ne kadar milliyetçiler her iki tabiri de retorik amaçlı olarak, gerçekte olandan daha büyük bir yakınlık yanılsamasını teşvik etmek için sıklıkla kullansalar da, milletler bu anlamda aile olmadıkları gibi cemaat de değillerdir.

Beşinci olarak, dayanışma ortak kültürün üretimi –ve sürekli yeniden üretimi ve yenilenmesi– sürecinde yaratılır. Bu yapıntıların yanı sıra paylaşılan pratiklerle de ilişkilidir. LeRoi Jones'un unutulmaz ifadesiyle 'avlanma, duvarda asılı o kafalardan ibaret değildir'. Benzer şekilde gelenek de kültürel yaratıcılığın sonucu değil, sürecin kendisidir. Yaşayan gelenek asla sadece kalıtım değildir, aynı zamanda yaratıcı yeniden üretimdir. Bir dili konuşmak buna katılmaktır, ne var ki bazıları diğerlerinden daha etkilidir elbette. Ancak bir dili konuşmak aynı zamanda o dili konuşan diğerlerine de katılmaktır ve bu katılım sade bir kategorik benzerlik duygusu ile olmaz. Ortak dil, ortak tartışmaların, özdeşleşmenin ve hatta farklılıkların kutlanmasının temelidir. Daha genel düzeyde, ortak kültürün üretimi yerel ortamlarda ve tabi konumlardaki insanlara, ister milletin sınıf temelli kuruluşu olsun, ister hâkim bir etnik grubun kültürü ya da kitle tüketimi kültürü olsun, yukarıdan dayatılan resmî kültürün tahakkümüne direnme olanağı sunar.

Son olarak, kamusal söylemin kendisi olası bir dayanışma biçimidir. Genellikle basit bir görüş kaynağı, çoğu zaman da daha az kamusal olan ortamlarda zaten oluşturulmuş görüşlerin ifade vesilesi olarak görülür. Ancak ortak tartışmalara girişmek bir şekilde ilişki kurmayı da içerir. Kültürün yaratılması ve yenilemesinin yanı sıra, az veya çok rasyonel kararların alınması bunları belirler. Yani, kamusal söyleme katılım insanların kimliklerini ve dünyayı anlayışlarını da değiştirir. Başkaları ile ortaklıklar sadece keşfedilmez, yaratılır da; ortak çıkarlar araştırılır. Ancak kamusal söylemin önemi yalnızca ortak çı-

karlar bulmak veya geliştirmek meselesi değildir; ayrıca kendi içinde ve kendi başına da bir dayanışma biçimidir. Kadın hareketi önemli bir örnek olarak belirir; kimlikleri önceden belirlenmiş kadınların çıkarlarını ifade etmekle kalmadı, kimlikleri de dönüştürdü. Hem kadınlar arasında bir söylem alanı yarattı, hem de (görünüşte cinsiyetlere tarafsız olduklarında bile) erkek egemenliğindeki söylemlerde kadınlara daha güçlü bir ses kazandırdı. Kadınlar arasında oluşan dayanışma, bu söylemin özel yaşama dair meselelerle geniş ölçekli kurumlar ve kültür arasında anlamlı bir köprü oluşturma kapasitesi ile ilişkiliydi. Feminist kamusal söylemin yerini kadınlara yönelik kitlesel pazarlamanın alması ve feminizmin ardıllarının, özgürleşmenin satın alma özgürlüğüne indirgendiği bir tüketici kimliği olarak üretilmesinde bu cinsiyet temelli dayanışma üretiminin ne ölçüde, ama bu sefer ters yönde değiştiğini gözlemleyebiliriz.

Kısacası, insanların devletlerin ve diğer siyasal birimlerin sınırları içinde ve onların ötesinde diğerleri ile bir araya gelmelerinin çok çeşitli yolları vardır. Kozmopolitan demokrasi kuramcıları bağlantıların çokluğunu vurgulamakta haklılar. Ancak liberal haklar düşüncesini, insanları birbirine neyin bağladığına dair daha güçlü bir anlayış ile birleştirmemiz gerekir. Ulus-devletlerin özgünlüklerinden biri de, bu farklı dayanışma biçimlerinin her birinden unsurları kaynaştırabilme becerileridir. Şüphesiz bunu mükemmel bir şekilde başarabilmiş değiller. En başından itibaren piyasalar sınırlarının üzerinden taştı ve bazı devletler ekonomik örgütlenme ve iktidarı sınırlandırmakta zayıf kaldılar. Her devlette güçlü millî kimliklere sahip bir nüfus yoktu, yurttaşları arasında ortak bir kimlik oluşturacak politikaları yürütmekte de hepsi başarılı olamadı. Nitekim kamusal söylemi bastıranlar, yeni bütün içinde yeterince kaynaşmamış eski millî kimlikler ya da etnisiteler nedeniyle bölünmeye belirgin şekilde açık oldular; Sovyetler Birliği bunun dikkat çekici bir örneğidir. Bunu aksine bir kamusal alana katılım ve devleti etkileme olanağı dayanışma için önemli bir kaynaktır. Güçlü ve açık bir kamusal alanı da içeren millî düzeyde dayanışmalar, sıradan insanların küresel piyasa güçlerini sınırlamaları karşısında ön-

ceki mücadelelerin kazanımlarını savunabilecekleri en önemli birimler olmaya devam ediyorlar.

Gerçekte var olan uluslararası sivil toplum sıraladığım farklı dayanışma biçimlerinin hepsini belli bir düzeyde içeriyor. Ancak çok az sayıda örnekte bunlar ulus-ötesi düzeyde güçlü bir birlik oluşturdular. STK'ların yurtdışındaki çalışanları arasında bir topluluk var; ya da İnternet üzerinde kamusal söylem var. Ancak insanların kendilerine yönelik algılamalarını ifade eden kategorik kimliklerin çok azı ulus-ötesi düzeyde güçlü iktidar veya cemaat örgütlenmelerine uyabilir. Bunun anlamı ise uluslararası sivil toplumun sistemsel bütünleşme ve iktidarın karşısında güçlü bir ağırlık sunamadığıdır. Kozmopolit demokrasi umudunun gerçekleşebilmesi daha toplumsal dayanışmalar geliştirilmesine bağlıdır.

SONUÇ

Modern tarih toplumsal güçlerin ve dayanışmaların hep arkadan geldiği bir yarış olarak da görülebilir. Yarışın amacı toplumsal bütünleşmeyi sağlamak, insanlar arasındaki bağları yapılandırmak ve dünyayı örgütlemektir. Sermaye ise başı çekiyor. Devletler yetişebilecek durumda ve devlet iktidarı kendi başına ciddiye alınması gereken bir güç. İşçiler ve sıradan yurttaşlar ise hep arkadan kovalama durumundalar. Onlar yerel düzeyde örgütlendikçe sermaye ve iktidar daha büyük ölçeklerde bütünleşiyor. Ulus-devletlerin entegrasyonu bu süreçte atılmış kararsız bir adım. Bir yandan örgütlenme kapasitesinin yerel cemaatlerden uzaklaştığı bir akışı temsil ediyor. Öte yandan, ulusal düzeyde demokrasi sıradan insanların sermaye ve iktidara yetişmek için kazandıkları en büyük başarı. Piyasalar ve şirketler giderek devletleri aştığından, kapatılması gereken yeni mesafeler var. Kozmopolit demokrasinin cazibesi de buradan geliyor. Ancak milliyetçiliği toplumsal bütünleşmenin ölçeğinin büyümesi sürecinde önemli bir aşama ve otoriter yönünün yanında demokratik bir yön de içeren bir aşama olarak değil de, sadece aşılması gereken bir engel olarak görmek yanlış olur.

Avrupa'da bile, üye ülkelerde değil de AB ölçeğinde kıyaslanabilir bir demokrasi, kamusal söylem veya emek örgütlenmesi gerçekleştirmek çok zor oldu. Avrupa ulus-ötecilik transnasyonalizmini (ulus-ötecilik) yönlendiren ve kamusal olarak temsil eden, kozmopolit demokrasi arayışından çok ekonomik gereklilik (küresel rekabet) iddiaları oldu. Bu örnek kozmopolit demokrasi arayışının yanlış olduğunu göstermiyor – tam aksine; sadece ciddi avantajlara sahip olduğu bir ortamda bile ne kadar geriden geldiğine işaret ediyor. Avrupa örneği bize ayrıca küresel ile yerel, evrensel ile tikel, kozmopolit ile geleneksel arasındaki karşıtlıkların, toplumsal yaşamın köyden küresele çok sayıdaki ölçeğini görünmez kıldığını hatırlatıyor. Millet yerel olarak görülmekle kalmıyor, bölgelerin önemi de göz ardı ediliyor. Aslında küreselleşme bölgeselleşmeyi üretiyor ve yeniden üretiyor. Transnasyonalizm (ulus-ötecilik) ve hatta gelişen kozmopolitanizm aslında küresel değil bölgesel düzeyde örgütleniyor.

Hem yerel topluluk hem de millet, farklı şekillerde de olsa, insanları birbirlerine bağlamada ciddi kapasite geliştirdiler. Birincisinde bu doğrudan kişiler arasındaki ilişkilerden gelişir; ikincisinde ise daha çok temsil söz konusudur. Fakat her iki durumda da bu bağlar sıra dışı anların yanı sıra günlük hayatın somut deneyimlerinde de yeninden üretilir. Cemaat ve millet dayanışması bireylere, güçlü bir benlik algısı için hayati önemde olan mekân ve bağlam duygusu sunar. Ancak cemaat ve millet bağlılık da talep eder ve kısıtlayıcı olabilirler. Özellikle ikinci kuşak göçmenlerde görülen (ama onlarla sınırlı olmayan) bir ikilemin nedenlerinden biri de budur: Aslında kendisinin bağlı olmak istemediği bir cemaati koruma isteği. Bu sahici bir gerilim ve cemaatler ancak bazı sorumlulukların bağlayıcı olması halinde ayakta kalırlar. Milliyetçilik de yurttaşlardan taleplerde bulunur – en başta da askerlik hizmeti.

Uygun bir toplumsal dayanışma zemini olmaksızın kozmopolit demokrasi gelişemez. Yurttaşlık bir soyutlamadan fazlasını içermelidir; gündelik hayatın ve sivil toplumun pratiklerinde gömülü olmalıdır. Talepte bulunabilir olmalıdır. Ulus-ötesi dayanışma sınırlı bir ölçüde top-

luluğa dayandırılabilir – oysa yerel toplulukların çeşitliliği aslında insanları ona hazırlayabilir. BM'nin barışı koruma harekatları vatan hizmetiyle ancak uzaktan bir benzerlik içerir. Ancak değişik türden insanî görevlerin ve gönüllü hizmetlerin insanlara güçlü bir ulus-ötesi dayanışma kazandırdığı doğrudur. Ne var ki, bunlar uzun vadede ve sadece küçük bir azınlığın gündelik yaşamına işler. Küresel STK'larda çalışmak bunu etkiler, küresel şirketlerde çalışmak ise daha da fazla. Fakat ne türden bir dayanışma ürettikleri çalışılması gereken bir konudur.

Evde olma duygusu modern küresel toplumda bir yaşam zemini olarak yeterli olamaz (ne de içerdiği dışlayıcı yerlilik anlayışı kolayca geri kazanılabilir). Yumuşatılmış kozmopolitanizm karşılıklı bağlılık ve sorumluluk zemini olamaz. Kozmopolit demokrasinin üzerinde duracağı bir dayanışma için kökler –yerel veya başka– ile daha geniş ölçekli ilişkiler arasında bir tür ilişki ve farkındalık gereklidir. Sık seyahat edenlerin bekleme salonlarından bakışı, çok farklı koşullardaki insanların nasıl hissedebilecekleri, ses kazanabilecekleri ve kişisel ve kolektif projelerini gerçekleştirebilecekleri konusunda fazla bir şey söylemiyor.

Kaynakça

Adorno, T. W., *Minima Moralia*, Verso, Londra, 1974.

Archibugi, F., 'Principles of Cosmopoitan Democracy', D. Archibugi, D. Held ve M. Köhler (der.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford University Press, içinde, Stanford, 1998, s.198-228.

Archibugi, D., 'Cosmopolitical Democracy', *New Left Review*, 4, 2000, s.137-50.

Archibugi, D. ve D. Held (der.), *Cosmopolitan Democracy: an Agenda for a New World Order*, Polity, Cambridge, 1995.

Archibugi, D., D. Held ve M. Köhler (der.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

Barber, B., *Jihad vs. McWorld*, Times Books, New York, 1995.

Bellah, R., W. M. Sullivan, S. M. Tipton, R. Madler ve A. Swidler, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley, 1984.

Bellamy, R. ve D. Castiglione, 'Between Cosmopolis and Community', D. Archibugi, D. Held ve M. Köhler (der.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford University Press, içinde, Stanford, 1998, s.152-78.

Bourdieu, P., *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, (çev. Richard Nice), New Press, New York, 1999.

—, *Contre-Feux II*, Raisons d'Agir, Paris, 2001.

Brennan, T., 'Cosmopolitanism and Internationalism', *New Left Review*, 7, 2001, s.75-85.

Calhoun, C., 'The Radicalism of Tradition: Community Strength or Venerable Disguise and Borrowed Language?', *American Journal of Sociology*, 88 (5), 1983, s.886-914.

—, *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1993.

—, *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Diversity*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1995.

—, *Nationalism*, Open University Press, Buckingham, 1997.

—, 'Nationalism, Political Community, and the Representation of Society: or, Why Feeling at Home is not a Subtitute for Public Space', *European Journal of Social Theory*, 2 (2), 1999, s.217-31.

—, 'Constitutional Patriotism and the Public Sphere: Interests, Identity and Solidarity in the Integration of Europe', P. de Greiff ve C. Cronin (der.), *Global Ethics and Transnational Politics*, MIT Press, içinde, Cambridge, Mass., 2002, s.275-312.

Coase, R., 'The Nature of the Firm', *Economica*, 4, 1937, s.386-405.

Habermas, J., 'Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State', Amy Gutman (der.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press içinde, 1994, s.107-48.

—, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (der. C. Cronin ve P. de Greiff), MIT Press, Cambridge, Mass., 2000.

Held, D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmpolitan Governance*, Polity, Cambridge, 1995.

Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, New York, 1995.

Marx, K. ve F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, *Collected Works*, Lawrence ve Wishart içinde, Londra, 1976, s.477-519.

Nadel, S., *A Theory of Social Structure*, Cohen and West, Londra, 1957.

Putnam, R., *Bowling Alone*, Simon and Schuster, New York, 2000.

Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

—, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.

—, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.

Robbins, B., *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*, Verso, Londra, 1993.

—, 'The Village of the Liberal Managerial Class', V. Dharwadker (der.), *Cosmopolitan Geographies: New Locations in Literature and Culture*, Routledge içinde, 2001, New York, s.15-32.

Sen, A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, New York, 1999.

Sennett, R., *The Fall of the Public Man*, Knopf, New York, 1977.

Taylor, C., 'The Politics of Recognition', Amy Gutman (der.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press içinde, 1994, Princeton, s.25-74.

—, 'Modern Social Imaginaries', *Public Culture*, 2002, 14 (1).

Thompson, E. P., 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century', *Past and Present*, 50, 1971, s.76-136.

Thompson, J., 'Community Identity and World Citizenship', D. Archibugi, D. Held ve M. Köhler (der.), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford University Press içinde, Stanford, 1998, s.179-97.

Toulmin, S., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Free Press, New York, 1990.

Wallerstein, I.. *The Modern World System*, c.1, Academic Press, New York, 1974.

White, H., *Identity and Control*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Wiliamson, O. E., *Markets and Hierarchies*, Free Press, New York, 1975.

—, 'Introduction', O. E. Williamson ve S. G. Winter (der.), *The Nature of the Firm: Origins, Evolution, and Development*, Oxford University Press içinde, New York, 1991, s.3-17.

7

Aidiyetler: Yerlilik ile Diyaspora Arasında

NIRA YUVAL-DAVIS

Milliyetçi ideolojiler ve pratikler, aidiyet anlayışlarını yeniden kurgulamaya ve kendilerine mal etmeye çalışmışlardır. Çeşitli tarihçiler ve milliyetçilik kuramcıları milliyetçi söylemlerin yerel, dinî veya belirli siyasal hiyerarşilere bağlılık çizgileriyle ilişkili diğer aidiyet biçimlerinin yerini nasıl aldıklarını gösterdiler. Milliyetçi aidiyet siyasetlerinin hegemonik söylemleri altında 'ulus-devlet', insanların, toprakların ve devletlerin mutlak olarak birbirine bağlı kurgulandığı ve milletin, insan için gerektiğinde uğruna kendini feda etmesi gereken, ailesini 'doğal' bir uzantısı olduğu Andersonvari (1983) 'hayali cemaat'e dönüştü. Ya da, gerçekten öyle mi?

Bu bölümün amacı, etnik ve millî süreçlerle ilişkileri bağlamında kimi güncel aidiyet anlayışlarını yapısöküme uğratmak. Özellikle de, hegemonik 'ulusların kendi kaderini tayin' söylemlerine alternatif anlatıları araştırmayı ve kimlik ve yurttaşlığı bir arada kapsayan bir aidiyet modeli önermeyi amaçlıyor. Başlıca odak noktası birbiriyle çatışan, çok-katmanlı ve paradoksal 'otantik yerliler' ile 'diyasporadaki yabancılar' anlatıları olacak. Bir yandan da, Avusturyalı Marksist teorisyen Otto Bauer'in böylesi bir yapısöküm girişimi karşılaştırmalı

bir bakışla ele alınacak.

Aidiyet sorunu üzerinde birkaç kitap ve yazı derlemesi yakınlarda yayınlandı (örneğin Fortier 2000; Geddes ve Favell 1999; Lovell 1998). Bazı açılardan, insanların kolektif yapılara ve devletlere aidiyetlerinin farklı yollarının –ve bir yandan da böylesi aidiyetlerin sanayileşme ve/veya göç sonucu yerinden edildiği durumların toplumsal, ekonomik ve siyasal etkilerinin– kuruluşundan bu yana sosyoloji kuramının ve dolayısıyla bu konuda yazılanların başlıca ilgi alanlarından birisi olduğu iddia edilebilir. Kimi klasik örnekler Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* ayrımı, Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma ayrımı veya Marx'ın yabancılaşma kavramıdır. Anthony Giddens (1991) modernite sırasında insanların aidiyet duygusunun düşünümsel olduğunu iddia etti; yakınlarda da Manuel Castells (1997) çağdaş toplumun bir 'ağ toplumu' olduğunu, aidiyetin milletler ve devletler dahilindeki sivil toplumlardan yeniden kurgulanmış savunmacı kimlik cemaatlerine kaydığı öne sürdü.

Öyleyse ait olmak ne anlama geliyor? Elspeth Probyn (1966) aidiyetin duygusal olarak adlandırdığı boyutunu vurguluyor – Avtar Brah'ın (1996) diyaspora insanları arasında benzer bir duyguyla ilişkilendirdiği, sadece parçası olmak değil, özlemek, hasret çekmek boyutu.[1]

Oxford Dictionary aidiyet terimi için birbiriyle ilişkili üç tanım veriyor: (1) (klüp, aile, sınıf, toplum vs.) üyesi olmak; (2) Mukim veya ilişkili olmak; (3) bir yere doğru şekilde yerleştirilmek veya sınıflandırılmak; belirli bir ortama uygun olmak. Aidiyetin –ve bu aidiyetten koparılmanın– çağrıştırdığı derin duygusal anlamla bağlantı kurmasalar da bu tanımlar, aidiyetin hem resmi hem de gayrı resmi üyeliği içeren kapsamının, aidiyetin genellikle içine konulduğu mekânsal boyutun ve çok-katmanlı niteliğinin –yani hepimizin birden fazla cemaate veya topluluğa ait olduğumuzun– altını çizerler. İlkçi millet tanımları aidiyetin farklı katmanları arasında belirli bir hiyerarşi dayatırlar. Diğer aidiyet siyaseti söylemleri için böyle bir gereklilik yoktur.

1 Orijinal metinde aidiyet anlamındaki *belonging* kelimesinin parçalarını oluşturan *be-ing* (olmak) ve *long-ing* (özlemek, hasret çekmek) fiilleri kullanılıyor – ç.n.

Aidiyet üzerine çalışmalarım, bir yandan çok-katmanlı kimlik siyasetleri, bir yandan da yurttaşlık üzerine çalışmalarımdan gelişti. Kimlik siyasetleri ile ilgili yaşadığım hayal kırıklığı (Yuval-Davis 1994, 1997a ve b) kısmen aidiyetin inşasında genellikle kimlik unsurları ile katılım unsurları arasında ayrım gözetmemesinden kaynaklandı, bu konuya aşağıda yeniden değineceğim. 'Aidiyet' meselesine odaklanmamın bir diğer nedeni ise son zamanlarda 'diyaspora' ve 'diyaspora mekânı' kavramları etrafında 'ulus-devlet'inkine alternatif aidiyet anlatıları geliştirme girişimleri (Boyarin 1994; Brah 1996; Gilroy 1997; Raz-Karkotzkin 1994). Zapatistalar gibi yerli halk hareketlerinin aidiyet anlatıları etrafında farklı türden alternatif anlatılar geliştirildi (Marcos 2001; ayrıca bkz. Dickanson 1992; Geschiere ve Gugler 1998; Reynolds 1996). Bu anlatıların giderek yükselen sesleri, Charles Taylor'un (1994) 'tanınma siyaseti' diye adlandırdığı, önceden dışlanmış veya marjinalleştirilmiş sesleri ve kimlikleri tanımaya ve bunların 'kendi kaderlerini tayin hakkını' meşrulaştırmaya yönelik normatif yönelime eşlik ediyor. Bu 'tanınma siyaseti', en azından ilke düzeyinde, bütün bu farklı kendi kaderini tayin hakkı taleplerinin bünyesinde bağdaştırılabileceği bir küresel sivil toplum oluşturma yönündeki daha büyük bir hareketin parçası olabilir. Bunu çok sorunlu buluyorum, özellikle de bu iddialar çoğu zaman olduğu gibi, toprağa değil de etnik temele dayandırıldığında.

Bu nedenle ilk olarak "aidiyet siyaseti' ile ilgili bazı genel sorunları ele alacağım, sonra da buna ilişkin olarak 'yerli' ve 'diyasporadaki' olarak kurulan anlatıların ortaya çıkardığı kimi meseleleri incelemeye geçeceğim.

AİDİYET SİYASETİ

Aidiyet mefhumunu çözümlerken merkezi öneme sahip birkaç konu var. Diğer hegemonik yapımlar gibi aidiyet de 'doğallaşma' ve böylelikle hegemonik oluşumlar içinde görünmez hale gelme eğilimindedir. Aidiyet, ancak kişi ile topluluk, anavatan ya da devlet arasındaki güvenli ve istikrarlı bağ tehlikeye girdiğinde dile gelir ve düşünümsel ni-

telik kazanır. Bu durumda bireysel, kolektif ve kurumsal aidiyet anlatıları da siyasallaşır.

Bu siyasallaşma, John Crowley'in iddia ettiği gibi, 'kirli sınır koruma işi'ne (1999: 30) odaklanma eğilimindedir. Adrian Favell 'sınır sorunu'nun aidiyet siyasetinin ideal örneği olduğunu savunur (1999: 211). Ait olanlar ile olmayanları ayrıştıran sınırların inşası belirli bir aidiyetin anlamını belirler ve renklendirir. Çoğu zaman insanlar bir yandan Ötekilikten, bir yandan da sınırları aşmaktan bahsederken, bu sınır ve hudutların onların karşısında farklı şekillerde konumlanmış insanlarca gerçekte nasıl tahayyül edildiğine dikkat etmezler. Bir yandan da güncel kimlik kuramlarının pek çoğu kimliklerin sürekli değişen, dalgalanan ve tartışmalı niteliğine vurgu yapmakta ve çoğu zaman da övmekteler. Bu türden kuramsal ifadeler, kimlikleri sabitleyen ve Amrita Chhachhi'nin 'zorla dayatılmış kimlikleri', farklı koşullarda olsa da Kubena Mercer'in 'temsil yükümlülüğü' diye adlandırdıkları şeyi yaratan güç boyutunu kimi zaman gizlemekteler.

Ne var ki, aidiyet mefhumunu, aidiyetlerin aynı cemaat ve aynı sınırlar içinde bile cinsiyet, sınıf, yaşam döngüsünde bulunulan aşama ve benzeri bakımlardan farklı şekillerde tahayyül edildiği ve anlatıldığı, farklılaşan konumlanmalarla ilişkilendirmek önemlidir. Bu sınırlar sadece onların içinde ve dışında olanlar arasında çekişme konusu olmaz, kendilerini aynı topluluğa ait olarak gören ve öyle görülen insanların farklı toplumsal konum ve değerlere sahip olmalarının sonucu olarak ve hatta farklı zaman ve koşullarda aynı insanlar tarafından da itiraza konu olabilir. Bu sınırların çekişmeli ve değişken niteliği yalnızca bireyler, topluluklar ve kurumlar arasındaki dinamik güç ilişkilerini değil, öznel ve durumsal süreçleri de yansıtır.

Bu dinamiklere müdahale eden önemli bir etmen de insanların –farklı şekilde ve farklı yoğunluklarda– birden fazla topluluğa ve siyasal birime bağlanmaya eğilimli olmaları gerçeğidir. Yerel, etnik, ulusal, uluslararası ve ulus-üstü siyasal topluluklar insanların özdeşleşebildiği, belli bir dereceye kadar da olsa aktif oldukları, belli bir bağlılık hissi duyabilecekleri 'hayali cemaatler'in (Anderson 1983) sadece bazıla-

rıdır. Anne-Marie Fortier'in (2000) izinden gidersek, bir araştırma düzeyi ortak tarihlerin, deneyimlerin ve mekânların Vicky Bell'in deyimiyle 'aidiyetin edimselliği' içinde ne şekillerde yaratıldığı, tahayyül edildiği ve taşındığıdır. Öte yandan, ilkiyle iç içe girmiş olsa da bir başka düzey, bu topluluklar arasında işleyen güç dinamikleri ve hiyerarşileri ile işbirliği veya çatışma derecelerinin incelenmesidir. Başka bir deyişle, toplum ile siyasal yapı arasındaki ilişki, hem bireylerin, hem de grupların aidiyetlerinin çok-katmanlı ve karmaşık inşa süreçlerinin anlaşılmasında kritik öneme sahiptir.

İlk olarak Michael Walzer (1994) tarafından kullanılmış bir terminolojiyi takip eden Crowley 'aidiyet' düşüncesinin, bir ulus-devletin resmi üyeliği ile ilişkilendirdiği yurttaşlığa, siyasal ve toplumsal bütünleşme dinamiklerinin 'daha geniş' bir tarifini katma girişimi olduğunu savunuyor (1999: 22).

Yurttaşlık üzerine kendi çalışmalarımda (1991, 1979a ve b; Yuval-Davis ve Werbner 1999) kavramın daha geniş bir tanımını tercih ettim. Marshall'ın (1950, 1975) 'hakları ve sorumluluklarıyla topluluğa tam üyelik' şeklindeki yurttaşlık tanımından hareketle, eğer farklı topluluklara üyelik benzer şekilde haklar ve sorumluluk getiriyorsa, kavramın 'ulus-devlet' haricindeki siyasal birimler için de kullanılabileceğini savundum. Tarihsel olarak yurttaşlık şehirlerde (Yunan Polisi) evrilen siyasal topluluklara aktif katılım şeklinde ortaya çıktı ve daha sonra imparatorluklarda (örneğin Roma İmparatorluğu) yasal bir statü haline geldi. Jean Cohen (1999) ulus-devlette yurttaşlığın bu iki unsurunun bir araya geldiğini öne sürer. Ancak, Yasemin Soysal (1994), David Held (1995) ve diğerlerinin savunduğu gibi, Bryan Turner'in (1998) Post-Fordist yurttaşlık olarak tanımladığı, yeni ulus-ötesi ve ulus-üstü yurttaşlık biçimleri gelişiyor. Benim de savunduğum üzere, bu açıdan bakıldığında uluslararası insan hakları hukukunun gelişimi yurttaşlığın bir başka katmanı olarak görülebilir. Aynı zamanda insanların hayatlarını etkilemek ve hak ve sorumluluklar oluşturmak anlamında ulus-altı ve ulusları kesen topluluklar da, belirli yerel, dinsel, etnik bağlamlarda önemli yurttaşlıkların hamili olabilirler.

Ne var ki yurttaşlık kavramının aidiyet kavramından ayrıştırılması gerekir. Yurttaşlık aidiyetin katılımcı boyutuna işaret ederken, kimlik ortaklığın daha duygusal boyutu ile ilişkilidir. İnsanın bir topluluğun, bir cemaatin, bir toplumsal kategorinin üyesi olması veya bunu arzulaması, getirdiği tüm hak ve sorumluluklarla birlikte bir siyasal toplulukta yer alması ile aynı şey değildir. Kimlik siyaseti bu ayrıştırmayı yapmamayı tercih etmiş ve böylelikle bireyler, gruplaşmalar ve topluluklar arasındaki karmaşık ve çekişmeli ilişkiyi görmezden gelmeye meyletmiştir. Kimlik siyasetinde bireyler ve topluluklar duygusal olarak birbirinin yerini alabilir; temsil, hesap verebilirlik ve yönetilebilirlik sorunlarının ihmal edilmesi de bu nedenledir (Bourne 1987; Cain ve Yuval-Davis 1990; Yuval-Davis 1994, vb.). Bu yazının normatif gündemindeki noktalardan biri de kimlik ve yurttaşlık siyasetlerini birlikte kapsayan bir aidiyet siyaseti çağrısı yapmaktır. Bölümün sonuna doğru bu noktaya tekrar değineceğim.

'ULUSLARIN KENDİ KADERİNİ TAYİN' VE AİDİYET ANLATILARI

1789 Fransız Devrimi'nden bu yana, 'ulusların kendi kaderini tayin' ilkesinin meşruiyeti giderek arttı ve hem Sağ hem de Sol tarafından desteklenir oldu. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde dünya çapında tam bir kabul kazandı (Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bölünmesi çevresinde) ve 1945'te 'bütün halklar kendi kaderini tayin hakkına sahiptir' ifadesiyle Birleşmiş Milletler şartına dahil oldu. Ağustos 2000'de Cenevre'de gerçekleşen Kendi Kaderini Tayin Hakkı ve Birleşmiş Milletler Birinci Uluslararası Konferansı'nın aldığı kararlardan biri ayrı bir BM Kendi Kaderini Tayin Yüksek Komiserliği kurulması çağrısıydı. Bu ilkenin yarattığı imaj ise, tüm halkların karşılıklı olarak birbirini dışlayan, sınırları birbiriyle çakışmayan, 'doğal' sınırlarla çevrilmiş, özerk ulus-devletlerce yönetilen türdeş milletler halinde varolduğu bir ideal dünyadır. Böylesi bir ideal dünya hiç var olmadı ve dünya haritası, büyük savaşlar veya imparatorlukların dağılması sonucu küresel toplumsal düzenin istikrarsızlaştığı dönem-

ler başta olmak üzere her zaman çekişme ve meydan okuma süreçlerinden oluşmaktadır. Azmi Bishara'nın öne sürdüğü gibi, kendi kaderini tayin totolojik bir şekilde kendini tayin ile ilgilidir: Kolektif bir millî benliğin varlığını kabul eder ve bu benliğin sözcüleri tarafından temsil edildiğini ve ifade edildiğini varsayar. Bu sözcülerin siyasal projeleri büyük farklılıklar gösterebilir, dolayısıyla millî 'hayalî cemaat', bu cemaatin sınırları ve millete ait olduğu iddia edilen topraklar da. Nitekim, BM'nin 'ulusal', 'kendi' ve 'kaderini tayin' terimlerinin kesin anlamlarını tanımlamamış olması da bununla açıklanabilir (Yiftachel 2001). Bu durum, dünyanın farklı yerlerinde farklı siyasal mücadelelerin kendilerine yer ve meşruiyet edinebildikleri, siyasal koşullardaki değişimlere açıklığıyla da müsait, müphem bir ortam yaratmıştır.

2000'deki özel BM konferansında, Keşmir vakasında olduğu gibi bölgesel bağımsızlık taleplerinden, Afrika kökenli Amerikalılar vakasında olduğu gibi adalet ve tazminat taleplerine dek çok farklı 'kendi kaderini tayin' talepleri gündeme gelmişti. Konferanstaki tartışmalarda kendi kaderini tayin hakkı, ayrımcılık karşıtı, demokrasinin genişletilmesini isteyen, kültürel özerklik ve kültürün yeniden üretimi veya yönetim hakları talep eden –ve birbiriyle uyumlu da olmayabilecek– başka mücadelelerin ve ilkelerin 'doğal', ya da en azından yasal bir sonucu olarak tanımlandı.

Ancak, Delanty'nin (1995) işaret ettiği gibi, ulusların kendi kaderini tayin ilkesi her şeyden önce 'coğrafyanın ahlakîleşmesine' yol açmıştır. Halk, devlet, ülke üçlemesinin kutsal birliği milliyetçi söylemde olduğu gibi dinsel söylemde de kutsandığında, bu ahlakîlik köktenci bir nitelik kazanabilir. Bu durum, kendi kaderini tayin talebinin 'vaat edilen topraklar', 'seçilmiş halk' ve 'Yeni Kudüs' hakkında anlatılarla desteklendiği zaman, yerleşimci toplumlarda sık görülür, ama onlarla sınırlı da değildir (Stuart ve Yuval-Davis 1999).

Space and Place başlıklı derlemeye yazdıkları girişte Carter vd. 'nasıl olur da... uzam mekâna dönüşür?' diye sorarlar (1993: xii). 'Adlandırılarak: ... bir halkın simgelerini ve imgelemini temsil ederek. Mekân anlam atfedilmiş uzamdır.'

'Vatan'ın anlamı fiziksel özellikleri aracılığıyla yazılabilir. *Fugitive Pieces*'te (Michaels 1996: 86) Athos 'Manzarası olmayan bir insan nedir ki?' diye sorar: 'Sadece aynalar ve dalgalar'. Bu yazıt son derece ideolojik de olabilir: 'Her gerçek cumhuriyetçi annesinin sütüyle birlikte vatan aşkını, yani hukuk ve özgürlük aşkını da içmiştir. Onun bütün varoluşu bu aşktır' der Rousseau (1953 [1772]).

Kadınlar/anneler çoğu zaman vatanın cisimleşmesi olarak kurgulanırlar. Köylü toplumlarında insanların 'Toprak Ana'nın verimliliğine bağımlılığı kolektif toprak, kolektif kimlik ve kadınlık arasındaki bu yakın ilişkiye katkıda bulunmuştur şüphesiz. Kadınlar kolektif tahayyülde çocuklarla, dolayısıyla ailenin ve topluluğun geleceği ile ilişkilendirilirler. Kadınlar evin yanı sıra vatanı da temsil ederler.

Rusya Ana, İrlanda Ana veya Hindistan Ana örneklerinde olduğu gibi çoğu kültürlerde topluluğun ruhunu simgeleyen bir kadın, çoğu zaman da anne figürüdür. Fransız Devrimi'nin simgesinde 'La Patrie' doğum yapmakta olan bir kadın figürüydü, Kıbrıs'ta yol kenarlarındaki posterlerde ağlayan kadın mülteci, Kıbrıslı-Rum topluluğunun Türkiye'nin işgali sonrasındaki acı ve öfkesinin tecessümüydü.

Ancak vatanı simgeleyen yalnızca kadın/anne figürleri değil, daha çok bunların içinde gömülü olduğu hayali toplumsal ilişkiler ağıdır. Doreen Massey'in belirttiği gibi (aktaran Robins 1993: 325): 'Öyleyse mekânlar, sınırlarla çevrilmiş bölgeler olarak düşünülmektense toplumsal ilişkiler ve anlayış ağları içinde dile getirilen hareketler olarak hayal edilebilir.'

Mekânların ve toplulukların sınırlar ve hudutların göreli önemi (önemsizliği) konusunda Massey'e katılmıyorum (yukarıda değinildiği üzere, ayrıca bkz. Yuval-Davis ve Stoetzler, yayınlanacak). Ancak genelde mekânların, özelde de vatanın tahayyülünün hayatî önemdeki, aidiyet anlatılarının etrafında örüldüğü toplumsal ilişkiler ve tarih içine gömülü olma özelliğine işaret ediyor. Michael Billig'in *Banal Nationalism* (1995) kitabında ayrıntısıyla incelediği gibi, milliyetçilik ve aidiyet söylemlerinin belirli ve sarih söylemler şeklinde belirmesi zorunlu değildir. Aksine güçleri 'doğallık'larındadır. Birtakım toprakların,

hatta bir çiçeğin, meyvenin, kuşun belirli bir millî topluluğa ait olduğunu iddia etmek, aidiyet iddiasının en dokunaklı ve etkili yollarından biri. Hükümetler ve rejimler reddedildiğinde, siyasal sürgünlerin hatırladıkları ve hasretini çektikleri kokuların ve manzaraların anılarıdır. İsrail/Filistin örneğindeki gibi ihtilaf durumlarında, 'Yafa portakalı', 'Sabra' frenkinciri ya da 'kutsal mekânlar' ve arkeolojik kazılar çatışan aidiyet siyasetlerinin asıl gerçekleştiği alanlar haline gelir.

OTTO BAUER VE 'KUTSAL ÜÇLEME'NİN YAPISÖKÜMÜ

Geleneksel ulusların kendi kaderini tayin ilkesinin içerdiklerine alternatif aidiyet ve yurttaşlık anlatıları kurgulama girişimleri uzun zamandır mevcut. Bu girişimlerin arasında dikkat çekici bir tanesi, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki "ulusal sorun"a çözüm arayan Avusturya-Macaristanlı Marksist Otto Bauer'den (2001) gelmiştir. Bauer milliyetçiliğin ve milletlerin kuramsallaştırılmasına önemli katkılar yapmıştır, özellikle millî dayanışma anlatılarının kurgulanmasında başat unsur olarak 'ortak köken' yerine 'ortak kader' öğesine yaptığı vurguyla. Ayrıca Bauer, millî sınırların kendisinin 'toprak ilkesi' adını verdiği şey etrafında kurgulanmasını zorunlu gören yaygın yaklaşımı da reddetmiştir. Ona göre, müstakil bir "iletişim cemaati" olarak milletin sınırlarını üretecek herhangi bir sosyal-siyasal tarihsel bağlam yeterlidir (bu nedenle kapitalizm öncesi Avrupa'daki Yahudileri ayrı bir millet olarak tanımlamıştır, ancak kapitalizm altında onları ayrı bir millet yapan koşullar artık mevcut değildir, dolayısıyla artık bir millet değillerdir).

Bauer kendi ifadesiyle 'kişisellik ilkesi' temelinde kendi kaderini tayin hakkı talep etmiştir. Sanayileşme ve kentleşme süreçlerine eşlik eden büyük göç dalgaları karşısında Bauer, İmparatorluk içinde toprağa dayalı etnik ayrışmanın imkânsız olduğunu düşünmüştür. Kırsal bölgelerde bile, sınırları çizilen bölgeler büyüdükçe yerleşim örüntülerindeki ayrışma da azalmaktadır. Şehirlerde ise farklı bölgelerden ve milliyetlerden göçmen işçiler birikmektedir. Dolayısıyla toprağa dayalı ulusal otonomi ilkesi, Bauer'e göre zorunlu olarak ulusal baskı, dışlama ve çatışma durumlarına son verecektir.

Toprak ilkesinden farklı olarak kişisellik ilkesi, halkların, her bir millî grubun üyelerinin kendi kendini yönetmesiyle ilişkilidir. Yalnızca kendi üyelerini yönetecek ve onların okullarından, kütüphanelerinden, müzelerinden, popüler eğitim kurumlarından ve devlet otoriteleriyle ilişkilerinde milletin üyelerine tercüman ve hukukî yardım sağlanmasından sorumlu olacaklardır.

Üç önemli niteliği Bauer'in önerisini günümüzdeki çokkültürlülük biçimlerinden ayırır. İlk olarak, milletleri devlete karşı korumak için devlet görevlilerinin millî yapılardan istihdam edilmesini önerir. Böylece milletler devletten özerk olurken, devlet milletlerden özerk olamayacaktır. İkincisi, millî yapıların üyelerinden vergi alma hakkı olacaktır. Bu hak milletlere devlet karşısında mali özerklik sağlayacaktır, üstelik farklı milliyetlerin üyelerinin devletin mali kaynakları için rekabete girmelerine de gerek olmayacaktır. Bauer bunun farklı milliyetlerin üyeleri arasındaki sınıfsal farklılaşmaları gidermeyeceğini kabul eder, ancak bunun için bir sosyalist devrim dışında hakikî bir çözüm görmez. Üçüncüsü, toplumun yetişkin üyelerinin özgür seçimi temelinde her milletin kendi resmi kütükleri olacak, milletlerin temsil organları bu kütüklere kayıtlı olanlar tarafından demokratik usullerle seçilecektir. Böylece millî/etnik yapılar üyelerine karşı hesap verebilir olacak, kerameti kendinden menkul cemaat liderleri ve aktivistlerle onları 'temsil' edemeyeceklerdir.

Yukarıda değinildiği üzere, Bauer bu modeli Avusturya-Macaristan imparatorluğu için geliştirmişti ve kendi kaderini tayinde kişisellik ilkesinin amacı imparatorluğun çöküşünden sonra devletin sınırlarını korumaktı. Bunun gerçekleşmediğini biliyoruz; aksine Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra imparatorluk ABD Başkanı Woodrow Wilson'un nezaretinde, kutsal üçlemenin geçerli olacağı varsayılan ulus-devletlere bölündü. Yine bugüne kadar olanlardan biliyoruz ki, güçlü hegemonik bir merkezi devlet iktidarı olmadığında, 'kişisellik ilkesi'nin bölgedeki ulusal sorunu çözmedeki yetersizliği aşikârdır, hatta dünyanın çok farklı yerlerinde 'etnik temizlik' girişimlerini ateşlemiştir.

Ne var ki, Michael Walzer'in *On Toleration* (1995) isimli kitabında yorumladığı gibi, Bauer'in önerdiği türden çok-uluslu devletler (örneğin Lübnan, Kıbrıs ve eski Yugoslavya) İmparatorlukların demokrasi dışı denetimi altındayken daha istikrarlı ve hoşgörülü oluyorlar. Siyasal yapı sadece iki millî grup içerdiğinde, ciddi bir siyasal veya demografik değişim dengeyi bozabilir. Bu durumda adalet, demokrasi ve çatışma çözümü arasındaki ilişkiye dair, benim bu bölüm dahilinde cevaplamaya hiç kalkışmayacağım bazı temel sorular gündeme geliyor. İsrail/Filistin ve Kuzey İrlanda'da müzakerelerin, başlangıçtaki belli bir coşku döneminin ardından başarısız oluşu ya da ancak kısmî bir başarı sağlanması, hatta Güney Afrika'daki 'hakikat ve uzlaşma' süreci buna tanıklık edebilir. Öte yandan, Kosova ve Beyrut gibi yerlerde gözlediğimiz yabancı işgali de daha tatmin edici bir alternatif değil.

Bauer'in önerdiği modele geri dönersek, hem ulus-devlete, hem de çoğu Batılı devletteki çok-kültürlü devlet yapılarına kıyasla daha demokratik görünüyor. Ancak farklı millî grupların sınırlarını şeyleştirdiği ve yeniden ürettiği de doğru. Pek çok çok-kültürlülük yanlısı gibi Bauer'in de yanıtı sadece 'insan' diye bir şey olmadığı, herkesin bir etnisite, dil ve kültüre sahip olduğu olurdu. Bu farklı kültürleri önemli ve olumlu değerler olarak değerlendirip geliştirmenin daha demokratik olduğunu hissediyordu. Bunun istisnası ise, Yahudiler örneğinde olduğunu düşündüğü gibi, ne yapılırsa yapılsın bu farklı 'iletişim cemaatleri'ni yeniden üretmenin uygun koşulları olmadığına hükmettiği durumlardı.

Başka bir sorun da, Bauer'in yalnızca İmparatorluğa 'ait olan' etnik ve millî azınlıklarla ilgilenmesi, günümüzün çok-kültürlü toplumlarında da görülen dış göçleri dikkate almamasıdır. Norman Tebbit'in Birleşik Krallık için önerdiği o çirkin Kriket Testinde olduğu gibi (uluslararası kriket maçlarında Britanya takımının karşısındaki rakip takım lehine tezahürat yapanların 'gerçek' Britanyalı olmadığını savunmuştu), ırksal ve etnik azınlıkların karşılaştığı zorluk genellikle, yurttaşlık haklarının resmi boyutundan ziyade aidiyetin duygusal boyutlarına dairdir. Ulus-üstü siyasal yapıların gücü düşünüldüğünde,

devletlerin bu bakımdan özerklikleri son derce kısıtlıdır genellikle. Günümüzün küresel siyasal ekonomisinde, aidiyet aynı zamanda hem tehdit altındadır, hem de güçlenmektedir. Küresel piyasanın McDonaldlaştırma etkisinin yanı sıra ürünlerin ve insanların hareketinin kolaylaşması aynı zamanda, kültürlerin, sadakatlerin ve en önemlisi de kimliklerin sürekli yeniden üretimini sağlayan kişisel/cemaat iletişimini ve kültürel ürünlerin küresel dağıtımını Bauer'in asla öngöremeyeceği bir şekilde mümkün kılıyor. Uluslararası İnsan Hakları Konseyi'nin murahhas üyesi avukat Majid Tramboo'nun 2000'de kendi kaderini tayin hakkı konulu BM konferansında vurguladığı üzere, popüler siyasal kendi kaderini tayin kavramı, raporda söylendiği şekliyle 'iki kol' halinde bölünmüştür: 'sabit topraksal birimlerin nüfuslarıyla sınırlı' olan haricî kol ve 'en fazla millî azınlıklarca talep edilmiş türden hakların ifadesine evriliyor görünen' bir dahilî kol (http://www.hri.ca/racism/Submitted/Author/self-det.htm).

Kendi kaderini tayin taleplerinin bu güncel biçimlerine eşlik eden aidiyet siyasetinin bazı özelliklerini inceleme girişimimde, şimdi de hem yerlilik hem de diyasporacılığın aidiyet anlatılarını araştıracağım. Çok-kültürlülük söylemlerinden ve Bauer'in etnik çeşitlilik ve yönetim sorununa önerdiği çözümden farklı olarak, bu yaklaşımların ikisinin de devlet yönetimi ile zorunlu bir ilişkisi yoktur.

YERLİLİK SÖYLEMLERİ

Yerli olmak 'gerçekten' de bir yere ait olmak, bu yer üzerinde en 'otantik' hak iddiasına sahip olmak demektir. 'Yerlilik' söylemi hegemon çoğunluklar tarafından, göçü sınırlamak, yurttaşlık haklarını engellemek veya uzaklaştırma, en aşırı halinde de 'etnik temizlik' çağrısı yapmak için dışlayıcı bir araç olarak kullanılmıştır. Böylesi bir söylemde halk, devlet ve ülke arasındaki mutlak bağlantılar, azami ölçüde ırksallaştırılmış bir biçimde düzenlenir.

Ne var ki, 'yerlilik' söylemi içerme ve tanıma siyasetinde, hak taleplerinde de merkezî bir rol oynamıştır. Yerleşimci ve diğer ulusdevletlerin öncesinde veya çeperinde var olmuş, büyük ölçüde dışlan-

mış, mülksüzleştirilmiş ve marjinalleştirilmiş kalıntılarının toplumların hareketlerinde de kullanılır (Feldman 2001). Çoğu zaman kendilerince ve başkalarınca ülkenin ve manzaranın 'organik' bir parçası olarak görülürken, diğerleri (Avustralyalı Aboroijinlerin bir ifadesini kullanırsak) onları mülksüzleştiren 'dayatmacı toplum' olarak görülürler. Mücadelelerinde başlıca odak noktası 'toprak üzerindeki haklarının' tanınması talebi ve Avrupalı işgalcilerden önce yaşadıkları topraklar üzerindeki mülkiyet iddialarıdır. Çoğunlukla devletsiz göçebe topluluklar olduklarından, bürokratik devlet aygıtlarında olacağı türden kendi adlarına tescil edilmiş resmi tapuları yoktur. Hak iddia ettikleri topraklar şu anda genellikle özel mülk ya da devlet mülkü olduğundan, iddiaları insan hakları söyleminden teşvik alırken, yerleşimci toplumların ve devletlerin şiddetli direnişi ile karşılaşmaktadır.

Belirli bir arazinin yerli sakinlerinin kim olduğunun belirlenmesi çabalarında gündeme gelen sorulardan biri zaman boyutuna ilişkindir. Yerli halk hareketlerinin anlatılarında 'belli bir bölgede ezelden beri var olsalar' da (Abu Saad ve Champagne 2001: 158), otantikliği belirleyecek tarih için genellikle Avrupalı sömürgecilerin işgal tarihi esas alınır. Bu, Avrupa-merkezci bir tavırdır. Geçmişi kurgularken, adeta tarihi Avrupalılarla temas kurulduğunda başlamış olarak alır ve önceki nüfus hareketlerinin ve sömürgeleştirmelerin (örneğin Cezayir'deki Arap yerleşimi, ya da Aztek ve Maya imparatorluklarında Amerikan yerlileri için olduğu gibi) üstünü örter.

Buradaki tartışmamız için daha da önemli olan bir diğer soru ise, bu 'toprak hakları' hareketlerinin talep ettikleri mülkiyetin biçimine ilişkindir. Toprağı satma özgürlüklerini de kısıtlamayacak şekilde 'ilk millet'in tek tek üyelerine mi verilmelidir? Yoksa bir Vakıf gibi kolektif olarak mı devredilmelidir (ve bu Vakıflarda karar verme yetkisi kimde olmalıdır)? En önemlisi de, toprağa ilişkin hakları mutlak mı olmalıdır, yoksa devletin yanı sıra toplumun diğer üyeleri de toprak üzerindeki haklarını koruyabilir mi? Yerlilerin toprak taleplerinin ekonomik sonuçları bir yana, siyasal sonuçları ne olacaktır? Yerli halklar genellikle toprakla tinsel bir bütünlük içinde olduklarını iddia ederler:

> Biz toprağız. Ezelden beridir Dünya insanların aklıdır, biz de dünyanın aklıyız ... O bir geçim aracı değildir ... Bizim varoluşumuzun parçasıdır, dinamik, önemli, gerçek. (Bir Laguna yazarı, aktaran Tsosie 2001: 184)

Feldman (2001) bu türden iddiaların eleştirel dönüştürücü pedagojinin parçası, Gayatri Spivak'ın o çok bilinen ifadesiyle 'stratejik özcülük' olduğunu, yeterli siyasal güç biriktiğinde toprak üzerinde mutlak bir hak iddiasına, devletin bütünüyle 'ele geçirilmesi' için yeterli güce/insan sayısına ulaşılamadığında ise ulus-devlet içindeki bir tarafsız bölge içinde özyönetim talebine zemin sağlayacağını (Cezayir'de, Zimbabwe'de ve biraz farklı bir şekilde de Güney Afrika'da olduğu gibi) savunurdu. Ancak, aborijinlerin örneğin toprağın kendilerine ait olmasından ziyade, kendilerinin 'toprağa ait oldukları' algılamasının, 'toprak ilkesine' karşı Bauer'in 'halk ilkesi'ne benzer şekilde, alternatif, dışlayıcı olmayan bir mülkiyet ve egemenlik biçimini mümkün kıldığını savunanlar da var (örneğin Reynolds 1996).

Böylesi bir alternatif milliyetçi söylem iddiası, diyaspora söylemlerine ilişkin olarak Gilroy (1997) ve diğerlerince de (örneğin Boyarin 1994; Raz-Karkotzkin 1994) savunulmuştur.

ALTERNATİF BİR AİDİYET SÖYLEMİ OLARAK DİYASPORACILIK

Gilroy 'toprak, arazi ve köklülük mefhumlarına' dayanan milliyetçi duyguları 'daha ince ve görmüş geçirmiş bir kültür anlayışı' olarak diyaspora düşüncesi ile karşılaştırmayı denemiştir (1997: 328). Avtar Brah (1996), sadece ırksal diyaspora azınlıklarını değil, merkezsiz ve ayrıcalıksız bir konumla hegemon çoğunluğu da normatif 'diyaspora mekânı' kavramına dahil etmiştir. 'Gezgin kültürler' (Clifford 1992), 'göçebelik' (Bradiotti 1991), 'melezlik' (Bhabha 1994) ve 'sınır bölgelerinde yaşamak' (Anzaldua 1987) gibi postmodernist söylemler de bu diyasporacılık kurgularına hem ilham vermiş, hem de onları yankılamıştır.

Ne yazık ki, bu türden yazına yönelik kimi eleştiriler (örneğin Anthias 1998; Helmreich 1992; Ifekwunigwe 1999; Yuval-Davis 1997a ve b) daha geleneksel milliyetçi retoriğe özgü olan ve bu kuramlara 'arka kapıdan' sızan akrabalık, doğa ve toprak hakkındaki ikili, doğallaştırılmış ve özcü fikirlere dikkat çekmiştir. Ayrıca diyaspora siyaseti çoğu zaman farklı değerler ve siyasal dinamikler kümesine sahip olmaya meyillidir. Simmelvari (1950) ve Schutzvari (1976) 'yabancı' anlayışlarından farklı olarak, diyaspora cemaatlerinin üyeleri genellikle, sadece yaşadıkları ülke/topluma, hatta 'kozmopolit' bir sınırsız insanlığa değil, aynı zamanda geldikleri ülke, millet ve/veya devlete de bağlılık, ya da bağlanmanın hasreti, anlatıları geliştirirler. Sara Ahmed'in (2000) işaret ettiği üzere, 'yabancı'nın inşa edilişi isimlendirme sırasında üretilen ve her nevi hakiki insanî özellikten yoksun bir fetişizm biçimidir. Sadece kendini o şekilde isimleştirmiş olanın bakışını yansıtır.

Robin Cohen (1997), diyasporaların yukarıdaki kuramların bize düşündürdüğünden çok daha heterojen olduklarını göstermiştir. Ayrıca, Durban'da düzenlenen 2001 Dünya Irkçılığa Karşı Konferans'ın STK belgelerinin de işaret ettiği gibi, üçüncü dünyada yaşayan Batılılar *ex-patriate* (eski vatandaş) sayılırken, Batı'da yaşayan üçüncü dünya insanlarına göçmen denilmektedir. Başka pek çok durumda olduğu gibi burada da hegemonik Batılı bakış üstün gelmiştir.

Ayrıca Gilroy ve diğer bazı yazarlar, 'diyaspora hasreti ve kararsızlığı'nın 'anavatan' üzerindeki etkilerini dikkate almıyorlar. Diyaspora üyeleri için yaşadıkları ülkede sınırların yeniden üretiminde sembolik anlamı olan kimlik düzenleme mekanizmalarının, 'anavatandaki' millî ve etnik çatışmaların devamında ciddi etkileri olabilir (Anthias 1998; Yuval-Davis 1997a). Anavatandaki çeşitli 'davalara' ve mücadelelere maddi yardım yapmak çoğu zaman diyaspora üyeleri için topluluğa üyeliklerini ve sadakatlerini ifade etmenin en kolay yolu olmaktadır. Ancak günümüzde kimlik siyasetlerinin parçası olan bu türden sembolik özdeşleşme edimlerinin (Safran 1999; ayrıca bkz. Yuval-Davis 1997b), 'anavatan'da son derece radikal siyasî ve başka türlü etki-

leri olabilir ve bu diyasporadakiler için sadece marjinal bir ilgiye konu olabilir. Ben Anderson'un (1995) vurguladığı üzere, diyaspora siyaseti çoğu zaman sorumluluktan ve demokratik süreçlerden yoksun, pervasız bir siyasettir. Öte yandan, Orta ve Doğu Avrupa ile üçüncü dünyada etnokrasilerin sayısı artarken, İsrail ve Almanya'nın 'dönüş yasaları'na benzer yasalar çıkarılıyor, vatandaşlarını kendi ülkesinde yaşayanlar olarak değil de kendi etnik topluluğunun bütün üyeleri olarak gören devletler inşa ediliyor. Litvanya gibi ülkelerde –bu arada İrlanda'da da– devlet başkanları, bu göreve gelmek için çağırılana dek yaşamlarının tümünü ya da çoğunu o devletin sınırları dışında geçirmiş kişiler oluyorlar.

Daha önce ifade ettiğim üzere, ulaşım ve iletişim teknolojilerinde 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan gelişmeler diyasporalar ile anavatanları arasında temas kurma olanaklarını arttırdı. Diyasporalar ile anavatanları arasındaki iletişimde mekânsal/zamansal kısa yollar, ikisi arasındaki etkileşimin yanı sıra bilgi düzeyinde de artış getirdi. Belki daha da önemlisi, daha önce birbirinden yalıtılmış olan diyasporadaki insanlara bir araya gelmek için yeni imkânlar vererek aidiyet söylemlerini de değiştirmiş olabilirler.

SONUÇ

Bugün –belki de her zaman– aidiyet karmaşık ve çok katmanlı, sürekli ve değişen, dinamik ve bağlı bir olgudur. Bu durum, hem öznel anlamda, hem de siyasal anlamda geçerlidir. Aidiyet mefhumu soyut bir kavram olarak değil, içinde cinsiyet, sınıf, cinsel ve ırksal toplumsal ayrımların iç içe geçtiği belirli güç söylemleri içinde yerleşik bir kavram olarak incelenmelidir. Yapılması gereken, bu durumda farklılaşan aidiyetlerin ve konumlanışların dışlayıcı olmayan bir şekilde kabul edildiği bir siyasal katılım formu geliştirmenin ne ölçüde mümkün olduğunu araştırmaktır. Ulus-ötesi yurttaşlık modellerinin daha kapsamlı olan aidiyet siyasetlerini ne ölçüde içerebileceği ve farklı millî aidiyet yapımlarını –örneğin çok-kültürlülük (Goldberg 1994; Rex 1996), çok-ulusluluk (Bauer 2001 [1924]) ve melezlik (Bhabha 1990, 1994)–

ile demokrasi ve yönetebilirlik sorunlarını ne ölçüde bağdaştırabileceğini araştırmak gereklidir.

20. yüzyılın sonunda milliyet inşaları değişmekteydi. Bugün topraklar milliyetçi söylemler için can alıcı önemde sembolik ve duygusal anlam taşımaya devam ediyorlar. Ancak ulaşım ve iletişim teknolojilerinin yanı sıra serbest piyasa ideolojilerinin hakîm olduğu günümüz dünyasında, etnik sınırlar milliyetçi ideolojilerde giderek daha merkezî bir rol oynamaktalar. Bauer'in 'halk ilkesi', Bauer'in düşündüğü gibi çoğulcu toplumların demokratik ilkesi olmaktansa, hem sosyal hem de mekânsal ayrışmaya götüren geriletici savunmacı kimliklere dönüşebilir.

KAYNAKÇA

Abu-Saad, I. ve D. Champagne, Guest editorial for the Special Issue on Indigenous Peoples, *Hagar*, 2 (2), 2001, s.157-63.

Ahmed, S., *Strange Encounters*, Routledge, Londra, 2000.

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

—, 'Ice Empire & Ice Hockey: Two Fin-de Siècle Dreams', *New Left Review*, 214, 1995, s.146-50.

Anthias, F., 'Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity?', *Sociology*, 3, 1998, s.557-80.

Anzaldua, G., *Borderlines/La Frontera*, Spinsters/Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.

Bauer, O., *The National Question and Social Democracy*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2001 [1924].

Bell, V., 'Performativity and Belonging: An Introduction', *Theory, Culture & Society*, special issue on 'Performativity and Belonging', 16 (2), 1999, s.1-10.

Bhabha, H. (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, Londra, 1990.

—, *The Location of Culture*, Routledge, Londra, 1994.

Billig, M., *Banal Nationalism*, Sage, Londra, 1995.

Bourne, J., 'Homelands of the Mind: Jewish Feminism and Identity Politics', a *Race and Class* Pamphlet, 1987, s.11.

Boyarin, J., 'The Other Within and the Other Without', L. J. Silberman ve R. L. Cohn (der.), *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Thought and Identity*, New York University Press, New York ve Londra, 1994, s.424-52.

Bradiotti, R., *Patterns of Dissonance*, Polity, Cambridge, 1991.
Brah, A., *Cartographies of Diaspora*, Routledge, Londra, 1996.
Cain, H. ve N. Yuval-Davis, '"The Equal Opportunities Community" and the Anti-Racist Struggle', *Critical Social Policy*, 29, 1990, s.5-26.
Carter, E., J. Donald ve J. Squires (der.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Lawrence and Wishart, Londra, 1993.
Castells, M., *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford, 1997.
Chhachhi, A., 'Forced identities: the state, communalism, fundamentalism and women in India', D. Kandiyoti (der.,) *Women, Islam and the State*, Palgrave Macmillan, 1991, Basingstoke, s.144-75.
Clifford, J., 'Travelling Culture', L. Grossberg, C. Nelson ve P. Treichler (der.), *Cultural Studies*, Routledge, New York, 1992.
Cohen, J. L., 'Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos', *International Sociology*, 14 (3), 1999, s.245-68.
Cohen, R., *Global Diasporas*, UCL Press, Londra, 1997.
Crowley, J., 'The politics of belonging: some theoretical considerations', A. Geddes ve A. Favell (der.), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Ashgate, Aldershot, 1999, s.15-41.
Delanty, G., *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 1995.
Dickanson, O. P., *Canada's First Nations*, McClelland & Stanley, Toronto, 1992.
Favell, A., 'To belong or not to belong: the postnational question', A. Geddes ve A. Favell (der.), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Ashgate, 1999, Aldershot, s.209-27.
Feldman, A., 'Transforming People and Subverting States', *Ethnicities*, 1 (2), 2001, s.147-78.
Fortier, A., *Migrant Belongings: Memory, Space, Identities*, Berg, Oxford, 2000.
Geddes, A. ve A. Favell (der.), *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*, Ashgate, Aldershot, 1999.
Geschiere, P. ve J. Gugler (der.), *The Politics of Primary Patriotism*, special issue of *Africa*, 1998, s.68 (3).
Giddens, A., *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity, Cambridge, 1991.
Gilroy, P., *The Black Atlantic*, Verso, Londra, 1993.
—, 'Diaspora and the Detours of Identity', K. Woodward (der.), *Identity and Difference*, Sage, Londra, 1997, s.299-343.
Goldberg, D. (der.), *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.
Held, D., *Democracy and the Global Order*, Polity, Cambridge, 1995.
Helmreich, S., 'Kinship, Nation and Paul Gilroy's Concept of Diaspora', *Diaspora*, 2 (2), 1992, s.243-50.

Ifekwunigwe, J. O., *Scattered Belongings*, Routledge, Londra, 1999.
Lovell, N. (der.), *Locality and Belonging*, Routledge, Londra, 1998.
Marcos, Subcomandante Insurgente, *Our Word is Our Weapon*, Serpent's Tail, Londra, 2001.
Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.
—, *Social Policy in the Twentieth Century*, Hutchinson, Londra, 1975.
—, *The Right to Welfare and Other Essays*, Heinemann Educational Books, Londra, 1981.
Mercer, K., 'Welcome to the jungle: identity and adversity in postmodern politics', J. Rutherford (der.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londra, 1990.
Michaels, A., *Fugitive Pieces*, Bloomsbury, Londra, 1996.
Neuberger, B., *National Self-Determination in Post-Colonial Africa*, Lynne Rienner, Boulder, CO, 1986.
Probyn, E., *Outside Belongings*, Routledge, Londra, 1996.
Raz-Karkotzkin, A., 'Diaspora Within Sovereignty: A Critique of the Negation of Diasporism in the Israeli Culture', *Theory & Critique*, 1994, s.4-5.
Reynolds, H., *Aboriginal Sovereignty, Three Nations, One Australia?*, Allen & Unwin, Sydney, 1996.
Rex, J., *Ethnic Minorities in the Modern Nation-State: Working Papers in the Theory of Multiculturalism & Political Integration*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 1996.
Robins, K., 'Prisoners of the city: Whatever could a postmodern city be?', E. Carter ve diğer. (der.), *Space and Place: Theories of Identity and Location*, Lawrence and Wishart, Londra, 1993, s.303-31.
Rousseau, J. J., *Political Writings* (trans. by F. Watkins), Nelson, New York, 1953 (1772).
Safran, W., 'Comparing Diasporas: A Review Essay', *Diaspora*, 8 (3), 1999, s.255-92.
Schutz, A., 'The Stranger: An Essay in Social Psychology', A. Brodersen (der.), *Alfred Schutz: Studies in Social Theory; Collected Papers II*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976 (1944), s.91-106.
Simmel, G., 'The Stranger', H. K. Wolff (der.), *The Sociology of George Simmel*, The Free Press of Glencoe, 1950, New York, s.402-9.
Soysal, Y., *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.
Stuart, D. ve N. Yuval-Davis, 'Homelands, Landscapes and the Construction of Collectivities: Imaginary Geographies and the Internet', bölüm seminerinde sunulmuş tebliğ, University of Greenwich, Mayıs 1999.

Taylor, C., 'Examining the Politics of Recognition', Amy Gutmann (der.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, s.25-74.

Tsosie, R., 'Land, Culture and Community: Envisioning Native American Sovereignty and National Identity in the 21st Century', *Hagar*, 2 (2), 2001, s.183-200.

Turner, B., 'National Citizenship and Cosmopolitan Virtue - Some Issues With Globalization', bölüm seminerinde sunulmuş tebliğ, University of Greenwich, Kasım 1998.

Walzer, M., 'Comment', in A. Gutman (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

—, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997.

Yiftachel, O., 'Homeland and Nationalism', A. J. Motyl (der.), *Encyclopedia of Nationalism*, Academic Press, New York, 2001.

Yuval-Davis, N., 'The Citizenship Debate: Women, the State and Ethnic Processes', *Feminist Review*, 39, 1991, s.58-68.

—, 'Women, Ethnicity & Empowerment', *Feminism and Psychology*, special issue on 'Shifting Identities, Shifting Racisms' (der. K. Bhavnani ve A. Phoenix), 4 (1), 1994, s.179-98.

—, *Gender and Nation*, Sage, Londra, 1997a.

—, 'National Spaces and Collective Identities: Borders, Boundaries, Citizenship and Gender Relations', Açılış Dersi, University of Greenwich, Londra, 22 Mayıs 1997b.

—, 'Women, Citizenship and Difference', special issue of *Feminist Review* on 'Women and Citizenship: Pushing the Boundaries', 57, 1997c, s.4-27.

—, 'The Multi-Layered Citizen at the Age of Glocalization', *International Feminist Journal of Politics*, 1 (1), 1999, s.119-36.

Yuval-Davis, N. ve M. Stoetzler (basılacak), *Borders, Boundaries, and the Situated Imagination*.

Yuval-Davis, N. ve P. Werbner (der.), *Women, Citizenship & Difference*, Zed Books, Londra, 1999.

8

Sonuç: Milliyetçiliğin Geleceği

WILL KYMLICKA

Bu kitaptaki bölümler de dahil olmak üzere, milliyetçilik konusunda güncel tartışmaları yönlendiren dört temel soru tanımlayabiliriz. Ben bunları milliyetçiliğin *doğası*, milliyetçiliğin *değeri*, milliyetçiliğin *alternatifleri* ve milliyetçiliğin *küresel yayılması* hakkındaki sorular olarak niteleyeceğim. Bu kısa sonuç yazısında her biri hakkında bir şeyler söyleyecek ve bu kadar tartışma konusu olmaları hakkında düşündüklerimi açıklayacağım.

Öyleyse birinci soru, milliyetçi hareketler ve ideolojiler içinde tahayyül edildiği şekliyle "millet"in doğasına ilişkindir. Milletin, ırk, etnisite, din, kültürel yaşam tarzları gibi farklı kategorilerle ilişkisi ya da onlardan farkı nedir? Ortak bir millete ait olma hissi ne ölçüde toplumsal yaşamın bu diğer unsurlarının paylaşılmasına bağlıdır ve milliyetçi hareketler ve millîleşen devletler üyelerini ne ölçüde bu unsurlar bakımından türdeş kılmaya çalışırlar?

Dünyaya şöyle bir göz attığımızda, milliyetçi hareketlerin bu konuda ciddi farklılıklar gösterdiklerini görürüz. Kimileri diğerlerine oranla daha 'geniş'tir, yani çok daha büyük ölçüde ırksal, dinsel, etnik veya kültürel türdeşlik gerektirirler veya bunun için çabalarlar. Buna

karşılık, millet içinde daha yüksek oranda çeşitliliğe izin vermeleri ve bunu hoş görmeleri anlamında diğer milliyetçilikler 'daha dar' görünürler, halbuki gerçekte tüm milletler, en azından ülkelerinin bütününe ortak bir dili ve ortak siyasal değerleri yaymaya çalışırlar.

Geçmişte bu karşıtlık, çoğunlukla 'yurttaşlık temelli' ve 'etnik' milliyetçilik terimleri ile tartışılmış, sonrasında 'hoşgörülü' ve 'hoşgörüsüz', ya da 'kapsayıcı' ve 'dışlayıcı' zıtlıkları ile ifade edilmiştir. Milliyetçiliklerin farklılaşan doğalarını açıklamak veya tanımlamak için bunun pek de yararlı bir yol olmadığı giderek daha fazla anlaşılıyor. Sorun sadece tüm milliyetçi hareketlerin 'etnik' ve 'yurttaşlık temelli' öğelerin bir karışımını içeriyor olmaları değil, aynı zamanda darlık ve genişliğin pek çok farklı boyutunun olmasıdır; milliyetçi hareketler bazı boyutlarda darken diğerlerinde geniş olabilirler. Yurttaşlık temelli veya etnik olma konusunda yapılacak nihaî ve tek bir tercih söz konusu değil; aksine eğitim, göçmenlik, yurttaşlık, dil politikaları, simgeler, iskân kararları, yasal yapılar ve benzeri konularda yüzlerce kararın verilmesi gerekiyor. Tüm bu kararlar, ortaklık ve türdeşliğin gerekli biçimleri ile hoşgörü ve çeşitliliğin arzulanır biçimlerine dair bütün milletlerde süregiden çekişmeleri yansıtır. Milletler bir gün bir konuda kapsayıcı/hoşgörülü olurken, başka bir gün ya da başka bir konuda olmayabilirler. Grupları 'yurttaşlık temelli' ya da 'etnik' olarak sınıflandırma girişimleri bu daha tartışmalı ve akışkan gerçekliği görünmez kılıyor.[1]

Milliyetçiliğin değişen doğası belki de daha göze çarpıcı bir soru. Daha özel olarak, en azından Batıda millet anlayışının daha ince ve hoşgörülü olması yönünde bir eğilimin varlığından söz edebilir miyiz? Kendi yazısında John Hall, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başını Avrupa'da "türdeşleştirme' çağı olarak tanımlıyor. 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başının, milletlerin çok-ırklı, çok-kültürlü ve çok-dinli toplumlar şeklinde giderek daha müşfik ve hoşgörülü olarak tanımlandığı bir çağ olduğunu söyleyebilir miyiz?

1 Milliyetçi hareketlerin liberal olup olmadıklarını belirleyecek bu farklı boyutları ayrıştırmaya yönelik bir girişim için bkz. Kymlicka ve Opalski 2001: 53-60.

Bu nokta, bu kitaptaki yazılar da dahil olmak üzere güncel tartışmalardaki temel bölünme hatlarından birini teşkil ediyor. Bazı yazarlara göre Batıdaki mevcut ekonomik refah, kolektif güvenlik ve demokratik pekişmişlik koşulları, millet kavrayışlarının daha ince ve kapsayıcı olmasını mümkün, hatta kaçınılmaz kılıyor. Nira Yuval-Davis ile birlikte diğerleri ise, milliyetçiliklerin "giderek daha da etnik" hale geldiğini, ya da her halükarda dışlayıcı millet anlayışlarının, en azından yüzeyin hemen altında, gizlenmiş ve ekonominin kötüye gitmesi halinde ya da hâkim grubun hegemonyası tehdit edildiğinde yeniden yüzeye çıkmaya hazır halde beklediklerini savunuyorlar.

Bu tartışma ikinci temel soru olan, milliyetçiliğin değeri ya da daha doğrusu milliyetçiliğin temel liberal-demokratik değerler olan özgürlük, eşitlik ve demokrasi ile bağdaşır olup olmadığı sorusu ile ilişkilidir. Daha kapsayıcı milliyetçilik biçimlerine doğru istikrarlı bir gidiş gözlemleyenler milliyetçiliğin liberal-demokratik değerlerle uyumlu kılınabileceğini düşünme eğilimindeler. Nitekim son dönemde, "liberal milliyetçilik" idealini savunan bir düşünce ekolü oluştu. Bu yazarlar, milletin liberal-demokratik değerlerle uyumlu olmanın ötesinde, bunlar için en elverişli ortamı sağladığını düşünüyor. Onlara göre, liberal demokrasi yalnızca, ya da en fazla ulusal siyasal birimler içinde yaşayabilir. Millet liberal-demokratik kurumların serpilmesi için gerekli güven, dayanışma ve karşılıklı anlayışı sağlamaktadır (örneğin bkz. Tamir 1993; Miller 1995; Canovan 1996).

Öte yandan, etnik ve ırksal dışlamanın milliyetçi ideolojilerde her daim potansiyel olarak bulunduğunu düşünenler milliyetçilik ve liberalizmin uyumluluğuna itiraz ediyorlar. Milliyetçiliğin değerine ilişkin bu karşıt normatif değerlendirmeler, milliyetçiliğin hem iç, hem de dış boyutları olması ile daha da karmaşıklaşıyor. İçeriye dönük olarak hoşgörülü ve açık olan milliyetçilikler başka milletleri fethetmeyi veya onlara hükmetmeyi isteyebiliyor. Bu ise, Fred Halliday'ın gündeme getirdiği milliyetçiliğin tutarlılığı sorusuna yol açıyor. Milletler çoğunlukla kendileri için istedikleri kendi kaderini tayin ya da kendini savunma haklarını başka milletler için reddediyorlar.

Halliday'a göre bu, milliyetçiliğin normatif olarak kabul edilebilirliğinin önündeki en önemli engel. Kendi toplumunu örgütleyiş şekliyle milliyetçiliğin evrensel insan hakları değerleriyle içsel bir tutarsızlığı yok, ancak başka milletlerin talepleri karşısında ikiyüzlü ve seçici davranmaya eğilimli.[2]

Halliday şüphesiz haklı, ancak bu sorunun tüm siyasal idealler ve hareketler için söz konusu olup olmadığı da sorulabilir. 'Demokrasi' adına siyasal haklar talep eden beyaz erkekler çoğunlukla aynı hakların kadınlara ve siyahlara da verilmesine yanaşmadılar. Yine de bu ikiyüzlülük demokrasi idealinin meşruiyetini zayıflatmıyor; aksine, yapılması gereken idealin daha tutarlı bir uygulaması için mücadele etmek. Aynı durumun ulusların kendi kaderini tayini ideali için de geçerli olduğu savunulabilir.

Sonuçta milliyetçiliğin hem içeriye hem de dışarıya yönelik olarak, liberal-demokratik değerlerle daha tutarlı olacak şekilde ıslahı konusunda anlaşılamıyor. Bu da üçüncü soruya, milliyetçiliğin alternatifleri konusuna götürüyor. Enerjimizi milliyetçiliğin liberal bir doğrultuda ıslahına harcayıp harcamayacağımız, en azından kısmen, geçmişte milliyetçilikten kaynaklanan sorunlara yol açmayacak geçerli bir alternatifin olduğunu düşünüp düşünmediğimize bağlı. Bu alternatife bir çeşit 'ulus-sonrası' ya da 'kozmopolitan' alternatif adı veriliyor. Nitekim pek çok yorumcu artık milliyetçilik sonrası bir dünyada yaşadığımıza, ulus-devletler ve uluslaşan devletler çağının bittiğine inanıyor.

Günümüz yazınında belki de en derin anlaşmazlık bu konuda. Liberal milliyetçi pozisyonu savunanların çoğunun bunu yapmalarının sebebi yol açtığı zorluklardan bihaber olmaları değil, yalnızca modern siyasal yaşamın örgütlenmesi için millete alternatif bir biçim bulunmadığına inanmalarıdır. Buna karşılık, milliyetçiliğin içerdiği tehlikeleri vurgulayanlar da bunu, hepimizin gerçekleşmesi için çabalamamız gereken bir ulus-sonrası seçeneğin olduğuna inandıkları için yapıyorlar.

Böylesi bir ulus-sonrası seçenek nasıl bir şey olabilir? Bir dizi ol-

2 Michael Walzer buna 'bir sonraki ulus' testi adını veriyor. Bkz. Walzer 1990.

gu akademisyenlerce yeni ulus-sonrası düzenin habercileri ya da öncüleri olarak tanımlandı. Bunlar arasında, göçmenler arasında transnasyonalizmin (ulus-ötecilik) yükselişi, devlet-altı düzeyde bölgecilikler, uluslararası insan hakları hukuku, uluslararası dayanışma ağları, Dünya Bankası benzeri uluslararası düzenleyici organlar ve Avrupa Birliği gibi ulus-ötesi siyasal kurumlar var. Bunların tümünün egemen, sınırları tanımlanmış, üniter, türdeş ulus-devletler öngören geleneksel modelleri veya idealleri sarstığı ve dolayısıyla bizi siyasal uzamın ulus-sonrası veya kozmopolitan temelde yeniden düzenlenmesine yönelttikleri iddia ediliyor.

Bense, 'ulus-sonrası' olarak nitelenen bu olguların çoğunun, sınırları tanımlanmış ulusal siyasal birimlerin varlığını gerektirdiğini ve aslında hiçbirinin kendi kendini yönetebilen siyasal toplulukların örgütlenmesi ya da demokratik siyasal otoritenin dağılımı konularında alternatif bir model önermediklerini düşünüyorum.[3] Ayrıca, John Hutchinson'un da yazısında vurguladığı gibi, ticaret ve iletişimin küreselleşmesinin aslında milliyetçilikleri teşvik ettiğini ve millet oluşumuna katkıda bulunduğunu düşünmek için yeterince sebep var.

Her halükarda, hazırda bekleyen bir ulus-sonrası alternatif mevcut olsa bile, bu alternatifin liberal ulus-devletlerden oluşan bir uluslararası düzene göre daha tercih edilebilir olup olmadığını sormak gerekir. Başka şekilde söyleyecek olursak, ulus-sonrası bir düzene geçiş kimin için tercih edilir olacaktır?

Craig Calhoun'un yazısında tartışılan temel mesele de bu. Calhoun kozmopolitan siyaset anlayışlarının mevcut millet temelli siyasal birimlerden daha da seçkinci olabilecekleri tehlikesine işaret ediyor. Ulusal siyasal birimlerin önemli bir meziyeti siyasal elitleri kitlelere bağlaması. Ortak bir ulusal dili ve ulusal medyayı paylaşıyorlar, çoğunlukla ortak bir ulusal eğitim sistemi içinde eğitiliyorlar, üstelik millî mitleri, simgeleri ve anlatıları paylaşıyorlar. Bu, aristokratik ya da emperyal elitlerin kitlelerden lisan, kültür ve kurumsal düzeylerde ay-

3 En azından ben bunu iddia ediyorum: Kymlicka 2000.

rı olduğu Avrupa'daki ulus-öncesi siyasal sistemlerden çok farklıdır. Siyasal alanın 'ulus-sonrası' yeniden düzenlenmesi yönündeki önerilerin çoğunun, elitlerin kitleleri, kendilerine yabancı olarak gördükleri bir dil, kültür ve kurumlar aracılığıyla yönettiği bu ulus-öncesi duruma dönme tehlikesini içerdiği iddia edilebilir. Bunun ise, genel kamuoyunun ulus-sonrası siyasal kurumların inşasına neden hemen hiç ilgi göstermediğini ve bir seçkinler projesi olarak doğan milliyetçiliğin neden bugün en fazla işçi sınıfı tarafından savunulduğunu açıklamada gerçekten de yardımcı olacağını düşünüyorum. Calhoun ve Partha Chatterjee'nin de iddia ettiği üzere, insanları güçlendirmek, onları kendi cemaatleri ve gelenekleri içinde güçlendirmektir.[4]

Sonuçta milliyetçiliğin doğası, değeri ve alternatiflerine dair birbiriyle bağlantılı üç tartışmamız var. Bunlar önemli tartışmalar ve kısa sürede çözülebilecek gibi görünmüyorlar. Ancak Batıda bu tartışmaların çok da hayati önem taşımadığı savunulabilir. Ne de olsa, Batıdaki siyasal kimliklerin ve ulusal siyasal birimlerin gelecekte nasıl evrilecekleri hakkındaki kanı ne olursa olsun, bunun hukuk devleti, insan hakları, demokratik seçimler, ekonomik refah ve bireysel özgürlük gibi Batıdaki hayatın belirli temel unsurlarını ciddi ölçüde etkilemesi beklenemez. Ulusal ve ulus-sonrası unsurlar arasındaki dengenin Batı Avrupa'daki evrimi ne şekilde olursa olsun, Avrupa Birliği'nin ister ulus-devleti desteklediğini, ister onun yerini kaptığını düşünelim, bunun liberal-demokratik değerlerin kurumsal pekişmesini ya da bu değerler için var olan ezici kamuoyu desteğini etkilemesi beklenemez.

Ancak barış, özgürlük ve demokrasinin henüz yerleşmediği dünyanın geri kalan kısımlarında işler çok farklı. Ve tam da buralarda, komünizm sonrası ve gelişmekte olan dünyada, milliyetçiliğin doğası ve evrimi insanların refahı için hayati önemde, hatta belki de bir ölüm kalım meselesi. Bu da son sorumuz olan milliyetçiliğin küresel yayılışını gündeme getiriyor.

---

4 Calhoun kozmopolitanizm karşısında milliyetçiliği savunmak için bu sava başvururken, Chatterjee merkeziyetçi milliyetçi siyasete karşı ulus-altı düzeyde etnik siyaseti savunmak için başvuruyor.

Hutchinson'un işaret ettiği gibi, pek çok gelişmekte olan ülke millet oluşumunun ilk aşamalarında ve bu millet inşası çabalarının nasıl sonuçlanacağı henüz netlik kazanmış değil. Batıdaki hattı aynen izlemeleri mümkün değil, zira Hutchinson'un da yazısında belirttiği gibi, baş edilmesi gereken etnik farklılıkların ve etnik çatışmaların niteliği çok farklı. Sömürgecilik sonrası kurulan devletlerin pek çoğunda hakim bir millî grup yok, aksine hiçbiri açık bir çoğunluğa sahip olmayan çok sayıda farklı küçük gruplardan oluşuyorlar. Üstelik, devletlerin bugün sahip olduğu millet kurma araçları Batının 150 yıl önce sahip olduklarına oranla daha kısıtlı.[5] Bu koşullar altında Batılı devletlerin uluslaşma modellerini basitçe taklit ederek başarılı olmak mümkün değil, hatta aksine daha fazla istikrarsızlık ve şiddete yol açabilir.

Ne var ki bu noktada yine ulus-devletin alternatifleri sorusuyla karşılaşıyoruz. Ulus-devletler gerçekten de 'siyah adamın yükü'[6] (Davidson 1992) ise, Afrika çapında (ya da Arap ülkeleri veya Asya çapında) siyasal topluluklar inşa etmeye yönelik ulus-sonrası deneyler de pek başarılı olmuş görünmüyor. Milliyetçiliğin geleceği en çok buralarda, yani Batı haricindeki dünyada çekişmeye konu olacaktır. Ve son iki yüzyılda Batıda yükselmiş olan (ve şimdi belki de gerilemekte olan) liberal-demokratik ulus-devletlerin meşruiyeti hakkında ne düşünürsek düşünelim, milliyetçiliğin meşruiyeti ve değerine ilişkin nihaî ahlakî yargımız hiç şüphesiz ulus-devlet çağına daha yeni başlamakta olan milyarlarca insanın ihtiyaçlarına hizmet edip etmediğine bağlı olmalıdır.

---

5 David Laitin devlet baskısına bakışımızın yüzyıllar içinde nasıl değiştiğini gösteren güzel bir örnek veriyor:

> Engizisyon döneminde İspanya'da kendi dillerini konuşmaktan suçlu bulunan çingenelerin dillerinin kesildiği söylenir. Bu türden politikalara bakınca, birkaç yüzyıl sonra Kastilya dilinin tek resmî dil olarak ilan edilmesinin nasıl mümkün olduğunu anlamak zor değil. Oysa Etiyopya imparatoru Haile Selassie Engizisyonunkilerden çok daha munis politikalarla Amhari dilini teşvik ettiğinde Tigray, Oromo ve Somali dillerini konuşanlar kendi gruplarının baskıya maruz kaldığından şikâyet ettiler ve uluslararası topluluk ayağa kalktı. Erken modern dönemde krallar için mümkün olan ulus-inşa politikaları bugünün yeni devletlerinin liderleri için mümkün değil. (Laitin 1992: xi).

6 Davidson 1992.

KAYNAKÇA

Davidson, B., *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, Times Books, New York, 1992.

Kymlicka, W., 'New Forms of Citizenship', T. Courchene ve D. Savole (der.), *The Art of the State: Governance in a World without Frontiers*, Institute for Research on Public Policy içinde, Montreal, 2002.

Kymlicka, W. ve M. Opalski, *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Laitin, D., *Language Repertoires and State Construction in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Miller, D., *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Tamir, Y., *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

Walzer, M., 'Nation and Universe', *Tanner Lectures on Human Values Cilt XI: 1990* (haz. G. Peterson), University of Utah Press, Salt Lake City, 1990.

Dizin

11 Eylül 2001 8, 72
A Theory of Justice (Bir Adalet Kuramı) 104
Adorno, Theodor 111, 136
Adshead C. M. 82, 87, 99
Afganistan 64
Afrika 28, 29, 79, 92, 94, 114, 145, 165
  kökenli Amerikalı 145
Afrikalı Amerikalı 18
ahlaki evrenselcilik 37
ağ toplumu 140
Ahmed, Sara 153
aidiyet 4, 5, 11, 12, 13, 29, 32, 79, 103, 106, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 150, 154
  duygusu 79, 140
  modeli 13, 139
  seçenekleri 29
  siyaseti 12, 13, 140, 141, 142, 144, 150
  söylemi 152
aidiyetin
  edimselliği 143
  katılımcı boyutu 12, 144
akıl yürütmeler 104
akılcılık 109, 110, 111
aktif katılım 143
Albrow, M. 80, 99
Alman
  geleceği 91
  işgali 89
  kültürü 24
Alman-Çek-Yahudi kültürü 20
Almanlar 54
Almanya 23, 24, 25, 89, 91, 94, 128, 154
alt-kast 42
Ambedkar, B. R. 40, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 59, 60, 61
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 8, 9, 72, 73, 74, 78, 81, 83, 90, 92, 94, 148
  yönetimi 72
Amerikan
  milliyetçiliği 27
  vatandaşları 8
  yerlileri 113, 151
anayasal monarşi 23
Anderson, Benedict 6, 12, 14, 26, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 47, 57, 58, 61, 99, 142, 154, 155
Anglo-Norman 87
Anne-Marie Fortier 143
anonim toplumsallık 35
antemurale 85, 87, 94
  kimliği 87
  krallık 94
anti-Amerikancılık 18
anti-semitik milliyetçilik 89
Arap 68, 85, 151, 165
  hâkimiyeti 85
  yerleşimi 151
aristokrat savaşçı 87
Armstrong, John 85
Arnavutlar 70
Aryan 42, 43
ASEAN 91
asimilasyon 87
Asyalı 87
  İslâm 87
Athos 146

Avrasya 79
Avrupa Birliği (AB) 80, 91, 92, 135
Avrupa emperyalizmi 84
Avrupalı
  emperyalist 90
  Hıristiyan 87
  Katolik Hıristiyanlık 88
  kimliği 92
  sömürgeci 151
  ulus-devlet 81, 82, 93
Avrupamerkezcilik 3
Avustralyalı 151
Avusturya 22, 23, 28, 144, 147, 148
Avusturyalı 139
Avusturya-Macaristan 23, 28,148
  İmparatorluğu 144, 147
Avusturya-Macaristanlı 147
aydınlanma 13, 21, 37, 89, 110, 114
  düşüncesi 13
ayrılıkçılık hareket 59
azınlık
  hakları 3, 77
  yurttaşlık 51
Aztek 151

Bagehot, Walter 118
bağımsız
  Hindistan 51, 56, 59
  millî anayasa 49
bağımsızlık 49, 72, 145
Balkan savaşları 19
Baltık ülkeleri 29
Banal Nationalism 146, 155
Bangladeş 98
Barber 121, 122, 136
bastırılmış sınıf 50, 51
Batı Avrupa 40, 82, 85, 89, 95, 97, 164
  modelleri 95
Batı Avrupalı Katolikliği 85
Batı sekülarizmi 93
Batıcı 95, 96
Batılı
  kapitalist dünya sistemi 82
  liberal demokrasi 1
  tüketim kültürü 3
Bauer, Otto 12, 14, 139, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155
Belçika 3, 20, 32
Belgrad 2
Bell, Vicky 143, 155
Bellamy 106, 137
Bengal 52, 56
Bengalli 45, 46, 52
Benjamin, Walter 35, 39
Beşinci Cumhuriyet 95
Beyrut 149
Bhabha, Homi 39, 51, 61, 152, 154, 155
Billig, Michael 146, 155
Birinci Dünya Savaşı 25, 79, 89, 127, 144
Birleşik Devletler 18, 25, 27, 30, 106, 124
Birleşik Krallık 20, 32, 84,149
Birleşmiş Milletler (BM) 64, 67, 80, 91, 112, 136, 144, 145, 150
Birleşmiş Milletler Birinci Uluslararası Konferansı 144
Birleşmiş Milletler Genel Kurulu 112
Birleşmiş Milletler Şartı 67
Bishara, Azmi 145
Bizans İmparatorluğu 85, 90, 95
Bolşevik devrimi 89
Bolşevizm 80
Bosna 70
Boşnaklar 73
Bourdieu, Pierre 128
boyunduruk altına alınma 85

bölgesel
  birlik 80, 91
  kast sistemi 42
  kimlik 90
bölücü ulus-altı siyaset 102
Brah, Avtar 140, 141, 152, 156
Brahmanlar 43, 44
Brennan, T. 123, 137
Breuilly, John 78
Britanya 3, 17, 21, 22, 24, 49, 50, 55, 56, 74, 89, 90, 91, 95, 123, 149
  hükümeti 49, 50, 90
  modern muhafazakar kimliği 89
Britanya İmparatorluk Savaş Kabinesi 24
Britanyalılar 22, 54
Brüksel 114
Budizm 40, 43, 85
Bulgarlar 70
burjuvazi 126
Burundi 114
büyük kara imparatorlukları 5, 21
Büyük Kıtlık 90

Calhoun, Craig 10, 11, 13, 101, 103, 104, 107, 115, 118, 119, 129, 137, 163, 164
Calhoun, John 18
Carlyle, Thomas 101
Carter, E. J. Donald 145, 156, 157
Castells, Manuel 80, 99, 140, 156
Castiglione 106, 137
CATNETS 131
cemaat 8, 11, 47, 58, 60, 75, 88, 116, 132, 134, 135, 139, 142, 148, 150
  duygusu 58
cemaatçi siyaset 111
cemaatçilik 107, 114, 116
cemaatler arası çatışmalar 72
Cenevre 144
Cenevre Konvansiyonu 69
Cezayir 151, 152
Chakrabarty, Dipesh 38, 61
Chatterjee, Partha 6, 13, 35, 164
Chaucer, Geoffrey 21
Chhachhi, Amrita 142
cinsiyet 11, 113, 131, 133, 142, 154
Coase, R. 130, 137
Cohen, Jean 137, 143, 156
Cohen, Robin 153
Crowley, John 142, 143, 156
cumhuriyetçi 89, 105, 106, 146
  milliyetçiler 89
  vatandaşlık 106
cumhuriyetçiler 95

çağdaş Batılı toplum 9, 94
çağdaş İslâmî canlanış 93
çağdaş kozmopolitanizm kuramı 109
Çarlık Rusya 85
Çeçenistan 26
Çeçenler 73
Çek Cumhuriyeti 20
çeşitlilik 9, 15, 26, 27, 28, 31, 65, 114, 123, 150
Çin 10, 82, 83, 124, 128
çok uluslu şirket 80
çok-dinli 160
çok-ırklı 160
çok-kültürlük 31,123, 149, 150, 154, 160
  farklılıkları 31
çok-milletli 20, 27

Dahl, Robert 31, 33
Dalit halkı 40, 41
dar 107
Davos 114
dayanışma 8, 10, 73, 74, 102, 105, 113, 117, 119, 122, 124, 125,

129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 147, 161, 163
dayanışma kaynakları 10, 102
değişim 7, 18, 37, 65, 79, 149
Delanty, G. 145, 156
demokrasi 4, 8, 10, 31, 63, 75, 97, 102, 106, 107, 113, 115, 116, 120, 125, 133, 134, 135, 149, 155, 161, 162
arayışı 135
demokratik
devletler 112
toplum 104
Deniz Kuvvetleri Birliği 24
devrim 148
devrimci 82, 88, 89, 90, 91
enternasyonel 89, 91
Fransa 88
gelişme 82
potansiyel 82
dezavantajlı grup 6, 57
Dhangarlar 45, 46
Dhorai charit manas 45
dış yardım 3
dışlayıcı 12, 83, 136, 150, 152, 154, 160, 161
dilsel çeşitlilik 28
din temelli uygarlık 82
dindar milliyetçilik 96
dinî medeniyet 78
dinsel
azınlık 49, 68, 74, 96
canlanma 9, 78, 94, 98
cemaat 106
çatışma 98
gelenek 94, 96
hareket 93, 94, 96, 97
hareketlerin dirilişi 93
kavram 94
kimlik 90
seçilmişlik duygusu 86
temizlik 19
tiranlık 49
topluluk 96
tören 6
ve cemaatçi dayanışma 114
yayılma 83
dinsel-saltanat savaşları 87
diplomatik pratik 104
diyaspora 12, 74, 89, 139, 140, 141, 152, 153, 154
siyaseti 12, 153, 154
diyasporadaki yabancı 139
doğal kaynak odaklı çatışma 28
doğrudan erişim 118
Doğu Almanya 22
Doğu Avrupa 2, 89, 95, 154
Doğulu kaderi 95, 96
Doğululaşma 83
doğum hakkı 67
dokunulmazlar 40, 43, 44, 48, 49, 50, 52, 55
Dostoyevski, Fyodor 96
Dravidyen 42
DTÖ 131
Durban 153
Durkheim, Émile 129, 140
Dünya Bankası 80, 120, 127, 163
dünya devleti 102, 123
Dünya Irkçılığa Karşı Konferansı 153
dünya
imparatorluğu 86
meclisi 107
organları 80
sivil toplumu 91
vatandaşı 10, 101
Edinburgh 17
egemenliğin sınırları 7, 64
egemenlik sorunu 64

eğitim politikası 117
Einstein, Albert 20
ekolojik kargaşa 90
ekonomik devrimler dalgası 89
elit tahakkümü 47
emek hareketi 106, 129
emperyal
  fetih 83
  kimlik 90
  plan 23
  yayılma 9, 85
emperyalizm 5, 25, 26, 122, 123
endogami 42
Endonezya 92, 124
endüstriyel
  insan 38
  kültür 88
Engels, Friedrich 126, 127, 137
enternasyonalist işçi sınıfı 90
epik modernite 7
erkek egemenliği 133
erken modern
  dönem 122, 127, 165
  millî kimlik 87
  toplum 105
Ermeni 70, 85
Ermeni-Azeri çatışması 70
Eski Ahit 84
eski Sovyetler 2, 29
eşit yurttaşlık 40, 48, 50, 55, 57, 58
  mücadelesi 55
eşitsizliklerin sürekliliği 6
Ethnic Options 19, 34
ethos 84
etik evrenselcilik 13, 109
Etiyopya 122, 124, 165
etnik
  çatışma 71, 153, 165
  dayanışma 114, 123
  farklılaşma 9
grup 17, 28, 29, 30, 31, 32, 68, 72, 73, 132
  hissiyat 86
  kimlik 13, 19, 27, 58, 78, 85, 88
  milliyetçilik 29, 30, 31, 89
  nefret 37
oluşum 79, 83, 84, 87
  savaş 114
  siyaset 4, 6, 36, 37, 164
  temizlik 5, 18, 19, 26, 28, 29, 125, 148, 150
  ulus 106
etnisite 11, 36, 37, 57, 87, 114, 116, 118, 121, 122, 131, 149, 159
  anlayışı 87
  siyaseti 36, 57
etno-kültürel 83, 85
etno-merkezci 83, 93
  tepki 93
etno-milliyetçi şiddet 120
etno-milliyetçilik 115
Evangelist Protestanlık 92
Evangelizm 84
evrensel
  akıl 109
  dinî misyon 87
  ilkeler 4, 8, 66, 70, 72, 73, 74, 75
  iş bölümü ilkesi 41
  modernlik 37
  semavî dinler 9, 84
evrenselci akıl 110
evrenselcilik 6, 7, 13, 38, 116
evrenselleşme 9, 82
evrenselliğin inkârı 71, 72
evrimsel süreç 8, 82
ezilmiş grup 60

fanatik ideoloji 80
farklı aidiyet 4, 12
farklılığın liberal kabulü 66

Fars etno-kültürel canlanış 85
faşist 68
faşizm 3, 128
Favell, Adrian 142
federal 18, 92
  siyaset 18
federalizm 66
Feldman, A. 151, 152, 156
Feminist kamusal söylem 133
feodal devlet 86
Filisin-İsrail 68
  çatışması 70
Filistinli militanlar 70
Filistinliler 73
fin de siécle (yüzyıl sonu) 8
Florida 19
Fortier 140, 156
Foucault, Michel 39, 61
Fransa 9, 19, 25, 30, 89, 93, 94, 95
Fransız Devrimi 18, 95, 144, 146
Fransız
  eliti 25
  krallığı 88
  milliyetçiliği 90
Freud, Sigmund 15
Froissart, Jean 86
Fukuyama, Francis 1, 2, 3, 14
Furlan, Mira 2, 14

Galler 95
Gandi Mahatma 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 61
GATT 80, 91
gayrı Müslim 36
gayrı-liberal düşünce 116
gayrı-liberallik 23
geç kalkınma stratejileri 27
geç sömürgecilik dönemi 49
geleneksel
  dayanışma kaynakları 13
  dinî simgeler 89
  farklılık 123
  Hinduizm 49
  kültür 9, 94, 109, 118
  liberalizm 103, 106
  uluslar 12, 147
Gellner, Ernest 5, 14, 16, 20, 22, 23, 24, 25, 32, 33, 88, 99
Gemeinschaft 140
genişletilmiş kimlik kategorisi 101
gerici 10, 36, 125, 127, 128, 129
  milliyetçilik 125, 127
geriletici savunmacı kimlik 155
Gesellschaft 140
Gezgin kültürler 152
Giddens, Anthony 80, 81, 99, 121, 140, 156
Gilroy, P. 141, 152, 153, 156
globalizm 77, 82
Globalizmin kökenleri 81
göçebe-kırsal toplum 43
göçmen azınlıkları millileştirme 93
gönüllü asimilasyon 5, 17
Guibernau, Montserrat 80, 81, 99, 100
Guignol, Grand 2
Guomindang 128
güncel dinî canlanma 98
Güney Afrika 149, 152
güvenlik ikilemi 5, 25

Habermas, Jürgen 105, 106, 111, 115, 137
Habsburglar 5, 21
hakim etnik kültür 93
halk ilkesi 152, 155
halklar arasındaki sorunlar 104
Halkların Yasası 104
halkların yasası 65

Hall, John A. 5, 6, 13, 15, 19, 24, 26, 32, 33, 160
Halliday, Fred 7, , 8, 13, 161, 162
Hardiman, David 47, 61
Hastings, Adrian 84
Hatalar Manzumesi 89
hayalî cemaat 47, 142, 145
Hayali Cemaatler 35, 36
Hechter, Michel 85, 99
hegemonik söylem 139
Held, David 81, 99, 102, 105, 107, 111, 112, 117, 122, 124, 136, 137, 138, 143, 156
Helmreich 153, 156
Herzen, Alexander 95
heterojen
  gerçeklik 40
  zaman 40, 44, 47, 60
heterojenlik siyaseti 7, 13, 57
Hıristiyan 59, 82, 85
  Avrupa 82
Hıristiyanların hakları 74
Hıristiyanlık 85, 121
Hırvatistan 2, 85
Hırvatlar 68, 70
Hindistan 28, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 94, 98, 122, 146
  Ana 146
Hindistanlılar 28
Hindu diriliş hareketi 94
Hindu seçmen 51
Hinduizm 51, 52, 85
Hindistan 56, 57
Hint milliyetçiliği 45
Hint-Aryan halk 43
HintAryan kabileler 44
Hintçe 28, 45, 49
Hirschman 24, 33
hissiyat cemaatleri 78
hiyerarşi 11, 18, 140
Hobsbawm, Eric 88, 99
Hodgson, Marshall 82, 100
Hollanda 9, 85, 94, 124
Hollywood 27
Holokost 19, 20
Huguenotlar 19
Hume, David 17
Huntington, Samuel 8, 9, 14, 93, 100
Hutchinson, John 8, 9, 13, 94, 99, 100, 157, 163, 165
hükümet dışı kurumlar 80

International Covenant on Civil and Political Rights 67
International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights 67
ırk ayrımcılığı 18
ırk bilim 42
ırkçı 89, 123
ırksal
  diyaspora azınlık 152
  tip 41
  toplumsal ayrım 154
ideoloji 3, 75
ideolojik evrim 1
İkinci Dünya Savaşı 25, 69
ikinci sanayi devrimi 89
iletişim cemaati 147
ilişkiler ağları 118, 129
imparatorluk başkentleri 103, 115
İncil 84
İngiliz ajan 68
İngilizce 23, 27, 28, 80-82, 124, 126
İngiltere 5, 21, 85
insan hakları 4, 7, 10, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 80, 91, 97, 121, 124, 125, 127, 128, 143, 151, 162, 163, 164
  ihlalleri 7, 65, 75

insula sacra 87
ipek ve baharat yolları 86
ipek yolu 86
İran 85, 93
  devrimi 93
İrlanda 9, 21, 68, 87, 90, 94, 146, 154
  Ana 146
İrlanda Cumhuriyeti 68
İrlanda siyaseti 21
İrlandalı aziz 87
İrlandalılar 73
İsa Mesih 27
İskandinav ülkeleri 32
İskenderiye 115
İskoç 17, 26
İskoçya 17, 95
İslâm 22, 51, 82, 85, 92, 93, 116
İslâmcı hareket 94
İslâmiyet 85
İspanya 3, 19, 20, 32, 165
İspanyolca 27
İsrail 70, 74, 84, 94, 96, 97, 98, 147, 149, 154
İsrail/Filistin 147, 149
İsrail-Filistin çatışması 74
İsrailliler 68, 73
İsviçre 20, 32
iş bölümü sistemi 41
işçi 17, 18, 89, 95, 164
  sınıfı 18, 89, 164
İşçi Partisi 17, 95
İtalya 9, 89, 94, 124

Janet Abu-Lughod 82
Japon modeli 83
Japonya 83
jeopolitik
  çatışma 28, 32
  ilişki 24
  konum 95
  özerklik ihtiyacı 5
  tehditler 117
Jirania 45, 53
Joan (Aziz) 89
Juergensmeyer, Mark 93

kadın hareketi 133
Kafesleme 30, 31
Kafka 20
Kamboçya 19
kan davası 43, 45
Kanada 3, 18, 20, 32
Kantçı 104
kapitalist
  küreselleşme 119, 122, 127
  şirket 120
kapitalizm 38, 58, 91, 147
kapsayıcı 88, 112, 160, 161
Karadağlılar 70
Karanlık Kıta, 20
karşı-terörizm 73
kast
  ayrıcalıkları 60
  eşitsizliği 51, 52
  hiyerarşisi 43
  sistemi 19, 41, 42, 44
Kastilya 85, 165
Katalan 26
kategorik kimlik 129, 131, 134
katılım 11, 12, 102, 106, 109, 132, 133, 141, 154
katliam 19, 72
  suçlaması 72
Katolik 68, 85, 87, 90
  azınlık 68
  despotizmi 85
  milliyetçi 68
Katolik İrlandalı 90
Katolikler 85

Katoliklik 116
Kazakistan 29
Kelt 87
kendi dinine çevirme 85
kendi kaderini tayin hakkı 7, 8, 65, 66, 68, 71, 141, 144, 145, 147, 150
Kendi Kaderini Tayin Yüksek Komiserliği 144
kendi kendini yöneten toplumlar 106
Kentucky Fried Chicken 10, 124
Keşmir vakası 145
Keynes, John Maynard 79, 80, 100
Kıbrıs 146, 149
Kıbrıslı-Rum topluluğu 146
Kıptiler 96
kırsal Anglikan Protestanlığı 95
kimlik 3, 4, 8, 11, 13, 30, 39, 75, 119, 131, 133, 139, 140, 141, 142, 144, 153
  siyaset 141, 144, 153
kirli sınır koruma 142
kişisellik ilkesi 12, 147, 148
Kitab-ı Mukaddes 84
kitle
  demokrasisi 60
  tüketim 132
kitlesel etnik temizlik 25
Koeri adhiarları 52
Koeriler 52, 53
Kokoschka 32
kolektif
  güvenlik 161
  insan faaliyetleri 63
  kimlik 87, 146
  özdeşleşme 4, 77
  proje 11, 136
  tercih 129, 130
  toprak 146
Komünist Manifesto 126, 127
komünizm 3, 164
Kongo-Zaire 29
Kore 96
korporatif bağlar 105, 106
Kosova 64, 70, 86, 149
  savaşı 86
Kosovalı Arnavutlar 68
kozmopolit 4, 9, 10, 80, 82, 93, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 134, 135, 136, 153
  çeşitlilik 10, 124
  değer 9, 93, 118
  demokrasi 4, 107, 114,120, 125, 134, 135, 136
  serbest ticaret 80
  siyaset 102, 109, 124
  vatandaşlık projesi 106
kozmopolitan
  demokrasi 11, 115, 117, 122, 133
  kuram 10, 119, 124
kozmopolitanizm 4, 10, 13, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 135, 136, 164
köklü farklılık 111
köle 18
kötü milliyetçi 10, 102, 114, 116
Kral Rama 45, 46
Kubena Mercer 142
Kudüs 74
kutsal
  halk 84
  mekân 147
  toprak 84
Kuzey Amerika 40
kuzey Bihar 45
Kuzey Britanyalı 17

kuzey Hindistan 45, 46
kuzey İngiltere 95
Kuzey İrlanda 68, 70, 149
Kübalı-Amerikalılar 19
küçük Ruslar 22
kültür savaşları 37
kültürel
  çeşitlilik 32
  farklılık 7, 22, 23, 51, 69, 95
  görececilik 37
  kimlik 40
  özerklik 18, 145
kültürlerin kabulü 5, 30
kültürün tahakkümü 132
küresel
  akımlar 83
  kapitalist düzen 60
  ekümen 109
  güç 9
  hırs 85
  kapitalizm 102, 127
  rekabet 129, 135
  siyasal kurum 102
  STK 136
küresel toplumsal
  düzen 144
  hareket 109
küreselleşen kapitalizm 126
küreselleşme 3, 4, 8, 9, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 92, 97, 119, 126, 127, 135
  perspektifi 8
Kürtler 73
Kymlicka 113, 137, 160, 163, 166

la longue durée 87
La Patrie 146
La Vendée 30
laik 82
Laitin, David 28, 165
Latin Amerika 79, 92, 93
Latin Hıristiyanlığı dünyası 93
Latin Hristiyanlığı 9
Le Pen 95
LeRoi Jones 132
liberal
  demokrasi 1, 2, 161
  haklar 133
  hoşgörü 27
  iktisat anlayışı 91
  siyasal norm 32
  yaklaşım 103
  -demokratik değer 161, 162, 164
liberalizm 3, 103, 114, 116, 129
liberalizmin gayrı-liberalliği 31
libido 13, 15, 16
Lincoln 18
Litvanya 154
Louis Dumont 44
Lübnan 70, 96, 149

Macar 87
MacDonaldlaşma 124
maddi sanayi uygarlığı 38
Madraslı Brahmanlar 42
Madraslı Paryalar 42
Mahatmaji 53, 54
Majid Tramboo 150
Mann, Michael 18, 19, 20, 29, 31, 33, 83, 100
Marksist 35, 38, 139, 147
Maronit Hıristiyanlar 96
Marshall, Hodgson 82,
Marshall T. H. 143, 157
Marx, Karl 34, 126, 127, 137, 140
Massey, Doreen 146
Maya imparatorlukları 151
Mazower, M. 20, 33
McNeill, W. H. 81, 82, 84, 87, 100
medeniyet farklılıkları 93

medeniyetler çatışması 4, 8, 9, 77, 93, 97
tezi 8, 9
Megalomanyalılar 23
mekanik ve organik dayanışma 140
Meksika 124
Memlükler 85
Mercer 157
merkezî siyasi yapı 5
meşru otorite 72
Mısır 85, 96
militan milliyetçiler 70
Mill, John Stuart 31, 33, 126
Miller, David 32, 33, 161, 166
millet
kavrayışları 161
oluşumu 27, 78, 79, 95, 163, 165
Millet olma iddiası 79
milletin sınıf temelli kuruluşu 132
Milletlerin kimliği 81
Milletlerin uyanışı 23
millî
azınlık 81, 89, 149, 150
birim 5
birlik 25
birlik yaratmak 4
cemaat 58
grupları 149
husumet 89, 90
karakter 127
kimlik 2, 9, 18, 77, 90, 91, 94, 98, 116, 117, 133
türdeşlik 32, 51
uyanış dünyası 22
yurttaş 47
millî türdeşleştirme 4, 5, 16, 20, 21, 26, 32
kavramı 16
millîleşen devlet 5, 159
milliyet 5, 16, 57, 94, 106, 114, 155
milliyetçi 3, 8, 11, 28, 37, 46, 52, 67, 69, 71, 72, 74, 89, 90, 93, 96, 104, 115, 139, 145, 152, 153, 155, 159, 160, 161, 162, 164
aidiyet 11, 139
ayrılıkçılık 28
gönüllüler 52
hareket 8, 46, 69, 72, 159, 160
liberalizm 3
panik 90
alternatifleri 10, 159, 162
milliyetçiliğin
değeri 159, 161
değişen doğası 13, 159, 160, 164
ehlileştirilme 3
küresel yayılışı 159, 164
sicili 63
milliyetçilik
ideolojisi 79
sorunu 63
sosyolojisi 20
milliyetler sorunu 5, 22, 25, 31
Miloseviç 114
misyoner 9, 83
mitsel zaman-uzamı 7
modern
devlet 41, 88, 98, 107
devrimsel gelişme 8
hayatın heterojenliği 6
millet 84, 85, 88, 90, 118
nüfus sayımı 6, 36
öncesinin zamanları 40
seçim sistemleri 36
tarih düşüncesi 35
toplumsal düşünce 6
zaman 40, 65, 69, 127
modern dönem 36, 77, 78, 88, 90, 127, 165
öncesi 36

modernist 13, 41, 45, 67, 68, 78, 88
  yorum 13, 88
modernite 4, 36, 39, 78, 116, 125, 140
moderniteden postmoderniteye geçiş 80
modernizm 67, 68
Modern-öncesi toplumlar 17
Modigliani 32
Moğol patlaması 82
Moğol/Tatar boyunduruğu 86
muhafazakâr orta sınıf 90
Musa ve Tektanrıcılık 15
Muskovit (Moskovalı) Rusyası 86
mülkiyet 50, 103, 127, 151, 152
Müslüman 9, 36, 52, 55, 56, 57, 74, 85, 92, 93, 94
  cemaat 74
  göçmen 93
Müslümanlar Birliği 54, 57

NAFTA 80
Namgyar Macaristanı 86
Napolyon dönemi 88
NATO 25
Nazi Almanyası 114
Nehru 28
neoliberal kapitalizm 102, 112, 125, 129
  küreselleşmesi 129
Nira Yuval-Davis 11, 161
normatif bakış açıları 13
Norveç 124
nüfus
  katmanları 6, 36
  transferi 5, 18, 19, 56

oligarşinin demir yasası 109
Omvedt, Gail 42
On Toleration 149, 158
Orta Asya 82
Ortadoğu 82, 93, 94, 96
ortak
  kader 147
  köken 147
Ortak Pazarlaşma 3
orta-sınıf siyahlar 18
Ortodoks Hıristiyanlar 9, 94
  medeniyetler 9, 94
Ortodoks misyonu 95, 96
Ortodoks Yahudiler 96
Ortodokslar 85
Osmanlı İmparatorluğu 90
Osmanlılar 5, 21
otantik yerliler 139
otonom 54, 80
otonomi 108, 122, 147
Oy vermek 53
öjeni 42
öteki 10, 40, 64, 114
özerklik 24, 66, 148
özgür bireysel üyeler 58
öz-yönetim 103

pagan
  dönemi 87
  savaşçı ethosu 87
Pakistan 55, 56, 60, 94, 98
  kararı 55
Pakistan veya Partition of India 55
Pakistanlılar 94
Paris 30, 115, 137
parlamenter otonomi dönemi 87
Patrick (Aziz) 87
Pekin 10, 124
Pencap 56
Pencaplı Brahmanlar 42
Pencaplı Chamar 42
Pinochet, Augusto 128
Political Economy 126

Political Liberalism 104, 137
Polonyalı işçiler 22
Poona Paktı 51
Popper, Karl 77, 100
Post-Fordist yurttaşlık 143
Prag 20
Protestan 85
  özgürlüğü 85
Prusya 89
Purnea 45, 47
Putin, Vladimir 26

Quebec 26

radikal cumhuriyetçi fikir 89
Rajput toprak ağası 54
rakip milliyetçilikler 83
Ramayana, Dhorai 54
Ramayanası 45
Ramcharitmanas 45
RAND Corporation 1
rasyonel-bireyci 116
Rawls, John 65, 66, 104, 137
realist 37
refah rejimleri 32
Reform ve Karşı Reform savaşlar 94
Reformasyon 87
rekabetçi Mesihçiliği 83
Roma İmparatorluğu 143
Roma ve Pers imparatorlukları 85
Romanoflar 5, 21
Rousseau, Jean-Jacques 146, 157
Ruanda 19, 29, 70, 114
ruhban-meşrutiyetçi 95
Ruritanyalılar 23
Rus 20, 22, 29, 85
  diyasporası 29
  hegemonyası 20
  Ortodoksluğu 85
Rusya 22, 23, 26, 95, 146
  Ana 146
  modern 95
Rüşdi, Salman 123

Sabra 147
saf bir ırksal grup 42
saf cumhuriyetçi 106
Safevî İmparatorluğu 85
Samosas 124
sanayi
  işçileri 6
  kapitalizmi çağı 38
sanayileşmiş bir ekonomi 88
Sanskritleşme 47
Santal işçileri 52
saray toplulukları 115
Sarı ırklar 90
Sartre, Jean-Paul 16
Satinath 45, 46, 47, 48, 61
  Bhaduri 45, 46, 47
savaş hukuku 8, 69, 70, 71
  ihlalleri 69
savaş sırasında uyulması gereken kurallar (jus in bello) 71
savaşın başlatılmasını meşru kılan haller (jus ad bellum) 71
savaşta kullanılan yöntemler 72
seçilmiş halk 145
seçim sistemleri 6
sekülarizm 40
seküler (sosyalist) milliyetçilik 94
seküler 9, 20, 83, 88, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 98
  bilim 9
  modernleşme 88
  süreç 9, 83
  cumhuriyetçi gelenek 93
  Elenizm 90
  güç 94
  kozmopolit 93

milliyetçilik 93, 96, 97, 98
Siyonistler 96
semavî din 9, 84
serbest ticaret milliyetçiliği 26
sermaye 10, 17, 35, 36, 39, 126, 134
sermayenin zamanı 35
seyreltilmiş kozmopolitanizm 10
Shakespeare, William 21, 86
sınıf hâkimiyeti 60
sınıfsal kimlik 90
sınır
bekçisi 85
ötesi akışlar 102
sorunu 142
Sınır Tanımayan Doktorlar 108
sınırlı dizisellik 6, 36, 57, 58
sınırsız dizisellik 6, 36, 47, 57, 58
Sırplar 68, 70
silahlı çatışma 71, 85
sivil
milliyetçilik 5, 13, 31, 32
topluluklar 69, 71
toplum 102, 108, 120, 124, 130, 131, 134, 135, 140, 141
Sivil Toplum Kuruluşları (STK) 91, 109, 112, 120, 121, 130, 131, 134, 153
Sivil ve Siyasi Haklar Sözleşmesi 67
siyasal
çatışma 43, 71
hiyerarşi 139
kültür 115
temizlik 18
Siyasal Liberalizm 104
siyasallaşmış millî bilinç 23
siyaset dışı yaşam 108
Slavcılar 95
Smith, Adam 17, 78, 79, 100
Smith, Anthony 78, 86
Soğuk Savaş 1, 64, 93, 121
Sokratik metin 55
solcu 60
Sombart, Werbert 24, 34
sorunlu etno-milliyetçilik 115
sosyal kapatma 31
sosyalist yönelim 97
sosyalizm 27
sosyo-ekonomik örgütlenme 2
Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) 2, 92, 133
soykırım 18, 19, 29, 69
eğilimleri 18
Soykırım Sözleşmesi 69
Soysal, Yasemin 143
Soyut eşitlik 111
Soyut kimlik kategorileri 119
sömürgeci 96
sömürgecilik sonrası dünya 6, 40, 58
sömürgeleştirme 83
sömürücü 37
Space and Place 145, 156, 157
Spivak, Gayatri 152
Srinivas, M. N. 47
Stoetzler 146, 158
stratejik özcülük 152
Sudralar 43, 44
Suriye 70
Sünni Osmanlı İmparatorluğu 85
süper güç 1
sürgün 85
Swaraj 49, 53, 54

Şii İslâm 85
Şili 128
şirket küreselleşmesi 121
şovenizm 37
Şükran Günü 18

tahakküm 31, 39
tanınma siyaseti 141

tanınma talebi 3
Tanzanya 28
tarih sonrası 2
tarihin sonu 1, 2
Tatma 45
Taylor, Charles 106, 111, 141
Tebbit, Norman 149
tekil bir kolektif üyelik 108
teknoloji 80, 82, 92
Teksas 27
temas modeli 84
terörist 8, 64, 71, 72, 78
  grup 8
terörist saldırı 78
terörizm 8, 71, 72, 73, 80, 91
tersinden ırkçılık 124
The Dark Continent 20, 33
The Law of Peoples 104, 137
The Rise of the West 81, 100
The Spectre of Comparisons 6, 14, 36, 37, 61
The Untouchables 41, 61
Thompson, E. P. 38, 111, 115, 138
Thompson, Edward 102
Tibetliler 73
ticaret şehirleri 103, 115
ticari kültür 110
tikel kültür 111
tikelcilik 7, 13, 64
Tirpitz 89
topluluğa aidiyet duygusu 79
toplumsal
  ağlar 91, 119
  dayanışma 10, 11, 106, 107, 129, 134, 135
  eşitsizlik 22, 23, 41
  grup 95, 107, 118
  kafesleme 5
  pratikleri değiştirme 59
  tahayyül 104, 106, 110, 116, 120
  yaşama 110
Toprak Ana 146
toprak ilkesi 147, 152
toprak temelli merkezî devlet 88
Tönnies 140
Transnasyonalizm (ulus-ötecilik) 120, 135, 163
Tulsidas 45
Turner, Bryan 143, 158
tüketimci kozmopolitanizm 10, 123, 124
türdeş millî kültürler 81
türdeşleştirme 4, 5, 16, 21, 160
  siyaseti 4
türdeşliğin gerekliliği 32
Türdeşlik ütopyası 40
Türk ulus-devleti 22
Türkler 70

Ukrayna 20, 23, 29
ulus-devlet otonomisi 81
Ulusal Cephe 95
ulusal seçkinler 92
ulusal sorun 147, 148
Ulusal yargılama 71
ulus-devlet 3, 4, 16, 10, 22, 24, 26, 51, 77, 78, 80-82, 88-93, 96-98, 102, 104, 105, 117, 121-124, 127, 129, 133, 134, 139, 141, 143, 144, 148, 149, 152, 162, 163, 165
  sistemi 88
ulus-devletin
  alternatifleri 77, 165
  krizi 3, 4
  zenginliği 26
uluslararası
  adalet sorunları 104
  çatışma 110
  düzen 8, 24, 75, 163

medya 102
sivil toplum 124, 130, 131, 134
sözleşmeler 91
toplumsal hareketler 131
Uluslararası Ekonomik, Toplumsal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi 67
Uluslararası İnsan Hakları Konseyi 150
Ulusların kendi kaderini tayini ilkesi 3
ulus-öncesi siyasal sistemler 164
ulus-ötecilik 135, 163
transnasyonalizm (ulus-ötecilik) 135
ulus-ötesi 80, 81, 88, 89, 91, 92, 97, 98, 106, 112, 115, 120, 121, 125, 127, 128, 129, 134, 135, 136, 143, 154, 163
dayanışma 135, 136
kozmopolitanizm 115
kurum 88, 89, 91, 92, 97
şirket 120
toplumsal hareketler 121
ulus-sonrası 97, 114, 115, 124, 162, 163, 164, 165
usulcü (proceduralist) 111
uzun mesafeli ticaret 9

üçüncü dünya 37, 65, 82, 153, 154
Üçüncü Yol 121, 125
üniter 18, 20, 92, 128, 163
Ürdün, 98
ütopyacı 38, 55, 57, 58

vaat edilen topraklar 145
vatandaşlık 3, 101, 102, 105, 107
imgesi 107
kimliği 105
yasaları 3
Vatikan 68

Walzer, Michael 143, 149, 158, 162, 166
Waters, Mary 19, 27, 34
Weber, Eugene 90
Weber, Max 22, 24
Werbner 143, 158
Westphalia 64
White, Harrison 131, 138
Who Were the Shudras? 41, 60
Wilde, Oscar 108
Wilson, Woodrow 148
Wittgenstein 13

yabancı 153
kozmopolit ilkeler 94
sömürgeciler 68
yabancılaşma 140
Yafa portakalı 147
Yahudi 15, 20, 21, 74, 85, 89
cemaati 74
göçleri 89
kökenli 21
kökleri 20
kültürü 15
Yalta 64
yasal sınıflama 106
yayılmacı 5, 24, 67, 68
yeni enternasyonalizm 129
Yeni Kudüs 145
yeni Slavcılar 96
yeni sömürgeci kapitalizm 94
Yeni-Konfüçyüsçülük 83
yerel cemaat 110, 124, 125, 134
yaşamı 110
demokrasi 4, 13, 103, 119, 128
kimlik 119
yerellik 101, 113, 120, 123
yerel-ötesi 119
Yerleşik millî sanayi 126
yerli halk hareketleri 141, 151

yönetimsel teknoloji 60
Yugoslavya 68, 149
Yunanistan 9, 56, 93, 94
Yunanlılar 70
yurtseverlik 72, 73
Yurtseverlik Yasası 8
yurttaş 112
yurttaşlık siyaseti 49
yurttaşlık temelli milliyetçilik 5, 29, 30
yuva duygusu 101, 102
Yuval-Davis 11, 12, 13, 141, 143, 144, 145, 146, 153, 156, 157, 158
yükümlülükler ağı 107
Yüz Yıl Savaşları 86
yüzyılın sonu 5, 15, 19, 21, 74, 91, 155

Zapatistalar 141
zımnen 72, 73, 116
Zimbabwe 152

İki yüzyıldır bir dalga gibi yükselip alçaldığına tanık olunan milliyetçilik olgusu, yeni yüzyılın başlangıcında da akademik tartışmaların en önemli konusu. Kimlik, milli türdeşleşme, aidiyet, etnik siyaset gibi kavramların etrafında yapılan tartışmalar, dünyadaki somut sorunları ele alabilmek için yeni bakış açılarına ihtiyaç duyuyor.

21. Yüzyılda Milliyetçilik farklı bakış açılarına sahip akademisyenlerin milliyetçilik üzerine çalışmalarını bir araya getiriyor. Farklı soruların sorulduğu bu tartışmalarda, mevcut milliyetçilik çalışmaları eleştirel olarak ele alınıyor.

Milli türdeşleşme nedir? Milli türdeşleşme dünya siyasetinin bir kuralı olmaya devam edecek mi? Milliyetçilik ve etnik siyaset arasında bir fark var mı? Milliyetçiliğin insan hakları sicili nasıldır? Küreselleşme süreçlerinin milliyetçilik üzerindeki etkileri nelerdir? "Ulus-devlet"in krizinden bahsedebilir miyiz? Aidiyet ne demektir? Bu derlemede milliyetçilik olgusu bu temel sorularla birlikte düşünülüyor.

Bu kitapta yer alan John Hall, Partha Chatterjee, Fred Halliday, John Hutchinson, Craig Calhoun ve Nira Yuval-Davis'in makaleleri, Benedict Anderson, Otto Bauer, Ernest Gellner ve Mark Mazover'a referanslarla "ulus" kavramı üzerine yapılan gözlemlere dayanıyor. Bu makaleler, milliyetçi düşüncenin yıkıcılığını ve başarısını yansıtıyor. Kitaptaki en ilgi çekici çalışmalar ise, Chaterjee, Halliday ve Yuval-Davis'e ait.

Capital and Class

Bu kitaptaki makalelerin hepsi, istisnasız olarak, ampirik verilerin analitik olarak ele alınmasının rafine bir örneği. Fred Halliday'in derlemeye dahil edilmesi de farkları gözeten bir derleme örneği oluşturmuş.

Nations and Nationalism

UMUT ÖZKIRIMLI JOHN A. HALL **PARTHA CHATTERJEE** FRED HALLIDAY **JOHN HUTCHINSON** CRAIG CALHOUN **NIRA YUVAL-DAVIS** WIL[illegible]

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFESİ



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI