

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**MADUNUN SESİ VE TEMSİLİ: KAVRAMSAL VE
TEORİK DEĞERLENDİRMELER**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATİH MEHMET AYDIN

GAZİANTEP
NİSAN 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

MADUNUN SESİ VE TEMSİLİ: KAVRAMSAL VE TEORİK DEĞERLENDİRMELER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATİH MEHMET AYDIN

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Sinan Tankut GÜLHAN

GAZİANTEP
NİSAN 2019


T.C.
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

Madunun Sesi ve Temsili: Kavramsal ve Teorik Değerlendirmeler

FATİH MEHMET AYDIN

Tez Savunma Tarihi: 29.03.2019


Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı


Doç. Dr., Zekiye Antakyalıoğlu
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığımı onaylıyorum.


Doç. Dr., Mehmet Nuri GÜLTEKİN
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.


Dr. Öğr. Üyesi, Sinan Tankut GÜLHAN
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:
(Unvanı, Adı ve SOYADI)

İmzası

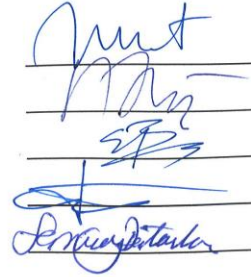
Doç. Dr. Meltem KARADAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Hakan ATAY

Dr. Öğr. Üyesi Sinan Tankut GÜLHAN

Dr. Öğr. Üyesi Muhsin SOYUDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Semiray YÜCEBAŞ



ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Fatih Mehmet Aydın

ABSTRACT**REPRESENTATION OF SUBALTERN AND THEIR VOICE:
CONCEPTUAL AND THEORETICAL CRITIQUES**

AYDIN, Fatih Mehmet
M. A. Thesis, Department of Sociology
Supervisor: Asst. Prof., Sinan T. GÜLHAN
April 2019, 105 pages

Subaltern studies emerged in India under the rubric of postcolonial theory. This thesis is trying to evaluate the contribution of subaltern studies in terms of representation of the subaltern and their voice by discussing subaltern studies in Turkey. Subaltern Studies Group's initial point, starting from the point of view of Gramsci to subaltern history, from his referring to the uniqueness and significance of subaltern history, their inquiry for silenced subaltern voice during capitalist expansion to the India and later through Indian Independence movement is reviewed in this work. Indian national independence insurgencies during that time are evaluated in respect of Anderson's imagined communities notion. Gayatri Spivak's questioning of whether the subaltern can speak or not, is discussed in regard of subaltern representation, their voice and political subject's passive relationship to power and its complex consequences. Asef Bayat's views, regarded subaltern poverty and urban poverty, are referred in the frame of authoritarian modernisation in Middle East and its relation to modernisation in Turkey. Edward Said's orientalism approach is referred as an early impact to subaltern studies in Turkey and Şerif Mardin's center-periphery analyse and its similarity to Indian subaltern studies dual form (elite-subaltern) is discussed. Toplum ve Bilim, İletişim Publications circle's contribution to institutionalization of subaltern studies in Turkey and relation of subalternity to migration, urban poverty, political power and state discourse, gender inequality, cultural sphere is discussed. Finally, critiques of subaltern studies and Vivek Chibber's canonical contributions to this category is discussed.

Key words: Subaltern, Subalternity, Subaltern Studies in Turkey, Center-periphery, subalternity and nationalism, urban poverty

ÖZET

MADUNUN TEMSİLİ VE SESİ: KAVRAMSAL VE TEORİK DEĞERLENDİRMELER

AYDIN, Fatih Mehmet
Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji ABD
Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi, Sinan T. GÜLHAN
Nisan 2019, 105 sayfa

Bu çalışmada Maduniyet Çalışmalarının madunun temsili ve sesine nasıl bir katkı sunabildiği, Türkiye’deki Maduniyet Çalışmaları bağlamında değerlendirilmektedir. Maduniyet Çalışmalarının, Gramsci’nin madun tarihine atfettiği önemin getirdiği motivasyon ile, Hindistan’ın kapitalizme geçişi esnasında ve bağımsızlığını elde ettiği süreç boyunca, kulak ardı edilen madunun sesini ortaya çıkarma çabası ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Hindistan’daki kolonyalizm karşıtı ayaklanmalar, bu ayaklanmaları ortaya çıkaran ulusal bilinç, Benedict Anderson’un milliyetçilik nosyonu üzerinden değerlendirilmektedir. Gayatri Spivak’ın, ‘Madun Konuşabilir mi?’ sorusu ile madun temsiliyeti-konuşması(sesi), politik öznenin iktidar ile kurduğu edilgen ilişki ve bunun ortaya çıkardığı kısır döngü tartışılmaktadır. Ortadoğu’da Otoriter Modernleşme çerçevesinde Asef Bayat’ın madun yoksulluğu ve kent yoksulluğu üzerine değerlendirilmelerine yer verilmektedir. Edward Said’in oryantalizm yaklaşımının Türkiye’deki Maduniyet Çalışmalarına etkisi ve Türkiye’deki maduniyet çalışmalarının bir öncülü olarak Şerif Mardin’in merkez-çevre analizi ve bunun Hindistan’daki maduniyet çalışmaları ile ilişkisi incelenmektedir. Toplum ve Bilim, İletişim Yayınları çevresi’nden Türkiye’deki Maduniyet çalışmalarına yapılan katkılar, madun öznenin Göç, Kent Yoksulluğu, İktidar ve Resmi Söylem, Cinsiyet Eşitsizliği, Kültürel Alan ile ilişkisi incelenmektedir. Son olarak Maduniyet Çalışmalarına getirilen eleştiriler ve Vivek Chibber’in bu eleştirilere yaptığı kanonik katkılar ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Madun, Maduniyet, Türkiye’de Maduniyet, Merkez-Çevre ayrımı, postkolonyalizm çalışmaları, kent yoksulluğu ve maduniyet

İÇİNDEKİLER

ABSTRACT.....	i
ÖZET.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1
1.1 GİRİŞ.....	1
1.2 ÇALIŞMANIN ÖNEMİ.....	3
MADUNİYET ÇALIŞMALARININ ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ.....	6
2.1 MADUNİYET KAVRAMI.....	6
2.2 POSTKOLONYALİZM ÇALIŞMALARI	8
2.3 POSTKOLONYALİZM, EMPERYAL İDEOLOJİ VE SÖYLEM.....	10
2.4 ALTHUSSER VE YENİDEN ÜRETİM KAVRAMI	11
2.5 BOURDIEU, HABİTUS KAVRAMI VE MİKRO DÜZEYDE YENİDEN ÜRETİM.....	13
2.6 MADUNİYET ÇALIŞMALARI	15
2.7 HİNDİSTAN MADUNİYET ÇALIŞMALARI GRUBU VE RANAJİT GUHA	17
2.7.1 Maduniyet Çalışmaları Grubu.....	17
2.8 KOLONYAL DÜNYADA MİLLİYETÇİLİK VE MADUNİYET	22
2.8.1 Anderson ve Bir Tahayyül Olarak Ulus.....	22
2.9 MADUN ÖZNEİNİN BİLİNCİ VE TARİHSEL ANLATI.....	25
2.10 ORTADOĞU'DA OTORİTER MODERNLEŞME VE MADUNİYET ...	31
TÜRKİYE'DE MADUNİYET ÇALIŞMALARI	36
3.1 POSTKOLONYALİZM ÇALIŞMALARI VE TÜRKÇE'DE MADUNİYET KAVRAMI.....	36
3.2 BİR ÖNCÜL OLARAK ŞERİF MARDİN'İN MERKEZ-ÇEVRE ANALİZİ.....	38
3.3 MADUNİYET ÇALIŞMALARI, TOPLUM VE BİLİM'İN AÇTIĞI YOL, BİRİKİM DERGİSİ VE İLETİŞİM YAYINLARI.....	40
3.4 MADUNİYET VE KENT YOKSULLUĞU.....	42
3.5 MADUNİYET VE RESMİ SÖYLEM.....	47
3.6 MADUNİYET VE İKTİDAR	49
3.7 MADUNİYET VE KADIN.....	51
3.8 MADUNİYET VE KÜLTÜREL HAYAT	56

3.9	MADUNİYET VE GÖÇ	61
3.10	MADUNİYET VE KÜRT SORUNU	63
3.11	MONOLOJİK-DİYALOJİK MADUN	64
3.12	HİNDİSTAN MADUNİYET ÇALIŞMALARI VE TÜRKİYE MADUNİYET ÇALIŞMALARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	66
3.12.1	Çalışmalara Dair Tarihsel ve Toplumsal Karşılaştırma	67
3.12.2	Hindistan'daki ve Türkiye'deki Maduniyet Çalışmalarına Dair Niteliksel Karşılaştırma	69
3.12.3	Madunun Temsili ve Sesi.....	70
	MADUNİYET ÇALIŞMALARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER.....	71
4.1	BAĞLAMSAL ELEŞTİRİLER	71
4.2	BAĞLAMIN EVRİMİ	74
4.3	TEORİK ELEŞTİRİLER	75
4.4	METODOLOJİK ELEŞTİRİLER.....	79
4.5	VİVEK CHİBBER VE SERMAYE MADUNİYET İLİŞKİSİ	80
4.5.1	Maduniyet Çalışmalarının Yanılgıları.....	80
4.5.2	Maduniyet Çalışmaları açısından Fail Özne ve Protestan Ahlakı.....	84
4.5.3	Maduniyet Çalışmalarında Modernite ve Kapitalizmin Romantize Edilmesi 86	
4.5.4	Maduniyet Çalışmalarında Burjuvanın Rolü ve Rızaya Dayalı Ortaklık 88	
4.5.5	Devrimci Olmayan Burjuva	89
4.5.6	Kapitalizm ve Sermayenin Belirleyicilik İlkesi	90
4.5.7	Maduniyet Çalışmalarında Oryantalizmin Yeniden Keşfi.....	91
	SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	93
	KAYNAKLAR	97

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1 GİRİŞ

Bu çalışmada maduniyet çalışmalarının, ortaya çıkış amacına, madunun konuşabilmesine, madunun sesinin duyulabilmesine nasıl bir katkı sunabildiği tartışılmaktadır. Maduniyet çalışmalarının Hindistan ve Doğu Asya'da ortaya çıkışı ve gelişimi, tarihsel geçmişi ile birlikte işlenmektedir. Bu bağlamda, hem çalışmaların teorik çerçevesi için ilk başta başvurulan Antonio Gramsci'nin madun tarihine yönelik yaklaşımı, hem de Gramsci'nin madun kavramını ortaya atarken başvurduğu Karl Marx'ın küçük toprak sahiplerinin dağınkılığına yönelik tespitlerine yer verilmektedir. Antonio Gramsci'nin oluşturduğu teorik çerçeveden maduniyet çalışmalarına gelinceye kadar, maduniyet çalışmalarının öncülü olarak değerlendirilen, postkolonyalizm çalışmaları çerçevesinde yapılan maduniyet çalışmaları ile ilintili değerlendirmelere yer verilmektedir. Edward Said ve Frantz Fanon'un kolonyalizm ve sonrasına dair kültürel eleştirileri, bu bağlamda maduniyetin bir konum olarak makro ve mikro düzeyde yeniden üretimi üzerinde durulmaktadır. Kültürün makro düzeyde yeniden üretimi ile ilintili olarak Louis Althusser'in *Devletin İdeolojik Aygıtları* nosyonuna, kültürün mikro düzeyde yeniden üretimi için Bourdieu'nun *Habitus* kavramına başvurulmuştur.

Maduniyet Çalışmaları Grubu, maduniyetin Hindistan özelinde neden belirgin bir fenomen halini aldığını Marksizm'in modernleşme ve sermayenin yayılım nosyonuna dayandırmaktadır. Başta Ranajit Guha olmak üzere, önde gelen maduniyet çalışmaları üyeleri, sermaye yayılımının Hindistan ve Doğu Asya'daki 'sapma'sını, kendi tezlerine dayanak yapmaktadır. Sermaye yayılımının kesintiye uğraması ile madun kesimin politik kültüre entegre edilemediği ve bu kesimin anaakım tarihsel anlatının dışında bırakıldığı vurgulanmaktadır. Bu çalışmada,

maduniyet çalışmalarının en baştan beri vurgulanan temel amacının, madunu dışlayan, anaakım tarihyazımının tersyüz edilmesi olduğu belirtilmektedir.

Hindistan'daki kolonyalizm karşıtı ayaklanmalar, bu ayaklanmaları doğuran milliyetçilik, milliyetçiliğin ortaya çıkışı, maduniyet çalışmaları tarafından aydınlatılması gereken tarihin önemli sayfalarından birisi olarak görülmüştür. Bu ayaklanmalar esnasında, madun özne ve madun bilincinin milliyetçiliğin gelişimine katkısı çalışmaların nirengi noktalarından birini teşkil etmiştir. Bu bağlamda, Benedict Anderson'un milliyetçilik ve anti-kolonyal milliyetçiliğin ortaya çıkışına dair görüşlerine başvurulmuştur.

Maduniyet çalışmalarının Türkiye'deki yansımalarından önce, Asef Bayat'ın Ortadoğu'da otoriter modernleşme, İran ve Türkiye'deki modernleşme ve Batılılaşma çalışmalarının benzerliği, Bayat'ın kent yoksulluğu ve 'sessiz tecavüz' nosyonları, ayrı bir başlık altında incelenmiştir.

Türkiye'de yapılan maduniyet çalışmaları ile ilgili olarak, öncelikle postkolonyal çalışmaların (özellikle Edward Said'in çalışmalarının) Türkiye'deki yansımaları üzerinde durulmuştur. Şerif Mardin'in merkez-çevre analizine, Hindistan'daki Maduniyet çalışmalarının ikili toplumsal yapı (*elit-madun*) analizine benzerliği ve Türkiye'de maduniyet çalışmalarının bir öncülü olarak değerlendirilebileceği fikriyle, ayrıca yer verilmiştir. 2000'li yılların başından itibaren, bu kapsamda yapılan çalışmalar, artık bu ad ile anılmaları itibariyle de, maduniyet çalışmaları kapsamında değerlendirilmiştir. *Birikim Dergisi* ve *İletişim Yayınları* çevresinden yapılan katkıların, bu kapsamda yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunu oluşturduğu belirtilmiştir.

Bu çerçevede maduniyetin, kent yoksulluğu, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, kültürel alan, iktidar ve resmi ideoloji, göç ve Kürt sorunu ile ilişkisi ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Türkiye'deki maduniyet görünümleri ile ilgili yapılan çalışmaların önemli kısmının madunların kimlik sorununu ele alan çalışmalar olduğu görülmektedir. Maduniyetin kimlik sorunu ile ilişkisi, maduniyetin iktidar, Kürt sorunu ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ilişkisi için ayrı başlıklar açılmıştır.

Maduniyet çalışmaları ve postkolonyalizm çerçevesinin ortaya çıkışından itibaren, yaklaşım hem grubun kendi içinden hem de grubun dışından gelen ciddi eleştiriler ile karşı karşıya kalmıştır. Bu çerçeveye getirilen eleştiriler ayrı bir

bölümde değerlendirilmiştir. Yapılan eleştiriler neticesinde çalışmaların içerik, teorik ve metodolojik açıdan geçirdiği değişimler üzerinde durulmuştur. Bu bölümde, çalışmalara en kapsamlı ve keskin eleştirileri getiren Vivek Chibber'in eleştirileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Son bölümde, Türkiye'de maduniyet çalışmalarının yansımalarıyla Hindistan'da ortaya çıkan maduniyet çalışmaları karşılaştırılmış ve yapılan çalışmalar madunun sesi ve temsili bağlamında değerlendirilmiştir.

1.2 ÇALIŞMANIN ÖNEMİ

Maduniyet çalışmaları, postkolonyalizm çalışmalarının bir devamı olarak, madun kesimin de en az elit kesim kadar, kolonyalizme karşı yükselen milliyetçi ayaklanmalarda, bilinçli bir şekilde rol oynadığını sav olarak öne sürmektedir. Bu kapsamda, öncelikle, Gramsci'nin madun tarihine atfettiği önemden yola çıkılarak, retrospektif bir bakış açısıyla, tarihsel metinlerde madun kesimin bıraktığı izler aranır. Bu yolla madun kesimin de en az elit kesim kadar bilinçli bir şekilde ulusal hareketin içinde yer aldığı, fakat bu katılımın anaakım tarihçiler tarafından görülmediği gösterilmeye çalışılır.

Bu noktada, çalışmalarda Hindistan ve Doğu Asya'daki modernleşme serüveninin, Batı'daki modernleşme serüveni ile benzer bir süreçten geçmediği, dolayısıyla oluşan toplumsal yapının da, Batı Avrupa'da ortaya çıkan örneğinden farklı olduğu fikri öne çıkar. En nihayetinde, elit kesim ve madun kesimin, kolonyalizm sonrasında da iki ayrı politik kültür olarak kalmaya devam ettiği vurgulanır. Bunun bir sonucu olarak da madun kesimin sesini duyuramadığı ve yeterince temsil edilmediğine işaret edilmiştir.

1980'lerin başında bu minvalde başlayan maduniyet çalışmaları, emek-sermaye ayrımına alternatif olarak sunulabilecek bir popülerlik ile toplumsal tabakalaşmanın altında kalan kesimlerin temsiliyet sorunlarına ilgi duymaya başlar. 1990'ların başı ve ortalarında, Avrupa ve Amerika'da önemli bir popülerlik kazanan maduniyet çalışmaları, temsiliyet sorunlarına farklı bir yöntem ile yaklaşır. Bu dönemde, Gayatri Spivak'ın "Madun Konuşabilir mi?" makalesi (Spivak, 1998),

madunun çaresizliğinin nedenini esasen iktidar söyleminin tahakkümünde, bilgi-iktidar denkleminin dışında kalınmasında aranması gerektiğini bir kez daha vurgular.

Türkiye’de, maduniyet kavramı, sosyolojik anlamda ancak 2000’lerin başında literatüre girebilmiştir. Elbette öncesinde Edward Said’in postkolonyalizm kapsamındaki çalışmaları, bilhassa *Oryantalizm* kitabı, Türkiye’de önemli bir yankı uyandırmıştır. Diğer yandan, Hindistan’daki maduniyet çalışmalarındaki elit-madun ayrımına benzer olarak, Şerif Mardin’in yapmış olduğu merkez-çevre analizi bu alanda yapılmış çalışmaların bir girizgâhı olarak değerlendirilebilir

2000 yılında *Toplum ve Bilim* dergisinde başlayan çalışmalar ile Türkiye’de maduniyet çalışmalarına, geç de olsa, katkı verilmeye başlandığı söylenebilir. Sonrasında hem *Toplum ve Bilim*, hem *Birikim*, hem de *İletişim* çevresi bu alandaki çalışmaların lokomotifini olmayı sürdürmüştür. Her ne kadar Türkiye’deki çalışmaların hemen başında hem Boğaç Ergene (2000), hem de Necmi Erdoğan (2000) madun çalışmalarının, Hindistan’daki çalışmalara benzer olarak, Osmanlı döneminin madun tarihine farklı açılımlar getirebileceğini belirtse de, Türkiye’deki çalışmaların bu yöne doğru bir gelişim gösterdiğini söylemek zor. Hem İletişim çevresinde, hem de diğer araştırmaların ağırlıklı olarak yoksulluk, daha çok kent yoksulluğu, bağlamına yöneldiği söylenebilir. Bu açıdan, Bayat’ın İran bağlamında ele aldığı otoriter modernleşme ve kent yoksulluğu çalışmalarının muadillerinin Türkiye için yapıldığı söylenebilir (Pınarcıoğlu & Işık, 2001; Erdoğan, 2007; Erdoğan, 2008; Özkazanç & Ağtaş, 2006). Otoriter modernleşmeyi ve getirdiği kamusal alandaki çekişme de ayrıca ele alınmıştır (Yael Navaro-Yashin, 2002; Çağlar, 2015; Taş, 2011). Bu çalışmaların dışında, hem fiziksel olarak taşra (Afacan, 2011), hem de ideolojik olarak merkezin uzağında (Ermeni Basını) kalanları (Cankara, 2016) konu edinen çalışmalar incelenmiştir. Siyasal ve toplumsal erkin, muktedir söylemin dışında kalanları konu edinen literatür de incelenmiştir (Somay, 2006; Çağlayan, 2011; Taşdemir, 2007; Bazan, 2017). Madunun kültürel alandaki temsil biçimlerini *Sinema* (Köse ve İpek, 2016), *Müzik* (Balkılıç, 2005; Aksoy, 2014), *Edebiyat* (Chovanec, 2016) bağlamında ele alan çalışmalara da yer verilmiştir..

Yukarıda sayılan örneklerden de görüleceği üzere, Türkiye’de maduniyet ve Türkiye’deki maduniyet görünümüne dair yapılan çalışmalar nicelik olarak önemli bir artış göstermektedir. Bu nedenle, bu kapsamda yapılan çalışmaların akademik

olarak değerlendirilmesi, bu anlamda var olan boşluğun doldurulması açısından önemli olacaktır.

Bu çalışmada, son yıllarda sayı ve çeşitlilik bakımından önemli bir artış gösteren, Türkiye'deki maduniyet görünümlerini ele alan çalışmaların, madunun temsili ve sesi bağlamında ele alınması amaçlanmaktadır. Niceliksel olarak gözlenen bu artışın, madunun temsili ve sesine niteliksel açıdan, nasıl bir katkı sunabildiğinin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Bu alışmada, Türkiye'deki maduniyet görünümlerini konu edinen akademik çalışmaların, süreli ve basılı yayınların taranması, bu metinlerin madunun temsili ve sesi bağlamında bir söylem analizine tabi tutulması yöntem olarak seçilmiştir. Madun konumu ve tanımını gereği kendisini temsil edememekte, temsil edildiği durumlarda da anlatının ve anlatıcının süregelen problemleri ile temsil edilmektedir. Kültürün makro düzeyde, mütehakkim sınıfların gözetiminde, yeniden üretimi, mikro düzeyde habitus ile ele alınan bireye hükmedici etkisi, dili bir yapı olarak inşa etmesi, maduniyet temsillerinin bir söylem analizi çerçevesinde okunmasını elzem kılmaktadır. Bu çalışmada ele alınan akademik çalışmalar bu bağlamda ele alınmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM MADUNİYET ÇALIŞMALARININ ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

2.1 MADUNİYET KAVRAMI

Türkçe’de *madun* ve *maduniyet* olarak karşılanan İngilizce’deki *Subaltern* ve *Subalternity* kelimeleri sosyolojik anlamda ilk olarak *Antonio Gramsci* tarafından kullanılmıştır. Gramsci, “İtalyan Tarihi Üzerine Notlar” adlı çalışmasında, tarihin sadece hegemonik grupların ve devletlerin kabul ettiği resmi anlatılardan ibaret olmadığını, *madun*, bastırılmış, öteki grupların da en az baskın/mütehakkim gruplar kadar kendi tarih ve söylencelerine sahip olduklarını belirtmektedir. Bu anlamda madunların anlatısına ve hikâyesine kulak vermenin önemine vurgu yapmaktaydı (Gramsci, 1971, s. 52). Zira, madun gruplar daima egemen grupların aktivitelerinin bir nesnesi olmakta, görünürde “özne” oldukları, ayaklanma ve isyan halinde dahi bu durum değişmemekte ve bu geçici “zafer” anlarında da kendilerini savunmaktan ve ifade etmekten korkmaktadırlar (Gramsci, 1971, s. 55). Gramsci, tam da bu nedenle, madunların sergüzeştlerinin “toplumsal tarih”, Lucien Febvre’in “yukarıdan görüldüğü şekliyle değil, aşağıdan görüldüğü şekliyle, ötekinin anlatımı” (history from below) (Kramer & Mitchell, 2010, s. 324) yoluyla en küçük parçadan bütüne kadar ele alınmasının önemini vurgulamaktaydı.

Marx’ın küçük toprak sahiplerine dair ifadeleri, Gramsci’nin Subaltern (Madun) kavramı ile paralellik arz eder. Marx, On sekiz Brumaire’de küçük toprak sahiplerinin özne olamadıklarını, kendi taleplerini dile getiremediklerini anlatır:

Küçük toprak sahipleri, mensuplarının aynı şartlar altında yaşadığı, fakat çeşitli ilişkiler ile birbirinden ayrıştığı, devasa bir toplumsal tabaka meydana getirmektedir. Üretim tarzları onlar arasında karşılıklı bir ilişki meydana getirmek yerine, onları birbirinden ayırmaktadır... Üretim alanları, yani küçük toprak mülkiyetleri, buldukları kültürde iş bölümünü, teknolojinin kullanımını, ilerlemenin çeşitliliğini, yeteneklerin çeşitlenmesini, toplumsal şartların iyileşmesini sağlamamaktadır... Yaşam tarzları, talepleri ile diğer sınıflardan ayrışmakta, onlardan zıt bir konumda konumlanmakta ve ayrı bir sınıf oluşturmaktadırlar. Fakat, diğer yandan, küçük toprak sahipleri arasındaki

ilişki yerel düzeyde kaldığından, taleplerinin benzerliği hiçbir birlik, hiçbir ulusal dayanışma sağlamadığından, ayrı bir sınıf oluşturmamaktadırlar. Bu nedenle, sınıfsal taleplerini kendi adlarına ne bir parlamentoda, ne de bir mecliste dile getirebilmektedirler. Kendilerini temsil edemezler, temsil edilmelidirler. Temsilcileri onların üzerinde bir otorite, bir hükümdar, sınırsız bir yönetim gücü olarak görünmeli ki diğer sınıflara karşı onlara hamilik yapsın ve onlar için adeta semadan yağmur ve gün ışığı gönderebilsin.” (Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, s. 198)

Gramsci'nin Marksist geleneğin, o güne kadarki genelgeçer “proleter” kavramı yerine, Türkçeye “madun” olarak tercüme edilmiş “subaltern” kavramını kullanmayı neden tercih ettiği tartışmalıdır. Kimilerine göre Gramsci hapisane günlerinde yazdığı *Hapishane Notları*'nda, dönemin faşist İtalyan rejiminin baskısından sıyrılmak için proleter kavramı yerine “subaltern” (madun) kavramını kullanmayı tercih etmiştir (De Kock, 1992, s. 45). Kimilerine göre ise Gramsci bu kavram ile ayrı bir sınıfa işaret etmek istemiştir. Stephon Morton (2007), Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'in, Gramsci'nin bu kavramı tercih etmesini, Kuzey İtalya işçi sınıfı ve Güney İtalya Köylü kesimi arasındaki dayanışma eksikliğine bağlamaktadır. Buna ek olarak, Marksist düşüncedeki işçi sınıfının, ekonomik koşullarının bir sonucu olarak, doğası gereği (*a priori*) devrimci olması gerektiği önsavının gerçekleşmemiş olması da, Gramsci'yi madun kavramını yeni bir kavram olarak kullanmaya itmiştir. Yani Gramsci'nin proleter yerine “madun” kavramını tercih etmesi, sadece hapisane günlerinde faşist rejime karşı tercih ettiği bir maskeleye değil, aksine sınıf bilinci ve sınıfsal dayanışması eksik alt grupları tanımlamak için, örneğin güney İtalya köylülerini tanımlamak için, kullandığı yeni bir kavramdır (Morton, 2007, s. 96). Bir anlamda Marx'ın *Onsekiz Brumaire*'de Napolyon dönemi Fransız köylüleri için yaptığı sınıfsal tanımlamanın adını koymuştur.

Subaltern (madun) kavramı, Gramsci tarafından sosyal bilimlere uyarlanmadan önce, daha çok askeri hiyerarşi için kullanılan askeri bir terimdi. Kelime anlamı itibariyle “ast” rütbelere için kullanılan subaltern kavramı, *sub*(alt, ast) ve Latince *alternus* (öteki) kelimelerinden oluşmaktadır (Somay, 2006, s. 155). Gramsci'nin tanımı ve kullanımı ile birlikte, sınıfsal olarak toplumun alt kesiminde yer alan gruplar için kullanılmaya başlamış ve zamanla kapsamı genişleyen bir kavram olmuştur. *Subaltern* kavramına karşılık Türkçe'de kullanılan madun kavramı

da, İngilizce'deki karşılığına benzer olarak, Arapça 'ma' öneki ve 'dun'(alt, aşağı) kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır (Nişanyan, 2019).

2.2 POSTKOLONYALİZM ÇALIŞMALARI

Emperyalizmin tarihi, imparatorlukların antik tarihine kadar götürülebilir. Fakat modern ve yeni imkânlarla farklılaşmış, nüfuzu ve etkisi daha da yoğunlaşmış modern kolonilerin tarihi, yeni dünyanın keşfi ile başlatılabilir. Teknolojinin ve yeni keşiflerin tüm imkanlarının seferber edildiği bu yeni emperyal dönem Portekiz ve İspanya'nın Amerika'ya yayılımı ile başlamıştır. Yeni Dünya'daki kolonileri, 17. yüzyıl ile birlikte, Fransa, Hollanda ve Britanya İmparatorluğunun Asya ve Afrika'da elde ettiği koloniler, Danimarka ve İsveç'in kimi deniz aşırı topraklardaki kolonileri takip etti. Almanya ve Belçika'nın kolonyal imparatorlukları ile birlikte, 1878 yılına gelindiğinde dünyanın yaşanabilir topraklarının %67'si Batı'nın egemenlik havzasına dönüşmüştü (Said, 1993, s. 8). Emperyal güçlerin bu rekabetinin bir sonucu olarak, emperyal yayılım 19. yüzyılda dramatik bir şekilde artmış ve 1914'te, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen arifesinde doruk noktasına ulaşmıştır. Bu dönemde, emperyal güçler, dünya yüzölçümünün % 85'ine koloni, himaye, bağımlılık ya da Milletler Topluluğu yoluyla hükmetmekteydi (Said, 1993, s. 8). Elbette, emperyalizm ve kolonyalizm sadece gücün merkezileşmesi ve toprak parçasının kontrolünden ibaret değildir. Her iki durumda da müteakip kültürel, ekonomik, ideolojik ve politik bir tahakküm söz konusudur. Bu tahakküm ile birlikte emperyal güç Gramsci'nin kültürel öncülük olarak nitelediği hegemonyasını kolonyal topluma kabul ettirir. Edward Said (2003), Gramsci'nin rızaya dayalı hegemonyasını anlatmaktadır:

“Batı kültürü, hegemonyasını kabul ettirmek ile kalmayarak Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirir, hatta yeniden üretir. Yeniden üretimin anlaşılması açısından Gramsci'nin, sivil toplum ile siyasal toplum arasında koyduğu, kullanışlı, çözümleyici ayrım aydınlatıcıdır. Buna göre sivil toplum, okullarda, ailelerde, sendikalarda olduğu gibi gönüllü (en azından akla yatan, zor kullanılmayan) ilişkilerle kurulur; siyasal toplumsa, yönetimdeki rolü dolaysız egemenlik olan devlet kurumlarıyla (ordu, polis, merkezi bürokrasi) kurulur. Kültürün işlerlik kazandığı yer de sivil toplumdur kuşkusuz. Bu işleyişte düşüncelerin, kurumların, başka insanların etkisi, egemenlik aracılığı ile değil, Gramsci'nin rıza dediği şey aracılığı ile açığa çıkar. (Said, 2003, s. 13-15).”

Frantz Fanon (1986), kolonyal toplumun daha açık bir hegemonya ile karşı karşıya kaldığını anlatmaktadır. Emperyal güç, kolonize edilmiş topluluğa kendisi için biçilmiş elbiseyi giydirmeye çalışır: “Her ne olursa olsun, siyah adam, beyaz adamın kendisine diktiği elbiseyi giymek zorundadır” (Fanon, 1986, s. 34). Kolonize edilmiş birey bu elbiseye kendini uydurmak zorundadır, zira ancak bu şekilde bir mevcudiyet elde edebileceği kendisine öğretilir:

“Siyah adam, beyaz adam gibi olmak ister. Siyah adam için önünde tek yol vardır. Siyah adam, beyaz adamın tartışmasız tahakkümünü çoktandır içselleştirmiştir ve tüm çabaları bir hedefe yöneliktir, o ada beyaz bir mevcudiyet elde etmektir (Fanon, 1986, s. 228).”

Sonuç olarak kendi zihin dünyasında kendini “yeni dünya”ya “uydurmaya” çalışır, onun jargonuna, diline hâkim olmaya çalışır. “Bir dili konuşmak, o dilin dünyasına, kültürüne dahil olmak demektir. Beyaz adam olmaya çalışan siyah adam, kültürün başat aracı olan dili elde ettiğinde daha da ‘beyazlaşır’” (Fanon, 1986, s. 37). Kolonize edilen toplumun yerlileri egemen ‘insan’ın dilini almakla kalmaz, söz hakkını da teslim eder ve sözün egemen bir “insan”da olması gerektiğini özümser (Fanon, 2007, s. 15):

“Her kolonize edilmiş birey – diğer deyişle yerel ve orijinal kültürü yok edilerek ruhu tahribata uğratılmış her birey – ”medeni” toplumun dili ile yüzleşmek zorunda kalır. Bu da ülkesini sömürgeleştiren ülkenin dilidir. Kolonize edilmiş olan, sömürgeleştirenlerin dilini öğrenerek ”ilkel” halinden ”medeni” bir statüye yükselir. Siyahlığını, ilkelliğini inkâr ettikçe beyazlaşır, ”medenileşir” (Fanon, 1986, s. 18)”

Kolonyal dönemin egemen tahakküm biçimi ve hegemonyası, bireylerin yaşadığı benlik kaybı, *dekolonizasyon* ve *postkolonyalizm* döneminde kolonize edilmiş toplumları “kolonyalizm öncesi biz kimdik ve ne idik” arayışına yöneltmiştir. Nasıl ki kolonyal dönemde emperyal güçler tarafından sosyolojik, kültürel, askeri, ideolojik dönüşüm gerçekleştirilmeye çalışılmış ise, dekolonizasyon sonrasında da, sömürge halkı tarafından tersine bir arayış söz konusu olur. Sömürge halkı onca yıl kaslarında biriken enerji ile bir tersyüz etme, etkilerini toplumun kılcallarından silme, en nihayetine kolonyal dönemden bir kopuş, daha doğrusu sömürge halkın gözü ile bir “öze-dönüş” gerçekleştirmeye çalışır. Bu bağlamda, post kolonyalizm çalışmaları, her ne kadar postkolonyalizmin, ‘post’u kolonyalizm sonrası döneme işaret ediyor gibi gözükse de, daha çok kolonyal dönemde emperyalist devletlerin

sömürge halk üzerinde kurduğu hegemonya ve bunun sömürge halkı üzerinde bıraktığı artçı izleri konu edinir.

“Postkolonyalizm Avrupa’nın teritoryal işgalleri, Avrupa’nın çeşitli kolonyal enstitüleri, emperyal gücün koloniler üzerinde kurmaya çalıştığı söylem çalışmaları ve buna karşı çıkan direniş, ve de muhtemelen en önemlisi olarak bu hücumlar ve hücumlardan miras kalan bağımsızlık öncesi ve sonrası kolonyal topluluk ve ulusları konu edinir. Söz konusu toplumların kültürel üretimlerine odaklandığı için tarihsel, politik, sosyolojik ve ekonomik analizler için geniş anlamda kullanılmaktadır. Fakat ağırlıklı olarak 16. yüzyıldan beridir süregelen Avrupa kolonyalizm ve günümüz ‘neo-kolonyalizm’ süreçleri ve buna karşı geliştirilen reaksiyonları konu edindiği söylenebilir (Ashcroft, Gareth, & Tiffin, 2007, s. 169)”

Söz konusu kültürel üretim, yani bilginin yeniden üretimi olunca elbette postkolonyalizmin ideolojik üretim laboratuvarları, ideolojik üretim aygıtları ve süreçleri de akla gelecektir. Zira kolonyalizm en başta bilginin tahakkümünden nemalanmıştır. Yani Foucault’cu anlamda bilgi-iktidar (*savoir-pouvoir*) ilişkisi, kolonyalizmin tahakkümü için de önemli bir enstrümandır: ”Michel Foucault’un işaret ettiği üzere, mütehakkim kurumlar tarafından oluşturulan, yayılan, onaylanan söylemler, aynı zamanda doğru olarak kabul edilen söylemler olmaktadır” (Chatterjee T. , 2018, s. 207). Bunun sonucunda söylem üstünlüğünü ele alan, iktidarın sürekliliğini de tesis etmektedir:

“Foucault’un bilgi ve iktidar analizinde bilgi ve bunun söylemsel dışavurumu karşılıklı ilişki içinde olmakta, güç ve meşruiyette buna göre konumlanmaktadır. Yani bilgi iktidarı, iktidar da bilgiyi imlemektedir. Söylem ve emperyal güç arasındaki ilişki en açık haliyle Edward Said’in *Oryantalizm*’in de açık bir şekilde ortaya serilmektedir (Chatterjee T. , 2018, s. 203).”

2.3 POSTKOLONYALİZM, EMPERYAL İDEOLOJİ VE SÖYLEM

Gramsci (2013), insanın içinde yaşadığı toplumun kültürel ve ideolojik üretiminden bağımsız olmadığını, şu ya da bu şekilde bulunduğu çevrenin konformizmine yaslandığını ve bireyin toplum içinde bir *kitle-içinde-insan* ya da “*kolektif insan*” olduğunu belirtmektedir:

“Yani, dış çevre tarafından, başka bir ifadeyle, bilinç alemine adım attığı andan itibaren herkesin kendiliğinden dahil olduğu pek çok toplumsal kesimin mekanik biçimde dayattığı bir dünya anlayışına katılmak mı daha iyidir (bu toplumsal kesim kişinin köyü

ya da yöresi olabilir, bu kesimin kökleri, hikmeti yasa sayılan yerel bir papazın ya da yaşlı bir aile reisinin muhitine ve “fikri etkinliğine”, ya da cadılık faaliyetlerinde bulunan ufak tefek bir kocakarıya veya kendi ahmaklığı ve beceriksizliği yüzünden hayata küsmüş önemsiz bir aydına uzanabilir) yoksa insanın dünya görüşünü bilinçli ve eleştirel bir şekilde oluşturması, böylece kişiliğinin dışarıdan kalıba sokulmasını edilgen ve miskince kabul etmeyi reddedip kendi beyninin ürettikleriyle bağlantılı olarak, kendi etkinlik alanını seçmesi, dünya tarihinin yaratılışında etkin bir yer alması, kendi kendinin kılavuzu olması mı daha iyidir? (Gramsci , 2013, s. 62)”

Said, *Şarkiyatçılık*'ta (2003), Batı'nın *Şark* tahayyülünü, *Şark*'ı kendi tahayyülünde nasıl yeniden tasarladığını, nasıl yeniden ürettiğini anlatır. Bunu da en başta yazı ve resim üzerinden, yani mevcuttan öte betim ve tasvirin hükümran olduğu dünya ile anlatır. Bu tasvir ve betim dünyasında gerçeklik, aslıyla ne kadar ilintili olduğuna bakılmaksızın, en işe yarar haliyle yeniden üretilir (Said, 2003, s. 31). Bu bilginin sürekliliği, kolonyal iktidarın ayakta kalmasının en önemli şartlarından biridir. Said'e (2003) göre, bu tasvir yoluyla yeniden üretimle, Avrupalılar “Şark”ı değişmez bir görüngü olarak görmekteydi. Fakat bu düşünce öbeği daha çok şarklıları etkilemiştir (Said, 2003, s. 51).

Said (2003), üretilen bu Şark tahayyülünden dolayı Batılıların Şark'a sıradan bir birey olarak değil, *Şark*'ı hegemonyası altında ezen Batı'nın bir aygıtı olarak yaklaştığını belirtmektedir:

“O bilgileri üreten yazarın bir insan öznesi olarak içinde yaşadığı koşullarla ilgisinin göz ardı edilemeyeceğini, yadsınamayacağı doğruysa, *Şark*'ı inceleyen bir Avrupalı ya da Amerikalının kendi gerçekliğinin temel koşullarını yadsıyamayacağı da doğrudur. Batılı *Şark*'ın karşısına, öncelikle bir Avrupalı ya da Amerikalı olarak çıkar, bireyliği arkadan gelir. Böyle bir durumda Avrupalı ya da Amerikalı olmak hiç de edilgen bir durum değildir. Nerdeyse Homeros'un çağından beri *Şark*'a müdahale eden bir topraktan geldiğinin ayırdındadır (Said, 2003, s. 21). “

2.4 ALTHUSSER VE YENİDEN ÜRETİM KAVRAMI

Kolonyalizmi bir toplumsal formasyon olarak tanımladığımızda denklem Althusser'in (2000) toplumsal formasyonun devamlılığı için gerekli olan yeniden-üretim nosyonuna çıkacaktır. Burada söz konusu olan elbette kültürel üretim, *Şark*'ın hegemonik söyleminin, tahakküm tahayyülünün yeniden üretimidir: Her toplumsal formasyonun bir egemen üretim tarzından kaynaklandığı göz önüne alınırsa, üretim sürecinin, belirli üretim ilişkilerinin altında ve içinde varolan, belirli üretici güçleri

harekete geçirdiği söylenebilir. Bundan, her toplumsal formasyonun var olmak için bir yandan üretirken, diğer yandan üretim koşullarını da yeniden üretmesi gerektiği sonucu çıkar (Althusser, 2000, s. 18). Dolayısıyla, iktidarın devamlılığı için, Batı kolonyalizminin sürekliliğinin en önemli araçlarından kültürel hegemonyanın, özellikle de ideoloji ve söylemin, yeniden üretilmesi elzem olmaktadır.

Diğer bir deyişle hegemonyanın ideolojik aygıtları kolonyalizmin devamı için gündelik hayatın her alanına sirayet etmeye çalışır. Althusser'in (2000), sömürülenler (proleterler) ve sömürücüler (kapitalistler) için kurduğu denklem, emperyalistler ve kolonyal toplum için de kurulabilir. Emperyalist gücün ideolojik aygıtları, hegemonik ideolojiyi kolonyal toplumun kılcallarına işleten/zerk eden rotatiflerdir.

“Başka bir deyişle, okul (fakat aynı zamanda Kilise gibi başka devlet kurumları, ya da ordu gibi başka devlet aygıtları da) bir sürü beceri öğretiyor, fakat bunu *yönetici ideolojiye boyun eğmeyi* ya da bu ideolojinin 'pratiğinin' egemenliğini sağlayan biçimlerde yapıyor. Tüm üretim, sömürü, baskı görevlileri ve 'ideoloji profesyonellerinin' (Marx) görevlerini 'bilinçli olarak' yerine getirmek için şu ya da bu oranda, bu ideolojiyi 'benimsemiş' olmaları gerekir. Ya sömürülenler (proleterler) ya sömürücüler (kapitalistler) ya sömürünün yardımcıları (yönetici kadrolar) ya da hâkim ideolojinin büyük papazları ('devlet memurları') vb. (Althusser, 2000, s. 24)”

Postkolonyalizm çerçevesinde, Althusser'in (2000) devlet iktidarı olarak nitelediği hâkim güç emperyal güç olmaktadır. Kolonyal toplumun, emperyal güçten kurtulma mücadelesi siyasal alanın elde tutulmasından geçmektedir. Bu da ancak devletin ideolojik aygıtları ile şekillenmiş politik alanın tersyüz edilmesi, *ancien regime*'den bir *kopuş* sağlanması ile mümkün olmaktadır:

“Tüm siyasal sınıf mücadeleleri devlet çevresinde döner... Devlet iktidarının herhangi bir sınıf, sınıflar ya da sınıf bölümleri ittifakı tarafından elde tutulması, yani elde edilmesi ve korunması çevresinde döner. Yaptığımız bu ilk açıklama demek ki bizi bir yandan siyasal sınıf mücadelelerinin hedefi olarak devlet iktidarı (Devlet iktidarının korunması ya da elde edilmesi) ile, öte yandan devlet aygıtını birbirinden ayırmaya zorluyor (Althusser, 2000, s. 30)”

Althusser (2000), *Devletin İdeolojik Aygıtları*'nı, Dini (çeşitli Kiliseler sistemi), Öğretimsel (Çeşitli, özel ve devlet okulları), Ailevi, Hukuki, Siyasal (çeşitli partileri içeren sistem), Sendikal, İletişimsel (Basın, radyo-televizyon vb.), Kültürel olarak tanımlar. Bu aygıtlardan *Devletin Baskı Aygıtları* kamusal alanda, *Devletin*

İdeolojik Aygıtları ise özel alanda etkindir (Althusser, 2000, s. 33-34). Devletin İdeolojik Aygıtları iktidarı ayakta tutmak için toplumun özel alanına kadar girerek, her biri kendi yetenekleri ve erki doğrultusunda iktidarı ayakta tutan ideolojik ve kültürel alanları yeniden üretir. Siyasal Aygıt, bireylere iktidarın siyasal ideolojisini aşılır. Haber aygıtı, yurttaşları basın, radyo, televizyon ile günlük milliyetçilik, şovenizm, liberalizm, ahlakçılık gibi 'değer'ler ile besler. Dini Aygıt ölüm, evlilik ve doğum gibi günlük olaylar için belirlediği ritüeller ile bireyi her alanda kuşatır. Aile, çocuğa ilk doğduğu andan itibaren, genelgeçer kuralları aşılır. Elbette bunların hepsinden daha önemlisi ve en görünür olanı okuldur. Anaokulundan itibaren, toplumun tüm kesimlerinin çocukları ailelerinden alınır, ister yeni ister eski yöntemlerle, yıllar boyunca, çocuğun "etkilere en açık" olduğu dönemde, egemen ideoloji ile bezenmiş "beceriler" (Fransızca, hesap, doğa tarihi, doğa bilimleri, edebiyat), ya da sadece katıksız egemen ideoloji ile donatılmış müfredat (ahlâk, felsefe, yurttaşlık eğitimi) ile eğitilir. Ve bunun sonucunda egemen ideoloji her yeni neslin zihninde yeniden yaşatılır. (Althusser, 2000, s. 43-44). Üstelik bu mükerrer süreç öylesine sıradan ve doğaldır ki, okul birkaç yüzyıl öncesinin kilisesi gibi gayet doğal ve masum bir yapı olarak görülür. Ve Kilise-Aile çifti, çağdaş Okul-Aile çifti ile sübvance edilir. (Althusser, 2000, s. 46).

Althusser'in *Devletin İdeolojik Aygıtları* nosyonu kültür ve ideolojinin makro düzeyde yeniden üretimi ile ilgili gayet açıklayıcı bir model sunmaktadır. Fakat, kültür sadece kamusal alanda değil, özel alanda ve bireyin zihninde de yeniden üretilir, bu şekilde var olan statükonun devamlılığı sağlanır. Kültürün mikro düzeyde yeniden üretimini anlamak için, Bourdieu'nun *habitus* kavramına başvurabiliriz.

2.5 BOURDIEU, HABİTUS KAVRAMI VE MİKRO DÜZEYDE YENİDEN ÜRETİM

Habitus, Bourdieu'nun temel kavramlarından biri olarak birey ve toplum arasındaki geçişkenliği açıklamaktadır. Habitus bireye, bireyin öznel istekleri ile çevrenin nesnel istekleri arasında bir karar matrisi sunar. Bireyin yaşadığı dış dünyadan miras alarak içselleştirdiği ama aynı zamanda bir yorum katarak tekrardan dış dünyaya yansıttığı düşünömselliğe (reflexivity) ve bu yolla oluşan yeniden üretim ve sürekliliğe işaret etmektedir. Bir anlamda toplumun bireye nüfuzuna,

bireyin toplumsal çevresini etkileyişine işaret eder: ‘dışsallığın içselleştirilmesi ve içselliğin dışsallaştırılmasıdır’ (Wacquant, 2016, s. 65). Özne, geçmişteki tüm tecrübeleri, anlayış ve eylemleri esnasında bir matris olarak hesaba katarak geçmişi güncele taşır (Bourdieu, 1977, s. 83). Yani, alan habitusu yapılandırır (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 118), bunun sonucunda birey yaşadığı ‘alan (çevre)’dan nasıl düşüneceğini, hayattan nasıl zevk alacağını, ya da sınırlarının ne olduğunu, nerede ve nasıl durması gerektiğini miras alır. Ve bu mirasa cüzi etkisi ile, bilerek veya bilmeyerek, isteyerek veya istemeyerek, bir yorum katarak dış dünyaya, zaman tüneline ilerleyen kolektif mirasa, bir katkı sunar. Bourdieu (2014), habitus kavramını eylemi tamamen mekanik bir işleyiş ile çevreye bırakan nesnelcilik ile eylemi tamamen bireyin iradesine bırakan, bireyin iradesini ana belirleyen olarak sunan öznelcilik arasında bir formül olarak sunmaktadır (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 109). Habitus ile bireysel, hatta kişisel ve öznel olanın dahi toplumsal ve kolektif olduğunu ortaya koyar (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 116). Bourdieu (2014), bireyin habitusun belirleyiciliğinden ancak onun bireyin/aktörün üzerinde sahip olduğu düşünümsellik (reflexivity) ile çıkabileceğini belirtir:

“Habitusun ilk eğilimini kontrol etmek zordur, ama durumun üzerimizde sahip olduğu gücün bir kısmını verenin kendimiz olduğunu bize öğreten düşünümsel çözümleme, durumu algılamamamızı, dolayısıyla tepkimiz değiştirmeye çalışmamızı mümkün kılar. Konum ile yatkınlıklar arasındaki doğrudan suç ortaklığı ilişkisi aracılığıyla işlev gören belirlenimlerden bazılarını belli bir noktaya kadar hakim olmamızı sağlar (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 128-129)”

Makro düzeyde – Althusser’in sistematize ettiği şekliyle – kültür ve ideolojik aygıtlar yoluyla yeniden üretilen hegemonya kolonyal söylemde, hem latan, hem de aşıkarak vücut bulur. Güç ve hegemonya kolonyal söylem kanalıyla eşitsizliğin bireylerin anlam dünyasında sıradan bir hal almasına neden olur (Stoddart, 2007, s. 223). Bu noktada, bu işleyiş Bourdieu’nun kavramsallaştırdığı haliyle artık makro düzeyden mikro düzeye geçiş yaparak işlerliğine devam eder. Kolonyal söylem, kolonyal hegemonyanın (“alan”ın) “*habitus*”unu kolonyal bireylerin zihnine nakşeder, hegemonyanın ‘yapı’larını söylem yoluyla zihinlerde yapılandırır. Makro düzeyde kültür ve ideoloji, mikro düzeyde habitus, zihni şekillendiren bir yapılandırıcı yapı (Bourdieu, 1990, s. 53) olarak, kolonyal bireyi bilinçli, ya da bilinç-dışı bir kabullenişe sürükler. Söylem, *habitus*’un tanımında olduğu gibi (Bourdieu, 1984, s. 170), sadece emperyal hegemonyanın ‘*yapılandırıcı*

yapı'sı [structuring structures] olmakla kalmaz, aynı zamanda yapılandırılabilir bir yapısı [structured structure] olarak da tezahür eder.

Söylemin bir habitus olarak yapılandırıcı gücü, emperyal güç, tarafından her alanda harekete geçirilir ve kolonize edilmiş birey ve grupların disipline edilmesi sağlanır (Ashcroft, Gareth, & Tiffin, 2007, s. 37). Bu sayede devlet (kolonyal devlet) fiziksel baskı ya da disipliner sınırlar koymadan da sosyal düzeni bilişsel yapılar yoluyla inşa eder ve sosyal düzenin ön kabullerini zihinlere dikte ederek yeniden üretir.

Tüm bu kuşatılmışlığın aracı olan kolonyal söylem, dekolonizasyon ve kolonyalizm sonrası dönemde 'yapı söküme'ne uğratılması, yapıtaşlarına ayrılması gereken bir "ucube alaşım", hibrit bir bileşim (Bhabha, 1994) olarak göze çarpar. Zira kolonyal söylem yoluyla zihinde inşa edilmiş bariyerler, dile vurulmuş prangalar ile madun ne konuşabilmektedir, ne de duyulabilmektedir (Bourdieu, Wacquant, & Far, s. 15).

2.6 MADUNİYET ÇALIŞMALARI

Hem Marx (1852), hem de Gramsci (1999), ortak talepleri ve ortak sınıfsal çıkarları olan, fakat çeşitli sebeplerden dolayı yeterli sınıfsal dayanışması olmayan grupların, yani madunların, seslerini duyuramadıklarını, özne oldukları dönemlerde dahi seslerini duyurabilecekleri özgüvene sahip ol(a)madıklarını belirtmekteydi. Fakat, Marx'ın (1852) bakışı daha keskindir:

"Küçük toprak sahipleri, benzer koşullar altında yaşayan, fakat aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığı, devasa bir topluluktan oluşmaktadır. Üretim şekilleri onları bir araya getirmek yerine onları birbirlerinden izole etmektedir. İzolasyonun boyutları Fransa'nın kötü iletişim şartları ve köylülerin yoksulluğu ile daha da ileri boyutlara taşınmaktadır. Üretim mekanları, küçük mülkiyet birimleri, onların üretim kültürlerinde bir iş bölümünü, bir teknoloji alışverişini, gelişim çeşitliliğini, yetenek farklılığını, toplumsal ilişki koşullarını tesis edememektedir. Her bir toprak sahibi aile, hemen hemen kendi tüketimine yetecek üretimi kendi başına üretmekte ve bu şekilde kendi yaşam ihtiyaçlarını toplumsal alışveriş yoluyla değil, doğa ile girdiği üretim ilişkisi ile sağlamaktadır. Küçük mülkiyet, köylü ve ailesi, onun yanında bir başka küçük mülkiyet, köylü ve ailesi. Bu şekilde, birkaç tane birimin yan yana gelmesi ile bir köy ve birkaç köyün birbirine eklenmesi ile bir vilayet ortaya çıkar. Benzer şekilde, birbirine eklenen benzer büyüklükteki kitleler ile büyük Fransız toplumu meydana gelir. Bir

çuvaldaki patateslerin, sadece bir çuval patates yığınının ibaret olması gibi. Yaşam tarzları, talepleri ile diğer sınıflardan ayrışmaları ve onlardan zıt bir konumda konumlanmaları itibari ile ayrı bir sınıf oluşturmaktadırlar. Fakat, diğer yandan, küçük toprak sahipleri arasındaki ilişki yerel düzeyde kaldığından, taleplerinin benzerliği hiçbir birlik, hiçbir ulusal dayanışma sağlamadığından, ayrı bir sınıf oluşturmazlar. Bu nedenle, sınıfsal taleplerini ne bir parlamentoda, ne de bir mecliste dile getirebilirler. Kendilerini temsil edemezler, ancak temsil edilmelidirler (Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, s. 198).”

Gramsci, madunların kendilerini temsil etmedeki ‘başarısızlıkları’ konusunda, sonuç olarak, Marx ile hemfikir olsa da, bunun sebepleri konusunda Marx ile ayrışmaktadır. Gramsci, çizdiği kuramsal çerçevede artık ‘madun’ olarak adlandırdığı köylülerin, bir çuval patatesten fazlası olduklarını, onların aslında kendi öznel tarihlerine sahip olduklarını, fakat bu tarihsel geçmişteki muzaffer dönemlerde dahi kendilerini savunmaktan ve ifade etmekten çekindiklerini belirtmekteydi (Gramsci, 1971, s. 55). Marx (1852), açık ki madun olarak adlandırılacak bir sınıf olmadığını, aralarında ancak bir dayanışma olması durumunda toplumsal bir kitle olarak bir sınıf meydana getirebileceklerine işaret etmekteydi. Zira, aralarında hiçbir dayanışmanın olmadığı tekil bireyler olarak gördüğü köylülerin, ne kadar büyük bir kitle olurlarsa olsunlar, sosyolojik anlamda bir sınıf dinamizmine kavuşamayacaklarını belirtmekteydi. Gramsci (1971) ise aralarında güçlü bir dayanışma olmasa bile madunları sınıf olarak görmekteydi. Fakat, onların bir sınıf olarak görülmemesinin kabahatini biraz da dışarıda aramaktaydı. Çünkü, madunlar güçlü bir ses ortaya koydukları zafer anlarında dahi fark edilmemekte, tarihte kalıcı bir iz bıraktıkları anlarda dahi varlıklarının esamisi okunmamaktadır. Zaten, tam da bu nedenle, madun grupların anlatısına kulak verilmesi gerektiğini vurgulamıştı. Peki bu nasıl olmalı ve nereden başlanmalıydı? Gramsci başlanması gereken noktaya da işaret etmekteydi. Madun grupların da tarihin sayfalarında bıraktıkları izlerin en az diğer hegemonik grupların bıraktıkları izler kadar ilginç ve nevi şahsına münhasır olduğunu dile getirmekte ve bu tarihin retrospektif bir bakışla yeniden ele alınması gerektiğini yazmaktaydı (Gramsci, 1971, s. 52-53).

2.7 HİNDİSTAN MADUNİYET ÇALIŞMALARI GRUBU VE RANAJİT GUHA

2.7.1 Maduniyet Çalışmaları Grubu

Gramsci'nin Madun Tarihine yönelik retrospektif bakışa atfettiği önem, postkolonyal çalışmalar kapsamında Hindistanlı Tarihçi Ranajit Guha'nın başını çektiği sosyal bilimcilerden oluşan, "*Maduniyet Çalışmaları Grubu*"nun 1982'de yayınladığı *Maduniyet Çalışmaları* serisinin ilk kitabı ile metodolojik ve programatik bir içerik kazanmıştır. Bu ilk çalışmanın alt başlığı (*Güney Asya Tarihi ve Toplumuna üzerine Yazmak*) aynı zamanda çalışmanın tarihsel bir yeniden okuma olduğunu göstermekteydi. İlk araştırmada, çalışmanın editörü *Ranajit Guha*'nın yanında *Partha Chatterjee*, *Shahid Amin*, *David Arnold*, *Gyan Pandey* ve *David Hardiman* katkıda bulunmuştur.

Ranajit Guha, ilk araştırmanın önsözünde yapılan araştırmaların amacını şu şekilde özetler: "*Güney Asya maduniyet çalışmalarına sistematik ve informatif katkılarda bulunarak, bu spesifik alandaki elitist önkabule dayanan karakteristik yapıyı düzeltmek*" (Guha, 1982). Guha, bu alandaki elitizme dayanan bakış açısından şikayetlerinde ve de buna karşı mücadelelerinde yalnız olmadıklarını belirterek, o güne kadarki elitist bakış açısı ile rastlantısal, spontane, ani gelişen olaylar olarak değerlendirilen köylü ayaklanmalarının aslında bilinçli hareketlerin ivme kazanmış bir hali olduğunu ifade eder. Zira, Gramsci'ye göre "tarihte saf rastlantıya yer yoktur" (Gramsci, 1971, s. 196).

Ortodoks tarihçiliğe bu bakış açısının hükmettiğini, madun öznenin anaakım anlatıda yer bulamadığını Partha Chatterjee de paylaşır:

"Eleştirinin başladığı nokta şudur ki, şu anki ortodoks tarihçilik madun sınıfların tarihsel gelişime etkisini sıfır olarak görmektedir. Problem, bu ortodoks tarihçiliğin madun sınıfların tarihine karşı cesaretsizliği değil. Problem, dominant sınıflara madun sınıflardan daha çok yer ayrılması da değildir. Şu andaki görev, madun temsiliyetinin tarihsel anlatıdaki yokluğunu gidermektir. Madun sınıflar kendi özel tarihsel gelişiminin serüvenini oluşturmali. Ancak o zaman, bugüne kadar varlığı elitist tarihçilik tarafından inkar edilen, insanlık tarihinin kümülatifi, aynı zamanda modern çağın tarihi ve kapitalizm döneminin tarihi bir bütün olarak ortaya dökülebilir (Chatterjee, 1983, s. 62-63)"

Chatterjee'nin aktarımına göre (1993), Ranajit Guha, 1988 yılında Kolkata'da verdiği bir dizi konuşmada, yapılan çalışmanın 19. yüzyıl ortasında geliştirilmiş olan “Hindistan Tarihyazımı”nın sınırları ve şartlarını tartışmaya yönelik bir misyonu olduğuna işaret etmekteydi. Bu misyon ile amaçlanan tarihsel anlatıda madunların kendi kendisini temsil etmesi ve bu yolla uluslaşma sürecinin liderliğinin yabancılar tarafından yapıldığı iddiasının zayıflatılmasıydı. Bengal'in, Hindistan'ın 19. yüzyıl tarihyazımını gözden geçirmek, Hindistanlı yazar *Bankimchandra*'nın ortaya attığı “Tarihimiz yok! Bir tarihimiz olmalı” hedefinin peşine düşmek, geçmişini hatırlamak, kendini temsil etmek ve bu şekilde politik temsili sağlamak olacaktı (Chatterjee, 1993, s. 76).

Aslında maduniyet çalışmaları Marksist tarihçiliğe karşı bir eleştiri olarak da ortaya çıkmaktaydı. Chakrabarty (2000), *Avrupa'yı Taşralaştırmak* olarak özetlediği bakış açısında, politik modernleşmenin Hindistan ayağının basit bir sermaye analitiği ile ve Batı Marksizminin ulusçuluğu ile izah edilecek gibi görünmediğini ifade etmiştir. Chakrabarty, Guha'nın bakış açısından hareketle, Doğu Asya'da Marksizmin meta-anlatısındaki Avrupa burjuvası gibi, kendisi ve herkes için hegemonik bir ideoloji inşa edecek, toplumu Marksizmin lineer tarih analizindeki bir sonraki aşamaya taşıyacak, taşıyıcı, ‘devrimci’ bir sınıfın olmadığına işaret etmekteydi. Hindistan tarihine farklı bir yaklaşım getiren Ranajit Guha bu dönemi “kolonyal dönem Hindistan Kültürü, 19.yy Britanya liberal-burjuva kültürünün taklidi ya da daha önceki kapitalizm öncesi kültürün kalıntısı”, burjuva ilişkilerinin olmadığı, rakipsiz hegemonyanın yerleşmediği, kapitalizmin bir başka versiyonu olarak açıklamaktaydı (Guha, 1988, s. 42-43). Guha'nın tarihsel kavrayışını Chakrabarty daha kısa bir adlandırma ile ‘hegemonyasız tahakküm’ün [dominance without hegemony] hüküm sürdüğü dönem olarak adlandırmaktadır (Chakrabarty, 2000, s. 15).

Marksist teoride sermaye ve “tarih” sahnesine çıkış arasında tartışmasız bir ilişki olduğu vurgusu belirgindi. Bu nedenle, kolonyalizm öncesi Hindistan'ın değişmez tekdüze bir tarihe sahip olduğu, hatta kimi zaman tarihinin olmadığı, ancak kolonyalizm ve kapitalizm ile birlikte tarih sahnesine taşınmış olduğu kabul görmekteydi. yazdığı *Britanya Dönemi Hindistan Tarihi (1818)* kitabı ile Hindistan'ın ilk tarihçisi olarak ün kazanmış *James Mill* de, kolonyal dönem öncesi Hindistan'ı tarihin barbarlığında olarak görmekteydi. Mill'e göre bunun sebebi,

hapsolmuş zihinsel gelişimdeki tutukluktan: “geleceğe ışık tutabilecek kaydı tutulmuş bir geçmişten (tarihten) yoksunluktan, entelektüel olgunluğa erişebilmiş değillerdir” (Guha, 1997, s. 75-76). Burada hem tarihe atfedilen önem hem de Hindistan’ın bundan yoksunluğuna vurgu yapılmaktadır.

Oysa maduniyet çalışmalarına göre bu durum Hindistan tarihinin yokluğundan değil, bilakis tarihe ve tarih yazımına dair yanlış ve elitist bakış açısından kaynaklanmaktaydı. Gramsci de “madun tarihi” açılımı ile maduniyet çalışmalarının akademik olarak ilerleyecekleri genişçe bir alan açmaktaydı. Bu yeni açılan alanda, Gramsci’nin madunların da kendi “öz-tarih”lerine sahip olduğu ve bu tarihsel anlatının da kendi içinde fazlasıyla karmaşık ve çetrefilli olduğu (Gramsci, 1971, s. 52) tezi üzerinde durulmaktaydı.

Elitistlerin prepolitik, “özgün bir politik içerikten yoksun” olarak değerlendirdiği köylü isyanları, Marksist bakış açısında da ya bir bilinç sapması, ya da toplumsal sistemin korunması için bir denge unsuru, bir emniyet supabı olarak değerlendirilmekteydi. Oysa, Guha’nın karşı çıktığı şekliyle, her iki bakış açısında da köylü isyanlarının yöneldiği ilk şeyin iktidar sembolleri olduğu ve ilk amaçlanan hedefin bunların tersyüz edilmesi olduğu göz ardı edilmekteydi. Köylü isyancılar bilinçli bir şekilde iktidar sembollerini tersyüz emekte, onları ortadan kaldırarak maduniyeti aşmayı amaçlamaktaydılar (Chakrabarty, 2010, s. 33).

Chaturvedi (2007), Guha ve arkadaşlarının Marksizmin klasik sınıf temelli yaklaşımını eleştirel Maduniyet yaklaşımı ile değiştirdiğini belirtir:

“Guha ve arkadaşları Marksizmin klasik sınıf temelli yaklaşımını, eleştirel maduniyet yaklaşımı ile değiştirdiler. Hindistan tarihçiliğini etkisi altına alan Ortodoks Marksizmin tekno-ekonomik belirleyiciliği ile ikna olmamaktaydılar. Gramsci’ye başvurarak, maduniyet perspektifi yaklaşımı ile sınıf temelli yazıma sahip Hindistan tarihçiliğini tekrardan ele almaktaydılar. Guha’nın kendi yazıları *Ferdinand de Saussure*, *Claude Levi-Strauss* ve *Roland Barthes* ile paralellikler arz etmekteydi. Fakat, Guha [ve arkadaşları]’nın sınıf temelli yaklaşımı tamamıyla devre dışı bırakmaya niyetli değillerdi, daha çok tarihçilerin maduniyet şartlarını değerlendirirken dikkate aldığı etmenlerden birisi olmaktaydı. Guha’nın katılımı, projede yer alan Marksist akademisyenlere, klasik tarihsel materyalizmden uzaklaşmadan Hindistan kolonyal tarihini yeniden yazma imkânı sağlamıştı. Diğer yandan, Marksist sınıf yaklaşımının ilk olarak Maduniyet Çalışmaları ile gözden düştüğü söylenebilir. Grup, Guha’nın yaklaşımıyla uzlaşan bir metod ile ortaya çıkmış olsa da, diğer katılımcılar maduniyet

şartlarını değerlendirirken zaman zaman farklı yaklaşımlar sergilemişlerdi. *Aşağıdan Tarihçilik* maduniyet çalışmalarının çoğunluğunda önemli bir yer tutmuş olsa da, diğerleri Gramsci ve Marx'ın yaklaşımlarını Foucault ve Derrida'nın yaklaşımları ile birleştirmişlerdi (Chaturvedi, 2007, s. 11-12)”

Maduniyet Çalışmalarının postkolonyal çalışmaların bir alt disiplini olarak tanımlanması, kolonyalizm ve Batı dominasyonunun yeniden çalışılması ve yeniden tahlil edilmesini gerektirmekte, çalışmaları ister istemez yapı-sökümünü yönlendirmekteydi. Bilgi-iktidar ilişkisi, iktidarın bilginin yeniden üretimindeki söylem üstünlüğü, dilin bir iktidar aracı olarak toplumsal hiyerarşinin yeniden üretiminde aldığı rol, tekrardan gözden geçirilmeliydi. Bu süreçte karşı karşıya kalınan zorluk süregiden anlatı, Avrupayı merkeze alan tarih yapımı ve tarih yazımıydı. Zira ulusalcı Hindistan tarihyazımı, ve hatta Marksist tarihyazımı da, kolonyal bilginin tahakkümündeydi. Elbette hem ulusalcı hem de Marksist yazın kolonyalizme karşı gelmekteydi, fakat problem analizlerin Avrupa merkezli ve “kuruluş mitleri”ne dayanmasıydı. Örneğin, Chakrabarty'ye göre, Maduniyet Çalışmaları, Avrupa-dışı diğer akademisyenler ve üçüncü dünya ülkelerindeki tarihçilerin çalışmalarındaki madun konumları da, Avrupa merkezli tarihçilerin anlatılarındaki madun konumu ile benzeşmekteydi. Marx'a göre Hindistan “değişmeyen tarih”e sahipti ve ancak İngiltere'nin müdahil olması ile modern “tarih” sahnesine çıkabilmişti. Marx'ın sermayeyi merkez alan lineer ilerleme teorisinde kolonyalizm (yani sermaye ile tanışma) ile tarih sahnesine çıkış arasında birebir örtüşen bir paralellik söz konusuydu. Fakat, Hindistan'ın Asya tipi üretim tarzından dolayı, sermaye ile tanışması hiçbir zaman tam anlamıyla Avrupa'daki gibi gerçekleşmeyecek ve dolayısı ile kapitalist ilerleme başarıya ulaşamayarak kadük kalacaktı. (Chaturvedi, 2007, s. 18-19)

Guha ve diğer maduniyet çalışmaları mensupları kapitalist ilerlemedeki bu başarısızlığı, çalışmalarının merkezine almıştı. Zira, bu başarısızlıktan dolayı, Hindistan toplumsal yapısı ikili formunda, elit ve madun sınıflar olarak kalmaya devam etmişti.

Farklı olan şuydu ki, anakara devleti (metropolitan devlet) güç ilişkilerine dayanan dominant yapısı ile rızanın dayatmadan daha ağır bastığı şekliyle hegemonik, kolonyal devlet ise dayatmanın rızadan daha ağır bastığı şekliyle hegemonik olmayan bir tahakküm göstermekteydi. Esasen, Güney Asya'daki kolonyal devletlerin kendine has yapısı da bu temel farklılıktan ileri gelmekteydi. Ve [Hindistan kolonyal devleti]

hegemonik olmadığından, [devlet] kolonize edilmiş toplumu tek potada eritememişti. Bu nedenle devletin yapısını *hegemonyasız tahakküm* olarak tanımladık (Guha , 1997, s. xii)

Fakat, Maduniyet çalışmaları bu noktaya gelene kadar yaşanan tarihsel gelişmeyi sebep-sonuç ilişkileri dahilinde inceleyerek bu durumun, Marksist tarihçiliğin modern toplumun temel yapıtaşı olarak gördüğü, sermayenin yayılım dürtüsündeki kesintiden kaynaklandığını belirtmekteydiler. Guha Marx'tan alıntı ile bu nosyona işaret etmektedir:

“Sermaye bir yandan tüm mekânsal sınırları ortadan kaldırarak tüm dünya pazarlarını dönüştürmekte, onlara hükmetmeye çalışmaktadır. Diğer yandan, mekanı zamanda yok ederek, bir noktadan diğer noktayı geçişi en hızlı şekilde olacak bir yapıya dönüştürmektedir. Sermaye ne kadar büyürse, üzerinde dolaştığı pazar da o kadar büyümektedir. Bu şekilde, sermaye kendi devrimin yörüngesini oluşturmakta, pazarın daha geniş bir uzama yayılımı ve mekânın zamanda kayboluşunu daha da ileri boyutlara taşımaya çalışmaktadır. (Marx, 1973, s. 464)

Bu durum, Maduniyet Çalışmalarına göre, Hindistan tarihsel gelişimini Avrupa'daki örneğinden farklı bir yola sürüklemiştir. Kapitalizmin ilk olarak kümelenildiği Ortaçağ Avrupa'sı, feodal devletçiklerden oluşan bölük-pörçük yapısı ile, sermayenin serbest dolaşımının önündeki engel olarak durmaktaydı. Tarıma dayalı, köylülerin derebeylerin mülkü olduğu parçalı-ayrık toplum yapısında, sermaye serbest dolaşıma girememekte, her pazar başına buyruk bir yapıda hayatına devam etmekteydi. Bu nedenle sermayenin yayılım güdüsü önüne çıkan bu duvarları tek tek yıkmaktaydı:

“Bu nedenle 1640 ve 1789'un en büyük görevi feodal toprak sahiplerinin, derebeylerinin güçlerini ortadan kaldırmaktı. Burjuva, feodal toprak düzenini ortadan kaldırmakla, tarihi misyonunu yerine getirerek domino taşlarının ilkinin devirmişti; feodal derebeylik düzeninin ortadan kaldırılması, ulusal bir pazarın oluşturulması, yerelliğin ortadan kaldırılması, ulusal bir topluluğun meydana getirilmesi ve müteakip gelişmeler (Chibber, 2014, s. 40)”

Kolonyal Hindistan'ın kapitalizme geçişi, modern bir ulus olarak tarih sahnesine çıkışı, milliyetçiliğin ortaya çıkışı, tüm bunlar artık farklı bir tarihsel döneme işaret etmekteydi.

2.8 KOLONYAL DÜNYADA MİLLİYETÇİLİK VE MADUNİYET

Guha (2010), elitist tarih bakış açısının köylü ayaklanmalarındaki “bilinç ve akıl” gözardı ettiğini ve Hint tarih yazımının iki elit sınıfın tahakkümü altında kaldığını ifade etmekteydi. Buna göre, Hint milliyetçi tarihyazımı, hem sömürgeci elitizm, hem de burjuva milliyetçi elitizmin etkisi altında kalmaktaydı. Bu iki tür elitizm de Hint ulusunun oluşumunun ve bu süreci besleyen bilinç gelişiminin, yani milliyetçiliğin, elit sınıfların başarısı olduğu hükmünü paylaşmaktaydı. Sömürgeci elit yazımda bu bilinç oluşum süreci sömürgeci yöneticiler ve idarecilere, burjuva elitlerde ise bu süreç Hintli elitlere atfedilmekteydi. Bunların ilkinde göre sömürgeci elitler, ülke yönetiminde yer almaları maksadıyla, yerel elitleri sömürge kurumlarına dahil etmekte ve bu esnada, kurumlara alınan yerel elitler sömürgeci memurlar ile rekabete girerek, milliyetçi bir bakış açısı kazanmakta ve bu bakış çerçevesinde ülke yönetimine talip olmaktadır (Guha, 2010). Yani sömürgeci kurumların ve sömürge memurlarının milliyetçiliği tetikleyici bir etkisi olmuştur. Resmi sömürge metinlerinde, sömürge egemenliğinin Hindistan’a ve halkına faydalı olduğu, Hindistan’a siyasi birlik, alt kıtaya hakim olma kudreti, milliyetçilik duygusu, modern kurumlar, hukuk sistemi bahsettiği anlatılmaktaydı (Chakrabarty, 2010, s. 30). İkinci elitist bakış açısına göre ise, yerel elitler, önde gelenler, Hint Milliyetçiliğinin taşıyıcısı olmuş ve Hindistan Ulus inşasında başat rol oynamışlardır. (Guha, 2010). Her iki bakış açısı da milliyetçilik ve Hindistan ulusunun oluşumunda madunlara hiçbir paye biçmemekteydi. Peki milliyetçiliğin oluşumunda başat rolü kim oynamaktaydı ve bu hangi katalizörlerin ortama girmesi ile ortaya çıkmaktaydı? Bu soruların cevabı için akla gelen ilk kişi *Benedict Anderson* ve başucu eseri *Hayali Cemaatler* olmaktadır.

2.8.1 Anderson ve Bir Tahayyül Olarak Ulus

Anderson’a (1995) göre, sömürge ülkelerinde milliyetçiliğin doğuşu ile ilgili kabul gören genel görüş ‘entelijansiyanın önemli bir rol oynadığı’ şeklindedir. Maduniyet çalışmalarının, tüm toplum adına konuşacak, hegemonik bir burjuva sınıfının olmadığına dair analizine benzer olarak, Anderson da bunun nedenini – entelijansiyanın milliyetçilik de başat rol oynamasının nedenini– sömürgeciliğin, yerli toprak ağalarının, büyük tüccarlar ve sanayi girişimcilerinin, hatta geniş meslekler sınıfının bile seyrek görülür şeyler olmasında görmektedir. [Kolonyal ülkelerdeki] Sömürge döneminde, neredeyse her yerde iktisadi güç, ya

sömürgecilerin tekelindedir ya da eşit olmayan bir şekilde iktidarsız parya (yerli olmayan) –sömürge Afrikası'nda Lübnanlı, Hintli, Arap; sömürge Asyası'nda Çinli, Hintli ve Arap – işadamları sınıfıyla bölüşülür (Anderson, 1995, s. 132).

Bu dönemde, kolonyal Hindistan örneğinde, sermaye yayılımının kesintiye uğraması ile, toplum elitler ve madunlar olarak iki ayrı katmanlı bir yapıda kalmaya devam etmektedir. Bu iki katmanlı yapıda toplumun öncülüğünü ancak entelijansiya yapabilmektedir. Anderson'a göre, entelijansiya iki dilli okuryazarlığının verdiği imkan ile, daha doğrusu okuryazar ve iki dilli olmasının verdiği imkan ile, toplumun öncülüğüne soyunur. Basılı malzeme okuryazarlığı ile 'homojen, boş bir zaman içinde salınan' "hayali cemaat"ın tohumları atılır. İki dilli okuryazarlık ile, bir Avrupa dili olan resmi dil aracılığıyla, en genel anlamıyla Batı kültürüne ve daha özgül olarak, 19. yüzyılın başka yerlerde üretilmiş milliyetçiliğine, millet, ve ulus-devlet olma matbuatına ulaşma ve bunları yerele uyarılma imkanı doğmaktaydı (Anderson, 1995, s. 132). Bu da esasında entelijansiyanın oynadığı en önemli rol olmaktadır.

Bu aşamadan sonra, ortak ulus bilinci ve milliyetçilik entelijansiyanın öncülüğünde, bireylerin tahayyül dünyasında yeşermekteydi. İster sömürgeci kurumlar ve elit sınıfların önderliğinde olsun, ister madun sınıfların köylü isyanlarının getirdiği uyanış ile olsun, ulus ve milliyetçiliğin bir ortak duygu ve zihin dünyasına ihtiyaç duyduğu kesindir. Zira, Anderson'a göre, milliyetçilik ve ortak ulus bilinci öncelikle ve de en nihayetinde paylaşılan ortak duygulardır:

"Bu[ulus] hayal edilmiştir çünkü en küçük toplumun bireyleri dahi hiç bir zaman ortak kimliği taşıdığı vatandaşların çoğunu tanıyamayacak, onlar ile görüşemeyecek, ya da onlardan haber alamayacaktır. Fakat kendi zihin ve hayal dünyalarında ortaklık duygusu yaşamaya devam edecektir. Esasında yüz yüze ilişkilerin yaşandığı köylerin haricindeki tüm topluluklar (kimi zaman onlar dahi) hayal edilmiş olmaktadır. Topluluklar gerçeklik ya da sahteliklerinden öte tahayyül edilme şekli ile birbirinden ayrılmaktadırlar (Anderson, 1981, s. 6)"

Anderson, ortak ulus bilinci ve milliyetçilik için kapitalizm ve kapitalizmin kendisi ile getirdiği imkanları olmazsa olmaz şart olarak görmektedir. Zira, bunun için öncelikle bireylerin kavram dünyasını derinden sarsacak, onların düşünce dünyasını geleneksel düşünce dünyasından koparacak ve sonrasında ortak bir kavram dünyasına hazırlayacak sarsıcı değişimler gerekmektedir. Bunun için, bireylerin antik

dönemden beri dünyayı algılayışlarını etkileyen üç önemli faktörün etkisinin azalması gerekmektedir. Anderson'a göre (1995), ilk olarak kutsal hakikatin yekpare bir parçası olarak görülen yazı dillerinin, Hristiyanlık ve Batı için Latince'nin, İslam ve Doğu için ise Arapça'nın, öneminin yitirerek yerini yerel dillere bırakması gerekmektedir. İkinci olarak toplumun merkezi konumdaki, kutsal bir konuma sahip, ilahi, insanüstü kralların etrafında şekillendiği inancının zayıflaması gerekmektedir. Bireyi ve toplumun geri kalanını değersizleştiren bu inancın yok olması, şüphesiz bireyi kendi konumu ve mensubiyetlerini yeniden gözden geçirmeye yöneltmişti. Son olarak, tarih ve kozmolojinin ayrılmaz bir bütün, insanların da aynı kökene mensup olduğu inancının yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Tüm bunlar birleştiğinde, Anderson'a (1995) göre, birey ve toplumlar aidiyetlerini bu yeni paradigma üzerinden yeniden yorumlamaya başlamaktaydılar (Anderson, 1995, s. 52).

Kapitalizme geçişin, getirdiği imkanlar ile, yaşanan bu paradigma değişimini hızlandırıcı bir etkisi olmuştur. Zira, en nihayetinde, hayali cemaatin bireylerinin, kimi zaman denizaşırı da olmak üzere, ortak bir zihin dünyasına, zaman ve mekanı daraltacak ortak bir iletişim ağına sahip olması gerekmektedir:

“İktisadi değişimin, (toplumsal ve bilimsel) buluşların, giderek artan ve hız kazanan iletişimin baskısı altında bu iç içe geçmiş kesinliklerin eşitsiz çöküşü – önce Batı Avrupa'da, daha sonra başka yerlerde kozmoloji ile tarihi birbirlerinden hoyratça kopardı. Dolayısıyla, kardeşlik, iktidar ve zamanın anlamlı bir şekilde yeniden birbirine bağlama arayışının bu gelişmelerle birlikte başlamış olması şaşırtıcı olmasa gerek. Bu arayış ile ilgili, hem kısırtma hem de verimli kılma konusundaki en önemli etken, kapitalist yayıncılık oldu. Sayıları hızla artmakta olan insanların kendileri üstüne düşünmelerine ve kendilerini, başka insanlarla, yeni tarzlarda ilişkilendirmelerine imkan sağladı (Anderson, 1995, s. 52)”

Kapitalizmin milliyetçilik ve dünyayı algılayış bağlamında devr-i sabık yaratmasındaki en önemli katalizör, basılı yayınlara getirdiği kolaylık ve esneklik idi. Daha önceleri, ancak el yazmaları ve profesyonel katipler aracılığıyla, bu nedenle sınırlı sayıda ve belirli 'kutsi' dillerde, yapılan yazılı yayınlar artık çok daha çeşitli ve hızlı bir şekilde yapılabilmekteydi. Bu gelişmeyle birlikte, bir yandan, önceden bireyleri farklı bir bağlamda ortaklaştıran Latince ve Arapça'nın etkisi azalmış, diğer yandan milliyetçiliğin en temel ögesi olan [yerel] dillerin etkisi giderek artmaya başlamıştır. Artık birey ve toplumlar uhrevi bir bağlamdan, dünyevi bir bağlamda

ortaklaştıkları bir paradigmaya geçiş yapmışlardır. Daha önce konuşurken birbiri ile anlaşmakta zorluk çeken aynı dil ağacı altındaki bireyler, dillerin yazı dili ile standartlaşması ile birlikte, gerçek anlamda ve mecazi anlamda aynı dili konuşmaya başlamışlardır. Yazı dili ile birlikte, sözlü olarak havada gaz halinde uçucu bir şekilde gezinen kelimeler, kağıda dökülerek sıvı ve katı hale dönüştüler. Artık bu haliyle hem dominant lehçelerin etrafında şekillenen ortak diller oluşmakta, hem de onları birbirine bağlayacak en önemli bağ, ortak dil bağı, güçlenmekteydi:

“Kapitalist yayıncılık dile yeni bir sabitlik kazandırdı. Bu sabitlik, uzun vadede, özel millet kavramları için son derece merkezi bir rol oynayan kadimlik fikrinin inşa edilmesine katkıda bulundu... Kapitalist yayıncılık eski idari halk dillerinden farklı bir iktidar dili yarattı. Bazı lehçeler yayın dillerine daha yakın olduğundan diğer lehçeler üzerinde tahakküm kurdu (Anderson, 1995, s. 59-61)”

Anderson’a (1995) göre, dilin, verdiği ortaklık hissinin yanında, tasavvur edilen ‘cemaatin’ geçmişini antik dönemlere kadar dayandırabilme gibi bir faydası da olmaktadır. Zira, bir kez ortak bir bağ olarak ele alındığında, dil insanlığın ilk dönemlerine kadar götürülebilecek bir miras olmaktadır. Çünkü dilin ne zaman ortaya çıktığının mutlak bir kesinlik ile belirlenmesi mümkün değildir. Bu belirsizlik, hayali cemaatin geçmişinin tasavvur edilebilen geçmişe kadar götürülebileceği manasına gelmektedir:

“Diller çağımız toplumlarındaki başka her şeyden daha köklü şeyler olarak görünüyorlar. Yine başka hiçbir şey bizi ölümlere duygusal olarak dilden daha fazla bağlayamaz. İngilizce konuşanlar neredeyse dört yüz elli yıl önce yaratılmış "*Earth to earth, ashes to ashes, dust to dust* (topraktan gelen toprağa, külden gelen küle, tozdan gelen toza) formülünü işittiklerinde, boş, homojen zamanın ötesinde her şeyin aslında hemzaman olduğuna dair hayaletimsi bir sezgi hissetmeden duramazlar (Anderson, 1995, s. 163)”

2.9 MADUN ÖZNEİNİN BİLİNCİ VE TARİHSEL ANLATI

Maduniyet Çalışmaları, Guha ve diğer katılımcıların tespiti ile, ilkin sermayenin yayılımının kesintiye uğraması, ardından burjuvanın feodal toprak sahiplerini kendi hegemonyasına dahil etmek yerine onlar ile uzlaşmaya gitmesi ile, ikili biçimde [elitler ve madunlar] devam eden Hindistan modern toplumsal tarihine ışık tutmaya çalışır. Aslında yapmak istedikleri –kendi tespitlerine göre– ikili yapının, ayın iki yüzünün karanlıkta kalanına, gölgede kalmış madun tarihine, ışık

tutmaktır. Maduniyet çalışmaları bu dönemin sadece elitlerin gözünden ve onların diliyle anlatıldığını belirterek, tarihsel olarak flu kalan bu dönemi aydınlatmayı kendilerine görev edinirler. Bu dönemde burjuva ve elit sınıflara karşı ortaya çıkan isyanlar, elitlerin gözüyle ve onların diliyle anlatılmıştır (Guha, 1988).

Ayaklanma ve isyan, Hindistan alt-kıtasında Britanya kolonyalizmin panzehiridir. Ancak mütehakkim kolonyal rejim, yerel elitlerle uzlaşma yoluna gitmiştir (Guha, 1999). Bu nedenle, karşılaştığı kolonyalizm karşıtı isyanlarla başa çıkması tarihsel deneyimleriyle gerçekleşecektir. Yaşanan isyanlar o güne kadar yaşanan olaylardan edinilen anahtar kavramlar ile izah edilmeye çalışılır. Bu olayları anlatan birincil kaynaklarda, resmi rapor ve yazışmalarda, buna benzer olaylar ile kurulan analogi göze çarpar. Yaşanan isyanlar ve ayaklanmalar tamamen rastlantısal, tarihin herhangi bir anında ani gelişen spontane olaylar olarak değerlendirilir. Bu bakış açısına göre, ortaya çıkan rastlantısal ve spontane olayların ancak karizmatik liderler ve üst sınıfların dahil olması ile “bilinçli” bir hüviyete büründüğü değerlendirilir. Elit kesimin sosyalist tarihçileri de bu elitist bakış açısını sürdürerek köylü ayaklanmalarını “Bağımsızlık İsyancıları” olarak değerlendirmek için Gandhi ve Kongre Partisi’nin müdahil olduğu dönemi beklerler. Zira isyanın bilinç içermesi için, bilinçli bir liderliğe, belirli bir planlama ve hedefe sahip olması, ve bu hedefi gerçekleştirmek için tanımlanmış belirli bir plana sahip olması gerekmektedir (Guha, 1999, s. 4-5).

Maduniyet çalışmaları ayaklanmaları kesin olarak devrimci bir kategoride değerlendirmez. Bunun yerine *Eric Hobsbawm*’ın kapitalizm öncesi toplumdaki “sosyal eşkiyalık” kavramı öne çıkarılır. Hobsbawm’ın bu kavramına göre “sosyal eşkiyalık” ile köylüler arasında yaşayıp çeşitli ”sosyal” eylemlere girişen küçük grupların otorite tarafından suç olarak görülen eylemleri köylülerin gözünde suç olarak addedilmez, bilakis “sosyal eşkiya” köylülerin gözünde bir “kahraman”, “adaleti tesis eden dengeleyici bir güç” olarak görülür (Hobsbawm, 1974, s. 143). Hobsbawm kapitalizm öncesi ayaklanma benzeri hareketleri, kapitalizm sonrası politik sosyalist, komünist devrimciliğin diğer bir yüzü olarak değerlendirir. Bu bakış açısında, “sosyal eşkiyalık” politik bilince ulaşmamış kapitalist öncesi toplum ya da bireylerin hareket tarzı, devrimcilik ise kapitalizm sonrası, politik bilince ulaşmış birey ve toplumların hareket tarzı olarak görülür (Guha, 1999, s. 6).

Maduniyet Çalışmaları, Marksist tarihçilerin de (her ne kadar dikkat çekici ve çığır açıcı eserler ortaya koymuş olsalar da) kitlelerin tarihini temsil etme iddialarını tartışmalı bulmaktadır. Temel iddia, Hindistan tarihyazımında hem kolonyalist, hem ulusalcı, hem de Marksist anlatıda ‘müşterek özne’nin göz ardı edildiği şeklindeydi. Bu yüzden maduniyet çalışmaları ile, alt grupların tarihi yeniden ele alınır ve Asya tarihindeki yanlı(ş) yaklaşım düzeltilmeye çalışılır. Bu kapsamda, elit kesimin sadece hegemonik bir rol değil aynı zamanda baskın bir rol oynadığı teziyle, madun öznenin tarihsel rolü yeniden tanımlanır. Böylece, madunun tarihte kendi otonom rolüyle rol aldığı, elitler tarafından yönlendirilmediği gösterilmeye çalışılır (Bahl, 1997, s. 1334).

Prakash (1994), Maduniyet Çalışmalarının amacını ”isyancı özneni yeniden ele alınarak öznenin kurtarılması” olarak açıklamaktadır. Bu amaçla, geçmiş kayıtlar ana akım okumanın dışında okunurken, akademisyenler madun’un mitlerini, kültlerini, ideolojilerini açığa çıkarmaya çalışır. Prakash’a göre, Ranajit Guha’nın *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983) köylüyü pozitif tarihçilik ve elit tarihçilikten kurtarmaya çalışmanın en belirgin örneklerinden birisidir. Bu derinlemesine araştırma ile 19. yüzyıldaki köylü isyanları tekrardan ele alınmaya çalışır. Kolonyal kayıtlar ve tarihsel anlatılar farklı bir gözle incelenerek, bu kaynakların köylü isyancıların bilinci, mitleri, dindarlığı, söylenceleri ve ilgili diğer konularda verdiği heyecanlandırıcı bilgiler ortaya çıkarılmaya çalışılır (Prakash, 1994, s. 1479).

Spivak, esasen Maduniyet Çalışmalarının odaklandığı temel noktanın değişen özne olduğunu belirtir:

“Maduniyet Çalışmaları Teorisi bir değişim teorisi sunmaktadır. Hindistan’ın kolonyal döneme geçişi çoğunlukla yarı-feodal dönemden kapitalizme geçiş olarak sunulmaktadır. Böyle bir değişim üretim şekillerinin değişimini teorize eder. Oysa söz konusu olan kabulü kolay olmayan uygulamalarla feodal öznenin kapitalist özneye geçiştir. Bu aynı zamanda kolonize edilenin politikleşmesinin de başlangıcıdır. Kolonyal özne çoğunlukla yerel elitlerden ortaya çıkan ‘burjuva ulusalcılar’ olarak tanımlanmaktadır. Maduniyet Çalışmaları, bana öyle geliyor ki, bu genel görüşü revize ederek şu iki önermeyi sunmaktadır: Birincisi, değişim çok yönlü ve bu yaşananlar bir geçişten daha çok bir karşılaşmadır (bu nedenle üretim çeşidinin değişiminden çok istismar ve baskınlığın tarihi olarak değerlendirilmektedir). İkincisi, bu değişimler işaret sistemindeki değişimlere işaret etmektedir. En önemli değişim dindarlıktan militanlığa

geçişir. Aynı zamanda daha birçok değişime de işaret etmektedir: suçtan isyana, kölelikten işçiliğe, vs. bu işaret sistemindeki değişiklikteki en önemli aktör, isyanlarda yer alan değişim öznesi, yani madundur. İkinci tespit toplumsal dönüşümü, Marksizmin üretim tarzı değişimi yerine, tıpkı Foucault da olduğu gibi, iktidar ve tahakküm modelinin değişimi olarak açıklar (Spivak, 1996, s. 215).”

Çalışmanın çekirdek kadrosu, madunların gözünden tarihi yeniden okurken, ve de bir anlamda yeniden yazarken, anlam ve söylem problemlerini, temel odak noktası haline getirir. Bu esnada, Derrida’cı yapı-sökümü ve söylem-dil analizi, adı konmadan, başat yöntem olarak seçilir. Spivak (1988), hem Maduniyet Çalışmalarının önemli aktörlerinden biri olarak, hem de Derrida’ye İngilizceye çeviren bir çevirmen olarak, dil ve anlam problemlerinin Guha ve arkadaşlarının çalışmalarında önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir. Spivak’a (1988) göre, erken Maduniyet Çalışmalarının temel teorik yaklaşımı tarih disiplininin alanına girse de, esasen yapılan elitist-dominant tarih yazımına karşı bir “söylemsel-alan yerdeğişiminin” [discursive-field displacement] ortaya konulmasıdır. Burada ismi dillendirilmeden *yapı-sökümcülük*’e işaret edilmektedir. Fakat Spivak, Madun’un nesneleştirilmesinden ve madun öznenin ‘kontrol’ünden de uzak durulması gerektiğini belirtir. Bunun için, madun tarihi ile ilgili bilgi inşa edilirken maduniyet çalışmalarının yapı sökümlerinin de yapı-sökümüne tabi tutulması gerektiğini belirtir (Spivak G. , 1988).

Spivak, söylem ve işaret sistemindeki değişime işaret ederek aslında hem Gramsci’nin, hem de maduniyet çalışmalarının o güne kadar anladığı şekliyle, madun kavramına yeni bir bakış getirmekte, kavrama yeni bir boyut katmaktadır. Madun, maduniyet çalışmalarının Gramsci’den aldığı haliyle, hegemonik sınıfın dışında kalan alt gruplar olarak görülmekteydi. Oysa Spivak madunu “*hegemonik diskur*”un dışındakiler olarak görmekteydi. Bu tanım, madun tanımını sınıfsal, ekonomik ilişkilerden kurtarak daha geniş bir çerçeveye oturtmaktadır (Schneider, 2014, s. 12). Bu tanım, sadece madunu ekonomik sınıflandırmadan kurtarmamış, aynı zamanda kadının madun konumunun daha belirgin bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Zira, kadınlar tarihsel süreçte bazen bireysel olarak hegemonik sınıfta yer almış olsalar dahi, hegemonik diskurun dışında kaldıklarından, madun konumlarından kurtulamamaktaydılar. Bu nedenle, doğal olarak madun sınıfta yer aldıklarında, bir çifte maduniyet ile yüzyüze kalmaktaydılar.

“Madun”un sesinin, tarihin “küçük sesleri”nin peşine düşülürken, o güne kadar söylenegelen anlatının söylemsel problemlerinin yanında, anlatının ve anlatıcının kendisinin problemlili olması da aşılması gereken bir zorluk olarak durmaktadır. Zira tarihsel materyaller de, birincil kaynaklar da, devletçi baskın tarihin tasallutundan azade değildir. Bu nedenle Ranajit Guha, maduniyet çalışmalarının bir sonraki aşamasında sözlü anlatımlara, kadınların kolonyal ve postkolonyal dönem tecrübelerine kulak verilmesini salık verir (Chaturvedi, 2007, s. 20-21). Fakat, bu böylelikle elitist bakış açısının rahatlıkla tersyüz edileceği bir kaynağa erişildiği anlamına gelmeyecektir. Elitist tarihten kaçılırken sığınılan “*Sözlü Tarih*’te” bilakis elitist olabilir. Zira her müzisyen ve sanatçı madunlara sempati ile yaklaşmadığı gibi, bazıları zaten orta ve üst sınıfın mensubu olmakta ve eserleri sınıfsal önyargılarının esiri olmaktadır (Guha R., 1999, s. 15).

McGrail’in (2018) aktarımına göre, Chatterjee maduniyetin esasen bilgi-iktidar denkleminin dışında kalmak manasına da geldiğini belirtmekte ve çalışmaların ilk dönemlerinde bu anlamda yaşanan zorlukları anlatmaktadır:

“Başta bizim karşılaştığımız en önemli problemlerden birisi madunlara ait yazın, görüş, kanıtlara ulaşmadaki zorluktu. Bu kayıtlar çok azdı, çünkü standart tarihsel arşiv bu türden kayıtları ihtiva etmiyordu. Bu nedenle yapmaya çalıştığımız şeylerden bir tanesi – ki Guha bu konuda en iyi örneklerden biriydi – resmi memurlardan, toprak sahiplerinden, elit gruplardan kalan standart resmi kaynakları alıp bunları genelgeçer kabullerin dışında [against the grain] bir okumaya tabi tutmaktı. Aslında amacımız madunun cümle aralarında gizli kalmış izlerini bulup çıkarmaya çalışmaktı. Elbette bu bir okuma tekniği idi. Guha’nın ‘*Ayaklanmayı Bastırmanın Nesri*’ [The Prose of Counter-Insurgency] tam da bahsi geçen kategorideki bir çalışmaydı. (McGrail, 2018)”

Fakat iktidar kontrolünde üretilen bilgiye dayanan belgelerde ortaya çıkarılacak izlerin gerçekten madunun izi mi, yoksa muktedirin gözüyle çizilmiş eskizleri mi olacağı da şüphelidir. Boğaç Ergene (2000), Florencia Mallon’dan aktararak bunun pek sağlıklı sonuçlar veremeyebileceğini belirtmektedir. Madunu seçkinlerin kaleme aldığı belgelerde arama çabasıyla, onlara daha önce seçkinlerce atfedilen kimlikler, içi dışına çıkmış bir şekilde ve bu sefer daha da olumlanarak, yeniden atfedilmiş olacaktı. Spivak bunu ‘Ötekini, Kendinin Gölgesinde oluşturma’ olarak nitelemektedir (Ergene, 2000, s. 35).

Ergene (2000), bu arayışın en sonunda ulaşılabilecek madun öznenin, bu Bilgi-İktidar denkleminde, beklenenden farklı sonuçlar doğurabileceğinin de şüpheli

olduğunu belirtmektedir. Ergene, Bhabha (2006) ve Prakash'a (1994) referans ile, madun, egemen, erkeksi, kadınsı, ezen-ezilen gibi saf ve katışıksız bir öznenin var olmadığını, dahası bunun peşine düşmenin de gerçeği ıskalamak olacağını belirtmektedir. Bhabha (2006) ve Prakash'a (1994) göre emperyalist ve kolonyalist politikalar, madun özneyi en nihayetinde etkileşime zorlamakta ve neticesinde bir taklit ve hibritleşmeye itmektedir. Tam da bu nedenle, halkı gerçek ulusal Kültür ile özdeşleştiren bir yaklaşım hayal kırıklığına uğramaya matuftur. Zira halk kitleleri kendi kültürlerini, çağdaş iletişim formlarına, teknolojisine, diline ve kostümüne tercüme edilmiş ulusal metinlerden oluşturmaktadır (Ergene, 2000, s. 38).

Chakrabarty (2000), madun tarihinin kendi içinde sınıfsal ve toplumsal katmanları aşan bir yapıya sahip olduğunu, daha doğrusu böyle olması gerektiğini, belirtir. Bu şekilde, maduniyet çalışmalarının kapsamını daha geniş bir çerçeveye oturtmaktadır:

“Madun tarih, benim bakışıma göre, sadece toplumsal olarak alt katmanlarda yer alan sınıfları, madun grupları, ya da azınlık grupları değil, elit ve dominant grupları da kapsayabilmelidir. Bilindiği gibi maduniyet çalışmalarının amacı ulus tarihinde ve ulusalcı tarihte madun sınıfları yazmak ve tarih yazımındaki elitist önyargılara karşı savaşmak idi (Chakrabarty, 2000, s. 101-102).”

Chakrabarty, bu hedefleri çalışmaların en başından beri açıkça önlerine koyduklarını ekleyerek, amacın ”madunları tarihin başat öznelere bir haline getirmek, onların seslerine kulak vermek, onların düşünceleri ve tecrübelerini almak” olduğunu tekrar vurgulamaktadır (Chakrabarty, 2000, s. 101-102).

Chatterjee (1993), konunun yalnızca madun öznenin direniş zamanlarındaki tutum ve davranışları olmadığını ifade etmektedir:

“Bu bizi son ve önemli soruya ulaştırmaktadır; Eğer madun öznenin mücadelesinin tarihini, madunun bilinçli bir özne oluşu kabulü ile yazacak isek, bu durumda bilinçlerinin de bir tarihi olmalı. Maduniyetin değişen çeşitlerine, değişen tecrübelerine, ve direnişlerine, maddi ve ideolojik hayatın değişen şartlarına günlük hayat meşgalesinde ve isyan zamanlarındaki uyum sağlama kabiliyetleri, bilinçlerindeki öğrenmeyi ve gelişmeyi göstermeli. Scott gibi bazıları madunların günlük yaşamda gösterdikleri direnişi, isyan zamanlarındaki direnişten daha öncelikli tutmak istemektedirler. Çünkü ilki hem daha fazla sabır gerektirmekte, hem de uzun vadeli, sabır gerektiren ve zamana yayılan şekliyle, onların maduniyet şartlarını değiştirme çabaları açısından daha etkili sonuçlar vermektedir (Chatterjee, 1993, s. 171)”

2.10 ORTADOĞU'DA OTORİTER MODERNLEŞME VE MADUNİYET

Asef Bayat (2006a), Ortadoğu'daki değişim ve dönüşümlerin sadece dış güçler, hegemonik emperyal güçler, faili muğlak komplo teorileri ile açıklanma çabasına karşı çıkarak, Ortadoğu'daki değişimlerin sadece planlanmış *projeler* ile değil, toplumların, madun öznelerin planlanmamış kolektif dinamikleri vasıtası ile de gerçekleştiğini belirtmektedir. Ayrıca bu toplumsal dinamiklerin sadece din temelli de olmadığını vurgulamaktadır. Bayat, Küreselleşen Ortadoğu toplumlarında madunların genelgeçer Oryantalist bakışın ötesinde bir etkiyi haiz olduğunu belirtir.

Bayat (1997), Ortadoğu'nun madun bireylerinin otoriteye karşı eylemliliklerini sessiz tecavüz (*quiet encroachment*) nosyonu ile kavramsallaştırır (Bayat, s. 7). İran'daki madunlarının hayatta kalmak ve yaşam şartlarını iyileştirmek için otorite ile yaşadıkları anlaşmazlıklarda geliştirdikleri stratejileri ele aldığı "*Sokak Politikaları*"nda *sessiz tecavüzü* Gramsci'nin "Pasif Devrimcilik"inden ayrı tutmaktadır:

Burada benim tanımladığım mücadeleler en iyi olarak "sıradanın sessiz tecavüzü" olarak adlandırılabilir. Sessiz, sabırlı, uzun soluklu, güçlü ve sermayedara karşı yayılmacı olmak üzere, zorlukları aşmak ve yaşamını daha iyi şartlara taşıma amaçlıdır. Sessiz, atomize, uzun vadeli, ayrı fragmanlardan oluşan, açık ve dağınık, belirgin bir liderlik, ideoloji, yapısal organizasyon içermeyen, eyleyiciye önemli kazançlar sağlayan ve enisonu onu devlet ile zıt bir noktada konumlandıran eylemlerdir. Yoksul, tedrici "moleküler" değişimleri başlatarak, uzun vadede "gücün var olan koordinatlarını" ileri derecede değiştirir ve bu nedenle güç yeni değişimin koordinatlarını içerir. Fakat Gramsci'nin 'pasif devrim(ciliğ)'inden farklı olarak madun gruplar (*disenfranchised groups*) yaptıkları bu eylemlerde politik bir bilinç taşımazlar. Daha çok ihtiyaçtan doğan zorunluluktan, hayatta kalma ve daha iyi bir yaşam sürme arzusunun kaynaklanan zorunluluktan yapmak durumunda kaldıkları eylemlerdir. Dolayısı ile ihtiyaç nosyonu ve saygınlık arayışı onların bu çabalarına ahlaki, mantıki bir dayanak oluşturmaktadır. Fakat Gramsci'nin 'pasif devrim'i en nihayetinde devleti hedef almaktadır. Şunu söylemem gerekli ki, sessiz tecavüz her ne kadar genelgeçer politik uygulamaları kendisine yol olarak seçmese de, aktörler böyle bir değişimi kendilerine amaç edinmese de, devlet otoritesinde önemli değişimlere neden olurlar. Zaten günlük hayatın basit ve sıradan uygulamaları politik alana ulaşabilecek kudrette değildirler. Bireyler ancak bu kazançlarını tehdit eden karşıtlarla yüzleştiklerinde toplu eyleme geçer ve yaptıklarına politik bir anlam atfederler. Dolayısıyla bu eylemlerin önemli özelliklerinden birisi gelişme aşamasında bireysel ve sessiz, kazanımların korunması aşamasında kolektif ve sesli olmalarıdır (Bayat, 1997, s. 7-8)

Bayat'ın, “*quiet encroachment*” kavramı, Türkçe’de *Ortadoğu’da Maduniyet* (2006) kitabında, ‘sessiz tecavüz’ olarak çevrilmiştir (Bayat, 2006a). Fakat tecavüz kavramının her iki anlamdaki kötü çağrışımı, kavramı izaha muhtaç kılmaktadır. *Encroachment*, Türkçe’ye “*peyderpey bir başkasının hakkını gasp etmek, ya da başkasının zamanı, işine vb. el koymak*” (Cambridge Dictionary, 2019) olarak çevrilebilir. Kavramın çevrisinin anlamına da göz atıldığında aslında Bayat’ın kavramının “tecavüz” olarak çevrilisinin yanlış olmadığı görülecektir. Zira, “tecavüz” kelime anlamı olarak cinsel çağrışımının ötesinde “*başkasının hakkına el uzatma, sınırı aşma, ötesine geçme*” (Türk Dil Kurumu, 2019) anlamına da gelmektedir. Fakat, çeviri özü itibari ile doğru olsa bile, cari kullanımdaki kötü çağrışımından dolayı kastedilen manayı tam olarak yansıtabildiği söylenemez. Çünkü ‘sınırı aşma’ kastı ile yapılan *tecavüz* adlandırması da eyleyen açısından kendisinin olmayan bir şeye el uzatma manası taşımaktadır. Fakat, burada anlaşılması gereken, kişinin kendi sınırlarının dışında kalan bir şeye el uzatması, tedricen ele geçirmesinden öte, bir yeniden ve doğrudan paylaşım biçimidir (Özkazanç & Ağtaş, 2006, s. 15). Tüm bunlar ve mefhumun kastetmek istediği mana düşünüldüğünde belki de sessiz tecavüz yerine “*sessiz tazmin*” kavramını kullanmak daha uygun olabilirdi.

Sıradanın sessiz tecavüzü daha iyi bir yaşam sürmek için sessiz, sabırlı, uzun soluklu, bireysel olarak süregiden bir yürüyüştür. Fakat bireyselliğine rağmen, basit bir direnme veya savunma stratejisinin ötesindedir. Hayatta kalmak için gerekli olana ulaşmakla yetinmeyen ve artan şekilde yaşam koşullarını iyileştirmeye yönelik bir tepkiselliktir. Hayatın sürdürülmesi için yeterli olanı bir kere ele geçirdikten sonra geri çekilmek yerine giderek daha müteceviz olmaya meyleden bir kuşatmayı yarma stratejisidir. (Türköz, 2014, s. 94). Bayat’ın alıntısında da belirtildiği üzere, mütevazı, sessiz ve bireysel olarak başlayan *sessiz tecavüz*, kazanımlarına karşı bir tehdit ya da tehlike gördüğünde kolektif ve sesli eylemlere dönüşebilmektedir. Aslında, böyle bir tehlike ile karşılaşmadan önce de, bireylerin ortak noktaları üzerinden, aynı “*takım*”ın aşinalık nosyonu üzerinden, yürüyen otomatik ve resmi ilişki mevcuttur (Goffman, 2014, s. 87). Bu ilişki Bayat’ın tanımıyla, sosyal *Pasif Ağlara* dönüşebilmektedir (Bayat, 2006a, s. 145). Bu görünmez ağ sayesinde, örneğin işportacılar ya da kadınlar spontane bir şekilde bir araya gelerek sosyal pasif ağları kendi aralarında örgü(t)lemektedirler. Bu pasif ağ politize olmanın da ilk adımıdır. O

ana kadar sadece benzer şeylere ilgi duyduklarından ve benzer şeyler ürettiklerinden birbiriyle ilişkili, sınıfsal olarak gerçekte var olmayan, kağıt üzerinde var olan gruplar, mücadeleye ihtiyaç duyulması halinde mücadele etmek için diğer özneler göre daha az çekincede kalacak insan kümesidir (Bourdieu, 1985, s. 725). Zaten toplumsal alanda var olmanın olmazsa olmaz koşulu, sosyal alanda (social space) temsil edilmek ve bu alandaki sembolik gücünü devam ettirmektir (Bourdieu, 1985, s. 741). Bu sembolik gücün, eldekilerin korunması sıradanın sessiz tecavüzü içinde bir var olma mücadelesine dönüşebilmektedir. Bu durumda daha önce politize olmayan pasif ağ, kazanımlarına karşı tehdit görmesi durumunda politize olmaktadır. Kazanımlara karşı bir tehlike ile karşılaşıldığında bireysel eyleyiciler, birbirine rakip olsalar dahi, pasif ağlardan aktif politik gruplara dönüşebilmektedirler. Örneğin, futbol takımı fanatikleri, normal şartlar altında birbirileri ile kanlı bıçaklı kavgalara tutuşabiliyor iken, sokaklarda rakipleri aynı safta polislerle karşı çatışabilmektedirler. (Bayat, 1997, s. 17).

Pasif ağ, tehlike tahayyülünden yola çıkarak aksiyon alması gerektiğini düşünerek harekete geçmektedir. Bu noktada, madunların kazanımlarına karşı yürüttüğü “sokak” mücadelesi Bayat tarafından “*Sokak Siyaseti*” nosyonu ile değerlendirilmektedir. Sessiz Tecavüzün mülk ve idare sahipleri tarafından artık tahammül edilemez olarak görüldüğü noktada, sokak artık her iki grup arasındaki bir çatışma alanına dönüşmektedir (Özkazanç & Ağtaş, 2006, s. 18). Grubu oluşturan ve onu kutsayan sembolik güç, daha önce gizli ve sessiz bir şekilde var olan grubun toplumsal alandaki *temsiliyetinin* sürekliliğini gruba dayatır (Bourdieu, 1987, s. 14).

Cronin (2007), Rıza Şah dönemi İran otoriter modernleşmesinin karşıt ve madun gruplarca ne edilgen bir şekilde kabul edildiğini ne de körü körüne direniş gösterildiğini belirtmektedir. Bu dönemde karşıt gruplar, kaçış (avoidance) vs. gibi, karşı direniş stratejileri ile kendilerini korumaya almışlardır (Cronin, 2007, s. 71). Otoriter ve üstten modernleşme çalışmaları, tek tip kıyafet kanunu, mecburi askerlik, medeni kanunun değişimi gibi yenilikler, farklı toplum katmanlarında etkisini göstermeye başladıkça, adım adım karşıt direnişleri de tetiklemiştir. Özellikle mecburi askerliğe karşı direnişler, yürüyüşler 1927’de Şiraz ve İsfahan de baş göstermeye başlamış, ardından Tebriz’de kıyafet reformuna karşı yürüyüşleri de içine alan bir umumi bir manzaraya bürünmüştür (Cronin, 2007, s. 74). 1929’a gelindiğinde ise bu direnişler tüm taşra bölgelerini kapsayan bir hale evrilmiştir. Rıza

Şah'ın tahta çıkmasını destekleyen ve birlikte hareket eden ulema kesimi gibi geçmişte kendisine destek vermiş destekçiler de zamanla otoriter modernleşmeye karşı kızgın ve kinik duygular beslemeye başlamışlardır. Fakat ne müteakip ve paralel gelişen taşra aşiret ayaklanmaları, ne de şehirli ulema ayaklanmaları birbirini besleyen bir özellik gösterebilmiştir. Nihayetinde, bölük pörçük devam eden bu ayaklanma ve direnişler 1929'un ortalarına gelindiğinde, kendisine hedef aldığı otoriter modernleşme karşısında, sönmeye başlamıştır (Cronin, 2007, s. 74).

20. yüzyılın başındaki açık ve sesli isyanlar yerini, güç dengesindeki değişimden dolayı yavaş yavaş *sessiz tecavüze* bıraktı. 1970'lere gelindiğinde İran şehirleri madun-mustazafların sessizce sınırı aştığı, sessiz tecavüz, sessiz tanzime yöneldiği şehirlere dönüştü. Bayat (1997)'in "*yeni fakir*"ler olarak adlandırdığı, şehirli yoksullar 1940'lı yılların '*kötü ilerleme*' (maldevelopment) ve '*sözde modernleşme*'sinin (pseudomodernisation) kurbanlarıydılar (Bayat, 1997, s. 23).

Şeriati (1987), ruhbanlar, mele'ler ve burjuvaların karşısına koyduğu *madunları, mustazafları* (Şeriati, 1998, s. 140), Şam ve Medine'de Ebuzer'in etrafına toplanmış yoksullara ve ezilenlere, faiz yiyen ve paraya tapanlara dış bileyenlere benzetmekteydi (Şeriati, 1987, s. 22). Ebuzer'in bir yanardağ gibi, fakat susturulan sesinin günümüzde soluklanıp, patlamaya hazırlandığını söyleyerek (Şeriati, 1987, s. 17) gelmekte olan İran Devrimini öngörmekteydi. Şeriati (2007), oksidentalizm olarak nitelenecek bir noktadan, ölümünden sonra oluşacak devrimin manifestosunu yazmaktaydı:

"Biz Doğu'luyuz; uygarlığı, kültürü, hayat tarzını ve nasıl insan olmak gerektiğini, kendinin yarattığı şekliyle mutlaklaştırmaya çalışan, bizi inkar etmek, mahiyetimizi silip yok etmek ve bütün değerlerimizi reddetmek pahasına bize bir dünya dayatan, bizi başkalaşmış, çehresiz ve bedensiz varlıklar haline getirmeye ve nihayet taklitçi ve dirençsiz kılmaya çalışan Batı'ya karşı direnmek istiyoruz. Kendisini karanlığın şerri gibi bu devrin üstüne atan, insanı büyüleyerek bu dünyayı yutmaya çalışan bu çelik zırhlı devin karanlık ve uğursuz gölgesinden kurtulmalıyız. Canımız ve dünyamızı tümüyle, insanlığa bütün ömrü boyunca ışık ve aşk saçan o güneşe teslim etmeliyiz (Şeriati, 2007, s. 123)"

Bizzat devrimin taşıyıcıları tarafından da, İran İslam Devrimi mustazafların devrimi olarak nitelense de, Bayat (1997) devrim öncesi şehirleri mesken tutan yoksulların, devrimci bir nitelik taşımadığını belirtmektedir. Esasen, devrimin sonuna kadar şehirli madunlar devrimin akıntısına kapılmış, bu esnada tamamen

pasif kalmamışlardır. Fakat, bunu yaparken amaçları mevcut düzeni alaşağı etmek değil, daha dar çerçevede kendi hayatlarında anlamlı ve önemli değişiklikler elde etmektir (Bayat, 1997, s. 38).

Günümüzdeki Ortadoğu şehirlerinde de, taşradan gelip büyük şehirlerin çeperlerinde daha iyi bir hayata tutunma çabasıyla yerleşen *sosyal hareketsizliklerin* [social nonmovements] etkileri, sessizce kendilerine çizilen sınırların dışına çıkma çabaları görülmektedir. Sosyal hareketlerden farklı olarak, *sosyal hareketsizlikler* kolektif olmayan, bireylerin ideolojiden bağımsız, gündelik yaşam aktivitelerinin bir parçası halinde tezahür eden kolektif hareketleridir. Otoriter rejimlerin etkisinde organize ve legal hareketlerin önünün kesilmesi ile birlikte, Ortadoğu’da *hareketsizliklerin* sessiz ve kolektif “sınır aşma” çabaları değişimin lokomotifliğini yapmaktadır. Sessizce sınırı aşma hem mecazi, hem gerçek anlamda (göç) elit sınıflarda rahatsızlığa neden olmaktadır. *Nöbetleşe yoksulluk* (Pınarcıoğlu & Işık, 2001) devinimini devam ettiren bu sosyo-mekansal hareketlilik, üst sınıfların jargonunda, Kahire’de *fellahların işgali*, İstanbul’da “*siyah Türkler*”in işgali, Avrupa’da “*yabancıların işgali*” olarak stigmatize edilmektedir (Bayat, 2010, s. 14-15).

Fakat, sıradan yurttaşlar, tüm baskılara, iktisadi ve kültürel alanlardaki baskıcı politikalara rağmen her alanda bir var olma savaşı vermektedirler. Elbette, bazıları baskıcı rejimler ile suç ortaklığına yönelip geri çekilmeye, kaçış stratejilerine, “sadakat”e yönelmektedir. Ve fakat bazıları her şeye rağmen mevcudiyetini korumayı, kendi bütünlüğünü muhafaza etmeyi, meydan okumayı, bir var olma savaşı ve var olma sanatını icra etmeyi sürdürmektedir. Bayat, Müslüman Ortadoğu’da anlamlı ve nitelikli bir değişimin de ancak böylesi uzun ve meşakkatli bir yoldan geçeceğini belirtmektedir (Bayat, 2006b, s. 29-30).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM TÜRKİYE'DE MADUNİYET ÇALIŞMALARI

3.1 POSTKOLONYALİZM ÇALIŞMALARI VE TÜRKÇE'DE MADUNİYET KAVRAMI

Postkolonyalizm çalışmaları açısından çığır açıcı bir eser olan Edward Said'in *Şarkiyatçılık* eseri Türkiye'deki Sosyal Bilimler alanında önemli bir yankı uyandırmıştır. Fakat postkolonyalizm çalışmalarının devamı niteliğindeki maduniyet çalışmalarının benzer bir etki yarattığını söylemek zor. Maduniyet çalışmaları Hindistan'da 1980'lerin başında (ilk çalışma 1982 yılında çıkmıştır) başlamasına, Avrupa ve Amerika'daki popülerliğine 1990'ların başlarında ulaşmış olmasına rağmen, Türkiye'de dikkat çekmesi ancak 2000'lerin başlarına denk gelmektedir. *Toplum ve Bilim*'in 2000 yılındaki özel sayısı ile bu alandaki literatürün temelleri atılmaya başlanmıştır.

Madun kavramının muğlaklığı – ki bu yapılan çalışmalara da yansımaktadır – kavramı tekrardan ele almayı elzem kılmaktadır. Kavramın asıl dilindeki muğlaklık, çevrildiği Türkçe'de daha da muğlak ve geniş bir yelpazede ele alınmasına neden olmuştur.

Gramsci'nin İtalyanca metinlerinden İngilizce'ye sub-altern olarak çevrilen kavram, Türkçe'de benzer bileşik bir kelime ile karşılanmıştır. Arapça “ma” öneki ve “dûn” kelimelerinden (“aşağıda olan”) oluşan bileşik sözcük, Ergene (2000) tarafından, İngilizcedeki bileşik kelimeye benzer olarak, *subaltern* yerine (*subalternity* yerine “*maduniyet*”) önerilmiştir: “Subaltern kelimesinin bu makalede benimsenen anlamına uygun yeni bir Türkçe bulamadım sözlüklerde. Daha çok eski Türkçe'de kullanılan ‘madun’ kelimesinin en uygun anlamı verdiğini düşündüğüm için yazımda bu karşılığı kullanacağım” (Ergene, 2000, s. 32).

Bu kullanımın yerinde bir önerme olduğu söylenebilir. Zira, aynen İngilizce'de olduğu gibi Türkçe'de de ma-dun kelimesi önceden beri alt rütbelileri nitelemek için, askeri bir terim olarak kullanılmaktaydı. Askeri Ceza Kanununun

92. maddesinde as rütbelilerin işlediği suçların cezalandırılması ile ilgili olarak ‘madun’ kelimesi zikredilmektedir;

“Bir amir veya mafevk (birisinin üstü), askeri nizamlara ve askerlik kaidelerine mugayir muamelede bulunmak, yahut makam ve mevkiinin salahiyetini tecavüz etmek suretleriyle madunu tahrik eyler ve madun bu tahrik sebebiyle 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90 ve 91 inci maddelerde yazılı suçlardan birini hemen yaparsa, Türk Ceza Kanununun elli birinci maddesine göre madunun cezası hafifletilir (Askeri Ceza Kanunu, 2019, s. 22).”

Kazım Karabekir de hatıralarında madun kavramını *ast* anlamında kullanmaktadır: “Ne Ankara’daki üst makamlar, ne de İstanbul’daki madun bir kumandanım olan paşam bu heyetin geleceğini bana bildirmemişti” (Kazım Karabekir Anlatıyor, 1990)

Sosyolojik anlamda ise madun, sadece toplumsal tabakalaşmanın alt tabakalarında yer alanlar değildir. Ebru Yetişkin (2013), kavramın toplumsal hareketten yoksunluğa da işaret ettiğini belirtmektedir: “Madun Çalışmaları Kolektifi’ne göre, ‘madun’ yukarıya doğru ve bir anlamda dışa dönük toplumsal devingenlik ile ilişkisi kesilen insanlar ve gruplar anlamına gelir“ (Yetişkin, 2013). Kavram, bir yönden Marksist literatürün sadece ekonomik temelli proleter/işçi sınıfı kavramına daha geniş bir kapsayıcılık sunmaktadır. Fakat, diğer yandan, kapsadığı grupların toplumsal hareket kabiliyetinden yoksun olması şartını koyarak, kavrama tekrardan bir sınırlama getirmektedir.

Fakat yine de kavramın tam anlamı ile kabul görmüş, genelgeçer bir tanımının olduğunu söylemek zor. Kavramın muğlaklığı Türkiye’de yapılan Maduniyet Çalışmalarında da göze çarpmaktadır. Örneğin, İsmail Çağlar (2015), Maduniyet Tarihi ile madunların dikey ve yatay hareketlilikten dışlanmışlığının değil, madunların bu dışlanmışlığa karşı geliştirdikleri eylem ve stratejilerin kastedildiğini ifade etmektedir. Bir anlamda madun kesimi kendisi değil, karşıtı üzerinden tanımlama yoluna giderek, erken Cumhuriyet dönemi muhafazakar ve dindar kesimin, dikey ve yatay sosyal hareketlilikten mahrum bırakıldığını belirterek bu kesimi, taşradaki muhafazakarları, madun bir kesim olarak değerlendirmektedir (Çağlar, 2015, s. 120).

Çağlar (2015), dikey hareketlilikten yoksunluk ile tezat oluşturan tekil örneklerin bu savı yıkan değil, aksine özünde destekleyen örnekler olduğunu belirtir.

Yakından bakıldığında bu tekil örneklerin, madunların yatay ve dikey hareketten mahrum kalmamak adına geliştirdikleri stratejiler ile uyuştüğunu belirtmektedir. Örneğin taşradan aldığı geleneksel medrese eğitimini, *Milli Eğitim Bakanlığı*, *Diyamet İşleri Başkanlığı* gibi resmi kurumlardan aldığı resmi belgelerle tamamlayarak müftülük yapan *Ali Saran* gibi örneklerin, bu kesimin madun olarak değerlendirilmesi ile çelişmemektedir. Zira, Çağlar'a göre, bu tekil örnekte olduğu gibi, madun sınıfın öznelere, sahip oldukları geleneksel kimliği dönüştürüp tevil ederek kendilerine sınıfsal anlamda hareketlilik sağlamaktadırlar (Çağlar, 2015, s. 120). Bu açıdan, simülasyon (mış gibi yapma), dissümülasyon (değilmiş gibi yapma), tavassut (araya adam koyma) gibi stratejileri kullanılan çeşitli madun stratejileri olmaktadır.

3.2 BİR ÖNCÜL OLARAK ŞERİF MARDİN'İN MERKEZ-ÇEVRE ANALİZİ

Maduniyet çalışmaları, Hindistan ve Doğu Asya toplumlarının, Batı Modernleşmesi'nden farklı olarak, ikili bir toplumsal yapı ile modernleştiğini temel bir argüman olarak sunmaktadır. Benzer yaklaşım, Türkiye için, Şerif Mardin tarafından merkez-çevre analizi ile sunulmaktadır. Mardin, Osmanlı, dolayısıyla Türkiye'de de, modernleşmenin Batı modernleşmesinden, ortaya çıkış ve gelişimi itibari ile, farklılık arz ettiğini ifade etmektedir:

“Batı'da devleti biçimlendiren güçler, modernleşme başlamadan önce Osmanlı devletini biçimlendiren güçlerden önemli ölçüde farklı gibi görünmektedir. Modern devleti yaratan merkezileşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler feodal soylular, kentler, kasabalar [burghers] ve daha sonra endüstri emeği idi. Bu uzlaşmalar, Leviathan'ın ve ulus-devletin bir ölçüde iyi eklemelenmiş yapılar olmasına yol açtı. Ne zaman bir uzlaşma ve hatta tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevresel gücün bir bölümünün merkezde bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu. Böylece, feodal zümreler ya da "ayrıcalıklılar" ya da işçiler, yönetimle bütünleştiler, ama aynı zamanda, özerk durumlarının tanınmasını sağladılar. Ard arda kendini gösteren bu karşı karşıya gelmelerin ve tanınıp kabul edilmelerinin çok önemli sonuçları olmuştur. Karşı karşıya gelmeler çeşitliydi. Devlet ile kilise, ulus kurucular ile yerelciler, üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki çatışmalar, bunun örnekleridir. Bu çapraz bölünüm, Batı Avrupa modern siyasasının bükülgenliğine büyük ölçüde katkıda bulunan çeşitli siyasal kimliklerin ortaya çıkmasına yol açtı (Mardin, 2006, s. 35-36).”

Mardin (2006), Osmanlı'da bu türden karşılaşmaların, ve de hesaplaşmaların, Batı'daki haliyle gerçekleşmediğini, dolayısıyla toplumsal düzenin oluşumu ile ilgili Batı'da ortaya çıkan sonuçların (çatışmanın ardından gelen bütünleşmenin) ortaya çıkmadığını belirtmektedir. Her ne kadar Batı'da da tam anlamıyla bir toplumsal bütünleşme sağlanamamış olsa da, bu kısmi bütünleşme Osmanlı'dakinden farklı olarak *de-facto* değil, kurumsal ve *de-jure*, bir hal alabilmiştir (Mardin, 2006, s. 36).

Mardin (2006), Osmanlı'da merkezden denetlenen bir ordu kurulmuş olsa da, toplumun bölük pörçük yapısının süregiden bir özellik gösterdiğini ifade etmektedir; bir yanda varlığını sürdüren soylular sınıfı, diğer yanda güçlü yapısını devam ettiren tarikat ve cemaatler, bir diğer yanda göçebe yaşam tarzını devam ettiren halk kitleleri. Bu dağınık yapı, bir açıdan da geniş Osmanlı toprakları ve toplumunun bir arada tutulması amacıyla bilerek tercih edilmiş bir durumdu (Mardin, 2006, s. 38-40).

Bu ayırım yönetici elit (merkez) ve toplumun alt kesimleri (çevre) arasındaki bir tezattan beslenmekteydi. Bir yandan yönetici sınıf olabildiğine derli toplu bir yapı gösterirken, diğer yandan çevre olabildiğine ayrık bir yapı göstermekteydi. Bu biraz da kültürel bir farklılıktan beslenmekteydi. Merkezde, İran'ın bürokratik kültürünün etkisi altında, yönetici sınıflar için ayrı eğitim kurumları tesis edilmiş, çevrede ise sadece dini eğitim kurumları hayat bulmaktaydı. Bunun sonucunda çevre kendi kültürünü geliştirme eğilimine girmiş olsa da bunun ikincil bir statüde kaldığının farkındaydı (Mardin, 2006, s. 44).

Mardin (2006), 19. yüzyıldaki merkez-çevre (taşra) farklılığını azaltabilecek Tanzimat ve Reform çalışmalarına rağmen, bu ikili yapının Cumhuriyet'e kadar devam ettiğini belirtmektedir. Devletin gelişen teknolojik imkanlar ile taşraya sızması ile birlikte bu karşıtlık farklı bir yapıya bürünse de, merkez-çevre farklılığı İlk Meclis'te, Demokrat Parti-Halk Partisi ayrımında da göze çarpmaya devam etmekteydi. Mardin'e göre (2006), Cumhuriyet sonrası resmi tutum, merkez-çevre ayrımını dinsel bir bağlamda derinleştirmiştir:

“Özellikle Cumhuriyetin resmî tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirdiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar

onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi (Mardin, 2006, s. 64).”

3.3 MADUNİYET ÇALIŞMALARI, TOPLUM VE BİLİM’İN AÇTIĞI YOL, BİRİKİM DERGİSİ VE İLETİŞİM YAYINLARI

Toplum ve Bilim Dergisi, 1977’den beri, 40 yılı aşkın bir süredir, Türkiye’deki sosyal araştırmalar alanındaki çalışmaların yayınlandığı en önemli matbu yayınlardan biri olagelmektedir. 90’ların başında, Postkolonyalizm çerçevesinde yazılan araştırmalar, dünyada bu çalışmaların aktığı yöne paralel olarak, zamanla maduniyet ve yoksulluk hallerini odağa alan bir mecraya dönüşmüştür. Nitekim 2000’li yıllardan itibaren dergide maduniyet ve yoksulluk hallerini konu edinen birçok yazı çıkmaya başlamıştır. 2000 yılı kışında çıkan *Toplum ve Bilim* 83. Sayısında yayınlanan, Necmi Erdoğan’ın “*Devleti İdare etmek’: Mâduniyet ve düzenbazlık*” makalesi ve Boğaç Ergene’nin “*Mâduniyet okulu, postkolonyal eleştiri ve tarihte bilgi-özne sorunu: Osmanlı tarihçiliği için yeni dersler mi?*” makalesi Türkiye’de bu başlık ile çıkan ilk çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Nitekim Ergene’nin yazısı bu konudaki çalışmaların kavramsal tasarımı niteliğindedir. Her iki yazıda da, maduniyet çalışmalarının Hindistan tarihini ele alışına benzer olarak, öncelikle tarihi odağına alan bir noktadan işe girişmekteydi.

Ergene (2000), maduniyet çalışmalarının Hindistan tarihine retrospektif bakışına benzer olarak, Osmanlı Tarihine bakışa da yeni açılımlar getirilebileceğini dile getirmektedir. Nitekim bu yazıda orijinal kavramların çevirisi için önerilen *madun (subaltern)* ve *maduniyet (subalternity)* kavramları, sonrasında Türkiye’de yapılan çalışmaların temel kavramları olarak kabul gördüler. Ergene, madun özneye atfedilen otonominin sorunlu olduğunu belirtmekte ve bunun Guha’nın kendisinin de kırsal alanlardaki isyanları tarif ederken teyit ettiğini belirtmektedir. Ergene, Spivak’tan yola çıkarak tarihi kaynaklar üzerinden madunun sesine ulaşma çabasının zaman zaman beyhude bir çabaya dönüşebileceğini belirtmektedir. Zira, Spivak’ın aktardığı *sati* geleneği, dul kadınların ölen eşlerinin ardından kendilerini yakma geleneği, esasen ataerkil donelerle bezeli bir gelenek olduğu ve bu durumun madun bireylerinin sesini duyurma yetisinin olmadığını, olduğu zamanlarda da ontolojik problemler barındırdığını göstermekteydi. Madun sınıfsal pozisyonlardan kaynaklı, zaten kendi tanım gereği de, kendi başına müstakil bir metin ortaya koyabilecek

şartlardan yoksun olmaktadır. Madun, tüm bu karşıt koşullara rağmen, alternatif saklı bir metin ortaya koymuş olsa bile, bu metni oluşturan söylemin kendisi iktidar tarafından oluşturulduğu için, daha da ötesi iktidar madunun bilinçaltına kadar girebildiği için (Foucault, 2012), hâkim söylemden çok fazla ayrılamamaktadır. Çünkü Bhabba'nın (2006) postkolonyal eleştiri için dile getirdiği taklit nosyonuna paralel olarak, kolonize edilmiş madun, sömürgeci seçkinle neredeyse aynı, fakat eş olmayan bir birey olmaktadır. Fakat yine de, Mallon'a göre (1994), tarihsel metinlerde madunun izlerini arama çabası tamamıyla beyhude bir çaba olarak görülmemelidir. Zira, bu çaba esnasında anlık bir parıldamanın insana gerçeğin ışığını gösterebileceğini belirtmektedir (Ergene, 2000, s. 39).

Osmanlı tarihi özelinde de, Ergene (2000), Osmanlı arşivlerindeki bu anlamdaki eksiklerin, maduniyet çalışmalarından esin ile, tarihçileri çabalarından vazgeçirmemesi gerektiğini dile getirmektedir. Örneğin, 17. yüzyıl alternatif ve muhalif adalet tanımlamaları üzerine hiçbir belgelenmiş ipucu olmasa bile, bilinen kaynakların işlenmesinde atlanılan, suskun kalınan, göz ardı edilen, hatta sansürlenmiş noktaların tekrardan açığa çıkarılması önemli bir ilerleme olacaktır (Ergene, 2000, s. 44).

Erdoğan (2000), Osmanlı tebaasının Osmanlı'ya, yani devlete karşı geliştirdiği mücadele taktiklerini maduniyet çerçevesinde değerlendirir. Tabi/madun'ların devlete karşı geliştirdiği *simülasyon*, *dissimülasyon*, *savuşturma*, *kaytarma*, *gizlenme*, *kılık değiştirme* gibi kinik tavırları devletin kullandığı kinik stratejilerden ayırmak için *popüler metis*, kavramını kullanmaktadır. Erdoğan, *metis* kavramının De Certeau'dan mülhem kullanır. De Certeau (1984), antik Yunana ait “*metis*” kavramını tekrar cari hale getirerek, günlük hayatta sıkça ifa edilen “kurnazca, hınzırca” hareketlere işaret etmeyi amaçlar. Her ne kadar burada günlük hayatta kullanımı olan basit hareketlere işaret edilse de, aslında *metis*'in Zeus'a bahşedilmiş, onu diğer tanrılardan ayıran ayırt edici özellik olma gibi tanrısal, semavi bir yönü de vardır. Olması gereken tam zamanda, ama geçici olmak üzere, asıl eyleme gömülü bir şekilde ifa edilen “*métis*”, Zeus'a mahsus bir kudret olarak, onu diğer tanrıların üzerinde muktedir kılmaktadır. Bu yönüyle *metis*, minimum güç ile maksimum kazanç elde etmenin paha biçilmez bir aracıdır (De Certeau, 1984, s. 81-82). Elbette, bunun için doğru zamanın hissettirilmeden bulunup, *metis*'in tereyağından kıl çeker gibi devreye sokulması gerekmektedir.

Her ne kadar Osmanlı tebasındaki madunlar, Avrupa ve başka örneklerdeki gibi devlete açıkça isyan etmemiş, devleti “devleti ebed müddet”, “daire-i adalet” gibi paternal bakış açısıyla kabul etmiş olsalar da, bu koşulsuz ve kayıtsız-şartsız bir itaat olmamıştır. Köylüler, çeşitli *popüler metis*’lere başvurarak devlete, devletin topladığı vergilere karşı çeşitli direniş yolları geliştirmişlerdir. Bayat’ın (1997) kentli madunların bir mücadele tarzı olarak benimsediklerini belirttiği *sessiz tecavüz* nosyonuna benzer olarak, Osmanlı tebaasındaki köylülerin de günlük hayattaki basit pratikler, basit *popüler metis*’ler ile, “devlet-i ebed müddet”e karşı çeşitli kaçış yolları aradıklarını görmekteyiz. Faroghi (1997) (aktaran Erdoğan: 2000), Osmanlı Anadolu’sunda Ortaçağ Avrupası’nın aksine şiddetli isyanların olmamasını bu kaçış imkânlarının olmasına, bir anlamda toplumsal emniyet supaplarının (Cosser, 1956, s. 41) açık bırakılmasına bağlamaktadır. Bu dönemde devlet, nispeten serbest dolaşımdaki, konar-göçer köylülere kontrol aygıtlarını tam olarak uzat(a)mamıştır (Erdoğan, 2000, s. 12).

Popüler metis’lerin hayatın her alanına, kimi zaman keyfi ihtiyaçlara, kimi zaman hayat-memat meselesi gibi zaruri ihtiyaçlara kadar uzanan geniş bir yelpazede, örneklerine rastlanmaktadır. Erdoğan (2000), bu anlamdaki kimi örneklerde köylülerin toplanan vergilerden kısmak için çeşitli kaçış stratejileri, kimi zaman Bayat (1997)’in ‘*sessiz tecavüz*’üne benzer stratejiler geliştirdiklerini anlatmaktadır. “Ürünün bir kısmının gizlenmesi, su yollarına delik açılması, değirmenden tahıl çalınması, gizli tarlaların ekilmesi, hasada taş gizlenmesi, vergiye tabi olmayan uzak tepelerdeki ya da yerlerdeki tarlaların ekilmesi” kullanılan çeşitli kaçış taktikleridir (Erdoğan, 2000, s. 14).

3.4 MADUNİYET VE KENT YOKSULLUĞU

Bayat (1997)’in İran kentlerinin çeperlerine gelip yerleşen taşralılar için kullandığı “yeni fakirler”ine benzer olarak, 1980 sonrası kentleşme dalgası ile Türkiye’deki şehirlerin çeperleri de taşradan gelen yeni yoksullar ile sarmalanmıştı. Taşralı yoksullar, “yeni mekan”ın çok katmanlı problemleri ile yüzleşmek zorundaydı. 2001 krizi bu çok katmanlı problemlere farklı boyutlar eklemekteydi. 2001 yaz döneminde çıkan Toplum ve Bilim 89. sayısı ile “*yoksunluk ve yoksulluk*” başlığı ile, kentlerin çeperlerinde bu dönemde daha da belirgin hale gelmekte olan “yoksunluk ve yoksulluk” üzerinde durulmaktaydı. Sonrasında birçoğu müstakil

kitap haline gelecek olan makalelerde kentlerdeki maduniyet görünümüne yer verilmekteydi. Erdoğan (2001), neo-liberal dönüşümün madunlar ve maduniyet üzerinde yaptığı dönüşümü şöyle anlatmaktadır:

“Özalcılığın yükselişi ile başlayan yeni zamanlarımızda, bir yanda gelir dağılımındaki eşitsizliğin keskinleşmesi, sosyal güvenlik ve refah harcamalarının dramatik şekilde azalması, sosyal politika programlarının, sübvansiyon ve iktisadi desteklemelerin darbe yemesi. Öbür yanda, Türkiye toplumunun medyatik-televizüel merkezli bir gösteri toplumuna dönüştürülmesi, toplumsal-sınıfsal hiyerarşilerin doğallaştırılmaya çalışılması. Ek olarak, ‘mali piyasaların derinliği’ sorunu, itilen ve dışlanan madun/yoksul kesimlerin maruz kaldığı ekonomik, kültürel geleneğin eşitlikçi-adaletçi öğelerinin çözülmesi. Belki de en fazlası –siyasal söylemlerin retorik atıfları haricinde – bir tür ‘siyasal ve kültürel bilinçdışına itilmesiyle’ çeşitli yönleriyle maduniyetin – sembolik olarak değilse bile– toplumsal olarak ‘çevresel’ ve ‘azınlıkçı’ olan konumunu yeniden yapılandırdı ve özgül bir şekilde yeniden üretti (Erdoğan, 2001).”

Her ne kadar yoksullar/madunlar televizüel, kültürel, dinsel, siyasal bir söylemden mülhem, kendilerinin olmayan kelimeler ile dile geliyor, kendilerine olduğundan farklı bir temsiliyet atfediyor olsalar da, yoksul/madunların tam olarak egemen ideolojiye entegre oldukları, yoksulluğun tam olarak yok olduğu anlamına gelmiyor. Bayat’ın (1997), sıradanın sessiz tecavüzüne benzer günlük eylemler Türkiye’deki kent yoksullarının da uyguladığı pratikler arasında göze çarpmaktadır. Fakat, Erdoğan’a (2001) göre, bu eylemlere gereğinden fazla önem de atfetmemek gerekiyor, zira bu idare etme sanatı yoksulu ideolojik-politik söylem üretmekten alıkoymaktadır (Erdoğan, 2001). Bir anlamda daha radikal ve örgütsel bir yapıya geçişin önünde, statükonun korunmasına yönelik bir emniyet supabı (Cosser, 1956) görevi görmektedir.

Erdoğan (2007), *Müslüm Gürses’in Fark Yaraları* şarkısından mülhem, “*Yok-Sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve Fark Yaraları*” makalesinde madun ile konuşmanın, sesine kulak vermenin yöntemsel problemlerine değinmektedir. Madun ile konuşmanın, sesine kulak vermenin onları rahatlatıcı bir yönü olsa bile (Erdoğan, 2007, s. 58), söz konusu ilişkinin yapısal problemlerden bağımsız ideal bir iletişim ortamı sağlayamadığını belirtmektedir. Zira onların mülakat yapanı yerleştirdikleri konum, mülakat yapanın duymak istediklerinin bilincinde olmaları, onları söylemek isteneni söyleyen konumuna itmektir. Bu konumlanış bir yanı ile Bourdieu’nun (1984), dilin toplumsal hiyerarşi ve konumlanışındaki rolünü, dilin sınıfsal

hiyerarşinin bir etiketi olarak karşımıza çıkışını (Erdoğan, 2007, s. 60) göstermektedir. Diğer yanıyla da, Barthes'ın (2018) *faşizm konuşmayı önlemez, söylemeye mecbur bırakır [fascism does not prevent speech, it compels speech]* (Barthes, 2018) deyişini, ama her halükarda söylemsel üretimin araçlarından yoksun olmanın dezavantajını göstermektedir. Maduna kulak verilirken sorulacak soruların onların anlam ve kavram dünyasında hiçbir anlamı olmayabilir, üstelik kendisine anlamsız olan bu soruları ısrarla sormanın ve cevaplarını ısrarla aramanın bir *epistemik şiddet*, bir *sembolik şiddet* içerebileceği de aşıkardır. Maduna kulak vermek, sesini duymak/duyurmak esasen bir anlamda sessizliğini, suskunluğunu, söyleyemediklerini de dinlemeyi gerektirmektedir (Erdoğan, 2007, s. 61-62).

Erdoğan (2007), madunun sesine kulak vermenin, onları özne olma konumundan koparmak gibi bir risk içerdiğini belirtmektedir. Zira yoksulların dili ve anlatısını özcüleştirmek ile acılar romantize edilebilmekte, otantize edilebilmektedir. Onların kendi anlatılarına atfetmedikleri eleştirel, estetik ya da analitik statüyü onların yerine atfetmek, hem sözü bağlamından koparacak, hem de özneyi kurdukları cümlelerin nesnesi haline getirecektir (Erdoğan, 2007, s. 57).

Erdoğan (2007) aktardığı hikayelerde, madun yok-sulluğunun maddi yönünden çok, yok-sanma'nın sembolik şiddet, yani manevi yönüyle dile getirildiğini aktarmaktadır. Üstelik bu kültürel ve eğitsel sermayeden yoksun kalındıkça, *fark yaraları*, daha da derinleşmektedir. Bu duruma karşı yoksul madun dengeyi insani, iç güzelliğine vurguda aramaktadır. Fakat bu arayış, onun bulunduğu konumu kabullenışı değil, daha çok içinde bulunduğu durumla baş etmenin psikolojik bir hal-çaresi olmaktadır (Erdoğan, 2007, s. 65-70).

Erdoğan (2008), Toplum ve Bilim 111 nolu sayısında madunların çaresizliğini, tarihsel bir efsane üzerinden tekrardan hatırlatmaktadır. Erdoğan (2008), Stokes (1996:49-50)'tan aktarmaktadır:

“Bir Vezir'in iki hizmetkarı vardır. Vezir iki hizmetkarından birini öldürüp kuyuya atar, diğer hizmetkarına ise bu sırrı kimseye söylememesini emreder. Hizmetkar bu sırrı saklar, fakat bir zaman sonra içine attığı bu sırrı artık taşıyamaz hale gelir ve çaresizlikten gidip içini bir başka kuyuya boşaltır, sırrını bu kuyuya haykırır. Bunun üzerine sırrını haykırdığı kuyunun dibinde sazlar biter, yörenin müzisyenleri de bu sazları alıp saz yapmak için kullanır. Bu sazlardan yapılan çalgılar her çalındığında bu sır da tekrar tekrar dile gelir (Erdoğan, s. 61). “

Erdoğan'a göre (2008), hikayede iki tane madun vardır. Biri ölmüştür, diğeri de çaresizlikten derdini dağlara taşlara anlatmaktadır. Fakat, yine de sır saklı kalmaz ve sazlarda dile gelir. Bu hikayede madun, illaki ses vermektedir, karanlık bir kuyunun dibine atılsa dahi, başka bir bedende, başka bir dilde dile gelmektedir (Erdoğan, 2008, s. 62).

Birikim Dergisi 2006 yılı Ağustos sayısı Asef Bayat'ın Sokak Siyaseti, maduniyet ve yoksulluk üzerine yaptığı çalışmalara değinmekteydi. Aslında bu sayıdaki incelemeler, aynı aylarda çıkan *Ortadoğu'da Maduniyet* kitabının çevirisinin bir girizgahı niteliğindedir. Özkazanç ve Ağtaş (2006), Ankara'daki kentsel madunlara yönelik yaptıkları araştırma ile ilgi duydukları Bayat'ın yaklaşımının, onun sosyolojisinin temel kavramlarını anlatmaktaydılar. Daha önceki bölümde açıklanan *Sessiz Tecavüz*, *Sokak Siyaseti* gibi kavramlara değinilmekte, bu kavramların Türkiye ve Ortadoğu'daki diğer ülkelerdeki benzer ve farklı yansımaları üzerinde durulmaktaydı. Özkazanç ve Ağtaş (2006), Bayat'ın 1980 sonrası kentsel madunların yöneldiği eylemleri anlatmak için kullandığı sessiz tecavüz şartlarının Türkiye için de geçerli olduğunu belirtmekteydi. Kitlesele yoksulluğun artması, toplumsal sefaletin yoğunlaşması ve bu 'fark yaraları'nın giderilmesini talep eden legal sosyal hareketlerin güvenlik gerekçesi ile siyasi iktidar tarafından bastırılması, bireyleri *sessiz tecavüz (sessiz tazmin)* yollarına yöneltmekteydi. Elbette bu benzerliklerin yanında Türkiye'ye özgü özel durumların da hesaba katılması gerekmektedir (Özkazanç & Ağtaş, 2006, s. 23). Fakat, sessiz tazmin, ya da sessiz tecavüz politikasının bizzat otoriter vesayetçi iktidarların göz yumduğu bir yönetim stratejisi olduğunun da gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Tam da burada bir dönemin alamet-i farikası olan Özal'ın "*benim memurum işini bilir*" sözünü, ya da mahalli idarelerin seçimden seçime yumuşayan gecekondü politikasını hatırlamak gerekiyor.

Birikim'in aynı sayısında, Bayat (2006b), *Varolma Sanatı* ile sıradan yurttaşların baskıcı politikalara karşı her şeye rağmen var olma mücadelesini anlatmaktadır. Elbette Ortadoğu'daki baskıcı politikalara karşı gelmekten vazgeçip, anaakım siyasete eklenerek sadakati seçenler olmaktadır. Kimileri işlerin bir gün elbette değişeceğini, devranın elbet döneceğini düşünerek sessizce geri çekilmektedir. Fakat bir başkaları da her şeye rağmen anaakımın dışında kalma, marjinalize olma pahasına, var olmaya çalışmaktadır. Bayat, bu çabayı, zor koşullar

altında var olma sanatı olarak nitelenmektedir. Bayat'a göre, İranlı hukukçu ve Nobel Barış Ödülü sahibi Şirin Abadi'nin mücadelesi tam da bu var olma sanatını tüm inceliği ile temsil etmektedir. Tahran Şehir Mahkemesi'nin başyargıcı iken, devrimden sonra bir kadın olarak yargıçlık yapmasına izin verilmeyen Abadi'nin mücadelesi, susup kabullenmemesi bir var olma mücadelesiydi (Bayat, 2006b).

Pınarcıoğlu & Işık (2001) daha sonra müstakil bir çalışma olarak kitap haline gelecek makalede Sultanbeyli üzerinden kent yoksullarının, hayatla mücadele pratiklerini, kentli yoksulların nöbetleşe yoksulluğunu incelemektedir. *Nöbetleşe yoksulluk* ile önce gelenlerin yoksulluklarını arkadan gelenlere devrettikleri, yoksulluğun en yalın hali ile nöbetleşe yaşandığı olguya işaret edilmektedir (Pınarcıoğlu & Işık, 2001).

Toplumbilim 2010 yılında 25. Sayısında postkolonyalizm özel sayısı ile çıktı. Bu sayıda hem postkolonyalizm hem de madun çalışmalarının kısa bir tarihçesine yer verilmekteydi. Ebru Yetişkin (2010), *Postkolonyal Kavramlar üzerine Notlar*, başlıklı makalesi ile postkolonyalizmden madun çalışmalarına uzanan yolun mihenk taşı kavramlarını açıklamaktaydı (Yetişkin, 2010). Bu bağlamda, *Madun*, *Madun Bilinci*, *Yeni Madun*, *Epistemik İhlal*, *Taklitçilik* gibi kavramlar üzerinde durulmaktaydı. Özellikle Yeni Madun kavramının 2000 yılları sonrası, Türkiye'de işlenen maduniyet çalışmalarının başat öznesi olduğu söylenebilir. Yine Spivak tarafından 2000 yılında önerilen bu kavram ile "madun" kavramı üzerinde yeniden düşünülmesi ve yeni bir tanımının yapılması gerektiğine işaret edilmekteydi. Zira madun artık merkeze giriş hatlarından yoksun değildir. Yeni madun, küresel sermaye tarafından ayrı bir kentsel alanda yeniden üretilmektedir (Spivak, 2010). *Epistemik İhlal*, Spivak'ın Foucault'nun 'epistemik şiddet'inden esin ile ortaya attığı kavramdır. Bu kavram ile işaret edilen, hegemonik ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlayan ve bu dengeyi güvence altına alan sessizleştirme programıdır. Kendiliğin etnik ya da kültürel olarak temsil edilmesi (representation), ya da yeniden temsil edilmesi (re-representation) ile yeni sömürgeci tarafından üretilen yeni kodlamaların ve programların içselleştirilerek mülk edinilmesi, bir mülk olarak muhafaza edilmesidir. *Taklitçilik [mimicry]*, ise Bhabha tarafında, Lacan'dan esin ile ortaya atılan aslına (sömürgeciye) büyük oranda benzeşen suretler haline gelinmesi, Fanon'un tabiri ile *siyah deri üzerine, beyaz maske çekilmesi* uğraşısıdır. Lacan'ın deyimi ile zihinsel süreçte, tam olarak gerçek hayattaki kamuflajın gördüğü vazifeyi görür (Bhabha,

1994, s. 85). Toplumbilim'in aynı sayısında Dipesh Chakrabarty, Sumit Sarkar'ın yazılarının makalelerinin çevirisinin yanında, Spivak ile yapılan bir söyleşi de yer bulmaktaydı.

3.5 MADUNİYET VE RESMİ SÖYLEM

Yael Navaro-Yashin (2002), doktora tezi olarak başladığı çalışmasını daha sonra müstakil bir kitap olarak yayınlamaya, seküler devlet ideolojisi ile İslamcı akım arasında semboller üzerinden süregelen mücadeleye mercek tutmaktadır. 1980 sonrası güçlenen İslamcı hareketin kamusal alana taşınmasıyla moda, Osmanlı-Cumhuriyet çekişmesi üzerinden gidip gelen çekişmeyi anlatır. Navaro-Yashin, 90'lı yıllarda İslamcı giyim firmalarının muhafazakar kadınların giyim tarzlarına yönelik defileleriyle, türbanın moda tüketim tarzıyla bir sınıf ve fark sembolü (Bourdieu, 1984) haline getirilmeye çalışılmasını aktarmaktadır (Navaro-Yashin, 2002, s. 104). Bourdieu (1984), zevkler ve tatların sınıfsal anlamda ayırt edici özelliğine değinmektedir:

“tat[zevk] ayrışmanın pratik bir aracıdır, ki böylelikle kişi sosyal mekânda bulunmak isteyeceği, dolayısıyla kendine uyan, ya da bulunmak istemeyeceği yeri duyumsar. Bu anlamda sosyal yönelim vazifesi görür, bireylere “kişinin sosyal pozisyonu” duygusunu tattırır. Bireylerin bir sosyal alandaki yerlerini bulmaya, onlara kendilerinin özelliklerine uyan sosyal pozisyonları göstermeye, bu pozisyona sahip kişilere uyan davranış veya şeyleri belirlemeye yarar (Bourdieu, 1984, s. 466-467)”

Her ne kadar Navaro-Yashin(2002), İslamcı hareketin muhalefetini Taş (2011)'in gördüğü gibi madun grupların hayatta kalma stratejisi olarak değerlendirmese de, bunu kinik (cynic) bir yaşam mücadelesi olarak değerlendirmektedir.

Navaro-Yashin (2002), Peter Sloterdijk'in *yanlış bilincin alacakaranlığı* (Sloterdijk, 1988) olarak nitelediği kinizminden mülhem, İslami Kesimin yaşadığı değişimi reel-politik ile yüzleştiklerinde yaşadıkları adaptasyon olarak nitelemektedir. Hayatın gerçekleri ile yüzleşince o güne kadar tasvip etmediği bir şekilde yaşamaya başlamaya örnek olarak eskinin solcularının işadamı, bankacı, avukat, reklamcı olmasını örnek veren Navaro-Yashin, bu çelişkinin *chic* bir tatsızlık, *yanlış [tasvip edilmeyen]* hayatın gerçek dünyanın *doğruları* ile yaşanma çabası olduğunu belirtmektedir (Navaro-Yashin, 2002, s. 164). Zira, bir kere

uyanmaya yüz tutmuş bilincin uyanışı geridönülmezdir. Navaro-Yashin (2002), kamusal alanda davranılması gerektiği gibi davranmayı, gerektiğinde koyu yeşilden açık yeşile evrilmeyi ve içinde barındırdığı gündelik kinikliği (mundane cynicism), 90'ların Türkiye'si için yorumlamaktadır.

Çağlar (2015), Cumhuriyetin erken dönemlerindeki Taşra Muhafazakarları için maduniyetin bir kimlik ögesine dönüştüğünü belirterek, muhafazakâr kesimi maduniyet kimliği üzerinden tanımlar. Prakash'a (1994:1478) atıfla, muhafazakarların hakim olan ile ilişki içerisinde ve fakat onlardan bağımsız bir şekilde kendi başına var olduğunu belirterek, muhafazakarlık ve maduniyet arasında bir paralellik kurmaktadır. Çağlar (2015) yine Prakash'a atfen, madunun elitlere karşı direnişinin yanında bu zümre tarafından dönüştürülmesi nosyonu için de bir paralellik görmektedir. Muhafazakarlar, modernleşmeye karşı hem direniş stratejileri geliştirmiş, hem de bu stratejileri geliştirirken dönüşüme uğramışlardır. Tüm bu benzerlikleri de göz önüne alarak Çağlar, erken dönem taşralı muhâfazakarları maduniyet çalışmaları kapsamında okumaktadır (Çağlar, 2015).

Murat Cankara (2016), Osmanlı döneminde Ermeni harfleri ile Türkçe yayın yapan Ermeni basınını Maduniyet perspektifinde mercek altına almaktadır. Fakat aynı zamanda yapılan çalışmanın tam anlamıyla postkolonyal çalışmalar perspektifindeki maduniyet ile örtüşmediğini de belirtmektedir. Buna rağmen, Ermenilerin hem anadilleri dışındaki bir dili kullanmaları, hem de kullandıkları dilin standart Ermenice'den farklı kendilerine özgü bir varyantının olması, hem de yazı dili olarak Ermeni alfabesini seçmeleri itibari ile kelimenin, mot-â-mot (madûn=şağıda olan) anlamı ile bir çifte maduniyet yaşadıklarını belirtmektedir (Cankara, 2016). Diğer yandan, Türkçe yayın yapan Ermeni basınının, anaakım Osmanlı/Türk tarih yazımının dışında kalması itibari ile, maduniyet çalışmalarının öznelere olan madun kesimler ile benzer bir kaderi paylaştıkları da belirtilmektedir.

Hakkı Taş (2011), 28 Şubat Sonrası politik çekişmeleri Maduniyet çalışmaları kapsamında inceler ve 28 Şubat sonrası *dindar madunların* tepkilerinin, hayatta kalma stratejilerinin, politik, ekonomik ve müzik alanlarına yansımalarını inceler. Dindar madunların *hicretini* Hirschman'ın (1970) *çıkış(exit)* stratejisi ile örtüştüren Taş, çıkışın ayrıca *ayrışma* (segregation) olarak da tezahür ettiğini belirtmektedir. Ki bu gönüllü ayrışma ve hicretin yanına zorunlu göç, sürgün ve

sınırdışı da eklenmektedir. Ayrıca Bhabba'nın (1994) hibritleşme nosyonu, adaptasyon ve tevil çabası, yani hem dindar hem de modern kodları tüketim ikonlarını üzerinde taşımaya başlama, bir başka stratejik manevra olarak nitelenmektedir. Medyada bir süre tartışılan başörtülü göbek dansçısı, hibritleşmenin bir örneği olarak gösterilmektedir. Öz-nefret (self hate), kendinden nefret, alt grupların hegemonya karşısında geliştirdikleri bir başka çıkış stratejisi olarak anlatılmaktadır. 20. yy boyunca Yahudilerin kendilerine yönelen nefreti, bir yansıtma stratejisi olarak öz-nefrete dönüştürmeleri, postkolonyal ülkelerdeki kolonize olmuş toplumların, kolonyal kültürü o kültürün mensuplarından daha fazla sahiplenmeleri, öz-nefretin bir başka yansıması olarak göze çarpmaktadır. Sessiz direniş, ikircikli yaşam tarzı, özel alanda farklı, kamusal alanda farklı bir kişilik ile yaşamak, hegemonik kültüre karşı geliştirilen başka stratejiler olarak gösterilmektedir (Taş, 2011).

Taş'ın (2011) aktardığı üzere, müzik alanında da hibritleşmenin farklı yansımaları ortaya çıkmış, Yeşil Pop tarzı muhafazakar müzik ile popüler müzik iç-içe geçişkenlik yaşamaya başlamış ve her iki türün harmanlandığı hibrid bir müzik ortaya çıkmıştır. İbrahim Sadri *koyu yeşil* olarak başladığı şiir okuma'larına *açık yeşil* olarak devam ettiğini ilan ederek bu hibritleşmenin müşahhas bir örneğini sunmaktadır (Sadri, 1999).

Serhan Afacan (2011), Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yazılan dilekçelerde madunların ve madun tarihinin kaybolmaya yüz tutmuş izlerini aramaktadır. Madunlar dilekçeler vasıtası ile bütün ara kurum ve kişileri aşarak, iş talepleri, dilek ve arzularını ilk ağızdan iletme yollarını aramışlardır. Arzuhaller, madunların konuşabilmek, seslerinin duyurabilmek için binbir engelle mücadele ettiği dönemde seslerini duyurabildikleri nadir alanlardan biri olmuştur (Afacan, 2011). Madunlar ve taşralıların Osmanlı tarihinde arkalarında bıraktıkları yegane kayıtlar çoğu zaman mahkeme kayıtları ve arzuhaller olmaktadır. Dolayısı ile bu anlamda yapılacak bir çalışmada, en önemli kaynaklar olmaktadır.

3.6 MADUNİYET VE İKTİDAR

Bülent Somay (2006), madunun, tanımı gereği, isyan etse bile düzeni değiştirebilecek yetenekte olmadığını, harekete geçmek için, genel olarak, muktedirin yapısal kriz anlarını beklediğini belirtmektedir. Fakat bu durumlarda da,

ortaya çıkan hareketler bütünü her zaman gerçek anlamda bir ‘devrim’ olmayabilmektedir. Bu durumda çeşitli hedefler gözetilerek kırma, dökme eylemlerine girişilse de, tüm bunlar devrim manasına gelmeyecektir. “Devrim dediğimizde anlaşılması gereken, bir toplumdaki sınıfsal ilişkiler yapısının tüm bu altüst oluş sürecinden geçerek temelinden değişmesidir. Madun, sınıf mücadelesi içinde konumuna göre değil de herhangi bir toplumsal hiyerarşi içindeki konumuna göre adlandırılan bir fail ise, değişimin öznesi olma yeteneğine sahip değildir.” (Somay, 2006, s. 169)

Somay (2006), maduniyet kavramının, ezilen halklar ile ilişkisi üzerinden değerlendirildiğinde, uzun vadede sorunlara neden olabildiğini yazmaktadır. Madun kavramının sadece sınıf farklılıkları ve sınıf çelişkileri çerçevesinde değil, bunun ötesinde bir muhtevanın olduğunu vurgulamaktadır: “Hatta ortaya atılışı bile, toplumdaki tüm dinamikleri ve egemenlik ilişkilerini sürekli olarak verili sınıflar arasındaki mücadeleyle açıklamaya çalışan ortodoks Marksist yaklaşıma bir tepki olarak gelişmiştir denilebilir” (Somay, 2006, s. 174). Somay’a göre (2006) bu çerçevede ele alındığında yeni madunlar olarak “ezilen halklar” kavramı öne çıkmaktadır, fakat kaçınılmaz görünen bu yeni kategorinin, uzun vadede ciddi sorunlara gebe olduğudur.

Daha önce madun konumunda olan mazlumların, ezilen grupların, egemen konuma geçtikten sonra da madun dilini terk etmediğini belirten Somay (2006), bunun bir taktik strateji olduğunu, İsrail örneği üzerinden belirtmektedir. Tarihin büyük bölümünde madun ve ezilen konumda olan Yahudilerin, İsrail Devleti ile egemen konuma geçtikten sonra, asırlardır kendilerine karşı uygulanan ayrımcılığı, aşağılamayı ve gettolaştırmayı Filistinlilere karşı uygulamakta bir beis görmediğini vurgulamaktadır. Fakat burada ilginç olan, egemen konumdayken de “madun Yahudi” söylemini bırakmamaları, tersine, Filistinlilere karşı uygulanan baskıların bir nedeni olarak sunmalarındır. Çünkü yeni muktedirler bu dil ile elde ettikleri söylemsel üstünlüğü elden bırakmak istememektedirler. Bu dil ve madun kimlik tahayyülü bireyin süperegosunu kapatmasını ve yapacağı eylemlere kendince gerekçe olarak görmesinin sağlamaktadır. Bu süperegoyu ‘devre-dışı’ bırakma sayesinde, 1930’lu-1940’lı yıllarda atalarına yapılan işkenceyi, Filistinli gençten çıkarmaktadırlar. Elbette, o cürümleri işleyenler ile Filistinli arasında hiçbir

mantıksal süreklilik ilişkisi olmaması onu rahatsız etmemektedir, zira “madun” kimliği (madunun konumundan farklı olarak) mutlaklıdır (Somay, 2006, s. 175-179).

Somay (2006), muktedirken madun diline sarılmayı küstahlık olarak nitelemekte ve egemenin gücü ile birleşen madun söyleminin başa çıkılmaz bir ucube ortaya çıkardığını belirtmektedir. Bu durumu mahallenin zayıf, çelimsiz oğlanının hiç yoktan birine salaş olmasına benzetmektedir. Bu ikincisi ilkinin göre içinden daha çıkılmaz bir hal olmaktadır: “İkincisi açık bir düşman olarak tanınabileceği için tedbir almak, meydan okumak ve en sonunda dayanışma yoluyla alt etmek mümkündür; birincisi ise sonunda mutlaka sizi arkadan vuracağı için karşısında durmak daha güçtür” (Somay, 2006, s. 187).

3.7 MADUNİYET VE KADIN

Somay (2006), “Madunların Küstahlığı” yazısında sınıflı, erkek egemen toplumlarda, yani bilebildiğimiz tüm insanlık tarihi boyunca, en temel ve en geniş madun kitlesini oluşturan kitlenin kadınlar olduğunu belirtmektedir. Somay’a göre, kadının madun konumunda olduğu toplumsal yapılarda çocuklar ve yaşlılar da madun konumunda olmak zorundadır. Henüz erişkin olmayan ve artık üretken olmayan kesimlerin, üretken yetişkinler karşısında madun konumunda olması kestirme bir (kapitalist) mantıkla anlaşılabilir, fakat kadınların üretkenliklerine rağmen madun konumunda olması bu önermeyi çürütmektedir. Çocukların ve yaşlıların madunluğunun sırrı, kadınların madunluğu ile daha açık bir şekilde anlaşılabilir: erkek egemenliği hiçbir zaman “penisi olanların egemenliği” olmadı. Erkek egemenliği her zaman yetişkin/üretken erkeklerin egemenliği, onların üretim, dolaşım ve iletişim araçlarını kontrol eden bir azınlığın egemenliğidir. (Somay, 2006, s. 157)

Somay (2006), yeni ideolojiler ile de kadınların ‘madun’luktan kurtulamadığını belirtmektedir. Görece yeni, 1968 hareketi gibi toplumsal hareketlerde, devrimci toplantılarda da kadınların geleneksel ikincil konumlarının devam ettiğini ifade etmektedir. Geleneksel olarak kadınların mutfaktaki konumları, çay ve kahve getirip-götürme işlerinin sürdüğünü ama bundan da ötesinde hala konuşma haklarının olmadığını vurgulamaktadır. Aslında buna yönelik yazılı ya da açık bir kısıtlama olduğundan değil, dilin kendisinin erkek egemen hükümlerinin sürmesindedir. Kadınlar kabul görmüş bu çerçevede düşüncelerini dile getirecek olsalar dahi o zamana kadar kararlar onlarsız alınmış olmaktadır.

Dolayısıyla geçmişten gelen konuşamama durumu devam etmekteydi (Somay, 2006, s. 157). Bu durum feministleri ayrı bir mecraya doğru bir kopuşa mecbur bırakmaktaydı:

“Kadınlar, avcılık/toplayıcılık çağından bu yana konuşmayı öğrenmişlerdir kuşkusuz, ama bunu erkeklerin sınırlarını çoktan çizmiş oldukları bir dilin içinde, ancak o dil tarafından adlandırılarak ve özneleştirilerek/tabii kılınarak yapabilirler. Bu yüzden de “kadınlar konuşamaz”. Bu noktada Jane Austen’dan Virginia Woolf’a, Mary Wollstencraft’tan Condoleezza Rice’a, Hürrem Sultan’dan Leyla Zana’ya kadar bir dizi örnek sayılarak, kadınların ‘bal gibi de konuştuğu’ söylenebilir. Kuşkusuz bu anlamda kadınlar konuşabilmektedir. Ancak konuştukları dil erkeklerin dili olmaktadır. Bu dil ya erkeklerin erkek-egemen konumunun korunmasına/güçlendirilmesine kullanılmaktadır (oğlunun iktidarı için çabalayan Hürrem Sultan, Bush’un iktidar için mücadele eden Condoleezza Rice gibi), ya da erkeklerin dilinin içinden ona karşı bir ses oluşturmaya çalışmaktaydı (Mary Wollstencraft ve Virginia Woolf gibi). Ancak birinci durumda erkek dilini olumlamaktan ve kendi performanslarını erkek performansının içinde bir konuma yerleştirmekten başka bir şey yapmamış olurlar. İkinci durumda ise dilin erkek karakterini demistifiye (arındırmak) ederek, madunların sessizliğe mahkum edilmesinin sırrını açığa vurmak için bir adım atmış, bir farkındalık yaratmış olurlar (Somay, 2006, s. 160)”

Kadınlar bu eşitsiz duruma karşı elbette seslerini yükseltmeye çalışmaktadırlar. Hatta bıçağın artık kemiğe dayandığı durumlarda bu karşı duruş, gerçek anlamda bir eyleme de dönüşebilmektedir, lakin bu durumda da karşılarına tüm şiddetiyle kurulu düzen çıkmaktadır. Üstelik kurulu düzen sadece örgütlü şiddeti ile değil, bunu destekleyen örgütsüz, bireysel şiddeti ile de ortaya çıkmaktadır. Örneğin, grevler topluluk üzerine ayrımsız ateş açılarak bastırılırken, evini terk etmeyi düşünen kadın, koca, kardeş ya da baba dayasından ve kurşunundan yılarak olduğu yerde kalmaktadır (Somay, 2006, s. 163).

Hülya Çağlayan (2011), Pınarçoğlu ve Işık’ın Sultanbeyli örneği için ortaya koyduğu “nöbetleşe yoksulluk” nosyonunu (Pınarçoğlu & Işık, 2001), Tuzla/Aydınlı örneğinde Kürt kadınları özelinde incelemektedir. *Nöbetleşe yoksulluk*, nosyonuna göre büyük şehirlerin sosyal hiyerarşisi göçten direk etkilenmekte, göç nedeniyle dinamik bir şekilde değişmektedir. Buna göre, şehire daha önceden gelen göçmenler iş fırsatlarını gözeterek yoksulluğu kendilerinden sonra gelenlere devretmektedir. Tabii, yeni gelenler, daha önce gelenlerin geçtiği aynı yollardan geçerek yetersiz ekonomik ve maddi şartlarda hayat mücadelesini devam ettirmektedir. Bu şekil bir

döngüde, önceden gelen göçmenler ile sonradan gelenler arasındaki nöbetleşe ekonomik ilişki, devredilen nöbetleşe yoksulluk olarak göze çarpmaktadır (Çağlayan, 2011, s. 12).

Çağlayan (2011), ‘dayanışma ağları’nın metropollerin yeni misafirleri için hayatta kalmada önemli bir rol oynadığını ve bunun araştırmalar ile de desteklendiğini belirtmektedir. Çağlayan (2011) bu alandaki araştırmaların (Ayata, 1989; Erder, 1996) dayanışma ağlarının önemine ve bu yolla şehirli yoksulların kültürel ve sosyal alandaki problemlerinin bir nebze de olsa hafiflediğine işaret ettiğini belirtmektedir. Pınarcıoğlu & Işık, şehir yoksulluğunun zengin yoksul arasındaki farkın artmasıyla daha da belirginleştiğini ve yoksulluk probleminin sadece maddi eşitsizlik olmadığını, ayrıca kültürel ve politik alandaki eşitsizliğin de maddi yoksulluğa eklendiğini dile getirmektedir (Pınarcıoğlu & Işık’tan akt. Çağlayan, 2011).

Çağlayan (2011) konu edindiği Tuzla/Aydınlı bölgesinin eşitsizliklerin en bariz bir şekilde hissedildiği bir yer olduğunu belirtmektedir. Bir tersane, mermer, deri ve tekstil sanayisi bölgesi olarak Aydınlı/Tuzla nöbetleşe yoksulluğun çalışan kesim tarafından fazlasıyla hissedildiği bir bölge olmaktadır. Nöbetleşe yoksulluğun bariz bir şekilde hissedilmesinin nedenlerinden birisi de sınıfsal, etnik ve cinsiyet temelli maduniyetlerin içiçe geçiyor olmasıdır. Bu gölgedeki, emekçi sınıf kültürel anlamda soyutlanmış olarak yaşamakta, ekonomik ve kültürel bir dışlanma ile yüzyüze gelmektedir. Elbette Sultanbeyli üzerine etnik ve cinsiyet temelli bir analize girmemekteler. Çağlayan (2011) da bu soyutlanma ve dışlanmayı etnik ve cinsiyet bağlamında ele almaktadır. Şehir şartlarının göçmen Kürt topluluğunu sadece ekonomik anlamda değil, kültürel anlamda da dışladığını aktaran Çağlayan (2011), buna ek olarak, sınıf, ataerkil ve etnik temelli altta kalma durumunun kadının ekonomik ve kültürel dışlanmasını, yani maduniyetini, kat kat arttırdığını ifade etmektedir (Çağlayan, 2011, s. 12).

Mahalledeki çoğu Kürt kadını, kendi dillerinde temel eğitim alamadığından ve de kamusal alanda karşılaştıkları *sembolik şiddetten*, kendi dillerini iyi bir şekilde konuşamamaktadırlar. Bunun sonucunda, kadınlar dillerini rahatça konuştukları memleketlerine otantik bir özlem duymaktadırlar (Çağlayan, 2011, s. 41).

Çağlayan (2011), ataerkil yapının maduniyeti besleyici bir etkisi olduğunu ifade etmektedir. Bu en yalın haliyle mahalle baskısı olarak hissedilmektedir. Her ne kadar mahalledeki yüz yüze birincil ilişkiler, mahalle sakinlerine *dayanışma ağı* olarak toplumsal destek sunuyor olsa da, diğer yandan, toplumun ataerkil yapısından kaynaklı, kadınlara mahalle baskısı olarak dönmektedir (Çağlayan, 2011, s. 44). Bu dayanışma ağları kadınları ekonomik olarak olmasa bile duygusal olarak iyi hissettirmektedir. Bazı görüşmeciler “hemşeri”lerinden ne zaman ihtiyaç duyduklarında destek gördüklerini belirtmektedir. Fakat, mahallelerde rastlanan bir çok dayanışma dernekleri, kamusal alan tamamıyla erkek egemen bir yapıda devam etmektedir. Bu nedenle, hemşehri dayanışması ancak özel alanda kadınlara destek sağlamaktadır (Çağlayan, 2011, s. 52).

Çağlayan (2011), görüşmecileri ile yaptığı mülakatları Bourdieu'nun *habitus* kavramı bağlamında değerlendirmektedir. Buna göre, Çağlayan (2011), Aydınlı/Tuzla'yı kısmen var olan hiyerarşileri yeniden üreten [structuring structures] bir habitus olarak görmektedir. Aydınlı/Tuzla örneğinde olduğu gibi, en nihayetinde, “kimin zeki” ve “kimin başarılı” olduğu ölçümü nötr ve objektif değil, büyük oranda kültürel anlayışlar ve maddi ilişkiler çerçevesinde tekrar tekrar, yeniden şekillenmekte ve bu şekilde toplumsal eşitlikler yeniden üretilmektedir (Çağlayan, 2011, s. 67)

Çağlayan (2011), görüşmecilerinin anlattıkları hayat hikayelerinden, yaşadıklarından Bourdieu'nun *sembolik şiddet* nosyonuna örnekler de sunmaktadır. İsmi Zozan olan bir görüşmecisinin ismi ile ilgili yaşadığı sorunlar ve Zozan isminin kabul edilmeyip resmîyette Suzan olarak kaydedilmesi (Çağlayan, 2011, s. 67), Türkçe'yi iyi konuşmadığından pazara gittiğinde çoğu şeyin ismini bilememesinden yakınması (Çağlayan, 2011, s. 74) görüşmecilerin günlük yaşamda karşılaştıkları Bourdieu'nun sembolik şiddet nosyonuna örnekler olarak belirtilmektedir. Son örnekteki “dil” üzerinden giderek, Çağlayan(2011), Bourdieu'nun “yapı”larına (Bourdieu, 1979), referans ile, Türkçe'nin yapılandırıcı etkisine değinmektedir. Buna göre, bu örnekte de somutlaştığı gibi dil[Türkçe] ikili bir rol oynamaktadır: Türkçe hem “*yapılandırılmış yapı* [structured structure]” hem de “*yapılandırıcı yapı* [structuring structure]” olmaktadır. Türkçe, bir yandan, oynadığı dominant rol ile uniform, homojen ulus-devlet projesinin ana taşıyıcısı olmaktadır. Diğer yandan da, bu dominant yapı, ardından gelen dominant sistemin yapılandırıcısı olmaktadır.

Kürtçe'nin marjinalize edilmesi, sembolik şiddete maruz bırakılması, zorluk olarak birçok kişinin önüne çıkmakta ve Aydınlı'daki toplumsal ilişkilere yansımaktadır. (Çağlayan, 2011, s. 74)

Çağlayan (2011), görüşmecilerinin anlattıklarının Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder'in yeni şehirli yoksullara dair tespitlerini desteklediğini aktarmaktadır. Buğra ve Keyder'den, yeni şehirli yoksulların yoksullukla başa çıkamadığını ve üst sınıflara doğru sınıfsal değişimi gerçekleştiremediğini aktaran Çağlayan, bu tespitlerin Wacquant'ın kentleşmeye yönelik değerlendirmeleri ile örtüştüğünü belirtmektedir (Buğra & Keyder'den aktaran Çağlayan, 2011). Wacquant, Çağlayan'ın (2011) aktardığına göre, alt sınıfların düşük ücret, yarı-zamanlı güvensiz işlere itilerek, yoksulluk ve marjinalliklerinin derinleştirildiğini belirtmektedir. Tüm bunların sonucunda, Çağlayan (2011) Aydınlı/Tuzla sakinlerinin yoksullukla baş edemediğini ve maduniyet konumundan çıkamadığını, çünkü, sınıfsal, etnik ve cinsiyet temelli çok boyutlu maduniyetlerin kesişerek toplumsal tabakalaşmayı onların aleyhine, kalıcılaştırdığını aktarmaktadır (Çağlayan, 2011, s. 131).

Bazan da (2017), Kürt kadın hareketinin, uzunca bir süre görmezden gelinmesini maduniyet perspektifinden değerlendirmektedir. Kürt kadın hareketi, 2000'li yılların öncesine kadar Türkiye'deki diğer feminist kadın hareketleri tarafından görmezden gelinmiş, "köylü, doğulu, hor görülmüş, mağdur" olarak stigmatize edilmiştir. Bu hareketin ne Kürt kadını temsil ettiği, ne de onlar için konuşma yetkisini sahip olduğu düşünülerek, Kürt kadınının madun temsilcilerinin ötesinde olduğu düşünülmüştür (Bazan, 2017, s. 7).

Taşdemir ise (2007), Kürt kadın hareketinin bazı yönleriyle yeni, bazı yönleriyle anaakım feminist hareketler ile benzerlikler taşıdığını belirtmektedir: "Yeniydi, çünkü milliyetçi hareket devam ederken, yeni bir duruş ortaya koymaktaydı. Diğer hareketler ile benzerlik göstermekteydi, çünkü milliyetçi hareket liderlik seviyesinde eleştirilememekte ve cinsiyet eşitliği öncelikli hedef olarak belirlenmemekteydi". Taşdemir(2007), görüşmecilerinin etnik kurtuluş ve cinsiyet eşitliğini sağlama hedefinin birlikte yürütüldüğünü söylediklerini aktarmaktadır (Taşdemir, 2007, s. 74).

3.8 MADUNİYET VE KÜLTÜREL HAYAT

Köse ve İpek (2016), ‘*Gözdeki Kıymık: Yeni Türkiye Sinemasında Madun Ve Maduniyet İmgeleri*’ adlı derleme kitapla, Türkiye sinemasındaki maduniyet imgelerini ele almaktadır (Köse & İpek, 2016). Sinemanın gerçek hayatın bir temsili [representation: Darstellung] olduğu düşünüldüğünde, madunun perdedeki yansıması bize madunun ve maduniyetin gerçek hayattaki konumu ile ilgili bir fikir verecektir:

“Her ne dersek diyelim, madun, statüsü sessizlik ile damgalanmış bir kategori olarak, kendi adına söz alma ve konuşma girişiminin sıklıkla başarısız olduğu kişidir. O, konuşmayı etkin bir edime dönüştürmedikçe, hayalini kurduğu hiçbir şeyi gerçekten yaşayamayacak olandır. Bu ümitsizliğiyle, gerçek ya da düşsel, her türlü var oluş imkanından da dışlanmış olan... Dahası, öteki türlü olduğunda, yani bir başkasının adına konuşulduğu her seferinde açıkça bir maduniyet krizinin varlığı kaçınılmaz bir biçimde belgelenmiş olsaydı eğer, dolaylı bir konuşma ve temsilin sunduğu avantajlar üstüne ne söylenebilir? Başka bir deyişle sinemacılar, madunu kendi lisaniyla ve ayrıcalıklı bir konum düzeyinde seslendirdiğinde ne oluyor? Madun gerçekten konuşmuş oluyor mu? Kendi bastırılmış hakikatının ‘çok sesli’ dilini özgürce ortalığa salacak filmi dolaysız şekilde çekmiş oluyor mu? (Köse & İpek, 2016, s. 13-14).”

Madunun Uğultusu, Madunun Sureti ve Madunun Sesi olmak üzere 3 bölümden oluşan derleme kitapta, Orhan Eskiköy ve Zeynel Doğan’ın yönettiği *Babamın Sesi* iki yazıya konu olmaktadır. Aslında film madunun dile gelişinin uğultu ile ses arasındaki gidiş gelişleri, ikisi arasındaki muğlaklığı, madun suretinin müphemliğini beyaz perdeye yansıtmakta, ya da Spivak’ın tarif ettiği nosyon ile beyaz perdede temsil edilmektedir. Aslında bir yönüyle maduniyet çalışmalarının peşine düştüğü, Ranajit Guha’nın salık verdiği “mevcut devletçi söylemden sıyrılarak tarihin küçük seslerine kulak verilmesi” (Chaturvedi, 2007, s. 20) çabasının yansımasıdır. Zira, filmde yüzünü dahi görmediğimiz “Baba”, cızırtılı teyp kasetlerinden uğultu ile ses arasında gidip gelen bir tonda ‘ses’ vermektedir. Maraş Katliamı’ndan sağ kurtulan Elbistan’lı Kürt Alevi bir ailenin “Baba”sı Avrupa’ya göç etmiş ve aile bireylerine ancak teyp kasetleri ile ulaşabilmektedir. Bu arada ve öncesinde Anne, Basê (Besê) ise pek konuşmamakta, filmde sessizliği ile temsil edilmektedir. Bir anlamda Erdoğan’ın (2007) işaret ettiği, maduna kulak vermenin, sesini duymanın/duyurmanın esasen bir anlamda sessizliğini, suskunluğunu, söyleyemediklerini de dinlemeyi gerektirdiği gerçeğinin (Erdoğan, 2007, s. 61-62) perdedeki gölgesidir. Besê, oğlu Mehmet’in kasetleri bulduğu ana kadar susmuş, oğluna geçmişe dair gerçeklerden bahsetmemiştir. Aslında, Babamın kasetler yoluyla

söylediklerinden öğrendiğimiz kadarıyla, bu da, yani annenin geçmişten söz etmemesi de, "Baba"nın Türkçe olarak salık verdiği öğütlerden biridir. Baba genelde Kürtçe konuşmaktadır, fakat sıra suskunluğun sürmesi, sırların ifşa edilmemesi gerektiğine geldiğinde otoriter bir dile ve Türkçe'ye dönmektedir (Köse & İpek, 2016, s. 282). Vezir'in hikayesinde olduğu gibi, kasetler kuyu dibinde biten sazlar misali, saz olup, ney olup söylenemeyen sırları, kabuk bağlamış yaraları dile getirmektedir. Bu noktadan sonra filmin kahramanı kasetlerde geçmişin peşine düşmektedir.

Yeşim Ustaoglu'nun *Bulutları Beklerken* filmi ve Fethiye Çetin'in Anneannem kitabı arasında kurulan analogi ile Anadolu Topraklarının kadim halklarının sessizliğe gömülen sesine, kuyu dibinden gelen uğultularına kulak verilmektedir. Yeşim Ustaoglu'nun *Bulutları Beklerken* filminde Rum Eleni, Fethiye Çetin'in *Anneannem* kitabında ise Ermeni Heranuş'un hikayesi konu edilmektedir. Fethiye Çetin, kendi Anneannesinin hikayesine, onun Ermeni kimliğinden 25 yaşına kadar haberdar olmadığına, Ermenilerin kaybolan sesi, Madunun uğultuya evrilen sessizliğine değinmektedir. Çağan Irmak'ın kimi zaman solcu, kimi zaman mübadele mağduru ötekileri, Fatih Akın'ın sınırda, yaşamın kıyısında kalmış göçmenleri ve diğer ötekilere ait temsiller kitapta işlenen diğer konular olmaktadır (Köse & İpek, 2016).

Balkılıç (2005), Cumhuriyetin ilk yıllarındaki ulus inşasında Halk Evleri tarafından yapılan kültürel çalışmalarda, madunun sesinin bastırılmasını konu edinmektedir. Bu derlemeler esnasında, Kemalist kadrolar halkın kültürel öğelerini yeni tasarlanan ulusun temel taşları olarak almaya çalışırlar. Kemalizm, bir yandan geçmişten kopuşu ve yeniye temsil etmiş, diğer yandan halk ve köylü kültürünü ulus inşası ve Türk ulusunun ana yapıtaşları olarak almış ve kutsamıştır. Bu esnada, geçmişte kaybolmak üzere olan bir şeyi kurtarmaya çalışarak, Walter Benjamin'in (2001:80) deyiimiyle, ortadan kaldırmaya çalıştıkları geleneği yeniden keşfetmeye çalışmışlardır. Kemalistlere göre, Türklerin bir şekilde gizli kalmış ulusal kültürü, Kemalist devrimden sonra gözden geçirilecek ve rafine edilecektir. Fakat bu derlemeler esnasında, folklorün kendi içindeki çelişik ve karmaşık yapısı göz ardı edilerek tekdüze ve ideolojik bir yapıda ele alınmaya çalışılmıştır. Folklor, iyi ve kötü, gelişmiş veya geri kalmış olarak değerlendirilmiştir. Oysa, folklor halkın hayat konseptiyle yakından ilişkilidir ve ileri veya geri tüm öğeleri kendi içinde barındırır.

Başgöze'ye göre, Kemalistlerin inanişının aksine folklorik materyallerde ahlaki dersler aramak da anlamlı değildir (Başgöze'den aktaran Balkılıç, 2005). Boratav'a göre, Halk Evleri'nin yaptığı derleme çalışmaları bilimsel ve sistematik de değildir (Boratav'dan aktaran Balkılıç, 2005). Sayılan nedenlerden ve Kemalizmin folklore karşı tektipleştirme konseptinden dolayı, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki bu folklorik çalışmalarda madun sınıfların sesleri bulunmamaktaydı. (Balkılıç, 2005, s. 33-34)

Diğer yandan, Balkılıç (2005), bu tektipleştirme yaklaşımının devrin dominant ideoloji paradigması çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu derlemelere ek olarak, halk evlerinin halk şarkılarına yönelik yaptığı düzenlemeler ve radyolarda çalınan şarkılar da kültürün rafine edilme çalışmalarına maruz kalmıştır. Örneğın, bazı melodik düzenlemeler hem Halk Evleri'nin hem de radyo performanslarına uygulandı. Ek olarak, söz yapıları, Kemalist kadrolar tarafından eksik görüldüğünden, ya değiştirilmiş ya da bazı kelimeleri çıkarılmıştır. Bu süreçte, müsiiki prensipler yerine popülist-ulusçuluk temel belirleyici prensip olmuştur. Bu derlemelerde, folklorik materyallerde görülebilecek olan madunun sesi 'kaybolmuştur', çünkü derleyiciler bu derlemelerde halk ile konuşmamışlardır. Bunun yanında, bir yüksek kültür oluşturma çabası, halkın günlük hayatı ile bağlantısını koparma çabası da güdülmüştür (Balkılıç, 2005, s. 134).

Balkılıç'a göre (2005) Türk Halk Müziği Kemalist kadrolar tarafından büyük oranda elden geçirilmif, değiştirilmif ve dönüştürülmüş, ulusal homojen bir dil oluşturmak amacıyla, yerel lehçe ve ağızlar şarkılardan çıkarılmaya çalışılmıştır. Bir diğer deyişle, halk müziğinin yerel karakteristikleri, Kemalist folklor anlayışı gereği çıkarılmıştır. Buna ek olarak uygunsuz görülen halk şarkıları, örneğın bazı müphem sözlere sahip şarkılar ya da düzenli bir anlatısı olmayan şarkılar elimine edilmiştir. Zira, Türk Halk şarkıları soylu ve asil Türk ruhunu yansıtmalıydı. Bir diğer deyişle, yüksek ve asil Türk ruhu ile uyuşmayan şarkılar ya değiştirilmif ya da elenmiştir. Halk Evleri'ne ait bir broşürde açıkça uygunsuz halk şarkılarının öğretilmeyeceği vurgulanmaktaydı (Balkılıç, 2005, s. 135).

Balkılıç'a göre (2005), değişikliği uğrayan sadece şarkıların güfte ve söz yapıları değildi, şarkılar ile ilgili melodik değişiklikler de yapılmaktaydı. Halk şarkılarının koro halinde söylenmesi yapıları itibari ile mümkün olmamaktaydı, bu

nedenle melodileri de buna göre uyarlanmaya çalışılmaktaydı. Sonuç olarak, şarkıların melodileri o kadar değiştirilmiştir ki, radyolarda çalınan şarkılar halk tarafından kabul görmemekteydi. Bu tür değişiklikler şarkıların ‘aura’sını hem dinleyiciler hem de icracılar için yok etmekteydi. Nihayetinde, halk şarkıları standardize edilerek, artık sadece ufak varyasyonlar ile çalınmaktaydı (Balkılıç, 2005, s. 135).

Matthew Chovanec (2016), Orhan Kemal’in “*Bereketli Topraklar Üzerinde*” romanında madun sesini aramaktadır. Orhan Kemal, doğdukları köyden göç ederek Adana’da farklı toprak işlerinde çalışan üç arkadaşın hikayesinden bahsetmektedir. Bu işlerin arasında çırçır fabrikaları ve patoz makinelerinde yövmiyeci olarak çalışma da vardır. Yolculuk esnasında *Köse Hasan* kış ortasında pencere kenarında çalışmaktan hasta düşer; *Pehlivan Ali* kadınların cazibesine kapılır ve patronlarının hırslarının kurbanı olur. Ve en nihayetinde ancak *İflahsızın Yusuf*, yanına almayı planladığı gaz ocağı ile birlikte köyüne dönmeyi başarır. Bu esnada karakterler yövmiyeciliğin zorlukları, toprak ağaları ve elçilerinin istismar ve baskıları ile mücadele etmekte, boş zamanlarında da eğlence ve kızlar ile arkadaşlık peşinde koşmaktadırlar. Aslında, Orhan Kemal verdiği röportajlarda hikayelerinde baskıya maruz kalmış insanların hikayesinden bahsetmeyi kendine görev edindiğinden bahseder. Genelde, *Toplumcu Gerçekçi* tarzıyla yazarak, şehirli okuyucularına taşradaki sınıflararası ilişkiyi aktarmaya çalışır. Hikayelerindeki politik yönelim açıktır ve amacını şöyle açıklamaktadır: ”Sanatımın amacı... Şöyle özetlemekte bir sakınca var mı acaba? Halkımızın, genel olarak da insan soyunun, müspet bilimler doğrultusundaki en bağımsız koşullar içinde, en mutlu olmasını isteme çabası.” (Bezirci’den aktaran Chovanec, 2016). Kemal sınıfsal çelişkileri geniş bir yelpazede resmeder; Adana yöresindeki günlük yövmiyecilerden, Batıdaki Türkiye şehirlerinin gecekondu semtlerine yerleşen şehirli yoksullara kadar. Hikayelerini karakterlerinin gözünden anlatır, böylece sosyalist bir yazarın kelimeleri yerine, onların dilinden, hikayeleri onların hayatlarından aktarmaya çalışır. Taylan Altuğ’a göre Orhan Kemal, kahramanlarının kendisinin düşüncesinden etkilenmeden en sade, en basit hali ile dile gelebilecekleri bir anlatım oluşturmaya çalışır. Orhan Kemal sosyalist realizmin egemen sınıflara karşı tavır alması gerektiği konusunda hemfikirdir, fakat, diğer yandan, ideal tipler üzerinden insanlara yol gösterilmesi ve

başarısız bir sistem içinde nasıl direniş gösterebileceklerinin öğretilmesine karşıdır (Chovanec, 2016, s. 6-9).

Fakat bir yazar ne derece karakterlerinin önünden çekilerek, onların kendisini anlatmasına, onların kendi sesini duyurmasına vesile olabilir? Bireyi bilgi nesnesine dönüştüren herhangi bir edebi çalışmada, okuyucu Gayatri Spivak'ın temsil nosyonuna dair dile getirdiği problemlere kulak kesilmelidir. Spivak (1998), "Madun konuşabilir mi?" makalesinde, egemen entelektüel diskur ile yazılan bir eserde madunun sesinin duyulabileceğine şüphe ile yaklaşmaktadır. Spivak'a göre madun, ister köylü, ister işçi, ister daha kapsayıcı bir çerçevede insan olsun, portre olarak sabit-değişmez tasavvur edilmiştir. Bu adlandırmalar bir nevi özcülük olarak değerlendirilebilir, bu özneler davranışları, sözleri ve daha da önemlisi ile istekleri ile yazarın beklentilerini ve fikirlerini yansıtırlar. Bu anlatılardaki tercih edilen özne, yazarın ideal politik şartları ve ilgileri ile örtüşen kişilerdir. Sartre'ın, *Adanmış Edebiyat (Committed Literature)* nosyonu gereği, özellikle sosyalist gerçekçilik, sosyal hareketlerin kendi 'gerçek' politik bilinçlerini resmetmeyi kendine görev edinir. Her ne kadar kurgu yazın madunu koruma amacıyla, madunun temsiliyetini ve kimliğindeki heterojenliği azaltmaya yönelse de, bu onları tasarlanmış bir kalıp ve dilde anlatmaya yöneltir. Spivak entelektüellerin madunun sesinden bahsederken yaşadığı kafa karışıklığını anlatmak için temsiliyetin iki farklı nosyonuna değinir. (Chovanec, 2016, s. 6-9)

Türkiyedeki taşra romanları kurgu karakterler ile madunu resmetmek yerine onları temsil ettiğinden ikinci durumdaki temsiliyetin yerine geçmektedir. Fakat, değişmez bir madun öznesinin olduğu ön kabulü, entellektüellerin *epistemik şiddet* (Spivak, 1998) eğiliminde olduklarını göstermektedir. Kemal'in kendisinin de hayatı boyunca yövmiyeci, göçmen ve politik mahpus olduğuna işaret eden Chovanec, Kemal'in madun şapkasını temsiliyet nosyonu ile değiştiriyor olabileceği ihtimalini hatırlatmaktadır (Chovanec, 2016, s. 6-9).. Chovanec'e göre (2016), Orhan Kemal, *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında madunun sesini duyurabilmektedir: "Orhan Kemal'in dili kullanımı, özellikle karakterler arasındaki diyaloglar, maduna ideal bir tip tasavvuru sunmadan bir temsiliyet sağlamaktadır" (Chovanec, 2016, s. 6-9).

Chovanec (2016), madunun ne bildiği sorusunu sorarak, taşra romanındaki madun bilincini sorgular. Spivak'ın sınıf bilinci ve özne egemenliğini tek özcü

özneye atfedilmesine karşı çıktığını ve bunun yerine iki tip temsil nosyonu arasındaki farkın altını çizdiğini hatırlatmaktadır. Chovanec'e göre birçok taşra romanında madun bilinci, daha radikal değişikliklere ön ayak olabilmesi maksadıyla, bir eksiklik olarak resmedilmektedir. İlk çalışmalarda, taşralı madunlar, aralarındaki epistemolojik farklardan dolayı sınıfsal çıkarların farkında değildiler ve şehirli kahyalar çatışmaların merkezinde yer almaktadır. “*Bizim Köy*” ve “*Yaban*” gibi romanlarda bu şehirli/aydın ve köylü/cahil ikilemi oluşturulur ve köylüler toplumsal ilişkiler yoluyla taşralı bilincini kaybederek, sosyal olarak farklı bir konuma ‘yükselir’ (Chovanec, 2016, s. 33-34).

Aksoy (2014) ise, Kürt Alevi’lerin, 2000’lerin başı ile birlikte *Kızılbaş* terimi ile, Gayatri Spivak’ın *stratejik özcülük* olarak nitelediği manivela ile içinde buldukları maduniyet duvarını aşmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Kızılbaş, kavramına yönelik, özcü ve yeniden anlamlandırma çabası ile bu kavrama yönelik negatif algı tersyüz edilerek, kendilerini ifade edebilecekleri bir mecraya dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu yeni özcü mecra ile birlikte, Kızılbaş Müzik gibi kavramlar ile Alevi kavramının çok etnisiteli, çok dinli çağrışımı yerine daha spesifik, daha dar çerçevede bir mefhum ortaya çıkmıştır (Aksoy, 2014).

3.9 MADUNİYET VE GÖÇ

Altıntaş (2014), küresel dünyanın en önemli olgularından birisi, küresel göçü ve madun mültecilerin yaşadığı zorlukları mercek altına almaktadır. Madun olarak nitelendirilen mültecilerin, iktidar mekanizmalarıyla kurduğu ilişkiyi, vatandaş(lık), yabancı, misafir, umut yolculuğu, özgürlük gibi kavramlar ve değerler çerçevesinde tartışmaya açmaktadır. Altıntaş’a göre (2014), Türkiye’deki mültecilere yönelik çalışmaların büyük bir kısmı mevcut verileri yinelemekte, nitelik-nicelik tespitinde bulunmakta, hukuki ve sosyal konumları uluslararası ilişkiler ve siyaset zemininde tartışmaktadır (Altıntaş, 2014, s. 256).

Küresel göç ile başka ülkeye giden madunu, kendi ülkesinin sınırları içindeki madundan ayıran en önemli farklılık, göçmen madunun yeni gittiği ülkede, ülkedeki madunlardan farklı haklara sahip olma(ma)sı ve kendisine eşit davranılmamasıdır. Vatandaşı olduğu ülkeden can güvenliği gerekçesi ile başka bir ülkeye göç edenler, o ülkede yabancı statüsünde olmaktadır. Ulus-devlet aidiyetliği olarak kabul edilen vatandaşlığın ve onun ulusal kimlik yapısının “güven verici

aidiyet”in yerini yabancılık almaktadır. Dolayısıyla madun-mültecilerin yabancılıkları, belirli bir süre kalacakları ülkenin toplumsal hiyerarşisinde ve mevzuatında, dışarıdan gelen olarak şekillenmektedir. Bu durum madun-mültecilere bakış açısına da yansımaktadır. “Yok-sulluğun ve yok-sanmanın ‘öznesi’ madun-mültecilerin ‘yabancılığı’, Afrika’dan gelenler için ‘uyuşturucu satıcıları’, Doğu Bloğundan gelenler için “fuhuş sektöründekiler” olarak damgalanmaktadır. Altıntaş’a göre (2014) bu Agamben’in her toplumsal sistemdeki yabancılık ile vatandaşlık arasındaki çok katmanlı ve karmaşık ilişkiyi imleyen, bireylerin aidiyetlikleri ve ortaklıklarının ne anlama geldiğini, neyi belirttiğini ve neyi ayrıştırdığını söylemsel pratikler aracılığı ile işaretleyen nosyondur. Dile getirilen bu örnekler, uluslararası bir sınırı geçerek vatandaşlıktan yabancılığa evrilen mültecilerin aidiyetsizlikleri üzerine söylemsel bir inşa gerçekleşmesidir (Altıntaş, 2014, s. 258-261).

Bayat, yardım nesnesine indirgenen akışkan haldeki sığınmacı ve göçmenlerin sorunlarını halledebilecek kurumsal ve doğrudan mekanizmaların yokluğundan bahsetmektedir (Bayat’tan aktaran Altıntaş, 2014:263)

Altıntaş (2014)’a göre yardım nesnesine indirgenen madun-mültecilerin vatandaş tanımında yer almamaları, onlara yabancı misafir sıfatı ile yardımlar yapılması, mevcut durumu sürekli kılmaktadır. Bu durum, Giorgio Agamben’in işaret ettiği mültecilerin ara yerdelik konumunun göstergesidir:

“Eğer mülteciler (ki yüzyılımızda sayıları artmaya devam etmekte ve bugün insanlığın önemli bir parçasını oluşturacak bir noktaya gelmişlerdir) modern ulus-devlet düzeni için bu kadar rahatsızlık verici bir unsuru oluşturuyorsa bunun nedeni her şeyden önce şudur: mülteciler, insan ile vatandaş, doğum ile milliyet arasındaki sürekliliği koparmak suretiyle, modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize sokuyor. Mülteciler, doğum ile ulus arasındaki farkı ortaya çıkarmakla, siyasal alanın gizli özvarsayımını –yani çıplak hayatı gözler önüne seriyor. Bu anlamda mülteci, Arendt’in dediği gibi, gerçek ‘hakların insanı’dır, yani her zaman için hakların üstünü örten vatandaşlığı kurgusunun dışında hakları cisimleştirilen ilk ve gerçek insandır. Ne var ki tam da bu yüzden mültecileri siyasal olarak tanımlamak çok zordur (Altıntaş, 2014, s. 158). “

Suriye iç savaşı ile daha da açık bir kriz halini alan mülteci krizinin geçen yüzyılın uluslararası kurumları ve onların dayandığı paradigmayı açık bir çöküşe sürüklemesi bu krizin derinliğini göstermektedir. Mülteci krizi mevcut paradigmayı derinden sarsmakta ve bunun sonucunda azınlıkta kalmış sağ ideolojiler tekrar

güçlenmekte, sınırlar tekrardan geçişkenliğini kaybederek kalınlaşmaktadır. Altıntaş (2014), esas olarak hayatta kalma motivasyonu ile göç eden madun-mültecilerin umut yolculuğunun, hem vatandaşlık ve ulus-devlet kurgusunu simgeleyen toprak, düzen ve doğum sacayağının sınırlarını zorlayacağını, hem de aşağıdan yukarıya/dışa dönük karmaşık bir değişimin yolunu açacağını belirtmektedir (Altıntaş, 2014, s. 267)

3.10 MADUNİYET VE KÜRT SORUNU

Mesut Yeğen, devletin Kürtlere karşı yaklaşımında varlık ile yokluk arasında bir gidiş gelişin var olduğunu belirtmektedir (1996). Devlet her ne kadar bir yandan Kürtlerin varlığını inkar ediyor olsa da, diğer yandan “meydanı boş bırakmayıp” *Kürt sorunu* üzerinde düşünmeyi, konuşmayı ve söylem üretmeyi kendine vazife olarak görmektedir. Bu anlamda Kürt Sorunu ile ilgili resmi bakışı yansıtan birçok resmi kaynak üretilmiştir. Yeğen’e göre (2011), bu çalışmalardaki ayırt edici özellik devletin Kürt sorununun Kürtlüğüne karşı sessizliğidir. Bu açıdan, devlet söyleminde ne zaman Kürt sorunundan bahsedilse, konu her zaman gerici politika, aşiret isyanı ve bölgesel gerilik zarfında değerlendirilmekte ve hiçbir zaman etno-politik bir sorun olarak değerlendirilmemektedir (Yeğen, 1996).

Yeğen’e göre (1996), devlet söyleminde Kürt sorunu (halife ve sultan’ın temsiliyet makamında olduğu) geçmiş ve güncel (örneğin, Cumhuriyet dönemi) karşıtlığı üzerinden formüle edilmiştir: Gelenek ile (örneğin, otonom politik yapı) karşıtı modern (merkezi cumhuriyet politikası); ‘çevrenin politik ve ekonomik direnişi (kaçakçılık, vergi vermeye ve zorunlu askerliğe karşı başkaldırı)’ ile karşıtı ‘ulusal entegrasyon’ (entegre ulusal Pazar ekonomisi) ikilemleri. Fakat Kürtlüğün ne olduğuna ve onun nasıl oluştuğuna dair incelemeler, İslam (Halifelik ve İslam dininin kurumsal uygulamaları), gelenek(aşiret yapısı) ve sınırın (kaçakçılık ve zorunlu askerliğe karşı direniş) Kürtlerin toplumsal alanının sosyo-politik açıdan şekillenmesine önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Bir diğer deyişle *İslami politika, geleneğin otonom politik yapısı ve çevrenin entegre ulusal ekonomik pazara direnişi*, Kürtlüğün yapısında rol oynayan olgulardır. Kürt Sorunu gerici politikalar, aşiret isyanları, kaçakçılık vs. ile tanımlandığında devlet Kürtlüğü oluşturan sosyo-politik alana baskı kurmaktadır. Bir diğer deyişle, İslam’a, aşiretlere, çevreye karşı

uygulanan baskı Kürt kimliğinin yok sayılmasında bir araç olarak kullanılmakta ve devlet söylemi bu baskı üzerinden şekillenmektedir (Yeğen, 1996, s. 226).

3.11 MONOLOJİK-DİYALOGİK MADUN

Maduniyet Çalışmalarının, değişen öznenin peşine düştüğü (Spivak, 1996) hatırlandığında nasıl bir öznenin peşine düşüldüğü sorusu akla gelecektir. Çünkü maduniyet çalışmaları esasen tarihsel metinleri yeniden okumaya tabi tutarak yeni bir tarihyazımı, yeni bir metin ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ortaya çıkan yeni tarihyazımı'nın müşterek öznesi (Bahl, 1997) de madunu görünür bir bileşen olarak içermelidir. Bu noktada, Mikhail Bakhtin'in diyalojik öznesi ve Meltem Ahıska'nın (2005) politik özneyi diyalojik bir özne olarak ele aldığı çalışmasına başvurulabilir.

Mikhail Bakhtin, Dostoyevski'nin romanlarındaki edebi eleştirilerinden yola çıkarak edebi eleştiriye farklı bir boyut katar. Dostoyevski'nin Avrupa'nın o güne kadar var olan monolojik anlatısından farklı bir anlatımla, polifonik bir anlatı ortaya koyduğunu belirtir ve bunun o güne kadar var olmayan bir edebi tür olduğunu ifade eder. Bu dünyada, diyalojik dünyada, karakterler kendi bilinçleri ile ve eşit şartlarda, birleşik ve fakat tümleşik olmayacak bir yapıda, yer almaktadır. Bu anlamda otoritenin söyleminin bir nesnesi olarak değil, fakat kendi bilinçlerini açığa vuran özne olarak yer almaktadır (Bakhtin, 2013, s. 6-7).

Monolojizm de, "gerçek" sistematik ve soyut bir şekilde baskın perspektifin gözünden üretilir ve öznenin kendi bilinci yok sayılır. Karakter sadece yazarın gözünden ve onun bakış açısı ile, tekdüze ve tek sesli bir şekilde sunulur. Oysa, diyalojizmde bunun tersine çoksesliliğe ve farklı perspektiflere yer açılır. Monolog yerine, gerçek hayatın akışına benzer olarak, diyalog ve çok seslilik vardır. Her bir karakterin kendi sözü ama diğeri ile de etkileşim içinde var olmaya devam eder. Bakhtin'e göre diyalojizmin metinde bu şekilde kullanımı aynı zamanda sosyal dünyayı da karakterize eden bir sunumdur. İnsan yaşamı ucu-açık bir etkileşim ve diyaloglardan oluşan çok-sesli bir dünyada hüküm sürmektedir. Bu açıdan Bakhtin, dili statik ve değişmez bir sistem olarak gören Saussure'cü yaklaşımı eleştirir (Robinson, 2019).

Diyalojizm aynı zamanda keskin sınırların olmadığı, çoklu gerçekliğin kuantum mekaniğinde kendi izafî konumunu koruyabildiği, daha doğrusu korumaya

meyilli olduğu, bir dünya demektir. Ahıska (2005), Türkiye'deki Modernleşme ile politik öznenin karşı karşıya kaldığı bu çelişkili durumu Radyo'nun içeriye uzanan dış sesi bağlamında değerlendirir. Radyo bu anlamda önemlidir, zira bu yeni icat ile zamanın ve mekanın ötesinde bir dış ses bireyin en özel alanına kadar girebilmiştir. Fakat bu elbette çeşitli farklı gerçeklikleri gözetmeyi de elzem kılmıştır: “Örneğin erkeksi bir kamusal alınının kadınsı olarak tanımlanmış bir özel alana taşınıyor olması, ‘yüksek kültürün’ en seçkin ürünlerini sunma işlevinin her zaman yerel kültürlerin anlatı biçimlerine uyarlanmaya çalışılması” (Ahıska, 2005, s. 25). Bu yeni olgu ile milletin kurgulanmaya çalışılması, radyonun tam anlamıyla sunabildiği, Benedict Anderson'un Walter Benjamin'nden ilham ile kullandığı, ‘homojen ve içi boş zaman’ ile daha da anlamlı hale gelmiştir (Ahıska, 2005, s. 33).

Sınırlarının keskin terimler ile tanımlandığı, işaretlerin gösterdikleri ile tam anlamı ile bir ilişki içinde olduğu monolitik söylemlerden farklı olarak, radyoda ortaya çıkan belirsiz söylem dünyası, radyonun diyalojik sızıntısı, ‘homojen ve içi boş zaman’ın mümkün kıldığı frekanslardan öznenin dünyasına ulaşabilmiştir (Ahıska, 2005, s. 27). Fakat bu esnada, radyonun interaktif olmayan tek yönlü akışına rağmen, dinleyicinin hassasiyetlerinin de gözden kaçırılmaması gerekiyordu. Her ne kadar özel radyo kanallarına kadar, TRT'nin tek renkli, farklı sesleri tek tınıya indirgeyen, bu sesleri kökünden, zaman ve mekanından koparan bir yol izlenmiş olsa da (Ahıska, 2005, s. 141) bu diyalojik sızıntı, homojen ve içi boş zamandan sızabilecek ‘kaçak’ bir frekans tutturabilmiştir (Örneğin, Kürtler için Erivan Radyosu).

Meltem Ahıska, geçen yüzyılda ortaya çıkan yeni teknolojilerin bilginin saklanması için getirdiği kolaylıkların çeşitli çelişkileri de beraberinde getirdiğini belirtmektedir. Bu imkanlar ile bir yandan kültürel doku içindeki farklılıkların ortadan kaldırılarak, bilginin dominant yapıya doğru standardize edilerek homojenleştirilmesi, diğer yandan da gözden kaçan, denetlenemeyen farklılıkların kendilerine bir yol bularak heterojenleşmeye neden olması gibi bir etkisi de olmuştur (Ahıska, 2005, s. 65)

Bu çelişkiler Türkiye'deki garbiyatçılık, modernleşme ve devrimin, Hindistan örneğine (elit-madun) benzer çelişkileri (merkez-çevre) olmuştur:

“Chattarjee’nin Hindistan için Gramsci’den ödünç alarak kullandığı ‘Pasif Devrim’ kavramı inkilâbın muğlaklığını açıklamaktadır. Devletin belirli parçaların dönüştürmek, muhalifleri bertaraf etmek, bir önceki yönetici sınıfların bir bölümünü müttefik haline getirmek, kitlelerin desteğin alacak sınırlı ekonomik reformlar gerçekleştirmek, ama kitleleri doğrudan yönetimden uzak tutmak (Ahıska, 2005, s. 93)”

Ahıska (2005), bu çelişkili durumun birçok gelgiti içinde barındırdığını belirtmektedir.

“Bir yandan, milleti kurma işlevini üstlenmiş politik ve kültürel seçkinler, kendilerini Batı’nın gözünden değerlendirerek, kabul edilmez buldukları marazları, uygarlaştırılması gereken yönleri (devrimleri) halka yansıtmış, diğer yandan da halkta bedenleştiği varsayılan, milletin otantik özelliklerini, kadınlarda ve çocuklarda korunmuş el değmemiş gelenekselliği, içselleştirmeye çalışmışlardır. Halkın eksikliği Batı’dan gelen teknik ve araçlarla dolacak, ama aynı süreçte Batı’ya yansıtılan –aşırı modernlik, liberallik, ahlaksızlık, tehlikeli etnik ve grup ve sınıf çatışmaları– uygunsuzluklar törpülenecek, denetim altına alınacaktı (Ahıska, 2005, s. 87)”

Esasında, Mardin’in (2006) merkez-taşra analizi ile başlatılabilecek madunun sesinin peşine düşen arayışın tam da bu müphem alana, politik öznenin modernleşme ile yaşadığı gelgitlere odaklandığı söylenebilir. Zira, hem Hindistan örneğindeki elit-madun analizinin, hem de Türkiye’deki merkez-çevre analizinin diyalojik bir karşılığı olmalıydı. Madunun kendi bilinci, kendi sözü ve söylemi ile var olduğu, Bayat’ın (2006) deyimi ile ‘var olma sanatı’ını icra ettiği, sesini dipsiz karanlık kuyularda biten sazla olsa dahi dile getirdiği (Erdoğan, 2008) bir dünya olmalıydı.

3.12 HİNDİSTAN MADUNİYET ÇALIŞMALARI VE TÜRKİYE MADUNİYET ÇALIŞMALARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Türkiye’de ortaya çıkan maduniyet çalışmaları Hindistan’da ortaya çıkan maduniyet çalışmalarından ancak 20 yıl sonra 2000’li yıllarda ortaya çıkmıştır. Fakat Hindistan maduniyet çalışmaları, mirasını devraldığı postkolonyalizm çalışmaları ile daha da geriye götürülebilir. Bunun ötesinde, düzenli olarak bir araya gelen akademik bir grup olarak ortaya çıkan Hindistan maduniyet çalışmaları henüz emekleme döneminde de iddialı çalışmalar ortaya koymaktaydı. Türkiye’de ve Türkiye üzerine yapılan maduniyet çalışmaları ise, süreli yayınlarda çıkan özel sayılar dışında, genelde bireysel olarak devam etmektedir. Hal böyleyken Türkiye’de

ortaya konan çalışmalar Hindistan'da yapılan çalışmalara göre mütevazı bireysel çalışmalar olarak kalmaktadır.

Hindistan ve Türkiye'de ortaya konan çalışmalar her iki örnekteki niceliksel farklılıkların dışında niteliksel olarak da farklılık arz etmektedir.

3.12.1 Çalışmalara Dair Tarihsel ve Toplumsal Karşılaştırma

Hindistan ve Türkiye'de yapılan çalışmalara dair değerlendirmede her iki ülke ve toplum arasındaki farklılık ister istemez dikkat çekmektedir. Hindistan yaklaşık 90 yıllık İngiltere egemenliğinin ardından 1947'de bağımsızlığını elde etmiş ve ardından dekolonizasyon ve postkolonyalizm dönemini yaşamıştır. Esasen maduniyet çalışmaları da bu dönemi ele alan postkolonyalizm çalışmalarının bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Hindistan'daki maduniyet çalışmaları tam da bu dönemin kapanışını, anti-kolonyal toplumsal hareketleri, milliyetçiliğin ortaya çıkışı ve ulus devlete geçişi kendisine konu edinmektedir. Her ne kadar çalışmalarda kapitalizme geçiş ve modernleşme önemli bir nosyon olarak ele alınıyor olsa da çalışmaların ilk odak noktası bu dönemi kapsamaktaydı.

Hindistan'ın aksine, Türkiye'de kolonyalizm ve postkolonyalizm dönemi hiç yaşanmamış Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı Devleti'nin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Elbette Osmanlı Tarihi ve Cumhuriyet dönemi için tarihsel anlamda yeniden işlenmesi gereken birçok konu mevcudiyetini korumaktadır. Maduniyet çalışmalarının da bu anlamda getireceği birçok açılım mevcut (Ergene, 2000). Lakin, Maduniyet çalışmalarının postkolonyalizm çalışmalarından miras aldığı literatür, Türkiye'deki çalışmalar için hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Belki de bu nedenle Türkiye'deki maduniyet çalışmaları hiçbir zaman tam anlamıyla tarihsel çalışmalara odaklanamamış, daha çok günceli konu edinen bir seyirde devam etmiştir.

Buna rağmen, Türkiye'deki maduniyet çalışmalarının öncülü olarak değerlendirilebilecek Şerif Mardin'in merkez-çevre analizinde belirtildiği üzere, her iki toplumun kapitalizme geçişi, bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal örüntünün şekillenmesi, kapitalizm sonrası güç ilişkileri açısından benzerlikler göze çarpmaktadır. Yine, Hindistan'daki maduniyet çalışmalarında sıkça vurgulanan burjuvanın yerel iktidar sahipleri ile uzlaşmayı seçmesi, merkez-çevre analizi bağlamında Türkiye için de geçerli olmaktadır. Osmanlı Döneminde, 19.yy'daki merkez-çevre ayrımını azaltabilecek Tanzimat ve Reform çalışmalarına rağmen, bu

ikili yapının ayrıklığı Cumhuriyet'e kadar devam etmiştir. Devletin gelişen teknolojik imkanlar ile taşraya kadar uzanabilmesi ile birlikte bu karşıtlık farklı bir yapıya bürünmüş olsa da, merkez-çevre farklılığı Cumhuriyet döneminde de geçerliliğini korumuştur. Bu dönemde de, Batı'daki gibi sahici bir sınıfsal karşılaşma ve sonrasında oluşabilecek bütünleşme yaşanmamıştır. Yerel iktidar sahipleri, ağalar ve toprak sahipleri iktidarını korumuş, merkezin iktidarının tahkimi adına, onların çevre üzerindeki nüfuzundan yararlanılmıştır (Cem, 2007). Bir yanda olabildiğince derli toplu merkez, diğer yanda olabildiğince dağınık çevre varlığını bu dönemde de sürdürmüştür (Mardin, 2006). Bu durum hem maduniyet çalışmalarının hegemonik olmayan burjuva, hem de bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan güç odaklarının çeşitliliği savı ile benzeşmekteydi.

Hindistan'daki çalışmalarda topluma liderlik yapması beklenen burjuva sınıfının Türkiye için askeri bürokrasi olduğu söylenebilir. Jön Türkler, İttihat ve Terakki, sonrasında Cumhuriyeti kuran askeri kadro, Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında modernleşmenin taşıyıcısı olmuş, topluma modernleşme yolunda öncülük etmesi beklenen 'elit' kesim olmuştur (Mardin, 2008). Hindistan maduniyet çalışmalarında işaret edilen, Hindistan'da topluma liderlik yapması beklenen kesim ise burjuva sınıfı olmaktadır. Liderlik yapması beklenen her iki toplumsal odak, Hindistan'da burjuva sınıfı, Türkiye'deki askeri bürokrasi, Avrupa örneklerindeki gibi topluma tam anlamıyla liderlik yapmadığından bu toplumsal farklılık devamlılığını korumaktaydı.

Toplumsal açıdan ve siyasi geçmiş açısından aradaki önemli farklara rağmen, 20. yüzyılın ilk birkaç on yılında, her iki toplumun kapitalizmin lineer ilerleme çizgisinin aynı merhalesinde yer aldığı söylenebilir. Bir yanda kamunun merkezinde yer alan Hindistan için burjuva/elit kesim, Türkiye için askeri bürokrasi, diğer yanda merkezin dışında kalan genel olarak köylü ve taşralı madun kesim. Bir diğer açıdan, 20. yüzyılın ilk yarısı göz önüne alındığında, kentleşme bağlamında da bir benzerlik söz konusudur: Hindistan'da 1931 yılında nüfusun %12'si (Kadi & Nelavigi, 2015, s. 32), Türkiye'de 1927 yılında nüfusun % 16'sı kentlerde yaşamaktadır (Geray, 1969). Bu oranlar benzer dönemde Avrupa'daki kentleşme oranlarının çok gerisindedir: 1910 yılında İngiltere'de nüfusun % 75'i, Fransa'da nüfusun % 38'i kentlerde yaşamaktadır (Bairoch, 1988). Düşük kentleşme oranına paralel olarak okuma-yazma oranları da her iki ülkede benzer olarak düşüktür. Türkiye'de 1935 yılında okuma-

yazma oranı % 20, Hindistan'da % 10 iken, aynı dönemde Fransa'da % 95'tir (Unesco, 1953). Bu açıdan bakıldığında, hem Hindistan'da hem de Türkiye'de toplumun büyük kesiminin merkezin dışında ve dağınık bir yapıda kaldığı söylenebilir.

3.12.2 Hindistan'daki ve Türkiye'deki Maduniyet Çalışmalarına Dair Niteliksel Karşılaştırma

Maduniyet Çalışmaları Hindistan'da postkolonyalizm çalışmalarının bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Yani öncülü postkolonyalizm çalışmalarından aldığı miras ile öncelikle tarihsel çalışmalara, kolonyalizmin neden-sonuç ilişkilerine odaklanmıştır. Bu nedenle çalışmalar ilk planda, Gramsci'nin çizdiği çerçevede, tarihe retrospektif bir bakış ile madunlara dair genelgeçer önkabulleri yıkmayı hedeflemiştir. Çalışmaların eksenini ilk olarak kolonyal dönem isyanları ve bu isyanları ortaya çıkaran milliyetçilikti. Bu açıdan, pozitivist bir ön kabulle, madunların isyanları ortaya çıkaran milliyetçiliğin yükselişinde önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülmekteydi. Bu amaçla, tarihsel kaynaklarda yeterince temsil edilmediği düşünülen, madun ve madun bilinci tarihsel kaynaklarda aranmaktaydı. Amaç, madunun sesini duyurulması, temsil edildiği durumlarda da elitist önkabullerden kurtarılmasıydı. Hindistan'daki maduniyet çalışmaları bu çerçevede geçmişten güncel evrilen bir ilerleyiş ile madunların sesini ve temsilini ele almaktaydı. Çalışmaların grup halinde düzenli aralıklarla yapılıyor olması, grubun içinde Guha gibi önemli ve farklı eğilimlerden akademisyenlerin bulunması, çalışmalar ile ilgili kısa zamanda hatırı sayılır bir külliyatın oluşmasını sağlamıştır. Çalışmalar yıllar içinde geçmişten güncel doğru evrilmiş, bu arada çalışmaların odağını oluşturan madun öznenin kapsamı ve bağlamı da değişmiştir.

Türkiye'deki Maduniyet Çalışmaları, Hindistan'daki akademik grubun aksine, 2000'li yıllarda bireysel çalışmalar ile başlamıştır. İlk birkaç çalışmada Osmanlı dönemi'ne dair çalışmalar da yer almış olsa da, Hindistan'dakine benzer kapsamda derinlikli tarihsel bir araştırmanın yapıldığını söylemek zor. Hele ki, Türkiye'deki birçok tarihsel kaynağın ya arka planda kaldığı, ya da sansüre maruz kaldığı düşünüldüğünde bu alandaki çalışmaların madunlar ve maduniyet açısından önemli açılımlar getireceği belirtilmektedir (Ergene, 2000).

Türkiye’de yapılan maduniyet çalışmaları bağlam açısından daha çok güncel odaklanmaktadır. Bu açıdan maduniyetin neden sonuç ilişkisi, maduniyetin tarihsel arkaplanı üzerinde yeterli bir literatür oluşmamıştır. Bu anlamda, maduniyetin kent yoksulluğu ve göç görünümleri, madunun etnik veya toplumsal cinsiyet, ya da bunların kesişimindeki, görünümleri konu ile ilgili önemli odak noktalarını oluşturmaktadır. Maduniyetin kültürel alandaki ve sinemadaki sunumu, madunun özne konumu çalışmalarda ele alınmaktadır. Madunun iktidarın tahakkümüne karşı geliştirdiği stratejiler, bilgi-iktidar ilişkisinden kaynaklı eşitsiz ilişkiye rağmen geliştirdiği direniş, var olma savaşı/sanati konu edilmektedir.

3.12.3 Madunun Temsili ve Sesi

Hindistan’da yapılan maduniyet çalışmalarının Spivak’ın değindiği temsiliyet nosyonun “yerine geçme”, “başkasının adına konuşma” (Vertreten, representation) yönü ile başladığı söylenebilir. Maduniyet Çalışmaları Grubu da tarihsel metinleri yeniden okumaya tabi tutarak madunu doğru bir şekilde temsil etmeyi yeğler. Fakat, başta Spivak olmak üzere maduniyet çalışmalarının diğer mensupları bu temsil biçimindeki sorunları görerek temsiliyetin ikinci yönüne, madun’un sesini, portresini doğru bir şekilde yeniden sunmanın (re-presentation, Darstellung) farkına vurgu yapar (Spivak, 1998). İkinci tür temsiliyet de madunu kesin olarak sorunsuz bir şekilde temsil etmemektedir. Ama bu temsiliyet biçimi ile özne nisbeten pasif konumundan sıyrılabilir. Madun ancak kendi kendisini temsil edebildiğinde, temsiliyetin her iki durumunda da pasif özne konumundan çıktığında, temsiliyet sorunu tam olarak ortadan kalkmış olacak ve doğru bir şekilde bir özne olarak görünür olacaktır.

Türkiye’de yapılan maduniyet çalışmaları temsiliyet açısından madunun felsefi, sanatsal bağlamdaki temsili (Darstellung, re-presentation) açısından ele alınabilir. Madunun, temsil edildiği maduniyet görünümlerinde, nisbeten kendi portresi, kendi sesi ya da sessizliği ile temsil edildiği söylenebilir. *Kemal Tahir*’in *Bereketli Toprakları*’nda, *Babamın Sesi* ve *Bulutları Beklerken*’de madunun portresinin yeniden sunumu (re-presentation) görülebilmektedir. Fakat bu temsiliyet biçiminde de madunun özne konumu temsilin niteliğini belirlemektedir. Özne monolojik olarak değil, diyalojik olarak temsil edildiğinde özne konumunu gerçeğe daha yakın bir şekilde sunabilmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MADUNİYET ÇALIŞMALARINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Maduniyet çalışmaları, çalışmaların yapılmaya başlandığı 1982 yılından itibaren, geniş ve farklı eğilimlerden bir kadronun katkı sunduğu bir alan olmuştur. Çalışmaların kısa zamanda kazandığı hatırı sayılır popülarite ile, çalışmalar hem içeriden hem de dışarıdan eleştiriler sunabilecek geniş bir akademik kadroya ulaşmış olmaktadır. Nitekim uyandırdığı bu büyük yankı ile çalışmalar ciddi eleştiriler ile yüzleşmeye başlamıştır. Çalışmaların sunduğu farklı bakış açıları, çalışmaları yürüten nispeten genç kadronun yapılan çalışmalar ile kazandığı tecrübeler, içeriden gelen (öz)eleştirileri kaçınılmaz kılmıştır. Çalışmaların uyandırdığı akademik ilgi, “Marksizmin sınıf temelli yaklaşımına alternatif bir yaklaşım” olarak görülen iddialı yakıştırmalar (Chaturvedi, 2007) çalışmalara dışarıdan gelecek eleştirileri de kaçınılmaz kılmıştır. Bu açıdan çalışmalara gelen eleştiriler birkaç farklı başlık altında ele alınabilir.

4.1 BAĞLAMSAL ELEŞTİRİLER

Maduniyet Çalışmaları postkolonyalizm çerçevesinde ortaya çıkmış ve bir anlamda Doğu Asya ile ilgili o güne kadar yapılmış çalışmaların paradigmasını yıkma hedefini gütmüştür. Fakat yapılan çalışmaların yeni bir akademik alan mı sunduğu, yoksa o güne kadar yapılan farklı eğilimdeki çalışmaların bir tekrarı mı olduğu zaman zaman şüpheyle karşılanmaktaydı. Sarkar (1997), maduniyet çalışmaları ile aslında daha önce yapılmış olanın tekrar yapılmakta olduğunu, yapılanın yeni bir şey olmadığını, öncekilerden farklı olarak sadece Amerika’da popülerlik kazanmış olmasıyla farklılık arz ettiğini belirtmekteydi. Örneğin, kültürel eleştirilerin geçmişi Hindistan’da maduniyet çalışmalarından 20 yıl öncesine kadar gidebilecek bir geçmişe sahipti (Sarkar, 1997, s. 104). Her ne kadar çalışmalar madun sınıfının geçmişteki yaşamının, tarihsel olarak varlığının altını çizmek istemiş olsa da, ne köylü hareketlerinin milliyetçi hareketler içindeki konumu, ne de buna

dair derinlemesine ekonomik ve sosyal araştırmalar yeniydi. Özellikle Marksist tarihçiler bunların her ikisini de daha önceden ortaya koymuşlardı (Prakash, 1994, s. 1478).

Sarkar'a göre (1997) iki çeşit yanlış anlama maduniyet çalışmalarının büyük oranda yapılmış olanı, söylenmiş olanı tekrardan söylemeye itmiştir. Bu yanlışların her ikisi de yeni bir durumdan besleniyordu:

“Birincisi, maduniyet çalışmaları Hindistan içinde çıkan ekollerden Batı'da saygı gören ilk ekoldü. Bu nedenle, Hindistan'daki okuyucular, özellikle postmodern çalışmalara yeni ilgi duymaya başlayanlar için, maduniyet çalışmalarındaki çalışmalara 'katılma' hevesi başka herhangi zayıf bir empirik içerikten daha önemli görünmüştü. Bazı eklektik ödünç almalar ve kelime benzerlikleri bir tarafa, postmodern olma iddiası fazlasıyla yanıltıcıydı. Hangi manada olursa olsun, bu belirsiz ve kendi içinde çok katmanlı terimi – postmodern – kullanmak bize galiba fazlasıyla cazip gelmişti. Metinler hala düz ve açık, yazar içgüdüsünün direk işaretleyen, bir tarzda okunuyordu. Bu arada temsilin karşıt konumdaki formlarını farklı tarzlarda ortaya koymaya çalışan, ya da öz-bilinç çabalarını farklı anlatım tarzları ile ortaya koyma çalışan çabalar da yok değildi. Fakat obsesif bir şekilde modern Hindistan tarihçileri tarafından yazılan Hindistan tarihinin içerik olarak antikolonyal olduğunu söylemek. Batı Kültürü'nün baskınlığının eleştirisi de yeni bir şey değildi. Maduniyet çalışmalarının temelini oluşturan empirik çalışmalar 20 yıl öncesinde Kolkata'da başlayan çalışmalara dayanıyordu. Öyleki bu çalışmalar ile 19. yüzyıl İngiliz eğitim sisteminden geçmiş reformist ve entelektüellerin ikiyüzlü söylemleri yerle bir olmuştu. İkincisi, Batı bağlamında, Avrupalı entelektüellerin kolonyal suç ortaklığındaki paylarını yeni Saidçi okuma ile fazlasıyla abartılı bir şekilde gösterme çabasıydı (Sarkar, 1997, s. 103-104)”

Sarkar (1997)'a göre, *Saidçi* okuma, bu konudaki göz kamaşması, literatür çalışmaları disiplini açasından, hem Avrupa hem de eski kolonyal dünyadaki çalışmalarda bariz bir şekilde ortaya çıkmaktaydı. Elbette Batı Marksizmi ya da radikal tarihyazımının bir çok eksiği vardır ve yeni yoğunlaşan globalleşme çağında bu uyumsuzluklar daha da net bir şekilde ortaya çıkmaktaydı; sosyalist çöküş, yeniden ortaya çıkan neo-kolonyalizm ve ırkçılık ve Üçüncü Dünya göçmeni entelektüellerin daha önce olmayan ünleri veya Avrupa Üniversitelerinde kazanmaya çalıştıkları ünvanlar. Hobsbawm dışında, Britanya Marksist tarihçilerinin çok azı imparatorluk üzerine yazmışlardı ve Avrupa merkezli baskı sosyal tarihçiliğin kurucu metinleri olma iddiasındaki çalışmalar için yanlış bir imaj çizebilirdi (Sarkar, 1997, s. 104-105). Sarkar, daha önce söylenmiş olanın yeni söylenmiş gibi sunulmasına

örnek olarak 1970'ler ve 1980'lerin başında yapılan toplumsal cinsiyet çalışmaları ve tarihcilikte yükselen feminist tonu örnek vermektedir. Bu alanda, bu dönemde önemli çalışmalar olduğunu belirterek, kadın, milliyetçilik, toplumsal cinsiyet ve maddi koşullarını iyileştirilmesi ile ilgili önemli sorular sorulduğunu belirtmektedir (Sarkar, 1997, s. 106)

Sarkar (1997), 'madun' ve 'otonomi' kategorilerini özcüleştirilme çabasının, bu kavramlara mutlak, sabit ve bağlamdışı mana ve önem atfetme çabasını ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Elbette madun öznenin peşine düşülmüşken ortaya konan özcülük, amaçsallık ve epistemolojik naiflik, son dönemin postmodern eğilimlerinden uzak durmamaktadır. Fakat, Sarkar (1997), son dönemde artık terkediliyor olsa da, Marksist mirastan sapmaya yönelik suçlama eğiliminin de baş gösterdiğini belirtmektedir. Bu esnada, maduniyet çalışmalarının, kolaylıkla gözden kaçırdığı bir nokta da "sınıf"ı "madun" veya "topluluk" ile değiştirmenin hiçbir şeye çözüm olmayacağı gerçeğidir. Sarkar'a göre, bu müşahhas eğilim sosyo ekonomik bağlamdan ya da ölümcül ekonomik indirgermecilikten uzaklaşarak güçlendirilebilirdi (Sarkar, 1997, s. 88).

Sarkar'a göre (1997), Spivak'ın Çalışmalara getirdiği yeni ufuk da fazlasıyla abartılmaktadır: "Gayatri Spivak'ın çalışmalara müdahil olması, Maduniyet Çalışmalarının tümü göz önüne alındığında, fiili terimler dışında, çalışmalara çok fazla bir katkı sunamamıştır" (Sarkar, 1997, s. 88).

Sarkar, Maduniyet Çalışmaları'nın semptomatik bir şekilde sol ve organize kast sistemi karşıtı hareketleri görmezden geldiğini belirtmektedir. Bu güçlü toplumsal hareketlerin çok farklı alanlarda kitle örgütleri ortaya çıkardığını söyleyen Sarkar, bu örgütlerin demokratik sivil hakların korunmasına yönelik dernekler, birçok feminist grup, *Narmada Bachao Andolan*¹ gibi önemli ekolojik örgütler ve daha birçok yaratıcı işçi örgüt doğurduğunu ifade etmektedir. Bu güçlü toplumsal hareketlerin verdiği güç ile Bhanwari Devi gibi, alt kastlardan, ulaşılması zor Rajasthan köylerinden bir kadın, Rajput ailelerindeki taciz, baskıcılığa ve büyük adaletsizliklere karşı kampanyalar yürütebilmekteydi. Sarkar (1997) tüm bunlara rağmen, kültürcülüğün sınıf ve sınıf mücadelesini, bu esnadaki sivil, demokratik,

¹ Narmada Kurtarma Hareketi anlamında, Narmada Nehri üzerinde yapılan barajlara karşı 1985'te kurulan örgüt

feminist ve liberal bireysel hakları – çoğu aydınlanma geleneğinden devşirilen hakkı – hatta Aydınlanma geleneğinin kendisini tümüyle inkâr ettiğini dile getirmektedir. (Sarkar, 1997, s. 107)

Sarkar (1997), kadınların bilinç ve otonomilerinin de göz ardı edildiğini belirtmektedir. Chatterjee'nin çalışmalarına referansla, ulusalcı hareket döneminde kadınların kendi inisiyatiflerinin ya da otonomilerinin ancak evin içinde, daha doğrusu otobiyografilerde, ortaya çıkabildiğini söylediklerini aktarmaktadır. Chatterjee'nin, kadınların her türlü aktif politik rolüne, hatta belirli kadın örgütlerindeki rolüne, karşı, en azından 1920'ler için, sessiz kaldığını dile getirmektedir. Sarkar'a göre bu "kadının modern öncesi konumunu koruyarak nasıl var olma mücadelesi ve direniş gösterdiği" yani klasik standart ulusçu bakış açısının tekrarıdır. Kadının ataerkil baskı altında nasıl mücadele ettiği, kendi yapısı içerisinde ziyadesi ile doğal bir durum olarak görülmektedir. Sarkar, Chatterjee gibi maduniyet çalışmaları mensuplarının bu ve benzeri birçok temel konuyu atladıklarını belirtmektedir: "Elbette hiçbir kitabın her şeyi kapsaması beklenemez, fakat bu derecedeki bir suskunluk, kolonyal Hindistan'ı başlangıç düzeyinde anlatmaya çalışan, bu şekildeki bir çalışma dışarıdan bakan başlangıç düzeyindekiler için tehlikeli yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilecektir" (Sarkar, 1997, s. 96)

4.2 BAĞLAMIN EVRİMİ

Maduniyet Çalışmalarının çerçevesi en başta kaba hatları ile çizilmiş olsa da, çalışmaların bu çerçevenin içinde kalarak statik ve değişmez bir şekilde devam ettiği söylenemez. Ludden'e göre (2001), maduniyet çalışmalarının bugünkü muhtevası, çağrıştırdığı anlam 1982, 1985, 1989, ya da 1993'teki muhteva değildir. Entelektüel çerçevedeki değişim, çalışmalara dair okuma ve yazma tarzındaki metodolojik yaklaşım değişikliği, sebep-sonuç ilişkileri çerçevesinde ölçülebilecek niteliktedir. Bu değişim elbette maduniyet çalışmalarının içinde gerçekleşmekteydi, lakin bu değişimin ne kadarının içeriden, ne kadarının dışarıdan tetiklendiği açık değildir. Zira içeriden ve dışarıdan, maduniyet kavramı, maduniyete yaklaşım, madun bireyin toplum içindeki konumu, kısacası çalışmaların ilgi alanları ve yaklaşım tarzları yeniden keşfedilmekteydi (Ludden, 2001, s. 2)

David Hardiman, maduniyet çalışmalarının ikinci konferansının yapıldığı 1986 yılında, çalışmanın en başından beri bir yol ayrımında durduğunu

belirtmektedir. Buna göre, bu yollardan ilki ‘metine dayalı söylemsel analize yoğunlaşma ve ’bilginin izafiliğine vurgu’dan, diğeri ise ’madun bilinci ve mücadelesine yoğunlaşp bunu sosyalist bir topluma taşımak’tan geçmekteydi. Hardiman bu yaklaşımların her ikisinin de grup üyeleri tarafından destek gördüğünü belirtmekteydi (Mallon, 1994, s. 1497-1498). Fakat maduniyet çalışmalarına dair farklılık sadece bu yol ayrımından ibaret değildir.

Chatterjee, ilk başlarda, maduniyeti sadece sınıfsal bir ayırım olarak gördüklerini belirtmektedir. Fakat, Spivak’ın müdahalesiyle kavramın sınıfsal zincirleri kırılmış, bireysel düzlemde ele alınmaya müsait hale gelmiştir. Spivak (1998), meşhur *‘Madun Konuşabilir mi?’* makalesinde kadının konumundan bahsederken kavrama bir açılım getirmiş ve maduniyetin sadece sınıfsal ayırımdan ibaret olmadığını ifade etmekteydi:

Bu bizim projenin ilk yıllarında var olan bir yaklaşım değildi ve bu maduniyet kavramına tamamıyla yeni bir anlam katmaktaydı. 80’lerin sonundan itibaren daha fazla insan bir kimsenin maduniyet konumunda olmasının ne anlama geldiği ile ilgili kafa yormaya başladı. Dahası, elit sınıflardan birisi, orta sınıflardan birisi, alt sınıflardan birisi de pekâla madun konumunda olabilirdi; ırk ve cinsiyetin yansımaları vesaire buna sebep olabilirdi. Fakat bunlar başta bizim dikkate aldığımız yaklaşımlar değildi. Başlarda bizim yaklaşımımız, Marksist formasyonumuza dayanan, o zamanlar sosyal tarihçilik olarak anılan, yaklaşımdan ibaretti (McGrail, 2018)

Chaturvedi (2007), Chatterjee’nin maduniyet çalışmalarını elitler ile madunların etki alanlarının farklı, ayrı oldukları durumlarda başarılı bulduğunu belirtmektedir. Fakat projenin bir sonraki adımı için farklı açılımları gerekli bulduğunu aktarmaktadır: “Şimdiki görev her iki grubun birlikte spesifik yapısı ile konumlandığı durumlardı; bir yanda, hegemonik ulusçu modernite projesinin etki alanı, diğeri yanda bu normalizasyon projesine karşı gelen fragmente olmuş direnişler” (Chaturvedi, 2007, s. 17)

4.3 TEORİK ELEŞTİRİLER

Çalışmalara yönelik eleştiriler madun kavramının kendisine, yani çalışmanın teorik çerçevesine kadar uzanmaktaydı. Bizzat maduniyet çalışmalarının kendi içinden, kavramın içeriğinin ihtiyaca cevap veremediğini ve yeniden tanımlanması gerektiğini vurgulamaktaydılar. Nitekim özellikle Spivak’ın konuya dair müdahaleleri çalışmaların teorik çerçevesinde yeni ufuklar açtı.

Spivak maduniyet çalışmalarını “*Maduniyet Çalışmaları: Yapısökümcü Tarihyazımı*” (Spivak, 1988) makalesinde 1982-86 yılları için teorik, metodolojik ve cinsiyet çalışmaları bağlamında değerlendirir. Spivak, *Maduniyet Çalışmaları Grubu*’nu değerlendirirken, kendisinin de içinde tutarak, alanın öncüllerinin kolonyal isyanlara yapısalcı yaklaştığını ve pozitivist bir yaklaşımla kolonyal arşivlerde isyan bilincini aradığını belirtmektedir (Spivak, 1996, s. 218). Chaturvedi (2007) de, Spivak’ın bu konudaki bakışını aktarmaktadır:

Grup kadınlara dair fikirlerinde *ihtiyatlı* davranmaktaydı. Kadımlar, sadece erkekler ile birlikte bir sınıfsal ve cinsiyet mücadelesi içinde bulduklarında kayıtlara geçmekteydi. Ya da kadının özne pozisyonu tarihsel birincil kaynaklarda yer bulmadıkça, kadının özne pozisyonuna ulaşmanın mümkün olmayacağını ifade etmekteydiler. Grup kadının konsept-metafor olarak söylemlerini nasıl şekillendirdiğini gözden kaçırmaktaydı. Madunu tarih yapıcı bir özne olarak ele almayı vaat eden bir çalışma grubunun, kadının özne ya da özne pozisyonunu gözardı etmesi öncekilerden farklı bir bakış ortaya koymuyordu (Chaturvedi, 2007, s. 16).

Gayatri Spivak (1998) “*Madun konuşabilir mi?*” makalesinde de çalışmaların kadına yaklaşımını sorunlu bulmaktadır. Spivak (1988), madunun derdini anlatmadaki çaresizliğine işaret ederken konuşamamasına (talk) değil, söyleyememesine (speak) işaret ettiğini ifade etmektedir. Üstelik bu çaresizliğin, *sati* geleneğinde olduğu gibi, ölerken sesini duyurma çabasında da değişmediğini ifade etmektedir (Spivak, 1996, s. 299). Kadının bu ölüm sessizliğine örnek olarak *Bhubaneswari Bhaduri*’nin intiharını örnek gösterir. 1926 yılında bağımsızlık yanlısı politik bir örgütte yer alan *Bhaduri* kendini asarak intihar eder. Uzunca bir süre bu intiharın bir aşk intiharı ve Bahduri’nin hamile olduğu için intihar ettiği düşünülür. Fakat Bahduri’nin intiharının gerçek iç yüzü, o dönemde hamile olmadığı, düzenli adet görmeye devam ettiği, bu intiharı kendisine verilen suikast eylemini gerçekleştiremediği için işlediği, ancak bir on yıl sonra ortaya çıktı. Aslında Bhubaneswari bu intiharın bir aşk ya da gayr-i meşru bir hamilelikten olmadığını ıspatlamak için adet dönemini beklemiştir. Ama buna rağmen sesini duyuramamıştır. Spivak bu örnek üzerinden kadın madunun sadece söyleme yeteneğinden yoksun olmadığını, bu yoksunluğa rağmen söylediğinde dahi duyulmadığını, ya da okunmadığını belirtir (Spivak, 1998).

Chakrabarty (2015), O’Hanlon’dan aktarımla Maduniyet Çalışmaları’nın hevesli bir şekilde peşine düştüğü öznenin “erkek özne” olduğunu, dolayısıyla

Spivak'ın haklı olduğunu ifade etmektedir. Diğer yandan, oluşturmaya çalıştıkları öznenin başka sorunlarına da Spivak'a atıfla değinmektedir. Spivak postyapısalcı ve yapısöküm çağında öznenin peşine bu denli koşmanın biraz safça olduğunu ifade etmekte ve eklemektedir: “Aramızda bazılarımız, Marx'ı güncellemek adına Foucault'ya atıfta bulunuyorduk, ne var ki hiç birimizin ne Derrida'dan, ne Lacan'dan, ne Deleuze ve Guattari'den ne de Bataille'den, yani post-yapısalcılığı gurularından, haberi vardı.” (Chakrabarty, , 2015, s. 26)

Spivak'ın önderliğinde, Maduniyet Çalışmalarındaki kadın öznesinin eksikliğine dair getirilen eleştiriler çalışmaların sonraki döneminde etkili olmuştur. Chaturvedi (2007), maduniyet çalışmalarının 6. bölümü sonrasındaki tüm serilerde Toplumsal Cinsiyet ve cinsellikle ilgili analizlerin yer bulduğunu aktararak, 9. ve 10. serilerin toplumsal cinsiyet ve maduniyet koşullarının anlaşılması çalışmalarına adandığını eklemektedir. Guha'nın sonraki katkıları, özellikle kadının ataerkil toplum yapısı içerisindeki konumunu konu edinen çalışmalar, yaklaşımdaki değişimin göstergesiydi.” (Chaturvedi, 2007, s. 20)

Bahl (1997), özne oluşumunun tamamen bağımsız bir süreç olarak ele alınmasının maduniyet çalışmalarının eksik bir yanı olduğunu belirtmektedir:

Toplumsal Düzen ve Toplumsal Kurumlar öznenin oluşumdan nasıl bir etkiye sahip, ya da sosyal bir varlık olarak insan ve ruhsal gerçekliği arasında nasıl bir bağ var, buna rağmen özne tek başına nasıl teorize edilebilir? Kısaca, maduniyet çalışmaları materyal kültürü es geçmiş; giyim-kuşamın, gastronominin, araç-gereçlerin, yaşam, çalışma ve barınma koşullarının, teknoloji, finansal şartların insan öznesini toplumsal etkileşim esnasında nasıl etkilediğini ıskalamıştır. Bunun yanında, bu materyal kültür, insanın içsel zihin işleyişi ile birlikte insanın değer kültürünün oluşmasında da etkili olmaktadır. Dolayısıyla, maduniyet çalışmaları, insanların materyal kültürünü es geçerek, adına ortaya çıktığı kitlelere bir kurtuluş reçetesi verememektedir. Genç bir Hint öğrencinin şimdi aktaracağım görüşleri bu konu hakkında bir fikir verecektir. Bu öğrenci, taraf tutmadan nasıl solcu olunabileceğini, Gyan Prakash'ın makalesinden öğrendiğini belirtmektedir. 23 yaşındaki yeni kemale eren bir öğrenciden gelen bu bakışın, madun kitlelerin tarihini yazma iddiasındaki insanlar için önemli bir anlamı olmalıdır (Bahl, 1997, s. 1333)

Bahl (1997), maduniyet çalışmalarının pozitivist bir heveskarlık ile sarıldığı teorilerin özne ve bilinci ile sınırlı olmadığını, işçi sınıfı ile de fazlasıyla heyecanlı ve heveskar davrandıklarını belirtmektedir. Hindistan İşçi Sınıfı'nın mevcut Batılı

kalıplara uymadığını – yani devrimci olmadığını – düşünmekteydiler. Ve bunun sebeplerini, Hindistan İşçi Sınıfı'nın '*demokratik sınıf bilinci*' geliştirememesini, bu sınıfın kültüründeki hatalarda ve mevcut tanımlara uymayan nosyonlarda aramaya çalıştılar. Oysa, maduniyet çalışmalarının basitçe şunu görmesi gerekiyordu; işçi sınıfının tarihçilerin teorilerini doğrulamak ya da bu doğrultuda yaşamak gibi bir amacı yoktu. "İşçiler (ve yoksul kitleler) yaşam koşulları, ihtiyaçları, fırsatları, günlük meşgâleleri ile hayatın her alanında yaşamak zorundaydılar; üretimde, yeniden üretimde, toplumda, yerelde, kısaca her yerde" (Bahl, 1997, s. 1339)

Bahl (1997), maduniyet çalışmalarının, direnişlerine övgü dizdikleri madun sınıfların tam olarak neye karşı direndiklerini anlayamadıklarını dile getirmektedir. Direnişin negatif bir nosyon olarak madun tarihine bakışta ufku açmak yerine daraltabileceğini de söyleyerek, eklemektedir:

"İşçi kitleleri yaşam koşullarını iyileştirmek için her alanda, her gün direnmektedir. Mücadele eden insanların zor şartlar altında ayakta kalmaları direniş olarak değil kahramanlık olarak adlandırılmalıdır. Kahramanları sadece dağ tırmanışı yapan dağcılardan ya da ormana giden maceracılarından, ya da askeri personellerden seçmeye alışmışız. Fakat yoksul insanların hayatta kalma mücadelesini, karın tokluğuna yaptıkları mücadeleleri sıradan, ya da daha kötüsü, hayatta kalmayı başardıklarında direniş olarak görmekteyiz (Bahl, 1997, s. 1342)"

Bahl (1997), maduniyet çalışmalarının kapitalist sistemin dünya ekonomisine entegrasyonunun karmaşıklığını da tam manasıyla çözemediklerini anlatmaktadır. Analizlerinde, sermayenin istisna gözetmeksizin dünyanın tüm noktalarına yayıldığını, ulus devletlerin egemenliklerini ayaklar altına alan bu yayılıma ayak uydurmak zorunda kaldıklarını, ulus devletlerin yapısının yeniden şekillendiğini göz ardı etmektedirler. Üstelik, globalleşmenin farklılıkları ve yerelliği yeniden canlandırdığı bu düzen sağ ideolojilerin işine gelmektedir (Bahl, 1997, s. 1342)

Bahl (1997), son olarak, Madun çalışmalarının uluslararası ilişkilerin temel olarak devletsiz olduğunu gözden kaçırdığını ve birlikte düşünüldüğünde sadece emek ve maddi akış değil, evliliklerin, klanların ve lehçelerin de sınırları aştığını belirtmektedir. Bahl (1997), buna örnek olarak Çin iş dünyasının Tayvan, Singapur Malezya ve Amerika'daki varlığını örnek göstermektedir. Bu şartlarda, Bahl'a göre, sınıf diğer tüm ayrımların (etnik, cinsiyet, emek ayrımının) üstünde

konumlanmaktadır. Bahl'a göre, globalleşmeye karşı olarak, pazar yayılımına karşı yükselen kültürel karşı çıkışların, kavram karmaşasının ve emek bölünmesinin ortaya çıkardığı eşitsizliklerin farklı alanlardaki yansımaları olduğunu belirtmekte ve eklemektedir:

“Maduniyet çalışmalarında kültür tartışmaların bu yönüyle eksik olarak kalmakta. Bu bağlamda bazı ulus devlet liderleri globalleşme gerçeğine karşı gelerek, ekonomik ulusalcılığı ya da rekabetçi ekonomi blokları oluşturmayı amaçlayabilir. Fakat, bu tür karşı çıkışlar kaçınılmaz olarak toplumsal çatışmalar neden olmakta bunun örneğini Hindistan üzerinden de görebiliriz (Bahl, 1997, s. 1342)”

4.4 METODOLOJİK ELEŞTİRİLER

Maduniyet çalışmalarının ilk yıllarındaki metodolojik yöntem de çalışmalarının henüz başında açıkça belirlenmiştir. Gramsci'nin madun tarihi için çizdiği 6 maddelik çerçeve dahilinde tarihsel kaynaklarda madun öznenin izleri aranacaktır. Oysa birincil kaynaklar zaten madunun kolaylıkla özne pozisyonunda yer alamadığı kaynaklardı. Bu metodolojik problemi, Spivak kadının maduniyet konumu için dile getirmekteydi. Spivak'a göre çalışma ile ilgili şöyle bir metodolojik bir problem vardı; maduniyet çalışmaları, tarihyazımsal bir projede, kadın birincil kaynaklarda özne pozisyonu ile yer bulmadıkça, kolonize kadının özne pozisyonuna ulaşmanın mümkün olmadığını düşünmekteydi. Bir diğer deyişle maduniyet çalışmaları kendi sınırlarına ulaşmış oluyordu (Chaturvedi, 2007, s. 16)

Birincil kaynakların, ve daha genel olarak tarihsel kaynakların, bu problemlili yapısı çalışmaların dar çerçevenin dışına taşınmasının gerekli olduğunu ortaya çıkardı. Bu nedenle Ranajit Guha, maduniyet çalışmalarının bir sonraki aşamasında sözlü anlatımlara, kadınların kolonyal ve post-kolonyal dönem tecrübelerine, kulak verilmesi gerektiğini belirtir (Chaturvedi, 2007, s. 20-21).

Spivak (1998) ne tarihi kaynakların, birincil ya da ikincil olması önemli değil, ne de sözlü tarihin, iktidarın baskı ve otoritesinden azade olmadığını belirtmekteydi. “Madun Konuşabilir mi?” (Spivak, 1998) deki ümitsiz tablo aslında “söz”ün neredeyse tamamıyla iktidarın tahakkümünde olmasından kaynaklanmaktadır. Guha'da sözün, sözlü tarihin de tahakküm altında olduğuna, müzik bağlamında, vurgu yapmaktadır: “Zira tüm müzisyenler ve sanatçılar madunlara sempati ile yaklaşmaz, bazıları zaten orta ve üst sınıfın mensubudur ve

eserleri önyargularının esiridir” (Guha, 1999, s. 15). Dolayısıyla, Spivak, yapılan çalışmaların aslında adı konulmasa da yapı-sökümcü çalışmalar olduğunu, fakat bunun daha da ileri taşınarak maduniyet çalışmalarının yapı-sökümcülüğünün de yapı sökümüne tabi tutulması gerektiğini belirtmektedir (Spivak, 1988).

Maduniyet çalışmalarının madun özne bilincine yönelik pozitivist yaklaşımı madunu kategorik olarak tek tipe indirgeme, onları illaki özne olarak görme sonucuna varabilmekteydi. Chakrabarty (1989), bunu Kolkata sanayi çalışanlarına yönelik araştırmasında etkili bir şekilde göstermişti: sol kesimin gayretkeş çabalarına rağmen, şehirli çalışanlar köylü gibi davranmaya devam etmekte ve bu şekilde düşünmeyi hiçbir zaman bırakmamaktaydı (Chatterjee, 2012). Ya da köylüler de kendi söyledikleri ile özne olmadıklarını söylemelerine rağmen, onları değişmez özne olarak görme çabası göze çarpmaktaydı: “İsyan ettim, çünkü Thakur göründü ve bana isyan etti dedi (Chakrabarty, 2000, s. 103)

4.5 VİVEK CHIBBER VE SERMAYE MADUNİYET İLİŞKİSİ

Vivek Chibber Maduniyet Çalışmalarına yönelik eleştirilerini ele aldığı *Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti* kitabında Maduniyet Çalışmalarına kapsamlı eleştirilerini sıralar (Chibber, 2014). Özellikle Guha'nın kolonyal dönemi tanımlamak için kullandığı “*Hegemonyasız Tahakküm (Dominance Without Hegemony)*” tanımına yönelik sert eleştiriler dile getirir. Maduniyet çalışmalarının, başta Guha olmak üzere, tamamıyla yanlış anlaşılmalardan beslenen kabullerden yola çıkarak tezlerini ortaya koyduğunu belirtir.

4.5.1 Maduniyet Çalışmalarının Yanılgıları

4.5.1.1 Hegemonik olmayan Burjuva

Chibber, maduniyet çalışmalarının burjuvanın Hindistan'daki rolü ile ilgili yanılgıya düştüğünü dile getirmektedir. Maduniyet çalışmalarına göre, Hindistan'da, kolonyal dönemde Avrupa'dan farklı bir kapitalist dönem yaşanmış ve bu süreç boyunca Hindistan modernleşmesi Avrupa'dan farklı bir gelişim göstermiştir. Bunun sonucunda, maduniyet çalışmalarına göre, Doğu [Asya]'da kapitalist sınıf Avrupa'daki gibi hegemonik bir liderlik ortaya koyamamış ve eski düzene [ancien regime] karşı ya mücadeleyi etmeyi becerememiş ya da tercih etmemiştir. Üstelik bu durum, sadece yerel burjuva sınıfı için değil, emperyal merkezden gelip kolonilere

yerleşmiş kapitalistler için de geçerliydi. Bu burjuva sınıf(lar)ı elbette yine önemli bir güce sahip ve dominanttı, fakat bu güçlerine rağmen diğer dominant sınıflara karşı eline sopa alıp mücadele etmeyi seçmemiştir. Bunun yerine, hem yerel hem de ithal burjuva sınıf, kolonyal düzene uyum sağlamayı seçmiş ve modern politik düzene doğru birlikte yol almışlardır. En nihayetinde, Chakrabarty Marksizmin meta anlatısında anlatıldığına benzer bir burjuva sınıfın Güney Asya'da olmadığını belirtmekteydi (Chakrabarty, 2000, s. 15). Bunun en önemli sonucu, politik kültürü revize etme amacıyla, feodal sistemi ortadan kaldırmaya çalışan ve devlet gücünü ele geçirmeye çalışan burjuvazinin Doğu Asya için söz konusu olmamasıydı. Bunun en önemli sebebiyse, Doğu Asya'daki burjuvazinin gerçek anlamdaki bir devrimi kendi çıkarlarına bir tehdit olarak görmesiydi. Zira, devrim manasındaki gerçek bir alt-üst oluş ensasında halk kitleleri feodal toprak sahiplerinin varlıklarına el koymaya kararlı olacak, hemen ilk anda toprak sahibi *zadeganlar*, '*zemindar*'ları kendilerine hedef olarak seçeceklerdi. Kapitalistler de, geri kalmış tarımın getirdiği yük ile, işçilere yaşam standardı yükselen bir hayat vaad edemeyeceklerdi. Hal böyleyken, Guha'ya göre, Avrupanın aksine, burjuva Doğu Asya'da köylü ve işçilerden oluşan bir koalisyon ile hegemonik bir sınıf oluşturamamıştı. Burjuva baskın olmasına rağmen, hegemonik olmamıştı (Chibber, 2014, s. 12)..

4.5.1.2 Sermayenin yayılım güdüsünün sekteye uğraması

Chibber, maduniyet çalışmalarının ısrarlı bir şekilde sermayenin yayılım güdüsü konusunda yanıldığını belirtmektedir. Bu aynı zamanda ilk maddenin dolaylı bir sonucu olarak görülmekteydi. Hindistan burjuvazisinin hegemonyayı reddetmesi, feodal güçleri ortadan kaldırmaya yeltenmemesi, sermayenin yayılım güdüsünün sekteye uğramasına neden olmuştu. Maduniyet çalışmaları açısından sermayenin yayılım nosyonunun iki önemli etkisi bulunmaktaydı. *Birincisi*, sermayenin çıkarları ile diğer sınıfların çıkarları ilişkili görülmekteydi. Fransız ve İngiliz devrimleri esnasında yükselen burjuvazi, kendi çıkarı ile köylü ve işçilerin çıkarları ortaklaştığı için feodalizmi devre dışı bırakmıştı. *İkincisi*, maduniyet çalışmaları, burjuva düzenini kültürel ve politik alanı değiştirip dönüştüren bir lokomotif olarak görmekteydi. Buna göre kapitalizm ile liberalizm arasında sıkı bir ilişki bulunmakta ve burjuvazi, resmi eşitlik, politik özgürlük, sekülerizm gibi nosyonları da kendisi ile birlikte getirmekteydi. Bu teoriye göre burjuva sınıfı sadece ortak pazarı doğuran ekonomik özgürlükler için değil, aynı zamanda politik özgürlük içinde mücadele

etmekteydi. Feodal sistem ortadan kaldırıldıktan sonra mülkiyet özgürlüğü ve politik özgürlük ortaya çıkan yeni politik düzenin iki önemli sacayağını oluşturmaktaydı. Yani kapitalizmin ortak pazarı aynı zamanda liberalizmi de kendisi ile birlikte getirmekteydi (Chibber, 2014, s. 13-14).

Maduniyet çalışmaları için, Avrupa için ortaya konan bu tespitler, Hindistan ve Doğu Asya için, en azından Marksist ve liberal anlatıda anlatıldığı haliyle, gerçekleşmemiştir. Bu nedenle, Güney Asya'daki toplumsal örüntü Avrupa'dakinden farklılaşmıştır. Tüm bunların sonunda, Chibber, maduniyet çalışmalarının şu sonuca vardığını ifade etmektedir: Toplumsal örüntüdeki bu farklılıklardan dolayı, Avrupa için geliştirilen teoriler, Hindistan'a uyarlanamaz, bunun yerine Hindistan ve Doğu Asya kendi nevi şahsına münhasır[sui generis] teorilerine ihtiyaç duymaktadır (Chibber, 2014, s. 14)

4.5.1.3 Kolonyalizm ve gücün çeşitliliği

Vivek Chibber, maduniyet çalışmalarının dayandığı üçüncü yanlış tez olarak kolonyal dünyada var olduğu varsayılan güç çeşitliliğini saymaktadır. Önceki sayılan iki merhalenin sekteye uğramasıyla, yani Kolonyal Kapitalizmin hegemonik olmaması ve sermayenin yayılım güdüsünü terk etmesiyle, kolonyal dünyadaki güç örüntüsü de farklılaşmıştır. Hindistan'da, kolonyal ve postkolonyal düzendeki burjuva, feodal güç odaklarını ortadan kaldırmak yerine onlarla yaşamayı tercih etmiştir. Bu birlikte yaşama düzeniyle birlikte, klasik burjuva düzeni, güç ilişkileri farklı bir formasyon ile sürmüştür. Örneğin, sınıfsal ücret ilişkileri kapitalizm öncesi sosyal formasyona benzer bir tarzda devam etmiştir. Bu şartlar altında gelişen modernite de Avrupa'daki örneklerinden farklı gelişmiş ve benzer yapıları ortaya çıkarmamıştır. Bunun sonucunda toplumsal düzenin güç odakları çeşitlenmiş ve bu anlamda bir tekelleşme yaşanmamıştır (Chibber, 2014, s. 15).

4.5.1.4 Kolonyal politik düzenin ikili yapısı

Maduniyet çalışmalarına göre bahsi geçen önceki zincirin sonraki halkası *politik düzenin ikili yapısı* olmaktadır. Bu silsiledeki yeni aşamada, eski güç formlarına dokunulmadığı için, politik formasyon geleneksel güç ilişkileri ile şekillenmekte ve burjuva kültürü ile madun sınıfların kültürü ortak bir noktada buluşmamaktadır. Elbette, madun sınıfı ile elit sınıfların birbirilerinden tamamen bağımsız oldukları anlamına gelmemekte; daha çok ayrı bir "madun" katmanının, elit

grup ile ilişkili olarak var olduğu manasına gelmektedir. Bu var olma durumu toplumsal düzenin Avrupa'dan tamamen farklı bir şekilde oluşması manasına geliyor, ki Avrupa'da, maduniyet çalışmalarına göre, hegemonik devrimci burjuva sınıfı, halkı başarılı bir şekilde elit toplumsal kesime ve politik düzene entegre etmiştir. Bu ikili politik düzende, eski geleneksel güç odakları etkisini devam ettirdiğinden, burjuva politik düzenin evrensel dili geçerli olmayacaktır. Bunun yerine, politikanın dini çerçevede ve dini konular üzerinden yorumlanmaya devam edeceği bir politik düzen hüküm sürecektir (Chibber, 2014, s. 16).

4.5.1.5 Kolonyal ulusalcılığın sahteliği

Chibber, maduniyet çalışmalarının kolonyal ulusalcılığa gerçek bir paye biçmediklerini belirtmektedir. Kolonyal savunuculara göre, kolonyal devlet Avrupa kültürünü kolonileştirilmiş kültüre getirdiği için kolonyal toplumda ilerleme sağlamıştır. Bu savunuculara göre, bu kültür sayesinde kolonyal halk ilkel yaşamlarından kurtularak modern toplum yapısına geçmiş ve nihayetinde geçmişte olması mümkün olmayan bir ulus ortaya çıkmıştır. Bunun aksini savunan ulusalcı/milliyetçi tarihçiler, kolonyal savunucuların bu iddialarını red etmenin yeterli olmadığını savunmaktaydı. Bu noktada maduniyet çalışmaları, kolonyalizmin problemleri medeniyetleştirme iddiasını, yerel hegemonik burjuvanın kendiliğinden modernleşmesi ile değiştirdiler. Onlara göre, Milliyetçi Tarihçilik ile ulusalcı hareket liderlerine sahte bir meşruiyet bahşedilmekteydi. Çünkü bu liderler topluluk adına konuşmamaktaydılar. Bu noktadaki karşı duruş, yine zincirin önceki halkalarına yaslanmaktaydı; politik alanın ikili yapısından dolayı –elit ve halk– burjuva tüm ulus adına konuşamıyordu. Burjuva madun ve elitleri aynı şemsiye altında toplayamadığı için, Avrupa'dakine benzer olarak ulus inşasında rol oynayan milliyetçi liderler söz konusu olamazdı, çünkü ortada adına konuşacakları bir ulus da yoktu (Chibber, 2014, s. 16-17).

4.5.1.6 Klasik teorinin Avrupa merkezliliği

Maduniyet çalışmaları, bahsi geçen silsilenin sonunda Avrupa merkezli klasik teorilerin Hindistan ve Doğu Asya için yetersiz olduğu noktasına varmaktaydı. Modernleşmenin tamamen farklı bir düzlemde geliştiği varsayımı ile, hem kolonyal, hem de postkolonyal sosyal formasyonun Avrupa'daki gibi aynı temel çerçeve ile izah edilemeyeceği düşünülmekteydi. Yani, en nihayetinde Batı ve Avrupa'daki sosyal formasyon temel alınarak inşa edilen teoriler Doğu ve özelde Hindistan'ı

anlamak için yeterli olmayacaktı. Bu nedenle, örneğin Chakrabarty “Hindistan politik modernleşmesi, eldeki Avrupa Marksizmi’nin uyarlanması ile basit bir şekilde yazılamayacaktır” demektedir.

Maduniyet çalışmalarının bu tezlerine göre Avrupa dışı toplumların Avrupa merkezli teoriler ile değerlendirilebilmesi için, sosyal formasyonun Avrupa’daki ile benzer olması ve de aynı gelişim sürecinden geçmiş olması, gerektiği düşünülmektedir. Bu Maduniyet çalışmalarının Avrupa ve Doğu Asya arasında red ettikleri en temel fark olmaktadır. Bunun sonucunda Batı toplumları için ortaya atılmış teorilerin Doğu için geçerli olmadığı sonucu çıkarılmaktadır.

Chibber, maduniyet çalışmalarının sıraladığı 6 maddenin aslında 3 başlık altında toplanabileceğini belirtmekte. *Birincisi*, burjuvazinin doğasında olan farklılık: Batı’da *Burjuvazi* sermayenin yayılımına öncülük etmiş, Doğu’da ise böyle bir rol üstlenmemiştir. *İkincisi*, Batı Kapitalizminin ortaya çıkardığı güç ilişkileri ile kapitalizmin diğer bölgelerde ortaya çıkardığı güç ilişkileri birbirinden farklılık arz etmekteydi. *Üçüncüsü*, politik psikoloji, politik aktörleri motive eden motivasyonlar Doğu’da Batı’dakilerden farklı olmaktadır (Chibber, 2014, s. 22)

4.5.2 Maduniyet Çalışmaları açısından Fail Özne ve Protestan Ahlakı

Maduniyet çalışmaları, fail özne (agency)’nin her iki dünyada farklı motivasyon ile hareket ettiğini düşünmekteydi. Chakrabarty, Marksist analizlerin Hindistan’daki işçi hareketlerinin dinamiklerini yeterince anlayamadığını düşünmekteydi. Çünkü, bu bakışa göre, Avrupa merkezli teorilerde işçilerin maddi çıkarları ile motive oldukları düşünülmekteydi. Yani Max Weber’in, Kapitalizmin temeli olarak gördüğü Protestan Ahlakı ve ussallığın Hindistan’da olmadığı fikri paylaşılmaktaydı (Weber, 1999, s. 24). Bu ussallık ile Avrupa’da işçiler kendi “fayda analizleri” doğrultusunda hareket etmekte, oysa Hindistan’da işçiler tamamen farklı bir psikoloji ile, burjuva öncesi psikoloji ile hareket etmekte ve bu psikolojide tercihler maddi fayda rasyonalitesi ile verilmemekteydi. Verilen kararlar, daha ziyade toplumsal, dini ve onura dayanmaktaydı.

Partha Chatterjee (1993) de köylü politikalarında benzer analizler yapmaktadır. Ona göre Hindistan’daki köylü hareketleri basitçe Marksist ve liberal teoriler ile açıklanamazdı. Çünkü, bu teoriler Batı nosyonları ve rasyonalitesine dayanarak geliştirilmişti. Onlara göre köylü özne “kendi yapısı içinde

anlaşılmalıydı". Chibber, Chatterje'nin "Köylülerin kendi öznel paradigmaları olan bir bilince sahip olduklarını ve bu bilincin burjuva bilincinden tamamen farklı olduğunu kabul etmemiz gerekiyor" dediğini belirtmekte ve ek olarak, köylüler tamamen farklı bir bilince sahip oldukları için, tamamen özel kategorilere başvurulması gerektiğini, ancak, Avrupa teorileri bir kenara bırakılırsa, uygun bir sosyoloji ve köylü öznesi oluşturulabileceğini aktarmaktadır. (Chibber, 2014, s. 18)

Chibber, maduniyet çalışmalarının bilim, rasyonalite, nesnellik ve benzeri özellikleri her iki kültüre atfetmek yerine, bunları Batıya has özellikler olarak sunduklarını belirtmektedir. Bu yanılı hem Partha Chatterje'nin kolonyal ulusalcılığı eleştirirken sarıldığı temel argüman olmakta, hem de Dipesh Chakrabarty'nin çalışmalarında da göze çarpmaktadır. Üstelik bu yerelliğin kutsanması, Doğu'nun ekzotize edilmesi ile sonuçlanmaktadır. Bunun kapitalizmin yanlış anlaşılmasından ortaya çıktığı açıktır. Zira, kapitalizm homojenleşmenin olmazsa olmazı olarak görülmektedir (Chibber, 2014, s. 289).

Partha Chatterjee, Ranajit Guha'dan farklı olarak, Hindistan köylülerinin derin bir kültürel ve bilinç düzeyi ile hareket ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Dipesh Chakrabarty de, benzer bir çabayı Bengal jüt fabrikalarında çalışan işçiler için göstermektedir. Chatterjee ve Chakrabarty, politik özneyi madun bilincinin bir penceresi olarak görmektedir. Ve her ikisi de madun grupların kendi çıkarlarını koruma güdüsü ile, yani Weber'in kapitalizmin temeli olarak gördüğü faydacı ussallık ile değil, bunun yerine, toplumsal değerler, onur, din ve diğer normatif değerler ile hareket ettiklerini belirtmektedirler (Chibber, 2014, s. 178)

Fakat, Chibber, Chakrabarty gibi bazı maduniyet çalışmaları katılımcılarının Hindistan işçi sınıfının sınıf bilinci ile ilgili fazlasıyla iddialı tezler ortaya attığını belirtmektedir. Örneğin, Chakrabarty'ye göre 1920'lerin Kolkatasında jüt fabrikalarında çalışan işçiler güçlü bir sınıf bilincine sahiptiler. Büyük Buhran (1929) esnasında, yöneticiler emekçilerin ücretlerine zam yapmak istememişler, buna karşılık emekçi sınıf mensupları iş ile ilgili eylemlere girişmiş ve sonucunda sadece önemli bir cesaret göstermekle kalmamış, aynı zamanda sınıf bilincini de kendi aralarında güçlendirmişlerdir (Chibber, 2014, s. 179)

Chibber, ne Guha'nın, ne de Chatterje'nin köylülerin kendi şahsi psikolojileri ile hareket edebildiklerini göstermediğini söylemektedir. Ne var ki, Chatterjee'nin

aksine, Guha Hindistan köylülerinin farklı bir psikoloji ile hareket ettiklerini iddia etmemektedir. Esasen “Elementary Aspects” de Hindistan köylülerinin de diğer örnekleri ile benzer davranış kalıbına sahip olduğu, benzer usallık ile hareket ettikleri gösterilmeye çalışılmaktaydı. Guha, birçok kere, anlatımlarına ara vererek taşralı isyancıların kullandığı taktik ve enstrümanların Fransız, Çin ya da İngiltere’deki örnekleri ile benzeştiğini anlatmaktadır. Kendi anlattığı köylüler, Fransa ve İngiltere’deki örneklerinin duygularını paylaşmaktaydı. (Chibber, 2014, s. 177)

Chibber’e göre, maduniyet çalışmalarının çizdiği tablonun aksine, Hindistan’daki işçi ve emekçi sınıfları kendi bireysel çıkarlarını görebilmekte ve bu doğrultuda hareket edebilmekteydi. Bu kültürel özcü yaklaşıma karşın, kendi verdikleri örnekler bu savı, işçi ve emekçilerin kendi çıkarlarını gözettiği savını, desteklemektedir. Bu da göstermekteydi ki toplumsal özne için kendi çıkarları, kültürel arka plan ne olursa olsun, önemli bir faktör olarak kalmaktaydı (Chibber, 2014, s. 193). Hindistanlılar da kendi çıkarlarının tehlikeye girdiğini farketme konusunda farklı olmamakta ve bu çıkarlar tehlikeye girdiğinde de gerekli adımları atmaktan geri durmamaktaydılar (Chibber, 2014, s. 199)

4.5.3 Maduniyet Çalışmalarında Modernite ve Kapitalizmin Romantize Edilmesi

Chibber, maduniyet çalışmalarının doyurucu bir çerçeve konusunda başarısız olduğunu, sistematik bir şekilde modernite ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi, hem Doğu hem de Batı için yanlış okuduğunu söylemektedir. Maduniyet çalışmaları, 20.yy liberal kültürünü, kapitalizmin belirleyici karakteristiği olarak ele almaktadır. Kapitalizm bir kere böyle dar bir çerçevede tanımlandığında, Hindistan’daki sistemin kapitalizm değil de, onun iğdiş edilmiş bir hali olduğu çıkarımına ulaşmak kolay olacaktır. Güya, Kapitalizm Doğu’ya ulaştıktan sonra suskunluğa geçmiş, yayılma nosyonunun terk etmiş ve Modern Batı’daki ilk döneminden tamamıyla farklı bir toplumsal düzen meydana getirmiştir. Yani, politik çatışmalar, yapısal dönüşüm adımları, güç ilişkileri ve postkolonyal dünyadaki diğer faktörler, Avrupa’dan çok farklı gelişmiştir.

Chibber, Maduniyet çalışmalarının iki yönlü bir hataya düştüğünü söylemektedir. Bunlardan daha az dikkat çekici olanı, ve fakat kesinlikle daha

önemsiz olmayı, kısaca şu şekilde izah edilebilir: Bir sosyal fenomenin nasıl çalıştığı doğru bir şekilde anlaşılmadan onun doğru şekilde eleştirilmesi mümkün olmayacaktır. Maduniyet çalışmaları kapitalizmi romantize etmekte, onu ortaya çıkardığı problemlerden masum saymaktadır. Chibber'e göre bu durum, özellikle Guha'nın çalışmalarında göze çarpmakta ve Chakrabarty'nin çalışmalarında da önemli bir yer tutmaktadır. Elbette bu romantize edilme durumu kasten yapılan bir şey değil, fakat bu kapitalizmin yeni liberal formları ile analiz edilmesinden kaynaklanmaktadır. Yüzyılların mücadelesi sonrası kapitalizmin ehlileştirilmesi ile geldiği liberal, demokratik form kapitalizmin gerçek yüzü olarak görülmektedir. Bunun sonucunda liberalizm, kapitalizmin bir sonucu olarak görülmektedir (Chibber, 2014, s. 26)

Kapitalizmin romantize edilmesindeki bir diğer sebep de maduniyet çalışmalarının postkolonyal dönemdeki güç ilişkilerinden doğan tahakküm biçimlerini kapitalist saymamasıydı. Bu sava göre, işçilere karşı yürütülen şiddet ve baskı kapitalizmden çıkış emaresi olarak görülmekte ve bu da kapitalizmin güç ilişkileri tarihinde işverenlerin çoğunlukla tercih ettiği güç tarzı olmaktadır. Bu şekilde maduniyet çalışmaları şiddeti kapitalist tarihin dışına çıkarmış oluyordu (Chibber, 2014, s. 286).

Chibber'e göre, başta Guha olmak üzere, genelde maduniyet çalışmaları hatalı bir şekilde halkın mücadelesi ile ortaya çıkmış başarıları burjuva sınıfının başarıları olarak sunmaktadır. Ayrıca, halkın Avrupa devrimleri esnasında burjuva sınıfının umurunda oldukları da bir yanılsamadan ibarettir. Bu nedenle, kapitalistlerin Hindistan'da despotik bir yönetim kurmaya çalışmaları, bu sermayenin yayılım güdüsünü terk ettiği değil, bilakis sermayenin yayılım dürtüsünün devam ettirdiği anlamına geliyordu. Bir diğer deyişle, sermaye her zaman ve her yerde sadece ekonomik tahakküm değil, aynı zamanda politik tahakküm arayışında olmuştur. Bir diğer konu ise kapitalizmin oluşturduğu politik gücün çok yönlü ve çok çeşitli olmasıydı. Oysa, Chakrabarty ve diğerleri yanlış bir şekilde "burjuva güç oluşumlarını" sadece bir özel form olarak açıklamaktaydılar (Chibber, 2014, s. 152).

4.5.4 Maduniyet Çalışmalarında Burjuvanın Rolü ve Rızaya Dayalı Ortaklık

Chibber, Doğu-Batı arasındaki temel farklılık olarak, kolonyal burjuvanın farklılığı üzerinde durulduğunu ifade etmektedir. Maduniyet çalışmaları hegemonik ve devrimci bir burjuva sınıfını, elit ve madun ayrımının ortadan kaldırılması için olmazsa olmaz görmüştür. Eğer Burjuva hegemonik bir tavır takınarak, diğer toplumsal grupları ortadan kaldırmış olsaydı, en nihayetinde madun sınıflarda sisteme entegre edilmiş olacak ve Avrupa’da olduğu gibi bileşik ortak bir kültür gelişmiş olacaktı. Fakat Guha’ya göre, sermaye dominant bir karakter göstermiş olmasına rağmen, hâkim/mütehakkim sınıfları Avrupa’da olduğu gibi kendi dünya görüşüne entegre etmemiş, onlar üzerinde hegemonya iddiasında bulunmamıştır. Bu nedenle elit ve madun sınıflar arasında bir ayrım devam edegelmiştir. Bundan ötürü, kolonyal ve postkolonyal dünyada politik kültür Avrupa’da olduğu gibi ortaklaşamamış ve birbirinden ayrı bir formda yaşamaya devam etmiştir. (Chibber, 2014, s. 28)

Oysa, Guha’nın sıkça vurguladığı üzer burjuva hegemonik olunca “herkes için söz alma salahiyetini” (Guha, s. 19) kendinde bulmakta ve otoritesini kabul ettirmek için diğer grupları ortadan kaldırmaktadır: “hegemonik sınıflar otoritesini madun grupları kendi dominant topluluğuna eklemleyerek devam ettirirler” dediğini aktarmaktadır (Chibber, 2014, s. 35). Bu durumda her grubun sıfırdan farklı bir kazanç elde ettiği kazan-kazan kuralının geçerli olduğu bir denklem ortaya çıkmaktadır (Chibber, 2014, s. 35). Hegemonik burjuva ve kapitalizm arasında bir neden sonuç ilişkisi olduğundan bu ancak kapitalizm ile mümkün olmaktadır. Modern öncesi dönemde emekçi sınıfların politik kültüre eklemelenmesi ne yapabilecek, ne de ilgi duyulacak bir şeydir. Maduniyet çalışmaları içinde kabul gören görüşe göre modern öncesi dönemde madun gruplar ancak zor yoluyla eklemelenmeye ikna edilmekteydiler. Oysa modern dönemde “kültür seviyesinde alış-veriş” ya da eğitim süreci bu eklemelenmeyi sağlamaktaydı (Chibber, 2014, s. 35-36).

Hegemonyanın başarılı bir şekilde diğer sınıfları politik kültüre entegre ettiği düşünülen örnekler Avrupa’da yaşanan 1640 *İngiltere Devrimi* ve 1789 *Fransız Devrimi* olarak verilmekteydi. Bu devrimlerle sadece yeni bir politik sınıf değil aynı zamanda yeni bir iktidar ve politik güç örüntüsü de ortaya çıkarmıştı. Bu yeni politik

örüntü ile modern burjuva, İngiltere ve Fransa kapitalistleri örneğinde, kitlelerin rızasıyla otoritesini şekillendirmişti. Maduniyet çalışmaları, Avrupa'daki bu iki örneği Hindistan örneğinin karşısına başarılı örnek olarak göstermektedir. Guha'ya göre, Avrupa'nın geçirdiği tecrübe ile burjuva, karakteristik kurumları ve politik tarzı ile yeni kurulan modern politik ulusun önündeki sürükleyici özne olmuştur. Fakat benzer başarı, kolonyal yönetime karşı ulusçu/ulusalcı harekete girişen Hindistan'daki kapitalist sınıf tarafından gerçekleştirilememişti, çünkü Avrupa'daki gibi hegemonik yapısı ile ortak bir politik düzen kuramamıştı (Chibber, 2014, s. 36)

Chibber (2014), maduniyet çalışmalarının öne sürdüğü argümanların aksine, Avrupa'da devrimin elit liderliğinin devrim esnasında madun sınıfların isteklerini gözardı etmek için elinden geleni yaptığını belirtmektedir. Üstelik, devrimi gerçekleştirip gücü ellerine aldıklarında da, dar çerçevede, oligarşik Hindistan örneğindeki toplumsal yapısından çok daha sınırlı, bir toplumsal düzen ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Sonuç, politik ulusun dar bir çerçeveye sıkıştırılması, sadece yöneten sınıf ve halkın küçük bir bölümünü içermesiydi. Yeni politik düzende zor ve güç en temel enstrüman olmaktaydı. (Chibber, 2014, s. 99)

4.5.5 Devrimci Olmayan Burjuva

Guha'ya göre (1997), ilk planda, Hindistan sermayesi, İngiltere ve Fransa'daki sermayedarların yaptığı gibi, geleneksel toprak sahiplerine karşı bir saldırıya geçmemiştir. Bunun yerine onlarla uzlaşmayı seçmiştir. Çünkü bu anlamdaki devrimci bir alt üst oluşu kendi çıkarlarına zıt görmüşlerdir. Yani, feodal toprak sahiplerinin çıkarlarını kendi çıkarları ile ortak, köylü ve emekçilerin çıkarlarını kendi çıkarlarına zıt görmüşlerdir (Chibber, 2014, s. 49). Bu nedenle Chibber (2014), Guha'nın burjuva ile ilgili şu tespitini aktarmaktadır: "Kolonyalizmden beslenerek ve oluşma sürecinde ona bağlı yaşayarak, modern öncesi üretim tarzı ve kültürü ile birlikte yaşamayı öğrenerek İngiliz hakimiyetinin sonsuza kadar kalabilme şartlarını sunmuştur"(Guha, 1997).

Hindistan sermayesi feodal ortadan kaldırmak istediğinde feodal toprak sahipleri ile değil, daha çok bu sınıfları himayesinde tutan kolonyal devlet ile karşı karşıya gelmekteydi. Bazı yönlerden Avrupa'daki örneğine benzer bir süreç işlemekteydi; benzer olarak geleneksel sınıflar ile karşı karşıya gelinmekteydi, fakat bunun için geniş bir politik koalisyon gerekmekteydi. Guha'nın dediği şekliyle

“burjuva, halen hegemonyasını yayılma nosyonu üzerinden tesis etmek istemekteydi”. Fakat, yayılma bir şekliyle Avrupa’daki şeklinden bir miktar farklı olmalıydı. Bu anti-feodal bir yayılma olmakla kalmamalı, aynı zamanda ulusalcı bir hareket de olmalıydı. Guha’ya göre, “Bu tarihsel şartlar nedeniyledir ki, Hindistan burjuvası hegemonik hedeflerini, ancak ‘toplumun tüm kesimlerini’ bir ulus haline ve ‘ortak çıkarları’ nı ideal ulusalcılık formuna dönüştürerek sağlayabilmiştir”. (Chibber, 2014, s. 45-46)

4.5.6 Kapitalizm ve Sermayenin Belirleyicilik İlkesi

Chibber’e göre, kapitalizm sosyal formasyonu düzenlemeye başladığında tek genelgeçer kuralın kapitalizmin kuralları, bunun da kapitalistlerin arzuları doğrultusunda, olduğunu belirtmektedir. Bu formasyonun elbette ayrıntıları değişebilmektedir. Bazı Marksistlere göre düzenleyici etken emek ve sermaye arasındaki mücadele olmuştur, bazılarına göre “devinim yasaları”[laws of motion], bazı diğerlerine göre ise dünya ekonomisinin dinamikleri ana etken olmuştur. Fakat ortak sav, yerel tarihin dünyanın her yerinde, tıpkı diğer kapitalist tarihsel gelişimlerde olduğu gibi, aynı güçlerin etkisinde şekillendiğidir. Bu durumda, Hindistan, ya da Arjantin, ya da Nijerya modern tarihi kapitalist tarihin mütemmim bir cüzü haline gelmekte (Chibber, 2014, s. 214).

Oysa maduniyet çalışmaları, başta Guha olmak üzere, sermayenin yayılma dürtüsünü Avrupa’nın politik ve ekonomik dönüşümünün temeli, fakat aynı zamanda dönemin dominant ideolojilerinin [liberalizm, sekülerizm ve sosyalizm] de lokomotifini olarak görmekteydi. Bu bakış açısında, burjuvanın politik mücadelesi, eski düzenin [ancien régime] ortadan kaldırılmasındaki en önemli etken olarak görülmekteydi. (Chibber, 2014, s. 38)

Chibber, maduniyet çalışmalarının temel argümanlarından olan, kapitalizmin Doğu kıyılarına vardıktan sonra yayılma nosyonunununu terk ettiği iddiasının doğru olmadığını belirtmekte ve onların kapitalizmin başarısızlığına dair öne sürdükleri delillerin, sandıklarının aksine, kapitalizmin başarısına dair argümanlara dönüştüğünü ifade etmektedir. Bu nedenle, Chibber, kapitalizmin Doğu’da da tıpkı Batı’daki gibi davrandığına inanmamak için hiçbir neden olmadığını eklemektedir (Chibber, 2014, s. 214).

4.5.7 Maduniyet Çalışmalarında Oryantalizmin Yeniden Keşfi

Chibber, maduniyet çalışmalarının kapitalizmi analiz konusunda yetersiz bulmakta ve bunun üstüne Oryantalizmin en korkunç ideolojik argümanlarını yeniden dirilttiğini belirtmektedir (Chibber, 2014, s. 288). Zira, maduniyet çalışmaları Doğu’lu öznelerin Batı’daki öznelerden tamamen farklı bir psikoloji ile hareket ettiğini iddia etmektedir. Bu oryantalist bakış açısının yeniden tekrarı anlamına gelmektedir. Bu bakış açısı emperyalist ideologlarda yankı bulmaktadır, çünkü halkın özgürlüklerine göz yummanın bundan daha etkili ve kolay bir gerekçesi olamaz. Bu sav ile kolonyal halkın kendi akılları ile hareket edemediği ilan edilmektedir. Geçen yüzyılın anti kolonyal ve antiemperyalist hareketlerinin en büyük katkılarından birisi, bu oryantalist bakış açılarının foyasının açığa çıkarılması idi. Fakat, antikolonyal radikal eleştiri adına, bu sav maduniyet çalışmalarının sarıldığı tezlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. (Chibber, 2014, s. 288)

Chibber’e göre, postkolonyal teori ile ilgili olarak karşı çıkılabilecek nokta, Chakrabarty’nin öne sürdüğü “Avrupa’nın Taşralaştırılması” değil, fakat bu proje ile ısrarlı bir şekilde Avrupa merkezliliğin öne çıkarılması – Avrupa’nın akıl, rasyonalite, sekülerizm, demokratik kültür ve benzeri hasletlerin merkezi, Doğu’nun da değişmez geleneğin, akıldışılığın, dindarlığın ve benzeri nosyonların merkezi olarak görülmesidir. Maduniyet çalışmalarına göre, kapitalizm Batı’yı dönüştürdüğü, fakat Doğu’yu dönüştüremediği için, maddi kategoriler Batı için geçerli olurken, Doğu için ancak kültürel özcülük geçerli olabilmektedir. Açıkça, var olan Avrupa-merkezciliğin ortadan kaldırılması adına postkolonyal teori daha katı bir haliyle tekrardan diriltilmektedir (Chibber, 2014, s. 290). Chibber, Avrupa’nın merkezi konumdan çıkarılarak *Avrupa’nın Taşralaştırılması*’na dair iki nokta öne sürmektedir.

“Birincisi Avrupa’yı taşralaştırmanın yolu, Doğu ve Batı arasındaki doldurulamaz boşluğu açmak değil, her iki yanın benzer temel güçlerin nesnesi olduğu ve de dolayısıyla benzer temel tarihin parçaları olduğunun anlaşılmasından geçmektedir. Bahsettiğim güçler, daha önce vurguladığım iki evrensel kuraldır: sermayenin yayılma mantığı ve evrensel öznenin refaha olan ilgisi, ki bu da sermayenin yayılmasına karşı direniştir. Bu her iki güç hem Batı hem de Doğu için, her ne kadar farklı yoğunluk ve şiddetlerde olsalar da, geçerlidirler. Bu demektir ki hem Doğu, hem de Batı evrensel tarihin farklı zaman dilimlerinde zuhur etmiş mütemmim cüzüdürlükler. Her ne kadar kendi öznel karakteristiklerini kaybettikleri manasına gelmese de, aynı güçlerin

öznesidirler. İkinci, 20.yüzyıl Markist analizi Doğu'nun öznel halinin anlaşılması için de geçerlidir. Marksist teorinin 1905 Rusya devrimi sonrasında ortaya koyduğu Batı-dışı dünyayı anlamaya yönelik çabanın ilerisini ortaya koyabilen başka bir örnek de henüz çıkmış değil. (Chibber, 2014, s. 291)”



BEŞİNCİ BÖLÜM SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Maduniyet Çalışmaları Grubu, 1982’de yayınlanmaya başlanan ilk çalışma ile, madun kesimlerin temsili ve sesi bağlamında önemli bir literatürün oluşmasının önünü açmıştır. Çalışmalar ile ilgili ilerleyen yıllarda hem katılımcı sayısı anlamında, hem de çalışılan konu çeşitliliği bakımından önemli bir artış kaydedilmiştir. Postkolonyal çalışmaların bir devamı olarak, Edward Said gibi postkolonyal çalışmaların önde gelenlerinin verdiği katkılar ile projenin popülaritesi daha da artmıştır.

Çalışmalarda, Gramsci’nin altı madde ile özetlediği, madun tarihine dair yapılması gerektiğini söylediği çalışmalardan ilham alınarak madun tarihine yönelik retrospektif bir bakış sunulmaktaydı. Madunların tarihin karanlık kuyusunda kaybolan seslerinin peşine düşen çalışmalar, bu literatürden aldığı destek ile günceli de içine alacak şekilde revizyona uğradı. Yani tarihsel bir okuma olarak başlayan çalışmalar, artık günceli de içine alan, madunların süregiden toplumsal konumunu işleyen bir yapıya büründü.

Fakat çalışmalar ilerledikçe, çalışmalar ile ilgili yöntemsel problemler daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başladı. Çalışmalar tarihsel bir okuma yaptığından ilk olarak elde bulunan birincil ve ikincil kaynaklara yönelmişti. Fakat, şüphesiz, mevcut kaynaklar tarihsel sürecin bilgi-iktidar ilişkisinden, otoritenin sınır tanımaz tasallutundan ve ataerkil toplumsal ilişkilerin baskısından azade değildi. Bu nedenle, çalışmaların ilk dönemleri söz konusu eşitsiz şartların sebep olduğu problemlerden sıyrılamamıştır. Bu problemlerin en iyi farkına varan Guha ve Spivak gibi çalışmaların önde gelenleri, yaptıkları müdahaleler ile bu problemlerin tartışılmasını sağlamış ve çalışmalara farklı ufukların açılmasının önünü açmışlardır. Peşine düşülen madun öznenin, zaten hali hazırda var olan ataerkil öznenin bir kopyası olacağı çekincesinin aşılması için Spivak yapı-sökümcü tarihçiliği önermekteydi. Bilgi-iktidar ilişkilerinde muzdarip ana akım kaynakların sınırlayıcı

alanın aşılması için Guha sözlü tarihi önermekteydi. Bu ve benzeri müdahalelerin sonucunda var olan anaakım çalışmaların bağlayıcı zincirleri kırılmış olmaktadır.

Bu kavramsal çerçeve değişimi ile toplumsal cinsiyet eşitsizliği sorunları, kadın maduniyeti gibi spesifik konularda yapılan maduniyet çalışmalarında artış gözlemlenmiş, önceki çalışmalarda olmayan yapısal eleştiriler, yapı-sökümcü, yapı-bozumcu yaklaşımlar da kendine yer bulmuştur. Özellikle sınıf ve grup temelli yaklaşımların aşılıp bireyin maduniyetinin de farkına varılmasının, klasik fizikten kuantum fiziğine geçiş gibi bir etki yaptığı söylenebilir. Bu bakış açısıyla kadının, ve de diğer madun bireylerin, sınıfsal aidiyetinin dışında, bilgi-iktidar denklemi dışında kaldığı her pozisyonda, madun konumuna düşebileceği anlaşılmış olmaktadır.

Şerif Mardin'in maduniyet çalışmalarının öncülü olarak değerlendirilebilecek merkez-çevre analizi bir yana bırakılırsa, Türkiye'deki Maduniyet Çalışmalarının ancak 2000'li yıllar ile birlikte ilgili uyandırmaya başladığı söylenebilir. Özellikle, *Toplum ve Bilim Dergisi*'nde 2000'li yılların başında yapılan kavramsal çevirilerin, ardılı çalışmaların temellerini oluşturduğu söylenebilir. *Madun ve maduniyet* kavramlarının barındırdığı belirsizlik çalışmalara çok farklı yönlerden katkı verilmesini sağlamıştır. Ermenilerin, Azınlıkların, Kürtlerin yaşadığı eşitsiz durumlar Maduniyet Çalışmaları kapsamında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Fakat ana akım çalışmaların, *Toplum ve Bilim, Birikim Dergisi* çevresinde yapılan yoksulluk üzerine çalışmalar olduğu söylenebilir. Kentleşme ile şehirlere taşınan yoksulların, çoğu zaman etnik ve cinsiyet temelli maduniyetleri ile birleşen, maduniyet görünümü bu çalışmalarda ele alınmaya çalışılmıştır. Hindistan'daki Maduniyet çalışmalarının çıkış noktası olan '*madun öznenin tarihsel serüvenine retrospektif bakış'a* dair maduniyet çalışmalarının Türkiye'de yapılan çalışmalarda çok fazla yer bulduğunu söylemek zor. Birkaç istisna dışında yapılan maduniyet çalışmaları genelde güncele yönelik yaklaşımlar içermektedir. Bu anlamda Madun Tarihine yönelik çalışmaların halen işlenmemiş bir alan olarak kalmaya devam ettiği söylenebilir.

Maduniyetin yoksulluk görünümünün dışında, Türkiye'de yapılan çalışmalarda, maduniyetin kamusal alandaki görünümü, maduniyetin Kürt Sorunu bağlamında ilişkisi, maduniyetin toplumsal cinsiyet görünümleri, maduniyetin göç bağlamındaki ilişkisi de ele alınmaktadır. Çalışmaların güncele dair konulara

yoğunlaşması, çalışmalar ile ilgili bazı yöntemsel problemleri ortadan kaldırırsa da, madunun bilgi-iktidar denkleminin dışında kaldığı gerçeği, hayatın her alanında iktidar söyleminin nesnesi olduğu hakikati mevcudiyetini korumaktadır.

Çalışmaların ortaya çıkışından sonra, çalışmalar ile ilgili birçok eleştiri ortaya konmuştur. Çalışmalara yönelik eleştiriler bağlamsal, teorik ve metodolojik açıdan ele alınmıştır. Çalışmalara getirilen eleştirilerde maduniyet çalışmalarının müstakil bir akademik alan olarak ele alınıp alınmaması gerektiği, çalışmaların önceki çalışmalardan bir kopuşu mu yoksa öncekilerin bir tekrarını mı sergilediği üzerinde durulmuştur.

Fakat, çalışmalara dair en keskin eleştirileri *Vivek Chibber* tarafından '*Postkolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*'nde dile getirilmiştir. Chibber, bu çalışmasında maduniyet çalışmalarının savlarına genişçe yer ayırarak çalışmaların tezlerini oluştururken düştüğü yanılgıları ele almaktadır. Chibber, maduniyet çalışmalarının tezlerini oluştururken kabul ettiğinin aksine, Kapitalizmin yayılma güdüsünün genelgeçer bir gerçek olduğunu, bu yayılma güdüsünün Hindistan ve Doğu Asya için de geçerliliğin sürdürdüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla, iddia edilenin aksine, modernleşme süreci Avrupa'daki burjuvanın dayattığından farklı bir şekilde aksetmemiştir. Chibber, maduniyet çalışmalarının bir diğer savının aksine, Hindistan'da farklı bir politik güç örüntüsünün oluşmadığını, kapitalizmin anakara Avrupa'sında ortaya çıkardığı gibi heterojenik, hiyerarşik bir güç örüntüsünü ortaya çıkardığını belirtmektedir. Chibber, maduniyet çalışmalarının farkında olmadan oryantalizmin farklı bir versiyonuna işaret ettiği, politik öznenin Doğu'da farklı, Batı'da farklı dinamiklerle hareket ettiği inancının da yanlış olduğunu ifade etmektedir. Chibber, maduniyet çalışmalarının öne sürdüğü önceki savlar yanlışlandığına göre, Avrupa merkezli teorilerin Doğu'da geçerli olmadığı savının da anlamını yitirdiğini ifade etmektedir.

Türkiye'de yapılan maduniyet çalışmaları, her iki toplum arasındaki tarihsel farklılıklara rağmen benzerlik göstermektedir. Her iki toplumun modernleşme çizgisini belli bir süre eş zamanlı takip etmesi, politik alanın benzer şekilde ikili bir yapı (merkez-çevre; elit-madun) ile şekillenmesine neden olmuştur. Türkiye'de maduniyet çalışmaları hacim olarak Hindistan'da maduniyet çalışmalarının çok gerisinde kalmıştır. Ayrıca Hindistan'daki maduniyet çalışmalarının çıkış noktası

olan madun tarihine yönelik tarihsel yaklaşım Türkiye’de istisnalar dışında çok fazla ortaya konmamıştır. Türkiye’de yapılan maduniyet çalışmaları daha çok maduniyetin güncel görünüşleri üzerinde durmaktadır.

Madunun temsili ve sesinin duyurulması ile ilgili olarak, Spivak temsiliyetin iki nosyonuna değinmektedir; vekil olarak temsil etme (representation; Vertretung) ve sanatsal, felsefi anlamda temsil etme (re-presentation; Darstellung) (Spivak, 1998). Vekil olarak temsilde özne her halükarda özne konumundan koparılmaktadır. Felsefi anlamda temsilde de, iktidar söylemi ve bilgi-iktidar denklemdeki cızırtılar gerçek anlamda dolaysız bir temsilin önüne geçmektedir.

Bu çalışmada Türkiye’de yapılan maduniyet çalışmaları, madunun temsili ve sesi bağlamında ele alındı. Madunun konumu ve tanımı gereği hegemonik sınıfların tahakkümünde olması, temsil “alan”ının kurallarının hegemonik sınıfların habitusu ve söylemi ile belirlenmesi, bu söylem ve iktidarın her an yeniden üretiliyor olması, madunun temsil alanını daraltmakta, sesini belirsizleştirmektedir. Üstelik bu temsiliyet problemi madunun her türlü temsiliyetinde en yalın hali ile karşıda durmaktadır. İster Spivak’ın işaret ettiği vekaleten (representation) temsil ve sanatsal temsil (re-presentation) olsun, ister madunun bizzat kendi kendisini kendi sesi ile temsil ettiği şekliyle olsun, söylem ve dil problemleri her haliyle temsiliyetin karşısında durmaktadır. Zira, her halükarda madun, yine tanımı ve konumu gereği, kendi dışında üretilen anlam ve söylem dünyasından seçtiği ifade biçimleri ile sesini duyurmaya yeltenmektedir. Kadın içine doğduğu erkek egemen dilin kelimeleri ile ya da Spivak’ın örneklendirdiği (1997) *Bhubaneswari Bhaduri* gibi kendi bedeni ile, ‘işgalci’ olarak görülen ‘kent yoksul’u kendisine bahşedilen jargon ile, resmi söylemin dışında kalanlar resmi söylemin ürettiği bilgiye içkin söylem ile, göçmen bildiği sınırlı sayıdaki ‘yabancı’ kelime ile sesini duyurmaya çalışmaktadır. Üstelik madunun muktedir öykünmesi, siyah derisinin üstüne beyaz maske giymeyi, muktediri taklidi, hibrit bir kimliğe bürünmeyi kendisine kurtuluş olarak görmesi söylemin sadece kültürel dış dünyada değil, mikro düzeyde bireyin kendi zihin dünyasında da var olan problemleri içerdiğine işaret etmektedir. Tüm bunların sonucunda, bu temsil ve söylem problemleri, maduniyet temsillerinin görüldüğü halinin ötesinde, bu anlam ve söylem problemlerini minimize edecek bir söylem analizi, genelgeçer okumanın dışında bir okuma ile okunmasını elzem kılmaktadır.

KAYNAKLAR

- (2019, 01 29). Cambridge Dictionary: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/encroachment> adresinden alınmıştır
- (2019, 01 29). Türk Dil Kurumu: http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ba68bdd5cc7b7.24115316 adresinden alınmıştır
- Afacan, S. (2011). Devletle Yazışmak: Türkiye ve İran Sosyal Tarihçiliğinde Devlet ile Yazışmak. *Türkiyat Mecmuası*, 21(1), 1-29.
- Ahıska, M. &. (2005). *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. İstanbul: Metis.
- Aksoy, O. (2014). *The music and multiple identities of Kurdish Alevi from Turkey in Germany*.
- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Y. Alp, & M. Özışık, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altıntaş, S. (2014). Davetsiz Misafirler:Türkiye'deki Mültecilerin Maduniyet Görünümleri. *İdealKent*(14), 252-276.
- Anderson, B. (1981). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.
- _____ (1995). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri Yayılması*. (İ. Savaşır, Çev.) İstanbul: Metis.
- Ashcroft, B., Gareth, G., & Tiffin, H. (2007). *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. Taylor & Francis Group.
- Askeri Ceza Kanunu*. (2019, 09 05). <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.1632.pdf> adresinden alınmıştır
- Bahl, V. (1997). Relevance (or irrelevance) of Subaltern Studies. *Economic and Political Weekly*, 1333-1344.
- Bairoch, P. (1988). *Cities and Economic Development: From the Dawn of History to the Present*. (C. Braider, Çev.) The University of Chicago Press.
- Bakhtin, M. (2013). *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Cilt 8). (C. Emerson, Çev.) University of Minnesota Press.

- Balkılıç, Ö. (2005). *Kemalist Views And Works On Turkish Folk Music During The Early Republican Period*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi.
- Barthes, R. (2018, 09 14). *Inaugural Lecture, Collège de France*. <https://www.albany.edu/~rn774/fall96/barthes.html> adresinden alınmıştır
- Bayat, A. (1997). *Street Politics*. New York: Columbia University Press.
- _____ (2006a). *Ortadoğu'da Maduniyet*. (T. Bora, Dü., Ö. Gökmen, & S. Deren, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____ (2006b). Varolma Sanatı. (Ö. Ağtaş, Dü.) *Birikim Dergisi*(203).
- _____ (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bazan, A. M. (2017). *Research Project Report "Comparing women's movements in different cities in Turkey" III. 2. B. The Kurdish Women's Movement in Turkey and the adventure of becoming visible*.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London.
- _____ (2006). Cultural diversity and cultural differences. B. G. Ashcroft içinde, *The post-colonial studies reader* (s. 155-158). Taylor & Francis.
- Bora, T. (Dü.). (2005). *Taşraya bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory Of Practice*. London: Cambridge University Press.
- _____ (1979). Symbolic Power. *Critique of Anthropology*, 4(13-14), 77-85.
- _____ (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.
- _____ (1985). The Social Space and the Genesis of Groups. *Theory and Society*, 14(6), 723-744.
- _____ (1987). What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence Of Groups. *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 1-17.
- _____ (1990). *The Logic of Practice*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., & Far, S. (1994). Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. *Sociological Theory*, 12(1), (1-18).
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*. (N. Ökten, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cankara, M. (2016). Çifte Maduniyet, Çifte İşlev: Ermeni Harfli Türkçe Basında Dil ve Kimlik. *İLEF Dergisi*, s. 105-130.
- Cem, İ. (2007). *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi* (17 b.). İstanbul: Can Yayınları.

- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. (N. B. Sherry B. Ortner, Dü.) Princeton ve Oxford: Princeton University Press.
- _____ (2010). Madun Çalışmaları'nın Küçük bir Tarihi. (E. Deveci, Dü.) *Toplumbilim*, 29-38.
- _____ (2015). Subaltern Studies in Retrospect and Reminiscence. *Journal of South Asian Studies*, 1(38), 10-18.
- Chatterjee, P. (1983). Peasants, Politics and Historiography: A Response. *Social Scientist*, 11(5), 58-65.
- _____ (1993). *The Nation and its Fragments*. Princeton University Press.
- _____ (2012). After Subaltern Studies. *Economic and Political Weekly*, 44-49.
- Chatterjee, T. (2018). Colonial Discourse Analysis: Foucault's Power/Knowledge Nexus and Said's Orientalism. *A Peer-Reviewed International Journal of Humanities & Social Science*, 8(1), 199-208.
- Chaturvedi, V. (2007). A Critical Theory of Subalternity: Rethinking Class in Indian Historiography. *Left History*, 12(1), 9-28.
- Chibber, V. (2014). *Postcolonial Theory and The Specter of Capital*. Verso Books.
- Chovanec, M. L. (2016). *Bereketli Topraklar Üzerinde: Dialogic Speech as Subaltern Insurgency*. Texas: The University of Texas at Austin.
- Coser, L. (1956). *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press.
- Cronin, S. (2007). Reform from Above, Resistance from Below:.. T. Atabaki (Dü.) içinde, *The State and Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*.
- Çağlar, İ. (2015). Taşradaki Madunlar: Erken Cumhuriyet Döneminde Muhafazakâr Muhalefet. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 10(1), 109-134.
- Çağlayan, H. (2011). *Exploring the Intersections: Subordination and Resistance among Kurdish Women in Aydınlı*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Çebi, M. S. (2013). Gabriel Tarde'ın İzinde Medyanın İşlev ve Etkilerini Yeniden Gözden Geçirmek. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 1-26.
- De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. (S. Rendall, Çev.) Los Angeles: University of California Press.
- De Kock, L. (1992). An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. *Ariel: A review of international English literature*, 23(3), 45.
- Erdoğan. (2007). Yok-Sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve Fark Yaraları. A. C. Bora içinde, *Yoksulluk hâlleri: Türkiye'de kent yoksulluğunun toplumsal görünüşleri*. (s. 47-97).

- _____ (2000). Devleti 'İdare etmek': Mâduniyet ve düzenbazlık. *Toplum ve Bilim*(83), 8-31.
- _____ (2001). Garibanların dünyası: Türkiye'de yoksulların kültürel temsilleri üzerine ilk notlar. *Toplum ve Bilim*(89), 7-21.
- _____ (2008). "Neyin feryadı" yahut "dertli kaval": Hikâyeler, sırlar ve mâdunlar. *Toplum ve Bilim*(111), 60-72.
- Ergene, B. (2000). Mâduniyet okulu, post-kolonyal eleştiri ve tarihte bilgi-özne sorunu: Osmanlı tarihçiliği için yeni dersler mi? *Toplum ve Bilim*(83), 32-47.
- Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. (C. L. Markmann, Çev.) Londra: Pluto Press.
- _____ (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri*. (Ş. Süer, Çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*. İstanbul: Ayrıntı.
- Geray, C. (1969). Urbanization in Turkey. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 24(4).
- Go, J. (2016). *Postcolonial thought and social theory*. Oxford University Press.
- Goffman, E. (2014). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. İstanbul: Metis.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antoino Gramsci*. London: International Publishers.
- _____ (2013). Kültür ve İdeolojik Hegemonya. J. C. Alexander, & S. Seidman (Dü) içinde, *Kültür ve Toplum: Güncel Tartışmalar* (N. Yavuz, Çev., s. 61-69). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Guha, R. (Dü.). (1982). *Subaltern Studies I*. Delhi: Oxford University Press.
- Guha, R. (1988). On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. R. Guha, & G. C. Spivak (Dü) içinde, *Selected Subaltern Studies*(s. 37-45). Delhi: Oxford University Press.
- _____ (1997). *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. (E. Said, Dü.) London: Harvard University Press.
- _____ (1999). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Duke University Press.
- _____ (2010). Sömürge Hindistanının Tarih Yazımı İle İlgili bazı Hususlar Üzerine. (E. Yetişkin, & A. Köksal, Dü) *Toplumbilim*, 23-27.
- Hobsbawm, E. J. (1974). Social banditry. *Rural protest: peasant movements and social change* (s. 142-157). içinde Londra: Palgrave Macmillan.
- Kadi, A. S., & Nelavigi, K. P. (2015, Temmuz). *The International Journal of Science & Technoledge*, 3(7), 30-37.

- Kazım Karabekir Anlatıyor. (1990, 06 20). *Cumhuriyet Gazetesi*, s. 6. <http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/35001/001518999006.pdf?sequence=2&isAllowed=y> adresinden alınmıştır
- Köse, H., & İpek, Ö. (Dü). (2016). *Gözdeki Kıymık: Yeni Türkiye Sinemasında Madun Ve Maduniyet İmgeleri*. Metis Yayınları.
- Kramer, R., & Mitchell, T. (2010). *When the State Trembled: How AJ Andrews and the Citizens' Committee Broke the Winnipeg General Strike*. University of Toronto Press.
- Le Bon, G. (2001). *The Crowd: A Study of The Popular Mind*. Batoche Books.
- Ludden, D. (2001). *Reading subaltern studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. New Delhi: Permanent Black.
- Mallon, F. (1994). The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. *The American Historical Review*(99), 1491-1515.
- Mardin, Ş. (2006). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (1852). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. 11 25, 206 tarihinde http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/german/marx_engels_der_achtzehnte_brumaire.pdf adresinden alındı
- _____ (1973). *Grundrisse*. (M. Nicolaus, Çev.) Penguin Books.
- McGrail, R. (2018, 10 17). *Reflecting on 30 Years of Subaltern Studies: Conversations with Profs. Gyanendra Pandey and Partha Chatterjee*. Cultural Anthropology: https://culanth.org/curated_collections/6-subaltern-studies/discussions/14-reflecting-on-30-years-of-subaltern-studies-conversations-with-profs-gyanendra-pandey-and-partha-chatterjee adresinden alınmıştır
- Morton, S. (2007). *Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*. Poly.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton University Press.
- Özkazanç, A., & Ağtaş, Ö. (2006, Ağustos). Kaçak Hayatlar ve Sokak Siyaseti: Asef Bayat Üzerine bir Değerlendirme. *Birikim Dergisi*(208), 15-26.
- Pınarcıoğlu, M., & Işık, O. (2001). 1980 Sonrası Dönemde Kent Yoksulları Arasında Güce Dayalı Ağ İlişkileri: Sultanbeyli Örneği. *Toplum ve Bilim*(89), 31-61.
- Prakash, G. (1994). Subaltern Studies as Postcolonial Criticism. *99*(5), 1475-1490.
- Robinson, A. (2019, 03 07). *In Theory Bakhtin: Dialogism, Polyphony and Heteroglossia*. Ceasefire Magazine: <https://ceasefiremagazine.co.uk/in-theory-bakhtin-1/> adresinden alınmıştır

- Sadri, İ. (1999, 01 02). Şimdi Açık Yeşilim. 01 26, 2019 tarihinde <http://www.hurriyet.com.tr/kelebek/simdi-acik-yesilim-39056183> adresinden alındı
- Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. Toronto: Vintage Books.
- _____ (2003). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarkar, S. (1997). The Decline of Subaltern Studies. *Writing Social History*. içinde Oxford University Press.
- Schneider, S. (2014). Gramsci vs Spivak: Wer befreit di Subalternen. 10 25, 2018 tarihinde <https://waffenderkritik.files.wordpress.com/2014/05/waffenderkritik02.pdf> adresinden alındı
- Sloterdijk, P. (1988). *Critique of Cynical Reason*.
- Somay, B. (2006). "Madunların Küstahlığı". *Çokbilmiş Özne*. içinde İstanbul: Metis.
- Spivak, G. (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. *Subaltern studies IV* (s. 330-363). içinde
- Spivak, G. (2010). Yeni Madun: Sessiz Bir Mülakat. (E. Yetişkin, Dü.) *Toplumbilim*.
- Spivak, G. C. (1996). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. B. Landry, & G. McLean içinde, *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Spivak* (s. 203-237). New York.
- Spivak, G. C. (1996). Subaltern Talk: Interview with the Editors . D. Landry, & G. Maclean içinde, *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Spivak* (s. 287-309). New York: Routledge.
- _____ (1998). Can the Subaltern Speak? *In Marxism and the Interpretation of Culture* (s. 271-313). içinde Macmillan Education UK.
- Stoddart, M. C. (2007). Ideology, hegemony, Discourse: A critical Review of Theories of Knowledge and Power. *Social Thought & Research*, 191-225.
- Şeriatı, A. (1987). *Ebuzer-i Gıfari*. (S. Okur, Çev.) İstanbul: Tebliğ Yayınları.
- _____ (1998). *Medeniyet Tarihi-1*. (İ. Keskin, Çev.) Ankara: Fecr Yayınları.
- _____ (2007). *Biz ve İktidar*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Tarde, G. (1903). *The Laws of Imitation*. New York: Henry Holt and Company.
- Taş, H. (2011). *Politics Of Rebuilding Secular Hegemony*. Doctoral dissertation, Bilkent University.
- Taşdemir, S. (2007). *The Awakening Of Kurdish Women Within Kurdish Nationalist Movement: Women As Subject? Women As Symbol?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

- Türköz, E. N. (2014). Küreselleşmeden Maduniyete: Asef Bayat. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1), 85-100.
- Unesco. (1953). *Progress of literacy in various countries: A preliminary statistical study of available census data since 1900*. Unesco.
- Wacquant, L. (2016). A concise genealogy and anatomy. *Sociological Review*, 64(1), 64-72.
- Yeğen, M. (1996). The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity. *Middle Eastern Studies*, 2(32), 216-229.
- Yetişkin, E. (2010). Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar. *Toplumbiim*(25), 15-19.
- _____ (2011). Tarde'in Toplum Yaklaşımı Açısından Kamuoyu ve Maduniyet. (31), 1-28.
- _____ (2013). Postkolonyal Düşünce ve Madun Çalışmaları'ndan Neler Öğrenebiliriz? T. S. Derneği (Dü.), 13. *Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*. içinde Ankara.

ÖZGEÇMİŞ

Fatih Mehmet Aydın 1981 yılında Adıyaman’da doğdu. İTÜ Elektronik ve Haberleşme Mühendisliği Bölümü’nden 2005 yılında mezun oldu. 2005 yılından beri özel sektörde Yazılım Mühendisi olarak çalışmaktadır. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Sosyoloji Bölümü’nden 2014 yılında mezun oldu. Anadili Kürtçe dışında, İngilizce, Almanca ve Farsça bilmektedir. Franz Kafka’nın Dönüşüm(Veguherîn - 2010) ve Ceza Kolonisi(Koloniya Tawanê - 2016) eserlerini, Helmuth von Moltke’nin “Türkiye Mektupları”nın bazı bölümlerini(Li Çiyayên Kurdistanê: Di bin Nîveheyvê de-2018) Almanca’dan Kürtçe’ye çevirdi. Çeviriler dışında 2014 yılında Kürtçe bir romanı (Sefernameya Hezar û Yek Fersengî) da yayımlanmıştır.

VITAE

Fatih Mehmet Aydın was born in Adıyaman province in 1981. He graduated from Electronic and Communication Engineering at Istanbul Technical University (ITU) in 2005. Since 2005 he is working as Software Engineer. He graduated from Anadolu University Open Education Faculty Department of Sociology in 2014. Except his mother language Kurdish he can speak also English, German and Persian. He had translated Kafka’s The Metamorphosis(Veguherîn - 2010) and In the Penal Colony(Koloniya Tawanê-2016), and some parts of Helmuth von Moltke’s Turkey Letters(Li Çiyayên Kurdistanê: Di bin Nîveheyvê de - 2018) to Kurdish. Besides those translations, he also published a novel(Sefernameya Hezar û Yek Fersengî) in 2014.