



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

## **SINIRDALIK: DİRENİŞİN SİYASAL ANTROPOLOJİSİ**

ALİCAN ÇELEN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019



# SINIRDALIK: DİRENİŞİN SİYASAL ANTROPOLOJİSİ

ALİCAN ÇELEN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

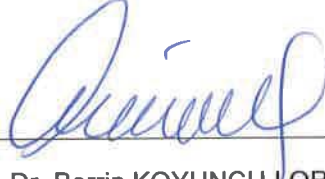
Ankara, 2019

## KABUL VE ONAY

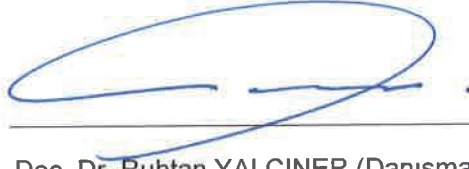
Alican ÇELEN tarafından hazırlanan "Sınırdalık : Direnişin Siyasal Antropolojisi" başlıklı bu çalışma, 24 Eylül 2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Aylin ÖZMAN-ERKMAN (Başkan)



Prof. Dr. Berrin KOYUNCU LORASDAĞI (Üye)



Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

26/09/2019

  
Alican ÇELEN

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



**Alican ÇELEN**

## ÖZET

ÇELEN, Alican. Sınırdalık: Direnişin Siyasal Antropolojisi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara,2019

Modernitenin, toplumu ‘düzen’, ‘istikrar’, ‘sabitlik’ üzerinden tanımladığı yerde, siyasal olan belirli sınırlılıklar içine hapsedilir. Batı’nın siyasal düşüncesi, düzen metafiziği ile birlikte siyasal olanı bir hakikat anlatısı içerisinde tarif etmektedir. Ötekiyle kurulan ilişki, böylesi bir yaklaşımla dikotomik olarak kurulur. Nesnesi Öteki olan antropoloji devletli ve devletsiz toplumlar arasında kurulan bu dikotomik ilişkinin içerisinde konumlanmış, bu sayede, hakikat anlatısının büyübozumu ile siyasal olandan bahsedebilme imkanına ulaşmıştır. Direniş, düzen metafiziği olarak ifade edilebilecek bu siyasal hakikatin tam karşısında konumlanan bir eylemlilik halidir. Hareketi, değişimi, düzensizliği temsil ettiği her anda direniş, kurumsallaşmış iktidarın topluma dair ürettiği sabitliğe meydan okur. Bu meydan okuma, siyasal olanı yeniden tarif edebilme zemini olarak direnişin alternatif bir yorumunu gerektirir.

Bu çalışma sınırdalık kavramını, siyasal olay ile düzen metafiziği arasındaki ilişkinin yeniden gözden geçirilebileceği alternatif bir teorik çerçeve olarak öne sürmektedir. Düzensizliğin siyasallığından bahsedebilmeyi de mümkün kılan sınırdalık kavramı, direnişi bir geçiş ifadesi olarak yeniden ele almayı mümkün kılar. Bu açıdan direniş, bir geçiş ritüeline işaret ettiği gibi, eşikte olan anı da çağırır. Sınırdalık üzerinden ele alındığında direniş ne gelecek olana kavuşmayı ne de sabitliği ve istikrarı varsayar. Aksine sınırdalık merkezinde okunduğunda direniş, siyasal olayın arada, eşikte, yapısız bir anda mevcut oluşunu ifade eder.

### **Anahtar Sözcükler:**

Direniş, siyasal olan, anti-yapı, sınırdalık, siyasal antropoloji, olay, geçiş ritüeli.

## **ABSTRACT**

ÇELEN, Alican. *Liminality: Political Anthropology of Resistance*, Master's Thesis, Ankara, 2019

When modernity defines society with “order”, “stability” and “steadiness”, the political has become trapped in fixed boundaries. Western political thought, along with metaphysics of order, describes the political with narrative of the truth. Within this approach, the relation with the Other is constituted dichotomously. Anthropology whose object is the Other, stands within that dichotomy between state and stateless society. Thus, with the disenchantment of narrative of Truth, anthropology also obtains the possibility of speaking for the political. Resistance is the state of acting situated before such political truth which can be described as metaphysics of order. When resistance presents a movement, transformation and disorder, it challenges the steadiness produced by institutionalized power regarding the society. This challenge necessitates an alternative interpretation of resistance as a ground to re-describe the political.

This study proposes the concept of liminality as an alternative theoretical framework in which the relationship between the political event and the metaphysics of order can be revised. The concept of liminality which also makes it possible to talk about the politics of disorder, makes it possible to reconsider resistance as an expression of transition. In this respect, resistance refers to a transition ritual as well as to the moment at the threshold. On the basis of liminality, resistance does not assume either attaining with to come, nor the stability and steadiness. On the contrary, when it is read in the focus of the liminality, resistance refers to the existence of the political event as a threshold, an unstructured moment.

### **Key words:**

Resistance, the political, anti-structure, liminality, political anthropology, rites of passage.



# İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY .....	i
YAYIMLANMA FİKRİ VE MÜLKİYET HAKLARI.....	ii
ETİK BEYANI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
GİRİŞ .....	1
1. BÖLÜM: SİYASAL ANTROPOLOJİNİN YÖNTEMİ.....	7
1.1. ANTROPOLOJİ VE SİYASAL OLAN .....	9
1.1.1. Antropoloji ve Sömürgeci Siyaset .....	10
1.1.2. “İlkel” Toplumların Siyasallığı .....	16
1.2. SİYASAL BİR ANTROPOLOJİ .....	23
1.2.1. Batı Felsefesinin Yanılsamaları .....	24
1.2.2. Direnişin Antropolojisi.....	30
2. BÖLÜM: SINIRDALIK VE ANLAMI .....	35
2.1. SINIRDALIĞIN “KEŞFEDİLİŞİ” .....	36
2.1.1. Antropolojinin Krizi, Krizin Antropolojisi .....	37
2.1.2. Açıkla(ya)mayan Bir Kavram .....	40
2.2. YAPI, EYLEM VE DENEYİM .....	48
2.2.1. Anti-Yapı ve Geçiş.....	49
2.2.2. Sınırdaki Deneyimler .....	53
3. BÖLÜM: DİRENİŞ .....	56
3.1. AYRIŞMA VE YENİDEN-BİRLEŞME .....	58
3.1.1. Toplumsal Dönüşümlerin Öznesi Sorunu .....	59

3.2.2. Devrimden Direniş	63
3.2. DİRENİŞİN LİMİNALİTESİNE DOĞRU	68
3.2.1. Kaygı ve Umutsuzluk	69
3.2.2. Düzensiz Olanın Siyasallığı	73
SONUÇ	77
KAYNAKÇA	81
EK.1 TEZ ORJİNALLİK FORMU	88
EK.2 ETİK KOMİSYONU MUAFİYET FORMU	89

## GİRİŞ

Bu çalışma, yaşamı, zamanı ve insan etkinliklerinin tümünü inşa çabasını yansıtan modernitenin belirlenimci sınırlarını, siyasal olayı direniş odağında ele alarak tartışmaya açar. Direniş kavramı bu bağlamda, olay ve siyasal olan ilişkisinin siyasal antropoloji temelli alternatif bir yorumunun çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu alternatif okuma ihtiyacı; siyasal olay ve direniş gibi siyasal olanın da düzensizlikle özdeş sayılmasından kaynaklanır. Bu açıdan, siyasal olanı ve siyasal olayı düzen anlatısının dışında ele alma çabası, direnişin disiplinlerarası etkileşime açık biçimde ele alınmasını gerektirir.

Direnişin, siyasal olaya ve siyasal olaya dair yapısal özellikler üzerinden yorumu, ancak düzensiz olanın imkanını tartışmaya açmakla ortaya konulabilir. Öyle ki direniş, ne geride bırakılmış yapısal konumlanışı ifade eder ne de gelecek olanın doğrudan bir yansımasıdır. Bu çalışma, genel olarak siyasal olayın özel olarak ise direnişin ne orada ne burada konumlanışının, çağdaş siyasal antropolojinin öncelikli tartışma konularından olan sınırdalık kavramıyla anlaşılabilirliğini savunmaktadır.

Antropolojik bir kavram olarak ortaya çıkan sınırdalığın, siyasal bir imkân olarak direnişi anlamlandırma çabasına dahil edilmesi için ise, klasik antropolojinin kimi sınırlılıklarının kapsamlı bir eleştirisine ihtiyaç vardır. Klasik antropoloji, Batı'nın ötekisinin araştırılması görevini, Batı'nın siyasal yanlısılarıyla birlikte okur. Hâlbuki disiplinin kendisi de bir sınırdalık ilişkisindedir çoğu zaman. Öteki'yi anlamlandırmaya çalışırken, ancak Batı'ya ait olarak tanımlanabileceği varsayılan pek çok siyasal bağlam da bu ilişkide muğlaklaşır.

Batı felsefesinin siyasal olana dair yaklaşımı, devletli sistemin, Thomas Hobbes'un (2014) egemenlik ve iktidar kuramına doğrudan referans verir gibi görünen, bir düzen metafiziğinin pençesine düşmüştür. Böylesi bir yaklaşım, siyasal olanı bu belli belirsiz, ama 'keskin' sınırlara bağlanmış hakikat anlatısından başka bir yerde görememektedir. Gianni Vattimo ve Santiago Zabala'ya göre, "mevcut nesnel düzenin yansıması olarak hakikat, esinini daima hayatın etik ve ahlak ideallerinden alsa da bu aynı idealler hakikatin birliğine, yani doğru fikirlerin birliğine dayanır" (2012, s. 35). Vattimo ve

Zabala'nın ifadesiyle, "Platon ve onu takip eden felsefi geleneğin çoğu, felsefeden yalnızca hakikati bulmasını değil, aynı zamanda onu muhafaza etmesini de talep eder. Diyaloglar politikanın ahlaklaştırılmasına hizmet eder etmez, ortaya çıkan herhangi bir kriz, bozulma veya şok esnasında düzenin temel ilgi odağı haline gelir" (2012, s. 44).

Marshall Sahlins'in (2012) vurgusuyla düzen metafiziği, Hobbes'un spekülative felsefesini izleyen, kökenlerini Tukidides'e kadar takip edebileceğimiz düzensizliğin korkusu, direniş anlarının da yine ancak sınırlarla beraber tartışılmasına yol açmaktadır. O halde, direnişten bahsedebilmek için ilk önce düzensizliğin siyasallığını tartışmaya açmak gerekmektedir. Böylesi bir anlamlandırma çabası, öncelikle siyasal hakikatin boyunduruğundan kurtulmalıdır.

Çalışmanın birinci bölümünde, antropolojinin siyasal olanla irtibatlandırılabilmesi düzlemin tarihsel ve teorik bir izleği verilmeye çalışılacaktır. Antropolojinin tartışma dünyasının derinliğinin içerisinde siyasal olana vurgu, önce bilim ve iktidar ilişkisinde ele alınmalıdır. Bu nokta, Talal Asad'ın (2008) da antropoloji tarihinde göz ardı edildiğini vurguladığı bir durumdur. Burada hakikat duvarlarını aşma aracı olarak siyasal antropolojinin tercih edilmesi, siyasal olan ve siyaset öncesi ya da bir diğer ifade ile devletli ve devletsiz toplumlar arasında kurulan dikotomik ikiliğin ve hiyerarşinin doğrudan faili olan bir disiplin oluşundan gelmektedir.

Siyasal olanın araştırılmasını bir tarafa bırakan klasik antropoloji, kendini tam da bu dikotomik ilişkinin beslendiği tahakküm ve sömürü araçlarından biri haline gelmiş olarak bulur. Siyasal toplumun, siyaset öncesi topluma karşı uyguladığı tahakküm ve sömürü ilişkileridir burada ihmal edilenler. İlkel toplumları incelerken antropologlar kendilerini ya Batılı devletlerin yönetim araçlarını geliştirme rolünü oynarken ya da yaratılan mitlerin arkaik kökenlerini ararken bulur. Üretilen bilgi, Batı'nın siyasal hakikatini güçlendirmeye, medeni ve ilkel arasındaki uçurumu genişletmeye yönelik gibi görünmektedir.

Öte yandan Lewis Henry Morgan (1994, 1998), E. E. Evan-Pritchard (1940) ve Meyer Fortes (1950), Pierre Clastres (1992, 2011) gibi antropologlar bu 'ilkel' toplumlarla

karşılaştıklarında Batı'nın zora dayalı iktidar anlayışıyla kurumsallaşmış siyasallığından başka bir siyasallık bulurlar. Oysa ki bu isimler tarafından ortaya konulan araştırmalar, iktidardan yoksun şeflerin yanı sıra; modernitenin kompartmanlaştırarak, sınıflandırarak kurguladığı din, aile, üretim, dağıtım, şölen gibi 'kurumları' da iç içe hatta üst üste bir şekilde orada bulurlar. 'Karar'a bu 'basit' toplumlarda hediyein ruhunda, ergenliğe geçiş töreninde veya büyücünün rüyasında rastlanabilmektedir. Kararın 'sahibi', toplumun kendisidir.

Georges Balandier (1970), T.C. Lewellen (2011), Marc Abeles (2012), Clastres (2011) gibi antropologlara göre, disiplinin doğrudan sistemli bir şekilde ilksel toplumlarda siyasal olan arayışına başlaması, ancak dünya savaşlarının sonrasına tekabül eder. Dünya savaşları, siyasal olanın yeniden tartışmaya açılabileceği bir kriz anını veya Bjorn Thomassen'in (2014) vurgulayacağı gibi bir eşiği, insanlık için bir arafta oluş halini ifade eder.

Clastres (2011) ve Sahlins (2012) gibi antropologlar için, antropolojinin siyasaldan bahsedebilmesi, Batı'nın felsefi yanılgılarının sorgulanmaya açılmasıyla gerçekleşebilir. Düzen metafiziğinin dışında bir siyasal olan tartışması da, ancak böyle bir sorgulamayla mümkün olur. Sahlins (2012) Batı'nın düzensizlik korkusunun altında yatan spekülative felsefeye vurgu yaparken; Clastres (2011), zora dayalı iktidar ilişkilerinin Batı'ya özgüllüğüne işaret eder. Antropoloji disiplini öne çıkan bu alternatif okuma, iktidarın başka anlamlarının, siyasalın saklı imkanlarının araştırılabilmesine yol açar.

Reel-politikada ise 'devrimci' düşüncüler, 80'li yıllara doğru daha yoğun bir şekilde antropolojiyle buluşmaya başlar. Sherry Ortner'in (2016) vurguladığı gibi, burada neoliberal dönüşüm ve post-kolonyal çalışmaların artmasının önemli rolü olduğunu söylemek mümkündür. Kapitalizmin özgül koşullarını araştırırken, tarihsel bir seyir izleyerek antropolojiyle yeniden tanışan Marksist yaklaşım, toplumdaki eşitsiz ilişkileri veya kapitalist sömürünün görünümünü ele alırken, antropolojinin yöntemsel izliğini ve kavramlarını kullanmaya başlar. Buna karşın, anarşist araştırmacılar başka dünyaların imkânlarını, antropolojik 'keşiflerde' arayıp iktidarsız toplumlara ya da mübadele mitinin karşısında hediyein ruhunu tartışarak yaklaşırlar disipline. Daha

sonraları David Graeber’da (2009) olduğu gibi, etnografik yöntem ve antropolojik yaklaşım direniş anlarını anlamlandırmada önemli bir yerde konumlanır.

Çalışmanın ikinci bölümü, direniş ve siyasal olayı anlamlandırmak için alternatif bir yol haritası sağlayabilecek olan sınırdalık<sup>1</sup> kavramına ayrılmıştır. Sınırdalık kavramı, Thomassen’e (2014) göre, ilk olarak 20. yy’ın başında Arnold van Gennep (1960)<sup>2</sup> tarafından ortaya atılmasına rağmen, ancak 1960’lara doğru, bir anlamda yeniden keşfedilerek kullanılmaya başlanmıştır. Gennep’in (1960) çalışmasında sınırdalık, basitçe, ilksel toplumlardaki geçiş ritüellerine odaklanıyor görünür. Thomassen’e (2009, 2014) göre ise sınırdalık, Durkheimci donuk, ölü sosyolojiye karşı, yaşayan bir toplum analizi önermektedir.

Antropolojinin nesnesi sorunu, araştırma konusunu belirlerken önemi bir yere oturur. Holger Jebens’e (2011) göre, ‘ilksel’ toplumların anlatısına sıkışıp kalan bir antropoloji, en nihayetinde nesnesini kaybedebilir. Bununla birlikte, şayet antropolojinin nesnesinin “Öteki” olduğu vurgulanırsa siyasal olayın bugününü yeniden anlamlandırma işine de girilebilir. Bu noktada ötekinin dikomotik bir ilişkiyle tanımlanışı, modern olanın sorgulanmasını kaçınılmaz hale getirir.

Gennep’e (1960) göre, insan toplulukları bir durumdan başka bir duruma geçişe büyük önem vermiş; bu geçişleri ritüellerle, şöenlerle kutlamış ya da geçişi kolaylaştıracak önlemler almıştır. Gennep (1960) bu noktada ritüellerde geçişin üçlü yapısına vurgu yapar. Bir durumdan ötekine geçiş için önce, geçişi gerçekleştirenin sembolik olarak ölmesi, yani önceki durumun terkedilmesi gerekir. Gennep (1960) buna ayrışma ritüeli adını verir. Geçişin ikinci yapısal hali, geçişin eşik aşamasıdır. Eşik aşaması; Gennep (1960), Victor Turner (2018), Thomassen (2014), Arpad Szacolczai (2009) gibi antropologların temel hareket noktalarını oluşturur. Sınırdalık durumunda önceki koşul terkedilmiş, yeni koşula ise varılamamıştır. Geçişe ilişkin üçüncü yapı ise, Gennep

---

<sup>1</sup> Liminality kavramı için, liminalite ya da eşiklik yerine metin boyunca ‘sınırdalık’ kullanılacaktır.

<sup>2</sup> Van Gennep’in *Geçiş Ritüelleri* çalışması, ilk defa 1909 yılında yayınlanmıştır.

(1960) tarafından ‘yeniden-birleşme’ olarak adlandırılır. Geçişin tamamlanacağı bu son aşama, yeni bir durumun inşa olunmasıyla sonuçlanır.

Bu çalışmanın temel çıkış noktası; sınırdalığın, yani eşiğin kendisidir. Sınırdalık ne geçmişte ne gelecekte konumlanır, sınırdalık şimdidedir (Turner, 2018, s. 95). Ancak geçişin niteliği bu ayrışma ve sonrasında yeniden bütünleşme aşamalarından bağımsız değildir. Bu nedenle ne orada ne buradayken, hem orada hem de buradadır. Thomassen (2014) bu anı, Jaques Derrida’nın (2009) da üzerinde durduğu, Platon’un *Timaeus*’unda tartışılan Khora’ya benzeter. Hiçlik, yokluğun kendisini ifade eder. Eşik, aynı zamanda bütün potansiyellerin bir arada bulunduğu bir sonsuzluğu işaret eder.

Dolayısıyla sosyal bilimlerin açıklayıcı yaklaşımına ya da olguları donuk, ölü, belirlenmiş ve belirleyici olarak katı bir şekilde okuma alışkanlığına karşı bir bakış açısı getirebilir sınırdalık. Thomassen (2014) sınırdalık kavramının belirlenim karşıtı konumuna vurgu yapar. Sınırdalık oradadır, uzamsal bir gerçekliğe sahip bir şekilde orada var olur ve çok çeşitli biçimlerde gerçekleşir. Turner (2018) bu yaklaşımı, katı yapısalcı düşünüşün karşısında süreçselci bir yaklaşımı öne sürmek adına kullanır. Turner’ın (2018) anti-yapı yaklaşımı, Dilthey’in hermeneutiği ile birleşerek deneyimin kendisine odaklanır (Thomassen, 2014, s.5). Sınırdalık, sebep ve sonucun kısıtlayıcı sınırlarından uzaklaşma şansı yaratır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, siyasal olay olarak direnişin sınırdalık hali içinde deneyimlenişi tartışmaya açılacaktır. Burada; protestoların, sokak hareketlerinin, ayaklanmaların veya iç savaşların basitçe münferit ya da kendine özgü anlar olarak ele alınıp alınamayacağı incelenmektedir. Sınırdalığın, anın kendisinden bahsetmesi, olayın kendi özgül koşullarından başka bir şeye sahip olamayacağı yanılığını doğurmamalıdır. Böylesi bir siyasal olay okuması evrensel bir okuma imkanını zedeler. Haliyle bu bölümde, toplumsal dönüşümlerin sınırdalık üzerinden okunmasının siyaset felsefesinin öncelikli tartışmalarına nüfuz etmeyi mümkün kılacağı tartışılmaktadır.

Toplumsal dönüşümler ve devrimler genellikle ortaya çıkardıkları sonuçlar veya neden oldukları dönüşümler üzerinden okunur. Toplumsal dönüşümler, bu noktada Genep’in

(1960) geçiş ritüellerinde çizdiği Şablon referans alınarak tartişılabilir. Ayrışma aşaması, yapının dışında konumlanan ya da yapıyı yıkmaya muktedir dışarıdaki figürleri çağrıştırır. Yeniden-birleşme ise, dönüşümün tamamlanışına odaklanır. Bu bağlamda sınırdalık vurgusu, direniş ve devrim tartişmalarını ait oldukları kısır Őablonlardan kurtarma imkânı sunar.

Turner'ın (2018) anti-yapı ve özgürlük vurgusuna benzer biçimde Thomassen (2014) sınırdalığı, sınırsız bir özgürlük ve yaratıcılık hali olarak tanımladığı gibi; rehbersiz, referansız bir boşluk hali olarak da ifade eder. Bu noktada Graeber'ın (2014) ve Alain Badiou'nun (2013) vurguladığı üzere siyasal olay her ne kadar bir ihtimaller dünyasını işaret etse de sınırdalık deneyimi her seferinde aynı düzeyde gerçekleşmez. Bu noktada, sınırdalığın bir imkân olarak karşısında konumlandığı sınırlara özgü yapısal özelliklerin kendiliğinden ortadan kalkacaklarını söylemek güçtür. Bu nedenle, direniş anında işaret edebileceğimiz düzensizin siyasallığı, sınırdalığın sözü edilen her iki boyutunu da göz önünde bulundurarak tartişılmalıdır.



## 1. BÖLÜM: SİYASAL ANTROPOLOJİNİN YÖNTEMİ

Çalışmanın ilk bölümünde, siyasal antropolojinin ne olduğundan ya da direnişi anlamlandırmaya çalışırken siyasal bir antropolojinin hangi noktalarda durduğundan, antropolojinin yöntemi doğrultusunda bir anlamlandırma çabasının ne olabileceğinden söz etmek gerekir. Bunun için antropolojinin derin tartışma dünyasını açmaktan ziyade, doğrudan ‘siyasal’ bir antropoloji vurgusunu genişletmek yerinde olacaktır. Bu önceliği, yalın bir antropolojinin siyasal olmadığı yanılığısına düşmeden, siyasalın bir anlamda ya dışlandığı ya da ‘olduğu gibi’ kabul edildiği bir teorik açmazdan uzaklaşma çabası olarak da adlandırmak mümkündür. Antropolojiyi siyasallaştıracak ya da halihazırda onun gölgede bırakılan siyasallığını yeniden vurgulayacak bir yöntem izleği, direnişi antropolojinin konusu haline getirebilecek ilk adımı atma çabasından başka bir şey değildir. Bu buluşma, özellikle Kıta Avrupası siyaset felsefesinde öne çıkan değişime, oluşa, hakikatin büyübozumuna yönelik olarak öne çıkan tartışmaların anlaşılmasına da katkı sağlayacak bir zemin oluşturabilir.

Sosyal bilimlerin yükselişiyle beraber antropolojinin, doğrudan kapitalist üretim ilişkilerini ve onlara özgü yayılcı ihtiyaçların bir ürünü olarak sömürgeleştirilen ya da sömürgeleştirilmeyi bekleyen toplulukları anlama ihtiyacını karşılamak üzere ortaya çıktığı iddia edilebilir. Toplum sözleşmesi kuramcılarının çıkış noktasını ifade eden Batılı ‘siyasal olan’ tarifinin hakikati, klasik antropoloji yazını üzerinde de etkili olmuştur.

Hobbes (2014), Rousseau (2015) ve Locke(2016) gibi sözleşmeciler, insanların özellikle devlet aygıtı etrafında nasıl bir araya geldiklerini tartışırlar. Kurgulanan, spekülatif bir doğa durumu anlatısı bu devletli durumu, olması gereken bir hakikat olarak inşa etmektedir. Doğa durumu, bireyin kökenlerinde yatan itkilerin en saf görülebileceği bir an olarak kurgulanmıştır. Hobbes (2014) bu ilk durum içerisindeki insanı, çıkarları peşinde koşan yalnız bir kurt olarak kurgular. Böylelikle ona göre çıkarların kolektif bir şekilde maksimize edileceği en ‘rasyonel’ koşul, devlet canavarı bünyesinde özgürlüğün sınırlarının toplanmasında yatar.

Edgar Morin, insan doğası kavramsallaştırmasının, “toplumsal değişime karşı çıkarılmak üzere muhafazakarlık tarafından” dondurulduğunu, sabite indirgendini vurgular (2017: 5). Bireyin, kökünde yatan, bu belirleyici ilk noktası devletli toplumu meşrulaştırmakla kalmaz. Onu, sabit, olması gereken, ulaşılması gereken ya da önceden belirlenmiş bir hakikate dönüştürür.

Aynılık üzerinden yapılan bir insan doğası okuması, Ruhtan Yalçınar’ın ifadesiyle “fark’a kapalı bir sabitlik rejimini ifade etmekle kalmıyor. Aynı zamanda böyle bir okuma, antagonistik bir politik olan tarifinin üstesinden de bir türlü gelemiyor.” (2015, s. 154). Bu bağlamda, Batı’nın insan doğası tasviri, ötekiyle kurulan dikotomik bir ilişkiyle beraber hareket etmek durumunda kalmaktadır. Yalçınar’e göre, “kendi ve öteki bağlamı, hilomorfik bir kökensellik fikrine dayalı Ben’liğin birliği tasavvuruna dayanır. Kimliğin hakikat rejimi olarak tasviri, bu nedenle ağaçsı kökenselliği yansıtır.” (2015, s. 166). Sutton ve Martin-Jones için ben’lik “ağaç imgesinde ifade bulur ve Öteki de daha sonra bu tek hakikatten türetilir: Öteki, ağacın etrafındaki boşluk ya da ağaç olmayandır” (Yalçınar, 2015, s. 166).

Öte yandan antropoloji ile, Batı’da ‘olmayanın’ arandığı durumda, ötekinin bilgisine, bir yandan kendine dair olanın zorunlu sorgulamasına yol açacak şekilde erişilirken bu hakikat duvarları da kendini bir yıkım içerisinde bulmaktadır. Kapitalist ulus-devletlerin, bu hakikat anlatısıyla kurduğu tahakküm ve sömürü araçlarının inşasına karşı, öteki toplumların savunuculuğuna ilk önce antropologların başlaması da bundandır.

Dolayısıyla aşılmış tarihsel anlar olarak değil de dairesel yüzleşme alanları olarak ele alındığında antropoloji, sanki kendiliğinden direnişten bahsetmeye başlar. Ancak aynı zamanda bu, belki direnişin ‘doğası’ gereği, antropolojiyi de direnişin alanına çeker. Böylece, antropolojinin kendisi de direniş odaklarından biri haline gelir. Siyasal olan, modernitenin mahkumiyetinden kurtulduğu anda ise, disipline özgü sınırlılıkları anlamsızlaşan antropoloji insanı bugünden, şimdiden anlamlandırma işine belki ‘yeniden’ koyulur.

## 1.1. ANTROPOLOJİ VE SİYASAL OLAN

Antropolojinin, siyasal olana yönelmesi ya da siyasaldan bahsetmeye başlaması ilk bakışta oldukça geç gerçekleşmiş görünmektedir. Balandier klasikleşmiş çalışmasında ele aldığı siyasal antropolojiyi sosyal antropolojinin geç bir uzmanlaşma alanı olarak tanımlar (Balandier 1970, s. viii.). Onun ifadesiyle antropologlar tarafından ‘ortaya çıkarılan’ bu yaklaşım, özellikle Batı medeniyetine yabancı toplulukların siyasallıklarını bilimsel bir şekilde araştırma girişimi olarak görülebilir. Bu girişim için Balandier dahil birçoklarının Afrika çalışan antropologları işaret etmesi tesadüfi değildir.

“Afrikanist antropolog ve sosyologların” der Balandier, “çalışmalarına yapılan bunca referansı da açıklayan, önemli katkıları olmuştur” (1970, s. vii). Şüphesiz ki bu antropolog ve sosyologların başında Evans-Pritchard ve Fortes (1940) gelir. Onlara göre “Sosyal antropolojinin önemli bir dalı olarak, daha basit toplumlara özellikle referans vererek, siyasal kurumların karşılaştırmalı çalışması, hakettiği ilgiye henüz ulaşmamıştır” (Evans-Pritchard ve Fortes 1950).

Öyle ki, “siyasalın antropolojisindeki son nirengi noktasından, birçok bilinen antoloji, monografi ve makale için bir model ve teşvik kaynağı olmuş *Afrika Siyasal Sistemleri*’nden beri bir yönelim baş göstermiştir.” (Swartz, M. Turner, V. & Tuden, A. 1966: 1). Evans-Pritchard ve Fortes karşılaştırmalı bir yaklaşımla, o güne kadar siyasal olandan dışlanan toplumlar üzerinde durur. Egzotik toplumların hikâye anlatıcıları olan antropologlar, artık bu toplumların siyasallıklarını da bilimsel bir şekilde incelemesi gereken kişiler olarak görülür. Radcliffe-Brown, *Afrika Siyasal Sistemleri*’ne yazdığı önsözde şöyle der: “İnsan toplumlarının doğa bilimi olarak sosyal antropolojinin görevi toplumsal kurumların doğasının sistematik araştırılmasıdır” (Evans-Pritchard & Fortes, 1950, s. xii).

Böylece bu Afrikanist sosyologlarla beraber ilksel toplumlardaki siyasal olanın, biçim ve nitelik bakımından, kurumlar ve kavramlar düzleminde görünümünün araştırılmaya başlandığı duyurulur. Öte yandan disiplinin siyasal olan ile ilişkisi ortaya çıktığı ilk andan beri aslında oradadır. Öncelikle antropoloji, Batı dünyasının siyasi ilişkilerinden

diğer sosyal bilimler gibi bağımsız değildir. Öteki toplumların bilgisini üretmeye çalışan disiplin, modern ulus-devletlerin siyasi çıkarlarının, özellikle bu toplumların üzerinde kurgulanmaya çalışan tahakküm ve sömürü odaklı kurumsallaşma çabasının ortasında bulunmaktadır. İkinci olarak ise, devletli devletsiz toplumlar arasında kurulan dikotomik kavramsallaştırmanın beslediği siyasal hakikatin karşısında, bu ikiliğin hiyerarşik olarak alt basamağındaki, ‘ilkel’ toplumlar siyasal olandan yoksun değildirler. Antropologlar, yukarıda vurgulandığı gibi, buradaki toplumsal ilişkileri, siyasal olanla doğrudan ilişkilendirme çabasına girmeden önce dahi, bu toplumların siyasal ilişkilerini tartışmaktadırlar.

### **1.1.1. Antropoloji ve Sömürgeci Siyaset**

Lewellen (2011), antropolojinin siyasal olandan bahsetmesine dair bir sorgulamada 1940’lı yıllara işaret eder. Siyasal antropolojinin ortaya çıkışı için önce antropolojinin bir uzmanlaşma alanı olması, doğa bilimlerinden ilham alan sosyal bilimlerin içerisinde kendisine ayrılacak alanı beklemesi gerekmiştir. Öyle ki Lewellen’e göre “bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından yirminci yüzyılın ortalarına kadar antropoloji de henüz tam manasıyla bir dal sayılmazdı” (2011, s. 1). Lewellen için siyasal antropolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkmasının ya da yukarıdaki vurguyla antropolojinin siyasaldan bilimsel bir şekilde bahsetmeye başlamasının yolu ancak belirli bir takım gelişmeler ile mümkün oldu. Buna göre, “holistik antropolojinin ideal olarak belirmesi de ancak verilerin artması ve profesyonel antropolog sayısındaki artışın uzmanlaşmaya zorlamasıyla” gerçekleşmişti (Lewellen 2011, s. 1).

İşaret edilen yılların önemi büyüktür. Dünya savaşları, siyasalın yeniden tartışılmaya başlanmasında başat rol oynamıştır. Bununla beraber, ampirik araştırmaların artışının da bu döneme denk gelmesi ilgi çekicidir. Örneğin, etnografik çalışmaların bugünkü yöntemsel izleğinin en büyük belirleyicilerinden Malinowski, Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde, Avusturalya’da araştırma yapan ancak savaşın karşı tarafındaki Avusturya pasaportuna sahip bir araştırmacıydı. Yeni Gine’de araştırma yapmasına izin

verilmiş olsa da savaş bitene kadar bir anlamda orada mahsur kalmıştı (Firth, 1989, s. viii).

V. I. Lenin'e (1999) göre, iki büyük dünya savaşıyla sonuçlanan krizin temeli kapitalist devletlerin bütün dünyaya yayılma sürecinin sonlarına gelinmesindedir. Lenin burada üretimin tekelleşme sürecine odaklanır (1999, s. 34). Bu tekelleşen kapitalist karteller, önce buldukları ülkenin pazarını paylaşmıştı, ancak Lenin'e göre ülkenin ekonomisi "kapitalizm altında, en nihayetinde sınır ötesi pazarlara bağlıdır" (1999, s. 75). Dolayısıyla onun düşüncesinden hareket edersek, tekelleşen üretim kartelleri, daha küresel bir ölçekte paylaşma yarışına girerler. Bu ekonomik büyüme ihtiyacı, dünyanın ulaşılabilen neredeyse her yerinden, siyasal, kültürel karşılaşmalara, çatışmalara; ulaşılabilen alanların daralmasıyla, krize doğru evrildi denilebilir. Batılı devletler artık dünyanın en uzak köşelerinde pazarlar açmış, koloniler yerleştirmişti. Bu sıkışmanın yarattığı küresel siyasal gerilimin kendisi dolayısıyla her yerde özellikle de sömürgeleştirilen ya da sömürgeleştirilmeyi bekleyen bölgelerde hissedilmekteydi. Dolayısıyla yukarıda işaret edilen tarihlerin antropolojinin siyasal olanı tartışma konusu haline getirmesiyle olan ilgisi, buradaki siyasal krizin kendisiyle karşılaşmanın varlığıyla anlamlandırılabilir. Bu karşılaşmanın yarattığı kırıncı etki ise o zamana kadar fark edilmeyen ya da büyük ölçüde göz ardı edilen hali hazırdaki siyasal güçlerle kurgulanmış bağlardır.

Batı olarak işaret ettiğimiz, bugün zorlayıcı kurumsallaşmış iktidarın ve sömürü temelli ekonomik yapının referans noktası olmuş tarihsel alanda ifadesini bulan sosyal bilimler, ulus devletlerin ve kapitalist üretim ilişkilerinin toplumun içine ve dışına doğru niteliksel ve niceliksel büyümesine paralel olarak gelişmiştir diyebiliriz. Tam da bu niteliksel ve niceliksel büyümeyi anlamlandırmaya çalışan sosyal bilimler, kendini doğa bilimlerini örnek alırken bulur. *Sosyal Bilimleri Açın*'da vurgulandığı şekliyle "sosyal bilim modern dünyaya ait bir girişimdir" (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 12). Sosyal bilimler tıpkı doğal bilimler gibi şeylerin doğasına dair sistematik bilgiler üretmeye, "doğanın evrensel yasalarını aramaya" (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 12) ve en nihayetinde onu kontrol etmeye çalışır.

“Sosyal antropolojinin, sömürge döneminin başında ayrı bir disiplin olarak ortaya çıktığı, sonuna doğru gelişkin bir akademik meslek haline geldiği ya da bu dönem boyunca çabalarını Avrupalı güçlerin hükmü altındaki Avrupalı-olmayan toplumların – Avrupalı bir izleyici kitlesi için Avrupalılar tarafından gerçekleştirilen- açıklama ve analizine adanmış olduğu tartışma götürmez. Yine de, hala birçok profesyonel antropologda disiplinlerinin içinde şekillendiği iktidar yapısını ciddiyetle değerlendirme konusunda garip bir isteksizlik vardır.” (Asad 2008, s. 14)

Antropologların, Batı devletlerinin ulaştıkları sınır noktalarındaki topluluklarla girdiği ilişkilerde, bu kontrol etme ihtiyacının karanlık yüzü ortaya çıkmıştır. Devletler, özellikle de kapitalist üretim ilişkisi ağları yeterince gelişenler, ulaşılan bu toplumlarla sömürge odaklı bir ilişkiye girerler. Asad’a göre antropolojinin kökleri, “sömürgeciliğin yalnızca bir tarihsel durağını oluşturduğu bir karşılaşmada, burjuva Avrupa’sının ortaya çıkışına kadar geri giden Batı ile Üçüncü Dünya arasındaki eşitsiz bir iktidar karşılaşmasında da yatar.” (2008, s. 16). Farklı ekonomik ilişkilere sahip bu toplulukların, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu doğrultuda yönetilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla misyonerlerin ardından bölgelere gönderilen antropologlar kendilerini tabi oldukları devletlerin politik çıkarlarının içinde bulur. Bu nedenle, ‘öteki’ toplumları araştırma odağının, akademik olmanın ötesinde politik bir hale evrildiği söylenebilir.

Bu ihtiyaç, yeni dünyanın sömürgeleştirilmeye başlandığı ilk yıllardan itibaren gün yüzüne çıkmıştır. Özellikle Latin Amerika kolonilerinde gerçekleşen toplu ölümlerin yol açtığı sorgulamanın, ölümden yaşama doğru bir odak değişimine sebep olduğu söylenebilir. Özellikle, İspanya krallığının kolonileştirdiği Inca topraklarındaki yerli popülasyonundaki ani düşüşler, krala yazılan çoğu raporda önemli yer tutmuştur. Hemmings’in aktarımıyla örneğin, Sator Toma yazdığı bir mektupta şu ifadeleri kullanılır: “Eğer, bu toprakların yönetimindeki kafa karışıklığını azaltacak emirler verilirse yerliler yok oluşa sürüklenecekler ve bir kere onlar ortadan kalkarsa majestelerinin yönetimi yok olur.” (Hemmings, 1972, s. 348). Dieso de Robles yine Hemmings’in ifadesiyle bu sözleri şöyle açar: “Eğer yerliler yok olursa, bölge de yok olur. Demek istediğim buranın zenginliği, İspanya’ya gelen bütün altın ve gümüş yerliler tarafından çıkarılmaktadır.” (1972, s. 348). Hemmings’in iddia ettiği üzere yerlilerin kitlesel yok oluşu, koloni yönetiminde deneysel yollara başvurulmasını gerekli kılmıştır. (Hemming 1972, s. 452).

Sömürgecilik, bilim ve iktidar ilişkisini bu noktada biyoiktidar ve biyopolitika üzerinden yürütülecek bir tartışmayla açığa çıkarabilir. Nüfusun yönetimi sorunu 18. yüzyıla doğru temel bir mesele halini alır. Michel Foucault'ya göre “hükümlerliliğin amacı kendisindeydi ve araçlarını, yani yasalarını, kendisinden alıyordu; oysa yönetimin amacı yönlendirdiği şeylerdedir.” (2016, s. 89).

Foucault'nun biyo-iktidar tartışmasında vurguladığı, kendi ifadesiyle “modern Batı'lı toplumların, 18. yüzyıldan itibaren, bir insanın bir insan türü teşkil ettiği yönündeki temel biyolojik olguyu nasıl hesaba katmaya başladıklarıdır” (Foucault, 2016, s.3). Yönetimde yaşanan değişim, “yaşam” üzerine odaklanmaya başlamıştır. Bu yaklaşıma göre, devlet aygıtı artık tebaasını yönetirken, onu hayatta tutmaya çalışır.

Batı'nın iktidar anlayışı, Foucault'ya göre “bir töz ya da bir yandan akan bir sıvı” değil, “bir dizi mekanizma ve usuller” bütünüdür (2016, s. 89). Biyopolitikadaki bu değişim, erken örneklerini, antropologların ilk çalışma alanlarını bulacağı, sömürgeleştirilmiş topraklarda verir. Diğer bir ifade ile antropoloji disiplini, iktidar mekanizmalarındaki değişimin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır demek de mümkündür.

Asad antropolojiyi, “hükmeden ve hükmedilen kültürler” arasındaki tahakküm ilişkisini anlamlandırarak okumak zorunda olduğumuzu hatırlatır (2008, s. 17). Bütün sözde-bilimsel özerkliğe rağmen antropolog, hamisi devletin fazlasıyla etkisi altındadır. Bu nokta, disiplinin farklı ülkelerdeki gelişiminde görülen farklılıklarda da tespit edilebilir. Antropolojinin, İngiltere'de sosyal antropoloji olarak, Fransa'da etnografi ve Almanya'da etnoloji olarak, Kuzey Amerika'da ise kültürel antropoloji olarak şekillenmesinin altında politik bir tarih yatar. Sibel Özbudun, Balkı Şafak ve Serpil Altuntek, ortak çalışmalarında bu ayrımı, Britanya sömürgeciliğinin ihtiyaçları doğrultusunda, “sömürge halkları yönetme sorununa ilişkin olarak biçimlenen bir idari bilim” olarak sosyal antropoloji, Kuzey Amerika'da, “yitip gitmekte olan yerli halkların ‘kültürleri’ne ilişkin” kültürel antropoloji, son olarak da “Almanya'nın geç uluslaşma sürecini destekleyecek tarzda gelişen ‘halk kültürü’ (volkskunde) araştırmaları” olarak etnoloji şeklinde ayırır (2014, s. 13). Antropolojinin yöntemsel olarak bu bölgesel çeşitliliği, devletlerin siyasal çıkarlarının farklılaşmasıyla doğrudan bağlantılı

görülmektedir. Öte yandan bu farklılaşmanın yanında bir bütünleşme ya da gözlemlenebilen ortak bir hareket noktası Batı'nın medeni kültüründe aranabilir.

Norbert Elias *Uygarlık Süreci*'nde, Avrupa topluluklarının 16. yy. ile beraber ortaklaşmaya başlayan sivil kültürlerine vurgu yapar: "Civilite kavramı değişik ulusları içine alan ve aynen kilise gibi, önce İtalyanca sonra çoğunlukla Fransızca olmak üzere aynı dilin konuşulduğu bir toplumsal formasyonun ifadesi ve sembolüdür" (Elias 2004, s. 134). Dolayısıyla ötekiyle karşılaşma anında, Avrupa'da kültürel bir ortaklaşma eğiliminin görülmeye başlandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, klasik antropolojik saha araştırmalarına özgü temel bir sorundan da bahsetmek gerekir. Araştırmacı, yabancı olduğu topraklara kendi kültürünün yüküyle gelir. Dolayısıyla kendi düşün dünyasını, önyargılarını, yapıp etmelerini, kültürünü ve Elias'ın tabiriyle 'duygu denetim modellerini' yanında getirir (Elias, 2004, s. 9). Farklı duygu denetim modellerine sahip olan toplumların başlarda 'aşağı' görülmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

"Her kültür, kendisiyle olan narsisist ilişkisi çerçevesinde, tanım gereği etno-merkezcidir. Bununla birlikte, Batı etno-merkezciliği ile onun 'ilkel 'benzeri arasında önemli bir fark vardır; herhangi bir yerli ya da Avustralya kabilesi de kendi kültürünü diğerlerinden üstün tutar, ama hiç bir zaman diğer kültürler üzerine bilimsel söylem oluşturmaya çalışmaz; oysa etnoloji, pek çok bakımdan kendi özel durumunun dışına çıkamadığı halde, evrensellik iddiasında bulunuyor ve bu yüzden, sözde bilimsel söylemi de hemen gerçek bir ideolojiye dönüşüyor" (Clastres 2011, ss. 15-16)

Clastres'in burada vurguladığı, ileride Sahlins'in (2012) de bahsedeceği, yalnızca Batı'ya ait olduğu iddiasında bulunamayacağımız, ancak ona özgü olan, ele geçirici ve yok edici bilimsel söylem, öteki toplumlarla ilişkiye girildiği ilk andan beri etkisini göstermektedir. İlksel toplumlarla ilk karşılaşan kaşiflerde, tanrının krallığına davet eden misyonerlerde ve ilk araştırmacılar da neredeyse Hobbes'çu bir yaklaşım gözlemlenir.

Hobbes'un öne sürdüğü gibi doğa durumunda ahlaktan, adaletten vb. söz edemiyorsak "bir yerlinin öldürülmesi suç unsuru bir eylem değildir." (Clastres, 1992, s. 51). Öyle ki, 'kavimkırım', soykırım ile neredeyse aynı görüşü paylaşırsa da 'kötü' ya da 'eksik, tamamlanmamış' olan ötekilerin, yüksek kültüre doğru, değişmeye zorlanarak



iyileştirebilecekleri argümanı üstünde yükselir (Clastres, 1992, s. 51). Dolayısıyla sömürge güçlerinin kurduğu ilişkisellik içerisinde antropologlara tanımlanan rol karşılığını bulmamıştır demek güçtür. Evans-Pritchard ve Fortes'un *Afrika Siyasal Sistemleri* isimli eserinin editörü bu etkinin halen içinde olduklarını neredeyse itiraf eder: "Umuyoruz ki bu kitap Afrika halklarını idare etme görevine sahip olanlar için kullanışlı olacaktır" (Evans Pritchard ve Fortes, 1950, s. vii).

Turner'da benzer bir şekilde, "İngiliz Afrikası'ndaki" araştırma enstitülerinin "siyaset şekillendirme konusundaki katkısının 'belli durumlar karşısında alınacak uygun tutumların reçetesini vermek yerine, o durumları analiz etmek ve böylece siyaset üretenlerin muhatap oldukları kuvvetleri daha net görmelerini sağlamak" olduğunu söyler (2018, s. 16). İleride üzerinde durulacak olan ritüeller ise ona göre bu kuvvetlerin dışında kalmış ve genel olarak göz ardı edilmiştir (2018, s. 16).

Andrea Smith'in de hatırlatacağı gibi; 'bilgi üretimine dahil olan eşitsiz iktidar ilişkileri İkinci Dünya Savaşı öncesi etnografilerinde nadiren kabul edildi" (Smith, 1994, s. 385). Diane Lewis'e göre bu yaklaşım, Batı ve Batı-dışı toplumlardaki uçuruma katkıda bulundu (Lewis 1973, s. 583). Üretilen bilgi, Batı'nın yanlılığına neredeyse destek oldu. Modernleşmenin üstün kültürüne hiç de uymayan, onun ahlakının aşağısında yer alan toplumların bilgisini yeniden üretti. Üstelik, yine Lewis'e göre antropologlar buradaki eşitsiz ilişkiden ortaya çıkan koşullarda, ötekilerin bakış açısından işgalci kurumların temsilcileri gibi 'rahatça' çalışmalarını yürüttüler (1973, s. 584). Sosyal bilimlerin, tıpkı doğa bilimleri gibi objektif olduklarına dair inanç da bu iktidar ilişkisini görmezden gelmekte önemli bir rol oynadı. Öte yandan daha sonraları, doğrudan Batı'nın tahakküm araçlarına karşı direnişin yükseldiği bölgelerde, etnografların, antropologların bu toplumların savunuculuğuna soyunmuş olmaları dikkat çekicidir.

Yukarıda aktarılan araştırmacıların da söyleyeceği gibi, Batı'nın ötekisi olan topluluklarla kurduğu tahakküm ilişkisini görmezden gelen bir disiplin olarak karşımıza çıkar antropoloji. Sözde-objektif bilimsel bir anlayışının karşısında tam da Batı'nın siyasal hakikat anlayışıyla harmanlanmış bir misyon ile hareket edilir görünmektedir.

Dolayısıyla iktidar ile pratikte kurduğu ilişki, çalışmalarda kurgulanan teorik yaklaşımları karşılıklı olarak etkilemiştir diyebiliriz.

Öyle ki, Clastres'in ifadesiyle; "etnolojinin, arkaik toplumların siyasi boyutu üzerinde, kendi konusu olmasına rağmen çok sonradan durması bile, ileride açıklamaya çalışacağımız gibi iktidar sorununa bağlı. Bu durum siyasi ilişkilerin farklı kültürlerde nasıl kurulduğuna bakarken takındığımız, bizim kültürümüzden kaynaklanan, dolayısıyla iyice yerleşmiş bir tepkisel tavrı gösteriyor daha çok." (2011, s. 8) Bu tepkisel tavır ilksel toplumlarda siyasaldan bahsedilebileceği düşüncesini geri plana atan en önemli etkenlerden biridir. Öte yandan bu toplumların siyasal varlıkları konusunda sessiz kalıyor gibi görünse de ilişkiler ve pratikler oradadır. Dolayısıyla, antropoloji açısından siyasalın bilimsel bir şekilde ilk defa 'devletsiz' toplumlarda araştırılmış olması, antropolojinin daha önce bu toplumlarda siyasal olandan bahsetmediği yanlısamasını da oluşturmamalıdır. Kendine has bir disiplin olarak siyaset bilimi, özellikle iktisat gibi başat alanlarda bir boşaltma hamlesi olarak ortaya çıktığında dahi (Gulbenkian Komisyonu, 1996, s. 26) antropoloji bütüncül bakış açısını korumaya devam eder. Bu gücünü de ötekinin yapıp etmelerinin Batı'nın siyasal hakikatinin dışındaki varoluşunda bulur.

Bu noktada Batı'nın siyasal hakikatinin, ya da sistematik bir şekilde ayrıştırılmış kurumsal yapısının dışında, insan topluluklarının karar verme mekanizmalarının bütünsel gerçekliğiyle karşılaşan antropoloji bu noktada kendi politik varlığının dışında, ilksel toplumların siyasal olanla ilişkisini de gözler önüne sermektedir. Siyasal olanın, siyasal-teoloji ile harmanlanmış hakikat anlatısının dışında anlamlandırılmaya başlaması, antropoloji ile direnişten bahsedebilmenin imkanını yaratacak koşulların ilk durağıdır.

### **1.1.2. "İlkel" Toplumların Siyasallığı**

Adam Kuper'e göre "antropolojinin ilk günahı, iki farklı karşıt insan toplumu türü olduğunu kabul etmektir: uygar ve ilkel." (2011, s. 37). Buna göre antropoloji "kendisini başlangıçta ilkel toplumun bilimi olarak tanımladı." (Kuper 2011, s. 37) Batı'nın

karşılaştığı uzak diyarlardaki toplumlar, basit ve ilkel topluluklar ve hatta, bazı araştırmacılara göre Batı toplumunun unutulmuş tarihinin kalıntıları olarak ele alındı<sup>3</sup>.

“Geleneksel antropolojinin tarihi, yarı-felsefi teoriler ile - evrimcilik, difüzyonizm, işlevselcilik, yapısalcılık vb. - bir veraset ilişkisi kurar. Bunların her biri kısa bir süre hüküm sürdü ve sert bir şekilde devrildi. Yine de, tüm bu teorik gelenekler aynı ilkel toplum fikrini ele aldı. Bu prototipin yüz yıldan fazla süredir devam ediyor olması, özellikle bu tropikal ‘ilkel’ toplumların sistematik bir biçimde ampirik araştırılmasının ancak 19. Yüzyılda başlamış olması dolayısıyla daha da dikkat çekicidir.” (Kuper 1988, s. 1)

Ampirik araştırmaların yaygınlık kazanması ve bunlara konu olan verilerin artışı aşağıda bahsedileceği gibi, insanın doğa durumuna dair spekülâtif anlatıların terk edilmeye başlanmasını sağladı. İlkel ve uygar arasında kurulan dikotomik ikiliğin eleştirisini sunan yeni bir siyasal antropoloji tartışması böylece ortaya çıktı.

Turner’a göre; “daha basit halklar diye bir şey yoktur, sadece bizimkinden daha basit teknolojilere sahip bazı halklar vardır. İnsanın ‘hayali’ ve ‘duygusal’ hayatı her zaman ve her yerde daha zengin ve karmaşıktır” (2018, s. 13). Aslında antropologların çalışmaları, ilkel toplumlar üzerinde toplanan ampirik veriler, bu toplumların ve onların toplumsal ilişkilerinin aslında ne kadar karmaşık olduğunu gösterir niteliktedir. Pascual Gisbert, bu bağlamda antropolojinin kuramsal dönüşümünü şöyle yorumlar: “Biz, onlara uygulanan ilkel kelimesini olumsuz, bilimsel olmayan çağrışımı nedeniyle reddediyoruz. Kavram semantik olarak ‘aborjinal’, ‘az gelişmiş’ ve hatta ‘alt insan anlamlarına gelmektedir.” (Gisbert, 1967, s. vii).

Bu noktada antropolojinin siyasal ile ilişkisini anlamlandırmaya çalışırken, söz konusu ampirik çalışmaların öncesini ve özellikle de spekülâtif felsefe geleneğini antropolojiyle ilişkilendiği noktada tartışmak gerekmektedir. Kaldı ki yukarıda ifade edildiği gibi ilkel toplumu alt insan olarak ele alan yaklaşımın halen devam etmesinin altında bu felsefi gelenek yatmaktadır. Öteki ile girilen etno-merkezci ilişki Batı felsefesi tarihinde,

---

<sup>3</sup> Lewis Henry Morgan, bu noktada örnek olarak gösterilebilir. Toplumların yabanıllık, barbarlık ve uygarlık koşullarını geçmek zorunda oldukları çizgisel bir tarih anlayışı sunar bize ve “insanın aklının ve manevi gücünün yaşam-deneyimleri aracılığı ile derece derece geliştiğini; insanların uygarlığa erişmek için önlerindeki engelleri uzun süreli bir mücadele ile aşabildiklerini kanıtlamaya” çalışır (Morgan, 1994, s. 61).

sömürgeleşme serüveninden çok eskilere, Herodotos'a kadar götürülebilir. Kearney'e göre, "yabancı figürü -xenos gibi çok eski bir kavramdan çağdaş bir kategori olan yabancı istilacıya kadar- genellikle kendilerini başkaları üzerinden tanımlamaya çalışan insanlar için bir sınır deneyimi olarak iş görür" (2012, s. 15). Herodotos'un gezi anlatıları kendini "literatürün günümüzde dahi sıkça eleştirdiği, etno-merkezcilikten kurtaramaz. Grek oikomene'sinin<sup>4</sup> saçaklarına doğru ilerledikçe betimlediği halklar ve kültürler daha groteskleşmekte, daha yabansılaşmaktadır" (Özbudun, Şafak, Altunek 2014, s. 12).

Richard Kearney, öteki muammasının, "Batı metafiziğinin başlangıcına, Parmenides ve Platon'a kadar" uzandığını iddia eder (2012, s. 26). Buna göre, "Platon, başkılığı merak (thaumazein) ve dehşet (deinon) bağlamında ele alır. Platon ve diğer Yunan filozoflar, bu deneyimi felsefe yapma pratiğinin esas kaynağı olarak görse de ortada en baştan beri derin bir müphemlik vardır" (Kearney 2012, s. 26).

Batı'lı sömürge güçlerinin, çok sonraları uygulamaya geçtiği yayılmacı ve yok edici eylemliliğin 'kökenini' Elias (2004), bu vurgudan uzak bir noktada durarak da olsa, Roma'nın kurduğu karşıtlık ilişkisinde bulur: "Ortaçağ boyunca Batı öz bilincine egemen olan karşıtlık, Hristiyanlık ile inançsızlar, daha doğrusu inananlar, yani Roma Latin Hristiyanlığı ile inançsızlar ve müşrikler arasındaki karşıtlıktır, ki bu sonuncusuna Rum Doğu Hristiyanlığı da dahildir" (Elias, 2004, s. 133). Buradaki ikilik, aşağıda tekrar değinileceği gibi skolastik düşün dünyasının önyargılarında gömülü kalmamıştır.

Batı'nın Doğu ile girdiği ötekilik ilişkisiyle, ilksel, devletsiz toplumlarla girdiği ilişki büyük ölçüde farklılık gösterir. Savaşlar ve ticaretle ilişki kurulan bu toplumlar devletli ve 'karmaşık' toplumlardır. Öte yandan Okyanus ötesi toplumlar ve o güne kadar

---

<sup>4</sup> Alfred Louis Kroeber "Grekler, Herkül Sütunları'ndan Hintliler ve Seres'e uzanan sözde toplam yaşanabilir dünyalarına "iskân edilmiş" olan Oikoumene adını verdiler" der (1945, s. 9). Ancak bu tabir onun ifadeleriyle 'insanlığın' yayılma alanından 'insanlığın en gelişmiş kültürlerinin' yayılma alanını ifade edecek şekilde dönüşüm göstermiştir (1945, s. 10). Kısaca insanlık belirli bir çerçeveye alınmış, coğrafi ufuk genişledikçe bu çerçeve daha da daralmıştır.

ulaşılmamış, diğer bir deyişle difüzyona<sup>5</sup> uğramamış diğer topluluklarla kurulan ilişki farklı biçimde gerçekleşir.

“İlkel toplumla ilgili spekülasyonlar uzun ve karmaşık bir kökene sahiptir. Ancak ben 1860’larda ve 1870’lerde antropolojinin kendisi ile kristalleşen ve yakın zamana kadar varlığını sürdüren özgün versiyonuyla ilgileniyorum (gerçekten de bu, ana akım antropoloji de olmasa bile halen süregelmektedir) ... İlkel toplum fikri ilkel zihniyet, ilkel din, ilkel sanat, ilkel para gibi diğer güçlü ve yanıltıcı kavramlarla yakından ilgilidir.” (Kuper, 1988, s. 1)

İlk kaşifler ya da yağmacı İspanyol fatihleri ile misyonerler yeni dünyalara ulaştıklarında karşılarında çıplak yerliler, güçsüz krallar ve anlaşılmaz ayinler buldular. Sözü edilen devletsiz toplulukların ilk bilgisinin taşıyıcıları, Batı’nın önyargılarını onları izleyecek araştırmacılardan daha fazla taşıyordu. Elias’ın ifade ettiği gibi Batı artık neredeyse ortaklaşmış adabı muaşeret yasalarına sahipti (Elias, 2004, s. 146). Dolayısıyla ilkel vahşilerin ergenlik ritüellerinden, ‘çarpık’ evlilik dinamiklerine ahlaki açıdan Batı’nın çok ‘aşağısında’ konumlandırıldığı söylenebilir. Ayrıca, bu topluluklar tanrının yasalarına aykırı yaşıyordu. Ancak bu noktada öne çıkan en önemli husus, bu topluluklara özgü iktidar ilişkilerinin ve üretim anlayışlarının oldukça çarpık biçimde resmedilmiş olmasıdır.

“İnsanların yakılarak kurban edilmesini seyirlik bir olay sayan Batılıların, yerlilerin kurban törenleri karşısında neden dehşete düştüklerini anlamak da mümkün değildir. Olaya yerliler açısından bakılırsa, iki inanç türü arasındaki farklılık, tanrının kendisine armağan edilen insanları simgesel olarak yediği bir sistemle, insanların yine simgesel olarak tanrılarını yedikleri bir sistem arasındaki farklılıktır ... Aslında, fatihlerin, neredeyse keşifle birlikte, törelerini iyi bilmedikleri yerlilerle karşılaşır karşılaşmaz, onlara insan kurban etme alışkanlıklarından, sodomi ve ensest uygulamalarından vazgeçmelerini emretmeleri, işgal için bunları iyi birer bahane saydıklarını göstermektedir.” (Akal, 1997, ss. 48-49)

Yerli toplumların, toplayıcılık ve avcılığın yanında sınırlı tarımsal faaliyetleriyle yürüttükleri geçim teknikleri, hayatta kalabilmek için zorunlu ve sınırlı geçim ekonomisi mitiyle okunur. Sahlins’e göre bu yaklaşımda “açlık hayaleti avcuyu avlamak

---

<sup>5</sup> Toplulukların örgütlenme deneyimlerini kısaca üretimden, aile ilişkilerine, kurumlardan, dile yaşama biçimlerinin; savaş, ticaret gibi karşılaşmalarla birbirilerine aktarmalarını ifade eder. Özbudun, Şafak ve Altunek’in ifade ettiği şekilde: “Difüzyonizm, Almanya ve Avusturya’da ‘ulusalcılık’ ve Romantizm’den beslenen bir ortam içinde hayat bulurken, başka ülkelerde, özellikle de İngiltere’de tekhatlı evrim düşüncesinin aşırı yalınkatlığına bir tepki olarak gelişmiştir.” (2012, s. 72).

üzere ona sessizce yaklaşıyor” gibidir (2010, s. 14). Bu arkaik toplumlar yaşamaktan çok hayatta kalmaya çalışırlar, kültürel ve teknolojik ‘yetersizlikleri’ bu mücadeleyi aşmalarına yetecek ve artı değer üretmelerini sağlayacak düzeye erişememiştir (Clastres, 2004, s. 13).

Clastres şöyle der: “Aslında geçim ekonomisi fikri “modern Batı ideolojisinin bir buluşudur; bilimsel bir kavramla uzaktan yakından ilgisi yoktur” (2004, s. 14)<sup>6</sup>. Batı medeniyeti satmak için üretim modeline geçiş sürecinde, kendi bolluk toplumu mitine doğru ilerlerken, henüz kitlesel tüketim için kitlesel üretim fikri genel kabul haline gelmediği dönemlerde dahi kendini bu topluluklar üzerinden meşrulaştırmaya başlamıştı. İlkel toplumların ‘gelişememiş’ olması, yani birbirinden farklılaşmış kurumlara, düzenli ordulara, büyük pazarlara, at arabalarına, anlaşmalara ve muhasebe defterlerine, yani yazıya<sup>7</sup> sahip olamaması, kıtlıkla sürekli mücadele içerisinde olmalarına bağlanır. Dolayısıyla bu topluluklar medeniyetin arzusunun çok uzağında basit<sup>8</sup> ilişkiler etrafında örgütlenmek zorundadır. Ekonomik bakış açısı, ilkelerin siyasallığa gerçek anlamıyla sahip olmadığı görüşünü buradan kurar.

Clastres (1992, 2011), ekonomik bir yaklaşım yerine siyasal odaklı bir yaklaşımı tercih eder. İlkel toplumlarda siyasal olandan bahsedilemeyeceği düşüncesinin, onların

---

<sup>6</sup> Mauss’un antropolojik okuması, takas tahayyülü ile kurgulanan ilk mübadelenin yerine ‘karşılıklılığı’, ‘hediye’yi koyar (Mauss, 2011, s. 201). Mauss’un yaklaşımı ekonomik ilişkilerin de bugünden referansla spekülatif bir şekilde belirli bir kökenden süregeldiğine dair anlatıya eleştiri olarak okunabilir. Clastres şöyle der: “Mauss’tan önceki evrensel varsayıma göre, parasız veya piyasasız ekonomiler ‘takas’ aracılığıyla işliyordu”, bu noktada Mauss gösterdi ki ilkel toplumlardaki ekonomiler “hesap kitap üzerine kurulu değil, tam tersine hesap kitap yapmayı reddediyordu; bu ekonomilerin temelleri, bizim ekonominin temel ilkeleri olarak adlandırdığımız şeylerin çoğunu bilinçli olarak reddeden etik bir sisteme dayanıyordu” (2011, s. 25).

<sup>7</sup> Clastres hicivli bir tavırla, hayatta kalmak için sürekli çalışan, bu nedenle gelişmeye ‘ilerlemeye’ muktedir olamamaya mahkûm kalan, yazıya sahip olmayan ve sürekli bir kıtlıkla tehdit edilen bir topluluktan bahsedeceksek proleter sınıfa işaret etmenin daha doğru olacağını vurgular: “Bu açıdan bakıldığında, okuma yazma bilmeyen ve iyi beslenemeyen XIX. yüzyıl proletaryasını “arkaik” saymak daha doğru olacaktır” (2004, s. 14). Gisbert ise daha önce vahşiler, barbarlar, kabileler olarak yapılan ilkel toplum tanımının daha modern yaklaşımla yazının icadından önceki toplumlar olarak dönüştüğünü söyler: “Böylece onlar ile medeni toplumların arasındaki tek belirgin fark yazı sanatına sahip olmamaları, materyal kültürün basitliğidir” (Gisbert, 1967, s. vii)

<sup>8</sup> Durkheim bu ikiliği karmaşık ve basit toplumlar olarak, mekanik ve organik örgütlenme biçimleriyle sınıflandıracaktır. O da ilkel toplumların, el değmemişliğinden, basit hatta “saf” toplumlar oluşundan etkilenmiş görünür. Dini Hayatın İlkel Biçimleri’nde en saf, toplumsal mekanizmaları en basit toplulukları aramız gerektiğini, böylece dinsel ilişkilerin kökenini tartışabileceğimizi iddia eder (Durkheim, 1995, s. 1).

neredeşse bir toplum olmadıklarını söylemeye kadar gidebileceğini vurgular. Benzer biçimde Lappierre, sınıflandırmalarla kurguladığı çalışma alanının sınırlarını “siyasal iktidarın en gelişmiş olduğu arkaik toplumlardan, gerçek anlamda bir siyasal iktidarın görülmediği arkaik toplumlara kadar” bir yelpaze ile belirler (Clastres, 2011, s. 11). Clastres, Lappierre’in bu tanımı ile gözlemediği antropologların, genel eğiliminde bir ortaklık bulur (2011, s. 13). Buradan hareketle siyasal iktidarın az veya çokluğunun ya da hiç olmaması durumunun izini sürer.

İktidarın varlığı ve yokluğu sorunu, en nihayetinde bizi iktidarın ölçüsünün ne olacağı tartışmasına ve iktidardan ne anlaşıldığı sorusuna götürür. Zira Clastres’ye (2011) göre yukarıda değinilen geçimlik ekonomi miti Batı’nın tasarladığı iktidar fikrinin izlerine sahiptir.

“Bizim kültürümüz başlangıcından beri, siyasal iktidara, hiyerarşiyi ve otoriteyi gösteren emir-itaat ilişkisinin çerçevesinden bakmıştır. Dolayısıyla gerçek ya da muhtemel bütün iktidar biçimleri, iktidarın özünü ‘apriori’ (peşinen) ifade eden bu ayrıcalıklı ilişkiye indirgenir. Böyle bir indirgeme mümkün değilse, siyaset dışı bir durum söz konusu demektir: Emir itaat ilişkisinin yokluğu, ipso facto (fiilen), siyasal iktidarın var olmadığını gösterir.” (Clastres, 2011, s. 16)

İlkelerin siyasallığından bahsedilmiyor gibi görünse de karşılaşmanın yarattığı birincil koşulun görmezden gelinemeyeceği de aşıkardır. Marc Abeles’nin sözleriyle “uzmanlaşmış bir aygıtı bulunsun ya da bulunmasın, siyaset, her toplumda mevcuttur, ama son derece çeşitli biçimlerde” (2012, s. 10). Yine Clastres’ye göre ilk karşılaşılan iktidardan yoksun şefler olmuştur (2011, s. 13). Benzer biçimde Morgan da, Kuzey Amerika yerlilerinin şeflerini savaş ve barış şefi olarak temelde iki farklı gruba ayırır. Buna göre: “birisi, barış zamanı işlerine bakan ve soy topluluğunun fratri ile olan ilişkilerinden sorumlu olan barış zamanı reisi Sachem; diğeri ise soy biriminin (gens) savaş işlerine bakan, kişisel cesareti ve savaşçı yetenekleri önem taşıyan ve soy’un kabile (tribü) ile ilişkili işlerinden sorumlu reisidir” (Morgan, 1994, ss. 160-161). Bu ayırım da bahsedilen ikinci grup ancak ‘olağanüstü’ durumlarda ortaya çıkarken, diğeri barışı sağlayan bir nevi arabulucudur. Bu nokta, reislerin kalıtsal bir nitelik taşımadığını hatırlatır. Öyle ki “güven ve saygının yirilmesine yol açan yakışsız ve beceriksizce bir hareket” bizzat reisi “azletmeye yetmektedir (Morgan, 1994, s. 164). Dolayısıyla

özellikle Morgan ve Clastres'nin çalıştığı topluluklar dikkate alındığında, şeflerin her an geri çağırılabilen ve sözleri nadiren ciddiye alınan bir konumda buldukları söylenebilir<sup>9</sup>. Buradan hareketle Clastres (2011), Batı'nın öteki ile karşılaşmasındaki iktidar sorununun önemine değinebilmiştir. İlksel toplumlarda özellikle şeflerin konumu üzerinden iktidar ile kurulan ilişkiler, bu toplulukların siyasal örgütlenmesinin ele alınmasında temel oluşturur.

İşaret edilen çoğu araştırmacı gibi Morgan'ın da evrensel çıkarımlar yapma amacı vardır. Ona göre, modern toplumun kökenleri ilkel kabilelerin yaşam biçimlerinde ve örgütlenme pratiklerinde yatar. Morgan'a göre modern ve ilkel toplumlar, "incelenip karşılaştırıldıklarında, insanlığın kökeninin bir olduğunu, insanlığın ilerleme çizgisinin aynı aşamasındaki toplulukların ilerleme yön ve ereklerinin de benzer olduğunu söylemek mümkündür. Benzer biçimde, aynı toplumsal yaşam koşullarını paylaşan insanların düşünme yeteneklerinin ve zihinsel işlemlerinin de benzer ve hatta tekbiçim olduğu söylenebilir." (Morgan, 1994: 22) Burada Morgan, Batı'nın uygarlık düzeyini referans alarak, tarihsel bir evrim izleğinin alt basamakları anlatısı yaparken bulur kendini. Bu noktada Clastres'in etno-merkezcilik üzerine ortaya koyduğu şu ifadelere yer vermek yerinde olur:

"Etno-merkezcilik, farklılıkların olduğu gibi kalmasını kabul etmez, onları kendisi için en bildik olandan, yani Batı kültürünün tasarladığı ve karşılaştığı biçimiyle iktidardan hareket ederek oluşturulmuş farklılıklar olarak anlamak ister. Etno-merkezciliğin eski suç ortağı olan evrimciliğin de hemen hemen aynı çizgide yer aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ikili bir yol izlenmektedir: Önce toplumlar iktidar tiplerinin bizimkine olan yakınlıklarının azlığına ya da çokluğuna göre sınıflandırılmakta, sonra bu farklı iktidar biçimleri arasında açık (eskiden olduğu gibi) ya da örtük (şimdi olduğu gibi) bir süreklilik bulunduğu iddia edilmektedir." (Clastres 2011, s. 16)

Clastres'e göre evrimci izlek ya da takiben ortaya çıkan 'biyolojik açıklama' geleneği, ilkel toplumları en nihayetinde bugünkü toplumun tohumları olarak görmektedir. Clastres şöyle devam eder: "tohum halinde bir iktidar deyince, yetişkinlik durumuna kadar gelişebilen ve gelişmek zorunda olan bir iktidardan başka ne akla gelebilir?.. Bu

---

<sup>9</sup> Morgan (1994, 1998) Kuzey Amerika'daki Iroquios topluluklarını, Clastres (1993, 2011) ise Güney Amerika'daki toplulukları incelemiştir. Öte yandan birçok antropolog gibi, çalışmalarında diğer ilksel toplumları çalışan araştırmacılara sıklıkla yer vererek, kapsamlı bir analiz sunmaya çalışırlar.



durumda, arkaik toplumları dıştan müdahale olmaksızın normal yetişkin düzeyine ulaşamayan toplumsal ucubeler saymak gerekiyor” (2011, ss. 16- 17).

Clastres'nin (2011) yaklaşımını takip edersek, başka siyasallıkların imkanını, Batı'nın 'zora dayalı' bir iktidar ilişkisi kurgusunun büyübozumunu, devletsiz toplumların 'güçsüz' şeflerin anlatısında bulabilmekteyiz. Öyleyse Batı'nın ötekiyle girdiği ilişki çerçevesinde, antropolojinin bu ilişkideki konumu kadar; belki ondan daha öncelikli olarak, araştırma nesnesi olarak belirlenen topluluklardaki farklı ilişkiselliklerin siyasal antropoloji odağından 'keşfedilmesi' de modern olanın siyasal hakikatinin sorgulanmasında başat rol oynamaktadır.

## 1.2. SİYASAL BİR ANTROPOLOJİ

Evans-Pritchard (1940) 'ilk' defa devletsiz toplumların siyasallığını anarşist bir düzen gözlemlediği Nuer toplumunda bulur. Evans-Pritchard'a göre "Nuer'lerin devleti yoktur ve onların durumu düzenli anarşi olarak tanımlanabilir" (1940, s. 6). Bu okuma, siyasal kendi referans noktasının dışından bakarak arar.

İktidarın, antropolojik okunuşu, Balandier (1970), Turner (1966), Lewellen (2011), Abeles (2012), Clastres (2011), Sahlins (2012) gibi pek çok araştırmacı için siyasal bir antropolojiden bahsedebilmenin yolunu tekrar açar. Doğrusal bir çizgide ilerleyen tarih yaklaşımı, insan topluluklarının en nihayetinde devletli bir yapıya kavuşmasını varsayar. Buna karşın, öteki toplumlarda siyasal olanın araştırılması, ilksel toplumların özcü bir tarife konu edilmesine engel olabilir. Böylece daha yüksek bir siyasallığın, tek gerçek siyasal olana bağlı bir hakikatin hayaletinden de sakınılmış olur.

Öyleyse, İkinci Dünya Savaşı sonrası siyasal bir antropolojiden bahsediliyor olmasının altında 'modern' bilimin sınıflandırıcı, parçalayıcı örgütlenmesinden farklı bir durum da yatmaktadır. Abeles'nin de vurguladığı gibi Evans-Pritchard ve Fortes öteki toplumları anlamlandırmaya çalışırken 'felsefeden sakıncılık' şiarıyla hareket ederler (2012, s. 13). Bu nokta, Batı felsefesinin getirdiği önyargılardan ve eşitsiz kurulan ikiliklerden sıyrılmış bir anlamlandırma çabasına işaret eder.

Felsefeyi bir ‘hakikat politikası’ olarak tarif eden Foucault, bu tarifini şu ifadelerle güçlendirir: “‘felsefe’ kelimesinin bundan başka tanımını göremiyorum” (2015, s.4). Siyasal antropolojinin Öteki’ye yaklaşımı da sözü edilen hakikat politikasının sorunlaştırılmasını varsayar. Bu açıdan, sömürge toplumlarıyla kurulan ‘talihsiz’ ilişkiden, evrimciliğin ve belki ona paralel olarak siyasalın reddine doğru yönelen antropoloji, ‘basit’ toplumları incelerken kazandığı bütüncül bakış açısı ile siyasal olana geri döner. Öteki’yi anlamlandırmaya çalışırken, aslında ‘kendi’ olanı sorgulamaya açar.

### **1.2.1. Batı Felsefesinin Yanılsamaları**

Kearney’in ifadesiyle “modern Batı felsefesi tarihini, uzun bir reddetme ayini, ötekinin yakasını bırakıp öteki olmasına izin vermeyi reddetme ayini” olarak tanımlamak mümkündür (2012, s. 22). Batı felsefesi, ötekiyle kurduğu dikotomik ilişkiyle karşılıklı bir tanım inşasına girer. Öteki’nin ‘değil’inden modern, devletli, siyasal toplumun niteliklerine işaret edilir. Henüz ampirik çalışmaların artmadığı bir dönemde ise Öteki, spekülâtif bir tanımlanmaya tabi tutulur. Bu dikotomik kurgu, evrensel bir doğa durumu, sabite indirgenen bir insan doğası anlatısını ortaya çıkarır.

Modern siyaset felsefesinin en önemli referans noktasını şüphesiz sözleşmecî kuram oluşturur. Bu kuramcılar ‘insan’ların nasıl olup da devlet aygıtı etrafında toplandıklarını açıklamaya çalışır. Sözleşme kuramının antropoloji açısından taşıdığı özel önem, çok önceden Öteki ile hesaplaşma işine girilmesinden doğar. Bu açıdan sözleşme kuramları, en önce, bugünü anlamlandırmaya ya da aşağıda iddia edileceği gibi en nihayetinde kurgulanan siyasal hakikatin kendisini meşrulaştırmaya soyunur.

Carl Schmitt’e göre “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil ... bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir” (Schmitt, 2005, s. 41). Schmitt tarafından siyasal teoloji ve egemenlik ilişkisi üzerinden ortaya konulan bu nokta, siyasal antropolojinin doğal hukuk kuramlarına getirdiği eleştirel perspektifle örtüşür.

Abeles siyasal teoloji ve dünyevileşme tartışmasının kökenlerini, doğal hukuk kuramcıları Pufendorf ve Grotius'a kadar götürür (2012, s. 15). Ona göre, modern felsefe, tanrının hükümdarlığına karşı açılan savaşıyla şekillenir. Niccolo Machiavelli'nin (2008) iktidarı gökten yere indirmesi ile Aydınlanmacıların insanı merkeze alan düşüncesinde tanrı krallığı mitinin görece yıkıldığı dönemi işaret eder. Schmitt'in dediği gibi "her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür ... Modern hukuk devleti düşüncesi, deizm ve mucizeyi dünyadan kovmuş ilahiyat ve metafizikle beraber galebe çalmıştır." (2005, s. 41). Abeles şöyle der:

"Tanrı, bizzat yetkenin ilkesi olarak, bu ilahi kökene göre düşünüldüğünde, özü gereği ancak mutlak olabilecek bir iktidarın temeli olarak koyulmuştu. Grotius, Pufendorf ve tilmizleri, sivil iktidarın insani bir kurum olduğunu öne sürerek bu öğretinin karşısında yer alırlar. Bu iktidar, kaynağını Tanrı'da değil, sözleşmelerde bulmaktadır. Yetke ya da egemenlik, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisine iletildiği, doğuştan gelen bir nitelik olmak bir yana, insanlar arasındaki bir anlaşmanın ürünüdür." (2012, s. 19)

Doğal hukuk kuramcıları bu insana dair, dolayısıyla 'yapay'<sup>10</sup> siyasal iktidarı başka bir ilk hareket ettirici kökene dayandırmaya çalışırlar. Bu da 'doğal yasa'dır. Doğal yasa kökenini, vurgulandığı gibi tanrıdan almayan, ancak tanrının nihailiğini ödünç alan bir yaklaşıma işaret eder. Bu nokta, siyasal antropolojinin teleolojik çerçevesinin anlaşılması açısından da önemlidir.

Abeles; Roma'lı hukukçulardan devralınan doğal yasa kavramının, "geçmiş ile bugün arasında bir karışıklık" barındırdığını, bunun temelinde ise "var olan kurumlardan yola çıkan bir soyutlama" olduğunu ifade eder (2012, s. 21). Bugünden bakarak geçmiş i anlamlandırmaya çalışan böylesi bir soyutlama pratiği, sözleşmecilerin en yoğun olarak başvurdukları yöntem olacaktır. Böylece tahayyül edilen ve bugünkü siyasal, toplumsal düzenin getiricisi olan doğa durumu, spekülasyon bir temele yerleştirilir. Abeles'e göre böylesi bir felsefi okumadan yola çıkanlar, "siyasal düzene akılcı bir temel verme çabalarında başarısız olmuşlardır, çünkü doğal hukuku dinsel batıllığa karşı bir savaş

---

<sup>10</sup> İktidarın kökeni tanrıdan değil insandan geliyorsa onun insan elinin ürünü, 'yapay' (artificial) bir ilişki olduğunu baştan kabul etmek gerekiyor.

silahı olarak kullanmışlardır”; başka bir ifadeyle “filozoflar, bir önyargıyı başkasıyla değiştirmişlerdir. Dinden kaçarken idealizme yenik düşmüşlerdir.” (2012, ss. 21-22).

Abeles’in siyasal antropoloji merkezli okumasına karşılık gelen temelcilik eleştirisi, yalnızca siyasal olanın değil, iktidarın da analize konu edildiği metafizik bir köken tartışmasını gündeme getirir. Abeles’ye göre Bentham, Locke, Rousseau ve Hobbes, “kendi dönemlerinin ve uygarlıklarının kurumları ile belli bir entelektüel yakınlık duydukları dönemlerin ve uygarlıkların kurumlarını gözlemlemişlerdir; ama dikkatleri kendi toplumlarına kıyasla çok belirgin bir farklılık gösteren arkaik toplum durumlarına yönelttiklerinde, hepsi de aynı şekilde gözlemi bırakıp hayal kurmaya başlamıştır” (2012, s. 23).

Örneğin, Rousseau (2015) için bugünkü siyasal toplum, tarihsel talihsizlik dizileri sonucunda insanların sözleşmeye zorunlu olarak yönelmesiyle oluşur. Bu noktada, sözleşme kuramcıları içinde Rousseau’nun insan doğası tarifinin özel bir önemi olduğuna işaret etmek gerekir. Morin’in ifadesiyle; “Nihayet Rousseau ile birlikte insan doğası, tamlık, erdem, doğruluk, iyilik olarak ortaya çıkacaktı; artık kendimizi, çaresiz kaybediliş bir cennetin sürgünleri olarak göreceğiz ve bundan yakınacaktık ve ardından, bu cennetin de diğerleri kadar hayali olduğu keşfedilecekti” (Morin, 2017, s. 4).

Öte yandan siyasal antropoloji bağlamında doğa durumunun, genellikle, Locke (2016) ve Rousseau’dan (2015) ziyade, bugünün ‘ideal’ toplumuna ulaşamamış arkaik ilişkileri toptan acı bir geçmişe mahkûm eden Hobbes (2016) üzerinden okunduğunu belirtmek gerekir. Hobbes’un (2014) *Leviathan*’ı, insanların sözleşmeyle bir araya gelip, özgürlüklerinden parçalar vererek oluşturdukları bütünden başka bir şey değildir. Özgürlüğe dair parçalar, bir canavarın bedeninde toplanmak zorunda kalmıştır. Zira aşılması zaruri olan doğa durumu insanların anlamsız bir yaşam sürdürdükleri kaostan, anarşiden ibarettir.

Öncelikle “insanlar doğuştan eşittir” düşüncesinden yola çıkan Hobbes, bir tür olarak insanların birbirilerinin neredeyse eşi gibi olduklarını anlatır: “iki insan arasındaki fark, bunların birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine

yetecek kadar fazla değildir.” (Hobbes, 2014, s. 99). Hobbes’a göre, “ikinci olarak bu “eşitsizlikten güvensizlik doğar” (2014, s. 100). Dolayısıyla insanlar, ‘ilk’ belirleyici anda özgür bireyler halindedirler. Bu bireylerin kişisel farklılıkları belirli bir üstünlüğü sağlamaya yeterli değildir. Hobbes’un bu bağlamda asıl vurgulamaya çalıştığı husus, herkesin eşit bulunduğu konumda bir baskı aygıtı olmadığı sürece istediği her şeyi yapabilecek olmasıdır. Bu nedenle insan, özellikle de bu potansiyelin bilgisiyle, güvensizlik halinde yaşar.

Hobbes’un insan doğası tarifi burada gün yüzüne çıkar. Ona göre herkesin eşit olduğu bir anda, ‘birey’ olan insanlararası ilişkileri düzenleyen bir üst kurum oluşmadıysa, ‘doğası gereği’ çıkarı peşinde koşan insanlar birbirilerini “yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar” (Hobbes, 2014, s. 100). Bu belirsizlik ortamında, yani herkesin birbirinin kurdu<sup>11</sup> haline dönüştüğü anarşi ve savaş halinde, çıkar içgüdüsü de tehdit altına girer.

Hobbes’un siyasal düşüncesi üzerinden değerlendirildiğinde, çalışmanın, üretmenin, bilginin kısacası insanın kendisini gerçekleştirmesine dair hiçbir şeyin önemi yoktur. Belirsizlik bu imkanların tümünü anlamsız kılmıştır. Öyle ki, sürekli “şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insanın hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer” (Hobbes, 2014, s. 101). O halde, Hobbesçu bir bakış açısıyla, doğa durumunda olduğu ya da ona yakın olduğu kurgusuyla yaklaşılacak ‘ilkel’ dünyaların yaşamı, ne siyasetten, ne ahlaktan, ne de üretimden bahsedilebilen bir anarşiden ibarettir.

Hobbes’un (2014) genel yaklaşımı, en belirleyici haliyle insan doğası anlatısında öne çıkar. Bu noktada, insan doğası tarifi, medeniyet ve sözleşmesellik ilişkisi, Batı’ya özgü bir özgünlük ve sahicilik iddiası ile de örtüşür. Sahlins’e göre “Batılı diye adlandırdığımız insanlar 2000 yılı aşkın bir zamandır kendi içsel varlıklarının hayaletinin daimi tasallutu altındadırlar: Öyle açgözlü ve kavgacı bir insan doğası

---

<sup>11</sup> İnsanın varoluşunun kökensel zorunluluğu üzerinden resmedilen insan doğası anlatısı Sahlins’e göre,” klasik burjuva özneyi ayırtmaktan acizdir. Yahut bizim alışlagelmiş pratiklerimizi, insan davranışına ilişkin evrensel eorilerinin kesin ispatı sayarak kendi etnisitelerini herşeyin merkezine koyan tutumlarını göklere çıkarmaktadırlar” (2012, s. 10). Sahlins’e göre “zorunlu olarak hayvani eğilimlerimizin kölesi olduğumuz düşüncesi” bu bağlamda kaynağını yine kültürden alan bir yanılsamadır (2012, s. 10).

hayaletidir ki bu, bir yolu bulunup hükmedilmediği takdirde, toplumu anarşiye sürüklemesi kaçınılmazdır.” (2012, s. 9)

Sahlins (2012), Batı'nın ürettiği insan doğası yanılgısını ve temelde düzen ve anarşi arasında kurulan çarpık ilişkiyi gözler önüne serer. Oysa Sahlins'in (2012) de özenle Tukidides'e<sup>12</sup> vurgu yapmasında görülebileceği üzere insan doğası; düzensizlik, kaos ya da anarşi hali üzerinden anlatıya dönüşen bir korkunun doğrudan ürünüdür. Tam da bu noktada, “insanın düzen bozucu Titanca eğilimleri, Platon'un *Yasalar*'ında karşımıza çıkar” diye hatırlatır Sahlins (2012, s. 28). Sahlins'in Platon okumasında ifade edildiği üzere; önu alınmadığı takdirde ‘eski efsanelerimizde sözü edilen Titanca bir manzara yeniden kendini gösterecek ve insan sonu gelmez ıstıraplarla dolu bir cehenneme benzeyen eski durumuna geri dönecektir” (2012: 28).

Bahsi geçen korku, yalnızca Hobbes siyasal düşüncesi ile sınırlı bir etkiye sahip değildir. Nitekim, Hobbes'un içinden çıkarken yeniden yarattığı düzen metafiziği, Clastres'nin (2011) tabiriyle “zora dayalı iktidarı” ve Abeles'nin (2014) ifadesiyle “kurumsallaşmış iktidarı” tanımlar.

Bununla birlikte modern iktidar mefhumunun üzerinde yükseldiği düzen metafiziği yalnızca siyasal olanla ilişkili değildir. Düzen metafiziği, kapitalizmin içinde meşrulaştırıldığı bir bağlamı da işaret eder. Bu açıdan, “Hobbes'un *Leviathan*'da doğa durumundan siyasi duruma doğru gelişmeye dair anlatısı, aynı zamanda kapitalist zihniyetin kökenine ilişkin bir söylence” olarak da okunabilir (Sahlins, 2012, s. 20).

Dolayısıyla bu düzen metafiziği anlatısında, korku ile güven tezatlığından başlayarak, anarşi ile düzen ve devletli toplum ile devletsiz topluluklar arasında dikotomik bir ilişki kurulması gözetilir. Sözleşmecilerin kaşiflerden edindiği sınırlı bilgiyle, tahayyül güçlerine güvenerek inşa ettikleri ve Sahlins (2012) tarafından insan doğası

---

<sup>12</sup> Sahlins'in (2012) buradaki Tukidides vurgusu, onun ‘kargaşaya’ ilişkin tasvirlerinden anlaşılabilir. Düzenin karşısındaki her hareket yozlaşmaya dairdir, “Tukidides'e bakılırsa, ahlaki yozlaşma kendi çıkarlarını gözeterek riyakarlıkla birleşmiş ve öyle bir boyuta ulaşmıştır ki kelimeler anlam değiştirerek şimdi kendilerine verilen yeni anlamları yüklenmek zorunda kalmıştır (Sahlins, 2012, s. 17)

yanılsamasının ürünü olarak tanımlanan bireycilik, doğa durumundaki “ilkel insan” tasvirini adeta Batı’nın siyasal hayatını meşruiyet dayanağı haline getirir.

Abeles’ye göre siyaset bilimi gibi antropolojinin de geçmişinde yukarıda bahsedilen “bugünden yola çıkarak düşünmeye” çalışma pratiği yatmaktadır. Bu açıdan, “devlet ile devletten önce var olan şey arasında bir dikotomi kurmak” önemli bir dayanak noktasıdır (2012, s. 9). Abeles’ye göre “bu kesikliği aşmaya imkân veren süreci yeniden kurmaya girişmekten kaçınmayarak, aynı geriye doğru ilerleyen tutum benimsenmiştir” (2012, s. 9). Devletli ile devletsiz arasında yaratılan ikilik tahayyülü devletli toplumun ‘değili’ üzerinden olumlanmasına işaret eder. Sahlins bu noktada Aristoteles’e dönerek: “karşıtların kendi karşıtlıklarına kaynaklık” etmesine referans verir (2012, s. 21).

Sözü geçen meşruiyet zemini ve ona özgü metafizik bağlam, Batı felsefesinin ikiliklerle düşünen geleneğinde ve hakikat anlatısında yer bulur. Vattimo ve Zabala Batının bu ikilikler üzerinden düşünüşü hakkında Derrida’ya giderek kurulan asimetrik ilişkiye dikkat çekerler:

“Nietzsche ve Heidegger’i takip eden, Derrida felsefenin bu metafizik doğasının nasıl yalnızca bilgiyi yerleşik kutuplar (yokluğa karşı varlık, yanılığa karşı hakikat, maddeye karşı zihin, kötüye karşı iyi, kadına karşı erkek) halinde yapılandırmakla kalmayıp aynı zamanda daima birinci terimi ikinci terimin üzerine yerleştiren bir tarzda hiyerarşik düzen tesis ettiğini gösterir. Kısacası Varlığı mevcudiyet olarak belirleyerek Batı felsefesi, ilişkilerin mevcut durumuna dair basit bir tanımlamalar dizisi haline gelir ve otomatik olarak zamansal, mekânsal ve tek tipleştirilmiş mevcudiyete karşıtları üzerinden ayrıcalık tanır... filozof Varlığı daima (Husserl’in krizde olduğunu ilan ettiği) Avrupalı bilimlerin üzerinde çalıştığı hareketsiz, tarih dışı ve geometrik bir nesne olarak almaya kendisini adanmıştır.” (2012, ss. 29-30)

Mevcudiyet metafiziğinin yukarıdaki eleştirisine benzer biçimde Sahlins (2012), *physis* (doğa) ve *nomos* (yasa) ikiliğine vurgu yaparak bireycilik mitine saldırır. Ona göre bu karşıtlık, ancak Aristotelyen bir çerçeve içinde anlamlı hale gelebilirdi ki, böyle bir bağlam ancak “doğal toplumsallık yaklaşımına nüfus etmiş bir çelişki” olarak görülebilir (Sahlins, 2012, s. 73). Öyle ki, Aristoteles için doymak bilmez şiddetli arzularla bütünleşmiş ‘ruh’ eğitilmeliydi. Sahlins’in ifadesiyle “insan doğası gereği

toplumsal bir varlık olabilirdi, ancak, açıkça görüldüğü gibi bu doğal olarak toplumsallaşacağı anlamına gelmiyordu” (2012, s. 73).

### 1.2.2. Direnişin Antropolojisi

Buraya kadar yürütülen tartışmadan da görülebileceği üzere, antropoloji direnişten bahsedebilmek için uzun bir yol kat etmiş görünmektedir. Antropolojik yazında; siyasal olanın reddinden, kendini zora dayalı bir siyasallığın taşıyıcısı ve yeniden üreticisi saymaya, var olan sistemin detaylı bir sorgulanmasından farklı siyasallık imkanlarından bahsedebilmeye doğru ilerleyen bir tartışma takip edilmiştir. Diğer yandan, direnişten bahsedebilen bir siyasal antropolojinin imkânının, daha en baştan, yani antropolojinin ötekiyi nesnesi olarak belirlediği andan itibaren ortaya çıktığı da söylenebilir.

Öte yandan siyasal olanın farklı vasıflarının, klasik antropoloji düzleminde özenle göz ardı edildiğini ifade etmek gerekir. Buna karşın, toplumsal hareketlerin, özellikle sistem karşıtı niteliği görünür durumda olan kitlesel eylemlerin İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yükselmesi sayesinde, sistem karşıtı, devrimci eleştirel teorinin yeniden yoğun bir tartışma mecrasına dönüştüğünü belirtebiliriz. Bu dönemde Ortner’a (2016) göre, etnografinin yaygınlaşması, post-kolonyal çalışmaların daha sonra da Marxist ve post-yapısalcı okumaların artmasıyla kapitalist tahakküm ve sömürü araçları tarafından ezilen sınıfların ve toplulukların anlaşılmasına yönelik çabalarda belirgin bir artış oldu. Thomassen’e göre 1960’larla beraber toplumsal eşitsizlik ve kolonyal baskının karşısında genelde Marksist bir yaklaşımı benimseyen antropologların da giderek çoğaldığını söyleyebiliriz (2014, s. 192).

“Amerikan antropolojisinde, benzer sesler anlaşılabilir düzeyde Vietnam Savaşı sırasında güç kazandı. Devrimci yaklaşımlar, Batı’da altı çizilen İngiliz, Fransız ve Amerikan devrimleri gibi genel anlamda bir referans noktası görevi gören Meksika Devrimi’nde İspanya ve Latin Amerika’daki antropologları etkiledi... 1960’larla beraber köylü direnişleri ve devrimler, kapitalizm ve emperyalizme karşı bir Üçüncü Dünya cevabı ya da en azından toplumsal değişimin potansiyel kaynakları olarak görülmeye başlandı” (Thomassen, 2014, s. 193).

1980’lerle beraber ise, özellikle “iktidar ve eşitsizlik soruları teorik alanda baskın hale geldi” (Ortner 2016, s. 49). Neo-liberalizmin yükselmesi teorik alandaki bu yükseliş



için açıklayıcı olsa da Ortner önce kolonyalizmin bugünkü antropolojiyi şekillendirici gücünü hatırlatır. Post-kolonyalist eleştirisiyle beraber vurgulanan servetin eşitsiz dağılımı, zengin ve fakir ülkeler arasındaki ilişki kadar kapitalist toplumun çekirdeğinde yatan eşitsizlikler de siyasal antropolojinin odağına yerleşir (Ortner, 2016, s. 50).

Siyasal antropolojinin bu odağı bağlamında neo-liberalizm, toplum içindeki eşitsizliklere dair derin uçurumlar kazanan ekonomi-politik ilişkiler üzerinden ele alınmalıdır. Örneğin, bu yeni neo-liberal bağlamda, işçi sınıfının taleplerde bulunma gücü sınırlandırılır, kamu hizmetleri özelleştirilir, yoksulları destekleyen programlar yürürlükten kaldırılır (Ortner, 2016, s. 52). Orta sınıf görece erirken, zenginler daha zengin, fakirler daha fakir konuma doğru itilmeye başlanır. Dolayısıyla eşitsizliğin şiddetli artışı ve adaletsizliğin görünürlüğünün genişlemesi siyasal antropoloji açısından yeni bir araştırma odağını ortaya çıkarır.

Diğer yandan, bahsi geçen sorgulamanın tarihi şüphesiz antropoloji disipliniyle başlamaz. Modern devletin kendini var etme sürecinde kurgulanmış olan zora dayalı iktidarın ve sömürü temelli ekonomik ilişkilerin eleştirisi, çelişkilerin görünürleştiği ilk yıllardan beri kendini orada bulur. Bu çerçevede, direniş kavramının siyasal antropoloji ve siyaset felsefesi ilişkisi üzerinden tanımlanması için önemlidir.

Mülksüzleşen kesimlerin yaygınlığı, kitlesel tüketim için kitlesel üretimi sağlamanın temel gücü olan yeni işçi sınıfının şehirlerde toplanması ve genel olarak eşitsizliğin ortak deneyimlenişi, kapitalist ‘sistem’e karşı doğrudan ya da dolaylı direnişi beraberinde getirmiştir<sup>13</sup>. Grevlerden, protestolara ve silahlı mücadeleye kadar direnişin eylem pratikleri kendi içinde anlamlandırılmaya çalışılmadan önce, direniş kavramının sistem eleştirisinin teorik zeminini kurgulama düzleminde itici güç olduğunu belirtmek gerekir. Bu eşitsizliğin ve çatışmanın görünen ve görünmeyen yüzlerini açıklamaya çalışan yaklaşımlardan hareketle, bugün çoğunlukla ‘ideoloji’ başlığı altında bir kompartimana itilerek sınırlandırılan Marksizm ve Anarşizm antropolojiyle doğrudan bir ilişkiye girdi.

---

<sup>13</sup> Burada hatırlatmak gerekir ki direniş her zaman doğrudan bilinçli bir örgütlenmeyle ortaya çıkmaz. Hobsbawm (2005) bu bağlamda makine kırıcıların sınıfsal bir direnişin aktörleri olduklarını hatırlatır.

Marx (2013) ve Engels (2009) antropolojiden önemli düzeyde etkilenmişti. Kapitalizmin altında yatan gerçekliğini sorgularken de bu bağlamda daha çok Henry Morgan'dan faydalandılar<sup>14</sup>. Marx ve Engels, ilk olarak, temelde insanlık tarihinin geçirdiği evreleri ortaya koymaya çalıştılar (Bloch, 2002, s. 83). Bloch, bunun basit bir evrimcilik eleştirisiyle okunmaması gerektiğini düşünür. Marx ve Engels'in çalışmaları devletin, üretimin ya da aile kurumunun bugün anlamlandırıldığı halinin hakikat olamayacağını gözler önüne serer<sup>15</sup>.

Öte yandan, Ortner antropolojinin kolonyalizm ve emperyalizm ile önceden bahsedilen bağına getirilen eleştirel dönüşün de ele alınması gerektiğini belirtir. Bu noktada Ortner, söz konusu ilişkinin görmezden gelinmesinde, Marksist bir yaklaşımın da payının olduğunu uzun bir süre göz ardı edildiğini söyler (1984, s. 138). Aynı şekilde Layton "1940'larda Marksist yaklaşımı savunan hiçbir İngiliz antropolog yoktu" ifadesini kullanır (Layton, 1997, s. 128). Siyasal antropolojik yazında Marksizm, ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kabul gören bir perspektif olarak ele alınmaya başlar. Benzer bir durumu siyasal antropolojinin anarşist yorumları için de söylemek mümkündür.

Graeber (2012, 2009), Scott (2012, 2014) ve Barclay (1990) gibi araştırmacıların ise anarşist bir bakış açısıyla antropolojiye yönelmeleri ve antropolojik kuram ile anarşist siyasal teoriyi buluşturmaları ise nispeten daha geç bir döneme işaret eder. Graeber, Marksizm'in "devrimci strateji hakkında kuramsal ya da analitik bir söylem", anarşizmin ise "devrimci pratik hakkında etik bir söylem" olmaya meyilli olduğunu ifade eder (2012, s. 11). Bu nedenle anarşist teorinin akademideki yeri hiç bir zaman güçlü olmamıştır.

---

<sup>14</sup> Özellikle Engels'in (2009) *Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin* temeli çalışması, doğrudan Morgan'ın araştırma çıktılarından beslenir.

<sup>15</sup> Öte yandan bu çalışmalarda yeniden tartışılması gereken noktalar da bulunmaktadır. "Marx'ın çalışmalarında ortaya attığı diğer bir sav da yüksek teknolojinin, olası boş zaman süresini arttırdığı yöndedir. Bu sav, bugüne kadar prehistoriyacılar ve antropologlar tarafından evrensel bir biçimde kabul edilmekteydi; fakat avcu toplayıcılarla ilgili yeni incelemelerle çürütüldü. Bu çalışma, üretim teknolojisi geliştikçe, nüfus artışı ya da sömürücü sınıfın yükselişi gibi doğrudan olmayan nedenlerle boş zamanın gerçekte azaldığını şaşırtıcı bir biçimde ortaya koydu" (Bloch 2002: 111). Clastres'nin (1992) de vurguladığı gibi Güney Amerika yerlileri daha 'teknolojik' üretim araçları elde ettiklerinde dahi üretimlerini değil boş zamanlarını artırma eğiliminde olmuşlardı.

Bunun yanı sıra, Graeber'a göre neredeyse çok az antropolog doğrudan politik bir konum almaya meyillidir (2012, s. 94). Buna karşın, Graeber'ın ifadesiyle, antropoloji merkezli okumalara yönelen araştırmacıların yaygın bir ortak özelliği bulunur: “çoğu çalışmaları sanki bariz bir siyasal öneme sahipmiş gibi, yaptıklarını oldukça radikal ve kesinlikle ortanın solunda gösteren bir tonda yazarlar ... Açıkçası aralarında kapitalizm hakkında iyi şeyler söyleyecek birisini bulmak zordur.” (2012, s. 94). Bununla birlikte her ne kadar, eleştirel bir antropolojik okuma pratiğinden bahsedilebilirse de, antropoloji disiplini içinde, kapitalizmin alternatiflerinden bahsedilenlerin sayısı giderek azalmıştır (Graeber, 2012, s. 94). Anarşist bir antropolojinin besleneceği yer, tam da bu alternatiflerin anlatısıdır. Bu noktada, özellikle Marcel Mauss'un (2011) önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.

Graeber'a göre: “Marcel Mauss anarşistlerin üzerinde muhtemelen diğer herkesin toplamından daha fazla etkili olmuştur” (2012, s. 25). Morris'in “Hem anarşist hem de antropologdu” (Morris, 1998, s. 36) dediği Clastres'nin, Walker'a göre zora dayalı olmayan bir iktidarın izini sürmesi de anarşist antropolojik yazın için önemli bir çerçeve sunar (Walker, 2012, s. 6). Aynı şekilde Morris, Kropotkin'in de etnografik bir ilgisi olduğunu söyler. Ona göre 1903'te yayınlanan *Karşılıklı Yardımlaşma*'da “Kropotkin sosyal ve organik yaşamların bir lassisez-faire çatışması, yarışması olmadığını, -güçlü olanın hayatta kalmasının- buradaki tek norm olmadığını, aksine bu alanların – karşılıklılık- ve –simbiyoz- ile belirlendiğini söylemeye çalışır.” (Morris 1998, s. 36) Barclay'ın (1990) eşitsiz bir örgütlenmenin bulunmadığı toplumları araştırması ise, yukarıda tartışılan siyasal teorideki, egemenlik ve iktidar tartışmalarında önemli bir yere oturur<sup>16</sup>. Dolayısıyla denilebilir ki sistem karşıtı teorisyenler, antropoloji ile ortak bir noktada, Batı'nın felsefi yanılsamalarının karşısında buluşabilmiştir. Böylece antropoloji disiplini için de siyasal olandan bahsedebilmenin yeni yolları aralanmış olur. Öte yandan antropolojinin siyasal yadsıma geleneğini tam anlamıyla geride bırakmadığının altını çizmek gerekir. Bu noktada örneğin Ortner, her ne kadar ortak bir paradigma hissiyatını hiçbir zaman paylaşmamış olsa da antropolojinin, belli kategoriler etrafında ortak noktalarda buluşabildiğini hatırlatır (1984, s. 26). Ancak Ortner (2016),

---

<sup>16</sup> Bu bağlamda, Barclay şu ifadelere başvurur: “son birkaç kuşaktır antropologlar, etnografik araştırmalarında, tüm dünyada ve tüm zamanlarda devletsiz ve yönetimsiz sayısız toplumu belgelediler (Barclay, 1990, s. 1)

1960'lı yıllardan sonra disiplinin ayrıışan belli başlı kategorilerini sınıflama işine girişse de, *Karanlık Antropoloji* 'de daha doğrudan bir ayrıma gider. Buna göre; “karanlık” olanın karşısına ‘iyinin’ antropolojisini veya ‘aydınlık’ tarafı koymak gerekir. İyinin antropolojisi ise, paradoksal biçimde, siyasalın yadsınmasına yönelik bir eğilimi yansıtmaktadır.

Ortner'in aktardığı üzere Robbins de “iyinin antropolojisi”nden hareket eder ve şiddet, baskı, acı gibi çıkış noktalarından ziyade, “değer, ahlak, refah, hayal gücü, empati, ilgi, bağış, umut, zaman ve değişim gibi başlıklara odaklanır.” (2016, s. 58). Bu, toplumun kötü yanlarından çok pozitif yanlarına odaklanan bir antropolojiye işaret eder. Ancak bu yaklaşım, insan yaşamının ‘kötü’ yanlarının göz ardı edilmesi riskini de içerir. İyiden, sevgiden, mutluluktan bahseden bir anlamlandırma çabası adaletsizin, eşitsizliğin, baskının yadsınmasına da yol açabilir. Dolayısıyla bu bakış, direniş kavramının ele alınmasını güçleştirir. Bu noktada öne çıkan öncelikli mesele, Batı felsefesinin düzen metafiziği yanılığının yeniden üretilmesi olarak tanımlanabilir. Ortner (2016), iyinin antropolojisine odaklanan yaklaşımın da öneminin farkında olacak ki, bahsi geçen her iki yaklaşımı da ortak bir noktada buluşturmaya çalışır. İyinin antropolojisinin önemi, sefalet ve acının fetişleştirilmesi tehdidinde işaret etmesindedir. Bu vurgu, toplumdaki eşitsizliklerin, tahakküm ilişkilerinin, yaşamın dışarıda bırakılmasına sebep olacak bir şekilde anlamlandırılmasına, katı, yapısal açıklama çabalarının yürütülmesine ve hatta tahakküm ve sömürü ilişkilerinin ‘çözümünün’ determinist noktalara sıkıştırılmasına sebep olabilir.

Diğer yandan siyasal antropolojinin gelişimi bağlamında, direnişin katı yapısal açıklamalar üzerinden ele alınmasına özgü bir problemde bahsedilebilir. Bu nokta, direnişin, çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde tartışılan elle tutulamazlığının görmezden gelinmesine sebep olabilir. Sözleşme, iktidar, eşitlik gibi ilkeleri ve siyasal kurumları belirleyen düzen metafiziği, yapının görece askıya alındığı bir noktada bu sınırsız görünen özgürlük alanının kutsanmasına, dolayısıyla onun ne orada ne burada oluşunun yarattığı bilinmezliğin tehlikelerinin görmezden gelinmesine yol açabilir.

## 2. BÖLÜM: SINIRDALIK VE ANLAMI

Birinci bölümde yürütülen tartışma, siyaset-dışı alana sıkıştırılan antropolojinin siyasaldan çekinerek bahseden, çoğu zaman onu yadsıyan geleneğinin dışına çıkma çabasıydı. Direnişi basit bir kitle hareketi olarak ele alan ve hatta ondan yukarıda değinildiği gibi ‘korkuyla’ bahseden, düzen metafiziğinin eleştirisi bu noktada öncelikli görüldü. Buraya kadar antropoloji bize, Batı felsefesinin hakikat anlatısının büyübozumunu verirken yeni dünyaların da imkanını hatırlatır, ancak burada durmaz.

Nesnesi, medeniyetin sınırlarının dışında, devletli toplumları ötekisi ilkel toplumlar olarak görünen, ancak nesnesini bu bağlamda ‘öteki’nin kendisi olarak bulmuş bir disiplinin, bizim dünyamız ya da doğrudan bir ifade ile ilkel durumdan çok farklı, karmaşık toplumlar hakkında ne söyleyebileceği, siyaset felsefesi ile nasıl bir ortaklık kurabileceği bir soru işaretidir. Sınıflandırılmış, kompartmanlara ayrılmış bir toplumun tek yönlü siyasal hakikatinin büyübozumunun yanı sıra, günümüz toplumunu anlamlandırmada antropolojinin hangi noktada durduğu da öncelikli olarak tartışmaya açılmalıdır. Genellikle klasik antropolojik yazında Öteki, ‘siyasetli’ düzenin dışında keşfedilendir. Buna karşın antropoloji, aynı zamanda, türlü sınıflandırmalara konu edilen modern toplumun dışında olduğu varsayılan tüm toplumları bütüncül bir okuma kapsamında inceleme gerekliliğinden bahseder.

Bu bölümde öncelikle siyasal teori tartışmalarına katkıda bulunabilecek sınırdalık kavramının nasıl ve hangi saiklerle tartışıldığı, sonrasında ise bu kavramın insan ve toplum etkinliğinin, hareketliliğinin ya da eyleminin anlamlandırılmasında ne gibi roller oynayabileceği araştırılacaktır. Direniş kavramını bu odak bağlamında anlamlandırma çabası, öncelikle siyasal eyleme dair bir okuma ortaya koymayı amaçlar. “Basit”, “ilkel” toplumların aslında karmaşık ritüellerinin altında yatan felsefi saiklerin yanı sıra; doğa ile kültürün, devletli ve devletsiz toplumların, anarşi ile düzenin birbirilerinden kesin çizgilerle ayrıldığını varsayan modern toplumu anlamlandırma çabasının da böyle bir okumaya eşlik etmesi gerekir.

## 2.1. SINIRDALIĞIN “KEŞFEDİLİŞİ”

Antropolojinin ilksel toplumları çalışırken ‘keşfettiği’ kavramları kendimizi anlarken nasıl kullanacağı sorusu bugün halen geçerliliğini korur. Modern ve modern olmayan arasında dikotomik bir ilişki kurmadığımızda, bir süreklilikten bahsederken bulabiliriz kendimizi. Bu nokta ise, evrensel bir açıklama getirme çabasının, tarihsiz bir açıklama çabasına dönüşmesine yol açabilir.

Sınırdalık, ilksel topluluklarla karşılaşmalardan sistem karşıtı hareketlere uzanan geniş bir yelpazede ortaya çıkan meseleleri ele alırken siyasal antropolojik yazında başvurulmuş önemli bir kavramsal eksen sunar. Bu noktada, sınırdalık kavramının nasıl olup da ilksel kabilelerin ritüellerinde keşfedildikten sonra, modern hayatın örgütlenişini ve ilişkilerini anlama konusunda önemli bir konuma yerleştiği üzerinde düşünmek gerekir. Sınırdalık büyük çaplı dönüşümleri, sistem karşıtı hareketleri yeniden düşünmek için nasıl bir yöntem izleği sunabilir?

Van Gennep (1960) bir sosyal durumdan diğerine geçişte kurgulanan ritüellerin, toplumları anlamlandırmakta bize yol gösterebilecek bir şablona sahip olduklarını ileri sürer. Ona göre böylesi bir şablon hemen hemen bütün toplumlarda gözlemlenebilir. Bu noktada; (i) ayrışma, (ii) sınırdalık ve (iii) yeniden birleşme olarak özetlenebilecek üç aşamadan bahsedilebilir. Sözü edilen geçiş ritüellerinde; önceki durumdan, statüden kopan, koparılan birey/topluluk, yeniden bir durum ya da statüye geçiş yapmadan önce arada, statüsüz, kimliksiz bir anda var olur.

Szakolczai (2009) ve Thomassen (2014)’e göre Gennep’in yarıda kalan ya da tamamlanamayan projesi ilksel toplumlardaki ritüellerin yapısını salt bir biçimde ortaya koymaktan fazlasını barındırır. Onlara göre böylesi bir okuma ile, insanlığın yapıp etme biçimlerini ilksel dönemlere hapsedmeden ya da kökencilik kısılcasına kapılmadan bir anlamlandırma çabası ortaya koymak mümkündür. Aynı şekilde antropolojinin bir ‘köken’ bilimi olduğu savına karşı çıkacak Turner (1998; 2012) da 60’lı yıllarda Gennep’in teorisini alıp geliştirmeye, bugünün toplumunun yapıp etmelerini anlamlandırmaya çalışırken sınırdalığın önemini göstermeye çalışır.

Sınırdalık kavramı, ilksel toplulukların geçiş ritüellerinde ‘keşfedilmiş’ görünse de, devletli ve devletsiz toplumlar ayrımı, devletli olanın siyasallığını yüceltecek bir siyasal-teolojinin tuzağına düşmeden ele alınmaya başlandığında, bu tarihsizleştirilmiş alanın sınırları içerisinde hapsolmaktan kurtulmaktadır. Dolayısıyla basitçe, oğlanlıktan erkekliğe, çıraklıktan büyücülüğe ya da ovalardan yaylara geçişlerin kutlaması gibi görünen ritüellere, geçişe atfedilen anlam, bu toplulukların büyüsel-dinsel gerçekliklerinde kısılıp kalmaz. Aksine ne orada ne de burada olan bir eşik anı, bize siyasal teorideki tartışmalara antropolojinin gözünden bakma imkanı sunar.

### **2.1.1. Antropolojinin Krizi, Krizin Antropolojisi**

Bugün antropolojinin nesnesinin “öteki” olduğunu işaret edebiliyor olsak da Asad’ın (2008) deyimiyle bir “meslek grubu” halinde şekillenen antropoloji disiplininin çalışma alanları yukarıda bahsedildiği gibi “Batı”ya dahil olmayan topluluklardan, özellikle de kolonilerden oluşmaktaydı. Antropoloji, ilk başlarda, bu kolonilerin yönetilme sorununa karşılık gelişmiş bir disiplindi. Dolayısıyla ilk görünüşte, sömürge imparatorluklarının dağılması ile birlikte antropolojinin sonunun gelmesi beklenebilirdi.

Antropologlar genel anlamda, en nihayetinde “basit” toplumları anlamaya çalışıyor görünüyordular. Boas’a göre antropoloji, “genel kanı itibariyle, ‘tuhaf’ insanların sıra dışı görünüşlerini açığa çıkaran, onların garip inanç ve geleneklerini tanımlayan ender olgular bütünü olarak kabul edilir. Gene uygar toplumların yaşantısıyla ilgisi olmayan, zaman geçirmeye yönelik, eğlenceli bir uğraşı zannedilir.” (Boas, 2017, s. 9)

“Öteki”, bu bağlamda halen modernleşmiş ve “karmaşıklaşmış” toplumların dışında kalanlar için kullanılan bir terimdir. Öyle ki, artık yeni (kapitalist) ekonomik ilişkiler kadar, ulus-devlet modeli de bütün dünyada şu veya bu şekilde hakimiyetini göstermiştir. Eski koloni toplulukları da ancak Batı’lı devlet modellerini taklit ederek “bağımsızlıklarına” ulaşabilmiştir (Jebens, 2011, s. 19). Bu noktada, basit toplulukların çok ötesinden bir örgütlenme girişiminin yaygınlaşması, antropolojinin araştırma nesnesini kaybettiği yorumunu ortaya çıkarmaktadır.

Jebens'e göre "antropoloji kendisini akademik bir disiplin haline getirmeden önce dahi pratisyenler, araştırma nesnelere kaybetmekten korkuyordu" (2011, s. 14). Bu noktada, Jebens disiplinin krizini ya da onun "son nefesini" vermekte olduğu görüşünü açıklamaya çalışır. Ona göre, ilk olarak 1922'de Malinowski, "ölmekte olan kültürleri inceliyoruz der (Jebens, 2011, s. 15). Bunu takip eden ikinci yaklaşım, Jebens'e göre 1960'lar ile beraber şekillenir (2011, s. 18). Küreselleşmeyle birlikte kültürel farklılaşmanın ortadan kalkacağı düşünülür. Böylece, "yabancı ülkelerin sakinleri, bağımsız ülkelerin vatandaşlarına, bilinçli aktörlere" dönüşmüştür (Jebens, 2011, s. 20). Bu noktada öne taşınan Batı figürünün, evrenselci bir medeniyet düşüncesinden ya da siyasal hakikat anlayışından bağımsız kalamayacağı açıktır. Son olarak Jebens 90'lı yılları işaret eder (2011, s. 21). Bu dönem itibarıyla, Öteki topluluklar artık eski etnografik yöntemler izlemeyi imkânsız kılacak şekilde dağılmıştır. Bu nedenle, artık disiplinin klasik yöntemleri kadar, eski şablon ve kavramsallaştırmaları da terk edilmeye başlanmıştır.

Klasik antropolojiden alternatif siyasal antropoloji okumalarına geçiş aşamasında karşımıza çıkan genel sorun, araştırmaya nesnesinin kısıtlandırılmış görünümüdür. Batı'nın siyasal hakikati, sabitlik rejimine yakalanmış kimlik inşası, ötekiyi, medeni ve ilkel özne arasında kurduğu dikotomik ilişkinin bekası için orada, olduğu yerde, ona atfedilen sınırların içinde tutmak zorunda gibidir. Günümüzde alternatif ve eleştirel bir siyasal antropolojik yazının ortaya çıkışını hazırlayan temel krizi tam olarak burada görebiliriz.

Diamond'a göre "antropoloji, krizdeki insanların krizdeki insanlar tarafından incelenmesidir" (Jebens, 2011, s. 26). Jebens burada, antropologların yalnızca yerlilerin krizlerine odaklandıklarını hatırlatır. Bu krizler "örneğin bireysel ihtiyaçlar ve toplumsal gelenekler arasındaki çelişkilerden ya da statüleri değişen birey ve gruplardan" kaynaklanır ve bu krizleri yönetim aracı olarak ritüeller incelenir (Jebens 2011, s. 26). Öte yandan bu kavramsallaştırma, modern olmayan toplumda sıkışıp kalır. İlkel toplumun ritüellerinde özellikle de krizi içeren, geçiş ritüellerinde görünürleşen kavramlar, kimlikler arası ilişkiler, modern toplumun krizlerini ve geçişlerini anlamlandırma çabalarında dışarıda bırakılır.



Antropoloji, iktidardan, öznenen, kimliklerden yapılardan ve bu yapıların, kimliklerin girdiği krizlerden, bu krizlerin yönetim araçlarından bahsetmektedir. Üzerinde durulan kavramlar, Batı felsefesinde karşılığını bulmayan kavramlar değildir. Jebens'in burada vurguladığı ve antropolojinin kendine dair girdiği krizde ortaya çıkan temel kriz eşiği, disiplinin nesnesinin basit toplumlardan öteye gidemeyeceği düşüncesinde yatmaktadır.

Birinci bölümde üzerinde durulduğu gibi, genel olarak klasik antropolojik yazında basit toplumlar; doğa durumu, geçimlik ekonomi miti, siyaset-dışı gibi spekülasyon kurgularla sınırlı olarak değerlendirilir. Bu sınırlandırma, karşılıklı olarak bir sabitlik rejiminin inşa süreci üzerinden de okunabilir. Yine yukarıda vurgulandığı gibi Öteki'ne atfedilen eksiklik, Batı'nın iktidar aygıtlarının yüceltilmesine katkıda bulunur.

Buna karşın eğer, antropoloji siyaset-dışı alana hapsediliyorsa, nesnesi olan ötekiyi 'medeni' toplumun kendisinde de bulabilir. Diğer bir deyişle, düzenin, sistemin dışında kalanları, bırakılanları nesnesi haline getirebilir. Zira yukarıda üzerinde durulan siyasal hakikat tartışması bağlamında, siyaset-dışı yalnızca egzotik topraklarda karşılaşılabilecek nadir bir çiçek olmaktan çok uzaktır. Ortner'in (1980) vurguladığı gibi antropologların ötekiyi, modern dünyanın sömürü ve tahakküm ilişkilerinde bulmaları bu noktada tesadüfi değildir.

Öte yandan, buraya kadarki izlekte iddia edilmeye çalışıldığı gibi, siyasal antropoloji ötekinin yorumlaması ile sınırlı kalmaz. Araştırma nesnesi, diğer koşullardan bağımsız bir ana sıkıştırılarak ele alınmıyor olsa dahi, bir tanımlama, yorumlama girişiminden fazlasını ifade eder. Öteki'ne bakarken kendi olanın sorgulanmasına da yeniden girişilmektedir. Burada iddia edileceği gibi, Gennep'in (1960) ilksel toplumların geçiş ritüellerine dair anlatılarda gözlemlendiği sınırdalık anı, siyasal teorideki kavramlara yeni bir bakış açısı sunabilmektedir.

Bu noktada, Arpad (2009) ve Agnes Horvarth (2009), antropologları neredeyse modern felsefeciler olarak tanımlarlar. Antropolojinin verili olan felsefi çıkarımları, ötekine bakarak ama aynı zamanda onun "bilgeliğini" de yeri geldiğinde ödünç alarak dünyayı yeniden anlamlandırma çabasıdır.

Öyleyse antropoloji ilksel toplumlarla, Batı'nın ötekisiyle sıkışıp kalmadığı gibi insanın toplumsal durumuyla ilgili (birey ve toplumu ikilikler tartışmasına boğmadan bir toplumsal durum) anlamlandırma çabasını başka bir alternatif mecra içinde sürdürebilir. Batı felsefe geleneğinin yanlısamalarına düşmeden ya da diğer bir ifadeyle ikiliklerle, katı sınıflandırmalarla düşünürken açıklama ve kontrol etme gayesiyle hareket eden akademik bir geleneğin sınırlarına sıkışmadan bir siyasal antropoloji okuması ortaya koymak mümkün görünmektedir. Antropolojik yazının kullandığı, keşfettiği ya da bir anlamda yeniden inşa ettiği kavramların çeşitliliği, böyle bir kısıtlı alana hapsolme riskini de azaltan bir nitelik taşır<sup>17</sup>.

### 2.1.2. Açıkla(ya)mayan Bir Kavram

Sınırdalık (Liminality) kavramı Latince “limen” (eşik) kökeninden gelir ve temelde geçiş anını ya da sürecinin kolaylaştırmak için törensel ve geçici bir şekilde bütün sınırların ortadan kaldırıldığı durumu anlatır (Szokolczai, 2009, s. 142). Sınırdalık kavramı, Gennep ve Turner'ın çalışmalarında geçiş ritüellerinde öznenin ne önceki ne de sonraki sosyal kategorilerle doğrudan tanımlanabildiği bir anı vurgulamak için kullanılır (Payne& Barbera 2010, s. 417).

Turner'a göre, “eşiğin Latincesi olan limen kavramı van Gennep tarafından, ne artık önceki pozitif durumda olan, ne de pozitif telaffuz edilen gelecek duruma erişmiş olduğu için negatif bir çağrışımla ortaya çıkabilecek ‘aradaki geçişi’ anlamlandırmak için seçilmişti” (Turner, 1992, s.71). Sınırdalığın geçişlilik üzerinden ele alınışı, bu açıdan hem uzamsal hem de zamansal bir çerçeve içinde düşünülebilir. Yaşamın alternatif bir siyasal antropolojik okuması için sınırdalık, ancak geçişlerin dikkate alındığı bir yapı ve süreç analizini gerektirir.

---

<sup>17</sup> Örneğin, Turner (2018) batı felsefesinin çalıştığı Nbemdu kabilesindeki bir durumu anlatmada eksik olduğunu düşündüğü sosyal drama kavramını kullanmayı tercih eder. Sınırdalık üzerine düşünen, Szokolczai (2009), Thomassen (2014), Horwart (2009) gibi antropologlar da çoğunlukla düzenbaz (trickster), seramoni efedisi gibi kavramları sık sık sınırdalık kavramı ile kullanmaktadırlar. Çoğunlukla antik Yunan felsefesinden ya da doğrudan mitolojiden çekip çıkardıkları kavramları açıklama değil anlamlandırma gayesiyle ancak belki de daha çok da hali hazırda kullanılan kavramların sınırlandırıcı etkisinden görece kurtulabilmek için kullanır görünürler.

Geçiş ritüelleri belirli bir durumdan çıkıp yine sınırları belirlenmiş bir duruma ulaşmayı, diğer bir deyişle toplumun bu sınırlarda yeniden birleşmesini, bütünleşmesini sağlıyor görünür. Ancak, Gennep geçişin kendisine odaklanmayı tercih eder. Dolayısıyla genel anlamda ritüellerin analizini yapmaya çalışmadığı gibi geçiş ritüellerini de en önemli gördüğü arada, sınırlar arasında, eşikte olan anını odak alarak inceler. Gennep'e göre "herhangi bir toplumdaki bir bireyin yaşamı, birinden başka birine ya da bir yerden başka bir yere geçiş serilerinden ibarettir" (1960, s. 2).

Gennep geçişi tanımlamak için bölgesel geçişler üzerinden bir okuma yapar öncesinde. 'Belirlenmiş' bir bölgeden başka bir bölgeye geçişin, sınırları birbirine dokunan ulus-devletlerden önce de tanımlandığını hatırlatır (1960, s. 15). Bölgesel sınırlar dağlar, çöller, ormanlar ya da nehirler gibi doğal koşullarla çizilebildiği gibi çoğu toplum tarafından sembollerle, büyüsel-dinsel bir sınırlılık içinde kurgulanır. Dolayısıyla sınırlar arasında geçişin sembolik bir gerçekliği vardır diyebiliriz.

Gennep bu noktada şöyle der: "Bir yerden, başka bir yere geçen her kimse, kendini belirli bir süre için, fiziksel ve büyüsel-dinsel bir şekilde, izgesel bir durumda bulur, iki dünya arasında bocalar" (1960, s. 18). Bu bağlamda Gennep, bir sosyal ve büyüsel dinsel pozisyondan diğerine doğru eşlik eden pasajı içeren hemen hemen bütün seremonilerdeki bu sembolik ve uzamsal geçiş anını tarif edebilmeyi amaçlar (1960, s. 18).

Sınırdalık kavramını formülize eden Arnold van Gennep, Mauss ile yakınlığıyla ancak en çok da Durkheim'ın döneminde belli bir süre akademik çalışmalardan uzak tutulmasıyla bilinir (Thomassen, 2014, s. 34). Van Gennep, Durkheim'ın sosyolojisine karşı eleştiriler getirmekteydi. Thomassen'in ifadesiyle; "onun bütün çalışması Durkheimcı antropoloji ve sosyolojide gördüğü en önemli kusurların üstesinden gelme çabasıydı." (2014, s. 22). Zira Gennep, Durkheim'ın donuk ve 'ölü' toplumsal olguları incelemesine karşı çıkmıştı. Szokolczai'ye göre bu çatışmanın temelinde Durkheim'ın özellikle *Dini Hayatın İlk Biçimleri*'nde gözlemlediği Neo-Kantçı yaklaşım yatar (Szokolczai, 2009, s. 143).

Bununla birlikte, sınırdalık kavramının etimolojik izini Antik Yunan ve Roma'daki kullanımlar üzerinde sürmek de mümkündür. Örneğin Szokolczai'ye göre "Latin '*limit*' (kavramı) Yunancadaki *peras*'ın eşitidir. Öyleyse '*liminal*' [sınırdaki olan] limitin ortadan kaldırılması anlamında, Yunan felsefesinin ünlü "ilk kelimesi" *apeiron* ile özdeşdir" (Szokolczai, 2014, s. 142).

Bu noktada Szokolczai'ye göre limit kavramına yüklenen anlam özellikle Kant düşüncesinde 'sekteye uğrar' ve farklılaşır. Özellikle Platon'un *Timaeus*'una karşın Kant'ın Gnostizm ile beraber ortaya koyduğu yaklaşımı ile birlikte "sınırsız/limitsiz", "değerlerin yeniden belirlenimi"ni ve hatta belki değişimin kendisini tartışmak imkânsız hale gelmiştir. (Szokolczai 2014: 142). Zira, Kant limiti "sınırlarla" okumaktadır.

Thomassen kavramı tartışırken, Szokolczai gibi Platon'un *Timaeus*'una oradan da Khora'ya gider. Thomassen'in ifadesiyle: "Khora boşluktur, şeylerin kendilerini sonsuz kere yeniden ürettiği bir hiçliktir. Yansıttığı imgeden etkilenmeyen bir ayna gibi yansıtır. Khora sınırsız, dipsiz ve zeminsizdir. Khora aynı zamanda hem hiçliktir hem de sonsuzluktur." (2014, s. 12) Sınırdalık kavramı, siyasal kavramının khora üzerinden değerlendirilmesi açısından da önemlidir. Derrida'nın ifadesiyle:

"Gayet iyi bilinir: Platon'un Timaios'ta khora ismi altında ifade ettiği şey, Vernant'ın söz ettiği –filozofların çelişmezlik mantığına-, -evet ve hayır mantığına, ikilik mantığına- meydan okur gözükür. Belki de –logos mantığından farklı olan mantığı- ortaya çıkaracaktır bu. Khora ne –duyumsanabilir- ne de –kavranabilir- olandır, –üçüncü bir türe- aittir (triton genos, 48e, 52a). Onun n o ne de bu olduğunu ya da aynı andan hem o hem de bu olduğunu bile söyleyemeyiz. Ne o ne de bunu adlandırdığını ya da hem onu hem de bunu söylediğini hatırlatmak yeterli olmaz. Timaios tarafından ifade edilen sıkıntı başka bir şekilde tezahür eder: Khora bazen ne o ne de buymuş gibi görünür, bazen de hem o hem de buymuş gibi" (2008, s. 14)

İleride bahsedileceği gibi sınırdalık, araştırma nesnesini açıklamaya muktedir olmayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaz. Thomassen'e göre "Orada vardır, gerçekleşir."

Yine Thomassen'e göre:

“Sınırdalık hiçbir şeyi açıklamaz ve açıklayamaz. Genel geçer açıklayıcı çerçevelerin parçası olan diğer terimlerden hiçbirinin yerini alamaz. Sınırdalıkta sonuca dair bir kesinlik yoktur. En geniş anlamıyla sınırdalık, ‘ne o ne bu’ (betwixt and between) olan herhangi bir duruma ya da nesneye, herhangi bir ortada (arada) bulunan bir yere ya da olaya, askıya alınma haline, iki dünya görüşü ya da kurumsal düzenler arasındaki özgür bir ana işaret eder. (2014, s. 7)

Geçiş anlarını anlamlandırma çabamızda bu kavramın nasıl bir akademik projeye keşfedildiğini önce tartışmamız gerekir. Bu nedenle, Gennep’in ilk bakışta katı görünen sistematik çalışması sonucunda nasıl kavramın keşfedildiği, yukarıda bahsedilen ilksel bilgeliğin bugünü anlamlandırmada nasıl bir yol haritası çizebileceği ve bahsedilen geçiş anının tam olarak neye işaret ettiği önem taşır.

Gennep’in ortaya koyduğu kavramsallaştırmanın, onu, Fransız sosyal bilimlerine katkı sağlayan bir folklorist olmaktan öteye taşıdığı söylenebilir. Thomassen’e göre Gennep’in, Durkheim ve diğerlerine ‘tehdit’ oluşturan özgünlüğü, onun farklı bir projeye sahip olmasından gelir: “Biyolojik Sosyoloji” (Thomassen 2014, s. 43). Sınırdalık kavramının temelini oluşturduğu bu yaklaşım, başlarda Gennep’in devrimci bir yöntem inşa etme amacıyla ilgili değildir. Hatta, Durkheim’in öğrencisi olan Gennep’in çoğu zaman benzer araştırma eğilimlerine sahip olduğu söylenebilir.

Thomassen’in ifadesiyle Gennep, “kesinlikle pozitivist Fransız sosyal bilimler literatüründen etkilenmişti. Döneminin diğer yazarları gibi, tanımlamayı, sınıflandırmayı ve sistematik karşılaştırmayı hayati görmekteydi. Etnografik olgulara neredeyse manik bir ilgi göstermişti. Yeni bir sosyal bilim hem sistematik hem ampirik olmak zorundaydı.” (2014, s. 44). Bu noktada Durkheim etkisinin, özellikle Gennep’in üzerinde durduğu ara formu belirleyen ritüellerin ve geçişliliğin ele alınışında önemli olduğu söylenebilir. Ancak, Gennep ritüellerin okunmasında birkaç önemli noktada Durkheim’dan ayrılır.

Thomassen’e (2014) göre Durkheim ritüellerin birleştirici unsurunu vurgulamaktaydı. Ritüeller toplumun bir arada durmasını sağlayan, bu amaca hizmet eden ya da bu faydaya karşılık ortaya çıkan işlevsel tepkiyi ifade ediyordu. Bir durumdan diğer duruma geçiş, bir kimlikten diğer kimliğe geçiş olarak okunabilir basitçe. Gennep’te

(1960) erginleşme ritüelleri, bir statü, bir kimlik değişimi ritüeli olarak görülür. Toplumun sembolik gerçekliği çerçevesinde belirlenmiş iki nokta arasındaki kimlik geçiştir bu. Durkheimcı yaklaşımla belirli bir kimlikte ortaklaşma, buluşma gibidir. Thomassen'e göre ise Gennep, ritüellerin değişimle, farklılaşmayla olan ilişkisine yoğunlaşır.

Gennep'in burada önerdiği özgün okuma, toplumsal olguların 'donmuş' bir hal tarifi üzerinden ele alınmasının ve belirlenmesinin dışına çıkmaktır. Gennep, "sosyal bilimcilerin 'ölü' ve soyut toplumsal olgulardan ziyade, 'yaşayan' olgularla uğraşmasını" istiyordu (Thomassen 2014, s. 45). Yine Thomassen'e göre Gennep, büyük bir şevkle incelediği çömlük yapımından çizimlere, inanca ve üretim tekniklerine uzanan bir bağlamda etnografik bulguları aynı yaklaşımla anlamlandırmaya çalıştı. Böylece Gennep, 'tarih' anlatısının karşısında, ancak ona 'basitçe kapıları kapatmayarak" ya da diğer bir ifadeyle tarihi yadsımadan, sosyal bilimlere otonom bir konum kazandırmak için çalıştı (Thomassen, 2014, s. 45).

Dolayısıyla Gennep (1960) ritüellerin, sembollerin donuk varlığından çok bu bağlamda gerçekleşmekte oldukları ana, deneyime ve pratiğe odaklanır. Bu nedenle Gennep, ağırlıklı olarak, geçişlerin yaşandığı, temsil edildiği ya da taklit edilerek yeniden deneyimlendiği ritüeller üzerinde yoğunlaşır.

"Gennep tüm mevcut ayinlerin anlamlı bir sınıflandırmasını önererek başlar. Bireyin ya da sosyal grubun bir statüden diğerine geçişini işaret eden ayinlerden, zamanın geçişini işaret edenlere (ör. Hasat, Yeni Yıl) ayırım yapar; sonra da seremoni düzeninin içinde yatan karakteristik şablonların temelini araştırmaya koyulur. (1960: 10). Herhangi bir toplumdaki geçişlerin önemini vurgulayan van Gennep, ayrışma(seperation) ayinleri, geçiş (transition) ayinleri ve birleşme (incorporation) ayinleri olmak üzere üç alt kategoriden oluşan geçiş(passage) ritüellerini özel bir kategori olarak ayrı bir yere koyar. Van Gennep, geçiş (passage) ritüelindeki orta aşamayı sınırdalık periyodu olarak adlandırmayı önerir. Geçiş (transition) törenlerini sınırdalık ayinleri ve geri kalanını ise post-sınırdalık ayinleri olarak tanımlar." (Thomassen, 2014, ss. 36-37)

Turner (2018), Gennep'in sınıflandırmasını açmak için buradaki geçişten ne kastedildiğini açmaya çalışır. Burada, "durum ile geçiş arasındaki zıtlığı vurgulamak için durum terimini Gennep'in diğer bütün terimlerini dahil edecek şekilde ele alır

(2018, s. 95). Turner'ın ifadesiyle “durum kavramı, ‘statü’ ya da ‘mevki’den daha kapsayıcıdır ve kültürün tanıdığı herhangi bir tipte sabit yahut tekrarlayıcı koşula gönderme yapar.” (2018, s. 95). Burada Turner'ın işaret ettiği ‘durum’ kavramı, ‘objektif’ bilimsel bir sınıflandırma ile yukarıdan atfedilen, açıklayıcı bir kavram olmaktan uzak görünür. Diğer bir ifadeyle “durum”, kuralları belli görünen bir açıklama dizisi yerine, toplumların kendi deneyimlerine içkin bir koşula işaret eder.

Gennep üzerinden yürütülen bir sınırdalık okumasında, durum tarifi kadar geçişlerin tanımlanması da belirleyicidir. Geçiş ve geçişliliğin Gennepçi üçlü okuması bağlamında Turner, ayrışma (ayrışma), eşik (sınırdalık) ve yeniden birleşme aşamalarını ise yeniden tarif etmeye çalışır.

Turner'a göre, “ilk terim (ayrışma), bireyin veya grubun toplumsal yapıda mevcut daha önceki sabit noktadan, bir dizi kültürel koşuldan (yani bir ‘durumdan) ya da ikisinden (birkaçından) kopmasını işaret eden sembolik davranıştan oluşur.” (2018, s. 95). Ayrışma ritüelleri, erginleşme ritüellerinde, doğum ritüellerinde ya da şeflerin göreve getirilmesinde, bireyin toplumdaki ya doğrudan soyutlandığı ya önceki durumu yerle bir edecek konuma getirildiği<sup>18</sup> hallerde, genelde de sembolik olarak öldürüldüğü durumda ifade bulan bir dizi ritüeli kapsar. Bir yerden bir yere gidebilmek için önce ilk konumun, sembolik olarak terkedilmesi gerekmektedir. Gennep, erginleşme ritüelleri anlatısında şöyle der: “Bazı kabilelerde çömez, acemilik ölü olarak görülür, acemilik süreci boyunca da ölü kalır. Bu durum, çocukluk varoluşuna dair belleğinin tamamını geride bırakmasını” sağlayacak “fiziksel ve mental aydınlanışına bağlı olarak” uzun bir sürece işaret edebilir” (1960, s. 75).

Önceki durumdan kopan/koparılan öznenin yeni duruma ulaşmadan önceki eşik noktasını ifade eder sınırdalık ritüelleri. Turner'a göre: “Arada yaşanan ‘eşik’ dönemi boyunca, ritüelin öznesinin (‘yolcu’) nitelikleri muğlaktır; geçmiş ya da gelecek

---

<sup>18</sup> Turner (2018, s. 95-96) şöyle der: “Örneğin erginleşme ya da ergenlik ritüellerindeki adaylardaki eşikteki varlıklar, hiçbir şeye sahip olmayanlar olarak temsil edilebilirler. Ucube kılığına sokulabilirler, üzerlerinde sadece bir parça kumaşla, hatta çıplak halde ritüele katılırlar; bu şekilde eşikteki varlıklar olarak statülerinin, mallarının, rütbelerinin, makam ya da role işaret eden dünyasal giysilerinin ve akrabalık sistemindeki konumlarının, kısacası onları diğer adaylardan ayıracabilecek hiçbir şeylerinin olmadığı gösterilir.

durumunun yüklemelerinden birkaçına sahip olan veya hiçbirine sahip olmayan yan bir kültürel bölgeden geçer.” (2018, s. 95). Turner (2018), bunu ‘*komünitas*’ durumu olarak ifade eder.

*Komünitas* vurgusu, sınırdalıktaki birey ya da grupların, görece bütün durumlardan sıyrılmış, dolayısıyla homojen bir ortaklıkta, hiçliğin ortaklığında buluşmuş olmalarında yatar (Turner, 2018, s. 97-98). Gennep’e göre ise, eşik anı, geçişi gerçekleştirenin sembolik olarak ölüp, yeniden doğması arasındaki araf anını ifade eder (1960, s. 110). Ne ölümün ne yaşamın diyarıdır bir anlamda.

Gennep’e göre “Bazen hepsi tek seferde, bazen de aşamalı olarak gerçekleşen erginleşme ritüelleri, çömezlin ölü kabul edildiği, yeniden dirildiği ve çocukluk döneminden farklı olarak nasıl yaşayacağını öğretilmesi” sürecidir (1960, s. 75). Son evre geçişin öznesinin yeni duruma en nihayetinde getirilmesi olarak tarif edilebilir. Turner’a göre “Üçüncü evrede (tekrar bir araya gelme ya da tekrar birleşme) geçiş tamamlanır. Hem birey hem de grup, ritüelin öznesi olarak belirlenebilir” (2018, ss. 96). Bu bağlamda ritüelin öznesi, “‘yapısal’ tipteki haklara ve yükümlülüklerle sahiptir; bir toplumsal konumlar isteminde, bu konumları işgal edenler açısından bağlayıcı olan geleneksel normlara ve etik standartlara uygun davranması beklenir.” (2018, ss. 96).

Gennep o güne kadar araştırılmış bütün topluluklarda, neredeyse evrensel iddialarda bulunabilecek şekilde, ‘geçiş’in deneyimlenişinin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Gennep (1960), ergenlikten erginliğe, bekarlıktan evliliğe, göçe, doğuma ve ölüme uzanan ve geçişe dair bütün durumların, yani bir konumdan, statüden, andan ötekine doğru yapılan yolculukların ritüellerle, törenlerle donatıldığını vurgular.

Gennep’in sistematik çalışması ilk bakışta, yukarıda bahsedildiği gibi sınıflandırıcı, indirgemeci bir saikle hareket eder gibi görünür. Ancak bu noktada Thomassen’i (2014, 2009) takip ederek Gennep’in indirgemeci olduğu yanılgısına düşmemek gerektiğini vurgulayabiliriz. Thomassen’in ifadesiyle:



“Gennep’i indirgemecilikle suçlamak hata olur. O, hiçbir şekilde bütün ritüel biçimlerini tek bir açıklayıcı çerçeveye sokmaya çalışmadı. Basitçe ritüellerde altı çizilen şablonlara vurgu yaptı. Sonra ritüellerde bulunabilecek diğer bütün görünüşleri ya da bu ritüellerde bulunabilecek ‘bireysel gayeleri’ dışarıda bırakmadan ya da indirgemenen bir durudan başka bir duruma geçişi işaret etti.” (2009, s. 6)

Thomassen’e göre sınırdalık kavramı evrenseldir çünkü “kültürler, insan hayatı geçiş anları olmadan var olamaz” (Thomassen, 2014, s. 4). Bu geçiş anları, hiç de toplumların farkında olmadığı anlar değildir. Gennep’in geçiş ritüellerinde keşfettiği aslında toplulukların, geçişi kutlaması ve /veya geçişin tehlikelerini kontrol altına alma çabası olarak özetlenebilir. Diğer bir ifadeyle, bir durumdan başka bir duruma geçiş sürecini kolaylaştırma, kutsama seremonileri ve bunların ritüel bağlamsallığı Gennep’in perspektifinin genel çıkış noktasını verir. Aslında bir anlamda Gennep’in keşfettiği, neredeyse insanlık tarihinin en erken dönemlerinden beri var olan, bilinen bir bilginin çekip çıkarılmasıydı.

“Antik Yunanlar ritüel geçişin orta aşamasının kendi uzamsal gerçekliğine sahip olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Atinalı ephebes (neophiteler), geçiş ritüellerinde değişen sivil statülerini elde edebilmek için boz dağ eteklerine gönderilirlerdi. ... Çeşitli taş devri insanları için mağaralar, sınırdalık alanları olarak kullanılmıştı. Bu mağaralar Neolitik kültürlerin büyük çoğunluğunda özellikle cenaze ve törensel amaçlarla kullanıldı” (Thomassen, 2014, s. 4)

Dolayısıyla Gennep’in çalışmaları, ilksel toplumların ritüellerinin basitçe incelenmesini ya da spekülatif bir felsefi izlek üzerinden bunların açıklanmasını temel almadı. Kaldı ki Gennep’in amacı, Durkheim’ın yapmaya çalıştığı gibi insanlığın en basit, el değmemiş, tohum halindeki formlarından bir ilk neden, bir başlangıç noktası almak ve bunun üzerinden bugünün toplumuna dair açıklamalarda bulunmak değildi. Yapay veya değil geçiş oradaydı ve insanlık toplumsal semboller dünyasında bunu anlamlandırmaya, üstesinden gelmeye çalışıyordu.

Geçiş anları gerçekleşmeye, orada olmaya devam ederler. Szakolczai’ye (2009) göre Gennep’in araştırdığı ritüeller ise, durumlar ya da statüler arasındaki geçişin basitleştirilmesi, bu sürecin özne için kolaylaştırılması için kurgulanır. Geçiş anlarının toplumlar tarafından ritüelleştirilerek, eşiğin rehbersiz, sınırsız durumunun yarattığı

bilinemez, elle tutulamaz deneyimin, özneler için kolaylaştırma çabaları, bazen kalıntılar halinde de olsa ilksel olarak işaret ettiğimiz toplulukların dışında da yaşamını sürdürmektedir.

Vaftiz törenlerinden, sünnet ritüellerine, evliliğe kadar, askerlik eğitiminden, seçimlere geçiş ritüelleri toplumun ya da bireyin bir durumdan ötekine geçmesini sağlar ve halen bu ritüellerde eşiklere, seremoni efendilerine ihtiyaç duyulur. Thomassen (2014, s. 17) 'modern' dünyadaki çeşitli ölçeklerdeki eşik anlarının sınırdalık kavramı ile birlikte düşünülmesi gerektiğini vurgular.

Siyasal olan, sınırdalık kavramı ile birlikte, antropolojinin kavramsal izleğinden birleşme üzerinden değil, ayrışma, dönüşüm, değişim üzerinden de okunabilir. İktidar ve egemenlikle özdeş bir Özne tarifi, Yalçiner'in vurguladığı sabitlik rejiminin dışına taşma potansiyeli taşır (2017, s. 154). Bu açıdan hem yapısal hem de süreçsel özellikleri gözetilen sınırdalık kavramı ve onun geçişlilik esası, siyasal olanı, yalnızca düzen ile birlikte ele alan geleneğin dışında, düzensizliğin siyasallığından bahsetme imkânı sunar.

## **2.2. YAPI, EYLEM VE DENEYİM**

Modern hayata içkin görünen toplumsal, siyasal, ekonomik hareketlerin veya siyasal olayın, buraya kadar yapılan tartışmanın da gösterdiği gibi, modern öncesinden kopuk biçimde tartışılması mümkün görünmemektedir. Modern hayatın yapıp etmeleri, sistemleri, kurumları, ilişkileri ne kendini belirgin basit bir öze dahil edebilir ne de yalnızca geçmişin kalıntıları olarak basitleştirilebilir.

Sınırlandırıcı ve indirgemeci açıklamalar inşa etme çabasının ötesinde bir araştırma yöntemi kurgulamak, modernitenin inşa ettiği, neredeyse zorunlu tahakküm ilişkilerini yeniden ele alabilmenin başat koşuludur. Bu izlek takip edilmediği sürece geçiş anlarının, özellikle direnişi tartışırken, toplumsal geçiş anları ya da bireysel karar ve eylemle ilişkisi, analizin dışında kalabilir. Gennep'in (1960) özenle işaret ettiği eşik anının ve geçişkenliğin görmezden gelinmesi, siyasal teorideki pek çok meselenin yorumlanmasını da güçleştirir.

Öyleyse yapıya ve eyleme dair anlatıların anlaşılmasının, böylesi bir yöntem izleği ile nasıl mümkün olabileceği tartışılmalıdır. Thommassen'in (2014) ve Turner'ın (2018) "deneyime" yaptıkları vurgu bu nedenle önemlidir. Thommassen'e (2014) göre sınırdalık ile düşünmenin Turner'ın çalışmalarında da yoğun bir şekilde görebileceğimiz temel bir koşulu vardır. Sınırdalık ancak deneyime dair okumalıdır; o, insan etkinliğinin doğurduğu bir andır.

Szaolczai'nin ifade ettiği şekilde, Gennep'in ortaya koyduğu geçiş ritüellerindeki yapı, insan etkinliğini, deneyimini ve yapısını anlamlandırmada kilit bir rol oynar (Szaolczai 2009, s. 147). Bu noktada deneyimin dikkate alınması, katı bir yapısalcılığa teslim olmamanın yegâne yoludur. Bu açıdan Turner, yapısalcılığın karşısında süreçselci bir yaklaşımı temel alır. Onun Gennep'in (1960) çalışmasında gördüğü 'anti-yapı', her şeyi belirlemeye muktedir kodlar dünyasının dışında bir anlamlandırma çabasına işaret edebilir.

### **2.2.1. Anti-Yapı ve Geçiş**

Jasper'a göre "büyük yapısalcı ve tarihselci kuramlar, gerçekte bilebileceğimizden çok daha fazlasını vadeder", oysaki, "olaylar pek çok şeyi değiştirebilir, ama asla her şeyi değiştirmez" (2014, s. 54). Jasper bu noktada, yapının, olayla girdiği ilişkiselliği, tek bir açıklama zincirinde okuma sıkıntısını ifade eder<sup>19</sup>. Bu nedenle kesinliği, mutlaklığı, muktedirliği eleştirel yaklaşımla ele alınması gereken modernitenin; kurumsal, karmaşık, düzenleyici gerçekliği göz ardı edilmemelidir. Bu noktada, yapısal özelliklerin yadsınması da elbette önemli bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır. Ancak, burada vurgulanan temel nokta, tek bir açıklama dizisinin hiçbir zaman tam anlamıyla kapsayıcı olamayacağıdır.

---

<sup>19</sup> Jasper'a göre "Akademisyenler, kültürün bilişsel unsurlarını analiz etmeyi severler, çünkü bunları eylemden ayırmak, bir tablo halinde listelemek, broşür ve konuşmaların deşifre metinlerini okuyarak tespit etmek kolaydır ... İnsanlar sahip oldukları fikirleri, kütüphane raflarındaki kitaplar gibi kafalarının içinde taşımazlar; onları eylemleri aracılığıyla yaşarlar" (2014, s. 23). Burada 'bilis' ile ifade etmek istediği 'kullandığımız kelimeler, dünyayla ilgili inanışlarımız, dünyanın nasıl bir yer olduğuna dair iddialarımız' dır (Jasper, 2014, s. 23).

Özellikle geçiş durumunun yukarıda pek çok kez açılan edimsel varlığı söz konusu olduğunda, bu açıklama dizileri anlamlarını yitirmektedir. Belki de bu nedenle Genep (1960), ‘şablonlar’ üzerinden bir okuma ortaya koyar. Turner’a göre, “yapı, bilişsel bir niteliğe sahiptir. Levi Strauss’un farkına vardığı üzere, esasen bir dizi sınıflandırmadır.” (2018, s. 131). Öte yandan sınırdalık anı ya da Turner’ın ifadesiyle, *Komünitas* “varoluşsal bir niteliğe” sahiptir (Turner, 2018, s. 131).

Levi-Strauss, sosyolojide sınıflandırmanın önemini vurguladıktan sonra, dilbilimcilerin yöntemlerinden de alınacak önemli dersler olduğunu söyler: “Dilbilimcilerin yöntemi daha keskindir, çünkü sonuçları daha iyi ortaya koyuyorlardır” (Levi-Strauss, 2012, s. 59). Levi Strauss’un dilbiliminde gördüğü özgün imkân, tıpkı dilin yapısını incelerken ortaya konulduğu gibi, toplumsal yapıp etmelerin ardında yatan bir şifrenin ya da belirleyici bir düzenin varlığından bahsedebilme ihtimalidir. Bu şifreler hiçbir zaman basit bir şekilde çözümlenebilir değilse de orada, toplumsal hayatın kendisinde mevcut bulunurlar.

“Komünitas şimdiye aittir; yapının kökü ise geçmişte olup, dil, hukuk ve görenekler yoluyla geleceğe uzanır” (Turner, 2018, s. 115). Turner’ın bize burada hatırlattığı husus ise, kriz anının elle tutulamaz ve belirlenemez oluşudur. Turner’ın ‘anti-yapı’ tanımı, bahsedilen şifrelerin ve belirlenimci kodların askıya alındığı bir ‘şimdi’ anını tarif eder. Turner’ın ifadesiyle: “Komünitas, sınırdalıkta yapının yarıklarından, marjinallikte kenarlarından ve aşağı oluşt/ inferiority yapının altından girer. Hemen her yerde ‘kutsal’ kabul edilir, muhtemelen bunun sebebi yapı ve kurumsallaşmış ilişkileri yöneten normları çiğnemesi ya da bozması ve kendine eşsiz potansiyele sahip deneyimlerin eşlik etmesidir” (2018, s. 132). Diğer bir deyişle toplumda birinin diğerini ya da diğerlerini doğrudan ya da dolaylı ancak çoğu zaman temelden belirlediği bir düzen anlatısının karşısında düzensiz olan görünür bir anı bir durumu vurgular anti-yapı. Turner’ın ifadesiyle:

“Bireyler ve gruplar için toplumsal yaşam yüksek ve aşağı, komünitas ve yapı, homojenlik ve ayrılaşma, eşitlik(sınırdalık) ve eşitsizlik deneyimini ardışık olarak içeren bir tür diyalektik süreçtir. Aşağı statüden yüksek statüye geçiş, bir araf niteliğindeki statüsüzlük yoluyla olur. Böyle bir süreçte, deyim yerindeyse

karşıtlar birbirlerini oluşturur ve birbirileri için zorunludurlar. Dahası, herhangi bir kabile toplumu, her biri kendi gelişim döngüsüne sahip olan çok sayıda kişi ve kategoriden oluştuğu için, verili bir anda, önceden belirlenmiş ve halihazırda işgal edilen birçok konum ile konumlar arası birçok geçiş bir arada var olur. Başka bir deyişle, her bir bireyin yaşam deneyimi birbirini izleyen şekilde kâh yapı ve komünitasa kâh durumlar ve geçişlere maruz kalmayı içerir.” (2018, ss. 98-99)

Süreç ve yapı ikiliği, hangisinin hangisini belirlediği sorusu, bu iki bağlamdan hangisinin toplumdaki yapıp etme tarzlarına, düzenli ya da düzensiz hareketlere, kurumlara, yasalara şekil verebilme yetisine (çoğu zaman katı bir biçimde tek başına) sahip olduğu meselesi önemlidir. Bu ikilikler bağlamında kurulan tüm hiyerarşik ilişkiler tartışmalıdır. Üstelik bu ikilikte süreçselci bir yaklaşımı topyekûn kabul etmek, yapısal durumların yadsınması anlamına gelebilir.

Yang’a göre, Turner’ın düşüncesinde “sosyal süreçler yapı ve anti-yapının diyalektiğini izler” (2000, s. 386). Bigger, bir Marksist olarak Turner’ın dönüşüm ritlerini devrimci bir dönüşüm ve yeni *status quo*’nun inşası olarak sosyal drama kavramı ile beraber okuduğunu söyler. Bigger’in ifadesiyle Turner, “toplulukların, çağdaş yapısalıcıların düşündüğü gibi durağan yapılardan çok dinamik değişim-süreçlerinden etkilendiğini iddia eder. Böylece yapısal yerine süreçsel terimini tercih eder ve yapıları yıkan süreçleri “anti-yapı” olarak ifade eder” (Bigger, 2009, s. 212).

Yang’a göre teorik olarak “sosyal hareketler, sınırdaki olay olarak kavramsallaştırılabilir”; bu siyasal olay, “katılımcıları var olan sosyal yapılardan ayırıştırır ve bir sınırdalık durumunda konuşlandırır.” (2000, s. 384). Yapının görece askıya alındığı bir anı tarif eder. Ancak, Yang’ın vurguladığı gibi “değişimin boyutları sınırdalık deneyiminin derinliğinde farklılaşabilir”, çünkü toplumsal hareketler (liminal) her zaman eşit bir şekilde kurumsallaşmış iktidardan (yapı) ayrılmazlar, “sınırdalık görecelidir.” (2000, s. 384).

Olayın karşısında her zaman hâkim bir yapı vardır. Bu yapı, Badiou’ya (2013) göre olaya ve onun sunduğu, imkansızın muhtemelleşmesine karşı durur. Badiou iktidarı, devleti burada konumlandırır (2013, s. 11). Bu noktada Badiou, hâkim yapının ya da devletin “ihtimallerin tekeline sahip olduğunu” iddia eder (2013, s. 11). Öyle ki, bu

yapının, neyin mümkün olduğunun, buna bağlı olarak neyin olmayacağını karar vericisi olduğunu söyler. Turner'a göre "yapıyı savunanların bakış açısından komünitasın sürdürülebilir bütün tezahürleri tehlikeli ve anarşik olarak görülmekte; bunların, yönergeler, yasaklamalar ve şartlarla sınırlandırmaları gerekmektedir." (2018, s. 111)

Badiou'nun ifadesiyle, "siyasal bir olay ile birlikte, hâkim iktidarın ihtimaller üzerinde kurduğu kontrolden sıyrılmış bir ihtimal ortaya çıkar." (2013, s. 11). Bu anda "aniden insanlar, bazen kitleler, başka bir ihtimali" tahayyül edebilmeye başlarlar." (Badiou, 2013, s. 11). Sınırdalığın geçişli karakterini belirleyen süreçsel ve yapısal bir durum olarak siyasal olay, tam da bu ihtimal bağlamında açığa çıkar.

Badiou'ya göre Olay, "daha önce görünmez olan, hatta tahayyül bile edilemeyen bir ihtimali açığa çıkarır." (2013, s. 10). Olay, kendi başına bir gerçekliğin yaratıcısı olamaz, ancak bir ihtimalin yaratıcısı olabilir ve "ölçeği ne olursa olsun" siyasal ihtimaller açar (Badiou, 2013, 10). Benzer şekilde Turner, *Komünitas*'ı şöyle ifade eder: "Komünitas bir potansiyellik boyutu da taşır; çoğu zaman dilek kipindedir. Bütünsel varlıklar arasındaki ilişkiler sembol, metafor ve kıyas üretir; sanat ve din, hukuki ve politik yapılardan çok bunların ürünüdür." (2018, s. 131)

Jasper'a göre "Yaygın kullanımıyla toplumsal hareketler, kapsamlı, yasal ve toplumsal değişiklikleri, öncelikli olarak otoritelerin uygun bulduğu normal kurumsal kanalların dışında teşvik etme veya sekteye uğrata yönünde sürdürülen, maksatlı girişimlerdir" (2014, s. 20). Bu nokta; gerek kitlesel gerekse de küçük gruplar halinde var olan ve sınırları görece kesin çizilmiş bir bağlamda, kurumların dışında gerçekleşen bir eylemlilik içinde oluşa işaret eder.

Burada hareket teriminin kullanılması rastlantısal değildir. Siyasi kurumların mutlak değilse bile donuk, sabit, bir anlamda ölü varoluşu, bu tarifte genel bir kabul görür. Jasper'ın vurguladığı şekilde değişim vurgusu da bu eylemliliğin 'doğası'nı anlamlandırmada önemlidir. Zira onun ifade ettiği gibi eylemlilik, 'yasal ve toplumsal' değişikliklere doğru yapılan bir hareket halinde oluşur.

Siyasal olanın ve siyasal olayın sınırdalık üzerinden tarifi, belirlenmiş bir durumdan bir diğer duruma yapılan geçiş hareketini anlatır. Ne orada ne de burada olan geçiş sürecinde, görece sınırsız bir bilinmezlik vardır. Bu noktada sınırdalık kavramı, toplumsal hareketleri ve siyasal olayı anlamlandırma çabası açısından da önem taşır. Açıklayamayan bir kavram olarak sınırdalık, toplumsal kriz anlarını katı yapısalcı tahayyüllerin ötesinde bir anlamlandırma çabasına işaret edebilir. Böylesi bir yaklaşım, toplumsal sınırların geçici olarak askıya alındığı bir oluş anında, deneyime odaklanır.

### **2.2.2. Sınırdaki Deneyimler**

Sınırdalık, insan düşüncesinin referanslarının, sınırlarının, öz bilincinin, davranışlarının sınırlılıklarının “rahatladığı”, askıya alındığı; “tuhaflığın, hayal gücünün, insanın ve yıkımın” deneyimlendiği anlar ya da “dönüşüm periyodları” olarak ele alınabilir (Thomassen, 2014, s.1). Thomassen’e göre sınırdalık kavramının önemi “insanların değişimi nasıl deneyimledikleri ve ona nasıl tepkiler gösterdikleri”ni anlama çabasında bir yol açar. “İnsanlar, sınırdalık deneyimlerine farklı yollarla tepki gösterir. Bu yollar kolayca öngörülemez” (Thomassen, 2014, s.7). Öte yandan bu deneyimlerin paylaştıkları temel nokta, yani geçişin varlığı, bu deneyimlerin karşılaştırılabilmesini ve analizini mümkün kılabilir.

Turner’ın (2018), bu noktada anti-yapı tartışması ve komünitas kavramsallaştırması, özellikle direnişi ele aldığımız bağlamda, siyasal olayı anlamlandırmada bir yol haritası açıyor görünür. Öte yandan Thomassen’e göre sonraki çalışmalarında Turner, modern dünyanın geçişlerini, sınırdalık anlarını modern görünümüne odaklanma noktasında çekingen görünür: “Turner’ın ‘karmaşık toplumlara’ sıkça referans vermesine, yaptığı bir çok göndermenin sınırdalığın makro-politik bağlamla ilgisine ve onun siyasal antropoloji ile kurduğu önceki ilişkilere rağmen, çalışmaları büyük ölçüde apolitik bir karaktere sahiptir” (Thomassen, 2014, s. 85).

Turner (1982) geçiş anının modern ritüelleşmiş formu olarak tiyatroyu, sanatı resmeder ve sınırdalık (liminalite) yerine liminoid<sup>20</sup> kavramını tercih eder. Burada Turner, sınırdalık kavramının önemini siyasal olandan uzaklaştırmış, kendi deyimiyle “karşılaştırmalı semboloji”ye odaklanmıştır (1982, s. 20). Thomassen’e göre Turner, liminoid tartışmasında, “geleneksel ve modern sembolik sistemler arasında fazla basitleştirilmiş bir dikotomi önerir” (2014, s. 84). Turner şöyle der: “Anti-yapı kavramını temelde kabile ya da tarım topluluklarında sınırdalık ve benim ‘komünitas’ dediğim durumu tarif etmek için kullandım” (1982, s. 44).

Turner’a göre ilksel toplumlar yapıları itibariyle, modern topluma göre komünitas durumuna daha yakın toplumsal ilişkilere sahiptir. (1982, s. 46). Buna karşın, modern toplumun ilksel durumdan daha ‘karmaşık’ görünen yapısı, Turner’ı, Szakolczai’nin (2009) vurgusuyla “68’in neşeli bir kutlaması” olarak gördüğü sınırdalık anını, bu bağlamda terk etmeye, kavramı liminoid üzerinden oyuna, tiyatroya ve sanata odaklamaya yönelttiğini söyleyebiliriz. Turner (1982), bu noktada sınırdalığın ortaya çıkarıldığı ritüellerin klasik yapısına tekrar geri dönmüş görünür.

Thomassen sınırdalığı şu ifadelerle özetler: “birey bağlamında, kimliğin yıkımıdır, sosyal bağlamda ise sosyal düzenin yapısının açığa alınması.” (2014, s. 92). Bu bağlamda, “münferit anlar, uzun periyodlar hatta çağlar” bile sınırdalığı işaret edebilir (Thomassen, 2014, s. 89). Thomassen’e göre Turner’ın sınırdalık üzerinde çalışırken fark ettiği onun yalnızca “aradaki periyodların önemi değil, aynı zamanda insanların sınırdalık deneyimlerine karşı verdikleri tepkilerin” aydınlatılabilir oluşudur (2014, s. 201).

Sınırdalık kavramı “tekil bireyler” üzerinde olduğu kadar, daha büyük gruplar ya da toplumlar ve hatta medeniyetin kendisi üzerinden de tartışılabilir. Thomassen’e göre, “sınırdalığın şaşırtıcı nitelikleri elbette ki kavramın kendine içkin değildir. Kavramlarla düşünmek iyidir ancak, anlamı kendi içlerinde taşımazlar. Sınırdalığın nitelikleri insanların deneyimine dairdir” (2014, s. 4). Thomassen sınırdalık deneyimlerinin

---

<sup>20</sup> Burada Turner’ın ele aldığı bağlamda ‘liminoid’, sınırdalığımsı olarak da çevirilebilir.



boyutlarını bu bağlamda bireysel, grup temelli ve toplumsal olarak, bunları da an, periyod ve epokal düzlemlerinde sınıflandırmaya çalışır (2014, s. 90). Sınırdalık deneyimleri burada, klasik anlatıdaki geçiş sürecine doğrudan gönderme yapmaz. Thomassen (2014) burada daha çok sınırdalık deneyimlerinin kendisine vurgu yapar.

Birey odaklı sınırdalık deneyimleri; ölüm, ayrılık, hastalık, vaftiz gibi anlık geçişlere, ergenlik gibi periyodlara, son olarak da bireyin toplumsal yapı dışındaki konumlanışına işaret edebilir (Thomassen, 2014, 90). Bu nokta daha çok bireyin psikolojik tepkilerine odaklanıyor görünse de, bu okumada sınırdalığın toplumsal karşılığı da göz ardı edilmez.

Grup temelli bir yaklaşımda ise, belirli bir sosyal grubun deneyimlediği geçişler temel alınır. Bu deneyimlere örnek olarak Thomassen, mezuniyet törenlerini, erkekliğe geçiş ritüellerini, ‘Yeni Yıl’ ve ‘Hasat Zamanı’ gibi topluluk halinde deneyimlenen sınırdalık anlarını ele alır. Bu noktada Thomassen, normal olarak tarif edilenin yapısal sınırlarında yaşayan etnik veya toplumsal azınlıkları, göçmen toplulukları ve trans-bireyleri zikreder (2014, s. 90).

Son olarak, Thomassen’in çizelgesinde sınırdalık durumunun toplumsal değişimine odaklanılır. Buna göre, doğal afetler, işgaller gibi ‘toplumsal ayrışmaların ve genel geçer hiyerarşilerin dağıldığı’ anlar, savaşlar, devrim dönemleri vurgulanır (2014, s. 90). Bu açıdan siyasal devrimler de büyük ölçekli sınırdalık halleri olarak tanımlanabilir (2014, s. 201).

Sınırdalık halleri, birey ve toplum tarafından çok çeşitli biçimlerde deneyimlenebilir. Geçiş ise, toplumun bütün durağanlığına dair anlatıların karşısında bir konumlanış sağlar. Böylece sınırdalığın direniş ile beraber okunması, kavramın siyasal olayın alternatif bir okumasını sunmaya ehil olan anlamını açığa çıkarabilir. Direniş ile beraber ele alındığında sınırdalık, insanların başına gelen tesadüfi bir durum olmaktan çıkar.

### 3. BÖLÜM: DİRENİŞ

Sosyal bilimler literatürünün toplumsal hareketleri neden sonuç ilişkisi üzerinden anlamlandırmaya çalışması, düzensiz olanın siyasallığını anlamlandırma noktasında bir açmaza sebep olur. Siyasal antropolojinin, siyasal olayın sınırdalığı ve geçişliliği üzerinden söyleyebilecekleri; direnişin, devrimin, toplumsal hareketlerin ayrışma, eşik ve yeniden birleşme ritüelleri üzerinden bütünsel bir okumaya kapı aralar.

Sınırdalık kavramının ilksel toplumların ritüellerinde gerçekleşen keşfi, ritüellerden çıkıp toplumsal dönüşümleri anlamlandırma ihtiyacını ortaya çıkarır. Bu bağlamda sınırdalığın çağdaş siyaset felsefesi kavramlarıyla nasıl irtibat kuracağı, daha geniş bir tartışmayı gerektirmektedir. Burada ise, doğrudan toplumsal dönüşüm üzerinden, toplumsal hareketlere ve siyasal olayın geçişliliği niteliğine odaklanılacaktır.

Siyasal olay bağlamında geçiş ritüelleri, başı sonu belli, doğrusal bir yön çiziyor görünseler de; geçişler arasındaki anı tarif eden sınırdalık, iki durum arasındaki aktarımı neden-sonuca odaklı bir yaklaşımdan farklı olarak ele alma imkanını sunar. Böylece sınırdalık, toplumsal dönüşümlere özgü muğlak anlarını da geçişin kendisini yani hareketi de ele almanın konusu haline gelir.

İnsanların, siyasal kurumlar etrafında bir araya gelme koşulları üzerine yürütülen araştırmalar, insanların nasıl olup da bu koşullara karşı harekete geçtiklerini ya da insanların var olan koşulların görünür sınırları dışında veya içinde nasıl konumlandıklarını inceler. Burada özellikle Martin'in (2008), tarihsel başlangıcını 1750'lere götürdüğü siyasal eylemlilikleri hatırlamak mümkündür. Siyasal olayın protesto, yürüyüş, işgal, grev gibi somut tezahürleri sistem karşıtı kategorisine sokulmadıklarında dahi; iktidarın ve kurumsallaşmış şiddetin egemenliğini devlete veren görüşün karşısında konumlanır.

Siyasal olayın bu tezahürleri, sınırdalık üzerinden okunabilirler. Bu anlar kendi özgül koşulları içerisinde, çoğu zaman farklılaşan sınırdalık deneyimlerini barındırır. Direniş

kavramı ise, yalnızca basit bir kapsayıcılıkla değil ancak bir konumlanış olarak da sınırdalıklarla beraber okunabilir.

Antropolojiyi siyasal olan tartışmasına yaklaştırma ya da antropolojinin siyasal olay tartışmasındaki yerini görünürleştirme çabası üzerinden düşünüldüğünde, özellikle Sahlins'in (2012) vurguladığı düzen metafiziği anlatsı belirleyici bir rol üstlenir. Bugün düzen metafiziğinin yapısal ve süreçsel eleştirisi, sosyal hareketlilikten, protestodan, devrimlerden özellikle de direnişten bahsederken hayati bir önem taşır. Siyasal olayın düzen metafiziğinin eleştirisi üzerinden ele alınışında öne çıkan bir diğer nokta da siyasal olanın bağlı sayıldığı bir hakikat düzenidir.

Siyasal hakikat düşüncesi, siyasal olanın hakim iktidarın dışında bir tanımını özellikle dışarıda bırakacak bir zamansal ve uzamsal bağlama işaret eder. Hakim olanın belirlemediği, işaret etmediği, diğer bir ifade ile düzenin dışında yer alan her hangibir bir siyasallığın varlığı böylece yadsınıyorken; toplumsal hareketler, kurumsallaşmış iktidarın tahakküm ve sömürü araçlarının bütününe karşı direniş hareketleri olarak görülebilir.

Bu bölümde direnişin, bahsedilen sınırlılıkların dışında ve düzen metafiziğinin süreçsel ve yapısal bir eleştirisi zemininde nasıl yeniden okunabileceği tartışılacaktır. Sınırdalık üzerinden yapılacak bir okumayla direniş, elle tutulamaz, bilinemez, açıklanamaz bir anı ifade eder. Korku ve umudu bir arada sunmaktadır. Bu bağlamda görece yapısız olduğu işaret edilen anda, direniş devrim üzerinden yürütülen bir anlamlandırma çabasından farklılıklar gösterir. Sınırdalık, bir harekete, geçişin kendisine, bir ana ve deneyime odaklanır. Dolayısıyla bu direniş hareketleri, Turner'ın (2018) değimiyle bir anti-yapı anına işaret ediyorsa ve onun van Gennepe'e (1960) giderek vurguladığı gibi yapının sınırlarının dışında bir hareket, geçişin içinde var oluyorsa, düzensizin siyasallığından bahsetme imkanını yeniden tartışabiliriz.

### 3.1. AYRIŞMA VE YENİDEN-BİRLEŞME

Toplumsal değişimin, sınırdalık yerine sabitlik rejimi üzerinden kurgulanması halinde siyasal olayın bir neden-sonuç ilişkisiyle ele alınması zorunluluğu ortaya çıkar. Toplumsal hareketler böyle bir yaklaşımla ele alındığında, ancak teleolojik bir iktidar ve siyasal olan tarifine ulaşılabilir. Bu teleolojik bağlamda ya iktidar kendini revize eder ya da el değiştirir. Böyle bir kriz yalnızca geçici, talihsiz bir aksamadır, en nihayetinde düzenin ilahi çerçevesi içine yeniden girmek zorunda görünür. Aksi bir durum, insan yaşamını anlamsız kılacak, en nihayetinde acı bir şekilde sonlandıracak bir kıyamete işaret eder.

Dolayısıyla, siyasal olanı, siyasal hakikat anlatısının dışında okumak için, toplumsal hareketlerin sabitlik rejimi dışında ele alınışına ihtiyaç duyulmaktadır. Van Gennep'in (1960), geçiş ritüellerini araştırırken ortaya koyduğu üçlü şablonu burada ödünç alırsak, direnişi anlamlandırmada tartışmaya açılacak bağlamı, özetle ortaya koyabiliriz.

Bir durumdan ötekine geçişin, ilksel ritüellerde görünürleşmiş ilk aşaması olan ayrışma ritüelleri, geçişi gerçekleştirenin sembolik olarak öldüğü bir anı gösterir. Buna göre, eşiğe ulaşmak için ilk olarak önceki konum terk edilmek zorundadır, bunun tersi de mümkündür. Bu noktada, insanların nasıl olup da her şeyi kontrol altına aldığı iddia edilen yapıdan koptukları sorusunu tekrar sormak gerekir.

Direnişi ortaya çıkaran ya da devrim sürecini başlatan kriz noktası önemlidir. Sistemden, sınırları özenle korunan tahakküm ve sömürü ilişkilerinden kopan/ koparılan bireylerin ve grupların siyasal olay ile irtibatları, kökenleri kapitalizmin ve ulus-devletlerin erken aşamalarına kadar götürülebilecek bir metafizik düzen bağlamında şekillenir.

Yeniden birleşme ritüelleri ise, geçişin tamamlanıp yeni duruma ulaşılmasını işaret eder. İlksel toplumların bu ritüelleri gerçekleştirirkenki amaçları, eğer ritüelin işlevi üzerinden bir okuma yapıyorsak, en nihayetinde yeni duruma "rahatça" ulaşabilmektir.

Bu nokta, özellikle devrim tartışmalarında ön plana çıkan, ulaşılması beklenen sona doğrudan çağrışım yapmaktadır.

Bu açıdan siyasal olayın teleolojik yapısı, ayrışma ve birleşme ritüellerinin genel çerçevesi içinde belirlenir. Toplumsal hareketlerin ve özellikle devrim anlatisının neden ve sonuç ilişkisi üzerinden nasıl okunduğunun sorgulamasını açmak, direnişi sınırdalık ile birlikte ele alabilmek için gereklidir.

### **3.1.1. Toplumsal Dönüşümlerin Öznesi Sorunu**

Siyasal olayın araştırılmasında öne çıkan konulardan birisi de kitle hareketleri ve iktidar arasındaki ilişkidir. Bu noktada Ranciere tarafından ifade edilen şu nokta önem taşır: “Geleneksel bir soru olan ‘insanlar hangi sebeple siyasal cemaatler halinde bir araya gelirler?’ daima daha baştan bir yanıttır” (2007, s.141). Bu yanıt, Scott’ın (2014) ‘gizli senaryolar’ diyeceği süregelen ve çoğunlukla fark edilmeyen direniş sürecinin fakat en çok da direnişin eşikte olan doğasının göz ardı edilmesi nedeniyle büyük bir şaşkınlık kaynağıdır çoğu zaman.

Siyasal olayın kitlesel karakterinin anlaşılması ve toplumsal dönüşümlerin öznellik düzeni üzerinden ele alınması noktasında elitlerin rolü de önemli bir tartışma konusudur. Scott’a göre:

“Hâkim elitler bir yana, toplumbilimciler bile, görünüşte hürmetkar, sessiz ve sadık bir tabi grubun birdenbire kitlesel meydan okumaya yönelme hızı karşısında sık sık şaşırıp kalırlar. Hâkim elitlerin bu türden toplumsal patlamalara habersiz yakalanmaları, kısmen güçsüzlerin normal tavırları nedeniyle yanlış bir güvenlik duygusuna kapılmalarına bağlıdır. Ne toplumbilimcilerin ne hâkim elitlerin başarılı bir meydan okuma ediminin tabi bir grup için temsil edebileceği teşviki tam olarak anlamaları mümkün değildir, çünkü bu edimin enerjisini büyük kısmını aldığı gizli senaryoların da pek farkında olmazlar. Devrimci elitlerin ve partilerin, sadık taraftarlarının radikalizmiyle ne kadar sık hayretler içinde bırakıldıklarını görmek daha da şaşırtıcıdır.” (2014, s. 329).

Scott (2014), muktedirlerin ve çoğu toplum bilimcinin, kitlelerin ya da bireylerin direniş hareketlerine karşı duydukları şaşkınlığın önemini belirtir. Bu noktada Scott, ideolojik

saiklerinde devrimin kendisi yatan ‘önder’lerin bile sık sık bu hareketlerin gidişatına dair endişelenebildiğini hatırlatır bize.

Bununla birlikte siyasal olayın sembolik karakteri, siyasal hareketin öznelinin içinde belirlendikleri söylemsel çerçevenin de değerlendirilmesini gerektirir. Sembolik bağlamı içinde düşünüldüğünde; sistem dışı, sistem karşıtı hareket eden öznenin içinde belirlendiği geçiş ritüelleri önem taşır.

Marksist yaklaşımda, devrimin öznesi için işçi sınıfı işaret edilir. Bu yaklaşıma göre emek gücü alınıp, satılabilen bir forma büründüğünde, emek gücünün sahibi sistemin değer üreticisi, üretim sürecinin dışında bırakılır. Dışarıda bırakılan bu sınıf, devrimin belirleyicisi olacak gibi görünür. Krizler kapitalizmin iç çelişkilerinden doğar” der Diken: “ancak Marksizm’de bu bakımdan ciddi bir gerilim vardır. Örneğin *Komünist Manifesto* bu mezar kazıcısı rolünü bir siyasal özne olan proletaryaya atfeder” (Diken: 2013, s. 116).

Dolayısıyla sistemin çelişkileri, krizleri, sınırdalık anlarını doğururken, ayrışma ritüeli çoktandır başlamış siyasal figürler, sistemin ‘mezar kazıcısı’ rolündedirler. Marksist yaklaşıma göre, krizin kendisini gerçekleştirmesini sağlayacak olanlar da bunlardır. Gelecek olanın inşasının rolünü de bu sınıf üstlenir. Woods şöyle der: “Eğer kapitalist sömürünün odak noktasında olanlar değilse, kim kapitalist sömürünün ortadan kaldırılmasını isteyebilir? Stratejik bir şekilde kapitalist üretimin ve sömürünün kalbinde konuşlanmış olanlar dışında bunu başaracak sosyal kapasiteye başka kim sahip olabilir? Kim sosyalizm mücadelesinde kolektif bir aktör olabilecek potansiyele sahiptir?” (1998, s. 91).

Diken’e göre, “yabancılaşma süreci ekonomiden doğar. Kapitalizmde emek gücü bir metadır, piyasada satılacak bir maldır. Ama ‘kendine has’ bir metadır, zira üretim sürecinde tüketilerek yeni bir değer, bir ‘artı-değer’ üretir.” (2013, s. 116). Marx’a göre, ‘Kar etmenin sırrı’ burada yatar”; bu bir ‘sırdır’, çünkü, “sermayedar ile işçi arasındaki ilişkinin ‘biçimi’ bu ilişkinin içeriğini mistifiye eder” (Diken, 2013, s.116). Diken’in ifadesiyle:

“Kapitalist üretim özgürlük ve eşitlik diyarı gibi görünür. Fakat yegane iş biçimi ücretli emek olduğunda, işçi emek gücünü satmamakta özgür kalamaz ... Keza emek gücü artı değer ve dolayısıyla yeni sermaye ürettiği için, bu da eşit bir ilişki değildir; yabancılaşma süreci aynı zamanda bir sömürü sürecidir.” (Diken, 2013, s. 116).

Bu noktada, Ollman’ın (2012) detaylı bir şekilde yeniden resmettiği Marx’ın yabancılaşma kavramı, kapitalizmin ayrışma ritüeli olarak okunabilmektedir. Ollman’a göre “Yabancılaşma kuramı, Marx’ın kapitalist üretimin insanoğlunun fiziksel ve akli durumu ile bir parçası olduğu toplumsal süreç üzerindeki yıkıcı etkisini gösterdiği entelektüel yapıdır” (2012, s. 213) Üretimin temel kaynağı olan emek gücü metalaştığı anda işçi sınıfı ayrışma ritüeline başlamıştır. Marx burada “eylemde bulunan bireyi merkez alır” (Ollman, 2012, s. 213). Esasında Marx için yabancılaşma, sistemden uzaklaşan ya da uzaklaştıran bireyleri çağrıştırmaz. Temelde kapitalist sistemin, insan hayatına, toplumsal süreçlere karşı, çelişkili doğasına vurgu yapmaya çalışır: “Yabancılaşma, ancak ve ancak yabancılaşmamanın yokluğu olarak anlaşılabilir” der Ollman, yabancılaşmama ise “insanın komünizmde sürdürdüğü yaşamdır.” (2012, s. 214). Ollman bunu şöyle açar:

“İnsanın işinden koparıldığı söylenir; ne yapılacağı ve nasıl yapılacağına karar verilmesinde hiçbir rolü yoktur. Bu kopma, insan ve insanın yaşam etkinliği arasındaki bir kopmadır. İnsanın kendi türünden koparıldığı söylenir; yaptığı şey üzerinde ya da yaptığı şeyle daha sonra ne yapılacağı konusunda hiçbir denetimi yoktur. Bu kopma ise insan ve maddi dünya arasındaki bir kopmadır. Ayrıca insanın diğer insanlardan da koparıldığı söylenir; rekabet ve sınıfsal düşmanlık, iş birliğinin çoğu formunu olanaksız kılar. Bu da insan ile insan arasındaki bir kopmadır. Her bir durumda, insan türünü ayırt eden bir ilişki yok olmuş ve bu ilişkinin kurucu unsurları farklı şeylermiş gibi görünecek şekilde yeniden bir araya getirilmiştir” (2012, s. 217)

Bu noktada, Savran, Marksist yaklaşımın temelde sınıfsal oluşumu ortadan kaldıracak bir devrimin arzusuyla şekillendiğini hatırlatır (2006, ss. 64-65). Ancak Woods’un (1998) yaklaşımında olduğu gibi, sınıflı, eşitsiz toplumsal yapının öznesi olarak yeniden işçi sınıfına işaret eder.

Diken (2013), bir zamanlar işçi sınıfının işgal ettiği alanın mülteci, göçmen, kaçak gibi figürlerin doldurmaya başladığını söyler<sup>21</sup>. Kapitalizmin neoliberal dönüşünde belirginleşmiş devrimin öznesinin bu yeni adayları da işçi sınıfının yukarıda bahsedilen bağlamdaki konumu gibi neredeyse sınırdaki bedenler olarak karşımıza çıkar. Ulus-devletlerin belirlediği sınırların arasında, yersiz yurtsuz bir konumda kalır ya da bırakılırlar. Bu sınırlılıklar çerçevesinde ne içeride ne dışarıda konumlanabilirler, ancak aynı zaman hem orada hem de buradadırlar. Devrimin belirleyici öznesi olup olmamaları ise sistem karşıtlığına dair potansiyellerinin sorgulanmasında değil, devrimin bir öznesi olup olamayacağı tartışmasında yatar.

Öznenin tarif edilmesi meselesi, yalnızca siyasal olayla ilgili bir çerçeveye bağlı değildir. Bu noktada düzen metafiziğinin varlığını devam ettirmesini mümkün kılan kurumsal yapıların da dikkate alınması gerekir. Zira Graeber'e göre, "Özneleri (kamu, halk, işgücü, vb.) özünde eylemin çerçevesini oluşturan özgül kurumsal yapılar yaratır. Kurumsal yapıların işi budur. Devrimcilerin işiyse mevcut çerçeveleri yıkıp yeni olasılık ufuklarının önünü açmaktır. Bu edim ise toplumsal hayal gücünün belki tanımı gereği kurumsallaştırılamayacak bir eylem biçimidir." (2014: 75).

Direnişi, sabitlik rejiminin dışında bir siyasal olay olarak okuyorsak, sınırdalık kavramı siyasal hakikat düşüncüsü tarafından işaret edilen özne kavramının dışından bir analiz yapabilme imkânı sunabilir. Turner (2018), bu noktada ilksel toplumların geçiş ritüellerinde gözlemlendiği kimliksiz anı şu şekilde tarif eder:

"Sınırdalığın, ya da eşikteki kişilerin ("eşik insanları") yüklemeleri kaçınılmaz olarak muğlaktır, çünkü bu koşul ve bu insanlar, normalde durumları ve konumları kültürel uzama yerleştiren sınıflama ağına takılmazlar. Eşikteki varlıklar ne burada ne oradadır; yasa gelenek, uylaşım ve törenlerce belirlenip sıralanan konumların ne birinde ne ötekindedirler. Böyle olunca da bunların muğlak ve belirsiz yüklemeleri toplumsal ve kültürel geçişleri ritüelleştiren bir çok toplumda zengin bir semboller çeşitliliğiyle ifade edilir. Dolayısıyla eşiklilik çoğu kez ölüme, rahimde olmaya,

---

<sup>21</sup> Öte yandan Savran, Marksist bir yaklaşımla aslında bunların işçi sınıfından ayrı yeni aktörler olduğu savına karşı çıkar görünür: "60'lardan bu yana, daha önce ücretli emeğin dışında kalmış olan çeşitli kesimlerin (kadınların, göçmenlerin, üçüncü dünya tarım çalışanlarının...) ücretli emeğin içine çekilmesiyle birlikte, bu 'yeni grupların' varlığının sınıfların belirleyiciliğine son verdiği duygusu hakim olmuştur" bu durum proleteryanın dışında yeni devrimci öznelerin ortaya çıkmasına değil "tersine, daha çok insanın proleterleşmesi"ne işaret eder (Savran, 2006 s. 41).



görünmezliğe, karanlığa, biseksüelliğe, yabana ve güneş ya da ay tutulmasına benzetilir.”(2018, s. 96).

Yapının geçici olarak görece askıya alındığı anlarda kimliğin önceki belirlenimleri muğlaklaşır. Bu muğlaklık sınırdalık durumunun deneyimlendiği ölçüte, biçime göre değişkenlik gösterebilir. Öte yandan direnişin odağı ya da boyutu genişledikçe bu muğlaklığın daha derinden hissedileceğini söylemek mümkündür. Özellikle kapitalist sistemin yıkımı söz konusuysen, bütün küreye yayılmış bir sisteme direnişin deneyimlenişi, basit bir erginleşme ritüelinden daha yoğun gerçekleşebilir.

Öfkeli, yabancılaşmış figürler, kriz anının kendi yaratıcısı pekâlâ olabilirler. Ancak direniş anı, bu figürlerin belirlenmiş çerçevelerini, anlamsız kılacak bir bilinmezlik haline çeker. Geçişin, Turner’ın (2018) sıkça vurguladığı ‘doğası’ gereği, direniş anları vücut bulduğunda, bu anları ortaya çıkaran yapısal koşullar ya da sistem karşıtı bireyler, gruplar anlamsızlaşır.

Toplumsal dönüşümler ele alınırken, bu dönüşümlere sebep olan koşullar ve özellikle bu dönüşümlerin faileri önemli bir yere oturmaktadır. Bu dönüşümlerin öznesi sorunu, dönüşümün nasıl ele alındığıyla yakından ilgilidir. Burada özetle, üzerinde durulan Marksist yaklaşım örneğine göre hareketin öznel temelinde konumlandırılan işçi sınıfı, dönüşümün ‘devrim’ kategorisinde ele alınmasıyla anlaşılabilir.

### **3.2.2. Devrimden Direniş**

Direniş, zora dayalı, kurumsallaşmış iktidar anlayışının ürettiği tahakküm araçlarına, bu tahakkümü deneyimleyişe, kapitalist ekonomik ilişkilerin getirdiği sömürü odaklı sisteme karşı gelişen hareketler üzerinden ifade edilebilir. Scott’ın (1990) ifade ettiği gibi gündelik hayatın, görünmez, amacı ya da sonuçları her zaman belirgin olmayan hareketler de buna dahil edilebilir<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Direniş anının gerçekleştiği alan, antropolojik bir bağlamda önem taşımaktadır. Burada odağı tekrardan toplumsal hareketlere, protesto ve eylemlere, isyan hareketlerini çekersek mekânın liminal

Direnif, geniş çaplı bir sınırdalık deneyimi olduğu kadar, biliş düzeyinde de sıkışıp kalabilir. Direnişin sınırdalık olarak deneyimi, etkisi, ölçütü değişkenlik gösterebilmektedir. İktidarın hakimiyet algısına tehdit oluşturan ve kurulu düzene karşı farklı şekillerde ortaya çıkan, çoğu zaman ‘beliren’ direniş hareketlerini yeniden ele almak için bir fırsata dönüşebilir sınırdalık.

Direniften farklı olarak devrim anlatısı, daha çok yapısalcı bir temelde ve sonuç odaklı bir çağrışım yapar. Bu bağlamda siyasalın teleolojik okuması esastır. Var olan kurumların, düşünüşlerin dönüşümü, bunların yerine yeni kurumların ve düşünüşlerin gelmesi temel öncelik olarak öne çıkar. Öte yandan bu yaklaşım devrimin bir sınırdalık anı oluşunu görmezden gelme riski altındadır. Neden ve sonuç odaklı bir okumanın ötesinde, bir geçiş hali olarak direnişin deneyimlenişine, bu geçiş halinin ortaya çıkardığı imkanlara odaklanmak önemlidir.

“Derken ‘devrim’ çağı geldi. Ardından iki yüzyıldan beri devrim tarihe egemen oldu, zamanı algılayışımızı örgütledi, umutları kutuplaştırdı. Rasyonel ve hâkim olunabilir bir tarih ortamına ayaklanmayı alıştırmak için büyük bir çaba gösterdi: Ayaklanmaya meşruiyet verdi, iyi ve kötü biçimlerini sınıflandırdı, gelişiminin yasalarını belirledi; ön koşullarını, hedeflerini ve tamamlanma usullerini saptadı. Hatta devrimcilik mesleği bile tanımlandı. Ayaklanma böylece uzlaştırılırken, kendi hakikati içinde ortaya çıkarıldığı ve gerçek sınırına kadar götürüldüğu varsayıldı. şaşırtıcı ve korkunç bir vaat. Kimileri ayaklanmanın Real-Politik tarafından kolonize edildiğini söyleyecektir. Kimileriye rasyonel bir tarih boyutunun ayaklanmaya açıldığını söyleyeceklerdir. Ben, geçmişte Horkheimer tarafından ortaya atılan, saf ve biraz coşkulu soruyu tercih ediyorum: “Peki devrim denen şey bu kadar arzulanabilir bir şey mi?” (Foucault 2014, s. 46)

Öyleyse, toplumsal hareketlerin ele alınışında, devrim anlatısının sınırlarını bu noktada özetle tartışmak gerekmektedir. Sahlins’e göre devrimin en nihayetinde iyi bir şey olduğu anlayışı, bununla beraber gelen “siyasal basitleştirme” ile pek çok şeyin gözden kaçırılmasına işaret etmektedir (1976, s. 21).

---

deneyimlenişinden bahsedebiliriz. Gezi Parkı, Tahrir gibi meydanlar, Chiapas, Ferguson gibi alanlar son yıllardaki toplumsal hareketlerin, gösterilerin merkezi olmuşlardır. Bu direnişin merkezi haline gelen alanların liminal konumlanışları, direnişi olanaklı hale getirişi ve seyrindeki etkisi üzerinden tartışılabilir. Mekânın dönüştürücü etkisi ya da siyasal olayın mekân üzerindeki etkisi sınırdalık kavramı ile birlikte ele alınabilir. Öte yandan mekân üzerine odaklanan bu tartışma, uzun süreml bir tartışma olup, bu çalışmanın dışında bırakılmıştır.

Hobsbawm, “Toplumsal hareketlerin tarihi genelde iki bölüm halinde ele alınır” der (2012, s. 12). Modern ve modern öncesi toplumsal hareketlerin ikincisi genelde tarihsel bir olay olarak hikayeleştirilerek, geri planda bırakılmaktadır. Tarihsel verilerin güvenilirlik sıkıntısı kadar yöntemsel bir yadsımanın riski de bu noktada belirtilebilir. Zira bu hareketler, “yeterince kapitalist olmayan toplumlarla ilgilenmek durumunda olan antropologlar dışında basit olarak ‘öncüller’ ve ‘tuhaf kalıntılar’ olarak ele alınmıştır (Hobsbawm 2012, s. 12). Dolayısıyla böyle bir eğilim, toplumsal hareketlerin sistemli çalışmasını ancak modern belirlenimlere sıkıştırmaktadır. Bu nokta, kapitalist, modern, kurumsal ve zora dayalı devlet modelinin yerleştiği, yerleşmekte olduğu dünyanın özgül durumunu vurgulama, sorguya açma kudretine sahip olsa da aynı zamanda, toplumsal hareketlerin yalnızca neden ve sonuç ilişkisinde açıklanması sonucunu da doğurmaktadır.

Hobsbawm’ın özellikle ‘ilkel’ adını verdiği modern öncesi toplumsal hareketlere ‘siyasal öncesi’ demesi, aslında ilk bölümde devletli ve devletsiz toplumlar arasında kurulan dikotomik ilişkiyle yakından bağlantılıdır. Öte yandan onun işaret ettiği eğilimler arkaik toplumlar değil, ideolojinin modern varlığından önceki toplumlardır. “Onlar, dünya hakkındaki beklentilerini ifade etmede henüz belirli bir dil bulamamış” amaçları (çıkarları) ve sonuca dair kurguları belirsizdir. Neredeyse körlemesine, bilinçsiz hareketler olarak ele alınırlar. Şöyle devam eder “Her ne kadar onların hareketleri, modern standartlara göre, böylelikle pek çok açıdan kör ve el yordamıyla olsa da ne önemsiz ne de marjinaldir” (2012, s. 13).

Ağartan, Choi ve Huynb ise, 1750-1850 yılları arasındaki “uzun on sekizinci yüzyılda” gerçekleşen toplumsal hareketleri “dönüştürücü hareketler” olarak tanımlar (2008, s. 21). Buna göre, dünyayı 18. yüzyıl boyunca şekillendiren, yalnızca devletlerin ulus-devletler halinde yeniden kurumsallaşması ya da kapitalist ekonominin büyümesi değil aynı zamanda bu direniş hareketlerdir. Hobsbawm (2009) da benzer bir şekilde bu dönemi “Devrim çağı” olarak nitelendirir. Sanayi ve Fransız devrimlerini ikiz devrimler olarak tanımlar. Öte yandan genelde bu devrim çağı, bu iki merkezi dönüştürücü döneme indirgense de genelde çok çeşitli kitlesel dalgalara işaret eder. “Maroon stratejileri, binyılcı ayaklanmalar, köle devrimleri, köylü isyanları, yerli topluluklar

tarafından başlatılmış savaşlar, gemi isyanları, korsanlık ve benzeri” hareketler “sistemik karaktere sahip olmalarına rağmen, tarihçilere ve sosyal bilimcilere sistemik ya da diğer alanlarla ilgiliymiş gibi görünmeyen çok çeşitli direniş” türleri olarak ele alınmalıdır. (Ağartan, Choi ve Huynb, 2008, s. 23).

Öte yandan 1848 sonrası toplumsal hareketler Fransız Devrimi model temel alınarak tartışmaya dahil edildi ya da dışarıda bırakıldılar<sup>23</sup>. Hobsbawm’ın (2012) işaret ettiği, tarih öncesine atılan bu isyanlar ise çoğunlukla göz ardı edildi.

“İsyan her zaman daha nice isyandan herhangi biridir daha nice mantıktan sadece biridir; oysa devrim her zaman bir özgüllüğe işaret eder, tarihi kesintiye uğratan ve böylece evrenselleşen özgül bir zamansallıktır: Fransız Devrimi, Ekim Devrimi, vs. O halde devrim diğer devrimler için bir mihenk taşı, model haline gelir. Bu nedenle Badiou’ya göre tüm devrimleri Fransız Devrimi’ne göre ölçmek gerekir.” (Diken, 2013, s. 165)

Özellikle, Fransız Devrimi’nin ardından kurumların, sınıfların, örf-adet ve yapıp etmelerin topyekûn değişebilirliği tartışılmaya başlandı. Bu değişimin, bir bulaşıcı hastalık gibi yayıldığı, diğer bir ifade ile paradigma değişikliğine sebep olduğu bir kriz anı görünürleşti. Bu bağlamda öncelikle devrimin bir neden sonuç ilişkisiyle ele alındığını belirtmek gerekir. Bu okumada, devrimin neden ortaya çıktığı, kitleleri harekete geçirenin ne olduğu ya da tarihsel bir yaklaşımla sonucunda neyin ortaya çıktığı önem taşır.

O’Kane’nin işaret ettiği gibi genelde devrim üzerinde düşünenler, onu neden-sonuç ilişkisiyle ve belki de daha çok devrimin çıktısına ağırlık vererek tartışmalarını yürütürler (O’Kane 2000, s. xvi). Anın kendisi ise kaos, vahşet ya da savaş olarak tanımlanırken, nadiren araştırmalarda öncelikli ve kurucu olarak ele alınır (O’Kane, 2000, s. xvi).

---

<sup>23</sup> Bush, “erken anti-emperyalist” hareketleri burada vurgular: “Maori Savaşları (Yeni Zelanda), 1857 İsyanu ve Mavi İsyan (Hindistan), Morant Körfezi Ayaklanması (Jamaika), Taiping/Nien Ayaklanmaları (Çin), 1868 Ayaklanması/On Yıl Savaşı (Küba) ve 1860-1890 arası Kızılderili Savaşları (ABD)” (Bush, 2008, s. 102). Yüzyılın sonuna doğru ise sömürgelerin çoğunda ancak özellikle Afrika’da geniş çaplı isyanlar çıkmıştı: “Köle İsyanı (Tanganyika), Mütareke sonucunda ayaklanma (Batı Afrika), Dogali Savaşı (Etiyopya), Swahili Savaşı (Orta Afrika), Ekumeku ayaklanması (Batı Afrika), Ndebele savaşı (Güney Afrika), Etiyopya Savaşı (Etiyopya), Kulübe vergisi ayaklanması (Sierra Leone), Asante ayaklanması (Altın Sahili). (Bush, 2008, s. 109).

Sckopol (2000) bu noktada, Çin, Rusya ve Fransa'daki toplumsal dönüşümü yapısalcı bir yaklaşımla ele alır. Skocpol, “sosyal devrimleri bir ülkenin devletinin, sınıfsal yapısının ve hâkim ideolojisinin ani değişimi olarak tanımlar” (O’Kane 2000, s. xxi). Yapının kurumların “değişimi, dönüşümü”dür vurgulanan. Dönüşüm bir tamamlanışı ifade eder ve daha çok Gennep’in geçişe dair yürüttüğü üçlü okumada son aşamaya dairmiş gibi görünür. Sckopol’e göre Fransa, Çin ve Rusya örnekleriyle incelediği toplumsal devrimler, üç yapısal dönüşümün sonucu gibidirler: “merkezi yönetimin ve askeri mekanizmaların çöküşü ya da işlevsizleşmesi; geniş çapta köylü ayaklanmaları ve marjinal elitlerin siyasal hareketi” (2000, s. 400). Dolayısıyla devrimi ortaya çıkaran şey, yapıdaki çatlakların arasından sızan ya da bu çatlakları genişleten kitlesel bir hareketin, yeni siyasal elitler için yarattığı bir fırsat olarak okunabilir.

Bu noktada Diken (2015), Foucault’nun İran Devrimi hakkında söylediklerine karşı getirilen eleştirileri hatırlatır. Foucault, devrimin potansiyellerini, devrimin geçiş anının imkanlarını tartışmaya açmaya çalışırken, getirilen eleştiriler devrimin sonucunda demokrasi karşıtı, teokratik bir çıktı görürler (Diken, 2013, s. 19). Diken’e göre Foucault, “teokratik siyasetin tehlikelerinin, ‘köktenci din adamları sınıfının kanlı yönetiminin’ yabancı düşmanı ve cinsiyetçi taşkınlıklarının farkındaydı kuşkusuz. Fakat tüm bunlar devrimi itibarsızlaştırmaya yetmiyordu, zira Foucault orada başka bir şeyi, ‘kendi ayaklarıyla ölüme gidenlerin maneviyatı’ nı görmüştü. Bu imkânın, yani ezilenlerin ayaklanmasının en az iktidar kadar gerçek, ‘indirgenemez’ bir imkân olduğunu iddia ediyordu.” (Diken 2013, s. 19).

Diken’in (2013) vurguladığı bu nokta, devrime dair odağın yeniden hareketin kendisine yönelmesi ihtiyacını göstermektedir. Bu noktada toplumsal hareketlere dair araştırmalarda, hareketin kendisine yönelen bakış açıları da çeşitlenmektedir. Örneğin Vithagen ve Johanson direnişin gündelik deneyimlenişini devrim anlatısının sınırlarının dışında kurmaya çalışır. Vinthagen ve Johanson (2013), James Scott’a referansla gündelik direnişin konumunu, diğer toplumsal hareketlerden ayırmaya çalışır.

Vithagen ve Johanson için direniş bir uygulama, bir eylemliliktir, bir sonuç, bir niyet ya da belirli bir bilinçlenme aşaması değildir (2013, s. 1). Diğer bir ifade ile direniş ilk

olarak deneyime ve eylemliliğe dair okunabilir. İkinci olarak Vithagen ve Johanson (2013) için gündelik hayatın ayrı tutulması da önemlidir zira gündelik direniş deneyimleri, daha görünür protesto hareketlerinin aksine neredeyse bilinmez bir konumdadır.

Vithagen ve Johanson'a göre, "gündelik direniş –isyanlar, eylemler gibi- kamusal ve kolektif direnişler gibi fark edilemezler çünkü genelde gizli ya da gizlenmiş konumda ve bireyseldirler" (2013, s. 2). Buradaki temel sorun, hangi formda olursa olsun 'görünür konumda' kabul edilen direniş anlarının belirli bir sonuçla, sınırları belirlenmiş amaçlarla ya da 'çıkartlarla' beraber anlamlandırılmaya çalışılıyor olmasındadır.

Toplumsal hareketleri incelerken yalnızca neden ve sonuç ilişkilendirmesi üzerinden yapılacak bir vurgu hareketin kendisini, Gennep (1960), Turner (2018), Thomassen (2014) ve Szakolczai (2009) gibi antropologların önem atfettikleri geçişin kendisinin yadsınması anlamına gelebilir. Sistem karşıtı figürler, sistemin dışarıda bıraktığı bireyler/gruplar ya da Marx'ın proletaryası, yalnızca işçi sınıfının görünür sınırlılıklarıyla ele alınmıyor olsa dahi, krizi kendisini inşa etme gücüne sahip olsalar da onun belirleyicisi konumunu elde edemez görünürler. Tocqueville'in (1995) ifadesiyle devrim kendi yolunu izler. Ancak belki onun vurgulamadığı nokta bu yolun doğrusal bir yol olmadığıdır. Durumların, statülerin, sınırların muğlaklaştığı bir anda bütün yapısal koşullara rağmen, sonuç önceden belirlenebilir değildir.

### **3.2. DİRENİŞİN LİMİNALİTESİNE DOĞRU**

Buraya kadar yürütülen tartışmada, toplumsal hareketlerin var olan yapıyı dönüştürücü etkisine dair bir sorgulamada, devrimin öznesi ve çıktısı sorunlarına değinildi. Sınırdalığın siyaset felsefesinde önemli bir konuma oturan bu tartışmalara nasıl destek olabileceği, düzensiz olana yapılacak vurgunun önemi vurgulanmaya çalışıldı.

Burada sınırdalık kavramının, yapının görece ve genelde geçici olarak askıya alındığı, zayıfladığı anlarda nasıl bir teorik dayanak oluşturabileceği vurgulanmalıdır. Sınırdalık üzerinden okunduğunda direniş hareketleri, özneyi, amaçları, önceden tahmin

edilebilecek neredeyse bütün sonuçların muğlak olduğu bir hareket olarak anlamlandırılabilir. Bu nokta bize direniş dair bütüncül bir bakış açısı sunar. Ne orada ne burada olan direniş anı, “sınırsız özgürlükleri ve yaratıcılığı” beraberinde getirirken, “umutsuzluğu, rehbersiz oluşu” ve kimi zaman yaratıcı olmayan bir yıkımı ifade eder.

Ortner’in (2016), eşitsizliklere ve sömürüye dair anlatılarda farklılaştıklarını iddia ettiği ‘karanlık’ olanın ve ‘iyi’nin vurgulandığı yaklaşımlar, bu bağlamda direniş söz konusu olduğunda rol değiştirmiş gibi görünürler. Esasında düzen metafiziği üzerinden bir okuma rollerin tam olarak da arzulandığı yerde durduğunu da söyleyebilir. Bu noktada sınırdalığın farmakolojik varlığı tartışılmalı, direnişin imkanları ve sınırları üzerine yeni sorular üretilmelidir.

### **3.2.1. Kaygı ve Umutsuzluk**

Sınırdalık, anın keşfedildiği geçiş ritüellerinde dahi, kontrol altına alınmaya çalışılan bir durumu işaret eder. Gennep’in (1960) tam da sınırdalığı gördüğü böylesi ritüeller, toplumlar tarafından geçiş anını kontrol altına alma ihtiyacı olarak deneyimlenir<sup>24</sup>. Turner’in tarif ettiği komünitas Gennep’in geçiş ritüellerinde: “bir topluluk veya hatta ritüellerde söz sahibi olan büyüklerin genel otoritesine hep birlikte teslim olan eşit bireylerden oluşan birliktir” (Turner 2018: 97). Burada Hobbesçu bir çağrışım fark edilebilir. Eşik anı kontrol edilmek zorunda gibidir.

Var olan düzenin askıya alınması, yıkılma tehlikesi altında olması, kaygı yaratıcı bir durumdur. Kaygı, belirlenmiş kodların, rehberlerin ortadan kalkması durumu ya da tehdit algısının yaygınlaşması ile doğrudan ilişkilidir. Özellikle de yaşamı kontrol altına aldığı iddiasındaki modern siyasal yapıları ilgilendiren radikal ve köklü bir krizin yaratacağı korku, şaşılacak bir tepki olmaktan çok uzaktır.

---

<sup>24</sup> Böylesi deneyimler, örneğin Szacolzai’nin (2009) ifadesiyle ‘geçisi kolaylaştırma’ törenleri olarak karşımıza çıkar. Seremoni efendileri, hiçbir kılavuzun var olmadığı anın kılavuzu olarak karşımıza çıkar. Durumlar arasındaki yolculuğun belirsizliğini kontrol altına alan bir rehberlik misyonu burada belirgindir.

Sahlins'in (2012) vurguladığı Hobbesçu kaygı ise, her şeyin anlamlı hale gelebildiği mutlak siyasetin ortadan kalkma tehlikesine dairdir. Düzenin ortadan kalkmasına yönelik her hareket, her an, bir terör hali olarak tanımlanır. Rabinovitch'in ifadesiyle:

“Birilerinin terörizm olarak gördüğü şey, diğerleri için direniştir (ya da tersi). Zımnî simetri ve eşdeğerlik konumuna yerleştirilen bu ifade tam da gereken şeyden, yani insan türü için paylaşılabilir bir asgari etik'in jus cogens değerinde olası ayırt edici ölçütlerini saptamaya çalışmaktan imtina edildiği için bir 'cehalet sığınağı' olur.” (2016, s. 26).

Yukarıda vurgulandığı gibi bu noktada da Fransız Devrimi üzerinden bir tartışma yürütülür. O'Kane devrim kavramının modern anlamda ilk kullanıldığı ve genel kabul gördüğü tarihsel anı, Fransız Devrimi olarak işaret eder. “Devrim kavramı modern sosyal bilimsel bir önem kazanmıştır, çünkü bir olay, Fransız Devrimi, siyasal olana, ekonomiye ve topluma dair var olan bakış açılarını ve aynı anda olayların biricikliğine dair önceki inanışları yıkmıştır” (O'Kane 2000, s. xvii).

Benzer biçimde, Rabinovitch de, 'terör' ve 'direniş' kavramlarının modern kökenlerini Fransız Devrimi'nde bulur. Bu bağlamda direniş kavramı, “16. yüzyıldan itibaren yerleşik bir otoriteye, özgürlüğün sınırlandırılmasına” karşı durmak anlamında kullanılmaya başlanır (Rabinovitch 2016, s. 19). Rabinovitch'e göre Fransız Devrimi ile birlikte “baskıya direnme hakkı doğmuş ve 1789 ile 1793 İnsan Hakları Bildirgesi'ne girmiştir” (2016, s. 20).

Terör kavramı ise “bir yandan, siyasal bir hedefe varmak için istisnai önlemlerin, şiddetin sistematik kullanımını anlamını edinirken, diğer yandan, bir örgütlenmenin halkı etkilemek ve güvensizlik ortamı yaratmak için gerçekleştirdiği şiddet eylemleri bütünü anlamını” kazanır (Rabinovitch, 2016, s. 19). Öte yandan, Rabinovitch'e göre “direniş kavramı açısından durum gayet basittir” (2016, s. 22). Direniş kavramı üzerinde kurulacak bir meşruiyet zemini, “Fransız Devrimi'nin etik-siyasal tabanından destek alır.” (2016, s. 22). Rabinovitch bu noktada, direnişin aynı zamanda daha önceki yüzyıllarda da zorbaya karşı çıkma durumunda meşrulaştığını da hatırlatır (2016, s. 19).



Direnişin, yapının dönüşümü üzerinden hareketi noktasında deneyim vurgusuyla yapılacak sınırdalık okuması bu noktada önemlidir. Buraya kadar sürdürülen tartışmada sıkça değinildiği gibi eşik anının kendisi kaygı yaratıcı, rehbersiz bir niteliğe sahiptir. Özellikle sınırdalığın direnişi anlamlandırmada bir araç olabileceğinin kabulünden hareket edildiğinde, sınırdalık anının sonsuz kaygı vericiliğinin hatırlatılması sıkça rastlanan bir durumdur.

Szakolczai'ye göre siyasal olayın anlamlandırılma çabasında, “geçiş süreçlerinin, çatışmanın ve krizin tehlikeli, tedirgin edici, kaygı yaratıcı görünümüleri basitçe görmezden” gelinmektedir (2009, s. 142). Bu noktada, aslında tersi gibi görünse de Szakolczai (2009), Ortner'ın (2016) işaret ettiği ‘karanlık antropolojiye’ yakın görünmektedir. Ortner'ın (2016) anlatısında eşitsizlik yaratan düzenin acı verici yanlarının tartışılmasına karşı, burada düzensizliğin kaygı yaratıcı yanları vurgulanır.

Thomassen (2014) ve Szakolczai (2009), Turner'ın sınırdalık anının sınırsız özgürlük ve yaratıcılık anı olduğu yönündeki tarifini fazlasıyla belirlenimci bulurlar. Onlara göre Turner için sınırdalık 68 hareketini kutsamaya yarayan kavramsal bir araç haline dönüşmüş ve geçişin tehlikeli, yıkıcı yönlerini görmezden gelinmesine sebep olmuştur. Graeber şöyle der:

“1960’ların radikallerinin çoğu gibi situasyonistler de intikamlarını doğrudan eylem stratejisi aracılığıyla, Gösteri'nin mantığını alaşağı eden yaratıcı tahrip edimleri yoluyla ‘durum’ yaratarak ve faillerin bir anlığına da olsa hayal güçlerini geri kazanmalarına olanak tanıyarak almak istiyorlardı. Aynı zamanda, bu yolun kaçınılmaz olarak büyük bir isyan anına, adıyla sanıyla Devrim’e çıkacağı hissiyatını taşıyorlardı” (2014, s. 71)

Sınırdalık, “potansiyel olarak herhangi bir yapıdan sınırsız bir özgürleşmeyi içerir”, öte yandan sınırdalık aynı zamanda “hiçbir şeyin öneminin olmadığı, hiyerarşilerin, normların ortadan kalktığı, kutsal sembollerin” anlamsızlaştığı, “hangi formda olursa olsun otoritenin sorgulandığı” bir anı tarif eder (Thomassen, 2014, s.1).

Bu yaklaşıma göre, kitleler yapıyla beraber yaşama dair referanslarının da askıya alınması tehdidi altındadır. Thomassen, Simmel'e referansla, bireyin bu anti-yapı

anlarındaki yıkımını bir çığa benzetir (2014, s. 205). Rehbersiz kalan kalabalıklar mimetik bir hareketle, kolektifleşirler ancak bu başıboş kalabalığı daha tehlikeli bir hale getirir (Thomassen, 2014, s. 106-107).

Toplumsal hareketleri direniş bağlamında ele alırken Jasper, Tilly'nin 'sarhoşlar festivali' ve Zolberg'in 'çılgınlık anları' tanımlamalarını hatırlatır (2014, s. 33). Yukarıda da değinildiği gibi direniş bir kendinden geçme halidir. Belirlenmiş toplumsal ve bireysel sınırlar şu veya bu şekilde askıya alınmış durumdadır.

Thomassen (2014)'in bu noktada vurguladığı diğer bir tehdit ise onun 'düzenbaz' (trickster) kavramıyla doğrudan bağlantılıdır. Thomassen'e göre "Eğer geçiş ritüelleri, kaotik, yoksunluğa tabi bir sınırdalık süreci içeriyorsa, bu boşluğun dışında duran bir figürün, insanları bu durumdan" çıkaracak rehberliği üstlenmesi gerekir (2014, s. 103). Burada rehberlik görevini üstlecek bir figürün gücü, tam da sınırdalık durumunu deneyimleyen kitlelerden gelir. Bu bağlamda "düzenbaz" siyasal olayın ihtimal evrenini ortadan kaldırabilir. Yeni kurumsallaşmış ve zora dayalı iktidar yapılarına, yeni sömürü ilişkilerine doğru bir siyasal dönüşüme götürebilir.

Graeber bir isyan durumunda "birden her şey mümkünmüş gibi görünebilir" der (2014, s. 74). Öte yandan, sınırdalığın yarattığı potansiyelin ne ölçüde ortaya çıkacağı tartışmalı bir konudur. Daha önce de değinildiği gibi sınırdalık bir potansiyeli ifade eder. Öte yandan sınırdalık hali ne orada ne burada konumlanır, saf haliyle deneyimlenmez<sup>25</sup>.

"Geriye dönüp baktığımızda, tek bir ayaklanmanın ya da başarılı bir iç savaşın, en azından ulusun toprakları dahilinde, yapısal şiddet aygıtının tamamını etkisiz kılabileceği, o topraklarda sağ kanattan beslenen gerçeklerin silinip atılabileceği, böylece devrimci yaratıcılığın ortaya serbestçe dökülebilmesi için alanı açık bırakacağı varsayımı, anlaşılmaz bir derecede naif görünüyor... Bana öyle geliyor ki, devrime dair ortaya çıkmakta olan bu yeni tasavvuru anlayabilmek yönünde bir

---

<sup>25</sup> Graeber göre "isyan, olasılık evreninin sınırlarını birdenbire ortada kaldırma etkisi" göstermektedir, öte yandan bunun olması ancak, "söz konusu aygıt normalde son derece kısıtlı sınırlar dayatıyorsa beklenebilir." (2014, s. 74). Diğer bir ifadeyle sınırların görünürlüğü, etkisinin ölçüsüyle, direnişin potansiyelini ortaya çıkarma ihtimali ile bağlantılıdır.

şansımız olacaksa, işe bu isyan anlarının niteliğini yeniden düşünerek başlamalıyız” (Graeber, 2014, s. 72)

Siyasal olayın karşısında konumlanmış iktidar aygıtları ve hâkim yapı da bu imkanın kendini gerçekleştirmesi üzerinde doğrudan etkilidir. Badiou'nun (2013) vurguladığı gibi siyasal olayın karşısında onu bastırmaya çalışan hâkim bir yapı vardır. Bu hâkim yapı yalnızca doğrudan bir müdahalede görülmez. Direniş anının deneyimlenişinde, pratiklerinde ortaya çıkabilir. Çünkü sınırdalık aynı zamanda hem orada hem de burada oluşu ifade eder.

Öyleyse sınırdalık üzerinden ele alınacak direniş, ihtimallerden ‘naif’ bir potansiyeller dünyasının ötesinde bahsetmeye başlayabilir. Buraya kadar sık sık yapılan vurguyla direnişinin faileri sınırsız imkânı içinde bulur. Bu imkanlar burada tartışıldığı gibi olumsuzlanabilecek bir sona mahkûm edebileceği gibi, düzenin sınırlarından da dışarıda bir siyasallığa işaret etme gücünü harekette bulur.

### **3.2.2. Düzensiz Olanın Siyasallığı**

Direniş anı sınırdalık ile birlikte ele alındığında, bize son olarak buraya kadar az çok kendini gösteren ihtimaller dünyasını anlatmaya başlar. Bu ihtimaller dünyası devrim anlatısının keskin, neden-sonuç ilişkilerinin ötesinde, hareketin kendisinde bir anlam bulur. Direniş, yerleşik kavramsallaştırmaları, kurumları, iktidarın zora dayalı araçlarını yerle bir edebilecek, yeni kavramsallaştırmaları ortaya çıkarabilecek bir duruma işaret edebilir böylece.

Bireyler belirli sınırlardan kurtularak özgürleşirler ve bu özgürleşme anında yeniden üretim eylemliliği içinde bulurlar kendilerini. Zolberg'in ifadesiyle “Zamanın, mekânın ve koşulların kısıtlamalarından kurtulan tarihten özgürleşen kadın ve erkekler, var olan repertuvardan kendi parçalarını seçtiler veya bir yaratı eylemi içerisinde yenilerini oluşturdular. Hayaller ihtimallere dönüştü.” (Jasper, 2014, s. 30). Toscano'nun ifadesiyle:

“Endişe krizin nesnel zamansallığı tarafından belirlenir. Hipokratik tıbbın terimleriyle söylersek, ‘karar anının gelmiş fakat kararın henüz verilmemiş’ (olduğu) bir aşama olarak anlaşılmalıdır: tabir-i caizse kararlar kendi öznelarini arıyorlardır. Bu endişe aynı zamanda yıkıcı bir tonlama tarafından gölgelenir, çünkü nihai bir çöküşün yüce görüntülerinin müjdecisi olmadığı ölçüde, her türlü ‘toparlanma’ işaretinin sadece toplumsal cansızlık veya gerileme olacağına ve hiçbir özelliği bulunmayan geleceğe işaret eden olayların alabildiğine olumsuz olacağına dair kemikleşmiş bir anlayış vardır. (Toscano 2014: 11)

Toscano’nun burada vurguladığı şekliyle, eğer siyasal olanı karar ile birlikte okuyorsak kararın nesnesiz kaldığı anın siyasal olmadığı yanılığını üretebilir. Diğer bir ifade ile siyasal olanı ancak düzen ile okuyan, düzensizliğin kendisinde bir siyasallık bulamayan bir yaklaşım ile kararın boşa düşmesi, ya da siyasalın askıda olması ve onu yeniden ele alacak birilerini beklediği sürecin siyasallığı göz ardı edilir.

Üstelik kriz anında karara sahip olanlar değil, kararın kendisi de muğlak konumdadır ve yeniden anlamlandırılmayı bekler. Ancak bu bekleme bir eylemsizlik anını ifade etmez, aksine burada vurgulanmakta olduğu gibi geçiş süreci, yani kararın boşa düşmesine sebep olan kriz, hareketin kendisidir. Bu hareketin yönünün fark edilebilir bir biçimde hedefsiz oluşu, elle tutulamayışı, kontrol edilemeyişi sanki onun var olmadığı yanılığın düşürebilir. Bu noktada tekrar Khora’ya dönmek gerekir. Sınırdalık hali hiçliğin kendisidir ancak bu bütün potansiyellerin, yeniden üretiminin sınırsız bir özgürlüğün halidir. Direniş bu bağlamda, düzene içkin kurulan siyasallığın dışında bir siyasal imkânı ifade edebilir. Morin’e göre:

“Belirli bir sisteme nispetle söz konusu sistemin belirlenimine değil de tesadüfe bağlı gibi gözükten bütün fenomenler; güçlerin örgütlenmenin önceden belirli şemalarına göre mekanik bir şekilde işleyişine uymayan her şey düzensizliktir. İletişim bağlamında, bir enformasyonun aktarımını karıştıran veya çarpıtan her bozukluk ‘gürültü’dür. Bu enformasyonun, yayılımına göre her türlü yanlış alımı ise hatalıdır. Gel gelelim yapay mekanizmalarda düzensizlik, gürültü benzeri hataya dair ne varsa sistemin entropisini artırır; yani sistemin bozulmasına, yozlaşmasına ve düzensizleşmesine yol açar” (2017, s. 118).

Öte yandan Morin gürültü, düzensizlik, hata kavramlarının “illaki yozlaştırıcı olmadıkları gibi, onarıcı da” olabildiklerini vurgular (2017, s. 118). Burada bir çelişki görülebilir. Morin’e göre bu çelişki, “canlı sistemin örgütlenmesini süregelen bir kendi kendini üretim süreci ya da autopoiesis ve yahut sürekli bir yeniden örgütlenme olarak

gördüğümüz andan itibaren” aydınlanır (2017, s. 118). Von Foerster’a göre bu gürültü “ölümcül bir düzensizliğe yol açmak bir yana yeni bir düzene neden olur (Morin, 2017, s. 119).

Yapının askıya alındığı durumun, korkunç bir sona sürükleyeceğine dair Hobbesçu bir bakışa karşı sınırdalık bize, yukarıda vurgulandığı gibi tehlikeleriyle beraber, siyasal olanın yeniden tanımlanabileceği, onu ele geçirmiş iktidardan alıp yeniden anlamlandıracağı bir durumun anlatısını yapar. Hobbesçu düşüncenin, kriz anında yalnızlaşacağını iddia ettiği birey ise Turner’ın (2018) yaklaşımında yapısız anda bir yoldaşlık inşa edebilir. Turner şöyle der:

“Eşik fenomenlerinin ilginç olan yanı, bunların alçakgönüllülük ve kutsallığın, homojenik ile dostluğun bir harmanını sunmasıdır. Böyle ritlerde ‘zamanının hem içinde hem dışında’ ve dünyevi toplumsal yapının hem içinde hem dışında olan bir an ile karşılaşırız. Geçici de olsa o an bize, varlığı sona ermiş ve eşzamanlı olarak çok sayıda yapısal bağa parçalanacak olan genelleşmiş bir toplumsal bağ (her zaman dille olmasa da sembollerle) gösterir.” (2018, s. 97).

Öyleyse yukarıda vurgulanan mimetik süreç, burada siyasal bir yeniden üretim süreci üzerinden okunabilir. Bu yaklaşıma göre, sınırdalık anını deneyimleyen bireyler yapısız bir anda, ‘yoldaşlığı’, komünite birliğini siyasal anlamda tecrübe eder. Öyle ki sınırdalık deneyimlerinin yaratıcı boyutu, direnişin hareketiyle birleştiğinde yeni kavramları, düşünceleri soyutlama düzeyinde hapsedmez, aksine doğrudan eyleme geçer. Graeber (2009) “doğrudan eylem”i antropolojik bir gözlemlerle araştırma eğilimi gösteren antropologlardan biridir.

Bu noktada Turner, hiyerarşik, politik-yasal-ekonomik bir siyasal sistemin ötekisinden bahsederken bulur kendini. Direniş anı, kendi siyasal imkanını yatay bir toplumsallaşmada bulur.

Burada insanlar arası ilişkilerin iki büyük ‘model’i var gibidir: Yanyana ya da sıralı. İlk toplum modeli, politik-yasal-ekonomik konumların yapıları, ayrılaşmış ve çoğu kez hiyerarşik sistemidir; insanları ‘daha fazla’ veya ‘daha az’ yönünden ayırtıran birçok değerlendirme tipini barındırır. Tanınır biçimde eşik döneminde ortaya çıkan ikinci toplum modeli ise yapısız veya basit yapıları ve nispeten ayrılaşmamış bir comitatus” (Turner, 2018, s. 96).

Direnif, yaratıcı gücünü ve siyasallığının kaynağını düzen metafiziğinin dışındaki konumlanışında bulur. Egemen iktidar, toplumu hiyerarşik ve eşitsiz kuruyorsa, direnişin eşitliğe ve yatay örgütlenmelere dair bir siyasallık üreteceği söylenebilir. Bu bağlamda yapının görece ortadan kalktığı an, korkutucu bir rehbersizliğe işaret etmek zorunda kalmayabilir. Direniş, doğal afetler gibi bir sınırdalık deneyimi olmaktan çok, hayatı ele geçirmiş kurumsallıklara karşı bir hareketi tarif eder.

Böylelikle düzensizin siyasallığından bahsetme imkânı açılabilir. Direnişi sınırdalık üzerinden okumak siyaset felsefesinin antropoloji ile buluştuğu noktalardan biri haline gelebilir. Siyaset felsefesinin genel tartışmaları, direniş üzerinden sınırdalık kavramı ile beraber yeniden ele alınabilir.

## SONUÇ

Sınırdalık kavramı üzerinde düşünmek direnişin katı açıklamalarla ele alınarak kutsanmasından, topyekûn yadsınmasından ya da başa çıkılması gereken bir 'kriz' hali olarak ele alınmasından ayrılan bir yaklaşım önerir. Bu okuma temel önceliğini, spekülâtif bir hareket noktasından değil, köktenci, özcü bir açıklama hatasına düşmeden orada var olan, gerçekleşen ve bütün toplumların deneyimlediği andan alır. Yapının ortadan kalktığı ya da görece askıya alındığı bir durumun, deneyim üzerinden okunması ile ele alınan direniş, düzenin karşısında düzensiz olanın siyasallığından bahsedebilme imkanını sunmaktadır.

Birinci bölümde, direniş kavramının antropolojiyle okumanın imkânı siyasal olan sorunu ile beraber ele alınmıştır. Buna ulaşabilmek için, öncelikle antropoloji disiplinin tarihsel süreci içerisinde siyasal olan ile bağı tartışmaya açılmıştır. Antropoloji disiplininin yeri, Batı'nın 'siyasal' toplumunun dışında kalan insan topluluklarının araştırılması olarak belirlenmiş görünür. Bu bağlamda, 'siyaset-dışı' alana sıkıştırılır. Disiplinin siyasal olandan bahsedebilmesi için, bu sınırların sorgulamasını açması gerekmiştir. Sınırdalıktan bahsetmenin koşulu da önce bu hakimiyetten kurtulmayı gerektirir.

Sözleşmecî kuram, özellikle de Hobbesçu yaklaşım, siyasal olanı yalnızca Batı'nın devletli toplumuna dair kurgular. Abeles'ye (2012) göre, var olan düzenin referans noktası olarak alındığı, spekülâtif bir doğa durumu anlatısıyla, Öteki'nin konumu, siyaset felsefesinde dikotomik bir ilişki ile ele alınır. Öteki'nin değilî üzerinden yapılan bu kurgulama, adaletin, üretimin, insanın siyasal varlığının anlamlı olabildiği tek koşul olarak kurumsallaşmış siyasal ilişkileri, Batı'nın devletli toplum modelini işaret eder.

Devletli ve devletsiz toplumlar üzerinden kurulan ikilik, Vattimo ve Zabalaza'nın (2012) vurgusuyla, ilk koşula öncelik veren, hiyerarşik bir ilişkiyi ifade eder. Bu bağlamda Öteki ile karşılaşma, Clastres'nin (1992) 'kavimkırım' olarak ifade ettiği, öteki karşısında, ön kabul olarak alınan üstünlüğün, bilimsel bir söyleme dönüşmesiyle

şekillenir. Asad'ın (2008) vurgusuyla antropoloji, ötekiyle girişilen sömürü odaklı ilişkinin kolaylaştırıcısı, bir meslek örgütü halinde karşımıza çıkar.

Öte yandan, ilksel toplumlara dair ampirik verilerin artması spekülâtif felsefi anlatının büyübozumuna neden olmuştur. Siyasal hakikat anlatısının karşısında, ilksel toplumlardaki siyasal ilişkilere dair tartışmalar, Clastres'nin (2011) vurguladığı bağlamda 'iktidar' başta olmak üzere, Batı felsefesinin kavramlarına dair bir sorgulamanın kaynağı haline gelir.

Ulus-devlet tipi siyasal örgütlenme ve kapitalist ekonomik ilişkiler, şu veya bu şekilde insan topluluklarının yaşadığı hemen her yere yerleştikten sonra da antropolojinin nesnesini kaybedeceği düşünülür. Ancak, modern ve ilkel arasında kurulan ikiliğin büyübozumu onu nesnesine, Öteki'ye yeniden kavuşturur. Bu bağlamda antropoloji, Batı'nın hakikat anlatısının dışında insan etkinliğini yeniden araştırmaya başlar. Ortner'a (1995) göre, eşitsiz toplumsal ilişkileri açığa çıkarmaya 1980'li yıllarla beraber başlanır. Disiplin, post-kolonyal çalışmalarla ve doğrudan Marksist ve Anarşist teorilerle bu noktada buluşur. Hâkim siyasal yapının karşısında konumlanmış insan etkinliği araştırılmaya başlanır.

Diğer yandan Szokolczai (2009), Thommassen (2009, 2014), Turner (1982, 2019) gibi antropologlarla beraber ise sabitlik rejiminin dışında, kavramları ve insan etkinliğini yeniden tartışmaya başlanır. Buradaki temel eleştiri, insan yaşamına dair analizlerin, sabitlik üzerinden, ölü olgularla ve en nihayetinde bir açıklamaya ulaşma çabasına getirilir. Bu noktada 20. yy'ın başında Genep'in (1960), ilksel toplumların ritüellerinde gördüğü sınırdalık kavramı, insan deneyiminin, açıklama çabalarından uzak bir yaklaşımla, Batı'nın ikiliklerle düşüncesinin dışında ele alma imkânı olarak görülmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, sınırdalık kavramının bu konumlanışının izi sürülmeye çalışılmıştır. Kavram, ölüm, doğum, ergenlik, göç, mevsimler gibi deneyimlenen geçişlere bir tepki olarak ortaya çıkar. Genep'in çalışmasında ilksel toplumlar, bu



deneyimleri hemen her yerde geçiş ritüelleriyle anlamlandırmaya, kutlamaya ya da geçişi kolaylaştırmaya çalışırlar.

Bir yerden başka bir yere geçişin, ritüellerde görünür hale gelen üç aşamalı şablonu bu noktada, sınırda bir ara aşamayı anlamlandırmak için önemli olmuştur. Bir durumdan diğesine ulaşabilmek için öncelikle, ilk konumun terk edilmesi gerekir. Gennep (1960) bu aşamaya ayrışma der. Yeni konuma ulaşmadan önceki eşiği ise Turner sınırdalık durumu olarak tarif eder. Turner'a (2018) göre "ne orada, ne burada", arada olan bir durumu ifade eder. Sınır (limen) yerine, sınırda (liminal) olanı ifade eder. Son aşama ise yeniden-birleşmedir. Bununla beraber geçiş tamamlanır. Eski durum terk edilmiş, birey ya da toplum yeni duruma, yapıya ulaşmıştır.

Thomassen'e (2014) göre Gennep'in çalışması, geçişin gerçekleştiği eşik anına odaklanır. Thomassen için Gennep'in Durkheim sosyolojisinde ayrıldığı nokta burada ortaya çıkar. Toplumun donuk yapılar, kurumlar olarak değil, yaşayan, hareket eden gerçeklerle ele alma çabasına işaret eder. Turner (2018) için ise sınırdalık kavramı, katı yapısalcı yaklaşımlara karşı öne sürülebilecek bir anti-yapı haline işaret eder. Thomassen (2014) ve Turner'ın (2018) açtığı yoldan sınırdalık siyaset teorisinin çalışma alanına girme imkânı bulmaktadır. Sınırdalık kavramı toplumsal dönüşümleri anlamlandırmaya çalışırken önemli bir çıkış noktası olarak alınabilir

Son bölümde, bir geçiş hali ve bir sınırdalık deneyimi olarak direniş kavramına odaklanılmıştır. Direnişin sınırdalık üzerinden sınırları ve sınırsızlık halleri tartışmaya açılmıştır. Direnişi sınırdalık üzerinden okumanın imkânı, devrim tartışması üzerinden takip edilebilecek bir izlek ile mümkün olabilir. Devrim anlatısı, doğrudan toplumsal dönüşüme referans vermektedir. Bu noktada, devrime dair bir sorgulamada özne sorunu ve devrimin sona dayalı anlamlandırılması, sınırdalığa direniş bağlamında yeniden ulaşabilmek için ele alınmıştır.

Marksist teorideki yabancılaşma kavramı bu noktada, Hegelci bir diyalektik yaklaşımının yerine, Gennep'e vurguyla bir ayrışma ritüeli olarak ele alınabilir. Öyle ki Woods'a (1998) göre, toplumsal dönüşümün, kapitalist ilişkilerinin yıkılmasının ve

yerine yeni bir şeyin, bu noktada komünizmin, kurulmasının sağlayıcısı olarak, üretimden dışlanan işçi sınıfına işaret edilir. Ancak sınırdalık ile birlikte yürütülecek bir anlamlandırma çabası ayrışma ritüelinde sıkışıp kalmaz. Yapının askıya alındığı bir muğlaklık anında, siyasal öznelerin de sınırları muğlaklaşır. Bu yaklaşıma göre eşik durumundaki kimlikler, sabitlik üzerinden okunamaz bir haldedir.

İkinci olarak, sınırdalık ile birlikte direniş gelecek olanın boyunduruğu altında da ele alınamaz. Özellikle toplumsal yapının dönüşümü söz konusu olduğunda, geçişin sorunsuz tamamlanmasını sağlayacak seremoni efendileri bulmak pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu çalışmada vurgulanması önerilen aşama, eşğin olduğu, geçişin gerçekleştiği andır.

Direniş, düzen metafiziğinin anlatısında kaygı yaratıcı bir kıyamet habercisi gibidir. Direniş ve terör aynı geçiş anını tarif eden kavramlar olarak karşımıza çıkar. Rabinovitch'e (2016) göre, kimilerine direniş olarak çağrışım yapan hareket, diğerlerine terörü çağrıştırmaktadır. Öte yandan bu yalnızca iki yaklaşımın farklı referans dünyalarına sahip olmasından ileri gelmez sadece. Sınırdalık deneyimi olarak direniş, bilinemez, elle tutulamaz oluşunda, kaygıyı ve umudu bir arada bulundurur.

Direniş, hâkim iktidarın tahakküm ve sömürü araçlarının karşısında, hakikat anlatısına karşı bir konumda bulunur. Ne orada ne burada bir anı ifade eder. Bu an yapının askıya alındığı, sınırsız bir özgürlük potansiyelini açığa çıkarabilir. Öte yandan Thomassen'in vurguladığı gibi aynı zamanda rehbersiz ve bilinemez bir anı da işaret eder. Direniş sınırdalık ile birlikte okunduğunda, hiçlik ve sonsuzluk bir arada ele alınmalıdır. Böylece direnişte siyasal olanı yeniden tartışma imkânı bulabiliriz. Düzensizin siyasallığı, tam da direnişin sınırdalık anında bulunabilir.

Direnişi anlamlandırmada, düzensiz olanın siyasallığını tartışabileceğimiz bir kavram hediye etmiştir antropoloji.

Mauss'un söylediği gibi hediye ruhu dolaşmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Abeles, M. (2012). *Devletin Antropolojisi* (çev, N. Ökten) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ağartan, T., W. Y. Choi ve Huynb, T. (2008). Kapitalist Dünyanın Dönüşümü. *Toplumsal Harekeler 1750-2005: Dipten Gelen Dalgalar* içinde (ed. W. G. Martin), (çev. D. Keskin). İstanbul: Versus Kitap.
- Akal, C. (1997). *Modern Düşüncenin Doğuşu*. İstanbul: Dost Kitapevi Yayınları.
- Anderson, B. (1993). *Hayali Cemaatler* (çev, İ. Savaşır) İstanbul: Metis Yayınları.
- Asad, T. (2008). *Antropoloji ve Sömürgecilik* (çev, A. Karınca). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Badiou, A. (2013). *Philosophy and the Event*. (çev. F. Tarby). Cambridge: Polity Press.
- Balandier, G. (1970). *Political Anthropology* (çev. A.M. Sheridan Smith) New York: Pantheon Books.
- Barclay, H. (1990). *Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropolojisi*. (çev, Z. Biliz) İstanbul: Versus Yayınevi.
- Bigger, S. (2009). Victor Turner, Liminality, and Cultural Performance. In *Journal of Beliefs and Values*, No.30, Vol.2, ss. 209-212. New York and Oxford: Bergahn Books.
- Bloch, M. (2002). *Marksizm ve Antropoloji* (çev. M. Bozok) Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Boas, F. (2017). *Antropoloji ve Modern Yaşam*. (çev. D. Uludağ). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bush, C. M. (2008). Reformcular ve Devrimciler: Sistem Karşıtı Hareketleri Yükselişi ve İktidar Paradoksu, 1848-1917. *Toplumsal Harekeler 1750-2005: Dipten Gelen Dalgalar* içinde (ed. W.G. Martin), (çev. D. Keskin). İstanbul: Versus Kitap.

- Clastres, P. (1992). *Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu* (çev, A. Türker, M. Sert) Ankara: Ayrıntı Yayınevi.
- Clastres, P. (2011). *Devlete Karşı Toplum* (çev. M. Sert, N. Demirtaş) Ankara: Ayrıntı Yayınları,
- Derrida, J. (2009). *Khora* (çev, D. Eryar) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Dobry, M. (2009). Critical Processes and Political Fluidity: a Theoretical Appraisal. In *International Political Anthropology*. Vol. 2, No.1.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. (çev. K.E. Fields). New York: Free Press.
- Elias, N. (2004). *Uygarlık Süreci: Cilt 1* (çev. E. Ateşman) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Engels, F. (2009). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. (çev. H. İlhan) Ankara: Alter Yayıncılık.
- Evans-Pritchard, E.E (1940). *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E.E. & Fortes, M. (1950). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2014). Ayaklanmak Faydasız mı? *Dipnot Sosyal Bilim Dergisi: Devrim* içinde. Sayı 15-16, 2014. İstanbul: Mitani Basın ve Yayıncılık.
- Foucault, M. (2016). *Güvenlik, Toprak, Nüfus: Collage de France Dersleri (1977-1978)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları.
- Gisbert, P. (1967). *Preliterate Man: A Synthetic view of Primitive Man*. Manaktalas: Bombay.
- Graeber, D. (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.
- Graeber, D. (2015). *Borç: İlk 5000 Yıl* (çev, M. Pehlivan) İstanbul: Everest Yayınları.

- Greaber, D. (2007). *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar* (çev. B. Kurtege-Sefer) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Greaber, D. (2015). *Değer Teorisi: Antropolojik Bir Giriş* (çev. B. Kıcıır) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Gulbenkian Komisyonu (1996). *Sosyal Bilimleri Açın* (çev. Ş. Tekeli) İstanbul: Metis Yayınları
- Hobbes, T. (2014). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (çev. S. Lim) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2005). *Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848* (çev. B. Ener) Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2012). *İlkel Asiler: 19 ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketlerin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*. (çev. U. Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Horwarth, A. (2009). Liminality and the Unreal Class of the Image-Making Craft: An Essay on Political Alchemy. In *International Political Anthropology*. Vol. 2, No.1.
- Jasper, J. M. (2014). *Protesto: Toplumsal Hareketlere Kültürel Bir Giriş*. (çev. A. Önal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jebens, H. (2011). The Crisis of Anthropology Anthropology In *End of Anthropology* (ed. H. Jebens & K.H. Kohl) ss. 13-36. Sean Kingston Publishing.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak* (çev. B. Özkul) İstanbul: Metis Yayınları.
- Kottak, C.P. (2003). *Antropoloji: İnsan Çeşitliliği Üzerine Bir Bakış* (çev. Kollektif) İstanbul: Ütopya Yayınları.
- Kuper, A (2011). The Original Sin of Anthropology In *End of Anthropology* (ed. H. Jebens & K.H. Kohl) ss. 37-60. Sean Kingston Publishing.

- Kuper, A. (1988). *Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*.  
Ruthledge.
- Layton, R. (1997). *An Introduction to Theory in Anthropology*. New York: Cambridge  
University Press.
- Lenin, V.I. (1999). *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*. Sydney: Resistance  
Books.
- Levi-Strauss, C. (2012). *Yapısal Antropoloji* (çev. A. Kahiloğulları). Ankara: İmge  
Kitapevi Yayınları:
- Lewellen, T.C. (2011). *Siyasal Antropoloji* (çev. A.E. Koca) Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Lewis, D. (1973). Anthropology and Colonialism. In *Current Anthropology*. Vol 14,  
No. 5 ss. 581-602. University of Chicago Press.
- Locke, J. (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (çev. F. Bakırcı). Ankara: Eksi.
- Macciavelli, N. (2008). *The Prince*. (çev. J.B. Atkinson). Indianapolis: Hackett  
Publishing.
- Malinowski, B. (1967). *A Diary in the Strict Sense of the Term* (çev. N. Guterman)  
Londra: Athlone Press.
- Marx, K. (2013). *Etnoloji Defterleri* (çev. K. Tanrıyar) İstanbul: Hill Yayınları.
- Mauss, M. (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (çev. Ö. Doğan). Ankara: Doğu Batı  
Yayınları.
- Morgan, H. (1994). *Eski Toplum I* (çev. Ü. Oksay) İstanbul: Payel Kitapevi.
- Morgan, H. (1998). *Eski Toplum II* (çev. Ü. Oksay) Ankara: Payel Yayınevi.
- Morin, E. (2017). *Yitik Paradigma: İnsan Doğası* (çev. D. Çetinkasap). İstanbul: İş  
Bankası Yayınları.

- Morris, B. (1998). Anthropology and Anarchism In *Anarchy: A Journal of Desire Armed* No One. Vol 16, No. 1, 36-40. Glasgow.
- O’Kane, R. (2000). Revolution and Social Science: Movements in Method, Theory and Praticte. In *Revolution: Critical Conncepts in Political Science* (ed. Rosemary H.T. O’Kane). Vol 1. ss. Xvii- xl. Oxfordshire: Routhledge.
- Ollman, B. (2012). *Yabancılaşma: Marx’ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Arayışı* (çev. A. Kars) İstanbul: Yordam Kitap.
- Ortner, S. (1984). Theory in Anthropology since Sixties. In *Comparative Studies in Society and History*. Vol 26, No. 1, ss 126-166. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortner, S. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. In *Comparative Studies in Society and History*, Vol 37, No.1, ss 173-193. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortner, S. (2016). Dark Anthropology and its others. In *Hau: Journal of Ethnographic Theory* Vol.6(1), ss. 47-73. Los Angeles: University of California Press.
- Özbudun, S., S. Altunek ve B. Şafak (2012). *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınevi.
- Payne, M. Barbera, J. R. (2010). *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. Wiley-Blackwell.
- Rabinovitch, G. (2016). *Terörizm mi? Direniş mi? Kitle Topluları Çağında Bir Sözlük Karmaşasına Dair* (çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Rousseau, J. J. (2015). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (R.N. İleri, Çev.). İstanbul: Say.
- Sahlins, M. (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (2010). *Taş Devri Ekonomisi* (çev, Ş. Özgün) İstanbul: Bgst Yayınları.

- Sahlins, M. (2012). *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması* (çev. E.Ayhan, Z. Demirsu) İstanbul: Bgst Yayınları.
- Savran, G. (2006). *Özne-Yapı Gerilimi*. İstanbul: Pusula Yayıncılık.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasal İlahiyat*. (çev. E. Zeybekçiöğlü) Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Sckopol, T. (2000). France, Russia, China: A Structural Analysis of Social Revolutions. In *Revolution: Critical Concepts in Political Science* (ed. Rosemary H.T. O'Kane). Vol 1. ss. 399-433. Oxfordshire: Routhledge.
- Scott, J. (2008). *Devlet gibi görmek - İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu?* (çev. N. An) İstanbul: Versus Kitap.
- Scott, J. (2012). *Two Cheers for Anarchism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Scott, J. (2014). *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*. (çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Smith, A. (1994). Colonialism and the Poisoning of Europe: Towards an Anthropology of Colonists. In *Journal of Anthropological Research*, Vol 50, No. 4 Winter. ss. 383-393. Chicago: University of Chicago Press.
- Swartz, M. Turner, V. & Tuden, A. (1966). Introduction. In *Political Anthropology* (ed. Swartz, M. Turner V. & Tuden, A.). Chicago: Aldine Publishing Company.
- Szokolczai, A. (2009). Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events. In *International Political Anthropology*. Vol 2, No 1.
- Thomassen, B. (2008). What Kind of Political Anthropology. In *International Political Anthropology* Vol 1. No 2. ss 265-274.
- Thomassen, B. (2009). The Uses and Meanings of Liminality. In *International Political Anthropology*. Vol. 2, No:1.
- Thomassen, B. (2014). *Liminality and the Modern: Living Through the In-Between*. London: Ashgate.



- Tocqueville, A. (1995). *Eski Rejim ve Devrim* (çev. T. Ilgaz). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Toscano, A. (2014). *İsyan Zamanlarında Felsefe* (çev. M. Öznur) İstanbul: Encore Yayınları.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- Turner, V. (2018). *Ritüeller: Yapı ve Anti Yapı*. (çev. N. Küçük) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage* (çev. M. Vizedom, G. Caffee). Chicago: The University of Chicago Press.
- Vattimo, G. Ve S. Zabala (2012). *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a* (ç. E. Kuçlu) İstanbul: Monokl.
- Walker, H. (2012). On Anarchist Anthropology In *Anthropolog of This Century*. Vol 3. AOTC Press.
- Woods, M. E. (1998). *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*. London: Verso Books.
- Yalçiner, R. (2015). Kimlikten Kim'liğe: Rizopolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), ss. 151-188.
- Yang, G. (2000). Liminal Effects of Social Movements: Red Guards and the Transformation of Identities. In *Sociological Forum*, Vol. 15, No. 3, ss. 379-406. Springer.



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 26/09/2019

Tez Başlığı : SINIRDALIK: DİRENİŞİN SİYASAL ANTROPOLOJİSİ

Yukarıda başlığı gösterilen ve Danışmanlığında hazırlanan tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 102 sayfalık kısmına ilişkin, 26/06/2019 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinalite raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1-  Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2-  Kaynakça hariç
- 3-  Alıntılar hariç
- 4-  Alıntılar dâhil
- 5-  5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinalite Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

TEZ DANIŞMANI:

AD/SOYAD: RUHTAN YALÇINER

ÜNVAN: DOÇ. DR.

İMZA:

TEZİ HAZIRLAYAN ÖĞRENCİ BİLGİLERİ:

Adı Soyadı: ALİCAN ÇELEN

Öğrenci No: N13226061

Anabilim Dalı: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ

Programı: SİYASET BİLİMİ



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 26/09/2019

Tez Başlığı: Sınırdahk: Direnişin Siyasal Antropolojisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Alican Çelen

Öğrenci No: N13226061

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi

Statüsü:  Yüksek Lisans  Doktora  Bütünleşik Doktora

26.09.2019

**DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI**

Uygundur.

Doç. Dr. Ruhsen Yalçın  
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: [sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr](mailto:sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr)



**HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT**

Date: 26/09/2019

Thesis Title: Liminality: Political Anthropology of Resistance

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

**Name Surname:** Alican Çelen  
**Student No:** N13226061  
**Department:** Political Science and Public Administrations  
**Program:** Political Science  
**Status:**  MA  Ph.D.  Combined MA/ Ph.D.

Date and Signature

26.09.2019

**ADVISER COMMENTS AND APPROVAL**

Approved.

Assoc. Prof. Ruhtan Yalçın  
(Title, Name Surname, Signature)