

felsefelogos
Year 16 Issue 44
Fesatoder Publications
İstanbul
Tel: (505) 4276738
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Chief Editor: Sinan Özbek

Publisher on Behalf of Fesatoder: Sema Ülper Oktar
Managing Editor: E. Aras Ergüneş

Editorial Board: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Bora Erdağı, Savaş Ergül,
E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Doğan Göçmen, Jörg Nowak, Uluğ Nutku,
Sinan Özbek, Peter Thomas, Sevinç Türkmen, Sema Ülper, Fehmi Ünsalan,
Tanzer Yakar, Taner Yelkenci

Advisory Committee
(in alphabetical order)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Harun Tepe
Prof. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Layout: Fehmi Ünsalan

Printing:

Step Ajans Matbaacılık Ltd. Şti.

distribution



BİZİMKİTAPLAR

Tel: 0212 528 35 51 Fax: 0212 528 35 52
www.bizimkitaplar.com.tr

*This issue contains proceedings from "International Gramsci Conference"
organized by Fesatoder and published with the support of Rosa Luxemburg
Stiftung.*

Contents

Preface

- Peter Thomas* • Revolutions, Passive and Permanent 25
- Cosimo Zene* • Gramsci and the Religion of the Subalterns:
the case-study of the Dalits (Untouchables) in South Asia 55
- Sinan Özbek* • An Attempt to Apply Gramsci's Theory of
War of Position and War of Maneuver to Turkey 85
- Alex Demirovic* • Hegemonie und die Analyse der Macht 105
- Adam David Morton - Cemal Burak Tansel* • Passive Revolution and
Hegemony in Turkey: A Case of Conceptual Conflation? 143
- Sevinç Türkmen* • Hegemony and Power 181
- Eleonora Forenza* • Gramsci and the Gender Question 187
- Andreas Merkens* • Wer erzieht die Erzieher?
Hegemonie als pädagogisches Verhältnis 201
- Serhat Karakayalı* • Hegemony and Sociology:
On Some Aspects Of Micropolitics 215
- Bihter Somersan* • State, Civil Society and Male Hegemony:
A Gramscian-Feminist Perspective on Turkey 235

Gramsci ve madunların dini: güney asya'daki dalitler (dokunulmazlar) hakkında bir örnek çalışma

Cosimo Zene

“Din, Ortak duyu, Felsefe. Bu üç entelektüel düzen arasında bağlantılar kurmak...”

(Gramsci, Prison Notebook 8, § 204)

En son makalede (Zene 2011) diğer şeylerin yanı sıra, özel bir grup madun için- Güney Asya'nın Dalitleri (ya da eski dokunulmazlar)- Spivak'ın 'Madun konuşabilir mi?' yazısındaki imalarını tartıştım. Makale şu şekilde devam etmekte: Eğer Dalitlerin tecrübesini -tarihlerini ve yaşam deneyimlerini- ayrılmaz-bütüncül tarihinin gözüyle analiz edersek, Gramsci'ci madun için Dalitlerin önemli bir örnek, neredeyse bir ilk örnek oluşturduğu yargısına varabiliriz. Bunun yanında din, Dalitlerin yaşam tecrübesinde önemli bir bileşeni, sivil ve politik toplumda tanınırlığa ulaşma çabalarında önemli bir noktayı oluşturuyor. Madunların dini- 'sağduyu' ya da 'yığınların felsefesi' olarak da tanımlanabilir- Gramsci'nin önemli bir temasıdır.

Bu makalede, Dalitlerin genel durumu ve kendilerini politik özneler olarak kabuettirme yolundaki çabalarını takip eden kısa bir özetten sonra, Gramsci ve Ambedkar (eski dokunulmazların Hint lideri) ın yazılarını ve etkinliklerini tartışacağım ve onların madunlar/Dalitler konusuna olan bağlılıklarını ortaya koymaya çalışacağım. Araştırma takip eden şu sorulara ışık tutmaya çalışacak: 1) Neden Dalitler, Gramsci'ci madunlar için bir prototip oluşturuyor? 2) Neden 'din' Gramsci ve madunlar için bağıntılı? 3) Gramsci için ve madunlar/Dalitler için din ve sivil-politik toplum arasındaki bağlantı ne?

GİRİŞ KISMI: 'DOKUNULMAZLAR'-DALİTLER KİMDİR?

"Dalit" kelimesi, Sanskritçe'den gelir, ve kesin bir anlam taşır: 'bastırılmış', 'ezilmiş', 'mağdur olmuş' ya da 'parçalara ayrılmış'. İlk kez Jyotirao Phule (1827-1890)1 tarafından 19. yy'da kullanıldı. Sözde 'Dokunulmaz' kastların üyelerinin, yüzleştigi acımasızlığı işaret ediyor, yüksek kastlarla, özellikle Güney Asya'daki Brahminlerle alakalı. Phule'nin mirası Valangkar (?-1900)2, Pande (1864-1924)3, ve sonra göreceğimiz gibi en çok Ambedkar(1891-1956) tarafından devam ettirildi.

"Dokunulmaz" terimi, eski "Chandala" Manu'nun Kanunları'nda (Manusmirti) kast sistemindeki dört ana gruba dâhil olmayan grupları tarif ediyor. Bunlar "kastlar dışı" (avarna) olarak belirtiliyor. Durumları, gerçek grupları (müziyenler, davulcular, deri işçileri, temizlikçiler, berberler, balıkçılar...) verilen etkinliği yapmaya göre "kirlenen" ya da "kirlen" olarak sınıflayan Vedic dini metinleri tarafından onaylandı. Bu sebepten dolayı dokunulmazlar. Fakat bu dinsel ve ritüel kirlilik ve ayrımcılık hayatın bütün alanlarına doğru genişletildi: sosyal, politik, ekonomik, eğitim ve hatta coğrafik; bu dokunulmazlık verilenler, köylerin dışında ve şehirlerdeki özel mahallelerde yaşamaya ihtiyaç duydular. Alış-verişe, su kuyularına, okullara ve Hindu tapınaklarına ulaşma imkanları yoktu. Dokunulmazlık, Hint anayasası tarafından kaldırılmasına ve Güney Asya'daki diğer ülkelerce yasa dışı ilan edilmesine rağmen, dünyanın bu bölgesindeki 200 milyonu aşkın insan dokunulmazlık lanetinden etkileniyor.

"Dokunulmaz" grupları tanımlamada en yansız terim, Güney Asya'daki Britanya hâkimiyeti zamanında yasal ve anayasal terminolojiye uyarlandı: "Planlanmış Kastlar ya da Adivasis için Planlanmış Kabileler, verilmiş bir dinin yerli insanlarını tarif ediyor) Bu çizgiyi takip ederek 2008 yılında, Hindistan'daki eyalet yönetimlerinden, resmi belgelerde 'dalit' kelimesinin kullanılmaması istendi, çünkü Planlanmış Kastların Ulusal Komisyonu bu terimi anayasaya aykırı buldu. Fakat "dalit" kelimesi, yasa tarafından anayasaya aykırı bulunsa da, kendilerini Dalit olarak isimlendirenler için bu sözcüğün kullanımı, toplumdaki kendi statü ve durumları için yeni bir farkındalık yaratıyor ve insani

1 Phule'nin kendisi Mali kastının bir üyesidir, 'Hint sosyal devriminin babası' olarak tarif edilmiştir' (Keer, D. 1997).

2 Gopal Baba Valangkar (?-1900), "erken bir Mahar Dalit aktivisti, Phule'nin Dalit kastlarının askeri tarihini varsayımı üzerinde çalışırken, Dalit'in özellikle ve ısrarla dokunulmaz olmanın birleşik yetersizliğine odaklanan sosyal damgalamasını tarihselleştirdi"

3 Vithoba Raoji

onurlarının kaybına giden yolda öz algılarının gelişmesine yol açıyor. İnsanoğlu içerisinde kendi "parçalanmışlıklarını" bulup tanıma, sadece kendi topluluklarının sınırlı çemberinde değil, devlet ve sivil toplumla olan ilişkilerinde de bunu yapabilme. Bu yeni bilinç yine de yüzyıllar süren uzun bir tarihe sahip.

Dokunulmazlık, Güney Asya devletlerinin tarihinde derin köklere sahip, Hinduizmin sunduğu bazı alternatif dinlerin orjinalinde olduğu gibi (Budizm, Jainizm, Sikhizm...) ya da Hinduizmin kendisini deneyen çeşitli anti-kast reformist hareketlerin yükselmesi gibi. Bir ayırım; kast sistemi ve dokunulmazlık arasındaki zıtlıkta hiçbir şey yeni değil

Bir dokunulmazdan bir "Dalit" haline gelmenin uzun ve acı verici yolu, birçok özel an ile döşenmiş haldedir, tarihin kemiklerini yapımda biraraya getirmesine rağmen, sıklıkla bazıları tarafından değersiz ve marjinal olarak değerlendirilir. Eğer insanlığı arayışımızda bu 'izleri' takip etmezsek, 1960 lardan beri etiketlenen 'Dalit Edebiyatı' ndaki birçok yazıda, hayat hikayesinde, otobiyografide, şiirde ve müzikteki Dalit bilincinin farkında olamayız. Bu yazılar, sadece Dalitlerin kendi farkındalıklarını tarihlerinin öznesi olarak sunup, yoksulluğun, ayrımcılığın ve ezilmişliğin bilinci olmakla kalmıyor, aynı zamanda Dalit politik birliğine katkı sağlıyor, kendine acıyan açık bir hareketten, Dalit topluluklarını, sosyo-ekonomik, kültürel, dinsel ve eğitim taleplerini taşıyan etkin bir sorumluluğa doğru taşıyor. Dalitlerin içindeki özel bir grup, Dalit kadınların bu ayrımcılık ve baskı yükünü iki kat daha fazlasını taşıdığı noktasına işaret ediyor. Bu durum, post-koloni yerleşimlerde 'feminizm' araştırmalarına eleştirel ve alternatif bir yaklaşım sunabilirdi.

GRAMSCİ VE MADUNLAR

Bütün yazılarında (hapishane öncesi, hapishane mektupları ve Quaderni – Q) 'madun/lar', 'madunluk' ve 'madun gruplar' terimlerinin anlamını kendi geleneksel anlamlarını takip eden fakat biraz başkalaşmış anlamda genişletir (hapishane sansürünü dikkate almazsak sonraki zamanlarda). Gramsci bize, Q 25 §1-8, 2279-94 'Tarihin Kenar Boşlukları' (Madun Sosyal Grupların Tarihi) olarak başlıklı olan kendi 'özel Defterinden' teorisinin kısa ve öz bir sunumunu verir. Bu bir, Q 1, 3 ve 9. Gramsci'de sunulan bazı notların gelişimi bu 'madun grupların' açık herhangi bir tanımını vermeyi ihmal ediyor, çünkü tek, homojen bir bütün altına toplanamıyor. Eğer Gramsci ilk olarak 'madun sınıflardan' bahsederken, bunu hesaba katarsak durum daha açık bir hale geliyor. Daha geç dönemdeki notlarında 'madun gruplar' ifadesini kullanmayı tercih ederek, bu sosyal grupların parçalanmışlığını ve dağılımını belirtiyor. Güneyli Sorunu'nun temasına ışık tutarken, Gramsci çoktan bir şeyleri not almıştı. (İtalya'nın Güneyi'ni 'büyük bir sosyal ayrışma' olarak ifade ettiği gibi) Q 25, §2'deki ünlü bir notta Gramsci şöyle ifade eder:

Madun sosyal grupların tarihi gerekli olarak ayrılmış ve bölümlenmiştir. Şüphe götürmeyecek bir durum ki bu sınıfların tarihsel etkinliğinde, geçici aşamalara kadar bir birleşme eğilimi vardır, bununla birlikte sadece tarihsel döngünün terminolojisinde sunulabilir, eğer bu döngü başarı ile sona eriyorsa. Madun gruplar, baskın grupların başlangıcının öznesidirler,

hatta isyan ettiklerinde ve devrim aşamasında olduklarında bile... Her otonom başlangıç izinde, ayrılmaz tarihçi için tahmin edilemeyen bir değer vardır; böyle bir tarihin akibeti belki sadece monografar tarafından anlaşılabilir ve her monograf büyük bir malzeme birikimine ihtiyaç duyar,genelde birleştirmesi güç olsa da. (Q 25, §2, translation by Bellini et al., 2010: 15).

Politik bir lider ve stratejist olarak Gramsci'nin çabası, madun grupların 'ayrılmış ve bölümlü' tarihine bir çözüm önermekti. Bir güç paylaşımına ulaşmak için,zaten bilinmekte olan madunların birbirine bağılıklarındaki eksikliğin zayıflığı vebirleşmeye olan eğilime rağmen, Gramsci bizi 'kendiliğinden olma durumunu' reddetmemeye davet eder fakat bunu tam bilinçliliğe doğru yönlendirir (consapevolezza). Buttigieg'in bize hatırlattığı gibi (2009: 827) bu "kendiliğinden olma ve bilinçli liderlik" in birliği, Gramsci'ye "madun sınıfların gerçek politik etkinliği, kitle siyasetiolmanın çok uzağında ve sadece gruplar tarafından kitleleri kendisine çeken bir macera değil" dayanır.(Q 3, § 48, Buttigieg ed. 1996: 51).

Bu bağlantı noktasında,madunların kendiliğindenliği dikkat edilmesi gereken bir nokta; yeni bir bilinç ve politik yön veriyor. Gramsci değişik fikirleri, teori ve aktörleri bir araya getiriyor, tarihsel bağılılığın arenasında toplu olarak oynuyor. Burada birçok Gramsci'ci tema ve düşüncelerin bulunduğu gerçek bir kavşak noktası bulabiliriz: entellektüellerin, sağduyunun, kültürün, folklorun, popüler kültürün, hegemonyanın, eğitimin rolünün, güneyli sorununun, sivil toplumun, ideolojinin...vs biraraya geldiği.Bu birçok bağlantılı düşünce ve temanın beraber akması katı bir teorik aracı desteklediği manasına gelmez, neredeyse kadim bir sistem, fakat felsefi yansıma ve praksis tarafından sunulan kanıt doğrultusunda her zaman yenilenen dialektik bir bağlantıda biraraya gelirler.

Gramsci sadece yorum tarihine kolay kavranan bir metodoloji sağlamakla kalmaz ("Otonom başlangıcın her izinde tahmin edilemeyen bir değer vardır...") fakat tarihin yorumcusunu davet eder ('ayrılmaz tarihçi'),geçmişten öğrenirken, bugünü derin bir şekilde kazar, etik-politik ve ekonomik-yasal boyutların ifade edilen gerçekliğini değerlendirir. Sonuçta ayrılmaz tarihçi, gerçeğin dinamik değerini kavrayabilir. Bu mümkündür, çünkü ayrılmaz tarihçi gözlemine güç ilişkilerine doğru yönlendirir, kendini bu güç ağında bir kuvvet noktası haline getirir. Kaldı ki, ayrılmaz tarihçi (başka bir deyişle 'demokratik filozof') kendini ve görüş noktasını kitlelere yerleştirir. Kitleler eşitlik için çabayı acı sona bağlamakla ilgilenirler (ekstrem sonuçlara), ayrılmaz tarihçiye gerçekliği ilgilendiren en dinamik görünüş noktasını yerleştirmekte yardım ederler. Her şeyi hesaba katarsak, 'ayrılmaz tarih/tarihçi' ifadesi sadece tamamlanmışlığın bir elementini devam ettirmiyor-(başka bir deyişle gerçeğin değişik açılarının bağlantısını değerlendiriyor) aynı zamanda 'bölünmüşlükten' sonra bir arama, bu durumda ayrılmaz tarihçi sadece tarihin bir dış gözlemcisi değildir. Fakat içerisinde madunların lehinde net bir seçenekle yerini alır. (Frosini, kişisel iletişim)

Eğer bir dakikalığına "praksisin felsefesi" ifadesini dış görünüşüne göre değerlendirirsek- sadece 'komünizm/Marksizm' için bir mecaz olarak değil- bir entelektüel olarak gerçek grupları madunluk durumunda tutan o ideolojik parametreleri zorlayabilecek

bir ideolojiyi düşünmeye hazır bu 'ayrılmaz tarihçi' programının toplamını içerir. ("Madun gruplar dominant-baskın grupların başlangıcının öznesidirler, hatta isyancı ve devrim halinde olduklarında bile..."). Bu tekrar düşünme, nasıl olursa, saf bir teorik seviyede gerçekleşmez, fakat tarihin kendisinin dışında, içerisinde tarihçinin kendisini bulduğu denenmiş bir gerçeği aniden ortaya çıkarır. Böylece, tarihi değiştirme yeteneği, tarihi zorlaması ve diğerlerini de buna motive etmesi, içerisinden, kesinlikle çünkü "praksis" i çok ciddi olarak ele alır. ("Otonom başlangıcın her izinde tahmin edilemeyen bir değer vardır..."). Felsefe, hatta teorik bir yansıma olarak, "praksis" ile başlar, günlük hayatta, hayatın kendisinde, ve ona döner, onu değiştirmek için.

Gramsci pozitivist ve idealist (Croce v.s.) filozofların ('geleneksel filozoflar') yanlışlarına hayıflanır. Kitleler ve madunlar arasındaki bağlantıyı kurmaktan aciz olanları. Bunun yüzünden 'kendineliklerini', 'felsefelerini' ('dünyanın görünüşü') ve 'sağduyularını' iyileştiremezler. Sadece bu bağlantı anlaşıldığında, 'sağduyunun' kısıtlamaları 'iyi/eleştirel sağduyu' ya dönüştürülmesinin üstesinden getirilebilir. Görmemiz gerektiği gibi, Dalits konusunda da, din, sağduyu ve felsefe arasında bir bağlantı saptamaya ihtiyacımız var, Gramsci'nin bize hatırlattığı gibi (Q 8, § 204), tarih boyunca Dalit hareketinin esnekliğini açıklamak için, bozgunlarını ve başarılarını, ve dominant gruplardan elde ettiği karşılığı. Q 25, § 5 de, Gramsci'nin madun gruplar hakkında çalışırken kullandığı açık yönteminin geniş bir görüntüsünü bulabiliriz.

Burada Gramsci, 'safça yasal ve politik' olmayan "başı çeken sınıfların tarihsel birliği" ile başlar, fakat "Devlet ya da politik toplum ve 'sivil toplum' arasındaki organik bağlantıya" dayanır. Bu nedenden dolayı, "Tanımdaki madun gruplar bir "devlet" halini alıncaya kadar birleştirilemezler ve birleşemezler; tarihleri sivil toplumla birlikte dokunmuş bile olsa, bu bir "parçalanmışlık" ve sivil toplumun tarihinin devam etmeyen bir işlevi ve bunun aracılığıyla, Devletlerin tarihinin ve Devletlerin gruplarının". Ayrıca, Gramsci kendi çözümünü ("Biri çalışmalı..." ayrılmaz tarihçi tarafından takip edilmesi gereken altı aşamalı bir yol, çalışmanın bu aşamalarını detaysız bir biçimde özelleştirir, fakat orta aşamalarla bütünleşmeye ihtiyacı vardır ve aşamaların kombinasyonu, şu şekilde sonuçlandırır: " [Ayrılmaz] tarihçi kaydetmeli, bütünleşmiş otonomiye doğru olan gelişme çizgilerinin nedenlerini keşfetmeli, en ilkel fazlardan başlamalı..."

Kendi görüşümde, Güney Asya'daki farklı Dokunulmaz grupların tarihi, dokunulmazlıktan Dalitler haline gelmeye olan yolculuklarını içerir, başlangıç noktası olarak "ilkel aşamaları" olarak "bütünleşmiş otonomiye doğru olan gelişim çizgisinin" etkileyici bir örneğini sunar. Bu "ilkel aşamalar" burada hepsi dokunulmaz-Dalit kendi farkındalığının başlangıcı olarak yorumlanabilir, fakat Devletin ve sivil toplumun içindeki dominant grupların en alt seviyesi de, bu madun gruplara yerleştirebilir. "Dokunulmazlar" konusunda ufak bir şüphe var, toplumdaki kendi statüleri onları madunluğun önünde olarak sıralıyor, insan-olmama noktasında değerlendiriyor: 'Amra manus na' (Biz insan değiliz), durumuyla birlikte, sosyal, politik, ekonomik, yasal ve dinsel dışlama-afroz etmeyi yansıtır, ontolojik olarak reddetme ve aşağılama noktasına ulaşır: "dokunulmazlar tarafından göğüs gerilen ontolojik yara" (Gheeta 2009,107)

MADUNLARIN/DALİT'LERİN DİNİ

Madun insanlara olan Gramscici bakışların Dalitlerin durumuna uygulanabilirliğini göstermek için şimdi, Dalitlerin tartışmasız lideri Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar hakkında kısa bir sunuma geçiyorum. Ambedkar tesadüfi bir şekilde Gramsci ile aynı yılda 1891'de doğmuş ve 1956 yılında ölmüştür. Maharashtra'da ki başlıca kastlardan oldukça saygı duyulan ama dokunulmazların bir kastı olan Mahar kastına yer aldı.

1912'de giriş sınavından sonra Baroda Mahajara'sının yardımıyla üniversiteye girdi ve İngilizce ve Persçe'de BA elde etti. 1913'de yine bir burs yardımıyla Columbia Üniversitesi'ne katıldı. Burada master ve doktorası boyunca John Dewy, Edwin Seligman and A. Goldenwiser ile birlikte çalıştı. Ambedkar 1916 Londra Ekonomi Okulu'na ve Grey's Inn for the Bar-at-Law kabul edildi ama 1917'de burs almasını sağlayan sözleşmenin dönüşünde eyalette çalışması gerektiğini yerine getirmek amacıyla Baroda Eyaleti'nde hizmet etmek için Hindistan'a döndü. "İnsanlar bir kere onun Dokunulmaz biri olduğunu anladıklarında, ...Baroda'daki çevre... aşağılayıcı ve muhalif bir tavır takındı." (Rodrigues 2002: 8). Çok net olan sorun şu ki: eğer Ambedkar'ın ki gibi akademik ve profesyonel birikimi olan Dokunulmaz biri bu şekilde bir muameleye maruz kaldıysa, böyle bir itibarı olmayan binlerce Erişilmez insana ne oluyordu? Ya da belki de, çok bildiği ve eski yasakalamalara meydan okuduğu için cezalandırılıyor muydu? Her halükarda bu aşağılanma tecrübesinin hayatının geriye kalan kısmında Ambedkar'a etkileri olmuştur.

Ambedkar 1921'de bir M.Sc. ve 1923'de bir D. Sc. aldığı, Edwin Cannon'ın altında çalıştığı LEO'na 1920'de geri döndü. Bu sırada, 1922'de Bar-at-Law at Grey's Inn'e yeniden çağrıldı, ve sonraki yıl Hindistan'a döndükten sonra, Bombay Yüksek Mahkemesi'nde yasal çalışmalarına başladı. Ambedkar bu süre boyunca eğitimsel amaçları için yurtlar kurarak, su rezervlerine erişmek için kavga ederek 'depresif sınıflar' için sosyal eşitliği destekleyen organizasyonlar düzenleyerek Dokunulmazlar yararına sosyal ve politik aktiviteler üstlendi.

Tüm bunlar 1927 Kasım'ında satyagrahada (şiddet içermeyen direniş) doruğa ulaştı: (Rodrigues 2002: 10). "Dokunulmazların, Hindular'ın kastı tarafından desteklenen, dinsel ritüel kısıtlamaya katlanmaya artık razı olmadığını göstermek için; Ambedkar ve takipçileri tarafından, halka açık bir şekilde, Manusmirti ateşi tutuşturuldu." (Rodrigues 2002: 10). Aynı yıl içerisinde, Depresif Sınıfların savunmasında bir başrol olarak Bombay Vilayeti Yasama Meclisi'ne atandığında, öne çıkan kamusal bir rol üstlendi.

Ambedkar ayrıca 1930'da kardeş Dokunulmazların dinsel kurallara meydan okumasına ve Nasik'de bir Hindu tapınağına girmesine neden olduğunda, Kala Ram Tapınak hareketinin de esin kaynağıydı. Onları bu sözlerle cesaretlendirdi:

"Hindu tapınaklarına girmenin probleminizi tamamen çözeceği doğru değil. Bizim problemimiz oldukça geniş kapsamlı: Politik, sosyal, dinsel ve ekonomik çevreleri de kapsayan bir problem. Bugünün satyagrahası Hindu anlayışına bir başkaldırı. Bu gerçek satyagraha sayesinde, Hindu toplumunun bize insan gibi davranmaya hazır olup olmadığını göreceğiz."

Ambedkar bu andan itibaren, kazandığı deneyimin de yardımıyla, enerjisini Dokunulmazların haklarını korumak için harcadı.1935'de "Hindistanda'ki İngiliz yönetiminin 'Dokunulmazların' taleplerine olumlu bakmadığını" farketti...(Rodrigues 2002: 11), Gandhi'nin en ufak bir taviz vermeye niyeti yoktu ve "üstteki kastlar sosyal ve dinsel değişiklikleri içeren somutlaştırılmış eşitliği gerçekleştirmeye hatta kabul etmeye bile henüz hazır değildi" (Rodrigues 2002: 11). Bu açıkça Gramsci'nin, bu oldukça benzer dönemde, yazdığı alt gruplara dair düşünceleri yansıtmaktadır: "Alt gruplar, başkaldırdıklarında ve başkaldırında bulduklarında bile, dominant grupların oluşmasını sağlayan öznelendir..."

Bununla birlikte Ambedkar'ın kast sistemine ve Dokunulmazlığa olan karşıt duruşu değişik yollarla devam etti, özellikle Depresif Sınıfların temsilciliğini yaptığı Londra Konferansı'nda Birinci Oturumda (1930), bu sınıflar için ayrı bir seçmen kitesinden yana bir duruş sergileyerek ve konferansın ikinci oturumunda doğrudan Gandhi ile yüzleşerek. 1932'de Ortak Karar aracılığıyla Dokunulmazlar için ayrı bir seçmen kitlesi sağlanınca, Gandhi oruca başvurdu ve Poona Paktıyla bir anlaşmaya varıldı. Ambedkar anlaşmaya yanaşmıyordu: "Ortak kararlar Dokunulmazların Hinduların esaretinden kurtulması amaçlanıyordu. Poona Paktı'da onların Hinduların hakimiyeti altında yer alması tasarlanıyor" (BAWS, vol.5, p. 355, quoted in Rodrigues 2002: 12).

Ambedkar'ın Dokunulmazlar için yapılacak bir iyileştirme lehindeki mücadelesi farklı cephelerde, ağırlıklı olarak dinsel, politik, yasal ve eğitimsel alanlarda, yürütüldü. 'Hinduizmin reforme edilemeyeceğinin anlaşılmasıyla', Ambedkar mitinglerde ve konferanslarda Dokunulmazların, olabildiğince tepki göstererek, Hinduizmi terketmesini önerdi. Dönüşüm konusunu neredeyse hayatının sonuna kadar rafa kaldırmasına rağmen, "sonraki yazıları, Ambedkar'ın konuyu unutmadığını ve hayatının sonraki yirmi yılı boyunca Hinduizm ve karşılaştırmalı din hakkında yoğun bir çalışmaya giriştiğini, göstermektedir" (Rodrigues 2002: 12-13). Kast sistemine ve erişilmezliğe olan karşıtlığının her zamankinden daha kuvvetli olmasına rağmen.

Müslümanları derinden anlayışı, ayrı bir konum talebi onun Belirlenmiş Kast Federasyonu'nu (BKF) kurmasına ve bir partiye dönüştürmesine sebep oldu. Seçimlerde zayıf sonuçlar alınmasına rağmen, seçimlerle ilgili yapılan başlangıçla, Ambedkar politik kampanyasını sürdürdü aslında "o politikayı 'mümkün olanın sanatı' olarak tanımlamayı her zaman sevmişti." (Rodrigues 2002: 15). Bu sıkıntılı dönemlere ait bir yazılar dizisi onun güçlü sadakakatini tasdik etmektedir: Ambedkar Kast Sisteminin Çöküşü (1936), Sayın Gandhi ve Dokunulmazların Kurtuluşu (1943), Kongre ve Gandhi Dokunulmazlar için ne yaptı? (1945), Shudralar kimlerdi? Indo-Aryan Toplumundaki Dördüncü Varna olmaları nasıl gerçekleşti? (1946), Durum ve Azınlıklar (1947), Dokunulmazlar: Onlar Kimdi ve Niçin Dokunulmaz Oldular? (1948) adlı eserleri yazdı.

Bilimlerinden ayrı olarak, Ambedkar tarafından yapılan bu işler; Belirlenmiş Kastlar üzerindeki kontrolü Gandhi ve Brahminizmden kopararak Brahminic olmayan seçmen kesimlerine ulaşmak isteğini açıkça gösterdi (Rodrigues 2002: 15).

1946 olayları 'Ambedkar'ın Kongreye karşı olan duruşunda büyük bir değişiklik

olduğunu gösterdi (a.g.e.) ve Ambedkar 1947'de Nerhu Kabinesi'ne Hukuk Bakanı olarak katıldı. 19 Ağustos 1947'de Hint Anayasası'nı Tasarlama Komitesi'nin başkanı yapıldı. Her ne kadar Ambedkar kendini sonradan yaşlı bir at olarak tarif etse de, Yasanın büyük bir bölümü onun kavramsal yapısına dayanıyordu... Konuların açık ve net ifade edilmesinden başka, Ambedkar'ın, Seçmen Meclisi'nde anayasa tasarısına, her taraftan iltifatlar alarak, yön vermesi de dikkate değerdi. (Rodrigues 2002: 15).

Politik bazı hayal kırıklıkları ve anlaşmazlıklardan sonra Ambedkar yabancı politikayı da göz önüne alarak 1951'de Kabineden istifa etti.Yine de, Ambedkar kendini Dokunulmazlara mutluluk verecek bir çok eğitim enstitüsünün kurulmasına adayabildi. Nihayet, 1950'lerde Budizmin içinde Hinduizme alternative bir ideoloji buldu“Budizmi dünya ile sıkı bağlar kuran, fakir ve ezilmiş insanlara öncelik tanıyan bir ideoloji olarak gördü. Ambedkar tekrar tekrar Budha'nın bir sosyal mesajı olduğunu ileri sürdü.” (Rodrigues 2002: 26).

Bu nedenle, Budizmi yorumlayış şekli farklı olmakla kalmadı ('Ambedkar'ın Budizmi'), Ambedkar aynı zamanda yorumunu ilham verici politik bir ideoloji olarak Marksizmin bir yansımasıyla da birleştirdi: “1950lerde Budizmle birlikte onu derinden cezbeden ideoloji Marksizmdi. Aslına bakarsanız 1956 Kasım'ında, Karl Marx ve Budha üzerine konuşma yaptığı Dünya Budist Konferansı'na katılmak için, Nepal'e bir yolculuk gerçekleştirdi.” (Rodrigues 2002: 17) Bir ay önce 1956 Ekim'inde, Ambedkar bir kaç bin takipçisiyle Mahar kastından Budizme dönmüştü.

GRAMSCİ VE AMBEDKAR'IN MADUNLAR/DALİTLER ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

Gramsci de, Ambedkar da 1891 doğumludur, yani çağdaştır. Her ne kadar farklı çevreler üzerine çalışıyor olsalar da madunları/Dalitleri destekleyen stratejileri ve politik görüşleri arasındaki benzerlik şaşırtıcıdır. Birer lider olarak eylemleri, kendilerinin ve başkalarının deneyimlerinden fıskıran kuvvetli teorik düşünsel zemine sahiptir. İkiisi de Marksizmden etkilenmiştir ve dine eleştirel yaklaşmaktadır. Ancak ikisi de dini dikkate almış; Sosyal, kültürel ve eleştirel tarih incelemeleri üzerinden madunların varlığını ortaya koymuş, devlet ve toplum dahilinde bu dışlanmış kitlelerle uzlaşının mümkün olduğu adil yerler aramıştır. Onlara göre çözüm ancak madunların kendi kaderlerinin öznesi olabileme çabaları ile mümkündür. Bu bilinçlilik kazanma sürecine liderlerden/entelektüeller destek verirler. Bu bütüncül yaklaşımları günümüzün “Dalit Sorununu” sadece Dalitleri ve akadimesyenleri değil aynı zamanda kurumları/devletleri ve uluslararası toplumu da ilgilendiren bir sorun olarak ortaya koymaktadır.

1920'de Nagpur'da düzenlenen “Hindistan'da Ezilen sınıflar Konferansı'nda” Ambedkar Ezilen sınıfların özgürleşmesinin ancak kendi insiyatifleriyle mümkün olduğunu savını dile getirdi. (Rodrigues 2002: 9). Gramsci çalışmaları günümüzde İtalya ve dünyada öne çıkmaya başladı. Her ne kadar Ambedkar'ın görüşleri Hindistan'da hiçbir zaman ciddiye alınmamış olsa da (Omvedt 2006: 438) güncel çalışmalar dokunulmaz öznenin Dalit'e dönüşmesi üzerine dile getirdiği temel sezgilere kafa yormamızı gerektiriyor. (Rao

2009; Guru ed. 2009; Omvedt 2003; Zelliott 2004).

Eski dokunulmaz Bangladesh Rishisi üzerine çalışmam beni yeniden Gramsci okumaya ve görüşlerini başka bir sosyal çevreye uyarlamaya teşvik etti (Zene 2002, 2007). Subaltern Studies kolektifinin “Gramsci’nin devrimci görüşlerini merkezileştirme” çalışmalarına eleştirel yaklaşıyor olsam da (Ahmad 1993: 46), bakış açılarını geçerli bulduğumu dilegetirmek isterim. Bana göre Gramsci nin “maduniyet” kavramı “Eski Dokunulmazlar” madunların bir örneği olarak görmemizi sağlamakta. Daha açık bir şekilde Dalitlerin öz bilinç koşulları (Zene 2011)en güçlü şekilde Dalit Kadınlarının deneyimlerinde ifade buluyor (Rao ed. 2003; Rege 2003, 2006; Narayan 2006). Baskıların farkındalığından Dalit Bilinçliliğinin seferber edilmesine doğru gelişen süreci tartıştığım çalışmalarımdan birinin sonuç bölümünde bu gelişime eşlik eden tarihi Dalit liderlerinden arcaşal bir şekilde bahsettim (2011: 102). Özel olarak Manu Yasalarını (1927) halka açık olarak yakmalarını sağlayarak, Hindu Tapınaklarına girmelerini engelleyerek (1930) Dalitleri toplumun diğer kesimlerinden dini, insani olarak ayıran kadim geleneklere baş kaldırmalarını sağlayan lider olan Ambedkar’a özel bir vurgu yaptım.

Sivil itaatsizliğin henüz bu erken döneminde Ambedkar özgürlük ve kurtuluş (mukti) yolunun – politik, sosyal, dini ve ekonomik- uzun ve eziyetli olacağıının farkındaydı. Bir araya gelen tüm bu unsurlar- yani Güney Asya’daki Dalitler ile doğrudan temasım, Gramsci’nin madunlar üzerine düşünceleri ve Ambedkar’ın Dalitler üzerine düşünceleri ve eylemleri- sadece Gramsci ve Ambedkar’ı aynı bağlamda ele almamı sağlamakta kalmadı, ayrıca başka akademisyenleri de Madunların ve Dalitlerin yaşam deneyimleri ve siyaset felsefeleri üzerine çalışmaya teşvik etti. Bu amaçla, Dalitleri düşüncelerini ve bulgularını biraraya getirmeye uzmanlarla paylaşmaya teşvik ettim. Sonuç bölümünde bu karşılaşmaya daha detaylı bir şekilde döneceğim. Takibeden kısımda Gramsci ve Ambedkar’ın teorik kavramlarına karşılaştırmalı yaklaşım girişimi sunma adına düşünürlerin bazı tematik argümanlarını -felsefe/din, eğitim, popüler kültür, çeviri gibi- tartışacağım.

“Din, Ortak duyu, Felsefe. Bu üç entelektüel düzen arasında bağlantılar kurmak...”

(Gramsci, Notebook 8, § 204):

Gramsci için “felsefe” ilk olarak ‘geleneksel felsefedir’ ve ortak duyu ile birliğin sağlaması anlamında bu felsefenin bütüncül ve organik bir bakış açısıyla bir arada işleyen, belirli bir tarihsel dönemi, çağı meydana getiren ideolojik temsillerin birikimi olduğu varsayılar. Gramsci için felsefe= felsefe + ortak duyudur (tıpkı devlet= devlet+ sivil toplum denklemine olduğu gibi). Bu geleneksel felsefeler, ortak duyunun avangart bir formunu sunuyor olmalarına rağmen, Gramsci’ye göre ortak duyu ile başarısız bir ilişki kurmuş, böylece de Avrupa uygarlığının sonunu getirmiştir. Bu başarısızlık üzerine Gramsci “organik bir çözüm” olarak “praxis felsefesi”ni önerir: Dışsal veya çevresel olmak yerine ortak duyuyu içeriden devrimciileştirmek, ortak duyuya içkin folklor ve popüler din gibi parçalı ve tutarsız direniş biçimlerinin avantajlarını dahi öne çıkaran bir etkileşim projesi. Gramsci’ye

göre ortak duyuyu “yeni ortak duyu” veya “eleştirel ortak duyu” olarak da tanımladığı “iyi duyuya” dönüştürmek için ahlaki ve entelektüel bir reforma ihtiyaç vardır. Entelektüellerin rolü, insanları eleştirel düşünmeye sevk etme aracılığıyla “ortak duyuyu” “eleştirel ortak duyuya” dönüştürmek böylece ‘consapevolezza’ya (öz bilinçliliğe) ulaşmalarını sağlayarak genel felsefeden praxis felsefesine geçişi sağlamaktır. Praxis felsefesi kendinde birşey olarak partinin politik hegemonya edinmesine yönelik teorik bir araçtır. Öz bilinçlilik (coscienza, consapevolezza) Croce ve Gentile’de olduğu gibi özneler-arasığa hapsedilemez; kolektif bir olgu olarak anlaşılmalıdır. Komünal öz bilinçlilik aracılığıyla (“presa di consapevolezza”) insanlar ortak bilgi, folklor, popüler din ve ütopyacı hareketlerde mevcut olan münferit direnişlerin yeniden çözümlenme aracılığıyla kolektif eylem gerçekleştirme yeteneği kazanırlar. içkin ve seküler bir din olarak Praxis felsefesi resmi din ile karşıt bir konumda yer alarak ortak duyunun ve dinin yerini alma amacı taşır.

Geleneksel felsefeler (Croce ve Gentile) üzerine temel çıkarımları Gramsci’ye Marksizmin yenilikçi yanını daha üstün “bağımsız ve orijinal bir felsefe” olarak kavrama olanağı tanıdı (Frosini 2003). Dahası “Din olarak felsefe sorunu”nu belirleyen “entelektüel ve ahlaki reform”u tahayyül ederken eylemleri motive eden ve hepsinden öte “dünyanın kavramlaştırılması” sağlayan dinin politik verimliliğinin de altını çizmiştir (Frosini 2009: 40).

Ambedkar’ın Marksizmle ilişkisi genişçe tartışılmıştır (mesela bkz. Kasbe 1985; Deshpande 1987) ama düşüncesindeki belirsizlikler hala akademik tartışmaların merkezinde yer alır. Yakın zamanda Kinsley (2009) Hindistan’daki çağdaş Budist canlanmanın “Marksist Budizm” olarak anlaşılması gerektiğini öne sürdü. Gramsci ve Marksizm arasındaki ilişki üzerine bir çalışma (Thomas 2009; Frosini 2009) gibi Ambedkar ve Marksizm üzerine bir çalışma da kendi özelinde devlet ile toplum arasındaki gerilimin aydınlanmasını sağlayacaktır (örnek olarak kast sistemi ve dokunulmazlık konusunda Ambedkar ve Gandhi arasındaki uyumsuzluk mevsuzu gibi).

Gramsci ve Ambedkar’ın deneyimleri arasındaki olası benzerlikler üzerine geçerli bir hipotez ortaya koymamız gerekirse önerim Buharin’in Marksizmi bir “tarih sosyolojisi”ne indirgenme çabalarına Gramsci’nin itirazı ve Ambedkar’ın politik çabalarını Dalitler lehine kullanmasını olanaklı kılacak bir “Hint felsefesi” (yani Buddhism) ihtiyacı üzerine odaklanmak olacaktır. “Vülger Marksizm” (Buharin) ve Ambedkar’ın deneyimlediği Hindistan’daki Marksizm, madunları ve Dalitleri “ideolojik bir maduniyet durumu”na hapsedmişken (Dainotto 2009: 312), hem Gramsci, hem de Ambedkar farklı yollar ve imkanlar aracılığıyla bu açmazdan kurtulmanın yolunu aramışlardır.

Gramsci’nin hegemonik gücü kullanmak için gereken tarihsel birikime sahip resmi (kurumsal) din ile kitlelerin ve madunların kendi “ortak duyularını” ifade ettikleri din arasında yaptığı ayırım Ambedkar’ın Hayat boyu süren Brahmanizm karşıtlığı ve Budizme geçmesini sağlayan din anlayışı ile örtüşür.

Ambedkar’ın din değiştirmesi Gramsci’nin mistifikasyon olarak değil, “akli irade yerine rasyonalenin, ahlakın ve sosyal bilinçliliğin bir bileşimi olarak tasarlanan” ve “insanların tinsel ihtiyaçlarını” göz önünde bulunduran Marksizm düşüncesiyle

karşılaştırılabilir (Viswanathan 1998: 231). Öyle ki “Ambedkar için Budizme dönüş bir politik bir kendini-tanımlama projesidir” (Rao 2009: 155). Gramsci'deki din sorunu son dönem Gramsci çalışmalarında hatrı sayılır bir yere sahiptir (örnek olarak La Rocca 1991, 1997; Portelli 1976; Díaz-Salazar 1991; Boothman 1995). Şimdi yapılması gereken bu olgunun farklı bir sosyal çevreyle ilişki içinde, mesela Güney Asya, yenilikçi bir bakış açısıyla tekrar incelemektir. Aynı şekilde Ambedkar'ın din üzerine düşünceleriyle elle tutulur bağlatılar kurmak ise özel olarak Hindistan'da din ve komünizm arasındaki ilişki (Menon 2002) üzerine eğilmeyi gerektirir. Bu bağlamda yöneltilebilecek sorular şöyle sıralanabilir:

Gramsci'nin “kitlelerin felsefesi”nin aşağı bir biçimi olarak gördüğü dinin, zaman içerisinde ortadan kaybolup yerini eğitim ve yeni modern gelişmeler aracılığıyla “praksis felsefesinin alacağı” savı yanlış mıdır? (Frosini 2009).

Gramsci'nin “entelektüel ve ahlaki reformasyon” aracılığıyla ortaya çıkacak olan “modern insana içkin olan din”in desteklenmesi önerisinin postmodernite etkisinde ve üst anlatıların yokluğunda bir geleceği var mıdır?

Acaba Ambedkar'ın dinin varlığını sürdürmeye devam edeceği ve zaman içinde öz-olumlama ve özgürleşme talepleri bağlamında Dalitler için daha önemli hale geleceği önermesi geçerli midir? Eğer öyle ise Brahmanizmin dini tiranlığından (yani başka dini tartışmalar aracılığıyla dinden özgürleşme) kurtulmanın en iyi yolu bir “dinler savaşı”ndan ziyade Ambedkar'ın bu tespiti midir?

Budizm vaat ettiği eşitlik ve özgürlüğü sunmaya hazır mıdır, yoksa bu dönüşüm, başka dinlere dönüşümde olduğu gibi, vaatlerine sadık kalma gücünden yoksun mudur?

EĞİTİMİN ROLÜ

Gramsci'nin yazılarında eğitim teması hem pedagojik bir kavram olarak, hem de gazeteci-fabrika konseyleri idarecisi- parti lideri- vb. kişisel deneyimlerinin bir yansıması olarak hatırı sayılır bir yer kaplamaktadır. Gramsci değişmez, özcü ve tarihdışı bir insan doğasını varsayan Faşizmin Eğitim Bakanı Gentile'den farklı olarak İnsanların olgun ve sorumlu yetişkinler haline gelmelerini sağlayacak, seçilmiş bir azınlığın değil, herkesin entelektüel gelişimi ilkesine odaklanan bir eğitim felsefesi önerir (Q 11 and 12). Bunun gerçekleşmesi için toplumdaki organik entelektüeller (ve “bütüncül tarihçiler”) önemli bir hale gelir. Bu başlıklar birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir (Peter Mayo ; Capitani and Villa 1999; Salmeri & Pignato 2008 – Meta 2009). Gramsci'nin eğitim üzerine yazılarını anlamak “düşünürün pozitivizm ve idealizme yönelttiği çift yönlü itirazlarına veya folklor, dini, dil, gazetecilik, popüler edebiyat, Amerikancılık, Fordizm, sivil toplumda bir eğitimci

olarak partinin rolü, İtalyan kültürünün durumu, madun grupların tarihi ve güneyli sorunu üzerine ortaya koyduğu verimli düşüncelere odaklanmayı” (Buttigieg 2002: 69) gerektirir. Yine buna ek olarak hegemonya kavramı eğitimin rolünü anlamak adına elzem bir kavramdır, zira Gramsci’ye göre “her hegomonik ilişki aynı zamanda zorunlu olarak bir eğitim ilişkisidir” (Q 10, II, § 44).

Gramsci’nin eğitime bu “bütüncül yaklaşımı” (Borg, Buttigieg, Mayo eds. 2002) Ambedkar’ın eğitim hakkındaki görüşlerini anlamak açısından önemlidir: “Geri kalmış sınıflar sonuç olarak uğruna savaşılacak en değerli maddi çıkarın eğitim olduğunun farkına varmalıdır. Maddi çıkarlardan vazgeçebiliriz ... ama yüksek öğrenim Hakkımızdan ve imkanlarımızdan vazçemeyiz ” (B. R. Ambedkar, BAWs, vol. 2, 62). Gramsci’nin kurucularından olduğu Haftalık L’Ordine Nuovo (1919) adlı derginin kapağında şu slogan dikkat çeker: “Kendinizi eğitin çünkü hepinizin aklına ihtiyacımız var. Kendinizi canlandırın çünkü hepinizin coşkusuna ihtiyacımız var. Kendinizi örgütleyin çünkü hepinizin gücüne ihtiyacımız var” (in Buttigieg 2002: 83). Bu açıkça Ambedkar’ın sloganı ile benzerlik taşımaktadır: “Eğit, Örgütle, Kışkırt!” Yıllar sonra, Dalit öğrenciler namantar, yeniden adlandırma, hareketine hayat verdiler: Üniversitenin [Marathwada] adını B. R. Ambedkar olarak değiştirerek kurumsallığın sembolizmi içinde temsil bulma taleplerini gerçekleştirdiler (Rao 2009: 205-213). Bu durumda Dalitlerin maruz kaldığı şiddet sınıfsal uzlaşmazlık veya sembolik politikadan daha derin bir duruma işaret eden “şiddet ve politika” ile “politik şiddet ve maddi-mekansal pratiklerde saklı sembolik politika” arasındaki sorunlara dönüştü (Ibid).

Bana göre faşist iktidarın hapisanesinde, düşünmesinin engellenmesi gereğesiyle mahkûm olarak tutulan Gramsci gibi Ambedkar da bir kalede mahkûm olmanın ve dokunulmazlık kaskacının kısıtlamalarına karşı çıkmıştır. Tıpkı sıkıntılına ve hastalıklarına rağmen hapisaneyi 20 yüzyıl düşüncesine hatırı sayılır katkılar yapmak adına kullanmayı başaran Gramsci gibi (Francesse 2009: 2) Ambedkar’ın dokunulmazlığı ortadan kaldırma edimleri ve bilinçliliği de birçok Dalit’e madunluğu bir karşı-hegemonyaya dönüştürme adına nedenler bulmaya sevketmiştir. Paulo Freire ve Gramsci’in eğitimsel idealleri etrafında geliştirilmiş verimli bir hat (Mayo 1999) Gramsci ve Ambedkar arasındaki ortaklığın da aynı şekilde verimli olabileceğine işaret etmektedir.

Gramsci ve Ambedkar’ın eğitim üzerine yazıları üzerine, ikincil kaynakları da içeren, bir araştırmanın ardından kendi toplulukları için eğitimi destekleme adına Güney Asya’daki Dalitler ve günümüzdeki Dalit liderlerin ve entelektüellerin rolleri/politikaları üzerine empririk-teorik bir araştırma için olası bir hat açılabilir. Bu gibi bir inceleme Gopal Guru tarafından gündeme getirilen ve daha ciddi bir sorun olan Hindistan’daki eşitsizlik sosyal bilim pratikleri sorunu açısından da faydalı olacaktır. Guru’ya (2002) göre sosyal bilimlerde bir yarılma meydana gelmiştir. Eski hiyerarşik düşünceleri sürdüren bazı alimler daha üstün bir teorik çalışmanın yolunu kapatırken diğerleri bu fırsattan istifade teorik Brahmanlar ile Empririk Shudralar arasında tehlikeli bir bölünme yarattılar. Gramsci ve Ambedkar’ın görüşlerine dayanarak Guru Dalitlerin teorik meseleler üzerinden kendileri ile yüzleşmeleri gerektiğini ileri sürer, zira şiir teorinin yerini alamaz ve Dalitler için teori sosyal bir zorunluluktur (Guru 2002: 5006-7).

DİL / POPÜLER KÜLTÜR / HALKBİLİM / ANLATI

Filoloji üzerine yaptığı çalışmalar Gramsci'yi dilin doğasıyla ilgili problemlere ve bunların farklı gruplar ve sınıflar ile olan ilişkilerine karşı duyarlı hale getirmiştir (Derek Boothman 2004; Peter Ives 2004). Madunların kullandığı 'dil' diğerleri için olduğu gibi bu kesimin de "dünya görüşünü", kültürünü "folklor" dolayısıyla ifade eder ("something very serious and to be taken seriously", Notebook 27, § 1). Bu bağlamda Gramsci, "ortak duyu"yu "folklor felsefesi" olarak karakterize ederek dünya görüşü, din, sağduyu, konformizm, gelenek, ahlak ve ideoloji gibi kavramlarla ilişkilendirir. Folklore ait bazı negatif elemanlar tanımlamasına rağmen, sivil toplumu etkileyerek yeni "ortak duyu"nun oluşumunu teşvik eden "organik entelektüeller" tarafından meydana getirilen pozitif fonksiyonu da görmektedir (Crehan 2002). Ambedkar tarafından Dalitler üzerine kesin sonuçlar elde etmede kullanılan 'dil'in farklı katmanlarının (ekonomik, yasal, dini, politik) araştırılması sürecinde bu analitik araçlar hegemonik güç dili ve madunların "ortak dili"nin birbirlerine çevirilmesinde büyük önem taşıyacaktır.

"Çeviri" ve "çevirilebilirlik" (Boothman 2004) aynı zamanda Gramsci'nin yazılarındaki görünür figürlerdendir ve farklılığın korunması, hegemonik 'tekdilcilik' tarafından baskılanan seslere alan açılması gibi ihtiyaçlara da karşılık verir. Sosyal ve kültürel formasyonları şekillendiren "Dil politikaları" (Ives 2004a), madunların/Dalitlerin hak eşitliğine, tanınmaya ve madun özneleşmesinin kurulmasına (Smith 2010) yönelik politik eylem sürecinde 'parçalı dil'in (Green and Ives 2009) çevrilmesi problemini merkezi bir noktaya çeker. Dalitler özelinde ve genel olarak madun gruplarda özneliğin kurulması kolektif bir çaba ile gerçekleşmektedir. Problemin madunluk / öznellik sorusu etrafında toplanması yerine madunluk / kolektif istenç üzerine odaklanması gerekir, bu sayede politikanın ve ekonominin birbirlerinden ayrılması engellenir.

c) Ambedkar'ın değerini geri kazanmak: 'Çevirilebilirlik' ve Gramscici tarih yeniden okuması.

Son yıllarda, 1989'da Formia'da yapılan 'Dünyada Gramsci' başlıklı uluslararası kongreyi takiben bu tema üzerine yapılan çalışmalar yoğunluk kazandı. International Gramscian Bibliography (17000 kitap ve makaleden oluşan arşiv 40 farklı dili içermekte ve online olarak ulaşılabilir) John Cammett tarafından oluşturuldu ve Uluslar arası Gramsci Topluluğu kuruldu. 2007 yılında Gramsci'nin ölümünün 70. yılı kapsamında çeşitli uluslararası konferanslar düzenlendi. Roma'da düzenlenen "Gramsci, Kültürler ve Dünya" başlıklı konferansta Guha'nın, Gramsci'nin "açık yazılarını" günümüz Hindistan'ına nasıl uygulanabileceğini konu ettiği konuşmasının da yer aldığı "Hindistan Madun çalışmalarında Gramsci" başlıklı panel düzenlendi. Aynı tema Barata (2009?), Both Capuzzo(2009?) ve Gren(2009?) tarafından da Madun Çalışmaları projesi kapsamında incelenmiştir. 2011'deki çalışmalarında Spivak'ın 'madun' (1988) analizindekiler de dahil olmak üzere konuyla ilgili eksikleri işaret ettim.

Gramsci'nin görüşlerinin yeni uyarlamalarıyla -özellikle Uluslararası İlişkiler ve Uluslararası ekonomi politığe yönelik- filologların Gramsci'nin mirasına duydukları

sadakat arasındaki gerilim birçok alanda aşık hale gelmiştir. Neo-Gramscici veya Post-Gramscici (McNally & Schwarzmantel 2009), bir tutum sergilemek yerine iki politik liderimiz tarafından işaret edilen meydan okumayı kabul etmeyi öneriyorum, böylece günümüz maduniyeti üzerine yansıtmalarımızı aydınlatabiliriz. “Güney Sorunu” coğrafi mi yoksa metaforik mi sorusu hala cevap beklemektedir. Avrupada yeni maduniyetler ortaya çıkmakta, dokunulmazlar hala Güney Asya'nın tamamında bulunmakta ve Faşizm İtalya'da olduğu gibi (Landi 2008) yeni formlara bürünebilmektedir (Ahmad 1993). Tüm bunlar bizi Gramsci için hegemonya ve sivil toplumun nasıl eşit olmayan güç ilişkilerine gönderdiğini ve modern demokrasinin sınırlarının nasıl çizdiğini sorgulamaya iter (Buttigieg 1998: 55; see also Buttigieg 2005).

Bu karşılaştırmalı çabanın bir parçası olarak, Ambedkar'ın deneyimlerini Gramsci'nin Elyazmaları ışığında yeniden okumayı öneriyorum. Fakat bunu Ambedkar'ın eylemlerini meşru kılmak adına değil, Gramsci'nin metodolojisini farklı bölgelerde denemek adına yapmayı öneriyorum.

Savım şöyle: Ambedkar'ın Dalit sorunu üzerine bahsi geçen bu adanmışlığı, Gramscisi çok “yönlü tarihçi”nin etkileyici bir örneği olarak görülebilir. Öyle ki Dalitlerin tarihi zorunlu olarak parçalı ve bölümlü olsa da (Notebook 3 § 14) Ambedkar tarihin sınırları içinde bu izleri sürmeyi başarmış ve bir öz farkındalığa ve kurtuluşa işaret etmiştir (Notebook 25 § 2).

Gramscici ‘çok yönlü tarihçi gibi Ambedkar da ‘maduniyet’ kavramının “... siyasal, sosyal, entelektüel, edebi, kültürel, felsefe, dini ve ekonomik analiz ile beraber” tekrar ele alınması konusunda isteklidir (Gren 2002:3), ayrıca yine Gramsci gibi “geçmişteki koşulların ve ilişkilerin madunların yaşam deneyimlerinin şimdiki ve gelecekteki şekillerini nasıl etkileyeceğini anlamak” (gren 2002:8) istemiştir.

SONUÇ

Aralık 2010'da Londra'da “Gramsci ve Ambedkar: Madunlar ve Dalitler üzerine” başlıklı bir çalıştay düzenledim. Bu çalıştayın amacı sadece Gramsci'nin ve Ambedkar'ın siyaset felsefesinde yer alan kavramlarının karşılaştırılması değil aynı zamanda doğrudan sivil toplumdaki dışlanmışlara yönelik görüşleri bir araya getirmektir. Tüm coğrafi ve kültürel farklara rağmen Gramsci de Ambedkar da entelektüel tutku ve politik tutum gereği madunların yanında yer almış, madunların tarihlerini öğrenmiş ve tam birer insan kişisi olarak tanınmaları için çaba harcamışlardır. Bu amaca ulaşma çabası, çalıştayda sunulan metinlerin beş alt başlıkta toplanabileceğini ortaya koydu. İlk başlık olan ‘Madunların/Dalitlerin Özne ve Tarihsel Aktör Olarak Ortaya Çıkışı’nda bulunan metinler Gramscici ‘Entelektüelin İşlevi’ teması üzerinden farklı bölgelerdeki ve özellikle Güney Asya'daki maduniyetlere yenilikçi yaklaşımlar getirmeye çalışmıştır. Bir diğer başlık olan ‘Maduniyet ve Ortak Duyu’ altında Gramscici yansıtma üzerine odaklanan metinler ‘Dalit Edebiyatı, Maduniyet ve Bilinç’ üzerine ciddi, bilimsel ve etik yaklaşımlar geliştirmiştir. ‘Madunların/Dalitlerin Dini’ başlıklı sonuç bölümü ise madunların dinleri

üzerine düşünmeye olan ilginin arttığı bir dönemde Gramscisci ve Ambedkarci yaklaşımları bir araya getiriyor. Bu sonuç bölümü ilk başlığa bir yanıt olma çabasıdır fakat bir kapanış olmaktan ziyade 'Din'i yeni ve farklı özellikleri ortaya çıkarma çabasına dahil etmeyi hedefler.

Bir yanda Gramsci, yaşam karmaşasının içindeki mistifize edici elementlerden biri olan Din'in üstesinden gelebilmek için madunların tikelliğini tercih etmiş, öte yandan madunların 'iç dünya'ya sahip olma 'hakkını' savunmuştur. Bu Gramsci'nin Alessandro Manzoni'nin 'alçak sınıflara' karşı 'kast yaklaşımları'na yaptığı iğneleyici yorumlardan anlaşılabilir. "The Betrothed adlı romanında – diye yazar Gramsci – kendisine gülünen veya sataşılan hiçbir kişi yoktur. Onlar sefil, dar ve iç dünyası olmayan insanlar olarak tarif edilmiştir. Sadece soylular bir iç dünyaya sahiptir." (Q 23 -51) Gramsci İtalyan entelektüeller tarafından yapılan madunların resmi sunumlarının onların kişiliklerine saldırdığını ve onları bir 'iç dünya'ya sahip olma kapasitesinden yoksun olarak tarif ettiğinin bilincindedir. Gramsci'ye göre bu aynı zamanda madunları 'din'in bir parçası olarak göremeyen daha 'duyarlı' entelektüellerin (Croce gibi) 'din özgürlüğünü' yorumlama konusundaki tutumlarında da gözlemlenir. Bu eksikliğin üstesinden gelebilmek ve madunları yeni içkin dine dahil edebilmek için Gramsci, madunların 'ortak duyusunu ve dinselliğini dönüştürecek 'ahlaki ve entelektüel reform' önermektedir.

Bu gerilim Ambedkar'ın madunları/Dalitler'i dışarıda bırakan Hinduizm'e karşı tutumunda da görünür: "Bir halk ve bu halkın dini sosyal etiğe dayanan sosyal standartlara göre yargılanmalıdır. Eğer din halkın mutluluğu için gerekliyse, başka hiçbir standart bir anlam taşımayacaktır (Ambedkar – The Annihilation of Caste)". Gramsci ve Ambedkar tarafından herkesin yararına olarak 'geri kazanılan' din, Durkheimcı kavramlarla ifade edilirse bir 'sosyal gerçek' hatta belki 'bütünsel sosyal gerçek'tir çünkü din 'iç dünya'yla ilişkilidir ve tarihsel, ekonomik vs. yaşamın tüm diğer alanlarını etkiler. Yaşamın kendisini ve yaşama ait tüm değerleri etkileyişi, madun köylülerin İtalyadaki direnişlerinin anlatıldığı Fontamara adlı romanın yazarı Ignazio Silone tarafından dile getirilmiştir:

"Sosyalist politikaya inanç dışındaki hiçbir konuda akıl erdiremiyorum. 'Bilimsel' olma iddiasında olan sosyalist teoriler geçicidir fakat sosyalist değerler kalıcı. Değerler ve teoriler arasındaki ayrım özsel olmasına rağmen yeterince incelenmedi. Bir grup teori üzerine birisi bir okul oturulabilir, fakat bir grup teori üzerine ancak bir kültür, bir medeniyet, insanlar arası yeni bir yaşam biçimi oturur. (Ignazio Silone, The God That Failed. 1965, pp. 101-102)."