

Avrupa Düşüncesinin Tali Unsurları: Kölelik ve Sömürgecilik

Sezai Ozan Zeybek*

Öz: Bu yazıda, Avrupamerkezli tarih anlatılarının nasıl bir susturma, yok sayma mekanizması olduğunu anlatılıyor. Fransız Devrimi'nden Haiti'deki plantasyonlara, Avrupalı felsefecilerin sömürgecilik karşısındaki tavırlarından Karl Marx'ın tarih anlayışına uzanan farklı güzergâhlar takip ediliyor. Birbirine alakasızmış gibi duran bütün bu hikâyelerin ortak noktası şu: Tarih, belirli bir öznenin etrafında, yani belirli bir failin yapıp-ettikleri olarak anlatıldığı müddetçe birtakım yerler, zamanlar ve insanlar, hikâyenin dipnotu olarak kalmaya mahkûm kalırlar. Varlıkları yoklukları ana hikâyeye etki etmez. Daha doğrusu, aynı hikâye bu diğer coğrafya ve insanlar olmasa da aynı şekilde anlatılabilir. Ancak, bu yazıda, sorunun sadece Avrupamerkezlikten kaynaklanmadığı, tarihyazımının daha kapsamlı bir eleştirisine ihtiyaç duyduğumuz iddiası savunuluyor. Avrupamerkezliğe getirilen pek çok eleştirinin de ister istemez benzer tuzaklara düştüğü, yani tarihi (Avrupa değilse de) yine bir merkez çevresinde konumlandığı gösteriliyor. Yazının temel gayesi, tarihin kayda değmeyen unsurları olarak es geçilen mekânlar/insanlar hakkında düşünmek; bu sayede Avrupa ve Avrupa tarihi gibi kavramları bir daha tartışmak.

Anahtar Kelimeler: Postkolonyalizm, Oryantalizm, Haiti Devrimi, Aydınlanma, Kölelik, Tarihyazımı, Marksizm, Taşra.

Abstract: This article analyses Eurocentric narratives and how they overlook (and silence) particular places and people. It covers a range of issues, starting from the Haitian plantations to the French Revolution; from the Enlightenment philosophers' ideas about colonialism to Marx's understanding of how histories unfold. At first sight, these themes might seem unrelated, but they share an important aspect. As long as histories are told around particular subjects, that is, as the actions of those subjects, then other places, other times and other people will have to remain footnotes. They would not have an impact on the main story, or rather, the same stories can be told with or without them. In each theme, I look at the third degree actors and places which supposedly do not affect the dominant historical narratives. Yet, in this article, I argue that this problem does not only stem from Eurocentrism and that we need a more comprehensive examination of how we think of histories. I show that even the critical accounts of Eurocentrism repeat similar lines of thought, and that they often replace Europe with another centre. In order to challenge the boundaries of Europe, I will focus on and analyse those who are seen as outsiders (to European history) and ignored. I show that they are indeed part of the main story.

Keywords: Postcolonialism, Orientalism, Haitian Revolution, Enlightenment, Slavery, Historiography, Marxism, Provinciality.

* Yrd. Doç. Dr., Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

İletişim: ozan.zeybek@bilgi.edu.tr. Adres: Santral Kampüsü, Kazım Karabekir Cad. No 2/13, Eyüp, İstanbul.

Atf©: Zeybek, S. O., (2013). Zeybek, S. O. (2013). Avrupa düşüncesinin tali unsurları: Kölelik ve sömürgecilik. *İnsan & Toplum*, 3(6), 87-106.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.6.M0072>

Giriş

Frantz Fanon, Jean Paul Sartre'in zencilikle ilgili yazdıklarını okuduktan sonra ihanete uğramış gibi hissettiğini ifade eder. Sebep, Sartre'in, zenciliği diyalektik bir ilişkideki ikinci unsur olarak görmesidir. Buna göre zenciler, beyazların antitezi, bir nevi eksi kutbudur. Şöyle der Sartre: "Zenci davası... bir varış noktası değil, bir geçiş bölgesidir; nihai amaç değil, geçici bir araçtır sadece (Sartre'tan akt., Fanon, 1996 s. 129)." Buna göre, zamanla hem beyazlık hem zencilik yok olacak ve ikisi de yerlerini ırkların olmadığı bir topluma bırakacaklardır.

Burada Sartre'in temennisi, ırkçılığın olmadığı bir toplumdur. Ancak, Fanon gene de çizilen bu tarihsel seyirde, zenciliğin arızı bir fenomen olarak ele alınmasına, siyahların öznelliğinin beyaz adam vasıtasıyla belirlenmiş olmasına itiraz eder. Özellikle de "zenci davasının" nasıl bir güzergâh izleyeceğinin önceden söylenmesine öfke duyar. Siyah Deri Beyaz Maskeler kitabında Jean Paul Sartre'a şöyle seslenir:

"Demek ki kendi varlığım ve varoluş hikmetim çevresinde bir anlam yaratan ben değilim. Benden önce var olan ve benim gelip sahip çıkmamı bekleyen anlamın bizzat kendisi... Öyle mi? ... Hayır, ben önceden bana biçilmiş rollerin oyuncusu değilim! Herhangi bir başka şeyin imkânlılığı ya da uzantısı da değilim. Düpedüz neysem oyum. ... Evrensel olanın peşinden koşmadım, koştum da gerekmiyor. Hiçbir ihtimale yataklık etmiyor bendeki yatkinlikler. Benim zenci bilincim bir eksiklik olarak ortaya koymuyor kendini." (Fanon, 1996, s. 130-131)

Fanon'un itirazı tarihsel olarak bir hayli önemlidir. Burada beyaz adamın sesinden bağımsız olarak kendi sesini çıkarma çabasından bahsetmek mümkün. Fanon, "anti-tez" addedilen insanların kendine has tutkuları, özlemleri, iradeleri olabileceğini söylüyor. Ötekini bilindik bir hikâyeye massederek susturan diyalektiğe direniyor. Malum, her Batı'nın zorunlu olarak bir Doğu'su, her medenin bir vahşisi var (Trouillot, 1991) ve bunların içinin nasıl doldurulduğu önemli mücadele alanları.

Burada ele alınan mevzular, işte bu tartışmadan yola çıkıyor: Tarihyazımının birtakım olayları, coğrafyaları ve insanları bilindik hikâye kurgularının bir parçası olarak tasniflemesi; var olan farkların hâlihazırda bilinen bir unsura dönüştürülmesi ele alınıyor. Konu neresi olursa olsun, Avrupa'nın bir referans noktası olarak her anlatıya sessizce dâhil olması (Chakrabarty, 2000); tartışılacak meselelerin, kullanılan kavramların buna göre şekillenmesi inceleniyor. Bu anlamda, Avrupa'nın her daim bir merkez olarak kurgulanmasını sorgulayan postkolonyal külliyattan faydalanılıyor (Blaut, 1993; Dussel, 1995; Frank, 1998; Hall, 1992; Wolf, 1982). Bu esnada bazı yerler ve olayların ister istemez birer tekrara dönüşmesi, banalleştirilmesi, susturulması irdeleniyor. Amaç, Avrupa'nın dışının nasıl olup da Avrupa'daki gelişmelerin bir alt evresi yahut Avrupa'nın ötekisi olarak sunulduğunu göstermek.¹

1 Keza, nerenin Avrupa'nın dışı sayıldığının da benzer bir kurgudan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Fakat bu yazıda dikkat çekilen asıl husus, kurulmuş herhangi bir zıtlığa dâhil olmayan insanlar ve mekânlar. Kimileri ne tam anlamıyla “beyaz adam” ne tümüyle “siyah adam” sayılıyorlar. Daha doğrusu, “adamdan” sayılmıyorlar. Bir kahraman (Batı) yahut anti-kahraman (Doğu) olamayacak kadar tali birer unsur olarak kalmışlar. Tarihin tamamıyla gereksiz, kayda değmeyen öğeleri bunlar: Tarihin akışında yeri olmayan üçüncül mekânlar ve insanlar. Tarihin bu şekilde iki kutuplu anlatılmasında, yani iki öznenin karşıtlığı olarak ele alınmasında pek çok sorun var. O anlamda, Fanon’un beyaz adamın karşısına koyduğu zenci figürü de benzer bir ikilikten münezzeh değil.

Tarihin akışında yeri olmayan derken tamamen bir yok oluş kastedilmiyor. Daha ziyade başkalarının hikâyelerinde bir görünüp bir kaybolan, bazen kahramanın bazen anti-kahramanın yanında duran ama aslında ne o ne bu olan tarihin tali özneleri... Yazının asıl amacı, işte bu tali hikâyeler, insanlar ve önemsiz coğrafyalar üstüne düşünmek... Bu yazıda, bunlara Dipesh Chakrabarty’den esinlenilerek “tarihin taşra mekânları” deniyor (Chakrabarty, 2000). Yani olsalar da olmasalar da aynı bilindik hikâyelerin anlatılabileceği, “büyük” olayların akışına asgari etkileri olan, birbirini tekrar eden yerler, insanlar... Yazı, kabaca üç bölümden oluşuyor. İlk kısımda Fransız Devrimi ve Haiti Devrimi arasındaki dengesizlik konu ediliyor. Bir yandan kölelerin ne yollarla susturulduğu anlatılıyor, diğer yandan önemli olayları önemsizlerden ayıran kriterler sorgulanıyor. İkinci kısımda bu susturma işinin nasıl bir zaman-mekân kavramı, nasıl bir tarih algısı üstüne kurulu olduğu tartışılıyor. Daha doğrusu, tarihsel öznelere neye göre belirlendiğine ve bu esnada kölelerin bir dönem nasıl “öteki” dahi olmadıklarına bakılıyor. Bunun için, (özellikle kölelik tartışması bağlamında) Karl Marx’ın metinleri inceleniyor. Son bölümde ise Avrupamerkezciliği kırmak için önerilen birkaç yaklaşıma değiniliyor. Bunların bir kısmı eleştiriliyor. Avrupa’ya değilse de bir merkezi (ve dolayısıyla ötekileri ve gereksizleri) nasıl muhafaza ettikleri gösteriliyor. Sonuç bölümünde ise Avrupamerkezli tarih anlayışının nasıl engeller teşkil ettiğine ve nasıl bir tarih anlayışı üstüne kurulu olduğuna dair somut bir tablo ortaya konuyor.

Devrimler Çağı ve Haiti

Haiti (1804’e kadar Saint Dominique olarak geçer), birkaç anlamda Türkiye’ye bir hayli uzaktır. Bir kere dünyanın diğer ucundadır. Üstelik Osmanlı döneminde yahut bugün, Orta Doğu ve Haiti arasında kurulmuş derin bağlardan bahsetmek mümkün değil. Türkiyeli okuyucu için pek bilindik olmayan bu olayı gündeme getirmekteki amaç, neyin tarihsel öneme sahip olduğu ve neyin önemsiz addedildiği üstüne kışkırtıcı birkaç soru yöneltmek... Fakat asıl olarak, başka coğrafyalar için (mesela Türkiye için) pek anlam ifade etmeyen “yerel” olaylarla (Haiti Devrimi), evrensel addedilen olayların (Fransız Devrimi) neye göre tasniflendiğini sorgulamak... Dolayısıyla, “uzaklığın” sadece fiziksel olmadığını, aynı zamanda birtakım politik süreçlerle belirlendiğini göstermek...

Fransız Devrimi ve Haiti Devrimi aynı zaman diliminde gerçekleşir (1789 ve 1791). İkisi de devrim niteliğinde talepler barındırır; fakat bu iki devrimin Avrupa'yı ve dünyanın geri kalanını ilgilendiren bambaşka sonuçları olmuştur. Bu farklar, hem Avrupa düşünce tarihinin hem de iktidar ilişkilerinin nasıl tesis edildiğini göstermesi açısından bir hayli önemlidir. Fransız Devrimi, dünyanın hemen her ülkesinde lise kitaplarına kadar girmiş, binlerce yazıya konu olmuştur. Sadece bir krala karşı çıkılmamış, en azından görünürde bütün tiranlara ve insan özgürlüğüne gem vuran bütün geleneklere isyan edilmiştir. "Eşitlik, kardeşlik ve özgürlük" sloganı meşhurdur. Buna mukabil, Haiti Devrimi bir şekilde tarihin çeperinde kalmış, yerel bir meseleye dönüşmüştür. Bu yazı bağlamında Fransız Devrimi'nin ne olduğunu anlatmaya ihtiyaç yok; ama Haiti Devrimi'nden kısaca bahsetmek gerekir.

Haitili köleler, 1791 yılında beyaz efendilerine karşı ayaklanmış, sonunda da (1804 yılında) bağımsız bir devlet kurmuşlardır. Bu, o dönem için Michel-Rolph Trouillot'un tabiriyle kimsenin tasavvur dahi edemediği çok büyük bir olaydır (Trouillot, 1995). Köleler kendi özgürlüklerini kazanmış, üstün Avrupalı orduları yenebilmiştir. Bu, Avrupa'nın (ve ABD'nin) plantasyonlara ve köleliğe dayanan ekonomik sistemine karşı ciddi bir tehdit anlamına gelmektedir. Adada sadece kölelik değil, beyazların mülk edinmesi de yasaklanmıştır (*Imperial Constitution of Haiti*, 1805, madde 2, 12). Bu olay karşısında ABD, İngiltere, Fransa, İspanya gibi birbiriyle rekabet hâlinde olan sömürgeci güçler birleşmiş, Haiti'ye karşı askeri-ekonomik yaptırımlar uygulamıştır. Haiti'de yaşayan beyaz toprak sahipleri vardır. Avrupa'nın en önemli tüketim malzemelerinden olan şeker (yani beyaz altın) ağırlıklı olarak Karayipler'den temin edilmektedir. Olayların en başından itibaren Haiti'de olan bitenler, hem devlet yetkilileri hem de dönemin Batılı düşünürleri tarafından yakından takip edilmiştir. Örneğin Hegel, Fransız ve Haiti Devrimlerini gazetelerden takip etmekte ve bu mesele üstüne kafa yormaktadır. Hattâ Buck-Morss'a göre Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin kaynağı Haiti'dir (Buck-Morss, 2000).

Bu yazının, Haiti Devrimi'ni tüm yönleriyle ele almak gibi bir maksadı yok.² Fakat şu noktanın altını çizmek gerek: Fransız ve Haiti Devrimleri arasında bir bağlantı olsa da basit bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak hatalı olur. Haiti Devrimi, Fransız Devrimi'nin "mantıksal" bir sonucu değildir. Zira Haiti'de köleliğin sonu, Voltaire özgürlük kavramı üstüne kafa yorduğu ya da Jakobenler eşitlik diye bağırıldığı için değil, bizzat kölelerin kendi içinde buldukları koşullara isyan etmesiyle mümkün olmuştur (Buck-Morss, 2000). Dahası, Avrupa'da da devrimin "mantıksal" sonuçları takip edilmemiş; yani "devrim oldu, artık herkes özgür" denmemiştir. Kölelik uzun bir süre daha devam etmiştir. Öyleyse köle ayaklanmasını, asli bir hikâyenin (Fransız Devrimi'nin) ikinci basımı olarak görmek var olan bambaşka koşulların (ve ayaklanmanın gerçek sebeplerinin) üstünü örter. Bunun neticesinde köleler tarihin öznesi değil, takipçisi olarak ele alınmış olur.

2 Bir hayli çok katmanı bu olay için bk. Trouillot, (1995).

Geri dönecek olursak burada ilginç olan husus, bir yandan Avrupa'da özgürlük ve eşitlik kavramları ile uğraşılırken diğer yandan kölelerin taleplerinin nasıl bertaraf edildiği, nasıl görmezden gelindiğidir. Görmezden gelmenin çeşitli şekilleri vardır. Bir diğer yöntem kölelik meselesini banalleştirmek ve tartışmayı daha zararsız bir mecraya çekmektir. Örneğin Hegel, köleler hakkında değil, genel bir kölelik kategorisi hakkında yazar. Haiti'yi ve köleliği soyut bir alegoriye dönüştürür (Buck-Morss, 2000, s. 864). Bir de olan bitene gerekçe bulma, meşrulaştırma yöntemi vardır. Örneğin yine Hegel, söz gerçek kölelere geldiğinde mesuliyetin köle sahiplerinde değil kölelerin kendilerinde olduğunu beyan eder. Haiti'de başa geçen siyahların zalim rejiminden dem vururarak³ siyahların medeniyeti (ve özgürlüğü) öğrenmesi için köleliğin (köleler için) gerekli bir süreç olduğunu savunur (Hegel, 1821/1967, s. 239).

Hegel, bu düşüncelerinde yalnız değildir. Avrupa'ya o dönem yön vermiş diğer düşünürler de köleliğe ve siyahların az gelişmiş olmasına istinaden yazıp çizmişlerdir. Örneğin David Hume (1711-1776) şöyle der:

Siyahların beyazlardan daha aşağı olduğunu düşünmeye meyilliyim. Hiç gelişmiş bir medeniyet kurmamışlar. Aralarında eylem ve düşünce olarak öne çıkan biri de yok. Hüner gerektiren bir araçları gereçleri yok. Sanat yok, bilim yok. Buna mukabil en barbar ve kaba saba beyazlarda bile (mesela eski Germen kavimleri veya günümüzün Tatarları) bir tür mertlik, bir yönetim organizasyonu ya da başka şeyler görmek mümkün. Doğa tarafından belirlenmiş bir fark bulunmasaydı, farklı coğrafyalarda ve bu kadar farklı zaman dilimlerinde devamlı aynı manzara karşımıza çıkmazdı (Hume, 1987, dipnot XXI. 20).

Kant (1724-1804), beyaz ırkı insanlığın ulaştığı zirve olarak tanımlar (Kant, 2012, s. 576). Montesquieu (1689-1755), kölelik fikrini felsefi olarak lanetler; ama zencilerin sağduyu yoksunu olduğunu, Afrika'da yaşananların bazı zayıf ruhlar tarafından abartıldığını savunur (Montesquieu, 1995, s. 250). Köleliğe karşı çıkanların ilham aldığı ünlü özgürlük düşünürü John Locke, (1632-1704), köle ticaretine bizzat iştirak eder (Glausser, 1990). Vahşilerin, zekâ özürülülerin ve kadınların ortak noktası, kavrayışlarının kıt olmasıdır, der. Locke bu yüzden kanun nezdinde daha az sorumluluk taşıdıklarını ve daha az hakları bulunduğunu iddia eder (Locke, 1690/1999, s. 33, 44-45; ayrıca bk. Arneil, 1996). Keza John Stuart Mill de (1806-1873), otuz beş sene boyunca Doğu Hindistan Şirketi için çalışmış, yazılarında köleliğe destek vermiştir. *Özgürlük Üzerine* isimli kitapta köle kelimesi yalnızca beş kere geçer: Hukuki (ama alakasız) bir terim olarak, bir metafor olarak. "Zihinsel kölelik" tabiri gibi... Plantasyonlardaki kölelerin özgürlüğü bir kez dahi konu olmaz (Mill, 1859/2009). Rousseau da (1712-1778), köleliğe karşıdır; ancak kölelik deyince evvela Antik Yunan'dan, Spartalılardan bahseder. Bir de Grönland'dan Danimarka'ya getirilen ada yerlilerinin "üzüntüden öldüklerini" ifade eder. Ancak

3 Despotik rejimlere karşı Batı'nın değerlerinin yüceliğinden bahsetmek, bugün hâlâ işgallerin ve insanlık ihlallerinin en önemli gerekçesi olarak kullanılır. Oysa görünen o ki bu rejimler ve Batı Aydınlanması birbirilerine göbekten bağlılar (Bu konuda bk. Dussel, 1995).

Afrika'dan toplanıp plantasyonlara götürülenleri anmaz, oradaki kölelikten bahsetmez (Buck-Morss, 2000, s. 830-831). Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bunları söylemenin o dönemde çok da tuhaf olmadığı iddia edilebilir. Bu pek doğru değildir. Unutulmaması gerekir ki insanlara eziyet edilmemesi, birbirinden ayrı tutulmaması, köleleştirilmemesi o döneme kadar hiç düşünülmemiş, yepyeni fikirler değildir. Bu tarz hassasiyetler ve bir tür eşitlik fikri modern zamanlardan çok daha evvel, örneğin dinî geleneklerle ortaya çıkmıştır. Daha da önemlisi, yayılcılığın en başından itibaren (Avrupa içinde dahi) pek çok çatlak ses bulmak mümkündür. Avrupa'da, bilhassa İngiltere'de, köleliğe karşı önemli bir mücadele yürütülür.⁴ Diğer bir deyişle, buradaki ifadeleri döneme has bir "kabalık" olarak aklamak, işin vahametini gözden kaçırmak olur. Daha kötüsü, büyük bir barbarlık tarihi, "o dönemin öyle olduğu" iddiasıyla doğallaştırılır.

Fakat buradaki amaç büyük düşünürlerin (pek de gizli olmayan) ön yargılarını ifşa etmek yahut birkaç cümleden yola çıkıp bütün yazdıklarını geçersiz saymak değil. Daha ziyade, köleliğin bu süreçler içinde gayet sistematik bir şekilde nasıl bertaraf edildiğini, dolayısıyla nasıl banalleştirildiğini ele almak ve böylelikle Avrupamerkezci hikâyeler hakkında düşünmektir. Haiti Devrimi'ni örten perde ile o günden bugüne siyah kölelerin susturulması ve Avrupa Aydınlanması'nda kendilerine yer bulamamaları yakından ilgilidir. Aşağıdaki bölümde Haiti Devrimi'nin sonrasında yazan Karl Marx'ın yazılarına dönülerek orada köleliğin ve Avrupa dışındaki gelişmelerin nasıl susturulduğunun izleri daha detaylı bir şekilde sürülecek. Bundaki maksat, devrimci ve gayet eşitlikçi tarihsel anlatılarda dahi bazı unsurların hikâyenin dışına nasıl itildiklerini göstermek... Bu önemli, çünkü sonradan Avrupamerkezciliğin eleştirilerinde de benzer bir mekanizmanın varlığına işaret edilecek.

Tarihin Faileri (ve Ötekileri)

Karl Marx'ın fikirleri ve hayatı, 19. yüzyıldan 21. yüzyıla yayılan uzun bir dönemde bir hayli etkili olmuş; pek çok düşünürü, politikacıyı, yazarı, sanatçıyı derinden etkilemiştir. Başka pek çok yeni sese esin kaynağı olmuştur. O sebeple, tekrar etmek gerekirse burada Marx (ve diğerleri) hakkında sunulan eleştiriler bir hükümsüzleştirme amacı taşıyor. Daha ziyade, düşüncenin sınırlarını ve imkânlarını sorgulama gayesi güdüyor. İktidar ilişkilerinin ve tarihsel dönüşümün nasıl tasavvur edildiğini inceliyor.

Bilindiği üzere Karl Marx, bir devrim öngörür. Kapitalizmin kendi mezar kazıcılarını yarattığını, devrilmesinden sonra daha adil, daha eşit bir toplumun ortaya çıkacağını ifade eder. Devrim sonrasında toplumu uzun uzun anlatmaz. Fakat kısaca devletin olmadığı, insanların yaşamını kazanmak için çok daha az çalışabileceği, (üretim araç-

4 Yahut örneğin 1550 yılındaki La Casas-Sepulveda tartışması için bk. Todorov, (1999).

larında) özel mülkiyetin olmadığı, dolayısıyla başkasının sırtından geçinenlerin ortaya çıkmadığı sınıfsız bir toplum hayal eder (Marx, 1844/1969).

Bunun için devrimi gerçekleştirecek bir fail arar/inşa eder. Kapitalizmi yıkmak için büyük toprak sahiplerinden ya da Fransız Devrimi'ni yapan (devrime el koyan) burjuva sınıfından medet ummanın yersiz olduğunu söyler. Ona göre devrimin öznesi işçi sınıfıdır. Belirleyici toplumsal çelişki, emekle sermaye arasındadır. Daha doğrusu, belirli bir emek türü ve belirli bir sermaye arasında. O yüzden de Marx, tarihin gidişatının işçi sınıfı tarafından değiştirileceğini öngörür.

Marx'ın metinleri bir hayli konuşulmuş, tartışılmıştır. "Temel çelişki" arayan Marxgil düşünceye (Marxsızmin içinden de olmak üzere) çok sayıda eleştiri getirilmiştir. Peki ama tarihin başka faileri (ve başka toplumsal çelişkileri) olabileceği düşünülebilir miydi? Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren feminist düşünürler, sömürünün en yaygın ve derin şeklinin kadınlarla erkekler arasında olduğuna dikkat çekmişlerdir.⁵ Birtakım feministler, cinsiyet ilişkilerini (Marksızmin yaptığı gibi) sınıfla değil, aksine sınıfı cinsiyet ilişkileriyle açıklamaya gayret ederler (de Beauvoir, 1953; Rich, 1995). Marx'ın öngördüğü mücadelenin patriyarka ile tam anlamıyla yüzleşmediğini, cinsiyet sorununun yalnızca devrim sonrasına tehir edildiğini söylerler.

O dönem tarihin öznesi sayılabilecek başka gruplar da vardır. Örneğin köylüler, Avrupa'daki diğer marjinal gruplar ve elbette sömürgelerdeki köleler... Marx'ın köylüler hakkındaki düşünceleri bir hayli keskindir. Köylüleri "patates çuvalına" benzetir (Marx, 1852/1972, s. 106). Yani anlamlı bir bütünlük oluşturduklarını düşünmez. Ona göre köylülerin bir sınıf bilinci oluşturması için gerekli koşullar yoktur.⁶ Avrupa'daki (diğer) marjinal gruplar ise yani proleter sınıf hareketine "asimile olamayan" diğer alt sınıflar, "lumpen proleterya" olarak dışlanır, hattâ kimi durumlarda bir tehdit olarak görülür.

Son olarak gerçekten çok ağır şartlarda çalışan, ortak bir mekânda bulunan (Bu beraberlik Marx'a göre devrim için önemli bir koşuldur.) ve sermayenin ağır şekilde sömürdüğü kölelere herhangi bir rol atfetmez. Daha doğrusu, sömürgeleştirilen ülkelerde yaşananları, sermaye-emek çelişkisi bağlamında ele almaz. Köleleri daha ziyade, "ilkel birikimin" bir unsuru olarak görür. *Das Kapital*'de şöyle der: "Saklamaya bile gerek duymaksızın yapılan yağmanın, köleleştirmenin ve cinayetlerin sonucunda, Avrupa'nın dışında edinilmiş zenginlikler ana yurda döndü ve sermaye hâline *burada* getirildi (Marx, 1976 s. 918; *çeviri bana ait, vurgu benim*)."⁷ Dolayısıyla sömürgelerde, mesela madenlerde çalıştırılan köleler ne kadar sömürülürse sömürsün, oradaki

5 Aslında daha evvel de, mesela 1795 gibi erken bir tarihte, felsefeci Mary Wollstonecraft kadınlar ve köleler hakkında bir bağlantı kurmuş, ikisinin de haklarının benzer şekilde ihlal edildiğini yazmıştır (Wollstonecraft, 1795/2009).

6 Çin'deki devrim ve bugün var olan köylü hareketleri, bu tespitin sorgulanmasına yol açmıştır. bk. Bello, (2009); Gupta, (1998).

ilişki Avrupa'daki emek-sermaye çelişkisinden farklı olarak ele alınır. Bu farkın tam olarak neye dayandığı belli değildir. Sonuç olarak Marx, kölelerin, olası bir devrimin asli bir öznesi olabileceğini düşünmez. Bu sebeple, Haiti'de ayaklanan kölelerden de bahsetmez.

Sermayenin hangi kıstaslarla "sermaye" olarak tarif edildiği, hangi kıstasla (sermayeden farklı olarak) sadece "zenginlik" sayıldığı son derece önemlidir. Asya Tipi Üretim Tarzı'nda da benzer bir sorun tezahür eder. Burada da (yani Doğu toplumlarında da) sermaye ve emek ilişkisi tam manasıyla kurulamadığından, yani sınıf çelişkisinin eksikliğinden ötürü tarihin ilerlemeyi bıraktığı, bu toplumların atillaştığı ileri sürülür. Marx'a göre bu durgunluğa son verecek olan etki, sömürgecilik aracılığıyla dışardan gelecek olan Batı kapitalizmidir. Malum, Marx bu yüzden ABD'nin Meksika'yı işgalini ve Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürgeleştirilmesini (insanlar için korkunç ve yıkıcı sonuçlar doğurduğunu belirtmekle birlikte) tarihi ilerleten bir adım olarak değerlendirmiştir (Marx, 1853; ayrıca bk. Hall, 1992).

Özetle, belirli olaylar, gruplar, coğrafyalar Marx tarafından arka plana itilir. Tarihin gerçek özneleri olarak düşünülmezler. Tarihsel seyri belirlemezler. Tarih, daha doğrusu tekil bir tarih anlayışı, genellikle Avrupa'daki gelişmeler çevresinde ve Avrupalı öznelerin (o da ancak bir kısmı) etrafında kurgulanır. Bunun önemli sebeplerinden biri, tarihin (Hegel'de, Marx'ta ve sonraki pek çok düşünürde) çizgisel, ileriye doğru bir hareket olarak tasavvur edilmesidir (McClintock, 1995). Diğer bir deyişle, gidilecek yolun tek olduğu ve herkesin bir noktada (eğer medenileşecek, özgürleşeceklerse) bu yoldan geçmesi gerektiği varsayılır.

Marx'ın gelişme çizgisi, kabaca söylemek gerekirse feodaliteden kapitalizme, oradan da gelecekteki komünizme uzanır. Bu esnada (Avrupa'daki) feodalite veya kapitalizm emarelerini göstermeyen diğer yerler ve insanlar asli hikâyenin dışına itilir. Gösterseler dahi yine de mekânsal bir ayırım gözetilir. Örneğin kölelik, önceki bir evre (*ilkel birikim*) olarak görüldüğünden Haiti'de olanlar mütemediyen görmezden gelinir. Zira Haiti Devrimi, bu düşünce çerçevesinde bir anakronizmdir. Yani yanlış zamanda yanlış yerde ortaya çıkmış bir olgudur.

Dolayısıyla temel hikâyenin dışında kalan farklılıklar, (geniş coğrafyalar ve uzun zaman dilimleri) birkaç kategoriye sıkıştırılır. Üçüncü derece önem arz ederler: (1)-İşçiler, (2)-Sermayedarlar ve (3)-Haitili köleler/kadınlar/lümpenproleterler/köylüler... Bu yazıda "üçüncül" ve "taşra" tabirlerinin kullanılmasının sebebi bu... Tarihin tekilleşmesiyle mekânın ve zamanın kendine özgülüğü kaybolur. Birkaç yüz yıllık süreçler, binlerce kilometrekarelik alanlar Avrupa'dan nasıl farklı oldukları üzerinden değerlendirilir. "Asya tipi üretim tarzı" veya "Şark despotizmi" gibi kavramlar; Çin, Hindistan, Anadolu

gibi dev toprak parçalarının hiç ayırt edilmeksizin açıklanmasında kullanılır.⁷ Tam olarak feodal olamayan, tam olarak kapitalist de olamayan geniş coğrafyaların ne olduklarından ziyade, Marx'ın öngördüğü güzergâha neresinden dâhil olabilecekleri soruşturulur. Dâhil olmadıkları müddetçe (yani kapitalizm buralara duhul etmediği müddetçe) tarihsel dönüşümün öznesi olabilecekleri düşünülmez.

Avrupamerkezciliğe Getirilen Eleştiriler

Buraya kadar; tarihin belirli ilişkiler ve gruplar etrafında anlatıldığından, geri kalanların ise birer dipnota, hikâyenin tali unsurlarına dönüştüğünden bahsedildi. Bunun bir yandan tekil ve çizgisel bir zamana, bir yandan da muğlak bırakılmış (zamandan münezzehe kılınmış) bir mekân algısına dayandığı ileri sürüldü. Bu minvalde, bazı tarihsel öznelere (Avrupa'nın) öne çıktığı, diğerlerinin ise ya tamamen yok sayıldığı (örneğin Haitili köleler) ya da bilindik bir unsura dönüştürülerek (örneğin siyah beyaz diyalektiği) tabir yerindeyse evcilleştirildiği belirtildi.

Buradaki önemli nokta şu: İki durumda da ötekiler bir sessizleştirme süreciyle karşıya karşıya kalır. Yazının başında Fanon'un dikkat çektiği gibi kendilerine has olan nitelikler ellerinden alınır. Bu esnada farklı olanın radikal dönüştürücü gücü de budanmış olur aslında. Yeni yoktur. Sadece eskinin, yani bildiklerimizin tekrarları vardır. Batı'da olanlar diğer yerlere sıçrar, oraları da açıklar. Hattâ bazen hikâyenin güzergâhı, diğer yerlere gerek bırakmayacak kadar belirlidir. Örneğin kapitalizm sadece İngiltere'yi değil, hemen her yeri açıklayabilir: Brezilya'yı, Hindistan'ı Gana'yı... Çünkü hepsi İngiltere'de zaten yaşanmış süreçlerin bir tekrarı ve benzerini sunar. Tek tek mekânlara bakmaya, oraya has ilişkileri incelemeye bile gerek kalmaz. Kapitalizm ve onun unsurları her yerdedir, her yerde tezahür etmektedir. Brezilya hakkında zerre bilgimiz olmasa da oradaki herhangi bir isyanı sınıfsal çelişkiler temelinde açıklamak mümkün olur. Dolayısıyla kullanılan açıklama kalıpları, bir süre sonra açıklanacak olgunun önüne geçer. Daha doğrusu, olgular ortak ve zaten bilinen bir fenomenin türevleri hâline gelir, sindirilmiş olur. Bu noktada, bu yaygın düşünce metoduna doğrudan bir eleştiri getiren Gilles Deleuze'ü hatırlamakta fayda var. *Difference and Repetition* (Fark ve Tekrar) isimli kitabında şöyle der Deleuze:

Ne zaman bir varyasyon, bir fark, olması gereken yerde olmayan bir şey ya da kılığı farklı bir durumla karşılaşsak bunun bir tekrardan ibaret olduğunu söyleriz. Bir analogi, zaten var olanın bir türevi olarak görürüz. ... Yalnız şu var ki bu arızî ve maddî model, mütekerriri zaten önceden yaşanmış ve bitmiş bir durum olarak değerlendirir. Dolayısıyla tekrarın ortaya çıkışındaki ve cereyan ederkenki derinlikli/yoğun ilişkileri bastırır (Deleuze, 2004 s. 341).

7 Konu hakkındaki kapsamlı tartışma için bk. Frank, (1998 bilhassa s. 14-20 arası).

Deleuze'e göre hiçbir tekrar, birbirinin aynısı değildir. O anlamda, olguları (farkları bastırmak suretiyle) "aynısının benzeri" olarak ele almak, bir tür kavramsal şiddetin göstergesidir. Avrupamerkezcilik çerçevesinde burada incelediğim durum, işte bu tarz bir şiddet içerir. Hemen her yer, zaten bilinmekte olanın tekrarı hâline gelir. Bilinen ise genel itibarıyla Avrupa'nın tarihsel seyridir, Avrupa'dır. İşte tam da bu yolla "Bugünkü medeniyet Avrupa'da oluştu, geri kalan yerlere yayıldı." hikâyesi anlatılabilir.

Aynılaştırılmayan unsurlar ise, ilk bölümde gördüğümüz gibi banalleşir. Anlamı kayar, bir metafora dönüşür ve unutulur. Haiti Devrimi gibi... Özgürlük, insan hakları, eşitlik, vatandaşlık gibi haklar talep eden ve kısmen elde eden Haitili köleler, aslında Avrupa'nın dışını imlemektedir. Yani Haiti Devrimi, Avrupa'nın tarihteki merkezî konumunun sorgulanması ihtimalini barındırır.

Elbette ki Haiti Devrimi, böylesi bir sorgulama için gerekli tek örneği sunmaz. Avrupamerkezli tarih anlatılarına karşı pek çok ses yükselmiş, birçok farklı itiraz gündeme gelmiştir. Avrupa'nın sunduğu gelişme modeline alternatif olabilecek tarihler yazılmıştır. Örneğin birtakım yazarlar-araştırmacılar, Avrupa'nın sahip olduğu merkezî önemi sarsmak amacıyla diğer coğrafyaların katkılarını odaklanmışlardır. Avrupa'nın zannedildiği gibi istisnai ve ayrıcalıklı bir yer sayılamayacağını savunmuşlardır. Örneğin tarihçi John Hobson, gayet ikna edici bir şekilde "Batı'nın üstünlüğü" efsanesini sorgular. Çin'in 18. yüzyıla kadar pek çok anlamda (şehirleşme, hijyen, ortalama ömür, askerî güç, teknolojik altyapı, üretim vs.) Avrupa'dan üstün olduğunu gösterir (Hobson, 2004). Benzer şekilde Andre Gunder Frank da yakın döneme kadar ekonomik merkezin Avrupa değil, Asya olduğunu söyler. Bölgede faaliyet gösteren Portekizliler, İngilizler, Hollandalılar uzunca bir dönem Asyalılar nezdinde (haklı olarak) küçük oyuncu sayılmışlardır (Frank, 1998).

Dahası, Avrupa'yı Avrupa yapan pek çok düşünce, icat, kurum Doğu'dan gelmiştir. O anlamda, Batı'nın dünyanın geri kalanına medeniyet götürüyor görünmesi, oldukça yakın zamanlarda ortaya çıkmış bir durumdur. Frank'a göre bu da etkisini giderek kaybetmekte, Doğu ülkeleri iki yüzyıllık bir suskunluğun ardından tekrar tarih sahnesinin asıl failleri olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Bütün bu eleştiriler, Avrupa'nın kendi hakkında ürettiği efsane bulutunu dağıtmak açısından bir hayli önemlidir. Ancak, bu tarz yaklaşımlarda tarihin merkezi Batı'dan Doğu'ya kaymış olsa da bir merkeze önem atfetme eğilimi muhafaza edilir. Şu noktaya gelinmiş olur: Çinliler geri değildir; çünkü pusulayı ve barutu bulmuşlardır, Araplar cahil değildir; çünkü önemli felsefeciler yetiştirmişlerdir. Hikâye edilen olaylar gene tekil bir tarihsel gelişim çizgisine ve bir grup insanın "önem arz eden" eylemlerine odaklanmıştır. "Önemsiz" işler yapanların, kaybedenlerin esamesi okunmaz. Özetle, Avrupa'nın kendine atfettiği ilerleme fikri aslında bozulmaz. Yalnızca daha kapsamlı bir hâl alır.

Bir diğer eleştiri kümesi, modernlik eleştirisi etrafında çizgisel tarihin tekilliğini kırmaya çalışır. Her yerin kendi gelişim seyri olduğu ve o sebeple tek bir modernlik olmadığı vurgulanır (Eisenstadt, 2000; Kaya, 2004; Schmidt, 2006). Her yer, zaman içinde, kendi yaratıcılığı dâhilinde, kendine has bir modernlik oluşturacaktır. Buna “melez modernlik”, “çoklu modernlik” gibi isimler takılmıştır. Vurgulanan şudur: Farklar (Avrupa modelinden farklı olan unsurlar) geri kalmışlığın bir emaresi olarak değil, bir kültürel yorum olarak değerlendirilir.

Fakat burada her ne kadar Batı'nın tekeli kırılmış gibi gözükse de Batı hâlâ farklı modernlikleri haznesinde toplayan bir kıyas noktasıdır. Her farklı modernlik, temelde Avrupa modeli ile (ve oradaki varyasyonlarla) kıyaslanır. Belirli birkaç kriter kullanılır: okuma-yazma oranı, ulaşım, sağlık hizmetleri, siyasi örgütlülük vs. Oysa bu kriterler illa ki evrensel olmak zorunda değildir, Avrupa tarihine has tarafları vardır. Kısa bir örnek:

Sanjay Seth, Hindistan'da modernleşme öncesindeki öğretim sistemiyle modern öğretim sistemini kıyasladığı yazısında, artık üstünde pek konuşulmayan birtakım önemli ön kabullerden bahseder (Seth, 2007). Örneğin bugün sınıfların bir-iki-üç diye bölünmesinin, bilginin mahiyetine dair önemli birkaç varsayım içerdiğini söyler. 1- Bilgi, bölünebilir ve herkese açıktır. 2- Her yaş grubuna uygun belirli bir bilgi kümesi vardır. Dolayısıyla bilgi standartlaşabilir. 3- Öğretim bedensel bir formasyon olmaktan çok bilişsel bir süreçtir. Oysa sömürgecilikten evvel, Hindistan'da öğrenme süreci başka varsayımlar barındırmaktadır. Bir kere bilgi demokratik değildir. Yani her bilgi, herkese açık değildir. Öğretmek başka türlü bir terbiye sürecidir. Tek bir merkezden kademeleme bölünmez, standartlaştırılmaz. Yaş grupları karışıktır, mekânı kuran başka bir sosyal anlayış bulunur. Bedeni, mekânı, zaman döngülerini bambaşka disiplin mekanizmaları biçimlendirir.

Buradaki amaç, hangi modelin daha iyi olduğu hakkında bir tartışma başlatmak değil. Bunlardan bahsetmekteki maksat şu: Farklı modernlikleri kıyaslayabilmek için dahi aslında toplumsal varoluş dair evvelden pek çok kapı kapatılmış olmak zorunda. Dolayısıyla burada tamamıyla başka ihtimaller değil, bir ihtimalin alacağı farklı şekiller konuşulmaktadır. Avrupa'nın kurumsal yapısı, disiplin mekanizmaları, mekânsal düzenlemeleri ve siyasi araçları, diğerlerine vaadedilen yaratıcılığa daha en baştan önemli bir sınır koymaktadır.

Bunun arkasında, aslında daha büyük bir sorun kendini belli eder. “Çoğul modernlikler” yaklaşımının sömürgecilik dönemine ve tarihsel ilişkilere dair söyleyebilecekleri, zorunlu olarak biraz “naif” kalır. Gurminder Bhambra'nın altını çizdiği gibi, “o modern”, “bu modern”, “şu modern” derken farklı coğrafyaların birbirine nasıl etki etmiş olduğu göz ardı edilmiş olur. Mealen şöyle der Bhambra: Hindistan olmadan İngiltere'deki kahveler, kamusal alanlar ortaya çıkmazdı. İngiltere olmadan Hindistan'da da mesela yeni sınıflar ortaya çıkmazdı. Modernlik, bu ilişkinin iki tarafında da ortak bir süreç için-

de ortaya çıkmıştır. O anlamda Hindistan, modernliğin gerisinde kalmış bir yer değil. Modernliği kendine göre şekillendirip yeniden yaratan bir yer de değil. Hindistan, bu olduğu hâliyle modern bir yer. Uzun zamandır modern bir yer. Ancak sorun şu: Hindistan'a bakınca modernliğin başkalarına bir model olarak sunulamayacak çirkin bir yüzü görünüyor (Bhambra, 2007).

O anlamda, ilk bölümde ele alınan tekil tarih algısı, yerini (birbiriyle bağlantısız) bir çoğulluğa bıraksa da aslında gene benzer sorunlar hasil olur. Batı'ya atfedilen değerler, daha doğrusu taklit edilmesi beklenen değerler, ancak birtakım suskunluklarla, kayıplarla mümkün olur. Avrupa (Batı), bir soyutlama olarak ele alınır. Önemliyi önemsizden, evrenseli yerelden ayırmak için kullanılan kriterleri belirler.

Yazının başında, "Haiti tarihin taşra mekânıdır." dendi. İşin aslı, Türkiye de dünyanın geniş bir kesimi için bir başka taşra mekânıdır. Hem Türkiye hem Haiti on beş yaşındaki gençlerine Fransız Devrimi'ni anlatır; ama birbirlerinden öğrenecekleri sınırlıdır. Özellikle akademide ve diğer kültürel üretimlerde, bu sorunlar daha belirgin bir şekilde kendini gösterir. Raewyn Connel, buna dair şu tespitlerde bulunur (Connell, 2007, s. 44-46):

1- Bazı olaylar evrensel kategoriler olarak düşünülür, diğerleri başa gelen bir sıfat gibi ele alınır. Felsefe- Afrika felsefesi, sanat- İslam sanatı gibi... Evrensellik, zımnî olarak hepsinde Avrupa'ya atfedilir.

2- Okunanların ezici çoğunluğu Batılı kaynaklardır. Fikirsiz anlamda sömürülen ülkelerin düşünürleri, bu ortamda kendine yer bulamaz. Mesela Büyük Britanyalı Giddens, Ali Şeriatî olmadan modernlik hakkında özgürce yazabilir. Ama Avrupalı akademisyenlere referans vermeden herhangi bir yerin modernliğinden bahsetmek, en iyi ihtimalle yetersiz akademisyenlik sayılır.

3- Genel tartışmalar, temel izlekler Avrupa'nın başından geçenler tarafından belirlenir. Risk toplumu, mekânların sıkışması, müphem kimlikler, faşizm ve daha birçok mesele sömürülen ülkelerin, aslında uzun bir süre önce yaşamak zorunda kaldığı olaylardır. Gelen yabancılar, bütün toplumsal normları alaşağı etmiş, ortada yaslanılabilecek hiçbir hakikat bırakmamıştır. Endişe, muhtemelen herkesçe deneyimlenen ortak duygu hâline gelmiştir. O hâlde acaba Amerikan yerlilerinde postmodernizm emarelerini mi görmek gerekir?

Tartışma ve Sonuç

Yazı boyunca geliştirilmeye çalışılan temel iddia şu oldu: Var olan coğrafya ve tarih algısı hâlâ büyük oranda bir merkez-çevre temsiline dayanıyor ve oryantalizme getirilen onca eleştiriye rağmen tarihsel merak ve ilgiler buna göre şekilleniyor. Merkezdeki gelişmelere (Rönesans, Reform, yayılcılık, devrimler, teknolojik gelişmeler, fikir

akımları vs.) genel bir önem atfediliyor. Bunlar çoğunlukla “yayılmı”, “başka yerlere sirayet etme/içine alma” metaforu ile ele alınıyor. Örneğin “dünyanın her bölgesi giderek küreselleşiyor” deniyor. Dolayısıyla farklı mekânlar, hâlihazırda ortaya çıkmış ilişkilerin bir uzantısı, bir varyasyonu olarak görülüyor ve bu yolla temel bir hikâyenin ikinci (ve hattâ çoğunlukla üçüncü) derece unsurlarına dönüştürülüyor. Bu esnada tarihsel ilişkilerin ve faillerin önemli bir kısmı gözden kaçıyor. Bir olgunun soy kütüğünü takip etmek zorlaşıyor.

Bugün, bu zihinsel arızanın hemen her alanda izlerini sürmek mümkün. Ekonomik modeller, insani gelişim indeksleri, devlet yatırımları buna göre şekilleniyor. Kamuoyundaki kanaatler gene bunlara göre biçimlendiriliyor. Örneğin Avrupa’daki medeni yaşam arzulanıyor; ancak sömürgelerdeki zenginleşme hikâyesi, orada kölelere yaşıttılan büyük vahşet hikâyesinin dışında kalıyor. Kalkınma isteniyor; ama kalkınmış ülkelerin, kimleri ne hâle getirerek bu kadar enerji tüketebildiği konuşulmuyor. Zira kölelik ve sömürgecilik hâlâ Avrupa tarihinin tali unsurları sayılıyor. O yüzden kalkınma, modernleşme, küreselleşme gibi kavramlar evrensel talepler olarak, her yeri bir noktada içine alacak dönüşümler olarak sunulabiliyor. Bugün ortalama bir ABD vatandaşı, ortalama bir Haitiliden yüz kat fazla enerji harcıyor. Eğer Haitililer ve diğer herkes aynı ABD’liler kadar enerji harcamak istiyorsa bu dünyadan dört-beş tane daha gerekiyor. Daha fazla su, toprak, mümkünse emeğinin hiç değeri kalmamış milyarlarca fazladan insan... Dolayısıyla günümüzün siyasi arzuları dahi Avrupamerkezli... Hafızası zayıf, kurduğu bağlantılar sakat... İlerlemeci; fakat ilerleyen kim olduğu konusunda suskun... Bu yazıda, bu yaklaşımın sürekliliği ve sistemli yapısı gösterilmeye çalışıldı.

The Footnotes of European Thought: Slavery and Colonialism

Sezai Ozan Zeybek*

Introduction

Frantz Fanon once wrote that he felt he had been robbed after reading Jean-Paul Sartre's assertion about negritude, according to which it was a minor term, the negativity of a dialectical progression towards a race-less society. He thus claimed that it carried the root of its own destruction; negritude represented a transition, not a conclusion—a means, not an end. Here is Fanon's reply to Sartre:

And so it is not I who make a meaning for myself, but it is the meaning that was already there, pre-existing, waiting for me. It is not out of my bad nigger's misery, my bad nigger's teeth, my bad nigger's hunger that I will shape a torch with which to burn down the world, but it is the torch that was already there, waiting for that turn of history ... I am not a potentiality of something; I am wholly what I am. (Fanon, 1996, pp. 130-131)

Fanon was well aware that the dialectic relation Sartre was proposing had already been given in advance. Beings were rendered meaningful only as "effects" of a pre-described narrative. Every component of that narrative, along with their past, present and future, was already defined and contained.

In narratives of transformation, a center (usually Europe) operates as the silent referent (Chakrabarty, 2000), imposing founding concepts and determining the direction of change for all around it. This article, however, is about places and people who have not previously been considered agents. They have never been regarded as "important enough" to qualify as a "negativity". Silencing has different layers; different ways of limiting what we see and how we make sense of it. In the process of carving out a particular agent as the "true subject of history", many places and people are swept away as "irrelevant", invisible and superfluous; the stories can be told with or without them. In this respect, this article draws on postcolonial literature that questions the way histories are constructed either around Europe or in reference to Europe (Blaut, 1993; Dussel, 1995; Frank, 1998; Hall, 1992; Trouillot, 1991; Wolf, 1982).

* Assist. Prof., İstanbul Bilgi University, Department of Sociology.

Correspondence: ozan.zeybek@bilgi.edu.tr. Address: Santral Campus, Kazım Karabekir Cad. No: 2/13, Eyüp, İstanbul, Turkey.

The discussion here is composed of three sections. The first section is about discrepancies in the historical weight given to the French and Haitian Revolutions. I both describe the mechanisms by which the slaves of Haiti were silenced, and scrutinize the criteria used to differentiate between important events and less important ones. The second section involves a discussion of the ordering of time and space upon which this particular silencing was based. In other words, here I focus on how the historical subject positions were constructed, and how this made it possible for slaves to be considered not even as “others”, but trivialities within these narratives. To that end, I analyze Karl Marx’s writings, especially those on slavery. In the final section, I briefly summarize and critique a number of the approaches that have been put forward to challenge Eurocentrism. Some of these, although managing to decenter Europe, are criticized for keeping the notion of a ‘center’ in tact (and therefore creating their own “others” and “footnotes”).

The Age of Revolutions and Haiti

Haitian slaves revolted against their White masters in 1791, and finally founded an independent state in 1804. According to Michel-Rolph Trouillot (1995), this was an unthinkable event for its time. Not only was slavery abolished, but Whites were also denied the right to buy and possess land (*Imperial Constitution of Haiti*, 1805, Articles 2 and 12). European thinkers and statesmen followed the unfolding of events with great interest. Hegel was among them, closely following the turn of events in the newspapers. Indeed, according to Susan Buck-Morss, the inspiration for Hegel’s master-slave dialectic came directly from Haiti (Buck-Morss, 2000), although he also condemned the “violent” regime founded by the revolutionary Blacks in Haiti, asserting that the slaves first had to learn about freedom and civilization from their White masters (Hegel, 1821/1967, p. 239). He was not alone in his bias against Blacks.

For many Enlightenment thinkers, savages, Negroes, primitives, apes, together constituted the limits of rationality, civility, religious blessing, law, and politics. Taxonomies of living beings privileged White men over all creatures. David Hume, for example, stated in 1742:

I am apt to suspect the Negroes to be naturally inferior to the Whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, or even any individual, eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences [...] Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction between these breeds of men (Hume, 1742/1987, footnote to XXI. 20).

All the prominent figures of the Enlightenment dealt with issues concerning primitives in one way or another. For Kant, humanity was “at its greatest perfection in

the race of the Whites" (Kant, 2012, p. 576). For Montesquieu, Blacks were lacking in common sense; hence, their enslavement was justified (Montesquieu, 1995, p. 250). John Locke, apart from participating in the slave trade (Glausser, 1990), proposed that a parallel could be drawn between savages, idiots and children, all of which had a diminished sense of understanding and responsibility before the law (Arneil, 1996; Locke, 1975, 1999, pp. 33, 44-45). John Stuart Mill (1806-1873), too, worked for the East India Company for thirty-five years and supported slavery in his articles. In his book *On Liberty*, the word slave appears only five times-as a legal (but irrelevant) term and as a metaphor (as in "mental slavery")-yet there was not a single mention of the circumstances of slaves on plantations (Mill, 1859/2009). Rousseau (1712-1778) was against slavery. However, while he extended his sympathies to the plight of Ancient Greek and Spartan slaves, and also made mention of Greenland natives who "died of sorrow" when they were brought to Denmark as slaves, he did not see fit to include those who were taken from Africa and shipped to plantations in the New World (Buck-Morss, 2000, pp. 830-831). This list goes on.¹

Agents of History (and Tertiary Trivialities)

According to Karl Marx, the bourgeoisie produces, above all, its own gravediggers. He did not elaborate at length on how a post-revolutionary society might look, but the basic tenets of communism could be summarized as outlining a stateless, classless society with no private means of production (Marx, 1844/1969). To that end, he sought to construct a revolutionary class, the proletariat.

But can one think of any other group(s) as agents of a revolution? In the second half of the 20th century, feminist scholars drew our attention to the missing subjects in all world-historical transformations, namely, women.² They argued that patriarchy was not secondary to class relations; on the contrary, it was patriarchy that produced classes in the first place (de Beauvoir, 1953; Rich, 1995). In this respect, they took issue with the deferral of the gender problem until after the revolution.

Peasants, on the other hand, did not form a conscious collectivity for Marx. They were referred to as a sack of potatoes, not meeting the basic requirements to function as agents of a revolution (Marx, 1852/1972, p. 106).³ Other groups not included among the wage labor force were also excluded as lumpenproletariat. Finally, slaves were out-categorized on the grounds of the difference between primitive accumulation

1 La Casas-Sepulveda debate in 1550 offers a different example. See: Todorov, (1999).

2 See Wollstonecraft for an early comparison between women and slaves. Wollstonecraft, (1795/2009).

3 The Revolution in China and the contemporary peasant movements cast a shadow over this claim. See. Bello, (2009); Gupta, (1998).

and capital accumulation. In *Capital* it writes, "The treasures captured outside Europe by undisguised looting, enslavement and murder flowed back to the mother-country and were turned into capital there" (Marx, 1976, p. 918). Why does accumulation in the colonies belong to a different order? Why are the relations of production in the colonies considered too "immature" for a proper class struggle? Marx does not supply a definite answer. Yet, the result is to render the labor of slaves as different from that in Europe. He did not mention the Haitian slaves, nor did he indicate that he saw them as potential agents. From a linear, progressive point of view of history (McClintock, 1995), Haitian slaves were more like an anachronism.

To wrap up, differences (spanning across centuries as well as enormous landscapes) are lumped together and turned into footnotes of the main story. They merit only the status of tertiary agents: 1- the protagonist, i.e. the proletariat, 2- the antagonist, i.e. the capitalists, and 3- the rest, i.e. slaves/women/lumpenproletariat/peasants, etc.

Critiques of Eurocentric Narratives

To challenge Eurocentric narrative conventions, some scholars have attempted to uncover the actual role the so-called periphery has played in history (Frank, 1998). John Hobson's book, *The Eastern Origins of Western Civilisation* can be considered an attempt in this direction (Hobson, 2004). He persuasively discredits a number of basic myths about Western superiority, in addition to demonstrating ways in which the East had actually been superior to the West until the 18th century, including in areas such as urbanization, technological advancement, military power, sanitization, and life expectancy. This is indeed a very valuable attempt, since he also details how a number of attributes associated with the West are not solely Western phenomena.

Yet, in order to reverse these "Eurocentric" tales of supremacy, he resorts to the very same terms and criteria for "achievement". In his account, although progress ceases to be the privilege of Europe, it remains a privilege. These facts are actually very important to displacing Eurocentric mythologies, yet they retain the model of viewing history as a story of contribution and achievement. Thus, instead of decentralizing the terms of European progress, Hobson produces a more expansive account of it. All along, norms concerning the historical agent-in other words, the way we see how history unfolds- remain untouched. Although the civilizational peak of humankind may be relocated outside of Europe, it remains, nonetheless, a history of this climb.

To neutralize Eurocentric elements in the conceptualization of difference, other theoreticians have proposed that progress may be measured by many standards, and have promoted the idea of multiple modernities (Eisenstadt, 2000; Kaya, 2004; Schmidt, 2006). In this approach, different places and communities creatively appropriate mod-

ern institutions and combine them with their own traditions. Although these accounts reject the notion that there is one and only one trajectory for development, the West remains the point of reference against which all others are then measured. In other words, modernity appears to be a desired final destination, at which “latecomers” have simply arrived by an alternative route.⁴

If Gurminder Bhambra is right in her observation that India and Britain are not cases of two different modernities, or of different stages of the modern, but that both instead emerged simultaneously through the colonial encounter (Bhambra, 2007), then the concept of modernity should include a lot more than its current version allows. This would mean that modernity has different faces for different people in different places. In this respect, the lives of slaves, for instance, should be included in the experience of the modern; it was slaves who provided the “luxuries” that distinguished the “modern man” in London, and it was they who enabled the “modern” experience. Yet they were nonetheless written out of the story of modernity.

To conclude, the “diffusion” of modernity suggested by the notion of multiple modernities is insufficient to explain how modernity emerged in the first place. This version sustains Europe as the true subject of history, while erasing ill-fitting elements both in- and outside of Europe.

In this way, peripheral places can only be seen as “malformed” extensions of a center. Their relation to this unitary center seems to be the only relation that matters: peripheries become familiar through that which they reference. Having nothing to add to the story, they are counted only as pluralities, as “effects” of some place else. The issue analyzed here stems from a representation that sublimates all difference into a “succession of plurals”: every “other” place becomes a reiteration, a variation on a theme.

Every time we encounter a variant, a difference, a disguise or a displacement, we will say that it is a matter of repetition, but only in a derivative and ‘analogical’ manner ... This extrinsic material model, however, takes repetition as already accomplished [and] suppresses the thickness in which repetition occurs and unfolds (Deleuze, 2004 p. 341).

In a diverse body of writing spanning from critiques of development to attempts to reform modernity, from rectifying the East’s role in history to underlining the inequality in capitalist relations, the West, or something that replaces the role of the West, creeps back into the analysis. The common logic at work here is what Connell describes as “a system of categories that are created by metropolitan intellectuals and read outwards to societies in the periphery, where the categories are filled in empirically” (Connell, 2007, p. 66). She lists three recurring predicaments crossing through this diverse body of writing:

4 For example, see Sanjay Seth’s account on how modern education system curbs the “multiplicity” of modernity. Seth, (2007).

1- The claim of universality: Anything can be known by means of (Western) methods of inquiry. An identifier is attached to the rest, which turns them into familiar yet different objects of inquiry. To cite a few examples: Philosophy/African Philosophy, Art /Islamic Art, Modernity/Turkish Modernity.

2- Gestures of Exclusion: Certain concepts and historical processes are guarded by Europe. One can write about the modernity of any place without even having read the works of any thinker from outside Europe. Yet, it would be seen as academically non-rigorous to write about modernity in Turkey without referring to Western thinkers.

3- Reading from the center: The objects of study, as well as the political agendas that surround them, are determined in the West. The whole social world is read through the "metropolitan center", not through its actions on the rest of the world, much less through the actions of others (Connell, 2007, pp. 44-46).

Conclusion

In the contemporary world, the influence of Eurocentrism still lingers in various domains-such as in dominant economic models and in the pursuits of states-from which the West still operates as the point of reference. For example, the level of prosperity achieved by the West is the West's own goal for everyone in the world, using its own measurement of prosperity. However, the means by which it achieved this prosperity, that is, slavery, is absent from developmentalist narratives, as if development could be isolated from the history of colonialism, or as if the objectives (such as encouraging everyone to consume as much as an average European) could be promoted through free trade alone. The way the model is abstracted and the way universalist tones are ingrained into it exemplifies how the Eurocentric conception of the world is very much alive and kicking.

Kaynakça/References

- Arneil, B. (1996). *John Locke and America: The defence of English colonialism*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Bello, W. (2009). In *The food wars*. London, & New York: Verso.
- Bhambra, G. K. (2007). *Rethinking modernity: Postcolonialism and the sociological imagination*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.
- Blaut, J. M. (1993). *The colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and Eurocentric history*. New York: Guilford Press.
- Buck-Morss, S. (Summer, 2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26(4), 821-865.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Connell, R. (2007). *Southern theory: The global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge, & Malden, MA: Polity.
- De Beauvoir, S. (1953). *The second sex*. New York: Knopf.
- Deleuze, G. (2004). *Difference and repetition*. London: Continuum.
- Dussel, E. D. (1995). *The invention of the Americas: Eclipse of "the other" and the myth of modernity* (Trans. M. D. Barber). New York: Continuum.

- Eisenstadt, S. N. (Winter, 2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 1(129), 1-29.
- Fanon, F. (1996). *Siyah deri beyaz maskeler: Ezilenlerin psikolojisi ve yabancılaşma*. İstanbul: Sosyalist Yayınlar.
- Frank, A. G. (1998). *ReOrient: Global economy in the Asian age*. Berkeley, & London: University of California Press.
- Glausser, W. (1990). Three approaches to Locke and the slave trade. *Journal of the History of Ideas*, 51(2), 199.
- Gupta, A. (1998). *Postcolonial developments: Agriculture in the making of modern India*. Durham and London: Duke University Press Books.
- Hall, S. (1992). The west and the rest: Discourse and power. In *Formations of modernity* (pp. 275-332). S. Hall, & B. Gieben (Ed.). Oxford: Polity Press in association with The Open University.
- Hegel, G. W. F. (1821/1967). *Hegel's philosophy of right* (Trans. T. M. Knox). Oxford: Oxford University Press.
- Hobson, J. M. (2004). *The Eastern origins of Western civilization*. Cambridge, & New York: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1987). Of national characters. In *Essays: Moral, political and literary* (LXXI). E. F. Miller (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund Inc.
- Imperial Constitution of Haiti*. (1805). Retrieved December 22, 2013 from <http://www2.webster.edu/~corbetre/haiti/history/earlyhaiti/1805-const.htm>.
- Kant, I. (2012). *Natural science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaya, İ. (2004). Modernity, openness, interpretation: A perspective on multiple modernities. *Social Science Information*, 1(43), 35-47.
- Locke J. (1999 [1690]). *An essay concerning human understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Marx, K. (June 10, 1853). The British Rule in India. *New York Herald Tribune*.
- Marx, K. (1844/1969). *The economic and philosophical manuscripts of 1844*. D. J. Struik (Ed.). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1852/1972). *Eighteenth brumaire of Louis Bonaparte*. Moskova: Progress Publishers.
- Marx, K. (1976). *Capital* (Vol. 1). New York: Vintage.
- McClintock, A. (1995). *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge.
- Mill, J. S. (1859/2009). *On liberty*. The Floating Press.
- Montesquieu, C. de S. (1995). *The spirit of the laws*. A. M. Cohler, B. C. Miller, & H. S. Stone (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rich, A. (1995). *Of woman born: Motherhood as experience and institution*. New York, & London: W. W. Norton & Company.
- Schmidt, V. H. (2006). Multiple modernities or varieties of modernity? *Current Sociology*, 54(1), 77-97.
- Seth, S. (2007). Changing the subject: Western knowledge and the question of difference. *Comparative Studies in Society and History*, 49(3), 666-688.
- Todorov, T. (1999). Equality and inequality. In *The conquest of America: The question of the other* (pp. 146-167). University of Oklahoma Press.
- Trouillot, M.-R. (1991). Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness. In R. G. Fox (Ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 17-44). Santa Fe, N.M: School of American Research Press: Distributed by the University of Washington Press.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston, Mass: Beacon Press.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley, California, & London: University of California Press.
- Wollstonecraft, M. (1795/2009). *A vindication of the rights of woman and a vindication of the rights of men* J. Todd (Ed.). USA, Oxford: Oxford University Press.