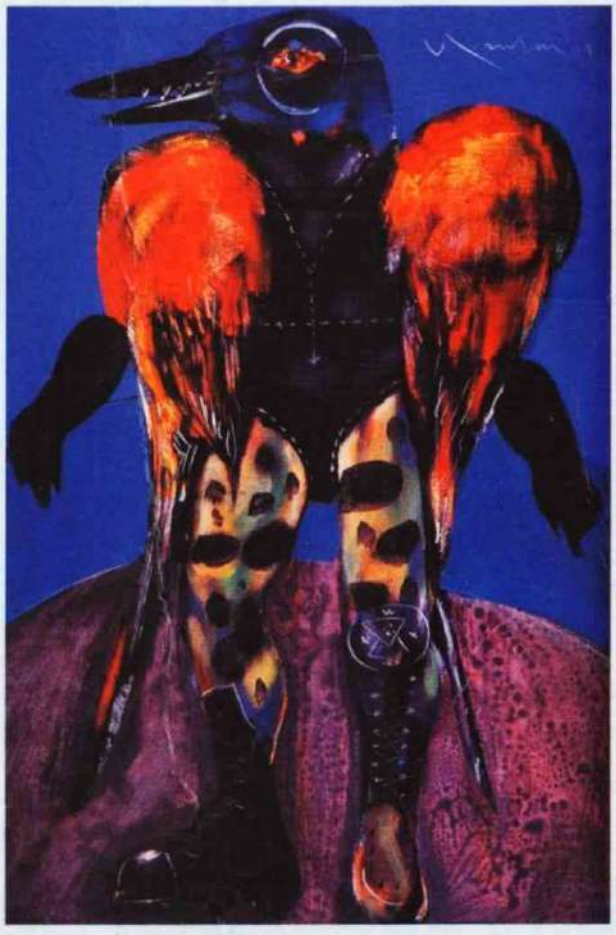
JEAN-FRANÇOIS BAYART

KİMLİK YANILSAMASI



metis

Jean-François Bayart

KİMLİK YANILSAMASI

CNRS'de (Ulusal Bilim Araştırma Merkezi) araştırma müdürü olan, ayrıca Ulusal Siyasetbilim Vakfı'na bağlı CERI'nin (Uluslararası İnceleme ve Araştırmalar Merkezi) yöneticiliğini yapan Jean-François Bayart, karşılaştırmalı siyaset incelemeleri konusunda uzmandır. Afrika ve Ortadoğu'da siyaset ve toplum üzerine çalışmıştır. *L'État en Afrique. La politique du ventre* (Afrika'da Devlet. Mide Siyaseti, 1989) adlı kitabıyla devletin analizi tartışmalarına önemli bir katkıda bulunmuştur.

Bayart'ın diğer yapıtları arasında *L'État au Cameroun* (Kamerun'da Devlet, 1979), *La politique africaine de François Mitterrand* (François Mitterrand'ın Afrika Siyaseti, 1984) sayılabilir. Bunların dışında *Thermidor en Iran* (İran'da Thermidor Ayı, 1993), *La réinvention du capitalisme* (Kapitalizmin Yeniden İcadı, 1994), *La greffe de l'État* (Devletin Aşılanması, 1996) gibi yapıtlara derleyen ve katılımcı olarak katkıda bulunmuştur.

Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

KİMLİK YANILSAMASI
Jean-François Bayart

Fransızca Basım:
L'illusion identitaire,
Librairie Arthème Fayard, 1996

© Jean-François Bayart, 1996
© Librairie Arthème Fayard, 1996
© Metis Yayınları, 1997

Birinci Basım: Haziran 1999

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et du Centre Culturel et de Coopération Linguistique.

Yayına Hazırlayan: Kaya Şahin

Kapak Resmi: Mustafa Horasan
Kanatları vardı; kocaman, kıpkırmızı, 1994
Kartona Akrilik, 39x28 cm

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Sedat Ateş
Film: Doruk Grafik
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-249-0

JEAN-FRANÇOIS BAYART

KİMLİK YANILSAMASI

Çeviren:
MEHMET MORALI



METİS YAYINLARI

İçindekiler

Önsöz 9

Birinci Kısım
YENİ BEAUJOLAIS ŞARABI GELDİ! 15

I. GELENEKLERİN DANSI:
KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜREL KAPANMA 22

II. KÜLTÜR: FIRLATILIP ATILACAK
BİR KELİME Mİ? 63

İkinci Kısım
YAPIŞKAN BAKIŞLI BAYKUŞLAR 113

III. HAYALİ SİYASAL CEMAAT 124

IV SİYASAL TAHAYYÜLÜN MADDİ BİR NİTELİK
ALMASI 163

Sonuç
MODERNLİĞİN ÇELİŞKİLİ İCADI 204

Teşekkür 221

Notlar 223

"Asya, geleneksel olarak, sert tavra alışıktır:
Moğol istilasına uğramış bir ülkeyi bir Deli Petro,
bir Stalin şaşırtmaz."

ANDRÉ SIEGFRIED
Voyage aux Indes (Hindistan'a Yolculuk),
Paris, Armand Colin,
1951, s. 81-2.

ÖNSÖZ

BU DENEME, yetmişli yılların sonlarından bu yana Fondation Nationale des Sciences Politiques (Ulusal Siyasetbilim Vakfı) içindeki Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (Uluslararası İnceleme ve Araştırmalar Merkezi) çevresinde geliştirdiğim bir düşünceden doğdu. Kültürel temsiller ve siyasal pratikler, siyasal eylemin popüler tarzları, siyasal tahayyül, kısaca benim "aşağıdan siyaset" ve "siyasetin dillendirilmesi" diye adlandırılmasını önerdiğim olgular arasındaki karmaşık ilişkiler bu düşüncenin ana temasını oluşturuyor.[1]* Bunları incelemek için, genelde üzerlerinde doğrudan çalışmalar yapmış olduğum Aşağı Sahra Afrikası, Türkiye ve İran toplumlarına dayandım; ama birçok meslektaşımın da yardımıyla, özellikle Güney ve Doğu Asya, Kuzey Afrika ve Avrupa'daki farklı durumlar üzerinde de karşılaştırmalı irdelemelere girmekten kendimi alıkoymadım.

Çalışmamın yazımına, araştırmamın ilk bakışta hayli soyut olan kavramlarının ani ve trajik bir anlam kazandığı bir zamanda başlamamı tayin eden kader olsa gerek: eski Yugoslavya, Kafkaslar, Cezayir ve Afrika'nın Büyük Göller bölgesindeki savaşların onlara yüklediği bir anlamdı bu. Bu çatışmalar kimlik mefhumu etrafında düğümlendiler. Ölümcül güçlerini sözde bir "kültürel kimliğin" illa ki bir "siyasal kimliğe" denk düştüğü varsayımından alırlar bu çatışmalar; bu siyasal kimlik de aslında aynı ölçüde yanılsama taşır. Aslında bu "kimlik"lerin her biri, olsa olsa kültürel bir inşa, siyasal veya ideolojik bir inşa, yani eninde sonunda tarihsel bir inşadır. Kaçınılmaz olarak kendisini bize dayatan doğal bir kimlik yoktur. Eski bir Fransız deyimi olan ve bir ülkedeki yerlileri tanımlamakta kullanılan "doğal sakinler" (*naturels*) sözü yanıl-

* Kitabın sonuna konulmuş olan notlar, çoğunlukla sadece kullanılan kaynaklarla ilgilidir. Kaynaklarımın ayrıntılarıyla ilgilenmeyen okurun onları okumaması, bir eksiklik yaratmayacaktır.

tıcıdır. Antropologlar ve siyasetbilimciler tarafından günümüzde kullanılmakta olan "asli kimlik" terimi de aynı şekilde başarısızdır. Gerçekte yalnızca tanımlanabilir failler –aşırı milliyetçiliğe kaymış Sırp komünist *aparatçikler*, Rvandalı aşırılık taraftarı Hutular ve bunların yandaşları– tarafından rasyonel bir biçimde uygulanan *kimlik stratejileri* ile bizi büyüledikleri veya dehşete düşürdükleri için bırakamadığımız kimlik düşleri ve kâbusları vardır. Ama, nihai acımasızlıkları açığa çıkmadan çok evvel yararsızlıkları belli olan böylesi kehanetlerin de esiri olmaya mahkûm değiliz: Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, uluslar ve "ulusal ekonomiler"den kurulu bir Avrupa'nın işlemeyeceği görülmüş ve Adolf Hitler'den "mantıklı bir Wilsoncu milliyetçi[2]" diye söz edilebilmiştir.

Entelektüel sorgulamanın amacı da zaten "kendi kendisinden kopmak"tır: "Sadece bilgi edinmeyi sağlayıp, bir şekilde ve olabildiğince bilgi sahibinin yolunu kaybetmesini, şaşırmasını sağlayamayacaksa, bilgi peşinde koşmanın ne anlamı olabilir ki?"[3] Yüzyılın sonuna yaklaştığımız şu anda, düşünen yurttaşı başka tatsız şaşkınlıklara düşmekten kurtaracak bir entelektüel "şaşırma"dan daha acil bir şey yoktur. Günümüzde, kimlik yanılsaması sorununu gündeme getirmeyen herhangi bir uğraş yok gibidir. Toplumların arasındaki engellerin kalkması gibi genel bir harekete –"evrenselleşme", "küreselleşme"– dinsel, ulusal veya etnik olabilen özgül kimliklerin keskinleşmesi eşlik etmektedir. Folklorik Schaben giysileriyle fotoğraf çektiren Heidegger'in paradoksu da zaten buydu.[4]

Gündelik tartışmalara, gazete yazılarına konu olan olguların çoğunun altında evrensellik eğilimi ile özgüllüklerin öne çıkarılması arasındaki diyalektik ilişki yatar: pazar ekonomisinin ve demokratik düşüncenin Batı dünyasının ötesine yayılması, ticari alışverişlerin yoğunlaşması ve küresel boyutta bilgi akışının duyulmadık ölçüde hızlanması, göç akımının gemi azıya alması, Avrupa'da ırkçılığın uyandığının kabullenilmesi, bir dizi çatışma sırasında ortaya çıkan "etnik arındırma" operasyonları, Meksika'daki Chiapas yerlilerinin talepleri, Rusya'da Vladimir Jirinovski çılgınlığı, ABD'deki "siyasal doğruculuk" ve çokkültürcülük modası, Hint milliyetçilerinin iktidarı ele geçirmeleri veya İslamcılar'ın kavgaları. Hem rasyonel hem düşsel olan, birbirinden ayrı duran bütün bu tezahürler, evrenselleşme ve onun karşıtı olan kimliksel geri çekilmenin çeşitli veçhelerini daha iyi anlamaya iter bizi.

Bu ise kültür kavramının, toplumlardaki ortak yorumlar tarafından yapılan alışılagelmiş tanımlarının siyasal bir eleştirisini gerektirir. Ja-

ponya'nın ve diğer yeni sanayileşmiş Uzakdoğu ülkelerinin başarısının itici gücü, Konfüçyüs düşüncesi midir? Batı'nın dünyanın geri kalanına dayattığı, kendi insan hakları ve demokrasi tanımı değil midir? Afrika kültürü, çok partili düzenle bağdaşabilir mi? İslam Kuzey Afrikalılar'ın ve Türkler'in Batı Avrupa'yla bütünleşmesinin önünde bir engel midir? Sürekli tosladığımız bir dizi belirsizlik, belki de bir dizi belirlilik duruyor karşımızda.

Siyaset alanındaki kimliksel geri çekilme, entelektüel, hatta ahlaki sorgulamaların cılızlaşmasıyla el ele gitmektedir. General de Gaulle'ün eski bir bakanı, mecliste "Onlar Siyah, biz ise Beyazız. İşte bu yüzden de (Rvanda'ya) müdahale etmememiz gerekir," demiştir. Cumhuriyetin bir askeri yargıcı, kaçak bir avcıyı yargı kararı olmadan öldüren lejyonerlerin davasında hafifletici nedenlere başvurmuştur, çünkü suç Orta Afrika'da, yani "başka bir gezegende" işlenmiştir. Bir kültür bakanı, *Jurassic Park* filminin "Fransız kimliğini tehdit ettiği" görüşündedir. Eski bir başbakan ve müstakbel devlet başkanı, Afrika'da kabilecilik nedeniyle demokrasinin kaçınılmaz bir şekilde başarısızlığa uğrayacağına karar vermiştir. Ve Amerikalı saygın bir siyasetbilimci olan Samuel Huntington ciddi ciddi, 21. yüzyılın "uygarlıkların çatışması" tarafından belirleneceğini söylemiştir.

Şaşırtıcı olan bu tür saçmalıkların çürük bir diş çekermişçesine güvenle ortaya atılması değil, kamuoyunda yapılan tartışmalarda sonunda bu tartışmalara egemen olacak kadar hızlı bir şekilde çoğalmasıdır: "Kültürel ve tarihsel değerlerin göreliliği düşüncesi toplumda beylik bir inanç haline gelmiştir; bu inancın yanı sıra kültürlerarası iletişimin ilkesel olarak imkânsız olduğu, hatta insanların farklı türlere ve alt-türlere ait olduğu düşüncesine de sık sık rastlanabilir."[5] Eskiden beri süren, yakıcı bir tartışmadır bu. Tartışmanın gidişi araştırmacının yalnızca inançlarını değil, yirmi yıldır farklı toplumları gözleyerek vardığı kimi sonuçları da sarstığı vakit araştırmacıya düşen şey, bir polemikçi, bağlı bir entelektüel, bir filozof (hatta bir yeni-filozof) olarak değil, siyasal olguyu analiz eden bir kişi olarak bu tartışmaya katılmaktır.

İlerideki sayfaların, Nietzscheci bakarsak, mütevazı bir gayesi vardır: kültürler ve siyasetler arasındaki ilişkileri kültürelcilik karşıtı bir biçimde sorunsallaştırmaya çalışarak kimlikçi saçmalığı zayıflatmak. Siyasal eylem, açıktır ki, aynı zamanda kültürel bir eylemdir. Sorun burada değil. Ne var ki kültürelcilik bu eşanlamlılıkla başa çıkma yeteneğinden yoksundur, çünkü kültürleri tözcü bir biçimde tanımlar ve bunlarla siyasal eylem arasında dışsal bir ilişki, tek yönlü bir nedensellik

biçimi olduğunu varsayar. Tüm bir entelektüel geleneğin kültürde bir açıklık ve evrensellik ilkesi gördüğünü bilmiyor değilim. İlk aydınlanma filozoflarının eleştirileri Kantçı mirası tamamen reddetmez ve "halk ruhu"ndan (*Volksgeit*) henüz açıkça söz etmeyen Herder[6] gibi milliyetçilik-öncesi ve kültürelcilik-öncesi bir konumda kalır. Gerçekten de, kültürün bir tekillik ve aidiyet ilkesi olması yüzünden bir dışlama ilkesine dönüşmesi, milliyetçiliği ve daha kötü şeyleri beslemesi daha sonra, Alman romantizmiyle gerçekleşmiştir. Kültür fikrinin değişmesinin yardımcı olduğu (veya mümkün kıldığı) siyasal sonuçları dışarıda bıraksak bile, kültürün iktidar ve birikim pratikleriyle olan ilişkilerini anlamakta büyük güçlükler çekiyoruz bugün.

Böyle bir çaba ne kadar yararlı görünse de, bu denemenin yegâne amacı ideolojik, siyasal ve akademik kültürelciliğin eleştirisi değil. Siyasal eylemle kültürel eylem arasındaki ilişkilerin yeni bir sorunsallaştırmasını sunan bu çalışma, aynı zamanda devletin doğuşunun daha iyi anlaşılmasına da katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bruce Berman ve John Lonsdale önemli bir eserlerinde, bilinçli biçimde bir siyasal denetim aracının yaratılması olarak devletin "inşa"sı ile, isimsiz kitlelerin karşılaşmaları ve uzlaşmalarının kargaşası içinde yürütülen çatışmalı, irade dışı ve hayli bilinçsiz tarihsel bir süreç olarak devletin "oluşması" arasında bir ayrım yapılmasını önerirler.[7] Önceki çalışmalarımı bilen okurlar, benim özellikle olayın bu ikinci yönüyle ilgilendiğimi anlamışlardır. İşte ilerideki sayfalarda da bu yaklaşım geçerlidir. Siyasal eylemin içindeki kültürel boyutun sorunsallaştırılması, devletin "oluşması" hakkındaki analizimizi geliştirmemize ve bazen çelişkili de olsa, genelde modernlik diye adlandırdığımız şeyin ortaya çıkması üzerine düşünmemize yardımcı olabilir.

Bunu yapabilmek için Tocqueville ve Weber'den ilham almış olan tarihsel sosyolojinin ara sıra kenara atılan kimi kazanımlarını yeniden ele almak ve bu yaklaşımın, özellikle tarihçi ve antropologların elinde ne kadar zenginleşebildiğini görmek yararlı olacaktır. Aynı zamanda, kimlik saçmalığına dair bu kritik çalışmayı yorumlamanın üçüncü bir yolu da, burada, bulgusal gücü zaman içinde hiç de körelmemiş olan ilk siyasetbilim eserlerinden bazılarına geri dönmeye davet çıkarıldığını görmektir. Bu, kendini beğenmiş bir akademizme kapanmak değil, yeniden yapılan bu tür incelemeler sayesinde yorumlayıcı tahayyülde bir artış sağlama meselesidir. Çünkü Tocqueville'in *Démocratie en Amérique* (Amerika'da Demokrasi) yapıtının önsözünde yazdığı gibi, "yepyeni bir dünyaya yeni bir siyasetbilim gereklidir." Üstelik, bu temel yazı-

lara dikkatle bakıldığında, yazarların sordukları soruların birbirine çok benzediği hayretle görülecektir. Entelektüeller ise, karşıt olmaktan çok tamamlayıcı olan bu yaklaşımlar arasına duvar çekmek ve canlı düşünceleri okullarda dondurmak için bıkıp usanmadan uğraşmışlardır. Foucault'yu Spinoza'ya, Weber'e, Troeltsch'e ve Elias'a bağlayan çizgileri izlemek, bu kitabı okumakta kullanılabilecek yollardan biridir.

BİRİNCİ KISIM

YENİ BEAUJOLAIS ŞARABI GELDİ!

14 ARALIK 1988 tarihli sayısında, Douala'da yayımlanan La Gazette, *Kamerun'un batısındaki yüksek platolarda, "Bayangamba'daki güzel bir şenlik günü"nü anlatıyordu. Tanınmış bir işadamı olan Bay Sohaing André, "*fowagap*"lıkla, yani doğduğu kasabanın reisinin başdanışmanlığı payesiyle şereflendirilmişti. Ama bu "çok yönlü bir tören"di ve üç olayı içermekteydi: Bay Sohaing aynı zamanda hem evliliğinin 23. yıldönümünü, hem bölgesinde yaptırdığı özel kilise şapelinin teslimini, hem de "Beaujolais dostu" olarak taçlandırılışını kutluyordu. Gazete yazısı, "Tüm davetliler için kesinlikle unutulmayacak bir gündü. Bayangam'dan ayrılan davetliler, yumuşak bir iklime sahip, çok güzel bir bölgedeki şirin bir köyün anısını da beraberlerinde götürmüşlerdi. Ve hepsinin dilinde şu söz vardı: teşekkürler,* fowagap *Sohaing André!" diye bitiyordu.*

Bizim entelektüel sınıflandırmamıza göre durum son derece açıktır. Afrika'da, bir üçüncü dünya ülkesindeyiz. Yerli gazetenin yazar müsveddesi, saf anlatımıyla bize bir âdeti aktarıyor: Önemli bir yerli kendi köyünün geleneksel reisi tarafından onurlandırılıyor ve dolayısıyla "eylemleri" "eserleri" ve "dikkat çekici hareketleri"nden dolayı ödüllendiriliyor. Kuşkusuz bu saygın kişi kapitalist bir patron, fazlasıyla inançlı bir hıristiyan ve görüldüğü kadarıyla tekeşliliğe bağlı iyi bir kocadır. Ama onun kişiliğinin derinliklerinde Afrika hâlâ canlıdır. Çalsın tamtamlar.

*Gene de bu röportaj dikkatli okuyucuya geleneksel kültürün canlanmasının çok ötesinde bazı şeyler anlatmaktadır. Öncelikle, bu durumda hangi kültürden söz edilmelidir? Kamerunlu Bamilekeler dilleriyle olduğu kadar siyasal örgütlenmeleri itibarıyla da çok karışık bir cemaat oluştururlar.[1] Kökenleri de birbirinden farklıdır ve artık klasikleşmiş olan bir etnik oluşum örneği sunarlar: Bamileke toplumu, Amerika'da kullanılan anlamıyla (*frontier*) bir "sınır" toplumudur; göçmenlerden, değişik yerlerden gelmiş bir nevi öncüler topluluğundan oluşmuştur.*

Ülkenin geri kalan kısımlarında "dinamizmi" nedeniyle övülen veya çekinilen bu insan grubunun ekonomik ethos*'u da kendi içinde farklılıklar göstermektedir aslında. Bay Sohaing'in gösterdiği cömertlik de kimseyi yanıltmamalıdır: Bu hareket aslında, bir ölçüde, diğer Bamileke mensuplarının birikim karşıtı pratiklerini doğru bulmayan girişimcilerin tutumluluk ahlakına atıfta bulunmaktadır.*

"Geleneksel" olana gelince, Bamileke reisliğinin –ki bu, aynı düzeydeki diğer birçok Afrika kurumunun aksine, sömürgeciler tarafından tesis edilmemiştir– 18. yüzyıldan beri yaşadığı değişim hiç de az değildir. Toplumlarının dünya pazarıyla bütünleşmesi, sonrasında da sömürgeci işgali sayesinde reisler genelde kendilerini çevreleyen eşraf ve halk meclislerinin denetiminden kurtulabilmişler, kendi iktidarlarını geliştirmişler ve hatırı sayılır zenginliklere ulaşmışlardır. Ellili ve altmışlı yıllardaki ulusal hareketler ve askeri öğrencilerin isyanı reisleri neredeyse ortadan kaldırmıştır. Sarayların çoğu yakılmıştır. Buna karşın, reislik kurumu kelimenin tam anlamıyla yeniden inşa edilmiş ve reisler Batı kültürüne yanaşan yeni bir seçkin tabaka tarafından korunmuştur. Bamileke ülkesinde, birçok Afrika toplumunda olduğu gibi hem geleneksel kabile reisi hem vali, daha da önemlisi işletme yöneticisi olmak olağandır. La Gazette *muhabirinin yazdığı gibi: "Modernliğe açılmanın geleneklere bağlılıkla uyum içinde olması için her şey yapılmaktadır." Gelenek ne durağan ne de genel kabul görmüş bir şeydir. Değişimle öyle veya böyle uyum sağlamakta ve yerli halkta bile çelişkili yorumlara neden olmaktadır: 1990'da çok partili düzene geçilmesinden sonra, Bamileke bölgesi cumhurbaşkanına muhalefetin odaklarından biri olmuştur ama, reisler ve işadamları, rejimin güçlü siyasal, mali ve polisiye baskılarının da ağırlığıyla, kendilerini cumhurbaşkanının 1992 seçimlerindeki adaylığını desteklemek zorunda hissetmişlerdir.*

Sonra, Kamerun geleneğine karşı olan başka bir gelenek parçası da vardır ortada. Mavi önlüklerine sarınmış kırmızı yüzlü Beaujolais bağcıları "Bayangam'ın kırsal ortamında ... cemiyetlerinin köklü âdetlerine uygun olarak görevlerini" yapabiliyorlardı. Buram buram "Fransız toprağı" kokan bağcıların, tüylü giysiler giymiş yerel dansçılardan aşağı kalır yanları yoktu. Bay Sohaing'in düzenlediği şenlik, "Leopold Sédar Senghor'un pek sevdiği o alma ve verme toplantısı-*

* Leopold Sédar Senghor, Senegal'in bağımsızlığını ilan etmesinden sonraki ilk devlet başkanıdır. Fransa ile iyi ilişkiler sürdürmeye çalışmış, "Afrika sosyalizmi"nin önde gelen savunucularından olmuştur. (ç.n.)

nın" somut bir örneği gibiydi, diye sürdürüyor şiirsel bir dille muhabirimiz: "Bir yanda Beaujolais sahilinin temsilcileri Fransa'nın derinliklerinden gelme bazı gelenekleri tropik güneş altında sürdürmeye çalışırlarken, diğer yandan Kamerunlu ev sahipleri Bamileke ülkesinin zengin ve canlı mirasının bazı yönlerini ortaya koyuyorlardı."

Aynı şekilde, törendeki Afrika'ya özgü modern unsurlara karşılık gelen başka bir modernlik parçası da söz konusudur. Beaujolais Dostları'nın Kamerun'daki varlığı güçlü bir girişim duygusuna, seksenli yılların yeni mezhebi olan ihracat ve uluslararası piyasanın fethine karşı duyulan sağlam bir bağlılığa da işaret ediyordu. İki gün önce Akva Sarayı bahçelerinde –Bay Sohaing'dir bu bahçelerin sahibi– Beaujolais Dostları "yüzlerce davetliye" yeni Beaujolais şarabını tattırmak üzere toplanıp, "cemiyetlerinin köklü âdetlerine uygun olarak" aynı şekilde "görevlerini yerine getirmişlerdi."

Her halükârda gelenek ve modernlik alternatifi burada pek yerine oturmuyor. Fransız bağcılık gelenekleri yeni bir icattır. İlk içki biraderliği, Tastevin Şövalyeleri adı altında 1934'te, Nuits-Saint-Georges'da kurulmuştu. Biraderliği kuran Burgonyalılar'ın meselesi, ABD'deki içki yasağı, 1929 buhranı ve Avrupa'daki ekonomik korumacılığın güçlenmesinin neden olduğu zararlara karşı koymaktı. Ocak ayında, bağcıların piri şerefine düzenlenen bayramı takip eden cumartesi günü, her sene başka bir kasabada, kâh Nuits tarafında, kâh Beaune tarafında yapılan "Saint Vincent Tournant" kutlamaları, Tastevin Şövalyeleri tarafından, pek de gizleyemedikleri ticari tanıtım kaygılarıyla ilk kez ancak 1938'de düzenlenebilmişti. Bordeaux şarabı biraderliklerinin kuruluşu daha da yenidir: Bordeaux Şarap Akademisi ve La Commanderie du Bontemps de Médoc et des Graves (Médoc ve Graves Şarapları Birliği) 1950'de kurulmuştu.[2] *Yani,* La Gazette*'in bu törenlerle ilk defa karşılaşmadığını, Commandeur du Grand Conseil de Bordeaux ve Chevalier du Coteau de Champagne* ünvanlarına sahip olduğunu belirttiği Bay Sohaing, modern bir tüccar folkloruna dahildi. Zaten Fransa'da şarabın tarihi sürekli bir yenilenmenin tarihidir. Tüketimi de Fransız kimliğinin sabit bir göstergesi değildir: Bütün ülkeye yayılması ve birayla elma şarabının yerini alması da seferberlik ve vesikalar sayesinde, Birinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşmiştir; yüzyılın yarısından sonra şarap tüketiminin ilerlemesi devam etmiş, niceliğinin azalmasına*

* Söz konusu şarapçılık dernekleri, ortaçağ şövalye biraderliklerinin örgütlenmesini taklit ederek üyelerine o dönemin ünvanlarını vermişlerdi. (ç.n.)

karşın niteliği yükselmiştir.

Seksenli yıllardaki Kamerun bağlamında, yeni Beaujolais şarabının tadılması töreni, sömürge tarihçilerinin "işlemsel yanlış anlaşılma" dedikleri olguya karşılık gelmektedir. Fransız bağcılar satış yapmaya gelmiş ve yerli âdetler karşısında şaşkına dönmüşlerdi: "Beaujolais delegasyonu üyelerinden Bay Chevrier, ortamın etkisiyle, şenliğe başından sonuna kadar renk katan Bayangam reisliğinin kadınlı erkekli dansçılarına katılmakta tereddüt etmedi." Ardı ardına gelen biraderlik törenlerine rağmen ağız tadının hassaslaşmadığı anlaşılan Bay Sohaing –Bordeaux şarabından Beaujolais'ye, ne düşüş ama!– sadece kendi ülkesinde veya yabancı ortaklarına karşı değil, kendi bölgesinde de bir meşruiyet edinme uğruna Batı'nın kültürel simgelerine başvuruyordu. O kitsch *haliyle sahne, şeytancasına "postmodern"dir; bize James Clifford'un söz ettiği "farklılığın yeniden icadını"[3] canlı canlı yakalama fırsatını verdiği de şüphe götürmez: Evrenselleşme ve küreselleşme kültürel bir tektipleşme anlamına gelmemektedir. Ama, "Siyahlar" ve "Beyazlar" aynı şarabı içmekte, aynı dinsel inancı paylaşmakta, aynı dansları yapmaktadırlar. Az bir zaman önce bir kısmı sahip, bir kısmı da köleydi, belki de bir gün derilerinin rengi yüzünden yeniden karşı karşıya geleceklerdi. Bay Sohaing'in taçlandırılmasından birkaç yıl sonra, Batı bölgelerinde hayli güçlü olan Sosyal Demokrat Cephe, François Mitterand'ın Başkan Biya'yı desteklemesini protesto amacıyla Fransız mallarının –Beaujolais dahil– boykot edilmesi çağrısında bulunacaktı. Ama 1988 Kasımı'nın o güzel gününde henüz her şeye dostluk ve karşılıklı anlayış egemendi. Bu bakış açısından, Gramsci'yi de taklit ederek diyebiliriz ki yeni Beaujolais tarihsel Fransız-Afrika blokunun "organik" içeceğidir (ve benim gibi bir sömürge anlaşması düşmanı için, bir tropikal başkentteki Novotel'de sirke gibi bir Beaujolais şarabına tahammül etmek zorunda kalmaktan daha aşağılayıcı bir şey olamaz).**

Geleneksel kültür kavramının Bayangam'daki danslı toplantının Fransız veya Kamerunlu versiyonlarını anlamada bize pek yararı ol-

** Dürüst olalım: Kuşku yok ki Fransız-Afrika ilişkilerinin asıl organik içeceği şampanyadır. 1989'da Afrika 15 ila 20 milyon dolarlık şampanya ithal etti. O zaman Kamerun en çok şampanya ithal eden Afrika ülkesiydi. Bol miktarda şampanya içen Bamilekeler, onu alaycı bir ifadeyle "ülkenin suyu" diye adlandırmakla, Marksist İtalyan yazarın onların durumunu tarif eden eserini gayet iyi anladıklarını belli ediyorlardı. Sömürge sonrası tarihsel blok kavramı üzerine bkz. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique* (Afrika'da Devlet), Paris, Fayard, 1989, bölüm VII.

maz. Ama gene de Bay Sohaing'in iktidar ve toplumsal yükselme stratejisiyle Beaujolais üreticilerinin ekonomik eylemlerinin açıkça kültürel bir boyutu vardır: Bağcılar folklorik kostümler giyerler, reisliğin ileri gelenleriyse yeni-müslüman diyebileceğimiz giysiler; kadınların giydiği kocaman yeni-britanik şapkalar ise, Bayangam dışında kuşkusuz alaylı bakışlara hedef olurdu. Bay Sohaing'e gelince, o takım elbise giymiş, kravat takmıştı. Sık sık taşkın bir hal alan, her zaman değişken olan bu tür kültürel pratikler, halkların ekonomik veya politik anlayışları bağlamında onları şeyleştirmeden nasıl anlaşılabilir? "Uygarlıklar"ın karşılaşmasını kaçınılmaz bir "çarpışma" gibi düşünmekten nasıl vazgeçilebilir? Kültürlerin kaynaşmasını, evrenselleşmeyi ve küreselleşmeyi, yabancı âdetlere ve temsillere bağlanmanın kaçınılmaz bir şekilde öz veya doğruluk kaybına yol açacağı basit bir sıfır sonuçlu oyun gibi görmekten nasıl kaçınılır? Kimlik saçmalığını yıkmak için cevaplamak durumunda kalacağımız sorgulamalar işte böyle şeylerdir. Bunları şöyle toparlayabiliriz: Kültür ve siyaset arasındaki ilişkileri, kültürelciliğe düşmeden nasıl değerlendirebiliriz?

I

GELENEKLERİN DANSI: KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜREL KAPANMA

MODERN DÜNYADA farklılıkların kaybolması diye bir hayalet dolaşmaktadır. Modern dünya tektipleşmeden çekinmekte ve bu yüzden de "kimlikle ilgili genel bir kaygı" duymaktadır. Pierre Hassner bu kaygılarını şöyle açıklıyor: "Meşhur kültürel kimliklerin modernleşme, Amerikanlaşma, televizyon, yaşam tarzlarının tektipleşmesi tarafından siliniyor olmasından korkuyorum, ama aynı zamanda bu evrensellik ortamında, ayrı olma gereksiniminin güçlenmesinden de korkuyorum. Eskiden denirdi ki 5. Cumhuriyet anti-Amerikancı kalarak Amerikanlaşmaktır: Bugün, diğerlerine karşı koyabilmek için abartılı bir kültürel kimlik edinilirken, Amerikanlaşılıyor".[1] Bu "karşılıklı bağlantı ve heterojenlik kombinasyonu", derin değerlendirmelere yol açmaları gereken karmaşık kültürel mekanizmaları harekete geçiriyor.

Postmodern antropologlar gezegenimizin küreselleşmesine içkin olan "farklılığın yeniden icadı" üzerinde ısrar etmeden önce Fernand Braudel, "Batı tarafından ihraç edilen 'sanayi uygarlığı' Batı uygarlığının özelliklerinden sadece *biridir*" ve "Dünya onu kabullenirken bu uygarlığın *bütününü* kabul etmemiştir, tam tersi..." demiştir.[2] Bu durum kapitalist üretim biçiminin bağrında, örneğin sanayi işletmeciliğinin zihniyeti ve yöntemlerinde veya birer amblem niteliğindeki mallarının tüketiminde doğrulanmaktadır. Mercedes'in "kültürel yaşam öyküsü" Almanya'da veya Afrika'da aynı değildir; *Oshin*, yani Japon pembe dizisi veya ponpon kızların gösterisi her ülkede ayrı toplumsal değerleri ve rolleri harekete geçirir.[3] Coca Cola'nın önde gelen yöneticilerinden biri, "*Coca Colonization*" (Coca Cola ile sömürgeleştirme) suçlamasına şöyle karşılık vermişti:

"Bu haksız bir suçlama, çünkü bu ürünün sizi serinletmekten başka bir amacı yoktur, sizin kültürünüzü anlamaya, sizin için yeni bir anlam yüklenmeye, sizin için var olmaya hazırdır. Neden bu 'coca colonization' diye adlandırılsın ki?"

"Çünkü bu şekilde dışardan değerler dayatılıyor..."

"Katılmıyorum. Aynı görüşte değilim. Bence ortada zaten bir dostluk vardı, her zaman oradadır ve daima var olacaktır. Cola'dan evvel de vardı. Cola kaybolabilir, dostluk kaybolmaz. O sadece olması gerektiği gibi, dostluğu kutlamaya yarar: Japonya'da bunun anlamı başkadır, Brezilya'da daha başka. Cola bu farklılıkların farkındadır, ama o dostluğun müttefikidir. Bunda ne kötülük var ki? Bence hiçbir değer dayatılmıyor. Ben Coca Cola'nın bir değer yüklediği görüşünde değilim, o bence sadece bir değer yansıtıyor."[4]

Aslında böyle bir yaratıcı türetme olmadan kültürel borç diye bir şey düşünülemez. 18. yüzyıl Rusyası'nda Büyük Petro'nun reformları, ortaya kendilerine kaynaklık ettiği iddia edilen Batı Avrupa'nın entelektüel ve ahlaki evrenine tamamen yabancı toplumsal kurumlar çıkarmıştı. Örneğin Aydınlanma yanlıları, eğitimli kızların Rus yerine Avrupa tarzı giyindiği serflerden oluşan bir harem kurmuşlardı (ve bu kızlar hata yaptıklarında "efendilerin" giysileri üzerlerinden alınıyor, evlerine gönderiliyorlardı). Günlük yaşamda, öznel "Avrupalılaşma" duygusu Batı kültürünün gerçekteki pratiklerine benzemiyordu. Kimi durumlarda ise, aksine bazı âdetlerde hiç farkına varılmadan gerçek bir Avrupalılaşma oluyordu.[5] Aynı şey bugün "evrenselleşme" ve "kültürel saldırı" karşısında tavır alan kişilerin eleştirdikleri "Batılılaşma" ve "Amerikanlaşma" için de söylenebilir.

Küreselleşmeye içkin olan farklılığın yeniden icadı olgusunun, kısmen yerel toplumlar düzeyinde oluştuğu ve kimliksel partikülarizmlerin şiddetlenmelerine neden olduğu antropologlar ve uluslararası ilişkiler uzmanları tarafından açıkça görülmektedir.[6] Kemalizm, her ne kadar "küreselleştirici" bir hareket olarak görülse de, uygarlığı sadece Batı'da görmekteydi ve Türkiye'yi, Atatürk'ün deyimiyle "dünyanın alay konusu olmak"tan kurtarmak için bundan olabilecek en aşırı sonuçları çıkartmıştı. Ama aynı zamanda Anadolu'nun kozmopolit Rumeli karşısında zaferini sağlamış; ülkenin Batılılaşması, Osmanlı uygarlığı karşısında "halk"ın dehasının kaynağı olduğu ileri sürülen "Türk" kültürünün yeniden yapılanması ve canlandırılmasıyla el ele gitmişti.[7] Günümüzde, kimlik yükü güçlü olan Balkanlar, Kafkasya, Orta Asya, Hindistan alt kıtası veya Afrika'daki güncel çatışmalar (iki olgu arasında açık bir bağ görülemese bile), yeni-liberal ideologların yönlendirdiği ekonominin uluslararasılaştırılması olgusuyla aynı tarihsel an içinde yer almaktadır.

Yapılan ortak hata, farklılığın indirgenemezliğini kültürün ağırlığına, daha doğrusu herkesin "kendi" kültürüyle arasında olduğu varsayılan özel ilişkiye bağlamaktır. Kuşkusuz Max Weber'i okuduğumuz için biliyoruz ki insan, kendi ördüğü anlamlar ağına takılmış bir hayvandır. Maddi de olsa hiçbir etkinlik yoktur ki aynı zamanda anlamlar ve simgeler de üretmesin. Toplumsal, ekonomik veya siyasal bir olguyu anlamak, antropolojinin faydacılık karşıtı akımının tümünün bize öğrettiği gibi o olgunun "kültürel neden"ini çözmeye dayanır: Kısacası, "faydayı oluşturan şey kültürdür".[8]

Ama kimilerimizin bulduğunu sandığı "kültürel neden"in eylemlerimizi belirlediğini kesin olarak söyleyemeyiz; hatta bu kültürel nedenin bir bütünlük olarak var olduğunu veya elle tutulur bir sistem olduğunu da söyleyemeyiz.[9] Örneğin Tocqueville, "her dinin yanında, ona ilişkiler açısından bağlı olan bir siyasal görüş olduğunu" savunmakta haksızdır. Aslında o da hatasını kabul ettiğini birkaç satır sonra İrlanda paradoksunu anlatırken ima eder: "Bu Katolikler mezheplerinin pratiklerine büyük sadakat gösterirler, inançları karşısında heves ve çaba doludurlar; buna karşın ABD'deki en demokratik ve cumhuriyetçi sınıfı oluştururlar." Bunu açıklayabilmek için zihniyet sosyolojisi alanını terk edip dinsel örgütlenme sosyolojisi alanına geçmek zorunda kalır: Rahiplerin siyasal açıdan arka planda kalmaları, Katolikler'in demokrasiye bağlılıklarının ve itaat zorunluluğundan kurtulmalarının olmazsa olmaz koşuludur.[10] Burada, İrlanda'nın İngiltere tarafından işgalinin siyasal koşullarını veya bütünleşme sorunları yaşayan göçmenlerin konformizmi gibi etkenleri de ekleyip, Arjantin'de Katolik İtalyanlar'ın verdiğimiz örneğin aksine hareket ederek baskıcı milliyetçi anlayışın saflarına katıldığını da unutmamak gerekir.

ÜÇ KİMLİK DÜŞÜ

Kültürelci sav her zaman yapay, sahte bir ispatlama biçimi olagelmiştir. Bununla birlikte, hiçbir zaman bugünkü kadar gözde olmamıştı. Mesela, Asya ejderlerinin endüstriyel atılımı mı analiz edilecek? Çoğunlukla çelişkili bir şekilde, Konfüçyüs'ün mirası öne sürülecek, kapitalizmin gelenekten başarılı bir biçimde yararlanabileceğini göstermek için Japonya örneği yardıma çağırılacaktır. "Girişimcilik" sanatı bu kültürel sermayeden fayda sağlamak ve işletme yönetimini bununla uyumlu hale sokmak olacaktır.[11] Farklı "etnik gelişme" vakalarının bu

bakış açısını desteklediklerini düşünülür: Hintli ve Çinli göçmenler, Kamerun'daki Bamilekeler, Tunuslu Sfakslılar, vb... Ne yazık ki, bu tür bir inanç ediminin sınırları da bellidir. Hesapta, "gelişmek" için "kendi kültürünün" gözlerinin içine bakmak yeterli olacaktı! Oysa işlerin makro-ekonomik düzeyde bu kadar basit olmamasının yanında, adı geçen kültürü tespit etmek ve onun etkilerini değerlendirmek de hayli zordur.

Uzun zaman herkes tarafından övülen Japon mucizesinin kültürel boyutu artık görelileştirilmiştir. Bunun anahtarlarından biri olarak görülen meşhur "aile işletmesi", ebedi bir Japonluğun göstergesi değildir. Bu, otuzlu yıllarda, imparatorun babalığı üstlendiği milliyetçi ve otoriter bir devlet-aile inşasının sadece bir yönüdür; ideolojisi ise, sanayinin artık Meiji devrindeki gibi bireysel patronlar ve babadan oğula geçen yönetimlerce değil, Tokyo Üniversitesi mezunu bürokratlar tarafından yönetildiği sırada geliştirilmiştir.[12] Daha genelde ise "hiçbir kültür, değişimler yoluyla ve yabancı kültürlerin etkisiyle Japon kültürü kadar değişmemiştir".[13] O kadar ki, Paul Veyne *Genji Romanı*'ndaki veya savaş sonrası dönemdeki Japonlar'ı, antikçağın Romalıları'na benzetmektedir: "Başka bir halkın, Yunanlılar'ın kültürüne sahip bir halk" vardır burada.[14] Gerçekte, Japon mucizesine dair kültürelci mit ancak yetmişli yılların başına dayanmaktadır. Bu mit, adaların modernizasyonu üzerine yapılan Hakone kollokyumunda ortaya çıkmıştır. Ama, bir süredir varlığını hissettiren, devlet ve ulusa dair daha siyasal bir sorunsal karşısında gitgide silinmektedir: Japonlar'ın tekilliği, yaşadıkları adayla değil, tarihle ve Doğu Asya'yla ilişkilendirilmektedir artık.[15]

Bu ekonomik güzergâhın, çok fazla çatışmaya yol açar nitelikte olduğu artık kabul edilmektedir. Tarihçiler, o icat edilmiş konsensüs geleneği kadar zengin bir anlaşmazlık, uyuşmazlık tarihi olduğunu ortaya çıkarmışlardır; hastanelerde yatan ruh hastalarının sayısına –Japonya'nın nüfusu ABD nüfusunun yarısı kadar olmasına karşın ABD'dekinin üç katıdır bu rakam– bakıldığında, Japonlar'ın maddi koşulları ile kültürleri arasında ilahi bir uyum olduğu yolundaki izlenim geçersiz olmaktadır.[16] Eski bir Fransa başbakanının sözleriyle, "karıncalar", itaat edip ürettikleri gibi istekte bulunup itiraz da edebilmektedirler. Yeni-Konfüçyüsçü model, en hafifinden "sapkın" diye nitelendireceği bu tür davranışları açıklamakta çaresiz kaldığı gibi, Çin'deki disiplinsizlik, sahtekârlık, kurumların yozlaşması ve gemi azıya almış suç oranları gibi olgular karşısında da suskunluğa mahkûm olmaktadır.

Nihai olarak her tarihsel biçimlenmeyi oluşturan toplumsal mücadele ve düzensizlikler, bir kültürelci için düzen bozukluğu ve yabancı-

laşmayla eşanlamlıdır. Halbuki, 1990 yılında, anayasanın emrettiği din ve devlet ayrılığına karşı olduğu bahanesiyle İmparator Akihito'nun tahta çıkması sırasında yapılan büyük bahar bayramı törenlerine katılmayan Komeito Budistleri, hıristiyan kiliseleri ve sol partilerin katılanlardan daha az Japon oldukları söylenebilir mi?[17] Ülkelerinin demokratikleşmesi için başarılı bir mücadele sürdürenler, Koreli veya Tayvanlı değiller miydi?

Kuşkusuz mesele bu şekilde ortaya çıkmıyor. Bir taraftan, Doğu Asya'daki siyasal veya ekonomik faaliyet, dünyanın herhangi bir yerinde olduğu gibi, güçlü bir kültürel yananlamla da renklenmektedir. Çin'de, Mao'ya yönelik kişi kültü, *Zhong* (sadakat) ideogramını veya Konfüçyüsçü anlamı gayet açık olan kalp şeklindeki rozetleri kullanmış ve istismar etmiştir.[18] Tayvanlılar ise bir falcıya danışmadan hiçbir işe başlamazlar. Ama diğer taraftan, bu kültürel pratiklerden hiçbiri siyasal veya ekonomik faaliyeti açıklamaya yetmez. Bu faaliyet, başka bir bağlamda çok daha karmaşık olan nedensellik düzeylerine işaret eder. Bunu ortaya çıkarmak, Fransız Sinoloji ekolünün büyük başarısıdır.[19] Şu halde, "kedi" Deng Xiaoping'in gelişme "fareleri"ni yakalamadaki becerisi, Konfüçyüsçü geleneğe hayli yabancıdır. Daha çok belirli bir tür yönetimin, yüzyıllardır süren güçlü bir eğilim olsa bile ülkenin tarihiyle kesinlikle bağdaşmayan "gevşek imparatorluğun" dinamik sürekliliğine dayalıdır bu beceri. Bunun yanında, 13. ve 14. yüzyılda şatafatlı bir dünya ekonomisinin ağırlık merkezi olan ve komünist devrimden önce burjuvazinin "altın çağ"ını yaşamış olan "asil" Çin nezdinde "kedi"nin marifetleri harikalar yaratmıştır. En azından şimdilik, "Asya Rönesansı" en önce, ekonomideki Deng reformlarının belirleyici özelliği olan "kurumsallaştırmasız modernizasyon"un tersine, Tayvan deneyinin siyasal bir kurumsallaştırma verme sürecinde olduğu deniz ticareti alanında gerçekleşmektedir.[20] Sözünü ettiğimiz bu Asya Rönesansı, hem –özellikle Tayvan'da, toplumsal yaşamın ritüelleştirilmesine görece geç katılan– Konfüçyüsçülüğün yeniden hayata geçirilmesinin ötesinde yer alan, hem de, devasa "Sarı" Çin, Vietnam ve Kuzey Kore'nin bu sürece katılmakta tereddüt etmeleri ölçüsünde, Konfüçyüsçülüğün yeniden canlanmasının gerisinde kalan bir olgudur.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Asya güzergâhlarının daha iyi anlaşılmasının tek yolu, küresel ama farklılıkları da gözeten bir tarihe başvurmaktır. Kültürlerin zaman içinde, failler veya koşullara bağlı olarak dönüşmesini dikkate alması koşuluyla, bu tarihin kültürel temsillerle ilgileneceği aşikârdır. Ama analiz bilginin bu düzlemiyle tatmin olama-

yacaktır. Kültürelcilik en iyi şartlarda bile kültürelcilik gülünç duruma düşer ve güldürür. R. H. Solomon şunu ciddi ciddi yazabilmiştir: "Mao hakkında denilebilir ki o, 'oral' bir toplumu dönüştürmeye çalışan 'anal' bir liderdir".[21] Daha kötü durumlarda ise –ki en kötü biçimler, çoğunlukla kendilerinden en emin olanlardır– hızla zararlı bir kimlik ateşine dönüşen düşsel bir dünya algılamasına neden olmaktadır.

Fransa'yı ve yaygınlığı daha az olmak kaydıyla diğer Batı ülkelerini ele geçiren İslam karşıtı korku da bu patolojiden çıkar. İlk belirtilerinden biri, İran Devrimi'nin karşı hamlesiyle körüklenen hayalci bir Şii tehdit söylemi olmuştur. Bu çılgınca fikri layıkıyla değerlendirebilmek için Pehlevi monarşisinin devrilmesine neden olanın bir Şii devrimi olmadığını, hatta tam anlamıyla bir dinsel devrim de *olmadığını*, daha çok, Tocqueville'in Fransız Devrimi'ni nitelendirmesinde olduğu gibi "bir dinsel devrim tarzında işleyen ve bir şekilde bir dinsel devrim görünümü alan siyasal bir devrim" olduğunu anlamak gerekir. Kuşkusuz 1978'deki büyük halk hareketlerine *pathos*'larının ve söylemlerinin ana unsurlarını popüler Şii dinselliği sağlamıştı; yeni rejimin dizginlerini eline alan fraksiyonlar radikal ideolojilerini altmışlı ve yetmişli yıllarda dinsel kesimin bağrında oluşturmuştu. Ama Şii inançla (veya kimlikle) İran halkının ayaklanması arasında bir neden sonuç ilişkisi bulmak zordur. Birçok Sünni İranlı –özellikle Kürtler– bu harekete katılmıştır. Birçok Şii, İranlı devrimci filozof Ali Şeriati'nin eleştirdiği aldırmazlığa kapılmış, ruhban sınıf da çoğunlukla Humeyniciliğe arka çıkmamıştır. İslam Cumhuriyeti otomatik olarak adlandırıldığı biçimiyle bir mollalar rejimi değildir, hele en önde gelen mollaların, muhalefete geçmeseler bile rejimle aralarına mesafe koyan ayetullahların rejimi hiç değildir. Bu devrim, laiklerle ittifak yapan orta düzey ruhban sınıfının devrimidir daha ziyade. Devrimin kurumsallaşması, en az devrimi yapanlar kadar "Şii" olan erkeklere ve kadınlara –monarşistler, liberaller, aynı zamanda devrimin siyasal teoloji alanındaki yeniliklerine veya ekonomik yönetimine karşı olan ileri gelen din adamları, Marksizm'le iç içe geçmiş bir İslam özleyen devrimci militanlar– karşı uygulanan acımasız baskılar pahasına gerçekleşmiştir.[22] Kültürelci yorumun, çelişkileri ve siyasal çatışmaların katkısını düşünmeyi es geçtiği bir kez daha görülmektedir. Bunun yanında, bu kadar "Şii" bir devrimin, neden İran'ın sınırlarını aşıp Lübnan'da, Körfez'de veya Pakistan'da yaşayan Ali'nin takipçilerini peşinden sürüklemediğini açıklamak da bir o kadar zordur.[23] Aynı nedenlerin aynı sonuçlara yol açması gerektiği düşünüldüğünde, Şah'ın devrilmesinde rol oynayan "Şiilik" değişkeninin diğer

toplumsal etkenlerden daha az belirleyici olduğu sonucuna varmak zorunda kalırız.

Ama bu gerçek kanıtlara karşın Fransız gazeteci ve siyasetçileri Düşman'ı belirlemekten çekinmediler: Şiilik. Bu tabii ki, Cezayir'in altüst olması ve "uygarlıklar çatışması" tezlerinin yarattığı paranoyaların İslam'ın tümüne yayılmasından önceydi. Talbot ve Citroën'in vasıflı işçileri greve gittiklerinde İçişleri Bakanı Gaston Deferre şöyle haykırdı: "Bunlar dinci, Şiiler."[24] Saddam Hüseyin komşusuna karşı saldırgan bir savaş başlattığında Başbakan Jacques Chirac da hemen onun yardımına koştu: "İran'dan bizim için olağanüstü bir tehlike gelmektedir... ve ortak hedefimiz... fundamentalizmin bölgeye yayılmasını önlemektir. Bu bağlamda Fransa, Irak'ın bunu durdurmasına yardım ederek payına düşeni yerine getirmektedir."[25] Müslüman genç kızlar başlarını örttüklerinde, bunun ancak Tahran'daki uğursuz yöneticilerin işi olabileceği söylenir. Cezayir'deki İslamcı gerillalar diğer bazı genç kızları ele geçirip cinsel köleler olarak kullandıklarında, sonrasında da gırtlaklarını kestiklerinde, bu olsa olsa geçici bir evliliktir kimilerine göre. Gerçekten İran'da hâlâ uygulanan, Şiiler'in meşhur *sikeh*'i denilen bir olgu vardır, ama İslam Cumhuriyeti yetkilileri bunu onaylamamaktadırlar; üstelik bu evlilik biçimi daha değişik özelliklere sahiptir...[26] Tanrıya şükür Cumhurbaşkanı, "Fransa'daki müslüman cemaati, büyük çoğunlukla Sünni-Maliki, ılımlı, entegre olmaya hevesli, karışıklıkla ve terörizmle ilişkisi olmayan bir cemaattir,"[27] diye bilgiç bir ifadeyle bizi rahatlatmaktadır.

Olayların böyle seçici bir biçimde algılanmasını rasyonelleştiren malzeme kültürelci yorumdur. Örneğin, Batılı bir gizli servisin 1992'de yazılmış bir raporunu okuyalım. Yazar kendini ele veren bir ifadeyle, başlık olarak bir Acem dizesi kullanmış: "Bu âlemi yakmak için bir kıvılcım yeterlidir." Tarz bellidir! "İranlılar'ın bilinçaltında Acem halkının kaderinde imparatorluk kurmanın yazılı olduğu inancının derin bir şekilde yerleşmiş olduğu" belirtilmiştir: "İran halkına, bazen kendini beğenmişliğe kadar varan bir gurur kazandıran budur. İran'ın bugünkü gelişmesinin altında yatan da budur. Acem ülkesinin, hıristiyan dönemde Nasturi, müslüman dönemde Şii dini özellikleri bile ulusun imparatorluk kaderi bilincine katkıda bulunur. Bugün Şiilik'le İran milliyetçiliği arasında öyle bir kimlik vardır ki, İmam Humeyni'nin İslam Devrimi'nin ihracı hedefinin İslam'ın zaferi mi, yoksa İmparatorluğun yeniden kurulması mı olduğu belli değildir. Stratejileri değişik de olsa İmam Humeyni ve haleflerinin, Hamaney ve Rafsancani'nin nihai he-

defleri Şah'ınkilerle aynı olabilir: İmparatorluğun yeniden kurulması." Ama bu farklı stratejilerin temel bir kültürel özelliğe dayandığı düşünülmektedir:

İran'dan söz edildiğinde, *ketman* veya *takiye* mefhumlarını sürekli akılda tutmak gerekir. Bu terimleri sinsilik, dalavere, ikiyüzlülük diye çevirebiliriz; ama Batı'nın bu davranışlarda gördüğü tüm kötülüğü silmek için bunlara dinsel bir yananlam katmak yeter. İranlı için uygun bir davranıştır bu ve Şii ruhban sınıfı da bunu (Sünniler'den daha çok) telkin eder. İranlılar'ın hiçbir dediği veya yaptığı görünen anlamında ele alınmamalıdır. Bu sinsilik, dinin veya imparatorluğun çıkarları söz konusu olduğunda kuşkusuz doğrulanabilir... Gene dinsel mahiyette olan bir şeyin siyasal ve ekonomik olan karşısındaki üstünlüğü ilkesine göre halk, seçkinler ve yöneticiler el ele vererek "mazlum" İslam'a zulmeden Batı emperyalizmi karşısında zafer kazanmaya çabalarlar. 1979'dan beri iki silah öne çıkmıştır: Batı'ya duyulan kin ve İslam Devrimi'nin Hıristiyanlık ve Musevilik karşısındaki zaferine erişmek için bir araç olarak "aldatmaca" Batı'nın teknoloji ve parasını çekmek için geliştirilen süreçler de bu taktiklerden yola çıkar.

Bu kültürelci postülat bir kez ortaya konduktan sonra, çılgınca bir işleyiş devreye girer: "Irak'ın zayıflaması, sadece sınırdaki tehdidi bir süre için hafifletmekle kalmamış, binlerce İranlı Şii'nin gözünde son derece kıymetli olan kutsal kent Kerbela'nın Iraklı Şiiler aracılığıyla ele geçirilmesi eğilimini de canlandırma olasılığını getirmiştir. İran bugün için Irak'ın parçalanmasına karşı çıkıyorsa, bu belki de Pers İmparatorluğu'nu yeniden kurmak için Irak'ı tümüyle ele geçirmeyi istediğindendir." Ama en elle tutulur tehlike nükleer gelişmeyle ilgilidir: "İmparatorluk fikri, Şah olsun Humeyni olsun, nükleer silahlara sahip olmayı gerekli kılar. Tüm üçüncü dünya ülkelerinin gözünde nükleer silah bağımsızlığın ve gücün simgesidir*... Nükleer silah artışının dinsel bir boyutu vardır. Nükleer silah Ortadoğu'ya ve Afrika'ya misyoner gibi yollanan İranlı mollalar için önemli bir savdır. Bu İran Kuranı'na eklenen bir zafer suresidir". Kuşkusuz raporun yazarının da itiraf ettiği gibi İranlılar'ın nükleer silah sahibi olma isteklerine dair göstergeler "zayıf"tır. Ama "hayli güçlü" olarak nitelendirdiği bir konu daha vardır: Uluslararası Atom Enerjisi Ajansı (AIEA) müfettişlerinin ziyareti. "Eğer bir şey gizlenmek isteniyorsa, bunun en iyi yolu, risk taşımayan teftişler aracılığıyla gizleyecek hiçbir şeyinizin olmadığını göstermektir. 'Takiye', yani sinsilik taraftarı iyi bir İranlı'nın mantığı da bunu gerektirir." Tabii

* Descarteşçi ve sınai bir ulus olan Fransa ise kamuoyu nezdinde saygınlık kaygısıyla bu hayale kapılmamıştır.

ki dava açma aşamasının tam ortasında olduğumuz, "İranlılar'ın nükleer silahlar konusunda bir faaliyetleri olduğuna dair kesin kanıtlardan" yoksun bulunduğumuz için, halihazırdaki iddianame kültürelci varsayımlara dayandırılmaktadır: "Karara varabilmek için, ilgililer tarafından yapılan açıklamaları ve nükleer silahlara sahip olmanın İran için oluşturacağı siyasal ve dinsel faydaları göz önüne almak gerekir." Alıntıladığımız satırların yazarı, soğuk savaşın bir evladı olarak, İran tehdidini komünist tehlike modeli üzerine inşa etmektedir. Cumhurbaşkanı Rafsancani'nin Batı teknolojisiyle devrimci ilkelere bağlılığı birleştirmek amacıyla yaptığı bir açıklama, hemen Lenin'in meşhur cümlesine benzetilmektedir: "Batılılar bize her şeyi satarlar, kendilerini asacağımız ipi bile." İran'ın, "imparatorluk isteğinin temel silahı" olan "devrimci İslam"ı canlandırdığı varsayılmaktadır:

Bu silah, İslam dünyasının her bir köşesinden gelen öğrencilerin Kum'da, İslam üniversitesinin kalbinde aldıkları eğitimdir. Çeşitli müslüman devletlerdeki ezilen azınlıkların İslami hareketlerine verilen mali destektir. Bütün yoksullara verilen, eski Kuran yasasına dönülerek kurulacak daha iyi bir dünya umududur. İran, İslami mesihçiliğin taşıyıcısı olma arzusundadır. Lumumba Üniversitesi ve yerel devrimleri desteklemesiyle proleterlerin umudu olan Sovyetler Birliği'nin yerini, İran almak istemektedir. Proleterlerin yurdu olan Sovyetler Birliği'yle aynı kozlara sahiptir. 680'deki Kerbela yenilgisinden beri İran acıların, yoksulların ve şehitlerin yurdudur. İran bunların umutlarının muştucusudur.

Filistin terörizminin bile onun yanında saygın bir görünüm kazandığı bu "devrimci İslam"ın temsil ettiği değişimi küçümsememek gerekir:

Şu son on yılın terörizmi Filistin'deki Arap toprakları ve Arap davası uğruna savaşan Araplar'ın işiydi. Psikolojik açıdan 80'li yılların teröristi bir askerdir ve askeri silahlar kullanır: patlayıcı, ateşli silahlar, bazen de bıçak... Ebu Nidal'in veya FHKC'nin emrindeki terörist kendini Emevi veya Fatımi İmparatorlukları'nı kuran Arap süvarilerin bir devamı olarak görmektedir; Allah'ın süvarisi kılıç, ateşli silah veya gerektiğinde patlayıcı kullanabilir. Kendisi de asker olan bir düşmana karşı savaşır. Haçlı seferlerimiz bunun kanıtıdır. Devrimci İslam için ise bu durum tamamen değişmiştir. Düşman "gâvur"dur. Tamamen nefret edilebilir bir varlıktır. Bu, teknolojisi sayesinde din büyüklerinin İslam'ını küçük düşürmüş olan büyük Şeytan'dır. Onu sadece yenmek yeterli değildir, onu cezalandırmak, gücünün temeli ve toplumsal gelişmesinin motoru olan teknolojisini yok ederek yıkmak gereklidir. Eğer İranlı örgütler bir terörizm stratejisi geliştirirlerse, bu yöntemler bildiklerimizden çok farklı olacaktır.

Bu "devrimci İslam" tehdidi karşısında, "teolojinin bir bilim olduğu"nu kabul etmek ve "Tahran'da ve başka yerlerde, Şiilik ve Sünnilik

arasındaki farklılıkları silmeye çalışan İslam konferanslarının gelişimini izlemek, İranlı İslam hukuku otoritelerinin çeşitli fundamentalizmlerin gelişmesi üzerindeki etkisini ölçmek, farklı hukuk ekollerini karşı karşıya getiren anlaşmazlıkları izlemek" şarttır. Çünkü "İslam kapımızdadır" Hatta raporun yazarı "bilgili bir teoloji danışmanı tutmamızı" önerir! Sonuç olarak belli bir şaşkınlığı da gizleyemez: "Saldırıya uğrayan İran, saldırgan İran, kuşatılmış İran, devrimci İran. İmparatorluk İran'ı mı, kırılgan İran mı? İran'ı hemen anlamak kolay değildir. Aslında bir tek İran mı vardır, yoksa çok çehreli İranlar mı?" diye ciddi ciddi sorar kendine sorar. Ama en iyisi ihtiyatı elden bırakmamaktır: "Bu durumda, ben derim ki, bizim açımızdan azami tehdidi yani imparatorluk İranı'nı, devrimci, Allah'ın intikamının taşıyıcısı, kendisine Dünya İmparatorluğu vaat edilen İran'ı düşünmek gerekir. Gerçek tehdidin daha hafif olduğu gibi bir sürprizle de karşı karşıya kalabiliriz. Ama bu güzel bir sürpriz olacaktır."

Bu tür bir kültürelci antoloji karşısında, insan kendi kendine bu metnin yazarının Bay Sohaing'in yeni Beaujolais şarabından aldığı ölçüsüz tadı paylaşıp paylaşmadığını sorabilir. Bir taraftan İslam Cumhuriyeti "devrimci İslam"ın dayandığından çok daha karmaşık iktidar dengelerine dayanır;[28] diğer taraftan (Amerikalı olmayan) emin kaynaklar tarafından da doğrulanan nükleer silah sağlama isteği, tehlikeyi geciktirecek kadar önemli ölçüde mali engellerle karşılaşmaktadır. Ortadoğu ortamında bu istek mantıklı da görülebilir: İsrail, Pakistan ve Hindistan şimdiden birer nükleer güçtür, Irak'ın bu yöndeki çabaları da hiçbir şekilde gizlenmemektedir. Bunun yanında İran'a yumuşak bakmaya pek de eğilimli olmayan Amerikan kaynakları, aynı dönemde bu ülkenin askeri harcamalarının hayli mütevazı olduğunu göstermektedir. 1989-90 ve 1990-91 bütçelerinde yıllık silahlanma harcamaları 1.9 milyar dolar olarak tahmin edilmektedir. Pentagon kaynaklarına göre bu tutar Suudi Arabistan'ın harcamalarının altıda biri, İsrail'in harcamalarının ise yarısı kadardır. Aslında İran'ın silahlanma harcamaları yetmişli yıllardan bu yana bir düşüş göstermiştir; bu harcamaların gayri safi milli hasılaya oranı açısından, örneklenen 144 ülke içinde İran 68. sırada, Irak (1.), Suudi Arabistan (6.), İsrail (9.), Türkiye (51.) ve Fransa'nın (57.) arkasında yer almaktadır.[29]

1982'den beri mali durumun kötüleşmesi ve İslam Cumhuriyeti'nin ekonomik reformunun çöküşü silahlanma yolundaki ilerlemeleri pek

mümkün kılmamaktadır. Hepsi bir yana, askeri manevralara katılan gözlemciler karşılaştıkları askeri teçhizattan etkilenmiş görünmemektedirler. Eğer "İranlı olan her şeyin içerdiği o temel ikilikler" tarafından yanıltılmadıysak ve genişleme isteğindeki mollalar kriz olgusunu bir taktik olarak kullanmıyorlarsa, söz konusu olayların kültürelci bir biçimde inşa edilmesi gerçeklik üzerindeki etkileri hiç de gözardı edilemeyecek bir siyasal tahayyülün ürünüdür: Örneğin, İçişleri Bakanı Bay Pasqua, 1994 yılında "hassas bir konumda bulunan on üç ülkenin vatandaşlarının giriş çıkışlarını denetim altına alabilmek" için bir vize uygulaması başlatmış ve bu amaçla "gerek terörizmi destekledikleri gerekse de ideolojik savaş sürdürdükleri için potansiyel tehlike oluşturan malûm ülkelerden oluşan bir ön liste" yapılmıştı. İran'ın da bu "malûm ülkeler", bu "potansiyel tehlike oluşturan ülkeler" arasında olduğunu söylersek okuru şaşırtmış olmayacağız.[30]

Fransa da bu tür kültürelci düşüncelere ve anlambilimsel kaymalara kapılarak üçüncü bir kimlik düşüne, Rvanda'daki Tutsi soykırımına bulaşmıştır. Elysée Sarayı'nın* Rvanda Başkanı Habyarimana'ya 1990 Ekimi'nden 1994 Nisanı'na, belki de daha sonrasına kadar sağladığı desteğin kökeni, kuşkusuz alışılagelmiş bazı maddi çıkarların korunmasına dayanıyordu hesapta: Her iki başkanlık ailesi arasındaki bağlar ortadaydı ve Fransa'nın, Rvanda hükümetinin yardımı sayesinde bölgedeki bazı ülkeleri etkileyen ambargoyu delmiş olması da olasıydı. Ama bu politikayı çevreleyen savların içinde belki de belirleyici nitelikte bir mantıksızlık da vardı. Kagera nehrinde dakikada iki ceset sürüklenirken, on bin kadavra Victoria gölüne dökülürken ve sorumluluğu açıkça Hutu aşırılıkçılarına ait olan beş yüz bin kurban lafları ortalıkta dolaşırken, Fransız askeri komuta kademelerinde Rvanda Yurtsever Cephesi'ne karşı mücadeleyi haklı çıkarmak için, Fransızca konuşanların korunması gerektiğini hâlâ savunanlar vardı.[31] İnsan, Joachim du Bellay'nin bile bu kadar şey istemediğini düşünmeden edemiyor!**

Duruma uygun kötü yalanlar mı? Yontulmamış subayların saflığı mı? Bunu anlamak kolay değil, çünkü Fransa'nın Güney Sahra politikası bazen hâlâ Fachoda hezimeti tarafından belirleniyor. Yukarı Nil böl-

* Fransa cumhurbaşkanının rezidansı; burada cumhurbaşkanını kastetmek için bir metafor olarak kullanılıyor. (ç.n.)

** 16. yüzyılda yaşayan Fransız şair du Bellay'nin Fransızca'nın bir edebiyat dili olabileceğini savunması ve bu yolda çalışmasına atıfta bulunuluyor. (ç.n.)

gesindeki bu kenti, Marchand kuvvetleri 1898'de Büyük Britanya'nın baskısıyla boşaltmak zorunda kalmıştı. Dışişleri Bakanı Delcassé, Fransa'nın Eski Kıta'daki ittifaklarını sağlamlaştırmak ve Londra'yla uzlaşma sağlamak uğruna bu baskılara boyun eğmişti. Kuşkusuz artık ilk planda suçlanan "İkiyüzlü Albion"* değil, daha çok, Birleşik Krallığın da hevesle hizmet ettiği bilinen ABD'dir; İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, serbest değişime bağlılıkları, bağımsızlık hareketlerini desteklemeleri ve Bretton Woods kurumları aracılığıyla sömürge anlaşmasının kalıntılarına saldırmaları nedeniyle ABD, Fransız sömürgecilik yanlıları tarafından hiçbir zaman affedilmemiştir. Fransa'nın Afrika politikasını oluşturanların çoğunu etkileyen Fachoda kompleksi her şeyden önce bazı iş çevrelerinde, diplomatlarda ve Fransız göçmenlerde hâlâ çok canlı olan bir kuşatılmışlık ve korumacılık duygusunu ifade eder. Ordusunun Çad, Orta Afrika, Zaire ve Rvanda'daki varlığı ve rolü, gizli servislerinin Sudan'daki etkinliği, 1898'de yenilen sillenin sessiz rövanşı olarak nitelendirilemez mi? Her halükârda, Fransa'yı General Eyadema'nın Togo'daki otoriter uygulamalarına yardım etmeye iten nedenler arasında, onun baş rakibi olan Gilchrist Olympio'nun "Anglosaksonlar" ile kurduğu gerçek veya hayali ilişkilerin ağırlığı vardır. Kendilerini iktidara getirecek olan seçimler yaklaştığında Jacques Chirac'ın Cumhuriyet İçin Birlik'i (RPR) sosyalist hükümeti "yanık toprak politikası" uygulamakla, Togo ve Fransa arasındaki "dostluk bağları"na aldırmayıp "şimdiye kadar bizim olan yeri başkalarının işgal etmesi" tehlikesine yol açmakla eleştirmişti.[32] Aynı şekilde Amerikalı ve İngilizler'in Kamerun'da el altından İngilizdilli Sosyal Demokrat Cephe liderini desteklediklerinden şüpheleniliyordu ve bu da Paris'e Başkan Biya'nın tutumuna göz yummak için ek bir neden sunmuştu. Nihayet, Fransızdilli katılımcılar azalmasın diye, borçlarını ödemiyor olmasına karşın Fransa dişini tırnağına takıp Zaire'yi Uluslararası Para Fonu'na karşı savundu. Mareşal Mobutu, Wallon aksanıyla da olsa Fransızca konuştuğu için Seine nehri kıyılarında sempati gördü; 1994'teki Rvanda krizi sırasında bir kez daha bölgedeki istikrarın güvencesi haline geldi. Fransa'nın iyi birer psikolog olan Afrikalı müşterileri, Washington'a yanaşıyor gibi yapmaktan çekinmeyerek, kendi pazarlık güçlerini artırdılar. [33]

Gene de senelerdir basının bir kısmının entelektüel desteğinin de yardımıyla[34] Fransa'nın Afrika politikasının sorumluları tarafından sürdürülen etnik kimlik saçmalıklarının yanında, Fransızdilli kültürel top-

* Fransızlar tarafından İngiltere için kullanılan aşağılayıcı deyim. (ç.n.)

luluk düşü pek masum, hatta evrenselci kalmaktadır. Başkan Habyarimana'ya sağlanan askeri destek en başından beri etno-demokratik bir seçim olarak düşünülmüştü. Başkan Mitterrand'ın Afrikalı meslektaşlarını büyük demokratikleşme rüzgârına olumlu yaklaşmaya zorladığı La Baule'deki Fransa-Afrika konferansından[35] feyz alan bir askeri işbirliği misyonu subayı, her önüne gelene, "Rvanda halkı %80 Hutular'dan oluştuğuna, Afrika'da serbest oy her zaman etnik bir olgu olduğuna göre, iktidarın da tamamen Hutular'a ait olması gerekir" diye ilan ediyordu. Cher milletvekili Jean-François Deniau, aynı havayla 1994 Nisan soykırımını şöyle yorumluyordu: "Bu bir çoğunluğun suiistimali vakasıdır. Cumhurbaşkanı hakikaten Hutular'ı desteklemiştir, çünkü onlar çoğunluktu... Tutsiler ise azınlıkta, ama seçimleri kazanan bir azınlık. Seçimleri bir azınlık kazanırsa, demokrasi nerede kaldı? Kafamızdaki bütün modeller altüst olur bu durumda."[36]

Bu tür bir mantık siyasal boyutu etnik aidiyete indirgemektedir: Hutuluk tekelci bir siyasal yönlendirmeye sahiptir ve Başkan Habyarimana da tanımı itibarıyla demokratik meşruiyeti elinde tutan kişidir, çünkü Hutu olduğu için çoğunluğun doğal temsilcisidir. Analizin bu görünümü kuşkusuz çok güzel. Etnikliğin nesnel bir gerçeklik olduğunu varsayıyor, halbuki etniklik basit bir bilinç olayıdır yalnızca.[37] Böyle bir analiz bir etnik bütüne aidiyet hissinin soyaçekimle doğuyor olmasını gerektirir, halbuki bu his zamana ve mekâna göre değişir: 1990 yılında, ellili yıllardaki veya yüzyıl başındaki şekilde Hutu veya Tutsi olmuyor insanlar (ve 1994 soykırımından sonra, kuşkusuz bir şeyler daha değişecek); Rvanda'nın kuzeyinde veya güneyinde, ülkenin iç kısımlarında veya Rvanda'daki, Burundi'deki, Kivu'daki sığınma kamplarında da aynı şekilde olmuyor.[38] Öyle ki, Hutu ve Tutsiler arasındaki farklılığın (etnik veya toplumsal) doğası ve düşmanlıklarının (sömürge öncesi veya sömürge dönemindeki) kökeni siyasetçiler ve uzmanlar arasında sert tartışmalara konu oluyor.

Her ne kadar Fransız yetkililer inanıyor taklidi yapıyorlarsa da, bu trajik öyküde hiçbir şeyin bir anlamı yok. Yetkililerin çatışmayı kesinlikle kimlikçi biçimde okumaları, aynı düzeyde belirleyici olan diğer bazı etkenleri gölgede bırakıyor. Hutu İnterhamve* milislerinin Tutsiler'i Tutsi oldukları için öldürdükleri doğrudur. Soykırım niyeti, annelerin karnı yarılarak dışarı çıkarılan ceninler ve bilinçli olarak öldürü-

* "İnterhamve" sözcüğü, Hutu ve Tutsiler'in ortak olarak konuştuğu Kinyarvanda dilinde bu milisleri tanımlamak için kullanılmaktadır. (ç.n.)

len çocuklarla daha da ağırlaşmaktadır. Ama insanın gözlerini bağlayan bu köreltici kanıtın ardında, bu milislerin, kriz ve mülteci akımının yerle bir ettiği bir savaş ekonomisinin içinde toplumsal yükselme veya yaşamını sürdürme mücadelesi veren genç insanlardan oluşmuş olması da belirleyici değil midir? Pis işleri yapmak için ücret alıyor olmaları? En azından yarısının AIDS virüsü taşıması, yani ölümü bekliyor olmaları? Rvanda'da ve başka ülkelerde alt toplumsal sınıfların mensuplarını, marjinalleri ve haydutları toplama ve onların hınçlarını ve doyumsuzluklarını çoklukla yasal bir biçimde tatmin etmelerini sağlama özelliğine sahip paramiliter örgütlerin, milis kuvvetlerinin mensubu olmalarına ne demeli? Bu savaş "etnik" olmasının yanında toplumsal ve siyasaldır. Bunun yanında, etnik-tözcü mantık, Hutu veya Tutsi olduğunda kişinin daha az insan olmadığını, bir kimliğe aidiyetin tamamen belirleyemediği korkuların ve aynı zamanda tercihlerin, hesapların, yücegönüllülüklerin tutsağı olduğunu unutmaktadır. 1994'te Rvanda'da Tutsiler'i kazanç için veya siyasal inançtan dolayı, ya da sadece insanlık veya hıristiyanca duygular adına kurtaran Hutular'a rastlandığı gibi, 1972'de de Burundili Tutsiler, Albay Micombero'nun asker bozuntuları tarafından kovalanan Hutular'ı korumuştu.

Bu tür tutarsızlıklar karşısında, etnik yorumu savunanların elinde kimlik temelli hazır bir cevap vardır: 1990 yılının birinci yarısından sonra, Rvanda Yurtsever Cephesi Ekim ayındaki saldırısına başlamadan önce General Habyarimana'nın konumunu sarsan Hutu muhalifler, genelde ülkenin güneyindendi; yani bir alt-tür oluşturuyorlardı. Ama bu olgu, en sıradan siyasi ayrıcalıklar ve tarihsel imtiyazların sosyolojisiyle ilgilidir. Fransız sosyalistlerinin yıllardır Lille belediyesinin hakimi olmalarına ve Kuzey federasyonunun partinin yaşamında çok önemli bir yeri olmasına karşın, ne Lille halkı için sosyalisttir demek, ne de sosyalist partinin bir Lille partisi olduğunu söylemek doğrudur. Soykırımın en karanlık saatlerinde de siyasal eylem etnik dinamikten bağımsız bir şekilde işleyecektir. Rvanda devletinin yeniden yapılanmasının gergin bir bileşenidir bu. RYC, Hutu bir başkanı başa getirmiş gibi yapacak ve iç muhalefetle diyaloğu sürdürecektir; bu muhalefetin temsilcileri ise Kigali'deki Mille Collines Oteli'nin kalabalık odalarında, bir barış gücü birliğinin göstermelik koruması altında canlarını kurtarmaya çalışacaklar, Başkan Habyarimana'nın partisinin bazı üyeleri yabancı ülkelere yerleşip muhalefete başlayacak, katliamları protesto edeceklerdir.

1990-93 yılları arasında Fransız askerleri de ülkede yapılan kimlik kontrollerine katılmışlardı. Sahiplerinin etnik aidiyetlerini de belirten

bu kimlik kartları nedeniyle, kimliklerinde "Tutsi" yazanlar fiilen RYC denilen "hamam böcekleri"nin suç ortağı sayılıyorlardı. Ancak, ordunun ve sevgili Cumhuriyetimiz'in hükümetinin Fransızdillilik ve demokratik Hutu çoğunluğu lehine verdiği mücadele ortadayken bu mücadelenin abartıldığını söylemek haksızlık olur. *Hutu Power*'ın* (Hutu Gücü) aşırıları Fransız hükümetini ve ordusunu kendi kimlikçi mantıklarının haklılığına inandırmışlar, sonra da bu mücadeleyi kendi başlarına sahiplenmişlerdi zaten. Fransız tahayyülünün sanrı gücü, bu durumda, Rvanda Yurtsever Cephesi'nin kazanması durumunda gerçekleştireceği varsayılan katliamları daha etkili bir şekilde önlemek için, gerçek bir soykırımın hazırlanışını askeri açıdan desteklemeye, hatta bazı kaynaklara inanacak olursak suça katılmaya kadar gidebilecektir. Bu belirsiz siyaset, Afrika "kültürleri" hakkındaki bir dizi yanlış anlamanın sonuç noktasından başka bir şey değildir. Bu politikanın nerelere uzandığını anlamak, örneğin 1988'de radyo ve televizyondan yayınlanan bir konuşmasında şunları söyleyebilen bir mareşalin, bugün hâlâ Zaire'nin birliğinin biricik simgesi olarak gösterilmesini anlayabilmeyi gerektirir:

> Bir düzine kadar kadının sokakta gösteri yaptığını duyduğumda hâlâ Gbadolite'teydim. Böyle bir gösteriye şahit olduğunuzda ne yapardınız JMPR militanları? Ne yapardınız CADER?** Jandarmaları beklemezsiniz, askerleri veya JMPR'yi beklemezsiniz. O kadar pahalıya mal olan barışımızın ne demek olduğunu biliyorsunuz. Ayağınızda ayakkabılarınız var. O zaman onları tekmelersiniz. Size karışıklık çıkarın demiyorum. Ama onları tekmelersiniz. Tekrar ediyorum, onları tekmelersiniz. Elleriniz var, vurursunuz. Bir kafanız var: Kamo!*** Barış adına onları sokaktan kovarsınız.

O gün, "o kadar pahalıya mal olan" Zaire barışını kurtaranlar güvenlik güçleri oldu. Adı geçen on iki kadın tutuklandılar, siyasi polisin AIDS'li memurları onlara defalarca tecavüz etti.[39] Arkadaşı Çavuşesku'nun acı sonundan kötü etkilenen Mareşal Mobutu'nun bu olaydan sonra demokrasi arzusuna tutulduğu ve 1990 yılının Nisan ayında çok partili bir düzen kurduğu doğrudur. Ama kendi farklılığını da çok çabuk ortaya koymuştur Mobutu. Mayıs ayından itibaren özel başkanlık birliğinin komandoları onu protesto eden Lumumbashi kampüsünü elde silah temizlemiş, bu arada başkanın doğum yeri olan Equateur böl-

* Tarihin cilvesi: François Mitterand'ın korumaya soyunduğu Fransızdilliliğin bu temsilcileri kendilerini böyle nitelendirmektedirler.

** Tek parti bünyesindeki milisler.

*** Sert bir kafa vuruşu anlamına gelen bir ses-sözcük.

gesi kökenlileri kayırmayı da ihmal etmemişlerdir.[40] Böylece hakimiyeti yeniden ele almaya başlamış ve Batılı güçlerin gevşek davranışları sayesinde de sonunda başarılı olmuşlardır. Kuşkusuz Batılı ülkelerin yöneticilerinin çoğu, şahsen, gerek yönetim konularında gerek insan haklarına saygı alanında Mareşal Mobutu'nun düzelmeyeceğine kesin olarak inanmaktaydılar. Hakimiyetini artırabilmek için işi sürüncemede bıraktığını herkes biliyordu. Gene de bu kesinliğe karşın Mobutu'ya bir şey denilmezken, muhalefete küçücük bir şans bile tanınmamıştı. Burada, Zaire siyasal sınıfının yeteneksizlikleri ve bölünmüşlüğüyle kendi umutlarının mezarını kazmış olmasının veya Nelson Mandela'yla Papa II. Jean Paul'un Mobutu'nun uluslararası alanda kabul görmesine katkıda bulunmuş olmalarının pek önemi yoktur. İlginç olan kültürelci bir tahayyülü eylem halinde görmek ve işlediği seçici algı yöntemini tespit edebilmektir. Batılılar –özellikle de Fransızlar– Zaire'deki durumun devam etmesine göz yummuşlardır. Bunun nedeni şu üç mite inanmış olmalarıdır: altmışlı yıllardaki ayaklanmaların tekrarlanması ve Afrika'nın göbeğinde stratejik bir konuma sahip olduğu varsayılan bir ülkenin parçalanması tehlikesi; bu dev ülkenin her an çözülmeye hazır etnik bir mozaik olduğu fikri; "Afrika kültürü"nün, kabile reisinin üstünlüğüne dayandığı için siyasal çoğulculukla çeliştiği inancı.

Tek partili rejim ideologları otuz yıl boyunca "bir ipte iki cambaz oynamaz" deyip durmuşlardı bize. Onların sömürge otoritesi gibi sert bir kavrama saygınlık halesi yakıştırmaları ölçüsünde, biz de onlara ve komünizme set çekilebilmesi için güçlü iktidarlar gerektiğine inanmaya hazırdık. Sonrasında, çok partili düzenin sancıları, muhalefetlerin kendi içlerinde bölünerek çoğalmaları gibi etmenlerle birlikte bir ipte oynayan iki cambaz kuramı yeniden canlanır gibi olmuştur. Bu etnolojik bilgiye sahip olan Fransa'nın Afrika politikası sorumluları, Güney Sahra'da demokratik deneyin sürebilirliğine inanmadıklarını gizlemeye bile gerek duymadılar. "İhtiyatlı" analizler yapma çağrısında bulunan *Le Monde* bile, "'Reis' miti –kabile reisi, savaş reisi veya devlet reisi–, Somali veya Angola'daki üzücü örneklerin de gösterdiği gibi, sağlamca yerleşmiş halde yerinde durmaktadır," diye yorum yapıyordu.[41] Bilgili siyaset ve gazetecilik çevrelerinin ötesinde, sömürgeciliğin sona ermesinden otuz yıl sonra bile bu tema Afrikacı saçmalığın en nadide örneği olarak ortada durmaktadır: Paris metrosunun temizlik işlerini yapan şirketin bir memuru, "Mağrip ve Afrika kültür ve uygarlıklarına duyarlılaşma" stajından geçtikten sonra, "bazen Afrikalılar'ın, sadece Fransızca'ya hakimiyetlerinin eksikliğinden değil, aynı zamanda onlarla ileti-

şim kurmakta da beceriksiz olmamız yüzünden kendilerinden istenenleri anlamadıklarını hissediyorum. Afrikalılar'ın daha ziyade klan olarak hareket ettiklerini ve bir şeyler dayatmak istendiğinde, klanın reisinin fikrini hesaba katmanın çok önemli olduğunu öğrendim," açıklamasında bulunmuştur.[42]

Oysa yüz binlerce Afrikalı'yı 1989'dan beri sokaklarda gösteri yapmaktan ya da birçok ülkede seçim sonuçlarına saygı göstermekten vazgeçiremeyen bu "reis miti" hayli naif bir zihinsel çıkarımdır. Demokrasinin Afrika altkıtasındaki başarısızlığı, "kültür"den çok siyasal güçler arasındaki ilişkilere, ekonomik krizlere ve uluslararası ilişkilere bağlıdır. Üstelik yeniden kurulma yolunda olan başkana dayalı otoriterlik, ideolojik ve pratik ilhamının önemli bölümünü sömürge öncesi devirden değil, sömürge döneminden almaktadır. Örneğin Mareşal Mobutu'nun Zaire'de, Başkan Biya'nın da Kamerun'da rakiplerini bölmek amacıyla birçok "muhalefet" partisi kurdurmaları, Fransız yönetimi zamanında milliyetçi partilere karşı başarıyla uygulanmış, denenmiş bir yöntemdir. Eğer Gine'de Sékou Touré veya Güney Afrika eyaleti Natal'daki Şef Buthelezi gibi diktatörler Afrika geçmişinin saygın kişilikleriyle –sırasıyla Samory ve Shaka– özdeşleşmeye çalışıyorlarsa, bu, çağdaş sömürgeliği sonlandırma ve *apartheid* bağlamında, modern ideolojiyi yeniden yorumlamanın bir sonucu olarak gerçekleşmiştir.[43] Jean-Bedel Bokassa, Gnassingbé Eyadema ve Amin Dada'ya gelince, kurnazca uygulanan sertliklerinin kendi toplumlarındaki kimi tarihsel kişiliklere belirgin atıflar içermesine karşın, bu diktatörler sömürge ordusunun saf kültürel ürünleridir.[44] Beyaz adamın baskı aygıtıyla kurulan bu bağ hiçbir zaman onların aleyhine olmamıştır çünkü tarihsel olarak, Avrupa askeri bürokrasisi, örneğin dinsel konularda onu kendi eylemlerine model olarak alan birçok Afrikalı'nın gözünde modernliğin ve toplumsal yükselmenin taşıyıcısı olarak görülmüştür.[45]

Bu örneklerin dışında, 19. yüzyılda, kaderleri vahşi ve zorba kahramanlara bağlı olan savaşçı devletlerin sayısı görece çok olsa da, eski Afrika'nın siyasal oluşumlarının özelliği daha ziyade farklı kurumlar ve toplumsal hiyerarşiler arasındaki karmaşık iktidar dengeleri tarafından belirleniyordu. Kuşkusuz bu durumda demokrasiden söz etmek beyhudedir. Ama 18. ve 19. yüzyılda Asante'de olduğu gibi bazen anayasal bir düzene çok yaklaşan bu devlet veya hanedan yapıları, otorite sahiplerinin hareket özerkliğini kısıtlamaktaydı.[46] Böylece kutsal krallıkların kurulmasıyla ilgili Bantu mitleri –Amerika yerlilerinin mitolojisinin tersine– "gerçek bir siyasal ideoloji taşır" ve "iki başlı bir iktidar

kavramı geliştirir", ki bu da Georges Dumézil'in incelediği Hint-Avrupa'ya özgü üç işlevin birincisini çağrıştırmaktadır.[47] Vali Robert Delavignette'in pek sevdiği "Siyahi reisler", çoğunlukla fethettiği toplumları yönetmek için ileri gelen yerlilerin arasından adam seçme kaygısı içindeki sömürgecinin yaratılarıdır.

Bu durum, merkezi siyasal kurumsallaşmadan yoksun kalan başsız toplumlarda açıkça görülür; bu koşullarda reisliğin tesis edilişi, ciddi yanlış anlaşılmalar ve çatışmalar pahasına, iktidara dair kültürel temsillerle çelişen bir biçimde gerçekleşmiştir.[48] Ama, kökenleri sömürge öncesi döneme uzanan krallıklar ve reisliklerde bile monarşi fikri ve otoritenin algılanması sömürgecinin eylemi sonucu derin bir değişikliğe uğramıştır. Özellikle Almanlar ve Britanyalılar, prestijlerini sağlamlaştırmak amacıyla "imparatorluk monarşisini" kutlayan ritüeller düzenlemiş, Kayzer ve Kraliçe Victoria'nın görkemli simgelerine başvurmuşlardır; kuşkusuz birer *kitsch* olarak bu törenler Bayangam'daki yeni Beaujolais şarabı törenlerini hiç aratmayacak düzeydedirler: 1890'da Tanganika'da Çaggalar'ın reisine bir Alman görevlisi Berlin operasından aldığı, Lohengrin'in pelerin ve kaskını sunmuştu. Diğer taraftan, kendi simgesel kaynaklarını zenginleştirme kaygısındaki yerli reisler de "kral" ünvanı için yalvarıyor, Britanya hükümdarlarının taç giyme törenlerine davet edilmek istiyor, tahtlar, taçlar ve âsâlar ediniyor, kendi törenlerini düzenliyorlardı. Aslında Avrupa siyasal simgelerine duyulan bu hayranlık sadece önemli kişilere özgü de değildi. Şehirlerdeki isimsiz kitleler de bu hayranlığın pençesindeydiler; kimi zaman Alman askeri eğitiminin dramatürjisini taklit ettikleri, kimi zaman da Majesteleri'nin ülkedeki temsilcisini saran azamete öykündükleri dans derneklerinde iyice belirgindi bu.[49]

Bu karmaşada neyin Afrikalılık neyin sömürge ideolojisi olduğunu ayırt edebilene aşkolsun. Mareşal Mobutu, ormanda yaşayan Bantular için çok uzun zamandan beri iktidar simgesi olan leopar kürkünden bir başlık giyer.[50] Ama Belçikalı sömürgecilerle işbirliği yapan yerli reisler ondan evvel bu simgeyi kullanmış ve bu simgeye 19. ya da örneğin 12. yüzyılda egemen olan bir hanedanlık toplumunda alabileceğinden farklı bir anlam vermişlerdir. Zaireli'nin zihninde Mareşal Mobutu'nun otoritesi, sömürge egemenliğinin çağrıştırdığı korkunç Bula Matari, "kayaları paramparça eden yaratık" figürüyle ilişkilenmektedir.[51] Aynı şekilde, iktidar çok eski devirlerden beri akrabalıkla tanımlanır.[52] Ama 1925 yılında Sotholar'ın büyük reisine "büyükannem Kraliçe Victoria'nın anısına bağlı olduğunuzdan dolayı çok mutluyum... o artık aramızda olmasa

da Kral sizin için bir babanın şefkat duygularını beslemeyi sürdürüyor," diye yazan kişi Galler Prensi'nden başkası değildi. 1910 yılında Kral 5. George da Basutoland'daki tebasına benzer biçimde hitap etmişti:

> Eğer genç bir çocuğun bir derdi varsa babasına anlatır, babası da onu dinledikten sonra ne yapılması gerektiğine karar verir. Çocuk babasına güvenmek ve ona itaat etmek zorundadır, çünkü o kalabalık bir ailenin herhangi bir üyesinden başka bir şey değildir, babası ise ondan daha büyük kardeşlerin sorunlarını çözerken büyük deneyim edinmiştir; o sadece çocuk için değil, tüm ailenin huzuru ve iyiliği için iyi olanı belirleyecek durumdadır... Basuto ulusu da, Britanya İmparatorluğu'ndaki birçok ulusun arasında, bu genç çocuk gibidir.[53]

Bayangam'da, bir geleneğe hem başka bir geleneğin, hem de o geleneğe eklenen yeni bir bileşenin karşılık geldiğini söylemiştik. Burada, diğerinden daha geleneksel olduğunu sandığımız şey konusunda yanıldığımızı belirtebiliriz. Eski Afrika'da gelenekler "hareket halinde sürekliliği" sağlayan süreçlerdi.[54] Sömürgeciliğin ideolojik ve hukuksal faaliyeti bunları âdetler ve folklor biçimine sokarak dondurdu.[55] Avrupalı yönetim, egemenliği altına aldığı halkları mekân içinde sabitlemeye veya göçleri kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye de çalışmıştır aynı zamanda. Bu kamu politikalarının ve Afrikalılar'ın buna tepki olarak ortaya koydukları stratejilerin sonucu ise etniklikten başka bir şey değildir. Çok sayıda tarihsel ya da antropolojik eser göstermiştir ki sömürge öncesi toplumlar hemen her zaman çok-etniliydiler, çok çeşitli kültür özellikleri barındırıyorlardı ve temel toplumsal ve dinsel hareketlilik biçimleri de etniler-arası bir nitelik taşıyordu; eski Afrika kesinlikle bir etnik mozaik *değildi*.[56] Ancak bu olgu etnikliğin, Afrikalı milliyetçilerin (veya çelişkili olarak, bazı etno-milliyetçilerin) hâlâ içtenlikle savundukları gibi, daha iyi yönetmek için bölme kaygısı taşıyan sömürgecinin bir "inşası" olduğunu göstermez. Gerçekte sömürgeleştirilenler, bürokratik devletin yeni siyasal, kültürel ve ekonomik kaynaklarını sahiplenerek bu durumun "oluşumuna" katkıda bulunmuşlardır. Diğerlerinin yanı sıra var olan bir başka işlemsel yanlış anlamayı da John Iliffe parlak bir şekilde şöyle özetlemiştir: "Avrupalılar Afrikalılar'ın kabilelere ait olduklarına inanıyorlardı, Afrikalılar da ait olacakları kabileler kurdu."[57] Etnikliğin önemi, "geleneksel kültür"ün bir kalıntısı veya canlanışı değil, "ithal devlete" doğrudan bağlı, son derece modern bir olgu olmasındadır.

Etniklik diye bir şey, en azından kültürelcilerin anladığı şekliyle, yoktur aslında. Ekvator ormanlarındaki Bantular için Jan Vansina'nın yaptığı gibi, zaman içinde ve belirli bir mekânda özellikle bilişsel bazı

"gelenekler"in, birtakım kültürel temsillerin varlığını ortaya çıkarmak mümkündür. Ama bu temsillerin her biri, "etnik" alt-bütünlerin içi de dahil olmak üzere, pek çok yerde pek çok fail tarafından sürekli tartışılmaktadır. Örneğin Bamilekeler'in ekonomik davranışından, onların meşhur "dinamizm"lerini ve bunun uyandırdığı kaygıları tartışarak mı söz edilmeli yalnızca? Bu, etnik arındırmaya göz kırpan tehlikeli bir siyasal söylemi geçerli kabul etmek, girişimci kuşaklarına ve toplumsal kategorilere göre oluşan birikim (veya dağılım) doğrultularının farklılaşmasını anlamaktan vazgeçmek demek olur.[58] Peki, "Berlin Kongresi'nde çizilen, yapay sınırlara sahip Batılı devlet anlayışının" yapılarıyla uyuşmayan bir Afrika siyasal kültürü mefhumunda mı teselli arayacağız? Oysa Rvanda, Burundi ve Somali'de doruğuna erişmiş olan krizler, sömürge öncesi toplumlarla günümüz devletleri arasındaki toprak ve kültür sürekliliğinin hiçbir şekilde bir istikrar güvencesi oluşturmadığını göstermektedir. Hatta Büyük Göller bölgesindeki çatışmalar örneğinden hareketle, kökenleri sömürge öncesi döneme dayanan devletlerin ideolojik ve askeri modernleşmesinin, bu devletlerin bağrındaki toplumsal ilişkilerin radikalleşmesine yol açıp açmadığını sorabiliriz kendimize. Bu toplumsal ilişkilerin, genellikle sömürgeleşme tarafından kışkırtılan bir ölçek değişikliğinin lehine, daha geniş siyasal mekânlara yerleştiklerini, bu durumun ise seçkinler arasındaki uzlaşmaları ve hatta karşılıklı asimilasyonu kaçınılmaz hale getirdiğini, toplumsal çelişkileri zayıflattığını ya da yumuşattığını biliyoruz üstelik.[59] Ne olursa olsun Afrika'daki siyasal krizin, kimileri bazı Avrupa ülkelerininkinden daha eski olan ülke sınırlarının sözde yapaylığıyla pek bir ilgisi yoktur. Ren nehrinin oluşturduğu, Doğu ve Batı Roma İmparatorluğu'nun mirasçılarını ayıran meşhur tarihsel sınır, barış getirebilmiş midir sanki?

Aslında Afrikalılar'ın sömürgeciler tarafından belirlenen bölge-toprak çerçevelerine bağlı kalmaları, altkıtanın yakın tarihindeki belirgin özelliklerden biridir. Yerliler ithal edilen devleti birdenbire uygulamaya koymuşlardır. Yeni kurumlara ve kaynakların tahsisine dair yeni kurallara cevap olarak etnikliğin "oluşumu" yerlilerin tercih stratejilerinden biridir, ama dahası da vardır: İslam'a veya Hıristiyanlık'a dönme, mezheplerin, peygamberliklerin veya bağımsız kiliselerin ortaya çıkması, sendikaların ve siyasal partilerin örgütlenmesi, tarımın ve özel sektörün gelişmesi bu "Afrika inisiyatifi"nin[60] sömürge sistemiyle etkileşim içinde yeniden ele alındığının eşzamanlı kanıtlarıdır. Sömürgecilik sonrası rejimler de, Afrika Birliği Örgütü şartını imzalayarak bu sürekliliği gösterişli bir biçimde kabul etmiş oldular.

Bugün Afrika'yı kedere boğan iç savaşlar, bölgesel veya etnik de olsalar, ulusal birliği sorgulamıyorlar. Çad, Angola veya Sudan'da olduğu gibi, üniter devletin ateşli savunucuları olan çatışan taraflar federasyon çözümünü bile şiddetle reddetmişlerdir. Tek gerçek ayrılık denemesi 1967'de Biafra'da olmuş ve şiddetle bastırılmıştı. 1960'taki Katanga ayrılıkçı projesi ise daha çok dış çıkarların buyruğu altındaydı ve uzun sürmüştü; anısı Zaireliler'in hafızasında hâlâ taze olan bu deneme, kendisini ülkesinin parçalanması karşısındaki nihai engel olarak kabul ettirmek isteyen kurnaz Mareşal Mobutu tarafından da düzgün aralıklarla hatırlatılır. Ama Zaire tarihinin verdiği ders de tam olarak ulus düşüncesinin bu olağanüstü direncidir. İşte nüfusun çoğunluğunun sınırlarda yoğunlaştığı, iletişim sistemi yıkılmış, kırsal bölgeleri paramparça bölünmüş, kurumları çökmüş, kentleri yağmacıların sürekli hedefi olmuş, ekonomisi hiçbir kurala ve mali sisteme bağlanamayan koskoca bir devlet. Gene de bu devlet siyasal açıdan birliğini korumuştur; doksanlı yılların başında Ulusal Konferans'ta yapılan bölgecilik tartışmaları bölgesel ayrılıkçılık değil, ihtiyaç duyulan bir idari ademi merkeziyetçilik kapsamı içinde dile getirilmiştir: Kivu gibi merkezi yönetim tarafından yıllardır kendi haline bırakılan ve Nande diasporası aracılığıyla dünyanın geri kalan kısmıyla yoğun bir ticaret sürdüren bir eyalet bile Zaire'den kopmayı düşünmemiş ve Ulusal Konferans'ta ön planda bir siyasal rol oynamıştır. Çelişkili bir biçimde, Afrika'nın hasta devi, sınırları Berlin Kongresi'nde çizilen devletlere özgü bir sağlamlık göstermiştir. Daha da anlamlı olan şey ise Batı Sahra, Eritre ve Somali'deki silahlı mücadelelerin temel talebinin, sonuçta sömürge zamanındaki sınırlara dönülmesi veya bunların korunması olmasıdır.

Rahatsız edici ve çelişkili de olsa, Avrupa'nın emperyalist genişlemesi uğruna ithal edilen kurum ve ideolojilerin Afrika'ya yamanması çabası, tanımlamakta hayli zorluk çekeceğimiz bir "geleneksel Afrika kültürü" duvarına çarpmamıştır. Buna karşılık kültürelci düşünce tarzına içkin olan bu mitin, Afrikalılar'ın evrenselliğe açılmalarına engel olmaya meyilli siyasal bir görecilik doğurduğunu da görüyoruz. Bu düşünce tarzına göre, madem ki, "Spanyelin tazıdan farklı olması gibi Zenci ırkı da insan ırkının farklı bir türüdür", madem ki "daha soğuk ülkelere götürülen Zenciler de oralarda hep kendi ırklarından hayvanlar üretirler", o zaman onlara bizim demokratik modelimizi, bizim gelişme kavramımızı, bizim *res publica** fikrimizi, kısacası bizim kültürümüzü

* Cumhuriyet, kamunun yönetimi. (ç.n.)

dayatmaya çalışmanın bir yararı yoktur. Bu savlar, Kivu gölü kıyılarında karaya oturmuş, tam bir kâbus yaratmıştır.

MODERNLİĞİN İCADI OLARAK GELENEĞİN İCADI

Yeni Beaujolais şarabı gibi, kültürelcilik de tatsızdır: sebep olduğu sarhoşluk kuşkusuz serttir ve akşamdan kalmalığa yol açar. Kültürelcilik şarabının içinde gerçeğin bulunabileceğini de söyleyemeyiz: olayların analiz edilmesi kültürelciliğin varsayımlarını çabucak çürütür. Basit bir nedeni vardır bunun. Kültürelcilik, "kültür"ün kendi içinde kapalı, durağan; belirli görüşler, tavırlar veya tutumlarla –hem Tocqueville hem de Max Weber'in kullandığı deyimle– güçlü bir "ilişki"si olan bir temsiller, inançlar veya simgeler toplamı olduğunu inatla savunur.

Oysa Max Weber kültürelcı *değildi*; Protestan etiği üzerine ünlü denemesinin[62] yanlış ve çarpıtılmış bir biçimde alıntılanmasıyla hâlâ sık sık kendisine atfedilen şeyin aksine, "kapitalizmin ruhunu" yorumlamaya da hiç girişmemişti. Kapitalizmin doğuşunu açıklarken dinsel etiğin etkenlerini maddiyatın etkenlerinden soyutlamayı reddederdi: kapitalizm ruhunun... Reform hareketinin bazı etkilerinin sonucundan *başka bir şey* olamayacağını, hatta, bir *ekonomik sistem* olarak kapitalizmin bunun bir yaratısı olduğunu iddia eden bu kadar mantıksız ve doktriner bir tezi desteklemek söz konusu değildir." Weber, "maddi temeller, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimleri, Reform devrinin ruhsal içeriği arasındaki muazzam karşılıklı etki karmaşası"ndan söz ediyordu. Yapıtını, kötü bir tartışmayı kesin bir biçimde sonlandırmış olmasını bekleyebileceğimiz şu tespitle bitiriyordu: "Amacımızın tümüyle 'maddeci' bir nedensel yorumun yerine, en az onun kadar tek yönlü bir tinselci uygarlık ve tarih yorumu ikame etmek olmadığını dile getirmemiz gerekli mi? Bu yorumların *her ikisi* de *olabilirlik* alanında yer alır; ancak bir hazırlık çalışması olmakla yetinmeyip sonuçlar çıkarma iddiasına girişiklerinde, her ikisi de tarihsel hakikate eşit derecede kötü hizmet eder."

Kuşkusuz Weber, "dinsel inançların sürekli ve içkin niteliğinden" söz eder, önceliği "dogmatik temellerin" ve "etik kuramın" incelenmesine verir, "ahlaki pratiğin" analiziyle pek ilgilenmez. Bununla beraber, "dinsel inanışların ve mesleki etiğin biçimleri arasında bazı 'seçmeli ilişkiler'in algılanabilir olup olmadığının araştırılması" projesi, Weber'in "tarihsel gerçeklikte pek sık rastlanmayan ideal bir tip" oluşturmaktan

ibaret olan kanıtlamasının bir aşamasından başka bir şey değildi. Ötesi için, Weber tarihsel deneyim, veya daha da iyisi, tarihsel eksen bağlamında mantık yürütür: "Tarihsel olguların kavramsallaştırılması... yöntembilimsel amaçlara kapılarak gerçekleri soyut sınıflandırmalara yerleştirmek yerine, onları, kaçınılmaz olarak kendine özgü kişisel bir nitelik edinen, somut oluşum ilişkileri içine yerleştirmeye çalışır." Onun gözünde kapitalizmin doğuşu olumsallığa dayalıdır, "koşulların ardarda gelmesine" bağlıdır. Kapitalizmin özgüllüğü "kültürel bir fenomendir", çünkü bir "ruhtan" oluşur: "Modern kapitalizmin genişlemesindeki esas sorun, sermayenin kökeni sorunu değil, kapitalizm ruhunun oluşması sorunudur," bu da "Batı uygarlığında, sadece orada ortaya çıkmıştır." Ama kapitalizm "ruhuyla" tanımlansa da doğuşunun nedeni sadece "kültür" değildir. Burada, Doğu Asya'nın ekonomik mucizelerinin "yeni-Konfüçyüsçü" biçimde açıklamasının taraftarları, Heidelberg'li sosyoloğun (Weber'in) Çin konusundaki varsayımlarını rahatça eleştiren ama aynı "küresel tarih" arayışının peşinde koşan Fransız Sinoloji okulundan tarihçilerin tersine, pek Weberci davranmazlar.

Max Weber aynı zamanda, değişmenin dışsal boyutuna verdiği önemle de sözde kültürelcilerden ayrılır. Onun eserinde, toplumlar sadece kendi öz mantıklarının, özellikle kültürlerinin buyruklarına göre davranmazlar. Aynı zamanda, yanlış bir şekilde sadece askeri ve diplomatik olgular kategorisine indirgenmiş de olsa, çevreleriyle de karşılıklı etkileşim içindedir bu toplumlar.[63] İdeolojik bakış açısından ve aile bağları sebebiyle İngiliz hayranı olan Max Weber aslında, Almanya'daki ana kültürelci düşünce odağı olan romantik, milliyetçi ve emperyalist *Zeitgeist*'a[64] (dönemin ruhu) yabancıydı. İçlerinde "siyasal yapıntılar" gördüğü, etnik gruplara ve uluslara dair tüm tözcü tanımlamaları, "'etnik olarak' belirlenen toplumsal bir eylem mefhumunun, ciddi bir sosyolojik analizin dikkatle birbirinden ayırması gereken olguları bir araya getirdiğini"[65] düşünerek bir kenara bırakmıştı.

Bu laf olsun diye yapılmış bir belirtme değildir. Modern biçimleriyle siyasal kültürelciliğin, bilimsel ırkçılık, milliyetçilik veya benmerkezci egzotiklik gibi "ötekileri anlamamaya dair büyük örneklerin" bir biçimi olduğu söylenebilir.[66] Siyasal analizin bakış açısıyla, kültürelciliğin Batı'nın tarihini 18. yüzyıldan beri etkileyen "geleneğin icadı" hareketine[67] bağlanması daha doğru olur. Bu "ritüelleştirme ve biçimselleştirme süreci", geçmişe atıfta bulunan, yeniden yapılandırılabilen veya üretilebilen bazı değerlerin ve bazı davranış normlarının tekrarı yoluyla ortaya çıkar. "Geleneğin icadı", Batılı modern devletin "inşası"

ve "oluşumunun" temel bileşenlerinden biridir Çevresel bölgelerin merkezle az çok çelişkili biçimde bütünleşmesine, "milliyetlerin uyanışına" ve milliyetçiliğin doğuşuna, Alman ve İtalyan birliğine, kitlesel sanayi toplumlarının kurulmasına, eski çok-etnili imparatorlukların yıkıntıları üzerinde yeni ulus-devletlerin yaratılmasına ya da Yeni Dünya ve Avustralya'da olduğu gibi, heterojen göçmen toplulukların kaynaşmasına aracı olmuştur.

Bu durum çeşitliliğinin ötesinde, "geleneğin icadı"nın temel belirleyici özelliği toplumsal, siyasal ya da kültürel yenilenme uğruna, şöyle ya da böyle hayali bir geçmişin parçalarının –araçsal veya bilinçsiz olarak– yeniden kullanılmasıdır. Bu yüzden Büyük Britanya'da, monarşik ritüellerin debdebesi geç bir dönemde, ancak 19. yüzyıl sonunda, emperyalist rekabetin ve işçi sınıfının yükselişinin getirdiği belirsizliklerin pençesindeki bir sanayi toplumunda –psikolojik açıdan kararsız Kraliçe Victoria'nın eğilimlerine rağmen– ortaya çıkmıştır. 1880'li yıllarda büyük basının ortaya çıkması, BBC nöbeti devralana kadar kraliyetin yüceltilmesinin popülerleştirilmesine yardımcı olmuştur.[68] Aynı şekilde Batı dünyası başkentlerinde yeni-Barok, yeni-Gotik ya da yeni-Klasik tarzların gözde hale gelişi, merkezileşme, bürokratikleşme, vatandaşlık haklarının daha geniş bir halk kitlesine yayılması ve genelde toplumsal yenilenmeyle eşzamanlı olmuştur.[69] Örneğin Viyanalı liberallerin gözünde Rathaus'un yeni-Gotik üslubu, ortaçağda kentin özgür bir kent devleti olduğunu ve uzun bir mutlakiyet döneminden sonra bu geçmişiyle bağlarını yeniden kurduğunu gösteriyordu; Burgtheater'in (Şehir Tiyatrosu) yeni-Barok üslubu, memurların, asillerin ve halkın tiyatro tutkusunu paylaştıkları dönemi hatırlatıyordu; üniversitenin yeni-Röne-sans üslubu rasyonalizmin hurafelerden kopuşunu sergiliyordu; Parlamento'nun klasisizmi, klasik Yunan demokrasi idealini çağrıştırıyordu.[70]

Afrika ya da Asya'nın sömürge ülkelerinde Avrupa işgali gerçekleştiğinde bir "geleneksel kültürün" o anki biçiminde donup kalması şu şemaya işaret eder: Âdetlerin "ritüelleştirilmesi ve biçimselleştirilmesi süreci", toplumsal değişmedeki yoğunlaşmayla birlikte gerçekleşmiştir. Böylece Hindistan'da Cipayeler'in 1857'deki isyanından ve 1858'de Moğol hükümdarlığının ortadan kaldırılmasından sonra imparatorluk monarşisinin kurulması, siyasal ve kültürel gelenekçilik biçimini almıştır. Britanya tahtının faaliyetlerine katılmayı kabul eden prenslerin ayrıcalıkları ve ünvanları kurumsallaştırılmış, bu prensler giderek Afrika'daki "reis"lerinki kadar "geleneksel" bir hakim tabaka oluşturmuşlar-

dır.[71] "Hindistan'ın halkları ve kültürleri" betimlenmiş, sınıflandırılmış ve fotoğrafları çekilmiştir. Müzeler ve kütüphaneler, kaybolmaya yüz tuttuğu söylenen bir uygarlığı kaydetmeye başlamışlardır. Arkeolojik kazılara başlanmış ve altkıtanın "büyük anıtları" sınıflandırılmıştır. Kısacası, Britanyalılar artan bir yetkiyle neyin Hintli olduğunu tanımlamışlar, Hintliler'den de gerçek Hintli görüntüsüne sahip olmalarını istemişlerdir: 1860'tan önce Hintli askerler Avrupa kesimli üniformalar kullanırken, bu tarihten sonra yeni-Moğol, türbanlı, kuşaklı ve tünikli bir kıyafet giymişlerdir.[72]

Hindistan'ın sömürge emperyalizmi dönemine sürüklenmesi geleneğe ya da en azından egzotizme etkinlik kazandırılarak olmuştur. Ama ülkenin milliyetçi seferberlik ve sonrasında cemaatçi parçalanmalar dönemine girmesi de aynı şekilde gerçekleşmiştir. Bir taraftan Britanya idaresi Hintliliği oluştururken, diğer taraftan da Hindu entelektüeller bir "stratejik bağdaştırmacılık" yoluyla Hinduluğu üretiyorlardı. Bu, Christophe Jaffrelot'ya göre "etkin ve saygın özelliklerini özümleyerek, Öteki'ne karşı kendi kimliğini yapılandırmak"tı; "Dıştan gelen bir tehdidin ortaya çıkması Hindu çoğunlukta bir zayıflık hissi, hatta bir aşağılık kompleksi uyandırır. Bu durum da, yeniden icat edilen ancak 'ksenolojik'* açıdan canlılığını koruyan prestijli bir Vedacı altın çağa dönüş kisvesi altında, güçlü yanlarını saldırgandan ödünç alan bir Hinduizm reformunu canlı kılar."[73] Yabancı istilalara karşı Hintli direnişinin geriye dönük özelliği olan "stratejik bağdaştırmacılık", modern çağlarda iki kez, 19. yüzyılın sonunda ve 1920'lerde güçlü olmuş, sonrasında ise milliyetçi Hindular'ın militan siyasal pratiği haline gelmiştir. Milliyetçi Hindular yerli mezhep modeline, yani *akhara*'ya göre örgütlenmişti: *Akhara* belirgin ritüelleri olan bir savaşçı tarikatı, savaş sporları ve fiziksel egzersiz mekânıydı. Bazı terörist cemiyetler, farklı kaynaklardan da etkilenerek *akhara* kurumunu daha önce de kullanmışlardı: Bu cemiyetlerden birinin üyeleri bir ellerinde *Bhagavad gita*** bir ellerinde tabanca, tanrıça Kali'nin önünde bağlılık yemini ediyorlardı![74] Yirmili yıllarda ise bu sefer Hindu Mahasabha cemiyeti, Müslümanların Halifesi Hareketi'ne karşı korunmak için *akhara*'yı desteklemişti. Ama adam adama dövüş ve vücut hareketleri yerine İngilizler'in beğendiği takım sporlarını yeğlemişti. Burada *akhara*'nın geleneksel biçimi siyasal ve eğitsel bir yeniliğin açıkça ardında kalmıştı.[75]

* Parazitle bağlı olduğu gövde arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalı. (ç.n.)

** Hinduizm'in en kutsal metni. (ç.n.)

Sonuç olarak "Hindu" geçmişin milliyetçiler tarafından yeniden yorumlanması ve "geleneğin" militan amaçlarla araçsallaştırılması, Hinduizm'e yabancı olan bazı temsil biçimlerini –örneğin eşitlikçi bireycilik unsurları, inançlarını yayma çabası, ruhbanlığa ait yapılar– içererek ve "büyük farklılıklarıyla belirginleşen bir toplumu ulus haline getirmek için homojenleştirmeye başvurmayı"[76] hedefleyerek, altkıtanın kültürel manzarasında bir yüzyıldan beri köklü yenilikler taşıyan bir siyasal kimliği ortaya çıkarmıştır. Hint siyaset sahnesinin etki alanında Vedacılık çağının yüceltilmesi, Mareşal Mobutu'nun Zaire'sinde, Tombalbaye'nin Çad'ında, Gnassingbé Eyadema'nın Togo'sunda, Macías Nguema'nın Ekvator Ginesi'nde ya da Şef Buthelezi'nin Natal'ında sömürgeci gelenek icadı modelini taklit eden Afrika "özgünlüğü"nün değişik karışımlarında olduğu gibi, bir modernlik kamuflajıdır.

Modernliğin bu tür geriye dönük tanımları, kimlik stratejilerini *potansiyel olarak* totaliter kılmaktadır.[77] Öncelikle özgün olarak hayal edilen kültürler radikal bir şekilde farklı oldukları düşünülen komşu kültürlerle karşıtlık içinde tanımlandığı, sonra da bu varsayılan ötekilik mantıksal sonuç olarak hızla bir etnik arındırma işlemine dönüşen bir dışlama ilkesi getirdiği için ortaya çıkar bu durum: Kültürlerarası alışveriş böylece bir yabancılaşma, bir öz kaybı, hatta bir kirlenme gibi yaşanır. Üstelik hayali kültür, kendisine bağlı olmaları beklenen kişilere taşımaları buyurulan, gerektiğinde zorla kabul ettirilen, bir kimlik seti denilebilecek basitleştirilmiş bir kimlik tayin eder. Dindaşlarına tarihlerine ve inançlarına dair tamamen keyfi bir ideolojik yeniden yapılanma dayatan İslamcılar'ın veya İsrail'deki "siyahlı adamların" mantığı işte budur. Bosna veya Büyük Göller Afrikası'ndaki katliamların korkunç mantığı da budur: Ötekini gitmeye zorlamak kadar 1994'te Rvanda'da veya 1996'da Saraybosna'da olduğu gibi savaşın talihi değiştiğinde Kendinden-Olanları bile göçe zorlayarak Öteki ile anlaşmaktan alıkoymak.

Bununla birlikte, siyasal-dinsel radikalizmin veya etno-milliyetçiliğin aşırı biçimlerinin, aynı şekilde yalana ve siyasal yanılsamaya dayanan Avrupa ve Amerika'daki milliyetçiliklerden[78] ilham aldıklarını da kabul etmek gerekir. Ernest Renan, "unutma ve hatta tarihsel hata, bir ulusun yaratılmasının temel unsurlarıdır," diye itiraf eder.[79] Bu açıdan, "ötekileri anlamamaya dayalı büyük örnekler" bundan ayrılamayacak şekilde Kendi'ni anlayamamaya dair örneklerdir aynı zamanda. Ama buradan, geleneğin icadıyla ortaya çıkan "hayali cemaatler"in *muhakkak* totaliter olacakları sonucunu çıkartmayalım. Bütün rejimlerin elinde amaçlarına uygun kaynaklar yoktur: Zaire "özgünlüğü" totaliter bir

projeydi, ama pratikte otoriter denetim aşamasından ileri gidemedi.[80] Kimliğe dayalı rejimlerin "inşa" süreci özellikle devletlerin "oluşum" süreciyle birleşmelidir. Toplumsal güçlerin ve kurumların karmaşık oyunu, demografinin ağırlığı, ekonominin kısıtlamaları, faillerin pratikleri kamusal politikaların etkililiğini göreli bir hale sokar.

Uzun sözün kısası, geleneğin icadı yoluyla siyasal modernliğin icadı, kimliksel türde olmayan çok çeşitli siyasal rejim ve stratejiler içerir. Siyasal modernlik İngiltere ve Fransa'da parlamenter demokrasinin, Tanrı-devletin ve evrensel yurttaşlık kavramının ana ekseniyken, İtalya ve Almanya'da totaliter rejimlere kayılmasına neden olmuştur. Bunun dışında, bütün bu ülkelerde ulusal geleneğin ifade edilmesi çelişkili bir süreç olmuştur. Çok-kökenliliğe inanan Renan, "ıslah edilemez olan ırkların ebedi çocukluğa yazgılı olduğuna" kanaat getirmişti; "bir Sami oğlunda Hint-Avrupa ırkının güzel hatlarına rastlanamayacağı" için, Barrès "Dreyfus'ün Fransız ahlakı ve adaletine göre, bir dengimiz olarak yargılanmasını" değil "farklı bir türün temsilcisi olarak görülmesini", "yaşayan bir tanıklık, olaylardan çıkarılan bir ders olarak... karşılaştırmalı etnoloji kürsüsüne" verilmesini yeğliyordu.[81] Tarihçi Zeev Sternhell'in tartışılan çalışmaları en azından Fransa'nın, genelde Alman tarihiyle ilişkilendirilen kültürel ve organisist, hatta biyolojik ve ırksal milliyetçiliğe yabancı olmadığını hatırlatma erdemine sahiptir.[82] Tersine, İtalya ve Almanya'da milliyetçiliğin sözcüleri arasında, İkinci Dünya Savaşı sonrasında milliyetçiliği nihayet kendilerine mal eden demokratlar da vardı. Siyasal kültürelciliğin bu ikiz-değerliliği Doğu ve Orta Avrupa'daki etnik-dilsel milliyetçiliklerde de görülür: 19. ve 20. yüzyılda Leh, Macar, Çek, Bulgar, Yunan, Rumen, Ukraynalı veya Türk kültürlerinin derlenmesinin ve bir koda dönüştürülmesinin devletin inşasına ve oluşumuna eşlik etmesi, devletin liberal, faşist ya da komünist ifadelerinin hepsini birden içerebilmiştir. Bu yorum, hem bir dışlama hatta ölüm ilkesi, hem de siyasal cemaatin yeni bir ahlaki ekonomisinin aracı olan Afrika'daki etniklik için de geçerlidir.[83]

KÜRESELLEŞMENİN İDEOLOJİSİ OLARAK KÜLTÜRELCİLİK

Bütün siyasal ikirciklilikleriyle birlikte hayali kültürel cemaatlerin oluşumu, 19. yüzyıldan beri küreselleşmenin ayrıcalıklı bir ideolojik göstergesi olmuştur. Etnik veya ulusal kimlikler ile uygarlıkların indirgenemez farklılıklar taşıdığını ileri süren kültürelcilik, garip bir şekilde

dünyanın diyalektik bütünlüğüne katkıda bulunur. Örneğin, sanayi teknolojisinin, Batılı eğitim sisteminin, devlet ve bürokrasi örgütlenmesinin, Hıristiyanlık'ın dinsel şemalarının ve kapitalist ekonominin ilkelerinin yayılmasını süzen filtre olmuştur. Kederli ve geçmişe hayran düşüncelerin zararına olarak, genelde bu alıntıların, bölgenin veya ulusun "kültür"ünü değiştirmeden o bölgenin kaderini etkileyecekleri bahanesini öne sürmüş ve böylece söz konusu alıntıları meşrulaştırmıştır; temeli olan bir düşüncedir bu, ama kültürelciliğin kendi felsefi önermeleriyle de ilginç biçimde çelişkilidir.[84]

Bu açıdan bakılınca siyasal kültürelcilik, ortaokul kitaplarında yazıldığı gibi, milliyetçi seferberliğin Afrikalılar'a ve Asyalılar'a sömürgecilerine karşı onların kültürel silahlarını kullanma fırsatını verdiğini iddia eden klasik sorunsalın ötesine geçer. Milliyetçilik, etnik olsun dinsel olsun, "ulusal bütünleşme"nin ilahları olan Sukarnolar, Nehrular, Atatürkler'in, isimlerinin Félix Houphouët-Boigny veya Jean-Bedel Bokassa olmasına göre sevilen veya nefret edilen bütün o Afrikalı "reisler"in devlet "inşası" dinamiklerinden çok başka dinamikleri de işin içine sokan karmaşık bir olgudur.

Imagined Communities (*Hayali Cemaatler*) başlıklı ünlü eserinin ikinci basımında, Benedict Anderson fırsatını bulmuşken ilk basımdaki bakış açısını elden geçirerek, Asya veya Afrika'daki sömürge milliyetçiliğinin, 19. yüzyıl Avrupa hükümran devletlerinin farklı biçimde kullanmaya çalıştıkları "resmi milliyetçiliğe" dönüşmediğini kabul eder.[85] Bu belirleme sayesinde, ithal devletin nasıl ve neden "hayali cemaat" olarak ortaya çıktığını ve sömürge hali sona erdiğinde yerliler tarafından sorgulanmadığını daha iyi anlarız. Hindistan hakkında söylediklerimiz genelleştirilebilir. Avrupalı işgalci haritacılık, müzecilik, arkeoloji, tarih, etnoloji veya Şarkiyatçılık aracılığıyla kendisinden önce var olan siyasal ve medeni biçimlerin sürekliliğine imzasını atmış, ama onlara sahip olmadıkları bir birlik ve "gelişme"ye erişme olgusu atfetmiştir. Sonrasında yerli milliyetçiler, bu "geleneksel kültür"ün "ritüelleştirilme ve biçimleştirilme sürecini" ve yol açtığı yeni devletin "bir logo haline getirilmesini" sahiplenmiştir.[86]

Ulusal cemaatin tahayyül edilmesi –ki İslamcılar'da, Sri Lanka'daki popülist Cighalar'da veya Hindistan'da BJP'nin Hindu milislerinde olduğu gibi bazen dinsel bir cemaat gibi yaşanır– sadece belirli bir ülke toprağının ortaya çıkması, yeni siyasal ve idari kurumların gelişmesi ve ekonomik kaynakların ya da toplumsal statünün dağıtılmasından ibaret değildir. Aynı zamanda sert tartışmalara konu olan, ama eninde sonun-

da sömürgeci veya sömürge-sonrası devlete gerçek siyasal cemaat niteliklerini kazandıran yeni ahlaki, ekonomik ve siyasal değerlerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur.[87] Milliyetçiliğin, ama aynı zamanda sömürgeciyle sömürgeli arasındaki uzlaşmanın da analizini zorlaştıran şey budur. Sömürgecinin yerli işbirlikçileri, sözüm ona efendilerininkiyle birlikte sadece kendi maddi çıkarlarına hizmet etmemişlerdir. Saygı, sempati ya da beğeni uyandırabilecek ve onları aşağılayanların da hiç olmazsa bir kısmını kabullenecekleri idealler, normlar, yaşam tarzları ve bilgileri de hayata geçirmişlerdir. Bu anlamda bir sömürge durumu ya da daha geniş alırsak bir bağımlılık durumu, hep "belirsiz bir serüven"dir: Senegalli romancı Cheikh Hamidou Kane'nin kahramanı, "Ben, belirli bir Batı'yla karşı karşıya kalan ve soğukkanlılıkla ondan ne alabileceğimi ve bunun karşılığında da ona ne bırakmam gerektiğini değerlendirebilecek belirli bir Diallobé ülkesi değilim. Ben her ikisi de oldum. Bir seçme durumunun iki şıkkı arasında seçim yapacak olan berrak bir kafa yok ortada. Her ikisi de olamadığından dolayı çaresizlik içinde kalan garip bir insan doğası var," diye itiraf eder.[88]

Geleneğin icadı ve cemaatlerin hayal edilmesi işinde, sömürgeci ve sömürgeli bazen aynı kurumların, aynı fikir akımlarının, aynı inanışların bağrında, ama farklı hedefler peşinde ve hemen hemen her zaman da işlemsel bir yanlış anlama içinde, genellikle birlik içinde hareket eder.[89] Böylece Sahra'nın güneyinde âdetlerin şeyleştirilmesi en başta Avrupalılar'ın ilgi alanı olmuştur. Bu durum sayesinde, günümüzde geriye dönük olarak bakıldığında önemi küçümsenen hassas bir bağlamda, Avrupalılar ırk kimliklerini ve toplumsal statülerini sağlamlaştıracak bir yol bulmuşlardır: *Indirect Rule* (Dolaylı Yönetim) çerçevesinde görev yapan Britanyalı idareciler, içinde bulundukları yalıtılmışlıkla başa çıkabilmek ve "uygar" saygınlıklarını koruyabilmek için neredeyse soylulara özgü bir yaşam biçimi kurmuşlardır. Güney Afrika ve Rodezya'daki Beyaz madenciler ise Siyah işçilerle aralarındaki ayrımı vurgulayan korporatist bir işçi kültürü oluşturmuşlardır.

Aynı anda sömürge toplumunun kültürelci yorumu, metropol üzerine söylem görevi de görmüştü. 19. yüzyılın başında Britanyalı misyoner ve gezginler Afrikalılar'ın barbarlığını Londra'nın kötü semtlerindeki yoksulların vahşiliğiyle bir tutmuşlardı: Uygarlık yolundaki her iki savaş (ya da âdetlerin ilkelliği karşısındaki ürküntü) birlikte verilmişti.[90] Sömürgeciler toplumsal değişmenin soyut failleri değil, kendilerinin de belirli mevkiler işgal ettikleri ve hırslarını, hayal kırıklıklarını, inanışlarını ya da hülyalarını bağladıkları, kendi eşitsiz ilişkileri, si-

yasal çekişmeleri, zihinsel temsilleri olan belirgin tarihsel toplumlardan çıkmış, kanlı canlı faillerdi.[91] Hiçbir zaman bağdaşık bir kategori oluşturmadıklarını söylemek gerekir: Kökenleri ve değerleri çok çeşitli, sömürgeyle ilgili planları farklıydı, kültürelcilikleri de farklı bakış açılarından oluşmuştu. 19. yüzyılda Güney Afrika'da Boer yerleşimcilerle London Missionary Society (Londra Misyonerler Cemiyeti) papazları arasında patlak veren şiddetli çatışmalar kültürel göreciliğin tüm sorunlarını ortaya koyuyordu. Kimileri çok-kökenlilik yanlısıydılar ve yağmacı köleciliklerini İncil'den aldıkları bir inancı, Güney Afrikalı Siyahi kâfirlerin kendilerine hizmet etmek için yaratılmış "Şam'ın oğulları" olduğu inancına dayandırıyorlardı. Diğerleri Afrikalılar'ın ıslah edilebileceklerinden kuşku duymuyor ve toplumlarını genel olarak yeniden oluşturma pahasına onları burjuva bireyciliği ve çekirdek ailenin saygınlığına yükseltmeyi arzuluyorlardı.[92]

Ama sömürgecilerin dünyasındaki bu çelişkiler özellikle okul ve misyon aracılığıyla yerli topluma da yansıyordu. "Köy topluluğu" martavalı bu birlikteliğin iyi bir göstergesidir. Avrupa'nın emperyalist genişlemesi, doğa, kırların tehdit altındaki masumiyeti ve kentlerin yozlaşmışlığı hakkında birçok çeşitlemeye ilham kaynağı olan sanayi devrimiyle eşzamanlıdır. Geleneğin icadı hareketi, özellikle Orta ve Doğu Avrupa ülkelerinde bu hassasiyete katılmıştır. Tarihsel ve antropolojik eleştiri de, halk kültürü, halk dini ve folklor kavramlarının nasıl bu *Zeitgeist*'dan ayrılamaz nitelikte olduğunu ve toplumsal eşitsizliğin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğunu göstermiştir.[93]

Hıristiyan misyonları ve onlara bağlı olan çevreler ise kırsal yaşama dair bu ideal betimlemeye çok değer vermişti. Örneğin Liberya'da, ilhamını Jeffersoncı fikirlerden alan American Colonisation Society (Amerikan Sömürge Derneği), korudukları kişilerin çoğunlukla ABD'nin Kuzeybatı kentlerinden gelmesine ve tarım işlerini genellikle esaretle ilişkilendirme eğilimine sahip olmasına karşın, kendi kıtalarına geri dönen Siyahlar'ın kırsal bir dinginlik içinde yaşamalarını arzuluyordu.[94] Benzer şekilde Basel Misyonu da Wurtemberg'de kırsal alanları kentsel bozulmadan koruma amacıyla oluşturduğu "örnek hıristiyan köyü" formülünü Güney ve Doğu Afrika'ya uygulamıştı. Hatta asıl amacı, üzerine Alman köylü cemaatlerinin yerleştirileceği bakir topraklar bulmaktı. "Köyden çıkan ve köyün yararına çalışan" bir misyon olduğunu iddia ettiği için, Mozambik bir yana Almanya'da bile olmayan bir *Gemeinschaft*'ı, cemaati yüceltiyordu. Gerçekte, Basel Misyonu'nun Afrika şubeleri yerlilerin "geleneksel kültürlerini" kollamaktan ziyade bu kültür-

lerin denetlenmelerini ve ekonomik açıdan yenilenmelerini kolaylaştırıyordu.[95]

Genelde misyonerlerin tutumu çok belirsizdi ve iki durum arasında salınıp duruyordu: bir tarafta geceleri yapılan şehevi danslarla tahammül ötesi bir biçimde simgelenen geri kalmış ve çoklukla ahlak dışı âdetlerin tamamen reddedilmesi, ardından da, örneğin ticaret yoluyla köylülerin âdetlerini ıslah edip onları uygarlığın eşiğine getirmek için bir istek vardı; diğer tarafta ise tüccarların açgözlülüğü, yöneticilerin kabalığı, paranın bozucu etkisi, Batı modernliğinin incik boncuğunun aptalca çekiciliği, İslam'ın yayılması, Bolşevizm'in hedefleri ve son olarak, misyonların ve birbirine rakip mezheplerin zararlı hıristiyanlaştırma çabalarından korunması gereken, yalnızca kırsal bir biçimde var olabilecek Afrika özgünlüğüne karşı duyulan saf bir saygı duruyordu.[96]

Afrikalılar Avrupa'nın kültürel biçimlerinden hareketle yaratıcı bir türetmeye başvurarak, başarısızlığa mahkûm olan bu iki pastoral yaklaşıma da yüz vermediler: Hem hıristiyan inancına sadık kalıp hem de özgün, görülmemiş ritüeller ve dinsel kurumlar oluşturdular; şort, hatta –söylemesi bile korkunç!– pantolon giymek istediler; kente gidip kötü yola düştüler. Ama bunun yanında köy topluluğuna dair hıristiyan miti de ortadan kalkmadı. Toplumsal, hatta siyasal açıdan kitleleri seferber etmek isteyen bir bakış açısıyla yazan, "tabandan kurulan hıristiyan cemaatleri savunan" teologlar ve mezhep birliklerinin kaleminde bu mit yeniden ortaya çıktı. Terence Ranger bu seferber edici anlayışın, kahraman misyonerlik döneminin popüler Hıristiyanlığı'na bağlandığını göstermiştir.[97] Ayrıca sömürge yönetiminin –özellikle de bürokrat küçük soylu sınıfına dayanan ve *Indirect Rule*'un faydasına inanan Britanya idaresinin– Afrika toplumlarına dair bu görüşe kapıldığını, hatta halkı Mau Mau[98] isyanından korumak için stratejik köylere yerleştirdiğini, böylece Kenya kırsal alanının organik uyumunu güvenceye aldığını söylemeliyiz. Özgürlüğü izleyen günlerde "kırsal canlanma" ya da "Afrika sosyalizmi" taraftarlarının da böyle düşündüklerini belirtmeliyiz.[99]

Aynı şekilde Asya'da geleneğin sömürgeci ve sömürgeli tarafından ortak şekilde icat edilmesi, Marx'ın Hindistan ve Çin üzerine yazılarında büyük bir entelektüel saygınlık atfettiği anahtar nitelikteki köy topluluğu kavramından ayrılamaz. Örneğin, Hollanda Hindistanı'nda yönetim *pamong desa* denilen köy reislerine dayanmanın yanında, yerlileri asimile etmeyi reddettiği gibi bir sömürge milliyetçiliğini de teşvik etmişti. Bunun sonucunda özellikle Java'da, Clifford Geertz'in ve Benedict Anderson'un betimledikleri[100] çifte bir "tarıma dönüş" ve "gele-

neğin icadı" süreci oluşmuştur. Bununla birlikte "stereotip bir Java köyünün varlığı sadece bir yanılsamadır"; tarihsel cehaletimize dayanan bu yanılsama önce milliyetçilerle sömürgeciler, sonra da komünistlerle sağ arasındaki ideolojik tarım sorunu tartışmasıyla sürdürülmüştür.[101] Benzer şekilde Hint altkıtasındaki ilk Britanyalı yöneticiler de, köylerde ilkel bir komünizmin uygulandığına, kast sisteminin bilinmediğine ve köylerde bir özyönetim olduğuna inanmıştı. Bu, sonrasında milliyetçilerin de benimsedikleri romantik bir ütopyadır: Gandi, *panşayat** kavramına bir Köy Cumhuriyeti düşü kuracak kadar önem vermişti; yandaşlarından Vinoba Bhave ellili yıllarda bu fikri tekrar ele aldı, militan Hindu Jana Sangh partisi ise "köylerin Hindistan yaşamının özyönetimsel birimleri olduklarını... kendi kendilerine yeterli olduklarını ve kendi kendilerini yönettiklerini, köy *panşayat*'ının Vedacılık devrine dayandığını"[102] savundu.

Asya köylülüğünün "ahlaki ekonomisi" üzerine çalışan antropologlar, bu organisist kırsal cemaat anlayışından hiçbir zaman tam anlamıyla kopamamışlardır. Halbuki bu çalışmaların başlatıcısı olan James Scott, bu yaklaşımın içerdiği romantizmi reddetmişti; "geçinme etiği" – bir ekonomik belirsizlik ortamında mantıklı bir şekilde riskten kaçınma– ile toplumsal adalet idealini birbiriyle aynı şey saymazdı: bu analize göre, karşılıklılığa değer verilmesi, geleneksel hak ve yükümlülüklerin savunulması, statükonun yeniden tesisinin istenmesi, kısaca köylülerin "ahlaki ekonomisi", geçmişe bağlı cemaat temsillerinin gelişme karşısındaki direnişlerinden –Endonezya'daki yeni düzenin ideologlarının deyimiyle, *ketahanan,* "direnç"– ziyade, kırsal kesimin kapitalist dönüşümünün yer aldığı modern bağlamdaki toplumsal mücadelelerin gelişimini ifade eder.[103]

Buna karşın bu antropolojik yaklaşımın en göze çarpan eleştirmenlerinden Samuel Popkin, söz konusu düşünce silsilesinin temel noktasını rahatlıkla eleştirmiştir. Bu temel nokta, hem köyün sınırlarındaki dışarlıklıların (*outsiders*) yerini, hem de köydeki yerliler (*insiders*) arasındaki eşitsizlikleri yok sayan, Eric Wolf'a borçlu olduğumuz "kapalı birleşik cemaat" (*closed corporate community*) mefhumudur.[104] Bunun dışında, köy yapısının güçlenmesi, köyün ileri gelenlerini aracı gibi kullanıp onların yarı-resmi işlevlerini çoğaltan sömürge bürokrasisine bağlıdır.[105] Daha yirmi yıl evvel Louis Dumont, Hint köylerinin hasat-

* Geleneksel olarak, kast içindeki uyuşmazlıkları çözmekle görevli beş kişilik kurul. Günümüz Hindistanı'nda bu terim köylerdeki seçim kurumlarına işaret etmektedir.

larının en az altıda birini krallıklara bıraktıklarını, görünürdeki birliklerinin ardında aralarındaki mesafeyi aşan farklı kastların ya da *jati*'lerin bulunduğunu belirtmişti.[106]

"Köy topluluğu" bir mittir. Ama bu alegoriden hareketle sömürge yöneticileri, milliyetçiler, din adamları, "gelişme yanlıları", entelektüeller, hatta ekonomistler ve turistler, taraftar oldukları ve hedefinden sapmasına (kuşkusuz köyün çıkarları adına!) sert tepki gösterdikleri bir süreç olan modernliğin oluşumuna şu ya da bu biçimde destek oldular. Sömürgeciliğin son yıllarındaki Avrupalı yöneticiler, Afrika ya da Asya kültürünün ebedi ruhuna sahip olan köylüleri hırsız tüccarların, tembel görevlilerin ve komünist entelektüellerin hareketlerinden korumaya koyuldular. Gerçek gelişme peşinde olan milliyetçi önderler de "köylüleştirme" programları yoluyla tarımsal artığa el koymaya çalıştılar. Hayali köyü gerek güçlü bir dinsel çevre gerekse dinamik bir taban cemaati olarak gören din adamları da boş durmadı. Sanayiciler, ormancılar ve plantasyoncular yatırım yaptıkları topraklar üzerinde yaşayanları pohpohlamak için köyün reisiyle ilişkiye girdiler. Antropologlara gelince, onlar da meşhur formülü tekrar uygulayarak "reisi aradılar", onun aracılığıyla köy monografileri yazdılar. İşbirliğine giren barış güçleri ve sivil kuruluşlar "küçük projelerin" erdemlerini kutladılar: *Small is beautiful* (Küçük güzeldir)! Turistler köylülerin resimlerini çektiler. Yeni Beaujolais biraderliğinin üyelerine gelince, "birliklerinin köklü âdetlerine uygun olarak" görevlerini yerine getirdikten sonra, "yumuşak bir iklime sahip, çok güzel bir bölgedeki şirin bir köyün anısını" beraberlerinde götürdüler.

Köy topluluğu masalının anlatıcıları arasındaki diyaloğun gerçeküstü ve anlamsız bir hale gelivermesi bir an meselesidir.[107] Ama önemli olan bu değil. Az çok ırkçı, göreci veya tözcü şekilleriyle kültürelcilik, uluslararası sistemin giderek artan sayıda failinin, yanlış anlama ya da çatışma tarzında da olsa, karşılıklı ilişkiye girdiği dillerden birini sağlamaktadır.

AFRİKA'DA HIRİSTİYANLIK VE KÜRESELLEŞME

Kara Afrika'da Hıristiyanlık'ın güncel eğilimleri, yerel tekillik ve dünyanın küreselleşmesi arasındaki o ince ilişkiyi çok iyi resmetmektedir. Kültürelci yanılsama, görünürde çelişkili olan bu iki evrimin sentezini yapmayı başarmıştır.

Bu bölümün başında, misyonerlerin 19. yüzyıl başıyla İkinci Dünya

Savaşı arasında yürüttükleri hıristiyanlaştırma hareketinin, Sahra'nın güneyinde hıristiyan evrenselciliğinin yayılmasını ve etnik terimler içinde anlaşılan özgüllüklerin bir toplam olarak düzenlenmesini beraberinde getirdiğini söylemiştik. Bunun en önemli aracı da, İncil'in, vaizlerin işlevsel kılmak için standartlaştırdıkları yerel dillere çevrilmesiydi. Örneğin Nijerya'daki Yoruba kimliği bu kombinasyonun sonucudur. Protestanlar'ın yerel kadrolar oluşturmak yolundaki çabalarına karşın tartışmasız biçimde Avrupa egemenliğindeki bu ithal dinin bağrında, yerel girişimciler hıristiyan inancına bağlı, dinsel bir yapısı olan ancak "Afrika" ritüellerinden esinlenen çok sayıda "bağımsız" kilise kurarak, "farklılıklarını yeniden icat etmekte" gecikmemişlerdir.

Dinsel alandaki bu farklılaşmayı analiz edenler bu tür hareketlerde "Afrika kültürü"nün "kültür aşılamaya" verdiği bir karşılık görerek bu son nokta üzerinde ısrarla durmuşlardır. Ama aynı zamanda bağımsız kiliseleri misyonlara ve 19. yüzyılın popüler Hıristiyanlığı'na bağlayan süreklilik de etkileyici bulunabilir. "Afrikalılık"larını vurgulamaya yönelik belirleyici özelliklerin birçoğu –örneğin kehanet zihniyeti, ruhun esir alınması ve şeytan kovma– geçen yüzyılın Batılı dinsel duyarlılığından aktarılmıştır.[108] Kesin olan şudur ki bağımsız Kiliseler İncil'in radikal bir biçimde "kültürsüzleştirilmesi"nden ziyade, altkıtada dinsel bürokrasinin örgütlenmesi sonucunu getirmiştir. Her halükârda, söz konusu bağımsız Kiliseler dünyadaki siyasal, ekonomik ve dinsel değişmelere o denli yakından bağımlı olmuşlardır ki, son on beş yıldır özellikle Afrikalı bir Hıristiyanlık'ın odağı olarak görülemeyecekleri doğrudur. Bağımsız Kiliseler, Papalığın özgürlükçü Latin Amerika dinini hatırlatan tüm teolojiler ve ruhban sınıfın siyasallaşması karşısında duyduğu aşırı kuşku ve Batı'nın İslam'ın yükselmesinden duyduğu kaygı bağlamında, ABD'de *Religious Right*'ın (Dindar Sağ) yükselmesi ile fundamentalist Protestanlığın Ronald Reagan'ın "Kötülükler İmparatorluğu"na karşı açtığı Haçlı seferine ve çeşitli "düşük yoğunluklu" çatışmalara bulaşması bağlamında değerlendirilmişlerdir.

Amerikan fundamentalizminin Sahra'nın güneyindeki etkisi özellikle ilginçtir. Yirmili yıllara kadar uzanan bu akım büyük kiliselerin getirdiği dinsel yeniliklere karşı modern bir tepkidir. Bir altın çağa dönüş bahanesiyle yandaşlarına karşı-yenilikler sunmaktadır; televizyon vaizleri modası bunun en göz alıcı belirtilerinden biridir. Bir ilkellik ya da tutuculuk olmaktan uzak duran bu fundamentalizm, kendine göre bir toplumsal değişim ya da en azından değişime uyum sağlama etkenidir. Bu sıfatla Hindu milliyetçiliği, İslamcılık ya da İsrail'deki "Yahudiliğe

dönüş" ile karşılaştırılabilir. Ancak söz konusu fundamentalizm, kültürelci ve partikülarist yapıda kimlikçi bir strateji taşıması itibariyle, kimi siyasal-dinsel hareketlere de yaklaşmaktadır: Kuzey-Güney Savaşı'nda yara alan, liberal kapitalizmin zaferiyle aşağılanan, Büyük Bunalım'da acı çeken, kaybolan yaşam tarzının yasını tutan, son olarak da ırk ayrımı sınırlarını ortadan kaldıran Washington'ın kibri karşısında köşeye sıkışan, ABD'nin *Deep South*'unun, Güney'inin stratejisidir bu. "İncilci" fundamentalizm o idealleştirilmiş geçmişe atıfta bulunmadan edemez: Naipaul "bir saflık rüyası olarak geçmiş, bir acı nedeni olarak geçmiş, din olarak geçmiş," diye yazar.[109] Ama "Dispensationalist"* vaizler İncil'i Millenarist bir biçimde okuyup Nikaragua'da Kontralar'ı, Mozambik'te Renamo'yu veya Angola'da UNITA'yı desteklemek gerekliliği sonucunu çıkardıklarında, bu fundamentalizmin faaliyetleri günümüzle gayet iyi uyuşmaktadır.[110]

Liberya gibi ülkelerde de Evanjelik** kiliselere veya "İncil" inancı hareketine bağlı olan vaizlerin büyük çoğunluğu bu duyarlılığı paylaşır ve öğretilerini Scofield İncili'ne göre yayarlar. Güney Kiliseleri nezdindeki dinsel, ideolojik ve hatta maddi bağımlılıkları seksenli yıllarda artmış, ama yörelerinde sahip oldukları etkiyi azaltmamıştır. Böylesi dinsel örgütler, ilk bakışta "Afrikalılaşma"dan çok bir "Amerikanlaşma" etkeni gibi görünmektedir. Örneğin 1989'da, Monrovia'da Hıristiyanlık'a en yüksek katılımı sağlayan kilise olan Transcontinental Evangelistic Association (Kıta-aşırı Evanjelik Birlik) "Afrikalı" oldukları gerekçesiyle ayinlerinde davul kullanılmasını ve dans edilmesini yasaklamıştı; davulların yerine "İncil'e daha yatkın" olduğu düşünülen flüt ve trompetler konmuştu. Genel olarak, Protestan fundamentalizminin etkisindeki vaizler geleneksel Afrika dinlerinde putperestliğin karanlıklarından başka bir şey görmemeye eğilimlidirler.[111] Sahra'nın güneyine böylece ithal edilen dinsel temsillerin Amerika'nın belirli bir bölgesine, Güney'e ait olduğunu ve bunun küreselleşmeyle veya "yeni dünya düzeni"yle olan ilişkilerinin cidden karmaşık olduğunu tekrar vurgulamaya gerek vardır. "İncilci" fundamentalistler seksenli yılların "düşük yoğunluklu" birçok çatışmasında "özgürlük savaşçıları"na katılmaktan çekinmediler ve kayıtsız şartsız Siyonist oldular, ama aynı zamanda "dünya hükümeti"nin gelişini hazırlayacak olan Uluslararası Para Fo-

* İsa'nın geri dönüp inananlara bin yıllık mutluluk vereceğine inanan Millenaristler'in bir alt grubu. (ç.n.)

** Reform döneminde kurulmuş Protestan kiliseleri ya da onların uzantıları. (ç.n.)

nu, Dünya Bankası, UNESCO ya da GATT gibi çokuluslu kurumları da ciddi bir şekilde eleştirdiler ve kıyametin yakın olduğuna işaret eden bu kurumlarla "gerçek inananların hiçbir ilişkilerinin olmaması gerektiğini" savundular.[112] Benzer söylemler, bunalmış ekonomileri "yapısal düzenleme" uğruna Bretton Woods kurumlarının sert baskısına maruz kalan Güney Asya'da doğal olarak çok özel anlamlar kazanır. Gerçekte, Afrika'daki Amerikan fundamentalizmine bağımlı "İncil" hareketlerinin çokluğunun tamamen yerel nedenleri vardır. Bir bunalım bağlamında, bu kiliseler girişimcilere uluslararası çevreden, hatta inananlar cemaatinden kaynak elde etme fırsatı verir. Aynı zamanda bazı olumlu durumlarda, dışarıdan aldıkları yardımlar sayesinde –örneğin eğitim ve sağlık alanlarında– girişimcilere hatırı sayılır bir maddi kazanım ya da daha sık olarak, toplumlardaki bozulmanın değerli kıldığı basit bir ahlaki veya ruhsal destek sağlarlar.[113]

Böylece dinsel hareketler, bahtsız kişilere bir toplumsal statü sunarak krizin şokunu hafifleten ve özellikle sömürge sonrası başarısız devlet modeli karşısında siyasal cemaatin yeniden yapılanmasına katkıda bulunan "ikame cemaatler" olarak ortaya çıkarlar. Bu bakış açısıyla söylersek, söz konusu cemaatler Afrika'daki modernliğin odağını oluşturur gibi görünen ağırlıklı kâhinlik eğiliminin çeşitli biçimlerinden biridir.[114] Böyle bakıldığında, "Amerikanlaşma"nın basit araçları değildir bu cemaatler; çünkü *Religious Right*'la bir bağlılık değil, Afrika'yla Batı arasındaki ilişkilerde evvelce de birçok kez karşılaştığımız şemaya uygun olarak yaratıcı bir türetme ilişkisi sürdürür. Aynı zamanda, dinsel seferberliklerin siyasal karakteri de, mümin örgütlerinin çoğunda görülen apolitiklik sorununu aşmış gibidir. Otoriter yönetimlerin kısa vadede bundan yararlanıyor olmaları mümkündür; hatta ödenekler saçarak kâhinleri çoklukla desteklemişlerdir.[115] Gene de, 1990'da Samuel Doe'nun trajik düşüşü bu pratiğin sınırlarını göstermiştir: "İncil" vaizlerinin kamu işlerine olan ilgisizlikleri, yönetimle olan üstü kapalı uzlaşmaları ne rejimin yıkılmasına, ne de savaşın gençliğin "küresel" modernliğe erişme yolu ve iktidarın paylaşılması tarzı olarak bayağılaştırılmasına engel olabilmiştir.[116]

Dinsel çevreyle siyasal çevre arasındaki bağ açık değildir; tam anlamıyla işlevsel olduğu da söylenemez. Daha ince değişimlerden oluşur. Örneğin Nijerya'daki Pentekost Protestan* gruplar, bürokratik türde bir

* ABD'de 19. ve 20. yüzyılda birçok Protestan kilisesinin doğmasına yol açan karizmatik dinsel akım. (ç.n.)

örgütlenme atfettikleri Şeytan'a karşı mücadele ederler: Şeytan'ın hiyerarşisini, "bakanları" ve "askerlerden kurulu ordusu" olan, muhtemelen "federal" bir "hükümet" gibi görürler ve "Şeytan'ın mükemmel bir idareci" ve "işbölümü şampiyonu" olduğunu düşünürler.[117] Şeytan'ın böyle betimlenmiş olması ve önde gelen aracılarının müslüman olduğunun söylenmesi, açıktır ki, ulusal siyaset sahnesine egemen olan ve kuzeydeki İslami hakim sınıfla ilişkileri belli olan askeri yöneticiler çevresinde pek hoş karşılanmamaktadır. Görünüşte apolitik olmalarına karşın, Nijeryalı Pentekostçular içlerinde iktidara karşı kuvvetli bir siyasal eleştiri potansiyeli barındırırlar ve günün birinde ülkede İslam'ın ilerlemesi karşısındaki dinsel direnişleri siyasallaştırma olasılığı vardır.[118] Ancak bu grupların bürokratik tahayyülün yayılmasına ve Batı yapımı devletin ülkeye uyumlulaştırılmasına eşzamanlı olarak katkıda bulunup bulunmadıklarını da sormak gerekir; grupların ahlak ve birliktelik duygusu konusundaki ısrarları, zaman içinde bu devlete yeni bir meşruiyet kazandırabilir.

Her halükârda, Sahra'nın güneyinde yeni siyasal öznelliklerin tanımlanmasının bugün her zamankinden daha yaygın biçimde dinsel hareketler aracılığıyla gerçekleştiği, yerel toplumlarla "küreselleşme" süreci arasındaki bağın "Afrika kültürü" ile "Batı kültürü" arasındaki yansımalar üzerinden sürekli olarak tartışıldığı ortadadır.[119]

Son olarak, Vatikan tarafından 1983'te istifaya zorlanan şifacı Lusaka Başpiskoposu Mgr.* Milingo'nun durumu da, kültürelciliğin "küreselleşmeye" katkısının tek yönlü değil karşılıklı bir ilişki olduğunu açıkça kanıtlayan bir örnektir.[120] Bir yandan, bizim rahip Afrikalı kimliğine sahip çıkmaktadır. İyi'nin alanı ve insanın alanı arasında yer alan bir ruhlar dünyasının varlığına inanmış durumdadır. Bağımsız Kiliseler'in tersine bu inancı putperestlik saymamakta ve Afrika'nın kendi manevi kimliğine sahip olduğunu düşünmektedir. Vahiy deneyimini halkıyla paylaşmanın tek yolu bu kimliğe saygı duymaktır. Siyasal alanda, Mgr. Milingo kıtanın maruz kaldığı baskıyı ortaya koyar ve Güney Afrika'nın kendi "bağlamsal" teolojisine yakınlık duyar. Roma'yla çatışmasının kaynağı budur. Dışarıdan gelen misyonerlerle yerli ruhban sınıf arasında, özellikle başpiskoposluğun yönetilmesi konusundaki anlaşmazlıklara, Vatikan'ın Zambiya'da Katolikliğin siyasallaşmasından duyduğu kuşku eklenmiştir. Mgr. Milingo'nun artan popülerliği ve ruhlar âlemine seslenmedeki becerisi, onu Cumhurbaşkanı Kenneth Kaunda'ya,

* Üst düzey din görevlilerine hitap şekli olan Monseigneur'ün kısaltması. (ç.n.)

tam da başkanın kamuoyundaki kredisinin düştüğü bir sırada rakip durumuna getirmişti.*

Ama diğer yandan, Lusaka Başpiskoposu inançlarını İncil'in dikkatlice okunmasına dayandırmaktadır; Katolik inancına sadık kalmış ve bu inancın mutlak İyi-Kötü ikiliğini kabul etmiştir. Amerikan Karizmatik Yenilenme hareketi Milingo'nun faaliyetlerini hararetle desteklemiş ve şifa dağıtma yeteneğinin evrenselliği konusunda kendisini ikna etmiştir. Papa II. Jean Paul, 1983'te Mgr. Milingo'nun azlini istemiş olsa bile, bu şifa dağıtma görevine devam etmesi için kendisini teşvik etmekten de geri kalmamıştır. Roma'da, Papalığın göç ve turizm komisyonu sorumlusu tayin edilen Zambiyalı rahip artık tüm öğleden sonralarını hastalara ayırmakta, ayda bir kez de her yerden, her kökenden çok sayıda müridinin katıldığı bir ayin düzenlemektedir. Bunun dışında, sık sık tekrarladığı ve çok reklamı yapılan Afrika seyahatlerinin yanı sıra, dünyanın her tarafını gezmektedir. Mektupla ve telefon aracılığıyla da şifa dağıtmaktadır. Karizmatik Yenilenme Hareketi sayesinde Batı'daki ünü gittikçe artmaktadır. Karşımızdaki fenomenin ikircikli bir tarafı var; üstelik bu fenomenin bir evrensellik taşıdığını kesin olarak söyleyemeyiz. Sempatizanlarının bir kısmı kuşkusuz Başpiskopos'u egzotik bir kişi olarak görmekte ve bir Hollanda gazetesinin ifadesiyle, bunu "Afrika'nın inancının farklı olduğu"nun kanıtı olarak değerlendirmektedir.[121] Bununla birlikte Karizmatikler'in gözünde İsa'nın birçok yandaşından biridir o; taşıdığı yoğun maneviyat, sanayi toplumlarında yaşayan modern insanların dinsel ihtiyaçlarına cevap vermektedir.

Böylece Mgr. Milingo'nun Afrika kültürü mirasını değerlendirmesinin küreselleşmeye nasıl bağlı olduğunu gördüğümüz gibi, benimsediği kültürelciliğin diğer Hıristiyanlık akımlarından ne açıdan farklı olduğunu da anlayabiliriz. Lusaka eski Başpiskoposu, Katolik "kültürünün aşılanması"nı iki tarafa da bir şey kaybettirmeden birinin kimliğini koruyan ve diğerinden bir şeyler alan" bir "vücut bulma" çalışması olarak tanımlar;[122] Afrikalılar'ı Afrikalılığa hapsetmeye ve evrensellikle beslenmelerine engel olmaya eğilimli "Afrikalılaşma" terimine mesafeli durur. Bu akıl yürütme tarzı, evrensellik diye bildikleri tek şey ABD'nin Güney bölgelerinin dinsel partikülarizmi olan Liberyalı vaizlerin yakla-

* Vatikan kaygılarında pek de haksız değildi: Karizmatik Yenilenme'nin müridi olan ve 1991'deki başkanlık seçimlerini kazanan Frederick Chiluba, kendinden önceki başkanın varlığından büyüyle kurtulmak için, Ndola'daki Kaniki Bible Society (Kaniki İncil Cemiyeti) mensubu ikisi beyaz dört rahibe başkanlık sarayında şeytan kovma ayini düzenletmişti (*Africa Analysis,* 10 Ocak 1992).

şımının zıttıdır. Mgr. Milingo ruhlar dünyasına karşı beslediği "Afrikalı" inancı sayesinde hem sınai dünyanın adı bilinmeyen hastalıklarını, hem de Mezzogiorno vakası gibi –kültürel yananlamlar da taşıyan– cinlenme olaylarını iyileştirebildiğine göre, amacına ulaşmış demektir.

Milingo'nun mesajının evrenselliği sadece Batı'daki başarısından gelmemektedir üstelik. Zambiya'da bile, Mgr. Milingo'nun karizmasının içerdiği siyasallaşma, kuşkusuz belli bir tarihi, bir zamanlar siyasal önderliği bile ele geçirebilmiş olan büyük şifacıları hatırlatmaktadır. Bunun yanında Lusaka eski Başpiskoposu, bağımsızlıktan sonra Kenneth Kaunda'ya karşı çıkan ve şüpheli bir şekilde ölen, ulusal mücadele kahramanı Simon Kapwepwe'ye de benzemiyor değildir. Bu arada, Zambiya'nın başkentinde *ngangalar*'ın, yani eski şifacıların silinip yerlerini Mgr. Milingo gibi birinin almasını açıklamak için ortaya atılan varsayım, ruhları şeytan tarafından ele geçirilenlerin içine giren evrensel ruhla mücadele etmek açısından Katolik bir papazın daha donanımlı olduğudur.[123] Aynı şekilde Senegal'de de palmiye şarabını sevdiği ve kamyonların egzoz kokusuna tahammül edemediği söylenen, Badyarankeler'in İslam öncesi dönemde inandıkları bir ruh olan ruh *ufann*'ın, bölgeye ithal kültürler gelince ormana çekildiği ve meydanı Allah'a bıraktığına inanılır.[124]

Uluslararası sistemin kültürelci temsili, bütün muğlaklığıyla, farklı devletlerin hem kendi içlerinde hem karşılıklı ilişkilerinde, hem de günümüz dünyasının uluslarüstü boyutunda sürdürdükleri siyasal tartışmanın önemli formülasyonlarından biri olmuştur. Son derece karmaşık olan bu alışverişler, sonuçta bir "uygarlıklar çatışmasına" dönüşmemiştir. Malezya Başbakanı Muhammet Mahathir, Sudan'ın İslamcı önderi Hasan Turabi, Afrikalı reis-başkanlar veya "Asya ejderleri"nin ekonomik performanslarını denetleyen yeni-Konfüçyüsçü yöneticiler liberalizmin demokrasi ve insan hakları anlayışının kendi ülkelerine uygun olmadığını, bunun Batı'ya has bir kültürel özellik olduğunu söylediklerinde aslında o Batı'ya iddia ettiklerinden çok daha yakındırlar. Avrupa'da, yaşlı kıtanın uluslarının birleşik, bütünleşmiş kimliğini her şeye, özellikle de göçmenlere karşı savunan ve sonunda işi liberal demokrasinin Avrupa'nın tartışılmaz kültürel ifadesi olduğuna inanmamaya kadar varan hatırı sayılır bir kamuoyu kesimi, bu liderlerin göreciliğini doğru bulmaktadır... Bir Jean Marie Le Pen, İslamcılık'tan rahatsız olmamaktadır: bir yandan bunu Araplar'ın adam olamayacakları, yani bir şekilde asimile edilemeyecekleri fikrini (60'lı yıllardaki kanılarına el-

veda diyerek!) desteklemek için kullanırken, diğer taraftan da Front National (Ulusal Cephe) aynı türde bir kimlik stratejisi uygulamakta ve bu "Fransa kimliği"ni kendi keyfi tanımlarına göre, Fransaçmalık demeyelim de, bir Fransızlığa indirgemektedir. Aynı şekilde Rusya Liberal Demokrat Partisi önderi Vladimir Jirinovski de "İslami fundamentalizmden korkmamak gerektiğini" beyan etmektedir: "Fundamentalizm bir düzenin, güneyin halklarının kendilerine özgü geleneklerinin yeniden kurulmasıdır. Çokeşlilik, yaşlılara saygı, boyun eğme, geleneksel meslekler, Kuran, biz Ruslar için neden kötü olsun ki? Türkler'in tüm Avrupa'ya yayılmalarına neden olan 'demokratik' yol bizim için çok daha kötüdür: Bu Kominterncilik demektir, halbuki fundamentalizm demek milliyetçilik demektir."[125]

Böylece yabancı düşmanı görecilik, istemeden şunu hatırlatmış olur: günümüz dünyasında uygarlıklara, kültürel alanlara, birbirini tanıyan ya da en iyi durumda birbirini inkâr eden, en kötü durumda ise birbiriyle çatışmaya giren dinlere özgü ve onlardan ayrılamayacağı söylenebilecek hiçbir değer yoktur. Bazı müslümanlar "Türkler'in demokratik yolu"nu benimsemiştir; 1989-92'de Çinli ve Taylandlı protestocular görünüşte toplumlarının bazı "değerler"ine sadık kaldılarsa da, bölgedeki "yeni-Konfüçyüsçü" mucize açıklaması taraftarlarının bizi inandırmak istedikleri kadar "Asyalı" değildirler: Kamuoyu yoklamalarına göre, 1994'te Michael Peter Fay'e Singapur adaleti tarafından sanat eserlerini kırıp dökme suçuna karşılık verilen ve uygulanan fiziksel ceza Amerikalılar'ın %53'ü tarafından onaylanmıştır; buna karşın bir sene sonra Filipinli bir görevlinin idam edilişi "Asya değerleri" denilen şeyin nimetlerine pek de inanmayan Manila'da olay yaratmıştı. Bir tarafta, liberal modelin çekiciliği Afrika ya da Asya'da kalabalık gösterici gruplarını sokağa dökmüştür. Diğer tarafta ise, babadan kalma otorite kavramı, düzgün ve disiplinli çalışma anlayışı, gençliğe serbest yaşama özgürlüğü verilmemesi, demokratik düzensizliğe duyulan şüphe, grev hakkının kötüye kullanılmasını engelleme isteği, toprak, doğa ve cemiyet kültleri gibi olguların yanında *kendi* kültürünü kendi içinde tanımlayan yaklaşım, Batı'da muhakkak bir taraftar kitlesi bulacaktır: Mussolini zamanında hiç olmazsa trenler vaktinde gelirdi!

Aslında Batı toplumlarının sadece "gelişme" ya da "özgürlük" değerleri ihraç etmediğini daha önce de fark etmiştik. 19. yüzyılda Genç Osmanlılar, abartılı değişimlere karşı direnmelerini haklı çıkaracak fikir ve kuramları Batı öğretisinin içinden bulup çıkarmışlardı.[126] İran'da, Ulusal Kurtuluş Hareketi önderi Mehdi Bezirgân ve 1979 Devrimi'nin

önde gelen ilham kaynaklarından Ali Şeriati, Alexis Carrel'ın eserine çok önem veriyorlardı.[127] Bazı Asyalı ve Arap yöneticilerin Hitler'e karşı besledikleri sempatiden hiç söz etmesek bile, Rvanda'daki soykırımın Avrupa ve Amerika'daki üniversitelerde okumuş ve eğitimlerinde gördükleri, ülkelerinin tarihiyle hiç uyuşmayan bir ırk saflığı kavramını akıllarından çıkaramamış olan kişilerce gerçekleştirildiğini de kabul etmek zorundayız.[128]

1 Mayıs 1991'de Lozan Üniversitesi profesörü ve Parti Radical Vaudois (Vaud Radikal Partisi) yandaşı Henri Rieben eski bir öğrencisine, Luanda'daki komprador ve melez seçkinlerin uyanık kozmopolitliğine karşı Angola kırsal alanının etno-milliyetçiliğini, hatta bölgeciliğini savunan, ABD'deki *Religious Right*'ın sempatisini kazanan Jonas Savimbi'ye fahri doktora derecesi verdi. Yeni-geleneksel kumandanlık asasını rahat bir biçimde taşıyan UNITA şefine, dışişleri bakanının hararetli alkışları altında, geçen yüzyıl sonundan bu yana icat edilen bir kanton kültürünün şanını simgeleyen *Encyclopédie vaudoise* (Vaud Ansiklopedisi) takımı hediye edildi...[129] Ne kadar ilginç olursa olsun, tören Bayangam'daki yeni Beaujolais şarabı şenliğinden veya Çagga kabilesi reisine Lohengrin'in miğferinin takılmasından daha anlamsız değildi. Ovimbundu ve İsviçre kimlik stratejileri dönem olarak birbirinden pek uzak değildir. İsviçre milliyetçiliği 1891'de, konfederasyonun –aslında Schwyz, Obwalden ve Nidwalden'in– 1291'deki kuruluşunun "altı yüzüncü yılı" kutlamaları sırasında doğmuştur.[130] Benedict Anderson'ın açık sözlü yorumunu kullanırsak, İsviçre milliyetçiliği Afrika ve Asya ülkelerinin de dahil oldukları "son dalga" "hayali cemaatler"e aittir; Endonezya ve Birmanya milliyetçiliğinden de sadece on yıl eskidir.[131] Yani profesör Rieben'in Jonas Savimbi'ye bahşettiği destek, gerçek bir ideolojik tutarlılık göstermektedir. Günümüz dünyasının küreselleşmesini evrenselleşme ve sahte tektipleşme süreci kadar niteleyici bir başka olguyu, kültürel kapanma sürecini gözler önüne sermektedir.

II

KÜLTÜR: FIRLATILIP ATILACAK BİR KELİME Mİ?

Beaujolais kıyılarından Bamileke ülkesine, ABD'nin Güney bölgelerinden Liberya'ya, Lusaka'dan Roma'ya, Vaud kantonundan Ovimbundu ülkesine, kısacası, bir mekân veya tarihsel bölgeden diğerine, bir yazyıldan fazla bir süredir genel küreselleşme hareketini oluşturan geleneğin icadı sürecinin dansı, bize her kültürün yaratılmış kültür olduğunu ve bu yaratma işleminin de genellikle yakın zamanlarda gerçekleştiğini hatırlatmaktadır. Üstelik, bir kültürün veya geleneğin oluşması, zorunlu olarak diyalogdan geçer; bölgesel ve uluslararası çevreyle karşılıklı ilişki içinde gelişir. Artık olguların sunduğu kanıtları bırakıp yöntem alanına geçmeden önce, bunu da belirtmemiz gereklidir.

Gördüğümüz gibi kültürelci akıl yürütme biçimi, siyasi bir toplulukla kültürel bir tutarlılık arasında bir denklik olduğunu verili kabul etmekte, ya da bu denkliğin gerekliliğine inanmaktadır; söz konusu kültürel tutarlılık ise, kökensel ve kalıtımsal (Herder-sonrası *Volksgeist*) veya düşünülmüş ve seçilmiş (Renan'ın "her gün yinelenen bir plebisit" kavramı) olabilir. Günümüzde sağlam bir yapıya kavuşmuş bulunan, siyasal birliklerini şu ya da bu zamanda oluşturdukları kültürel birlikleri üzerinden kuran ülkelerin, Japonya, Çin ve Batı Avrupa ulus-devletlerinin, ya da (Türkiye de içinde olmak üzere) Doğu Avrupa'nın etnik-dilsel milliyetçiliklerinin örnekledikleri yanılsama tam da budur.

Ama istisnaları kural olarak görmeyelim, tarafların kim olduklarını ve kimi öldürdüklerini bildiklerini iddia ettikleri sert kimlik çatışmaları biz yanıltmasın, çünkü bu olaylar 19. ve 20. yüzyılın kültürel kapanma hareketinin geç gelen meyveleridir. Tarih ve antropoloji bize, mensuplarının kimliklerini mübadele, melezleşme ve kozmopolitlik üzerine kurduğu, kültürel açıdan belli bir tanımı yapılmamış birçok toplum örneği sunar. Deniz alanlarının birçoğu da, S. J. Tambiah tarafından ince-

lenen, Güney ve Güneydoğu Asya'daki "birbirine bağlı" deniz alanları gibi, parlaklık düzeyi duruma göre değişen, ama siyasal açıdan bölünmüş bağdaşık uygarlıklar doğuran melezleşme alanları olmuşlardır.[1]

Kültüre dair etnik tanımlar, eksikmiş gibi kabullenmeye eğilimli olduğumuz bu biçimlerin tarihsel olumluluğunu kavramamıza izin vermez. "Java kavşağı", bu konuda Akdeniz veya Karayipler düzeyinde bir örnek oluşturmaktadır:

> Ticaretin ufukları kuşkusuz iyice belirliydi: Çin, Hindistan, Arap ülkeleri, kara Afrika. Ama bunu icra eden tacirler çoğunlukla karışık evliliklerden doğan çocuklardı ve doğal olarak çokdilliydiler; son derece çeşitli ve bağdaşık, her kültüre açık ve evrenselci ideolojilere yatkın bir ortam oluşturuyorlardı. Güneydoğu Asya'ya art arda taşıdıkları iki büyük dini bu anlamda kavramamız gerekir: Budizm ile, Batılılar'ın, bilinçaltından ırkçı bir yananlam atfederek, yerine göre "Hintli" ya da "Arap" diye niteledikleri İslam. Bu büyük ideolojilerin uzak Asya'ya erkenden girmelerinin asıl nedeni diğer dinlerin, özellikle Hinduizm'in keskinleştirdiği etnik etkeni reddetmeleridir. Bütün bunların içinde Çin, kendi "mandarinci Konfüçyüsçülüğü"ne mahkûm itici bir kütle olmayıp bir kavşak, hatta bir itici güç görevi üstlenmiştir. Budizm de İslam da, hem Orta Asya'dan hem de denizden etkileyerek Çin'i önemli ölçüde canlandırmışlardır.[2]

Ama sorun deniz ve ticaret alanlarının ötesindedir. Örneğin, bir "sınır" toplumu, bir "saçak" toplumu görüntüsü vermeyen bir Afrika toplumu teşhis etmek olanaksızdır.[3] Böylece, son on yılın antropolojik araştırmaları "Sudan geleneği" mitini paramparça etmiştir: Nil Vadisi toplumları, onları Zanzibar, Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun köle pazarlarına bağlayan müslüman krallıklarla sürekli ilişki halinde olmuştur; bu çakışmalar, aynı zamanda başlıca iktidar odakları arasındaki *no man's land*'lerin* varlığı, etnolojinin eski varsayımlarına karşılık gelen "tutarlı bir kabile kozmosu, bütünleşmiş bir söylemler sistemi, geleneklere bağlılık" gibi olguların varlığını inkâr etmektedir.[4] Antropologlar artık kavim kavramını terk etmeye eğilimlidirler – ama daha sonra değineceğimiz gibi, etnikliği ya da etnik bilinci bir kenara bırakmaya niyetli değildirler; eski devirlerde az çok geniş ve karmaşık bölgesel mekânları yapılandıran "toplum zincirlerinden" söz etmektedirler: çakışmaları zorunlu olmaksızın üst üste binen ticari alanlar, parasal alanlar, dinsel alanlar ya da siyasal alanlar.[5] Bu bağlamlarda, siyasal düzen ile kültürel temsiller ve pratikler arasındaki ayrılıklar kuşkusuz sistematikti. Fethedilmiş halklar, krallıklarda ve (bu olgunun biraz da-

* Kimseye ait olmayan boş arazi. (ç.n.)

ha zor algılandığı) soya bağlı toplumlarda da kendi kültlerini ve alışkanlıklarını sürdürüyorlardı.[6]

Sömürgecilik gelenekleri dondurarak, toplumsal eşitsizliğin doğasını değiştirerek ve ırk ayrımını getirerek bu kültürel çoğulluğu daha da derinleştirmiştir. Eski devirlerin göreli kültürel belirsizliğini rasyonalist ve yasal bir "uygarlık" dayatarak yok etmek yerine, ona bir "çoklu kültür" boyutu ekleyerek karmaşıklaştırmıştır: Günümüzde Afrika "hem gerekli (hatta yaşamsal) hem de karşıt olarak görülen iki kültürel eksenden beslenmektedir".[7] Bu iki eksenin "karşıt" karakterleri ve Afrikalılar'ın bu çelişkiyi alt etme yetenekleri tartışılabilir. Afrikalılar, her halükârda, bunların arasında ayrım yapmaktadırlar. Örneğin Zaireli Ba-Kongolar, farklı "vücut teknikleri" ve inançlar gerektiren Beyazlar'ın kültürel sistemi (*kimundele*) ile Siyahlar'ın kültürel sistemini (*kindombe*) karşı karşıya getirirler. İşte kâhinlik tam da bu iki dünya arasındaki uyuşmazlığı aşmaya yarar.[8] Benzer şekilde, örneğin Togo veya Kamerun'da, kenti belirtmek için "Beyazlar'ın ülkesi", ücretli işleri belirtmek için de "Beyazlar'ın işi" denir. [9]

Ama bu kültürel kırılma veya belirsizlik hatları, kimi zaman düşünüldüğünün aksine, merkezileşmemiş toplumları veya "merkez" tarafından marjinalleştirilmiş "dış çevreleri" nitelendirmediği gibi, sömürge mirasını da nitelendirmez. Roma İmparatorluğu'nun etkileyici yapısı, inançların ve âdetlerin çokluğuna izin veren dolaylı bir yapıya ve yerel yönetim politikasına dayanıyordu.[10] Bunun dışında, bin yıl kadar sonra Minamotolar'ın Japonyası'nın Çinlileşmesi gibi, Roma da "Yunanlılığın eşiğinde" yer alıyordu.[11] Köy derebeyliğine dayandığı tahayyül edilen Rus kültürü, her dönemde yabancı bir çekim (veya tepki) kutbuna göre konumlanmıştı: Hıristiyanlaşma döneminde Bizans, Büyük Petro reformları sırasında Aydınlanma Avrupası ve şimdi de Washington'daki hakim güçlerin anladığı şekliyle pazar ekonomisinin "parıltılı geleceği"

Osmanlı seçkini ise Bizans, Arap, Acem, Yahudi ya da Ermeni etkisine açık, kırsal kesimdeki halk kültüründen, özellikle Türkdilli halk kültüründen uzak bir Osmanlı kültürüyle kendini özdeşleştiriyordu. Türk fatihlerin halktan uzak bu yaşam tarzı, Selçuklu İmparatorluğu ile Suriye ve Mısır'da kurdukları krallıklarda da görülür.[12] O derece ki, 19. yüzyıl başında Tanzimat'la başlayan Batı'dan esinlenme politikasının, öykücülerimizin *demiurgos** Atatürk'e atfettikleri şatafatlı bir yön de-

* Platoncular'ın, Evren'i inşa eden tanrıya verdikleri isim. (ç.n.)

ğiştirme değil eski stratejilerin canlanması olup olmadığı sorulabilir. Aynı zamanda, Yunan düşüncesiyle kaynaşma halindeki Acem kültürünün 18. yüzyıla kadar Orta Asya'da ve Hindistan'da nasıl bir kozmopolit uygarlık odağı olduğunu, Çin ve Hint Okyanusu'yla yapılan ticaret vasıtasıyla klasik dönemin Batı modernliğini etkilediğini unutma eğilimi de söz konusudur.[13] Şarkiyatçı bilginler tarafından güçlü geleneklerinden hareketle görkemli bir şekilde, geçen bölümde anlattığımız bağlamda canlandırılan uygarlıklar –Kmer uygarlığı, Çin uygarlığı, Hint uygarlığı, İslam uygarlığı, vb.– kültürelci düşüncenin onlara atfettiği tutarlılığa hiçbir zaman sahip olmamışlardır.

Ortaçağ Hıristiyanlığı'nın, Aydınlanmacılar'ın veya Kutsal İttifak'ın Avrupası, güçlü bir şekilde tekilleşmiş yerel kültürler ile önce Latince'nin, sonra da Fransızca'nın taşıdığı ulusötesi kültür arasındaki farklılığın çok güzel bir örneğidir. Kozmopolitliğin, milliyetçiliğin gelişmesiyle eşanlamlı olan kültürel kapanma hareketine rağmen ayakta kaldığını söylemeye gerek yoktur. Avusturya-Macaristan ve Osmanlı İmparatorlukları'nın yıkılması, iki savaş arasında liberal çağın sonu –Karl Polanyi'nin söz ettiği "büyük değişim"– ve Shoah*, kimliksel stratejilerin kesin zaferini sağlayamamıştır. Nasyonal-sosyalistler ve müttefikleri yenilmiş, korumacı ve yarı-özyönetimci "milli ekonomi" anlayışı başarısızlığa uğramış, Wilson'ın devlet, milliyet ve dil sınırlarına sahip çıkma ilkesi yetersiz kalmış ve proletarya enternasyonalizmi maskesi altında çılgın bir kültürelcilik uygulayan Sovyet İmparatorluğu çökmüştür.

Eski Yugoslavya, Kafkaslar ve Orta Asya'yı parçalayan savaşların ışığında sürüp gitme tehlikesi arz eden etno-milliyetçi tırmanış bizi endişelendirebilir. Bununla birlikte, "sadece havlayan değil, havlamayan köpekle de ilgilenmek... gerekir".[14] Kısacası, her zaman en kötüsünü beklemek gerekmez: Çekler ve Slovaklar dostça ayrılmışlardır; Macarlar, komşu ülkelerdeki Macar azınlıklar konusunda ya ılımlı davranmakta ya da ilgisiz kalmaktadırlar; Rusya'nın kanlı bir şekilde parçalanması korkusu giderek uzaklaşmaktadır.

Batıda ise, Avrupa'nın inşasının oluşturduğu zorluklar, görüşlerdeki kimliksel inatçılıkların sonucu olmaktan çok, hükümetlerin birliğin ekonomik içeriği ve yönelişi hakkındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Bu olaylar, ne çokuluslu bütünleşmenin bölgeler, kuruluşlar ve kişiler düzeyinde gelişmesini, ne de İspanya gibi son derece merkeziyetçi olan kimi devletlerin kültürel özgüllüklerin tanınması yolun-

* 2. Dünya Savaşı'ndaki Yahudi soykırımı. (ç.n.)

da kaydettikleri ilerlemeleri gizleyebilir. Irkçı veya yabancı düşmanı tezlerin ve şiddetin kaygı verici derecede yaygınlaşmasına, kültür ve ekonomi alanında çekingen korumacı duyguların yükselmesine karşın, iki dünya savaşının hırpaladığı Avrupa, çokkültürlü geleneğini kültürelci yaklaşımın açıklayamayacağı bir şekilde yeniden güncelleştirebilmiş ve ona ekonomik bir temel sağlamıştır. Bugün Avrupa Birliği'nin genişlemesine dair perspektifler şu çeşitlilik ilkesini kabul etmelidir: "... Doğu/Batı bölünmesinin ortadan kalkması, tek-boyutlu ve tükenme aşamasındaki kurumsal modellerin sonunu getirmiştir ve bunların yerini, ana işlevi artık karşıtlıkların üstesinden gelmek ve kıtanın örgütlenme bozukluğundan kaynaklanan farklılıklara uyum sağlamak olan bir süreç çeşitliliği almaktadır... Avrupa Birliği nevi şahsına münhasır, tamamlanmamış, pragmatik bir uzlaşmalar zinciri sayesinde gelişen bir siyasal girişim olarak kalmaya mahkûmdur", der Françoise de La Serre, Christian Lequesne ve Jacques Rupnik.[15] Kamuoyunun Bosna davasına duyduğu –ona İslam karşıtı paranoyasını unutturan– sempati de, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na gösterdiği biraz sahte nostalji veya Trieste'nin edebi mirasına duyduğu hayranlık gibi, bu kozmopolit veya evrenselci rüyanın geri dönüşünün belirtilerinden sadece biridir.

ABD de, yeni olmayan, ama artık tek potada erimek istemeyen bir insani heterojenliği idare etmek zorundadır. Öte yandan, müslüman Arap, Afrika veya Asya ülkelerindeki köklü kimliksel stratejilerin, bu ülkelerin çeşitliliklerinin hakkından geleceğini söyleyebilmek olanaksızdır; bu arada, Pekin'in güneydoğu eyaletlerinin ekonomik ve kültürel bağımsızlığını siyasal açıdan sınırlandırmaya nasıl devam edebileceği Çin uzmanları tarafından merak edilen bir konudur. Son olarak, diasporalar, metropoller, bölgeler ve hatta şirketler, vakıflar, kiliseler ve mezhepler kendilerini ortaya koymakta, devletlerarası sistemin boşluklarından yararlanarak kendi amaçlarının peşinden gitmekte ve kültürel kimlikler ile siyasal örgütlenmenin ayrılmasına katkıda bulunmaktadırlar.[16]

Eğer kimliksel kapanma stratejileri kadar kimliksel kararsızlık durumları veya kültürel genişleme süreçlerini de, ya da homojenleştirmenin dinamikleri kadar "heterojenleştirmenin" dinamiklerini de anlamak istiyorsak kültürelciliğin hiçbir yararı olmayacaktır, çünkü kültürelcilik üç yöntem yanlışı içerir: kültürün zaman içinde değişmeyen bir temsiller bütünü olduğuna inanır; bu bütünün kendi üstüne kapalı olduğunu düşünür; bu bütünün belli bir siyasal yönelimi belirlediğini varsayar. Bu savların her birini yıkmanın zamanı gelmiştir.

MİRAS MI ÜRETİM Mİ?

Kültür üzerinde düşünmeye başlar başlamaz bir gerçekliği hesaba katmak gerekiyor: Evvelki dönemlerden kalan ve yeni nesillere aktarılan şeylerin, mirasın gerçekliği. Ama gene de –"kültürlü" olduğumuzdan mı acaba?– "Dünyada-olmak'ı hemen bir üretim gibi anlayan"[17] Hegelci düşüncenin bu verili bilgisini de unutamıyoruz. Michel de Certeau, kültürün "biri sürekli olarak diğerini unutturan iki biçim arasında" gidip gelişini çok iyi ifade etmiştir:

> Kültür bir yandan "süregelen"dir, diğer taraftan da icat edilen. Bir tarafta hem güncel hem de bin yıllardır süren, zihniyetlerin, gerçekliklerin ve toplumsal ritüelleştirmelerin derinliğinde biriken yavaşlıklar, gizlilikler ve gecikmeler; kapalı, inatçı, gündelik davranışlara gömülmüş yaşam. Diğer tarafta ise sapmalar, gelecekteki nesillerin art arda kendi "işlenmiş kültürlerini" çıkaracakları bir yaratıcılığın payları. Kültür, dünün devrimlerinin görünmeden, pratiklerin içine sığınmış bir halde uyudukları –ama ateşböceklerinin, bazen de büyük gece kuşlarının, başka bir günün şansını hazırlayan belirişlerin ve yaratıların gezindiği– bir gecedir.[18]

Kültür kavramının sadece birinci yorumunu almak ve iletme, yeniden üretme, dayanıklılık, süreklilik, ağırlık üzerinde ısrar etmek son derece cezbedicidir. Almanya'da, *Zeitgeist*'a giderek durağan bir tutarlılık atfeden, zihniyetler tarihi anlamına gelen *Geistesgeschichte* tarafından takip edilen yol da buydu. Halbuki 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başının devrimci düşünürleri, özellikle de Arndt ve Hegel, *Zeitgeist*'ta karşı konulmaz bir dönüştürme gücü görüyorlardı.[19] Birinci durumda, kültür değişime direnmenin ve tavırların kararlılığının bir ilkesi haline gelmektedir. "Uzun süreli hapishaneler"den söz etmekten çekinmeyen Fernand Braudel, "Şahsen ben her zaman uzak kökenlerin muazzam ağırlığına inanmış ve onlardan korkmuşumdur. Bunlar bizi ezerler," demiştir. Tarihçinin bu "uzun süresi" –tamamen kültürel temsillere indirgenmemesinin yanında– değişikliği de dışarıda bırakmaz. Onun özgün ve yavaş olan "ritmi"ni de belirler.[21] Braudel bu saptamadan hareketle kültürlerin hem sürekliliğine hem de indirgenemezliğine özel bir yer vermiştir; "dünya uygarlıklarının heterojenliğine, çeşitliliğine, onların kişilerinin hayatta kaldığına [inanır]; bu da, sadece yavaş, eski, (psikanalizin, erişkinlerin davranışlarının derinliklerine yerleştirdiği geçmiş gibi) düşük bilinçli bir tarihin açıklayabileceği edinilmiş reflekslerin, pek de esnek olmayan tavırların, katı âdetlerin güncelin birin-

ci sırasına yerleştirilmesi anlamına gelir."[22]

Bütün bunlar, ancak kültürlerin aynı zamanda "çeşitli işlemlerin bir araya geldikleri yer"[23] olduğu akılda tutulursa doğru ve iyidir. Bu açıdan aynı zamanda yenilikçidirler. Halk kültürleri, halk dinleri hiçbir şekilde hareketsiz değildir. Evrimler, dönüşümler, hatta başkalaşımlar yaşarlar.[24] Bu yüzden Michel Vovelle şuna dikkatimizi çeker: "Zihniyetler tarihi sadece gizlilik süreleri ve eylemsizlik olarak direnişlerin tarihiyle ilişkilendirilemez; aynı zamanda ani mütasyonlar, sıcağı sıcağına yaratıcılıklar, yeni bir duyarlılığın bir anda ortaya çıktığı anlar veya devirlerin gerçek bir olasılığı olarak da vardır"[25]. Örnek olarak, devrimlerin tomurcuklandığı anlar verilebilir.

Afrika ve Asya'daki siyasal toplumların incelenmesi, sömürgeciliğin sonundan beri bu ikilemle karşı karşıyadır. Durmadan kendi kendine sorduğu soru şudur: "Yeni devletlerin hareket tarzıyla geleneksellerin hareket tarzı arasındaki ilişkiler nelerdir?"[26] Koyu bir Norman olan ve "kültürlerin yorumlanması" açısından önemli eserler veren Clifford Geertz, "uzak geçmişteki dramlara modern şeffaf kıyafetler giydirerek onları yeniden üreten çağdaş devletlerin bu geçmişin tutsağı oldukları; veya bu devletlerin geçmişlerinden tümüyle kurtuldukları, kendinden başkasına borçlu olmayan bir çağın mutlak ürünü oldukları" biçiminde ifade edilen "eşit derecede yanıltıcı (ve şimdilik eşit derecede popüler) iki formülün hiçbirine boyun eğmemek"[27] niyetinde olduğunu söylese de, tartışmanın ilerletilmesine pek katkıda bulunamamıştır.

Kültürün değişmesiyle sürekliliği arasındaki bu diyalektik, *kısmen, her* toplumun kaçınılmaz olarak çevresiyle kurduğu ilişkiden doğar. Köy topluluğu miti ise, Batılı düşüncenin bunu kabule pek de hazır olmadığını gösterir. Ama, Edmund Leach'in Birmanya'daki Kachinler konusundaki klasikleşmiş ispatı, Asya ve Afrika'daki diğer vakalarla ilgili analizler tarafından da iyice sağlamlaştırılmıştır: Eski toplumlar yalıtılmış olmayıp siyasal, ticari ve kültürel ilişkiler sistemleri oluşturuyorlardı ve kendilerini dışarıyla olan bu organik bağlarıyla yapılandırıyorlardı.[28] "İlkel" toplumlar için geçerli olan, imparatorluklar, eski krallıklar ve günümüz devletleri için haydi haydi geçerlidir. O halde "modernleşme", "geleneksel"den "modern"e doğru giden evrensel bir iç evrimden ibaret değildir; bölgesel veya uluslararası bir rekabetin yansımasıdır.[29] Böylece Avrupa'da ulus-devletin oluşumu genellikle ana örneğini Fransa-Britanya rekabetinin oluşturduğu bir rekabet ilkesine uymuş ve sürekli olarak da uluslarüstü hareketler tarafından içerilmiştir.[30]

Tam anlamıyla kültürel olgular konusunda durum o kadar açıktır ki,

sıradan örnekler vermekle yetineceğiz. Herhangi bir kültürel kimliğin "amblemleri",[31] çoğunlukla ödünç alınmış şeylerdir. Portekizliler'in *azulejo* çinileri mi? Tekniği Arap kökenlidir, çinilerin mavi rengi de bunu Persler'den edinmiş olan Çinliler'den alınmadır. Zeytin, ekmek ve şarapla birlikte Akdeniz mutfağını temsil eden domates İspanyollar tarafından Amerika'dan getirilmiştir, kelime de Aztek kökenlidir. Fas toplumunun değişmez ritüeli olan naneli çay mı? 18. yüzyılda İngilizler tarafından ülkeye getirilmiş, 1874-84 ekonomik bunalımı sırasında zorunluluktan içilmeye başlanmış, sonunda da ulusal içecek haline gelmiştir.[32]

Daha ciddisi, ne kadar tekil olurlarsa olsunlar, siyasal kültürler her zaman yabancı temsiller, kuramlar ya da pratikler kullanırlar. Örneğin, kültürelci *Volksgeist* talepleri o kadar belirgin olan Alman milliyetçiliğini, Fransız Devrimi'nin evrenselci modelinden ve Napolyon işgali döneminden soyutlayarak nasıl ele alabiliriz ki? Üstelik göçmenlerin ve sığınmacıların, milliyetçiliklerin (veya etno-milliyetçiliklerin) doğmasında can alıcı bir rol oynamaları ve bu akımların radikalleşmelerine neden olmaları da anlamlıdır: 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başında Türkiye ve daha yakın zamanda İrlandalılar, Lübnanlılar, Eritreliler, Sihler, Tamiller, Hutular ve Tutsiler için böyle olmuştur.

Eskiyle yeni ve içle dış arasındaki bu karmaşık bağlar, Tartu ve Moskova göstergebilim okulu tarafından, Rus kültüründe "eski" (*starina*) ve "yeni" (*novizna*) arasındaki yapısal karşıtlıktan hareketle ciddi analizlere konu edilmiştir. Bu ayrım başka ikilikleri, örneğin Rusya ile Batı veya Hıristiyanlık ile putperestlik arasındaki ikilikleri, bu eşdeğerlilik ilişkilerinden hiçbiri sabit kalmayacak şekilde yeniden biçimlendirip bulanıklaştırmıştır. Bunun dışında, "Rus toprağını yeni olarak niteleyip öyle kabul etme ısrarı" çoğunlukla "eski kültürel modellerin dinamikleştirilmesiyle" çakışmıştır: "Yenilik kavramı, kökleri çok eskilere dayanan fikirlerin uygulanması olarak kavranmıştır." Örnekse, 16. yüzyılda halkın hoşnutsuzluğundan kaynaklanan çeşitli hareketler, "yoğun bir tarih dışı içerik taşıyan ve gerçek gelenekten kopmayı arzulayan" bir talepte, yani eski zamanlara dönme talebinde bulunmuştu. Eskiye bağlılık duyanlar, tarihsel zamanı geri çevirmeye giriştiler. Olumlu mefhumlara –Ortodoksluk ve dindarlık– eski yaftası yakıştırıldı; günah ise "yenilikten" kaynaklanıyor gibi algılandı ve "Batı"ya, "yeni" ama aynı zamanda "sapkın", "solda", yani şeytani olana bağlandı. Onların gözünde Büyük Petro'nun reformları ancak günah olabilirdi, çünkü zaten "yenilik" olma iddiasındaydılar bu reformlar. *Policeystaat*'tan doğduğu düşünülen "yeni bir Rusya" ve "yeni halk" imgesi kendini kabul

ettirdi ve "eski" Rusya'nın "Avrupalılaşması" olarak algılandı. Bu "Avrupalılaşma"nın bizi yanıltmaması gerektiğini gördük: "Yeni kültür (öznel olarak 'Batılı' gibi yaşanmış olmasına karşın), 'Batılı' modellerden ziyade eski kültürün 'tersyüz edilmiş' yapısal modelleri üzerine inşa edilmişti." Hatta bu Avrupalılaşma'nın sıklıkla, "Rus kültürünün ilkel hatlarını güçlendirdiği" ve "bu açıdan, geçerli yüzeysel kanının tersine, 18. yüzyılın organik olarak bu Rus kültürünün bir parçası olduğu" gözlemlenebilir.[33]

Hatta –entelektüeller tarafından konulan sınırlamaların kimliksel kapanma hareketinin güçlü noktalarından biri olduğunu gördüğümüz– halk kültürleri, geleneğin icadı kuramcılarının, özellikle de Doğu ve Orta Avrupalı milliyetçilerin atfettikleri bağdaşıklığa ve özerkliğe hiçbir zaman sahip olmamıştır. Tarihçiler, örneğin "halk dininin" kilise âlimlerinin dininden tamı tamına ayrılmadığını, öyle olduğunda da bunun rahipler tarafından cemaatlerinin ihtiyaçları için yaratılmış bir yapıntı olduğunu birçok kez göstermiştir. *Ancien Régime* (Eski Rejim) dönemindeki Fransız kırsal kesiminde tek bir dinsellik biçimi olduğu kuşkuludur elbette: bölgesel farklılıklar bir yana, kol emekçileri, ırgatlar, zanaatkârlar, bağcılar ve ileri gelenlerin pek de ortak bir inanç pratikleri yoktu. Bunun yanında çeşitli "kültürel aracılar", kentle kırsal kesim ve halkla seçkinler arasında belli bir inanç ve ritüel dolaşımı sağlıyordu.[34] Genelde, "18. yüzyıl Fransızları karşıt *ve karışık* kültürel alanlarda yaşıyordu".[35] Böylece Devrim'in arifesinde Rousseau'nun eserleri asiller ve tüccar burjuvalar tarafından olduğu kadar, küçük kentli halk tarafından da okunmuştu.[36] Bu yüzden onları ayrı monadlar olarak görmek yerine, bu "kültürel alanlar" arasındaki arakesitler üzerinde düşünmek gerekir.

Popüler olanın akışkanlığı, toplumsal kutuplaşma ve kültürel parçalanmanın onu engelliyor gibi göründüğü durumlarda doğrulanır. Örneğin Hindistan'da, aşağı kastlar Brahmanlar'ınkinden farklı kültlere taparlar. Gene de pratiklerini genellikle onlardan kopya eder ve kendilerini "Sanskritleştirme"[37] eğilimi taşırlar. Aynı şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nda da seçkinlerin Osmanlı kültürü ile Türkdilli halk kültürü arasında özellikle dilde açığa çıkan farklılık, bazı sanatsal ifadelerin paylaşılmasını engellemiyordu: Kuşkusuz yüksek divan edebiyatına ait bir şiirsel biçim olan gazel, birçok Acem ve Arap biçim ve terimi içermesine karşın, saray ve okumuşlardan daha geniş bir kitleye hitap ediyordu; nihai olarak âşıkların halk şiirine çok benzeyen lirik temaları işliyordu.[38]

Marc Raeff'in, Büyük Petro'nun reformlarından sonra Rus halk kültürünün "yalıtılmasından" söz ettiği savları, harfi harfine kabul edilemez bu nedenle: "Halk kültürü kaybolmadı ama canlı, dinamik ve yaratıcı güçlerin dışında kaldı; her türlü yabancı yeniliğe karşı şüphe duyan bir yalıtmacılığa sığınarak taşlaştı, sertleşti,"[39] der Marc Raeff. Bakhtine'in çalışmalarının ve Tartu ve Moskova göstergebilim okulunun incelemelerinin ışığında, halk kültürüne ait dönüşümlerin "ritm"inin yavaşladığı, ancak Raeff'in de kabul ettiği gibi seçkinlerin kültürünün unsurlarını halk katmanlarına taşıyan serfler aracılığıyla toplumun diğer kısımlarıyla ilişkisini sürdürdüğü söylenebilir.

Kültürelci düşünce, siyasal veya bilimsel olarak, değiştirilemez bir temsiller çekirdeğinin asırlarca ve kendi içine kapalı bir şekilde kendini tekrarladığı savıyla bu yenilik ve alıntıları görmezden gelmektedir. Bu konuda, "uzun süreli hapishaneler" terimini kullanan Braudel'in hiç olmadığı kadar sabitlik yanlısıdır söz konusu düşünce. 19. ve 20. yüzyılda folklorcu, etnisist ve milliyetçi tarzlara dayanarak gelenek oluşturan kültürel kapanma hareketinin bilişsel veya ideolojik yorumu olan kültürelci düşünce, toplumsal faillerin hem geçmiş algılarına *hem de* gelecek anlayışlarına göre kendilerini tanımlayıp tarihlerini çatışmalı bir biçimde ürettikleri somut işlemleri ortaya koymaktan uzaktır.

Bu kültürel işlemlerin dördü, siyasal sahneye geri dönüşleri nedeniyle daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi hak ediyor: dışa açılma taktikleri veya stratejileri, aktarım pratikleri, onaylama usulleri, asli kimliklerin oluşma süreçleri.

KÜLTÜREL DIŞA AÇIKLIK VE ANLAM AKTARIMLARI

Dışa açıklık, yabancı kültürel unsurların yerli hedeflere bağlı kılınarak benimsenmesi demektir. Michel de Certeau tarafından, "başka yerden alınmış bir sözdağarcığı ve sözdizimiyle yeni cümleler oluşturmak" diye tanımlanan bir "taktiğe" veya, "kendine küresel bir proje edinme [ve] rakibi belirli, görülebilen ve hedeflenebilen bir mekânda toplama olanağına" sahip olması durumunda bir "stratejiye" benzeyebilir.[40] Çeşitli milliyetçilik akımları sayesinde kurumlaşan Hindu "bağdaştırmacılığı" bu son kategoriye girer gibi görünmektedir; Christophe Jaffrelot bu bağdaştırmacılığı "stratejik" olarak nitelendirmekte haklıdır.

Ama özellikle sömürgeci hakimiyet durumları, kullanılmaları durumunda devletin oluşmasını kesinlikle etkileyen dışa açılma "taktikle-

ri"ne muazzam bir alan sağlamıştır.[41] Orta Amerika yerlilerinin hıristiyan olmaları bu tür tarihsel deneyimlere güzel bir örnek oluşturur. Kültürelci yapıda bir hıristiyanlaştırma uygulayan ve yerel uygarlığın sürdürülmesine yerleşik hiyerarşiye saygılı olacak kadar bağlı olan Fransiskenler'le karşı karşıya kalan Yeni İspanya'nın yerleşik halkı, boyun eğmeyi yeğlemiş ve Avrupalılar'ın dinini kabul etmiştir. Ama bu yeni dine "yerli kalmak için" dönmüşlerdir. Dilenci tarikatların yerliliği, onları İspanyol fatihlerin gerçekleştirmek istediği İspanyollaştırma'dan koruyor ve azizler kültü kisvesi altında yerlilere "eski dini sürdürmek için bir nevi korunak" sağlıyordu: "Yani çelişkiye düşmekten korkmaksızın denilebilir ki, Meksika yerlileri dilenci tarikatlar sayesinde Hıristiyanlık'a döndürülmüşler, ama gene bu aynı tarikatlar sayesinde yerli kalabilmişlerdir."[42] Daha uzun bir vadede bu yeni kültürel yer değiştirme vakası –"16. yüzyıl Meksikası, inançlarına bağlı misyonerlerin putperest uygarlığın kültürel hafızası olacak kadar yerlileştiklerine, bunun yanında yerlilerin de varlıklarında ve inançlarında yerli kalarak hıristiyanlaştıklarına tanık olmuştur"[43]– ulusal düşüncenin kaynağı olmuştur. "Tarihini toparlayıp kültürünü tanımlayarak Meksikalı bir bütünün varlığını" ilk kuranlar dilenci biraderlerdir.[44] Afrika'daki hıristiyan misyonlar da, bugün her ne kadar etnik kimliklerin berraklaşması ve standartlaşmasındaki rolleri ön plana çıkarılıyorsa da, benzer şekilde sömürge milliyetçiliğinin ayrıcalıklı kaynağı olmuştur: Beyaz adamın dinine (veya İslam'a) geçme, yerli faillerin yeni siyasal çerçeveye katılmalarının ve devleti araçsallaştırmalarının aşamalarından birini oluşturacaktır.

Bu örneklerin ışığında kültürel dışa açılmanın ikinci bir işlem gerektirdiği açık bir hale geliyor: bir pratiğin, bir yerin bir temsilin, bir simgenin veya bir metnin anlamının bir diğerine aktarılması. Çünkü kültürel dışa açılma, neredeyse tanım itibariyle, yeniden yorumlama ve türetmedir. Yeni Dünya yerlilerinin hıristiyanlaşması, yabancı inançlarla eski inanışların, artık bize tanıdık olan "işlemsel yanlış anlaşılma" bağlamında iç içe geçmeleri yoluyla olmuştur. Ölüler kültü, Katolik ayinlerin merkezine yerleşmiştir. Bogota'daki Montserrat haccı müminlerin görünmeyene ait doğaüstü güçlerle konuşmalarını sağlar; kutsal Cuma günleri fahişelik tabudur; Kolombiya başkenti sakinlerini şans getirmesi için –Bavaria Birahanesi'nin kurucusununki gibi– bazı "ayrıcalıklı mezarları" ziyaret etmeye ya da isimsiz cesetler yakılırken ateşin üzerinden geçirilen paraları tılsım olarak takmaya iten şey de aynı düşüncedir.[45]

Güney Amerika'da kutsallık aktarımı o kadar kapsamlı olmuştur ki, Katolik kilisesi yerli dinin simge ve mekânlarının gücünü kendi çıkarı doğrultusunda ele geçirmek için bu aktarımı kullanmıştır. Guadalupe Bakiresi'ne duyulan yoğun bağlılığın kökeni de bu olsa gerek.[46] 1530'lu senelerin başında ilk misyonerler Tepeyac tepesinde, tanrıların annesi, "Anamız" Toci'ye adanmış tarih öncesi bir tapınağın kalıntılarının bulunduğu yerde bir manastır kurmuşlardı. Hıristiyanlık öncesi âdetlerini sürdüren yerliler burayı ziyaret etmeye devam etmişler, *Criollolar** da yüzyılın ortalarından sonra Bakire =ini, Notre Dame de Guadalupe'ü ziyaret için buraya gelmeye başlamıştır. Bu heykel yerli bir sanatçının, Montufar Başpiskoposu'nun siparişi üzerine Avrupa'daki bir modelden esinlenerek yarattığı bir eserdir. Başpiskopos rivayete göre, yerlilerin çok sevdiği ilkel imgenin yerine heykeli gizlice koydurtmuş ve bu yer değiştirmeyi de mucizevi bir müdahaleye atfetmiştir. İşlemin ikizdeğerliliği ve bu yeni bağlılık Fransiskenler'in gözünden kaçmamış ve onları kızdırmıştır. Tarikatın bölge başkanı kürsüden, "Şimdi gelip de yerlilere, dün Marcos adında bir yerli tarafından yapılan bir heykelin mucizeler gerçekleştirdiğini öne sürmek büyük bir karmaşa yaratmaktır," diye gürlemiştir. Haksız olduğu da söylenemez: Tepeyac'a giden yerli kalabalık iki ismi, Notre Dame de Guadalupe ile Tonantzin'i bir kabul ediyordu; görüldüğü kadarıyla bu iki Ana'nın kültü tek bir kült içinde erimişti.

Benzer şekilde Rusya'nın Bizans Hıristiyanlığı'na katılması bu yeni kültürel kaynağa putperest fikirlerin nüfuz etmesini de beraberinde getirmişti. Eski tanrılar bazen şeytanlarla özdeşleştirilmiş ve Ortodoks inancında menfi ama bilişsel olarak meşru bir yer edinmişlerdir. Bazen de arkalarında kayboldukları azizlere dönüşmüşlerdir. Eninde sonunda şu iki dönüşümü birden geçirmişlerdir: Tanrı Volos, şeytan Volosatik olmuş, ama aynı zamanda da Aziz Blaise (Vlas), Aziz Nicolas ve Aziz Georges biçimini almıştır; Mokos kirlilikle, özellikle seksüel kirlilikle (*mokos'ja*: hafif kadın) özdeşleştirilmiş, ama aynı zamanda Kutsal Cuma'nın kişileşmiş hali olan Paraskeva-Piatnitsa'yla, hatta Bakire'yle ilişkilendirilerek anılmaya devam etmiştir.[47]

Öte yandan kültürel dışa açılma bir anlam aktarımı gerektirse de, böyle bir aktarım aynı zamanda kendi başına, radikal bir kültürel benzeşmezlik bağlamından bağımsız bir biçimde de doğabilir. Fransız Devrimi sırasında cumhuriyetçi kültler, Katolik dinselliğinin tahayyü-

* Karayipler ve civarında doğmuş Avrupalı. (ç.n.)

lüyle karışmıştır. Akıl tanrıçası için yapılan bir halk kutlamasından sonra bir dokuma işçisi "bugün yaşayan Tanrı'nın annesini taşıdık," diye yazmıştı. Fransız bayrağı renginde kanatları olan Azize Pataude etrafında kendiliğinden ortaya çıkan yerel tapınmalar oluştu, ortaya Marat gibi peygamberler çıktı, şehitler için ilahiler okundu, öbür dünyanın yerini devrimci ya da yurtsever gelecek aldı, ve *sans-culotte*'ların* ideolojisi hiçbir rahatsızlık duymaksızın Hıristiyanlık'a ait sözdağarcığını kullandı.[48] Bu konuları ihmal edip kentlerinin kutsal coğrafyasına aldırmadan devrimci şenlik düzenlemek isteyenler ise hemşehrilerinin kayıtsızlığı, anlayışsızlığı ya da düşmanlığıyla karşı karşıya kaldılar.[49]

Miras-kültür ve yenilik-kültür arasındaki bağ olan anlam aktarımı işlemi, siyasal değişmenin (bu değişme çok keskin olmasa da) doğal içeriği gibi görünmektedir. Örneğin, 6. yüzyılda kilisenin kurumsallaşması Roma İmparatorluğu'nun yetkililerini onurlandırmak için düzenlenen bağlılık töreninin dönüşmesiyle başladı: Piskoposun kente girişi, imparatorluğun ileri gelenleri için yapılan *adventus* törenini yeniden üretiyordu; laikler, kral ve yargıçların önünde nasıl eğiliyorduysalar, şimdi de Tanrı ve rahipleri önünde "alçakgönüllülükle eğilmeye" zorlanıyorlardı.[50] Toplumun bir alanından diğerine gerçekleşen bu simgesel veya bilişsel kaymalar sistemlidir ve devlet oluşumuna dair büyük süreçlerin, özellikle merkezileşmenin ve rasyonelleşmenin temelini oluşturur. Bu kaymaların, geçmişi okuyuştaki "unutma" (veya yalan) payını abartan aşırı kimliksel stratejilerin belirleyici özelliklerini oluşturmaları şaşırtıcı değildir. Başkan Sedat'ın öldürülmesini meşrulaştırmak için İbn Teymiyye'yi (1263-1328) öne sürmek, eski Hindular'ın "yumuşak kalpli" tanrısı Ram'ı müslümanlara karşı yürütülen mücadelenin savaş kahramanı olarak görmek, İncil'de Sovyet "kötülük imparatorluğunun" ve –neden olmasın?– Dünya Bankası'nın mahkûm edilişini bulgulamak, doğaldır ki, asırlar veya binyıllar önce yazılmış metinlere anakronik anlamlar yüklemek ve onları yazıldıkları çağda hayal bile edilemeyecek kavgalara bulaştırmak anlamına gelir. Ama şunu da görmek gerekir ki bu tür anlam aktarımları, kimliksel radikalizmlere özgü kurnazlıklar olmaktan öte, siyasal eylemin günlük işlerindendir. Hatta bunlar olmadan siyaseti düşünmek zordur.

Örneğin Kenya'da siyasal alanla dinsel alanın sicilleri öylesine karışmıştır ki, siyasilerin demeçleri vaaz havasına bürünmekte, vaazlar da

* Fransız Devrimi sırasında, özellikle Paris'te devrimin tabanını ve radikal yüzünü ifade eden kent yoksulları. (ç.n.)

siyasal nutuk havasında verilmektedir: Başkan arap Moi vaazını – kendi vaazını ve Tanrı'nın vaazını– her hafta farklı bir tarikatın kilisesinde vermektedir; 1983'te Rungiri'de Protestan bir papaz, otlakta sürüyü yönlendirmekten aciz olan topal koyun meselini anlatarak şiddetli bir siyasal-dinsel polemik başlatmış, medya tarafından "hain" olarak suçlanan bölge milletvekili Charles Njonjo'yu mu yoksa bir darbe girişimi sonucu gücü sarsılan devlet başkanını mı kastettiği anlaşılamamıştır.[51] Yirmili yıllardan başlayarak ilahiler siyasal ifade biçimleri haline gelmişti. Sırasıyla Harry Thuku veya Jomo Kenyatta gibi kişilerin mesihvari karizmasına, Mau Maular'ın mücadelesine veya bu mücadelenin İngilizler tarafından ezilmesine adanmış ilahiler söylendi.[52] Rift Vadisi'ne yerleşen Kikuyu göçmenler, ormana sığınıp mücadeleye başlayan gerillalar ise hareketlerini *Exodus*'la* özdeşleştireceklerdi.[53]

Aynı şekilde Zaire'de, Simon Kimbangu, Patrice Lumumba, Pierre Mulele, Joseph Kasavubu, Mareşal Mobutu ve Etienne Tshisekedi gibi birbirinin karşıtı olan siyasal kişilikler hemen hemen aynı şekilde "Mesih", "kurtarıcı", "bağışlayıcı", "şehit" olarak görülüyordu. Son olarak da ülkenin tarihi İsrail'in tarihiyle iç içe geçmişti:

> Dinsel imgeler siyasal bağlamları açıklıyordu. Komünizm, bir "maneviyat" taşıyan, "kültler", "ritüeller", "ayinler" ve "kurbanlar"dan oluşan bir "din" gibi görülüyordu. Anayasal metinler "İncil"le, Roma "dua kitapları"yla, "meseller"le, ideolojiler "dinsel ilmihaller"le, siyasal katılımcılar da "çömezler"le karşılaştırılıyordu. Siyasal tercihler duruma göre "Cennet" veya "Cehennem" kapılarını açıyordu. Bazı siyasal öğretiler imgeler, dinsel olay veya öyküler biçimini alıyordu: Kimi siyasiler davranışları nedeniyle "günah keçisi" olarak adlandırılıyor, siyasetçiler demagojiye yaygın biçimde başvuruyor, bir kriz anında ülkede birçok Deccal ve kâfir boy gösteriveriyordu. Muhalif önder, grup ve bölgeler "yuva"ya, yani hükümet tarafına döndürülmesi gereken "kayıp kuzulardı", sömürgecilik "beyaz bir mezardı", bağımsızlık bir "acılı doğum" aşaması içeriyordu; siyasal aşamalar "iyi yürekli Samaryalı", "şölen" ve "buğday tarlasındaki bozuk sap" mesellerine benzetiliyordu.[54]

Örneğin Haziran 1982'de Demokrasi ve Toplumsal İlerleme İçin Birlik'i (UDPS) kuran 13 siyasi komiserin yargılanması, Kiswahili dilinde, siyasal amacı gayet açık olan şu şarkıya konu olmuştu:

> İsa ayağa kalkıp Şeytan'a karşı savaşmaya geldi,
> Güçlü bir biçimde ayakta duruyoruz
> Tanrı'nın sözü Şeytan'ınkinden güçlüdür

* İsrailoğulları'nın Mısır'dan vaat edilmiş topraklar olan Filistin'e göçü. (ç.n.)

Bakire Meryem halk için kendini feda edenleri korur
Bütün varlığı ve kalbiyle hizmet vermen için Tanrı seni seçti.

Ancak birdenbire bir papaz halkı azarlar: "Musa Firavun'un sarayında yetiştirildi. Yetkisi vardı, ona Firavun'un oğlu diyorlardı, ama halkının sefaletini fark edince [Mısır'ı] terk etti.* Musa gerçek demokrattır, halkını vaat edilmiş topraklara götürür ama kendisi oraya ulaşamayacaktır, başkaları da onunla beraber yolda ölecektir. Bugün de aynı durum söz konusudur. Amin. Haleluya."[55]

Kiliselerin seçkinlerin toplumsallaşmasının birinci etkeni olduğu ve iktidarın kutsallaştırılmasının eski çağlara dayandığı ülkelerde, İncil kolaylıkla bir eylem metaforu olabilmiştir; 1991'de, Malgaş göstericilerin, duvarları yıkılsın diye başkanlık sarayının etrafını yedi kere döndükleri görülmüştür...

ÖZGÜNLÜĞÜN İMAL EDİLİŞİ

Toplumsal yaşamın gündelik usulü olan anlam aktarımı kaypaklığa ve yapaylığa dayanır. Bu olgu şu durumu açıklamaya yeter mi acaba? Özgünlük talebi ve gerektiğinde özgünlüğü imal etmek, kimliklerinin kökensel saflığını dışarının ve Öteki'nin tacizlerinden koruduklarını iddia eden, gerekli gördükleri durumda da "kendi" kültürlerini otoriter bir şekilde, geriye dönük bir hareketle yeniden inşa eden kültürelcilerin çok sevdiği şeylerdir: Hıristiyanlık'ı yayanlar, fatihlerin, *Criollolar*'ın, göçmenlerin ve diğer kentleşme yandaşlarının bozduğu sevimli yerli masumiyetini korumaya çabalarlar; Orta ve Doğu Avrupa milliyetçileri halk kültürünü ulusal kimliğin kutsal emaneti gibi kurarlar; militan Hinduizm yandaşları Vedacı çağa atıfta bulunurlar; İran İslam Cumhuriyeti Batı "yozlaşması"na savaş açar; Vladimir Jirinovski kurtarıcı olarak karşılanacağı ve "her şeyi, yani sürüleri, şiş kebapları, temiz havayı ve Mekke'ye Hacc'a gitmeyi –ama Boeing'le uçarak değil, yürüyerek– yerel halkın istediği gibi bırakacağı" Türkiye, İran ve Pakistan'ı fethetmeye niyetlidir[56]; Mareşal Mobutu da zaten "özgünlüğü" tekrar kurmakla meşguldür.

"Özgün" olanı (veya olmayanı) nitelemenin her zaman sorunlu bir mesele olduğunu hatırlatmak gerekir mi? Özgünlük, incelenen olgu ve-

* UDPS'nin önderinin, önceleri tek partili rejimin bölge sorumlularından biri olduğuna ve özellikle partinin Nsele manifestosunu yazmış olmasına atıfta bulunuluyor.

ya nesnenin kendinden menkul özellikleriyle ortaya çıkmaz. İçinde bulunduğumuz son derece güncel bağlamda, geçmişe yönelik arzu ve yargı yüklü bakışın sonucudur: "Aslında geçmişin biçimini kısmen bozan toplumsal bir inşadan, bir anlaşmadan ibarettir."[57] Paris'in şarap barları ve bistrolarından Londra'nın yeni-gelenekçi publarına, yerel ürünler modasından "antika" ticaretine, Norman "çiftlikleri" pazarlayan emlak piyasasından Paris'in Marais bölgesindeki tavan kirişleri görünen evler modasına* kadar, sanayi toplumları büyük "özgünlük" imalathaneleridir.

Tamamen yeniden oluşturulmuş, düşsel bir geçmiş söylemi kuşkusuz her şeyden önce günümüz üzerine eleştirel bir yorumdur.[58] Bu söylemin sert bir şekilde tartışıldığı da söylenebilir. Böylece sanat eserlerinin restorasyonu sırasında yakın zamanda Sistina Şapeli'ndeki çalışmalar hakkında yapıldığı gibi, kamuoyunda keskin polemikler ortaya çıkar. Uzmanlar bile kendi aralarında anlaşamamaktadır. Vatikan'ın saygın atölyeleri eserin kaçınılmaz olarak varsayım düzeyinde kalan asıl bütünlüğünü ve gerçekliğini geri getirmekten çok olanı korumaya yönelmekte, restorasyon da sonuçta bakım gereklerine uygun yapılmaktadır. İtalya'da geliştirilen bu anlayış Akdeniz'de geçerli olmakta, ama Alman ve İngiliz ustaların daha iddialı yaklaşımıyla çatışmaktadır. Ne olursa olsun restorasyon çalışması, yapıldığı devrin bilgi ve zevklerini yansıtmaktadır. 19. yüzyılda romantizmin etkisiyle koyu renkler yeğlenmekte ve renk kontrastları seve seve yok edilmekteydi. Günümüzün duyarlılığı bu sanatsal okumanın elden geçirilmesini gerektirmektedir. "Restorasyonları restore etme" uğraşı günümüzde o kadar canlı bir hal almıştır ki, günümüz restorasyoncuları, güzellik mefhumunun ve tekniklerin evrilerek başka bir biçim alacağı ilerki dönemlerde çalışacak olanların işini kolaylaştırmak amacıyla kendilerinin bugünkü müdahalelerinin geri çevrilebilir olmasına özen göstermektedirler.

Aynı şekilde Barok müziğin yorumu, "Bach tarafından tasarlanan ses yapısı"nın değiştirilebileceğini düşünen müzikseverlerle "müzik eserinin anlamının, ses dokusunun dikkatli ve titiz tekrarından ayrılamayacağını" düşünenler arasında, 19. yüzyılda başlayan icra tarzlarının feda edilmesi pahasına, şiddetli tartışmalara yol açmıştır.[59]

Bu koşullarda, kültürel bir ürün veya pratiğe atfettiğimiz özgünlük niteliğinin oluşumunu analiz etmek her zaman gerek olmuştur. Türk-

* Paris'in Marais bölgesinde, 1970'lerde, dekoratörler eski evlerin kireçle sıvanmış olan tavan kirişlerini görünür hale getiriyor, böylece bu evlere "özgün", "eski" bir hava kazandırıyorlardı. (ç.n.)

men halılarının durumu Brian Spooner tarafından yetkinlikle incelenmiştir.[60] Eskinin toplumunda bu halılar, sıkı teknik kurallara uyulmasını ve niteliğinin korunmasını sağlayan ev tezgâhlarında dokunurdu. İplik seçimindeki denetimi kaybetmemek için, halıcılar özellikle pazardan yün almamaya özen gösterirdi. 19. yüzyıl sonlarında yapay boyaların ortaya çıkması Türkmen halısı üretimini dünya ekonomisinin yörüngesine soktu ve halıların yüksek fiyatları, görünürde bunların "metalaştırılmalarına" yardımcı oldu. Göçebelerin kendilerinin kullandığı, Orta Asya ve Ortadoğu kentlerinde pazarlanan Türkmen halıları, (İran'da büyük kent merkezlerinde üretilen halıların tersine) üreticilerinin gözündeki doğrudan simgesel değerini yitirmeden Batı pazarına girmeye başladı. Türkmen halıları, birbirinden farklı iki kültürel çerçevenin ölçülerine göre beğeniliyordu: Katı bir şekilde yerli olan ilk çerçeve zanaatkârların saygınlığına, halının kullanım amacına, simgeselliğine dayanıyordu; dünya pazarındaki tüketiciyle birlikte ortaya çıkan ikincisi çerçeve ise, Çin sanatı ve Çin vazolarına duyulan hayranlık veya Japon sanatı merakı gibi farklı Doğu modalarına bağlıydı. Simgelerin yorumu veya niteliğin değerlendirilmesi bir çerçeveden diğerine yanlış anlaşılmalara neden olabildiği gibi, Türkmen üreticiler de yeni müşterilerinin isteklerine cevap verebilmek için parçaların boyunu, motifini ve renklerini değiştirebiliyorlardı; hatta Pennsylvania Üniversitesi müzesindeki bir halıda olduğu gibi, halının üzerine Amerikan bayrağı bile işlenebiliyordu.

Rus istilaları, Afganistan ve İran'ın askeri baskıları ve iki savaş arasında Orta Asya'nın Sovyetleştirilmesi Türkmen toplumunu tamamen altüst etmiş, birçok göçe neden olmuş ve otuzlu yılların sonlarında halı imalatını neredeyse tamamen durdurmuştur. Bu imalat ancak altmışlı yıllarda, Sovyetler Birliği'ndeki fabrikalarda ve Afganistan'daki küçük atölyelerde veya ev tezgâhlarında yeniden başlayabilmiştir. Üretimin bu yeni örgütlenme biçimi nedeniyle halıcılar artık çoğunlukla erkekler veya (özellikle 1971-72'deki büyük kıtlıktan sonra) yetim ve göçmen konumuna düşen çocuklardı. Söylemeye gerek yok ki Afganistan'daki savaş bu halı ekonomisinin dönüşümünü tamamlamıştır. O zamandan beri halı imalatına ikinci kültürel değerlendirme çerçevesi egemen olmuş gibidir. Yapımlarının gerçek değeri ne olursa olsun, bir bakışta tanınabilmelerine karşın günümüz Türkmen halıları 19. yüzyıl ortalarında dokunanlardan çok farklıdır. Yaratıcıların yenilik payını kısıtlayan kabile birliklerinin denetimi ortadan kalkmıştır. Yabancı tüketici ne kadar bilgili olursa olsun, Türkmen aile ve kabile yapısının heterojenliğinden dolayı bir zamanlar çok çeşitli olan sanatsal türlerin birleşmesi-

ne neden olmuştur. Öte yandan dünya pazarının talebi de değişmiştir. Mekanik tezgâhların ortaya çıkmasına kadar Doğu halılarının tasarımlarına daha çok dikkat ederken, bu noktadan sonra bir seçkinlik ölçütü haline gelen zanaatkâr tekniğine önem vermiş, bu tekniği kullananların sayısı arttıkça da, o zamana kadar hor görülen kabile halılarına, örneğin Belucistan mallarına yönelmiştir.

Kısacası, halı konusunda özgünlüğün tanımı pek belirgin değildir; sadece kültürel olmayıp aynı zamanda maddi bir süreç olmasının dışında, dünya ekonomisinin etkilerinden de ayrılamaz. Aynı zamanda, kuşkusuz kendi halılarının özgünlüğünü pek umursamayan genç Türkmenler, genç Afganlar, genç İranlılar, bizim verdiğimizden daha yüksek bir simgesel değer verdikleri özgün blucinlerin, Levi's 501'in peşindedirler. Askerleri "postallarını Hint okyanusunun sıcak sularında yıkarken", Vladimir Jirinovski etrafı tanımakta güçlük çekecektir...

"Geleneğin icadı" süreçleri, bize özgünlük kaygısının çoğunlukla toplumun dönüşümlerine ve referans alanındaki ölçek değişikliklerine bağlı olduğunu öğretmiştir. Özgünlük kaygısı modernliğin ve küreselleşmenin ifadelerinden biridir. Bu biçimiyle, sadece bağımlı, dışardan dayatılan değişimlere göre kendini yeniden tanımlamak zorunda kalan ya da gemi azıya almış bir dışa açılmayı telafi etmeye çalışan toplumlara özgü olmadığı görülür. ABD'deki *country music* –ki "halk kültürü alanında özgünlüğün imali"nin muhteşem bir örneğidir–, Amerikan kamuoyunun bir kısmının toplumda tahammülün gelişmesi ve WASP* hakimiyetinin gerilemesinden endişe duyduğu bir anda, "modernliğin, bütünleştirici değerlerin korunması veya inşası yoluyla ilerlemesine" bir cevap oluşturmuştur.[61] Bu açıdan bakıldığında Güney eyaletlerinde fundamentalizmin yükselişiyle yakından ilgilidir; üstelik bu fundamentalizmin asıl ideolojik hedefinin Doğu kıyısını aynı "Protestan, Beyaz, Anglosakson" hakimiyeti altına sokmak olmasına karşın. Ama *country music* aynı zamanda halk müziğinin Orta ve Doğu Avrupalı milliyetçiler tarafından kullanılmasına da benzemektedir. 1931'de, orkestra şefi Lamar Stringfield, "halkın içinde kök salmış duygulardan" başka bir yerden gelemeyecek olan ve "retro" (geçmişe özlem duyan) müzikte bulduğunu sandığı "Amerikan kökenli bir müzikal milliyetçilik biçiminin gelişmesini" övmekteydi: "Doğal olarak, diğerlerinden en az etkilenen Amerikan halk müziği, dağlık bölgeler ve geniş ovalarda oturanların korudukları müziktir. Modern ulaşım araçlarının eksikliği bu kişile-

* *White, Anglo-Saxon, Protestant* = beyaz, anglosakson, protestan. (ç.n.)

rin insan olma hassasiyetlerini sağlam bırakmış ve müziklerini her türlü yapaylıktan korumuştur."[62]

Dünyamızın küreselleşmesinin önde gelen isimlerinden biri olan Henry Ford[63] da bu kavramsallaştırmayı şiddetle savunmuştu. Üretim maliyetlerinin düşürülmesi sayesinde çok satılmış olan ünlü "T modeli"nin kırsal kesimin dışa açılmasını ve kentli yaşam tarzının yayılmasını hızlandırmasına karşın, Henry Ford kentlerde "vebalı urlar" görmekte, "sağlıklı", "sarsılmaz bir dürüstlüğün" izini taşıyan kırsal âdetleri övmekteydi. "Gerçek ABD'nin kentlerin dışında" olduğunu düşünüyor, doğaldır ki ahlak çöküntüsünü, içki tüketimini, tütün bağımlılığını, cinsel sefahati ve caz müziğini Siyahlar'a, son zamanlarda gelen göçmenlere ve "uluslararası Yahudiler"e bağlıyor, kendi gazetesi *Dearborn Independent*'da *Sion Bilgelerinin Tutanakları*'nı* yayımlamaktan, başkanı tanınmış bir Nazi yanlısı olan Alman-Amerikan Birliği'ni mali olarak desteklemekten, 1938'de 3. Reich'tan Cermen Kartallı Büyük Haç nişanını kabul etmekten çekinmiyordu. Amerikan toplumunun uğursuz gelişmesiyle mücadele etmek için, bu dâhi otomobil imalatçısı, hiçbir yenilik getirmeden köylü âdetlerine dönüşü övüyordu. 1925'te eski danslardan *rondo* ve *square dance* lehine bir kampanya düzenledi ve *"Günaydın", 25 Yıllık Bir Uykudan Sonra Bay ve Bayan Henry Ford Sayesinde Geleneksel Danslar Yeniden Yaşıyorlar* isimli, zararlı Çarliston dansını suçlayan ve dansçılara sağ ellerini eşlerinin beline sadece baş ve işaret parmaklarının değeceği şekilde yerleştirmelerini öğütleyen bir kitapçık yayımladı. Dearborn'a, "geleneksel dansların yenilenmesinin standardizasyonu" için kemancılar getirtti (Halk kültürünün bu şekilde Taylorculaştırılması, Orta Avrupa, Türkiye ve Sovyetler Birliği'ndeki, etno-kültürler oluşturulması ve halk pratiklerinin folklorlaştırılması yoluyla "ayarlama yapmaya" dayanan diğer bazı işlemlerle karşılaştırılabilir). Henry Ford, mümessiller ağı sayesinde "retro" kemancı turneleri de düzenlemişti.

Ama bu *country music* efsanesinin en ilginç yanı, popüler kültürün özgünlüğüne dair kendi tanımını dayatan kamuoyunun davranışında yatmaktadır. Ford tarafından finanse edilen yarışmaları kazananların çoğu sefil bir yaşam sürüyorlardı ve onun değer verdiği perhiz etiğine hiç uymuyorlardı. Ford'un bu yarışmaların yerine koymaya çalıştığı ih-

* 1897'de Basel'de toplanan ilk Siyonist kongresi sırasında "Sion Bilgeleri" denen Yahudiler'in gizli oturumlarda kaleme aldığı tutanakları bir araya getirdiği iddia edilen kitap. Yahudi aleyhtarları tarafından sık sık kullanılan bu metinlerin düzmece olduğu sonradan ortaya çıkmıştır. (ç.n.)

tiyar, Allison Mellen Dunham –Amiral Peary'nin Kuzey Kutbu seferinde kullandığı ayak raketlerini yapan zanaatkâr– numarası da başarılı olamadı. Sonunda "retro" müzisyenin kişiliği, *country music*'in diğer iki yorumcu tipi karşısında silindi: Her ikisi de modern medya tarafından yaratılan *hillbilly** ve "şarkı söyleyen kovboy". Başarılı *hillbilly*'lerin çoğu, Amerikan halk müziğinin gerçek mekânı olduğu ileri sürülen Apalaş sıradağlarında yaşayan dağlılar değil, aslında Güneydoğu veya Kaliforniya kökenli kentlilerdi. Diğer bir deyişle, "*country music* yandaşlarının anladığı şekliyle özgünlük, ideal bir geleneksel müziğe bağlılık anlamına gelmiyordu", "tarihi hakikatle eşanlamlı" değildi; hem destekçileri –müzikal milliyetçiliğin kuramcıları, Henry Ford ve radyo sunucuları– hem de kamuoyu tarafından kültürel olarak inşa edilmişti. Daha genel olarak bundan çıkarılacak sonuç, "kolektif hafıza"nın bir kültür veya bir kimliğin mekanik aktarımını sağlamak yerine, "bugünün ihtiyaçlaını karşılayabilmek için, sistemli olarak geçmişe sadakatsizlik gösterdiğidir."[64]

Kültürelci düşüncenin her kültürün kendine özgü olan, ona doğruluğunu sağlayan ve bugünü şartlandıran sert bir çekirdeğin mevcudiyetini varsaydığı yerde, bizim analizimiz ideoloji ve duyarlılık alanlarında geçmişi imal ederken bize bugünden söz eden bir kültürel hazırlama süreci ortaya çıkarmaktadır. Philippe de Villiers tarafından Puy du Fou'da düzenlenen ses ve ışık gösterisinin ardında yatan neden de budur.[65] Eski zamanları bireyden çok cemaati öne çıkaran ve kırsalcı bir biçimde yeniden inşa edişi, 1793'teki kanlı olaylara bir cevap olarak geliştirilen bir "*Chouan*"** geleneği[66] örtüsü altında –özellikle tarım ve sanayide– gerçek bir modernlik yaratmayı başaran Vendée'nin küresel stratejisine dahildir. Jean-Clément Martin ve Charles Suaud'nun deyimiyle, bu "boyun eğmeyen kültür" birçok bakımdan iç savaştan sonraki Amerikan Güneyi'nin kültürüyle karşılaştırılabilir niteliktedir. Belli bir bölgenin tarihsel ifadesinden güncel ve evrensel bir mesaj çıkarır. Vendée bölgesi, Katolik eylem hareketlerinin aracılığıyla hıristiyan, ilerlemeci, hatta toplumsal bir sağ siyasetin toprağı olacaktı. Liberal maddeciliği de Marksist tanrıtanımazlığı da bir kenara bırakarak üçüncü bir değişme yolu yaratacaktı. Taşraya "yüreğiyle, bedeniyle bağlı olan" Philippe de Villiers, kentleşmenin hain bir biçimde dengesini bozduğu bir köylü

* Kaba dağ köylüsü. (ç.n.)

** 1793'te, Batı Fransa'da devrim karşıtı kralcı ayaklanmaya katılan asilerin kendilerine verdikleri ad. (ç.n.)

dünyasını gösterişli bir şekilde yaratarak bir red ideolojisini sahneye koyar. Kendine kefil olarak Cathelineau, Clemenceau ve Mareşal de Lattre de Tassigny'yi gösterip, "'hayır' demesini bilen o aynı Vendée'yi"[67] yüceltir. "Sosyalist-komünist bir hükümete" hizmet etmemek için 1981' de kaymakamlık görevinden istifa ederek bu saygın topluluğa kendini de dahil eder. Gene de görünenin aksine, bir devri ve o devirdeki feragatleri reddetmenin geçmişçilikle bir ilgisi yoktur. Philippe de Villiers, 1987'de aldığı oyla kutsanmıştır ve bir bölge meclisi başkanı olarak cumhuriyetçi bir meşruiyet içinde Vendée'yi temsil etmektedir. Reddettiği dönem, siyasal mücadelesiyle kapatmaya çalıştığı basit bir parantezdir: "Yakınlarda, Jeanne Bourin bize şöyle diyordu: 'İleridesiniz. Risk alma, yaratıcılık, halk sanatı, karşılıksız militanlık duygularınız bu asra ait değil. 13. veya 21. yüzyıla ait'. Ya çok erken ya da çok geç doğmuşuz."[68]

Philippe de Villiers'nin 1994 Avrupa Parlamentosu seçimlerinde önderliğini yaptığı listenin aldığı sonuçlar, özgünlük üreten bu "boyun eğmeyen" tavrın karşılıksız olmadığını göstermiştir: Bu tavır Fransız halkının küçümsenemeyecek bir yüzdesine sanayileşmeye ve sonuçlarına dair bir yorum şeması, ekonomik buhrana ve Avrupa Birliği'ne ya da dünya piyasasına girmeyle ilgili belirli bir görüş ve göçlere dair bir yaklaşım sağlamaktadır. Kültürelci düşüncenin gerektirdiği gibi, "*Chouanlar*" ve onların varisleri olan "köylüler" tarafından kavranamayacak olan çok sayıda değişime karşı tepki, merkezi bir yer işgal eden kimlik mefhumu etrafında oluşmaktadır: Gücünü Vendéeli kimliğinden alan Philippe de Villiers Fransız kimliğini savunur. Braudel'in analiz ettiği biçimiyle bu "Fransa kimliği"nin maddi ve kültürel unsurların kavuştuğu yerde, tarihsel olarak inşa edilmiş olması, Eugen Weber'in analizine bakılırsa geç kurulmuş olması ve ayrıca (örneğin aile yapıları bağlamında) gerçek bir toplumsal çeşitliliğin varlığını sürdürmesi,[69] Philippe de Villiers'ye vız gelir. Çünkü kültürelci, asırları korkusuzca aşan ve her biri kendi özgünlük çekirdeğiyle donanmış kimlik tanrılarının, asli kimliklerin varlığına inanır.* Gözlerimizi faltaşı gibi açmamıza rağ-

* Tanrı'nın yolları gibi, sosyal bilimlerin de yollarını anlamak zordur. "Asli bağlılık" kavramı Marksist bir yazar, Hamza Alawi tarafından, Bernard Henry Lévy'nin henüz solcu olduğu ve Bangladeş'i Maoist bir biçimde okumayı önerdiği yıllarda ortaya atılmıştır. Bu kavram fakir köylülerin sınıf çelişkilerini algılamalarını önleyen ve onları kendi nesnel çıkarlarına aykırı hareket etmeye iten grup bağlarını, örneğin kast ya da akrabalık bağlarını belirtiyordu (H. Alawi, "Peasant Classes and Primordial Loyalties", *Journal of Peasant Studies* I (1), Ekim 1973, s. 23-62).

men, biz sadece genellikle yakın bir geçmişte billurlaşan, ve her halükârda göreli olarak kesin bir biçimde tarihlendirilebilen kültürel veya siyasal kimlik oluşturma süreçleri görebiliyoruz.

ASLİ KİMLİKLERİN OLUŞMASI

Kimliksel çatışmaların hakimiyetindeymiş gibi görünen ve mantıksal olarak asli kimlik kavramının geçerliliğini doğrulaması gereken siyasal durumların analizi, beklentinin aksine asli kimlik kavramının belirleyiciliğini azaltmaktadır. Örneğin Hindistan'da Hindu milliyetçilerle müslümanlar arasında artan gerginlik her ikisi de büyük uygarlıkların ekseni olan iki dini karşı karşıya getirdiği için, bu asli kimlikler arasındaki atadan kalma bir karşıtlığın örneği gibi durmaktadır. Bununla birlikte Hinduizm'le İslam arasındaki karşıtlık, olayların gerçekliklerine pek aldırmadan, militan örgütlerin ideolojik söylemlerini tekrarlamakla yetinmektedir. Taraflar arasındaki alışverişleri gözardı ettiği gibi, bunların eskiliğini ve birliğini de abartmaktadır.

Musevilik'in, Hıristiyanlık'ın ve İslam'ın tersine Hinduizm kendisine birleştirici bir başvuru kaynağı sağlayacak bir kitaba bağlı değildir. Dinsel metinleri belirli mezheplere hitap eder; zaten tarihsel olarak da kendini bir "mezhepler topluluğu"[70] olarak tanıtmaktadır, öyle ki Hindistan uzmanları onun din özelliğinden kuşkuya düşebilmiş ve Hinduizm'de "aslında pek de yapılanamamış dinlerin yan yana geldiğini"[71] gözlemlemişlerdir. Toplumsal-dinsel reform hareketlerinin tektanrılı anlamda kutsal metinler ortaya çıkartma, ruhban sınıfına dair bir örgütlenme tarzı kabul etme, tapınma pratiklerini arındırma, Vedacı öğretileri Batılı bilimsel bilgilerle karşılaştırma ve kastlar hiyerarşisinin "toplumsal" bir okumasını yapma yoluyla Hinduizm'i rasyonelleştirme çalışmalarını görebilmek için 19. yüzyılı beklemek gerekmiştir. Bu reform hareketlerinin mantığı açıkça "stratejik bağdaştırmacılıktı"; "saygın ve etkili kültürel çizgilerini" aldıkları rakip de misyonerlerin dinlerini yayma çabalarının tehlikeli kıldığı hıristiyan tektanrıcılığıydı.

Ama sömürgeciler 20. yüzyıl başlarında Hindu seçkinlerin milliyetçiliğine karşı çıkmak ve bölünme tehdidini saf dışı bırakmak için seçkin müslümanları kayırmaya başlar başlamaz, İslam ikinci bir başvuru ve antipati modeli oluşturmakta gecikmedi. Yirmili yıllarda, Halifelik Hareketi sırasında müslümanların siyasal seferberliği, Hindu karşıtı cemaatçi bir ajitasyona dönüştü. Bu tehlikeye karşı Hindu liderlerin, her

zamanki gibi Vedacı altın çağa dönüş bahanesiyle saldırgana isnat ettikleri nitelikleri (bu durumda fiziksel güç, birlik, dayanışma, hatta bazıları için etoburluk) kendilerine mal ettikleri görüldü. Bugün seçim dedikoduları çıkaran ve sokak hareketlerinin başını çeken parlak Hindu milliyetçisi, "stratejik bağdaştırmacılığın" bu son macerasını sürdürmektedir.

Böylece "'stratejik bağdaştırmacılık' tarafından zedelenen Hindu milliyetçi kimliğinin, çoktanrılılık, dinsel hoşgörü, hiyerarşi, ruhban örgütlenmenin olmayışı gibi geleneksel Hindu geleneklere pek az bağlı olduğu"[72] görülebilir. "Öteki'nin değerlerinin özümlenmesi" yoluyla Vedacı bir özgünlüğün imali, Hindu kültürel kimliğinin köklü bir değişimine ve milliyetçi tarzda siyasallaşmasına neden olmuştur. Diğer taraftan Hint altkıtasında İslam, her ne kadar Hindu milliyetçiler öyle algılamışlarsa da, Hinduizm'den ne daha birleşik ne de daha istikrarlı olabilmiştir. Hindistan'da cemaatçilik, her iki dinsel cemaatin kendi iç tutarlıklarıyla değil, bu iki cemaatin belirli bir durumda ve tarihsel dönemde çatışmalı bir şekilde yaşanan ilişkileriyle beslenir bal gibi. Gene de bu karşıtlığın onların ne kendi dogmalarının ne de sömürgeci tarafından inşa edilen genişletilmiş siyasal toplum içindeki ilişkilerinin içeriğinde olduğunu belirtmeye bilmem gerek var mı? Moğol İmparatorluğu, özellikle Ekber zamanında (1556-1605), müslümanlar ve Hindular arasındaki –kuşkusuz eşitsiz– bir uzlaşma üzerine kurulmuştu. Aralarındaki alışveriş ve bağdaşmalar, dinsel alan da dahil olmak üzere, çok fazlaydı. Müslüman fatihlerin –onlardan önce gelen birçok fatihin razı olduğu şekilde– Hindu kültürünün içinde asimile olmayı reddetmesi, kuşkusuz yerli bir direniş oluşmasına çanak tutmuştur; 16. ve 17. yüzyıldan başlayarak önce İmparator Şivaje, sonra da Maratha Konfederasyonu Moğol İmparatorluğu'na karşı silaha sarılmıştır. Gene de bir Hindu cemaat kimliğinin oluşması 1860'lı yıllardan önceye götürülemez. [73]

Cemaatçilik ile sömürgeciler tarafından bürokratik bir devletin inşa edilmesi arasındaki birliktelik rastlantı değildir. Yeni siyasal mekânda özgül kimliklerin yaratılması, devletin bir kenara atılması veya reddi değil, devletin temsil ettiği kökten değişikliklere yaratıcı bir biçimde uyarlanma, kurumlarını temellük etme ve kaynaklarını paylaşma tarzıdır. Afrika araştırmacılarının artık iyi bildikleri bir şeydir bu; R. H. Bates, iyi bir liberal indirgemeci olarak, rahatlıkla, etnik gruplar ganimetin paylaşılması için verilen savaşta kazançlı olabilecek kadar geniş, ama bu gelirlerin kişi başına verimini maksimize edemeyecek kadar kısıtlayıcı, kazancı sınırda olan bir birlik biçimidir,"[74] diyebilmektedir.

İşlerin ne yazık ki daha karmaşık olduğunu ileride göreceğiz. Ama devlet oluşumu ile birdenbire genişleyen bir ekonomideki maddi birikim stratejileri ve kimlik iddiaları arasındaki organik bağlar birçok durumda gözlenebilir.

Avrupa'da bile 19. yüzyıldaki dilsel milliyetçiliklerin öncüleri, çoğunlukla yerli dillerin devlet tarafından tanınmasında –veya daha da iyisi, kendi yerli dillerinin mekânına uygun bir devletin yaratılmasında– güçlü bir toplumsal yükselme olanağı gören okumuş ya da yarı okumuş toplumsal kategorilere dahildiler.[75] Kendi dillerini 1956'da ulusal resmi dil olarak dayatan Sinhali militanlarınınki de, seksenli yıllarda intiharı andıran benzer bir zafer kazanan Cezayirli Arapdilli entelektüellerinki de bu aynı motivasyondu.

19. yüzyıl sosyalistleri, "küçük burjuva milliyetçiliği"nden söz ederken haksız değillerdi. Kültürelci masalın deyişiyle, "halk kültürleri"nin derinliklerinde yatan kimlik stratejileri, halkların "deha"sını ifade etmek yerine, bütünleşme, iktidar ve zenginliğe susamış olan yeni seçkinlerin iştahını açığa çıkarır. Kimlik çatışmalarının keskinleşmesinde –örneğin Sri Lanka'da, Natal'da veya Rvanda'da[76]– orta sınıfların, entelektüellerin, öğrencilerin (veya öğrenimi yarıda kalmış olanların) sorumluluğu, genellikle halk sınıflarının sorumluluğundan daha ağırdır.

Kendimizi kandırmayalım. Bu seçkinler, zaten kurulmuş ama kimlikleri bir şekilde uyumakta olan cemaatleri uyandırmakla yetinmezler. Bırakın devletten önce var olmayı, devletin temsilcileri olduklarını öne süren asli, dinsel veya etnik gruplar gerçekte devletin az çok zehirli meyveleridirler. Bu açıdan Aşağı Sahra Afrikası'ndaki etnikliğin veya Hindistan'daki cemaatçiliğin izlediği yörüngeler, Sri Lanka'daki cemaatçilik, Birmanya'daki etnik milliyetçilik, Lübnan'daki tarikatçılık veya Kafkaslar ve Orta Asya'daki milliyetçilik örneklerinin[77] de doğruladığı bir kural oluşturmaktadır. Bütün bu vakalarda, bugün bildiğimiz şekilleriyle özgül kimliklerin kristalleşmeleri sömürge döneminde, yabancı işgalcilerin, yerli işbirlikçilerin ve onların rakiplerinin ortak (ama muhtemelen çatışan) eylemleriyle gerçekleşmiştir.

Bununla birlikte, Afrikalı milliyetçi ideologlar öyle düşünmese de, sömürgecilik bu sürecin içerdiği etkenlerden sadece biridir. Devletin merkezileşmesi, ekonomik değişimler, "sömürgesel" olarak nitelendirilmeleri yanlış ve anakronik olacak durumlarda da benzer kimliksel mantıklara neden olmuştur. Örneğin İran'daki Beluciler, bugünkü bilinçleri ve örgütlenmeleriyle, 19. yüzyılda Kaçar hanedanının aldığı idari ve siyasal kararların meyvesidir.[78] Horasan eyaletindeki Kürt aşi-

ret konfederasyonları da benzer şekilde 16. yüzyılda Şah 1. Abbas tarafından topraklarından sürülmeleri sırasında, merkezi devlet tarafından kurulmuştur.[79]

Türkiye ve Irak'taki meşhur "Kürt kimliği"ne gelince, o da kaynağını Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasındaki bölgesel rekabetten alan bir etnik oluşum sürecinden türemiştir. İlk önce, Kürtler'in hepsinin aşiret yapısıyla doğrudan bütünleşmediğini hatırlatalım. Bu yapı başka toplumsal ilişkilerin üstüne eklenmiş, belli bir aşirete bağlı olmaktansa duruma göre rüzgârı arkasına almış olan bir önderi takip etmeyi yeğleyen yüzer gezer bir halkı ister istemez kendine bağlayan bir askeri aristokrasinin üstünlüğünü perçinlemiştir.[80] Bu nedenle Kürt aşiret bilinci kuşkusuz Kara Afrika'daki etnik bilinç kadar hareketli ve görelidir. Üstelik aşiretlerin iç örgütlenmesi, Kürt toplumu ile Doğu Anadolu dağlarını karşılıklı ihtirasları arasında bir tampon bölgeye dönüştüren iki komşu devlet, İran ve Osmanlı İmparatorlukları arasındaki karşılıklı ilişkilerden de etkilenmiştir. 19. yüzyılda Babıâli'deki reformlar özellikle Kürt emirliklerinin ortadan kaldırılmasına neden olmuş, ancak imparatorluğun bu bölgesi doğrudan bir idareye bağlanmamıştır. Bu durumda aşiret reisleri merkezi iktidarın ayrıcalıklı aracıları olarak ortaya çıkmış, karmaşıklığı idari ağın yoğunluğuyla ters orantılı olarak gelişen aşiret yapısı da dağılma eğilimi göstermiştir. Üstüne üstlük, 1858'de bir toprak yasasının tesisi, klientelizm oyununun kurallarını değiştiren yeni bir toprak sahipleri kategorisinin doğmasına neden olmuştur; 1891'de, Rus Kozakları'ndan esinlenilerek Hamidiye Alayları'nın kurulması, bazı durumlarda 16. yüzyılda İran'da Şah 1. Abbas'ın kurduğu Sah-ı Sevan Alayları gibi doğrudan aşiret benzeri veya taklidi toplumsal gruplar doğurmanın yanında, aşiretler arasındaki güç ilişkilerini de değiştirmiştir.

Nihayet Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması devletle aşiret düzeni arasındaki karşılıklı ilişkilerin çerçevesini altüst etmiştir; Türkiye, Suriye ve Irak arasındaki sınırların dizginsiz bir kaçakçılığa meydan verecek şekilde yeniden çizilmesi de imparatorluğun yıkılmasının önemli sonuçlarındandır.[81] Balkan, Kafkas ve Arap milliyetçiliği, Ermeniler'in katledilmesi ve Yunanistan'la Türkiye arasındaki göçmen mübadeleleri tarafından oluşturulan bağlamda, Wilsoncu akımların da cesaretlendirdiği Kürt seçkinleri, tabiri caizse etnik bir ulus-devlet düşü kurmaya başladılar. Ama milliyetçilikleri ne aşiret kimliğini, ne de bunu kısmen bulandıran dinsel bilinci ortadan kaldırdı. Milliyetçi isyanların çoğu şeyhler tarafından yönetildi; Marksizm-Leninizm adına dine karşı savaşabileceğini sanan PKK önderi Abdullah Öcalan ise işi sulandırmak zo-

runda kaldı ve PKK "İslami enternasyonalizmin beşiği" olacak bir özgür Kürdistan'dan söz etmeye başladı. Ama siyasal veya dinsel bağlılık da aşiret kimliğinden ayrılamaz. Nakşibendi ve Kadiri tarikatlarının kurulması, sonra Nurcu tarikatların yaratılması bölgenin aşiretleştirilmesiyle eşzamanlıdır; emirliklerin yıkılmasının yarattığı boşluğa ve hıristiyan misyonların dinlerini yayma çabalarının yarattığı tehdide bağlı bir cevap olarak ortaya çıkmıştır.[83] Milliyetçi başkaldırıların aşiret ayrılıklarını yansıtması ve askeri etkinlikleri pahasına bu ayrılıkları yeniden oluşturması gibi şeyhlere bağlılık da aşiret düzeyinde ve kolektif olarak gerçekleşiyordu.

Başka bir deyişle, Kürtler'in kimliksel stratejileri, farklılıklarıyla ele alındığında, devletin merkezileşmesi, aşiret düzeninin ve tarikat hareketinin gelişmesi, toprağın özel şahısların malı olması, göç, kentleşme, silahlı bir devrimci partinin kurulması, gerilla ve gerillanın "kontrgerilla" mücadelenin uluslararası tekniklerinde ustalaşmış bir askeri bürokrasi tarafından bastırılması gibi toplumsal ve siyasal yeniliklerin öne çıktığı bir asırlık bir tarihsel momentin yansımasıdır. Bu kimlik stratejilerine, "asli" sıfatı dışında her şey yakıştırılabilir.

Aşireti, genelde bir alt birimi olduğu ve etniklik kavramını dikkate almayan devlet tarafından tesis edilen "siyasal bir yapıntı" olarak gören Weberci sorunsala dönmek zorundayız: "'Etnik olarak' belirlenen bir toplumsal eylem mefhumu, sıkı bir analizin... ciddi bir şekilde ayırt etmesinin gerektiği fenomenler içerir."[84] Ama, Weber ilginç bir biçimde düşüncesini geliştirmez ve etnik aidiyeti yani "varsayımsal kimliği", tarihsel niteliğini teslim ettiği "somut bir toplumsal eyleme" sahip olan akrabalık grubunun karşısına koyar.[85] Aslında akrabalık da, faillerin onun aracılığıyla sürekli olarak aidiyetlerini ve toplumsal ittifaklarını pazarlık konusu ettikleri bir yapıntıdır, "bir sistemden çok bir deyimdir".[86] Bu yüzden de, bir dayanışma ve kolektif eylem alanından ziyade bir çatışma alanıdır – Afrika'da büyücülüğün ayrıcalıklı yeri bu duruma örnektir.[87]

Bunların ışığında, aileden etnikliğe ve devlete uzanan oluşumsal bir sürekliliğin varlığı açıkça görülebilir. Antik Yunan'da, *genos, phratria*,* kabile, uygarlık öncesi topluma ait "asli kimlikler" değildi; sitenin üyelerine onları bir arada tutan bir bağlantı, *philia* sağlayan kurumlar olarak gelişmişlerdi.[88] Bugün, İslam dünyası uzmanlarının "kan veya kader benzerliği bağıyla birleştirilmiş... cemaati" göstermekte kullan-

* Klan ile kabile arası topluluk. (ç.n.)

dıkları *asabiyye* gibi bir mefhum karışıklığa yol açmamalıdır. İbn Haldun'un eserinde *asabiyye* tamamen yanılsama (*emr-i vehmî*) alanına aittir ve hiçbir gerçek temeli (*lâ hakikata lehu*) yoktur.[89] Trablusşam'daki Bab-ı Tebbane mahallesini incelerken[90] bu kavrama başvuran Michel Seurat, "kafanın içindeki siyasal cemaat" der. Böyle tanımlandığında *asabiyye*, bir "taban dayanışması" olmaktan çok bir "taban öfkesi" haline gelir. Öteki'nden farklılaşmak için verilen tepki (*ta'assub*) birincildir; kendinden olanlarla dayanışma sadece bir yan etkidir. Eski bir atasözünde denildiği gibi: "Amca oğluma karşı kardeşimle, komşuma karşı amca oğlumla, vb."[91]

Doğal olarak çok farklı olan Yonne vilayeti (Fransa) örneğinde, "seçilebilirlik konumları, akrabalık bağlarının ve evlilik stratejilerinin sıkı bir şekilde etkileşimde olduğu ağlar içinde uzun zamandır aktarılmaktadır" Gene de bu ağlar "donmuş varlıklar değildir" ve örneğin, bunların dökümünü çıkarmaya çalışmak boşuna olacaktır: "Burada, kimlikleri aşağı yukarı teşhis edilebilir grup türleriyle değil, belirli koşullara bağlı olarak hayata geçirilebilen bir potansiyellikler bütünüyle karşı karşıyayız. Oy verme işlemi, bu ilişki sisteminin hayata geçirildiği anlardan biridir."[92] Böyle anlaşıldığında, Araplar'ın (veya Burgonyalılar'ın) *asabiyye*'si, kültürelciler tarafından inatla reddedilen şu kanıtı bize anımsatmaya yarar yalnızca: Kimlikler yoktur, sadece kimlik teşhis etme işlevleri vardır. Sanki onları okuyan, yorumlayan kişilerden bağımsız bir şekilde var oluyorlarmış gibi, şatafatla söz ettiğimiz kimlikler yalnızca bu kimlik teşhis etme edimleri, yani kimliklerin dile getirilmesi aracılığıyla kurulurlar (ya da bozulurlar).[93]

Halbuki tarihsel deneyim göstermiştir ki, toplumsal bir failin gerçekleştirdiği kimlik teşhisi her zaman bağlamsal, çoğul ve görelidir. Saint-Malo'da oturan bir kişi, kendini Rennesli karşısında Saint-Malolu, Parisli karşısında Bröton, Alman karşısında Fransız, Amerikalı karşısında Avrupalı, Afrikalı karşısında Beyaz, patronu karşısında emekçi, Protestan karşısında Katolik, karısının karşısında koca, doktorunun karşısında da hasta olarak tanımlar. Bu "kimlikler"in her biri, Max Weber'in etniklikten söz ederken dediği gibi "varsayılmıştır" ve muhtemelen, örneğin siyasal alanda, belli bir grupla bütünleşmeye yardımcı olur; ancak böyle bir grubun kuruluşunu bir başına gerçekleştirmez. Bunun sonucu olarak bu "kimlikler"den hiçbiri, bir bireyin sahip olduğu kimliksel yığını sonuna kadar tüketerek içeremez. Kültürelci düşünce aptalcadır, çünkü sürekli dönüşüm halindeki kimlikleri zamandışı tözlere dönüştürmekle yetinmeyip bir failin veya fail grubunun belli bir tarihsel anda,

belirli koşullarda ve yalnızca sınırlı bir süre için kendilerini tanımladıkları somut işlemleri de gizler. Tekrar edelim, Rvanda'da Hutular'ın Tutsiler'i karşılıklı etnik kimlikleri adına öldürdükleri açıktır, zamanı geldiğinde bu durumu açıklamamız gerekecektir. Ama her ikisi de sadece bu kimliksel programa uymuş olsalardı, birbirlerini öldürmek için neden bu kadar beklediklerini veya bazı Hutular'ın neden etnik aidiyet dışında başka kimlik teşhis yollarını (hıristiyan inancı, demokratik idealler, Rvanda milliyetçiliği) işin içine sokarak Tutsiler'i katletmekten imtina ettiklerini anlamak zor olacaktı. Aynı şekilde, neden Katolikler'in Reformcular'ı boğazlamaktan vazgeçtiklerini veya neden Fransızlar'ın Almanlar'la barıştıklarını kavramak da biraz zahmetli olacaktı.

Somut bir toplumu inceleyen herhangi bir kişi sürekli olarak bu tür geçişlere, bir kimliksel sicilden diğerine sıçrayışlara rastlayacaktır. "Acı çekiyorduk, çünkü kuşkusuz hepimiz suda boğulacaktık. Herkes hıristiyan *olmuştu yeniden,*" diye anlatır, altmışlı yıllarda Kivu asilerinden kaçarken Albert gölünün ortasında fırtınaya yakalanan Zaireli bir subay.[94] Bu örnekte kimliksel değişmenin süresi çok kısadır. Ama Hint adalarındaki Çinliler örneğinde olduğu gibi uzun süreli gerçek kimliksel güzergâhlara da rastlayabiliriz. İslam'ın bölgedeki ticari ve kültürel hegemonyası nedeniyle, 13. ve 15. yüzyıl arasında Fujian veya Guangdong'dan gelen tüccarlar din değiştirmişlerdi ve Java toplumunun içinde erime eğilimindeydiler. Hollandalılar tarafından özgül cemaatler oluşturmaları konusunda teşvik edilmelerine karşın, birçoğu 17. ve 18. yüzyıla kadar Peygamber inancına, Mali ve Java âdetlerine sadık kaldılar. 19. yüzyıldan sonra yoksul göçmenlerin ve Çinli kadınların akını, Mançu İmparatorluğu'nun siyasi desteği, 1911'de cumhuriyetin ilanı, özellikle de Hollanda Hindistanı Ana Tüzüğü'nün (1854) "Şarklı yabancılar" ile (*Vreemde Oosterlingen*) "yerliler" (*Inlanders*) arasında ayrım yapan 109. maddesinin uygulanması Java'nın Çinli halkının "yeniden Çinlileşmesi"ne neden olmuş, Çinliler etnik azınlık konumuna yükselmişlerdi.[95] Tarihin bir cilvesi olarak Kıta Çini'ndeki uzak akrabaları müslüman kalmış olan Huiler, bugün tamamen farklı bir siyasal ve ekonomik bağlamda benzer bir kadere maruz kalmaktadır.[96]

Bu kimliksel sicil değişiklikleri gölgede kaldığında cemaatler arası şiddetin tırmanışı anlaşılmaz olur. Ticaret yapılan, bir mahalle veya kasaba ortamında toplumsal ilişkilerde bulunulan komşu, birdenbire her türlü kötülüğün beklenebileceği, ırzına geçilen veya öldürülen Düşman haline geliverir. Maria Yordanidou'nun romanında, İstanbul'daki bir Ermeni katliamından birkaç gün sonra, dehşete kapılmış olan Loksand-

ra, "yumurta satın aldığım Memet bir Agar köpeği mi?" diye kendi kendine sorar:

"Memet, öğrenmek istediğim bir şey var. Ama bana gerçeği söylemen gerekiyor. Sen de sokaklarda, insanları katlediyor muydun?"

"Allah için, Memet orada değildi."

"Çünkü, kendi kendime diyordum ki..." ve gözyaşlarına boğulur. "Ne oldu onlara? Zavallı Müsü Artin onlara ne yapmıştı? Ama hayır, söyle bana onu hangi nedenle boğazladılar?"

"Yazık, yazık, yazık," diye yakındı Memet.

"Yazık, yazık, yazık," diye yakındı sonra sakatatçı.

"Yazık, yazık, yazık," diye tekrarladı leblebici. "Yanıldık."

On bin, belki de yirmi bin kişi öldürülmüş, evleri ve kiliseleri yağmalanmış, aileler tamamen doğranmış, ve "yanıldık"!

Kaldırımlardaki kanlar silindi, köpekler yaladılar kanları. Yaşam, sanki hiçbir şey olmamış gibi sürdü.[97]

Yabancı gözlemcileri öfkelendiren bu öldürücü kaymaların ani oluşumunun kişileri şaşırtmasının tek nedeni, sadece kimliksel birlik ilkesinin verili bir olgu varsayılmasıdır. Bu ilkeye olumlu bakılmasa bile, herkesin koşulların simyasına göre kimlikleri kurcalamaya koyulduğu kabul edilirse, böyle bir kimliksel birlik ilkesi makul görülür. Burada cemaat kimliği tartışmalı bir hale gelir. Bize çıkarlarımızı ve ihtiraslarımızı dayatan bir ve tek kimliksel kümeye dahil olduğumuzu üzerine basa basa söyler cemaat fikri; ama gerçekte "kısmen ayrılmış, kısmen iç içe geçmiş bir cemaatler çokluğu"na göre konumlanırız[98] – peki o zaman gerçekten yanıltıcı olan cemaat terimini kullanmaya neden devam ediyoruz? Çünkü asli oldukları *hissedilen* kimliklerin korkunç etkililiklerini reddetmek söz konusu değildir. "Ortak bir etnik aidiyete inanışın yapay kökeni"ne ikna olmak durumunda olduğumuz kadar, bu inanışın işlemsel olduğunu ve "rasyonel bir ilişkilendirme" ediminin "kişisel ilişkilere", "cemaat bilinci"ne (*overarching communal consciousness* - köprü kuran cemaat bilinci)[99] dönüşmesinin olası olduğunu kabul etmemiz gerekir. Asli kimlikler bir şekilde "var olur", ama yapı olarak değil, bilinç olguları ve öznellik rejimleri olarak ortaya çıkarlar. Açıklayıcı etkenler olmak bir yana, asıl onların açıklanmaları gerekir: "etnografik açıdan ele alınan kimliğin her zaman karışık, ilişkisel ve yaratıcı olduğu", "bir öze değil koşullara bağlı"[100] olduğu kabul edildiğinde bile, yine de geriye bir şey kalmaktadır: Bir bireyler topluluğunun hangi koşullarda kültürü sert ve "asli" bir çekirdek haline getirdikleri ve bu yanılsamayı kendi lehlerine araçsallaştıran kimi büyücülerin peşine takıldıklarını anlamak...

Bu arada, kültürelci düşünceyi kontrpiyede bırakan bir ilk sonuç ortaya çıkmaktadır: Kendi kimliğimizi, ait olduğumuz cemaat veya kültürün olumluluğundan ziyade ilişkide olduğumuz cemaat ve kültürlere göre teşhis ederiz. Etniklik ve milliyetçilik kuramcılarının iyi bildiği bu fenomen,[101] sanıldığından daha geneldir. Örneğin Cévennes'de, Katolik ve Protestan kimlikler "kendilerine özgü öğretilerden çok birbirlerine nazaran, karşılıklı olarak tanımlanır."[102] Fransa'nın köy yaşamına aşina olan herhangi biri, devletin incelenmesinde Machiavelli'nin *Hükümdar*'ı ne ise, kırsal kesimin anlaşılması için Louis Pergaud'nun *La Guerre des boutons* (Düğmeler Savaşı) romanının o olduğunu bilir! Kimliğin ifadesi ile sınırının birlikteliği, hem özgül kimliklerin devletin koynunda gelişmesini hem de küreselleşme süreciyle birlikte gelen kimliksel geri çekilmeyi aydınlatır: Bu iki örnek durumda, toplumsal faillerin referans mekânının genişlemesi onları başka kültürel gruplarla veya âdetlerle ilişkiye sokmaktadır.

Böylece başka bir açıdan, sahip çıktığımız ve beslendiğimiz "kültür"ün kendisinin de alıntılardan oluştuğunu, bu kültürün ancak Öteki ile kurulan (ve muhakkak çatışmalı olması gerekmeyen) ilişki içinde var olabileceğini anımsatmış oluyoruz. Kimliklerin üretilmesi gibi kültürlerin üretilmesi de kişisel bir olgudur; Kendi'yle olduğu kadar Öteki'yle de kurulan bir bağı gözler önüne serer. Bu anlamda kültürün üretildiği alan, Marshall Sahlins'in deyişiyle "simgesel sürecin ayrıcalıklı kurumsal yeri" ve "toplumların kalbi" değil; toplumların, postmodern antropologların dikkatlerini yoğunlaştırdıkları saçakları ve çukurlarıdır.[103]

DÜŞÜNCE TABLOLARI MI, YOKSA YASA CETVELLERİ Mİ?

Böylece "kültür"ün uyum sağlamak ve kendi kimliğini teşhis etmekten ziyade yapmak olduğunu söyleyebiliriz: eskiyi kullanarak yeniyi yapmak, bazen de yeniyi kullanarak eskiyi yapmak; Öteki'ni kullanarak Kendi'ni yapmak. Kültürelcilik, mantığını bile anlamadığı bu tür kültürel işlemlere belirli siyasal eğilimler atfederek son bir yanlış yorumlamada daha bulunur. İslam'ı belli pratik ve inançlara –kadınlara uygulanan ayrımcılık, cihat, hırsızların ellerinin kesilmesi, kadercilik– bağlayarak ondan korkan Fransız kamuoyu, eğer Hıristiyanlık'ın zaman zaman ve bazen de eşzamanlı olarak suyu ve ateşi yücelttiğini hatırlarsa, daha az şekilci düşünebilecektir. Toplumsal alanda da benzer bir gelişme gözlenmiştir; karşıdevrimci, cumhuriyet karşıtı, *ultramontain** Brö-

ton Katolikliği'nin modernizasyon etkenine dönüştüğü, döneminin en ilerici tarım sendikacılığını doğurduğu, bütün dindarlığına rağmen bağımsız bir basın oluşturduğu ve sonunda da sol oyların yolunu açtığı görülmüştür.[104]

Kesinlikle siyasal bir düzeyde bakarsak –Fransızlar'ın her şeye kadir olan aynı Tanrı adına birbirlerini boğazladıkları din savaşları kadar geç bir döneme uzanmaksızın– hıristiyan inancının kural dışı ve bazen de karşıt tercihlere kapıldığını görürüz. Örneğin Vichy döneminde iki ayrı Katoliklik anlayışı öne çıkmıştı. Mareşal Pétain'in gözünde yenilgi halkın ahlaki düşüşünün cezasıydı: "Zevk ruhu, fedakârlık ruhunun yaptığını yıkmıştır... acı çektiniz, daha da çekeceksiniz!" Bu "cezalandırıcı dil", din adamları ve müminlerin çoğunluğu tarafından kabul gördü, çünkü Cumhuriyet onların gözünde meşruiyet açığını kapatamamıştı ve yeni yönetim de bu konuda onlara hiçbir özel gereklilik dayatmıyordu.[105] Bununla birlikte bazı din adamları, *Esprit*, *Sept* ve *Cahiers du Témoignage chrétien* dergileri etrafında toplanan Katolik entelektüeller ve *Action catholique* (Katolik Eylem) hareketi içinde yetişmiş gençler, rahip de Lubac'ın deyişi uyarınca, hıristiyan terimlerle "muhteşem bir putperest darbesi" olarak nitelendirdikleri bu ahlaki düzenin yeni ideolojisine ve ırkçı türevine karşı hemen tavır aldılar. Direnişçiler, müminlerin isimsiz kalabalığı nezdinde Tanrı sevgisini sulandırmak pahasına, 1943'te Besançon sokaklarında dolaşan şu iki bildiride görüldüğü gibi inançlı bir dile başvurdular:[106]

Aziz kardeşlerim,

Bu sene Noel olmayacak. Bakire'yle çocuk İsa ülkeden kaçtılar. Aziz Joseph toplama kampında, ahıra el kondu, Krallar İngiltere'de, Eşek Roma'da ve İnek de Berlin'de; Melekler uçaksavar ateşiyle düşürüldüler, yıldızları da devlet başkanı tutukladı.

Şimdi dua edelim...

İngiltere'deki de Gaulle Babamız, isminiz kutsansın, karada, havada ve denizde zafer kazanın. Onlara bugün günlük bombardımanlarını verin, Fransız halkına çektirdikleri acıları yüz katıyla onlara iade edin, bizi onların hakimiyetinde bırakmayın, bize birkaç Alman domuzu verin.

Amin!

Gerçekte her dinsel inanış, her kültürel temsil, her ideolojik söylem,

* Özgür Gallikan, yani Fransız Kilisesi öğretisine karşı olup Vatikan'a bağlı olanlar; Vatikan'ın Alp dağlarının ötesinde olmasına dayanılarak, Fransızca'da "dağların ötesinde" anlamına gelen bu terim kullanılmış. (ç.n.)

her edebi metin, her simge, onlara başvuran bireyler veya gruplar tarafından farklı veya çelişkili şekilde yorumlanmaya açıktır. Evvelce Rousseau'nun eserinin Fransız Devrimi arifesinde çok farklı çevrelerde okunduğunu belirtmiştik. Devrimcilerle asillerin Rousseau'dan aynı öğretileri çıkarmamış olmaları mümkündür... Göç eden veya tutuklanan asillerin kütüphanelerinde devrimcilerin gözde kitaplarının bulunması tarihçilerin dikkatini çekmişti: Mareşal de Broglie hapishane hücresinde *Ansiklopedi*'yi, 16. Louis ise Montesquieu ve Voltaire'i okuyordu.[107] "Eninde sonunda, halkın üzerinde yer alan insanlar birbirlerine benziyorlardı: Aynı fikirlere, aynı alışkanlıklara, aynı zevklere sahiptiler, aynı kitapları okuyor, aynı dili konuşuyorlardı," der Tocqueville.[108] Ama birbirlerine vahşice saldırıyorlardı.

Bir diğer tarihsel sarsıntı anı olan Rönesans da kültürel biçimlerin aşırı siyasal esnekliklerini doğrulamaktadır. Örneğin 1559'da 1. Elizabeth'in Londra'ya muzaffer bir biçimde girişi, Katolik eklentilerinden soyutlanmış olan bu törenin Gotik tarzını muhafaza ediyordu: Hanedanın meşruiyeti yeniden o alışılmış ağaç simgesiyle ifade edilmeye başlandı; *speculum principis*'in* geleneksel erdemleri, dinsel mutlulukları ve kötülüğün sapmalarını gösteren bir tablo aracılığıyla yeni Protestan etiğe göre baştan irdelendi. Reform dinsel resimleri ve dinsel törenleri yasakladığı için, monarşi ortaçağ bayramlarını kendi ihtişamının hizmetine kolayca aktardı: örneğin, krallığını ziyaret eden Bakire Kraliçe onuruna gösteriler düzenlendi.[109] Yeni-Platoncu felsefenin etkisinde olan o dönemin, bu anlam aktarımı işlemlerine uygun olduğu doğrudur: "Bütün Avrupa'da hümanistler ve yazarlar, dönemlere, yerlere ve koşullara bağlı olarak aşırı ölçüde farklılaşan idealleri ifade etmek için aynı kaynak ve imgeler bütününü kullanıyordu. Aynı mitolojik kişiler veya aynı simgesel imgeler böylece tamamen anlam değiştirebiliyor, sürekli farklı durumlara uyarlanıyordu."[110]

Ama günümüz dünyasının analiz edilmesi de, Samuel Huntington'ın birbirleriyle çatışacaklarına inandığı "dinler"in, "kültürler"in veya "uygarlıklar"ın siyasal açıdan tek-anlamlı oldukları sonucuna ulaşılmasına yetmez. Örneğin İran kaynaklı "devrimci İslam"ın dünyanın geri kalan kısmı üzerinde büyük bir tehlike oluşturduğuna inanmış Batılı bir gizli servisi bir parça rahatlatmayı deneyelim. Şii inancı her zaman son derece farklı siyasal tavırlara kaynaklık etmiştir ve bu tavırla-

* Latince'de "hükümdarların aynası" anlamına gelen bu deyim, ideal bir hıristiyan hükümdarın taşıması gereken erdemlere atıfta bulunur. (ç.n.)

rın hiçbirisi, dünyevi iktidara atadan kalma bir biçimde başkaldırma olgusuna indirgenemez.[111] Başka bir deyişle, 1978'deki halk ayaklanmasını hazırlayan şey Şiilik değildi. Devrimden birkaç yıl önce, İslam'ı üçüncü dünyacı bir tarzda, radikal bir girişimle bağdaştırmaya çalışan Ali Şeriati, monarşiyle anlaşan yurttaşlarının "Safevi Şiiliği"ni kınamayı gerekli görmüştü. Ama kendisinin aşırılığından çekinen, gelecekteki İslam Cumhuriyeti'nin önde gelen ideologlarından biri konumuna yerleşip sonrasında da başka devrimci müslümanların kurşunlarıyla can veren Ayetullah Mutahhari'yle de çatışmıştı.[112] Yeni rejim yerleşir yerleşmez, hepsi Şii olmasına karşın yöneticiler sadece ekonomide ve dış politikalarda değil, sahip çıktıkları İslami meşruiyet ilkeleri konusunda da ayrılmışlardı. Ruhban sınıfının tutucu veya dinginci fraksiyonları Humeyni'nin *velâyet-i fakih* (hukuk bilgini tarafından yönetilme) konusunda yaptığı yenilikleri gönül ferahlığıyla kabullenemezlerdi: büyük ayetullahlar olan Hoi, Kumi ve Şeriat-Medari çekincelerini ifade edince, Kumi ve Şeriat-Medari bu tavırlarını özgürlükleriyle ödemek durumunda kaldılar; aynı şekilde 1953'te Bahai sapkınlığına karşı mücadele etmek, Şii İslam'ı yaymak ve bilimsel olarak savunmak için kurulmuş bir dernek olan Hüccetiye, 1983'te suçluluğunu kabul ederek faaliyetlerine son vermeye zorlanana kadar Humeyni'nin imamlık niteliğini kabul etmek istememiştir. Ruhban sınıfındaki bu akımın *velâyet-i fakih* ve hükümetin faaliyeti konusundaki çekinceleri, ekonominin devletleştirilmesi, tarım devrimi, siyasal iktidarın aile ve mülkiyetin kutsal hakları adına özel alana tecavüzü gibi konuların reddini içerse de, dinsel düşüncelere dayanıyordu.[113]

İmam Humeyni'nin düşüncesinin karmaşıklığını bir gün değerlendirmemiz gerekecektir. Yeni-Platoncu ve Aristocu çizgideki felsefi ve hukuki çalışmalarına, Şiiliğin irfan geleneğine göre yazdığı mistik şiirlerine bakmadan,[114] onun sadece siyasal metinlerini – çoğunluğu 1970'te Necef'te öğrencileri tarafından not alınan, sonradan Farsça ve Arapça yayımlanan konuşmalarını dikkate alıyoruz. Öte yandan önder Humeyni bir mesih-imam olduğu kadar bir *civanmerd*, yani "şövalye-yoldaş" gibi de davranmıştır: Kamuoyunun gözünden uzaklaşmaya, eylem nöbetini devralan müminler topluluğuna, "yuva"sına (*beyt*) yaslanmaya, rakip fraksiyonlar arasında hakemlik etmeye dayanan hükümet etme tarzı, İslam'la çelişmeyen ancak İslam'a indirgenemeyecek olan *fütüvvet** anla-

* Ortadoğu kentlerinde mahalleleri denetim altında tutan, ikiz-değerli, "şövalyelik" duygularıyla yüklü genç grupları.

yışını hatırlatıyordu.[115]

Humeyni'nin, monarşinin yıkılmasına kadar aşırı bir katılık taşıyan tutumu, sonrasında –Irak'la ateşkes dışında– yerini pragmatizme bırakmış ve Şii dogmanın (veya devrimci İslam'ın) kör edici ışığından çok koşulların dayattığı zorunluluklara itaat etmiştir. İmam ilk başta "siyaset üstü" kalmayı yeğlemiş, Ayetullah Behesti'nin Ocak 1980 başkanlık seçimlerinde aday olmasını yasaklamış ve önde gelen diğer din adamlarından da çok fazla göz önünde bulunan resmi görevler almamalarını istemiştir. Ancak 1981 yazında İslam Cumhuriyeti Partisi'nin kurmaylarını ve hükümeti kırıp geçiren suikastler zinciri ruhban sınıfın devlet yönetimine, özellikle de Ayetullah Hamaney'in cumhurbaşkanlığına gelmesine neden olmuştur. Bu gelişmeleri takip eden dönemde (1982-83), ideolojik öğreti ve anayasal ilke olarak *velâyet-i fakih* büyük bir güçle dayatıldı; Ayetullah Şeriat-Medari'nin peşinden giderek bunu reddetmekte direnen din adamları acımasızca bastırıldılar. Bununla birlikte İmam Humeyni, ölümünün arifesinde son bir dönüş yaparak, cumhuriyetin kaderinin ruhban sınıfın tutucu fraksiyonunun eline geçmemesi umuduyla *velâyet-i fakih*'in anayasal ilkelerini kısmen gözden geçirdi.[116]

Yani İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşunu, yüzyıllarca süren bir mücadele sonunda İslam'ın devlet karşısında elde ettiği mekanik bir zafer gibi göstermek yanlıştır. İslami alanın bir bürokratikleşme ve devletsel merkezileşme artışına tabi tutulduğu da göz önünde bulundurulursa, İran devrimi, iktidarın din tarafından ele geçirilmesinden çok, dinin iktidara bağlanmasına neden olmuştur.[117] Şiilik, 1978-79'da müminlerin devrimci birlik oluşturmalarına neden olduğu kadar, bazı olumsal koşulların bir araya gelmesiyle, müminlerin siyasal açıdan bölünmelerine de neden olmuştur. Kerbela'da 680 yılında şehit edilen, şehadeti anısına her yıl *aşure* bayramında ateşli törenler düzenlenen, 1978'deki göstericilerin ve Irak'a karşı savaşan gençlerin seferberlik simgesi olan İmam Hüseyin figürü de aslında muğlaktır. Onun kişiliğinde, adaletsizliğe karşı ve hakikat yolunda verilen mücadelenin modelini ve şahidini görmek kadar, dinginci bir din çerçevesinde Allah ile kul arasındaki bir şefaatçiyi görmek de mümkündür. Birinci yorum militan bir bağlanmayı haklı kılar, ikinci yorum ise klientelist ilişkilerin klasik oyunları çerçevesinde yer alır.[118] Kültürelci arkadaşlarımızın kartlarını karıştırma zevkinden kendimizi yoksun bırakmayıp, Hüseyin'e "Şii kültür"e yabancı hatta düşman olan Sünniler'in de başvurduklarını; Hüseyin'in komşu Türkiye'deki Alevi azınlığın Kemalist laikliğe, hatta 70'li yıllar-

da olduğu gibi kapitalist devletin Marksist-Leninist eleştirisine bağlanmasını sağladığını; son olarak da, iki ana Lübnanlı Şii milis örgütü olan Emel ve Hizbullah'ın kendi aralarında savaşmalarına engel olmadığını hatırlatalım.[119]

Aslında Hüseyin Şiilik tarafından müritlere sunulan tek yaşam modeli de değildir. Milli Kurtuluş Hareketi'nin tarihsel önderlerinden, 1979 Devrimi'nden sonra kısa bir süre için başbakanlık yapan Mehdi Bezirgân, Ali Şeriati'yi, babasının öldürülmesinden sonra halifeyle anlaşan ve Medine'ye çekilip barışı (belki de zevki) şahadete yeğleyen Ali'nin büyük oğlu Hasan'ı unutturmakla suçlamıştı.[120] Monarşiye gösterdiği ılımlı tutumundan dolayı suçlanan Şeriat-Medari de benzer şekilde uzlaşmacı Hasan'ı örnek vermişti.[121]

"İslam'ın siyasal dili"nin[122] bütünü tartışma konusudur. Aynı şey Fransız kamuoyunda Pavlovcu bir refleks uyandıran anahtar nitelikteki "kutsal savaş" mefhumu için de geçerlidir. İslamcılık'ı reddeden El-Ezher ulemaları ve Mısırlı kitlelerin dışında, Nasır ve Nasır sonrası rejimlerin meşruiyetini tartışma konusu yapan radikal gruplar arasında bu kavramın kabulü ve buradan çıkartılması gereken pratik sonuçlar konusunda anlaşma yoktur. 1966'da idam edilen büyük düşünür Seyyit Kutub'a göre Cihat hakiki müminin dinsiz Cahiliye düzeninden kopmasını sağlayan bütün pratikleri kapsıyor, kişinin Kuran'a dayalı tefekküründen silahlı mücadeleye kadar uzanıyordu.

> Dünya üzerinde Allah'ın hükümranlığını kurmak, insanlarınkini kaldırmak, iktidarı onu kötüye kullanan takipçilerinden alıp sadece Allah'a vermek, yetkiyi sadece tanrısal yasaya (*şeriatullah*) vermek ve insan tarafından yaratılan yasaları kaldırmak... tüm bunlar dua ve nutuklarla yapılamaz, çünkü O'nun takipçilerini kendi köleleri yapmak için Allah'ın dünya üzerindeki iktidarını kötüye kullananlar sadece Allah'ın bağışlaması karşılığında bundan vazgeçmezler; öyle olsaydı O'nun temsilcilerinin işi çok kolaylaşırdı.[123]

Kutub'un mirasçıları için geriye bu "yol işaretleri"ni nasıl yorumlayacaklarını belirlemek kalıyordu. Örneğin Müslümanlar Cemiyeti hareketi önderi Şükri, devletin dinsizliği karşısında geri çekilme, hicret stratejisini benimsemiş, Müslüman Kardeşler'in tersine İsrail tarafından işgal edilen toprakların yeniden fethini cihadın bir önceliği olarak görmeyi reddetmişti: Askeri yargıçlara, "Eğer Yahudiler veya başkaları gelirse, hareketin Mısır ordusu saflarında savaşa katılması gerekmez, tam tersine emin bir yere kaçması gerekir. Genelde bizim çizgimiz, iç düşman karşısında olduğu gibi dış düşman karşısında da kaçmak ve hiç direnmemektir," demişti.[124] Buna karşın Enver Sedat'a suikast düzenle-

yen grubun ideoloğu olan Ferec, cihatta İbn Teymiyye'nin eserine dayandırdığı ve kendine esas fikir olarak kabul ettiği bir "gizli emir" belirler: Kutsal savaş, Cahiliye'ye karşı silahlı bir başkaldırı ve Firavun'un katlidir. Ferec yazdığı bir denemede diğer İslamcı örgütlerin yeğlediği tanımlamaları bir bir reddediyor ve Kutub'un temel kitabının açtığı yolu belirgin bir şekilde başka bir yöne çeviriyordu.[125]

İslam'ın siyasal dilinin çok-anlamlılığı belirsizliğe de yol açmaktadır. Kültürelcilerin hiç akıllarına getirmedikleri ve onlar üzerinden bakmaya alıştığımız büyük düşünce toplamlarının da aynı şekilde yok saydıkları sapmalara, kaymalara, karşılıklılıklara, geçişlere ve olasılıklara izin vermektedir. Örneğin Türkiye'de İslam ve laiklik arasındaki iyiler kötüler mücadelesi bize çok açık gibi görünmektedir. Ama Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e uzanan süreklilik hatlarının varlığı yadsınamaz; müslüman etikle Kemalist etik arasında da çok sayıda "seçme yakınlık" vardır. Bu köprülerin varlığı, demokrasinin kurumsallaşması ve sivil toplumun yapılanması sayesinde *hem* İslam *hem de* Cumhuriyet yeniden oluşmuştur: İslam, Cumhuriyet'in pozitivist ideolojisinin önemli bir bölümünü benimsemiştir ve yasal siyasal kuruluşlar aracılığıyla işlemektedir; devlete gelince, "cumhuriyetçi" özelliklerini kaybetmeden kademeli olarak "İslamlaşmaktadır". Refah Partisi ve tarikatların parlamenter demokrasi çerçevesinde iktidara gelmesi, çeşitli gerginliklere yol açmakla beraber, iktidarla din arasındaki ilişkileri yeniden pazarlık konusu haline getirmiştir.[126]

Mısır, İslami temsillerin uyumluluklarının laik ideolojiler yoluyla sağlanması açısından benzer, ama bu uyumluluğun başka bir yönde ilerlemesi ve siyasal yöneliminin rejimin nihai demokratikleşmesini kuşkulu kılması açısından farklı bir evrim yaşar gibidir: Müslüman Kardeşler'in desteğiyle en üst makama çıkan Nasır, Arapçılığını ve devletçiliğini halkın gözünde meşrulaştırabilmek için yeni-Hanbeli ve İbn Teymiyyeci bir ideoloji yaymış, bir yandan da eski yandaşlarını bastırmıştır; böylece yetmişli yıllarda, bugün Mübarek'in siyasal güçsüzlüğünün engellemekte güçlük çektiği İslamcı köktenciliğin tohumlarını atmıştır.[127] Cezayir rejiminin de aynı şekilde sonradan kendine saldıracak olan yılanı koynunda beslemekle suçlandığını biliyoruz. [128]

Sığ bir kültürelciliğin haksız bir biçimde ele geçirip kullandığı Max Weber, "dinsel normlarda veya bu normların yeni sorunlar karşısındaki suskunluklarında sık karşılaşılan anlam belirsizlikleri"nden söz ederek, oluşabilecek yanlış anlaşılmalardan korunmamızı sağlar. Weber'in söz ettiği durumun "mantıksal sonucu", "son derece katı olan basmakalıp

biçimlerin, yürürlükte olan şeyin öngörülemezliğiyle birleşmiş olağanüstü bir keyfiliğin yan yana gelmesidir." Sözlerini açıklamak için, Weber "müslüman şeriatı" örneğini verir: günümüzde, belirli durumlarda neyin uygulandığını söylemek hemen hemen olanaksızdır."[129] İslam'ın kendisinde hiçbir siyasal anlam yoktur. İslam'ın bazı eğilimlerinin radikalleşmesi, ne müslüman cemaatinde ne de içerdiği devletlerin herhangi birinin bağrında homojen bir olgu oluşturmaması temel gerçeğinin yanı sıra, tarihsel olarak olumsaldır da. İslam'ın radikalleşmesi, dinsel ödevleri "sistematize" eden ve böylece "yaşamın sürdürülmesinin toplam ve 'belirleyici' ilişkisini dinsel selamete doğru yönlendirerek basmakalıp normları parçalayan" bir "inanç etiği"nin (*Gesinnungsethik*) ortaya çıkmasını sağlamaktadır:

> İslam "kutsal yasalar" değil, farklı davranış kurallarının duruma göre tasvip ettiği "kutsal bir iç hazırlık" taşır. Bu iç hazırlık da esnektir ve uyum sağlamaya yatkındır. Kişinin yaşam tarzına verdiği doğrultuya göre, basmakalıplaştırıcı bir etki yerine, kaynağını bireyden alan devrimci bir etkisi olabilir. Ama bu özelliği asıl olarak yoğunlaşan ve "içselleşen" bir sorunlar bütünü pahasına edinir. Hakikatte, dinsel postülatla dünya gerçekleri arasındaki gerginlik azalmaz; tersine artar... Dünyayı reddeden dinsel etik... bu haliyle kutsal yaşamın basmakalıplaştırıcı karakterinden yoksundur... dünya ile ilişkilerde yarattığı gerginlik önemli bir dinamik evrim etkeni oluşturur.[130]

İslamcılık, yalnızca toplumsal denetim veya siyasal zorlama yoluyla elde edilmiş bir konformizme değil de bu tür bir "inanç etiği"ne bağlı olduğu ölçüde, kültürel bir cemaate özgü "basmakalıp bir düşünce" olmaktan çıkmaktadır. Bireyselleşmenin aracısıdır, kopuştur. Toplumun dengesini mirastan yana değil, yenilikten yana bozmaktadır. Geçmişe bağlı değerlerin basitçe aktarılmasını ve başımıza kakılıp durduğu gibi "ortaçağa dönüşü" değil, değişimi destekler. 1979'dan beri İran'da yaşanan toplumsal dönüşümleri, Türkiye'deki müslüman hareketlerin belirsizliklerini veya Cezayir'deki İslamcı örgütleri titiz bir biçimde ele alan analizlerin verdiği ders budur.[131] Günümüz dünyasının meydan okumasına kimliksel geri çekilme yoluyla verilen bu yaratıcı cevabın sempati toplamaması veya "başarısızlık"[132] ile sonuçlanması ne yazık ki müslümanların tekelinde olmayan, başka bir meseledir.

Ne olursa olsun sorunu bu şekilde, sanki siyasal failler sadece bir tek kültürel bütünle, "kendi" kültürleriyle pazarlıkta bulunuyorlarmış gibi düşünerek ortaya koymakla yetinemeyiz. Somut bir toplumu araştırırken birçok kültür dizisi ayırt etmemiz mümkündür. "Siyasal kültür" dediğimiz, bu heterojen unsurların ve onların karşılıklı "seçme yakın-

lıkları"nın az çok karışık bir sentezinin sonucudur. Örneğin kurban teması Nijerya'nın siyasal yaşamından hiç eksik olmaz ve failler arasındaki ilişkilerin aracılığını üstlenir: İktidarda kaldığı iki yüz günlük süre boyunca yolsuzluğa karşı mücadele eden ve bu kısa ömürlü devlet başkanlığının ardından 1976 yılında öldürülen General Murtala Muhammed, kendisinden sonra iktidara gelen tüm kadroların zorunlu olarak atıfta bulundukları bir kişi olmuştur; Murtala Muhammed'in öldürülüşü, ülkenin önde gelen yöneticilerinin Ocak 1966'da suikaste kurban gitmelerinin veya yöneticilerin katili olan General İronsi'nin birkaç ay sonra ortadan kaldırılmasının bir yankısıdır aslında. Biafra Savaşı İgbo halkının kurban edilmesi gibi yaşanmıştır; kuzeydeki kentler, hempalarına şehitlerin cennetinde bir yer garanti eden mehdiler tarafından düzenli şekilde ateşe ve kana boğulmuştur; basına bakılırsa hırsızların, şaibeli siyasetçilerin veya büyücülerin bir ritüel olarak öldürülmeleri veya linç edilmeleri günlük işlerdendir. Oysa her zaman ve her yerde mevcut olan bu kurban pratikleriyle söylemleri kaynaklarını farklı hatta karşıt kültürel temsillerden almaktadırlar: birçok gelenekçi, bir sürü kültürel dernek ve hatta namlı yazar tarafından yaygınlaştırılan ve etnik grupların çoğunda rastlanan yaratılış mitleri, *İydü'l Kabir*'i kutlayan İslam ve İsa'nın çektiği Acılar'ı anan Hıristiyanlık ve bu konuda az çok yukarıdaki örneklerin dümen suyunda ilerleyen heterodoks dinsel hareketler...[133] Bu durumda kurban sorunsalını temsil eden kültürel yenilenme açıkça ilişkisel bir durumdur: Farklı bütünlerin tek birinin dönüşümünü değil, onların karşılıklı ilişkisini içerir.

Kuşkusuz küreselleşme yan yana gelmekten ve etkileşimden kaynaklanan bu tür etkileri yoğunlaştırmış ve sistematikleştirmiştir. Ama fenomenin kendisi küreselleşmeden eskidir ve –bir kez daha tekrarlayalım– kültürün gerçekliğine içkin olan bir şey gibi görünmektedir. Özellikle İslam, bir uygarlık monadı değildir. Öncelikle Arapça ibadet edilse de, başta Farsça ve Türkçe olmak üzere başka birçok dilde, yüksek edebi kültürde ve gündelik hayatta da –haydi haydi– yaşayabilir. Yalnızca siyasal düzlem göz önünde bulundurulursa, İslam'ın taşıdığı kavramlar ve simgelerin kökeni Kuran'da, Sünnet'te, ilk müslümanların örnek hayatlarında bulunur. Ama bu metin ve pratikler kadim Arabistan'ın putperest inanışlarından, Musevilik'ten, Hıristiyanlık'tan ve Zerdüştçülük'ten hareketle oluşturulmuş, zaman içinde de bizzat Daru'l İslam'ın kendi sınırları içinden gelen etkilerle değişmiştir. 8. yüzyıldan başlayarak idare sanatı ve saray adabı üzerine Farsça metinlerin ve Yunanca felsefe eserlerinin Arapça'ya çevrilmesiyle müslüman siyasal

sözlüğü ve düşüncesi zenginleşmiş ve değişmiştir. Roma, Pers ve Bizans İmparatorlukları da, 11.-14. yüzyıllardaki Türk ve Moğol istilaları siyasal kültürü bir kez daha baştan aşağı sarsmadan önce, İslam'a birçok devlet pratiği aktarmıştır. Nihayet önemli bir nokta da müslüman toplumların Batı'ya bagımlı olması, Batı'nın birçok zihinsel kategorisini zorla ya da bile isteye özümlemesidir.[134]

Günümüz İslamcılığı da gayet klasik bir şekilde "özgünlük"le övünmesine karşın, bu çoğul katkı katmanları üzerinde yeşermiştir. İslamcılık'ın öncülerinden El Afgani Avrupa düşüncesinden o kadar esinlenmişti ki onun inancından şüpheye düşenler bile olmuştu.[135] Her halükârda, günümüzün radikal hareketleri müslüman siyaset diline, en başta "cumhuriyet" ve "ekonomi" olmak üzere birçok yabancı kavram sokmuştur.[136] Humeynici ideoloji, İmam'ın Necef'teki sürgünü sırasında görüştüğü Filistin çevrelerinden edindiği, yandaşlarının ise Şeriati'den öğrendikleri üçüncü dünyacı, hatta Marksist temsillerin izini taşır.[137] Bu açıdan İslamcılık milliyetçiliğin yaptığı şeyi sürdürmektedir.[138] Kendi görüşüne göre Batı'yla mücadele etmekte, ama onun kurumlarını ve fikirlerini almadan edememektedir. Durum açıktır: Küreselleşmenin dinamikleri, İslam uygarlığı ile Braudel'in Uygarlık diye adlandırdığı olgu arasındaki ilişkinin tarihsel koşullarını dönüştürmüştür; ancak bu ilişkiyi kuran, küreselleşmenin dinamikleri değildir.

Demek ki bir "siyasal kültür"ü anlamak için, bir devirden diğerine gerçekleşen, çoğunlukla bir uygarlık ile başka bir uygarlık arasındaki alışverişlerden oluşan bilişsel geçişleri akılda canlandırmak şarttır. Bu iş her zaman o kadar kolay değildir, çünkü geleneğin icadına içkin olan kültürel kapanma mantığının sonucu –ve bazen de gayesi– bu neden-sonuç ilişkilerinin gizlenmesidir. Böylece Hindu kimliğinin Batılı Şarkiyatçılar ve onların yerli muadilleri tarafından imal edilişi, sonunda gerçek bir "Hindistan'ın İslam'dan arındırılması" hareketine dönüşmüştür.[139] Halbuki geçen yüzyılın başına kadar Hindistan Batılı gezginler tarafından müslüman toprağı olarak algılanırdı; bu da nedensiz değildi, çünkü Moğol istilaları 13. yüzyılda İslam uygarlığının merkezini Mezopotamya ve İran platosundan Hindistan'a kaydırmıştı. East India Company (Doğu Hindistan Şirketi) de Peygamber inancının kültürel hegemonyasını hesaba katarak, resmi yazışmalarında Moğol İmparatorluğu'nun aydın ve bürokratlarının dili olan Farsça'yı kullanıyordu. İmparatorluğun 1857'de ortadan kaldırılmasından sonra Hindistan, kimliksel stratejilerin baskısıyla cemaatçi açıdan yeniden gözden geçirilen eski Budist ve Hindu geçmişine indirgendi. Buna karşın, ülkenin hafızasına

yerleşmiş olan İslamcı katman da o kadar basit bir biçimde hasıraltı edilemezdi. Siyasal sözdağarcığında, idari tekniklerde, hükümranlık alanı anlayışında, Asya'ya özgü piyasa ekonomisiyle bütünleşmede, "Vedacılık"tan ve Britanya'dan kalan mirasın ardında İslami bir etkinin varlığını hissetmek mümkündür. Britanya sömürgeciliğinden önce egemen olan "bütüncül" evrende dinsel görüşlerin karşı karşıya gelişi, dinsel kimliğin ideolojileştirilmesinin ve ulus sorunsallarının bugün bu karşıtlığa yüklediği öneme sahip değildi: "Bu iki gelenek, bir ritüel olarak kabul ettikleri dünyevi yaşam ile organik ve hiyerarşikleştirilmiş bir bütün olarak kabul ettikleri insanın ve toplumun ahlaki kişiliği hakkında benzer mefhumlara sahiptiler."[140] Burada bazı müslüman toplumlarda gözlediğimiz uyumluluk ve kayma etkilerini tekrar görebiliyoruz.

Siyasal eylem ve kültürel dağarcıklar arasındaki karmaşık bağlar, dünyadaki bütün etnik arındırmaların bile berraklaştıramayacağı bu bulanık suların karanlığında düğümlenir. Jeologlar yerkürenin merkezindeki "ateşten çekirdek" varsayımını terk etmişlerdir. Ama kültürelciler kültürlerin en derinlerinde böyle yanar çekirdeklerin bulunduğuna demir gibi bir inatla inanmaktadırlar hâlâ. Asıl sorunu yaratan şey bu kavramın kendisidir; eğer sözcükler biyolojik olarak çürüyen şeyler olsalardı, bu kavramı tartışmasız bir şekilde bir kenara atmak gerekecekti: Çünkü söz konusu kavram, kültürelcilikten kopmak isteyen kişilerde bile, kültürel bütünlük ve tutarlılıkların var olduğu yanılsamasına yol açmaktadır; oysa aslında belirsizliği, tamamlanmamışlığı, çokluğu, çokdeğerliliği dile getirmek gerekir. Paul Veyne "gündelik yaşamımızın birçok farklı programdan oluştuğuna," ve bizim "bir radyoda istasyon değiştirir gibi bir programdan diğerine geçtiğimize, ama bunu farkında olmadan yaptığımıza" dikkat çeker.[141] Siyasal arenadaki kültürel zapping'i en kolay tarafından anlayabilmek amacıyla basit bir yaklaşım ortaya atmanın zamanı gelmiştir.

SİYASETİN DİLLENDİRİLMESİ

Saussure-sonrası dilbilim sayesinde bir metnin okunmasının onun üretiminin bir parçası olduğunu biliyoruz. Dinleme için de aynı şey söz konusudur; uzmanlar dinleyicinin de tepki verdiğini vurgulamak maksadıyla artık "müzikal performans" deyimini kullanmaktadır. Kültürel fenomenlerin, ideolojilerin, kurumların edilgen bir biçimde algılanmadığının ve bu algının onların "oluşumları"na katkıda bulunduğunun al-

tını çizmek için bizim de "siyasal performanslar"dan söz etmemiz gerekiyor sanırım. Çünkü seksenli yıllarda otoriter durumların anlaşılmasına dair yeni bir yaklaşım yaratmış olmasına karşın siyasetbilimin diğer disiplinlere –özellikle tarih ve antropolojiye– oranla zaman içinde biraz geri kalmış olduğu kuşkusuz doğrudur.[142] Yani bir siyasal alanın her şeyden önce bir dillendirme alanı olduğu, "siyasete aşağıdan" yaklaşmamız, "popüler siyasal eylem tarzları"nı incelememiz, devletin "inşası" ile "oluşumunu" birbirinden ayırt etmemiz gerekliliğinin sosyal bilimlerdeki popülist bir anlayıştan ziyade bu gerçekten çıktığı fikrini kabul etmeliyiz.[143]

Boyun eğme de bir tür eylemdir. Güney Afrika'daki hostellerde, Beyaz patronların işgücünü yığdığı –yığmak: Western Cape bölgesinde böyle bir hostelde yatak başına 2.8 kişi düşüyordu!– o toplama konutlarında bile mutfak olarak kullanılabilecek bir alan kazanmak için yatakları ve dolapları itip yer açan, böylece kendilerine asgari bir mahremiyet sağlamaya çalışan sakinler hapishane koğuşunu andıran bu mekânı değişikliğe uğratmış oluyorlardı.[144] Benzer şekilde, hapishanelerde tutuklular esaretlerinin yarattığı çerçeveyi yeniden şekillendirmeye çalışırlar.[145] Eninde sonunda, eğer ki onu bir miras olarak "uzun süreli hapishane" türü terimlerle tanımlamaya kalkışırsak, kültür için de aynı şey geçerlidir: Dillendirme pratikleri, eylemi sıkıştıran bu cendereyi durmaksızın yeniden şekillendirir. Bir kültürel temsili kabullenmek, onu fiilen yeniden yaratmaktır. O andan başlayarak, örneğin kültürün "hayatta kalması" veya kültürel "bağımlılık" mefhumlarının geçerliliği kalmaz. Bir metni veya simgeyi uzak bir geçmişten çekip çıkarmak, bir ideoloji veya kurumu ithal etmek onlara yeni bir yaşam vermekle eşdeğerdir. Hindistan'ın güzergâhı bu iki konuda bize şimdiye kadar çok şey öğretmiştir: Hindu milliyetçiler değer verdikleri Vedacı altın çağı geniş ölçüde yeniden yorumlamışlardır; parlamenter rejimleri ise Britanya'dan aldıkları Westminster modeline artık pek benzememektedir. Kültürel düzen ve siyasal düzen arasındaki ilişkileri aydınlatmak istiyorsak, temelde Mikhail Bakhtine'in eserinden de yardım alarak böyle bir yönde ilerlememiz gerekmektedir.

İlk önce, siyasal toplumların kültürel heterojenliğini kesinlikle hesaba katmalıyız. Bu toplumlar kültürel bütünlükler oluşturmazlar. İçlerinde siyasete dair bir "söylemsel türler" çoğulluğu barındırırlar; bu türler sonsuz sayıda olmasalar da, kuramsal olarak birbirlerine indirgenemezler. Siyasete dair söylemsel bir tür, değişen derecelerde homojen olan görece istikrarlı bir ifade tipine, örneğin İslamcı, hıristiyan, Hindu,

Konfüçyüsçü, milliyetçi, liberal, Marksist-Leninist, vb. tipte ifadelere karşılık gelir: "Her bir ifade kuşkusuz kişiseldir, ama dilin her kullanım alanı kendisine özgü olan *görece istikrarlı* tipleri geliştirir; işte bunlara *söylemsel türler* diyoruz."[147] Burada temel nitelikte bir kesinleme belirtelim: Bizim aklımızda –ayrım gözetmeden dağarcık diye adlandırdığımız– söylemsel türler sözlü veya yazılı açık söylemlerle sınırlı değildir; diğer iletişim tarzlarını, örneğin el kol hareketlerini, müziği, giyim kuşamı da kapsar.

Siyasetin söylemsel türlerinin indirgenemez farklılığı, her toplumun asli yapısal heterojenliğini, yani kültürelciliğin –insan bilimlerinin bazı akımlarıyla beraber– saklamaya çabaladığı radikal heterojenliğini kurmaktadır. Ama eşzamanlı olarak, söylemsel türlerin sayısının belirli bir sınırı olması, toplumsal faillere belirli bir dağarcıklar yelpazesi sunulabilmesine ve toplumun heterojenliğinin sınırlandırılmasına neden olur. "Temel nitelikte olması koşuluyla her tür, gerçekliği kavramaya, onu bir yandan anlarken diğer yandan tamamlamaya dair araçlar ve tarzlardan oluşan karmaşık bir sistemdir. Tür denilen şey, gerçekliğin içinde –gerçekliği tamamlamak isteyen bir bakış açısıyla birlikte– kolektif bir yönelim yaratmaya dair araçların toplamıdır," diye yazar Bakhtine. Todorov da bu tanımlamayı ele alarak, bizim ilgi alanımız açısından son derece yararlı bir yorumda bulunur: "Demek ki, tür, bir *dünya simulacrumu,* benzeşimi öneren modelleyici bir sistemdir."[148] Marksizm, İslamcılık gibi ideolojiler, hatta kendilerine ait bir evren tasavvuru kuran tüm ideolojiler için geçerlidir bu.

Ayrıca türler arasında, özellikle yerli türler ve ithal türler arasında melezleşme etkileri de devreye girer: "Dilbilgisel (sözdizimsel) ve oluşumsal hatlarıyla bir okuyucuya ait olan, ama gerçekte içinde iki ifadenin, iki konuşma tarzının, iki üslubun, iki 'dil'in, iki anlamı ve değerlendirme ufkunun karıştığı türden bir ifadeyi ise melez bir inşa diye adlandırıyoruz."[149]

Analizci, siyasetin bir toplum içinde yan yana var olan "temel türleri"nin kökenlerini –yerli veya ithal–, tarihsel billurlaşma koşullarını, olası melezleşmelerini belirleyerek bu türlerin listesini çıkarmaya çalışmalıdır. Böyle bir yaklaşım, örneğin "Afrika siyasal kültürleri"nin heterojen siyasal türlerin farklı birleşmelerinden ibaret olduğunu ve bu kültürlerin ideal bir "Afrika kültürü" tipi çerçevesine oturtulamayacaklarını göstermeye yarar: "Temel türler" her yerde aynı değildir (Kamerun'da milliyetçi ve bürokratik dağarcıklar; Kongo'da Marksizm ve büyücülük; Zaire'de kâhinlik; Kenya'da Hıristiyanlık, vb.); sömürgeciliğin

dış kökenli mirası da tutarsızdır (Fransız Jakobenliği, Britanya'ya özgü *government* (hükümet), Salazarcı korporatizm) ve yeni "türler" ile zenginleşmiştir (Nijerya'da Amerikan federal modeli; Angola, Mozambik, Kongo, Benin ve Etiyopya'da Marksizm-Leninizm). Yerli dağarcıklar da saydığımız örneklerden daha homojen değildir, üstelik melezleşme olasılıkları çoktur (Kongo'da, görünmezlik alanı olgusu dün Marksizm'le olduğu kadar bugün liberal demokrasiyle de iyi anlaşabilmekte, Etiyopya'daki Hıristiyan Kıpti Kilisesi'nin dağarcığıyla güçlü benzerlikler taşımaktadır). Üstelik türlerin analizi herhangi bir siyasal kültürün evrimci olduğunu anımsatır bize ve bu kültürün dinamiğini ortaya çıkarır: Bazı dağarcıklar silinirler (seksenlerin sonunda Marksizm), bazıları toparlanır (çok partili demokrasi, etno-milliyetçilik) veya birden ortaya çıkarlar (liberal demokrat dağarcığa hayli benzeyen ama yine de ondan farklı olan, bizim görüşümüze göre Protestan misyonların hıristiyan dağarcığıyla melezleşme ilişkisinde olan sivil toplum ve "*good governance*" [iyi yönetim] temaları).

Siyasetin temel türlerini belirledikten sonra, analitik eşzamanlılık ve artzamanlılık açısından bakarak "dialojik" ilişkiyi, yani bu türler arasındaki metinsel ilişkiyi incelemek gerekmektedir. Eşzamanlılık söz konusu olduğunda, "genelde hiçbir ifade tek okuyucuya atfedilemez": "İfade, muhatapların *karşılıklı ilişkilerinin ürünüdür*; daha geniş anlamıyla, içinde oluştuğu bütün o karmaşık *toplumsal durumun* ürünüdür."[150] Kısacası, kimliksel ifadelerde de gördüğümüz gibi bağlamsaldır: Kullanılan kimliğin seçimi, içinde bulunulan koşullara, hitap edilen muhataba bağlı olacağı gibi, kimliksel ifade aynı zamanda anlayışlı veya düşmanca karşılanmasına bağlı olarak da değişecektir. Artzamanlılık söz konusu olduğunda ise her ifade evvelce sunulan ifadelerle bağlantılandırılır: 20. yüzyılın sonunda, proletarya diktatörlüğü veya etnik arındırmadan bunlara Stalinizm ve Nasyonal-Sosyalizm tarafından yüklenen uğursuz anlam olmadan söz etmek olanaksızdır; aynı şekilde Hutu ve Tutsi kimlikleri bir soykırımdan diğerine değişmektedir.

Felsefecinin ırmak metaforu gibi, "siyasal kültür" dediğimiz şey de bu metinlerarası ilişkilerin çoğul etkilerinin her zaman değişken ama görece sabit sonucudur. İşte bu yüzden benzer ifadeler bir failden diğerine veya bir toplumdan diğerine farklı yankılar uyandırır: Daha önce görmüş olduğumuz gibi Hüseyin figürü İran'da ve Türkiye'de veya Pehlevi'nin İranı ile Humeyni'nin İranı'nda aynı şekilde anlaşılmaz bir bireyden veya gruptan diğerine geçildiğinde ortaya çıkan farklılıktan ise hiç söz etmeyelim. Bu noktada ısrar etmek gerekir, çünkü siyasetin kül-

türel yorumunun sınırlarını bu belirlemektedir. Bir ifadeye anlamını veren açıkça bağlamdır, salt düşünsel boyuta indirgenemeyen, "ifadenin içinde oluştuğu bütün bir karmaşık toplumsal durumdur."

Birçok Afrika ülkesinin dilbilgisine ve söz dağarcığına damga vurduğunu gözlemlediğimiz, Hıristiyanlık'a özgü söylemsel türü ele alalım. Her şeyden önce bu tür birçok dağarcıkla iç içe geçme olasılığı taşımaktadır. Altmışlı yıllarda Kongo-Leopoldville'de asiler tarafından yazılan bir manifesto, Marksist ifadeleri, ırkçı duyarlılıkları ve kehânetçi, hatta Millenarist hıristiyan dinselliğini bir tek cümlede birleştiriyordu: Bizim devrimci teorimiz, tam anlamıyla Mao Çe Tung düşüncesinin Marksizm-Leninizm'ini, kara ırktan insanların yaşadıkları toplumun somut koşullarına ve bu insanların ruhlarına doğru, adil bir şekilde uyarlamaktır. Ancak devrimci düşüncemiz daha fazlasını da içerir; İsa'nın yüce emrinin somut ve etkili bir biçimde uygulanmasıyla Proletarya Kardeşliği'nin kurulduğu bir dönemde yaşıyoruz: 'Komşunu kendini sevdiğin gibi seveceksin.'"[151] Bunun dışında metnin diğer bölümlerine "yerleştirilmiş"[152] başka dağarcıklar da vardı: büyücülük ("Birer şeytan, kötü niyetli iblis olan düşmanlarımız acımasızlıklarını aşırı bir noktaya vardırdılar"), bürokratik devlet (antetli kâğıt kullanılması, bir başkent saptanması, Barış Bankası projesi).

Zaire tarihinin başka dönemlerinde veya başka koşullarda –tarihsel kökeni hem yerli geleneklere hem de Hıristiyanlık'ın katkılarına dayanan– kehânet türünün başka bir dağarcıklar kombinasyonu içinde eridiğini görebiliriz. Patrice Lumumba, Pierre Mulele ve Joseph Kasavubu'nun değerli bir halefi olarak Mareşal Mobutu bu esini kendi çıkarına kullanmak için çok çaba sarf etmiş, televizyon veya parti ideologları tarafından bir mesih olarak tanıtılmasını sağlamıştır. Örneğin yetmişli yıllarda ülkeyi kasıp kavuran "on afet"i, kendisinin halkı bunlardan kurtarmakla görevlendirildiğini söyleyerek kullanıyordu. Ama Kinshasa Üniversitesi öğrencileri Mobutu'ya karşı çıkmak amacıyla bu dinsel nitelendirmeleri ters yüz etmekte gecikmediler: Mareşalin yakın çevresinin yüzsüzce halkın sırtından geçinmesini eleştirmek için, başkanın doğum yeri olan Equateur bölgesinden "Nasıra", "Beytüllahim", "Vadedilmiş Topraklar" diye söz ediyorlardı.[153] Daha sonraları Mobutu ile fikir ayrılığına düşen Etienne Tshisekedi de, kehanet dağarcığıyla demokratik taleplerin sentezini oluşturmaya çalıştı inatla; üstelik 1991-94 arasında muhalefet lideri ve başbakan olarak gösterdiği acınası performans bile kendisini tümüyle gözden düşüremedi.

Zaire'deki "temel tür" olan kâhinliğin ne kadar çok anlamı varmış!

Ama muhataplarına, biçimlendirildiği döneme ve yere –başkanlık sarayı veya üniversite kampüsü– göre büründüğü siyasal anlamlar dizisi söz konusu türün başka bir tarihsel durumda taşıyacağı anlamlardan farklıdır, çünkü "karmaşık toplumsal durum" öncekilere benzemeyecektir, çünkü "dialojik" bir ilişki kuracağı dinsel alanın kendi özellikleri olacaktır, çünkü o sıradaki muhataplarının belli bir tarih tarafından oluşturulmuş yine aynı şekilde belli kişilikleri olacaktır.

Fildişi Sahili'nde, Başkan Houphouët-Boigny de kendini bir mesih gibi göstermekten çekinmemiştir. Anılarını yazmayı reddetmesini haklı çıkarmak amacıyla parti çevresinde bir gün şunları söylemişti: "Şakayla karışık, size her zaman gülümseyerek şöyle cevap verdim: Dünyada iki önemli kişi var ki, bir tek sözcük, hatta bir tek harf bile yazmamışlardır, ama buna karşın, dünyada en çok okunan kişilerdir: Muhammet ve İsa (*alkışlar*). Bana diyeceksiniz ki, onlar havarilerine yazdırdılar. Ama işte burada toplanmışsınız, gençler ve yaşlılar, benim eylemimin havarileri (*alkışlar*)."[154] Onun gözünde eski rakibi Nkrumah bir "sahte kâhin", bir "sahte mesihti".[155] Kehanet geleneği Fildişi Sahili toplumunda da canlıdır. Devlet bu dinsel akımın rahiplerini kendi çıkarları doğrultusunda devlet kademelerinde görevlendirmeyi denemiş, kamuoyu da bu bağışlayıcılık türünün siyasal alana aktarılmasına tepkisiz kalmamıştır. Örneğin 1985'te greve giden Ivoire Oteli çalışanları pişmanlıklarını Hıristiyanlık'a özgü terimlerle ortaya koymuşlardı:

> Bizi işverenimizle karşı karşıya getiren birçok çatışma sonucunda, beceriksizlik edip 23 Aralık 1982'de diyaloğu koparttık ve böylece bütün pazarlık olasılığını tehlikeye attık. Bunun sonucunda, sorumlu oldukları kamu düzeni ve istikrarın korunması uğruna parti ve hükümet gerekli önlemleri aldı. Böylece içimizden iki yüz yetmiş kişi işini kaybetti... Ama bizi sarsan bu kararın etkisi ne olursa olsun, yüce partimiz PDCI-RDA ve onun saygıdeğer başkanının idealleri ne uygun olarak, devletin âli yararları, yani bizim yararımıza alındığının bilincindeyiz... Bu yüzden, yapılan hatalardan dolayı bütün kardeşlerimizin ve dolayısıyla Başkan'ın ve hükümetin hoşgörüsüne sığınıyoruz ki, bize kaybettiğimiz mutluluğu yeniden bulma fırsatı verilsin...[156]

Ama Fildişi Sahili'nde kısa bir süre geçirmek, buradaki kehanetçi hıristiyan dağarcığın Zaire'dekiyle aynı şeyleri söylemediğini anlamak için yeterli olacaktır. Belki de bunun nedeni Félix Houphouët-Boigny'nin, kraliyet soyundan geldiği iddialarını abartmasına karşın, iktidar konularında doğal bir aldırmazlık göstermesidir – "Ben devlet başkanı olduktan sonra reis olmadım, reis doğdum".[157] Mareşal Mobutu ise Sartre'vari bir biçimde babasız bir çocuk gibi davranmak durumunda kalmıştır.

Mobutu'nun kişiliği ve iktidarının bilançosu bu kâhinlik vurgusunu iyice boş ve sıkıcı bir hale sokmuştur; yine de 1946'da zorunlu çalışmayı kaldırarak halkını gerçekten kurtarmakta oynadığı tarihsel rol sayesinde mesihvari nitelikleriyle övünebilir. Her halükârda, Mesih simgesine verilen meşrulaştırma işlevi Zaire'de, Fildişi Sahili'ndeki durumdan son derece farklı olan bir siyasal baskı ve ekonomik çöküntü bağlamında işlemektedir. Yani "söylemek", "yapmak" için her zaman yeterli olmamaktadır.[158] Herhangi bir ifadenin pratiği son derece değişkendir çünkü bu pratik tarihsel, yani tekildir. Paul Veyne'in ifadesine göre "beklenmedik şatafatının bilmecenin anahtarını oluşturduğu bir siyasal biblodur": "... İnsani olaylar nadir (*rare*) rastlanan şeylerdir ", *raritas*'dır.*[159]

1974'te Başkan Macías Nguema şöyle buyuruyordu: "*No hay más Dios que Macías.*"** Katolik kilisesinden "Tanrı'nın Ekvator Ginesi'ni Macías sayesinde yarattığını" kabul etmesini istedi; burada Macías ve Messiah (Mesih'in İspanyolca'sı) sözcükleri arasındaki eşsesliliği kullanıyordu.[160] Aslında Macías'ın yaptıkları, Togo Cumhurbaşkanı Eyadéma'nın yaptıklarından farksızdı: Eyadema düzenli bir biçimde kendisine Yeşua, "Kenaneli'nin fatihi", Musa, "Sarakawa'da dirilen", "Kurtarıcı" gibi isimlerle hitap edilmesini buyuruyor, Lomé Başpiskoposu Mgr. Posseh kendisini İsa ile karşılaştırıyordu; başkan her akşam televizyonda bir bulutun üzerinde durarak gökten yere inen uhrevi bir varlık olarak gösteriliyordu.[161] Ancak Togo ile Ekvator Ginesi arasında bir fark vardı: Togo'da ürkütücü bir biçimde uygulanan ideolojik kontrol ve baskı, Ekvator Ginesi'nde dehşet verici boyutlara ulaşıyordu; okumuş kişilerin hemen hemen tamamı katledilmiş, halk da köle haline getirilmişti. Bu iki ülkedeki siyasal-kehanetsel biblo birbirinden farklıydı. Söz konusu iki Afrika ülkesinde Mesihçi-hıristiyan türün aldığı bu özgül tarihsel biçimin gelecek nesiller tarafından "diyalog" konusu edileceğini ve göstergebilimsel tutarlılığının da bu oranda azalacağını söylemeye gerek yoktur. Bu "göreli olarak istikrarlı ifade tipi" Aşağı Sahra Afrikası'nın genel hükümet (veya muhalefet) anlayışına uymasa da, başka yerlerde farklı siyasal yörüngelere girmesi mümkündür: Meksika'da, muhafazakâr olsun din karşıtı olsun tüm liberal seçkinler devrim üzerine ahiretbilimsel bir söylem kullanmayı sürdürürler; İncil'e atıflarla dolu olan bu söylemde, seçilmiş İsrail halkı görünümüne bürünen

* Fransızca metinde kullanılan *rare* sözcüğü Fransızca'da nadir, az bulunan anlamına gelir; Latince *raritas* sözcüğü ise Türkçe'de seyrek, gevşek diye karşılayabiliriz. (ç.n.)

** Macías'dan başka Tanrı yoktur. (ç.n.)

Meksika halkı, demokrasinin, özgürlüğün ve *ejido*'nun* Vadedilmiş Topraklar'ının peşinden koşar.[162]

Siyasetin kültürel yorumunun yapılması gereklidir çünkü –ileride göreceğimiz gibi– siyasal eylem kültüreldir. Ama bu kültürel yorum, Doğu Asya'daki yeni-Konfüçyüsçü mit konusunda belirttiğimiz gibi, küresel bir tarihin parçası olmak zorundadır. Ayrıca örneğin Afrika'daki "mide siyaseti", yozlaşmanın siyasal kültürü olmak bir yana, öncelikle, "siyasal bir kültür" *değil midir?*[163] Bir biblo tekilliği taşıyan, sahte benzerlikleri olan bir tarihsel eylem sistemidir bu siyaset.[164] Bu kitabı hazırlarken notlarım arasında, okudukça sezgisel olarak Afrikalı bir tek parti ideoloğuna atfettiğim bir söze rastladım: "Bir koça ihtiyacımız var, bir boğaya ihtiyacımız var, aksi halde koyun ve hayvan sürüleri ülkenin bütün otlaklarını işgal edecek." Oysa gerçekte bu sözler Lech Walesa tarafından 1981 Ekimi'nde söylenmiştir.[165] Kenya ve Fildişi Sahili'nde rastlanan, "koç" simgeseline sahip olan hıristiyan-Yahudi kırsal/çobanıl iktidar anlayışıyla, yine "Afrika'ya özgü" olan, dış yardımın yenilip yutulması temasını bir araya getirmektedir. Ancak kullanılan metaforun hedefleri (tek aday olan reisi meşru ve çekici kılmak) garip bir biçimde birbirine benzese de, siyasal söylemlerin sözlükbilimsel, hatta anlambilimsel yakınlıkları farklı, birbirine indirgenemez yörüngelerde seyretmektedir.

Siyasette mide deyimi Afrika'ya özgü değildir. Ronsard hakkını kötüye kullanan senyörleri "tebaa-yiyen" diye nitelendiriyordu; 17. yüzyılda Toskanalılar resmi görevlilerden söz ederken bunların ellerine geçirdikleri her şeyi "yediklerini" söylüyorlardı.[166] *Le Chêne et le veau. Lénine à Zurich* (Meşe Ağacı ve Dana Eti. Lenin Zürih'te) adlı eserinde Soljenitsin *nomenklatura* üyelerinin bir şeyler "tıtıkladıklarını" yazar. Gorbaçev ise 1991 yılında şöyle yakınmaktadır: "Ülke bir pasta gibi bölünmektedir... Bölüşmek, yemek ve içmek için geldiler – veya yalnızca içmek ve yemek için."[167] Brezilya'da Lula, Başkan Collor'un "inanılmaz bir oburlukla" yolsuzluk yapması karşısında şaşkınlığa düşmüştü.[168] Çin'de, Konfüçyüs'den beri herkes bilir ki baskıcı bir yönetim açgözlü bir kaplandan beterdir. Bir yöneticinin bürosuna girmek vahşi hayvanın ağzına girmekten farklı değildir, bütün sorun şudur: Yiyecek misin, yenilecek misin?[169] Cumhuriyet de durumu pek düzeltmemiştir: Yirmili yılların başlarında gazeteler, cumhurbaşkanlığı için çekişen iki tarafın da gözüne girebilmek için Pekin'le Şanghay arasında mekik dokuyan

* Toprak reformu sonucunda oluşan cemaat mülkiyeti.

milletvekilleri için "yiyecek arayan domuzlar" diyordu.[170] Devrimden sonra, İleriye Büyük Sıçrayış sırasında partinin kırsal siyaset sorumlusu kendi kendine ciddi ciddi şunu soruyordu: "Komünizm ne demektir? İlk önce iyi yiyecek, üstelik yeterli miktardan da fazlası."[171] Aslında "büyük yemek ve içki âlemleri" (*daşi dahe*) Deng döneminde de Çin'de hayati önem taşıyan siyasal bir ritüel olmaya devam etmiştir.[172] Müslüman ülkelerde, hem klasik İslam metinlerinde hem de modern zamanların başında yazılan metinlerde kırsal/çobanıl hükümet imgesine rastlanır; çobanın görevlerinden biri de sürüsünü beslemektir. Gıda benzetmesi – pişirme ve yeme işlemi– bazen bir kamu görevi almayı ifade ediyordu: hükümdarın hizmetlileri onun ekmeğini yiyor veya bölüyordu; Osmanlı devletinden maaş alanlar "görev yiyici"leriydiler (*vazifehor*); yeniçeri subayları çorbacı ve aşçıbaşı gibi ünvanlarla çağrılırlardı; isyan işareti vermek istediklerinde de, birliklerinin kimliğinin ve sadakatinin amblemi olmuş olan kazanlarını devirerek simgesel olarak sultana yiyecek vermeyi reddederlerdi.[173] Jacques Chirac bile, 1989'da partideki "yenilikçiler"in "midesiz, vefasız" olduklarından şikâyet etmişti...[174]

Bu simgeselliğin tekrarı, iktidarın kırsal/çobanıl iktidar temsiliyle takviye edilse bile yanılgıya yol açmamalıdır: Bu durumların her birinde farklı pratiklerle, tekil metinlerarasılık ilişkileriyle karşılaşmaktayız çünkü karşımızda farklı küresel tarihler var. Bir taraftan, aynı ifade bir durumdan diğerine farklılık gösteren söylemsel türlerle etkileşime girmektedir: Kara Afrika'da "mide siyaseti", sadece iktidarın kırsal/çobanıl ve bağışlayıcı sorunsalına değil –gerçekten kâhince bir cümlesinde *Osagyefo*, yani bağışlayıcı ünvanlı Nkrumah "Önce Siyasetin Krallığı'nı bul, gerisi sana bağışlanacaktır," demişti–, mekânı gerçekten bağırsaklarda olan bir pratiğe, büyücülük dağarcığına da bağlıdır üstelik.

Diğer yandan, kır-mide dağarcığı özel tarihsel süreçlerle de "diyaloğa" girmektedir: Aşağı Sahra'da milliyetçiliğin ana yataklarından biri olan dinsel eğitim iktidara dair dinsel temsillerin yayılmasını desteklemiştir; hıristiyan misyonlar henüz işin başındayken siyasal birikimin cazibesine kapılmış, dinsel pasta da Nijeryalılar'ın söz ettiği "ulusal pasta" gibi paylaşılmıştır; modern büyücülük biçimleri –Orta Afrika kıyılarındaki *ekong* gibi– köle ticareti dönemine ait tarihsel anıları içermekte ve yaymaktadır. *Cameroon Tribune* gazetesinin karikatüristinin keçiye "Otluyorum, demek ki varım," dedirtmesine neden olan "mide siyaseti", kültürel tarzlarda uygulanan ama gene de özgül bir kültüre indirgenemeyecek olan bu tarihsel eylem sistemidir. Söz konusu sistem, Michel Foucault'nun sonunda "yönetimsellik" diye nitelendirdiği, ama

daha önce *L'Archéologie du savoir* (Bilginin Kazıbilimi) adlı yapıtında tanımlamaya başladığı bir tarihsel olumluluğa karşılık gelir: "Benim kurmaya çalıştığım olumluluklar bireylerin düşüncesine dışarıdan dayatılan veya içeriden sızan, önceden verilmiş bir belirlenimler bütünü gibi anlaşılmamalıdır; bu olumluluklar, aslında, bir pratiğin uygulanması, kısmen ya da tamamen yenilenmiş ifadeleri ortaya çıkarması ve bu pratiğin kendisinin de değiştirilebilmesi için gereken koşullar toplamını oluştururlar: Burada öznelerin inisiyatifine konulan kısıtlar değil bu inisiyatifin (bir merkez oluşturmaksızın) ifade edildiği alan, işlerliğe koyduğu (ama kendisinin oluşturmadığı, icat etmediği) kurallar, bu inisiyatife destek olan (ama söz konusu inisiyatifin onlardan kaynaklanmadığı, bir yakınsama noktaları olmadığı) ilişkiler söz konusudur."[175]

Küresel kültürel fenomenlerle siyasal eylem arasında istikrarlı nedensellik ilişkileri kurmaya çalışmaktansa, bir kültürel temsilin dillendirilmesine dair somut işlemleri belirli bir bağlamda analiz etmek gerekmektedir. Siyasetin söylemsel türünün sonsuz sayıda yorumu yapılamaz, çünkü bu tür kendinden önce ortaya konulmuş ve belirli yorumlara tabi tutulmuş belirli sayıda ifadeyle "dialojik" ilişki içindedir. Eğilim olarak Rusya'da Nasyonal-Sosyalizm, İkinci Dünya Savaşı'nın dehşetiyle ilişkilendirilir, Vladimir Jirinovski'nin tanımı ise sıradışıdır: "Nasyonal-Sosyalizm'in felsefesi huzur içinde evinde oturmak isteyen sıradan insanın, küçük burjuvanın felsefesidir" Seçmenler bugün artık yüzlerini "postkomünistlere" dönmüş de olsalar, bir eğilim olarak sosyalizm hâlâ maddi bir vasatlık, özgürlüklerin kısıtlanması, ulusal egemenliğe el konulması duygusu vermektedir hâlâ. Bir eğilim olarak İslam, günümüzde yaşayanların metinsel ilinti kuraçakları çoğulcu siyasal deneyimleri geçmişte meşrulaştırmadığı için, dinsel dogmasında bunları engelleyecek hiçbir şey olmamasına karşın demokratik istekleri ifadede güçlük çekmektedir. Bir eğilim olarak Hıristiyanlık, inananlarına, İsa'nın bizden istediği itaat ve sabır erdemlerini yücelttiği ölçüde siyasal boyun eğme aracı olarak da işlev görebilecek bir kurtuluş şeması –Tekvin– sağlamaktadır.

Ama farklı söylemsel türlerin bu eğilimleri sadece tarihseldir. Farklı söylemsel türler belli bir birikim, verili bir metinlerarasılık bağlantısı yansıtırlar; bu bağlantı göreli bir istikrara sahiptir, bir kültürel veya siyasal yenileşme çalışması, sosyo-ekonomik dönüşümler, yeni ifadelerin oluşumu ya da eski ifadelerin yeniden yorumlanması gibi olgular tarafından tartışılmaya açıktır.

Doğaldır ki sağduyumuz bize Umberto Eco'yu izleyerek, bir dilin

sözdağarcığının "sözlüklerin birinci olarak gösterdiği, sokaktaki adama sorulduğunda ilk önce söylenen" bir gerçek anlam taşıdığını kabul etmemizi söyler: "Hiçbir alımlama kuramı bu ön kısıtlamadan fedakârlık edemez. Okuyucunun bütün özgürlük edimleri bu kısıtlamanın uygulanmasından *önce* değil *sonra* gelir."[176] Ama bu "sonra"nın alanı, kültürelcilerin akıl yürütme biçimini ıskartaya çıkaracak kadar geniştir. Dilbilgisel "Öldürmeyeceksin" ifadesi, Kilise'nin de onayıyla, bazen garip şekilde çarpıtılmıştır. Aynı zamanda, temel ve görece basit mefhumlar olan hicret veya cihadın, sözcük anlamı ne kadar ikna edici olursa olsun (cihat bir savaş, hicret ise bir iç yolculuktur) İslami toplumlarda çok farklı söylemlere konu olması dikkat çekicidir. Son derece açık bir anlam taşıyan belirli bir ifadenin –örneğin kadının "idare"sini erkeğe veren âyetlerin– bile, ilk okunuşta akla gelen o "kutsal yazı hapishanesi"ni[177] oluşturacağı o kadar kesin değildir. Günümüz müslümanları Kuran'ı, yeni kazandıkları kentli kültürel pratikler, evrensel rasyonalizm, televizyon ve seyahatlerin Kuran'ın karşısına çıkardığı rakip atıflar ışığında yorumlamaktadırlar. Bir "kutsal yazı hapishanesi" olsun ya da olmasın, İran İslam Cumhuriyeti'nin, müslümanların kamusal alana katılma ve "topluma dahil olma" isteklerine –ki bu istekler müslümanların dinsel inancıyla çelişkili değildir her zaman– uyum sağlamak zorunda kalması anlamlıdır: Bu açıdan peçe, Fransa'da sanıldığından çok daha muğlak bir giyim ifadesidir.[178]

Her halükârda, siyasal eylemin kültürel boyutu daha da karmaşıktır. Evvelce söylediğimiz gibi, kültürün siyasal olarak dillendirilmesi tek bir dağarcığın çok-anlamlılığını tehlikeye sokmaz. Bu dillendirme, tarihsel olarak birikmiş ve melezleşmekte* olan bir temel türler toplamıyla ilgilenir. Üstelik kültürün siyasal olarak dillendirilmesi, metinlerarasılığın ortaya çıkardığı etkileri de çoğaltır. Şimdi düşüncemizi nereye yöneltmemiz gerektiğini daha iyi görebiliyoruz. Kültürel temsillerin tarihsel olarak sınırlandırılan çok-anlamlılıkları bizi, siyasal kültürlerin analiz edilmesinin yerine siyasal eylemin kültürel nedenlerinin araştırılmasını koymaya sürüklüyor. Metinlerarasılıktan doğan ikiz-değerlilik, siyasal eylemin kültürel nedenlerinin bir tahayyülün en önemli bileşenleri olduklarını akla getirmektedir.

* Bir bitkinin melezleşmesinin başka bir cins veya türün poleni tarafından doğal şekilde döllenmesiyle olduğunu hatırlatalım.

İKİNCİ KISIM

YAPIŞKAN BAKIŞLI BAYKUŞLAR

"Kahrolsun yapışkan bakışlı baykuşlar!
Kahrolsun çift kabuklu kaplumbağalar!
Kahrolsun cambaz bukalemunlar!
Kahrolsun şişkin hindiler!"

Burkina Faso'daki devrim savunma komitesi üyeleri 1987'deki ikinci konferanslarında böyle haykırıyorlardı.[1] Kullandıkları bu sözlerin özel bir kültürel içeriği vardı. Bize anlaşılmaz geldiği için gülünç buluruz bunları. Oysa bu sözler Ouagadougou'da herkes tarafından anlaşılmıştır, çünkü Burkina Fasolular totemizm aracılığıyla hayvanlar âlemiyle sürekli bir simgesel ilişki içindedirler.

Aslında siyasal alanda zoolojik bir sözdağarcığına başvurmak bu ülkede yeni bir şey değildi. Önceki rejimde yasal olarak tanınan partilerden biri kendini fille, diğeri ise aslanla özdeşleştirmişti; rakibin hayvan amblemini alaya almak onu gözden düşürmekte kullanılan en iyi yöntemdi. Başkan Thomas Sankara "halk düşmanlarını" hayvanlaştırmak ve katletmek için gerçek bir tipoloji geliştirmişti. "Çılgın mandalar" tüccar burjuvaları, "kara kediler" ve "sokak köpekleri" Fransız emperyalizminin uşaklarını, "uyuz köpekler" yozlaşmış memurları, "savaş köpekleri" paralı askerleri veya ırkçıları, "şaşkın baykuşlar" devrimci olmayan memurları, "yapışkan bakışlı baykuşlar" Aşağı Volta'nın 3. Cumhuriyetçileri'ni, "korkak çakallar" namussuz tüccar veya memurları, "aç kurtlar" politikacıları, "vahşi kazlar" gene paralı askerleri, "kibirli tavuklar" sahte militanları, "dehşete düşmüş tilkiler" tüccarları, "çift kabuklu kaplumbağalar" sendikacıları veya tüccarları, "cambaz bukalemunlar" ise politikacıları, karanlık güçleri, vatansızları belirtiyordu.[2]

Bu simgeselliğin ve uluslararası devrimci söylemsel türün melezlenişi de çoğunlukla son derece ağdalı oluyordu:

Yoldaşlar, dairelerimizde ve askeri kuvvetlerimizde hâlâ su aygırlarının, kertenkelelerin, bukalemunların cirit attığını kabul etme cesaretini gösterin. Bu su ve kara hayvanları her yolu deneyerek ordudaki dönüşümü durdurmaya çalı-

şıyorlar. Ama RDP'yi* baltalama eylemleri o kadar sinsi ve ince ki, her samimi yoldaşın, onların maskesini düşürmek ve onlarla savaşmak için çok daha uyanık ve kararlı olması gerekiyor. Ama halkı kandıramazlar. Bu yüzden devrim sürecine katılan her askerin ilk görevi yeni-sömürgeci ordunun son temsilcilerini saklandıkları her yerde bulup açığa çıkarmaktır.[3]

Bununla birlikte, böyle bir siyasal-zoolojik sözdağarcığının Burkina Faso kamuoyunda uyandırdığı ilgiyi küçümsememek gerekir. Bu sözdağarcığı, çocuklukta öğrenilen, kahramanları hayvan olan masallarla "diyalog" içindeydi. Kurnazlığın ahlaki ekonomisi diyebileceğimiz bir mekanizmayı işleten bu hayvanları Denize Paulme haklı olarak Antik Yunan'ın metis** *kavramına benzetir.[4] Üstelik, karşıdevrimle ilgili olarak anlatılan bu hayvan öyküleri, alaycılığa, "şaka yoluyla kendinden uzaklaştırmaya", "çelişki yoluyla içermeye" her zaman yatkın olan sokaktaki insan tarafından da kullanılıyor, (dillendirme kuramına göre söylersek) yeniden yaratılıyordu.[5] Nihayet, bu hayvan meraklısı devrimciler kişilerin hayal teline vurmayı özellikle iyi biliyorlardı. En beğendikleri benzetmelerden birçoğu –özellikle çeşitli baykuş benzetmeleri– görünmezliğin ürkütücü dünyasına, özellikle büyücülük dünyasına atıfta bulunuluyordu. "Halk düşmanlarının" geceleri faaliyet göstermekle suçlanmaları da anlamlıdır:*

Aslında kabul etmek gerekir ki, kararmış yaşlı dallara sıkıca tünemiş olan cambaz bukalemunlar, son bir çabayla Ağustos*** ağacının dallarının rengine uyum sağlamaya çalışıyorlar. Kendilerini militan yoldaşlardan daha kurnaz sanan bazı kişilerin ara görevlere gelebilmeleri de bunun kanıtıdır; gündüzleri RDP'nin ateşli yandaşları gibi davranıp, *gece bastırır bastırmaz* karşıdevrimci kıyafetlerine bürünmektedirler. Devrim için mutlu olan şey şudur: Bu kıyafetin öyle bir mide bulandırıcı kokusu vardır ki, onu taşıyan *gece* kuşları hemen fark edilmektedir.[6]

"Halk düşmanlarına" karşı yürütülen mücadele bir cadı avına dönüştürülmüştür. Bu anlam aktarımı, bir sicilden ötekine geçiş, güçlü bir duygu yüküne sahip olduğu gibi, aynı zamanda devlet meşgalelerini gündelik yaşamın meşgalelerine ve halkın ontolojisine yerleştirme çabasını da taşır. Bu açıdan bakıldığında Burkina Faso vakasının olağanüstü bir durumu yoktur. Muhalefeti bozgunculukla, sonra da bozgunculuğu büyücülükle bir sayma dürtüsüne kapılmayan Afrikalı yönetici

* Révolution démocratique et populaire: Demokratik Halk Devrimi. (ç.n.)

** Antik Yunan'da kurnazlığın, şaşırtmacanın bilgisine, bu amaçla kullanılan bilgiye verilen ad. (ç.n.)

*** Thomas Sankara iktidara Ağustos 1983'te gelmiştir.

pek azdır. 1990 Ekimi'nde, Kongo Cumhurbaşkanı Sassou Nguesso, "karanlık güçleri" iktidarını sarsan grev dalgasını kışkırtmakla suçlamaktaydı.[7] On bir yıl öncesinde ise Mareşal Mobutu Yasama Konseyi toplantısında UDPS'nin önderlerinin "yılan olduklarını, nioka *değil* ndoki *" yani büyücü olduklarını beyan etmişti.[8] 1992'de ise Malawi Başkanı Banda, üstelik ciddi ciddi, "Karanlıkta hareket eden ve geceleri yabancılarla buluşan birkaç rejim karşıtı olduğunu biliyorum. Neden yapıcı bir diyalog kurabilmemiz için gündüz ortaya çıkmıyorlar?" diyordu.[9] Kenya'da ise, Başkan arap Moi, hayasız siyasetçilerin ölülerin başında bekleme bahanesiyle hukuken yasak olan "gece toplantıları" düzenlemelerini ve hemşehrilerini kendilerine bağlılık yemini etmeye zorlamalarını eleştiriyordu.[10] Bugün hâlâ, kargaşa kaynağı olarak nitelendirdiği çok partili düzeni gözden düşürebilmek için büyücülük dağarcığını çekinmeden kullanmaktadır.[11] Otuz yıldır tek partili düzenlerce bıkmadan usanmadan göklere çıkartılan "birlik etiği",[12] bu düzenlerin, büyücülere karşı mücadele eden bazı kehanet hareketlerinin üstlenmiş olduklarına benzer bir rolü benimsemelerine neden oluyordu. Tek partili düzenlerin bağışlamaya, şefaate düşkün olmaları belki böyle açıklanabilir.*

Ne olursa olsun, tek partiler Aşağı Sahra Afrikası'nda çatışmaların yol açtığı bu yaygın korkudan inkâr edilemez meşruiyet kaynakları yaratmışlardır, çünkü herhangi bir çatışma hemen daha temel, metafizik doğaya sahip bir düzensizlikle ilişkilendirilir. Ancak bu durum tek partilerin "hizipleşme şeytanlarının" eline düşmelerini ve kendi içlerinde de büyücülük terimleriyle ifade edilen fraksiyon mücadeleleri yaşamalarını engelleyememiştir.[13] Bu bağlamda, bir rakibi gözden düşürmenin en kolay yolu, ona görünmezlik alanında çevrilen bazı dolaplar atfetmektir. Suçlama açık ve sarih de olabilir. Ellili yıllarda Kamerun'da, Fransız politikasına yakın duran basın organları Union des populations du Cameroun (Kamerun Halklarının Birliği) partisi (UPC) milliyetçi önderi Um Nyobé'yi "babası, ormanda birçok kardeşini öldürdüğü için öldürülen bir panter-büyücü, bir canavar olan ... bir şantajcı" olarak tanıtıyordu.[14] Ama "Upececiler" de, yetmişli yıllarda Zimbabve'deki milliyetçi savaşçıların da benimseyecekleri bir ahlaki tavırla, sömürgecilerin işbirlikçilerini, özellikle jurnalcileri büyücülükle suçlamaktaydılar.[15]

Fildişi Sahili örneği daha da ilginçtir, çünkü orada bu görünmezlik dağarcığının, Fransız Komünist Partisi ve Rassemblement démocratique africain (Afrika Demokratik Birliği) arasındaki işbirliği dönemin-

den miras kalan Stalinci "komplo" temasıyla iç içe girdiği görülür. İlk "komplo" henüz 1963'te ortaya çıkarılmış; daha doğrusu, Felix Houphouët-Boigny'nin daha sonra itiraf ettiği üzere, uydurulmuştu. Bunu 1964'te Yüksek Mahkeme Başkanı Ernest Boka'yı "intihara" sürükleyen başka bir olay takip etti. Houphouët-Boigny, "Bazı gençlerin bana fetiş yoluyla sahip olabileceklerinden endişelenmiyorum," uyarısında bulunmuştu. Gerçekten de, hükümet basınında geniş bir şekilde yayımlanan "itirafında" Boka, bu açıklamayı destekler şekilde görünmezlik alanındaki çalışmalarının delillerini veriyordu: "Büyücü çırağı gibi davrandım, ama büyük büyücü daha güçlüydü. Bütün güçler üzerime çullandı. Onları ben tahrik ettim."[16] 1973'te, bu sefer "komplo" kurdukları varsayılan subaylar insan kurban etmekle suçlandılar.[17] Profesör Rieben'in öğrencisi ve dostu Jonas Savimbi'ye gelince, en azından 1983'te, görüldüğü kadarıyla da yetmişli yıllarda rakiplerini ve örgütüne karşı gelenleri "büyücü" oldukları için yaktırdığı hemen hemen kesinlik kazanmıştır.[18]

Diğer yandan, şartlar lehlerine olduğu anda, sömürge sonrası dönemdeki otoriter yönetimleri eleştirenler de bu durumdan faydalanmakta tereddüt etmemişlerdir. Benin'de, 1989 yılında düzenlenen büyük protesto gösterilerinde Başkan Kérékou bir büyücü olarak resmedilmişti;[19] 1991'de Madagaskar'da ise muhalefetin "zinde kuvvetleri", Başkan Ratsiraka'nın sarayında iki "canavar" bulundurduğunu ve kehânetlerini sürdürebilmeleri için bunların insan ceninleriyle beslendiklerini alenen ilan etmişlerdi. Ama bu suçlamaların etkisinin ikizdeğerli olduğu; neden oldukları nefret ve korkunun, gerçekten olağandışı addedilen güçlere karşı bir saygı veya hiç olmazsa bir hayranlık uyandırdığı hemen ortaya çıkar. Örneğin Başkan Kérékou'nun bukalemun lakabını hoşnutlukla kabullenmesi, başından geçen onca badireye rağmen 1996 seçimlerinde %59 oyla yeniden seçilmesi anlamlıdır. Aynı şekilde Jean-Paul Bokassa da duruma göre kendisine atfedilen doğaüstü güçlerin kâh bir yönüne, kâh başka bir yönüne başvuruyordu; barış önderi Tere ("İyi Baba" Bokassa) ve savaş önderi Ngakola (büyücülerin ve gizli kadın cemiyetlerinin koruduğu Bokassa, Amin Dada'nın kendisine bahşettiği fetişler sayesinde "ölümü kandıran" Bokassa).[20] Gabon'da Léon Mba ve Kongo'da Fulbert Youlou'nun kişilikleri etrafında da benzer bir muğlaklık perdesi vardı: Görünmezlik alanıyla alışverişleri nedeniyle başları belaya girmeden önce, bu alan sayesinde son derece şanslı olmuşlardı.[21]

Afrikalı reisler çekinmeden etraflarını dervişlerle doldurmakta, so-

nunda ilgili rejimlerin merkezi örgütleri ve toplumsal yükselmenin aracısı olan mistik tarikatlara katılmaktadırlar.[22] *Örneğin, son birkaç onyılın Zaire tarihçesi ara ara sansasyonel gerçeklerin ortaya çıkışına sahne olmuştur. 1982'de, geçici bir süre için muhalefete geçen eski bakan Nguza Karl i Bond, "rejimin kodamanlarının karılarının" oluşturduğu, Başkan Mobutu'nun karısı üzerindeki etkileri ve çok sayıda fetişçinin hizmetleri sayesinde rakiplerine –meşhur "*deuxième bureau*'lar (İkinci Daire)*"– ve "bekâr kızların maddi başarısına" karşı çalışan bir "örgüt"ü ifşa ediyordu.*

Hiç söz etmemenin daha doğru olduğu bazı olayların dışında, fetişler ve fetişçiler, elbette ben yokken, evimin en mahrem yerini mekân edinmişlerdi: yatak odamı. Dışişleri bakanı olarak neredeyse her gün yolculuk yapmak zorunda olduğum için, fetişçilerin işi bir hayli kolaylaşıyordu. Bu şarlatanlar oraya buraya heykelcikler ve başka büyüler bırakmakla yetinmeyip yemeklerime tohum, toz veya sıvı halinde bazı "ilaçlar" koyuyorlardı. Korkuya kapılan hizmetçilerden biri bir gün yemeklere el sürmememi öğütledi. Hazımsızlığımı bahane edip yemek yemedim. Başka bir hizmetçi tozlara bulanmış bir et parçasını kurt köpeğime verdi... Zavallı hayvan aniden katılıp öldü. O andan başlayarak durum ciddileşti... Güçlü "teşkilat" bana boyun eğdirmeye karar vermişti. Başkan bu konuyu görüşmek için beni çağırttı, ona her şeyi anlatmayı bir görev bildim. Anlayışı, kendi durumunun benimkiyle benzerliği oranında oldu. Beni ferahlatacak şekilde "Karılarımız işi abartıyorlar!" diye haykırdı.[23]

Çok partili düzenin kurulmasından sonra, II. Cumhuriyet'in tüm ileri gelenleri, Mareşal Mobutu'nun çevresinde kalabilmek için katlanmak zorunda kaldıkları bütün rezillikleri bir bir açıkladılar; örneğin eski bakan Bofossa wa Mbea Nkoso, Şeytan'la yaptığı anlaşma çerçevesinde "cesetlerin yanında yattığını" itiraf etti.[24] *Ama siyasal yaşamda var olan görünmezlik pratiklerine inanmak için bu tür açık suçlama ve itiraflara bile gerek yoktur, çünkü bu pratikler herkesin gözünün önündedir. Bu tür pratiklere sahne olmayan seçim yoktur: 1985'te Abidjan'da sorgulanan 47 derviş, müşterilerine seçim kazandırdıklarını iddia etmişti; 1992'de Brazzaville'de seçmenler sandığa oy pusulalarıyla birlikte "büyülü çoğaltma gücüne sahip" mısır taneleri atmaya çalışmışlardı.*[25] *Bu sanattan birinin şefaati olmadan bakanlık koltuğu elde edilemiyordu: "Dervişlerinize başvurmanıza gerek yok, ben hepsini tanıyorum," diyordu Houphouët-Boigny; gerçekten de Cocody'deki ikametgâhına giden cadde birçok kurban töreninin mekânıydı.*[26] *Biliciler*

* Aynı isimdeki Fransız gizli istihbarat örgütüne atıfta bulunuluyor. (ç.n.)

ve muskalar olmadan, milliyetçi ya da Marksist olsun hiçbir başkaldırı gerçekleşemezdi.[27] *Hiçbir hükümet darbesi böyle bir kozu kullanmadan edemezdi; öyle ki, bazı darbeciler diğer bütün silahlardan vazgeçip, nefret ettikleri rejimi sadece mistik araçlar kullanarak devirebileceklerini sanıyorlardı.*[28] *İnsan(lar) kurban etmeden belki de siyasal bir kariyer mümkün değildi: Sékou-Touré'nin durumunda her şey açıktır – Boiro'daki toplama kampının işlevlerinden biri de kurbanlık insan çiftliği oluşturmaktı; Gine Körfezi ülkelerinden gelen törensel cinayet haberleri de artmaktadır.*[29] *Güney Afrika'da* apartheid*'a karşı mücadele edilirken de bu eşitsizlik düzeni "büyücülerin" zararlı işleriyle ilişkilendiriliyordu: African National Congress'in (Afrika Ulusal Kongresi) önderlerinden Thabo Mbeki, Amsterdam'da düzenlenen bir konferans sırasında Kral Dingane'nin savaş çığlığını tekrarlayarak "*Bulala aba thakathi! *Büyücüleri öldürün!" diye haykırmıştı. Banliyö trenlerinde ANC'nin yoldaşlarına saldıran Inkatha ölüm tugayları da aynı sözcükleri haykırıyorlardı: "*Bulala aba thakathi !"[30]

Görünmezlik alanına dair pratikler, ekonomik gelişmenin er geç ortadan kaldıracağı gelenek kalıntıları değildir; bu pratikler günümüz dünyasının dönüşümlerini yorumlamanın bir yolunu sunmaktadır: Mübadelelerin parayla yapılmasını kavramayı, pazar ekonomisini düşünmeyi, aile düzenindeki değişikliklere bir biçim verilmesini, Beyazlarla ilişkinin dolayımlanmasını sağlar. Görünmezlik alanının temsilleri durağan değildir, onlar da dönüşüme tabidir; örneğin, Kamerun'daki ekong *gibi yeni büyücülük türleri ortaya çıkmaktadır.*[31] *Atalardan söz etmekle birlikte, toplumsal varoluşun bu boyutu bir kültürel mirasa indirgenemez. Orası aynı zamanda geleceğin yaratıldığı bir alandır. Bu koşullarda, siyasal faillerin bunu kullanmaması olağandışı olurdu: Görünmeyeni dışarıda bırakarak siyaset yapılamaz, çünkü futbol maçı da, okuldaki sınav da, hastalık da, cenaze de, emeğin çelişkisi de, iş idaresi de görünmeyen olmadan olmaz.*

Görünmeyene duyulan inanç, büyüklü küçüklü tüm toplumsal faillerin paylaştıkları bir şeydir: Bir kentin tüm sakinleri, bu yolla cinsel iktidarı yok eden "cinsellik katillerinden" korktukları için el sıkışmaktan vazgeçebilir veya törensel cinayetlerden korktukları için ticarete son verebilir, bebekleri öldüren "Beyaz kadın" yüzünden bedenlerini palmiye yapraklarına sarabilir. Kongolu bir sigortacı, birçok amcanın yeğenlerine ölüm sigortası yaptırıp sonra da onları yediklerinden kuşkulandığı için bir soruşturma başlatmıştı. Moritanya'da müdürü demirciler kastından olan bir devlet kuruluşunun çalışanları hiçbir cezaya tabi

tutulmadan işlerine sadece öğleden sonraları gidiyorlardı, çünkü bir kötülüğe hedef olmamak için sabahları bu kasta dahil olanlarla karşılaşılmaması öneriliyordu.[32] *Kendisi inanmasa bile, Afrikalı çevresinin veya seçmenlerinin inançlarına uymak zorundadır: Bu yüzden Fildişi Sahili'ndeki 1985 seçimlerinde, adayların hepsi ailelerini veya yandaşlarını korumak üzere kendilerini "tılsımlamışlardı".* [33]

Peki, Afrika kültürünü oluşturan şey bu ortak inanç mıdır? Eğer ortak inanç derken diğer dağarcıklardan daha önemli olan homojen ve zamandışı bir temsiller bloku; siyasetin mutlak *söylemsel türü olan, asal bir dünya görüşü oluşturan ve kendinden başka her şeyi basit bir yüzeyden ibaret kılan bir temsiller bloku kastediliyorsa, bu soruya kesinlikle hayır yanıtını vereceğiz. Kuşkusuz tarihçi, Ekvator ormanlarında yaşayan Bantular'da büyücülüğe dair görece birleşik bir kavramsallaştırmanın olduğunu fark edecektir.*[34] *Antropolog ise, bunun fiili pratiklerinin homojen ya da toplumsal eylemin diğer dağarcıklarından bağımsız olmadığını görecektir. Uzun zaman önce kabul edilen bir görüşün aksine, büyücülük ruhu ele geçirme kültleriyle beraber yaşayabilir*[35] *ve bu yüzden diğerlerinden daha az hıristiyan olmayan (ama daha iyiliksever de olmayan!) katolik müminlerin kalbinde yaşayabilir: Bir Kamerun gazetesinde büyücülere karşı mücadele eden bir harekete katılan bir rahibin kilise tarafından görevden uzaklaştırılması üzerine yapılan yorumda, "Büyük şaşkınlığa yol açan skandal, Sangmelima Piskoposu'nun hıristiyan cemaatinin etkin üyelerine karşı büyücüler, sihirbazlar ve fetişçilerle, yani sapkınlarla yan yana durup inananlara savaş açmasıydı... En endişe verici olan şey, bu papazın Yaoundé'den Sangmelima'ya kadar uzanan bölgedeki birçok rahibin sorumluluğunu taşıyor olmasıdır. Anlaşılan bugün de rahip Gaspard Many'yi çiğ çiğ yemek istemektedir... Bütün bu olayı sonuçlandırmaya çalışmasındaki çabukluk, saf bir yok etme isteğinin belirtisidir," denmektedir.*[36]

Bunun dışında, belli bir kültürel alanda, büyücülük pratikleri bir bölgeden diğerine, bir devirden ötekine değişir.[37] *Günümüzde bunların gözlemlenmesi, görünmeyen konusunda, antropolojinin kurucu babalarının eserlerinin sunmak istediklerinden çok daha karmaşık ve çeşitli bir manzara sergilemektedir. Evans Pritchard'ın Zande kabilesi örneğinden hareketle ortaya attığı* witchcraft/sorcery* *ayrımı, bu nedenle yanlış bir şekilde genelleştirilmiş gibi görünmektedir; bu ayrım bir kural değil istisnadır.*[38] *Diğer yandan, büyücülüğün ideolojik bir tahak-*

* *witchcraft*: cadılık; *sorcery*: büyücülük. (ç.n.)

küm aracı olduğu ifadesi de tatmin edici değildir.[39] *Gerçekte büyücülük büyüklerin olduğu kadar küçüklerin de işine yarar ve en azından göreli bir toplumsal belirsizlik etkenidir.*[40] *Bakhtine, büyük bir ihtimalle büyücülüğün "homojen olmama durumundan" söz ederdi; gerçekten de Afrika'da büyücülük, Rus göstergebilimcinin 16. yüzyıl Batı toplumunda karnavala atfettiği yeri işgal etmektedir.*

Bununla birlikte, görünmeyene dair pratikler, tam olarak Afrika kültürünü oluşturmasalar da, kuşkusuz kültürel pratiklerdir. Bir yandan, bu pratiklerin bize yabancı olduklarını düşünürüz. Oysa hiç de kesin değildir bu durum. Psikoloji düzleminde, Afrika'daki büyücülük kuramları, Groddeck, Laing ya da Esterson'ın yazılarında söylenenlere benzer şeyleri dile getirmektedirler. Dahası, zenginleşmeyi başkalarını yutmakla özdeşleştiren yeni büyü yapma biçimleri, temelde hayli Marksisttirler: İlkel birikim gerçek yabancılaşmaya dayanır; birikimin sebebi ise, kapitalistin, yaşama gücünü bile ele geçirmesidir.[40] *Ancak radikal bir "Onlar"/"Biz" dışsallığı inşa edildikten ve bu inşa Afrika'nın görünmeyenini egzotizme uygun bir kültürel olguya dönüştürdükten sonra, pek az şeyin önemi kalır.*

Diğer yandan, görünmeyenin Afrikalılar tarafından hemen anlaşılabilen bu pratikleri, küreselleşme sürecinde farklılıklarını yeniden yarattıkları ve evrensellik tanımına kendi katkılarını yaptıkları tercih mekanizmasının araçlarından biridir. Bunu anlamak için toplumsal yaşamın söz konusu boyutunun, her zaman, yabancı dünya ile ilişkiye geçilerek üzerinde kültürel yeniliğin gerçekleştirildiği bir seçme "sınırı" olduğunu akılda tutmak gerekir. Örneğin, şifacıların mesleğe başlamak veya hastaların tedavi görmek için yaptıkları yolculuklar etnikliğe göre tayin edilmiş sınırları genellikle aşar; başkanların emrindeki dervişler de genellikle yüce müşterilerinden farklı bölge veya ülkelerden gelmişlerdir. Bu günlerde Afrikalılar uluslarüstü ve küreselleşmiş bir görünmezlik alanı içinde gezinmektedirler: Kenneth Kaunda ve Joaquim Chissano Hintli gurulara, Paul Biya ise Kabalacı bir Yahudi hahama akıl danışmaktadır; Douala'da dolaşan söylentilere göre, bir büyücü grubunun İtalyan mafyasıyla ilişkisi vardır...[42] *Buna paralel olarak, bizim posta kutularımız da hizmetlerini sunmak isteyen dervişlerin kartlarıyla dolup taşmaktadır; Roma'da, Mgr. Milingo, dünyada dinsel karizma taşıyan herkese musallat oldukları söylenen ruhlara karşı mücadele etmektedir.*

Misyoner de olsalar tüm Beyazlar'ın hemen görünmezlik alanının ölçütlerine göre algılanmaları yeni değildir; büyücülüğün hayaletinin,

altkıtanın uluslararası sisteme girmesini sağlayan toplumsal deneyimlerin –esir ticareti, sömürge durumu, hıristiyanlaştırma, kapitalist ekonominin nüfuzu, sömürgecilikten çıkıştaki siyasal çekişmeler– hepsinin içine sızmış olması ölçüsünde, sözünü ettiğimiz olgu yeni değildir ve küreselleşmenin son sıçramalarına bağlanması da güçtür.[43] *IMF yöneticilerinin Tanzanya'ya dayatmak istedikleri yapısal uyum programına daha iyi karşı çıkabilmek için Uluslararası Para Fonu'nun bir "şifacı" değil "büyücü" olduğunu söylerken,* madre* *Julius Nyerere, sözlerinin kamuoyunda yankı yapacağından hiç kuşku duymuyordu!*[44]

Ama her şeye karşın, görünmeyene dair bu temsillerin ve pratiklerin tahayyül düzeyinde oldukları açıktır. Bu, her şeyin "gerçek" olmadığı anlamına gelmez. Olaylar, insanlar onlara inandıkları andan itibaren gerçek olmuşlardır: İnsanlar büyücülerin saldırılarıyla hasta olup ölürler; büyücüleri saklandıkları yerlerden çıkarıp öldürürler; savaşa tılsımlarının korumasında giderler ve kurşun yağmuru altında ölürler; "fetişçilik" yaptıklarından kuşkulanıldığı için hapse atılırlar; aynı dünya görüşü adına kimi zaman sokakta, gizlenerek, kimi zaman da devletin tanıdığı bir meslek kuruluşunun üyesi olarak şifa dağıtırlar. Büyücülük, görünmezlik alanı, diye bir şey vardır çünkü bunların varlığına inanan insanlar vardır. Bu kesin inançtan doğan ifadeler edimseldir ve bu da bizim için yeterlidir. Daha da önemlisi, bu ifadelerin çift-anlamlı olmalarıdır. Görünmeyenin iyi ve kötü kullanımı arasındaki sınır çok incedir. Bu, tersine çevrilebilirliğin ve dolayısıyla da kuşkunun dünyasıdır. Büyücülüğe yönelik suçlamalar zaten genellikle imalıdır: Karşılıklı olarak üstü kapalı sözcüklerle anlaşılır, abartılı yorumlar yapılır. Bu da yanlış anlaşılmanın doğal, ama işlemsel olması demektir: Hem iyi hem kötü olabilir. Görünmezlik boyutu hayalidir, çünkü fantezilere dayanır. Gilles Deleuze'ün tanımını anımsayalım: "Tahayyül gerçek olmayan değil, gerçek olmayanın gerçekten ayırt edilemezliğidir."[45] *Bununla birlikte, bir tahayyül kesin bir biçimde ve tek seferde kurulmaz, daha çok "kurucu" bir niteliğe sahiptir.*[46] *Peki, işi sihirli idealizme dökmeden siyasal modernliğin bu "kurucu muhayyilesi" üzerinde nasıl düşünmek gerekir acaba?*

* Yerel dilde "kurnaz" anlamına gelen bir sıfat. (ç.n.)

III

HAYALİ SİYASAL CEMAAT

POSTMODERN antropolojinin de yardımıyla, tahayyül mefhumu pupa yelken ilerlemektedir. "Muhayyileyi bir toplumsal pratik olarak" inceleme fikri bugün geniş bir kabul görmektedir.[1] Cornelius Castoriadis daha 1964'te "toplumsal tahayyül" kavramını ileri sürmüştü. Sonraki yıllarda "toplumun hayalinde kendi kendisini kurması" hakkındaki düşüncesini geliştirerek şu noktanın altını çizdi: "*Üretken* veya *yaratıcı muhayyile*'nin dışında; hem tarihi *yapma* eyleminde hem de her tür belirgin rasyonalitenin ötesinde, bir *anlamlar* evreninin inşa edilmesinde ortaya çıkan *radikal tahayyül*'ün dışında kalan bir tarih olanaksızdır, böyle bir tarih düşünülemez." Castoriadis'e göre, "bir toplumu bir arada tutan şey, o toplumun anlamlar dünyasının bir arada oluşudur."[2]

Paul Veyne de, daha muğlak terimlerle, "inanışlardan söz edileceğine, pekâlâ gerçeklerden söz edilmesi gerektiğine", ama "gerçeklerin de aslında birer hayal ürünü olduğuna" dikkat çekmişti. "Kurmaya, yani önceki bir modele dayanmadan yaratmaya dair tanrısal güce" sahip olan "kurucu muhayyileler" hakkında şöyle demişti:

> Görüyoruz ki bu muhayyile, psikolojik ve tarihsel olarak bu isim altında bilinen yeti değildir; içinde kapalı olduğumuz kabın boyutlarını bir rüya ya da kehanete başvurup genişletemez: Tam tersine, kabın cidarlarını oluşturur ve bu kap dışında hiçbir şey var olamaz. Gelecekteki hakikatler bile: Demek ki onlara da söz hakkı veremeyiz. Bu kaplarda dinler veya edebiyatlar, aynı zamanda da siyasetler, davranışlar ve bilimler kalıba dökülür. Bu muhayyile bir yetidir, ama Kant'ın kullandığı anlamda bir yeti; aşkındır; dünyamızın mayası veya şeytanı değil, bu dünyayı kuran şeydir. Yalnız, sorumlu her Kantçı'yı nefretten kendinden geçirecek bir şey var: Bu aşkınlık tarihseldir, çünkü kültürler birbirlerini takip ederler ve benzeşmezler. İnsanlar hakikati bulmazlar: Onu yaparlar, tıpkı tarihlerini yaptıkları gibi, ve hakikat de insanlara bunun karşılığını verir.[3]

Son otuz senede, tarihçiler, antropologlar, hatta siyasetbilimciler, bizim için tarihsel eylem sistemlerinin yerini tutan bu hayali "kapları" anlamak yolunda çok ilerlediler. Ama bu sorunsal belki de zannedildiğinden daha klasiktir. Spinoza veya Montesquieu'ye kadar geri dönmeden, Marx'ı şimdilik bir kenara bırakarak Max Weber'e bakalım. Weber'de, bireylerin ve grupların "yaşam tarzlarında" yani özel *ethos*'larda ifade edilen maddi ve *ideal* çıkarlarının olduğu düşüncesine rastlarız.[4] Fayda kavramı tahayyülün işte bu boyutunu içerir; toplumsal eylem de yalnızca araçsal bir rasyonalizm tanımı üzerinden açıklanamaz. Philippe Raynaud, " Weberci bürokrasi analizinin, öznelliğin tümüyle araçsal rasyonalizme indirgenmesinin olanaksızlığını ön plana alan derin bir revizyondan geçirilmesi" gereğinin altını çizerek şunları söyler: "Weberci kapsayıcı sosyoloji anlayışı... metodolojik bireycilik ile faydacılık karşıtı bir antropolojiyi ve rasyonalizme dair araçsal bir tanımı bir araya getirir: Bu çelişkili birliktelik, Weberci sosyolojinin özgünlüğünü büyük ölçüde açıklar."[5]

Kabul gören yoruma karşın, Max Weber önde gelen rasyonel kapitalizm dağıtıcısı olarak Batı'nın rolünü gözümüzde büyütmemizi istemez. Bu, Marx'ta olduğu gibi kendinde var olan bir gerekliliğin değil, bir "koşullar zincirinin" sonucu olan bir tahayyüldür. Bu durumun ekseni olan kültürel fenomenlerin anlamı ve "evrensel" değerine gelince, Weber'in genellikle aktarılması ihmal edilen bir çekincesi vardır: "En azından, böyle olduğunu (kültürel fenomenlerin evrensel bir anlam ve değer taşıdıklarını) düşünmek kolayımıza gelir," diye yazar Weber. Üstelik alay da eder: "Bütün bir halkın tahayyülü, ABD'de olduğu gibi, tamamen nicel büyüklüklere yöneltilirse, sayıların romantizminin dayanılmaz büyüsü, aynı zamanda 'şair' de olan işadamları üzerinde etkili olur."[7] İşin temeline bakacak olursak, kapitalist girişimcinin "'zenginliğinden' kendisi adına çıkardığı yegâne pay, görevini yerine getirmiş olmak [*Berufserfüllung*] gibi akıldışı bir duygudur."[8] Postmodernlerin ilgi alanları açısından bile Heidelbergli kuramcının entelektüel projesinin pek etkisi olmamıştır: "Rasyonalizm, tüm bir karşıtlıklar dünyasını kapsayan tarihsel bir kavramdır. Rasyonel bir düşünce ve hayata dair bu somut biçimin hangi zihniyetten doğduğunu; önceden de gördüğümüz gibi, kişinin çıkarını saf bir mutlulukçuluk üzerinden tarif eden bakış açısına göre son derece akıldışı olan, ancak geçmişte olduğu gibi bugün de kapitalist kültürümüzün en belirgin öğelerinden olan bu görev fikrinin [*Berufs-Gedanke*] ve mesleki bağlılığın [*Berufsarbeit*] nelerden hareketle geliştiğini araştıracağız. Burada *bizi* ilgilendiren şey, –

her *Beruf** mefhumu için geçerli olduğu üzre– *akıldışı* öğenin kökeninin ne olduğudur."[9]

Tocqueville'in merkezileşme ile demokrasi hakkında sorduğu sorular, tahayyüle dair akıl yürütmelere benziyordu. *La Démocratie en Amérique* (Amerika'da Demokrasi), Weber'in gelecekte ünlü yazılarında analiz edeceği noktaları yakalamıştı: ABD'de faydacı akıl –"yani çıkar öğretisi"– "evrensel olarak kabul görmüştür" ve bugün toplumsal tahayyül diyeceğimiz şeyin yerini tutmaktadır; erdemin de bu durumda "güzel" değil "faydalı" olduğu söylenecektir.[10] Demokratın pek beğendiği eşitliğin de bir duygu, hatta bir coşku olduğu söylenebilir[11]: "Zenginlik ve yoksulluk, buyruk ve itaat, iki insan arasına arızi olarak büyük mesafeler koyar boş yere; nesnelerin doğal düzenine dayanan kamuoyu ise, koşullarının gerçek eşitsizliğine karşın bu insanları ortak bir düzeye yaklaştırır ve aralarında bir tür *hayali eşitlik* yaratır. Her şeye kâdir bu kamuoyu, sonunda çıkarları yüzünden kendisine karşı çıkacak olan kişilerin bile ruhuna nüfuz eder; yargılarını değiştirdiği gibi iradelerini de ele geçirir."[12] Bunun sonucunda da duygu çoğunlukla "tutkuya" dönüşür:

> Demokratik halklar eşitliği her devirde sevmişler, ama ona besledikleri tutkuyu çılgınlığa vardırdıkları dönemler olmuştur... İnsanlar sanki bir fetihmiş gibi atılırlar özgürlüğün üstüne, ona ellerinden alınmak istenen kıymetli bir nesneye bağlanır gibi bağlanırlar. Eşitlik tutkusu insan kalbine her yandan nüfuz eder, oraya yayılır ve kalbi tamamen doldurur. Sakın insanlara tek bir tutkuya böylesine kör bir bağlılıkla kapılarak, en kıymetli çıkarlarını tehlikeye attıklarını söylemeyin; duymazlar. Başka yere baktıklarında ellerinden kaçan özgürlüğü onlara göstermeyin; görmezler; başka bir ifadeyle, tüm evrende imrenilmeye değer bir tek varlıktan başkasını fark etmezler.[13]

Tocqueville için, Devrim'in ve demokrasinin inşasının altında yatan bir kamusal alanın oluşması da hayali bir süreçtir: "Hâlâ geleneksel, karışık, düzensiz bir oluşuma sahip olan, yasaların hâlâ farklı ve çelişkili oldukları, safların bölünmüş, koşulların sabit ve yüklerin eşitsiz olduğu gerçek toplumun üzerinde, böylece yavaş yavaş her şeyin basit ve düzenli, bir örnek, hakkaniyetli, akla uygun göründüğü hayali bir toplum inşa oluyordu. Kitlenin muhayyilesi, kademeli olarak ilk toplumdan kaçıp ikincisine sığınıyordu..."[14]

Tutku ve muhayyile: Bu iki mefhumun siyasal sosyolojinin kurucularının eserlerinin merkezinde yer almalarının nedeni, söz konusu mef-

* Almanca'da ödev, görev. (ç.n.)

humların elle tutulabilir gerçekliklere işaret etmeleridir. İktidar, ekonomi ve tarihin failleri arasındaki bağlar, basit maddeselliğe ve onun soyut bir şekilde "rasyonalist" olan yönetimine indirgenemeyecek bir boyutta yer alırlar. Bu sözcüğü dışarıda bıraktığımız için, Marshall Sahlins gibi "Kültür, faydadır"[15] diyemeyiz. Ancak, tarihimizi aracılıklarıyla ürettiğimiz simgelerin, temsillerin, dillerin ve siyasal duyguların radikal özerkliklerini sorgulamamız gerekir: "... Bilincin senteze dayalı edimlerinin dokusunda, bazen, hayalileştiren bilinç diyebileceğimiz bazı yapılar belirir. Bu yapılar kendilerine özgü yasalara göre doğar, gelişir ve yok olurlar...; hayalileştiren bilincin süregiden, örgütlenen ve dağılan etkinliği ile bu bilincin, söz konusu süreç boyunca pekâlâ kıpırdamadan yerinde kalabilen nesnesini birbirine karıştırmak ciddi bir hata olur."[16] Hayalileştirici bilincin nesnesi, bazı simgeleştirmelerin hareketsizliğinin de doğruladığı gibi, bu bilincin değişmesine gerek duymaksızın dönüşebilir: Örneğin, Fransız siyasal yaşamında, sağ ve sol arasındaki bölünme 1789'da, rastlantı sonucu doğmuştur Kurucu Meclis'te; nevar ki bu bölünme hâlâ kullanılmaktadır ve bir dizi yabancı siyasal sisteme de girmiştir.

Toparlamak gerekirse, tahayyülü, siyasal eylemi kültürel özellikleri bağlamında etkileyen sürekli miras-yenileşme diyaloğunu doğuran bir boyut olarak anlamak gerekir. Böyle bakıldığında tahayyül öncelikle karşılıklı ilişki ve etkileşimdir, çünkü "bir hayal, bir ilişkiden başka bir şey değildir"[17]: Geçmiş, bugün ve gelecek tasavvuru arasındaki, aynı zamanda toplumsal failler veya ilişkileri "hayalleştirici bilinçlerinin" süzgecinden geçirilen toplumlar arasındaki karşılıklı etkileşimdir bu.

SİYASAL TAHAYYÜLLERİN İNDİRGENEMEZLİĞİ

İlerledikçe gerekli olabileceğini düşündüğümüz için, önce her tür anlaşılmazlığı ortadan kaldıralım. "Rasyonalist", "merkezileşmiş", "bürokratik", "büyüsü bozulmuş" sanayi toplumları, dünyaya dair sihirli veya dinsel bir fikrin egemenliği altında olduğu varsayılan eski "geleneksel" toplumlar kadar hayalcidir. Benedict Anderson milliyetçiliğin de bir "hayali cemaat" olduğuna dikkat çekmektedir. Proletarya enternasyonalizmi de öyleydi. Bugün de, kapitalist ülkeler ya da çokuluslu kuruluşlar bir mit olan "piyasa demokrasisini" yüceltmektedir: Romalılar'ın kendi kendilerine yeterlilikleri gibi[18] büyüleyici veya rahatlatıcı bir mit olabilir bu, ama aslında günümüz ekonomisinin gerçek işleyişine karşı-

lık gelmez. Piyasa fikrinin kendisi, emek, toprak ve paranın satış için üretildikleri ve meta oluşturdukları "kurgusuna" dayanır: "Emek, toprak ve para piyasaları, kuşkusuz piyasa ekonomisi için temeldir. Ama hiçbir toplum, eğer insani ve doğal tözleri gibi ticari örgütlenmesi de bu şeytani düzeneğin yıkımlarına karşı korunmuş olmasa, böylesi kaba kurgulara dayanan bir sistemin etkilerini çok kısa bir süre için bile kaldıramazdı."[19] Son olarak, Marx'ın bize söz ettiği meta fetişizmi, bir tahayyül değil de nedir? İnanç, mucize, dedikodu, ritüel gibi olgular, sınai modernliğin unsurları olarak kalmaya devam etmektedir.[20]

Demek ki, tahayyül denen kurutma kâğıdı bütün toplumlarda siyasal eylemin mürekkebini emmektedir. Bazı sınır durumlarda, bu olgu – klinik anlamda– çıldırmış bir görüntüye dönüşür. Almanya'da ve Almanya'nın bazı Avrupalı müttefiklerindeki Nasyonal-Sosyalistler'de Yahudi düşmanlığı, direnilemeyecek ve tartışılamayacak kadar aşırıydı. Ama günümüzde, eski Yugoslavya'daki farklı milliyetçiliklerin ideologları tarafından hayali bir tarihin icadı –Sırplar için Duşan'ın krallığı, Hırvatlar için Tomislav'ın krallığı, Slovenler'in "bin yıllık rüyası" ve Arnavutlar'ın İlliryalı atalarına atıfları– onları "geçmişten gelenle bugünden geleni ayırt etmelerini önleyen bir tür temel yeteneksizliğe" mahkûm etmiştir.[21] Örneğin aşırılıkçı Sırplar 1918'de kaçırdıkları fırsatı durmadan anımsamakta, günümüzün diplomatik saflaşmalarını 1. Dünya Savaşı'ndaki ittifakların terimleriyle değerlendirmekte, Başkan Tudjman'ın ülkelerini *ustaşiler*'in* bıçağıyla böldüğünü düşünmekte, "Vatikancı-Kominternci", "Hitlerci-Vatikancı-Kominternci" veya "İslamcı-Vatikancı-Kominternci" komploları eleştirmektedirler. 2. Jean-Paul'ün resmine gamalı haçlar çizmeler, Vukovar hastanesi yöneticisini "dişi Mengele" diye teşhir etmeler de bütün bunların yanına eklenmektedir.

Siyasal eylem de düşsel olabilir. 20. yüzyılda, rüya gayet sıradan bir karar yöntemi olmaya devam etmektedir. İki savaş arası dönemde, Kenya'da milliyetçi ve dinsel Kikuyu hareketi, bilgilerini uyurken gördükleri Kutsal Ruh'tan alan, yoksulluğa, kehanete dayanan ve devrimci bir potansiyel taşıyan bir Hıristiyanlık anlayışını savunan *arotiler*'in izlerini taşıyordu.[22] Ellili yılların sonlarında, Kamerun Halklarının Birliği'nin milliyetçi önderi Ruben Um Nyobé, siyasal önemi ve antropolojik zenginliği Achille Mbembe tarafından ortaya çıkartılan rüyalarının güncesini tutmaktaydı titizlikle.[23] Zanzibar'da, 1964'te devrimin başına

* İkinci Dünya Savaşı'nda Naziler'le işbirliği yapan Hırvat çeteciler. (ç.n.)

geçen John Okello, talimatlarını Tanrı'nın bir elçisinden, hatta, kariyerinin sonlarına doğru bizzat Tanrı'dan almak gibi önemli bir üstünlüğe sahipti.[24] Zimbabve'de, bağımsızlık savaşçıları Zambezi vadisinde, atalarla görüşen medyumlar olan Shona kabilesinden yağmurcuların desteğine dayanıyorlardı.[25] Liberya'da Başkan Tolbert, Biricik Tanrı'nın kendisine, rejimine karşı hıristiyan bir muhalefet sürdüren Metodist piskoposu başkan yardımcılığına getirmesini söyleyen sesini duymuştu.[26]

İnsanı güldürecek ya da aklını karıştıracak örneklerdir bunlar. Ama böylesi bir siyasal-düşsel etkinlikte sadece silinmeye mahkûm bir geçmişin kalıntılarını görmek hatalı olur. Rüya, tarihsel olarak toplumsal değişim aracı olmuştur ve hâlâ da öyledir. 17. yüzyıldan bu yana, Java ve Malaya'da yazılan rüya tefsirleri doğayı karmaşık ama *tutarlı* ve *öngörülebilir* geniş bir mekanizma olarak algılıyordu; kırsal kesimin tekmerkezli krallıklar düzeninden kopan İslami içerikli bir bireyleştirme ve rasyonalizm akımına dahil oluyorlardı.[27] Bugün bile, genç müslüman kadınların gördükleri bir rüya nedeniyle çarşaf giydikleri, ebeveynlerinin dinginci inancıyla az çok çelişen, bu inancın daha militan bir yorumunu benimsedikleri sık sık görülmektedir.[28] O zaman gece âlemi dinsel yeniliğe, toplumsal bağlanmaya, hatta, bütün uzmanların söylediği gibi İslamcılığın geleneklere ve özgünlüğe dönüş maskesi altında İslam uygarlığına yeni düşünce kategorileri soktuğunu kabul edersek, bilişsel dönüşüme neden olacaktır. Aynı şekilde Batı'da da rüya, "bireyin kendisini ortaya koyduğu temel yollardan biri" olmuştur. [29]

Tamamen modern bir olgu olan rüya çalışması, şu anda küreselleşme deneyiminde de aynı düzeyde yaşamaktadır. Kamerun Halklarının Birliği mensubu Eugène Wonyu, ellili yılların sonunda, "Yalancı çobanları yüzünden bir kenara itilmiş olan Basaalar için bir kurtuluş yolu ararken, bir gece rüyamda bir adam tarafından ziyaret edildim. Gidip Ahidjo'yu görmemi ve bütün Basaalar'ın Mayi ve onun takımından ibaret olmadıklarını söylememi istedi, diye yazarken, daha o zamandan, bölgesel rüya temsillerinin milliyetçi talepler ve soğuk savaş döneminin koşullarıyla karıştığı bir bağlamda, kendi adamlarını seçme zorluğu çeken bir önderin ihtiraslarını ortaya koyuyordu.[30] Gene de, bu sözlerin belirli ulusal sınırlar dışında bir önemi yoktur. Buna karşın Gabon Parlamento Başkanı Mbouma, 1990 Mayısı'ndaki siyasal krizin zirvesinde gizlice ortadan kaybolduğunda, yabancı medyada da yankılanan bir heyecana neden olmuştu. Daha önce de bir muhalifini bir otel odasında öldürttüğünden kuşkulanılan Devlet Başkanı Bongo'nun tetikçileri tarafından mı ortadan kaldırılmıştı? Sevgili karısı, hayır, diye açıklamada

bulundu: Onu korumak için gönderilen askerleri görünce kaçmıştı, çünkü bir gece önce rüyasında askerlerin evini basıp onu tutuklayacaklarını görmüştü.[31] Siyasal düş artık yerkürenin üstünde "gerçek zamanda" dolaşıyor. 1990 Ekimi'nde Saddam Hüseyin, tam da uygun zamanda, Peygamber'in Kuveyt'ten çıkmasını istediğini açıkladığında tüm dünya nefesini tutmuştu, ama pratikte bu sözlerin devamı gelmemişti.[32]

Siyasetin düşsel yanı açıkça uluslarüstüdür. Zambiya Devlet Başkanı Kaunda uzun süre Hintli sihirbaz Dr. M. A. Ranganathan'ın tavsiyelerine göre hareket etmişti. Dr. Ranganathan, gençliğinde yaşadığı bir şamanlık deneyimi sırasında kendini tanımadığı bir nehrin kenarında bulmuş, burada iyi niyetli bir Siyah adam onu teskin etmiş ve "Bir gün senin kardeşin olacağım," demişti. Bir iş önerisini görüşmek üzere 1974'te Zambiya'ya gittiğinde, düşündeki nehrin Zambezi olduğunu fark etmiş, Başkan Kaunda'nın hümanist düşüncesine hayran kalan Dr. Ranganathan bir görüşme fırsatı elde etmiş ve heyecan içinde devlet başkanının o Siyah adam olduğunu görmüştü. Bunları anlatırken Başkan ona sadece şu sözleri söylemişti: "Sen benim kardeşimsin. Benimle kal. Beraber çalışalım." Dr. Ranganathan, Abraham Lincoln'ün reenkarnasyonu olarak gördüğü Kaunda üzerinde çok etkili bir konuma gelmişti ve bu sayede de, sadece Zambiya siyaset çevresince değil, "kardeşinin" elçisi olarak ziyaret ettiği diğer devlet başkanlarınca da fikri alınır olmuştu.[33]

Rüyaya, küreselleşmenin kültürel temsillerin melezleşmesine neden olan temel yöntemlerinden biri olarak bakılabilir. Geç ortaçağda kent devrimi, Gregoryen reformu, ruhban sınıfın dönüşümü, özellikle de dilenci tarikatlarının doğuşu gibi olgular bu rüya sermayesini dolaşıma sokmadan önce, yüzyıllar boyunca dışarıdan gelen rüyaları "biriktiren" manastır tarikatları bünyesinde Doğu'dan gelen temalar, Kelt ve barbar tahayyülleri hıristiyan literatürüyle bütünleştirilmişti.[34]

İmgeler dünyası bir toplumun önemli bahisleriyle öylesine iç içe geçebilir ki, imgeler bu bahisleri bizatihi temsil etme noktasına gelebilirler. Bu bakış açısından, seçim pazarlamalarının çığırından çıkması ve Batı demokrasilerinde afiş yapıştıran militanlar arasındaki çekişmeler, farkında bile olmadan eski ikonografya kavgalarını tekrarlamaktadır. 8. yüzyılda Bizans'taki ikona taraftarlarıyla karşıtlarının mücadelesi çok ünlüdür. Çatışmanın şiddeti, Doğu Ortodoksluğu'nda ikonanın teolojik kodlanmasının karmaşıklığından kaynaklanıyordu. Ama 16. yüzyılda Fransa'da, Reformcular ile Katolikler de imgeler alanında benzer şekilde çok sert çatışmalara girmişlerdi. Bu gerçek "simgesel

devrim" genel bir deliliğe ya da toplumsal ya da ekonomik bir rasyonalizme dönüşmemişti. Bundan ziyade "bilgili bir siyasal dramatürji", "belirgin bir kehanetsel hareket biçimi" halini almıştı.[35] Çatışma konusu olarak ikonografinin özerkleşmesi kuşkusuz okuma ve yazma bilmemenin egemen olduğu yerlerde imgenin yazının yerini almasıyla güçlenmiştir: "Okumasını bilenler için İncil ne ise, bilmeyenler için ikona odur" (Jean Damascène, *De Imaginibus*, I, 17).

Katolikler'de, Ortodokslar'da ve Lutherciler'de dinsel imge inancın halk kitlelerine ve 15. yüzyıldan başlayarak deniz aşırı halklara yayılmasının birincil aracıydı. Serge Gruzinski Meksika tarihinde beş yüzyıla yayılmış bu tür bir "imgeler savaşını" parlak bir şekilde analiz etmiştir.[36] Yeni Dünya'yı fetheden İspanyollar, Azizler'i veya Bakire Meryem'i betimleyen birçok resim dağıtmışlar ve yerli idolleri tahrip etmişlerdi. Dışa açılma ve anlam aktarımı işlemleri esas olarak dinsel resimlerin değiştirilmesiyle gerçekleşmiştir; milliyetçiliğin "hayali cemaatini" doğuran belirsiz alışveriş tam olarak bir "savaştır", ama aynı zamanda da bir inan birliği veya en azından bir imgeler paylaşımıdır. Sonunda bu imgeler yaşamla ölüm arasındaki sınırı belirler hale gelmişdiler. İdollerini kesinlikle terk etmek zorunda olduklarını gören yerliler, can sıkıcı birinden kurtulmak için bile evine bu idollerden birini koyup Engizisyon'a ihbar etmenin yeterli olduğu bir devirde, işkencecileri yatıştırmak için sahte idoller imal etmiştiler. Bir imge bulundurmanın sapkınlık veya tam tersine dine girme anlamına gelmesinin nedeni, onun gerçek bir *Weltanschauung*'un, bir dünya görüşünün ete kemiğe bürünmüş hali olmasıdır. Bununla birlikte fetih, Guadalupe Bakiresi olayının en önemli örneğini oluşturduğu ikonografik mücadelelerle beraber, "sonsuz bağdaştırma zincirini"[37] kuran uzlaşma ve yanlış anlamalarla sonuçlanmakta gecikmedi. 1555'te Birinci Meksika Konsili "resimlerin kötüye kullanılmasını ve imgelerin uygunsuzluğunu" eleştirmek zorunluluğunu duydu: "Diğerlerinden çok bu alanda önlem almak gereklidir, çünkü resim yapmasını bilmeden, ne yaptığını anlamadan, canı isteyen her yerli ayrım gözetmeden imgeler çizmeye koyuluyor, bunun sonucunda da kutsal inancımız aşağılanıyor."[38] Bu tartışmalar Eski Dünya'daki ikona kırıcılık çılgınlığı ve imgelerin meşru kullanımı üzerine 1563 tarihli Trente Konsili kararından birkaç yıl önce yapılmıştı; tıpkı Amerika'daki milliyetçilik hareketlerinin Avrupa uluslarının uyanışının habercisi olması gibi.

Belki de bu simetri sadece rastlantısal değildir, çünkü siyasal temsillerle dinsel temsiller durmadan çakışırken, Hıristiyanlık'ın imgeler

dizisi –özellikle Barok imge– toplumsal mekânın giderek birleşmesine belirleyici bir katkıda bulunmuştur.[39] Özellikle sömürgecilerin kabul ettikleri ama yerlilerin de hemen yorumlayıp yeniden yarattıkları dinsel imgeler yoluyladır ki, yerliler İspanyol düzeniyle bütünleşmiş ve onu sahiplenip kendilerine göre işlemişlerdir. Oysa, "devletin oluşumunun bu günlük biçimleri",[40] imgenin yoğun bir şekilde öznelleşmesine yol açmıştır. 18. yüzyılda imge, daimi ve insancıllaşmış, saygı duyulan ama aynı zamanda hayal kırıklığı, öfke, sarhoşluk anlarında da saldırılan bir varlıktı: "İmgeye hakaret edilir, imge kırbaçlanır, tırmalanır, mumla yakılır, kırılır, yırtılır, üstünde tepinilir, bıçaklanır, delinir, makasla didiklenir, atın kuyruğuna bağlanır, kırmızı boyayla veya dışkıyla sıvanır, taharetlenmek için kullanılır!"[41] Resmin kutsallaştırılmasından ikona kırıcılığa giden yol, uyuşturucuların sanrısal deneyimlerinden, bireysel çılgınlıktan, kolektif dindışı sapmalardan geçtiği ölçüde, kısalacaktır. Diğer yandan dinsel imge, 1712'de, Chiapas yerlilerinin Cancuc'deki "Konuşan Bakire"si veya bağımsızlık yanlısı ayaklanmacıların Notre Dame de Guadalupe'u gibi, siyasal direnişin, hatta isyanın vasıtası olabilir.[42]

Meksika örneği şuna dikkat çekmektedir: İkonografik bir mücadeleyle yalnız bir devletin değil, uluslararası sistemin "oluşumu" da birbirine karışabilir. Suudi Arabistan ve İran yöneticilerinin çanak antenle izlenen televizyonların zararlı etkilerini engellemeye nasıl bir gayretle çalıştıkları biliniyor: Benzer şekilde Cezayir'deki İslamcılar çanak antenleri suçlamayı bir seferberlik teması haline getirdiler. Bunun karşılığında, Fransa'daki bazı seçilmişler de semtlerinde Arap yayınlarının izlenmesinden endişe duyuyorlar. Günümüz küreselleşmesinin bu çatışmaları, her ne kadar yeni olsalar da, Batı'nın ikonalarının, özellikle de Hıristiyanlık'a özgü olanların –ancak başka nitelikte olanlar da var elbette– birkaç asırdır süren yayılmasının neden olduğu çatışmalardan daha değişik bir doğaya sahip değildir. "Küresel" dünyamızı doğuran geleneğin dansları sıklıkla, sömürge yerlilerinin de yaratmaktan geri kalmadıkları imge dansları olmuşlardı. Dışarıdan gelen ve çoğunlukla dışarıdan dayatılan temsiller, yerli "hayalileştirici bilinçlere" göre yeniden yorumlanmıştır.

Bu bakış açısından, Latin Amerika'nın, dışa açılma ve anlam aktarımında kullanılan kültürel yöntemleri çözmemize yarayan muazzam bağdaştırıcı canlılığı, olağandışı bir şey değildir. Malgaş toplumunda, 19. yüzyılın ikinci yarısında Katolik ve Protestan ikonaların ortaya çıkması, ilk zamanların "gerçek şaşkınlığı"[43] geçtikten sonra muazzam bir

ilgi uyandırmıştı. Gerçekten Sacré-Cœur resimleri, Malgaşlar'ın gözünde, esir ticareti zamanının travmasına atıfla, yerli inanca göre "yediğimiz insanların ruhlarını" temsil ediyordu. Halk arasındaki inanca göre Beyazlar Mascareignes Adaları'na götürülen esirleri yemişti; misyonerlerin cemaatlerine söyledikleri "Biz çocuklarınızın vücutlarını değil sadece yüreklerini istiyoruz" sözleri de halkı istendiği kadar avutmuyordu. Aynı nedenden ötürü Malgaş din öğretmenleri Sacré-Cœur ilahisinin, "Yüreğim, size olan aşkımdan ölsün," mısraını okumaktan kaçınıyorlardı. Kötülüğü ifşa etme kaygısıyla, Protestan cemaatler Katolik papazların insanları "yüreklerini sökmek için" öldürdükleri söylentisini yaymaktan geri durmuyorlar, Papalığa özgü imgeleri yenilgiye uğratmak için Religious Tract Society'nin (Dinsel Risale Cemiyeti) hazırladığı büyük renkli tabloları perdeye yansıtıp halka gösteriyorlardı. Bu tablolar, *Hacının Yolculuğu* başlıklı, dindar ve düşsel görülerle örülmüş bir yapıttan esinleniyordu. Bununla birlikte Reformcular da Hıristiyanlık'taki düşman kardeşlerinin başlarına gelen şeylerin benzerlerine maruz kalmaktan kurtulamıyorlardı: Yüzyılın sonunda, Tamatave'de yetimlere yardım etmek amacıyla kurulan bir Protestan dernek, esir alınan çocukları ülke dışına kaçıran bir şebekeye paravanlık etmekle suçlanmıştı... Bölgenin Katolik piskoposu 1891'de kilisede verdiği bir vaazda bir mason locasının kurulmasını imalı bir dille suçlayıp Merinalar'ın Beyazlar'ın yamyam olmaları endişesiyle duydukları korkuyu kuvvetlendirince, tahayyüller arasındaki çarpışma beklenmedik bir şiddet kazandı.

Şu halde, tahayyülün siyasal toplumların oluşumundaki rolü açık. Geriye bu tahayyülün statüsünü belirlemek kalıyor. Tahayyülü, örneğin Lynn Hunt'ın "bilinçli siyasal söylemin yüzeyinin *altında*" tespit ettiği bir "aile romanı" gibi, "devrimci siyasetin *temelini oluşturan*, aile düzeyinde yer alan bilinçsiz ve kolektif hayaller" gibi bir "siyasal bilinçdışı" olarak görmek her zaman yeterli olmayacaktır.[44] Çünkü tahayyül, çoğunlukla sahnenin *önünü* işgal eder; atıfta bulunduğu bilinçdışının doğasına bakılmaksızın faillerin bilinciyle ilişkilendirilir. Örneğin, Hindistan'ın güneyinde, Madurai'de "sinema her yerdedir" Şehir binlerce, belki de on binlerce *fan club*'la dolup taşmaktadır; en küçük boş alan bile oyuncuların afişleriyle süslenmiştir; film müzikleri kaset olarak satılır, düğünlerde, ergenlik törenlerinde, dinsel festivallerde çalınır; filmlerdeki konuşmaların kayıtları kahvehanelerde ve restoranlarda dinlenir, hatta bu mekânları işletenler de kasetlerdeki replikleri ezberden okuyarak eşlik ederler; gençler hayranı oldukları yıldızların saçlarını ve

giyimlerini taklit ederler, çocuklar da oynadıkları oyunlarda sevdikleri filmlerdeki savaşları canlandırırlar.[45] Denilebilir ki, sinema seyirciler, yapımcılar ve oyuncular arasında, filmlerin ifadeleri ve bu ifadelerin algılanmaları arasında sürekli şekilde "pazarlık edilen" bir "yaşam tarzı"nın, bir "*ethos*"un deneyim çerçevesini sunar. Hindistan'a 1896'da getirilen yedinci sanatın sömürgeciyle sömürge toplum arasında her şeyden önce bir "pazarlık" mekânı olduğunu belirtmek gerekir, çünkü yerli yapımcılar sinemaya derhal halk kültüründen ve klasik tiyatrodan alınma estetik usulleri katarak yepyeni bir epik ve mitolojik melodram tarzı yaratmışlardır.

Madurai'de "her yerde" mevcut olan sinema, daha kesin bir biçimde siyasete de girmiştir. Belki de siyasetin sinemada olduğunu söylemek daha doğru olur. Hiç olmazsa bazı eyaletlerde, Hint demokrasisi hızla bir sine-demokrasiye dönüşmüştür. Çeşitli partiler hayranlarının oylarını çekebilecek yıldızları kendi saflarına katmaya çalışmıştır. Şöhretin bu biçimde araçsallaştırılması sıradan bir olgudur aslında: Fransa'da, listelerine ünlü sporcuları ve yıldızları alan Cumhuriyet İçin Birlik'in (RPR) ya da Sosyalist Parti'nin yaptıkları da budur. Bununla birlikte Hindistan'da işler daha da ileriye götürülmüştür. Oyuncu-adaylar, siyasete atıldıklarında sinemada canlandırdıkları karakterleri temsil eder ve bu sıfatla seçilirler. Andra Pradeş'te, yüz kadar filmde yardımsever tanrı rolü oynayan "NTR" –N. T. Rama Rao (1923-96)– 1983'te seçim kampanyasını safran rengi kıyafeti ve savaş arabası biçimindeki aracıyla yapmış ve böylece meclisteki koltuğu bir anlamda Mahabharata kişisi sıfatıyla kazanmıştır.[46] Komşu eyalet olan Tamil Nadu'da, Shivaji Ganesen ve özellikle M. G. Ramachandran –"MGR" (1915-87)– *fan club* ağları sayesinde, sinemadaki fakir babası, yiğit ve tarafsız adam rolünü siyasal sermayeye dönüştürmüşlerdir. Bunu yaparken de, hem halkın muhayyilesinde hem de yardımsever faaliyetlerinin gerçekliği sayesinde –bu faaliyetin ikiz-değerliliği ne olursa olsun– hakiki "karşılıklılık ritüellerini" hayata geçirmişlerdir.[47] Bu durumda, yardımlaşma ve yeniden dağıtımdan ziyade, cömertlik ve iyilikseverliğin bireyin tanımında önemli bir yer taşıdığı bir toplumdaki yönetim, reform, ahlaki rehabilitasyon söz konusu olmaktadır.[48] Oyuncu-iyiliksever, siyasetçi-oyuncu halkını, seçmenini yönlendirir. Yoksulların özdeşleşebilecekleri maddi ve etik bir başarı modeli sunar. MGR, kuşkusuz kişiliğini rollerine, rollerini de siyasal kişiliğine en iyi aktarabilen sanatçıdır: Bu oyuncunun genç hayranları MGR'nin filmlerinde ne ise gerçek yaşamda da öyle olduğuna, değerlerini paylaşmadığı rolleri zaten kabul etmeyeceğine

inanmışlardı. MGR, Tamil Nadu'da *Chief Minister** olduğunda aynı sadeliği sürdürdü ve herkesle tek tek ilgilenen yakın bir ebeveyn, koruyucu bir ağabey, bir baba ve hatta bazıları için bir âşık gibi algılandı. *Chief Minister*'ın idari yükümlülüklerinin, iyi niyetiyle eşit düzeyde olmaması hiç önemli değildi; MGR'nin idari başarısızlığı, ekran arkadaşı ve dostu olan aktris Jayalalitha'nın bir sonraki seçimlerde *Chief Minister* makamına gelmesine de engel olmadı üstelik.[49]

Böylece Dravidler'in popülist milliyetçiliği bir tür sinemasal ütopya haline gelmişti.[50] Ama günümüzde de radikal Hindu milliyetçiliği için aynı şey geçerli değil mi? Ayodhya Tapınağı'nın –tanrı Ram'ın doğduğu varsayılan yer– restore edilmesi için yürütülen kampanya, *Mahabharata* ve *Ramayana* destanlarının televizyonda dizi film haline getirilip çok yüksek reyting aldığı ve bu destanların ulusal düzeyde standartlaştırıldığı bir dönemde ağırlıklı olarak görsel-işitsel yöntemler kullanılarak tezgâhlanmıştı. 1990'da BJP Başkanı, Arjun'un savaş arabasını temsil eden bir araçla 10 000 km'lik bir gezi düzenledi. Bu şekilde *Rath Yatra* törenini canlandırmaya çalışıyordu; gerçekten de gittiği yerlerde yoğun dinsel canlılığı olan gösterilerle, *ras-garba* veya *paja* yapan kadınlar ve üç başlı mızraklar sallayıp kanlarını testi içinde önderlerine sunan militanlarca karşılanıyordu.** Tanrı Ram'ın Hindu milliyetçiliği tarafından siyasal olarak ele geçirilmesi ise, kentli gençliğin çok sevdiği, eski zamanların "yumuşak kalpli tanrısının" güçlü adaleli bir aktör tarafından canlandırıldığı ikinci sınıf filmler dolayımıyla gerçekleşiyordu.[51]

Siyasal faillerin yerinde bir adlandırmayla sadece birer aktörden ibaret olduğu ve farklı kültürel türlerin oluşturduğu basmakalıplara üç aşağı beş yukarı uyan mizansenlere ve senaryolara göre davrandığı bu gibi durumlara sıklıkla rastlanmaktadır. Hem siyasal önder hem de "Guignols de l'Info"*** programının karakteri olan birini yürütmenin başına getiren Fransızlar bunu gayet iyi bilirler; Amerikan "televizyon dramaları" da –Senato'nun yargıç Clarence Thomas'ı ve onu suçlayan Annie Hall'u dinlediği 1991 tarihli oturum, *Irangate* kahramanı Oliver North'u dinlediği 1987 tarihli oturum, 1960'taki Kennedy-Nixon düel-

* Hindistan siyasal sisteminde, tayinle göreve gelen eyalet valisinin yardımcısı konumunda olan, seçimle gelen eyalet bakanlar kurulunun başkanlığını yapan kişi. (ç.n.)

** *Rath Yatra*: Tören dolayısıyla tapınaktan çıkarılan tanrı heykelinin bir arabaya bindirilerek gezdirilmesi; *ras-garba*: Krişna'ya özgü danslar.

*** Fransa'da, siyasal önderleri temsil eden kuklalarla hazırlanan bir televizyon programı. (ç.n.)

loları veya 1995'teki O. J. Simpson davası– hayli etkileyicidir.[52] Bu açıdan bakılınca televizyon ve sinema, sanatlarının sihri sayesinde, evvelce tiyatronun ve destanların oynadıkları rolü genişletmekten başka bir şey yapmamıştır. Birer klasik kabul edilen çalışmalarında Christian Meier, "Yunan trajedisinin Atina demokrasisi için gerekli olduğunu" göstermişti.[53] 19. yüzyılda Balkanlar'daki milliyetçiler epik dağarcıktan besleniyorlardı; günümüzde de ASALA teröristleri Vartan destanından esinlenmektedir.[54] Benzer şekilde, Türkiye'de yetmişli yıllarda birbirlerine silah çeken aşırı sağ ve sol militanlar, kendilerini sözlü halk edebiyatı kahramanlarıyla özdeşleştiriyorlardı. CHP önderi Bülent Ecevit de, yine halk tarafından verilen bir adla, Karaoğlan olarak anılıyordu.[55] Sri Lanka'da Sinhali veya Tamil eylemcileri, mücadelelerini biçimlendirirken, mitolojik simgelere başvururlar; Orta Afrika'da ise İmparator Bokassa Napolyon efsanesinden yararlanmış, hatta Napolyon'un Elbe adasından kaçarak Fransa'ya dönüşünü andıran bir siyasal manevra düzenlemeye kadar gitmişti.[56] Klasik Java kukla tiyatrosu *wajang kulit*'in meraklılarından olan Sukarno bu tiyatronun kişiliklerinden birini, Bima'yı takma ad olarak seçmiş; 1962'de, Irian Barat'ın "kurtuluşu" için mücadele veren ilk kadın savaşçıyı, bu tiyatronun kadın kahramanlarından biri olan Srikandi'nin adıyla nitelemişti.[57]

Nihayet, son ama önemli bir örnek olarak, 1979'daki İran Devrimi'nin 680'de Kerbela'da öldürülen Hüseyin için düzenlenen anma ritüelinin, *taziye*'nin biçim ve *pathos*'unu kullandığı sıklıkla belirtilir. Bunun nedeni, büyük kentlerde başkaldıran halkın yalnızca dinsel hislerle hareket etmesi değildir elbette. Bu başkaldırı siyasal ve bilinçli bir tercihti. Örneğin, 10-11 Aralık 1978'de, Hüseyin için tutulan yasın en önemli günleri olan *tasu'a* ve *aşure* sırasında müminler ciddi bir ikilemle karşı karşıya kalmışlardı: Ya kendi semtlerinde düzenlenen, Hüseyin'i bir şefaatçi olarak anan alışıldık törene katılacaklar, ya da yine Hüseyin'i bir örnek olarak yücelten ve Şah'ın tahttan indirilmesi için hayatları pahasına gösteri yapan militanların şehir merkezindeki kitlesel yürüyüşünde yer alacaklardı. İkinci yolu seçen Tahranlılar, Kerbela'daki trajik sahneleri canlandırdıkları duygusuna kapılmışlardı: Kendilerini adaletsizliğe karşı dikilen Hüseyin veya onun şahadetine tanıklık eden kardeşi Zeynep'le özdeşleştirmişlerdi; Şah'ın kişiliğinde Amerikalı "Büyük Şeytan"ın ete kemiğe bürünmüş hali olan Yezid'in hain kumandanı Şimr'i görüyorlardı.[58]

Siyasetin tiyatrolaşması mefhumu bazen, Clifford Geertz'in Bali'deki "tiyatro-devlet" üzerine yazdıklarına atıfta bulunularak, bu tür fe-

nomenleri açıklamakta kullanılmıştır:

> Bu, kral ve prenslerin emprezaryo, rahiplerin yönetmen, köylülerin ise figüran, personel ve seyirci olduğu bir tiyatro-devletti. Yüzlerce hatta binlerce kişinin katıldığı ve büyük paraların harcandığı muazzam ölü yakma törenleri, diş törpülemeler, tapınakların kutsanması, hac yolculukları ve kanlı kurbanlar siyasal amaçlar için kullanılan araçlar değil, birer kendinde-amaçtır; devletin varlık nedenleridir. Saray törenleri saray siyasetini yöneten güçtü. Kitle ritüelleri devleti güçlendirmek için icat edilmiş şeyler değildi: Devletin kendisi kitle ritüellerinin gerçekleşebilmesi için bir icattı. Yönetmek seçmekten çok temsil etmekti. Seremoniler biçim değil tözdü. Şatafat iktidara değil, iktidar şatafata hizmet ediyordu.[59]

Gerçekten de tiyatro fikri –bugün Batı'da kullandığımız anlamıyla–, Brecht'in "bu sanatın, gündelik şeyleri, kendiliğinden gerçekleşen şeyler alanından söküp çıkarması" için "yadırgatma etkisi"nden (*Verfremdungseffekt*) söz ederken kuramlaştırdığı bir temsil etme ilişkisi varsaymaktadır.[60] Ancak siyaset söz konusu olduğunda, yadırgama ve dışavurum (*Ausdruck*) olgularından çok, edimsel bir olgu olarak algılanan anma, kutlama bağlamı geçerlidir. Madurai'deki MGR hayranları, geçen yüzyılın ortalarında Merina krallığındaki ayinciler, Rönesans devrinde kentlerinin yaşam akışını belirleyen yurttaşlık törenlerine katılan Floransalılar, 1978 sonbaharındaki sokak gösterilerini *taziye*'ye dönüştüren Tahranlılar ile katıldıkları gösteriler arasında bir dışsallık ilişkisi yoktur.[61] Bu kitleler, Hegel'in Fransız Devrimi hakkındaki yorumunda önemini kavradığı ritüeller aracılığıyla kendi tarihlerini dokumaktadırlar. Bu anlamda, ne kadar modern ve kentli olsa da, bütün siyasal cemaatler kültüreldir; bu önemli noktaya ileride tekrar döneceğiz.

Yadırgatma mefhumu, dile getirmiş olduğumuz siyasal pratikleri oluşturan kültürel dağarcıklarda bulunmaz. "Aktörler" ve "izleyiciler" arasındaki empati burada çok güçlüdür; izleyiciler nidaları veya replikleri, gülüşleri veya ağlayışlarıyla oyuna katılırlar ve Corneille'in sözünü ettiği "yanılsamanın" sihrine tüm kalpleriyle bağlanırlar. Belki de burada anımsatmak gerekir ki, 16. yüzyıl sonu İngiliz tiyatro eleştirmenleri, erkek oyuncuların kadın giysileri taşımalarının onların erkekliklerini etkilediğini ve aynı zamanda izleyicilerinkini de etkileme tehlikesi taşıdığını düşünürlerdi![62] Aynı şekilde, Atina'daki temsillerin gerçek koşulları bizim için bir sır olsa da, "şunu düşünebiliriz ki... yurttaşlar trajedileri sadece seyirci olarak değil yurttaş olarak da izliyorlardı."[63] Halkla sahne arasındaki karşılıklı ilişki, Java'daki *ludruk*'ta, İran'daki *taziye* sahnesinde de çok yoğundur. Uzmanlar, *taziye* bağlamında bir tiyatro-

nun söz konusu olmadığında ısrar ederler: Kerbela anlatısının etkililiği o kadar yüksektir ki, bazen hain Şimr rolünü üstlenmeyi kabul edip bu rolün gerektirdiği kırmızı urbaları giyen zavallıyı halkın öfkesinden korumak gerekmektedir.[64] Tahayyül boyutuna yapılan böyle bir yatırımın uzantısı günümüzde Asya'da çok gözde olan melodram türünde, Amerikan ve Japon televizyonların yayınlanmaları izleyicide şaşırtıcı sonuçlara yol açan pembe dizilerinde görülmektedir: Karakterlerle özdeşleşmekle yetinmeyen izleyiciler, bunları ait oldukları toplumların sorunlarına göre yeniden yorumlamakta ve aile ilişkilerini buna göre yeniden şekillendirmektedir.[65]

Bu denli varoluşsal olan kültürel biçimler toplumsal eylem açısından güçlü bir edimsellik yüklenmekte, ancak toplumsal eylemi belirleyememektedir. Michel Foucault, İran Devrimi konusundaki –tezleri çok çabuk çürütülen– yazılarında "siyasal tinsellikten" söz ederken, bunu iyi kavramıştı: "[din] hakiki bir sözdağarcığı, törensellik, zamandışı bir dramdı; kendi varlığıyla hükümranının varlığını karşı karşıya koyan bir halkın tarihsel dramını bu dinin içine yerleştirmek mümkündü."[66] Göstericiler devrimci davaya katılmak için rasyonel ve bilinçli bir seçim yaparken aynı zamanda da adalet talebi –Farsça yananlamı (*hak*) kuşkusuz Fransızca'dakinden daha karmaşık olan, içsellik (*batın*) ve görünüş (*zahir*) arasındaki diyalektik ilişkiye atıfta bulunan bir kavram[67]– ve şahadet fikri etrafında örgütlenen anlatısal bir yapı kuruyorlardı. 1978 olayları sırasında protestocuların "özverisini" anlatmak için sık sık kullanılan "*ez hodgüzeşti*" veya "*ez cangüzeşti**" terimleri, Kerbela paradigmasına göre, adalet uğruna ölmeye hazır olanların duyduğu terk edilmişlik hissini iyi ifade eder.[68] Ama bu durum, Hüseyin mitinin etkililiğinin tamamen olumsal olmasını etkilemez: Hatırlatmalıyız ki toplumsal failler bu miti dinginci tarzda da yorumlayabilirler; normal dönemlerde, pazar yeri tüccarlarının Hüseyin mitini anmaları, ticari ve mali açıdan güven duygusu yaratan bir düzenektir; bu anlamda da Max Weber'in incelediği Kuzey Amerika Protestan tarikatlarının inanışlarını, Afrika'daki ortak yatırım cemiyetlerini andırmaktadır.[69]

Siyasal ritüellerin doğrudanlığı –ya da felsefecilerin dediği gibi, dolayımsızlığı–, bu ritüellerin geçiciliğiyle, bu ritüellerin hayata geçirdikleri "heyecanla", "tutkuyla", "duyguyla" ilişkilidir. Bu sayfalar boyunca nefret ve korkuyla, üzerinde ısrar etmeye gerek kalmayacak kadar çok nefret ve korkuyla karşılaştık. Ama siyasetin dokunaklı hayaletinin

* Sırasıyla, kendinden (vaz)geçen; canından (vaz)geçen. (ç.n.)

kapsadığı alan daha da geniştir. Siyaset, her zaman dehşet ve umutsuzlukla açıklanamayacak gözyaşlarına da neden olur sık sık. Madagaskar'da, 1861'de Avrupalılar'ın dönüşü sırasında Uruç yortusunda söylenen ilahi sırasında Kral II. Radama ağlar; ilk Katolik müminler Sacré-Cœur'ün resmi karşısında gözyaşı dökerler.[70] 1944'te kurtuluş gününde Parisliler aynı şekilde gözyaşlarına boğulurlar ve cumhurbaşkanının Fransız halkı tarafından halk oyuyla seçilmesi de benzer hisler uyandırır. Türkiye'de, kırsal kesim için çok şey yapmış ve askerler tarafından haksızca asılmış Demokrat Parti lideri Adnan Menderes anıldığında, koca koca köylülerin gözleri buğulanır.[71] Metodist episkopal kilisede ayine katılan Başkan Clinton heyecanını gizleyemez.[72] Şiiler'in de Allah'ı düşünerek sık sık ağladıkları bilinir.

Bu duygusal tepkileri hafife almamak gerekir.[73] Spinoza haklı olarak siyasal toplumun, bu toplumun kurumlarının, toplum ve kurumların ayarsızlıklarının "nedenlerinin ve temellerinin" tutkularda görülebileceğini düşünmekteydi.[74] Göründüğünden daha güncel bir iddia bu; kabul etmemiz gerekir ki, siyasal öznellik sorunu, hiç olmazsa sık sık başlı başına siyasal bir sorun oluşturduğu için, siyasetbilimin uğraşılarının merkezinde yer almalıdır. Bu yüzden, İran'da, Hüseyin'in ölümünü anmak için eskiden beri dökülen gözyaşlarının karşıdevrimci mi, yoksa tam tersine bu şehidin anısını asırlar boyu canlı tutan edilgen bir direniş biçimi mi olduğunu bulmak için ciddi tartışmalara girişilmiştir.[75] Kenya milliyetçiliğinin tarihi, 1928-30 yıllarında Kikuyu seçkinlerle hıristiyan misyonerleri karşı karşıya getiren ünlü klitoridektomi* buhranı tarafından derinden etkilenmiştir.[76] ABD'de de ahlak, "siyasal doğruculuk" veya "Amerikan değerleri"ne dönüş tartışmaları ortalığı kasıp kavurmaktadır.[77] Paul Veyne bu fırsattan yararlanarak, "kültürün aynı zamanda bir gurur, kendi kendiyle ilişki, estetik veya tek bir sözcükle insan öznesinin oluşumu sorunu" olduğuna ve öznelliğin "yüzyıllar boyunca ekonomik kazanımlar veya iktidarın paylaşılması kadar çok tartışılan tarihsel bir mesele" olduğuna dikkat çekiyor.[78]

Siyaseti bu açıdan düşünmek, tam anlamıyla sosyal bilimlerin kurucu babalarının düşüncelerine geri dönmek demektir; ancak bu geri dönüş sırasında, modern felsefenin dışarıda bıraktığı özne kavramını şatafatlı bir biçimde düşüncemize yeniden dahil etmek zorunda değiliz. Tersine, Tocqueville'den Weber'e ve Foucault'ya uzanan çizgide, her türlü öznelliğin tarihselliğini gözler önüne seren büyük bir düşünce süreklili-

* Klitorisin kesilmesi yoluyla kadınların sünnet edilmesi. (ç.n.)

ği ortaya çıkmakta, bu akıl yürütme "deneyimin biçimlerinin tarihselliğini" düşünmeye çalışmaktadır.[79] Bu andan itibaren sorun ne Özne'dir, ne de bireysellik; çünkü bu mefhumlar, kendi genellikleri içinde, deneyime ilişkin olarak böyle bir tarihselliğin açıklamasını yapma yeteneğinden yoksundurlar. Sorun daha ziyade öznelliğin üretimi; başka bir deyişle, Gilles Deleuze'ün Foucault'nun eserini eleştirirken siyasetbilimcilerin gözüne bile uygun görünebilecek kadar Weberci terimlerle tanımladığı özneleşmedir: "Özneleşme varoluş biçimlerinin, yaşam tarzlarının üretilmesidir."[80] Şu noktanın üzerinde durmak gerekir: Özneleşme, hatta bireyleşme bireyselleşmeyle eşanlamlı değildir. Örneğin Tamiller'de "önde gelen bir birey olma", "resmi/sivil bir birey olma", bireyin ailesi, kastı, mahallesiyle olan ilişkisine göre ortaya çıkar. Bir Batılı'nın gözünde, bu ilişkinin varacağı yer "soyut birey mefhumu olmayan güçlü bir bireylik duygusunun" paradoksudur.[81] Buna karşın, burada bir *ethos*, faillerin öznelliğini yapılandıran, toplumsal açıdan değer verilen bir yaşam tarzı fark etmek mümkündür. Aynı şekilde Java'da "ince", "uygar", "kibar" (*alus*) bir varoluşa ait olan dağarcık, veya İran'da "iyiliksever insan", "güvenilir arkadaş", "cemiyet adamı" (*adem-i içtimai*) dağarcıkları Öteki'yle kurulan ilişkiden ayrılamayacak bir Kendi'yle ilişki tarzı biçimlendirir.[82]

Siyasetin (veya devletin) alanı, özel yaşamda ifade edildikleri anlarda bile, bu özneleşme süreçleriyle sürekli bir karşılıklı ilişki içindedir: Foucault, Arlette Farge ile birlikte "ailelerin düzensizlikleri" üzerine yürüttüğü araştırma hakkında, ... devlet ve özel yaşamın nasıl birbirlerini etkilediklerini, çarpıştıklarını ve iç içe geçtiklerini görmek çok etkileyicidir," der.[83] Aslında, Tocqueville de zaten devletin mutlak kudretiyle bireyin özerkliğinin bağlantılı olduğunu ve bireyleşme sürecinin ailenin rasyonelleşmesinden geçtiğini görmüştü.[84] "Bireyciliğin devletin gelişmesiyle orantılı olarak geliştiğini varsayan kolaycı şemadan kurtulmak" gerekiyorsa da,[85] Mısır, Asur ve İsrail'den kaynaklanan kırsal/çobanıl iktidar anlayışı, onu değiştiren, sürü ve çoban arasındaki bireysel bir ilişkiye dönüştüren ve ortaçağın sonunda yeni bir siyasal örgütlenmeyle, modern devletle bağdaştıran Hıristiyanlık tarafından içerilmiştir. Foucault şunu belirtir: "'Modern devleti' bireylere rağmen, onların kim olduğuna aldırmadan, hatta varlıklarını bile yok sayan bir kendilik olarak değil; tam tersine bu bireyselliğe yeni bir biçim tayin etmeleri ve belirli bir düzenekler toplamına tabi tutmaları koşuluyla bireylerin onunla bütünleşebildikleri gelişkin bir yapı olarak düşünmek gerektiğine inanıyorum. Bir anlamda, devlet bir bireycilik ekseni veya

yeni bir kırsal/çobanıl iktidar biçimi olarak görülebilir."[86] Fransız tarihçilerin somut araştırmalarının yanı sıra Alman eleştirel rasyonalizmi de –Cassirer, Elias ve Panofski'nin çalışmaları– bunların basit felsefi soyutlamalar olmadığını göstermiştir. Devletin eylemi gerçekten, duygusal ile rasyonel arasında, görünüm ile içsellik arasında, halk kültürü pratikleri ile daha incelikli yaşam tarzları arasındaki paylaşımın biçimlenmesine katkıda bulunmuştur.[87] Bunun karşılığında, bu farklı özneleşme dağarcıkları da siyasal dili ve simgeselliği besleyebilir.

Nasıl yorumlanacağı tam olarak bilinmese de, örneğin iktidar ilişkilerinin cinselleştirilmesi birçok toplumda yinelenen bir olgudur; yetki sahiplerinin saygınlığının azalmasını veya tersine zımni değer kazanmasını belirleyen en önemli süreçlerdendir. Marie-Antoinette'i konu alan pornografik edebiyata kadar uzanmadan, doksanlı yıllarda Fransa'da, popülizmin erkeklik gücüyle bir ilgisi olduğunu görmek için bazı Fransız seçilmişlerin veya parti yandaşlarının sözlerine kulak kabartmak yeterli olacaktır. Haute-Loire'da bir Ulusal Cephe yandaşı, "Biz t.şaklı sağız. Diğerleri, Giscard ve Barrot, gevşek t.şaklı sağdır," demiştir; Valenciennes Belediye Başkanı Jean-Louis Borloo, "Bırakın o kurumlar, iktidarsız şeyler, sahte seçkinler istedikleri kadar bağırıp çağırsınlar," sözlerini kullanmıştır.[88] Başka bir bağlamda, zaten fabrikalarda çalışan kadınların ekonomik özerkliklerinden, Metodistler'in dinsel veya yardımsever etkinliklerinden çekinen İngiliz muhafazakârlar, işçi radikalizminin saflarına katılmaya başlayan "terk edilmiş mahlûkları" (yani, o devrin diliyle fahişeleri) aşağılamaktan geri durmamışlardı.[89]

Öznelliğin kavramsallaştırılmasıyla siyasal eylem arasındaki bu ilişki sürekli ve çok önemlidir. Günü gününe yapılan siyaset de bir anlamda zevk ve estetiktir. Şatafatlı bir şekilde "siyasal kültür" diye adlandırılan şey, her şeyden önce, ve belki de yalnızca etik bir tahayyülle bağdaştığı düşünülen bir siyasal üsluptur.[90] Tam olarak bilincine varmasak da, bizi yönetenlerin belirli niteliklere sahip olmalarını bekleriz, onlar da bu niteliklere sahipmiş gibi görünürler. Yunanlılar yönetenlerin güzel olmalarını, güzel konuşmalarını ve etkin cinsel roller üstlenmelerini isterlerdi.[91] Romalılar, aynı şekilde, imparatorlarının davranışları bu önyargıyı geçersiz kılmadığı sürece, zevklerde edilgenliği siyasal iktidarsızlıkla ilişkilendirirlerdi.[92] Ama plebler Prens'in iyilikseverliğinin gururdan arınmış, halka yatkın bir biçimde uygulanmasını arzuluyorlardı; bu ise, hükümdarlarından bekledikleri *severitas* ve *gravitas*'a (ciddiyet ve ağırbaşlılık) hiç de uymayan *levitas popularis*'ten (popüler havailik) hep şikâyet eden, *viri graves atque severi*'nin (üst sınıf-

ların ciddi ve akil adamlarının) hiç hoşuna gitmiyordu. Sezar, Avgustus, Germanicus, Neron ve hatta hükümdarlığının ilk yıllarında Caligula'nın alt sınıfların sevgisini kazanmalarının, Tiberius'tan ise nefret edilmesinin nedeni işte budur. [93]

Günümüzde ise çağdaşlarımız kendi siyasal cemaatlerine dair, faillere dayatılan bir etik anlayış –John Lonsdale'in deyimiyle "bir ahlaki ekonomi[94]– oluştururlar; ancak bu anlayış herkesten kabul görmez, tartışma hatta polemik konusu olur. Örneğin, Afrika'da zenginlik sıklıkla "bir iç erdemin dışa vuran göstergesi"[95] olarak algılanır. Dolayısıyla, siyasetçiler zenginliklerini çekinmeden gözler önüne serebilirler.[96] Bununla birlikte, söz konusu erdemin varlığı yolsuzlukların ortaya çıkmasıyla giderek şüpheli bir hal almaya başlamıştır. Sahra'nın güneyinde demokrasinin oluşmasının zorluklarından biri, belki de kamuoyunun önderlerinin iki zıt kutbun her ikisine de aynı anda sahip olmasını istemesinden kaynaklanmaktadır: "mide siyaseti"nin yeniden dağıtım mantığının sağladığı yararlar ve "*good governance*" (iyi yönetim) yaklaşımının getirdiği sıkı para politikaları.

Siyasal niteliklerin bu kaçamaklı, muğlak karakteri analiz yapan kişiyi de sıkıntıya sokar, çünkü bu nitelikleri şeyleştirmeden kâğıda dökmek zordur. Örneğin, Félix Houphouët-Boigny'nin Modibo Keita ve Sékou Touré'den daha kısa boylu olduğu için acı çektiği ortaya çıkabilir; başkanın nutuk maratonlarıyla telafi etme alışkanlığında olduğu bir dezavantajdır bu: Tek partinin tellallığını yapan bir gazete, 1987 tarihli bir haberde, "İhtiyar, notlarına bakmadan, bir bardak su içmeden, ara bile vermeden, bu gösteriden şaşkına dönen bir izleyici kitlesi karşısında beş buçuk saat konuştu,"diye yazarak başkanı övmüştü.[97] Kordiplomatiğin ıztırap kaynağı olan bu tür performanslar, devlet başkanının hâlâ yaşadığını dünyaya göstermenin başlıca yöntemiydi. Ama, hitabet sanatının "şefe" yakışacak ölçülerdeki bu muazzam bir gösterisi karşısında kordiplomatiğin duyduğu bıkkınlığı parti kongresi üyelerinin de paylaşmadığından emin olabilir miyiz? Bir başka örnekte, Kamerun'da Paul Biya, hitabetin cinsel etkinlikle birlikte iktidarın bir özelliği ve *evu** ilkesine sahip olmanın göstergesi olarak görüldüğü bir toplumda, titrek sesinin yarattığı korkunç handikapı hiçbir zaman aşamamıştır.[98] Yine de bu handikap, özellikle hassas koşullarda bile devletin denetimini elinde tutmasına engel olmamıştır...

Kültürelci düşünce biçimine yüz vermeyen bir yorumun karmaşık-

* Beti kabilesine özgü bir büyücülük işlevidir.

lığı, siyasal niteliklerin aynı anda hem geçici olmaları hem de merkezi bir önem taşımalarıdır. Java'da, kişinin ışıltısını (*teja*) çevresindeki insanlara göstermesi gerekir. Tahttan indirilmek üzereyken, III. Amangkurat (1703-1708) "midesi bozulmuş bir Çinli gibi" solgun görünüyordu; selefi II. Amangkurat'ın (1677-1703) ise, savaşa giderken yüz ifadesi değişiyordu. O zamanki vak'anüvislerin abartmaları mı bunlar? Ne olursa olsun, Sukarno'nun bu dağarcığı ihmal etmediği, Prens'in cinsel gücünün krallığın refahının göstergesi olduğu bir ülkede kendi sapkınlıklarından meşruiyet çıkardığı açıktır.[99] Yine de, bu kitapta şimdiye kadar kullandığımız teorik yaklaşım böyle bir şeye izin vermeyeceği için, bu ışıltıyı elle tutulur ve gerekli bir kategori biçimine sokmaktan kaçınacağız.

Başka yerlere, başka âdetlere (veya başka fikirlere) bir göz atalım. Aşka hiçbir zaman karşı olmayan Senegalliler, bununla birlikte *jom, kersa* ve *mun* gibi siyasal nitelikleri öne çıkarmaktadırlar, Leopold Sédar Senghor, 1976'da partisinin kongresinde şöyle demişti:

> Gerçekte, bizim Senegal hümanizmimiz, *jom*, *kersa* ve *mun*'dan oluşan üç ana değere dayanmaktadır. *Jom*..., kişinin "şerefine", diğerlerinin saygısını kazanan, *teenanga* veya "terbiye" olarak anlaşılabilecek dürüst insan haysiyetine dair duyduğu histir. *Kersa* ise, "kendine hakimiyet" olarak anlaşılabilir. Bu, onları yönlendirmek üzere içgüdülerimize, tutkularımıza egemen olmamızı sağlayan ruh gücüdür. Bu aynı zamanda her ayrı koşulda, her meselede adil olan şeyi uygulamamızı sağlayan duyarlılık ve incelik ruhudur. Nihayet bu her türlü aşırılığı engelleyen, kişiliğin hiçbir biçimde çözülüp dağılmamasını sağlayan "ölçülülük" ve "utanma" hissidir. *Mun* ise, boyun eğme değil, eylemde olduğu kadar fikirlerde veya hislerde, etkililikte de tutarlılık ve sebat anlamına gelen şu köylü "sabrıdır".[100]

Buradan hareketle kenti, özellikle parayı çok sevdikleri için *jom* eksikliğinden günaha giren, *mun* eksikliği nedeniyle hafif davranışlarda bulunan memurları ve işadamlarını eleştiriyordu.[101] Ama bu sözleri okuyup geçmeyelim hemen. Senegalliler'in zihninde *kersa*, asil doğanlarda var olan bir şeydir. Alt sınıflardan gelen kişilerin örneğin Habib Thiam ve Iba Der Thiam'ın kaba ve öfkeli olmasında şaşırtıcı bir şey yoktur. Diğer taraftan, Başkan Abdou Diouf'un "ölçülülüğü", methiye yazarlarına konu olmuştur.[102] Ancak bu dağarcığın failler tarafından ne ölçüde araçsallaştırıldığını, faillerin kendi siyasal cemaatlerinin "ahlaki ekonomisiyle" giriştikleri sürekli pazarlığın bu dağarcık üzerindeki etkisini gizlememek gerekir: Abdou Diouf, kendisini gölgede bırakmayacak ve yerine geçmeye kalkışmayacak bir "kast mensubunu" başbakanlığa ge-

tirmeye özen göstermişti; kentin sapmalarını vurgulayan Senghor da, ellili yıllarda, "dört komün"ün* *criollo* seçkinleri karşısında taşranın ve tarikatların üstünlüğünü tesis eden barışçı bir devrimin kahramanı olduğunu anımsatıyordu böylece.

Kültürelci ideolojilerini eleştirdiğimiz kimliksel popülizmler – örneğin İslamcı hareketler veya Hindu Milliyetçi Partisi– gerçek "yardımseverlik stratejileri" geliştirerek yardımseverlik pratiklerine bağlı nitelikleri de bol bol kullanmışlardır.[103] Bu hareketler, güçlerinin önemli bir bölümünü söz konusu özneleşme toplamından alırlar, ancak bu ilişki seçmenlere yönelik basit bir maddi ödüllendirmeden ibaret değildir: Burada, ahlaki ya da kültürel nitelikli, yani tahayyülden kaynaklanan beklentilere cevap veren simgesel ya da etik bir ikramiye de söz konusudur. Ancak tam da bir tahayyülden kaynaklanması nedeniyle, bunu tanımlamak güç bir iştir.

Demokratik ve bürokratik toplumların da, tarihten miras kalan ilginç bir temsiller karışımından ve modalardan oluşan, kendilerine özgü birer siyasal üslupları vardır. Bir yanda, anılardan ve topraktan kaynaklanan dingin güç, diğer yanda gençliğin ve hatta sporcunun heybeti ve dinamizmi bulunur. Cumhuriyet balolarına başkanlık etmek, konuklar şerefine içilen şaraplara titizlik göstermek, ama aynı zamanda sırıtarak rahat kıyafetler içinde poz vermek, yanlışlıkla mayoyla yakalanmış gibi yapmak veya –neden olmasın?– 1995'te Edouard Balladur'ün yaptığı gibi toplantının birine otostopla gitmek gerekir. Jacques Chirac'ın cumhurbaşkanlığına seçildiği gece genç yandaşları arasında yapılan bir röportajdan alıntılar, genel oyla seçilen bir önderin, aynı zamanda kendisine atfedilen bazı niteliklere bağlı olarak da seçildiğini doğrulamaktadır:

"Jacques Chirac'a oy verdim, çünkü onu seviyorum. Yakışıklı ve heybetli. Gençlik resimlerinde çok hızlı görünüyor. O yaşta olsaydı onunla yatabilirdim. Aslında şimdi de yatabilirim.

"Chirac soytarı haliyle matrak bir tip, onun bu halini seviyorum. Özgürlük, haşhaşın yasallaşması falan. Peki, inanmayın. Belki de öyledir. Hiç olmazsa hayal kurmamızı sağlıyor."

"Önemli olan aile. Görülüyor ki Chirac'ın karısı deli ve yaşlı. Başkası olsa boşanmak isteyebilirdi. Chirac yapmadı. Onu yüzüstü bırakmadı. Kızına bile iş buldu."[104]

Gülünç bir çeşitlilik arz eden bu beyanlar, siyasal özneleşmenin çe-

* Senegal'de Fransız geleneklerini sürdüren, Afrikalı burjuvaziyi temsil eden dört yerleşim bölgesine ve burada yaşayanlara atıfta bulunuluyor. (ç.n.)

lişkili hatta çatışan yapısını bir kez daha gözler önüne serer. Toplumun derinliklerine gömülmüş bir kültür değildir bu, dalgalı ve sürekli bir üretimdir; inisiyatif toplumun alt katmanlarındaki gruplara, örneğin Roma İmparatorluğu'ndaki azat edilmiş kölelere, sanayi devrimi İngilteresi'ndeki "radikal" esnaf ve işçilere, Mobutu Zairesi'ndeki elmas "kazıcılarına", Java'daki Surabaja limanının proleterlerine ya da Hindistan' daki aşağı kastlara geçtikçe, bu üretimin kime ait olacağı giderek daha tartışmalı bir hale gelir.[105]

Ayrıca, "gelenek" ve "kültür" kılığına bürünmüş olan özneleşme dağarcıkları temelde ikiz-değerlidirler ve bu özellik gelip geçici niteliklerinin diğer yüzüdür. Tahranlı *civanmertler* –en başta kentin belediye başkanı Gulam Hüseyin Kerbasçi– hem birer yardımsever olarak saygı görürler hem de "ensesi kalın" olarak korku uyandırırlar; bu üslup son derece incelikli bir biçimde hayata geçirilir. Java *ludruk*'unda kesinlikle yasak olan travestilik, yeraltı dünyasına özgü, erkekçe değerlere bağlı Surabajalı proleterlerin biraz aşağıladıkları ama muhitlerindeki gençlerin yaşlılara karşı olan davranışlarında uymalarını arzuladıkları geleneksel nezaket ve incelik (*alus*) kodunu temsil eder.[107] Aynı şekilde işçi radikalizminin "karşılıklılık ritüellerinin" ve Metodizm'in yaydığı disiplin, sadelik ve yardımlaşma *ethos*'u İngiliz işçilerinin hepsi tarafından paylaşılmıyordu: Zanaatkârların daha "aristokratik" özlemleri vardı; sefahat, aşırılık ve suç başka ahlaki kıstaslar çıkarıyordu ortaya.[108] J. Pitt-Rivers'ın klasik nitelikteki çalışmalarının ortaya çıkardığı gibi, etik niteliklerin ikiz-değerliliği, bu niteliklerin dinsel bir iz taşıdıklarının söylenmesine karşın toplumsal ortakların karşılıklı ilişkilerine dayanmalarından kaynaklanır: Patronun onuru, her şeyden önce onu onurlandıran müşterilerin işidir. Şu halde, Merina kabilesinin *hasina* anlayışı –kahraman-kralların "erdemini" oluşturan güç, sertlik, bereket, hatta azizlik– bir durum olmaktan çok, öznelerin pratiklerinin ve kültürel bir kurnazlığın meyvesidir: "*Hasina* teriminin içerdiği ikiz-değerlilikten çıkan şey, onu üstlerin sahip olduğu doğal bir nitelik ve astlara yarar sağlayan bir avantaj olarak betimleme olanağıdır; gerçekte, bu yanılsama tersine bir edimle yaratılmıştır: Astın üste verdiği... bir armağan."[109]

Bu özneleşme süreçleri, kentin ve öznelerinin yeniden tanımlanmasına veya hatta yeniden kurulmasına çağrı yaptıkları ölçüde, toplumsal dokuda yankı bulurlar. Kan, sperm, toprak, kimlik, özgünlüğe dayanarak kendini kökensel (Almanca'daki anlamıyla *ur-*) addeden temsilleri kolaylıkla harekete geçirirler. Siyasetin kimliksel stratejilerinin dayanağı olan geleneğin danslarının bu denli tutkulu, düşsel, düşmanlık ve

korku yüklü olmalarının, sonunda ürkütücü saflık tahayyüllerine dönüşmelerinin nedeni, bunların birer özneleşme süreci olmalarıdır. Bu durumda Öteki cemaatin, ırkın, ulusun, kastın, inancın bütünlüğünü kirleten kişi olur. Bu tehdit cinselliğin gizlerinde olduğu kadar ölümde de kendini hissettirir. Kimliksel saflık peşinde koşan beyhude çaba, her zaman belirli ve karmaşık toplumsal bağlamlarda ortaya çıkar. Ama, Öteki'nin simgesel yıkımı ve fiziksel bozulması üzerinden Kendi'nin üstünlüğünü ve bütünlüğünü ortaya çıkaran, trajik biçimde basitleştirici bir denkleme de indirgenebilir. Bilgi ve itiraf sağlamayı değil Düşman yaratmayı, toplumsal bedeni kirlenmiş unsurlarından temizlemeyi, işkence yapılan kişinin insanlığını bütün yapısıyla yıkıma uğratmayı amaçlayan modern işkencenin anlamı özellikle budur.[110]

Kimliksel siyasetin bu aşırı sınırlarına vardığımızda, faillerin "toplumsal yaşamın özerkleşmiş bir etkeni"[111] olan bir tahayyüle nasıl kapıldıklarını daha iyi anlarız. Bu tahayyülün rasyonel operatörler tarafından araçsallaştırıldığı sık sık söylenir. Ama, örneğin Pierre Ansart tarafından geliştirilen "siyasal tutkuların yönetilmesi" fikri kısıtlayıcıdır. "Uyumlu duyguların sömürülmesine yönelik duygulandırıcı simgelerin üretilmesi" üzerine düşünmek de, "uyumlu tutkuların sürdürülmesi yoluyla" iktidarın nasıl sürdürüldüğünü göstermek de yeterli olmayacaktır.[112] Olayların bu yönü gözardı edilebilir bir şey değildir elbette. Avrupa mutlak monarşileri, 20. yüzyılın totaliter rejimleri, dayanaklarını güçlendirmek için temel siyasal duygulanımları pohpohlamış ve sıklıkla da kullanmışlardır. Jean-Marie Le Pen de, "büyük gösterilerden sorumlu olan bir sahneleme ve estetik görevlisi" atamıştır. "Bugün yalnızca idari amaçlarla belirlenmiş olan bölge sınırlarına karşı, kökenleri vurgulamak için" Krallık Fransası'nın otuz sekiz vilayetinin bayrağını kullanan, "Fransa için savaşanlara duyduğumuz saygıyı göstermek ve bizi [Naziler'le] işbirliğinin partisi gibi göstermek isteyen söylemi yalanlamak amacıyla" kürsülerin önüne muharip gazileri dizen, salonlara Haendel, Beethoven ve Verdi'nin müziğiyle ses getiren bu görevli, Amerikan televizyonundaki vaizlerin tekniklerinden aldığı esinle Ulusal Cephe'nin halk toplantılarının tarzını değiştirmiştir: "Siyasette, öbür partilerin unuttuğu kutsal bir boyut var. Biz bu parlaklığa dönmeye çalışıyoruz. Bu yüzden saflığın imgesi olan beyaza başvuruyoruz. İnsanların buna gereksinimi var. Siyasete rüya katmak gerekiyor."[113] Daha iyi bir ifade düşünülemezdi. Aslında, diğer siyasal oluşumların strateji uzmanlarının yaptıkları da bundan farklı değildir. Onlar da harekete geçirmek istedikleri siyasal tutkuların, duyguların, sim-

gelerin türüne göre (belki daha yeteneksiz, belki daha itinalı) imaj danışmanları çalıştırırlar.

Öyle olsun. Bununla birlikte, bütün bunlar öznelerin, seçmenlerin, militanların onlara böyle sunulan temel siyasal duygulanımlara neden bağlandıklarını açıklamaya yetmez. Ayrıca, meşruiyet sağlama amacıyla kullanmaya çabaladıkları tahayyüle, siyasal sorumlular ve onların uzmanları da kapılmaktadır. 1979'daki anayasa referandumunda "Hayır" oyuna kırmızıyı –Yezid'in rengi–, "Evet" oyuna ise siyahı –Hüseyin'in rengi– uygun gören İranlı yöneticiler Kerbela paradigmasına yabancı mıydılar? Tarihin en çarpıcı devrimlerinden birini gerçekleştiren bir halkın bu kadar kaba yöntemlerle güdülebileceğine inanacak kadar sinik ve aptal mıydılar? Muhalefetin simgesi olan kırmızı rengin kendi lehlerine bir kanıt oluşturabileceğini düşünmüş olmaları akla daha yatkındır. Burada daha önce, özellikle Hint cemiyetçiliğinde, asli kimlikler konusunda karşılaştığımız bir tartışmayı karşımızda buluruz. Kabul etmemiz gerekir ki, müslüman veya Hindu bilinçleri, uygulamaya yeni konan genel seçimlerde alacakları desteği artırmak isteyen milliyetçi önderler tarafından bile isteye imal edilmişlerdir. Ama ne olursa olsun, seçmenlerin desteği olmadan böyle bir şey yapamazlardı... Marc Bloch, Fransa ve İngiltere'de "kraliyet dokunuşunun"* kökenlerini incelerken, bu sahte ikilemi yetkin bir biçimde aşar: "Bireysel bir iradenin damgasını taşıyan belirli hedeflere hizmet etmek amacındaki bir kurumun bütün bir halka kendisini dayatabilmesi için, kolektif bilincin derinliklerindeki akıntılar tarafından da taşınması gerekir; bunun karşılığında, bir parça belirsizlik taşıyan bir inancın düzenli bir ritüel olarak somutlaşabilmesi için de birkaç berrak iradenin bu biçimlenişe yardımcı olması bir yarar sağlıyordu belki."[114]

Bu nedenle, "kendi çıkarına işleyen tutku hallerini anlamak" önemlidir.[115] Rvanda'da, iyi hıristiyan ve iyi komşu olan dürüst insanların Mille Collines Radyosu'nun üstü kapalı buyruklarına neden ve nasıl uyduklarını; soykırım sorumlularının kullandıkları ve herkesin ne demek olduğunu anladığı şu terimi tekrarlamak gerekirse, "çalışmaya" koyulduklarını; duyulmamış bir vahşete başvurarak tanıdıklarını ve meslektaşlarını palayla doğradıklarını, veya gerekli parayı ödeyebilenlere bir kurşunla işlerini bitirme lüksünü bahşettiklerini; aldıkları yaralara rağmen bazıları hâlâ yaşayan vücutları tuvalet çukurlarına attıklarını veya

* Kral veya kraliçelerin, elleriyle dokunarak hastalıkları iyileştirebilecekleri inancı. (ç.n.)

köpeklere terk ettiklerini anlamak önemlidir. Çünkü Büyük Göller bölgesine has siyasal muhayyile *budur*; Kigali'nin yeni hakimlerinin amaçlarının, *Hutu Power*'ın –belki de geçici olan– yenilgilerinin, insani yardım örgütlerinin merhametli ruhunun bir parça ötesinde bir şeydir bu muhayyile: İnsan etine doymuş köpekler, akrabalarının katledilmesinin etkileri yüzlerinden okunan (veya okunduğu sanılan) komşular, her zaman şüphelenilecek –veya kendileri de hep şüphe duyacak– olan sağ kalanlar, kamyonlarını sarhoş gibi kullanan acıdan sersemlemiş galipler, özel bir durumda bulunan öksüzler.[116] Yönetilmesi gereken bir yığın tutku vardır ortada; ama gerçeklik yalnızca bunlardan ibaret değildir.

Aslında bizi bu konu üzerinde daha fazla durmaya iten şey, örneğin, Saddam Hüseyin'in 26 Şubat 1991'de Irak'ın "manevi zaferini" selamlaması ve propagandacılarına "cumhuriyet muhafızlarının saldırganların belkemiğini kırdığını ve onları ülke sınırlarının dışına attığını" söyletmesi değildir.[117] Doğrusunu söylemek gerekirse, bizim için önemli olan şey Iraklılar'ın bu söyleme inanmaları da değildir; çünkü her şeye karşın söylenenlerden tatmin olmayan ve başkaldıranlar da olmuştur. Bizim için bağlayıcı olan şey, Saddam Hüseyin'e olmasa bile onun rejimine verdikleri desteği sürdüren, akıldışı bir kumar sonucu ülkelerinin olabilecek en acı şekilde, bir güzel yenildiğini bilmelerine karşın bu *pathos*'u kabullenen Iraklılar'dır.

Yunanlılar'ın kendi mitlerine inanıp inanmadıklarını sorgularken bile, Paul Veyne sorunun bu olmadığını ortaya koyuyordu aslında; çünkü "kültür, sahte olmasa bile, hakiki bir şey de değildir".[118] Dakka'da, George Bush rolü oynayan ve Saddam Hüseyin rolündeki oyun arkadaşından kafasına yediği taşla yere yıkılan on iki yaşındaki çocuk, kuşkusuz George Bush *olmadığını* biliyordu. Bu sahneyi seyredip çığlıklar atan büyükler için de kuşkusuz aynı şey geçerliydi. Bütün bunlar çocuğun ölmesine engel olamadı yine de.[119] Tahayyül, hakiki ile sahte arasındaki gri bölgeyle ilgilidir; bu gri bölgeyi ortaya çıkaran şey, araçsallaştırma ve katılmanın yarattığı "çifte eylemdir" (Marc Bloch). Diğer bir deyişle, muhayyile, gerektiğinde siyasal operatörlerin de kullandığı bir ikiz-değerlilik ilkesidir. Ulusal Cephe'nin kurnaz metin yazarı, "Kürsülerimize meşale koyuyoruz diye bizi Naziler'e benzetiyorlar. Ne aptallık! Olimpiyatlar'a da yapılıyor mu bu muamele?" diyordu.[120]

BİR İKİZ-DEĞERLİLİK İLKESİ OLARAK TAHAYYÜL

Son derece belirleyici olan kimi noktaları tekrar ele alalım. Tutkuların, estetiğin, etiğin, simgesel etkinliğin yeri olan tahayyül, tanım itibariyle dolayımsızlığın ve ikiz-değerliliğin alanıdır. Tahayyülün siyasal pratikler içindeki merkezi konumu kabul edildiği andan itibaren bu pratiklerin de tanım itibariyle ikiz-değerli oldukları anlaşılır.

Halbuki siyasetin bu özelliği, hem failler –ki hepsi rasyonalist veya faydacı bir ideal tarafından yönlendirildiklerini iddia ederler– hem de sapına kadar pozitivist ve faydacı olan siyasetbilimciler tarafından büyük ölçüde bilmezlikten gelinir.[121] Yöneticilerinin oportünizmiyle dalga geçen, yozlaşmalarından şikâyetçi olan seçmenlerin de kafaları daha açık değildir, çünkü tüm kanıtlara rağmen yönetenlerin saf ve tertemiz olmalarını istemektedirler. Gerçekten de modern dünyada rastlanan önemli destansı olaylar öyle karışıktır ki, bu olaylarda yer alanlar kaçınılmaz olarak yollarını şaşırmışlardır. Avrupa'da, Japonya'da, ABD'de, İkinci Dünya Savaşı'nda işlenen insanlık suçları hakkında yapılan tartışmalar bunun kanıtıdır.

Ama Afrika ve Asya'da sömürgeciliğe karşı verilen mücadeleler de daha açık bir görüntü sunmazlar. Yerlilerin direnişi sömürgecilerle işbirliği yapmalarını engellememiş, bazı kişilikler veya bazı toplumlar bir eksenden diğerine geçivermiştir. Görmüş olduğumuz gibi, sömürge rejimlerinin gündelik işleyişi, yöneticiler (veya misyonerler) ile yerliler arasında "uzlaşılmış bir gerçeklik yorumuna" zemin hazırlayan bu tür "işlemsel yanlış anlaşılmalara" dayanıyordu.[122] Böylece iki taraf da, çoğunlukla örtülü bir uzlaşma vasıtasıyla, bazen de hakiki ve uzun süreli bir kopuşa yol açacak bir çatışma pahasına kendi tahayyülünü gerçekleştiriyordu. Ayrıca, sömürgelerdeki yanlış anlaşılmaların işlemselliklerini kaybedip korkunç savaşlara dönüştükleri dönemler de dahil olmak üzere, bu karşılıklı gündelik ilişkilerin bütünüyle olmasa bile bir bölümüyle paylaşılan çeşitli tahayyüller –gelişmeye, geleneğe, milliyetçiliğe ait tahayyüller– doğurduğunu daha önce gözlemlemiştik. Böylece bağımsızlıklarının ilanının üzerinden on yıllar geçtikten sonra bile tarihsel hafıza Cezayir veya Vietnam ile Fransa arasındaki ilişkilere hükmetmeye devam etmiştir. Çünkü milliyetçi talepler de sömürgeleşme kadar muğlak bir toplam olmuştur: aynı anda hem özgürlük hem de saygınlık çabası, zenginleşme ve toplumsal yükselme isteği, bir eşitsizlik ve adaletsizlik sisteminin yeniden kurulması, hatta metropolden

arta kalmış emperyalist bir projenin komşu halklar aleyhine yeniden ele alınması. Bu tarihsel hareket Afrika'da önce işgalciyle işbirliği yapmış, iki savaş arası dönemden itibaren kademeli olarak işgalcinin etkisini azaltmış, sonunda da onun yerine geçmiştir; önce devletçi bir milliyetçilik örtüsü altında, sonra da uluslararası fon çığırtkanlarının talep ettiği özelleştirmeler ve ekonomik liberalleşme vasıtasıyla ekonominin kaynaklarını kendi çıkarı doğrultusunda yönlendirmiştir. Birçok durumda siyasal seçkinlerin yerlerini istikrarla korumaları, devletin oluşumunun değişik safhaları arasındaki bu sürekliliği gözler önüne sermektedir.[123] *Apartheid*'a karşı mücadele bile, düzen yanlısı yazıların gösterdiğinin aksine, ırksal bir *western*'e dönüşmemiştir. Çarpıcı bir denemesinde Shula Marks, Güney Afrika'daki "bağımlılığın belirsizliklerini" analiz etmiştir: devletin belirsizliği, milliyetçiliğin belirsizliği, sınıfların ve sınıfsal bilinçlerin belirsizliği. Reis Buthelezi'nin "gergin ip siyaseti" bütün bu belirsizliklerin tehlikeli bir sentezidir.[124] Sahra'nın güneyinde, neredeyse her yerde, sömürge dönemini sömürge sonrası döneme bağlayan bu rahatsız edici süreç kasvetli bir şekilde hissedilmektedir.[125]

Devrim de yarı açık yarı kapalı bir görüntü arzeder. Tarihçilerin ve siyasetbilimcilerin sürekliliğin ve kopuşun karşılıklı paylarını ayırt etmede çektikleri zorluk bunun göstergesidir. Tocqueville'e bakarsak, Fransız Devrimi monarşik merkeziyetçiliğin bir dönüşümüdür ve aynı şey Rusya'daki Sovyet rejimi, Çin Halk Cumhuriyeti, İran İslam Cumhuriyeti veya Türkiye'deki Kemalist cumhuriyet için de söylenebilir.[126] 1964'te, Kongolu isyancılar, her ne kadar Millenarist ve bozguncu da olsalar, yıkmak istedikleri düzenin bürokratik âdetlerine zevkle katılmışlardı: "Maniema-Kivu Devrimci Hükümeti"nin başı Malembe, memurları "yanlarında bölge sekreteri ve genel sekreterin onayladığı, amirlerinin verdiği bir kâğıt" olmadan görüşmeye kabul etmeyeceği konusunda uyarıyordu; genel sekreter ise halkın lanetlediği bir sömürge pratiğine açıkça atıfta bulunarak, "Bu memurlar kaprislerinin ateşine kapılıp hiyerarşik haklara riayet etmemeyi sürdürürlerse, kendilerine karşı alınacak cezalandırma tedbirleri hazırdır," diye ekliyordu.[127] Daha genelde, İslamcılık ve milliyetçiliğe dair analizler bize göstermiştir ki, uzlaşmaz çelişki ve reddetme, rakibin zihinsel kategorilerini, değerlerini ve kurumlarını mal edinme yöntemleri olabilir.

Demek ki ikiz-değerliliği siyasetin içindeki özelliklerden biri olarak kabul etmenin zamanı gelmiştir. Batılı üniversitelerde moda olan kavramlaştırmalar bize bu konuda yardımcı olmayabilir. Ama siyasete

ait olan bazı kültürel dağarcıklar, kuşkulu gördüğümüz bu özelliği seve seve kullanmaktadırlar. Acımasız bir çıraklık döneminden geçmek zorunda olan genç Spartalılar, "görünmemeyi, gizlice hırsızlık etmeyi, bahçelere ve şölenlere fark edilmeden dalmayı, gündüzleri saklanıp geceleri saldırmayı, hiçbir zaman yakalanmamayı, hırsızlık mecburi bir rolün parçası da olsa hırsızlığı itiraf etmektense ölmeyi yeğlemeyi" öğrenmek zorundaydılar. Genç Spartalı'nın yurttaş statüsü kazanmasının yolu, çelişkili bir şekilde, özgür kişilere uygulanmayıp esirlere özgü olan kırbaç cezasının kendisine karşı ölçüsüz bir şekilde uygulanmasından geçmekteydi. Spartalı delikanlılar, özellikle bir şeyler aşırırken yakalandıklarında kamçılanıyorlardı: Hırsızlıklarını değil, beceriksizliklerini cezalandırmak için.[128] Avcılık ve balıkçılık tekniklerine benzeyen Antik Yunan *metis*'i, "insanın doğrudan denetleyemeyeceği kadar kuvvetli olan, ancak tasarladığı projeyi gerçekleştirmek için yüz yüze gelmeden, onlara rağmen kullanabildiği düşman güçleri nasıl idare edeceğini öğrenmek zorunda olduğu bütün etkinliklerde önemli bir yer işgal eder":

> Her türlü karşılaşma ve yarışma durumunda..., başarı iki yoldan elde edilebilir. Ya mücadelenin olduğu alanda bir "güç" üstünlüğüyle, ki bu durumda güçlü olan kazanır; ya da sınamanın sonuçlarını tahrif eden, böylece kesinlikle kaybedeceği düşünülen tarafın galip gelmesini sağlayan bir etki yaratan, farklı türden süreçleri kullanarak. Bu durumda, *metis*'in sağladığı başarı belirsiz bir anlam taşır: Bağlama göre ters tepkilere yol açabilir. Bazen oyunun kuralları uygulanmadığı için bir sahtekârlık olarak görülür. Bazen şaşkınlık uyandırdığı ölçüde hayranlık da toplar; zayıf olan, bütün beklentilere karşın, güçlü olanı dize getirecek kaynakları bulmayı başarmıştır. Bazı bakımlardan *metis*, kadınların ve kalleşlerin silahları olan hilebaz kurnazlık, sinsice yalan ve ihanetin yanında yer alır. Ama başka bakımlardan, güçten daha değerli görülür; her durumda, mücadelenin koşulları ne olursa olsun zaferi ve öteki üzerinde hakimiyeti sağlayan bir tür mutlak silahtır.[129]

Denise Paulme, Yunanlıların *metis*'i ile Afrika masallarının Hilebaz –İngiliz folklorunda *trickster*– karakterinin işlevini birbirine benzetir. Farklı biçimlere bürünmesine, büründüğü biçime (Tavşan, Örümcek, Kurnaz Çocuk) göre farklı anlamlar yüklenmesine karşın Hilebaz karakteri Afrika masallarında merkezi bir yer işgal eder. Bu kişilik çelişkili bir figür, "olanaksız bir işi gerçekleştirmesine karşın son anda başarısızlığa uğrayan" bir "beceriksiz yarı-tanrı" olarak ortaya çıkar: "Kurnazlık en azından masallarda, yalnızca masum olanı kurtaracağı, suçluyu veya bir suiistimali ortaya çıkaracağı durumda başarılı olur." Hilebaz "durumlardan çıkar sağlaması ve özellikle durumu kendi lehine çe-

virecek olan bir değişimi gerçekleştirmesiyle", "esnekliğiyle", "ikiyüzlülüğüyle", "her şeyi tersyüz etmesiyle", "kurnazlığıyla" tanımlanır. Halk tarafından çok sevilmesine karşın, davranışının ikiz-değerliliği ve çoğunlukla iğrenç olan karakteriyle, hayranlık, kızgınlık, kuşku gibi "karmaşık hisler" uyandırır.[130] Günümüz Afrikası'ndaki siyasal veya ekonomik fail –başkan, bakan, kâhin, tacir, haydut, dolandırıcı, uyuşturucu kaçakçısı veya göçmen– kurduğu ittifakları bozmak, rakibi yanıltmak, naifleri istismar etmek, gümrük kaçakçılığını örgütlemek, sınırları aşmak için bu *trickster* özelliklerine sık sık başvurur.[131]

Benzer bir şekilde, İranlı *bazari* (esnaf) *ethos*'u "yürekli olmayı", "yol yordam bilmeyi", ikiz-değerliliğin inceliklerine hakim olmayı gerektirir: önünden elinde kılıç taşıyan bir adam geçip *civanmert*'ten takipçilerine hiçbir şey söylemeyeceği sözü almışsa, *civanmert*'in yapacağı şey oturduğu yeri değiştirip takipçilere "buraya oturduktan sonra" kimseyi görmediğini söylemektir.[132] Bunun dışında Şiilik müminlere gerekli durumlarda inancını gizleme olanağı tanır: Bu kitabın başında uzun uzun anlattığımız gizli ajanın korktuğu meşhur *takiye, ketman* anlayışıdır bu. Asya veya Afrika'daki muadilleriyle alışverişe giren Batılı diplomatlar veya işadamları, Asyalılar'ı ve Afrikalılar'ı ikiyüzlü, yalancı ve kötü niyetli olarak gören doğruluk (*fairness*) ve güven (*trust*) dağarcıkları tarafından ketlenmektedirler. İş yaptıkları kişiler, genç yaşlarından beri kurnazlık ve biçim değiştirmenin eğitimini almışlardır; bu özellikleri siyasal cemaatin ve iş âleminin ahlakı için vazgeçilmez bir üslup ve nitelik olarak görürler. Bu yüzden Endonezya'da gündelik dil, siyaset oyununu, bizim ihanet ve rezilane döneklik olarak nitelendireceğimiz yön değiştirmelerin niteliklerini tanımlamak için geleneksel Java dramındaki (*wayang*) maskları ve kuklaları birer metafor olarak kullanır.[133] Klasik Çin düşüncesinin tekdüzeliği, bizim oportünizm diye adlandırdığımız şeyi meşrulaştırmaya yarar. Taocu bir kıssa, "Yüreğini tekdüzeliğin, ilgisizliğin kucağına bırak, nefesini hayatın kayıtsızlığıyla bir kıl. Kişisel seçim yapmayıp şeylerin kendiliğinden hareketini duymayı becerirsen, bütün dünya huzura kavuşur," der. Bu "yavanlık dersi", siyaset için de geçerlidir: "Tekdüzeliği sayesinde... Bilge, hiçbirine kapılmadan her erdemden pay alır; politikanın bütün değişimleri içinde, ânın gerektirdikleriyle –huzur içinde– yüzleşebilir; tıpkı sık sık değişir gibi görünmesine karşın yolundan hiç sapmayan Gökyüzü gibi."[134]

Kültürelci ağırlığın da yardımıyla, bizim işadamı veya Batılı diplomat Sarı ırkın, Siyah ırkın anlaşılmaz ruhu hakkında nutuk atabilir. Da-

lavereci Arap'ın, gizli kapaklı İranlı'nın *Kurnazlıklar Kitabı*'ndan muhakkak söz eder. Ama kendi entelektüel geleneklerine de bakmaları gerekir aslında: Yeni-Platoncu felsefe "namuslu gizliliği" yüceltir; "ikiyüzlülük" Avrupa'da her zaman kötü gözle bakılan bir olgu değildir.[135] Ama karşı çıktığımız kültürelci mantık, ikiz-değerliliğin reddini siyaseti oluşturan özelliklerden biri gibi görür; ancak bazı aşağı (ya da şaşırtıcı) "kültürlerin" gülünçlüğünü gözler önüne sermenin söz konusu olduğu durumlar bu mantığa birer istisna oluşturur. Evvelki bölümler, siyasetin kültürel mantığının metaforlarla ilerlediğini bize göstermişti. Yeterli miktarda ikiz-değerlilik olmadan kültürel dışa açılma stratejisi, anlam aktarımı, onay süreçleri, asli kimliklerin oluşumu, hele siyasetin söylemsel türlerinin çok-anlamlılığı söz konusu bile olamaz. Bu olgular, siyasetin dillendirilmesinde kullanılan malzemelerdir bir yerde.

İkiz-değerlilik, hiç olmazsa görünüşte, siyasetin sahip olduğu en evrensel dağarcığı beslemektedir: iktidar ilişkilerinin akrabalık terimleriyle dillendirilmesi. Gerçekte bu evrensellik basit bir göz boyamadır, çünkü çeşitli aile biçimlenmeleri birbirlerine indirgenemez: "Yani, 'akrabalık' terimi kesinlikle yanıltıcıdır ve toplumsal olayların karşılaştırılması için yanlış bir kıstastır. Aile terimi hiçbir belirgin fenomen dizisi, hiçbir belirgin kuram tipi belirtmez."[136] "Akrabalık" ile ilgili toplumsal ilişkilerin ideolojik ifadeleri de son derece çeşitli ve farklıdır zaten. Meiji Devrimi sonrası Japonya'daki devlet mitolojisi veya aile işletmesiyle, Türkiye'deki devlet baba veya anavatan kavramları arasında ne ortaklık vardır? Aynı şekilde, Aşağı Sahra Afrikası'ndaki ticari alışverişlerin akrabalık kurgusu ile ABD'deki *Direct Selling Organizations*'ın (Doğrudan Satış Örgütleri) yücelttiği aile birliği arasındaki ortaklık ne olabilir? Pek büyük bir ortaklık yoktur, çünkü bu mecazların atıfta bulundukları akrabalık rolleri bir toplumdan diğerine değişir, aynı toplum içinde bile bir gruptan diğerine, bir dönemden diğerine farklılık gösterir. Bunun nedeni, ailenin önemli bir toplumsal değişim mekânı olmasıdır.

Bunun yanında, siyasete dair aile bilincinin saf bir şekilde ortaya çıkması, bu dillendirme tarzını farklılaştıran diğer söylemsel türlerle karışmaması nadirdir. Kamerun'da Başkan Biya, "Ben ulusun babasıyım; herkesi, bütün çocuklarımı düşünüyorum," dediğinde, bölgedeki otoriter rejimlerde sıklıkla görüldüğü gibi kendisini Tanrı Baba olarak gösterecek bir hıristiyan yananlamla da birleştirdiği aile reisi imgesini sahiplenmektedir.[137] "Asya değerleri"ni de yanlarına alan yöneticilerin kullandığı babalık tarzları Doğu Asya'da çok yaygındır, ancak, "Yeni-Konfüçyüsçü" oldukları iddia edilen bir dizi temsilden yararlanmaları-

nın yanında, olayların zorlamasıyla başka dağarcıklarla da ilişkiye geçip melezleşirler.

Nihayet, Freud'dan beri biliyoruz ki, ebeveynlerle çocuklar arasındaki ilişkiler en hafif tabirle karışık olarak nitelendirilebilir. Böylece, siyasetin bu söylemsel türünün belirli bir durumda çelişkili yönelimlere neden olması ve iktidar sahiplerine karşı gerçek bir duygulanımsal ikiz-değerlilik doğurması da mümkündür. Hiçbir şey, hükmedenler ve hükmedilenler arasındaki "aşk" hikâyeleri kadar bulanık ve belirsiz değildir; gündem, halkın yoğun bağlılıklardan en şiddetli reddedişlere geçtiğ ni gösteren ani dönüşlerle doludur. Temel siyasal duygulanımlar hiçbir zaman basit değildir ve gerçekten de bunların "idare edilmesi" hayli güçtür.[138] Ellili yıllarda, milliyetçi hareketin sert bir şekilde bastırıldığı sıralarda Fransız sömürge yetkilileriyle işbirliği içinde olan önde gelen bir Kamerunlu, hareketini haklı gösterme kaygısıyla, "Işığı olmayan bir yolcu, lambası olan birinin yanında yürümek zorundadır. Babasına boyun eğen bir evlat her zaman takdir görür ve olanaklar ölçüsünde yardım alır," diyordu.[139] Aynı şekilde Jean-Bedel Bokassa, yoldaşı Albay Banza'nın feci koşullarda öldürülmesini, her gerçek aile reisinin yapması gerektiği gibi, sert bir şekilde halletmek zorunda kaldığı basit bir aile meselesi gibi göstermişti; hırsızların meydanlarda falakaya yatırıldıkları bir ülkede Baba-Pelikan nitelikleriyle övünmekten geri durmuyordu: "Asker olmanın yanında, ben aynı zamanda iyi bir babayım da... evlatlar babalarına her şeyi anlatmak zorundadır, ondan saklayacak bir şeyleri yoktur... bir babanın evlatlarına hediyeler vermesi ve onları beslemesi doğaldır."[140]

Böyle sözler çifte bir ikiz-değerlilik barındırır. En başta sömürgeye gönülden bağlı olan ama çektirdiği tüm aşağılamaları ona sürekli hatırlatan muhatap-işbirlikçinin; sonra da hem barış reisi Tere ve savaş reisi Ngakola dağarcıklarıyla oynayan, öldürüp çalan ama azar azar da dağıtan muhatap-diktatörün ikiz-değerlilikleri söz konusudur. İkinci sırada bu mesajların alıcısının ikiz-değerliliği bulunur: önde gelen yerlilerin kendisine katılmalarından memnunluk duyan, ancak –kimi zaman– ırksal nedenlerle onları belli belirsiz aşağılayan, siyasal olarak güven duymayan, kimi zaman da –Hindiçini'nde ya da Cezayir'de olduğu gibi– onları zafer kazanan ortak düşmanın insafına terk eden sömürge idaresi; hükümranlığının sonlarına doğru imparatorlarından nefret edip onu devirmek amacıyla sokaklara dökülen, ama imparator bir kere düştükten ve arkasından gelenlerin aşağılık açgözlülükleri ortaya çıktıktan sonra ona ölçülü bir anlayış gösteren Orta Afrika halkı.

İkiz-değerlilikleri nedeniyle, siyasete özgü bu tür temsiller, bazı faillerin kendilerine yüklediği tek yönlülüğe sığmazlar. En yetenekli failler bu belirsizlik sınırıyla ustalıkla oynayanlardır zaten. Ulusal Cephe'nin yeni seçilen belediye başkanları üzerinde otorite kurma kaygısı taşıyan, ama onların özerkliklerini de kabul etmek zorunda kalan Jean-Marie Le Pen, kendini onların "ilham kaynağı", "büyük ağabeyi" olarak tanıtır.[141] 1991'de, Doğru Yol Partisi mitinglerindeki kalabalıklar, Süleyman Demirel'i karşılamak için eski bir halk nakaratını tekrarlayarak "Baba geliyor!" diye bağırır; çocuk sahibi olmayan, en sıkı ideolojik takipçileriyle mücadele etmesine karşın Mustafa Kemal'i taklit ederek kendini "bütün Türkler'in babası" diye tanımlayan siyaset hayatının bu tecrübeli yolcusu, devletin tutumunun "kararlı ve şefkatli" olması gerektiğini savunmaktadır. 1961'de askeri bir yönetim tarafından idama mahkûm edilen Adnan Menderes'in siyasal mirasçısı olmasına ve 1980'deki askeri darbe sonrasında kendisinin de siyasal haklardan yoksun bırakılmış olmasına karşın, bu sözlerle askerlerin sahip çıktığı "Devlet Baba" kavramına bağlı kalmaktadır. Önderi olduğu –ve yasaklanan Adalet Partisi'nin devamı olan– Doğru Yol Partisi, milletin babasının size rehberlik edeceği doğru yoldur, ama belli belirsiz bir İslam etkisinden de uzak değildir. Hepsi de ara bölgede yer alan bu mesajlar, tutkuların rasyonel bir biçimde yönetilmesinden ziyade, kimsenin tümüyle hakim olamayacağı, iktidardakilerin bile tutsak oldukları bir duygu alanı belirtmektedir.

Mali'de Başkan Konare, 1992'de güvenoyu aldığı gün, incelikli bir biçimde şunları söylemişti: "Ben ulusun babası değilim, sadece ağabey rolünü üstlenmesi için çağrılan bir evladım." Bu sözleriyle demokratik ve koşullara uygun bir üstünlük talebinde bulunurken, bir taraftan da Moussa Traore'nin diktatörlüğünün üslubundan ayrılma kaygısı taşıdığını gösteriyordu. Her halükârda, Afrika'da bu ağabeylik dağarcığı, başkanlığa yeni seçilen kişinin dinleyicilerde istediği yankıyı uyandırmasını sağlayacak kadar zengindir. Sonuçta, yaşı büyük olan kişi küçük olandan itaat bekler ama bunun karşılığında yardım ve koruma borçludur. İşgücünü hiç çekinmeden sömürür ama, karşılığında da bazı yükümlülüklerini yerine getirir. Kuşkusuz eşitsiz bir değişimdir bu. Ancak, güçlü bir kişiden bir şeyler koparmanın tek yolu, onu yaşça büyük birisi olarak tanımaktır; kurgusal akrabalıklar adına kurulan bu açık bağlılıklardan vazgeçmek son derece kolaydır da. Öyle ki, yükümlülüklerini yerine getirmeyen bir büyük hemen büyücülükle suçlanabilir.

Kenya siyasal yaşamının hayli belirleyici bir dönemi, akrabalık teri-

minin iktidar ilişkilerini dolayımlamakta ve kendi mantığı sayesinde bu ilişkilerin simgesel kazanımları olarak ortaya çıkma yeteneğini gözler önüne sermektedir. 1981'de, muhalefetin yaşlı önderi Odinga Oginga, Başkan arap Moi'nin kendisini hükümete katılmaya çağırırken şu sözleri söylediğini iddia etmişti: "Hadi Baba, bana katıl, bu ülke için beraber çalışalım." Oginga hükümete katılmaya hazır olduğunu söylüyordu, çünkü selefi Jomo Kenyatta'nın aksine devlet başkanı kendi için değil, *wananchi*, yani ülkenin çocukları için çalışıyordu. Bay Moi ise kuşkusuz Odinga Oginga'nın bu yolla kendinden daha tecrübeli, daha üst bir konuma gelmesini kabul edemezdi. Sert bir dille Odinga'ya hiçbir zaman "Baba" demediğini, öyle de olsa onun bir taraftan Kenyatta'yı eleştirip diğer taraftan da kendine yaklaşamayacağını açıkladı. Ertesi gün kavgaya bir milletvekili de karıştı ve "yaşça ve siyasetçe babası" olarak gördüğü muhalefetin pirine Kenyatta'yı rahat bırakmasını söyledi. Bir hafta sonra, Odinga Oginga'nın da hazır bulunduğu bir toplantıda Moi, "tek 'Baba' benim, bu ülkenin tek hükümet reisi benim," açıklamasını yapınca polemik sona erdi.[142] Kenya siyasal yaşamının belirleyici özelliği olan bu imalı tarz, Baba imgesinin etrafında dönen bütün bu dalaşma bağlamında, yaklaşık otuz yıllık kişisel rekabetleri, ideolojik ayrılıkları, etnik veya bölgesel çekişmeleri ve birikmiş çelişkileri ortaya koymaktadır. Öte yandan, bu imge ve onun ilintili olduğu diğer figürler, belirgin güçleri olan ve faillerin amacını aşan heyecanları ve duyguları harekete geçirir: "Baba" mecazı, anlamını, bütün bu "ahlaki ekonomi" içinde bulur; iki savaş arası dönemden bu yana, ahlaki ekonomiyi tanımlamaya yönelik çelişkili çabalar, ülkenin siyasi tarihi içinde önemli bir çatışma alanı oluşturmuştur.[143]

Gerçekte, akrabalık teriminin siyasetin ikiz-değerli terimi olarak özerkleşmesi, "tutkuların yönetiminden" çok daha önemli ve her zaman sorunlu olan başka bir soru çıkarır ortaya: ailedeki dönüşümlerle siyasal tahayyülün biçim değiştirmesi arasındaki örtülü bağıntı: Lynn Hunt'ın Fransız Devrimi özelinde analiz ettiği, "özel duygularla kamu siyasetinin birbirine geçmesi" olgusu.[144] Burke, 1789'un Ekim ayında, kral ve kraliçenin aşağılanmasının, "otoriteyi hafifleten ve itaati yumuşatan, yaşamın farklı yönleri arasındaki uyumu sağlayan, gözle görülmez bir özümleme yoluyla özel hayatı güzelleştiren ve yumuşatan duyguları siyaset hayatında egemen kılan o tatlı kurgulara" zarar verdiğinden yakınıyordu.[145]

Siyasal bir biçimlenmeye içkin olan aile tahayyülü üzerine eğilmek, aile modellerinin siyasal meşrulaştırma ve tartışma amacıyla siyasal

olarak kullanılmasını incelemek ya da kültürelcilik ve psikolojizmin içine düşerek akrabalık temsillerinin siyasal eylem üzerindeki etkilerini bu bakış açısıyla değerlendirmek değil, bu iki alan arasındaki duygusal, simgesel veya bilişsel şemaların dolaşımını çözmektir. Siyasal tahayyül, örneğin ebeveyn otoritesinin "demokratikleşmesine" katkıda bulunarak aile tahayyülünü besleyebilir. Diğer yandan, (Burke gibi konuşacak olursak) aile tahayyülü, özellikle "toplumsal yaşamın bağlarını ve görevlerini oluşturan evcil güven ilkelerini" sağlayarak siyasal tahayyülü besleyebilir: Bugün Fransa'da, korumaları ve eskortları sevmezmiş gibi yapan başkan-yurttaş Jacques Chirac, kızını Madonna'nın konserine götürebilen modern babanın basitliğini oynamaktadır muhtemelen.

Ama, sağduyumuz bu iki alan arasındaki karşılıklı ilişkinin bir eşbiçimlilik ilişkisine indirgenemeyeceği konusunda hızla ikna eder bizi. Örneğin, liberalizmden ilham alan ekonomik reform hareketlerinin çoğunun –özel durumları dikkate almak kaydıyla– kamusal alan ile özel alan arasındaki bağların yeniden ele alınmasına neden olduğu söylenebilir. Ancak bu yeniden ele alma süreci açık bir süreçtir, var olan güçlerin belirli bir konumunu yansıtır; ne aile boyutuna, ne siyaset boyutuna ne de sadece bunlar arasındaki karşılıklı etkileşime indirgenemeyecek bir toplumsal yenilenme alanı yaratır. Çin'deki *gaogan zidi,* yani ekonomik liberalleşmeden faydalanan "kadro mensupları" olgusu, komünizme direnmeyi başaran, kişiyi hem kamu düzenini özel hayata uydurmaya hem de siyasal itaata hazırlayan kökensel bir aile yapısının yeniden ortaya çıkışıyla açıklanamaz yalnızca. Bu durum, daha ziyade, Jean Luc-Domenach ve Hua Chang-ming'in çok önceleri işaret ettikleri gibi,[146] paranın ve iktidarın kesiştikleri noktada aile kurumunun yeniden biçimlendirilmesi nedeniyle ortaya çıkmıştır; bu yeniden biçimlendirme, yüksek bir ekonomik büyüme hızına sahip olan bir bölge, hatta küreselleşme bağlamında gerçekleşmektedir. Aynı şekilde İran'da, İslam Cumhuriyeti'nin korumak istediği ve pazar yerindeki muhafazakârların ateşli bir şekilde savundukları aile hızlı bir dönüşüm içindedir: Rejimin kendini adamış olduğu ve milliyetçilikle birlikte rejimin meşrulaşmasının ana dayanağı olan ahlaki düzenin kollanması, statükonun sürdürülmesi demek değildir.[147] Akrabalık ile siyasal veya ekonomik alanlar arasındaki bu etki-tepki içinde, terimlerin hiçbiri durağan ve tek-anlamlı değildir; bunun dışında, hiçbirinin de ilişkide olduğu diğer etkenlerden yalıtılması beklenemez.

Demek ki analiz dar bir yoldan ilerlemek zorundadır. Bir yandan, Michel Foucault'nun "iktidarın heterojenliği" dediği, "her zaman kendi

dışındaki şeylerden doğan"[148] olguyu hesaba katmak gerekmektedir. İran üzerine sorulan soruları yanıtlarken Michel Foucault, "1789 Devrimi'nden çok önce başlayan ve çok sonraya kadar süren ekonomik ve toplumsal dönüşüm süreçleri ile devrim olayının özgünlüğü arasındaki ayrımı" tekrarlayarak François Furet'nin *Fransız Devrimini Düşünmek* adlı yapıtına atıfta bulunmaktaydı.[149] Siyasal tahayyül, toplumsal tahayyülün diğer boyutlarından sık sık alıntı yapar: Aile tahayyülünden aynı zamanda dinsel inanışlara, iş dünyasına, sportif rekabete, uluslararası ortama özgü tahayyüllerden çeşitli şeyler aktarır.

Ama diğer yandan, toplumun bu bölümlerinin her birinin kendi değişme ritmine sahip olduğunu, her ne olursa olsun farklı yorumlara tabi ve sıklıkla da çelişkili imgelerle dolu olduğunu akılda tutmakta yarar vardır. Böylece, bilişsel, duygusal veya simgesel kavramların bir ortamdan diğerine dolaşımı kaçınılmaz olarak ikiz-değerlilik yasasına göre gerçekleşir; salt olumsallığa bağlıdır. Foucault bu noktada incelenen olguyu "olaylaştırma" gereğinden söz eder; bu olaylaştırma, işleri kolaylaştıracak bir "olgusal kopma"ya yol açabilecek tek şeydir: "Tarihsel bir sabite, doğrudan bir antropolojik özelliğe, ya da kendisini herkese aynı biçimde dayatan bir fenomene atıfta bulunmaya eğilimli olduğumuz her noktada, bir 'tekilliği' ortaya çıkarmak söz konusudur." Daha kesin biçimde söylersek, "olaylaştırma, belli bir anda, sonradan kanıt, evrensellik, gereklilik biçiminde işleyecek olan bağlantıları, karşılaşmaları, dayanakları, engellemeleri, güç oyunlarını, stratejileri, vb. ortaya çıkarmaktan ibarettir." Eldeki fenomeni"olaylaştırabilmek", onun olumsallığını, –Paul Veyne'in yorumuyla– "nadide biblo" tekilliğini anlayabilmek için gerekli olan "nedensel azaltma", "olayı onu oluşturan çoklu süreçlere göre analiz etmeye..., bir süreç olarak analiz edilen tekil olayın etrafına bir 'çokgen', daha doğrusu, yüzlerinin sayısı önceden belirlenemeyen ve hiçbir şekilde de sonlu olarak kabul edilemeyecek olan bir 'anlaşılırlık çokyüzlüsü' inşa etmekten ibarettir"; kısacası, "analiz ilerledikçe gelişen bir çokbiçimliliği" kabul etmektir.[150]

Burada gene Max Weber'in, kapitalist tahayyül ile Reform tahayyülü arasındaki ilişkide bir nedensellik bağı görmeyi reddettiği ve "maddi temeller, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimleri ve Reform çağlarının zihinsel içerikleri arasındaki karşılıklı etkilerin muazzam yığışmasında"[151] ısrar ettiği zamanki entelektüel projesine çok yaklaşırız. Siyasal tahayyülü konu alan psikanalitik denemelerin birdenbire bizleri düş kırıklığına uğratacak hale gelmelerinin nedeni, bu tür "yığışmaları" birkaç basmakalıp denklemle kısıtlamış olmaları; "eşbiçimlilik olmayan

karşılıklı bağların"[152] radikal ikiz-değerliliklerini –Freud'un eserine bakarsak, çelişkili olarak– gözardı etmeleri değil midir?

Bir toplumun bir alanından diğerine bilişsel, duygusal, simgesel şemaların dolaşımı, bunların yeni failler tarafından, geçen bölümde incelediğimiz kültürel üretim prosedürlerinden biri sayesinde, yer aldıkları yeni bağlamlar ışığında yeniden yorumlanacaklarını varsayar. Bunların yeniden yorumlanmasını mümkün kılan, farklı biçimlerde okunmasını sağlayan şey, tamamen bu şemaların ikiz-değerliliği ve çok-anlamlılığıdır. Ama, bunun karşılığında yeniden yorumlama da ikiz-değerliliğe yol açar. Kuşkusuz bunun "sınırları" vardır (Umberto Eco). Ama bu, ikiz-değerliliğin siyasetin temeli olmasını değiştirmez. Bu, "insanların sadece eylemlerinin (veya niyet ve ilkelerinin) değil, aynı zamanda eylemlerinin yankılarının; anlaşılma, algılanma ve yorumlanma biçimlerinin de önem taşıdığı bir tiyatroya" benzer.[153]

Çoğu zaman aşırı yorumlar söz konusu olduğu için, siyasetin bu niteliği daha da perçinlenir. Büyük katliamlarda hep ortaya çıkan bir özelliktir bu. Onlar bizi öldürmeden biz onları öldürelim. 1580'de, Romans'da Guérin ve adamları, Yoksullar Karnavalı'nda varlıklıların haksız olarak ele geçirdikleri malları kente iade etmelerinin isteneceğinden endişeleniyordu: "Yoksullar mallarımızı istiyorlar... ama aynı zamanda kadınlarımızı da istiyorlar; bizi öldürmek, hatta yemek istiyorlar." Halk önderi Paumier, Chandeleur yortusunda ayı kılığına bürünerek hak etmediği bir yer ve rütbe işgal etmeye kalkıştığında, bu davranış masum bir karnaval şakası değil hemen tehdit edici bir kişisel ihtiras, hatta bir Protestan komplosu olarak görülür. Saint-Blaise dansçıları süpürgeler, harman döveçleri ve "cenaze giysileri" kuşandıklarında, hemen dürüst insanları kovmaya, dövmeye ve öldürmeye niyetli oldukları düşünülür. "6 kuruşa hıristiyan eti!" diye bağırmalarının anlamı zaten açıktır. Bunu duyar duymaz Guérin'in adamları onlardan önce davranmaya karar verir, hem kurulu düzeni hem de kendi hayatlarını tehdit eden bu kişilerin canını alıverirler.[154] Denis Crouzet'nin yazdıklarına göre, bu olaydan sekiz yıl önce Catherine de Médicis ve 9. Charles, Amiral Coligny'yi "hümanist" amaçlarla ortadan kaldırmak ve krallığa kaybettiği uyumu yeniden kazandırmak gibi Yeni-Platoncu bir proje tasarlamışlardı. Ancak, "kuşkunun ilksel bir saplantı olduğu, her zaman başka bir kuşkuyu doğurduğu" bir konjonktürde, Katolikler'in kıyamet korkularının birdenbire patlak vermesi, bu projenin "programından sapmasına" neden olmuştu: "Cinayet ve ölüm tahayyülleri, varsayılan düşmanı zayıflatmaya ya da yok etmeye yönelik gizli kapaklı eylemler savaş za-

manında olduğu gibi barış zamanında da devamlı olarak gelir gider, karşılaşır ve çarpışırlar, oluşur ve bozulurlar."[155]

Günümüz kimliksel stratejilerinin hayali içeriklerinin işleyişi de buna benzer. Bu yüzden de, Center for Conflict Analysis'den (Çatışma Analiz Merkezi) bir ekip, Güney Afrika Cumhuriyeti'nde yoksul yurtlarındaki şiddet üzerine yaptığı titiz çalışma sonunda, "dedikoduların denetlenmesi için kolektif bir sistem" kurulmasını önermiştir.[156] Bu projeyi gerçekleştirmek mümkün olsaydı, Büyük Göller bölgesi için de aynı reçete yazılabilirdi: Rvanda ve Burundi'de, siyasal ve toplumsal bölünmelerin etnik terimlerle tanımlanması, artık "kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet" gibi işlemektedir; her grup diğer grubun kendisini son ferdine kadar yok etmeyi planladığını düşünmekte ve buna göre davranmaktadır.[156]

Elbette aşırı durumlardır bunlar. Ama komplo düşünün siyasal tahayyüllerin güçlü ve evrensel bir unsuru olduğunu hatırlatmaktadır. İçişleri Bakanı Raymond Marcellin'in, 1968 Mayıs olayları sırasında Daniel Cohn-Bendit'in Yahudi kökeni hakkındaki imaları ya da tüm uzmanların reddetmelerine karşın Fransız basınının bir "İslam enternasyonali" mitini inatla sürdürmesi en oturmuş demokrasilerin bile bu tür yanılgılardan arınmış olmadıklarını gösterir. 1995 Temmuzu'nda, Fransa'nın nükleer denemelerini yeniden başlattığı için Avrupa Parlamentosu'nda çeşitli saldırılara hedef olan Jacques Chirac, bu saldırıların örgütlenmesinden de yine Cohn-Bendit'i sorumlu tutmuştu.

Bununla birlikte, gerek siyasal doğaları nedeniyle –totaliter rejimler ve devrim dönemleri paranoyak eğilimlere neden olabilir kolaylıkla–, gerekse tarihin bağrında oluşturduğu kültürel dağarcıklar nedeniyle, bazı toplumsal tahayyüllerde komplo takıntısının diğerlerine göre daha ağırlıklı olduğunu da kabul etmek gerekir. Gördüğümüz gibi, Afrika'da büyücülerin yaptıkları sanılan gece toplantılarının yarattığı saplantı, otoriter iktidar sahiplerinin bozguncu dolapları açığa çıkarmasına ayrı bir renk vermektedir. İran ise bu konuda tam bir ekol oluşturur. Birbirini izleyen yabancı istilalar, Ruslar'la İngilizler'in ülkeyi aralarında bölüşme girişimleri ve baskıcı Amerikan himayesi kamuoyunu kendisine karşı uluslararası bir dolap çevrildiğine ikna etmiştir; Clinton'ın Mayıs 1995'teki ticari ambargo kararı ve Ağustos 1996'da onaylanan d'Amato yasası tam da bu durumu kanıtlayan örnekler olarak görülmüştür. Halk inanışında bu fikir o kadar kök salmıştır ki, içsellik (*bâtın*) ve görünüş (*zahir*) ilkeleri arasındaki ikilem çerçevesine uygun olarak, dışarısı ve yabancılar yozlaşmanın kaynağı olarak görülür: Günaha çağıran şeytan

zahir düzeyinde yer alır ve buradan *bâtın*'a nüfuz eder; İslam-öncesi dönemin temsillerinde de Kötülük ülkenin dışında, medeniyetin kıyısında yer alırdı. Bu koşullarda İranlılar'ın çoğunluğunun devrimi sağlamlaştırmak için alınan tedbirlere kayıtsız kalmasına, "yozlaşma"nın itici gücü olarak sunulan Batı'nın yine de "modern varoluşa" ve bilgiye ulaşmak için geçilmesi gereken bir eşik olarak görülmesine karşın, Devrimin Rehberi'nin "kültürel saldırı"ya karşı başlattığı mücadele toplumsal tahayyülde hâlâ yankı bulabilmektedir.[158] Ayrıca ABD'nin 1978-79'da "Büyük Şeytan" ile özdeşleştirilmesi, İslami radikalizmin çocukça ifadesinden çok daha zengin bir anlam kazanmıştır: İranlılar'ın tarihsel bilinciyle etik tahayyüllerinin kavşağına yerleşmiştir.[159]

Diğerlerinde olduğu gibi bu çatışma bağlamında da toplumsal pratikler arasındaki –failler, devirler, toplumun alanları arasındaki– metinlerarasılık, anlaşılmazlığı ve buna bağlı tüm hisleri üreten bir fabrika gibi çalışır: Umut, neşe, kaygı, korku ve nefret yaratır. Eğer bu temel duygulanımlara gereken yer verilir ve her siyasal ifadenin ikiz-mantıklı olduğu fikri kabul edilirse, tahayyül kavramının kültür kavramına olan üstünlüğü açıkça ortaya çıkar: Tahayyül kavramı, simgesel ve tutkusal üretimin özelliği olan ikiz-değerlilik ilkesini ele alabilmemize olanak sağlar.

Bu konuda son olarak, rüyanın oluşumunun ve daha geniş anlamda da Freud'un "simge yaratıcı güç" dediği şeyin analizine başvurmak yararlı olacaktır. Bu analiz, "rüyanın seçenek tanımadığının ve iki varsayım birden ortaya konduğunda, her ikisini de aynı fikir birliğine soktuğunun" altını çizer: "Çelişkili temsiller, rüyada hemen hemen her zaman aynı ve tek unsur tarafından ifade edilirler. Rüyada 'hayır' diye bir sözcük yoktur sanki; iki fikir arasındaki karşıtlık ve çelişki rüyada çok belirgin bir şekilde ifade edilir: Her şey olup bittikten sonra, bir unsur kendi karşıtına dönüşür."[160] Bu açıdan bakıldığında rüya çalışması, bir fiil kökünün iki karşıt anlam ifade edebildiği bazı eski dillerin mantığına benzer. Bu durum, rüya oluşumu çalışmasının etkisinde ortaya çıkar: "açık rüya içeriğinin, gizil rüya içeriğinden daha az olduğu, ve sonuç olarak da bunun kısaltılmış bir çevirisini sunduğu" yoğunlaştırma etkisi; gizil bir unsurun yerini kendini oluşturan unsurlardan birinin değil, "daha uzak bir şeyin, yani bir imanın" aldığı, veya "psişik vurgunun önemli bir unsurdan daha önemsiz olan başka bir unsura aktarıldığı ve böylece rüyanın merkezinin değişerek garip göründüğü" yer değiştirme etkisi; en nihayet, fikirleri görsel imgelere dönüştürme etkisi.[161]

Bireyin rüyasını oluşturan bu etkiler, toplumsal tahayyüllerin oluşu-

munda da görülür. Bunların –Freud'un kullandığı anlamda– "saçma" karakteri de buradan gelir. En önemlisi de belki bazı örtük unsurların saf dışı kaldığı veya birbirine karıştığı yoğunlaşma işleviyle ilgilidir: Bu sayfalarda gördüğümüz açık siyasal tahayyüller, kuşkusuz daha yaygın, daha zengin, daha karmaşık toplumsal tahayyüllerin keyfi ve sıklıkla da gülünç olan "kısaltılmış çevirileri" şeklinde ortaya çıkarlar.

Bu açıdan bakıldığında siyasal analiz kaçınılmaz olarak doğruluğu yorumcunun "yeteneğine, deneyimine ve zekâsına bağlı" bir yorumsamadır.[162] Ancak bu yorumsama çabası, nesnelerin ve olguların berisindeki noktalara ulaşma iddiasında bulunmadan önce, "rasyonel olarak" önemsiz görünen fenomenleri keskinleştiren, karşıtlıkları birer benzeşme gibi ele alan ya da aynı imgeyle temsil eden açık tahayyüllerin dillendirilmelerini, bu dillendirme etkisinin içerdiği mantığı dikkate almak durumundadır. Böylece biz de geçici olarak, "tahayyül, acımasız bir işleyişi olan tarihin itici gücüdür"[163] diyebiliriz. Bununla birlikte, "kurucu tahayyül"ün siyasal yaşamdaki ve devletlerin oluşumundaki rolünün bilincine varmak, bizi sihirli bir idealizme götürmemelidir.

IV

SİYASAL TAHAYYÜLÜN MADDİ BİR NİTELİK ALMASI

TAHAYYÜL dünyasının ikiz-değerliliği bu dünyanın maddilikle kurduğu (ve postmodern yazarların kabaca gözardı ettikleri) ilişkide de görülür.[1] Arlette Farge, Denis Crouzet'nin Saint-Barthélemy olaylarıyla ilgili analizini eleştirirken, "Hiçbir tarihsel olay sadece tahayyülden oluşmaz; erkekler ve kadınlar her zaman davranışların, itkilerin, pratiklerin, edimlerin, temsillerin birbirleriyle karıştıkları ve etkileştikleri karmaşık yığışımlar içinde yaşarlar. 16. yüzyıl her ne kadar Tanrı'nın cezalandırması fikriyle korkuya boğulmuş ve işlenmiş olsa da, aynı zamanda ekonomik ve siyasal gerekliliklerin, iktidar sorunlarının, gündelik gerçeklerin ve rekabetlerin insanları belirgin eylemlere ittiği cismani bir yüzyıl olmuştur," der.[2]

Tahayyülün yorumsal gücünün ilk sınırı, olayların maddiliği noktasında ortaya çıkar. Bu sınırı belirlemek her zaman kolay değildir. Tarihçi, Romans Karnavalı konusunda, "(ölümünden sonra Paumier'nin anılarına getirilen suçlamalar) ne kadar abartılmış olursa olsun, kuşkusuz bir gerçek kırıntısı taşır. Ama hangisini?" diye kendi kendine sorar.[3] Rvanda trajedisinin oyuncuları ve izleyicileri arasında, Başkan Habyarimana'nın uçağını 6 Nisan 1994'te kimin düşürdüğü veya sonrasında gelen soykırımın önceden tasarlanmış olup olmadığı konusundaki polemik sürmektedir. Aslında bu kaygılar bir biçimde ortadan kalkmıştır: Paumier ölmüş, yandaşları da kıyıma uğramıştır; Tutsiler katledilmiş, Hutular "işbirliğiyle" suçlanmış, sonra da Rvanda Yurtsever Cephesi iktidara gelmiştir. Doğru veya yanlış, mağlupların öyküsü toplumun derinliklerinde işlerliğini sürdürse bile, gerçeği galiplerin öyküsü yapılandıracaktır.[4] Ne olursa olsun, "kendi kendini gerçekleştiren kehanet" mantığı içinde, yorumlama ve aşırı yorumlama süreçleri bir malzeme-

yi, yani olayları işlemiştir: Eğer olaylar farklı olsaydı, karşımızda duran anlatı da daha başka bir biçim alacaktı.

Bunun yanında, yorumlama, daha doğrusu tahayyüle bağlı olan tüm edimler belli bir maddiliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin, zaman ve mekâna dair kavramsallaştırmamız büyük oranda teknolojik yeniliklere bağlıdır.[5] Kara ve demiryolu şebekesinin gelişmesi ve TGV'nin ortaya çıkmasıyla Altıgen'in* temsili değişmiştir. Dünya çapında küreselleşmenin belirleyici özelliği olan "zaman ve mekân sıkışması" her şeyden önce ulaşımı ve iletişimi altüst eden bir sanayi devriminin ürünüdür.

Aynı şekilde, Fransız Devrimi sırasındaki "terör tahayyülü", belki de, giyotinin neden olduğu sayısız teknik sorunla beraber ortaya çıkmıştır.[6] 3 Haziran 1791'de, "her ölüm mahkûmunun kafasının kesileceğini" açıkça ilan eden Meclis *modus operandi*'nin** seçimi yoluyla simgesel bir tercihte bulunmuştur: Mahkûmun ailesi için geleneksel olarak aşağılayıcı kabul edilen asılmayı ortadan kaldırıyor, gayet eşitlikçi bir şekilde tüm yurttaşların "cellat kütüğünün övüncü"ne erişmelerini sağlıyordu. Geriye hangi yöntemin uygulanacağını belirlemek kalmıştı. İki yıl evvel Dr. Guillotine, "basit bir mekanizmayla" suçlunun başının uçurulmasını önerdiğinde gülünç duruma düşmüştü: Ölümün toplumsal temsillerini sert bir şekilde sarsmıştı. Ama kılıca başvurmak da –aletin mükemmel olması gerektiği için pahalı olmasının dışında– mahkûmda, avam sınıfından önsel olarak beklenemeyecek bir cesaret ve ağırbaşlılık gerektirmekteydi. Buna celladın maharetli olması gerekliliğini de eklersek, ki bu her zaman sağlanamıyordu, bu boyun vurma tekniği herkes için eşit olması istenen ölüm cezasını yerine getirmekte kullanılamayacak, bir infazdan diğerine farklılıklar oluşabilecekti. 1789'daki alaycı hava dağıldıktan sonra, o dönemde yaygın olan Makina modasına uyma gibi bir erdemi de olan "basit mekanizma"ya dönüldü.

Giyotin eşzamanlı olarak başka bir rüyayı da canlandırmakta gecikmedi: adaletinin "yıldırım gibi hızlı" olması ve "siyasal gövde"sinin "arındırılması" gereken Devrim rüyası: "Ulusu temsil eden makam her yıl arındırılır ... Dördüncü arındırıcı seçim, Meclis'te özgürlük ve eşitliğin dostlarına sürekli ve değişmez bir çoğunluğu kuşkusuz verecektir

Kötü huylar bazılarının kanına kadar işlemişti. Dumouriez ve yar-

* *Train à Grande Vitesse* (TGV): Yüksek hızlı tren; Altıgen: Fransızlar'ın, şeklinden dolayı kendi ülkelerine taktıkları ad. (ç.n.)

** (*Lat.*) İşleyiş, çalışma biçimi. (ç.n.)

dımcılarının göç etmesi sayesinde vücudun zehirden arındırılması, siyasal gövdenin yarısından çoğunu kurtarmıştır; ve Devrimci Mahkeme'nin yaptığı ameliyatlar..., Brissot yanlılarının Konvansiyon'un bağrından kusulması onun sağlıklı bir bünyeye kavuşmasıyla sonuçlanacaktır", demişti Camille Desmoulins. "Halk" da böyle arzuladığına göre, neden "arındırma" hızını artırmak için "hızlandırıcı" giyotinler geliştirilmesin? Lons-le Saunier'li bir mühendise göre, "işi daha hızlı götürmek amacıyla, suyla çalışan bir giyotin geliştirmek gerekiyordu; bunun için uygun yer, yeni sokağın ilerisinde, Yeni Köprü'nün yakınındaydı, kanın toplanması için iki metre derinliğinde bir kuyu da vardı orada."[7] Teknik açıdan, çok pencereli bir makina da düşünülebilirdi; bazı hevesli kafalar, otuz pencereli bir makina bile önermişti! Ama bu yenilik cumhuriyetçi tahayyüle pek meşru görünmedi. Bordeaux'da yapılan dört kişilik giyotin Kent Gözetim Kurulu'nca kabul edilmedi. Kurul, bunun "tüm devrimci yasalara aykırı olduğuna" ve mahkûmun kişiliğini reddederek "adalet ve insanlığı [hiçe saydığına]" karar vermişti: Daniel Arasse, "mahkûmların kafalarını *birer birer* keserek, onları sehpaya *birer birer* çıkararak ve her birisi için infazın her aşamasını tekrarlayarak giyotin aynı zamanda, başı kesilecek olan düşmanın, genel eğilime karşı gelerek kendi iradesine göre davranan bir bireyden başkası olmadığını da göstermektedir,"[8] demişti. Cellatların artık maharetlerini göstermekten başka yapacak bir şeyleri yoktu; son derece maharetliydiler de üstelik: "Zaman ve mekân sıkışması"nın ve hızın siyasal nitelik olarak kutlanmasının ilk müjdecisi olarak Girondin Kulübü üyesi yirmi bir kişi "yirmi altı dakikada idam edilmişti"

Terör dönemi boyunca süren uğursuz Makina kültü şuna tanıklık eder: Siyasal tahayyül maddi destekler aracılığıyla gerçekleşir. Örneğin, Benedict Anderson'a göre matbaa, "idari hac," ulusun "hayali cemaati"nin araçları olmuşlardır; bir Little Iran veya Iran Town* olmadığı için ABD'ye yerleşen İranlı göçmenler ortak bir mekâna yerleşememiştir, ancak görsel-işitsel araçları kullanarak kendi farklılığını ifade etmesini bilmiştir.[9] Daha açıkça söylersek, bir tahayyül, varlığını sürdürmek, sağlamak ve kişileri coşturmak için işlevsel olmak zorundadır. Bu özelliği ise, hiç olmazsa kısmen belli bir maddilikle olan ilişkisine bağlıdır. Sovyetler Birliği'ndeki "parıltılı gelecek" veya Cezayir'deki "sanayileştiren sanayi" düşü, belki de her şeyden önce, aşırı kalabalık ko-

* ABD'de, Çinliler'in, İrlandalılar'ın, vb. yerleştikleri ve onların adıyla anılan mahallelere atıfta bulunuluyor. (ç.n.)

nutlar ve çalışmayan tesisatlar gibi sorunlar nedeniyle başarısızlığa uğramıştır. Bazı feci tahayyüller de intihara benzer sonuçlar doğurmuştur: Cap eyaletinde, 1856-57'de bir kâhinin çağrısı üzerine Xhosa kabilesi bütün sürülerini itlaf etmiş ve böylece bir şekilde Britanyalı kolonicilerin kendi topraklarına yerleşmesini kolaylaştırmıştır; Enver Hoca'ya gelince, "emperyalistler" ile "revizyonistler"in ortak saldırısına karşı koymak amacıyla Arnavutluk'un zayıf kaynaklarını beş yüz bin korunaklı siper inşa etmek için kullanmıştır.[10]

Siyasal rüyaların (veya kâbusların) son derece maddi sonuçları vardır demiştik; bunun karşılığında, dayandıkları somut akışlar ne olursa olsun büyük ölçüde tahayyülde gerçekleşen ancak açık bir maddiliğe sahip olan fenomenler de vardır: Örneğin, paranın değerinin belirlenmesi, dünyanın küreselleşmesi, çoğulcu demokrasilerde bir kamusal alanın oluşması veya, çeşitli Afrika ülkelerinde, görünmezlik alanına ait temsillerin bir bölgeden diğerine standartlaşması sayesinde ulusal bütünleşmenin sağlanması ve piyasa ekonomisinin kurulması için söylenebilir bu.[11] Her bir fenomenin kendi gövdesi ve fizyolojik işlevleri ile sürdürdüğü ilişki, meşru ile gayri meşruyu, seçkin ile bayağıyı ayırt eden toplumsal özneleşme süreci üzerinden gerçekleşir. Bu yüzden, çeşitli nitelikleriyle birlikte siyasal *ethos,* sık sık bedensel simgesellikler ve maddi yoğunlaşmalar üzerinden dile gelir; bu simgesellikler ve yoğunlaşmaların önemi nedeniyle, eylem dağarcıkları salt birer söylem ya da düşünce türüne indirgenemez. Mutfak, giyim ve saç-sakal-bıyık pratiklerini inceleyen bazı analizler, bu noktayı daha kesin bir biçimde görmemize yardımcı olacaktır.

SİYASET VE KIL SİMGELERİ

Geleneksel olarak birçok toplumda bireylerin yoğun bir yatırımına konu olan kıl simgeleri, siyasal tahayyülün pratikleriyle sıkı bir ilişki sürdürürler: 16. yüzyılın başına kadar süren, uzun saç ile sakalsız suratın karşıtlığını bir noktada birleştiren ilişkiye dikkat çeken Daniel Roche, "Sakal, bıyık, kıl, saçlar toplumsal sahnenin beklenmeyen oyuncularıdır," demiştir. Örneğin, 1. François'nın saltanatı sırasında Başkan Olivier' nin sakalı Paris Parlamentosu'nda bir skandala neden olmuştu, Kilise de papazların tıraş olmalarını istiyordu.[12] Daha da yakın bir tarihte, altmışlı ve yetmişli yıllarda uzun saç Fransız ailelerinde sürekli tartış-

ma konusuydu; Amish* tarikatına mensup gençlerin, Kilise'lerinin otoritesine karşı çıkmak için saçlarını kestirdiklerini[13] öğrenselerdi, ebeveynler hiç olmazsa bir teselli bulmuş olurlardı sanırız.

Siyaset tarihi benzer çatışmalarla ve kıl olgusundan kaynaklanan sorunsallarla doludur. Floransa'da milise, yani yurttaşlığa kabul edilen gençlerin saçları kesiliyordu, çünkü hayli kadınsı olan saç şekilleri, savaşta yenilmeleri durumunda onları tecavüz tehlikesiyle karşı karşıya bırakabiliyordu.[14] Rusya'da Büyük Petro, sakalı Tanrı imgesinin bir benzeşimi olarak gören sofu erkeklerin sakallarını kestiriyordu; böylece sofulara göre onları hayvan düzeyine indirmiş oluyordu; ama Avrupa'yla kültürel yakınlaşmanın bedeli de buydu.[15] 1912'de, Sun Yat-Sen'in cumhuriyetine desteklerini göstermek isteyen Çinliler, 17. yüzyılda Mançu istilacıların zorunlu kıldığı saç örgülerini kesmişlerdi. Türkiye'de Kemalist devrim de müminlerin sakallarını kestiren ama bıyığın zaferini ilan eden bir kıl devrimi olmuştu. O zamandan beri de bıyığın şekli çok canlı bir kimliksel amblem olarak kalmıştır. Yetmişli yılların sonlarında terörizmin çeşitli uçları –aşırı milliyetçi "Bozkurtlar", Aleviler, solcular– saldıracakları düşmanları bıyıklarından tanıyorlardı.[16] 1993'te Tansu Çiller'in iktidara gelmesi partisindeki birçok milletvekilinin tıraş olmasına neden olmuş, *Hürriyet* gazetesinin genel yayın yönetmeni ise bu modayı desteklemek için gazetedeki sütununa bıyıksız bir fotoğrafını koydurmuştu. Anadolu'dan gelen insan yığınlarından rahatsız olan İstanbullu entelektüeller de, uzun zamandır, kendilerini yeni zenginlerin ışıltılı ve gösterişçi dünyasından ayırmak için bu erkeklik timsalini tıraş ederek hoşnutsuzluklarını ortaya koyuyorlardı: Karikatürist Gökhan Gürses, alaycı bir ifadeyle, "Yetmişli yılların magandasının kocaman bir bıyığı, kıllı göğsünün ortasındaki altın madalyonu açığa çıkaracak şekilde düğmeleri çözülmüş bir ipek gömleği, bol bir pantolonun altına giyilmiş püsküllü iskarpinleri ve ipek çorapları, elinde de pahalı bir tespihi olurdu," der.[17] İstanbul'un yeni belediye başkanı Tayyip Erdoğan'ın dinamik ve sakalsız bir yönetici imgesi çizmesine karşın, 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerinde Refah Partisi'nin elde ettiği başarının, problemin verilerini bir kez daha değiştirdiğini söylemeye gerek yoktur.

Gerçekte günümüzdeki hiçbir siyasal hareket kıl konusunda İslamcılık kadar gelişmiş bir tavır sergilememektedir; o kadar ki, İslamcı mi-

* ABD'de yaşayan, hiçbir modern eşyayı, mamul malı kullanmayan tutucu hıristiyan tarikat. (ç.n.)

litanlar "sakallı" olarak nitelendirilmekte ve medyada da öyle karikatürleştirilmektedir. Ama bu siyasal dağarcık hakkında da daha ayrıntılı bir yaklaşım gerekiyor. Örneğin Nebil Beyhum, 1976-82 yıllarında Beyrut'taki hıristiyan milisler ve müslüman savaşçılar arasındaki tıraş farklılıklarını inceledi. Birinciler sakal tıraşı olmazlar, çok kısa kesilmiş ve "usturayla" düzeltilmiş saçları vardır; ayrıca küçük bir bıyık da uzatırlar. Diğerlerinin ise gene kısa ama, pek bakımlı olmayan, "usturayla" düzeltilmemiş saçları ve daha uzun favorileri vardır.[18] Lübnan'da geçerli olan bu tür bir siyasal kıl kombinasyonuna başka bir yerde de rastlamak mümkün mü? Burada böyle bir iddiada bulunamayız; İslamcılık'ın kıl sorunsalını tüm çeşitliliği içinde incelemek daha doğru olur.

Ne antropolog ne de berber olduğumuz için, somut pratiği ne olursa olsun bu siyasal türün belirli bir durumda temel ayrım çizgisi olarak ortaya çıkmasının mümkün olduğunu söylemek bizim için yeterli olacaktır. O zaman bedensel olan siyaset düzenini ve özellikle siyasal öznelliği tek başına temsil edebilir. Bu sıfatla kendisi de temel bir pazarlık nesnesine dönüşecektir. İran'da "yozlaşmış" –kentli gençlerin yeğlediği, kenarları kısa, üstleri uzun– saç biçimlerini yasaklamak, "kültürel saldırganlığa" karşı mücadeledir.[19] 1990-91'de Cezayir'de sakal bırakmak, tabii ki, ataerkil otoriteye karşı bir bireyselleşme ve özgürleşme *ethos*'u kullanan İslami Selamet Cephesi'ne olan yakınlığı ilan etmekti.[20] 1992'de bundan vazgeçmek, düzen güçlerinin baskısı ve surat kontrolü karşısında ihtiyatlı olmak demekti; ama aynı zamanda "sakalını kesen, yani polis korkusu Allah korkusuna üstün gelenlere" karşı olan bazı vaizlerin şimşeklerini de üstüne çekmek ya da "Kardeşim, demek ki *Yaxa** kullanıyorsun?" diyen komşuların alaylarına hedef olmaktı.[21] Luis Martinez'in analizine göre,[22] bugün sakal bırakmakta diretmek, GIA saflarında savaşmaktan daha az olsa da, İslamcı yaşam tarzına bağlılığı ifade eden büyük bir cesaret demektir, ama bu cesaret her halükârda gerçek bir sivil öznelliğe karşılık gelir: Polis denetimlerinde kendisine sorun çıkartan, ama İslam bayrağına duyduğu hem etik hem de siyasal bağlılığın içselliğinin simgesi olan bir "başkaldırma"yı temsil eden küçük bir sakal bırakmaya devam eden "Ahmet" gibi. [23]

Filistin'deki küçük bir polemik kılın temsil ettiği siyasal yoğunlaştırma yeteneğini çok güzel gösteriyor. Hamas örgütü bir gün polis tarafından tutuklanan üyelerinin sakalının kesildiğinden yakınmıştı; bu onların gözünde "çok ciddi, dayaktan ve işkenceden bile kötü" bir olaydı.

* Yerel bir ağda markası.

General Musa Arafat da aynı fikirde olmalıydı ki, bu suçlamayı yalanlamakta acele etti: "Böyle dedikodular duyunca şaşırıyorum. Düzeni koruyanların hiçbiri böyle bir vahşet yapmaz!"[24]

SİYASETİN FIRININDAN: SİYASAL CEMAATİN MUTFAĞI

Aynı şekilde beslenme pratikleri de kolayca siyasal cemaatin gelişimini şekillendiren özerk siyasal simgesellere dönüşebilir. Ama beslenme pratikleri çatışmadan ziyade bütünleştirmeye ve sınıflandırmaya yönelik görünmektedir.

Kuşkusuz beslenme güçlü bir kimliksel "amblemdir" Brillat-Savarin, *Physiologie du Goût* (Zevkin Fizyolojisi) adlı eserinde, "bana ne yediğini söyle, senin kim olduğunu söyleyeyim," diye yazmıştı. Örneğin Fransa'da oturan bir müslümanın müslüman olmayan bir ailenin davetine gitme ve böylece "kesilmemiş bir hayvandan alınmış", yani ritüel olarak gayri meşru bir et yeme tehlikesini göze alması İslam'dan uzaklaşma belirtisi, bu daveti reddetmesi ise bir aidiyet ve yeniden İslamlaşma olarak görülecektir: "Kültürümü unutmak, domuz eti yemek, böyle şeyler yapamam."[25] Beslenme pratikleri de böylece Öteki'ni aşağılama aracı olarak kullanılır: İngilizler Fransızlar'a *frog-eaters* (kurbağa yiyenler) der, Fransızlar ise İngilizler'i rozbifler, İtalyanlar'ı makarnacılar olarak görür. İran'da platolarda yaşayanlar, kuzeyde oturan Rastiler'i küçümseyerek "balık kafası yiyenler" diye nitelendirir; bu "soğuk" (*sard*) yiyeceğin onlarda aşırı bir cinsel soğukluğa yol açtığı düşünülür.[26] Tüketilen yiyeceklerin niceliği ve niteliği toplumsal ayrımın tekrarlanagelen unsurlarıdır. Bunun dışında, bir mutfağın farklılaşma derecesi bir toplumun küresel örgütlenmesini ortaya çıkarır[27] –büyük bir mutfak kültürünün varlığı, siyasal merkezileşme ve eşitsizliğin kutuplaşmasıyla el ele gider– ve zevkler kültürel alanların sınırlarını belirler: Denys Lombard, süt ve süt ürünleri orada hiç benimsenmediğine göre, Java'nın Hindu toprakları olduğu nasıl söylenebilir?" diye sormaktadır.[28]

Bununla birlikte, Öteki'ni belirlemesine (ve Kendi'yi teselli etmesine) karşın, toplumsal talepler alanındaki patlayıcı potansiyeli de göz önüne alındığında, beslenme, kıl sistemi kadar kolay değişebilen bir kimlik dağarcığı oluşturmuyor gibi görünmektedir. Açların ayaklanmaları tarihte sürekli rastlanan olaylardandır. Açların hayaleti, günümüzde

IMF tarafından istenen ekonomik liberalleşme reformlarının önündeki başlıca engellerden biridir; en azından 19. yüzyılın ortalarına kadar, "geçim derdi" meseleleri Avrupa'nın siyasal yaşamına hayli egemen olmuştur.[29] Zaire gibi bir ülkede, bira kıtlıkları çok ciddi kitlesel heyecanlara neden olabilmektedir.[30] Yine de, kışkırtıcılar cami önlerine domuz cesedi atsa veya Hindistan'da cemaatleri ayaklandırmak için kasten ineklere kötü davransa, Rusya'daki Yahudi karşıtı şiddet olaylarının nedeni olarak sık sık Museviler'in votka ticaretindeki rolü gösterilse veya Güney Afrika'da alkol tüketimindeki kısıtlamalar ırk ayrımına karşı mücadelenin berraklaştığı yerlerde olsa da, gıda yüzünden ırkçı kıyımlar yapıldığı çok enderdir.[31]

Buna karşılık, yemek yemenin de kabul görmüş bir bütünleştirici gücü vardır. Fustel de Coulanges, Yunan sitelerinin kültünde "kamusal yemekler"in öneminin altını çizer: Kenti koruyan tanrılara adanan bu ritüelin yerine getirilmesi kenti kurtarmaya yarıyor, kentteki herkesin buna katılması bekleniyordu.[32] Benzer şekilde, Fatımiler zamanında Kahire'de, Halife'nin bereketini halka aktarmasının en etkin yolu yiyecekti: Yeni yıl ziyafeti sırasında Halife davetlilerine kendi elleriyle yiyecek sunuyordu; Ramazan sırasında sarayda pişen yemek kent halkına dağıtılıyordu.[33]

Bütünleştirme ritüeli olarak yemek, otomatik bir konsensüs mekanizması olmaktan öte, bir pazarlık yani göreli belirsizlik merciidir. Bir seferber etme, bağlılık, uzlaşma süreci gibi işleyebilir. Bu son özelliğiyle çok iyi bir ihanet fırsatı yaratır; bazı davetlere çekinerek gidilmesinin nedeni de budur. Davetlilerin farklı oyunlarının neden olduğu ikiz-değerlilik, çevresinde toplanılan masanın bir özelliğidir, çünkü yemek çok-anlamlıdır ve kuraldışı beklentiler barındırır: Paul Veyne için, "açlık, saygı, şatafat ve görkem zevki, herhangi bir nedenle beraber olma hazzı, azami hazzı alabilmek amacıyla kısa bir müddet için eldeki az sayıda şeyde yoğunlaşmak, sonra onları bir anda yok etmek", Roma'da hayırseverlik şöleninin "her kılığa girmeye hazır, gerçek bir kurum olmasını" açıklamaktadır; din ise bu şölenin "kimi zaman asıl amacı, kimi zaman da bahanesidir".[34]

Dolayısıyla birlikte yemek yemek, siyasal katılımın (ve bu katılımın bütün dinamizminin, karmaşıklığının, hatta çatışmasının) sürekliliğini gösteren bir dolayımıdır. Fransa'da Eski Rejim'in saray toplumu da Cumhuriyet de bu yolla yapılanmıştır; son başkanlık seçimi kampanyasının dönüm noktaları –Chirac ve Balladur tarafından beraberce örgütlenen milletvekili yemekleri, dana kellesinin "toplumsal parçalan-

ma"nın azalmasının simgesi olarak kutsanması, Juppé ve Sarkozy'nin barışma yemeği– mutfak dağarcığının süregelen gücünü göstermiştir.[35] Aynı şekilde Çin'de de klientelizm bağları (*guanxi*), siyasal yaşamın ekonomik bedeli gözardı edilemeyecek temel anları olan "büyük yemeler, büyük içmeler" (*dachi dahe*) sayesinde kurulur ve bozulur.[36] Türkiye ve İran'da, iftarın toplumsallığı seçim veya fraksiyon mücadelesinin güçlü silahlarındandır. "Bir sofra kuran, onu yemeklerle donatan ve hak edenleri etrafında toplayan" önderlerin "amaçlarından kuşku duyulmasını engelleyen bir dinsellik havası" yaratmalarını sağlar.[37]

Önemli olan bu tür mikro-süreçlerin edimsel etkisini iyi yakalamaktır. 1121'de vezir El-Efdal, Halife'nin bahşettiği birçok imtiyazı kötüye kullandıktan sonra Kahire'de öldürüldüğünde, siyaset sahnesine egemen olan ziyafetler ortaya çıkan hassas geçiş dönemi sorunlarıyla başa çıkılmasını sağlamıştı. Bir yandan tüm gücü yeniden kendisinde toplayan hükümdar El-Amir otoritesini göstermek istiyordu. Diğer yandan, merhumun oğullarını ve onların kontrolünde olan askeri birlikleri yatıştırması gerekmekteydi. Ramazan bayramı kutlamaları, matem koşullarına uyulması gerektiği halde, birbiriyle çelişkili iki gerekliliğin yerine getirilmesi için fırsat yarattı. Halife ilk önce merhumun yakınlarını özel bir yemeğe davet etti ve her biriyle birer hurma paylaştı. Daha sonra mateme girdi ve ikinci bir yemek verdi, burada merhumun kardeşi Halife'ye sözcülük etti. Daha sonra Halife orada bulunanlara yemek dağıttı. Paylaşılan yemeğin simgeselliği çok açıktı: "vezir El-Efdal'in ailesi onun ölümüyle ilgili hiçbir kırgınlık duymayacaktı; diğer taraftan Halife, öldürülen vezirin kardeşine ve oğullarına sofrasını açarak onların güvenliğini sağlıyordu. Yemeğin paylaşılmasına katılmış olan diğer davetliler, bu 'alışveriş'in hem şahitleri hem de lehdarlarıydı... Özel ziyafet sırasında devlet yeniden tesis edilmiş, halka açık ziyafette de durum herkese açıklanmıştı."[38] Hurma ve üzüm tanesiyle yetinen Peygamber'in sünnetine bağlı kalma kaygısındaki Fatımi sarayında verilen bayram yemeklerinin sadeliği, ritüelin siyasal etkisini kolaylaştırmıştı.

Beslenme pratikleri siyasal ilişkilerin edimsel bir dolayımı olduğuna göre bu pratiklerin uzun süreli tarihsel değişmelerde oynadıkları örtük rol üzerine düşünmek gerekir. Beslenme pratikleri siyasal toplumların "bir arada durması"na, onların "anlam dünyası"na örtük ama sonuç getirici bir şekilde katkıda bulunamazlar mı? Her şeyden öte, yemek prosedürü günde bir ila üç kere tekrarlanmaktadır: Bu kadar çok tekrarlanan başka bir prosedür yok gibidir. Sofra esas olarak özel alandan doğan, cinslerarası ilişkilerin görüşüldüğü ve ailenin dönüşüme uğradığı

temel bir yerdir. Ama aynı zamanda, toplumların artan ticarileşmeleri sonucu, giderek kamusal alanda da görülmektedir. Fransa'da Eski Rejim zamanında, asil ve burjuva malikânelerinden, manastırlardan ve dinsel kurumlardan yemek artıklarının satın alınarak ucuz lokantalara satılmasıyla "zenginlerin iyi beslenmeleri ile yoksulların kötü beslenmesi arasında bir akış" sağlayan "*regrat*" sistemi, yiyecek satışı kurumlarından oluşan bir zincirin oluşmasına neden olmuştu. Bu sistem Devrim sırasında ve tüm 19. yüzyıl boyunca siyasal toplumsallaşmanın ana kurumlarından biri olacaktı. Yemek kitaplarıyla birlikte, sofra adabı ve yemek zevki konusunda bir birlik oluşmasına aracı olacaktı.

Sessiz sedasız da olsa, mutfak devrimleri siyasal etkileri azımsanmayacak bir kültürel homojenleşmeye neden olur. ABD'de, 1916-17' deki dünya çapında yiyecek kıtlığı sonrasında savaş halinin dayattığı gereklilikler, Eski Kıta'daki seferberlik deneyimi ve diyetisyenlerin baskıları sonucunda göçmen cemaatlerinin ve Güney eyaletlerinin mutfaklarının özgüllükleri zayıflatılmış, ete daha az yer verilen bir rejim uygulanmaya başlanmıştır; daha dengeli olan bu rejim, beslenme reformu taraftarlarınca istenmeyen toplumsal davranışlarla –haydutluk, devrimci ajitasyon– bir tutulan karabiber ve baharat kullanımını dışlamıştır. Üretimin artan sanayileşmesini mümkün kılan gıda standartlaşması, *melting pot*'un, herkesi ve her şeyi içinde eriten potanın yaşamsal bir dişlisidir. Ama bu tekbiçimlileşme mantığı tek-anlamlı değildir: Bazı göçmen cemaatlerin sevilen yemeklerini zaman zaman içermiş ve bunların kullanımını yaygınlaştırmıştır. Diyetisyenlerin onayladıkları (ve İtalya İtilaf Devletleri'ne katıldığı için vatanseverlerin de hoşlandıkları) domates soslu spagetti bunun bir örneğidir.[40] Günümüzde, "etnik" restoranların çokluğu, çokkültürlülük taleplerine arka plandan eşlik etmektedir.

Kısacası, gastronomik alan medeni alana eşlik ederek onun gerçekleşmesine yardımcı olmaktadır. İran'da, bir zamanlar çok pahalı olduğu için kaygısız Rastiler'in ayrıcalığı olan pirinç büyük çapta ithalat sayesinde simgesel ulusal yiyecek olma yolundadır; burada da mutfak ortamının homojenleşmesi, Ermeni sucuğu gibi mahalli yemeklerin sürece katılmasıyla gerçekleşmektedir.[41] Aşırı bir örnek olarak, Zaireliler'in katıldıkları son ritüellerden biri olan Primus birası tüketimi gösterilebilir; Zaireliler'in bu ritüeli ne kadar ateşli bir biçimde yerine getirdiklerini gördüğümüzde, ülkenin bütünlüğüne ve yurttaşların milliyetçiliğine dair en ufak bir kuşkumuz bile kalmaz!

Bu mutfağa dayalı yurttaşlık ve medeni mutfak mefhumları akla

yatkın sayılmasa bile, bazı beslenme alışkanlıklarının küreselleşmesini dikkatle izlemek gerekir. Bu durum, Coca-Cola'yı, Mc Donald'ı eleştirenlerin zannettiğinden çok daha karmaşık bir süreçtir. Fariba Adelkhah'ın İran konusunda belirttiği gibi, ithal tüketim modelleri, ulusal bir toplumun bütünleşmesini sağlamaya elverişlidir: Fas'ta çay, Kara Afrika'da bira, o veya bu Avrupa ülkesinde patates, "hayali cemaat"in gerçek aidiyet simgeleri olmuştur; sınırdaki Domodossola garında, sabahın köründe seyyar espresso satıcısını çağıran bir İtalyan'ın canhıraş çığlığını bir kerecik duymuş olmak, yeni alışılan bir yiyecek veya içeceğin gerçek bir ulusal alışkanlığa ne kadar çabuk dönüşeceğini anlamak için yeterli olacaktır. Bunun yanında, mutfak alışkanlıklarının dolaşımı, zaman içinde medeni oluşumlara dönüşebilecek olan kimliksel oluşumları kolaylaştırır veya hiç olmazsa bunlara öncülük eder. Böylece Avrupa'da, turistik "hac yolculukları" –terimi burada Victor Turner'ın verdiği ve Benedict Anderson'ın Yeni Dünya'daki "idari hac yolculukları" ndan bahsederken yeniden ele aldığı anlamıyla kullanıyoruz–, gümrük engellerinin ortadan kalkması ve cemaat kuralları, ulusal veya bölgesel olarak tanınan baget ekmek, pizza, espresso kahve, bira, beyaz peynir (*feta*) gibi alışkanlıkların ya da ürünlerin kıta çapında yaygınlaşmasını getirmiştir. Camembert peynirinin Danimarka'da imal ediliyor olması, olsa olsa, sıkı sıkıya Maastrichtçi bir Fransız'ı mutlu edecek bir ehven-i şer durumudur.

Kuşkusuz bu düşünme biçimini fazla abartmamak gerekir: *slivowitz* sevgileri Sırplar'ın, Hırvatlar'ın ve Boşnaklar'ın savaşmalarını, Yugoslav "hayali cemaati"ni parçalamalarını engelleyememiştir. Ama gıda düzeni, özneleşme sürecine (Michel Foucault) ve "yaşam tarzları"nın tanımlanmasına (Max Weber) sıkı sıkıya bağlı olduğu için, siyasal olarak ele alınmayı gerektirir. Örneğin Avrupa'da gastronominin icadı, "görgülü bir uygarlık"ın, toplumsal davranışların zaman içinde giderek incelmesinin, diyet yoluyla vücuda hakim olmanın temel boyutu olmuştur.[43] Rejim yapma fikri, insanları "ıslah etmek" ile ilgilenen düşünürlerin önemli meşgalelerinden biri olmuştur kolaylıkla; yine de antikçağ düşünürleri ile Çavuşesku'nun diyet konusundaki düşünceleri arasında önemli bir fark vardır elbette. Günümüzde de, diyet fikri küreselleşmenin yücelttiği bir projenin, Kendilik'e dair düşünsel projenin belirleyici bir parçasıdır.[44]

Sonuç olarak, siyaset alanıyla gıda alanı arasındaki karşılıklı bağlantı hayli güçlüdür; romancı Lu Wenfu'nun, bir gastronomun serüvenleri üzerinden Çin komünizminin kırk yılını anlatması hiç de mantıksız

değildir.[45] Beslenmenin siyasetle olan ilişkisinin telkin gücü, bizim anlayışımıza göre, dört belirgin özelliğin kombinasyonunda yatıyor. Beslenmek, Freud-öncesi toplumlarda bile, cinsel yönü açıkça görülen yoğun bir zevk eylemi, gerekli bir fizyolojik eylemdir. Bu nedenle, tutkulara ve tatminsizliklere konu olur. Ayrıca, belli ahlaki niteliklerin de simgesidir; bu ahlaki niteliklere saygı gösterilmemesi rezalete yol açabilir, kınama konusu olabilir. Üstelik, hem gerekli hem keyifli hem de ahlaki olan bu edim paylaşılan bir şeydir: Ayrıcalıklı toplumsallık biçimleri doğurur; aynı zamanda çocukların topluma uyum sağlamalarının da merkezi bir aşamasıdır. En nihayet, aşırı yatırım nesnesi olarak yemek, aynı zamanda cinsel edime göre çok daha sıradandır. Gereklilik, keyif, paylaşma ve sıradanlık gibi dört özellik, siyasal eyleme tercüme edilen mutfak dağarcığına kendine özgü gücünü verir. Bu güç, Afrika'da olduğu gibi "mide idaresi"nin oluşturucu ilkesine, Çin'de olduğu gibi bir tercih işlemine veya metaforuna dönüşebilir.

SİYASET VE GİYSİ SİMGELERİ

Artık açıkça görülmektedir ki bedenin simgesellikleri, içinde yer aldıkları toplumun maddi kültürüyle yürüttükleri ilişkiden soyutlanamazlar. Örneğin, aynı zamanda giysiyle ilgisi olmayan bir vücut ilişkisi yoktur. Marshall Sahlins için bir giysi sistemi, "çok karmaşık bir kültürel kategoriler sistemine eşdeğerdir"; ancak giysi sisteminin giysi sınıflarını bozup birleştirerek "kültürel kategoriler oluşturan bir kurallar bütününe, bir tür genel sözdizimine dayanarak" işlediğini varsaymak yanlıştır:

> Giysi sistemi, her şeyden önce Batı toplumu için "totemizm taklidi" işlevler üretir. Kişinin ve durumun temel koordinatlarının masraflı bir biçimde maddi bir nitelik alması olarak, birbirini tanıyamayacak durumda olanlar arasında günlük bir yaşam dili oluşturacak kadar geniş bir iletişim şeması yaratır. "Basit görünüş", Batı uygarlığında simgesel ifadenin en önemli biçimlerinden biri olmalıdır. Çünkü uygarlık, inşasının temel çelişkisini görünüşler sayesinde bir varoluş mucizesine dönüştürür: tamamen yabancı kişilerin oluşturduğu, ancak belli bir tutarlılığı olan bir toplum. Ama bu tutarlılık, ötekileri, onların toplumsal koşullarını ve kişinin kendisiyle olan bağlantılarını "ilk bakışta" anlama olanağına bağlıdır.[46]

Başka yazarlar da gerçekte giysi kodlarının son derece bağlamsal ve göreli olduğunu göstermiştir: Gerek toplumsal alanda, gerekse de cinsel tanıma alanında bu kodlar ikiz-değerliliğin taşeronudurlar.[47] Temel-

de, "giysi sistemi" terimi, kaçamaklı ve anlaşılmaz pratikleri bir araya toplayarak karışıklığa neden olmaktadır. Giysi her şeyden önce, her kültürel olgu gibi hem bir miras hem de yenilenmedir: Giysiye dair bir analiz, "tek harekette hem durağanlığı hem de değişmeyi" yakalamayı gerektirir. Ayrıca, "duygusal olanı düşünmenin bir yolu olan" giysi, "gerçeği ve tahayyülü kuran bir yığışma"dan ibarettir; bu yığışmada, "manevi ile maddi, büyük bir güçle iç içe geçer": "Zihinsel olan orada cisimlenir, bireyselleşmiş beden kişinin geçici suretlerini orada ortaya çıkarır, giysi madde ve ruhun gizli denkliklerini orada değerlendirir."[48] Bu esneklik sayesindedir ki, giysi kimliklerin inşasında ve pazarlığında ayrıcalıklı bir araç olmaktadır: Bireysel kimlikler –Bretécher'nin çizgi romanındaki yeniyetme Agrippine'in ruh halini düşünelim!*–, ama aynı zamanda da kolektif kimliklerdir burada söz konusu olan. Kişinin ne olduğunu gösteren şey giysidir; siyasal failler bunu gayet iyi bilirler. Hindistan'da giysi azizlik, saflık veya kirlilik işareti olduğu gibi, statülerin sınırlarını da belirlemektedir.[49] Ortaçağda, "her toplumsal kategoriyi belirler" ve "gerçek bir üniformadır": "Kendininkinden farklı bir konumun giysisini giymek, hırs ve düşkünlük gibi en büyük günahları işlemektir."[50] 1471'de Muhteşem Lorenzo'ya genç yaştakilerle arasına sınır koymak ve Papalığı "ciddiyet"ine inandırabilmek için giysilerini değiştirmesi öğütlenmişti.[51] Yüzyılımızın askeri diktatörlerine gelince, bunların çoğu rejimlerini sivilleştirmek ve kamuoyunda güven sağlamak için yelekli takım elbiseyle televizyonda görünmenin yeterli olacağına inanır. John Langshaw Austin'i taklit ederek "Giyinmek, yapmaktır," diyebiliriz.

Giysinin edimsel karakteri dinsel reformcular, devrimciler ve hatta gelenekçiler tarafından harfi harfine uygulanmıştır. Bu yüzden çıraklık ritüelleri sanayi toplumlarında bile bir giysi simgeselliği taşır: Japonya'da öğrenciler işe girer girmez bir "*recruitement suit*"** giyerler – her zaman gri bir takım, kırmızı-mavi çizgili bir kravat; kısa bir zaman öncesine kadar Fransa'da, imrenilen bir şey olan uzun pantolonun giyilmesi çocukluktan çıkışın göstergesi olurdu. En aşırı durumlarda ise üst bir topluluğa dahil olma çabası giyinme çabasıyla iç içe geçmektedir: Örneğin Kongolu SAPE mensupları, lüks giysi almak için Paris'e "gezip tozma"ya giderler, Brazzaville'e döndüklerinde birer "Parisli" olarak

* *Le Nouvel Observateur* dergisinde yayımlanan bir çizgi bantın kahramanı olan Agrippine, çok bilmiş genç kız tipini simgeler. (ç.n.)

** İşe başladıktan sonra giyilen takım elbise. (ç.n.)

geçit resmi yaparlar, birkaç başarılı "sefer"den sonra "Büyük" (*Yaya*) statüsü kazanırlar.[52]

Siyaset arenasında, yeni insanın üretimi, bu insanın uygun şekilde giyinmesini gerektirir. Fransız Devrimi sırasında Kamu Selameti Komitesi, David'den ulusal bir sivil üniforma çizmesini istemişti. Robespierre'in düşmesiyle bu fikir terk edildi ama, Konvansiyon Meclisi otoritelere giydirilmesi uygun olan bir cumhuriyetçi giysi üzerine düşünmekten ve Abbé Grégoire'ın bu konudaki bir raporuna dayanan bir kanun çıkartmaktan vazgeçmedi: "Göstergelerin dilinin kendine özgü bir anlatım gücü vardır: Kişileri farklılaştıran giysiler de bu dilin bir parçasıdır; özellikle muhayyileyi parlaklıklarıyla ele geçirdikleri zaman, nesneleriyle benzeşen fikir ve duygular uyandırırlar."[53] Ulusal bir üniforma dayatamayınca, devrimci kurumlar Frigya başlığının ve üç renkli kokartın takılmasını neredeyse zorunlu kıldılar: Ardèche bölgesinde, Largentière'de, kadınlar bu rozetleri "en hassas noktada, yani kalbin hemen üzerinde" taşımak zorundaydı; komşu kent Joyeuse ise "bu özgürlük amblemi"ni taşımayanları hapisle tehdit ediyordu.[54] Uygun bir giysi Cumhuriyetçi erdemin belgesiydi; gene de Terör'ün sona ermesiyle giysi dağarcığı çeşitlenme eğilimi gösterdi ve Directoire yönetimi zamanında ürkütücü bir göstergebilimsel karmaşıklık kazandı. Ne olursa olsun, Cumhuriyetçiler'in gözünde "giysi, taşıyandan ziyade o giysiyi üretenlerin belirtisiydi."[55] Aynı şekilde Mustafa Kemal, Halifeliğin kaldırılmasını fesin yasaklanmasıyla özdeşleştirmişti: "Efendiler, milletin kafasında cehaletin, boşvermişliğin, taassubun, medeniyet ve terakki düşmanlığının işareti gibi duran fesi men etmek ve yerine bütün medeni dünya tarafından kullanılan şapkayı kabul etmek, böylece Türk milletinin başka meselelerde olduğu gibi fikrinde de medeni cemiyet hayatından ayrılmayacağını ispat etmek lazımdı."[56] Çin'de, Maocu emekçi mavisinin halka dayatılması da kumaşın sihirli gücüne duyulan aynı inancı yansıtmaktaydı.

Özdeşleşme/tanıma sürecini oluşturan unsur olarak giysi, tutkuları harekete geçirmekte çok hızlıdır. Aşk ilişkilerinde, ama aynı zamanda ebeveynlerle çocuklar, gençlerle yaşlılar arasındaki çatışmalarda ortaya çıkan bir pazarlık nesnesidir. Senegal'de, Volof kabilesinde, "bir baba sahibi olmak, *onun tarafından giydirilmek demektir*" Ortigue kabilesi mensupları, "Çocuk iyi giyindiğinde, başkalarının kendisini iyi giyinmiş olarak gördüğünü düşündüğünde babanın gücü tarafından korunduğunu, babanın kendisini sevdiğini hisseder," diyorlardı. Hakikaten, kabile mensubu genç hastaların çoğu, kendilerine bakan kişi tara-

fından "kötü giydirilmiş" olmaktan şikâyetçiydiler. Kumaşın simgesel gücü, şu atasözünde dile gelir: "Öyle sözler vardır ki, yeni birer peştemal olsalar, insan onları seve seve üzerine geçirirdi."[57] Fransa'da da, ailelerdeki giysi pratikleri, çocuğun veya gencin kişiliğini şekillendiren kuşaklararası anlaşmazlıkları kristalize eden bir doğaya sahiptir: Kızlarda mini etek giyilmesi veya oğlanlarda kısa pantolondan uzun pantolona geçiş arzulara, yasaklamalara, engellemelere, kırgınlıklara, pazarlıklara, gerginliklere yol açmıştır. Bugün Batı'da "*pumps,** bağımsızlık ve özgürlükle eşanlamlıdır; ailenin vesayetinden kurtulmanın kanıtı olmasının yanında hareketliliğin simgesi, toplumsal ortamdan uzaklaşabilmenin ispatıdır."[58] Genç Londralılar'ın bu ayakkabılara duyduğu hayranlık onları, Philadelphia'da ayağındaki bir çift Reebok'ı almak için on beş yaşındaki Chris Demby'yi bıçaklayan gençlik çetesi gibi, silahlı saldırganlıklara itebilir.[59]

Üstelik giysi, farklı kültürel veya toplumsal dağarcıklara ve bireylerin yaşam güzergâhlarına bağlı olarak, onların cinsel isteklerine de maddi bir nitelik kazandırmaktadır. Şartlar uygun olduğunda fetişizmlere neden olur.[60] Ama gene de çok-anlamlılığını kaybetmez; giysinin duygusal yükünü güçlendiren şey de bu ikiz-değerliliktir zaten. Çocuğun bağımlı statüsünü gösteren şort, "özgürleşme" sıkıntısı çeken yetişkin bir genç eşcinselde bir zevk aracı olabilir: "28 yaşında, güzel, tatlı, yakışıklı bir delikanlı, kız yüzlü, tıraşlı, duygulu, çocuksu, küçük bir oğlan gibi görünen 18-20 yaşlarında ufak tefek bir küçük kardeş arıyor. Genç izci tercih edilir. Fotoğraf gönderilmesi rica olunur (tercihen şortlu)."[61] Spor pratiğinin genişlemesi sonucunda yetişkinlerin yaygın bir biçimde şort giymeye başlamaları, bu giysinin erotik yananlamını veya çocukluk durumunun amblemi olma niteliğini önemli bir kayba uğratmıştır. Yine de bir peynir markasını "kısa pantolonlu gastronomlar"ın ağzına layık diye öven reklamlara hâlâ rastlanır; Philippe Séguin, "kısa pantolonlu veletler çetesi" dediği Alain Juppé hükümetiyle alay eder; Alain Touraine, Sosyalist Parti'nin artık "uzun pantolon" giymesini ister: "SP zor ve birkaç ayda alınamayacak bir kararın arifesindedir. Şilililer'in dediği gibi, kısa donları yerine 'uzun pantolonlarını' giymeleri, bağımsız konuşup hareket etmeye cesaret etmeleri gerekmektedir..."[62] Buna karşılık, müslüman toplumların çoğunluğunda bir fesat olarak görülen kısa pantolonun giyilmesi skandal konusudur. Bu nedenle, bayanlar 1500 metre koşusunda altın madalya kazanan Hassiba Boulmerka, "binlerce

* Jogging ayakkabıları.

erkeğin önünde şortla koştuğu" için Cezayirli İslamcılar'ın yoğun eleştirilerine hedef olmuştur.[63] İki savaş arasında cumhuriyetçi Türk atletler de aynı nedenden ötürü bir polemik başlatmışlardı.[64] 1936'da, kutsal Kum kentinde, zaten bir yıl önce türbanın yasaklanması nedeniyle yeterince üzülen aileler, yeni okul üniformaları "yakışıksız" kısa pantolonu zorunlu kıldığı için oğlan çocuklarını okula göndermemişlerdi.[65]

Bu utangaç heyecanlara ve harekete geçirdikleri kişilerin sihir yüklü düşüncelerine gülmekte acele etmemek gerekiyor. Hatırlanacağı gibi, 16. yüzyılın sonunda İngilizler oyuncuların sahneye kadın kıyafetinde çıkmalarına dayanamıyordu: Karşı cinsin kılığına girmenin cinsel gücü, hatta erkeklik fikrini etkilediğine inanılıyordu.[66] Benzer şekilde, son derece Descartesçı olan laik Cumhuriyet de yaptıklarından emindir: *Hicab* (örtünme), kadının erkeğe boyun eğmesi ve yasaya karşı gelinmesi demektir. Ulusal Eğitim Bakanı François Bayrou, "Türban takmak, boynunda bir haç veya *kippa* taşımaktan öte bir şeydir. Türbanda dinsel simgeden öte bir şey vardır. Onda, diğerleriyle karışmamanın gerekliliğinin, bir müslüman için medeni kanunun anlam taşımadığının ifadesi vardır. Halbuki insan hakları, çoğunlukla kadın haklarıyla başlar. Bunlar hem Fransa'nın ulusal sözleşmesiyle hem de bizim cumhuriyetçi sözleşmemizle çelişen iki büyük tehlikedir," demiştir.[67] Danıştay ise bu yaklaşımı gayet bilgece reddetmektedir: "Kendiliklerinden veya tarihsel kullanımlarından dolayı nefret veya şiddet uyandıran bazı göstergelerden farklı olarak, türban kendi başına bir şey ifade etmez... İslamı uygarlığı ve dini hakkında tüm bilinenlerin yeniden oluşturulmasından sonradır ki türban kadının haysiyetine saldırı olarak değerlendirilmektedir. Halbuki yönetim de yargıç da böyle değerlendirmelerde bulunamaz."[68] Fransa'da yıllardır süren siyasi tartışma, eğitim veya meslek sorunları ve hukuki prosedürler de göstermektedir ki, "büyü bozumuna uğradığı" düşünülen bir sanayi toplumunda bile, giysi tahayyülü çeşitli tutkulara konu olmaktadır.

Bununla birlikte giysi sadece iktidar ve statü mücadelelerini harekete geçirmekle yetinmez. Giyinme, tatmine ulaşmış bir kendini gerçekleştirme çabasının yol açtığı haz ilkesinin de bir parçasıdır; böyle bir durumda, son derece olumlu normlara atıfta bulunur. Giysinin ticari değeri kısmen özneleşmenin ve kolektif seferberliğin –hem modayı oluşturan hem de onun bu kadar geçici olmasını sağlayan– hayali dağarcıklarından doğar: Örneğin Mogadişu'da, giysinin ticari değeri haftalık bir çevrim izler, perşembe günü pazarda satılan kumaşlar ertesi perşembeye kadar her gün değer kaybeder; aynı şekilde Fildişi Sahili'nde, anı değeri

taşıyan peştemallar çılgın bir spekülasyona neden olur.[69] Giyinme pratikleri gündelik yaşamın hem maddi hem de simgesel ritüelleridir; birey topluma bunlarla dahil olur, zaten toplum da bunlarla oluşur. Giyinme pratikleri olağanüstü bir ekonomik pazarlık nesnesidir aynı zamanda; devletin "inşa"sıyla olduğu kadar "oluşum"uyla da ilişkisi vardır.

Kuşkusuz giysi, her kültürel dağarcıkta olduğu gibi siyasal failler tarafından araçsallaştırılır. Bu failler giysiyi otorite, yakınlık veya tartışma mesajları vermek, üsluplarını süslemek için kullanırlar. Muhteşem Lorenzo'nun kaygısı yaşlı ve "ciddi" görünmektiyse, Valéry Giscard d'Estaing'inki gençlik ve modernlikti: bu yüzden altmışlı yıllarda televizyona kazakla çıkmıştı. Japonya'da Morihiro Hosokawa da "geleneksel olmayan" bir üslup geliştirmişti, örneğin kravatını değişik bağlamaktaydı: Haftalık *Aera* dergisine yazan bir okur, "Hosokawa'yı televizyonda diğer devlet başkanlarıyla gördüğümde, boyunbağını genç bir adam gibi bağlamasına vurulmuştum. Evvelce hiç bu kılıkta bir başbakan görmemiştim, beni çok etkiledi," diyordu. Birmanya'nın önde gelen güldürü oyuncusu Zargana, bir gün kusursuz bir gömlek ve berbat bir *longyi* giyip sokağa çıktığında, herkes askeri yönetimle halk arasındaki uçurumu alaya aldığını anlamıştı.[70] Çin'de Tienanmen Meydanı'ndaki öğrenciler, kahramanları Hu Yaobang'ın on iki metre boyunda, takım elbiseli ve kravatlı bir resmini Mao'nun tünikli resminin karşısına dikmişlerdi. İki ölü arasındaki bu giysi düellosu, "demokratlar"ın programını tek başına özetleyebiliyordu. 1995 Aralığı'nda Devlet Başkanı Jiang Zemin, Tayvan'a yönelik tehditkâr bir bildiri okuyacağı idari bir toplantıya takım elbise veya komünistlerin tüniği yerine orduyu teftiş ederken giymeyi yeğlediği zeytin yeşili gömlekle başkanlık etmişti.[71] Tahran Üniversitesi'ndeki Pehlevi karşıtı kız öğrenciler ise, "İslam Cumhuriyeti" talepleri yaygınlaşmadan önce bile, 1935'te *hicab*'ı yasaklamaya kalkışan ve sonunda toplumun gözünden düşmemek için bundan vazgeçmek zorunda kalan rejimi protesto etmek için başlarını örtmüşlerdi.[72]

En aşırı durumlarda, devlet alanının "inşa"sının, bir giysi ifadesinin kurulmasıyla (veya yasaklanmasıyla) iç içe geçebildiğini görmüştük. 18. yüzyılın ilk yarısında, Fransız, Türk, Çin veya İran devrimlerinden çok önce, 1. Friedrich-Willhelm Prusya krallığını bürokratik ve tutumlu bir *ethos* etrafında merkezileştirmek ve modernleştirmek için bu tür bir simgesellikten yararlanabileceğini anlamıştı. Orduya olan bağlılığını göstermek için sarayda sadece basit bir alay komutanı üniforması giyiyordu. Ordunun üniformasını basitleştirip birleştirmiş, disiplin anla-

yışını üniformalara da yansıtıp keskin çizgilere sahip olan bir üslup yaratmış, böylece kullanılan kumaş miktarını da yarıya indirmişti. Bunun yanında Kral-Komutan, sadece Prusya'da imal edilen en basit giysilerle ortaya çıkıyor, böylelikle de ülkesinin ekonomisini gösterişli bir şekilde "uçuşa geçiren" korumacı programı da savunmuş oluyordu.[73]

Ama ulusal bir giysi üslubu aracılığıyla siyasal bir toplumu birleştirmek için yapılan bu iradi girişimler, devlet "oluşumu"nun katı gerçekleriyle zıtlık içine düşer bir süre sonra. Örneğin Zaire'de "özgün" giysi olarak giyilmesi şart koşulan *abacost*'un* yerleşmesi uzun zaman almıştı, çünkü sokaktaki adamın bu giysiyi alacak parası yoktu. Avrupa'da Arzoni, Fabrice veya Charly tarafından dikilen *abacost*, kısa zamanda rejimin önde gelenlerinin kimliksel ayrıcalığı haline gelmiştir.[74]

Ancak bu örnekten hareketle, giysileri tektipleştirme çabasının önemsiz olduğunu söyleyemeyiz; tamı tamına gerçekleşmese de önemli bir çabadır bu. Ancak bu çabalar giysi tahayyülünü "oluşturan" gizli süreçlere bağlıdır ve bu süreçleri etkilemektedir; yani kendi başına var olmamaktadır. Dolayısıyla, *abacost*'un kökeni, sadece 1973 Pekin ziyareti sırasında Mareşal Mobutu'nun hayran kaldığı Maocu tünikte değil, aynı zamanda Kinşasa'nın Barumbu ve Lingwala mahallelerinde oturan Batı Afrika uyrukluların giysilerinde, Kwame Nkrumah'ın kasıla kasıla giydiği "Afrikalı" giysisinde, rakibi Felix Houphouët-Boigny'nin "*sango*"sunda veya 1963 devriminden sonra Brazzaville'de iktidara gelen Kongolu siyasal seçkinlerin "rahip giysisi"nde bulunabilir.[75] Doğrusunu söylemek gerekirse, sömürge yöneticilerinin Sahra tipi kum rengi giysisiyle, onların astlarının ve diğer görevlilerin giysileriyle olan benzerliği de bir bakışta görülebilmektedir. Sömürgelerdeki durumun sömürge sonrası devletlerdeki siyasal sürekliliğine fazladan bir kanıt gerekseydi, örnek olarak bu durumu gösterebilirdik. "Beyazlaşmış Siyahlar"ın kültürel yabancılaşmalarına acımasızca saldıran özgünlük çığırtkanlarının, aslında eski efendilerin dayattıkları o belirsiz "tropikal" havaya uyup kasılarak dolaşmaları gülünç bir manzaradır; halbuki lanetli Avrupa işgalinden sonra hakiki bir simgesel devrim yapmanın tek yolu, ileride de göreceğimiz gibi, takım elbise giyip kravat takmaktı.

Dolayısıyla, devletin giysi yoluyla "inşası" ve "oluşumu" birlikte gerçekleşen iki süreçtir. Toplumların geçirdiği küresel "rasyonelleşme" süreci kısmen giysi pratikleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir. 18. yüzyıl

* Zaire'de devletin üst kademelerinde yer alanların giydikleri, Mao'nun giyiminden esinlenen kıyafet. (ç.n.)

Avrupası'nda üniformanın doğuşu, Eski Rejim içinde birçok temel değişikliğin maddi bir nitelik kazanmasına neden olmuştur: ateşli silahlara sahip bir piyade ve modern bir topçudan oluşan düzenli orduların kurumsallaşması; feodal asillerden kesin olarak kurtulan, kendi adına asker toplayıp ücret ödeyen mutlak monarşilerin sağlamlaşması; sivil toplumla askeri etkinliğin arasında yeni bir bağ kurma yönünde araştırmalar; kolektif sağlık ve temizliğin geliştirilmesi; erkeklerin kalıcı bir şekilde kadınların simgesel işlevlerini üstlendikleri bir yerin yaratılması.[76]

Kral 1. Friedrich-Willhelm'in üniforma kültünü bu çoğul dönüşümlerin ışığında görmek gerekir: Bu, Hohenzollernler tarafından yürütülen ve Büyük Savaş'ın kanlı ritüeliyle doruk noktasına ulaşacak olan modernleşme girişiminin basit ve önemsiz bir öncülü değildi.[77] Kuşkusuz bu denli yoğun bir dönüşümün tek nedeni yeni askeri giysi değildi! Ama yine de modern devlet üniformasız düşünülemez. Daniel Roche' un yazdığı gibi, üniforma "şiddetin evcilleştirilmesinin bir aracı, bir ilerleme gerecidir".[78] Pekâlâ. Max Weber de demokrasinin piyade sınıfı ile piyade disiplininin, yani üniformanın evladı olduğunu göstermiştir.[79] Bununla birlikte, daha eksiksiz ve daha az iyimser olalım. Üniforma toplumun küresel bürokratikleşmesinin simgesel çerçevesini sağlamıştır; bu çerçeve ekonomik alanda –bazı şirketler çalışanlarına özel giysiler verirler, çalışanlar belli bir giysi koduna uyarlar; işçiler de bir zamanlar bir toplumsal aidiyet simgesi olarak kasket giymişlerdi–, idari hizmetler ve kamu hizmetleri alanında, aynı zamanda da kitle imhası alanında kendini göstermiştir: Her iki dünya savaşı da üniformalarla yapılmış, üniformalı SS'ler mahkûm üniformaları giymiş Yahudiler'i katletmiştir.

Uzun sözün kısası, giysi ritüeli gerçek bir *Weltanschauung*, bir dünya görüşüdür. 19. yüzyıl başında İran ve Osmanlı ordularında Batılı üniformaların kullanılmasına karşı çıkan gelenekçiler haklıydılar: Frenk postalları ve kısa elbiseler giymek, Peygamber'in öğütlerine meydan okumak ve hıristiyan dinine geçmek demek olmuyor muydu?[81] 19. ve 20. yüzyıllara damgalarını vuran siyasal ve ekonomik devrimler, aynı zamanda birer giysi devrimiydiler; bu devirler failleri tarafından da böyle algılanmış ve yaşanmışlardı. Giyinme bağlamının simgesel olarak özerkleşmesi çatışmaların, uzlaşmaların, toplumsal değişmedeki tarafların arasındaki ittifakların oluştuğu ayrıcalıklı bir sahne yaratmıştı. "Kaçınılmaz bir şekilde kendine özgü bireysel karakterler edinen –ve devlet oluşumunun eksenleri olarak ortaya çıkan– somut oluşumsal ilişkiler"den birini oluşturmuştu.[82] Bu açıdan, geleneğin yalın ve saf bir

icadından ibaretti.

Highlands'e (Yukarı İskoçya) özgü İskoç kimliğinin giyim tarzının etnik oluşumu, akla gelen ilk örnektir. Herkesin bildiği gibi, özgün İskoçlar kilt giyip gayda çalarlar... Halbuki Highlandliler'in geleneksel giysisi, "İngiltere'yle Birlik kurulduktan sonra, hatta çok sonra, bir anlamda bu olaya karşı bir protesto olarak" doğmuştur.[83] İnsani ve kültürel olarak İskoçya'nın batı kıyısı, 18. yüzyılın ortalarına kadar bağlı kaldığı Ulster'in bir kolonisiydi. Kendine özgü bir geleneği yoktu ve Kelt kültürel alanının bir parçasıydı. Ancak 18. yüzyıl sonlarından itibaren tarihi yeniden yazma çabaları sonucunda bu alandan koptu. Nüfusu Piktler, Saksonlar ve Normanlar'dan oluşan Lowlands (Aşağı İskoçya) ise, bu yeni kimliksel ideolojiyi sonradan kabul etti. Yenilenmiş bir giysi olarak kilt 1730'larda, rastlantısal olarak şöyle ortaya çıktı: "Kilt, bir İngiliz Quaker sanayici tarafından tasarlanan ve dokunan tam anlamıyla modern bir giysidir; bu giysinin Highlandliler'e dağıtılmasının amacı da geleneksel yaşam tarzlarını korumak değil, onların tarladan fabrikaya geçişlerini sağlamaktır."[84] Bölgesel kimliğin diğer tüm belirleyici işaretleri gibi kilt de, büyük 1745 isyanından sonra Londra tarafından otuz beş yıl süreyle yasaklanmıştır. Bu yasak kalktıktan sonra kilt kullanımı yeniden yayılmıştır; ama başta amaçlandığının aksine halk tarafından değil, bütün Avrupa'yı kasıp kavuran, Vahşi ve Köylü'nün kaybolan masumiyetini yeniden canlandırmayı amaçlayan romantik akım doğrultusunda, yaygın olarak asiller ve toprak sahipleri tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Özellikle de Büyük İsyan'ın ertesinde Pitt tarafından kurulan ve ayırıcı özellikler taşıyan giysiler giyme yasağından muaf tutulan Highlands alaylarında yaygınlaşmıştır giderek. Kiltin klanlara göre farklılaşan motiflere ve renklere bürünmesi de bu alaylar sayesinde olmuştur. 19. yüzyılda klanları günün zevkine uyarlayarak yeniden canlandıran romantik duyarlılığın da bunda payı vardır.

1782'de giysi istisnası yasasının kalkmasıyla, bu kandırmacanın farkında olan bazı uzmanların karşı çıkmasına karşın, kilt giderek ulusallaşan bir yerel özgüllüğün simgesi olarak kendini kabul ettirdi. Askeri kurumlar, özellikle Highlands alayının kendini gösterdiği Waterloo zaferinden sonra, kiltin yayılmasında yaşamsal bir rol oynamaya devam ettiler. Walter Scott'un, 4. George'un 1822'deki Edinburg ziyaretini canlandıran yapıtı da gerisini tamamladı; İskoç "hayali cemaati"nin tanımı uzun süre "barbar" olarak görülen ve bir yüzyıl kadar önce bir İngiliz Quaker tarafından tasarlanan garip bir giysiyle yeniden canlanan Kelt azınlığın filtresinden geçti böylece... Hatta Scott'un damadı,

bu durum karşısında toplu "sanrı"dan söz edecek kadar ileri gitmişti.

Ama daha önce de sık sık gördüğümüz gibi, kültürler ve kimlikler her zaman bu tür yanılsamalar pahasına kristalize olmaktadır. İskoç örneğinde ilginç olan bu "sanrı"nın giysi bağlamında ortaya çıkması, isyancı bir bölgenin hem siyasi bir bilinç oluşturmasına hem de krallığın merkeziyle olan ilişkisini yeniden pazarlık konusu yapmasına olanak sağlamasıdır. Bu bakış açısından yerel giysi hem bir çatışma yoğunlaştırıcı hem de bir uzlaşma aracı olarak iş görmüştü. 1782'de giysi istisnası yasasının kalkması İskoçya'da, Kelt eteğinin Sakson pantolonu karşısındaki bir zaferi gibi kutlandı. Ama bu başarı Britanya ordusunun aracılığıyla sağlanmış, Londra Highland Derneği'nin kültürel himayesi ve Kraliçe Victoria'nın siyasal meşrulaştırması sayesinde, kilti ticarileştiren modern tekstil sanayii tarafından sistemleştirilmişti.[85]

Kiltin tarihi, ikiz-değerliliği açısından örnek bir tarihtir. Aynı şey, gelenekçilerin itirazına karşın Babıâli'nin 1828'de orduya dayattığı, birkaç onyıl sonra ise Mustafa Kemal'in öfke yağdırdığı, geleneğin nefret edilen veya övgüye boğulan simgesi haline gelen Kuzey Afrika fesi için de geçerlidir.[86] Benzer şekilde, Java'da prenslerin ve yeni seçkinlerin yerli üslupla (*cara Jawi*) Hollanda tarzı (*cara Walandi*) arasında gidip gelmeleri, bir ada geleneğini şeyleştirip Avrupa modernliğinin kimi unsurlarını bu geleneğe katarak 19. yüzyılda Endonezya ulusal fikrinin eksenlerinden birini oluşturmuştur. Başka bir deyişle, Benedict Anderson'a göre sömürge milliyetçiliğini hayal etmekte kullanılan prosedürlerden biri olmuştur.[87]

Siyasal mücadelelerin kristalleşmesi, ama aynı zamanda da taraflar arasında uzlaşma mercii ve toplumsal yenilenmenin mekânı olarak giysinin siyasal açıdan özerkleşmesi, ancak özneleşme süreciyle sürdürdüğü sıkı ilişkiyi gözardı etmezsek anlaşılabilir. Giyinme, estetiğiyle, değerleriyle, siyasal cemaatin ahlaki ekonomisine dair normatif fikriyle, yani sonuç olarak siyasetle olan ilişkisiyle birlikte bütün bir "yaşam tarzı" talebini –bu talep ne derecede bilinçli olursa olsun– maddeleştirir. Dokumacılık muhayyilesi özgürleşerek, karşı karşıya gelmeye veya uzlaşmaya özgü bir mesele olarak ortaya çıkar: "Toplumsal dram", bir giysi dramına dönüşür. Benzer bir indirgeme, giyinmenin toplumdaki yerini değiştiren tekil bir tarih veya ekonomiye dayanırsa daha da kolay gerçekleşir.

Dokuma sanayiinin dünyanın en fazla gelişen sanayilerinden biri olduğu, giysi simgeselliklerinin kast sisteminin merkezinde yer aldığı ve Moğol İmparatorluğu'nun büyüklüğünü üniformaların öne çıkarılma-

sından çok "kontrollü üslup farklılıkları"nın belirttiği Hindistan'da da böyle olmuştur.[88] Sömürgeciliğin ve sanayi devriminin de yardımıyla Britanyalı şirketler Hindistan piyasasına kendilerini kabul ettirmişlerdi; iflas eden yerli üreticilerin davası, yüzyılın başından sonra milliyetçilerin ana temalarından biri oldu. Ancak bu süreç resmi tarihin betimlediğinden çok daha karışıktır. Hintli tüketicilerin yabancı dokumalara büyük ilgi duymalarının nedeni, bu malların daha kullanışlı ve kaliteli olmalarıydı. Ayrıca yabancı dokumalar yerli değerler açısından da daha kaliteliydi –bakımı kolaydı, daha "saftı"–; üstelik yeni Raj'a* katılmaya da yarıyordu muğlak bir biçimde. Yeni Raj'ın etkisi başka alanlarda da görülüyordu; örneğin dinsel hayırseverlik, Victoria çağının düşkünlere yardım etme etkinliğine dönüşüyordu.[89] Gerçekte Hint altkıtasına egemen olan hükümdarlar, diğer Asyalı saray çevrelerinin ve Babıâli'nin önerdiği modelleri gözardı etmeseler de, 18. yüzyılın başlarından itibaren hep birlikte Batı'ya özgü giysiler giymeye başlamışlardı: Giysilerin dışa açıklığı onlar için çok değerli bir saygınlık kaynağıydı. Sonrasında, Avrupa veya yeni-Avrupa giyim tarzı Raj'ın seçkinlerine, onların stratejilerine veya toplumsal pratiklerine belirli bir görünüm verebilecek bir aksesuarlar dizisi sunmaya devam etti: İçki içenlerle et yiyenler pantolon giyiyordu, avukatlar ve gazeteciler İngiliz usulü giyiniyordu, modernist Sünniler Avrupai giysilerine bir Türk şapkası ekliyor, Şiiler ise İrancı reformcuları hatırlatan şapkalar kullanıyordu.

1905-1908 yıllarındaki *Swadeshi* (sözlük anlamıyla ülkeden, ülkenin kendisinden) hareketi sırasında yerel sanayilerin savunulmasını mücadelenin en önemli unsuru haline getiren Bengalli milliyetçiler, bu özneleşme alanına yerleşerek ithal edilen dokumaları meşrulaştıran hayali bağlamı tersine çevirmeye çalışmak durumunda kalmışlardı. Yerli dokumacılık Hindistan'ın ahlaki ve ruhsal açıdan yeniden doğuşunun simgesi olarak yüceltilmişti: "Her şeyde *swadeshi* olmak zorundayız, düşüncelerimizde, eğitim yöntemlerimizde, gelişmemizde."[90] Özellikle Bengal'de, eyaletin bölünmesini protesto hareketleri sırasında ithal kumaşları boykot hatta imha kampanyaları başlatıldı: Göstericiler Ganj nehrinde yıkanıyor, Hintli giysileri giyiyor, diğer göstericilerin kollarına geleneksel olarak erkek ve kız kardeşler arasındaki bağı simgeleyen ve ulusal kardeşliği ifade ettiği düşünülen bilezikler takıyorlardı. Ülkede imal edilen giysiler daha pahalı olduğu için, Sri Aurobindo bu giysi-

* İngilizler'in Moğollar'dan devralarak Hindistan'daki yönetimlerini tanımlamak içir kullandıkları, "imparatorluk" anlamına gelen sözcük. (ç.n.)

leri giymeyi hem birey hem de ulus için yenileştirici bir özveri sayıyordu. Şarkıcılar, oyuncular ve falcılar ithal kumaşların yerli kumaşlardan daha saf olduğu önyargısıyla mücadeleye katılmışlar, yerel besteciler de yerli ürünleri analık imgeleriyle ilişkilendirmeye çalışmışlardı. Bilindiği gibi Gandi, Hint giysisini saflık dağarcığına sokma işini fazla ileriye götürmüştü, çünkü yerli iplik üretimini gerçek bir ibadet (*mantra*) olarak görüyordu, ama bu durumda ortaya çıkan ekonomik çelişkileri hiç dikkate almıyordu.

Çok farklı bir tarihsel ve kültürel bağlamda, Aşağı Sahra Afrikası'ndaki giysi pratikleri de, toplumsal failler arasındaki çatışma ve uzlaşmaların hassas ilişkisini yoğunlaştırma, özneleşme sürecini canlandırma ve modernliğin temel bir aracısı olma potansiyeline sahiptir. Hindistan'da olduğu gibi Afrika'da da giyinmenin (aynı zamanda da çıplaklığın) simgesellikleri, bağımlılığın ve iktidarın sınırlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynuyordu. Nadide varlıkların, özellikle takıların kullanılması, bir "başarı ve etki barometresi" gibi, büyüklerin statüsünü gösteriyordu.[91] Giysi bu niteliğiyle, başarısını ifade ettiği kişinin bir temsili ve uzantısı olarak da algılanabiliyordu.[92] Yerleşik fikirlerin tersine, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında çekilen fotoğrafların da gösterdiği gibi, giysi son derece bireyselleşmiş kullanımların ve yaratıların da nesnesiydi.[93] Bunun dışında, değeri nedeniyle mübadele aracı olarak da kullanılabiliyordu.[94]

Ama 17. yüzyılın sonlarında dünyanın bir numaralı dokuma ihracatçısı olan Hindistan'ın tersine, Afrika el sanatları üretimi, niteliği ne olursa olsun sınırlı ve zayıftı. Örneğin Kongo havzasında 18. yüzyılın ortalarından itibaren bölgenin ileri gelenleri rafya kullanımını terk ederek Hindistan veya Avrupa kökenli kumaşları tercih etmeye başlamışlardı ve ithalat da hızla artmıştı.[95]

Asya'dan ziyade Afrika'da, giyim konusunda dışa açılma, yerel siyasal mücadelelerin en önemli kaynağı oldu. Bu durum küreselleşmeye içkin olan bir mantığa, farklılığın yeniden icat edilmesine de uygundu. Christraud Geary, yüzyılın başında Kamerun'da Bamum kabilesi hükümdarı tarafından Alman askeri üslubunun önce benimsenip sonra da terk edilmesini "*patterns from without, meaning from within* (kalıplar dışarıdan, anlamlar içeriden)" diye özetler.[96] Ortadaki rekabet dağarcığının en gösterişli ifadesi, Avrupalı gözlemcilerde hayret ve aşağılama duyguları uyandıran dış görünüş ritüellerinin çokluğuydu. 19. yüzyılın sonunda, Marki de Compiègne, Gabon kıyılarındaki Mpongue kabilesi "büyükleri"nin giyim kuşamlarının inceliğini ayrıntılı bir şekilde tarif

etmekte ve Griffon du Bellay'nin tanıklığını hatırlatmaktadır: "[kral Denis] yaklaşık altı hafta boyunca, hayranlıkları açıkça görülen tebaanın karşısına her gün farklı ve bir öncekinden daha parlak giysilerle çıkmayı başarmıştı: Bugün Fransız generali, ertesi gün Molière oyunlarından bir marki, daha sonra bir İngiliz amirali oluyordu, üstelik her seferinde de kafasına başka bir peruk geçiriyordu."[97] Aynı şekilde Madagaskar'da, saray ve Merina yüksek sosyetesi olağanüstü incelikli ve denetimli bir "iktidar tiyatrosu" geliştirmişti;[98] sahnelenen geçit resimleri ve kıyafet balolarında modernleşmeye ve krallığın hıristiyanlaşmasına dair meseleler sahneleniyor, kişiler Batılı, Arap ya da *criollo* kılığına giriyorlardı:

> Bu tür gösterilerde pek çok anlam gizlidir: Yabancılar karşısında yapılan tören yürüyüşlerinin amacı, böbürlendikleri şatafatlarının Madagaskar'daki iktidar tarafından da içerilebileceğini göstermekti. Bu aynı zamanda zenginliklerini sergileyen ve kraldan aldıkları en yeni hediyeleri gösteren birbirine rakip iki büyük *hova* ailesinin aralarında yarıştıkları bir geçit resmiydi. Bu törenler, hayatta kalıp kalmamaları kralın kaprisine bağlı olan, çeşitli yasaklara uymaya zorlanan yüksek sosyetenin fantezilerine açık bir alandı. Dizginlenmiş ama aynı zamanda oyuna itilmiş bu kentli burjuvazi, kılık değiştirme eğlenceleri sayesinde siyasal durum karşısındaki rahatsızlığını ve toplumun değişmesi yolundaki arzularını açığa vuruyor ve tüketiyordu.[99]

Ortaçağ Avrupası'nda uşak ve gözdelerin giysilerinin kullanışlılığından, Hint Okyanusu'ndaki modernliğe![100] Bu açıdan bakıldığında, Çaggalar'ın reisine Lohengrin kaskının hediye edilmesi, gerçekten o aşamada düşünebileceğimizden çok daha zengin bir anlam kazanır. Bu hareket tek başına, giysi pratikleri kisvesi altında tüm sömürge dönemi boyunca gerçekleştirilen muazzam yeniden oluşturma çalışmasını simgelemektedir. Bu durum giysi alanında pek çok çatışmaya yol açmıştır; sömürgeciler ile sömürge halkının karşı karşıya gelmesinin yanında, farklı beklentileri, çıkarları, değerleri olan sömürge halkı kendi içinde de çatışmalar yaşamıştır. Ne var ki Beyazlar'ın tavrı da hayli karışıktır: idare ile hıristiyan misyonerler, sömürgeci ve hıristiyanlaştırıcı gelenekler arasında bakış farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bir yandan nihai hedef, Afrika toplumlarını az çok Batılı giysilerin saygınlığından geçen "uygarlık" yoluna sokmaktı. Öte yandan, yerlilerin hak ettikleri mevkinin dışına çıkmalarına izin vermemek gibi bir amacı olsa da, onların "kültür"lerini korumak söz konusuydu. Giysi bağlamı, bu tür ikiz-değerlilik biçimlerine son derece açıktı; ancak giderek artan bir şiddetle mücadele ettikleri kişilerin kültürel kodlarını kullanmayı sürdüren Af-

rikalılar'ın bu konuda geri kalmadıkları söylenebilir.

Böylece pantolon veya peştemal giymek, "sömürgelilerin kendilerini öne çıkarmalarının" dayattığı gereklilikler, yeni yerli seçkinlerin özgürleşme stratejileri ve yerli kurumların tutuculuğu arasındaki üçlü oyunun üslubunu belirlemeye kadar varacaktır. Her zaman olduğu gibi, Bruce Berman ve John Lonsdale, tartışmanın Kenya'daki durumunu çok güzel aktarıyorlar: "Yönetimin rolü bir taraftan toplumun organik birliğini korumak, diğer taraftan Afrikalı'yı daha yüksek bir uygarlık yolunda yönlendirmekti... Afrikalı siyaset adamları, pantolonlu adamlar, yönetimle 'halk'ın, peştemallı adamların arasında duruyorlardı."[101] Ama "pantolonlu adamlar", yani şirketlerin sorumluları veya basit göçmen işçiler gayet iyi biliyorlardı ki köylerine döndüklerinde köyün ileri gelenleriyle çatışmak istemiyorlarsa sıradan insanların gözüne daha hoş görünen peştemalı giymek zorundaydılar.[102] Bu gerginlikler özellikle hıristiyan kiliselerinde çok canlıydı. Din değiştirenler "giyim meraklıları" diye nitelendiriliyorlardı, çünkü hemen Avrupa giyim tarzını benimsemişlerdi. Ama misyonerler bile, "Dinimiz, birçokları tarafından pantolon giymekten ibaretmiş gibi görülüyor," diyerek bu özentiye olumsuz bakıyorlardı.[103] Kenya'nın Freretown kentinde, Church Missionary Society (Kilise Misyoner Derneği) pantolon giyilmemesini teşvik ediyordu.[104] Tanganika'da, Universities Mission to Central Africa'nın (Orta Afrika Üniversiteler Misyonu) *beni* dansına karşı 1890'dan başlayarak Swahili sahilinden içerilere doğru yayılan mücadelesi de bu sorun üzerinde yoğunlaşmıştı. Yerlilere özgü bir kırsallığı teşvik etme kaygısındaki misyonerlere bakılırsa, gerek uzun paçalar gerekse dans adımları söz konusu olduğunda Afrikalılar'ı Swahili kıyılarının veya metropolün âdetlerini benimsemeye iten şey "aşağılık kompleksiydi" Masasi Piskoposu Vincent Lucas'a göre bu Bolşevizm'in bölgeye nüfuzundan başka bir şey değildi. Terence Ranger'ın çevreden edindiği tanıklıklara göre, dans derneğinin tabii ki komünistlikle bir ilgisi yoktu ve Lucas tarafından yasaklanması sadece "papazların erkeklerin pantolon giymelerini istememeleri" ile açıklanabilirdi.[105] Plantasyonlarda ve şantiyelerde yaygın olarak kullanılmasına ve nihayet belli bir tereddütten sonra okullarda bile kabul edilmesine karşın, şort bile papazlar tarafından kötü görülüyordu: Otuzlu yıllar gibi geç bir tarihte bile, Tanganika'daki Chidya'da Afrikalılıkları'nı daha iyi ifade ettiği iddia olunan Swahili *shuka*'sı yerine şort giyme iznini koparabilmek için öğrenciler Lucas'a karşı isyan tehdidinde bulunmuşlardı.[106]

Önemsiz gibi görünen bu çatışmalar içinde kilise mensupları kendi-

lerini dikkatle dinleyen eşrafa seslenme imkânı buluyordu; böylece gençlerin ya da kadınların disiplinsizliği, hatta ahlaki bozulması yeni giysi alışkanlıklarına bağlanıyordu.[107] O andan başlayarak, bu simgeselliklerin milliyetçi dava ve sömürgecilerle işbirliği arasındaki ayrım çizgilerinden biri haline gelmiş olması şaşırtıcı değildir. 1940'ta, Nova Lisboa kolejine giden küçük bir Portekizli ve melez öğrenci grubunun eylemi, eylemin önemini azaltmak için "kısa pantolonlular isyanı" diye adlandırılmıştı; yirmi bir yıl sonra, Nisan 1961'deki isyan bastırılırken *calcinhas** oldukları, yani Avrupalı gibi giyindikleri için pek çok Angolalı öldürülecekti bu kez. Fransız Orta Afrikası'nda da, bazıları "büyülenmiş gibi tergal pantolon giyen" "gelişmiş" yerliler, yöneticilerde buna benzer bir kuşku uyandırmışlardı.[109] 1939'da Kamerun'da Paul Soppo Priso diye birisi, Hitler'e karşı savaşmak üzere orduya yazılırken "resmi askeri üniforma değil, postal ve kolonyal şapka" giymek istediğinde skandal kopmuştu.[110]

Afrikalı yeni seçkinlerle sömürgeciler arasında başka bir anlaşmazlık konusu da ayakkabıydı. Örneğin Kenya'da misyon binalarında ayakkabı giymek uzun zaman yasaktı; Kongo'nun başkenti Brazzaville'de yerli hizmetçiler, gece bekçileri hatta askerler ve polisler yalınayak gezmek zorundaydılar: 1936'da, ayakkabıyla oynamalarını yasaklayan Fransız yönetimiyle Afrikalı futbol takımlarını karşı karşıya getiren ciddi bir anlaşmazlık yaşanmıştı![111] Zaten fazlasıyla yüklü olan giysi tahayyüllerinin üzerine bir de bu tür ayrımcılıkların eklenmesi, Avrupa tarzı giysiler giyebilmeyi daha da çekici kılıyordu; sömürgeciler aslında Avrupa tarzı giyinme imkânını tamamen yok etmiyorlar, hatta Malthusçu kültürelciliklerine uygun olarak kimi zaman artırıyorlardı da.

Her halükârda, gerçek ortadadır: Giyim konusundaki dışa açılma olanakları çoğalınca, ithalat da –gelen mallar eski püskü şeyler olsa da– düzenli olarak artmıştı. Afrikalılar giysi piyasasına muazzam yatırım yapmıştı. Aile bütçelerinden bu tür harcamalara ayırdıkları miktarın büyüklüğü de bunun kanıtıdır.[112] Ayrıca sürekli biçimde, çeşitli giyinme davranışlarına ayrıcalık tanıyan bazı toplumsal seferberlik biçimlerinin, örneğin derneklerin varlığına rastgelinmesi de bunun kanıtıdır. Justin-Daniel Gandoulou'nun yetkin bir biçimde incelediği, Brazzaville'in Bacongo mahallesinde kurulmuş olan meşhur SAPE (Muhabbetseverler ve Zarif İnsanlar Derneği) bir yana, böyle sayısız örnek vardır. Bu dernek-

* Pantolon anlamındaki Portekizce *calção* sözcüğünden türetilmiş.

ten önce Kongo'da çeşitli kulüpler –Existolar, Kabaret, Basit ve Güzel, Altılar Kulübü– kurulmuş, bu kulüpler Katolik Kilisesi'ni bir kenara iterek bir zarafet kültü uygulamaya koyulmuştu.[113] Kıtanın pek çok yerinde, giyim kuşamın düzeltilmesi veya belli bir giysi kategorisinin giyilmesi amacına hizmet eden dernekler vardı; örneğin Léopoldville'de, May Gul derneğinin her cumartesi toplanan üyeleri bira içiyor, gömleği pantolonun üstüne çıkarıyor, kravat takmıyor ve çıplak ayakla dolaşıyorlardı. Orta Afrika'da Beni kabilesi dans grubu, Kuzey Rodezya'da Kolela kabilesi dans topluluğu, Sao Tome'de Çiloli tiyatro topluluğu, Nijer'de sömürge dönemindeki ordu ve idare üniformalarının oluşturduğu dağarcığı kullanan Havka cin kültleri gibi oluşumlar da giyinme davranışlarıyla doğrudan ilişkili olan etkinliklerde bulunuyorlardı.[114] Ayrıca zarafet kaygısı Batı tarzı toplumsallaşma biçimlerini de belirliyor, bu toplumsallaşma biçimleri hızla yayılıyordu; kilise törenleri kişinin kıyafetini başkalarına göstermesi için iyi bir fırsat olduğundan,[115] bu durum dinsel vesileler kisvesi altında da genişliyordu. Bunların dışında, Gaston Bouteiller'nin bu yüzyıl başında Brazzaville'de gözlemlediği ve SAPE mensuplarının da daha sonra sistemleştirdiği model uyarınca, zarafet kaygısı sıradan gezintiler esnasında da görülebilir.[116]

Gösterişe yönelik, üretici olmayan bu harcamalardan memnun olmayan, siyasal tavır sahibi ve durumdan üzüntü duyan entelektüeller "İnsanı insan yapan şey giysi değildir," diyorlardı. Böylece Katolik ve sömürgeci basınla aynı şeyi söylemiş oluyorlardı, ama nedenleri farklıydı: Burada toplumsal dayanışmaya, Afrikalılar'ın özgürlüğüne ve sonunda milliyetçi mücadeleye zararlı olabilecek bir tür kaçış görüyorlardı.[117] Ancak bu iddialarıyla aslında iki kez yanılmış oluyorlardı. Bir taraftan, insanı insan yapan şey giysinin ta kendisidir; bazı çıraklık ritüellerinin Batı'ya özgü giysi dağarcığını kendilerine mal etmiş olmaları bu noktada ilginçtir. Kenya'daki Luo kabilesinde, oğlan çocuğunun simgesel olarak erişkinliğe geçtiğine işaret eden "yeni urbalar şenliği"nde gençlere hayvan derisi hediye etme âdeti otuzlu yıllarda sona ermiş, onun yerini bir gömlek ile bir şort veya pantolon almıştır. Mali'de yaşayan Soninke kabilesinde ise, erişkinin babasıyla kuramsal bir eşitlik sağladığını gösteren şey "pantolon edinme törenidir."[118]

Bazı ciddi kişilerin hoşuna gitse de gitmese de Avrupalı kılığı sıklıkla bir bütünleşme aracı olarak görülür. Batılı türleri teklifsizce kullanan bu giyim tarzı toplumda saygı uyandırır, kamusal alana girme biçimini belirler, yoğun bir doyum sağlar. Bir SAPE mensubu, "SAPE'ye katıldıktan, oradakiler gibi davrandıktan sonra kendimi o kadar iyi hisse-

diyorum ki, artık başka hiçbir şeyin önemi kalmıyor. Çok iyi görünüyorum. İşte o zaman gitme alışkanlığım olmayan yerlere gidebilirim. Yürüyerek çok uzaklara gidebilirim, sırf kendimi gösterebilmek için. Sanki tüm evrenin üzerinde uçuyormuşum gibi hissederim. Genelde halka açık yerlere giderim, çünkü önemli olan kendini göstermek, beğendirebilmektir: dans edilen barlar, kafeler, büyük caddeler, büyük kavşaklar, vb." diyerek giysilerinin kızların yanında kendisine "büyük başarı" sağladığını gizlememiş, açığa vurmuştur.[119]

Abidjan'da erkek çocuk çok genç yaşta "aile tarafından zarafet için eğitilir"; daha sonra ise delikanlı bunu kendisine "gereklilik gibi görünen, zorunlu bir pratik olarak" içselleştirir.[120] Ortaokuldan atılan bir genç giysilerini yenilemeyenler için şunları söylüyor: "diğerleri onları yavaş yavaş grubun dışına atar. Gruplar zevklere göre kurulur. Örneğin dans etmesini seven, iyi giyinip iyi dans eden bir grup vardır. Bu gruba girebilmek için o mahallede otursanız bile iyi giyinip iyi dans etmeniz gerekir. Konuşmasını seven gruplar da vardır, tabii giysi de işin içindedir. Her grubun bir giysi kavramı vardır." Hazır giyim ısmarlama giysiden daha değerlidir ve mümkünse ithal olması yeğlenir. Yerel terziler tarafından taklit edilmiş de olsa, tarz kaçınılmaz bir şekilde Batılıdır: "Amerikan", "İtalyan", "disko", "reggae" "İyi giyinmek", özellikle toplumsal yaşamın büyük icraatı olan kadın tavlama açısından vazgeçilmezdir: Başka bir genç, "Fildişi Sahili'nde, para veya zarafet gibi iki koşuldan birine sahip olmadığı sürece, bir gence kızların âşık olması çok zordur," diyerek bunu doğrular. Kuşkusuz daha duygusal ilişkilere de yer vardır – gündelik dil iki farklı âşık erkek rolü arasında ayrım yapar: "*grotau*" toplumsal konumu sayesinde baştan çıkarır, "*génitau*" ise yüreğin dostudur – ancak "önemli kişiler" de, "önemsiz talipler" de zarafet ödevini yerine getirmelidir. Bu, son derece geleneksel bir şekilde, kimin kim olduğunun hemen belirlendiği bir toplumsal işarettir: Abidjan'da röportaj yapılan birisi, "Biz de giysilerle sınıflar yaratıyoruz," demiştir. Ama gene bu açıdan bakıldığında, bir sınıf bir "cemaat" oluşturduğuna göre,[121] giysi ayrılmaz bir şekilde bir özneleşme ilkesi, bir "yaşam tarzı" yani *ethos* üreticisidir.

Ayrıca, ellili yılların siyasal tavır sahibi, herkesin iyiliğini isteyen entelektüellerinin korktuğunun aksine, giysi pratikleri bizleri politikadan o kadar da uzaklaştırmaz. Her şey bir yana, Kongo-Brazzaville'de, 1963-65 yılları arasında, 14-30 yaş arasındakilerin "hemen hemen tamamı"nı siyasetteki çeşitli akrabalık ilişkilerine ve sömürge sonrası dönemde kurulan devlete karşı ayaklandıran Ulusal Devrim Hareketi

Gençliği (JMNR) de bu cephede mücadele vermişti.[122] Bir şekilde bu hareket de, Gaston Bouteillier'nin anlattığı Yılbaşı Yürüyüşü'nden Existoslar'a ve SAPE mensuplarına kadar varan giysi seferberliklerine dahildir. Aynı zamanda Somalili, Liberyalı, Çadlı genç savaşçıların Batı modernliğinin incik boncuğundan aldıkları zevk konusunda da kendimizi sorgulamamız gerekli: Onların savaşı sadece Kalaşnikov ve patlayıcıların değil, kadın perukları ve güneş gözlüklerinin de üsluplaştırdığı, zorbaca bir kırdan kente göç türüdür.[123]

SAPE mensupları konusunda sayısız inceleme yapılmıştır. Yine de bu davranışların gizli siyasal anlamı üzerine bitmez tükenmez yorumlar yapmaya kalkışmayacağız. Şükürler olsun ki estetiğe ve zevke özgüllüklerini kazandıran şey olan oyun, indirgenemez bir paya sahiptir. Eski toplumların olduğu kadar sömürge rejimlerinin ya da hıristiyan kilisesinin ahlaki otoriteleri tarafından kadınlara ve gençlere hep cimrice tanınan bu oyunculuk payı, kendi içinde bir siyasal pazarlık meselesi olmuştur, hâlâ da öyledir. Dış görünüş sanatının iktidar sahiplerinin denetimiyle boy ölçüştüğü ve önemli bir simgesel kaynak olduğu bir tarihsel ve kültürel duruma müdahale eden sömürgecilik, toplumun boyun eğdirilmiş kesimlerinin –küçük yaştakiler, kadınlar– çok sayıda yasağı aşmasını ve dışa açılma kültürünü kendi yararına kullanmasını sağlayan bir giysi devrimini de beraberinde getirdi. Avrupa istilasının meşruluk kaynaklarından biriydi bu. Yaklaşık bir yüzyıldan beri maruz kaldıkları bu simgesel bozulma tehdidi karşısında, yaşlı seçkinler hareketsiz kalmadılar elbette: Zenginlikleri sayesinde orda burda bir süre daha şıklık tekellerini korumayı becerdiler. Sierra Leone'deki *criollolar* ve yarı Amerikalı yarı Liberyalılar için geçerlidir bu. Ayrıca altkıtanın, İslam'ın getirdiği, siyasete dair farklı bir giyim sorunsalıyla damgalanan bölgelerinden de söz etmek gerekir. İslam toplumsal yükselmenin simgesi olarak başka bir dokuma türünü önermiş, sömürgeciye ağırbaşlı ve işbirlikçi yerlinin giymesi için farklı bir hazır giyim sunmuştur: Örneğin Orta Afrika'daki İngiliz yönetiminin ve misyonerlerin pek sevdiği Zanzibar tarzıdır bu.[124] Genel olarak söylersek, otuzlu yıllarda "ikinci işgal"den şahsen faydalanan, ellili yıllarda milliyetçi hareketlerin başına geçen, en sonunda da iktidarı ele geçirip bağımsızlığı kazanan *yeni insan* bu parlak siyasal kariyere pantolonla başlamış, yeni-Sahra tarzı kıyafetle devam etmiş, en sonunda takım elbise ve kravata ulaşmıştır; kimi zaman yerini süslü püslü üniformalar giyen askerlere bıraktığı da olmuştur.

"İthal devlet"in[125] Kara Afrika'ya girişi de büyük ölçüde giyinme

aracılığıyla olmuştur. Küreselleşmenin özel bir belirtisi olan bu olguya, farklılığın yeniden icat edilmesinin yarattığı etki de eşlik etmektedir: Afrikalılar Batı'yla olan ilişkilerini zaten giysi aracılığıyla pazarlık konusu etmişlerdir. Aslında işler her zaman Kenya'daki pantolon ve peştemal çatışması kadar keskin bir şekilde ortaya çıkmamıştır. İnsanların çoğunluğu bu iki görüntü arasında kesin bir seçim yapmayı reddedip onları kendi zevklerine göre birleştirmiştir.[126] Sömürge yönetiminin yeni-Sahra tarzı kıyafetinden "tropikalleşmiş" *abacost*'a uzanan çizgi, böyle bir yaratıcı sentezden kaynaklanmaktadır. Fildişi Sahili'nde "Büyükler"in pek sevdiği "takım" için de aynı şey söylenebilir:

> İkisi de aynı açık ve belirsiz renkteki (taba, mavi, bazen de gri) hafif kumaştan ölçüye göre dikilmiş bir pantolon ve gömlekten oluşur. Düz, bele oturmayan, kısa kollu gömlek pantolonun üzerine dökülür; düğmeler sıradan bir gömleğin düğmelerine benzemez, daha az sayıda ve daha iri düğmeler kullanılır; kare dış cepler, röverler ve gabardin kumaş bu gömleğe bir ceket görüntüsü verir. Hiçbir modadan etkilenmeyen ve ücretliler (özellikle büro çalışanları) arasında yaygın olan "takım", ceketsiz ve kravatsız giyilir. Peki üniforma ruhu, devletin önde gelen kişileriyle alttaki küçük memurları ortak bir noktada birleştirebilir mi? Doğrusunu söylemek gerekirse, modelin kuru sadeliği, kesim tarzı, usulü ve malzemesi itibariyle gene de bir ayrıma yol açar: her zaman olduğu gibi, Fildişi Sahili'nde toplumsal oransızlıklar ne saklanır ne de örtülebilir. Bir "Büyüğün" "takımı"nı belirlemeye yarayan farklılıklar ne olursa olsun, bu kentli giysisi Afrikalıdır ve egemenlerin kamusal alanda giydikleri hemen hemen tek giysidir; basın veya televizyonun yansıttığı haberler arasında, siyasal sınıfın geleneksel bir kıyafet giydiği durumlar (cenaze, çeşitli ritüeller) çok enderdir.[127]

Fildişi Sahili'ndeki siyasal sistemin dayandığı ince ve somut dengeleri analiz etmek için Emmanuel Terray veranda ve klima örneğini kullanmıştı.[128] Bu iki kutbun geleneksel giysiye ve takım elbise-kravata karşılık geldiği durumda, "takım" her ikisi arasında simgesel bir aracı görevi üstlenir. Zaten "takım", orta sınıfların gündelik Afrikalılık dozunu belirleyen başka üsluplarla bir arada bulunur: geleneksel biçimleri "kabile"den" ve "din"den bağımsız hale getirerek kopyalayan veya modernleştiren *boubou*'lar; bol, canlı renkli, peştemal beziyle, batik, indigo veya İngiliz işlemesi tarzında dikilmiş bir pantolon tünikten oluşan "takımlar".[29]

Afrikalılar'ın devleti temellük etmelerinin, bir yüzyıldan bu yana geçirdikleri toplumsal –hiç olmazsa simgesel– devrimin, büyük küreselleşme dönemeciyle baş etme tarzlarının merkezinde yer alan giysi pratikleri, giyinme boyutunda gerçekleşen siyasal çatışmaların keskinliğini açıklamak için yeterlidir. Sınırlı, birer anekdottan ibaret çatışma-

lar olsalar da, bu bağlamın duygusal yükünü bize hatırlatmak gibi bir erdemleri vardır. Örneğin şu yazılı emirde yeni mezun olmuş bir kaymakam köylüleri disiplin altına almak ve onlara temel edep kurallarını öğretmek gibi zor bir işe girişmektedir:

GÖREV EMRİ
Mahalle Muhtarları ve LOUM Gözleme Komiteleri sorumlularına

Birçok kişinin kadınlı erkekli, umuma açık su kenarlarında, açık havada, bir mayo veya don giyme zahmetine bile katlanmadan suya girmek gibi üzücü bir alışkanlık edindiklerini gözlemleme fırsatım oldu.

Bunların arasında, farklı mahallelerden gelen tanımadıkları gençlerle beraber bazı evli kadınların da çırılçıplak suya girdiklerine ve çıplak vücutlarını gözler önüne serdiklerine sıklıkla rastlanmaktadır.

Bölgede çok eskilerden beri süregeliyor gibi görünen bu pratik, sadece LOUM'da önemli görevlerde bulunan bazı evli kadınların saygınlıklarına kötü etki yapmakla kalmaz, gençlerimizi de erkenden sefahate sürükleyerek tehlikeli bir şekilde yozlaştırır.

Bu yüzden, tüm LOUM bölgesi sınırları içinde umumi yerlerde mayosuz ve donsuz suya girmek kesinlikle yasaklanmıştır. Buna karşı gelenler yetkililere bildirilecek ve Federal Ceza Kanunu'nun umumi edeple ilgili 263. maddesi uyarınca cezalandırılacaktır.

Bu doğrultuda, tüm mahalle muhtarlarının ve gözleme komitesi sorumlularının bu emri herkese duyurmaları ve gerekli durumlarda karşı çıkanları yetkililere bildirmeleri gerekmektedir.

LOUM ve NYOMBE jandarma müfrezeleri komutanları, bu görev emrinin kesinlikle uygulanmasında, kendi bölgeleri dahilinde sorumludurlar.[130]

Natal'de Inkatha milisleri pantolonlu kadınları ve spor ayakkabılı gençleri vuruyorlardı, çünkü "bunlar modernliğin simgeleriydi ve modernlik de ANC ile bağlantılıydı".[131] Bir tüccara saldıran Çadlı savaşçılar adama, "bütün dünyada sadece yetkililerin pantolon ve başlık giydiğini, sıradan insanların buna hakkı olmadığını bilip bilmediğini" sorarlar.[132] Kadınların toplumda ilerlemelerini engelleme kaygısındaki Mareşal Mobutu da bu türden bir metafora başvurur: "Kadınların her düzeyde katılımını arzuluyoruz... Zaireli anneye, erkeğin eşi olmasının kendisine kazandırdığı hakları vermek istiyoruz. Ama ne olursa olsun her yuvada bir patron olmalıdır. Aksi kanıtlanıncaya kadar bizde patron pantolon giyen kişidir. Kadın vatandaşlarımız bunu böylece anlamalı, güleryüzle ve devrimci itaatle kabullenmelidirler."[133]

Bunların dışında, giysi çatışması güçlenip "bütüncül bir toplumsal fenomen" (Marcel Mauss) olarak da ortaya çıkabilir. Bu konuda yalnızca ünlü bir örneği, Zaire'yi ele alacağız. 24 Nisan 1990'da çok partili dü-

zene geçmek zorunda kalan Mareşal Mobutu, bu açılıma inandırıcılık kazandırmak için tek olasılığın takım elbise-kravat kullanımını fiili olarak engelleyen yasağın kaldırılması olduğunu anlamıştı: "Evvelce anlatılan siyasal bağlamda, başka birçok ülkede olduğu gibi biz de kendimize ulusal bir giysi bulmuştuk. Bunun adına da *abacost* dedik. Ama bunu ulusal giysi olarak korumanın yanında, bu alanda da her Zaireli'nin seçme özgürlüğüne sahip olması gerektiğini düşünüyorum. Kendi özgürlüğüm dahilinde, beni hiç kravatlı göremeyeceğinizi de belirtmek isterim. Ben seçimimi 1972 Şubatı'nda yapmıştım. Zaire milliyetçisi olarak kendimi çok iyi hissediyorum." Yaklaşık on yıldan beri, muhalefetteki Demokrasi ve Toplumsal İlerleme İçin Birlik (UDPS) taraftarları rejime karşı çıkmak için ara sıra kravat takıyor veya Avrupa tarzı giysiler giyiyordu.[134] Ama bu 24 Nisan konuşmasını eşi görülmemiş bir giysi seferberliği izledi; büyük kentlerde modası geçmiş giysilerle dolaşan kalabalıkların neredeyse gerçeküstü bir görüntüsü vardı: Herkes altmışlardan kalma eski püskü giysilerini yeniden giyip demokrasiyi, ya da en azından diktatörlüğün sonunu kutladı. Ancak diktatör durumun denetimini yeniden ele almakta gecikmedi. Başkanın fedaileri, muhalif gazeteleri basıp dağıtmaktan arta kalan zamanlarında, yollarda takım elbiseyle dolaşan –dolayısıyla nefret ettikleri UDPS'nin yandaşı saydıkları– insanlara saldırıyorlardı. Zaire Televizyonu sunucularının kravat takma talepleri reddedildi; ancak Mobutu'nun sözcülüğünü üstlenen gizli servis eski şefi insanlara şöyle güvence verdi: "Arada kravat taktığım da oluyor çünkü başkanın kararının samimi olduğunu göstermek istiyorum, bu samimiyeti ilk önce onun yardımcılarının kanıtlaması gerekir. Kravat muhalefetin simgesi falan değil yani!"[135] Ancak Shaba'da yaşayan Kasaïenler bu konuşmaya aldırmadılar pek: Muhalefete geçen Nguza Karl i Bond'u aşağılamak için yollarda boyunlarına kravat taktıkları ve onun adıyla çağırdıkları köpeklerle dolaştılar.[136] Nihayet 1994'te bütün ülkeyi şaşırtan bir şey oldu: Mareşal Mobutu, yirmi yıldır ilk kez *abacost*'unu çıkarmış, onun yerine açık yakalı, içine fular taktığı bir gömlekle televizyonda görünmüştü![137] Zaire'deki "demokratik geçiş" sürecinin ikircikliliği her şeyden önce giysi alanında ortaya çıkmıştı. Fransız Devrimi de benzer karışıklıklara neden olmuştur; Robespierre düştükten sonra, öç peşinde koşanlar, devrime inanmayanlar ve züppeler sokaklarda "külotlarınızı* giyin" diye bağırarak dolaşmışlardı;

* *Culotte* (külot okunur), üst sınıfların pantolon yerine giydiği, bedene yapışan, dize kadar uzanan bir giysiydi; zamanla onların simgesi haline gelmişti. (ç.n.)

yüzyıl sonunda ise "pantoloncular" ile "külotçular" birbirine girmişti.

Siyasetin "kısaltılmış çevirisi" (Freud) olarak giysinin simgesel gücüne ikna olabilmek için, toplumsal dramın giysi dramıyla iç içe geçme eğiliminde olduğu son bir durumdan söz etmek yararlı olabilir belki: müslüman ülkelerin durumu. Erkeklerin şort, *kamis* yani kravat veya papyon kullanmaları önemli sayılabilecek olgulardır elbette; ancak bu karmaşık durumun merkezinde esas olarak kadınların örtünmesi vardır. Hayli çetrefilli, gerilemeler ve sıçramalarla dolu bir durumdur bu, çünkü oynanan piyesin oyuncuları arasında bir uzlaşma yoktur. Bu piyesin yazarı "İslam kültürü" denilen şey de değildir üstelik. Bir düşünelim. Ali Şeriati için, "başörtüsü kadınlarımızı esir alan ve aşağılayan bir zincirdir." Öte yandan İran Devrimi'nin bir başka ilham kaynağı olan Navab-Safevi için, libido "psişik yaşamın birincil itici gücüdür"; akıldışı bir şekilde tatmin peşinde koşmak erkeğin sinir sistemini zayıflatır; kadın vücudunun tahrik edici kısımları onun dikkatini dağıtır, aklının doğru işlemesine engel olur, toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesini önler: Demek ki başörtüsü zorunludur; kadın, yüzü dışında hiçbir yerini başkalarına göstermemelidir; örtünmemiş bir kadın çıplak sayılır, "ahlaki sapkınlık" ve "toplumsal yozlaşma" ile eşanlamlıdır.[138]

İslamcı olduğunu söyleyen iki önemli düşünür, iki karşıt görüş. Bir ilke olarak –övülse veya reddedilse de– başörtüsü ve onu yorumlamanın farklı yolları: İran konusunda Fariba Adelkhah, "bu *hicab*, örtünme biçimleri çeşitliliği"nin, "göreli olarak farklı görüşlere" dayandığının altını çizerek "'yüz ve iki el'* ilkesi üzerindeki uzlaşma, ... çok sayıda örtünme biçiminin ortaya çıkmasını engellememiştir. Bu farklı biçimler, kadınların Kuran surelerine dair kişisel yorumlarına ve ideolojik taleplerine göre bu ilkeyi uygulayan kadınların sorumluluğundadır," der.[139]

Bu durumda kadın, özellikle İslamcı militan kadın, geleneksel *çâder* –baştan topuklara kadar inen, önü açık ve ellerle kapalı tutulması gereken, genellikle siyah bir kumaş–, omuzlar üzerinden dirseklere kadar inen ve yönetim tarafından tercih edilen bir tür büyük kukuleta olan *makna'e* veya uzun, pantolon üzerine giyilen, bir türbanla birlikte kullanılan ve farklı renklerde olabilen İslami manto arasında bir seçim yapabilir. Zevkine ve inançlarına ama aynı zamanda da duruma göre bir ka-

* Ruhban sınıfın bazı üyeleri, kadınlar için, vücut ve saçlara ek olarak yüzün ve ellerin de örtülmesi zorunluluğunu öne sürüyorlardı. İran'da bu tartışma büyük ölçüde, Ayetullah Humeyni'nin hocası olan Ayetullah Ensari tarafından oluşturulan "vech-ü keffeyn ilkesi" (kelime anlamı, yüz ve iki el; dolaylı olarak yüzün ve ellerin örtülmeyebileceği söylenmiş oluyor) sayesinde 19. yüzyılda sona erdirilmişti.

rar verecektir: Örneğin bir mabede giderken siyah, evinde iken renkli *çâder* kullanacak; şehirde araba kullanırken, alışverişe giderken veya karnında çocuk taşırken *makna'e* giyecektir. Örtünme biçimi de on sekiz yıllık İslam Cumhuriyeti süresince evrime uğramıştır: Devrimin başlarında kadın giysisi çenenin altından bağlanan ve omuzları örtmeyen bir türban, eteğin veya pantolonun üzerine beli gizlemeden dökülen bir gömlek ve kalın tayttan oluşuyordu, oysa şimdilerde bu kabul edilemez bir giyim tarzıdır. Diğer bir deyişle, başörtüsü ilkesinin maddi ifadesi, kişisel olduğu kadar toplumsal ölçüde de sürekli bir uyarlamaya tabidir.

Başörtüsünün çeşitli biçimlerde yorumlanması, çatışma konularını kendi içinde barındırır; birkaç yıldır da müslüman toplumların siyasal çelişkilerinin odaklandığı yer olmuştur: Okullarda ve üniversitelerde başörtüsünün serbest olması veya yasaklanması Türkiye ve Mısır'da ateşli adli ve idari mücadelelerin konusudur. Ankara'da bir ilahiyat profesörü, "başörtüsü hakkındaki görüşler"inden ötürü cezalandırma amacıyla İslamcı hareket tarafından öldürülmüştür; Kuveyt'te içişleri bakanlığının, görüşü kısıtladığı gerekçesiyle yüzün tümünü örten bir tül olan *nikkab*'ın araba kullanırken giyilmesini yasaklaması İslamcılar tarafından protesto edilmiştir.[140]

Daha trajik olanı, Cezayir'deki kriz sırasında *hicab* meselesinin güçlü bir ayrılık noktası olarak ortaya çıkmasıdır. Bu krizde İslam iddia edildiği kadar önemli değildir: İç savaş dinsel olmaktan çok toplumsaldır, tarihin ve bölgeselliğin ağırlığı ise Kuran'ınkinden fazladır.[141] Ama, aslında kadınlar toplumun diğer kesimlerinden daha fazla acı çekmemiş de olsalar, başörtüsü bu kopmaları simgesel olarak maddeleştiren ve onlara –yanlış da olsa– bir anlaşılırlık kazandıran ana göstergelerden biri olmuştur. Başörtüsü takmamaları yüzünden öldürülen kadınlar olmuş, Genç Cezayirliler Örgütü (OJAL) "Bir kadın *çâder* giymiyor diye öldürülürse, OJAL yirmi örtülü kadını ve yirmi sakallı dinci erkeği derhal öldürecek ve öcünü alacaktır," diye karşılık vermiştir.[142] Kentli kadınlar kıyafetleriyle ilgili olarak, *La Nation* gazetesinin deyimiyle, "değişken bir geometri", hatta "değişken bir coğrafya" oluşturmak durumunda kalmışlar, geçtikleri mahallelere veya aşmak zorunda oldukları kontrol noktalarına göre farklı dış görünüşlere bürünmeye alışmışlardır: Blida kentinde oturan bir kadın, "Boynuma bir örtü sarıyorum ve eğer uzaktan şüpheli birisinin yaklaştığını görürsem hemen başıma örtüyorum," demiştir.[143] Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin kadın militanları da Fransız askerlerinin dikkatinden kaçmak söz konusu oldu-

ğunda aynı açmaza düşmüşlerdi: "Askerler başı örtülü kadınlara kimlik soruyor ve bazen de kontrol noktalarında üstlerini arıyorlardı. Başım örtülüyken ben de barikatlarda birkaç kez durduruldum. Başım örtülü değilken gülümseyip aranmadan geçiyordum, gençtim o zaman. İlk sefer kendimi çıplak gibi hissettim, sonra bu beni hiç rahatsız etmedi."[144] Sonuç olarak, Cezayir'deki yeni savaş *hicab*'a, kadının özgürleşmesine taraftar ya da karşıt olan İslamcılar'la laikler arasında, bu konular çerçevesinde yapılan bir savaş halini almıştır.

Burada doğal olarak büyük bir yanılsama vardır; çatışma, hiç olmazsa kuramsal açıdan ortadan kaldırılması kolay olan bir hayali tarz üzerine kurulmuştur. Cezayir'in pek laik Askeri Güvenlik Örgütü'nün sözüm ona ilerici erdemlerini teşrih masasına bile yatırmadan, Fariba Adelkhah'ın beş yıl önce bize önerdiği gibi, bunun hiç de kolay olmadığını akılda tutmak kaydıyla, "kısır *hicab* tartışmasını derhal terk etmemiz" gerekmektedir.[145] Her şeyden önce İslam başörtüsüyle özdeşleştirilemez; ayrıca bir müslüman inancını bu giysi pratiğinin dışında veya karşısında da yerine getirebilir: Türkiye'deki Kapaklı köyünün yirmi üç yaşındaki imamı Ali Işık, başını örtmekte inat eden karısı aleyhinde, "uygar bir kadın gibi" giyinmeyi reddettiği için boşanma davası açmıştır.[146] Ayrıca *hicab*'ın kullanımı içinde bulunduğu bağlamla belirlenir ve tarihsel olarak, sıklıkla rasyonalist bir din görüşüyle, kamusal alana artan ölçülerde bir katılımla ve büyük mağazaları mutlu edecek şekilde, zarafet etkileriyle işlenen açık bir kişiselleşmeyle birlikte varolur.[147] Böylelikle İran'da,

> *Hicab* kuşkusuz, ithal ve dayatılmış bir modernliğin reddidir; ama bunun yanında, İslamcı kadınlar için daha temel ve zengin bir anlam taşır. İnsan doğasıyla Kuran'ın vahyettikleri arasındaki sürekliliğin maddeleşmesidir; özel alanla kamusal alan, aile mekânıyla toplumsal mekân arasındaki ilişkileri yapılandırır. *Hicab*'ın bu çifte işlevi İslamcı kadınları, bazı farklılıklarla, son onyıllarda beliren bir modernliğin unsurlarına sahip çıkmaya itmiştir: hiçbir kısıtlama olmadan modern bir eğitim ve çalışma hakkı; aile çevresi dışında tanınma; İran toplumunu meşgul eden tüm tartışmalara katılma.[148]

İran vakası özellikle ilginçtir çünkü İran'da, İslam Devrimi'nden on yedi yıl sonra, Cezayir krizi vasıtasıyla indirgenemez bir çatışmaya dönüşerek dramatik bir bölünmeye sahne olan İslamcı ve laik tavırlar arasında –siyasal alan da dahil olmak üzere– derin bir yeniden oluşma gözlenmektedir.[149] Başörtüsünün toplumsal çok-anlamlılığı, medya, kamuoyu ve Batı dünyasının siyasal sınıfları tarafından olmasa bile antropolojik ve sosyolojik araştırmalarla iyice anlaşılmıştır.[150] Peki, bilimsel

bilgi veya basit sağduyuyla toplumsal temsiller arasındaki bu çarpıklığın sürmesini nasıl açıklayabiliriz.

Büyük olasılıkla, onu giyenler veya reddedenlerin özneleşme sürecinde başörtüsünün işgal ettiği yer ile bağlantılıdır bu çarpıklık: Başörtüsünün maddi bir nitelik kazandırdığı ahlaki ekonomi, örtünme olgusunun yarattığı çeşitli tutkuların kaynağıdır. Bu tutkular, öznelliğin tanımı noktasında ortaya çıkan –ve Paul Veyne'in çok önemli bulduğu– çatışmaların habercisidirler. Paul Veyne'e göre, bu uyuşmazlığın temel failinin kadınlar, yani toplumun en özneleşmiş kategorisi olması rastlantıdan öte bir şey olarak görülebilir.[151] Bazı kadınlar, bedelini çok ağır ödedikleri özgül bir özgürlük ve cinsellik yorumu nedeniyle başörtüsünü reddederler: Cezayirli bir anne okula başlayacak olan kızı için, "başını örtmek, ruhunu kaybettiğini kabul etmek gibi bir şeydir. Ama başını örtmemek de onu bir çılgının hedefi haline getirebilir," diyerek soruyu ortaya koymuştur.[152] Başka kadınlar ise, yine bazı tehlikeleri göze alarak başörtüsüne sahip çıkmaktadırlar; burada basit bir yabancılaşma, karanlık çağlara geri dönme, hatta tehlikeli bir manipülasyon belirtisi görmek Fransızlar'a özgü bir küstahlıktır. *Hicab* aslında, laiklerin değer verdiklerinden pek de uzak olmayan bağlamlarda yer alan olumlu normlara atıfta bulunur. Örneğin İranlı İslamcılar için içsel (*derun, bâtın*) *hicab,* dışarıya giysi ve görünüm (*zâhir*) olarak yansır. Bu içsel *hicab* duyular, bakış, ses, tavırlar aracılığıyla da dışa vurulur; dünyaya ve Yaradan'a karşı hakikat, adalet (*hak*) yüklü bir yaklaşım gerektirir. Giysinin yurttaşın içselliğini gizlemeyip ortaya çıkarmasını isteyen Jakobenler'in Rousseaucu mantığından çok da uzakta değiliz bu noktada. O zaman başörtüsü, karşısındakini de belirleyen, adlandıran sadelik, edep, metanet, ağırbaşlılık, iffet, onur, ciddiyet, ruh yüceliği gibi niteliklerin kumaşta maddeleşmesinden başka bir şey değildir; bir tür "kendinden kaygı"nın ifadesidir.[153]

Başka bir yerden, Tuareg toplumundan bir örnek verirsek okuyucuyu belki daha iyi ikna edebiliriz. Tuaregler'de örtünenler erkeklerdir, hem de kadınlardan daha katı bir şekilde: Kadınların saçları uçuşarak gezmeleri belki pek uygun değildir ama erkeklerin yüzlerini göstermeleri bile düşünülemez. Tuareg erkekleri gün boyu yaklaşık beş metre uzunluğundaki bir örtüyle dolaşırlar; gerektiğinde cep aynalarının yardımıyla örtülerine kendilerine özgü biçimler verirler, böylece bir kamp yerine yaklaşırken uzaktan tanınabilirler. Bu başörtüsü, iyi insana yakışan "ağırbaşlılığın" kanıtıdır; potansiyel bir kocalık, dolayısıyla erkeklik statüsüne bağlıdır; insanın bıraktığı izlerden, sözlerden, tükürükten,

spermden yararlanarak büyü yapan çöl şeytanlarına, *kel esuf*'a karşı bir korunma yöntemidir.[154] Burada da etik tahayyül kumaş olarak maddeleşerek hem kodlanmış hem de bireysel giysi davranışları yaratır. Bu giysi, önce Fransız sonra da Malili ve Nijeryalı askerlerin gayet iyi öğrendikleri gibi, gerektiğinde silahla da korunur. Mart 1990'daki isyanı bastırma coşkusuyla kendilerinden geçen Nijeryalı askerlerin, Tuaregler'in direncini kırmak için onları herkesin önünde soymaları da şaşırtıcı değildir sonuçta...

BİR TAMAMLANMAMIŞLIK İLKESİ OLARAK TAHAYYÜL

Demek ki örtük toplumsal tahayyüllerin açık siyasal tahayyül içinde yoğunlaşması, hayali pratiklerin de maddi pratiklerde yoğunlaşmasıyla birlikte gerçekleşir. Gilles Deleuze'ün birçok kez tekrarladığımız tanımının anlamı burada yatar: "Tahayyül, gerçek olmayan değil, gerçekle gerçek olmayanın ayırt edilememesidir." Bu yüzden, bir süredir "maddi kültür", "toplumsal yaşam", "nesnelerin kültürel yaşamöyküleri" veya değerin tarihselliği üzerine yapılan araştırmaların da katkıda bulundukları bir ekonomi politik, tahayyül kavramını da incelemeye alabilir.

Aynı şey "uyuşturucu" için de geçerlidir: Kullanan kişinin ortak kültürel tahayyülünü "harekete geçiren" ve "güçlendiren" bitkisel ve kimyasal maddeler vardır;[155] uyuşturucu aynı zamanda bazı siyasal, adli otoritelerde ve poliste eşit derecede yoğun zihinsel temsiller ortaya çıkarır. Nerede olursa olsun bu narkotik pratikler siyasal pratiklere sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin Afrika'da silahlı hareketlerde yer alan savaşçılar sürekli olarak uyuşturucu kullanırlar; böylece hayatları pahasına savaş tahayyüllerinin işlemsel niteliğini sınamış olurlar. Aynı zamanda Yemen'de *kat* çiğnenmesinde olduğu gibi, narkotik toplumsallık özel ve kamusal alanlar arasındaki ilişkinin değiştirilmesine de katkıda bulunur.[156] Bunun yanında, Hindiçini'nde ve Endonezya'daki Fransız ve Hollandalı sömürge yöneticilerinin kurdukları Afyon Tekeli örneğinde olduğu gibi, uyuşturucuların "metalaştırılması" Doğu Hindistan Kumpanyası'na servet kazandıran önemli parasal akışlara neden olmuştur; günümüzde uluslararası ekonominin görünmeyen yüzlerinden biridir bu. Birçok savaş bu alışveriş sayesinde kendine mali kaynak sağlamıştır.[157] Uyuşturucu alışverişleri kamu politikalarının, özellikle de Amerikan dış politika yetkililerinin uğraştıkları önemli bir mesele haline gelmiştir. Bir numaralı yanılsama ilkesi olan uyuşturucu da, sanılanın ak-

sine, kişiyi bayağı ve sıradan bir dünyaya hapseder sonuçta.

Aynı şeyleri siyasete özgü kimlik stratejileri ve bunların kültürelci ideolojileri için de söyleyebiliriz: Onların hayali söylemleri de, üstelik çoğunlukla şiddet, hem de fiziksel şiddet biçiminde yoğunlaşır ve bu şiddet, tahayyüllerinin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Örneğin etnik temizlikle birlikte gelen bütün o tecavüzler, cinayetler ve yıkımlar olmasaydı "Büyük Sırp" tahayyülü nasıl bir şey olabilirdi ki? Kagera ırmağında yüzen parçalanmış ölüler olmasaydı *Hutu Power* tahayyülü neye benzerdi peki?

Sonuç olarak, tahayyül mefhumunun ta kendisinde bulunan ikizdeğerlilik ve tahayyülün maddi düzey ile sürdürdüğü ilişkinin karmaşıklığı nedeniyle, bu kavramın son derece revaçta olan bir kullanımından vazgeçmek durumundayız. "Toplumsal tahayyül", "tarihsel tahayyül" gibi terimleri harfi harfine yorumlamamamız gerekir. Bu tür ifadeler, kullanışlı olsalar da, böylesi bir toplumsal (veya tarihsel) tahayyülün, görece tutarlı ve sınırlı anlamlara sahip bir bütünlük olduğunu ima ederler. Bu durumda, kültür kavramına vermediğimiz erdemleri tahayyül kavramına yüklemek, ona erdemleri ve siyasal davranışları aşırı-belirleme yetisi atfetmek tehlikeli olacaktır. Sonuç olarak, tahayyül kavramı, kültür mefhumunun bilgiç bir tarzda yeniden kullanılmaya başlanılan bir biçiminden başka bir şey değildir.

Gerçekte belirli bir toplumda, karşımızda az çok kuvvetli, az çok paylaşılmış, az çok dengeli *hayali tasvirler* doğuran, tahayyülün *içinde* yer alan bir prosedürler dizisi vardır yalnızca. Bu tasvirler zorunlu olarak parçalı ve çok-anlamlıdır: Belirli bir tarihsel durumdaki gücü ne olursa olsun hiçbiri muhayyilenin işlevini soğurmaz –üzerine almaz–; bunun yanında, hiçbirinin kesin bir siyasal anlamı yoktur. Burada, söylemsel türleri tartışırken kullandığımız ispatı yeniden ele alabiliriz: Müslümanlar tarafından liberal veya Marksist-Leninist özelliklerden çok daha önemli sayılsalar da, cihat ve hicret tasvirleri her müslüman için aynı anlamı taşımaz. Aynı şekilde, Vietnamlılar'ın "toplumsal tahayyül"ünün, uzun bir tarihten miras kalan bir dizi tasvirin, milliyetçiliğin, otuz yıllık bir savaşın anısının, komünist totalitarizmin açtığı yaraların, Fransızlar'a karşı beslenen –eskiye oranla daha şiddetsiz– duyguların egemenliğinde olduğunu varsayabiliriz. Ama bu onların ne vebayı yenen Yersin'in mezarına adak olarak *Vache-qui-rit* peyniri parçaları koymalarına, ne de bu azizin küçük çocukların ciğerini yiyen bir büyücüyü bıçakladığına inanmalarına engel olur.[158]

Toplumsal tahayyülü anlamlı bir bütünlük olarak düşünmek, sade-

ce simgesellik ve bilinçaltı üzerine yazılanları –Freud'un eserinden başlayarak– es geçmek değil, aynı zamanda küreselleşmenin günümüz toplumlarında tahayyülün işlevine kazandırdığı, giderek artan *kitsch* özelliğini görmezden gelmek demektir. Bu noktada ısrar etmek şu açıdan hayli önemlidir: Tahayyül sorunsalını siyasal düşünceye yeniden sokarken eserlerine dayanabileceğimiz büyük yazarların önemli bir bölümü, tekçi bir tahayyül görüşüne sahiptir. Örneğin Montesquieu, tipolojisini oluşturduğu her bir yönetim sistemiyle bir siyasal tutkuyu ilişkilendiriyordu; bu farklı tutkuların her bir yönetim sisteminin yapısına, işleyişine karşılık geldiğini varsayıyordu.

Sosyal bilimlerin edinimleri sayesinde, halihazırda toplumsal tahayyüllerin aslında çoğunlukla dağınık, siyasal açıdan kesinlikle ikizdeğerli ve farklı ömürlere sahip tasvir bulutları, yani kısacası, tarihsel fenomenler olduğunu anlayabilecek durumdayız. Tahayyül düzeyindeki değişimlerin Braudel'in deyimiyle "uzun vade"de oluşması, dolayısıyla çağdaşları olan insanların onların farkına varmamaları mümkündür. Bununla birlikte, bu göz yanılması bizi toplumdaki tahayyül düzeyini bir değişmez olarak görmeye itmemelidir. François Mitterand'ın 1996'daki cenazesi kralın iki gövdesi mitini yeniden sahneye çıkarmış olsa da, Fransa veya İngiltere'deki kutsal krallık simgeseli sonunda erimiş ve gücünü kaybetmiştir.[159] Benzer şekilde, karnavalın hayali tasvirleri din savaşları sırasında varlıklarını hep sürdürmüşlerdi: Kaba yazılar dağarcığı, tersine çevirme ritüelleri ve hayvan simgeselleri rakibi gülünç duruma düşürmek ve yıkmak için kullanıldılar. Ama bu tür de 14. Louis zamanında yok olmaya yüz tuttu; cumhuriyetçi düşünce tarafından yaratılan yeni anlamlar ve mücadelelerin vasıtası olarak taşrada devletin oluşturulması sürecinde ortaya çıkması için devrimi beklemek gerekti.[160] Önemli bir kesinlemedir bu, çünkü şenlikler hakkındaki incelemeler genellikle "birçok gösteren üzerinden tek bir gösterilene ulaşmak isteyen saplantılı bir çaba"[161] olmuş, somut olayları dışarıda bırakmış, simgesel dilin gücünün hem açık hem de çok-anlamlı olmaktan geldiğini dikkate almamıştır. Emmanuel Le Roy Ladurie, 16. yüzyılda Romans'da kullanılan hayvan benzetmeleri konusunda şunları yazmıştı: "Hayvan benzetmeleriyle konuşmak! Anlamların çokluğuna, her şenlik veya ortak eylem bağlamına göre değişmesine rağmen, son derece açık bir konuşmadır bu. Horoz, kartal ya da keklik olsun, her simge hem bir şeyi temsil eder hem de işlevseldir; çok yönlü bir stratejiyi hayata geçirir; topluluğun şu ya da bu grubunun belirli bir duruma hakim olmaya çalışmasına veya o durumdan belli avantajlar elde etme-

sine olanak tanır."[162]

Ama eklemek gerekir ki, koşullar daha uygun olduğunda başka bir fraksiyon da aynı hayvan metaforlarını kullanma fırsatını elde edebilir:

> Açık rüyada, gizil içeriklerin benzeşen unsurlarının yerini yoğunlaştırmalar alır. Halbuki, karşıtlar da benzeşiklerle aynı şekilde işlenirler ve tercihen ikisi birlikte tek bir açık unsur tarafından ifade edilir. Böylece, açık rüyanın parçası olan (ve belli bir karşıtı olan) bir unsur hem kendisi, hem karşıtı, hem de bunların her ikisi olarak anlaşılabilir. Hangi yorumu seçeceğimize ancak rüyanın genel anlamına göre karar verebiliriz. Bu durum, temsillerle yüklü olan rüyalarda neden "hayır" sözcüğüne –en azından, tek-anlamlı bir "hayır" sözcüğüne– rastlanmadığını açıklar.

diyen Freud'u alıntılayabiliriz burada.[163] Hayvan metaforları veya başka metaforlar açısından zengin olan karnaval, Batı Avrupa toplumundaki radikal bir heterojenlik ilkesini temsil etmekteydi. Bu şenliği "belirli ve sınırlı bir içeriğe" indirgemek yararsızdır, "çünkü şenlik, bu sınırları otomatik bir şekilde çiğner."[164] Bu dağarcık kendini tüketmiş veya marjinalleşmiş olabilir. Ancak bugün aldığı biçimler –örneğin spor[165]– ne olursa olsun, ortaçağda ve 16. yüzyılda gerçekleştirdiği hayali işlev, aşkın konumunu hâlâ sürdürmektedir. Bunun nedeni sadece mümkün olan tüm anlamlara nüfuz etmenin olanaksızlığı değil, aynı zamanda bu anlamların aslında bir dipsiz kuyu oluşturmasıdır. Freud açısından, "her rüyanın, kendisini bilinmeyene bağlayan bir göbek bağına benzeyen, çözülmesi mümkün olmayan en azından bir noktası vardır": "Yorumlama sırasında erişilen rüya düşünceleri, zorunlu olarak ve tamamen evrensel bir şekilde sonuçsuz kalmaya mahkûmdurlar; bunlar düşünce dünyamızın karmaşık şebekesinde her bir yana dağılırlar."[166] Tarihimizi, siyasal mantığımızı oluşturan tahayyül de aynı şekilde "sonuçsuz" kalır, çünkü tasvirleri değişken ve çok-anlamlıdır. Yerküre etrafında ideolojilerin, kurumların ve maddi kültür ürünlerinin gündelik dolaşımı ve yeniden yorumlanışı da bunu kanıtlamaktadır. Bu yüzden, temel ve asli bir yapı, hayali tasvirlerin içinde çözüleceği *Urstruktur* gibi bir şey varsaymak kaba bir hata olacaktır.

Ama Cornelius Castoriadis'in bizim de kabul ettiğimiz varsayımına göre, "bir toplumu bir arada tutan şey, o toplumun anlamlar dünyasının bir arada olması" ise, bu ifade nasıl kabul edilebilir? "Toplumsal hayali anlamlar" "sonuçsuz kalmak" zorundaysa, nasıl bir arada durabilir ve toplumu bir arada tutabilirler? Deprem tehlikesiyle karşılaşan tüm mimarlar bilir ki, sazın esnekliği, meşenin sağlamlığından iyidir... Tarihçiler ve antropologlar da göstermiştir ki, birçok siyasal oluşum –üstelik

hiç de en önemsiz olanlar değil: örneğin Roma– benzer bir tamamlanmamışlık yasasına boyun eğmiştir. Aynı şekilde hem ekonomik hem de kültürel boyutuyla, uluslararası sistem haydi haydi dahildir buna.[167] Uluslararası akışlar o kadar yoğunlaşmıştır ki "ülke sınırlarının bittiği"[168] ilan edilmiştir, ancak bu devletlerin bittiği anlamına gelmez.

Bunun dışında, birçok toplum derin "epistemik kopuşlar" yaşamaktadır.[169] Bu toplumların uyrukları uyumsuz zaman-mekânlarda yaşarlar; her siyasal veya kültürel merkezileşmenin içinde, "azınlık zamanları"[170] mevcuttur. Fransa'da bile devletin gücüne ve doğasına karşın, zamanın birleştirilmesi çok geç gerçekleşmiştir.[171] İslamcı İran, hem ay hem de güneş takvimine göre yaşar. Rutenya eyaletinde üç ayrı saat birden vardır: resmi Kiev saati, nostalji çekenler için Moskova saati, Ukrayna ile aralarındaki mesafeyi belirtmek için kullanılan, Rutenyalılar'ın "bize uygun olan saat" diye nitelendirdikleri Batı Avrupa saati.[172] Bu tür ayrılıklar dinsel de olabilir: örneğin Pennsylvania'da yaşayan Amishler dünyadan el etek çektiklerini ifade etmek için saatlerini geri alırlar; ancak bu durum, uğraştıkları işlerde ekonomik başarı sağlamalarına engel olmaz.[173] Müslüman ilahiyat otoriteleri, Ramazan'ın bittiğini haber veren yeni ayın hangi günde doğduğu konusunda bir türlü anlaşamazlar. Sonuç olarak, bir sanayi toplumu söz konusu olduğunda bile "her toplumda çeşitli nitel ve nicel zamanlarda yaşarız; bunları tek bir zamana indirgemek mümkün değildir"; üstelik bu farklı zamanlar birbirleriyle çatışabilir de.[174]

Bu durumdan çıkaracağımız sonuçlar var. Toplum bütün olarak sadece tahayyülün ikiz-değerlilik boyutunda gerçekleşir; doğal olarak, toplumun maddi özellikleri için de geçerlidir bu: Toplum piyasaya, devlete, "uluslararası topluluğa" dair hayali tasvirler üzerinden gerçekleşir. Çeşitli imgeler ve duygular yaymakla birlikte, bu tasvirlerin mal, hizmet, cezalandırma, bombalama, yardım gibi elle tutulur görünümleri de vardır. "Eşbiçimlilikten ibaret olmayan karşılıklı bağlantılar" ile yoğurulmuş olan toplum, suskunlukların, cehaletlerin, yanlış anlaşılmaların, aldırmazlıkların, yanılsamaların, şu ya da bu ölçüde tutarsız bir "küçük ayrıntılar" kalabalığının üstünde durur. Ama Gombrowicz'in bir karakteri bizi şöyle uyarır: "Bu küçük ayrıntıların insanı ne kadar büyük yapabileceğinin farkında değilsiniz."

SONUÇ:
MODERNLİĞİN ÇELİŞKİLİ İCADI

Artık dört noktaya kesin gözüyle bakabiliriz:

1) Kurucu tahayyülün işleyişi, devletin oluşmasında ve genel olarak siyasetin üretilmesinde merkezi bir rol oynar.

2) Egemen durumunda bile olsalar, siyasal faillerin tüm araçsallaştırma çabalarına rağmen, bu işleyiş indirgenemez olarak kalır: Onu sınırsız, boyun eğdirilemeyecek bir şey olarak görebiliriz.

3) Tahayyülün işleyişi maddi düzeyden ayrı ele alınamaz: Tahayyülün yapılandırıcı bir niteliğe sahip olması, siyasal ya da ekonomik süreçlerin tahayyül boyutunda gerçekleşmesi bu özellik sayesindedir. Bunun sonucu olarak, ancak tahayyül ile olan ilişkisi çerçevesinde bir maddilik düşünebiliriz.

4) Son olarak, belirli bir toplumda tahayyül tutarlı bir bütünlük oluşturmaz, çünkü sürekli kaçış halindeki bir heterojen tasvirler evrenini kapsar. Yani, hayali üretimler zorunlu olarak eşbiçimli değildir. Zaten, simgesel üretimler olarak tanım gereği çok-anlamlı ve ikiz-değerlidirler. Tam da bu çok-anlamlılıkları ve ikiz-değerlilikleri itibariyle bir toplumun "bir arada tutulması"na katkıda bulunurlar; ancak bu toplumun "anlamlar dünyasının bir arada tutulması" ispatlanamaz, hatta ispatlanabileceği yolunda bir önermede bile bulunulamaz.

Düşünce sürecimiz sırasında karşımıza çıkan bu birkaç yöntem kuralı okuyucuda bir rahatsızlık ve ağırlık duygusu uyandırabilir. Ama bazı klasik sosyal bilim ve felsefe metinlerini incelerken gördüğümüz gibi, toplumdaki radikal heterojenliğin teşhisi eskilere dayanır ve bu heterojenlik etraflı bir şekilde tartışılmıştır. Tocqueville, Marx, Weber, Durkheim, Bakthine ve Elias'ın eserleri kendilerine özgü biçimlerle, birbirleriyle çelişkili değil tamamlayıcı bir tarzda, bu rahatsız edici sonuca varmışlardır. Antropologlar veya sosyal bilimciler –örneğin Clifford Geertz, Roberto Da Matta, Georges Balandier, Anthony Giddens–

kendi deneyimlerine dayanarak bu durumu doğrulamışlardır. Böylece Michel Foucault *Kapital*'in ikinci kitabına dayanarak "Toplum farklı iktidarların oluşturdukları bir takımadadır," derken, iyice yerleşmiş bir entelektüel geleneği sentezlemektedir: "Bir toplum, içinde bir, yalnızca bir iktidarın olduğu birleşik bir gövde değil gerçekte kendi özgüllüklerini koruyan farklı iktidarların yan yana gelmesi, bağlanması, eşgüdümü ve aynı zamanda hiyerarşisidir."[1]

İlginçtir, Batı toplumları bu temel dersi kabul edip sindirmekte büyük güçlük çekmiştir. Batı toplumları hep –hayali tasvirlerin, heyecanların araçsallaştırılmasına ve manipüle edilmesine önem vererek– faydacı düşüncelerin yoluna geri dönerler, halbuki bunların hiçbiri ötekinden iyi değildir. Özellikle toplumsal değişme kavramı, "demokratik dönüşümler" ve "pazar ekonomisi"ne geçiş hakkındaki pek ince(!) düşüncelerin de gösterdiği gibi normatif, doğrusal ve erekbilimsel kalmıştır.[2] Yine de uzun zamandan beri, "tarihçiler, modernleşmeyi muhakkak küresel bir dönüşüm olarak görmeme alışkanlığı edinmişlerdir".[3] Örneğin ABD'de paranın standartlaşması doğrusal bir süreç olmamıştır. 19. yüzyıl sonunun en çarpıcı toplumsal sorunlarından biri olan bu süreç, tek bir para biçimine geçilmesine karşı çıkan çeşitli yıkıcı pratikler tarafından engellenmiştir.[4] Dniepropetrovsk'da 1994'te meydana gelen şu hayli değişik olay yeni-liberal reform paradigmasının neresine yerleştirilebilir ki?: "37 yaşındaki Anatoly Kozoy kent parkında dolaşırken, anlaşıldığı kadarıyla yaydığı ağır alkol kokusu tarafından cezbedilen iri bir köpek üzerine atlamıştır. Bu olay sonrasındaki boğuşmada, Kozov, köpeğin boğazını dişleriyle keserek hayvanı öldürmüştür?"[5] Ne de olsa Ukrayna'da pazar ekonomisi, bu davranışların keyfine göre "oluşmaktadır" – veya "oluşmamaktadır"!

Tahayyül boyutu ve özellikle de bu boyutun –Freudcu anlamda– "hazırlanışı" gözlerden saklandığı için, ikiz-değerlilik boyutunun da üstü örtülü kalır. Bu ihmal modernliğin çelişkili icadını düşünülemez, hatta utanç verici bir hale sokar. Evet, gene Freudcu düşüncede, siyasal cemaat "saçmadır" Ancak bu saçmalık siyasal cemaatin tahayyülde gerçekleşmesine, "hazırlanışı"na, bir dizi farklı, Barok, parçalı pratik halindeki "kısaltılmış çevirisi"ne içkindir. Bu çelişkilerin bazılarını eleştiren, kınayan kültürelci düşünce, zamanımızı anlamamızı engelleyen en önemli yanlış yorumlar arasında yer almaktadır.

Modernliğin dinsel icadı için de aynı şey söylenebilir. Bunun Batı tarihinde önemli bir özellik olduğu, parlamenter temsil yönteminin kilise kökenli olduğu, Reform kadar Karşı-Reform'un da yeni siyasal ve

sanatsal biçimlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu, Katolik seferberliğin İrlanda'nın, Brötanya'nın, Vendée'nin, Bavyera'nın, Flandre'ın, Venedik'in toplumsal dönüşümünde hatta olağanüstü gelişmesinde yaşamsal önemi olduğu, demokratik fikirleri kilise tarafından reddedilen Katolikler'in Hıristiyan-Demokrat partiler aracılığıyla kilisenin kurumsallaşmasını sağlamlaştırdıkları bilinmektedir. Piyetizm'in 18. yüzyılda Prusya'nın gücünün ve Metodizm'in de 19. yüzyılda İngiltere'deki radikal işçi bilincinin potası olması kadar Amerikan bağımsızlık ve demokrasisinin de Püritanizm'in evladı olduğu, muhafazakâr dinsel akımların illaki de modernliğin karşısında olmadıkları, hatta "hakiki bir gelenek radikalizmi"nin[6] var olduğu bilinmektedir.

Bütün bunlar kuramsal veya yöntembilimsel açıdan şaşırtıcı nitelikte değildir. Öncelikle, birçok araştırma Hegel'in Fransız Devrimi sırasındaki sivil törenler hakkındaki sezgisini yeniden ele almıştır. Bu araştırmalar, modern kentte veya ortaçağ kentinde, Fustel de Coulanges'ın yanlışlıkla sadece antik kente atfettiği ritüelin yaratıcı işlevini bulmuşlardır. Kent, dinsel ile dindışıyı kaynaştıran ve kendi kimliğinin basit bir temsilinden öte bir şey olan bu tür kutlamalar aracılığıyla yaratılır ve dönüşür, hatta yeniden oluşur. Örneğin Floransa, hem birliğini sağlayan hem de ileri gelenleri arasındaki rekabeti ayarlayan birçok tören vasıtasıyla ayakta kalıyordu. 15. yüzyılda, cumhuriyetten ön-mutlakiyetçi rejime geçişi ve çocukların, gençlerin, aşağı tabakanın o zamana kadar kendilerine kapalı olan törensel yaşama giderek dahil olmalarını çerçeveleyen şey de bir "ritüel devrimi" olmuştur.[7] Aynı şekilde Victor Turner'ın klasik analizine göre, "hac merkezleri... bir 'saha' doğurur"; bu merkezler belki de "nihai olarak kapitalizmi ayakta kalabilir bir ulusal ve uluslararası sistem haline getiren bir iletişim ağının yaratılması"na yardımcı olmuştur.[8] Gördük ki, laikleştirilmiş bir tarz bağlamında, "idari hac yolculuğu" Yeni Dünya'da ulusun "hayali cemaat"inin berraklaşmasında kesin bir rol oynamış gibidir; "turistik hac" ise günümüzde, Avrupa'da bir medeni mekân çizmektedir belki de.

Ancak, laikleşmeye rağmen, dinsel ritüeller Avrupa uluslarının oluşumunda gözardı edilemeyecek bir katkıya sahiptir yine de. İngiltere ve Fransa'daki kral dokunuşuna hiç değinmeyelim, 19. yüzyılın ikinci yarısında genç İtalyan devletiyle Vatikan arasındaki karşılaşmanın bu alanda gerçekleştiğini anımsatmakla yetinelim. 1878'de Papa 9. Pius'un cenaze korteji "Papa domuzunu suya atalım! Yaşasın İtalya! Yaşasın Garibaldi!" diye bağıran halkın hücumuna uğramış, ama devletin törendeki üstünlüğünü kabul etmemek için refakatleri Vatikan tarafın-

dan reddedilen *carabiniereler** olmuştu kalabalığı en başta dağıtmaya girişen. 1882 Eylülü'nde ise binlerce rahip Papa'yı anmak için San Lorenzo alanında toplandıklarında liberaller Pantheon'da, kral 2. Vittorio Emmanuele'nin mezarında bir karşı gösteri düzenlemişti.[9] Kendi sözdağarcığımıza sadık kalarak söylersek, iki anıt mezar çevresindeki simgesel rekabet, İtalya'yı yıpratan çatışmanın bir "kısaltılmış çevirisi"ni oluşturuyordu. Bazı çevrelerle onların bağlı oldukları siyasal ve dinsel merkezler arasındaki ilişkiler de sıklıkla ritüel nitelikli hayali bir edimle dolayımlanmaktadır: 1830 ile 1950 arasında Bakire Meryem'in en az seksen defa göründüğünün iddia edilmesi, Protestan ağırlıklı Hollanda'nın bağrında Katolik Brabant'ın çıkarlarını ve kimlik iddialarını desteklemiştir. 1981'de, Bosna-Hersek'teki Medjugorje'de Meryem Ana, siyasal yetkililer ile Mostar Piskoposu ve Vatikan karşısında özerkliklerini koruma kaygısındaki Fransisken rahiplerin çıkarlarına son derece yararlı olacak bir biçimde görünüvermiştir.[10]

Demek ki, Max Weber'in sandığı ölçüde büyübozumuna uğramamıştır modern kent. Seremoniler, tören alayları –gerektiğinde gösteri biçimini alarak– kentte edimselliklerini sürdürmekte ve kentin "ahlaki ekonomisi"nin dile getirildiği kilit anlar olmaya devam etmektedir. Ölümün sahneye konuşu, katı bir protokole uyulması nedeniyle, iktidar veya zenginlik hiyerarşileri yaratmaya elverişli bir görkemlilik barındırır; ancak otoriteler ile muhalefet arasındaki çatışma, (Fransa'da Georges Pompidou'nun vefatında olduğu gibi) merhumun prestijinin şu ya da bu ölçüde iyi niyetli yandaşları veya (1996'da selefine saygı gösteren Jacques Chirac'ın yaptığı gibi) rakipleri tarafından ele geçirilmesine vesile olarak açık bir siyasallaşma yaratabilir. 3. Bölüm'de siyasal ritüelin edimsel kapasitesini yoğunlaştırdığı tutkudan aldığını görmüştük. Matem bir heyecandır ve duyguları etkili bir siyasal eyleme dönüştürmek için özellikle uygundur. Örneğin 1914 Ağustosu'nda, hükümetin ulusal savunma siyasetine henüz katılmamış olan tek önemli aşırı sol örgüt olan CGT'nin (Genel Emekçiler Konfederasyonu) genel sekreteri Léon Jouhaux, Jean Jaurès'in cenazesindeki konuşmasında, törenin cumhuriyetçi coşkusuna kapılıp Alman saldırısına direnmek gerektiğini söylerken aslında kendisini alkışlayan kalabalığın baskısı altında, önceden hesapta olmayan şeyler söylemişti. Jouhaux'nun devrimci geleneğe dayanarak onayladığı şey, Poincaré'nin konuşmadan birkaç saat sonra Parlamento'ya sunduğu mesajda "Kutsal Birlik" diye adlandıracağı ol-

* İtalyan jandarması. (ç.n.)

guydu aslında; böylece sendikalı işçi sınıfının ulusun bağrına geri dönüşü perçinlenecekti.[11]

Bu anlamda cenaze merasimleri, kaçınılmaz olarak, konusu oldukları "yönetme" girişimlerinin dışına taşar. Kahramanın ölümünün – 1992'de, Palermo'da yargıç Borsellino ve korumalarının cenazesinde olduğu gibi– sorumlusu veya suç ortağı gibi görülen devlete karşı şiddetli bir öfke patlamasına yol açabilir; ya da daha basit bir şekilde, öyle bir üzüntüye neden olur ki, Kral Baudouin, Pierre Bérégovoy veya François Mitterand'ın durumunda olduğu gibi, merhumun siyasal güzergâhını geriye dönük olarak değiştirebilir. Bu açıdan bakıldığında, kitlenin medeni beklentilerinin ve devlete dair "ahlaki ekonomisi"nin değerli bir göstergesidir: Palermolular'ın aşırı öfkesinde İtalya'da iktidarın dayandığı karanlık noktaların reddi okunuyordu; Pierre Bérégovoy'nın cesedi etrafında toplanan Parisliler'in üzüntüsünde ise solun geleceği, para ve devlet arasındaki ilişkiler, kamu yaşamı ve basın arasındaki bağlar üzerine düşünceler okunuyordu; Belçikalılar'ın üzüntüsünde krallığın birliği lehine bir referandum görülüyordu. Batı Avrupa'da, cenaze ritüelleri "hayali cemaat"i açıklar ve ona siyasal olduğu kadar etik bir içerik de verirler.

Bu açıdan François Mitterand'ın cenazesi bu türün iyi bir örneğini oluşturuyor. Kralın iki bedeni mitini neredeyse ayan beyan kullanan televizyon kanalları, ekranlarını ikiye bölerek hem Mitterrand'ın doğduğu yerde ailesi için yapılan töreni, hem de devlet büyüklerinin katıldıkları töreni –eşzamanlı ve simetrikti bu törenler– aynı anda yayımladılar. Defin töreni, başkanın gayri meşru kızının ve sevmiş olduğu iki kadınla olan birlikteliğinin kabulünü de getirdi. Yabancı muhabirlerin gözünde o kadar garip bir sahneydi ki bu, böylesi bir "kültürel istisna" karşısında susmayı veya görünümünü değiştirmeyi yeğlediler. Ama günümüzde azımsanamayacak sayıda insan tarafından yaşanmış olması açısından, olayın tartışılmaz modernliğini saklamak olanaksızdır. Bu durumda, toplumdan koptuğu ve saygınlığını yitirdiği söylenen "siyaset", insanı düşünmeye yönelten ve heyecanlandıran bir yaşamöyküsü sunuyordu: Sinemada veya fotoromanlarda olduğu gibi "güzel" bir sahne vardı ortada. Aynı biçimde, François Mitterand'ın ölüm üzerine düşünceleri, 1981'den beri kansere karşı savaştığının ve öleceği zamanı seçtiğinin açıklanması, ARC'nin (Kanser Araştırmaları Derneği) büyük bir mali skandalla sarsıldığı bir dönemde hastalıkların en korkuncu olarak görülen bir rahatsızlığın toplumsal temsilinin değişmesine katkıda bulundu kuşkusuz. Nihayet başkanın Labrador cinsi köpeğinin de töre-

ne katılması –köpeğin çocukların bulunduğu uçakla getirildiğine dikkat edelim– köpek türünün Fransız toplumunda bugün sahip olduğu –ve maalesef yalnızca özel alanla sınırlı olmayan– yeri pekiştiriyordu.[12]

Bu gözlemleri veya yeni-Fustelci ve yeni-Durkheimcı bir perspektifte modern kentin de bir kültürel kent olduğunu doğrulayan araştırmaları destekler görünen –ayrıca bizleri değişmeyi açıklayan unsurları karşılaştırmaya, "nedensel bir azaltma"ya başvurmaya, toplumun farklı alanları arasında "birer eşbiçimlilikten ibaret olmayan karşılıklı bağıntılar" kurmaya davet eden– hatırı sayılır bir teorik yazılar toplamı vardır: daha önce alıntıladığımız ve yönetimsellik kavramına içkin olan Foucaultcu yaklaşımın dışında, örneğin Max Weber'in "karşılıklı etkilerin muazzam karışıklığı" üzerindeki ısrarı, *Alltagsgeschichte* (Gündelik olayların tarihi) ekolünün faillerin "çok boyutlu deneyimleri"ni (*Mehrschichtigkeiten*) vurgulaması, Amerikan sosyolojisinin mikro-etkileşimci akımları, Giddens'ın yapılaşma kuramı veya Elias'ın biçimlenme modeli. Bu farklı yaklaşımlar toplumsal değişme tarzlarının çelişkili ve ikiz-değerli niteliğini tanımakta birleşirler. "Kendileri farkında olmaksızın" terimi, Tocqueville'in eserinde de sık sık kullanılmaktaydı. İdeal tipler inşa etmekle beraber, Max Weber de "Reform'un kültür üstündeki etkilerinin çoğunlukla –hatta bizim bakış açımıza göre ağırlıklı olarak– Reformcular'ın eserlerinin önceden kestirilemeyecek, *istenmeyen* sonuçları olduğunu; bu sonuçların Reformcular'ın erişmek istedikleri her şeyden çok uzak, hatta bu amaçlarla çelişkili olmasını bekleyebileceğimizi" kabul etmiştir.[13] Bunu "eylemin ekonomik yönelim tarzları" konusunda benzer bir analiz izler.[14]

Max Weber'e dostça karşı çıkan Ernst Troeltsch ise modernliğin çelişkili icadının incelenmesinde çok daha ileri gitmiş ve "Protestanlığın modern dünyanın ortaya çıkmasındaki rolü *hiç de basit değildir*, demiştir: "Bu, birçok açıdan dolaylı hatta irade dışı bir roldür; her şeye karşın Protestanlık ile modern kültür arasında ortak olan noktalar Protestanlık düşüncesinin bilincin hemen ulaşamayacağı gizli derinliklerinde yatar. Kuşkusuz modern kültürün Protestanlık tarafından yaratılmış olması söz konusu değildir; söz konusu olan burada üstlendiği paydır. Ama bu katılımda bile basit ve homojen hiçbir şey yoktur. Farklı kültürel alanların her birinde farklı olan bu katılım, söz konusu alanların her birinde az çok karmaşık ve görünmezdir."[15] Demek ki, "Protestanlığın hayatın genelini etkileyen bir diriliş veya yaratımdaki önemini değil, öncelikle dolaylı ya da bilinçsiz sonuçlar bağlamındaki önemini, hatta gölge-olaylar, olumsallığa bağlı etkiler, kendine rağmen yarattığı

etkilemeler bağlamındaki önemini" araştırmak gerekir.[16] Yüzyıl başındaki Alman sosyal bilimcilerin pek sevdikleri o belirgin üslupta bitirir Troeltsch:

Hakiki nedensellik bağını anlayabilmek, her şeyi kendinden alan ve kendinden hareketle oluşturan *yönlendirici bir fikre* dayandığı varsayılan birleşik bir yapı fikrinden vazgeçmek; farklı, birbirine paralel, bağımsız, hatta kimi zaman kesişen etkilerin çokluğunu hesaba katmak koşuluyla mümkündür. Böyle fenomenler söz konusuyken, rastlantıyı, yani bağımsız nedensellik dizileri arasında kuruluveren ani bağı hiçbir zaman hafife almamalıdır.[17]

Nihayet bu çizgide yer alan Norbert Elias, "uygarlık" ve "rasyonelleşme"nin insan aklının değil, "insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılık düzeni" dediği şeyin ürünü olduğunun altını çizmiştir. Günümüz tarihçisi, kendi biçimlenme modeline başvurarak, örneğin 19. ve 20. yüzyılda Fransız toplumundaki tabakalaşma biçimlerini belirleyen süreçlerin, "körlemesine dinamikler" tarafından nasıl somutlaştırıldıklarını gösterecektir:

Toplumsal mekânın hem doğaları hem de süreleri açısından farklı olan, olası gelişme kaynakları ve biçimleri uğruna rekabet eder gibi görünen çok sayıda bağlantı tipi tarafından yapılandırıldığı söylenebilir... Demek ki, değerlendirme süreci, bir biçimlenme modelinin gösterdiği şekliyle, doğrusal olmaktan, makro-yapısal ve biricik fenomenler tarafından tek yönlü olarak belirlenmekten uzaktır. Çoğu durumda, önemli değişiklikler çevresel ve görece zayıf hareketler tarafından doğurulmaktadır... Böylesi dinamiklerden hareketle ortaya çıkan şey, aslında özgül yerel biçimlere göre örgütlenen bir hareketli noktalar biçimlenişi görüntüsüdür. Aynı zamanda hem öğelerinin her birinin hareketine, hem bu öğelerin özel yapılanmalarına hem de bu yapılanmaların doğurduğu dinamiklere hassas olan bir biçimleniştir bu. İşte bu noktada körlemesine evrimlerden söz edilebilir, çünkü açıktır ki her eşzamanlı biçim, evrim süreci sırasında kurulan küresel biçimlenişlerin her biri farklı çıkar, proje ve görüşlerden hareketle işleyen birçok hareketin anlık ürünüdür.[18]

Monarşik merkezileşmenin önündeki açık engellerden biri olan Camisard'ların* Oksitan dili yerine Fransızca'yı kutsal dil olarak kabul ederek uzun vadede bu merkezileşmeye katkıda bulunmaları bunun bir örneğidir.[19] Aynı şekilde İspanya'da Franko'nun ölümünden sonraki siyasal geçiş dönemi, faillerin "ara tercihleri"nin meyvesidir: Bunlar büyük rasyonel seçeneklere atıfta bulunmaktan, demokrasiye "taraf" ve "karşı" olmaktan çok sivil toplumun değişik bölümlerinde zaten ege-

* 17. yüzyılda 14. Louis'nin merkezileşme politikalarına karşı ayaklanan Calvinci Protestanlar'a verilen ad. (ç.n.)

men olan oyunun kurallarına ve geleneklere göre hareket etmiştir. İspanyol demokrasisi, Kilise içinde Genç Katolikler'in yükselmeleri, Kilise'nin Batı Avrupa dinsel alanıyla bütünleşmesi, 2. Vatikan Konsili'nin yankıları gibi nedenlerle ellili yılların başında ortaya çıkan "dönüşüme", "büyük değişikliklere" çok şey borçludur.[20] Görmüş olduğumuz gibi, toplumun bir alanından diğerine gerçekleşen kaymalar ve karşılıklı etkileşimler kalıcıdır, saf bir olumsallığa bağlı oldukları ölçüde de yanıltıcıdır.[21] Bu "birer eşbiçimlilikten ibaret olmayan karşılıklı bağıntılar", kitabın ikinci bölümünde analizini yaptığımız ve tahayyülün özerk boyutuna dahil olan kültürel işlemlerin –özellikle anlam aktarımlarının– meyvesidir; Weber'in söz ettiği, "kaçınılmaz olarak özel bir bireysel niteliğe bürünen somut oluşum ilişkileri"nden biridir.[22]

Oysa bütün bu toplama sahip olan Batılı siyasal toplumlar sanki felç olmuş ve Öteki ile olan ilişkilerinin şifresini çözmeleri gerektiğinde buna başvurma yeteneğinden yoksun kalmış gibidirler: Örneğin İslam'la olan ilişkilerinde veya küreselleşme sürecine katılmalarında görülür bu durum. ABD'de New England'ın kurucularını "hem ateşli yobazlar hem de coşkulu yenilikçiler" olarak gören Tocqueville'i izleyelim: "Bazı dinsel inançların sıkı bağlarıyla bağlı olanlar, her türlü siyasal önyargıdan bağımsızdılar."[23] Ama aynı şey İslamcı hareket için dile getirilmez. Bununla hıristiyan esinli bir toplumsal seferberlik arasında, karşılaştırmayı olanaksız kılacak bir doğa farklılığının olduğu düşünülür. Tarihçinin Java'da "modernliğin öncü işaretlerinin Portekizliler'in veya Hollandalılar'ın değil müslüman tacirlerin gelişi ve ilk sultanlıkların gelişmesiyle ortaya çıktığını"[24] anımsatmasının pek önemi yoktur. Bu tarihçiyi de, İslam'ı canlandırmaya yönelik hareketler ile toplumsal değişme arasında güçlü bir bağ kuran başka bir tarihçiyi de hiç kimse dikkate almamıştır.[25] Aynı şekilde, antropologlara göre bu seferberliğin hem dinsel pratikler hem de toplumda-olmak açısından derin dönüşümlere vasıta olmasına pek önem verilmez.[26] Başörtüsü konusunda böyle bir söz söylemeye cesaret edildiğinde, laikler korosu öfkeyle harekete geçer hemen! Kültürelci inanca göre İslam tek ve bölünmezdir ve kendini sonsuza kadar karanlığı ve fanatizmi, en iyi şartlarda da denetimli bir "ılımlılığı" yeniden üretmeye adamıştır. Üstelik, tarihin zorlamaları karşısında İslam düşüncesinin de evrime ve rasyonelleşmeye tabi olduğunu gösteren Türkiye örneğine rağmen sürdürülür bu görüş.[27] Bu konuyla ilgili olarak kamuoyunda süren tartışma, ortaçağda psiko-dövüş, yani soyut ve rakip kendiliklerin karşılaşması olarak adlandırılan durum seviyesinde takılıp kalmıştır: Sparta'ya karşı Atina, Kartaca'ya kar-

şı Roma, İslam'a karşı hıristiyan ve laik (hıristiyan olduğu için laik: tabii Birleşik Krallık, ABD ve bazı başka ikinci sınıf demokrasiler bir yana!). Dünyaya bu siyah-beyaz merceğinden bakmayı yeterli bulmayanlar karşısında, ağırbaşlı bir ifadeyle, Muhammed Peygamber'in dininin sonuçta bazı toplumsal değişmelere yol açabileceği kabul edilir. Ancak bu kabulün ardından hemen bir itiraz da sökün edecektir. Burada, Batı'da anladığımız biçimiyle, Aydınlanma'nın mirası olan "insanın kendisinin sorumlu olduğu bir reşit olmama halinden kurtulması" (Kant) olan modernlik mi söz konusudur acaba?

Bu soru kısaca incelenmeyi hak etmektedir. Bir yandan, modernliğin tarihsel ve sosyolojik bir tanımı yapılabilir; örneğin, modernlik "yüzünü şimdiden ve geçmişten farklı, hatta tercihen daha iyi kabul edilen bir geleceğe dönmüş bir çağ",[28] veya bu belirli çağa özgü bir toplumsal deneyim, mesela küreselleşme deneyimi olarak görülebilir.[29] Öte yandan, Foucault ile birlikte Kant'ın *Was ist die Aufklärung*'unu (Aydınlanma Nedir?) yorumlayarak bu modernlik mefhumunu "pek iyi" anlayamadığımızı belirtir[30]; modernliği "tarihin bir döneminden ziyade bir tutum" olarak kavrar, nasıl olup da "oluştuğu günden bu yana 'modernlik karşıtı' davranışlarla mücadele içinde olduğu"nu araştırırız. Bu durumda "modernlik" bir *ethos* olur: "Bugünle olan bağını, tarihsel oluş tarzını ve kendisinin özerk özne olarak oluşumunu sorunlaştıran bir felsefi sorgulama türü." Foucault için, "Bizi böylece *Aufklärung*'a (Aydınlanma'ya) bağlayabilecek olan hat, doktrinlere ait unsurlara duyulan sadakat değil, bir tavrın, yani tarihsel oluşumumuzun sürekli bir eleştirisi olarak nitelenebilecek bir felsefi *ethos*'un yeniden etkinleştirilmesidir." Foucault'nun düşünme biçiminin devamı da konumuz açısından ilginçtir, çünkü Foucault "basitleştirici ve otoriter bir alternatif" biçimi kullanılarak "*Aufklärung*'a şantaj yapılması"na, yani şu soruya karşıdır: "Ya *Aufklärung*'u kabul eder ve onun rasyonalist geleneği içinde kalırsınız... ya da *Aufklärung*'u eleştirirsiniz, böylece bu rasyonalizm ilkelerinden kurtulmaya çalışmış olursunuz." Bunun yanında Foucault, *Aufklärung* ve hümanizmin aynı şey sayılmasına da karşı çıkar. Daha açık bir şekilde, modernliğin *ethos*'u kendi kendine "bize evrensel, gerekli ve zorunlu diye verilen şeylerde, tekil, olumsal ve keyfi zorlamalara tabi olanın payı nedir" diye soran bir "*sınır tavır*"dan oluşur –"Sınırlarda olmak gerekir".[31]

Bazen fundamentalist bir yaklaşım edinse ve Halifeliğin altın çağını geri getirme iddiasında olsa da, İslamcı taleplerin modernliğin birinci tanımına uyduğu açıktır: Bu talepler toplamı devrimci ve ilerici oldu-

ğunu iddia eder; işlerin ahlak açısından, ama aynı zamanda ulusal bağımsızlık, demokrasi, toplumsal eşitlik açısından da daha iyi durumda olmasını ister; teknolojiye olan hayranlığını gizlemez. Ama modernliğin ikinci tanımı da yeğlense, siyasal bağlanmalar aracılığıyla İslamcı militanların akıllarını kullanarak "toyluk hali"nden çıkmaya çalıştıkları, bunu da gelenekçilerin zararına olacak şekilde yaptıkları yine açıktır. Uluslararası karanlık düşüncelerin yuvası olarak hayal edilen İran, aslında çatışmalarıyla, tartışmalarıyla ve belirsizlikleriyle bazılarının İslam'ın bağrındaki Reform diye nitelendirdiği şeyin denendiği bir laboratuvardır: 1979 Devrimi, özellikle kutsal Necef kentindeki yoğun bir teolojik ve entelektüel çalışmayla hazırlanmıştır[32]; günümüzde, dinsel düşünce ile laiklik yanlısı düşüncenin konumlarının önemli ölçüde yeniden belirlenmesi –kuşkusuz çatışmalı bir biçimde– İslam Cumhuriyeti'nin çatısı altında gerçekleşmektedir.[33] Sonuç olarak Said Ercümend'e göre, "yerleşik İslami otoriteler arasında, Yunanlılar'ın siyaset ilminin temel kavramları ile kutsal İslam yasası olan Şeriat'ı uzlaştırma ihtiyacı hisseden ilk kişiler günümüz İranı'nın ruhban sınıfına mensup anayasa hukukçuları olmuştur."[34] Kısacası, laikliği ve kadını korumak adına Cezayir'deki 1992 darbesini alkışlayan o garip hümanist ilkeler ve reel politika bulamacı, Aydınlanma'ya yönelik o "şantaj", modernliğin *ethos*'uyla çelişen şeyin ta kendisidir.

Kültürelciliğin eleştirisinin, Batı toplumlarının kolaylıkla kapılabildikleri sahte ikilemden kurtulmamıza yardımcı olması gerekmektedir. Burada, "kültürler"in çeşitliliğini hiçe sayarak tektipleştirme yoluyla kurulacak bir evrensellik ile; bazı temel değerleri feda etmek pahasına "kültürel" tekillikleri keskinleştirme yoluyla ulaşılacak bir görecilik arasında seçim yapmak söz konusu değildir. Evrensellik farkın yeniden icadına eşdeğerdir, ancak fark olgusunu evrenselliğin ön koşulu yapmanın da hiç gereği yoktur. Bu ısrar abartılmış olmakla kalmayıp aynı zamanda kuşkuludur da, çünkü her tür zihinsel ve siyasal kısıtlamanın yolunu açar.

Kültürelci söylem ve ne yazık ki gitgide etkinliğini artıran kültürelci diplomasi, somut tarihsel toplumlara alıntılama, yaratıcı türetme, yani değişme hakkı tanımadan, gereğinde modernliğin çelişkili icadına da başvurarak onları kendi kimliklerinin tözcü bir tanımına hapsetmektedir. Yerli despotlarla onların Batılı işbirlikçileri veya hamileri arasında-

ki kutsal ittifaktan başka bir şey değildir burada söz konusu olan; tutarsızlıklarını Irak'ta, Rvanda'da, Cezayir'de, Sırbistan'da, Çin'de, Rusya'da gördüğümüz bu ittifak, baskı yoluyla barışı sağlama yeteneğinden bile yoksundur. Herkes Metternich olamaz! Aslında Batılı demokratlar, hem siyasal ilkelerinin bu ilkeleri kabul eden toplumlarda değiştirilebileceklerini öngörüp hem de bu ilkelerin evrenselliğini yüksek sesle savunmak durumunda olmalıydılar. Demokratik değerlerinin asıl parıltısı bu değerlerin "küreselleşme"sini, yani yeniden icat edilmesini kabul etmeleri halinde ortaya çıkacaktır; bu yeniden icat yalnızca "özgünlük" peşindeki yöneticilerin değil, bu değerlerin ilgili toplumların derinliklerinde somut bir biçimde dillendirilmeleri çabasının da işi olacaktır.

Fulbe kabilesinin gençleri, yaşlılardan olduğu kadar diğer etnik gruplardan da kendilerini ayırt etmek için güneş gözlükleri takar, çok renkli ayakkabılar giyer, el çantası taşır, kauçuk tabanlı ve yüksek topuklu kadın sandaletleri giyerler. Kapitalist maddi kültüre ait nesnelerin bazen tüketicilerin kimliklerini değiştirmek yerine güçlendirmeleri gibi, demokrasinin değerleri ve kurumları da, başka ufuklara yerleştirildiklerinde, kimliksel özgüllükler üretirler. Burada sorun, örneğin demokrasinin "Afrika kültürü"ne uyarlanıp uyarlanmaması değil, Afrika toplumlarının demokrasiyi benimserken onu kendilerine nasıl uyarlayacakları ve Hindistan'ın *Westminster Model*'i yeniden oluşturması gibi, siyasal cemaat olarak nasıl yeniden kuracaklarıdır.[35] Avrupa dışına taşındıktan sonra, temsili sistemlerin sadık bir kopyalama temeli üzerinde değil, yerel meşruiyet birikimlerine dayanarak melezleşme temeli üzerinde serpilip gelişmeleri çok şey anlatmaktadır zaten. Bu yüzden, "Hindistan'daki siyasetçi geleneksel malzemeyle yoğrulmuştur; yeni bir insan değildir".[36] Aynı şekilde, "Türk kitlelerin modern demokrasiyi desteklemeleri, John Stuart Mill'i okumuş olmalarından değil, İslami geçmişlerinden kaynaklanır": "Onda doğuştan gelen haklarının en önemli kısmını, yani 'iyiyi destekleme ve kötüyle mücadele etme', kendi özel alanlarını koruma hakkını gerçekleştirme olasılığını sezdikleri oranda demokrasiyi desteklerler."[37] Türkiye'de seçmen eğiliminin partilerin değişmesine karşın 1950'li yıllardan bu yana süreklilik göstermesi bu tavrın işaretidir; Refah Partisi'nin iktidara gelmesinin bu durumu önemli ölçüde sarstığını söylemek de pek uygun değildir. Braudel, kapitalizmin "bir yatılı misafir" olduğunu söyler: "Her şey yerine yerleştikten sonra gelir".[38] Demokrasi de böyledir; sorun demokrasinin "özgünlüğü"nden çok, siyasetin yerli türleri yoluyla özgün olarak ka-

bul edilmesi, içerilmesidir

Muhafazakârlarca fetiş haline getirilmiş bir yazar olan Tocqueville'in demokrasinin farklı biçimlerde evrenselleşmesi olanağının – elbette, kimi zaman demokrasiyi yalnızca "hıristiyanlar"ın tekeline veriyor gibi görünse de– farkına varmış olduğu düşünülürse, muhafazakârların bu konudaki körlükleri daha da kabul edilemez bir hal alır. Demokrasinin "dünyada ... yakında karşı konulamaz ve evrensel olarak ortaya çıkacağı"nı öngören Tocqueville şöyle der: "Anglo-Amerikanlar' da gördüklerim, beni, topluma tedbirlice sokulan, âdetlerle yavaş yavaş karışan ve kademeli olarak halkın görüşüyle kaynaşan bu demokratik kurumların Amerika dışında da yaşayabileceğine inanmaya yöneltmektedir." Ve şu soruyu sorar: "Amerika'da bu genel ve doğurgan fikri alan, ama Amerikalılar'ın kendilerine özgü pratiklerini taklit etme niyetinde olmayan diğer halklar Yaradan'ın günümüzde yaşayan insanlara dayattığı toplumsal duruma uymak, böylece kendilerini tehdit eden despotizm ve anarşiden kurtulmak istiyorlarsa eğer, onların sarfettikleri çabaların başarısızlıkla sonuçlanacağına hangi nedenlere dayanarak inanabiliriz ki?"[40]

Yine de biz şeytanın avukatlığını yapalım. Görecilik yanlıları Afrikalı, Asyalı, İslami demokrasi ve insan hakları kavramından söz ettiklerinde, "evrensel adalet, hoşgörü, özgürlük değerlerinin... bizim karşılıklı kültür ve geleneklerimiz üzerinden, farklı biçimlerde ifade edilebileceği"ni düşündüklerinde, farklılığın bu kaçınılmaz yeniden icadını kabul etmiş olurlar mı peki?[41] Bu soruya ısrarlı bir biçimde "Hayır" cevabını vereceğiz. Bu iki yaklaşım doğalarındaki bir fark nedeniyle ayrılmaktadır. Kültürelci düşünce, çeşitli değerlerin ve modellerin bazı katı kültürlerin sert çekirdeğiyle uygun olmadığını, bu kültürler için istikrarsızlık kaynağı olacaklarını söyleyerek bunların yayılımına kötü gözle bakar. Kültürelcilik karşıtı olan düşünce ise, ne bu değerler ve modellerin değişebilirliğinden, ne de onları ithal eden toplumların yaratıcı uyarlama kapasitesinden kuşkulanarak, söz konusu değerler ve modellerin başka toplumlara aşılanması meselesini sıradanlaştırır. Bunun yanında, bu yaklaşım farklılığının arkasında, söz konusu kavramın iki tanımı arasında gerçek bir felsefi yöntem ayrılığı şekillenmektedir: Birinci entelektüel duruşta "öz" sözcüğü yeğlenirken, ikincide ise "olay" sözcüğü kullanılır.[42]

Bu durumda, bizi ilgilendirdiği kadarıyla "olay", "kaçınılmaz olarak kendine özgü bireysel bir niteliğe bürünen somut oluşum ilişkileri"nin gelişimidir; bunlar siyasal cemaatin –muhtemelen demokratik olan–

"oluşum" süreçleridir. Böylesi "olay" dizileri son derece geniş bir alana yayılabilir: Max Weber kapitalizmin oluşumunu hem Reform'un etik devrimiyle, hem de geç ortaçağda kentlerin, feodal rejimin ve Katolik Kilisesi'nin bağrında gerçekleşen bir dizi kurumsal dönüşümle ilişki halinde düşünür.[43] Dinsel değişme ve siyasal değişme arasındaki "birer eşbiçimlilik olmayan bağıntılar"ın varlığını kabul etmemiz durumunda, dinsel değişmenin medeni ortamın dönüşümüne nasıl iştirak ettiğine bakmamız gerekir. Bu karşılıklı etkileşimi ereksel bir anlayışla görmekten kaçınmalıyız. Bunların doğaları gereği kesinlikle birer demokratikleşme unsuru oldukları söylenemez. Ama dinsel hareketler, özellikle de kehanetçi ve Millenarist hareketler ile kamusal alanın "oluşumu" arasındaki ilişkilere dikkat etmek gerekir. Çünkü çoğu zaman bağdaştırıcı olan bu seferberlikler, eşzamanlı olarak ruhban sınıfı tarzında bürokratikleşmenin, Vietnam'daki Cao Dai, İran'daki Bahailik, Türkiye'deki Nurculuk örneklerinde olduğu gibi pozitivist rasyonalizmin ve bireyleşmenin, Fildişi Sahili'nde olduğu gibi kehanetçiliğin, Hindistan'da olduğu gibi Hindu aşırı milliyetçiliğinin vasıtalarıdır.[44] Aynı zamanda özgürlük konusunda, görmezden gelinemeyecek kadar önemli olan ve demokratik Batı'nın bu fikrin tekeline sahip olmadığını anımsatan yeni ve radikal söylemler geliştirmeye de yatkındırlar.[45] Liberal ilkelerin cazibesi, bu yerli veya bağdaştırmacı özgürleşme temsilleriyle kaynaştıkları oranda çoğalır.

Bununla birlikte, dinsel hareketler siyasal küreselleşmenin yegâne vektörleri değildir. Siyasal cemaatin, özellikle de "genel ve doğurgan bir fikir" olan demokrasinin, simgeselleştirme pratiklerinin tümüyle ilişkisi vardır. Geçen bölümde siyasal eylemin çeşitli kıl, yemek ve giysi dağarcıklarından söz ederken, bunların toplumsal ve dinsel hareketlerle kıyaslanabilecek şekilde gerçek kültürel hareketler doğurabileceklerini gösterirken, bu tür "karşılıklı bağlantılar"ın bir özetini vermiştik. Bu tür kültürel hareketler, örneğin Java'daki *ludruk* gibi, "modernleşme ritüelleri" olarak kurumsallaşır. Yeni düzenin kurulmasından önce bu tiyatro türü Surabaja kentinin ekonomik ve toplumsal olarak farklılaşmış dünyasının, hatta ulusal alanın içinde yer alabilmek isteyen gençlerin, muhitlerinin veya gecekondu mahallelerinin kapalı evreniyle aralarına mesafe koymalarına yaramıştır. Onlara devletin ve çağdaş toplumun kurumlarıyla başa çıkmak için kullanabilecekleri pratik ve bilişsel araçlar sağlamıştır. Parasallaşmaya, bürokratikleşmeye, hatta Java proletaryasının toplumsal temsillerinin "birleştirilmesi"ne yardım eden *ludruk*, göreli bir rasyonelleşme ve "büyü bozma" aracı olmuştur. Pro-

letaryanın toplumsal temsillerinin birleştirilmesi, bazı *ludruk* kumpanyaları tarafından da desteklenen Endonezya Komünist Partisi'nin savunduğu ideallerle çelişmiştir elbette.[46]

Siyasal toplumlar, büyük farklılıklar gösteren bir dizi toplumsal kült üzerinden hayal edilirler. Heterojen, hatta çoğunlukla sıradan denebilecek olan kültlerin bu özelliği, tumturaklı bir biçimde kullanılan kültür sözcüğünün ardında kaybolur. Bugün sporun, özellikle de önemli bir küreselleşme mekânı olan –bir ülkenin ya da kulübün farklılığının yeniden üretilmesinde de kullanılan– futbolun anlamı budur. Christian Bromberger, Marsilya, Torino ve Napoli'de sürdürülen önemli bir araştırma bağlamında, "bölgeleri ve nesilleri hiçe sayan, tekille evrenseli etkileşime sokan, liyakat ve şansı, adalet ve hileyi, 'biz' ve 'ötekiler"i karşı karşıya getiren erkeksi bir başvuru dili olarak futbol maçı..., günümüzün derin simgesel eksenlerinden biri gibi durmaktadır. Savaşla bayram, komikle trajik, gülünçle ciddi, kurguyla gerçek, törenle şov arasında salınarak toplumlarımızı şekillendiren temel değerleri melez ve tekil bir tür içinde yoğunlaştırır," diye yazmıştır.[47] Tekyönlü bir işleve indirgenmesini önleyen "yorumsal esnekliği" ne olursa olsun, futbol maçı özellikle "şans eşitliğini, evrensel yarışmayı, kişisel liyakati... yücelten demokratik tahayyülün somutlaştığı birincil yerdir"[48]; üstelik rastlantı ile kurnazlığa da yaşam hakkı tanır. Futbol pratiğinin dünya çapında yayılması ve açığa çıkardığı tutkular, futbolun farklı toplumlar veya aynı toplumda yaşayan failler arasındaki ilişkilerin tartışıldığı büyük ritüellerden biri olduğunu gösterir: Modern siyasal cemaat hem futbolcu – daha genel olarak sporcu– hem de dinseldir. Cezayir'de, normalde stadlarda rastlanacak yaşta olan gençlerin İslami Selamet Cephesi'ne katılmalarının da gösterdiği gibi, spora ve dine dair özellikler birbirini dışlamaz.[49] Örneğin Afrika'da, farklı kent ve ülkelerin taraftarları arasındaki karşılaşmaların, "kabileciliğin" veya yabancı düşmanlığının güncel bir "kısaltılmış çevirisi" olması gibi, 1996'da "Bafana, Bafana"ların, milli takımın başarıları da yeni Güney Afrika'daki ırklararası uzlaşmanın medeni düzeyde muazzam bir şekilde kutlanmasıdır.[50]

Diğer karşılıklı bağlantı cinsleriyle karşılaştırıldığında, sportif tutku ile siyasal tutku alanları arasındaki alışverişler olumsaldır ve belli bir yönelimden yoksundur. Eskiden birçok kentten gelen Olimpiyat seyircileri, "uygarlıklarının simgesi olan bir Yunan görkemini yaşama tercihinde bulunmuşlardı", ama gene de Barbarlar karşısında birliklerini ve kimliklerini yüceltmek amacıyla bile birleşmemişlerdi.[51] Günümüzde, futbolun "hayali cemaate" katkısı da aynı düzeydedir. Spor, kamusal

mekânın kavranmasını sağlayan dolayımlardan biridir. ABD'den İran'a kadar uzanan bir yelpazede, televizyonlarda yayımlanan spor karşılaşmaları, sporun mümkün olan farklı kavranışlarını bile küreselleştirmektedir. Ancak tıpkı modernliğin dinsel olarak icat edilmesinde olduğu gibi, sporun bu alanda yarattığı yoğunlaştırmalar da paradokslarla yüklüdür. Dolambaçlı, bölük pörçük, gülünç veya şiddetli olabilen bu yarışmalar için söyleyemeyeceğimiz tek şey, bunların doğrusal olduklarıdır; üstelik bunlar doğrusal olmak dışında her şeydir ve tuhaflıkları açısından bu kitapta sözünü ettiğimiz bazı olguları anımsatmıyor değildirler. Örneğin Fransız bandocu kızlar, askeri dağarcıktan bir hayli yararlanmıştır: Yaptıkları asa atma numarası, kendileri de bunu otuzlu yıllarda Tayland, Samoa, hatta Arabistan'dan ithal etmiş olan Amerikan ordusundan alınmıştır ama bu numara zamanla Fransızlar'ın geçit resmi geleneğine yerleşmiştir; öte yandan bu bando toplulukları belli bir disiplin uygular, hiyerarşik bir düzene uyar, üniforma giyer ve tarz açısından askeri marşları –kimi zaman alaycı bir biçimde– taklit eden, bu nedenle de yerel garnizondaki subayları rahatsız eden bir müziğe adım uydurarak yürürler. Çeşitli farklılık ve değişiklikleri göz önüne almak kaydıyla şunu söyleyebiliriz ki, bir oyuna benzeyen ve giderek sportifleşen bu etkinlik, askeri mızıka müziği tekniğinin Doğu Afrika'da yaygınlaşmasını sağlayan Beni kabilesi danslarıyla karşılaştırılmalıdır. Ahlaki konformizm ile taşralı teşhirciliğini tam bir ikiz-değerlilik içinde birleştiren Fransız bandocu kızların hareketi, hiç olmazsa bir süre için, mütevazı ortamlardan çıkan "basit genç kızlar"ın ailelerinden kurtulmalarına, toplumsal görünürlüklerini artırmalarına ve belki de bir toplumsal yükseliş güzergâhına girmelerine olanak sağlamıştır.[52]

Onları evrensel olduğu iddia edilen kıstaslara göre boş, yabancılaştırıcı veya geri olarak nitelendirerek –din, spor, giysi, kıl veya başka şeylerle ilgili– kültürel seferberliklere çamur atmaktansa, bu seferberliklerin *belirli tarihsel bağlamlar içinde* evrenselleşmeye yaptıkları katkıları görmeye çalışmak daha uygun olur. Üstelik, bütün evrenselleşme etkilerini onaylamak durumunda da değiliz; bu etkiler, her kişinin kendi vicdanından kaynaklanan etik yargıların geçerliliklerini ortadan kaldırmaz. Baştan savma dosyalardan hareketle değil, her şeyin bilincinde olarak, bile bile karar verelim yalnızca; kültürün elmalarıyla siyasetin armutlarını birbirine karıştırmayalım; siyasetin hayali tasvirlerini oluşturan ve yoğunlaştıran simgesel eylem eksenlerini "olaysallaştırma"ya bakalım.

Ancak şunu da açıkça söyleyelim ki, siyasetin kimliksel stratejilerine yönelik eleştiri, aklın – "reşit olmama durumu"ndan kurtulmak için gerekli olan, Aydınlanmacı *räsonieren*– kullanılmasına bağlı olmakla birlikte, son iki bölümde geniş olarak ortaya koyduğumuz noktalar nedeniyle, tahayyülün yeniden fethedilmesini de gerektirir. Abbé Grégoire, Konvansiyon Meclisi'nin huzurunda şunu savunmuştu bir zamanlar:

> Bir anlamda ruhun kapıları olduğunu söyleyebileceğimiz duyular hepimizde mevcut; bu duyular aracılığıyla herkes derin izlenimler elde edebilir; dolayısıyla bir halkı felsefi teorilere göre yönettiklerini iddia edenler filozof değildirler aslında. İnsanlar arasında maddiyattan en fazla sıyrılmış gibi görüneni, nişan ve madalyaların prestijiyle taklit ve düzenbazlık sanatlarının maharetine açık bir kişi olabilir; sık sık tek rehberinin akıl olduğunu söyleyip böbürlenen kişi ise, çoğunlukla söylediği sözün gerektirdiği şeye değil muhayyilesinin ve duyularının yarattığı yanılsamalara kapılmış olabilir: Bütün bu etkiler insanın bizzat doğasından kaynaklanır; insanı onu bilmeyi kolaylaştıracak şekilde bazı soyutlamalarla bölmek felsefi bir işse, insanı bütünlüğü içinde ele almak, bu noktadan hareketle gönlüne seslenmeye çalışmak ve onu toplum düzeninin istikrarını sağlayan ödevleri yerine getirmeye teşvik etmek de felsefi bir iştir.[53]

Bugün, "toplumsal düzenin istikrarı"nı en çok tehdit eden şey kimlik yanılsamasının gemi azıya almasıdır. Avrupa'da ve başka yerlerde, siyasi partiler "kimlik davası" dedikleri şeyin inisiyatifini alalı beri, bu kimlik yanılsamasının karşısına hem olumsallığa hem de evrenselliğe yer veren modern bir felsefi *ethos* çıkırmak aciliyet kazanmıştır.

TEŞEKKÜR

Fondation nationale des sciences politiques'e (Ulusal Siyasetbilim Vakfı) bağlı CERI'ye (Uluslararası İnceleme ve Araştırmalar Merkezi) elinizdeki kitabın hazırlanması için verdikleri teşvik ve mali destekten dolayı teşekkür ederim. Vakıf'ın iki araştırma müdürü, Serge Hurtig ve Jean-Luc Domenach, benden kaynaklanan bir gecikmeyle biten bu "özel proje"nin gerçekleştirilmesinde sabırdan da fazlasını gösterdiler, her zaman müsamahalı oldular.

CERI'deki meslektaşlarım, düşüncelerimi karşılaştırmalı bir perspektif içine yerleştirmeme yardım ettiler. Christophe Jaffrelot, Alain Dieckhoff, Pierre Hassner ve Guy Hermet, *L'État en Afrique* (Afrika'da Devlet) adlı çalışmamda dört yüz sayfa boyunca ortaya koymaya çabaladığım milliyetçilik meselesiyle ilgilenmemi sağladılar. Uzun süredir birlikte çalıştığım insanlar, Aşağı Sahra Afrikası uzmanı olan siyasetbilimciler, tarihçiler ve antropologlar, özellikle de Peter Geschiere, Achille Mbembe, Janet Roitman, Comi Toulabor, Jean-Pierre Warnier her zamanki meraklılıkları ve neşeleriyle hep yanımda oldular ve beni teşvik ettiler; aynı ailenin bir mensubu olarak, buradan onlara hakettikleri selamları yolluyorum. Benim gibi bir Türk dostunu İran toplumunun kendine özgü cazibeleri konusunda ikna eden, meselelerin hiçbir zaman siyasetbilimcilerin istedikleri kadar basit olmadığını hatırlatmaktan bir an bile geri durmayan Fariba Adelkhah'ı burada özellikle anmam gerek. Adını andıklarıma karşı borcum çoktur; tek kaygım, bu kadar büyük bir entelektüel cömertlikten yeteri kadar yararlanamamış olmak. Hiç olmazsa bana verilen bilgilere, aldığım eğitime ihanet etmemiş olduğumu umuyorum!

Sylvie Haas, bir şifre çözücü maharetiyle, el yazmalarımın içinden bu kitabı çekip çıkardı; Hélène Arnaud ise birkaç yaz gününü kitabın son okumasını yapmaya ayırma inceliğini gösterdi. Nihayet, müthiş bir insan olan Agnès Fontaine telefonda giderek daha tehditkâr bir bi-

çimde konuşurken, Linda Amrani, Judith Arnaud, Richard Banegas, Rachel Bouyssou, Gregory Cales, Jean-Pierre Joyeux, Patrick Truel bütün güçleriyle yardıma koştular; bu kitabın çıkmasını engellemeye çalışan bilgisayar virüsüne –kimbilir, belki de bir kimlik virüsüdür– karşı savaştılar, Ulusal Kütüphane'de Abbé Grégoire'ın izini takip ettiler, Saddam Hüseyin'in kendisini ziyaret ettiğini söylediği Peygamber ile ilgili, nasıl olduysa benim basın dosyamda bulunmayan bir haberin peşinden gittiler.

Hepsine teşekkür ediyorum. Baykuşların yapışkan bakışları önünde, yeni Beaujolais şarabının çıktığı gün buluşalım!

—

NOTLAR

ÖNSÖZ

1. J.-F. Bayart, "L'énonciation du politique", *Revue française de science politique,* 35 (3), Haziran 1985, s. 343-72 ve *L'État en Afrique. La politique du ventre,* Paris, Fayard, 1989, ayrıca *Le Politique par le bas. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris, Karthala, 1992 (A. Mbembe ve C. Toulabor ile birlikte).
2. E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité,* Paris, Gallimard, 1992, s. 172; Türkçesi *Milletler ve Milliyetçilikler,* çev. Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı, 1993.
3. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome II: L'Usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1984, s. 14; Türkçesi *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Tufan, 2. cilt, İstanbul, Afa, 1988.
4. Yazar Cees Nooteboom, iyi bir "ticaretçi" Batavyalı olarak, alaycı bir ifadeyle, "Diderot yerel giysiyle düşünülemez. Burada bir çelişki varmış gibi görünüyor. Kişi hem dünya çapında bir filozof olup hem de yerel giysi giyebilir mi ...? Her yerde rastlandığı iddia edilen tekbiçimlilik, her alanda beklenmeyen tepkilere neden olur," der. "Röportaj", *Libération,* 4-5 Ağustos 1990.
5. T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine,* Paris, Le Seuil, 1989, s. 79.
6. Krş. özellikle G. Delannoi, "Nations et Lumières, des philosophies de la nation avant le nationalisme: Voltaire et Herder", ve A. Renaut, "Logiques de la nation", *Théories du nationalisme* içinde, derl. G. Delannoi, P.-A. Taguieff, Paris, Kimé, 1991, s. 15-46.
7. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley,* Portsmouth, James Currey, 1992 (*Revue française de science politique* içinde ayrıntılı olarak özetleniyor, 44 (1), Şubat 1994, s. 136-9).

Birinci Kısım
YENİ BEAUJOLAIS ŞARABI GELDİ!

1. C. Tardits, der., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun,* Paris, CNRS, 1981; C. H. Pradelles de Latour, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké,* Paris, EPEL, 1991; J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun,* Paris, Karthala, 1993.
2. M. Lachiver, *Vins, vignes et vignerons. Histoire du vignoble français,* Paris, Fayard, 1988, s. 502-3 ve 506.
3. J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, s. 15.

I. GELENEKLERİN DANSI: KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜREL KAPANMA

1. P. Hassner, *La Violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique,* Paris, Esprit, 1995, s. 309, 341, 380-1.
2. F. Braudel, *Grammaire des civilisations,* Paris, Arthaud-Flammarion, 1987, s. 38-9 (yazar tarafından altı çizilmiş).
3. A. Appadurai, der., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (özellikle I. ve II. Bölümler); A. Appadurai ve I. Kopytoff); F. Adelkhah, *Être moderne en Iran,* Paris, Karthala, 1998; S. Darbon, *Des jeunes filles toutes simples. Ethnographie d'une troupe de majorettes en France,* s. 1., Jean-Michel Place, tarihsiz [1995]. İşletmecilikteki kültürel farklılıklar üzerine, krş. P. d'Iribarne, *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales,* Paris, Le Seuil, 1989 ve Batı-dışı örnekler için, P.-N. Denieul, *Les Entrepreneurs du développement. L'eth-no-industrialisation en Tunisie. La dynamique de Sfax,* Paris, L'Harmattan, 1992; J.-P. Warnier, *L'esprit d'entreprise au Cameroun,* Paris, Karthala, 1993.
4. W. M. O'Barr, "The airbrushing of culture. An insider looks at global advertising", *Public Culture,* 2 (1), 1989, s. 15.
5. J.-M. Lotman, B.-A. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe. Études sur l'histoire,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, s. 47-9.
6. J. N. Rosenau, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity,* Princeton, Princeton University Press, 1990, s. 143; A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age,* Stanford, Stanford University Press, 1991; P. Hassner, *a.g.e.*
7. B. Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne,* Paris, Fayard, 1988 (özellikle s. 233 vd., ve 425-6); Türkçesi *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* çev. Metin Kıratlı, 5. basım, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993. Ayrıca D. Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism. 1876-1908,* Londra, Frank Cass, 1977; Türkçesi *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu,* çev. Ş. S. Türet, R. Ertem, F. Erdem, İstanbul, Kervan, 1979.
8. M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle,* Paris, Gallimard, 1980, s. 8.
9. M. Sahlins'in "egemen bir simgesel üretim alanı tarafından farklı bir şekilde yönlendirilen, başka ilişki ve etkinliklerin esas dilini besleyen kültürel şemadan", "simgesel kültürün ayrıcalıklı kurumsal yerinden, bütün kültüre dayatılan bir sınıflandırma çizelgesinin çıktığı o yerden" söz ederken düşündüklerinin aksine (*a.g.y.*, s. 263).
10. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, Tome I, Tocqueville* içinde, Paris, Robert Laffont, 1986, s. 273-4 (collection Bouquins).
11. Krş. özellikle Alain Henry'nin Caisse française de développement'daki (Fransa Gelişme Sandığı) çalışmaları, özellikle de *Tontines et banques au Cameroun. Les principes de la Société des amis,* Paris, Karthala, 1991 (G.-H. Tchente ve P. Guillerme-Dieumegard ile birlikte).
12. K. van Wolferen, *The Enigma of Japanese Power. People and Politics in a Sta-*

teless Nation, New York, Vintage Books, 1990 (özellikle s. 29 ve s. 184 vd.); H. Ooms, "Les capitalistes confucéens", *Actes de la recherche en sciences sociales,* 80, Kasım 1989, s. 81-6.

13. Y. Shinichi, "Le concept de public-privé", *L'État et l'individu au Japon* içinde, derl. H. Yoichi, C. Sautter, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, s. 36. Japon kültürünün günümüzdeki dönüşümleri için, krş. E. Seizelet, "La société japonaise et la mutation du système de valeurs", *Les Études du CERI,* Temmuz 1995.
14. P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine,* Paris, Le Seuil, 1983, s. 25.
15. Y. Shinicki, "Le concept de public-privé", *a.g.e.* içinde, derl. H. Yoichi, C. Sautter, s. 34-5 ve K. Postel-Vinay, *La Révolution silencieuse du Japon,* Paris, Calmann-Lévy, Fondation Saint-Simon, 1994, s. 85-183.
16. A. Walthall, *Peasant Uprising in Japan. A Critical Anthology of Peasant Histories,* Chicago, The University of Chicago Press, 1991. Krş. aynı zamanda Japon ortaçağ uzmanlarının, özellikle Yoshihiko Amino'nun çalışmalarına dair bir özet, P. Pons, *Le Monde,* 3 Mart 1989, s. 19.
17. *Le Monde,* 11-12 Kasım ve 22 Kasım 1990.
18. Jacques Andrieu'ye (Çin Merkezi, CNRS), 1993 Ekimi'nde Xian'daki bir Maocu rozet sergisi ziyareti sırasında bu simgesellik konusunda –Kamerunlular'ın dediği gibi– "gözlerimi açtığı" için teşekkür ederim.
19. M.-C. Bergère, *L'Âge d'or de la bourgeoisie chinoise, 1911-1937,* Paris, Flammarion, 1986.
20. Y. Chevrier, "L'Empire distendu", *La Greffe de l'État* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1996, 9. Bölüm.
21. R. H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture,* Berkeley, University of California Press, 1971, s. 521.
22. N. R. Keddie, der., *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution,* New Haven, Yale University Press, 1983; Y Richard, *Le Shi'isme en Iran. Imam et Révolution,* Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 1980.
23. J. L. Esposito, der. *The Iranian Revolution. Its Global Impact,* Miami, Florida International University Press, 1990.
24. Aktaran G. Kepel, *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France,* Paris, Le Seuil, 1987, s. 253.
25. Jacques Chirac'ın *Washington Times* ile söyleşisi, Kasım 1986; *Le Monde*'da yayımlanışı 11 Kasım 1986, s. 2.
26. S. Haeri, *The Law of Desire. Temporary Marriage in Iran,* Londra, I. B. Tauris, 1989.
27. "L'intervention télévisée du président de la République", *Le Monde,* 28 Ekim 1995, s. 8.
28. F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran,* Bruxelles, Complexe, 1993.
29. P. Clawson, der., *Iran's Strategic Intentions and Capabilities,* Washington (D. C.), Institute for National Strategic Studies, 1994.
30. *Libération,* 15 Şubat 1994.
31. R. Girard tarafından aktarılan beyanatlar, *Le Figaro,* 19 Mayıs 1994.
32. *Le Monde,* 18 Şubat 1993.

33. Krş. örneğin 1983'teki Manta Operasyonu sırasında olanlar, J.-F. Bayart, *La Politique africaine de François Mitterand,* Paris, Karthala, 1984.
34. J. de Barrin, "Un quart de siècle d'indépendance au Burundi et au Rwanda: pas de fête de famille pour les jumeaux des Grands Lacs", *Le Monde,* 1 Temmuz 1987.
35. R. Girard tarafından aktarılan beyanatlar, *Le Figaro,* 19 Mayıs 1994. Anılan görevli çok yüksek olasılıkla o sıralar İşbirliği Bakanlığı'nda Askeri İşbirliği Misyon Şefi olan General Huchon'dur.
36. Söyleşi, *Le Monde,* 13 Temmuz 1994. Krş. aynı zamanda François Mitterand'ın *Le Figaro*'daki beyanatı, 9 Eylül 1994: "[Juvénal Habyarimana] Kigali'de %80'lik bir etnik çoğunluğu temsil etmekteydi."
37. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre,* Paris, Fayard, 1989, I. Bölüm.
38. C. Newbury, *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda. 1860-1960,* New York, Columbia University Press, 1988; C. Vidal, *Sociologie des passions. Rwanda, Côte-d'Ivoire,* Paris, Karthala, 1991; R. Lemarchand, *Burundi, Ethnocide as Discourse and Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
39. Aktaran M. G. Schatzberg, *Mobutu or Chaos? The United States and Zaire, 1960-1990,* Lanham, Philadelphia, University Press of America, Foreign Policy Research Institute, 1991, s. 47-8.
40. Yakın dönemde haber alınan bazı kaynaklara göre bu kanlı zorbalık olayları kanıtlanamamış, ya da böyle olaylar olduysa bile kapsamları abartılmıştır. Yine de, çokpartili rejimin kurulmasına rağmen güvenlik kuvvetleri muhalifler üzerindeki baskılarını sürdürmüş, bağımsız gazetelere ve UPDS önderlerine saldırmışlardır.
41. "Un procès exemplaire à Bamako", *Le Monde,* 14-15 Şubat 1993, s. 1.
42. *Libération,* 25 Eylül 1990, s. 25. Kimlik saçmalığının küreselleştirilmesinin güzel bir örneği: Bu görevli Tunus asıllı idi.
43. Zulu "geleneği"nin Inkatha tarafından yeniden inşası üzerine, krş. S. Marks, "Patriotism, patriarchy and purity: Natal and the politics of Zulu ethnic consciousness", *The Creation of Tribalism in Southern Africa* içinde, der. L. Vail, Londra, James Currey, 1989, s. 215-40.
44. D. Bigo, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique,* Paris, Karthala, 1988; C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma,* Paris, Karthala, 1986.
45. T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa", *The Invention of Tradition* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 245-6.
46. E. Terray, "Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'Ouest. Enjeux et formes", *Revue française de science politique,* 38 (5), Kasım 1988, s. 720-30; I. Wilks, *Asante in the Nineteenth Century. The Structure and Evolution of a Political Order,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975; R. H. Bates, *Essays on the Political Economy of Rural Africa,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 41-2.
47. L. de Heusch, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État,* Paris, Gallimard, 1972, s. 94 vd.
48. P. Geschiere, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southern Cameroon since the Colonial Conquest,* Londra, KPI,

1982.

49. Krş. –Jean Rouch'un kısa filmi *Les Maîtres fous* ile birlikte– T. O. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa", *a.g.e.* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, ve *Dance and Society in Eastern Africa, 1890-1970. The Beni Ngoma,* Londra, Heinemann, 1975; J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 100.
50. J. Vansina, *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1990.
51. C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, s. 30 vd. ve B. Jewsiewicki, der., *Naître et mourir au Zaïre. Un demi-siècle d'histoire au quotidien,* Paris, Karthala, 1993.
52. J. Vansina, *a.g.e.*
53. T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa", *a.g.e.* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, s. 231.
54. J. Vansina, *a.g.e.*, s. 258.
55. Bu biçimde şeyleştirilen bir geleneğe yönelik bir eleştiri için krş. F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie,* Paris, Présence africaine, 1977. J. Vansina'nın tersine, S. Feierman bu şeyleştirmenin kapsamlılığını bir ölçüde azaltır (*Peasant Intellectuals, Anthropology and History in Tanzania,* Madison, University of Wisconsin Press, 1990).
56. E. Colson, "African society at the time of the scramble", *Colonialism in Africa. 1870-1960. Volume I: The History and Politics of Colonialism. 1870-1914* içinde, derl. L. H. Gann, P. Duignan, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, s. 31.
57. J. Iliffe, *a.g.e.*, s. 324. Afrikalı aracıların (özellikle okumuş olanlarının) etnikliğin sömürgelerde "tahayyül edilmesi" süreci üzerindeki rolü şu anda birkaç yıl öncesine, Avrupalı yönetici ve misyonerler üzerine vurgu yapılan döneme oranla daha iyi anlaşılmaktadır: Krş. örneğin L. Vail, *a.g.e.* ve B. Berman, J. Lonsdale, *a.g.e.*
58. J.-P. Warnier, *a.g.e.*
59. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, a.g.e.*, V. Bölüm. E. de Rosny'ye, dikkatimi Rvanda devletinin toprak sürekliliğinin yarattığı bu sapkınlık etkisine çektiği için teşekkür ederim.
60. Georges Balandier'nin çok tartışılan, ünlü bir ifadesine göre.
61. Voltaire, *Essais sur les mœurs,* Paris, Garnier, 1963, cilt II, s. 305 ve cilt I, s. 23.
62. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* ile birlikte, Paris, Plon, 1964 (Collection Agora'da yeni basım 1985). Müteakip alıntılar 103., 226-7., 35. ve 308., 103-4., 109., 44., 7., 71., 7. sayfalardadır.
63. R. Collins, *Weberian Sociological Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
64. G. Roth, "Weber the would-be Englishman: anglophilia and family history", *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts* içinde, derl. H. Lehmann, G. Roth, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 83-121. Krş. aynı zamanda H. Goldman, *Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self,* Berkeley, University of California Press, 1988. Bunun yanında M. Herzfeld (*The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots*

of Western Bureaucracy, New York, Berg, 1992, s. 21) Weber'in 1904'te hâlâ Batı rasyonalizminin sözümona özgüllüğünü "soyaçekim"e atfettiğini anımsatır.

65. M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology,* derl. Guenther Roth ve Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, s. 385 vd. (özellikle s. 393-4).
66. T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine,* Paris, Le Seuil, 1989, s. 429.
67. Krş. özellikle E. Hobsbawm, T. Ranger, derl., *The Invention of Tradition, a.g.e.*
68. D. Cannadine, "The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and the 'invention of tradition', c. 1820-1977", *a.g.y.,* s. 101-64.
69. E. Hobsbawm, "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914", *a.g.y.,* s. 263-307.
70. C. E. Schorske, *Vienne fin de siècle. Politique et culture,* Paris, Seuil, 1983, s. 50 vd.
71. C. Hurtig, *Les Maharajahs et la politique dans l'Inde contemporaine,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988.
72. B. S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India", *Invention of Tradition* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, s. 165-209. Bununla birlikte, M. van Woerkens Şarkiyatçı çalışmalar tarafından başlatılan "Hint Rönesansı" hareketinin Büyük Britanya'da Fransa veya Almanya'da olduğundan daha güçsüz olacağına dikkat çeker (*Le Voyageur étranglé. L'Inde des Thugs, le colonialisme et l'imaginaire,* Paris, Albin Michel, 1995, s. 274).
73. C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, s. 23 ve 41.
74. *A.g.y.,* s. 45. Sömürge gözlemcileri bu tarzlar karışımı karşısında heyecana kapılmış ve 19. yüzyıldaki Thug suç örgütünü anımsayarak bunları suçlamaya eğilimli olmuşlardır: 1934 yılında Kral Naibi'ne suikast girişimi sonrasında bu gözlemcilerden biri şöyle yakınmıştır: "*Bomb-parast,* bir patlayıcıyı ya da el bombasını Şiva tapınağına koyan, tanrıça Kali ile birlikte bu bombaya da tapınan, ileride akacak olan kandan haz duyan bir kimsedir. Bu katillerin Bengal'de yapılan duruşmaları, erken bir cinsel faaliyetin fiziksel ve ahlaki özelliklerinin kurbanı olan Hindu öğrencinin suç propagandasına nasıl kapıldığını ve nitrogliserinin etkisiyle Tanrıça'yı nasıl kutsadığını göstermektedir. El bombası kültü, Thug inancının azizleri olan ve hiç kimseye acımayan, kana susamış Bovari ve Kali'nin kültlerine benzemektedir" (aktaran M. van Woerkens, *a.g.e.,* s. 352).
75. C. Jaffrelot, *a.g.e.,* s. 44 vd.
76. *A.g.y.,* s. 83-4. Bkz. aynı yazarın "Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990): politisation et diffusion d'une 'invention de la tradition'", *Archives des sciences sociales des religions,* 87, Temmuz-Eylül 1994, s. 73-98.
77. Louis Dumont (*Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique,* Paris, Gallimard, 1976, s. 21-2) şöyle yazar: " totalitarizm, bireyciliğin derinlere kök saldığı ve hakim durumda olduğu bir toplumda bu bireyciliği bir bütünlük olarak topluma tabi kılma çabasından doğar." Bu durumda, "bütünlük" "kültür" veya "gelenek" demek olur.
78. Benedict Anderson milliyetçiliğin önce Eski Dünya'da değil Yeni Dünya'da or-

taya çıktığını anımsatır (*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londra, Verso, 1983; Türkçesi *Hayali Cemaatler,* çev. İskender Savaşır, 2. basım, İstanbul, Metis, 1995).

79. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? Œuvres complètes* içinde, Paris, Calmann-Lévy, 1947, s. 891.
80. J.-F. Bayart, "L'hypothèse totalitaire dans le Tiers monde: le cas de l'Afrique noire", *Totalitarismes* içinde, derl. G. Hermet, P. Hassner, J. Rupnik, Paris, Economica, 1984, s. 201-14.
81. Aktaran T. Todorov, *a.g.e.,* s. 130 ve 76-8. Ulusun sivil/siyasal ve etnik/kültürel kavramsallaştırmaları arasındaki karşıtlığı görelileştiren bir çalışma için krş. A. Dieckhoff, "La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel", *L'Année sociologique,* 46 (1), 1996, s. 43-55.
82. Z. Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France,* Paris, Le Seuil, 1983, ve –ortak yazar olarak– *Naissance de l'idéologie fasciste,* Paris, Fayard, 1989; aynı zamanda, François Mitterand'ın Vichy geçmişi hakkında Pierre Péan'a itirafları (*Le Monde,* 21 Eylül 1994, s. 8) ve bunun neden olduğu polemik.
83. Bu konuda bkz. B. Berman, J. Lonsdale, *a.g.e.,* XI ve XII. Bölümler.
84. Krş. İranlı filozof Djalâl Al-el Ahmad'ın denemesi, *L'Occidentalité,* Paris, L'Harmattan, 1988.
85. B. Anderson, *Imagined Communities, a.g.e.,* 1991 tarihli gözden geçirilmiş basım, s. 163 vd. Aynı zamanda krş. E. Hobsbawm et T. Ranger'ın tezinin araçsalcı karakterinin A. Smith tarafından eleştirisi ("The nation: invented, imagined, reconstructed?", *Millennium,* 20 (3), Kış 1991, s. 353-68), ve T. Ranger'ın bu noktadaki düşüncesinin evrimi ("The invention of tradition revisited: the case of colonial Africa", *Legitimacy and the State in Twentieth Century. Africa. Essays in honour of A.H.M. Kirk-Green* içinde, derl. T Ranger, O. Vaughan, Londra, Macmillan, 1993, s. 62-111).
86. *A.g.y.,* s. 183. Aynı zamanda Java vakası üzerine, krş. J. Pemberton, *On the Subject of "Java",* Ithaca, Cornell University Press, 1994.
87. Krş. B. Berman ve J. Lonsdale'in Kenya'daki Kikuyu toplumu hakkındaki harika araştırması, *Unhappy Valley, a.g.e.* ve Bassa toplumunda "bağımsızlık süreci" hakkında A. Mbembe'nin bundan hiç de aşağı kalmayan yorumu (*La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie,* Paris, Karthala, 1996).
88. Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë,* Paris, UGE, 1979, yeni basım, s. 164. Ayrıca krş. G. Balandier'nin ünlü denemesi *Afrique ambiguë,* Paris, Plon, 1957 ve S. Marks, *The Ambiguities of Dependence in South Africa. Class, Nationalism and the State in Twentieth Century Natal,* Johannesburg, Ravan Press, 1986.
89. Bu konuda krş. E. F. Irschick, *Dialogue and History. Constructing South India, 1795-1895,* Berkeley, University of California Press, 1994 ve G. Prakash, der., *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements,* Princeton, Princeton University Press, 1995. Bu fikri III. Bölüm'de geliştireceğiz.
90. J. ve J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination,* Boulder, Westview Press, 1992, s. 285.

91. Krş. örneğin 1897'de Angola'daki Lincoln Misyonu istasyonunu kuran Châtelain'in D. Peclard tarafından tasvir edilen portresi, *Ethos missionnaire et esprit du capitalisme. La Mission philafricaine en Angola. 1897-1907,* Lausanne, Le Fait missionnaire, 1995.
92. J. ve J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination, a.g.e.,* VII. Bölüm ve *Of Revelation and Revolution. Volume I: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa,* Chicago, The University of Chicago Press, 1991, II. Bölüm. Yeni Dünya'da fatihler ve Cizvitler veya dilenci mezhepler arasındaki ilişkiler sömürge dünyasının bağrındaki böylesi uyuşmazlıklar hakkında klasik bir örnek oluşturur.
93. Krş. örneğin halk kültürü ve folklor mefhumlarının M. de Certeau tarafından yapılan sert bir eleştirisi, *La Culture au pluriel,* Paris, Christian Bourgois, 1980, II. Bölüm (D. Julia ve J. Revel ile birlikte): "La culture populaire existe-t-elle ailleurs que dans l'acte qui la supprime?" (s. 74).
94. J. G. Liebenow, *Liberia. The Quest for Democracy,* Bloomington, Indiana University Press, 1987, s. 21.
95. T. Ranger, "The invention of tradition in colonial Africa", *a.g.e.* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, s. 213-4.
96. Krş. örneğin D. Peclard, *a.g.e.* ve N. Monnier, *Stratégie missionnaire et tactiques d'appropriation indigènes. La mission romande au Mozambique, 1888-1896,* Lausanne, Le Fait missionnaire, 1995.
97. T. Ranger, "Religious development and African christian identity", *Religion, Development and African Identity* içinde, der. K. H. Petersen, Uppsala, Scandinavian Institute of Africa Studies, 1987, s. 49 vd.; ayrıca J.-F. Bayart, "Les Églises chrétiennes et la politique du ventre: le partage du gâteau ecclésial", *Politique africaine,* 35, Ekim 1989, s. 18-9.
98. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley, a.g.e.,* s. 234 ve 254.
99. M. von Freyhold (*Ujamaa Villages in Tanzania. Analysis of a Social Experiment,* Londra, Heinemann, 1979) Tanzanya'daki *ujamaa* olgusu ve köyleşmenin sömürgeci düşünceyle olan yakınlığının altını çizer, T. Ranger ise Afrika Hıristiyanlığı ile köylülerin sosyalist dönüşümünün yakınlıkları üzerinde ısrar eder ("Religious development and African christian identity", *a.g.e.* içinde, der. K. H. Petersen, s. 30).
100. C. Geertz, *Agricultural Involution: the Process of Ecological Change in Indonesia,* Berkeley, University of California Press, 1966; B. Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia,* Ithaca, Cornell University Press, 1990 ve *Imagined Communities, a.g.e.;* J. Pemberton, *On the Subject of "Java", a.g.e.*
101. D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome III: L'héritage des royaumes concentriques,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, s. 15 vd., 74 vd.
102. C. Jaffrelot, *a.g.e.,* s. 141-2. Ayrıca krş. 19. yüzyılda Güney Hindistan'da köyün "dialojik" bir biçimde doğuşu üzerine E. F. Irschick, *Dialogue and History, a.g.e.*; Henry Maine, Tolstoy, Thoreau ve Ruskin'in yazıları ışığında sömürge dönemi arşivlerini değerlendiren Gandi'de köy hakkındaki "sömürge-sonrası metin" üzerine G. Prokash, "Introduction", *After Colonialism, a.g.e.* içinde, der. G. Prokash, s. 6-7; *subaltern studies* akımının tarih ekolünün ve

köylülük analizinin eleştirel bir gözden geçirilişi üzerine R. O'Hanlon, "Recovering the Subject. *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies,* 22 (1), 1988, s. 189-224.

103. J. C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistance in South-East Asia,* New Haven, Yale University Press, 1976.
104. S. L. Popkin, *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam,* Berkeley, University of California Press, 1979, s. 2-3, 10 vd., 22 vd., 43 vd.
105. *A.g.y.,* s. 149.
106. L. Dumont, *La Civilization indienne et nous,* Paris, Armand Colin, 1964, s. 11 vd., 121 vd.
107. Köylülerin kendilerine kulak verelim; örneğin Kuzey Kamerun'daki tarım okulunun şu öğrencisinin bazı sorulara verdiği ve "köy"den değil köylülerden söz ettiği cevaplara bakalım:

Soru: Köy hangi alanlarda ilerleme göstermiştir?

"Bu köyler en çok 'Baba'nın tarlalarındaki çalışmalarda ilerlemiştir. Bu sadece Rey Bouba'nın reisinin tarlalarındaki çalışma anlamına gelmektedir. Yağmur mevsimi geldiğinde köylülerin kendi tarlalarında bile çalışma hakları yoktur, reisin *dourgourou*'ları (koruma) gelip onları köylerden toplarlar ve reisin tarlalarında çalışmaya götürürler, kendi tarlalarında ancak geç saatlerde çalışabilirler, bu yüzden en çok ilerleme Rey Bouba'nın reisinin tarlalarındaki çalışmalarda gösterilmiştir dedim."

Soru: Bu ilerleme bütün köylülerce mi yoksa birkaç köylü tarafından mı yapılmıştır, neden?

"Size bu ilerlemenin bütün köylüler tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebilirim, çünkü Rey Bouba bölgesi veya *lamidat*'ı şu kabileleri kapsar: [burada çeşitli etnik grupların adları verilmektedir]. Bunların tümü Rey Bouba'nın reisinin köleleridir. Size saydığım bu kabilelerde hiç kimsenin söz hakkı yoktur."

(1984 Aralığında, Baikwa'da (Kuzey Kamerun) bir tarımsal eğitim kurumunda verilen yazılı ödevden.)

108. T. Ranger, "Religious development and African christian identity", *a.g.e.* içinde, der. K. H. Petersen, s. 31; A. Hastings, *A History of African Christianity, 1950-1975,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, s. 179.
109. V. S. Naipaul, *A Turn in the South,* Harmondsworth, Penguin, 1989, s. 40. Aynı zamanda krş. H. Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology,* New York, Simon and Schuster, 1984 ve G. Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde,* Paris, Le Seuil, 1991, III. Bölüm; Türkçesi *Tanrının İntikamı,* çev. Selma Kırmız, İstanbul, İletişim, 1992.
110. P. Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 264 vd.
111. P. Gifford, *a.g.e.,* s. 210 vd., s. 293 vd. Çok sağlam belgelere dayanan bir analiz için W. James, *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan,* Oxford, Clarendon Press, 1988, IV. Bölüm.
112. P. Gifford tarafından aktarılan "bölüşümcü" yorum, *a.g.e.,* s. 252.
113. Liberya örneği için, krş. P Gifford, *a.g.e.*
114. J.-F. Bayart, der., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour*

tous et chacun pour soi, Paris, Karthala, 1993. Bu yaklaşım, özellikle Zaire örneğinde P. Ngandu Nkashama tarafından çalışılmıştır, *Églises nouvelles et mouvements religieux. L'exemple zaïrois*, Paris, L'Hartmattan, 1990 ve R. Devisch, "Independent churches heal modernity's violence in Zaire", *Peripheral Societies and the State* içinde, der. B. Kapferer, Oxford, Berg, 1996; Nijerya örneğinde R. Marshall, "'Power in the name of Jesus': social transformation and pentecostalism in Western Nigeria 'revisited'", *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa, a.g.e.* içinde, derl. T. Ranger, O. Vaughan, s. 213-46; Fildişi Sahili örneğinde, J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995 tarafından çalışılmıştır.

115. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, a.g.e.*, s. 236 vd.
116. P. Richards, *Fighting for the Rain Forest*, çıkacak.
117. R. Marshall tarafından aktarılan bildiri ve tanıklıklar, "Power in the Name of Jesus", *a.g.e.* içinde, derl. T. Ranger, O. Vaughan, s. 236.
118. *A.g.y.*, s. 234 vd.
119. Filip De Boeck ve René Devisch'in Zaire üzerine çalışmaları (Leuven, Africa Research Centre) bu noktayı özellikle iyi aydınlatır.
120. Kaynak: G. Ter Haar, *Spirit of Africa: The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, Londra, Hurst, 1992 (Fransızca çevirisi Paris, Karthala, 1996).
121. Aktaran G. Ter Haar, *a.g.y.*, s. 259.
122. Aktaran G. Ter Haar, *a.g.y.*, s. 178.
123. *A.g.y.*, s. 113.
124. D. Cruise O'Brien, "La filière musulmane. Confrèries soufies et politique en Afrique noire", *Politique africaine*, 4, Kasım 1981, s. 16 vd. (Özellikle şu çalışma alıntılanıyor: W. Simmons, "Islamic conversion and social change in a Senegalese village", *Ethnology*, 18 (4), 1979).
125. *Izvestia*'da yayımlanan makale, 28 Ağustos 1993, *Le Monde*'da tekrarlanmış, 23 Aralık 1993, s. 3.
126. Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962; Türkçesi *Genç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İstanbul, İletişim, 1996.
127. H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, s. 47 vd.
128. C. Vidal, "Les politiques de la haine", *Les Temps modernes*, 583, Temmuz-Ağustos 1995, s. 25.
129. "L'Angola entre guerre et paix" başlıklı yazıda (*La Croix*, 29 Haziran 1991) da yayımlanmış kişisel gözlemler.
130. C. Hughes, *Switzerland*, New York, Praeger, 1975, s. 107.
131. B. Anderson, *Imagined Communities, a.g.e.*, s. 139.

II. KÜLTÜR: FIRLATILIP ATILACAK BİR KELİME Mİ?

1. S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thaïland against a Historical Background,* Cambridge, Cambridge University Press, 1976, VII ve VIII. Bölümler; *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, VII. Bölüm.
2. D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome II: Les réseaux asiatiques,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, s. 30-1. Aynı zamanda Karayipler üzerine krş. F. Constant, "Construction communautaire, insularité et identité politique dans la Caraïbe anglophone", *Revue française de science politique,* 42 (4), Ağustos 1992, s. 618-35; D. C. Martin, "Je est un autre, nous est un même. Culture populaire, identité et politique à propos du carnaval de Trinidad", *a.g.y.,* 42 (5), Ekim 1992, s. 747-64.
3. I. Kopytoff, *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies,* Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1987.
4. W. James, *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion and Power among the Uduk of Sudan,* Oxford, Clarendon Press, 1988, s. 3. Krş. aynı zamanda J. J. Ewald, *Soldiers, Traders and Slaves. State Formation and Economic Transformation in the Greater Nile Valley, 1700-1885,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1990 ve G. Clarence-Smith, der., *The Economics of the Indian Ocean. Slave Trade in the Nineteenth Century,* Londra, Frank Cass, 1989.
5. J.-L. Amselle, E. Mbokolo, derl., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique,* Paris, La Découverte, 1985; J.-P. Warnier, *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda précolonial (Cameroun),* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, GMBH, 1985.
6. Krş. örneğin C. Tardits, *Le Royaume bamoum,* Paris, Armand Colin, 1980, s. 296-7; P. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun,* Paris, Publications de la Sorbonne, 1981; P. Bonnafé, *Nzo Lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de lutte sociale sur le plateau kukuya,* Nanterre, Labethno, 1978 ve *Histoire sociale d'un peuple congolais, Livre 1: La Terre et le Ciel,* Paris ORSTOM, 1987; S. F. Nadel, *Byzance noire. Le royaume des Nupe du Nigeria,* Paris, Maspero, 1971.
7. J. Poirier, "Tradition et novation: de la 'situation coloniale' à la situation hétéroculturelle", *Revue de l'Institut de sociologie* [Brüksel], 3-4, 1988, s. 75.
8. W. Mac Gaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society,* Bloomington, Indiana University Press, 1983, s. 97 vd.
9. C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma,* Paris, Karthala, 1986, s. 37; P. Geschiere, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southern Cameroon since the Colonial Conquest,* Londra, KPI, 1982, s. 206.
10. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome III: Le Souci de soi,* Paris, Gallimard, 1984, s. 102-3; Türkçesi *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Tufan, 3. cilt, İstanbul, Afa, 1995 (S. H. Sandbach, M. Rostovtzeff, J. Gagé'nin çalışmalarını hesaba katarak).
11. P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine,* Paris, Le Seuil, 1983, s. 25 (*Genji Romanı*

dönemi Japonyası ile bir karşılaştırma yapmaktadır).

12. C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey,* Londra, Sidgwick and Jackson, 1968, s. 369-70.
13. R. N. Frye, *The Golden Age of Persia. The Arabs in the East,* Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1975; P. D. Curtin, *Cross-cultural Trade in World History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Palácio Nacional de Queluz, musée national des Arts asiatiques, *Du Tage à la mer de Chine. Une épopée portugaise,* Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1992.
14. Bkz. Ernest Gellner'in ilginç formülü, *Le Déchirement des nations* içinde, der. J. Rupnik, Paris, Le Seuil, 1995, s. 262.
15. F. de La Serre, C. Lequesne, J. Rupnik, *L'Union européenne: ouverture à l'Est?,* Paris, PUF, 1994, s. 133-4. Aynı zamanda bkz. V. Perez Diaz'ın güzel bir metni, *Le Défi de l'espace public européen,* Madrid, ASP, 1994, teksirle çoğaltılmış.
16. Bu uluslararası akışların önemi üzerine krş. B. Badie, M.-C. Smouts, *Le Retournement du monde. Sociologie de la scène internationale,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Dalloz, 1992, ve A. Colonomos, *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international,* Paris, L'Harmattan, 1995.
17. M. Henry, *Marx. Tome I: Une philosophie de la réalité,* Paris, Gallimard, 1976, s. 109.
18. M. de Certeau, *La Culture au pluriel,* Paris, Christian Bourgois, 1980, s. 238-9.
19. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1975, s. 37, not 15.
20. F. Braudel, *L'Identité de la France. Espace et histoire,* Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, s. 237.
21. J. Le Goff, "La vie de Saint Louis et le XIII^{e} siècle", *Esprit,* Ağustos-Eylül 1992, s. 39-40.
22. F. Braudel, "L'histoire des civilisations: le passé explique le présent", *Écrits sur l'histoire* içinde, Paris, Flammarion, 1969, s. 305; Türkçesi *Tarih Üzerine Yazılar,* çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, İmge, 1992.
23. M. de Certeau, *L'Invention du quotidien. Tome I: Arts de faire,* Paris, UGE, 1980, s. 10.
24. M. Vovelle, *Idéologies et mentalités,* Paris, F. Maspero, 1982, s. 125 vd., 203 vd., ve *Les Métamorphoses de la fête en Provence (1750-1820),* Paris, Flammarion, 1976; P. Joutard, *La Légende des Camisards. Une sensibilité au passé,* Paris, Gallimard, 1977; R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles,* Paris, Stock, 1975 (yeni basım); M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre,* Paris, Gallimard, 1983 (yeni basım); CNRS, *La Religion populaire,* Paris, Éditions du CNRS, 1979.
25. M. Vovelle, *Idéologies et mentalités, a.g.e.,* s. 261.
26. C. Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture,* Paris, Gallimard, 1983, s. 251.
27. *A.g.y.*
28. E. Leach, *Political Systems of Highland Burma,* Londra, Bell, 1954; S. J. Tambiah, *a.g.e.*; G. Balandier, *Anthropologie politique,* Paris, PUF, 1967, ve *Sens et puissance. Les dynamiques sociales,* Paris, PUF, 1971; I. Kopytoff, der., *a.g.e.*; J.-P. Warnier, *a.g.e.*
29. R. Bendix, "Tradition and modernity reconsidered", *Comparative Studies in So-*

ciety and History, IX, 3, Nisan 1967, s. 292-346.

30. Krş. –Otto Hintze ve Max Weber'in eserleri (ve R. Collins'in *Weberian Sociological Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986, VI. Bölüm'deki Weber yorumu) dışında– A. R. Zolberg, "L'influence des facteurs "externes" sur l'ordre politique 'interne'", *Traité de science politique, Tome I* içinde, derl. M. Grawitz, J. Leca, Paris, PUF, 1985, s. 567-598.
31. C. Martin, biyolojiden alınıp sık sık kullanılan "kimlik işaretleyicisi" mefhumu yerine bu "kimlik amblemi" teriminin konulmasını önerir ("Le choix d'identité", *Revue française de science politique,* 42 (4), Ağustos 1992, s. 589).
32. P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco,* Berkeley, University of California Press, 1977, s. 35-7.
33. I. Lotman, B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe. Études sur l'histoire,* Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, s. 27, 39, 44, 51.
34. CNRS, *La Religion populaire, a.g.e.;* Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures, *Les Intermédiaires culturels,* Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 1981.
35. D. Roche, *La France des Lumières,* Paris, Fayard, 1993, s. 99 (*abç*).
36. R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française,* Paris, Le Seuil, 1990, s. 105 vd.
37. M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India,* Londra, Oxford University Press, 1965, s. 214 vd.
38. W. G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song, Ottoman Lyric Poetry,* Seattle, University of Washington Press, 1985, VIII. Bölüm.
39. M. Raeff, *Comprendre l'Ancien Régime russe,* Paris, Le Seuil, 1982, s. 87.
40. M. de Certeau, *L'Invention du quotidien, a.g.e.,* s. 12 ve 20-1.
41. J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979; *L'État en Afrique. La politique du ventre,* Paris, Fayard, 1989; ve –C.-M. Toulabor ve A. Mbembe ile birlikte– *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris, Karthala, 1992, aynı zamanda A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale,* Paris, Karthala, 1988.
42. C. Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne,* Paris, Le Seuil, 1987, s. 216 vd., 247, 252-3, 260-1. Yerlilerin dışa açılma stratejisi üzerine başka bir örnek için krş. J. Fried, "Two orders of authority and power in Tarahumara society", R. D. Fogelson, *The Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania and the New World* içinde, derl. R. D. Fogelson, R. N. Adams, New York, Academic Press, 1977, s. 263-9.
43. C. Duverger, *a.g.e.,* s. 15.
44. *A.g.y.,* s. 261. Daha sonra göreceğimiz gibi –Fransiskenler'in dışladığı, ama gerek İspanyollar gerekse de yerliler tarafından çok tutulan– Guadalupe Bakiresi kültü de sık sık Meksika'ya ait bir ön-milliyetçilik beyanıyla özdeşleştirilir (S. Gruzinski, *La Guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1429-2019),* Paris, Fayard, 1990, s. 188 vd.).
45. Philippe Burin des Roziers ve Rodolfo Ramon de Roux'ya 1981'de beni Bogota'da ağırladıkları ve yardımcı oldukları için teşekkür ederim.
46. S. Gruzinski, *La Guerre des images, a.g.e.,* s. 152 vd.
47. I. Lotman, B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe, a.g.e.,* s. 28.

48. M. Vovelle, *Idéologies et mentalités, a.g.e.,* s. 312 vd.; M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire. 1789-1799,* Paris, Gallimard, 1976.
49. J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois,* Paris, Fayard, 1989, s. 152-6. Aynı zamanda krş. O. Ihl., *La Fête républicaine,* Paris, Gallimard, 1996, s. 231 vd.
50. J.-C. Schmitt, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval,* Paris, Gallimard, 1990, s. 57 vd.
51. Dosya 140/221, "Élites politiques. Charles Njonjo", Nairobi, CREDU.
52. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley,* Portsmouth, James Currey, 1992, s. 281, 369 vd., 383 vd., 443 vd., 458; J. Spencer, *KAU. The Kenya African Union,* Londra, KPI, 1985, s. 43; R. Buijtenhuijs, *Le Mouvement "mau-mau": une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire,* La Haye, Mouton, 1971, s. 373-4.
53. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley, a.g.e.,* s. 383 ve 458.
54. Nyunda ya Rubango, *Les Études de lexicologie politique au Zaïre. Bilan critique et perspectives,* yer belirtilmemiş [Lubumbashi], tarihsiz, teksirle çoğaltılmış. (Bruxelles, CEDAF, Dosya 083).
55. Kaynak: 13 siyasi komiserin mahkemesinin ilk celsesini anlatan 19 Haziran 1982 tarihli imzasız mektup, Bruxelles, CEDAF, "Opposition" Dosyası, 016.4.
56. *Izvestia*'da yayımlanan makale, 28 Ağustos 1993, *Le Monde* içinde tekrarlanmış, 23 Aralık 1993, s. 3.
57. R. A. Peterson, "La fabrication de l'authenticité. La *country music*", *Actes de la recherche en sciences sociales,* 93, Haziran 1992, s. 4.
58. J.-P. Warnier, der., *Le Paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse,* Paris, L'Harmattan, 1994.
59. P. Beaussant, *Vous avez dit "baroque"? Musique du passé, pratiques d'aujourd'hui,* Arles, Actes Sud, 1988, s. 63.
60. B. Spooner, "Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet", *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* içinde, der. A. Appadurai, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, s. 195-235.
61. R. A. Peterson, "La fabrication de l'authenticité. La *country music* "a.g.m.", s. 3-19.
62. L. Stringfield, "America and her music", *University of North Carolina Extension Bulletin,* 10, 1931, s. 19, 14, 13 (aktaran R. A. Peterson, *a.g.y.*, s. 9-10).
63. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change,* Cambridge, Blackwell, 1990; Türkçesi *Postmodernliğin Durumu,* çev. Sungur Savran, İstanbul, Metis, 1997.
64. R. A. Peterson, "a.g.m.", s. 4 ve 11.
65. J.-C. Martin, C. Suaud, "Le Puy du Fou. L'interminable réinvention du paysan vendéen", *Actes de la recherche en sciences sociales,* 93, Haziran 1992, s. 21-37, ve M. Vovelle, "Un historien au Puy du Fou", *Le Monde diplomatique,* Ağustos 1994, s. 16-7.
66. B. Bucher, *Descendants de Chouans. Histoire et culture populaire dans la Vendée contemporaine,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.
67. J.-C. Martin, C. Suaud, "a.g.m.", s. 31.
68. *Le Puy folais,* 13, 1982, s. 4 (*a.g.y.*'de alıntılanmış, s. 36).

69. H. Le Bras, E. Todd, *L'Invention de la France. Atlas anthropologique et politique,* Paris, Hachette, 1981 (Le Livre de poche).
70. R. Thapar, "Imagined religious communities? Ancient history and the modern search for a Hindu identity", *Modern Asian Studies,* 23 (2), 1989, s. 216.
71. C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, s. 19.
72. C. Jaffrelot, "Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationale hindoue. L'identité comme produit de synthèse", *Revue française de science politique,* 42 (4), Ağustos 1992, s. 616.
73. C. A. Bayly, "The pre-history of 'communalism'? Religious conflict in India, 1700-1860", *Modern Asian Studies,* 19 (2), 1985, s. 177-203. Benedict Anderson'ın analiz ettiği iki Java destanı, *Serat Centhini* (muhtemelen 1814'te tamamlanmıştır) ve *Suluk Gatholoco* (1854-1873 arası yaratılmıştır), "sufi mistisizmiyle İslam-öncesi Hindu-Java geleneğinin esnek bir karışımı"nı, 18. yüzyıl ile, Mekke'ye dönük bir İslami ortodoksluk ve kültürel bir Java milliyetçiliği arasındaki karşıtlıkla birleştiren benzer bir bağdaştırıcı kimlik geçişini gösterir (B. Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia,* Ithaca, Cornell University Press, 1990, VIII. Bölüm ve özellikle s. 293).
74. R. H. Bates, "Modernization, ethnic competition and the rationality of politics in contemporary Africa", *State versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas* içinde, derl. D. Rothschild, V. A. Olorunsola, Boulder, Westview Press, 1983, s. 152 ve 164-5.
75. E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, Mythe et Réalité,* Paris, Gallimard, 1990, s. 151-2.
76. S. J. Tambiah, *Sri-Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy,* Chicago, The University of Chicago Press, 1986, s. 74-5; C. Vidal, *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda),* Paris, Karthala, 1991, s. 19 vd.; S. Marks, "Patriotism, patriarchy and purity: Natal and the politics of Zulu ethnic consciousness", *The Creation of Tribalism in Southern Africa* içinde, der. L. Vail, Londra, James Currey, Berkeley, University of California Press, 1989, s. 215-40.
77. *A.g.y.*
78. B. Spooner, "Who are the Baluch? A preliminary investigation into the dynamics of an ethnic identity from Qajar Iran", *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change. 1800-1925* içinde, derl. Ed. Bosworth, C. Hillenbrand, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1983, s. 93-110. Krş. J.-P. Digard, der., *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan,* Paris, Éditions du CNRS, 1988 (özellikle R. L. Tapper'in yazdığı, çok "Afrikacı" bir tını taşıyan bölüm).
79. M. M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State. On the Social and Political Organization of Kurdistan,* Utrecht, Rijksuniversiteit, 1978, teksirle çoğaltılmış, s. 7.
80. *A.g.y.*, II. Bölüm.
81. *A.g.y.*, III. Bölüm.
82. Abdullah Öcalan'ın Kürdistan İslami Hareketi'ne Temmuz 1994'te Berlin'de verdiği mesaj, aktaran J.-F., "Faut-il avoir peur de l'islam en Turquie?", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien,* 18, 1994, s. 353; Nakşibendiliğin 1925 büyük ayaklanmasındaki rolü üzerine krş. M. M.

Bruinessen, *a.g.y.* ve PKK gerillaları üzerine, aynı yazarın, "Between guerilla war and political murder: the Workers' Party of Kurdistan", *Middle East Report,* Temmuz-Ağustos 1988, s. 40-6.

83. Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi,* Albany, State University of New York Press, 1989; Türkçesi *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim,* çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim, 1992.
84. M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology,* derl. G. Roth ve C. Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, s. 393-5. Buradan hareketle, kültürelci mantıkla sıkı sıkıya bağlı olan evrimci siyasal örgütlenme kavramsallaştırmasının terk edilmesinin gereği ortaya çıkar. İnsanlık, ilkel (ve köylü) bir cemaatin yitirilmiş masumiyetinden dünya hükümetinin yaratacağı terk edilmişlik hissine doğru yol almamaktadır. Kürdistan'ın devlet-öncesi evreden reislik evresine –emirlikler çağı– geçtiğini, sonra da milliyetçi taleplerin cazibesine kapılmayıp kavim konumuna yerleştiğini gördük. Aynı şekilde, Afrikalı imparatorluklar ve krallıklar da kâh sosyal yapılardan yükselmiş, kâh bunların lehine erimiş ya da dağılmıştır.
85. *A.g.y.*, s. 389 ve 357.
86. P. Geschiere, *Village Communities and the State, a.g.e.,* s. 56 (ve II. Bölüm'ün tümü). Aynı zamanda krş. örneğin P. H. Gulliver, *Neighbours and Networks. The Idiom of Kinship in Social Action among the Ndendeuli of Tanzania,* Berkeley, University of California Press, 1971; E. Schildkrout, *People of the Zongo, the Transformation of Ethnic Identities in Ghana,* Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
87. P. Geschiere, *a.g.e.* ve *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres,* Paris, Karthala, 1995.
88. F. de Polignac, *La Naissance de la cité grecque,* Paris, La Découverte, 1984, s. 16.
89. A. Cheddadi, "Le système du pouvoir en islam d'après Ibn Khaldûn", *Annales ESC,* 3-4, Mayıs-Ağustos 1980, s. 534-50. O. Carré İbn Haldun'daki *asabiyye* ile Max Weber'deki *Gemeinsinn* kavramları arasında –"az çok"– bir eşdeğerlilik olduğunu öne sürer (*L'Utopie islamique dans l'Orient arabe,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, s. 41).
90. M. Seurat, *L'État de barbarie,* Paris, Le Seuil, 1989, VIII. Bölüm. Aynı zamanda bkz. Oliver Roy'un *asabiyye* üzerine yakın zamandaki çalışmaları, özellikle *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale,* Paris, CERI, 1996 ve Afganistan'daki *kavm* kavramına dair analizi (*L'Afghanistan. Islam et modernité politique,* Paris, Le Seuil, 1985).
91. N. Beyhum, *Espaces éclatés, espaces dominés: étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990,* Lyon, université Lyon II, 1991, teksirle çoğaltılmış, s. 510 ve 165.
92. M. Abeles, *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français,* Paris, Odile Jacob, 1989, s. 350-1. Aynı zamanda krş. S. C. Rogers, *Shaping Modern Times in Rural France. The Transformation and Reproduction of an Aveyronnais Community,* Princeton, Princeton University Press, 1991 ve B. Bucher, *Descendants de Chouans, a.g.e.* (özellikle s. 104-5).
93. Bu konuda bkz. C. Geertz'in Fas'taki Sefrou'da *nisba*'ya dair analizi, *Savoir lo-*

cal, savoir global. Les lieux du savoir, Paris, PUF, 1986, s. 83 vd.

94. Mambida-Babinza (Colonel), *Odyssée des événements de Kisangani-Bukavu. 1960-1967,* yer belirtilmemiş [Kinshasa], Connaissance des forces armées, tarihsiz [1973], s. 88 (*abç*).
95. D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Tome I: Les Réseaux asiatiques, a.g.e.,* s. 49,64, 75, 211 vd., 301 vd.
96. *A.g.y.,* s. 308 ve F. Aubin, "Une Chine multinationale", *La Chine au XX^e siècle. Tome II: De 1949 à aujourd'hui* içinde, derl. M.-C. Bergère, L. Bianco, J. Domes, Paris, Fayard, 1990, s. 287-304.
97. M. Iordanidou, *Loxandra,* Le Méjan, Actes Sud, 1994, s. 142. Krş. aynı zamanda Tridib cinayeti, A. Ghosh, *Lignes d'ombre* içinde, Paris, Le Seuil, 1992, s. 274 vd.; ayrıca, X. Bougarel'in "iyi komşuluk" ilişkileri içinde işlenen "mahrem suçlar" üzerine yaptığı kaydadeğer analiz (*Bosnie. Anatomie d'un conflit,* Paris, La Découverte, 1996, s. 81-100).
98. R. Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis,* Boston, Beacon Press, 1993, s. 182.
99. M. Weber, *Economy and Society, a.g.e.,* s. 389.
100. J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, s. 10-1.
101. F. Barth, der., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference,* Bergen, Universitetsforlaget, Londra, Allen & Unwin, 1969, ve J. A. Armstrong, *Nations before Nationalism,* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982.
102. P. Joutard, *La Légende des Camisards, a.g.e.,* s. 40.
103. Bkz. örneğin R. Rosaldo, *Culture and Truth, a.g.e.*
104. M. Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950),* Paris, Fayard, 1992.
105. J. Chelini, "Les catholiques sous Vichy", *La Croix-L'Événement,* 7 Mayıs 1993, s. 7.
106. Kişisel belge. Bu metinlerin çok güzel anlam aktarımı örnekleri sunduğu görülecektir.
107. R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française, a.g.e.,* s. 105 vd.
108. *L'Ancien Régime et la Révolution* içinde, aktaran R. Chartier, *a.g.y.,* s. 107; Türkçesi *Eski Rejim ve Devrim,* çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Kesit, 1995.
109. R. Strong, *Les Fêtes de la Renaissance (1450-1650). Art et pouvoir,* Arles, Solin, 1991, s. 24-37.
110. *A.g.y.,* s. 63.
111. Y. Richard, *Le Shi'isme en Iran. Iman et Révolution,* Paris, A. ve J. Maisonneuve, 1980; N. R. Keddie, *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution,* New Haven, Yale University Press, 1983; J. R. I. Cole, N. R. Keddie, derl., *Shi'ism and Social Protest,* New Haven, Yale University Press, 1986.
112. H. E. Chebabi, *Iranian Politics and Religious Modernism. The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini,* Ithaca, Cornell University Press, 1990, s. 202 vd.
113. S. A. Arjomand, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran,* New York, Oxford University Press, 1988; P. Vieille, "L'institution shi'ite, la

religiosité populaire, le martyre et la révolution", *Peuples méditerranéens,* 16, Temmuz-Eylül 1981, s. 77-92; Y. Richard, *a.g.e.* ve *L'Islam chi'ite. Croyances et Idéologies,* Paris, Fayard, 1991, s. 108 vd., 160-1, 175, 236. *Velâyet-i fakih*'in yenilikçi karakteri üzerine, krş. H. Enayat, "Iran: Khumayni's concept of the 'guardianship of the jurisconsult'", *Islam in the Political Process* içinde, der. J. P. Piscatori, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 160-80; G. Rose, "Velayat-e faquih and the recovery of islamic identity in the thought of Ayatollah Khomeini", *Religion and Politics in Iran, a.g.e.* içinde, der. N. R. Keddie, s. 166-8.

114. İmam Humeyni'nin düşünceleri üzerine krş. G. Rose, *a.g.y.* ve H. Algar, *The Roots of the Islamic Revolution,* Londra, The Open Press, 1983, s. 43, aynı zamanda Christian Bonnaud'nun (tamamını inceleyemediğim) tezi.
115. F. Adelkhah, "L'imaginaire économique en République islamique d'Iran", *La Réinvention du capitalisme* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1994, s. 117-44, ve *Traité des compagnons-chevaliers,* der. Henry Corbin, Tahran ve Paris, département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1973. Civanmertlik olgusu ve İmam Humeyni'nin siyasal tarzı arasındaki benzerliklere dikkatimi çektiği için Christian Bonnaud'ya teşekkür ederim.
116. A. Ehsteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic,* Londra, Routledge, 1995, s. 24 vd.
117. F. Adelkhah, J.-F. Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran,* Bruxelles, Complexe, 1993.
118. M. Hegland, "Two Images of Husain: accommodation and Revolution in an Iranian Village", *Religion and Politics in Iran, a.g.e.* içinde, der. N. R. Keddie, s. 218-35. Aynı zamanda krş. R. Mottaheded, *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran,* New York, Pantheon Books. 1985, s. 353; S. A. Arjomand, "Ideological revolution in shi'ism", *Authority and Political Culture in Shi'ism* içinde, der. S. A. Arjomand, Albany, State University of New York Press, 1988, s. 201.
119. J.-F. Bayart, "La question Alevî dans la Turquie moderne", *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui* içinde, der. O. Carré, Paris, PUF, 1982, s. 109-20; M. Gilsenan, *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction,* Londra, Croom Helm, 1982, III. Bölüm.
120. H. E. Chebabi, *Iranian Politics and Religious Modernism, a.g.e.,* s. 72-3.
121. Y. Richard, *L'Islam chi'ite,* Paris, Fayard, 1991, s. 44.
122. B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam,* Paris, Gallimard, 1988.
123. *Signes de piste,* aktaran G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine,* Paris, La Découverte, 1984, s. 56. Aynı zamanda krş. O. Carré, *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Les Éditions du Cerf, 1984.
124. Aktaran G. Kepel, *a.g.e.,* s. 83.
125. *A.g.y.,* s. 183 vd.
126. R. ve N. Tapper, "Religion, education and continuity in a provincial town", *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde, der. R. Tapper, Londra, Tauris, 1991, s. 56-83, Türkçesi *Çağdaş Türki-*

ye'de İslam, çev. Özden Arıkan, İstanbul, Sarmal, 1995; Ş. Mardin, "The Nakçibendi Order in Turkish History", *a.g.y.*, s. 121-42; *Religion and Social Change in Modern Turkey, a.g.e.;* J.-F. Bayart, "Les trajectoires de la Républi-que en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne", *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique* içinde, der. G. Salamé, Paris, Fayard, 1994, s. 373-95.

127. O. Carré, *L'Utopie islamique, a.g.e.* ve –G. Michaud ile beraber– *Les Frères musulmans. Égypte et Syrie (1928-1982),* Paris, Gallimard, Julliard, 1983. Farklı bir yorum için krş. M. Gilsenan, "L'Islam dans l'Égypte contemporaine: religion d'État, religion populaire", *Annales E. S. C.,* 35 (3-4), Mayıs-Ağustos 1980, s. 603 vd.
128. O. Carlier, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995; A. Rouadjia, *Les Frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie,* Paris, Karthala, 1990.
129. M. Weber, *Economy and Society, a.g.e.,* s. 578 (J. Freund vd.'nin çevirisini veriyoruz, Paris, Pocket, 1995, cilt II, s. 348).
130. *A.g.y.*, s. 578-9 (Fransızca çevirisi için s. 349).
131. F. Adelkhah, *Être moderne en Iran,* Paris, Karthala, 1998 ve E. Abrahamian, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic,* Berkeley, University of California Press, 1993; R. Tapper, der., *Islam in Modern Turkey, a.g.e.* Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey, a.g.e.;* L. Martinez, "Les groupes islamistes entre guérilla et négoce. Vers une consolidation du régime algérien?", *Les Études du CERI,* Ağustos 1995; S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis,* Paris, Le Seuil, 1995.
132. O. Roy, *L'Échec de l'islam politique,* Paris, Le Seuil, 1992; Türkçesi *Siyasal İslamın İflası,* çev. Cüneyt Akalın, 2. basım, İstanbul, Metis, 1995.
133. G. Nicolas'ın analizini izliyoruz, "Recompositions sacrificielles au Nigeria contemporain", *Archives européennes de sociologie*, XXXII, 1991, s. 299-326.
134. B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam, a.g.e.,* s. 18 vd.
135. N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-din "al-Afghânî",* Berkeley, University of California Press, 1983. El-Afgani'nin İslamcılar'la bağlantıları üzerine, krş. O. Carré, *L'Utopie islamique, a.g.e.,* s. 84.
136. O. Roy, *L'Échec de l'islam politique, a.g.e.*
137. G. Rose, "Velayat-e faqih and the recovery of islamic identity", *Religion and Politics in Iran, a.g.e.* içinde, der. N. R. Keddie, s. 166-8; H. Algar, *The Roots of the Islamic Revolution, a.g.e.*
138. G. Salamé, "Islam and the West", *Foreign Policy,* 90, İlkbahar 1993, s. 22-37.
139. Gopal Krishna, aktaran M. Gaborieau, "Le legs de la civilisation musulmane aux formations étatiques du sous-continent indien", *La Greffe de l'État* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1996, V Bölüm; biz de bu analizi izliyoruz. Aynı zamanda bkz. B. S. Cohn, "Representing authority in Victorian India", *The Invention of Tradition, a.g.e.* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, s. 165-209 ve diğer kültürel gelişme güzergâhları üzerine D. Lombard, *Le Carrefour javanais, a.g.e.,* veya S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fif-*

teenth Century, Berkeley, University of California Press, 1971.

140. P. Hardy, "The authority of Muslim kings in medieval India", *Islam et société en Asie du Sud* içinde, der. M. Gaborieau, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1986, s. 55. Tarihçilerin genel eğilimi, Louis Dumont'un yapıtının Hindu kültürüne atfettiği aşırı özgüllüğe kuşkuyla yaklaşmak yönündedir. Yine de, Louis Dumont Hindistan'da "yeni biçimlerin eskileri ortadan kaldırmadığı"ndan, "bir birlikte var olma ve içerme süreci" sayesinde ortaya çıkan bir "tabakalar yığını"ndan söz ediyordu (*La Civilisation indienne et nous: esquisse de sociologie comparée,* Paris, A. Colin, 1964, s. 31-54).
141. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?,* Paris, Le Seuil, 1983, s. 97. Aynı zamanda krş. "kültürel bütünlükler"in eleştirisi için, M. Foucault, *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, s. 29-101; M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire, a.g.e.,* s. 36 vd., 123 vd.
142. "La politique en Afrique noire: le haut et le bas", *Politique africaine,* 1, Ocak 1981, ve "Passage au politique", *Revue française de science politique,* 35 (3), 1985 (bu metinlerin bir kısmı J.-F. Bayart, A. Mbembe, C.-M. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire, a.g.e.* içinde yeniden yayımlanmıştır); J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, a.g.e.;* A. Mbembe, *Afriques indociles, a.g.e.;* C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma, a.g.e.*
143. Krş. J.-P. Olivier de Sardan, "Populisme développementiste et populisme en sciences sociales: idéologie, action, connaissance", *Cahiers d'études africaines,* 120, XXX-4, 1990, s. 475-92.
144. A. Minnaar, der., *Communities in Isolation. Perspectives on Hostels in South Africa,* Pretoria, Human Science Research Council, 1993, s. 131-2.
145. J.-L. Domenach, *Chine, l'archipel oublié,* Paris, Fayard, 1992; D. Bigo, "Ngaragba, 'l'impossible prison'", *Revue française de science politique,* 39 (6), Aralık 1989, s. 867-86.
146. Bakhtine'in –Fransızca'ya çevirisi eksik ve söylendiğine göre yanlış olan– eserine en iyi giriş T. Todorov'un yapıtıdır, *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, suivi de Écrits du cercle de Bakhtine,* Paris, Le Seuil, 1981.
147. M. Bakhtine, aktaran T. Todorov, *a.g.e.,* s. 127.
148. T. Todorov, *a.g.y.,* s. 128 (*abç*).
149. M. Bakhtine, *a.g.y.*'de alıntılanmış, s. 113-4.
150. M. Bakhtine, *a.g.y.*'de alıntılanmış, s. 50.
151. *Les Fleurs du Congo, suivi de Commentaires par Gérard Althabe,* Paris, François Maspero, 1972, s. 8-9.
152. E. Goffman, *Façons de parler,* Paris, Minuit, 1987, s. 3, 13, 159-61.
153. C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, s. 157, 169, 351.
154. Alpha Blondy tarafından bestelenen "Jah Houphouët-Boigny vous parle" (Çevrimyazı P. Bürge, *Reggae, rastafarisme et politique,* Lausanne, Institut de science politique, 1989, teksirle çoğaltılmış, s. 39). Félix Houphouët-Boigny'nin kâhin boyutu üzerine aynı zamanda krş. J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine,* Paris, Le Seuil, 1995.
155. P.-H. Siriex, *Houphouët-Boigny ou la sagesse africaine,* Paris, Nathan, Abidjan, Les Nouvelles éditions africaines, 1986, s. 214.

156. 2 Mayıs 1985'te oteldeki işlerinden çıkarılan işçilerin yazdığı metin, aktaran I. Touré, "L'UGTCI et le développement harmonieux. Un syndicalisme anti-conflits?", *Politique africaine,* 24, Aralık 1986, s. 85.
157. *Jeune Afrique,* 7 Mayıs 1990, s. 18.
158. Dillendirme kuramının gelişmesine büyük katkısı olan pragmatik İngiliz felsefesinin önemli kitaplarından birinin başlığını değiştirerek kullanıyoruz. Bkz. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire,* Paris, Le Seuil, 1970 (İngilizce basımının özgün adı: *How to do Things with Words*).
159. P. Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on écrit l'histoire* içinde, ayrıca *Foucault révolutionne l'histoire,* Paris, Le Seuil, 1978, s. 207 ve 204, ayrıca s. 230-1.
160. C. Gillard, *Le Règne de Francisco Macías Nguema sur la Guinée équatoriale: un népotisme méconnu,* Bordeaux, Institut d'études politiques, 1980, teksirle çoğaltılmış, s. 56.
161. C.-M. Toulabor, *Le Togo sous Eyadéma, a.g.e.* ve "Mgr Dosseh, archevêque de Lomé", *Politique africaine,* 35, Ekim 1989, s. 68-76; *La Croix-L'Événement,* 13 Eylül 1975.
162. E. Jauffret, *Un mythe fondateur de la nation mexicaine au XX^e siècle: la révolution,* Paris, université Paris I, 1984, teksirle çoğaltılmış, s. 96.
163. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre, a.g.e.*; ve benim bu konuda Achille Mbembe ile olan tartışmam, *Le Politique par le bas en Afrique noire, a.g.e.* içinde, J.-F. Bayart, A. Mbembe, C.-M. Toulabor, VII. ve VIII. Bölümler.
164. P. Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", *Comment on écrit l'histoire, a.g.e.* içinde, s. 230-1: "... din gibi sahte bir doğal nesne veya belirli bir din çok farklı unsurları kendinde toplar bu unsurlar, başka dönemlerde, çok farklı pratiklerde yer alacak ve bu pratikler tarafından başka başka yüzler altında nesneleştirilecektir."
165. Aktaran G. Hermet, *Les Désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90,* Paris, Fayard, 1993, s. 187.
166. J.-C. Waquet, *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII^e et XVIII^e siècles,* Paris, Fayard, 1984.
167. *Le Monde,* 14 Aralık 1991.
168. *Le Monde,* 19 Aralık 1992.
169. R. H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture,* Berkeley, University of California Press, 1971, s. 42 vd., 100 vd., 135 vd.
170. L. Bianco, "Seigneurs de la guerre et révolution nationaliste (1913-1927)", *La Chine au XX^e siècle. D'une révolution à l'autre. 1895-1949* içinde, derl. M.-C. Bergère, L. Bianco ve J. Domes, Paris, Fayard, 1989, s. 135.
171. F. Godement, "La tourmente du vent communiste (1955-1965)", *La Chine au XX^e siècle. De 1949 à aujourd'hui* içinde, derl. M.-C. Bergère, L. Bianco ve J. Domes, Paris, Fayard, 1989, s. 46.
172. J.-L. Rocca, "Corruption and its shadow: an anthropological view of corruption in China", *The China Quarterly,* 130, Haziran 1992, s. 401-16 ve "Pouvoir et corruption en Chine populaire", *Perspectives chinoises,* 11-12, Ocak-Şubat 1993, s. 20-30.
173. B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam, a.g.e.,* s. 36-7.

174. "Chirac, l'amer de Paris", *Le Canard enchaîné,* 12 Nisan 1989.
175. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard, 1969, s. 271-2.
176. U. Eco, *Les Limites de l'interprétation,* Paris, Grasset, 1992, s. 12.
177. O. Carré, *L'Islam laïque ou le retour de la Grande Tradition,* Paris, Armand Colin, 1993, s. 114.
178. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran,* Paris, Karthala, 1991. Buraya IV. Bölüm'ün sonunda yine döneceğiz.

İkinci Kısım

YAPIŞKAN BAKIŞLI BAYKUŞLAR

GİRİŞ

1. Aktaran L. Martens, *Sankara, Compaoré et la révolution burkinabé,* yer belirtilmemiş, EPO Éditions, 1989, s. 161.
2. P. H. Euphorion, "Du langage animalier en politique", *Genève-Afrique,* XXVI (2), 1988, s. 97-108.
3. *L'Armée du Peuple*'ün başyazısı, 6, Ekim 1984, *a.g.y.*'de alıntılanmış, s. 103.
4. D. Paulme, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains,* Paris, Gallimard, 1976.
5. Krş. Comi Toulabor'un Togo'daki siyasal gülünçlükler üzerine yaptığı ve J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. M. Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992 içinde yer alan klasik nitelikteki çalışmaları dışında, C. Bromberger'in futbol taraftarlarının "gülmeceli uzaklaştırması"na dair analizi (*Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, XV ve XVI. Bölümler) ve A. Piette'in günümüz ritüellerindeki "çelişki yoluyla içerme" analizi ("Les rituels: du principe d'ordre à la logique paradoxale. Points de repère théoriques", *Cahiers internationaux de sociologie,* XXII, 1992, s. 163-79).
6. Aktaran P. H. Euphorion, "a.g.m.", s. 103 (*abç*).
7. *Marchés tropicaux et méditerranéens,* 19 Ekim 1990.
8. Aktaran J.-C. Willame, *L'Automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt,* Paris, Karthala, 1992, s. 128.
9. *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 2 Ekim 1992.
10. *Kenya Times* [Nairobi], 2 Ağustos 1983; *The Standard* [Nairobi], 15 Temmuz 1983. İki savaş arasından beri Kikuyu ülkesinde geçerli bir siyasal pratik olan yemin pratiğinin seçimler üzerindeki etkisi gözardı edilemez gibi görünmektedir; bu olayla ilgili iptaller de çok sık olmaktadır: Dosya "Élections: recours en annulation", 144/201, Nairobi, CREDU; D. Bourmaud, "Élections et autoritarisme. La crise de la régulation politique au Kenya", *Revue française de science politique,* 35 (2), Nisan 1985, s. 219; C. Legum, J. Drysdale, *Africa Contemporary Record. Annual Survey and Documents 1969-1970*, Londra, Rex Collings, 1970, B-123 ve B-124.

11. F. Grignon, *Le Multipartisme au Kenya? Reproduction autoritaire, légitimation et culture politique en mutation (1990-1992),* Nairobi, IFRA, 1993, s. 11.
12. J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979, s. 53 ve 233.
13. *A.g.y.,* s. 208; G. Thompson, "The bewitchment and fall of a village politician", *Cambridge Anthropology,* 7 (2), 1982, s. 25-38; P. Geschiere, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon since the colonial conquest,* Londra, Kegan Paul, 1982, s. 292 vd., ayrıca *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres,* Paris, Karthala, 1995, II. ve III. Bölümler.
14. A. Bikim, "L'UPC et nous", *La Presse du Cameroun,* 30 Ocak 1958, aktaran R. Um Nyobé, *Le Problème national kamerunais* içinde, Paris, L'Harmattan, 1984, s. 27.
15. A. Mbembe, *La Naissance du maquis dans le sud du Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie,* Paris, Karthala, 1996, s. 304-5; D. Lan, *Guns and Rains. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe,* Londra, James Currey, 1985, s. 167 vd.
16. *Fraternité-Matin* [Abidjan], 17 Nisan 1964.
17. N. Leconte, *Côte-d'Ivoire: l'après-Houphouët,* Paris, Nord-Sud Export Consultants, Haziran 1989.
18. W. Minter, *The National Union for the Total Independence of Angola (UNITA) as Described by Ex-Participants and Foreign Visitors. Research Report submitted to the Swedish International Development Authority,* Washington (D.-C.), Georgetown University, 1990, teksirle çoğaltılmış, s. 13-4.
19. U. Sulikowski, "'Eating the Flesh, Eating the Soul'. Reflections on Politics, Sorcery and *Vodun* in Contemporary Benin", *L'Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire* içinde, der. J.-P. Chrétien, Paris, Karthala, 1993, s. 379-92.
20. D. Bigo, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique,* Paris, Karthala, 1988, VI. Bölüm.
21. F. Bernault, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale,* Paris, Karthala, 1996, s. 232-4 ve 250-4.
22. Batı Afrika üzerine krş. *Africa Analysis,* 2 Ekim 1992; Mozambik'te transandantal meditasyon üzerine, *Le Monde,* 10 Haziran 1994; Kamerun'da Rose-Croix Tarikatı'nın rolü üzerine, kişisel belgeler.
23. Nguza Karl i Bond, *Mobutu ou l'incarnation du mal zaïrois,* Londra, Rex Collings, 1982, s. 30.
24. *La Cité africaine* [Kinshasa], 29 Temmuz 1991. Şeytan tasviri Afrika'daki siyasal oyunda –örneğin Zaire'de, Kenya'da, Benin'de, Nijerya'da– gittikçe daha çok görülmektedir; kuşkusuz, bu durumun bir taraftan Amerikan fundamentalist kiliselerinin etkinlikleri, diğer taraftan da "Büyük Şeytan"a saldıran 1979 İran Devrimi'nin yankıları ile ilgili olduğu açıktır. Bu tematiğin büyücülükle, tektanrıcılıkla, bürokratikleşmeyle ve demokrasiyle olan bağlantıları sistemli bir şekilde araştırılmalıdır.
25. *Marchés tropicaux et méditerranéens,* 21 Ağustos 1992, s. 2208; B. Labe Noukouri, *Maraboutage et escroquerie à Abidjan. L'exemple de la commune de Yopougon,* Abidjan, Université nationale, Département de l'Institut de criminolo-

gie, 1985, teksirle çoğaltılmış, s. 22 vd.; *Fraternité-Matin* [Abidjan], 14 Kasım 1985 (milletvekili Coulibaly Bakari'nin bir araba kazası sonucunda, herkes tarafından "şüpheli" olarak nitelendirilen bir biçimde ölmesi üzerine).

26. Kaynak: Söyleşiler ve S. Andriamirado, "Un gouvernement en attente?", *Jeune Afrique,* 23 Temmuz 1986.
27. 90'lı yıllarda Liberya ve Sierra Leone'deki savaşlarla ilgili röportajlar dışında krş. D. Lan, *a.g.e.*; B. Verhaegen, *Rébellions au Congo,* Bruxelles, CRISP, 1966 ve 1969; C. Geffray, *La Cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile,* Paris, Karthala, Nairobi, CREDU, 1990; A. Mbembe, *La Naissance du maquis, a.g.e.*
28. Krş. örneğin Sainte-Croix komplosu üzerine, J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun, a.g.e.*, s. 133-5.
29. A. Diallo, *La Mort de Diallo Telli, premier secrétaire général de l'OUA,* Paris, Karthala, 1983, s. 68 ve 109; J.-P. Alata, *Prison d'Afrique. Cinq ans dans les geôles de Guinée,* Paris, Le Seuil, 1976, s. 189 vd.; A. A. Diallo, *La Vérité du ministre. Dix ans dans les geôles de Sékou Touré,* Paris, Calmann-Lévy, 1985. Liberya üzerine bkz. *Marchés tropicaux et méditerranéens,* 14 Kasım 1986, s. 2868; P. Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 30 vd. Sierra Leone üzerine bkz. *Marchés tropicaux et méditerranéens,* 17 Mayıs 1989, s. 3317, ve *Africa Confidential,* 6 Şubat 1990. Fildişi Sahili üzerine bkz. B. Labe Noukouri, *a.g.e.,* s. 24, ve *Ivoire-Dimanche* [Abidjan], 6 Ekim 1991, 4 Mayıs 1992, 20 Nisan 1992, 10 Şubat 1992. Gabon üzerine bkz. *La Lumière* [Libreville], Kasım 1992. Güney Afrika'daki benzer olaylar üzerine, krş. *Libération,* 17-18 Kasım 1990; D. Chidester, *Shots in the Streets. Violence and Religion in South Africa,* Oxford, Oxford University Press, 1991, s. 48 ve 163.
30. Aktaran D. Chidester, *a.g.e.*, s. 151-2. Trenlerdeki katliamlar için bkz. "Hunting 'witches' on trains", *Weekly Mail* [Johannesburgh], 31 Mart 1994, s 7. Natal'deki büyücü cinayetleri için krş. J. Evans, "'Scapegoat intended': aspects of violence in Southern Kwazulu", *Patterns of Violence. Case Studies of Conflict in Natal* içinde, der. A. Minnaar, Pretoria, Human Sciences Research Council, 1992, s. 215-26.
31. Geniş çaplı ve nitelikli bir literatür içinde, krş. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique, a.g.e.;* J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun,* Paris, Karthala, 1993; E. de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre,* Paris, Plon, 1981; G. Dupré, *Un ordre et sa destruction,* Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1982, XVI. Bölüm; R. Devauges, *L'Oncle, le ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise congolaise à Brazzaville,* Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1977.
32. A Bonnassieux, *De Dendraka à Vridi-Canal. Chronique de la précarité à Abidjan,* Paris, EHESS, 1982, teksirle çoğaltılmış, s. 202; *West Africa,* 3 ve 10 Şubat 1992; D. Desjeux, *Stratégies paysannes en Afrique noire. Le Congo (Essai sur la gestion de l'incertitude),* Paris, L'Harmattan, 1987, s. 86; P. Marchesin, *État et société en Mauritanie. 1946-1986. De l'historicité du politique en Afrique,* Paris, université de Paris-I, teksirle çoğaltılmış, 1989, s. 43, not 32.
33. Kaynak: Söyleşiler, Abidjan, 1986.
34. J. Vansina, *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1990, s. 96-7.

35. I. M. Lewis, *Religion in Context. Cults and Charisma,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
36. *Le Messager* [Douala], 116, 7 Eylül 1987, s. 4-5. Aynı zamanda krş. *Cameroon Tribune* [Yaoundé], 20 Ağustos 1987 ve bir perspektife yerleştirme çabası için, J.-F. Bayart, A. Mbembe, "La bataille de l'archidiocèse de Douala", *Politique africaine,* 35, Ekim 1989, s. 77-104.
37. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique, a.g.e.*
38. I. M. Lewis, *Religion in Context, a.g.e.,* s. 10-1.
39. Ellili yılların İngiliz antropolojisinin –özellikle M. Glucksman ve Manchester okulu– çalışmalarının dışında, krş. M. Augé, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort,* Paris, Flammarion, 1977.
40. J.-F. Bayart, "Quelques livres consacrés à l'étude des représentations et des pratiques thérapeutiques d'origine précoloniale", *Revue française d'études politiques africaines,* 133, Ocak 1977, s. 100-8; P. Bonnafé, *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya,* Nanterre, Labethno, 1978; J.-P. Dozon, *La Société bété (Côte-d'Ivoire),* Paris, Karthala, 1985, s. 127 vd. P. Geschiere (*Sorcellerie et politique, a.g.e.*) bu belirsizliğin altını çizer ama kendileri de büyücülükle uğraşan yeni seçkinlerin görünmezlik alanındaki "küçükler"in eyleminden pek etkilenmediklerine dikkat çeker; bu yüzden de bu dağarcığın "halkın siyasal eylem tarzı" olarak nitelendirilmesine karşı çıkar.
41. M. Henry, *Marx, Tome II: Une philosophie de l'économie,* Paris, Gallimard, 1976, s. 130-1.
42. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique, a.g.e.;* G. Ter Haar, *Spirits of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia,* Londra, Hurst and Co, 1992, s. 220-2 (Fransızca çevirisi: Paris, Karthala, 1996); *La Croix-L'Événement,* 7-8 Eylül 1986.
43. W. Mac Gaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society,* Bloomington, Indiana University Press, 1983; I. M. Lewis, *Religion in Context, a.g.e.,* s. 64 vd.; C. Vidal, "De la religion subie au modernisme refusé. 'Théophagie', ancêtres clandestins et résistance populaire au Rwanda", *Archives des sciences sociales des religions,* 38, 1974, s. 69; F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État,* Paris, Karthala, 1991, s. 587 vd.; B. de Dinechin, Y. Tabart, *Un souffle venant d'Afrique. Communautés chrétiennes au Nord-Cameroun,* Paris, Le Centurion, 1986, s. 77, 82, 97 ve 173.
44. *Marchés tropicaux et méditerranéens,* 18 Eylül 1987, s. 2458.
45. G. Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990,* Paris, Minuit, 1990, s. 93 (Yazar "tahayyül mefhumuna pek önem vermiyor", s. 94).
46. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante,* Paris, Le Seuil, 1983.

III. HAYALİ SİYASAL CEMAAT

1. A. Appadurai, "Disjuncture and difference in the global cultural economy", *Public Culture,* 2 (2), İlkbahar 1990, s. 5.
2. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société,* Paris, Le Seuil, 1975, s. 204 ve 481 (yazar tarafından altı çizilmiş); Türkçesi *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?,* çev. Hülya Tufan, İstanbul, İletişim, 1997.
3. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante,* Paris, Le Seuil, 1983, s. 11, 137 ve 12.
4. R. Collins, "A comparative approach to political sociology", *State and Society. A Reader in Comparative Political Sociology* içinde, der. R. Bendix, Boston, Little Brown and Co, 1968, s. 50. Bu noktada, Cornelius Castoriadis'in Weber okuması bana biraz aceleci gibi geldi (*a.g.e.,* s. 490 vd.): Heidelberg'li kuramcı, "toplumun hayali kuruluşu"ndan başka bir şeyden mi söz etmektedir?
5. P. Raynaud, *Max Weber et le dilemme de la raison moderne,* Paris, PUF, 1987, s. 121 ve 209.
6. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* ile birlikte, Paris, Plon, 1964 (Collection Agora'da yeni basım, 1985), s. 7; Türkçesi *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Zeynep Aruoba, 2. basım, İstanbul, Hil, 1997. S. H. Rudolph da bu ayrıntının son derece "postmodern" niteliğinin altını çizer ("The Role of Theory in Comparative Politics", *World Politics,* 48, Ekim 1995, s. 21-28).
7. *A.g.y.,* s. 73.
8. *A.g.y.,* s. 74.
9. *A.g.y.,* s. 80.
10. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, II, Tocqueville* içinde, Paris, Robert Laffont, 1986, s. 512 (collection "Bouquins").
11. "Kişiye güvence veren kendi kendine yeterlik miti... eskileri memnun eden bir simgesel davranış biçimiydi, çünkü hem onlar için bu aşağı dünyada kendine yeterlik idealini gerçekleştirmenin yoluydu, hem de mal sahibi gururlarını okşuyordu" (P. Veyne, *La Société romaine,* Paris, Le Seuil, 1991, s. 145).
12. A. de Tocqueville, *a.g.e.,* s. 552 (*abç*).
13. *A.g.y.,* s. 495.
14. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution,* II, 1 (aktaran D. Roche, *La France des Lumières,* Paris, Fayard, 1993, s. 378). Aynı zamanda krş. K. Baker, *Au tribunal de l'opinion. Essai sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle,* Paris, Payot, 1993 ve F. Furet, *Penser la Révolution française,* Paris, Gallimard, 1978; Türkçesi *Fransız Devrimini Yorumlamak,* çev. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Alan, 1989.
15. M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle,* Paris, Gallimard, 1980, s. 8.
16. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie, phénoménologie de l'imagina-tion,* Paris, Gallimard, 1940, s. 17-8.
17. *A.g.y.,* s. 17.
18. P. Veyne, *La Société romaine, a.g.e.,* s. 144 vd.
19. K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques*

de notre temps, Paris, Gallimard, 1983, s. 108-9; Türkçesi *Büyük Dönüşüm,* çev. Ayşe Buğra, İstanbul, Alan, 1986.

20. Krş. örneğin Amerikalı dinleyicilerin 1930'larda *hillbillies*'in taşra kökenleri konusundaki saflıkları (R. A. Peterson, "La fabrication de l'authenticité. La *country music*", *Actes de la recherche en sciences sociales,* 93, Haziran 1992, s. 3-19) veya "Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre", M. Bloch, *Mélanges historiques* içinde, Paris, Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, SEVVEN, 1963, cilt I, s. 41-57.
21. P. Garde, *Vie et mort de la Yougoslavie,* Paris, Fayard, 1992, s. 348.
22. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa. Vol. II: Violence and Ethnicity,* Portsmouth, James Currey, 1992, s. 398-9.
23. A. Mbembe, "Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun (1955-1958)", *Journal of African History,* 31, 1991, s. 89-121.
24. J. Okello, *Revolution in Zanzibar,* Nairobi, East African Publishing House, 1967.
25. D. Lan, *Guns and Rain. Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe,* Londra, James Currey, Berkeley, University of California Press, 1985.
26. P. Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 60.
27. D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome II: Les réseaux asiatiques,* Paris, Ed. de l'EHESS, 1990, s. 169-71. Aynı zamanda krş. M. Foucault, "Rêver de ses plaisirs. Sur l'onirocritique' d'Artémidore", *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV: 1980-1988* içinde, Paris, Gallimard, 1994, s. 462-88.
28. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran,* Paris, Karthala, 1991; S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis,* Paris, Le Seuil, 1995, s. 192.
29. J. Le Goff, *L'Imaginaire médiéval. Essais,* Paris, Gallimard, 1991, s. 313.
30. E. Wonyu, *Cameroun. De l'UPC à l'UC: témoignage à l'aube de l'indépendance,* Paris, L'Harmattan, 1985, s. 72.
31. *La Croix-L'Événement,* 1 Haziran 1990.
32. AFP, 22 Ekim 1990.
33. G. Ter Haar, *Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia,* Londra, Hurst and Co, 1992, s. 220-2 (Fransızca çevirisi: Paris, Karthala, 1996).
34. J. Le Goff, *L'Imaginaire médiéval, a.g.e.,* s. 312.
35. O. Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique,* Paris, Minuit, 1991, s. 130 ve 291.
36. S. Gruzinski, *La Guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019),* Paris, Fayard, 1990.
37. *A.g.y.*, s. 154.
38. *A.g.y.* içinde anılmış, s. 158.
39. *A.g.y.*, s. 218 vd.
40. G. M. Jospeh, D. Nugent, derl., *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico,* Durkham, Duke University Press, 1994.
41. S. Gruzinski, *a.g.e.,* s. 250-1.

42. Krş. S. Gruzinski, *a.g.e.* dışında V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society,* Ithaca, Conell University Press, 1974, III. Bölüm ("toplumsal dram" olarak Miguel Hidalgo destanı üzerine).
43. Dönemin tanıklıkları, aktaran F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagaskar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État,* Paris, Karthala, 1991, s. 589. Sonrasındaki alıntılar için krş. s. 591, 775, 777.
44. L. Hunt, *Le Roman familial de la Révolution française,* Paris, Albin Michel, 1995, s. 9-11 (*abç*).
45. S. Dickey, *Cinema and the Urban Poor in South India,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 3 vd. Krş. özellikle fan klüplerin etkinlikleri üzerine IX. Bölüm ve Hindistan'da sinema üzerine, J. Farges, "Le cinéma en Inde: *rasa cinematografica*", *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours* içinde, der. C. Jaffrelot, Paris, Fayard, 1996, XXIV. Bölüm.
46. A. Kohli, *Democracy and Discontent: India's Growing Crisis of Governability,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, IV. Bölüm ve "The NTR phenomena in Andhra Pradesh. Political change in a South India State", *Asian Survey,* Ekim 1988, s. 991-1017.
47. E. P. Thompson'un ifadesini farklı bir bağlamda yeniden ele alıyoruz. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* Londra, Victor Gollancz, 1963, XII. Bölüm.
48. M. Mines, *Public Faces, Private Voices. Community and Individuality in South India,* Berkeley, University of California Press, 1994.
49. Krş. örneğin B. Philip'in röportajları, "Ubu Reine à Madras", *Le Monde,* 29 Aralık 1993; ayrıca "Les élections indiennes tournent au délire à Madras", *Le Monde,* 8 Mayıs 1996.
50. S. Dickey, *a.g.e.*, IX. Bölüm; A. Kohli, *a.g.e.*, VII. Bölüm; D. Forrester, "Factions and Filmstars: Tamil Nadu Politics since 1971", *Asian Survey,* XVI (3), 1976, s. 283-96 ve R. L. Hardgrave, Jr., "Politics and the film in Tamilnadu: The Stars and the DMK", *a.g.y.*, XIII (3), 1973, s. 288-305.
51. C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, s. 492 vd.; "Réinterprétation du mythe de Ram et mobilisation nationaliste hindoue", *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?* içinde, der. D. C. Marti, Paris, Presses de la FNSP, 1994, s. 113-4. Yazar bu olguları salt araçsal boyutlarına indirgemeye eğilimlidir.
52. E. Fassin, "Pouvoirs sexuels. Le juge Thomas, la Cour suprême et la société américaine", *Esprit,* Aralık 1991, s. 102-30.
53. C. Meier, *De la tragédie grecque comme art politique,* Paris, Les Belles Lettres, 1991, s. 10.
54. K. Tölölyan, "Narration, culture and the motivation of the terrorist", *Texts of Identity* içinde, derl. J. Shotter, K. J. Gergen, Londra, Sage Publications, 1989, s. 99-118.
55. A. Saktanber, "Muslim Identity in Children's Picture Books", *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde, der. R. Tapper, Londra, Tauris, 1991, s. 173; A. N. Caglar, "The Greywolves as Metaphor", derl. A. Finkel, N. Sirman, der., *Turkish State, Turkish Society* içinde, Londra, Routledge, 1990, s. 79-101.

56. S. J. Tambiah, *Sri Lanka. Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy,* Chicago, Chicago University Press, 1986, s. 117-20; D. Bigo, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique,* Paris, Karthala, 1988.
57. J. Peacock, *Rites of Modernization. Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama,* Chicago, The University of Chicago Press, 1987, s. 4.
58. N. R. Keddie, der., *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution,* New Haven, Yale University Press, 1983 (özellikle X. ve XI. bölümler). Şefaatçi Hüseyin ve hayatta izlenecek örnek olarak Hüseyin arasındaki ayrım için bkz. Ek, s. 106-7.
59. C. Geertz, *Bali, interprétation d'une culture,* Paris, Gallimard, 1983, s. 247-8. Krş. aynı yazarın *Negara. The Theater State in Nineteenth Century Bali,* Princeton, Princeton University Press, 1980, ve G. Hamonie'nin bu eser hakkındaki eleştirel değerlendirmesi, *Archipel,* 27, 1984, s. 213-9.
60. B. Brecht, *Écrits sur le théâtre,* Paris, L'Arche, 1963, s. 122.
61. R. C. Trexler Floransa'daki yurttaşlık ritüelleri için tiyatro terimini kullanmayı açıkça reddeder (*Public Life in Renaissance Florence,* Ithaca, Cornell University Press, 1991, s. XVII vd. ve s. 213-4).
62. L. Levine, *Men in Women's Clothing. Anti-Theatricality and Effeminization. 1579-1642,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
63. C. Meier, *a.g.e.,* s. 12.
64. J. Peacock, *Rites of Modernization, a.g.e.;* F. Gaffary, "Rue et politique en Iran" başlıklı çalışmada sunulan bildiri, Paris, CERI, 10 Nisan 1995; M. Hegland, "Two images of Husain", *Religion and Politics in Iran, a.g.e.* içinde, der. N. R. Keddie, s. 233; L. Echghi, "La pratique du *ta'ziyé* dans l'Iran postré-volutionnaire", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien,* 20, Temmuz-Eylül 1995, s. 307-15, ve *Un temps entre les temps. L'Imam, le chî'isme et l'Iran,* Paris, Le Cerf, 1992.
65. W. Dissanayake, der., *Melodrama and Asian Cinema,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993; F. Adelkhah, "La République islamique à l'heure du temps mondial", *Le Temps mondial* içinde, der. Z. Laïdi, çıkacak.
66. M. Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit", *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome III: 1976-1979* içinde, Paris, Gallimard, 1994, s. 746. Aynı zamanda krş. "À quoi rêvent les Iraniens?", *a.g.y.,* s. 694.
67. Krş. P. Vieille'in devrimin faillerinin öznelliğinin ve gelişimi içinde ele alınan tahayyülün önemi üzerinde ısrar eden temel çalışmaları, özellikle "L'orientalisme est-il théoriquement spécifique? À propos des interprétations de la révolution iranienne", *Peuples méditerranéens,* 50, Ocak-Mart 1990, s. 149-61 ve –F. Khosrokhavar ile birlikte– *Le Discours populaire de la Révolu-tion iranienne,* Paris, Contemporanéité, 1990.
68. M. Hegland, "Two images of Husain", *Religion and Politics in Iran, a.g.e.* içinde, der. N. R. Keddie, s. 233.
69. G. E. Thaiss, *Religious Symbolism and Social Change: the Drama of Husain,* Saint-Louis (Miss.), Washington University, doktora tezi, teksirle çoğaltılmış, 1973, s. 213 vd., s. 299 vd.
70. F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar, a.g.e.,* s. 239.
71. N. Vergin, *Sanayileşme ve Toplumsal Değişme, Ereğli'nin Üç Köyünde Karşılaştırmalı Bir Çalışma,* İstanbul, Güryay, 1973, s. 170 ve 214.

72. *La Croix-L'Événement,* 31 Ocak 1993.
73. "Hakiki seçim heyecanları" yaşayan çağdaş demokratik toplumları da işin içine katarak (IX. Bölüm). "Siyasetin sürekli bir boyutu olarak siyasal duygulanımlar"ı ele alan bir yapıt için özellikle bkz. P. Ansart, *La Gestion des passions politiques,* Lozan, L'Âge d'Homme, 1983.
74. A. Matheron, "Passions et institutions selon Spinoza", *La Raison d'État: politique et rationalité* içinde, derl. C. Lazzeri, D. Reynié, Paris, PUF, 1992, s. 141-70.
75. M. Hegland, "Two images of Husain", *Religion and Politics in Iran, a.g.e.* içinde, der. N. R. Keddie, s. 230 vd.
76. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley. Vol. II: Violence and Ethnicity, a.g.e.,* s. 385 vd.
77. E. Fassin, "Pouvoirs sexuels", "a.g.m."
78. P. Veyne, *La Société romaine, a.g.e.,* s. 307-8.
79. M. Foucault, "Préface à l'"Histoire de la sexualité'", *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV: 1980-1988, a.g.e.* içinde, s. 579. Aynı zamanda krş. Philippe Ariès'e saygılarını sunduğu bölüm, *a.g.y.,* s. 646-55 ve *Histoire de la sexualité. Tome II: L'Usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1984, s. 39.
80. G. Deleuze, *Pourparlers 1972-1990,* Paris, Minuit, 1990, s. 156.
81. M. Mines, *Public Faces, Private Voices, a.g.e.,* s. 40, 65, 87 vd., 198 vd.
82. J. Peacock, *Rites of Modernization, a.g.e.* F. Adelkhah, *Être moderne en Iran,* Paris, Karthala, 1998.
83. M. Foucault, "Le style de l'histoire", *Dits et Écrits, a.g.e.* içinde, cilt IV, s. 653 ve *Le Désordre des familles,* Paris, Gallimard, Julliard, 1982.
84. A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, a.g.e.,* cilt IV, s. 654.
85. M. Foucault, "Le style de l'histoire", *Dits et Écrits, a.g.e.* içinde, cilt IV, s. 654.
86. M. Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *a.g.y.,* s. 230; Türkçesi "Özne ve İktidar", çev. Kâmil Park, *Defter* 34, Yaz 1998, s. 151-67. Aynı zamanda bkz. "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", *a.g.y.,* s. 134 vd.
87. Krş. örneğin A. Burguière, *Les Formes de la culture,* Paris, Le Seuil, 1993.
88. *Libération,* 26 Nisan 1993, s. 10 ve 29 Şubat-1 Mart 1992, s. 11.
89. E. J. Thompson, *The Making of the English Working-Class, a.g.e.,* s. 453 vd., 802 vd.
90. "Üslup" ve "üsluplaştırma" mefhumları üzerine krş. Peter Brown'ın Foucault'yu da etkileyen eseri.
91. B. Sergent, *L'Homosexualité dans la mythologie grecque,* Paris, Payot, 1984, s. 60-1; M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome II: L'Usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1984.
92. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century,* Chicago, The University of Chicago Press, 1980, s. 74 vd. (*Christianisme, tolérance et homosexualité,* Paris, Gallimard, 1985); P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine,* Paris, Le Seuil, 1983, s. 91 ve *La Société romaine, a.g.e.,* s. 115 vd.; M. Foucault, *Histoire de la sexualité. Tome II: L'Usage des plaisirs, a.g.e.*
93. Z. Yavetz, *La Plèbe et le Prince. Foule et vie politique sous le Haut-Empire romain,* Paris, La Découverte, 1984, s. 186 vd.

94. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley, a.g.e.,* cilt II.
95. J. Lonsdale, "La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau", *Cahiers d'études africaines,* 107-108, XXVII, 3-4, 1987, s. 347.
96. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, a.g.e.,* s. 296 vd.
97. 14 Ekim 1985 tarihli basın toplantısı.
98. Beti kabilesindeki siyasal nitelikler üzerine krş. P. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun,* Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, s. 353 vd.
99. B. Anderson, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia,* Ithaca, Cornell University Press, 1990, s. 31-2.
100. UPS, *Congrès extraordinaire, 27 au 29 décembre 1976. Pour une société sénégalaise socialiste et démocratique. Rapport de politique générale par Léopold Sédar Senghor, secrétaire général de l'UPS,* Dakar, NEA, 1976, s. 50-1.
101. *A.g.y.,* s. 54.
102. Bkz. "L'homme Abdou Diouf", *Sénégal d'aujourd'hui* [Dakar] içinde, Nisan 1981, s. 21 vd.
103. Uluslararası Araştırma ve Çalışma Merkezi Siyaset Güzergâhları Grubu tartışmaları sırasında (1988-1994) ortaya çıkan bir ifade.
104. *Libération,* 9 Mayıs 1995.
105. P. Veyne, *La Société romaine, a.g.e., passim;* E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class, a.g.e.,* II., XI. ve XVI. Bölümler; J. Peacock, *Rites of Modernization, a.g.e., passim;* R. O'Hanlon, "Recovering the subject. *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South India", *Modern Asian Studies,* 22 (1), 1988, s. 189-224.
106. F. Adelkhah, "L'imaginaire économique en République islamique d'Iran", *La Réinvention du capitalisme* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1994, s. 117-44, ve "Quand les impôts fleurissent à Téhéran. Taxes municipales et formation de l'espace public", *Cahiers du CERI,* 12, 1995.
107. J. Peacock, *Rites of Modernization, a.g.e.*
108. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class, a.g.e.,* s. 463.
109. M. Bloch, "La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution. Une esquisse du développement des royautés dans le centre de Madagascar", *Les Souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines* içinde, der. F. Raison-Jourde, Paris, Karthala, 1983, s. 280 vd.
110. D. Chidester, *Shots in the Streets. Violence and Religion in South Africa,* Cape Town, Oxford University Press, 1992, s. 76 vd.; E. Scarry, *The Body in Pain: the Making and Unmaking of the World,* New York, Oxford University Press, 1985; L. DuBois, "Torture and the construction of an enemy: the example of Argentina, 1976-1983", *Dialectical Anthropology,* 15, 1990, s. 317-28, ve S. Gregory, D. Timerman, "Ritual of the modern State: the case of torture in Argentina", *a.g.y.,* 11, 1986, s. 63-72.
111. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société, a.g.e.,* s. 180.
112. P. Ansart, *La Gestion des passions politiques, a.g.e.,* s. 54.
113. M. Feltin, "Les mises en scène de Jean-Marie Le Pen", *La Croix-L'Événement,* 20 Mart 1992, s. 5.

114. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges,* Paris, Gallimard, 1983, s. 86.
115. C. Vidal, *Sociologie des passions (Côte-d'Ivoire, Rwanda),* Paris, Karthala, 1990, s. 11.
116. C. Vidal, "Les politiques de la haine", *Les Temps modernes,* 583, Temmuz-Ağustos 1995, s. 6-33.
117. *Le Monde,* 27 Şubat ve 2 Mart 1991.
118. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?, a.g.e.,* s. 136-7.
119. *The Globe and Mail,* 25 Şubat 1991, s. A 11 (Associated Press'in bir haberi üzerine).
120. M. Feltin, "a.g.m."
121. Çağdaş yazarlar arasında, toplumsal örgütlenme ile ikiz-değerlilik arasındaki kurucu ilişki üzerinde en fazla ısrar eden kuşkusuz Norbert Elias'dır (*La Dynamique de l'Occident,* Paris, Calmann-Lévy, 1975, s. 107 vd.). Aynı zamanda krş. Almanya'daki *Altagsgeschichte* akımı ve Alf Lüdtke'nin çalışmaları.
122. D. C. Dorward, "Ethnography and administration. A study of Anglo-Tiv working-Misunderstanding", *Journal of African History,* XV (3), s. 457-77, ve F. A. Salamone, "The social construction of colonial reality: yauri emirate", *Cahiers d'études africaines,* 98, XXV-2, 1985, s. 139-59. Sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki karşılıklı etkileşime dayanan bir tarihsel eylem modeli olarak sömürgeleşme hakkında özellikle krş. E. F. Irschick, *Dialogue and History. Constructing South India. 1795-1895,* Berkeley, University of California Press, 1994; J. Pemberton, *On the subject of "Java",* Ithaca, Cornell University Press, 1994; J. Dunn, A. F. Robertson, *Dependence and Opportunity: Political Change in Ahafo,* Cambridge, Cambridge University Press, 1973; J. D. Y. Peel, *Ijeshas and Nigerians. The Incorporation of a Yoruba Kingdom. 1890's-1970's,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983; B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley, a.g.e.;* A. Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie,* Paris, Karthala, 1996.
123. Küresel bir bakış için krş. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, a.g.e.* Kenya'nın örnek oluşturan durumu G. Kitching tarafından iyi incelenmiştir, *Class and Economic Change in Kenya. The Making of an African Petite Bourgeoisie,* New Haven, Yale University Press, 1980. İktisadi politikaların ikiz-değerliliği üzerine, krş. B. Hibou, *L'Afrique est-elle protectionniste?,* Paris, Karthala, 1996.
124. S. Marks, *The Ambiguities of Dependence in South Africa,* Johannesburgh, Ravan Press, 1986.
125. Krş. örneğin Zaire'de Mobutu'nun mitik Bula Matari figürüyle özdeşleştirilmesi, C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State* içinde, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985; ve yaşam öyküleri, B. Jewsiewicki, *Naître et mourir au Zaïre. Un demi-siècle d'histoire au quotidien* içinde, Paris, Karthala, 1993.
126. J.-F. Bayart, "Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne", *Démocraties sans démocrates* içinde, der. G. Salamé, Paris, Fayard, 1994, s. 373-95.
127. B. Verhaegen tarafından aktarılan belgeler, *Rébellions au Congo. Tome II: Maniema,* Bruxelles, CRISP, Kinshasa, IRES, 1969, s. 693.
128. J.P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce anci-*

enne, Paris, Gallimard, 1989, s. 195 vd. ve s. 203.

129. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs,* Paris, Flammarion, 1974, s. 57 ve 19-20.
130. D. Paulme, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains,* Paris, Gallimard, 1976, *passim.*
131. J.-F. Bayart, "L'Afrique invisible", *Politique internationale,* 70, Kış 1995-1996, s. 287-300; J.-F. Bayart, S. Ellis, B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique,* Bruxelles, Complexe, 1997. D. Bigo, Bokassa figürünün Banda kabilesi tanrıları arasında yer alan *trickster*'a (Hilebaz) karşılık geldiğini önceden fark etmişti (*Pouvoir et obéissance en Centrafrique,* Paris, Karthala, 1988, VI. Bölüm); R. A. Austen Afrika'ya özgü suçluluk tiplerinden birini bu model ile özdeşleştirir ("Social Bandits and Other Heroic Criminals: Western Models of Resistance and Their Relevance for Africa", *Banditry, Rebellion and Social Protest* içinde, der. D. Crummey, Londra, James Currey, Portsmouth, Heinemann, 1986, s. 89-108).
132. F. Adelkhah, "L'imaginaire économique en République islamique d'Iran", *La Réinvention du capitalisme, a.g.e.* içinde, der. J.-F. Bayart, s. 117-44.
133. B. Anderson, *Language and Power, a.g.e.,* s. 149-50. Daha popüler bir tiyatro biçimi olan *ludruk* üzerine krş J. Peacock, *Rites of Modernization, a.g.e.,* ve birer insan kurban etme töreni olarak yorumlanmaları gereken infazların gizli niteliği üzerine J. Leclerc'in röportajı "Le théâtre d'ombres de Soeharto", *Sudestasie,* 63, 1990, s. 13-5.
134. F. Jullien, *Éloge de la fadeur. À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine,* yeri belirtilmemiş, Éd. Philippe Picquier, 1991, s. 38 ve 55-6.
135. T. Accetto, *De l'honnête dissimulation,* Lagrasse, Verdier, 1990; G. Lamarche-Vadel, *De la duplicité. Les figures du secret au XVII^e siècle,* Paris, La Différence, 1994; D. Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance,* Paris, Fayard, 1994, s. 327 vd. (9. Charles'ın bir "simulakrum sistemi" olarak iktidarı üzerine).
136. R. Needham, der., *La Parenté en construction. Onze contributions à la théorie anthropologique,* Paris, Le Seuil, 1977, s. 95.
137. *Cameroon Tribune* [Yaoundé], 20 Şubat 1987, s. 7.
138. P. Ansart, *La Gestion des passions politiques, a.g.e.,* s. 54.
139. Aktaran A. Mbembe, "Pouvoir des morts et langage des vivants. Les errances de la mémoire nationaliste au Cameroun", *Le Politique par le bas en Afrique noire* içinde, derl. J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, Paris, Karthala, 1992, s. 190-1.
140. Aktaran D. Bigo, *Forme d'exercice du pouvoir et obéissance en Centrafrique (1966-1979). Éléments pour une théorie du pouvoir personnel,* Paris, université Paris-1, 1985, teksirle çoğaltılmış, s. 223 ve 329.
141. *Le Monde,* 2-3 Ocak 1995.
142. *Weekly Review* [Nairobi], 10 ve 17 Nisan 1981.
143. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley, a.g.e.* ("Luo" Odinga Odinga'nın da, "Kalenjin" Moi'nin de mensubu olmadıkları Kikuyu toplumu üzerine).
144. L. Hunt, *Le Roman familial de la Révolution française, a.g.e.,* s. 20.
145. Aktaran L. Hunt, *a.g.y.,* s. 19-20.
146. J.-L. Domenach, Hua Chang-ming, *Le Mariage en Chine,* Paris, Presses de la

Fondation nationale des sciences politiques, 1987. Aynı zamanda krş. D. Davis, S. Harrell, derl., *Chinese Families in the Post-Mao Era,* Berkeley, University of California Press, 1993.

147. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile, a.g.e.* ve *Être moderne en Iran,* Paris, Karthala, 1998.
148. M. Foucault, "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques", *Dits et Écrits, a.g.e.* içinde, cilt III, s. 631.
149. M. Foucault, "L'esprit d'un monde sans esprit", *a.g.y.*, s. 745.
150. "Table ronde du 20 mai 1978", M. Foucault, *Dits et Écrits, a.g.e.* içinde, cilt IV, s. 22 vd.
151. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, a.g.e.*, s. 103. Aynı zamanda krş. W. Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber,* Stanford, Stanford University Press, 1996, s. 241 (Weber'de nedensellik mefhumu üzerine).
152. M. Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme", *Dits et Écrits, a.g.e.* içinde, cilt IV, s. 450.
153. J.-C. Eslin, "Critique de l'humanisme vertueux", *Esprit,* Haziran 1982, s. 17 (Merleau-Ponty'nin eserine atıfta bulunarak).
154. E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580,* Paris, Gallimard, 1979, s. 188-98 vd., 233 vd.
155. D. Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy, a.g.e.*, s. 239, 267 ve devamı, 385 ve devamı.
156. A. Minaar, der., *Communities in Isolation. Perspectives on Hostels in South Africa,* Pretoria, Human Sciences Research Council, 1993, s. 226 ve 240-2.
157. C. Vidal, "Les politiques de la haine", "a.g.m.", s. 24-5.
158. F. Adelkhah, "La République islamique à l'heure du temps mondial", *Le Temps mondial* içinde, der. Z. Laïdi (çıkacak).
159. W. O. Beeman, "Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution", *Religion and Politics in Iran, a.g.e.* içinde, der. N. R. Keddie, s. 191-217.
160. S. Freud, *Le rêve et son interprétation,* Paris, Gallimard, 1973, s. 65-6 (collection Idées); Türkçesi *Düşlerin Yorumu,* çev. Emre Kapkın, İstanbul, Payel, 1991.
161. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse,* Paris, Payot, 1965, s. 156 vd. (Petite Bibliothèque Payot).
162. *A.g.y.*, s. 213-4.
163. D. Crouzet, *La Nuit de la Saint-Barthélemy, a.g.e.*, s. 13.

IV. SİYASAL TAHAYYÜLÜN MADDİ BİR NİTELİK ALMASI

1. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change,* Cambridge (Mass.), Oxford, Basil Blackwell, 1990.
2. *Libération,* 2 Haziran 1994, s. 28-9. Krş. özellikle, bu çok önemli noktada Daniel Roche'un kaynak çalışmaları – özellikle *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e-XVII^e siècle),* Paris, Fayard, 1989, aynı zamanda A.

Appadurai, der., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986 ve J.-P. Warnier, der., *Le Paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse,* Paris, L'Harmattan, 1994.

3. E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans,* Paris, Gallimard, 1979, s. 280.
4. P. Joutard, *La Légende des Camisards,* Paris, Gallimard, 1977, ve N. Wachtel, *La Vision des vaincus,* Paris, Gallimard, 1971.
5. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity, a.g.e.,* s. 204.
6. Kaynak: D. Arasse, *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur,* Paris, Flammarion, 1987.
7. Aktaran R. Cobb, *La Protestation populaire en France (1789-1820),* Paris, Calmann-Lévy, 1975, s. 243.
8. D. Arasse, *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur, a.g.e.,* s. 106, yazar tarafından altı çizilmiş. Krş. aynı zamanda s. 30-1, 99 vd.
9. H. Naficy, *The Making of Exile Cultures. Iranian Television in Los Angeles,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
10. S. Michel, "Sous la plage, les bunkers", *Journal de Genève,* 21 Ağustos 1992, s. 2; J.-B. Peires, *The Dead Will Arise. Nongqawuse and the Great Xhosa Cattle-Killing Movement of 1856-57,* Johannesburg, Ravan Press, 1989.
11. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres,* Paris, Karthala, 1995, ve "Kinship, Witchcraft and 'the Market'", *Contesting Markets. Analysis of Ideology, Discourse and Practice* içinde, der. R. Dilley, Edingburgh, Edinburgh University Press, 1992, s. 159-79; A. Appadurai, der., *The Social Life of Things, a.g.e.;* J. Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,* Paris, Payot, 1993 (yeni basım); V. Zelizer, *The Social Meaning of Money,* New York, Basic Books, 1994.
12. D. Roche, *La Culture des apparences, a.g.e.,* s. 35.
13. D. B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989, s. 57.
14. R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence,* Ithaca, Cornell University Press, 1991, s. 540-1.
15. R. Bendix, *Kings or People. Power and the Mandate to Rule,* Berkeley, University of California Press, 1980, s. 500.
16. A. N. Caglar, "The Grey Wolves as Metaphor", *Turkish State. Turkish Society* içinde, derl. A. Finkel, N. Sirman, Londra, Routledge, 1990, s. 96 ve E. A. Olson, "Muslim Identity and Secularization", *Anthropological Quarterly,* 58 (4), Ekim 1985, s. 163.
17. Kaynak: J.-P. Perrin, "La virilité turque perd un de ses attributs", *Libération,* 24 Haziran 1993.
18. N. Beyhum, *Espaces éclatés, espaces dominés: étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990,* Lyon, université Lyon II-Lumière, 1991, teksirle çoğaltılmış, s. 430-1.
19. *Le Monde,* 8 Aralık 1993.
20. S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis,* Paris, Le Seuil, 1995; O. Carlier, "De l'islahisme à l'islamisme: la thérapie politico-religieuse du FIS", *Cahiers d'études africaines,* 126, XXXII-2, 1992, s. 185-219.

21. G. Millet, "Contre le FIS, le pouvoir a gagné une bataille", *Libération,* 22 ve 23 Şubat 1992, s. 17.
22. L. Martinez, "Les groupes islamistes entre guérilla et négoce. Vers une consolidation du régime algérien?", *Les Études du CERI,* Ağustos 1995.
23. N. Lamine, "Ahmed, islamiste malgré tout", *La Croix-L'Événement,* 6 Temmuz 1995, s. 5. Tersine, bu durumdaki bir Filistinli Yaser Arafat'ın polisinin ataklığından kurtulmak için sakalını kazıyacaktır: "Artık dışarda değil içerde bitiyor!" (Aktaran C. Boltanski, "Sur les terres de Hamas", *Libération,* 14 Nisan 1993, s. 22-3.)
24. AFP, 2 Temmuz 1995.
25. "Moi, Khaled Kelkal", *Le Monde,* 7 Ekim 1995, s. 10. Aynı zamanda krş. G. Kepel, *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France,* Paris, Le Seuil, 1987, s. 34 vd.
26. C. Bromberger, "Les blagues ethniques dans le nord de l'Iran. Sens et fonction d'un corpus de récits facétieux", *Cahiers de littérature orale,* 20, 1986, s. 73-101.
27. J. Goody, *Cuisines, cuisine et classes,* Paris, Centre de création industrielle, Centre Georges Pompidou, 1984.
28. D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Tome III: L'Héritage des royaumes concentriques,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, s. 14.
29. R. Cobb, *La Protestation populaire en France (1789-1820), a.g.e.,* ve E. P. Thompson, *Customs in Common,* New York, The New Press, 1993.
30. M. G. Schatzberg, *Politics and Class in Zaire. Bureaucracy, Business and Beer in Lisala,* New York, Africana Publishing Company, 1980, V. Bölüm.
31. J. D. Klier, S. Lambroza, derl., *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, ve J. Crush, C. Ambler, derl., *Liquor and Labor in Southern Africa,* Athens, Ohio University Press, 1992. Max-Jean Zins'e, dikkatimi Hindistan'ın durumuna çektiği için teşekkür ederim. Bu konuda krş. A. Appadurai, "Gastro-Politics in Hindu South Asia", *American Ethnologist,* VIII (3), s. 494-511.
32. F. de Coulanges, *La cité antique,* Paris, Flammarion, 1984, VII. Bölüm.
33. P. Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo,* Albany, State University of New York Press, 1994, s. 28 vd.
34. P. Veyne, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique,* Paris, Le Seuil, 1976, s. 286.
35. Krş. O. Ihl, *La Fête républicaine,* Paris, Gallimard, 1996, s. 98 vd., 208 vd.
36. J.-L. Rocca, "Pouvoir et corruption en Chine populaire", *Perspectives chinoises,* 11-12, Ocak-Şubat 1993, s. 20-30.
37. F. Adelkhah, "Politique et Ramadan en Iran", *Le Monde,* 29 Şubat 1996.
38. P. Sanders, *a.g.e.,* s. 68-70.
39. D. Roche, *La France des Lumières,* Paris, Fayard, 1993, s. 559.
40. H. Green, *The Uncertainty of Everyday Life. 1915-1945,* New York, Harper Collins Publishers, 1992, s. 156-76.
41. F. Adelkhah, "La République islamique d'Iran à l'heure du temps mondial", *Le Temps mondial* içinde, der. Z. Laïdi, çıkacak. Christian Coulon'a göre yerel Fransız mutfağı benzer bir işlev görmüştür.

42. V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society,* Ithaca, Cornell University Press, 1974; B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londra, Verso, 1991, IV. Bölüm.
43. N. Elias, *La Civilisation des mœurs,* Paris, Calmann-Levy, 1973, IV. Bölüm; D. Roche, *La France des Lumières, a.g.e.,* s. 560 vd.
44. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age,* Stanford, Stanford University Press, 1991.
45. Lu Wenfu, *Vie et passion d'un gastronome chinois,* Arles. Éditions Philippe Picquier, 1988.
46. M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle,* Paris, Gallimard, 1980, s. 225-6 ve 253-4.
47. F. Davis, *Fashion, Culture and Identity,* Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
48. D. Roche, *La Culture des apparences, a.g.e.,* s. 14, 15, 48, 487. Avrupalı yazarların –özellikle de Braudel'in– hafifsedikleri, Asya'ya özgü giysi değişiklikleri hakkında krş. K. N. Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 187 vd.
49. A. Bayly, "The Origins of *Swadeshi* (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700-1930", *The Social Life of Things, a.g.e.* içinde, der. A. Appadurai, s. 285.
50. J. Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval,* Paris, Flammarion, 1982 (collection Champs), s. 329.
51. R. C. Trexler, *Piblic Life in Renaissance Florence, a.g.e.,* s. 439-40.
52. J.-D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo. Le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine,* Paris, L'Harmattan, 1989, ve *Entre Paris et Bacongo,* Paris, Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle, 1984; R. Bazenguissa, "'Belles maisons' contre S.A.P.E.: pratiques de valorisation symbolique au Congo", *État et société dans le Tiers monde. De la modernisation à la démocratisation?,* derl. M. Hambert vd., Paris, Publications de la Sorbonne, 1992, s. 247-55; J. Freidman, "The Political Economy of Elegance. An African Cult of Beauty", *Culture and History,* 7, 1990, s. 101-25.
53. *Rapport et projet de décret présentés au nom du Comité d'instruction publique, sur les costumes des législateurs et des autres fonctionnaires publics, séance du vingt-huit fructidor, l'an trois, par Grégoire, député à la Convention nationale, Œuvres de l'Abbé Grégoire* içinde, Paris, EDHIS, 1977, cilt II, s. 396, İngilizce olarak aktaran L. Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution,* Berkeley, University of California Press, 1984, s. 77-8.
54. 1793 sonbaharına ait tutanaklar, aktaran Abbé Charles Jolivet, *La Révolution dans l'Ardèche (1788-1795),* Apremont, Curandera, 1988, s. 464.
55. L. Hunt, *Politics, Culture and Class, a.g.e.,* s. 83.
56. Aktaran B. Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne,* Paris, Fayard, 1988, s. 234.
57. M.-C. ve E. Ortigues, *Œdipe africain,* Paris, UGE, 1973, s. 24 vd. ve s. 37 (yazarlar tarafından altı çizilmiş).
58. Psikanalist Dennis Frydman, aktaran E. Dior, "Dans les banlieues londoniennes, mourir pour des 'pumps'", *La Croix-L'Événement,* 14 ve 15 Ekim 1990, s. 8.

59. *A.g.y.*
60. Japonya'da kız öğrencilerin okul üniformasına yönelik fetişizm hakkında krş. L. Lamprière, "Fantasmes bleu marine au Soleil Levant", *Libération,* 31 Ağustos 1993, s. 17.
61. "Sandwich" reklamı, *Libération,* 31 Ağustos 1993, s. 17.
62. *Le Canard enchaîné,* 24 Mayıs 1995; A. Touraine, "Les pantalons longs: la stratégie du Parti socialiste", *Le Matin,* 22 Şubat 1980.
63. A. D., "Le short de la discorde", *La Croix-L'Événement,* 10 Eylül 1991.
64. N. Göle, "Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie: entre le totalitarisme et l'individualisme", *Intellectuels et militants de l'islam contemporain* içinde, derl. G. Kepel, Y. Richard, Paris, Le Seuil, 1990, s. 169.
65. H. E. Chebabi, "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah", *Iranian Studies,* 26 (3-4), Yaz 1993, s. 220, not 59.
66. L. Levine, *Men in Women's Clothing. Anti-Theatricality and Effeminization. 1579-1642,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
67. François Bayrou ile söyleşi, *La Croix-L'Événement,* 28-29 Kasım 1993.
68. *Le Monde,* 20 Aralık 1995.
69. Roland Marchal ve Claudine Vidal ile söyleşi, Paris, 1995.
70. L. Lamprière, "Hosokawa, le 'Kennedy japonais'", *Libération,* 15 Şubat 1994, s. 18-9; A. Dubus, "La résistance de Zargana, le 'Coluche' birman", *La Croix-L'Événement,* 25 Ocak 1995, s. 9.
71. *Le Monde,* 21 Nisan 1989 ve 22 Aralık 1995.
72. M. M. Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, s. 186; F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran,* Paris, Karthala, 1991.
73. R. L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s. 232 ve 248-9. Abbé Grégoire, "Giysi konusunu düşünürken ilk belirlediğimiz fikir, Fransız yapımı olmayan kumaşları bunun dışında bırakmak olmuştu," diye yazacaktır (*a.g.e.*, s. 398).
74. C. Young, T. Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State,* Madison, Wisconsin University Press, 1985, s. 117.
75. H. Thassinda Uba Thassinda, *Zaïre: les princes de l'invisible. L'Afrique noire bâillonnée par le parti unique,* Caen, Éditions C'est-à-dire, 1992, s. 103-4.
76. D. Roche, *La Culture des apparences, a.g.e.,* IX. Bölüm.
77. Birinci Dünya Savaşı'nın Reich'taki modernlik tahayyülüne etkisi üzerine, krş. M. Eksteins, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age,* New York, Doubleday, 1990.
78. D. Roche, *La Culture des apparences, a.g.e.,* s. 244.
79. M. Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société,* Paris, Gallimard, 1991, s. 343-4.
80. E. Hobsbawm, "Mass-producing traditions: Europe, 1870-1914", *The Invention of Tradition* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, s. 287-288.
81. A. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar period,* Berkeley, University of California Press, 1969, s. 78-9 ve 177; B. Lewis, *Islam et laïcité, a.g.e.,* s. 93 vd.
82. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, a.g.e.,* s. 44.

83. H. Trevor-Roper, "The invention of tradition: the Highland tradition of Scotland", *a.g.e.* içinde, derl. E. Hobsbawm, T. Ranger, s. 15.
84. *A.g.y.*, s. 22.
85. *A.g.y.*, s. 15-41.
86. B. Lewis, *Islam et laïcité, a.g.e.*, s. 94 vd.
87. J. Pemberton, *On the subject of "Java"*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, s. 65 vd.; B. Anderson, *Imagined Communities, a.g.e.* Aynı zamanda krş. D. Lombard, *Le Carrefour javanais, a.g.e.*, cilt I, s. 89 vd., 129 vd.
88. Kaynak: C. A. Bayly, "The Origins of *Swadeshi* (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700-1930", *The Social Life of Things a.g.e.* içinde, der. A. Appadurai, s. 285-321.
89. D. E. Haynes, "From Tribute to Philantropy: The Politics of Gift Giving in a Western Indian City", *The Journal of Asian Studies,* 46 (2), Mayıs 1987, s. 339-60.
90. H. ve U. Mukherjee, derl., *India's Fight for Freedom on the Swadeshi Movement, 1905-6,* Calcutta, 1908, s. 203, aktaran C. A. Bayly, *a.g.e.* içinde, der. A. Appadurai, s. 311.
91. J. Vansina, *The Children of Woot. A History of the Kuba Peoples,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1978, s. 185. Aynı zamanda krş. J. C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1988.
92. M.-C. Dupré, "Raphia Monies among the Teke: Their Origin and Control", *Money Matters. Instability Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities* içinde, der. J. I. Guyer, Portsmouth, Heinemann, Londra, James Currey, 1995, s. 45-6.
93. M. J. Hay, *Who Wears the Pants? Christian Missions, Migrant Labor and Clothing in Colonial Western Kenya,* Boston, Boston University, African Studies Center, 1992, s. 7-8.
94. M.-C. Dupré, "Raphia monies among the Teke", *Money Matters, a.g.e.* içinde, der. J. I. Guyer.
95. P. M. Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 155-7.
96. C. Geary, *Patterns from without, Meaning from within: European-Style Military Dress and German Colonial Politics in the Bamum Kingdom (Cameroon),* Boston, Boston University, African Studies Center, 1989.
97. Marquis de Compiègne, *L'Afrique équatoriale. Gabonais, Pahouins, Gallois,* Paris, Plon, 1876, s. 186 vd. ve 196. Bu eseri fark etmemi sağladığı için François Gaulme'a teşekkür ederim.
98. Bizim karşı çıktığımız "tiyatro" mefhumunun kullanılmasını F. Raison-Jourde'un gözünde haklı kılan da budur: Aralık 1848'deki büyük geçit resmi sırasında, prens Avrupalı bir kral gibi giyinmiştir; "bir aktörün çağrışımı-mesafesi içinde temsil ettiği" bu kişinin kıyafetine bürünmesinin amacı, "iyi yönetim" programını görüntüler/imgeler üzerinden kurmaktır (F. Raison-Jourde, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle,* Paris, Karthala, 1991, s. 214 vd.).
99. *A.g.y.*, s. 218.
100. 27 Aralık 1856 günü yapılan giysi balosu hakkında *a.g.y.*

101. B. Berman, J. Lonsdale, *Unhappy Valley,* Portsmouth, James Currey, 1992, cilt II, s. 238-40.
102. *A.g.y.,* s. 360.
103. Aktaran M.-J. Hay, *Who Wears the Pants?, a.g.e.,* s. 12.
104. *A.g.y.*
105. T. Ranger, *Dance and Society in Eastern Africa. 1890-1970. The Beni Ngoma,* Londra, Heinemann, 1975, s. 126-32.
106. *A.g.y.,* s. 127. Aynı zamanda krş. s. 131-2.
107. M.-J. Hay, *Who Wears the Pants?, a.g.e.,* s. 19-20.
108. R. Pélissier, *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961),* Orgeval, Éd. Pélissier, 1978, s. 205 ve 561.
109. 1958 tarihli makale, aktaran F. Bernault-Bosswell, *Démocraties ambiguës. La construction d'une société politique au Gabon et au Congo-Brazza-ville. 1945-1964,* Paris, université Paris-VII, 1994, teksirle çoğaltılmış, s. 533.
110. Louis Sanmarco'nun tanıklığı, *Marchés tropicaux et méditerranéens,* 14 Haziran 1996, s. 1189.
111. P. M. Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville, a.g.e.,* s. 1 ve 154; M.-J. Hay, *Who Wears the Pants?, a.g.e.,* s. 11-2.
112. G. Balandier zaten bu konuya dikkat çekmişti (*Sociologie des Brazzavilles noires,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985, s. 92-3, yeni basım). Altkıtayı yetmişli yılların sonlarından beri etkileyen buhran muhtemelen tüketicilerin davranışlarını değiştirmiştir: Örneğin Dakar'da "bütçenin sadece küçük bir kısmı giysiye ayrılmaktadır" (E.-S. Ndione, *Le Don et le Recours. Ressorts de l'économie urbaine,* Dakar, Enda, 1992, s. 119).
113. P. M. Martin, *Leisure and Society in Colonial Brazzaville, a.g.e.,* s. 171-2; J.-D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo, a.g.e.*
114. J. Dehasse, *Le Rôle politique des associations de ressortissants à Léopoldville,* Louvain, Institut de sciences politiques et sociales, 1965, teksirle çoğaltılmış, s. 32-4 ve 98 vd.; T. Ranger, *Dance and Society, a.g.e.;* J. C. Mitchell, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia,* Manchester, The Rhodesia Livingstone Papers, 1956; "Tchiloli de Sao Tome e Principe", *Internationale de l'imaginaire,* 14, 1990; J.-P. Olivier de Sardan, "La surinterprétation politique: les cultes de possession *hawka* du Niger", *Religion et modernité politique en Afrique noire* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1993, s. 163-213.
115. Sierra Leone'deki *criollolar* hakkında A. Cohen, *The Politics of Elite Culture,* Los Angeles, University of California at Los Angeles Press, 1981.
116. G. Bouteillier, *Douze mois sous l'Équateur,* Toulouse, imprimerie Adolphe Trinchant, 1903, aktaran P. M. Martin, *a.g.e.,* s. 154; J.-D. Gandoulou, *a.g.e.*
117. J. Etho, "L'habit ne fait pas le moine", *Liaison* [Brazzaville], 38, Ağustos 1953, s. 26, aktaran P. M. Martin, *a.g.e.,* s. 172.
118. M. J. Hay, *Who Wears the Pants?, a.g.e.,* s. 20; M. Samuel, *Le Prolétariat noir en France,* Paris, François Maspero, 1978, s. 185-6.
119. Bir SAPE mensubunun tanıklığı, aktaran J.-D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo, a.g.e.,* s. 97.
120. M. Le Pape, C. Vidal, "Raisons pratiques africaines", *Cahiers internationaux de sociologie,* LXXIII, 1982, s. 311 vd. Aynı zamanda krş. C. Vidal, *Sociolo-*

gie des passions, (Côte-d'Ivoire, Rwanda), Paris, Karthala, 1990.

121. M. Weber, *Economy and Society,* Berkeley, University of California Press, 1978, cilt II, s. 927 vd.; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* New York, Vintage Books, 1963.
122. P. Bonnafé, "Une classe d'âge politique. La JMNR de la République du Congo-Brazzaville", *Cahiers d'études africaines,* 31, VIII (3), 1968.
123. R. Marchal, "Les *mooryann* de Mogadiscio. Formes de la violence dans un espace urbain en guerre", *Cahiers d'études africaines,* 130, XXXIII-2, 1993, s. 295-320.
124. M. J. Hay, *Who Wears the Pants?, a.g.e.*
125. B. Badie, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique,* Paris, Fayard, 1992, tartışan J.-F. Bayart, "L'historicité de l'État importé", *La Greffe de l'État* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1996, I. Bölüm. Afrika'da devletin güzergâhı üzerine krş. bizim *L'État en Afrique. La politique du ventre,* Paris, Fayard, 1998.
126. Joanne Eicher'in çalışmalarını aktaran (University of Minnesota) M. J. Hay, *Who Wears the Pants?, a.g.e.,* s. 4.
127. M. Le Pape, C. Vidal, "Raisons pratiques africaines", "a.g.m.", s. 314.
128. E. Terray, "Le climatiseur et la véranda", *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier* içinde, Paris, Karthala, 1986, s. 37-44.
129. M. Le Pape, C. Vidal, "Raisons pratiques africaines", "a.g.m.", s. 315. Akılda kalması için Afrika'da birkaç *haute-couture* denemesi yapıldığını da belirtelim (M. Devey, "Les stylistes africains à la conquête du marché européen", *Marchés tropicaux et méditerranéens,* 9 Nisan 1993, s. 939-41).
130. Loum (Kamerun) kaymakamının tebligatı, 25 Kasım 1968. Ülkenin başka bir bölgesinde –kuzeyde– çıplaklığı yasaklayan memurların çabasının yoğunluğu ile aynı memurların eski giysi ticaretindeki kişisel çıkarlarının büyüklüğünün birbiriyle ilişkili olduğunu belirtelim.
131. *Le Monde*'da yayımlanan tanıklık, 4 Mayıs 1994, s. 3.
132. P. Doornbos tarafından aktarılan tanıklık, "La révolution dérapée. La violence dans l'est du Tchad (1978-1981)", *Politique africaine,* 7, Eylül 1982, s. 11.
133. *Zaïre-Afrique,* 172, Şubat 1983, aktaran B. Jewsiewicki, H. Moniot, *Dialoguer avec le léopard? Pratiques, savoirs et actes du peuple face au politique en Afrique noire contemporaine* içinde, Paris, L'Harmattan, Sainte-Foy, Éd. SAFI, 1988, s. 437.
134. M. G. Schatzberg, *Mobutu or Chaos? The United States and Zaire. 1960-1990,* Lanham, University Press of America, 1991, s. 49.
135. Mokolo wa Mpombo'nun beyanatı, *Jeune Afrique,* 25 Eylül 1991, s. 20. Zaire'de 1988-1991 yılları üzerine, krş. J.-C. Willame, *L'Automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt,* Paris, Karthala, 1992.
136. S. Smith, "Une guerre tribale massacre la transition démocratique", *Libération,* 1 Temmuz 1993, s. 15-6 (Ağustos 1992 olayları anlatılıyor).
137. *Libération,* 7 Ekim 1994.
138. Aktaranlar A. Rahnema, F. Nomani, *The Secular Miracle. Religion, Politics and Economic Policy in Iran,* Londra, Zed Books Ltd., 1990, s. 72 ve 77.
139. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile, a.g.e.,* s. 212.

140. *Libération,* 6 Nisan 1994; *Le Monde,* 9 Ekim 1990; *La Croix-L'Événe-ment,* 15 Kasım 1994; A. Chellali, "Le voile à l'école. Enjeux d'un décret, avatars d'un procès", *Égypte-Monde arabe,* 20, 1994, s. 133-41; E. A. Olson, "Muslim identity and secularisation", "a.g.m.", s. 161-71.
141. L. Martinez, "Les groupes islamistes entre guérilla et négoce. Vers une consolidation du régime algérien?", *a.g.e.*
142. *Libération,* 31 Mart 1994, s. 20.
143. G. Millet, "Entre voile et treillis, Blida sous influence", *Libération,* 28 Nisan 1994.
144. D. Amrane, *Les Femmes algériennes dans la guerre,* Paris, Plon, 1991, s. 130-1.
145. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile, a.g.e.,* s. 197.
146. *Hürriyet* [İstanbul], aktaran *Libération,* 6 Mayıs 1993. Bu gazete haberini, "elbise kollarının dirseğe kadar uzanması ve dirseği kapatması" gerektiğini, "kadın kollarını açık bırakırsa kocasının onu boşamaya hak kazanacağını" savunan Tel-Avivli bir hahamın görüşüyle karşılaştırabiliriz. (*Le Monde,* 26 Ağustos 1994).
147. Krş. Kahire'deki Salam Shopping Centre for Veiled Women hakkında röportajlar, *International Herald Tribune* (12 Şubat 1993) ve *Libération* (22 Mayıs 1992) içinde.
148. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile, a.g.e.,* s. 197-8.
149. F. Adelkhah, "Les élections législatives en Iran. La somme des parti(e)s n'est pas égale au tout...", *Les Études du CERI,* Temmuz 1996.
150. Aynı zamanda krş. örneğin, L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society,* Berkeley, University of California Press, 1988, ve N. Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie,* Paris, La Découverte, 1993 (Türkçesi *Modern Mahrem,* 5. basım, İstanbul, Metis, 1998).
151. P. Veyne, *La Société romaine,* Paris, Le Seuil, 1991, s. 307-8.
152. Aktaran *Le Monde*, 21 Mart 1994.
153. Krş. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile, a.g.e.,* V Bölüm.
154. Burada D. Casajus'u izliyoruz, *La Tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan,* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, s. 315 vd.
155. C. Lévi-Strauss, "Les champignons dans la culture. À propos d'un livre de M.R.G. Wasson", *L'Homme,* X (1), Ocak-Mart 1970, s. 5-16: "Halüsinojen maddeler doğal bir mesaj içermezler; bu ifadenin kendisi çelişkilidir zaten. Halüsinojen maddeler her kültürün rezervinde bulunan, uyuşturucuların ifade etmeyi kolaylaştırdıkları veya sağladıkları gizil bir söylemi başlatır ve büyütürler" (s. 13).
156. S. Weir, *Qat in Yemen. Consumption and Social Change,* Londra, British Museum Publications, 1985. Aynı zamanda krş. L. V Cassanelli, "Qat: changes in the production and consumption of a quasilegal commodity in northeast Africa", *The Social Life of Things , a.g.e.* içinde, der. A. Appadurai, s. 236-57.
157. A. W. McCoy, *The Politics of Heroin. CIA Complicity in the Global Drug Trade,* New York, Lawrence Hill Books, 1991.
158. C. Colombani, "Saint-Yersin de Nha Trang", *Le Monde,* 28 Aralık 1991, s. 9

ve 11.

159. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges,* Paris, Gallimard, 1983; R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française,* Paris, Le Seuil, 1990. Aynı zamanda Cumhuriyetçi şenlik tahayyülünün erozyonu üzerine krş. O. Ihl, *La Fête républicaine, a.g.e.*
160. R. Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française, a.g.e.,* s. 173. Krş. örneğin M. Agulhon, *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la II^e République,* Paris, Le Seuil, 1979.
161. F.-A. Isambert, *Sens du sacré. Fête et religion populaire,* Paris, Minuit, 1982, s. 159.
162. E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans, a.g.e.,* s. 351.
163. S. Freud, *Introduction à la psychanalyse,* Paris, Payot, 1965, s. 163.
164. M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance,* Paris, Gallimard, 1970, s. 276.
165. C. Bromberger, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin,* Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995.
166. S. Freud, *Die Traumdeutung. Gesammelte Werke II,* s. 116, not 1 ve s. 529-39, çeviren ve aktaran C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société,* Paris, Le Seuil, 1975, s. 378-9. Bu konuda, C. Castoriadis eldeki İngilizce ve Fransızca çevirileri hatalı olarak nitelendirmektedir.
167. Krş. örneğin J. Coussy'nin kaydadeğer makalesi "Les ruses de l'État minimum", *La Réinvention du capitalisme* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1994, s. 227-48.
168. B. Badie, M.-C. Smouts, *Le Retournement du monde. Sociologie de la scène internationale,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Dalloz, 1992, ve B. Badie, *La Fin des territoires,* Paris, Fayard, 1995.
169. J.-F. Bayart, "La revanche des sociétés africaines", *Le Politique par le bas* içinde, derl. J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, Paris, Karthala, 1991, s. 84 vd.
170. K. Pomian, *L'Ordre du temps,* Paris, Gallimard, 1984, s. 265.
171. E. Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914,* Paris, Fayard, Recherches, 1983, s. 685-6.
172. M. Danes, "Le peuple ruthène en mal d'Europe", *La Croix-L'Événe-ment,* 17-18 Ocak 1993, s. 4.
173. D. B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture, a.g.e.*
174. K. Pomian, *L'Ordre du temps, a.g.e.,* s. XIII, 326 vd., 349 vd.

SONUÇ: MODERNLİĞİN ÇELİŞKİLİ İCADI

1. M. Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et Écrits 1954-1988. Tome IV: 1980-1988* içinde, Paris, Gallimard, 1994, s. 187.
2. J.-F. Bayart, der., *La Réinvention du capitalisme,* Paris, Karthala, 1994.
3. A. Burguière, "Le changement social: brève histoire d'un concept", *Les Formes de l'expérience: une autre histoire sociale* içinde, der. B. Lepetit, Paris, Albin

Michel, 1995, s. 261.

4. V. Zelizer, *The Social Meaning of Money,* New York, Basic Books, 1994.
5. *Libération,* 15 Şubat 1994. Bu olayın bir "bağlamsallaştırılma"sı için krş. S. White, *Russia Goes Dry. Alcohol, State and Society,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
6. C. J. Calhoun, "The radicalism of tradition: community strength or venerable disguise and borrowed language?", *American Journal of Sociology,* 88, 5, Mart 1983, s. 886-914. Krş. özellikle E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité,* Paris, Gallimard, 1991; R. H. Tawney, *La Religion et l'essor du capitalisme,* Paris, Librairie Marcel Rivière, 1951; E. R. Wolf, *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology,* Albany, State University of New York Press, 1991; M. Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne. 1850-1950,* Paris, Fayard, 1992; Y. Lambert, "Développement agricole et action catholique", *Sociologia Ruralis,* XVIII (4), 1978, s. 245-53; L.-M. Barbarit, L.-M. Clénet, *La Nouvelle Vendée. Voyage dans la Vendée industrielle,* Paris, Éd. France Empire, 1990; G. Hermet, *Le Peuple contre la démocratie,* Paris, Fayard, 1989, ve *Aux frontières de la démocratie,* Paris, PUF, 1983; B. Bucher, *Descendants de Chouans. Histoire et culture populaire dans la Vendée contemporaine,* Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995; A. Zakai, *Exile and Kingdom. History and Apocalypse in the Puritan Migration to America,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992; R. L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth Century Prussia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* Londra, Victor Gollancz, 1963.
7. R. C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence,* Ithaca, Cornell University Press, 1991, s. 213-4 ve IV. Kısım. Aynı zamanda krş. N.-Z. Davies, *Les cultures du peuple. Rituels, savoir et résistances au XVI^e siècle,* Paris, Aubier-Montaigne, 1979 ve Batı dışı bir örnek için, P. Sanders, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo,* Albany, State University of New York Press, 1994, veya Roma İmparatorluğu üzerine, P. Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétiente latine,* Paris, Le Cerf, 1996.
8. V Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society,* Ithaca, Cornell University Press, 1974, s. 226.
9. D. I. Kertzer, "The Role of Ritual in State-Formation", *Religious Regimes and State-formation, a.g.e.* içinde, der. E. R. Wolf, s. 96-7.
10. M. Bax, "Religious Regimes and State-Formation: Toward a Research Perspective" ve "Marian Apparitions in Medjugorje; Rivaling Religious Regimes and State-Formation in Yugoslavia", *a.g.y.,* I. ve II. Bölümler. Aynı zamanda krş. aynı eser içinde, A. Weingrod, "Saints, Shrines and Politics in Contemporary Israel", s. 73-83.
11. A. Ben-Amos, "La 'panthéonisation' de Jean Jaurès. Rituel et politique sous la III^e République", *Terrains,* 15, Ekim 1990, s. 50-1.
12. J.-F. Bayart, "L'alchimie politique de la mort", *La Croix-L'Événement,* 30 Ocak 1996.
13. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Plon, 1985, s. 102 (Collection Agora).
14. "Ekonomik yönelim, bir gelenek ya da belli bir amaca doğru giden bir rasyonali-

te tarafından çizilebilir. Ancak, eylemin güçlü bir biçimde rasyonelleştirildiği durumlarda bile, yönelimin içindeki geleneksel bileşen önemlidir. ... Modern zamanların başlangıcında çalışan sınıfları niteleyen yaşam tarzlarındaki yüksek geleneksellik dozu, kapitalist yönetim altındaki ekonomik işletmede rasyonelleşmenin güçlü bir biçimde artmasını engellemedi." M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology,* derl., Guenther Roth ve Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, s. 71.

15. E. Troeltsch, *a.g.e.,* s. 54.
16. *A.g.y.,* s. 68.
17. *A.g.y.,* s. 69.
18. M. Gribaudi, "Les discontinuités du social. Un modèle configurationnel", *Les Formes de l'expérience, a.g.e.* içinde, der. B. Lepetit, s. 224-5. Aynı zamanda krş. N. Elias, *La Dynamique de l'Occident,* Paris, Presses Pocket, 1990, s. 181 vd.
19. P. Joutard, *La Légende des camisards. Une sensibilité au passé,* Paris, Gallimard, 1977, s. 39.
20. V. Pérez Díaz, *The Return of Civil Society. The Emergence of Democratic Spain,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.
21. "Siyasal ilişki ile dinsel ilişki arasındaki benzerlik, bir şiirin temaları ile etraftaki doğal ya da toplumsal gerçeklik arasındaki benzerlik kadar gizemsiz ve değişkendir: Bu bir sözcükler, görüntüler, ilham kaynakları meselesidir. Tabii eğer ilham alınmak isteniyorsa" (P. Veyne, *La Société romaine,* Paris, Le Seuil, 1991, s. 309).
22. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, a.g e.,* s. 44.
23. A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, I, Tocqueville* içinde, Paris, Robert Laffont, 1986, s. 72 (collection Bouquins).
24. D. Lombard, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire globale, volume II. L'Héritage des royaumes concentriques,* Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, s. 152.
25. S. A. Arjomand, "Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam", *New Religious Movements and Rapid Social Change* içinde, der. J. A. Beckford, Londra, Sage Publications, 1986, s. 87-112.
26. F. Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran,* Paris, Karthala, 1991.
27. P.-X. Jacob, *L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne,* Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982.
28. G. Therborn, *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies. 1945-2000,* Londra, Sage Publications, 1995, s. 4.
29. A. Giddens, *The Consequences of Modernity,* Stanford, Stanford University Press, 1990; Türkçesi *Modernliğin Sonuçları,* 2. basım, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı, 1998.
30. M. Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme", *Dits et Écrits, a.g.e.* içinde, cilt IV, s. 568 vd. Aynı zamanda krş. aynı ad altında *Le Magazine Littéraire* tarafından yayımlanan ve Fransa'da daha çok tanınan ders (*a.g.y.,* s. 679-88).
32. C. Mallat, *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
33. F. Adelkhah, "Les élections législatives en Iran. La somme des parti(e)s n'est pas

égale au tout...", *Les Études du CERI,* Temmuz 1996.

34. S. A. Arjomand, "Religion and the diversity of normative orders", *The Political Dimensions of Religion* içinde, der. S. A. Arjomand, Albany, State University of New York Press, 1993, s. 49.
35. Krş. M. Gaborieau, C. Hurtig, C. Jaffrelot, S. Kaviraj ve J. Manor'un makaleleri, *La Greffe de l'État* içinde, der. J.-F. Bayart, Paris, Karthala, 1996.
36. L. Rudolph, "The Modernity of Tradition: the Democratic Incarnation of Caste in India", *State and Society. A Reader in Comparative Political Sociology* içinde, der. R. Bendix, Boston, Little, Brown and Co, 1968, s. 544.
37. Ş. Mardin, "Le concept de société en tant qu'élément d'approche de la société turque", *Les Temps modernes,* Temmuz-Ağustos 1984, s. 64-5.
38. F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme,* Paris, Arthaud, 1985, s. 72-78.
39. A. de Tocqueville, "Avertissement de la douzième édition", *De la démocratie en Amérique, I, a.g.e.,* s. 39.
40. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, I, a.g.e.,* s. 291-3.
41. Jacques Chirac Kahire Üniversitesi'nde, aktaran ve (ve yorumlayan) J.-F. Bayart, "Le danger du multiculturalisme", *Croissance,* Mayıs 1996, s. 50.
42. G. Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990,* Paris, Minuit, 1990, s. 39-40.
43. W. Schluchter, *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber,* Stanford, Stanford University Press, 1996, IV. Bölüm.
44. M. Sarkisyanz, "Culture and politics in Vietnamese Caodaism", *The Political Dimensions of Religion, a.g.e.* içinde, der. S. A. Arjomand, s. 205-18; J. R. I. Cole, "Iranian millenarism and democratic thought in the 19th century", *International Journal of Middle East Studies,* 24, 1992, s. 1-26; Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi,* Albany, State University of New York Press, 1989; J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine,* Paris, Le Seuil, 1995; C. Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990,* Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993.
45. Krş. örneğin P. Ngandu Nkashama, *Églises nouvelles et mouvements religieux. L'exemple zaïrois,* Paris, L'Harmattan, 1990, veya C. Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien,* Lagrasse, Verdier, 1990.
46. J. Peacock, *Rites of Modernization. Symbols and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama,* Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
47. C. Bromberger, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin,* Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, s. 377.
48. *A.g.y.,* s. 191 ve 197. Aynı zamanda krş. A. Ehrenberg, *Le Culte de la performance,* Paris, Calmann-Lévy, 1991.
49. O. Carlier, "De l'islahisme à l'islamisme: la thérapie politico-religieuse du FIS", *Cahiers d'études africaines,* 126, XXXII-2, 1992, s. 185-219; S. Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis,* Paris, Le Seuil, 1995.
50. *Africa Confidential,* 16 Şubat 1996.
51. P. Veyne, "Olympie dans l'Antiquité", *Esprit,* Nisan 1987, s. 60.
52. S. Darbon, *Des jeunes filles toutes simples. Ethnographie d'une troupe de majo-*

rettes en France, yer belirtilmemiş, Jean-Michel Place, tarihsiz [1995].

53. "Rapport et projet de décret présentés au nom du Comité d'instruction publique sur les costumes des législateurs et des autres fonctionnaires publics", *Œuvres de l'Abbé Grégoire* içinde, Paris, Éditions d'histoire sociale, 1977, cilt II, s. 396-7. Bu basımın yazım ve noktalama özelliklerini koruduk.

—

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Ayşe Kadıoğlu

CUMHURİYET İRADESİ DEMOKRASİ MUHAKEMESİ

Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışları

"Kitabımın temel çıkış noktası Türkiye'de demokratik bir açılımın önündeki engellerin araştırılması oldu. Cumhuriyet tarihinin oluşturduğu iradeli, misyoner vatandaş tipi belki de bu engellerin en önemlisi. Düşünce tarihi açısından bakıldığında, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının Aydınlanma öncesi bir "toyluk" varsayımı üzerine inşa edildiği görülüyor; aydınlanmamış toy zihinlere onların talepleri öncesinde vatandaşlık kostümü giydirilmiş ve yaşam, vazifelerle anlamlandırılmaya çalışılmış. Bu vazifelerin en başında da "izlemek" geliyor.

"Buradaki yazılarımda, "Türkiye'de liberalizm yok" ya da "Türkiye'de bireysellik yok" şeklindeki Şarkiyatçılık kokan görüşleri aşmaya ve bunun yerine Türkiye'de bireyselliğin özgün gelişme koşullarına ve sorunlarına işaret etmeye çalıştım. Kuşkusuz benim anladığım demokrasi, bir hükümet etme biçimi, güçler ayrılığı ya da çokpartililikten ibaret değil; günümüzde demokrasinin temel meselesi bir yanda bireylerin kendilerini ait hissettikleri farklı toplulukları meşru kılarken, bir yandan da bireyin korunmasını, söz konusu topluluklarca yenilip yutulmamasını sağlayabilmektir." – Ayşe Kadıoğlu.

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Edward Said

ŞARKİYATÇILIK

Çeviren: Berna Ülner

Yirminci Yüzyılın en sarsıcı, en etkili kitaplarından biri olan Şarkiyatçılık'ta, "Batı"nın "Doğu"ya bakış tarzını büyük bir zihinsel güçle sorgulamıştır Edward Said:

"'Şark'ın kurulmuş bir şey olduğunu ileri sürüyorum kitabımda; coğrafi uzamların, bu uzamlara özgü din, kültür ya da ırksal özlere dayanılarak tanımlanabilecek yerli ve kökten 'farklı' sakinleri olduğu düşüncesinin tartışma götürür bir düşünce olduğunu iddia ediyorum. Ama kuşkusuz , 'bizi en iyi biz biliriz' şeklindeki sınırlayıcı düşünceye katılmam da mümkün değil.

"Şarkiyatçılığın kusurunun, hem düşünsel hem de insani bir kusur olduğu kanısındayım; çünkü Şarkiyatçılık, önce dünyanın bir bölgesini kendine yabancı saymış, sonra ona dair değişmez bir yargı kurmuş, böylece insan deneyimiyle özdeşleşememe, dahası bunun insan deneyimi olduğunu görememe kusurunu işlemiştir. Eğer yirminci yüzyılda yeryüzündeki halkların pek çoğunun yaşadığı genel siyasi ve tarihi bilinç yükselişinden gereğince yararlanabilirsek, Şarkiyatçılığın dünya çapındaki hakimiyeti ve temsil ettiği her şey karşı çıkılabilir hale gelecektir... 'Şark' bir yana bırakılmalıdır, Şarkiyatçılığın bize sunduğu bütün o ırksal, ideolojik, emperyalist klişelerle birlikte. Böylece insan topluluğunu ilerletmeye yönelik genel girişimi, ırksal, etnik ya da ulusal farklılaşmalardan daha önemli sayan araştırmacılar, eleştirmenler, aydınlar ve insanlar çıkacaktır ortaya.

"Şarkiyat bilgisinin bugün bir anlamı varsa eğer, o da Şarkiyatçılığın, herhangi bir bilgide, herhangi bir yerde, her an ortaya çıkması mümkün bir zaaf konusunda uyarıcı bir örnek oluşturmasıdır. Okuruma Şarkiyatçılığa verilecek yanıtın Garbiyatçılık olmadığını göstermiş olduğumu umuyorum."

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

E. M. Cioran

TARİH VE ÜTOPYA

Çeviren: Haldun Bayrı

Cioran'a göre tarih, birtakım atlıların (ya da zırhlıların) halkları çiğneyerek ilerlemesinden ibaret. Tarihte mutluluğun değil de mutluluk *fikri*'nin oynadığı rolü tespit eden Cioran, ütopyaların çıkış zeminini ve gitgide insandan uzaklaşmalarını kendine has ince ve müstehzi üslûbuyla dile getiriyor.

Geçmişte kalmış ya da gelecekte kurulacak bir *altın çağ* yerine *öncesiz sonrasız şimdi*'nin altını çiziyor.

Bugün Eski Yugoslavya'dan Orta Afrika'ya, Hindistan'dan Türkiye ya da Cezayir'e dünyanın pek çok bölgesindeki çatışmalar kimlik mefhumu etrafında düğümleniyor. Ölümcül güçlerini sözde bir "kültürel kimliğin" muhakkak bir "siyasal kimliğe" denk düştüğü varsayımından alıyor bu çatışmalar: Geçmişte bir yerlerdeki saf, bozulmamış bir kültürel öze atıfta bulunarak kendilerini bize dayatıyorlar; insanların dışına çıkamayacakları değişmez kimlikleri olduğu yanılsamasını yayıyorlar. Değişmez bir gerçeklik gibi sunulan, oysa yalnızca ideolojik ve tarihsel birer kurgudan ibaret olan kimliklerin elinde oyuncak ve esir olmaya mahkûm muyuz?

Jean-François Bayart, iflah olmaz bir "kültürelciliğin" ürünü olarak gördüğü kimlik yanılsamasını siyaset ve ideoloji ile ilişkilendiriyor. Çok geniş bir coğrafya üzerinde dolaşarak kimliklerin nasıl farklı simgeler etrafında ama benzer yollar izlenerek inşa edildiklerini sergiliyor.

Kimlikler yok. Gerçekte yalnızca tanımlanabilir faillerin –aşırı milliyetçi Sırplar, Afrika'da Hutular, Hint milliyetçileri ya da İslamcılar, vs.– rasyonel bir biçimde uyguladığı kimlik stratejileri ile büyülenerek ya da dehşete düşerek bir türlü terk edemediğimiz kimlik düşlerimiz ve kâbuslarımız var.

Saç, sakal, kıl politikalarına, parka ya da türbana, hilallere, Atatürk rozetlerine, orak-çekiçlere ya da kurt başlarına mahkûm olmadığımızı göstermek için yayımlıyoruz *Kimlik Yanılsaması*'nı.

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-249-0

9 789753 422499

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL