İSYAN HİKÂYELERİ

İtaatsizliğin Antropolojisi

MUHSİN ALTUN



Yüz Fikir Kitaplığı

Düşünce ve davranış birbirinden ayrılmaz

Geçmişin ve geleceğin bütün isyancılarına...

İSYAN HİKÂYELERİ

İtaatsizliğin Antropolojisi

★

MUHSİN ALTUN

Muhsin Altun

Siyasal Bilgiler Fakültesi (Mülkiye) mezunu (1991). Siyaset bilimi ana bilim dalında yüksek lisans yaptı (1995). Kamuda çeşitli görevlerde bulundu (1992-2016). Yabancı dili İngilizce. İlgi ve çalışma alanı siyasal/sosyal antropoloji. Çeşitli blog ve gazetelerde iktidarın doğası, siyasal etnografi ve toplumsal değişim üzerine yazar. Siyaset bilimi ile antropoloji ve arkeoloji arasında kavramsal ve metodolojik anlamda köprüler kurmayı deneyen çalışmaları var. *Mukaddime'ye Giriş: Kahır ve Şiddete Dayalı Siyasetin Yükseliş ve Düşüşü* (2015), *Çalmanın Antropolojisi: Avcı-Toplayıcılardaki 'Hoşgörülen Hırsızlık' Pratiğinin Maddi ve Davranışsal Arka Planı* (2016), *Tahakkümün Antropolojisi: Muhaliflerin İmhasına İlişkin Başlıca Sınırlılıklar Karşısında 'Hükümdar'ın Seçenekleri* (2017) başlıklı makaleleri ve *Dindarca Öldürmek: Bir Milyon Kızıl Müslüman Nasıl Katledildi* (2019) ve *İtibar ve İktidar: Antropolojik Bir Bakış* (2022) adlı kitapları bunlar arasında özel bir yere sahip. Toplumun "devlete karşı" sosyal adalet temelinde örgütlenmesi gereğine inanır.

İSYAN HİKÂYELERİ

İtaatsizliğin Antropolojisi

★

MUHSİN ALTUN

YAYINLARI

EL YAYINLARI
Genel Sıra No: 105
Yüz Fikir Kitaplığı

◆

İsyan Hikâyeleri: İtaatsizliğin Antropolojisi
Muhsin Altun

◆

Kapak resmi
Lübnanlı bir destekçinin açlık grevindeki Filistinli tutsaklar için yaptığı zafer işareti (A. Ajour, 2021. 'The Meaning of Victory: Sovereignty over the Body in the Hunger Strikers' Philosophy of Freedom').

◆

Birinci Basım
Ekim 2025

◆

Kapak Çalışması
Kolektif

◆

Basım ve Cilt İşleri
Akademi Matbaası
Güven İş Merkezi, C Blok, No: 230
Zeytinburnu-İstanbul
Sertifika No: 47610

◆

ISBN **978-625-96854-2-7**
Sertifika no: **41453**

◆

EL YAYINLARI
Kocatepe Mah., Tavşan Sk., 18/3
Beyoğlu-İSTANBUL
Tel: 0538 891 01 91
e-posta:
elyayinlari2001mayis@gmail.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ii
RESİMLER iii
HARİTALAR iv
ÖNSÖZ 1

GİRİŞ

İsyan Etmek Haklıdır 5
İtaat ve İsyan Diyalektiği 6
Bir "Karşı Güç" Olarak İtaatsizlik 9
Ne Yapmalı? 14

BİRİNCİ HİKÂYE: TOPRAK İNSANLARI

FİJİ'DE SÖMÜRGEN OTORİTENİN DOĞUŞU VE DİRENİŞ: 'TUKA' HAREKETİ

Sömürgeciliğin Maliyeti 19
Sömürge Öncesi Fiji 21
İngiliz Himâyesi 26
Tuka: Toprak İnsanları'nın Direnişi 28
Vaiz'in Çağrısı: Dünya Tersine Dönecek 33
Vaiz'den Sonra Tuka 43
Sonuç ve Değerlendirme 47

İKİNCİ HİKÂYE: DAĞ İNSANLARI

SOLOMON ADALARI'NDA ATA RUHLARI, EVANJELİKLER VE İSLAM

Misyoner ve Tüccar 53
Adalar ve Atalar 55
Dağ İnsanları: Malaitler 58
Malait Saldırganlığı 61
Maasina Kuralı 72
Bit Temizleme Operasyonu 76
İç Savaş: "Etnik Gerilimler" 79
Atalar Dini'ne Dönüş: İslam 84
Sonuç ve Değerlendirme 90

ÜÇÜNCÜ HİKÂYE: İNANÇ KARDEŞLİĞİ

OTORİTE KARŞITI BİR KÖYLÜ HAREKETİ: ÂDEM DİNİ'NİN MADDİ VE MİSTİK ARKA PLANI

Suç ve Ceza 95
Bilimsel Ormancılık 95
İnanç Kardeşliği (Sedulur Sikep) 98
Jasper Raporu 105
Âdem Dini 107
Saministler ve İslam 117
Sömürge Sonrasında Saminizm 120
Sonuç ve Değerlendirme 125

DÖRDÜNCÜ HİKAYE: KADINLAR SAVAŞI

İGBO KADINLARININ SÖMÜRGECİLERİN "ÜZERİNE OTURMA" EYLEMİ

Manda ve Himaye 131
İtaatkâr Müslümanlar 132
İsyankâr Müşrikler 134
Sosyoekonomik Yapı 138
Atanmış Şefler 144
Senin Annen Hiç Sayıldı mı? 149
Savaşın Başlaması 153
Savaşın Sonu ve "Reform" 163
Sonuç ve Değerlendirme 165

SONSÖZ: SÖMÜRGELEŞTİRİLEN KORKU 171

GENEL KAYNAKÇA 175

DİZİN 187

KISALTMALAR

ACI: *Aba Commission of Inquiry* (Aba Soruşturma Komisyonu)

BSIP: *British Solomon Islands Protectorate* (Solomon Adaları İngiliz Himaye Yönetimi)

CMS: *Church Mission Society* (Kilise Misyon Cemiyeti)

IEA: *Institute of Economic Affairs* (Ekonomik İşler Enstitüsü)

IFM: *Isatabu Freedom Movement* (Isatabu Özgürlük Hareketi)

JMPPK: *Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng* (Kendeng Dağları Endişeli Topluluk Ağı)

KLHS: *Kajian Lingkungan Hidup Strategis* (Stratejik ÇED)

MEF: *Malaita Eagle Force* (Malaita Kartal Gücü)

MK: Maasina Kuralı *(Maasina Ruru)*

NDP: *Niger Delta Pastorate* (Nijer Deltası Papazlığı)

NU: *Nahdlatul Ulama* (Ulemanın Uyanışı)

NUC: *Native Union Council* (Yerli Birlik Konseyi)

Perhutani: *Perusahaan Hutan Negara Indonesia* (Endonezya Devlet Ormancılık İdaresi)

PKI: *Partai Komunis Indonesia* (Endonezya Komünist Partisi)

QKM: Queensland Kanaka Misyonu

RAMSI: *Regional Assistance Mission to Solomon Islands* (Solomon Adaları Bölgesel Yardım Misyonu)

RNC: *Royal Niger Company* (Kraliyet Nijer Şirketi)

RSIP: *Royal Solomon Islands Police* (Kraliyet Solomon Adaları Polisi)

SDA: *Seventh Day Adventsits* (Yedinci Gün Adventistleri)

SSEC: *South Seas Evangelical Church* (Güney Denizi Evanjelik Kilisesi)

SSEM: *South Seas Evangelical Mission* (Güney Denizi Evanjelik Misyonu)

RESİMLER

Resim 1: Kral Cakobau 24
Resim 2: Fiji'nin 'Toprak İnsanları' 40
Resim 3: Florence Young (1856-1940) 54
Resim 4: Orta Malaita'dan bir grup savaşçı 60
Resim 5: Baunani plantasyonunda işçi barakaları 65
Resim 6: Malaita Valisi Thomas Edge-Partington ve yerli hizmetkârı ... 66
Resim 7: Malaita'da silahlı muhafızlar eşliğinde vergi tahsilatı 69
Resim 8: Yerli Birlik Konseyi'nin (NUC) bayrağı 77
Resim 9: MEF komutanlarından Jimmy Rasta ve silah arkadaşları 83
Resim 10: Samin Surosentiko 101
Resim 11: Wong Sikep'in Türkçe anlamı (Google Çeviri) 114
Resim 12: Saministlerin standart giyim tarzı 115
Resim 13: Kraliçe II. Elizabeth, Nijerya'da şeref kıtasını denetliyor 134
Resim 14: İgbo halk pazarında kadınlar 142
Resim 15: Kadınlar Savaşı'nın fitilini ateşleyen Nwanyeruwa 153
Resim 16: İgbo kadınları sömürge güçleriyle çatışma halinde 157

HARİTALAR

Harita 1: Fiji Adaları 22
Harita 2: Solomon Adaları 57
Harita 3: Saministlerin Java'da yaşadıkları bölgeler ve Kendeng Dağları 124
Harita 4: İgbo ülkesi ve komşuları 136

ÖNSÖZ

★

"Fikirlerim yenidir ve bu nedenle yeni kelimeler bulmak ya da eski kelimelere yeni anlamlar vermek zorundaydım" der *Montesquieu*, Kanunların Ruhu'nda. Bu kitapta böyle bir iddia yok. Paylaştığım hikâyeler Türkçe okurlar için yeni olsa da fikirler yeni değil. İsyan, direniş, devrim, ayaklanma ve çatışma gibi kavramlar ezelden beri lügatimizde. Onlara "yeni anlamlar" yüklediğim de söylenemez. Yapmaya çalıştığım şey, onların özgün anlamları üzerindeki toprak tabakasını eşelemek. Böylece bu olguların da en az karşıtları (uyum, denge, düzen, istikrar vs.) kadar yapıcı ve işlevsel olduğunu göstermek.

Putlarına saldıran misyonerin kellesini baltayla uçuran Toprak İnsanları'nın (birinci hikâye); sömürge valisinin kafasını tüfekle parçalayan Dağ İnsanları'nın (ikinci hikâye); vergi tahsildarına cinsel organını gösteren Javalı köylülerin (üçüncü hikâye); elindeki yağı sayım memurunun başından aşağı boca eden Bayan Nwanyeruwa'nın (dördüncü hikâye) bu eylemlerinin -hem moral hem de hukuki anlamda- meşru olduğunu söylüyorum.

Bu gibi olaylar karşısında, "kaybedecekleri kesin olan bir savaşa girdiler; otoriteye **itaat** etmeleri ya da istemiyorlarsa *Hicret* etmeleri gerekirdi; bir hiç uğruna öldüler; değdi mi?" mealinde konuşan "sağduyu" sahiplerinin bu hikâyelerden olumlu etkilenmeyeceğini biliyorum. Zaten bu kitap da onları ikna etmek için yazılmadı. Esasen insanları herhangi bir konuda ikna etmek ya da etkilemek için kitap yazma devri çoktan geçti.

"Bir mücadele sağlayarak tarihi yapan hareketi meydana getiren, kötü yandır" der *Marx*, Felsefenin Sefaleti'nde. Toplumsal yapılar ve ilişkiler, **iyi** ve **kötü** yanlar olmak üzere iki çelişik unsur barındırır ve tarih bu ikincisi üzerinden ilerler. Örneğin Feodalite'nin iyi yanları (şövalyelik erdemleri, haklarla ödevler arasındaki uyum, şehirlerin patriarkal hayatı, köylerde ev sanayiinin sağladığı refah vs.) unutu-

lup giderken kötü yanları (toprak köleliği, kalıtsal imtiyazlar, siyasal keşmekeş vs.) burjuvazinin bütün tohumlarını içermekle, Batı Avrupa tarihini ileri bir aşamaya taşıdı. Aynı durum güç ilişkileri için de geçerlidir: İtaat iyi yanı, itaatsizlik kötü yanı temsil eder.

İç savaşlar, darbeler ve sınıf mücadeleleri de böyledir. Ana akım akademi ve medya, bu olguların siyasal yaşamda oynadığı kurucu rolü küçümserken *pasifize* edilmiş bir toplumsal düzen anlayışını sürekli yeniden üretir. "Şiddetin her türlüsüne" karşı olan bu anlayış, köle tüccarlarından kredi-finans kurumlarına uzanan tarihsel hat boyunca kesintisiz ölüm kusan silahlar için bir tür *kamuflaj* işlevi görür. Buna karşılık, sokağa dökülen kitlelerin istemsizce kırdığı fayans ve fıskiyelerin başında yas tutar. Onları, "haklı iken haksız duruma düşenler" olarak etiketleyip ayıplar. Haklılıkları çok umurundaymış gibi...

Hikâyelerini paylaştığım "devletsiz" topluluklar, 19. yüzyıl başlarında önce Avrupalı tüccar ve misyonerlerle, ardından ateşli silahlarla donanmış ordularla karşılaştılar. Hiyerarşik ilişkilere ve otorite sembollerine aşina olmayan halklar, bu karşılaşmanın sömürgen doğasına yer yer şiddetle karşılık verdiler. Kültürlerinin ortak yönü, güç yoğunlaşmasına direnen pratikler içermesiydi. Sonuçta, sömürgeci güçlerin onları tam teslimiyete zorlama konusundaki kararlılığı ve orantısız şiddetiyle ezilseler de isyancı tutumları ve sağladıkları kısmi başarılar, sonraki kuşakların yolunu aydınlattı.

Klasik sömürge çağı kapandığına göre, Türkçe okurlar için *egzotik* sayılabilecek diyarlara ait hikâyeleri okumanın ne faydası var? İki muhtemel faydası var: **Birincisi,** Walter Benjamin'in vurguladığı gibi, fedakârlık ruhu ve nefret, "özgürleşmiş torunlar idealiyle değil, köleleştirilmiş atalar imgesiyle beslenir." Fedakârlık ruhu ve nefret, ezilen sınıfların en büyük güç kaynağıdır. **İkincisi,** bu hikâyelerin kahramanları sadece sömürgeci operasyonlara karşı çıkmadılar. Aynı zamanda sömürgenler sayesinde ilk kez tanıştıkları *Devlet* aygıtının müdahalelerine de isyan ettiler. Birilerinin devlet adına, kendilerinin parçası olmadığı bir güç adına yaşamlarına karışmasına izin vermediler. Vergi ödemeyi, sayılmayı; doğum, ölüm ve evliliklerini bildirmeyi reddettiler. Özetle, onlar güç ilişkilerinde kötü yanı temsil ettiler. Kötü yan (itaatsizlik) itibar kaybederken iyi yanın (itaatkâr-

lık) ana akım haline gelmesi, *kıyamet* alametidir. Bu kitap, o kıyametin mütevazı bir habercisi olarak, okuyucuyu kötü yanda pozisyon almaya çağırmaktadır.

Umarım ki *İsyan Hikayeleri* okuyucuya bu yönüyle yararlı olsun. Eğer olmayacaksa, son nefesinde bile zalime atmak için bir taş arayanların elinde taş olsun!..

Muhsin Altun

Ankara

30 Ağustos 2025

GİRİŞ

Marksizm'in bütün doğruları tek cümlede özetlenebilir:
İsyan etmek haklıdır (Mao Zedong).

İsyan Etmek Haklıdır

Komünizmin son büyük teorisyeni Mao Zedong'a bu sözü söyleten, insanların durup dururken isyan etmeyecekleri gerçeği idi. Sınıfsal çelişkilerin uzlaşmazlığı kristal parlaklığında ortaya çıktığında isyan da nesnel ve tarihsel bir zorunluluk olarak kendini dayatır.

İnsanlar, krizlerle baş etme konusunda şaşırtıcı bir metanet ve/veya esneklik *(resilience)* geliştirmiş olmakla, yozlaşan rejimleri devirme konusunda genelde ağırdan alma eğilimindedir. Gece yatağa aç giren adamın sabah kılıcına davranmayışında Peygamber'in dostu Ebû Zer'i şaşırtan da budur: Daha ne olması beklenmektedir?

Halkın çoğunluğu, eşitsizliğin doğallaştırıldığı ve kültürel bir mantık içine kazındığı *ulvî* amaç ve değerlere bağlı kalmayı tercih ederken feleğin bütün imkân ve çareleri kestiğini gören bir avuç insan silaha sarılır. Hükümet sözcüleri, onları basitçe "kana susamış teröristler" olarak damgalarken *sağduyu* sahipleri yöntem ve etik ağırlıklı hayırhah eleştirilerde bulunurlar: Onlar aceleci davranmışlar, "haklı iken haksız" duruma düşmüşlerdir vs. Akademisyenler, isyancılardaki şiddet eğiliminin kökenlerini bilimsel yöntemlerle araştırmaya koyulur. Psikologlar, normal insanları kararlı fanatiklere dönüştüren *radikalizasyon* süreçlerini belgelemek için yarışırlar (Altun, 2023).

Biz ise bu kitapta tam tersini yapacağız. İsyancılarla ve itaati reddedenlerle *empati* kuracağız. Onların "devlete karşı" bireysel ve kolektif direniş yordamlarını belirleyen koşulları ve onları birer terörist ya da sapkın olmaya teşvik eden dert ve öfkenin arka plânını tanımaya çalışacağız. Bunu yaparken **(1)** sömürge çağından seçtiğimiz dört hikâyeden yardım alacağız. **(2)** Çelişkinin uzlaşmazlığının, zalim ile mazlum, sömürgen ile sömürülen arasındaki ilişkinin doğasından kaynaklandığı gerçeğini rehber edineceğiz.

İtaat ve İsyan Diyalektiği

İktidar ve otoritenin olumlanması hatta kutsanması, antik çağlardan bu yana hem seküler hem de dinsel değerler sisteminin merkezinde yer almıştır. Özel alanda, insanların bir eylemi *etik* açıdan değerlendirmek için vicdanlarını yoklamaları olağan bir eğilimdir. Buna karşılık, **Devlet** tarafından yapılması ya da yapılmaması emredilen şeyler söz konusu olduğunda sorgusuz sualsiz itaat kural; ihmal veya itaatsizlik istisnadır. Devlet'in özellikle cebir ve şiddete dayalı otoritesinin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında çok az düşünürüz. Devlet aygıtları, hayatımıza müdahale ederken, bize neyi yapıp neyi yap(a)mayacağımızı buyururken verili bir meşruiyetten yararlanırlar. Meşruiyetlerinin kaynağı, kendi varlıklarıdır.

İtaati ve itaatkârlığı tanımlamakta lügat ve semantik olarak bir sıkıntı yoktur. Herhangi bir eylemi, kişisel bir arzu veya güdü nedeniyle değil de *otorite* konumundaki biri tarafından emredildiği için yaptığımızda (ya da yapmadığımızda) o kişiye ya da kuruma itaat etmiş oluruz. İnsan türü, evrimsel süreçte iktidar sahiplerine itaat konusunda güçlü bir eğilim geliştirmiş; itaat kısmen içgüdüsel bir "ihtiyaç" haline gelmiştir. Bu ihtiyaç o denli güçlüdür ki oy verdiğimiz liderlerin etik ve hukuk dışı işlerini haklı göstermek için gerekçeler üretir ya da onların yolsuzluklarına dair farkındalığımızı tetikleyebilecek bilgi kaynaklarından uzak dururuz. İtaat etmek kolaydır ve bunun için bir açıklama yapmanız gerekmez. Buna karşılık, itaatsizlik için her koşulda ciddi gerekçelere ihtiyacınız vardır.

Bir toplumdaki "kitlesel gözetim" derecesi de itaatsizlik olasılığını azaltarak insanın zalim bir hükümete bile itaat etme isteğine katkıda bulunabilir. Uydu ve iletişim teknolojilerindeki baş döndürücü gelişmelerle çeşitlenen kitlesel gözetim, tanrının her şeyi gören gözü nedeniyle davranış ve düşüncelerini sansürleyen dindar bir müminin deneyimlediği türden bir bilinç durumu yaratır. Devletin kitlesel gözetim ihtiyacını şu veya bu gerekçeyle kabul eden ya da eylemsizlik ve itaat yoluyla yayılmasına izin veren toplumlar tiranlığa direnemez. Keza, kabul edilme ihtiyacı, güçlü uyum sağlama dürtüsü ve yüksek dozda *endoktrinasyon* da toplumsal direnci zayıflatarak bireyleri itaate teşvik eder.

Endoktrinasyon için başlıca merkezler, örgün eğitim kurumları ve üniversitelerdir. Ana akım[1] akademiyi karakterize eden pedagojik ve epistemik formasyon, Avrupa-merkezci ve otoriter bir kurumun tarihsel olarak geliştirilmiş ve yayılmış bir sürümü olmakla, otoriteyi sorgulayan bir eğitim önermez. Bilakis otoritenin, uzmanlığın ve tanınırlığın sesine kulak vermeye zorlar. Kürsüleri tutanları aziz mertebesine yükseltirken muhalifleri susturur ve bu entelektüel yankı odasına girmeden bilginizin kabulü mümkün olmaz. Bu dışlamanın sistemik doğası, diğer şeyler yanında, akademik gelenek ve atıf *(citation)* sistemlerine saygı perdesi altında gizlenir. Kişi, kendi konumunu ilerletmek için mevcut akademik putlara tazim ve atıfta bulunmadıkça; yayın yapabilmek için ücret ödemedikçe; sistem vasıtasıyla uzman konumuna yükselmedikçe masaya koyduğu her çalışma otomatikman ve acımasız biçimde amatör ve alakasız olarak değerlendirilir. Bilgi, otoritenin ağzından çıktığı ölçüde güce dönüşür. Otorite de böylece herhangi bir konu hakkında söylenen son sözle özdeşleşir.

İtaati bir norm olarak algılamamızı kolaylaştıran gelişmelerden biri de II. Dünya Savaşı'nın ardından ana akım sosyolojiye hâkim olan *denge*, *düzen* ve *uyum* ilkeleridir. Toplumsal yapıların devamlılığını sağlayan unsurlar dışında nerdeyse hiçbir konuyla ilgilenmeyen Talcott Parsons (2022) ve takipçilerinin yücelttiği bu "Amerikan malı" ilkeler, kabaca, bireyin toplumsal eylemlerini "onaylanma" beklentisinin tayin ettiği ve toplumsal düzenin uyumlu bireysel eylemlerin bir işlevi olduğu tezine dayanır. Bu alandaki çalışmaların cevabını aradığı soru hep aynıdır: Toplumsal düzen nasıl mümkündür? Düzen merkezli kuramların, isyan, devrim ve çatışmayı yıkıcı, ayrıştırıcı ve "işlevsiz" *(disfunctional)* olgular (Swingewood, 1998) olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Gücün ve çatışmanın önemini en alt düzeye indirip, uyum ve tutarlılık ögelerine vurgu yapan kuramlar, muhafazakâr ideolojinin "bilimsel" ifadesidir.

Türkiye akademisi de büyük ölçüde bu ifadelerin radyoaktif tesiri altında yapılanmıştır. Onun için *toplum*, bir bilgi nesnesi olmaktan ziyade korku nesnesidir. "Bir inceleme ve analiz nesnesi olarak

1 Bu kitapta "ana akım" derken, antropoloji, sosyoloji ve siyaset bilimi başta olmak üzere sosyal bilim dallarının -sınıfsal konuları dışlayan- emperyal ve/veya halk düşmanı sürümlerini kastediyoruz.

toplum" fikri (Pocock, 1961) az gelişmiştir. Eskiden Cuma hutbelerinden aşina olduğumuz "hepimizin dinimiz bir, bayrağımız bir vs." mealindeki söylemler, bugün ana akım sosyolojik düşünceye hakim durumdadır. Çoğunluk, sorunları kaşımaktansa sorunlara masaj yapma eğilimindedir. Baş vermekte olan toplumsal sorunlar hakkında hiç bir uyarıda bulunmayan ve çözüm teklif etmeyen uyum, konsensüs, ortak değer yönelimi vb. temalar, yukarıda açıkladığımız nedenlerle daha çekici görünmektedir. Manisa'nın dağ ve ova köyleri arasındaki sosyoekonomik farklılıkları yerinde gözleyip irdeleyen *Behice Boran* ya da Doğu'nun aşiretleri arasında dolaşıp Kürt Sorunu'nu "kaşıyan" *İsmail Beşikçi* gibi sosyologların izinden gitmeye cesaret edebilmiş çok az akademisyen vardır.[2]

Oysa varoşların ve kırsalın yasadışı eylemlerle sarsılmadığı, zengin sınıfların mülklerini sigorta ettirmeden uyuyamadığı ya da hükümetlerin devrimci eylemlerle tehdit edilmediği bir toplum "dengede" değildir. Bu tür koşulların yokluğu, en fazla bir "istikrar" işareti olabilir (Nadel, 2004). Denge ve tehdit, bir çizginin iki yanında mevzilenmiş olgulardır. Bir toplum, -potansiyel anlamda- iç savaş koşullarına yaklaştığı ölçüde "dengede" demektir. Bunun dışındaki denge tanımları, sağcı liderlerin dillerinden düşürmediği "milli birlik ve beraberlik" temalı söylemlerin türevi olup, daha ziyade istikrara gönderme yapar. Kaynak dağıtımının siyasallaştığı, sosyoekonomik dışlanmanın kurumsallaştığı, birbiriyle ilişkili bir dizi anayasal kurum veya işlevin tek merkezden yönetildiği koşullarda, kitlesel bir öfke veya infial gözlenmiyorsa orada istikrar vardır. İstikrarın kitlesel eylem ve isyanlarla bozulduğu momentte toplum denge durumuna geri dönecektir.[3]

Bütün bunlara karşın, aileden okula, ordudan toplu ulaşım araçlarına kadar hemen her alanda itaatin sözde faydalarını pratik olarak deneyimler ve hissederiz. Din ve ahlak kitapları, insanlığın selameti için itaatin ne denli lüzumlu olduğuna dair nasihat ve menkıbeler

2 Harmanşah ve Nahya'nın (2016) derlediği Etnografik Hikâyeler'in kahramanları, bu "çok az" nitelemesi içinde özel bir yere sahiptir.

3 Burada, "denge" *(equilibrium)* kavramını bir varsayım olarak, bir tür belirlilik aramanın mantıklı olduğunu düşündüğümüz koşullar için kullanıyoruz. Yoksa kelimenin tam anlamıyla bir sosyal dengeden bahsetmek gerçekçi olmayıp, metafizik ve idealist bir bakıştır.

açısından zengindir. Ana akım antropoloji ve sosyoloji kuramları, itaat ve uyumun evrimsel açıdan *adaptif* (uyarlayıcı) olmakla, türümüzün devamını sağladığını ima eden kanıtlarla doludur. İtaatkâr ve uysal bireylerin hayatta kalma ve genlerini aktarma olasılıklarının *(fitness)* daha yüksek olduğu varsayılır. Evrimsel temellere sahip itaatkârlık karşısında, itaatsizlik bir tür "anomali" veya sapma gibi görünür ya da kitlelere öyle gösterilir.

Bu gösterim, itaat yönlü tercihlerin *sınıfsal* doğasını özenle akademik ilginin dışında tutar. Oysa itaatin küresel yaygınlığı, kalabalık yoksul kitlelere empoze edilen bir "değer" olmasıyla yakından ilişkilidir. Çocukların değer tercihlerini etkileme konusunda önemli bir kapasiteye sahip olan ebeveynler arasındaki sınıfsal farklılıklar, itaatin değerler sıralamasındaki yerini de tayin eder. ABD'deki ebeveyn değerlerini sınıflar itibarıyla karşılaştıran sosyolog Melvin L. Kohn'un (1969) çalışması, orta-üst sınıf ebeveynlerin çocuklarına "özyönetim" *(self-direction)* öğretmeye vurgu yaparken işçi sınıfından ebeveynlerin davranışsal uyumu yansıtan değerlere (itaat ve düzen) öncelik verdiğine dair kanıtlar sunmaktadır. **Orta-üst sınıflar, kendi kendini yönetme ve empatik anlayış gibi içsel süreçlere odaklanırken işçi sınıfı, dışarıdan tanımlanmış standartlara uymaya odaklanır.** Büyük ölçüde ebeveyn etkisiyle gelişen bu tercihler, bir sonraki nesilde aynı sosyalleşme uygulamaları ve kazanım farklılığının yeniden üretilmesini kolaylaştırır. Kohn'un bulguları, Lareau (2018) ve Cano (2022) tarafından da farklı açılardan teyit edilmiştir.

Bir "Karşı Güç" Olarak İtaatsizlik

İtaat, çocuklar ve ebeveyn arasındaki ilişkiler ya da saldırı, hırsızlık veya cinayet gibi eylemleri yasaklayan yasalara bağlılık gibi belirli durum ve koşullarda faydalı olabilir. Bununla birlikte, diğer durumlarda itaat en acımasız sonuçlara yol açabilir. Tanınmış psikanalist Arno Gruen'in (2012) tespitiyle, örneğin çocuklarda "ödül ve övgü yoluyla yaratılan itaatkârlık" ilerleyen yaşlarda empati kaybına yol açabilir. Keza, "bencil olmayan bir sadakatle" körü körüne itaat, itaatsizlikten kaynaklanan suçlara kıyasla insanlık trajedisinde daha büyük bir paya sahiptir (Koestler, 1978). Bu kitap, bir yandan itaatin olumsuz sonuçlarına dair bir uyarı amacı taşırken diğer yan-

dan baskıcı rejimlerin yükselişine karşı kritik bir "karşı güç" olarak itaatsizliğin erdemine vurgu yapar. Bugün açıklanması gereken, itaat değil itaatsizliktir.

İtaat etme eğilimi insanın belirgin bir özelliği olsa da tarihsel veriler, yozlaşmış güç karşısında ayağa kalkmaya ve onun dayatmalarını reddetmeye istekli bir azınlığın her zaman var olduğunu söylemektedir. İtaatsizlik etme cesaretine sahip olanlar sadece özgürlüğün koruyucuları değil, aynı zamanda -Erich Fromm'un (2017) vurguladığı gibi- toplumları ileriye taşıyan bireylerdir:

> *İnsan, itaatsizlik eylemleriyle evrimleşmeye devam eder. Vicdanı ve inançları nedeniyle otoriteye hayır deme cesareti gösterenlerin varlığı insanoğlunu sadece ruhsal açıdan geliştirmekle kalmamış, zihinsel gelişimini de itaatsizlik yeteneğine bağlı kılmıştı; insanoğlu yeni düşünceleri susturmaya çalışan otoritelere ve değişimin anlamsız olacağını söyleyen köklü inançların otoritesine itaatsizlik etmişti.*

Yine de şunu bilmeliyiz: İnsanların çoğu, Devlet'e sorgusuz sualsiz itaati teşvik eden ön kabullere veda etmedikçe onu yönetenlerin ahlaksızlıklarını reddetmeye yanaşmayacaktır. Kendimizin ya da başkalarının eylemlerinin doğruluğunu veya yanlışlığını değerlendirirken vicdanımızı yoklayabiliriz. Ancak *Devletlû* kategorisindeki bireylerin eylemleri söz konusu olduğunda bu yeterli değildir. Geçmiş ümmetlerin ve bilhassa "devletsiz" ya da "devlet öncesi" olarak etiketlenen toplumların rehberliğine de ihtiyacımız vardır. Onların sömürgeci temaslarla başlayan hikâyeleri, otorite karşısında sorgulama ve direnişin kural; itaatin istisna olduğu bir evrene açılmaktadır.

Fiji'nin "Toprak İnsanları" Tuka Kültü'nden güç alarak (Hikâye- I); Solomon Adaları'nın "Dağ İnsanları" ata ruhlarını çağırarak (Hikâye- II); Java'nın yoksul çiftçileri Âdem Dini'nin mistik öğretilerine gönderme yaparak (Hikâye- III); Nijerya'nın İgbo kadınları geleneğin kendilerine tanıdığı haklara güvenerek (Hikâye- IV) isyan ettiler. Dördünde de ortak nokta, otorite ve hiyerarşi nefretiydi. Bununla, onların kuralsızlık ve anarşiyi tercih ettiklerini iddia etmiyoruz. Bilakis onlar, içerisinde yer almadıkları, öznesi ya da bileşeni olmadıkları yapıların kendilerini yönlendirmesine veya sınırlandırmasına tepki gösterdiler. Tepkilerini bazen itaatsizlik şeklinde, ba-

zen de şiddetle ifade ettiler. Onlar, emperyalizmin bir kavram olarak henüz doğduğu koşullarda savaştılar ve genellikle kaybettiler ama *etik-moral* anlamda doğru tarafta durdular. Kendi değer ve ilkelerini kısmen de olsa sömürgenlere kabul ettirerek gelecek kuşaklara esin kaynağı oldular. Hem korku hem saygı uyandırdılar.

Onların isyan ya da itaatsizliklerinin kaynağı, basitçe "sömürge hükümetinin bazı uygulamalarından doğan rahatsızlık" olmayıp, modern Devlet'te somutlaşan "egemenlik" ile ataerkil aile, klan ya da akrabalık grubunun geleneksel otoritesi arasındaki çatışmayla ilgilidir. İsyanlar bu anlamda üretim ilişkilerinin çelişkili doğasının da bir ifadesidir: *Devlet* ekonomik artığa el koymakla; *Topluluk* ise ihtiyacı kadar üreterek, varsa fazlalığı yeniden dağıtmakla bekasını güvenceye alır. Üretici güçlerin gelişmişlik düzeyinin aksine izin vermediği koşullarda çatışma kaçınılmazdır. Diyalektik materyalist yöntemle yapılacak bir ön analiz, ilk bakışta histerik ve/veya sapkın görünen bu isyanları analize daha elverişli hale getirebilir. İsyancıların "haklı iken haksız çıkmak" gibi bir amacı yoktur; isyan etmek haklıdır.

Devlet müdahalesi, sömürgen temaslardan önce bu insanların hayatında ikide bir tekrar eden bir sıklığa sahip değildir. Devlet öncesi siyasal formasyonlar ('Büyük Adamlar' ya da şefler), takipçilerinin günlük yaşamına bu yoğunlukta müdahale etmez; edemez. Dolayısıyla, yerli halkların 19. yüzyıl başlarında deneyimledikleri bu olguyu (müdahale) uysallıkla karşılamaları beklenemezdi. Mevcut yapılanmaları -en azından kurumsal anlamda- tamamen otorite karşıtı idi. Onlar, antropolog Pierre Clastres'in (1991) tespitiyle, "devlete karşı" yapılanmışlardı. Bu toplumların kendi üyeleri tarafından kasıtlı olarak "eşitlikçi" *(egalitarian)* biçimde yapılandırılmış olması, liderlerin kendi takipçileri tarafından tahakküm altına alınmasını sağlar. Liderin otoritesi, onun siyasal topluluğu tarafından tanımlanıp tahsis edilmiştir. Bir diğer antropolog Christopher Boehm'un (1993) "tersine tahakküm hiyerarşisi" olarak adlandırdığı bu durum, eşitlikçi toplumlarda hiyerarşi yokmuş gibi bir yanılsamaya yol açmıştır.

Eğer öyleyse bu toplumlar, muhtemelen devlet ölçeğinde bir siyasal formasyona can veren cebir ve şiddet mekanizmalarına dair erken bir sezgiye sahiptirler. "Devletsiz" oluşları, bir yoksunluk ya da gerilikten ziyade -devletli toplumların henüz erişemediği- bir bilinç düzeyine işaret ediyor olabilir.

Devlet müdahalesinin en bilinen aracı, antik çağlardan bu yana vergilendirmedir. Nitekim incelediğimiz dört ayrı topluluğun isyanında da ortak sorun vergidir. Sömürgen bakış açısından **vergi**, yerlileri geçimlik yaşam tarzına yakın, "tembel ve savurgan alışkanlıklardan" uzak tutmaya hizmet eder. Böylece aksi takdirde altına düşecekleri "hayvani seviyenin" üzerine çıkarlar (Lal, 1992). Gerçekte ise vergi, sömürgeciliğin sıradan altyapısının bir parçası olarak, bir taraftan yerli halkın adalet ve karşılıklılık ilkelerine dair fikirlerini yeniden yapılandırırken diğer taraftan sömürgeci mülksüzleştirmeyi ve ırkçılığı bu fikirlerin arkasına gizleyerek kolaylaştırır. Vergi, aynı zamanda tahakküm kurmanın ve halkı sürüleştirmenin etkili bir yoludur.

Vergiler yalnızca sömürgenlerin para birimi kullanılarak ödenebildiğinden, vergi ödemek için para kazanmak; para kazanabilmek için ekonomik varlıklarını veya emek gücünü Beyaz girişimcilere satmak gerekir. Böylece yerliler parasal ekonomi ve ücretli istihdamla tanışırken modern bir vergilendirme sistemi için de zemin hazırlanmış olur. Bu süreç, yerli halklara "kamu harcamalarının vergilerle finanse edildiği" tezinin doğru olmadığını gösterdi. Devlet tarafından yaratılıp çeşitli mekanizmalarla (kamu harcaması, transferler, maaşlar vs.) piyasaya sürülen paranın vergi adıyla geri toplanmasının, "kaynak çekme" *(extraction)* ve tahakkümü derinleştirme dışında nerdeyse hiçbir işlevi yoktu. Yerliler, modern toplumlarda neoliberal söylemlerle perdelenen bir gerçeği, "ödediğiniz vergiler, size yol, su ve elektrik olarak dönecektir" klişesinin asılsız olduğunu gördüler. Yol yapımında zorla çalıştırılmışlar, elektrik ve telgraf direklerini kendi elleriyle dikmişler; ödedikleri vergiler ise Avrupalı müteahhitlere "hakediş" olarak geri dönmüştü.

Sözde *ruhani* yönü nedeniyle devlet müdahalesi bağlamında değerlendirilmeyen bir diğer kritik öğe **misyoner** örgütleridir. Onlar olmadan hikâyelerini paylaştığımız toplumlar üzerindeki İngiliz nüfuzunun ve genel olarak sömürgeciliğin tarihi eksik kalacaktır. Çoğunluğu *Evanjelik* (tebliğci) motivasyonla hareket eden misyonerlerin, yerlilerin "ruhlarını kurtarmak" için orada olmaları, sömürge idaresinin kuruluşunda hükümetlerle işbirliği yapmalarına engel değildi. Örneğin Nijer Deltası'ndaki Opobo topraklarının kral ve şefleriyle İngiliz hükümeti arasında imzalanan 19 Aralık 1884 tarihli "Himaye" antlaşmasının 7. maddesi, "Hristiyan dininin tüm Beyaz din

adamlarının yukarıda adı geçen kralların ve şeflerin topraklarında görevlerini yerine getirmelerine izin verilecektir ve bu kişiler onlara tam koruma sağlayacaktır" (Anene, 1966) demekle, misyonerlerle işbirliği yapmayı yerel "işbirlikçiler" için de zorunlu kılıyordu.

Ölümcül risklerle dolu bir coğrafyada, İsa'nın Müjde'sinin etkili bir şekilde tanıtılmasının ön koşulu, putperestlerin yaşadığı yerlerin askeri olarak fethedilmesiydi. Buralardaki insanları edilginleştirme *(pacification)* yönündeki sürekli çabaları, misyonerleri İngiliz emperyalizminin manevi kolu olarak konumlandırdı. İkisi arasındaki çıkar evliliği, hikâyesini paylaştığımız ülkelerin nihai sömürgeleştirilmesinde hayati rol oynamakla, yerel direniş hareketlerinin etki alanını daralttı.

Yine de bu hareketlerin uzun ömürlü karakteri, ana akım iddiaların aksine onların "Kargo Kültü"[4] ya da "Binyılcılık" gibi basit batıl inançlardan daha fazlası olduğunu göstermektedir. Esasen bu ikisi, ancak Batı kültüründe ve sömürgeci pratikte "ötekileştirici" bir kategori olarak var olmuştur.

Keza, bu hareketler, hem sömürgenlerin hem de bağımsızlık sonrası (post-kolonyal) devletlerin zayıf noktalarını ifşa etti. Ancak nihayetinde her ikisi de yerlilere iradesini dayatacak kadar güçlü ve kararlıydı. Buna rağmen bu hareketler, popüler muhalefet hareketlerinin gelecekteki tezahürleri üzerinde kalıcı etkilere sahip olacaktı. Hareketlerin özgün formu, ilk başta sahip olduğu güçle yeniden ortaya çıkmasa da direniş ve isyan ruhunu diğer popüler hareketlere aşıladı.

İsyancılar geride sadece hikâye değil gayrimeşru yönetimlere direnme konusunda takip etmemiz gereken bir plan da bıraktılar. Eş deyişle, isyanın kitabını yazdılar: Güç dengesinin yokluğunda tiran-

---

4 **Kargo kültü**, sömürgeleştirilen toplumların emperyal ticari ağlarla teması sürecinde ortaya çıktığı varsayılan, çok çeşitli pratikleri kapsayan bir Melanezya "Binyılcı" *(Millenarianist)* hareketidir. Hareket, adını -Avrupalıların sömürge veya savaş pratiklerini taklit eden- belirli ritüel eylemlerin (gemiler ve uçaklar için temsili limanlar ve pistler yapmak, bayrak direkleri dikmek gibi) maddi bolluk (kargo) getireceği inancından almıştır. Kargo kültü, sömürge karşıtı yerel hareketlere akıl dışı ve mistik eğilimler atfetmek amacıyla ana akım antropolog ve tarihçiler tarafından yaygın biçimde kullanılan bir klişedir. Kavramın doğuşu ve karşı eleştiriler için bkz. Lindstrom (2018).

lıkla savaşmanın en etkili yolu, dayanışma, sivil itaatsizlik ve kolektif eylemlerdir. Bunun için, (1) Devlet'le işbirliği yapmayacaksın. (2) Devlet'in "her şeye kadir" olduğu anlatısını her fırsatta baltalayacaksın. (3) İnsanları bir araya getireceksin. (4) Devleti temsil eden kurumlara meydan okuyacaksın. (5) Direniş toplulukta başlar ve dışa doğru büyür, tersi değil. "Muhtaç olduğun kudret" toplumdadır; ondan ayrı, soyut bir kavram değildir. Özetle, devletli toplumlar olarak deneyimlediğimiz hiyerarşi ve itaat doğaya ve akla aykırıdır.

Ne Yapmalı?

Devletsiz halkların "devlete karşı" örgütlenmesi hakkında, yaşayan topluluklara dair gözlemler dışında çok az maddi kanıta (yazıtlar, anıtlar vb.) sahibiz. Çünkü otorite karşıtlığı fosilleşmez; jeolojik katmanlarda izine rastlanmaz. Toprak İnsanları ya da örneğin Âdem Dini'nin takipçileri hakkındaki hikâye, tespit ve gözlemlerin, onların öğretilerini bir bütün olarak yansıttığını söylemek zordur. Dolayısıyla, onlardaki itaatsizlik veya otorite karşıtı eğilimlerin yeniden inşası, hem arkeolojik hem de yazılı materyalin bir araya getirilmesini gerektirir. Buna karşın yakın dönem yazılı kayıtlar, çoğunlukla onları tutan sömürgen kurum ya da bürokratların yönetsel kaygıları ve kültürel önyargılarıyla maluldür. Keza, siyasal bir birlikten "yoksun" görünen bu halkları tek bir çatı altında toplamaya yönelik stratejiler, vergilendirme, askere alma, tedarik ve meşruiyet iddiaları üzerinden bu toplulukları kontrol etme girişimlerinin tarihini yansıtır.

Elde başka malzeme bulunmadığına göre ne yapmalı? Bir akademisyen ya da araştırmacı için olası iki yol mevcuttur: **Birincisi**, failliğin kültürel olarak spesifik nosyonlarını, eşitsizliği, toplumsal cinsiyet rollerini, anlam sistemlerinin rekabetçi müzakeresi üzerinden sosyal formların zuhurunu ve çatışan sosyal stratejileri bütün olarak vurgulayan kuramsal çerçeveler geliştirmektir. Bu, toplumların karmaşık örgütsel dinamiklerine dair yararlı bir kavrayış sağlayabilir. Böyle bir kavrayışın bize şunu göstereceğini öne sürüyorum: Onların isyanı ya da itaatsizliği, basitçe herhangi bir yoksunluktan ya da tükenmişlikten kaynaklanmayıp, insan haysiyetini koruma ve savunma çabasının bir ifadesiydi. Onlar *ilk(el)* insanlardır; onur ve haysiyetin uysallık ve itaatle değil itiraz ve itaatsizlikle korunacağına

inandıkları için harekete geçerken güç dengelerini nadiren gözetirler. Dolayısıyla, onların eylemlerini analiz ederken veriler kadar empatiye de ihtiyacımız var.

Haysiyet kavramı, bireyin maddi ve kültürel ihtiyaçlarını kimseye "yüzsuyu dökmeden" ve hiyerarşik bir ilişkiye girmeden karşılama imkân ve kabiliyetiyle ilgilidir. İnsanın haysiyet çabası, akıl, empati ve saygınlık talebi ile ayrılmaz bir bütün oluşturur. İnsanlık tarihinin en çetin ve kavgalı sahneleri, insan haysiyetinin tanınması arayışı ile damgalanmıştır. Yine de hiçbir toplum bu alanda tam bir başarıya ulaşmış değildir. Haysiyet devriminin başarısı, işbirliğine, fedakârlığa ve özgürlük için çaba göstermeye dayanır. Bireysel saygınlığın olmadığı ya da egemen sınıflarla sınırlı olduğu toplumlar, uzun vadede verimsiz ve istikrarsız hale gelme eğilimindedir. Haysiyeti bile metalaştıran egemen sınıfların haysiyet mücadelesi verdiği görülmez. Bu mücadele, tarih boyunca ezilen ve sömürülen sınıfların eylemlerini karakterize eder.

İkincisi, bilim ile etik ve politik adanmışlığı bir araya getirmek; eylemleri analiz ederken bizzat eyleme geçmektir. "Militan Antropoloji" akımının öncülerinden Nancy Scheper-Hughes (1990, 1995), antropologların daha geniş kitlelere ulaşabilmek için (1) anlaşılmaz düzyazıdan kaçınarak alışılmışın dışına çıkan kitaplar yazması ve (2) kendilerini yoksullara, yerinden edilmiş ve ezilmişlere yoldaşlar olarak sunması gerektiğini savunur. Mao Zedong'un "Yalınayak Doktorlar"[5] kavramından esinlenerek önerdiği ayakları yere basan bir "Yalınayak Antropoloji" adına pek çok radikal eyleme destek veren Scheper-Hughes'e (2016, 2020) göre, alışılmışın dışında isyan girişimleriyle egemenleri şaşırtmak gerekir. Meslektaşlarına şöyle seslenir:

> *Kral yok, kraliçe yok, sadık muhalefet yok, ama saray isyanı da yok (henüz o kadar delirmedik). Bunun yerine saray soytarısı olalım; o küçük, bazen alaycı, bazen ironik ama her zaman ya-*

5 Mao Zedong'un 26 Haziran 1965 tarihli direktifi ile "kırsal kooperatif tıbbi sistemleri" adı altında Çin ulusal sağlık sistemine entegre edilen "Yalınayak Doktor" modeli, kırsal kesimde çalışmak üzere temel tıp eğitimi almış sağlık emekçilerini kapsar. Modelin amacı, kentsel ve kırsal sağlık hizmetlerinin kalitesi arasındaki eşitsizliği azaltmaktır.

ramaz, kenardan gelen ses olalım (ama bugün kralın 'biraz az giyinmiş' göründüğünü söylüyorum!). [...] Hemen o beyaz ceketi çıkarıp asın ve soytarının beyaz yüzünü takın. Baştan çıkarılmayın; baştan çıkarıcı olun! Yıkılmayın; yıkıcı olun!

Etik ve politik adanmışlığa sahip bir antropoloğun görevi, konfor bölgesinde yaşayan antropolojiyi bir "zor bilim" haline getirerek sarsmaktır. Antropolog, içinde yaşadığı dünyanın çeşitli sorunlarına dair sağduyulu varsayım ve açıklamalara ısrarla meydan okumalıdır. Geçmiş isyanların hikâyesini yorumlamak ya da güncel isyan hareketlerini "kenardan" izlemek yetmez. İsyanı doğuran somut mantığı kavramak, eş deyişle, "damdan düşenin halini anlamak" ve *empati* yapabilmek için araştırmacının aktif uygulayıcı haline gelmesi gerekir. Bunun anlamı, eylemlerin örgütlenmesine yardımcı olmak, stratejik ve taktiksel tartışmalara ağırlığını koymak, siyasi pozisyonları belirlemek ve nihayet kitlesel eylemler sırasında bedenini ortaya koymaktır.

Özetle, bilhassa antropolojik ve sosyolojik çalışmalar, bizi neoliberal bir dünyaya demirleyen süreçlere müdahale etmek için politik bir araç haline geldikleri ölçüde anlam ve değer ifade edecektir. Bugün ihtiyaç duyduğumuz şey, uysallık ve itaatin değil isyan ve uyumsuzluğun -politik olarak uygulanabilir- bilgisidir. *İsyan Hikâyeleri*, bu bilgiye götüren yoldaki işaretlerden biri olabilir.

★

BİRİNCİ HİKÂYE: TOPRAK İNSANLARI

Senin fidyeni kim verecek?

Bu hikâye, Fiji'de sömürge idaresinin kuruluş sürecinde yerlilerin bir "Vaiz" öncülüğünde başlattığı direnişin maddi ve mistik arka planını anlatıyor. Hikâye, sömürgeciliğin maliyet ve etkileri üzerine sosyolojik bir perspektif sunarken İngiliz "dolaylı yönetim" modelinin işleyiş mantığını ve bu süreçte bilgi inşasının rolünü Fiji örneği üzerinden gösteriyor.

FİJİ'DE SÖMÜRGEN OTORİTENİN DOĞUŞU VE DİRENİŞ: 'TUKA' HAREKETİ

Sömürgeciliğin Maliyeti

Bir tahmine göre, küresel bir imparatorluğu sürdürmenin maliyeti olmasaydı Büyük Britanya'nın vergileri dörtte bir oranında daha düşük olabilirdi; bu da iç yatırımları ve ardından gelen refahı önemli ölçüde artırabilirdi. Buna göre, çok az faydası ve yüksek maliyeti olan imparatorluk ve kölelik, net zarar ettirici olabilir.

Bu satırları, IEA *(Institute of Economic Affairs)* yayın direktörü Kristian Niemietz'in (2024: 26) Avrupa sömürgeciliğinin fayda ve maliyetleri hakkındaki çalışmasından alıntıladık. Niemietz'e göre, İngiltere'nin zenginliğinin köklerini sömürgecilikten ziyade hukukun üstünlüğü, mülkiyet hakları ve girişimcilik gibi liberal kurumların gelişmesinde aramak gerekirdi.

Niemietz'in çalışmasının dolaylı biçimde işaret ettiği gerçek, varsayılan ekonomik avantajlarına karşın sömürgeciliğin öyle kolay bir iş olmadığıdır. Sömürgenlerin başarısı, siyasal kontrolü büyük ölçüde *maliyet-etkin* çözümler üzerine inşa etmelerine bağlıydı. Davie ve McLean (2017), bu anlamda örneğin **muhasebe** tekniklerinin, tahakküm ve kontrolü mümkün kılan bilginin inşasını kolaylaştırıcı etki yaptığını göstermiştir. Muhasebe temelli bilgiler, "yerli halkların üretkenliğini artırmak, alışkanlıklarını değiştirmek ve böylece finansal hesaplamalar ve açıklamalar yoluyla yeni bir kontrol kültürü empoze etmek amacıyla" kullanılabilir.

Ekonomik kaynaklara ucuz yoldan erişmek ve mümkün olduğunda el koymak arzusundaki sömürgen devlet, "kaynak çekme" maliyetlerini asgaride tutmanın yollarını da bulmak zorundadır. Bu yollardan en bilineni, bilhassa İngiliz sömürgeciliğini karakterize eden "Dolaylı Yönetim" *(Indirect Rule)* modelidir.

İngiliz sömürgeciliğinde dolaylı yönetimin merkezî bir yer işgal etmesinde Afrika siyasal sistemleri üzerinde çalışan Evans-Pritchard

ve Fortes'in (1940) başını çektiği sosyal antropoloji disiplininin payı büyüktür.[6] Siyah Afrika'daki kabile toplumlarında teşhis ettikleri "parçalı soy" *(segmentary lineage)*[7] yapılarının doğasını İngiliz hükümeti için değerlendiren antropologlar, bu toplumları kontrol etmek için dolaylı yönetimi önerdiler. Scheper-Hughes'in (1990: 190) "idari antropologlar" olarak adlandırdığı bu akademisyenler, Batı emperyalizminin ahlaki doğruluğunu sorgulama ihtiyacı duymuyorlardı.

Siyasal düzeyde **Sir Frederick Lugard** (1922) tarafından savunulup geliştirilen dolaylı yönetim, son sözün en üstteki bir İngiliz yöneticiye ait olduğu; en altta ise yerel şeflerin ya da kralların günlük işleri yönetmede özgür bırakıldığı bir "yönetişim" modelini ifade ediyordu (Khan vd., 2021: 1366). Bağlılıkları garanti edilen şefler ya da krallar, sömürge düzeninde ikinci düzey patronlar olarak sahne alacaklardı.

Yerel siyasal yapıların varlığına dayanan dolaylı yönetim modelinin zayıf noktası, yerli halkın gücünün ve müzakere becerisinin şiddet seçeneğini gereksiz kılacak bir iletişim stratejisi üzerinden dengelenmesidir. **Yerli**, sömürgenlerin maddi ve kültürel ürünlerinin pasif bir alıcısı olmaktan ziyade tutumları ya da tepkileri onların müdahale kabiliyetine bir dereceye kadar kısıtlama getiren aktif bir katılımcıdır.

Buna karşılık, çoğunlukla Avrupa temasının erken aşamalarında ortaya çıkan yerel liderlerin çabaları, yükseliş halindeki yeni düzenin müdahalelerini dengelemeye odaklanacaktır. Fiji'deki **Tuka** hareketi, bu çabaların *ruhani-mistik* bir çerçevede örgütlendiği koşullarda, her iki taraf için de dengenin sağlanmasındaki zorlukları göstermesi açısından öğretici bir örnektir.

---

6 Antropolojinin "sömürgeciliğin hizmetkârı" formundaki geçmişi, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra yoğun biçimde eleştirildi. Eleştirilerin kuramsal ve etik boyutlarının geniş bir özeti için bkz. Asad (2008).

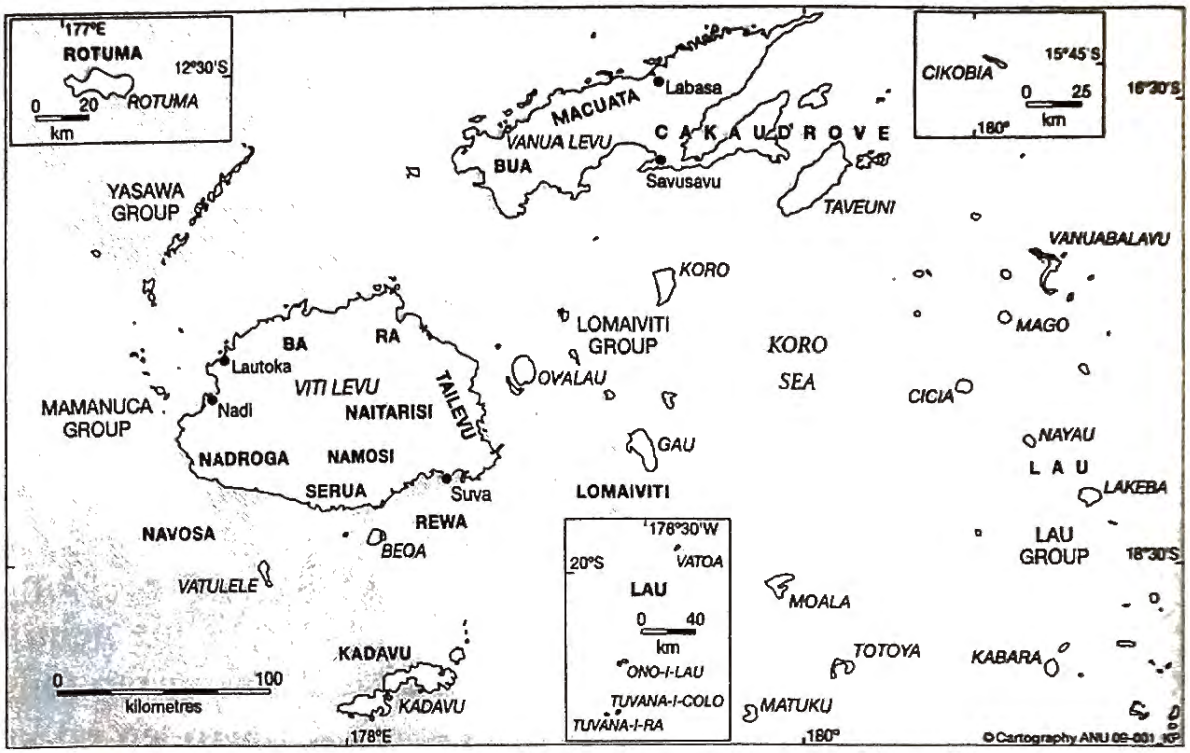
7 "Segmenter" (Parçalı) toplum, güvenlik, savunma ve refah sorumluluğuna sahip grupların *adem-i merkezî* ve eşitlikçi örgütlenmesini ifade eder. Ortak bir atanın sulbünden gelen soy gruplarını kapsar. Kavram, kabile toplumunun yapısını açıkladığı gibi, İngilizlerin kabileleri kontrol etmek için geliştirdiği Dolaylı Yönetim politikasını anlamaya da yardımcı olur (Khan vd., 2021: 1367).

Sömürge Öncesi Fiji

Fiji adalarına (**Harita 1**) ilk ulaşan kâşiflerin (1643'te Abel Tasman, 1774'te James Cook) verdiği bilgiler, bölgenin Avrupalı tüccarların ilgisini çekmesinde etkili olmuştu. Çin'e sandal ağacı ve denizhıyarı *(bêche de mer)* tedarik eden tüccarlar ve ardından balina avcıları kâşiflerin izini takip etti. Bunlardan bazıları, özellikle **tüfek** kullanma becerileriyle yerel şeflere *(Vunivalu)* hizmet sundular. 19. yüzyılın başlarından itibaren Fiji halkı ile Avrupalılar arasındaki temaslar sıklaştı (Ramesh, 2019: 251).

Sandal ağacının tüketilmesinin ardından şeker kamışı, pamuk ve Hindistan cevizinin değerli ekonomik varlıklar haline gelmesi işgücü ihtiyacını artırdı. Avrupalı girişimcilerle ittifak kuran şefler, kendilerine tabi topluluklardan zorunlu emek sağlayıp, en iyi kıyı arazilerini -ateşli silahlar karşılığında- Beyaz yerleşimcilere sattılar. Bir Yerliler Komiseri raporu, "birçok şefin kendi köylülerinin hizmetlerini satmak için işçi toplayıcılarla gizli anlaşma içinde çalıştığını gördük" demektedir. O kadar ki bazı köyler genç işgücünün ayrılması nedeniyle ciddi nüfus kaybı yaşamakla, geride kalanlar yiyecek ve diğer ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmişti (Nicole, 2006: 96-97).

Kâşif ve tüccarlarla birlikte, 1835'te adalara ulaşan köktenci Wesleyan Misyonu başta olmak üzere çeşitli Hristiyan tarikatlarına bağlı misyonerler de Fiji'de faaliyetlerini yoğunlaştırdı (Worsley, 1968: 17). Fiji, her kategoriden Avrupalı girişimci için saygınlık ve kâr olanakları vadediyordu.



Harita 1: *Fiji Adaları (Spurway, 2015)*

Sömürgeci temasların arifesinde Fiji adaları siyasal anlamda birleşik bir görünüme sahip değildi. En büyük iki adanın (Viti Levu ve Vanua Levu) kıyı kesimlerinde, birbiriyle rekabet halindeki şeflik düzeyinde çeşitli siyasal oluşumlar egemendi. Engebeli iç kesimlerde ise kıyıdaki siyasal yapılardan özerk, *komünal* birimler halindeki "Toprak İnsanları" *(Taukei)* ya da sahil halklarının "Dağ Adamları" *(Kai Colo)* dediği topluluklar yaşamaktadır. Kabile mülkiyetindeki tarım arazileri, ortak bir soydan gelen belirli bir kabilenin üyelerini ifade eden *Taukei* tarafından işleniyordu (Fison, 1881: 338).

Herhangi bir adanın tümüne birden hükmeden merkezî bir otorite mevcut değildi. Şeflik statüsünün tanımlanmasındaki anahtar unsurlar, destekçileri tahsis ve "yeniden dağıtım" yoluyla ödüllendirmek için maddi kaynaklara erişim; hediyenin yaygın kullanımı ve akrabalık yükümlülüklerinin üst düzey evlilikler yoluyla genişletilmesiydi (Newbury, 2003: 218). Fiji şeflik sistemi, kalıtsallığın statüsünün onaylandığı hiyerarşik bir sistem olsa da bu onaylama şefleri kutsal ya da tanrısal kılmaz. Bu ikisine dair kozmolojik ve ritüel bilginin koruyucuları, *Bete* denilen rahiplerdir (White, 2015: 172). Ruhban, bu kapasitesi sayesinde şeflerle Toprak İnsanları ve diğer toplumsal gruplar (marangozlar, balıkçılar, savaşçılar) arasında bir ikinci tabaka teşkil eder.

Şeflikler, babasoylu klanların *(Yavusa)* üst düzey bir soy önderi *(Turanga)* altında toplanmasını ifade ederken daha geniş koalisyonlar ve fetih programları, savaşçı ve ritüel statüsü daha yüksek olmakla birlikte siyasal otoritesi zayıf büyük konfederasyonlar *(Matanitu)* altında yürütülüyordu. Himaye ve ittifak olasılıklarını çeşitlendiren bu siyasal ekoloji, fiziksel yerleşimlerde ve sadakatlerde hem hiyerarşik hem de değişken bir toplumsal yapıyı karakterize etti. Adalardaki *komünal* arazi mülkiyetinin, sadakat veya kalıtsal makamlar için bir ödül olarak yeniden dağıtım olasılığını sınırlaması da bunda etkili oldu. Toprak İnsanları'nın yetiştirdiği ürünler (kava, muz, ekmek meyvesi vs.) üzerinde şeflerin münhasır bir hakkı yoktu (Fison, 1881: 337). Buna karşılık gelenekler, şeflerin kişisel ihtiyaçları için insanlara belirli angaryalar (ev inşası, bahçe tarımı, ziyaretçilere yiyecek sağlama, kano yapımı, kaplumbağa tedariki, hasır örme, *Masi kumaşı*[8] yapımı vs.) yükleme hakkını *(Lala)* kabul etmektedir (Macnaught, 2016: 39).

Bu koşullar, şeflerin kendi iç mücadelelerinde önemli bir rol oynayan birleşme ve ittifak tekniklerini Avrupalı yerleşimcilere doğru genişletmesini kolaylaştırdı. Tüccarların, misyonerlerin ve savaş gemilerinin ziyaretleriyle başlayan Avrupa teması, 19. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaşmakla; yerel şeflikler ve konfederasyonlar arasındaki güç dengesini etkiledi.

Özellikle Viti Levu'ya nerdeyse bitişik konumdaki küçük Bau adasının büyük şefi Ratu Seru Cakobau'nun **(Resim 1)** yabancılara arazi ve emek satışıyla öne çıkması, Avrupa temasının siyasal düzeyde ifadesi sürecini başlattı. Cakobau, 1871'de Ovalau adasının iç kesimlerinde yerleşik Lovoni halkını Avrupalı pamuk üreticileri için müzayedeye çıkardığında küçük çaplı bir iç savaşa yol açmıştı. ABD'nin, 1846'da Fiji'deki konsolosluğuna düzenlenen saldırıdan dolayı talep ettiği tazminattan ve *gunboat* diplomasisinden bunalan Cakobau 1854'te Hristiyan oldu. Bau'daki pagan tapınaklarını yıktırıp kutsal *nokonoko* ağaçlarını kestirdi. Cakobau'nun ve müttefiki şeflerin ardından Fiji adaları, Viti Levu'nun yüksek kesimlerindeki halklar dışında Hıristiyanlığa geçti (Kaplan, 1995: 75).

---

8 **Masi kumaşı** ya da "Kabukbezi" *(barcloth), Moraceae* familyasından ağaçların (kâğıt dut, ekmek ağacı) lifli iç kabuğunun ıslanmış şeritlerinin işlenmesinden elde edilen bir kumaş türüdür. Tapa Bezi de denir.



Resim 1: *Kral Cakobau (Spurway, 2015)*

Bu gelişmeler pagan ve Hristiyan yerliler arasında gerilime yol açarken adalar üzerindeki Bau kontrolünü güçlendirdi. Adalar idari bölümlere ayrılıp başlarına Bau kökenli valiler *(Roko)* atandı. Atamalar, işçi toplayıcıların çoğunun Baulu olması da eklendiğinde özellikle iç kesimlerde Cakobau aleyhindeki hoşnutsuzluğu körükledi (Nicole, 2006: 41, 45).

Cakobau'nun vaftiz olmasından etkilenmemiş görünen ABD yönetimi tazminat talebinden vazgeçmedi. Dahası, talep edilen miktar yıllar içinde -kimi ABD'li tüccarların talepleri de eklenerek- büyümüş; 5.000 dolardan 43.000 dolara çıkmıştı. Bu borç nihayet Melbourne merkezli *Polynesia Company* tarafından ödendi. Cakobau'nun firmaya vadettiği 200.000 dönüm arazinin devri sırasında halkın şiddetli tepkisi, kralın otoritesinin sınırlarını gösteriyordu (Lal, 1992: 10). Nitekim 1858'de adadaki İngiliz konsolosu vasıtasıyla yaptığı "Yönetim Devri" *(Cession)* talebi, İngiltere tarafından 1862'de reddedildi. Adaların durumuna ve Cakobau'nun konumuna dair bir rapor hazırlatan liberal Gladston hükümeti için Fiji, "çok izole, su

bulunması zor, kabile düzeyinde yetiştirilen pamuk asla marjinalden fazla olamayacak" bir ülkeydi. *Maori* (Y. Zelanda) savaşının masraflarını karşılamakta zorlanan hükümetin "bir başka yabanıl ırkı" daha yönetmesi zor olacaktı. Cakobau'nun Fiji'yi teslim etmek için yeterli otoriteye sahip olmadığını tespit eden rapor, "saygın Avrupalılardan oluşan danışmanların yardımıyla bir yerel hükümet kurulması" tavsiyesinde bulunuyordu (Gravelle, 1992: 98). Özetle, Fiji sömürülmek için henüz uygun değildi.

Sömürgeci temaslar, yerel şeflere, mevcut statülerine ek olarak çeşitli devlet işlevlerini tanıma ve tanımlama imkânı da verdi. Newbury'nin (2003: 181) tespitiyle, "Avrupa teması sayesinde şefler otoritelerini yeniden tanımlayıp genişlettiler." Nitekim 1871'den itibaren siyasal kontrol alanını genişleten Cakobau, artan ticaret ve misyonerlik faaliyetlerinin hızlandırdığı toplumsal dönüşüm üzerinden kısmi bir merkezîleşme süreci başlattı. Adalardaki mülklerinin ve yatırımlarının güvenliğini sağlamak için işleyen bir hükümete ihtiyaç duyan Avrupalı yerleşimcilerin kendisini "Fiji Kralı" *(Tui Viti)* olarak tanıması Cakobau'nun işini kolaylaştıracaktı (Ramesh, 2019: 252). İngiliz hükümetinin tavsiyesine uyan kral, 1871'de bir anayasa hazırlatmış; yerel şeflerden ve Avrupalı yerleşimcilerin temsilcilerinden oluşan bir meclis ve -başbakan dâhil- Avrupalıların çoğunlukta olduğu bir kabine kurdu.

Bu meşruti monarşiye karşın Cakobau, Avrupalı yerleşimcilerin talepleriyle ve vergi isyanlarıyla baş etmekte zorlandı. Avrupalılar "Kelle Vergisi" *(poll-tax)* ödemeyi reddediyor, hatta bazıları yerli halka da aynısını yapmalarını tavsiye ediyordu (Scarr, 1973: 94). Bunalan Cakobau'nun ikinci devir talebi (Mart 1874), muhafazakâr Disraeli hükümeti tarafından kabul edildi (Eylül 1874). Kral, devir teklifini çevresindeki şeflere şöyle savunmuştu: "Eğer böyle devam ederse Fiji, denizdeki dalgaların karaya attığı bir odun parçası gibi ilk kapanın elinde kalacak. Şundan eminim ki Fiji'yi [İngiltere'ye] bırakmazsak kıyıdaki Beyaz takipçiler, karabataklar gibi ağızlarını açıp bizi yutacaklar" (Gravelle, 1992: 120-131). Fiji sömürülmek için yeterli olgunluğa ulaşmış görünüyordu.

İngiliz Himayesi

Devir Anlaşması'nın Avrupalı yerleşimciler ve yerliler tarafından yasal olarak işgal edilen ve kullanımları için gerekli olan topraklar hariç, adaların mülkiyetinin Birleşik Krallık'a devrini öngördüğü koşullarda, Fijili şefler için sömürgeleşme süreci, özgün statülerinin İngiliz bayrağının gölgesinde sürdürülmesi demekti. Şefler, rekabetçi ayrılıklarını sömürge idaresi altında bir tür siyasi birleşmeye bırakmışlardı. Sömürgeci açısından bakıldığında ise Fiji gibi siyasal anlamda *segmenter* bir ülkede, şeflik hiyerarşisinin sömürge idaresine entegre edilmesi maliyet-etkin bir çözüm gibi görünüyordu. Kral ve şefler, yerli halkın çıkarlarının İngiltere'nin çıkarlarıyla uyumlu olacak şekilde yeniden tanımlanması işini üstleneceklerdi. "Yerli yönetiminin omurgası" olarak görülen yerel elitlerin sosyal konumlarının korunması, sömürgeci gündeme etkili biçimde hizmet edebilmeleri açısından gerekliydi (Davie & McLean, 2017: 941).

Nitekim 1870'te, Fiji'nin ilk genel valisi **Sir Arthur Gordon** tarafından tesis edilen "dolaylı yönetim" modeli, il ve ilçeler düzeyinde otoriteye sahip olan (ya da olduğu varsayılan) kalıtsal şeflerin ya da Bau'dan atanan valilerin rızasına dayanmaktaydı. 10 Ekim 1874 tarihli Devir Anlaşması'yla *(Deed of Cession)* mühürlenen model, İngiliz genel valisini "Büyük Şef" olarak tanımladı. Buna karşılık Fijili şefler sömürge idaresinin maaşlı memurlarına dönüşmediler. Bilakis, toprak rantına erişim ve takipçileriyle himayeci-kayırmacı *(clientele)* ilişkiler kurma konusundaki imtiyazlarını korudular (Newbury, 2003: 226). Bu ilişkilerin sömürge döneminde de devam etmesi, etnik sadakat ve şeflere saygıyı bağımsızlık (1970) sonrası Fiji siyasetinde de etkili faktörlerden biri haline getirecekti.

Sonuçta, her iki taraf açısından da bir "kazan-kazan" durumunu teşhis etmek mümkündür: İngilizler, şefleri kalıtsal bir aristokrasi olarak tanımakla, onların adalardaki siyasal konumlarını güçlendirirken şefler de İngiliz himayesinin tahkimi için seferber oldular. Sonuçta, İngiliz yönetimini, misyonerliği, aristokrasiyi ve Toprak İnsanları'nın hoşnutsuzluğunu birbirine bağlayan sömürgen bir siyasal yapı ortaya çıktı (Kaplan & Kelly, 1994: 132). Bu sonuncu kategori açısından, "ne kadar değişirse o kadar aynı kalıyor" *(plus ça change, plus c'est la même chose)* durumu geçerliydi. Toprak İnsanları için sö-

mürge idaresi, yabancı bir bürokrasi ve *Lala* yükümlülüğüne eklenen baskıcı bir vergi rejimiydi (Spurway, 2015: 441).

Bu verimli işbirliğinin arka planında ise "aşağı ve düzensiz olarak düşünülen bir topluma yukarıdan düzen empoze etmek" olarak özetleyebileceğimiz bir "Avrupalı" gündem vardı: Dolaylı yönetim, aynı zamanda koşullara göre açık ya da örtülü bir "uygarlaştırma" misyonunun parçasıydı. Bu misyona, Rudyard Kipling'in (1865-1936) aynı başlıklı bir şiirinden esinlenerek "Beyaz Adamın Yükü" *(The White Man's Burden)* denmektedir. Bu sözde yük, "Batılı yaşam tarzlarını tam anlamıyla benimseyerek dünyada yerlerini alabilecekleri zamana kadar diğer etnik ve kültürel kökenlere sahip insanları yönetme ve kültürel gelişimlerini teşvik etme yükümlülüğü" anlamına geliyordu (Inyang & Bassey, 2014: 1952). Uzun yıllar Milletler Cemiyeti Mandalar Komisyonu'nda İngiltere'yi temsil eden Sir Frederick Lugard (1922: 59), "Tropikal Afrika'da 'kötü beyazlara' yer yok. Ne kadar yüksek güdüleri olursa olsun, kendilerini uygarlaşmamış ırklarla aynı seviyeye koymaktan memnun olanlara da yer yok" demekle, bu misyonun ateşli bir savunucusuydu. Yerli halkların medenileşmeye ihtiyaç duyduğu fikri, sömürgecilik mantığının doğasına gömülü haldeydi.

Keza, İngiliz parlamentosunun her iki kanadına sunulan raporlar, Fiji halkına dair *emperyal* algıları yansıtması açısından anlamlıdır: "Medeni insanların özgürlüğü için uygun değiller [...] ve şimdi çok çocuk konumundalar; kendi iyilikleri için kontrolden bağımsız olmaya eşit derecede uygun değiller" (Davie & McLean, 2017: 934). Nitekim Genel Vali Arthur Gordon, 1875'te adadaki plantasyon sahiplerine hitaben yaptığı konuşmada, "renkli ırklara olan sempatim güçlü, ancak kendi ırkıma olan sempatim daha güçlü" diyecekti. Yine de Fiji'yi yerli nüfusun zaman içinde donmuş kalacağı bir tür antropolojik koruma alanı olarak tasavvur ettiğine dair herhangi bir belirti yoktur (Sohmer, 1984: 145). Başarılı bir *colonial* geçmişi olan Gordon, Fiji'de kayda değer işler yapmak istiyordu.

Topluca Hristiyanlığa geçmek de Fiji halkının çocukluk evresinden çıkmış sayılması için yeterli değildi. Wesleyan misyonerlerin yerli halkları "sıfırdan" dönüştürmeye yönelik çabalarının bir monografisini çıkaran Kaplan (2015: 80), Misyon'un başlıca amacını, "Fiji

toplumunu komünalizmden daha medeni, tarıma dayalı, kapitalist bir sosyal aşamaya taşıyacağını umdukları ticaret ve metalaştırma sistemlerine dâhil etmek" şeklinde tanımlamaktadır. 1830'lardan sömürge idaresinin kuruluşuna kadar geçen zamanda, özellikle Wesleyan misyonerlerin çalışmaları sayesinde kıyı kesimlerinde halk Hıristiyanlığa geçmiş; pagan tapınakları birer birer yıkılmıştı. Vaftiz olan Fijililer uzun saçlarını kesmeye, Tonga'nın *Sulu*[9] tarzında giyinmeye, evlilik ve cenaze geleneklerini değiştirmeye zorlandı (Brewster, 1922: 25). Kiliseye katılımlarla birlikte, Fiji genelinde Wesleyan okulların sayısı da arttı. 1867'de 1.000'den fazla öğretmen, 37.000'i aşkın yetişkin ve çocuk için haftada iki veya üç kez ders vermektedir (Thornley, 2002: 332). Müjde'nin duyurulması ve ruhların kurtarılması, sömürgeciliğin ekonomik gündemiyle işlevsel bir uyum içinde ilerliyordu.

Nihayet 1876 itibarıyla Fijililerin tamamı Hıristiyanlığa geçmiş görünmektedir. Adalar Grubu boyunca her köyde Wesleyan Misyonu'nun yerli öğretmenleri tarafından düzenli dinsel hizmetler veriliyordu. Eski putperest kültlerini canlı tutması muhtemel tüm gelenekler sert bir şekilde aşağılanmıştı (Thomson, 1908: 141). Yine de atalarının dinine olan inançlarını gerçekten tamamen terk etmeleri beklenemezdi.

Tuka: Toprak İnsanları'nın Direnişi

Fiji'nin sömürgeleştirilmesi, ana akım tarihçiler tarafından Pasifik'te "modern devlet" fikrinin doğuşunun örneği olarak gösterilir (Kaplan, 1995: 207). Burada uygulanan dolaylı yönetim modeli, toprak komisyonları ve yerel yönetim, merkezîleştirme, kodlama ve sınıflandırma faaliyetleri gibi otorite kurma biçimleri üzerinden ilerlemişti.

Ancak özellikle Viti Levu'nun yüksek kesimlerinde yaşayan Toprak İnsanları'nın bu ilerlemeye tepkisi farklı oldu. Onlar, ne Devir Anlaşması'ndan ne de Cakobau'nun yeni konumundan haberdardı. Dahası, misyonerlerin ulaşamadığı ve bir İngiliz hükümet yetkilisinin henüz yeni atandığı iç kesimlerde, pagan inanış ve pratikleri

9 Toprak İnsanları'nın dilinde "kumaş(lar)" anlamına gelen *Sulu*, sömürge döneminden bu yana Fiji'de erkekler ve kadınlar tarafından yaygın olarak giyilen, diz hizasında eteğe benzeyen bir giysidir.

eskisi gibi sürmekteydi. Halk 1875'te sömürge hükümetine bağlılık yemini etmiş olsa da ertesi yıl Colo'nun dağlık kesimlerindeki bir isyanın bastırılması gerekmişti (Worsley, 1968: 19). Uzun süre Fiji'de Maaşlı Başyargıç *(Stipendary Magistrate)* ve "Yerli Toprakları Komiseri" olarak görev yapan Sir Basil Thomson (1908: 144), yüksek kesimlerdeki halkların sömürge idaresinin kısıtlamalarına, mahkemelerin yavaşlığına, yeni mülkiyet hukukuna ve vergi yükümlülüğüne olan öfkelerini şöyle özetler: "İyi hükümet mi? En kötü anarşiyi memnuniyetle karşılarlar. Çünkü bu bir yabancıya değil kendilerine özgü bir şeydi."

Toprak İnsanları, her yıl **vergi** ödemeyi "sürekli tekrarlanan bir onursuzluk" olarak görüyorlardı. Haziran 1872'de yürürlüğe giren Kelle Vergisi yerel mecliste yoğun tartışmalara neden olmuş; Genel Vali Sir John Thurston, kişi başına sabit bir vergi koymanın "Fijililere Avrupalılarla eşit muamele etmek" anlamına gelmediğini savunurken aksi görüşteki bir temsilciyi susturmak zorunda kalmıştı. Thurston, bu Avrupalı temsilcinin, "orada durup yerlilerin kendisiyle eşit olduğunu duymayacağını" kaba bir dille ilan etmesini, "aralarındaki ayrım bu kadar belirginken ırkların eşitliğinin tartışıldığını duymak onu şaşırttı" diye yorumlar. Vergi ödeme dönemi, kıyı kesiminde yaşayan Fiji halkı için bir "terör dönemi" gibiydi. Genel Vali, plantasyon sahipleriyle ilişkilerini geliştirmek adına, temerrüde düşen vergi mükelleflerini -hükümet işlerinde çalıştırmak yerine- plantasyonlara gönderirken bazı yerlerde tahsildarların balıkçıların ağlarına el koyduğu söylentileri ada boyunca yayıldı (Scarr, 1973: 192, 327).

Yerlileri pazar için üretim yapmaya zorlamak da vergi toplamanın etkili bir yoluydu. Yerli Vergilendirme Planı'nın *(Native Taxation Scheme)* ilerlemesi için ek vergilere ihtiyaç duyan Genel Vali Thurston, aynı zamanda bir **kahve** yetiştiricisi olan A. Brewster Joske'dan[10] dağ halkının bu özel ürünün yetiştirilmesi konusunda eğitilmesini ister. Bu amaçla Haziran 1884'te Doğu Colo'ya "Yerli Vergileri Müfettişi" olarak atanan Brewster'ın yaşlı bir yerel meclis üyesinden aldığı cevap anlamlıdır: "Efendim, beni hapse götüren adamın maa-

10 Fiji'de uzun yıllar vilayet komiserliği ve Silahlı Yerli Polis Teşkilatı komiser yardımcılığı yapan Adolph Brewster Joske (1855-1937), daha sonra adını 'A.B. Brewster' olarak değiştirdi ve bu bölümde de atıfta bulunduğumuz *The Hill Tribes of Fiji* (Brewster, 1922) adlı kitabı kaleme aldı (Kaplan, 1995: 3).

şını artırmak için ekstra vergi ödemeye kesinlikle itiraz ediyorum" (Brewster, 1922: 114, 153).

Herhangi bir devlet deneyimi bulunmayan Toprak İnsanları, sömürge idaresinin "asayiş ve düzen" dediği şeydense kendi sözde anarşik koşullarında yaşamayı tercih ediyorlardı. Doğu Colo Vilayet Komiseri Walter Carew, Toprak İnsanları hakkında "tüm **Ra** [kuzey ve iç Viti Levu] halkı bir dizi küçük cumhuriyetten oluşur. Şeflerin kötülük dışında hiçbir gücü yoktur ve halk, kamu iradesini yerine getirmek için atanan şeflerin değil yalnızca kendilerinin, yani halkın yönetici olduğunu ilan eder" diyerek (Kaplan & Kelly, 1994: 131) onları doğrulamaktadır.

Dahası, Cakobau'nun Hıristiyanlığı kabul etmesi, onları kendi tanrılarını savunma konusunda daha kararlı hale getirmişti. Misyonerlerin "Bau ajanı" olarak algılanması, yerli ve Beyaz Hristiyanlara yönelik saldırıları tetikledi. Hristiyanlığın herhangi bir şekilde tanıtılmasına direnmek için oluşturulmuş gevşek bir iç bölge kabileleri koalisyonu mevcuttu. Toprak İnsanları, "Balıkçılar" *(Kai Walu)* olarak aşağıladıkları kıyılardaki Hristiyan köylerine sık sık baskınlar düzenleyerek düşmanlıklarını gösterdiler. 1866'da, bir pagan rahibenin önderliğinde Hıristiyan köyü Kumi'ye saldırdıklarında Cakobau, çoğunluğu Hristiyan yerlilerden oluşan -misyoner F. Langham'ın abartılı rakamıyla- 10.000 kişilik bir ordu ile karşılık verdi. Yıl boyunca süren savaşta; 60 ila 80 köy yakılıp yıkıldı; mülkler ve tarlalar yağmalandı; 200 ila 300 Toprak İnsanı öldürüldü (Thornley, 2002: 330).

Wesleyan rahip Thomas Baker'ın öldürülmesiyle (21 Temmuz 1867) ünlenen kuzey ve iç Viti Levu halklarının çoğu din değiştirmeden kalmıştı. Radikal bir misyoner olan Baker'ın sıkça yaptığı tebliğ gezilerinden birinde, Naitasiri köyünün şefi, Baker'ın yolu üzerindeki pagan Vatusila kabilesinin şefine hediye olarak bir "balina dişi" *(tabua)* gönderir. Ondan istediği, kısa süre sonra oraya gelecek olan ve "Cakobau'nun dinini" yayan Beyaz yabancıyı öldürmesidir. Baker'ın, konuk olduğu Vatusila şefinin -kutsal sayılan- başına yanlışlıkla dokunması, *tabua* mesajıyla birleştiğinde yazgısını mühürledi. Fiji'de bir şefin başına sadece kalıtsal rahipler dokunabilir ve saçını tarayabilirdi. Baker, köyden ayrıldıktan kısa süre sonra, önceden belirlenen noktada şefin adamları tarafından savaş baltasıyla öldü-

rüldü. Cesedi köye geri götürüldü ve meydanda sergilendi. Beraberindeki dokuz yerli Hristiyan'dan sadece ikisi yaralı kurtulabilmişti (Brewster, 1922: 27-31). Hristiyan evanjelizmi, ister beyaz ister siyah tenli olsun, Bau'nun askeri yollarla fethedemediği iç kesimleri istila etmesi anlamına geliyordu.

Keza, *Vatukaloko* halkı, Devir Anlaşması'ndan önce Cakobau destekçisi bir şefi öldürerek Baulu yöneticilerin toprakları ve yaşam tarzları üzerindeki iddialarına direnme kararlılığını ortaya koydu. İntikam için harekete geçen Cakobau ise Nakorowaiwai'de bir katliama girişerek (Mart 1873) meşruiyetine açıkça meydan okunduğunda neler yapabileceğini gösterdi. Yüzbaşı W. Fitzgerald komutasındaki Bau ordusu *(Native Regiment)*, yerleşimi yakıp yıktı; yaklaşık 300 köylü öldürüldü. "Nakorowaiwai tamamen yok edildi" *(sa samu ko Nakorowaiwai)* deyimi, mutlak imha anlamına gelmek üzere Fiji halk etimolojisine yerleşti (Kaplan & Rosenthal, 1993: 133). Katliam, kutsal dağların geleneksel koruyucuları olan *Vatukaloko* halkı için ciddi bir ritüel üstünlük, otorite ve özerklik kaybına işaret ediyordu.

Nakorowaiwai, "Fiji'nin Olimpos'u" sayılan ve ülkedeki tanrıların en büyüğü olan Degei'nin [Ndengei] manevi evi konumundaki **Kauvadra** Dağı'nın batı eteğindeydi. Burası *Vatukaloko* halkının merkez üssü olmakla, katliamda ölenlerin çevredeki diğer kabilelerle sıkı geleneksel bağları vardı. Bölgenin kutsallığını ihlal eden savaşın yol açtığı öfke, bu bağlar üzerinden Bau karşıtlığının görece ihmal edilebilir düzeyde olduğu yerlere de yayıldı (Nicole, 2006: 91-93). O zamanlar Avrupalıların "polis operasyonu" olarak gördükleri Nakorowaiwai savaşının bugün bile yerel halk tarafından "din savaşı" *(na ivalu ni lotu)* olarak adlandırılıyor olması (Kaplan & Rosenthal, 1993: 128), bölgenin kadim ritüel öneminin bir göstergesidir.

Yer yer şiddetli çatışmalara varan hoşnutsuzluk, Cakobau'nun "silahlı isyancılar olarak doğan" şeklinde tanımladığı bu halkların kendilerini Devir Anlaşması'na bağlı hissetmediklerini gösteriyordu (Kaplan & Kelly, 1994: 131). Nakorowaiwai'deki katliam ve yağmanın yankıları Devir Anlaşması'ndan sonra da devam etti. Sömürge idaresinin, bu anlaşmayla birlikte Bau karşıtı hoşnutsuzlukları da devraldığını fark etmesi uzun sürmeyecekti.

Dahası, devralınan hoşnutsuzlukların önemli bir kısmı, İngiliz

yetkililerin aşina olmadığı yerel dinsel-mistik inanışlar üzerinden ifade edilmektedir. Bunlardan en bilineni, Kauvadra Dağı ve civarında yerleşik *Vatukaloko* halkının bağlandığı -rahiplerin yaşam iksirine sahip olduklarını iddia ettikleri- "Tuka" inanışıydı.

Tuka sözcüğünün kökeni ve tam anlamı belirsizdir. Brewster'ın (1922: 239) iddiasına göre, "dik durmak" anlamındaki ***tu*** ve "sonsuza kadar ayakta duran, ölümsüz olan" anlamındaki ***ka*** sözcüklerinin bir bileşimidir. İnanışın (ya da siyasal anlamda hareketin) önder kadrosunun çoğu okuryazar olmadığından öğretiye dair özgün yazılı kaynaklar yoktur.

Yine de misyonerlerin ve sömürge idaresinin resmi kayıtları yanında Brewster (1922) ve Thomson (1895, 1908) gibi sömürge bürokratlarının emeklilik dönemi yayınları, hareketin tarihi ve mistik yönelimleriyle ilgili önemli ayrıntılar içermektedir. Bu ikisi, dönemin popüler antropologları L.H. Morgan ve E.B. Tylor'ın insan kültürlerini belirli evrimsel basamaklara (yabanıl, barbar veya uygar) yerleştirerek inceleyen kuramlarının etkisi altında ırkçı ve uygarlıkçı değerlendirmeler yaptılar.

Bunlar dışında, münhasıran Tuka hareketini inceleyen iki güncel çalışma mevcuttur: Nicole'ün (2016) çalışması, hareketi "Fijililerin otoriteye meydan okuduğu ana kanallardan biri olarak savaştan dinsel protestoya geçiş" şeklinde açıklarken; Tuka'yı yerli Fiji savaşının ve refah döngülerinin dönüşümü bağlamında analiz eden Kaplan (1995), onu Bau ve İngiliz tecavüzüne karşı seferber edilmiş bir "siyasal örgütlenme" *(polity)* olarak tanıtmaktadır. Melanezya'daki sosyo-politik yerli hareketleri üzerine çalışan Worsley (1968), Tuka'yı "Kargo Kültü" formunda gelişen bir *proto-national* protesto hareketi olarak okumuştur. Kavrama -Marksist terimlerle- olumlu bir anlam yükleyen Worsley'e (1968: 228) göre, kargo kültü, "kendinde sınıf" düzeyindeki toplulukların ortak çıkarlarının bilincine vararak "kendisi için sınıf" düzeyine yükselebilecekleri yönündeki çağdaş siyasi beklentiyi yansıtıyordu. Burridge (1975: 163) ise Tuka'yı sömürgeci ırkçılığa karşı yeni bir "ahlaki düzen" kurma girişimi olarak görse de onu dönemin "Binyılcı" *(Millenarianist)* hareketlerinden ayrı tutmaz.

Vaiz'in Çağrısı: Dünya Tersine Dönecek

Tuka kültü ile ilgili ilk yazılı bilgiler, adalarda Hıristiyanlığın yayılması ve böylece kabile savaşlarının sona ermesi sayesinde farklı bölgelerin halklarının birbirleriyle daha özgür ilişkiler kurmaya başladığı 1860'ların başına dayanır. O sıralarda Tuka başrahibi olan Sarosaro, kral Cakobau'ya karşı başlattığı isyanla tanınıyordu. Kralın emriyle kırbaçlanan ve nihayet kendi kabile şefi tarafından öldürülen başrahip, geride oğlu olduğu söylenen bir "vekil" bıraktı.

Etkili bir vaiz olan vekil **Mosese** Dugamoi (gerçek babası Rareba Vunisa'ydı), Viti Levu'nun kuzeyindeki Ra vilayetinin Rakiraki ilçesine bağlı Drauniivi köyünde doğdu. Tuka inanışının merkezi konumundaki köy, aynı zamanda Nakorowaiwai'daki katliamdan kaçan aileler için bir sığınak vazifesi görüyordu (Nicole, 2006: 98).

Dugamoi'ye verilen "Toprağın Yapıcısı" *(Bulibulivanua)* unvanı, mensubu olduğu -kâhin ve rahipler yetiştiren- Nakubuti klanındaki kalıtsal konumunu ifade etmekteydi. Takipçileri ona bir unvan daha verdiler: *Na Vosa va Ka dua.* "Yalnızca bir kez konuşan ve itaat edilmesi gereken kişi" anlamındaki bu onur unvanı, esasen yerlilerin adadaki İngiliz başyargıcı için kullandıkları bir sözcük olmakla, istisnai bir kullanıma sahipti (Worsley, 1968: 20). Literatürde bu uzun "Navosavakadua" adıyla anılsa da biz bu hikâyede ona kısaca **Vaiz** diyeceğiz.

Ön adı Musa peygamberden türetilen Vaiz, fazla konuşmayan utangaç bir adamdı; kötü yolları bilmiyordu; ancak tanrısal bir misyon üstlenmişti. Rivayete göre, 1876 sonlarında veya 1877 başlarında, tanrı Degei'nin efsanevi *Fiji Tufanı* sırasında kaybolan yeğenleri Nacirikoumoli ve Nakausabaria'nın geri döneceğine dair bir rüya görür. Bunu bir işaret olarak değerlendiren Vaiz, Tuka inanışını Eski ve Yeni Ahit'in öğretileriyle ustaca ama tehlikeli bir şekilde birleştirir ve aynı yılın sonunda Rewa'daki yıllık şefler konseyinde *(Mbuli)* kehanetini açıklar (Nicole, 2006: 99). İsa ve Yehova'nın aslında Fiji tanrıları olduğunu savunan Vaiz'e göre, yabancılar yakında Fiji'den sürülecek ve Fiji halkı şefleri yönetecekti (Kaplan & Kelly, 1994: 131).

Vaiz, tanrıdan aldığı vahye uyarak 1877 yılının sonundan itibaren Viti Levu'nun "en az medeni" kısımlarında seyahat etti ve inanışın

sadık seçmenleri olarak ölen herkesin yeniden dirileceği, ilahi güçlerin yardımıyla tüm kâfirlerin yeryüzünden silinip süpürüleceği bir "Binyıl" (Milenyum) öngörüsünü yaydı: Beyazlar Fiji halkına hizmet edecek ve şefler halktan daha aşağı statüde olacaktı; hükümet yetkilileri, misyonerler ve tüccarlar denize dökülecekti (Brewster, 1922: 237). Misyonerlere yönelik vurguya bakılırsa kendisi de bir rahip *(Bete)* olan Vaiz, Hıristiyanlığın bölgede -yüzeysel de olsa- yayılmasının ruhani otoriteleri aşınan pagan rahiplerde uyandırdığı rahatsızlığın farkındadır. 1862'de, peder Lorimer Fison öncülüğündeki bir Wesleyan grubunun Kauvadra Dağı'ndaki Degei tapınağına zarar verip, kutsal emanetlerden bazılarını çalmasının yarattığı öfke henüz dinmiş değildi (Thornley, 2002: 231).

Vaiz'in "reforme" ederek bir siyasal harekete dönüştürdüğü Tuka'nın ana gündemi, Fiji'deki İngiliz hükümetinin devrilmesi; misyonerlerin, Beyaz yerleşimcilerin, Baulu şeflerin ve işçi toplayıcıların *(Blackbirding)*[11] yok edilmesiydi. Tuka öğretisinin bu yeni versiyonu, Fiji'nin kuzey kıyılarında ve doğu yaylalarında dağınık halde yaşayan Toprak İnsanları'nı yavaş yavaş birleştirdi.

Bau kralının ve yerel şeflerin kontrolündeki arazi satışı ve yerleşimci siyaseti de durumu karmaşık hale getirmekle, Vaiz'in kehanetine inananların sayısını artırmış olmalıdır. Toprak İnsanları'nın atanmış yetkililerin emirlerine açıkça meydan okuduğu yerel çatışmalar, sömürge idaresinin otoritesini aşındırdı. Yerleşimciler, yerli/İngiliz üst düzey sivil memurlar *(Magistrate)*, atanmış şefler, eski geleneksel liderler ve Wesleyan misyonerlerin halk üzerinde nüfuz sahibi olmak için yarışması, bir tür toplumsal düzensizlik ve belirsizliği de beraberinde getirdi (Nicole, 2006: 97). Otoriter kurumlardaki bu birlik eksikliğinin, insanları hem daha istikrarlı hem de güçlendirici olmayı vaat eden bir harekete katılmaya teşvik etmiş olması mümkündür.

Harekete katılmak isteyen topluluklar Vaiz'e balina dişi gönderirdi. Vaiz de buna karşılık onlara "âb-ı hayat" ya da ölümsüzlük suyu

---

11 ***Blackbirding***, insanların (genellikle erkek) "cebren ve hile ile" kendi topraklarından uzak ülkelerde köle veya düşük ücretli işçi olarak çalışmaya zorlanmasıdır. 19. ve 20. yüzyıllarda, Pasifik'teki Papua Y. Gine, Solomon Adaları, Vanuatu, Niue, Paskalya Adası, Gilbert Adaları, Tuvalu, Fiji ve Bismarck adalarındaki halkları etkileyen uygulama kapsamındaki "sözleşmeli" (indentured) işçilere *Kanaka* veya "Güney Denizi Adalıları" deniyordu. Ayrıntılar için bkz. Docker (1970).

(wai ni tuka) gönderir ve köylerinde bir tapınak *(Tuka bure)* inşa etmelerini isterdi. Bu tapınaklara rahip atayan Vaiz, zamanla bir rahipler ve savaşçılar hiyerarşisi yarattı. Çevresinde küçük bir kişisel muhafız grubu ve kadın görevlilerden oluşan bir maiyeti vardı (Kaplan & Rosenthal, 1993: 134).

Katılımcı sayısındaki artış, Vaiz'in bağdaştırmacı yorumlarının, misyonerlerin çabasıyla Hristiyanlığa geçmiş görünen yerli halkı "devlete karşı" örgütlemenin etkili bir yolu olabileceğini gösteriyordu. Çoğunlukla engebeli ve neredeyse erişilemez bir bölgenin vadilerinde yaşayan bu halklar, A.B. Joske'un gözlemiyle "hükümetin gücü hakkında hiçbir şey bilmedikleri ve otorite sembollerinin çok azını gördükleri için kendilerini güçlü ve önemli görüyorlardı" (Kaplan, 1995: 5). Bu güç ve önem duygusunun Tuka inanışıyla bağlantısı açıktı.

1877 yılında yaşanan bir olay, Toprak İnsanları'nın öz güvenini iyi göstermektedir: Bu yılın Aralık ayında, Rakiraki'de halka açık bir şefler toplantısı yapıldı. Yerel şefler, Bau'dan atanan şeflerin yokluğundan yararlanarak Ra vilayeti valisi *(Roko Tui)* ile Rakiraki yöneticisi Ratu Isikeli aleyhine bir şikâyet mektubu yazılmasına karar verdiler. Isikeli, yerel toprak sahiplerine danışmadan Avrupalı yerleşimcilere arazi satmayı huy edinmişti. Ancak şeflerden birinin kendisine haber vermesiyle olayların seyri değişti; şikâyetleri araştırmak üzere bir komisyon kuruldu.

Ocak 1878'de, komisyonun Navolau'da toplandığını haber alan yüzlerce kişi, ellerinde sopalar, mızraklar ve baltalarla kasabaya indi ve validen eşyalarını toplayıp burayı terk etmesini istedi. Komisyon başkanı [Yerliler Komiseri] David Wilkinson'ın protestocuları yatıştırmasının ardından komisyon çalışmasını sürdürdü. Sonuç, inisiyatifi komisyona geri teslim eden isyancıların aleyhine olacaktı. Vali ve Ratu Isikeli yöneltilen suçlamalardan aklandıkları gibi, uyguladıkları baskılardan dolayı övgüye de mazhar oldular. Halkın mevcut hükümet biçimini geçmiştekine göre daha çok tercih ettiğini iddia eden komisyon, isyanın merkezindeki tüm "tembel ve fesatçı adamların" derhal sürülmesini tavsiye ederek dağıldı (Nicole, 2006: 92, 101).

1879'da, aralarında Vaiz'in de bulunduğu "Roko Tui Ra'ya karşı suçlamaların ve hükümeti devirme komplosunun" faillerinin sürgün edilmesini emreden Genel Vali Sir Arthur Gordon, Londra'daki Sö-

mürge Ofisi'ne şöyle yazdı:

> *Roko ve Yerli Maaşlı Sulh Hâkimi aleyhindeki şikâyetleri çerçevelemek amacıyla açıkça yapılan istişarelerin, aslında belirli şefler tarafından 'hükümetin otoritesine karşı açık bir isyanın ve Maorilerin Hauhau'suna benzeyen karışık unsurlardan oluşan bir batıl inanç lehine Hıristiyanlığı devirmenin yolunu hazırlamak' için tasarlandığı anlaşıldı. [...] Bu din [Tuka], liderlerin siyasi amaçlara ulaşmak için kullanmak istedikleri kişiler arasında ortak bir birlik bağı olarak tasarlanmıştır (Kaplan, 1995: 62-63).*

Tuka hareketini bir "batıl inanç" olarak etiketleyen sömürge idaresi, onun siyasal potansiyelini doğru biçimde teşhis etmişti. Esasen yukarıda özetlediğimiz bazı olaylar, *Vatukaloko* şeflerinin ve Tuka rahiplerinin her zaman siyasi-dini bir ittifak kurmasının muhtemel olduğunu göstermektedir. Keza, isyan daha büyük bir ölçekte gelişmeden bastırılmış olsa da Vaiz'in Tuka üzerinden geniş bir coğrafyadaki insanları bir araya getirebildiğini gösteriyordu. Toprak İnsanları, mevcut durumdan hoşnutsuzluklarını ve kendi kaderlerini tayin etme arzularını güçlü biçimde ifade etmişlerdi. Nitekim Yerliler Komiseri Wilkinson, Tuka'nın otoriteye karşı herhangi bir hoşnutsuz hareketle birleşmesi durumunda, sonucun kolonideki "tüm barış veya ilerleme için felaket" olacağı konusunda uyardı. Tuka, "modern olan her şeyin karşıtı" *(anti-every thing modern)* bir hareketti (Nicole, 2006: 100).

Genel Vali, Tuka inanışının yayılmasında ve hükümete karşı harekette aktif rol aldığı saptanan yirmi kişiyi makamına çağırıp bizzat görüştüğünü bildirmektedir. Katılım yoğunluğu düşük görülenler köylerine geri gönderilirken diğerleri, 1875 tarihli "Barış ve İyi Düzen Tüzüğü" uyarınca sürgün edildi. Doğal olarak sürgünler arasında yer alan Vaiz, 1879'da Lau Grubu'ndaki Lakeba adasına gönderildi. Burada yaklaşık üç buçuk yıl gözetim altında tutulduktan sonra 1883'te evine dönmesine izin verildi (Thomson, 1908: 141).

Sürgünden dönen Vaiz Tuka inanışının yeni versiyonunu yaymayı sürdürdü. Kişisel ruhani sezgilerini yerel çiftçi efsaneleri ve İncil'de bulduklarıyla destekliyordu: İncil, erdemli ve Fiji mitolojisiyle uyumlu olmasına rağmen misyonerler Yehova ve İsa'nın Hıristiyan

tanrıları olduğunu iddia ederek insanları aldatmıştı. Bu ikisinin asıl adları Nacirikaumoli ve Nakausabaria idi. Onlar Degei'nin ikiz oğullarıydı ve Fiji tanrısıydılar (Thomson, 1895: 357). Vaiz, İncil'den özgürce alıntılar yaptı ve İsa'nın öğretisini kendi takipçilerini yönlendirmek için kullandı. Öğretisinin anahtar unsuru, her şeyi terk etmek ve "ölümsüzlük" ödülüne inanmaktı.

Vaiz'in sıkça kullandığı bir slogan bu ödülün bedelsiz olmadığını ima etmektedir: *"O cei ena cakacakataki kemudou? Dou buita na ka kece, ka muri au"* (Senin fidyeni kim verecek? Her şeyi bırak ve beni takip et) (Kaplan, 1995: 65). Hareketin finansmanı için bulduğu yol şaşırtıcı olmamakla birlikte ilginçtir: İnanca katılmak ve içinde ölümsüzlük suyu bulunan şişeden elde etmek için müritler iki ila on Sterlin arasında değişen ödemeler yaptılar. Sadece Valelembo'da düzenlenen bir ritüel ziyafette, Fiji'de bir kralın fidyesi olan 400 balina dişi sunuldu (Worsley, 1968: 23). Esaretten kurtuluş için bir tür fidye karşılığında satılan bu kutsal su, Vaiz'in kendi gücünü halka iletirken halktan güç almasının diyalektik bir formuydu.

Âdeti olduğu üzere dağ köylerini dolaşarak takipçiler kazanan Vaiz, 1885 yılında genç erkekleri "paramiliter" formda örgütlemeye girişti. Nihai amaç, adalardaki İngiliz hükümetinin *(Matanitu)* devrilerek Hıristiyan dininin *(Lotu)* ve Beyaz yerleşimcilerin yok edilmesiydi. Paramiliter grupların başına, yerel dansları ve Silahlı Yerli Polis Teşkilatı'nın eğitimlerini içeren bir tür "tatbikat" öğretmek üzere iki teğmen atadı (Thomson, 1908: 141). Esasen Tuka müritleri arasında polis teşkilatının çok sayıda eski üyesi de vardı. Geri kalanların çoğu, adanın yüksek kesimlerindeki *Togavere* kabilesindendi. Vaktiyle birkaç Togavere erkeği, Cakobau tarafından Bobuco ve Muaira halkı arasındaki yerel bir çatışmayı bastırmak üzere gönderilen bir birliğe saldırdıkları için mahkemeye çıkarılmış; bu da Togavere halkının Cakobau'ya olan husumetini artırmıştı. Bu durumu değerlendiren Vaiz, paramiliter grupların kuruluşunda Togavere'den iki pagan rahibin yardımını almakta zorlanmadı (Kaplan, 1995: 64).

Yine de oluşturduğu birliklerin hareketliliği çok geçmeden sömürge idaresinin dikkatini çekecekti. 10 Kasım 1885'te, yeni Genel Vali Thurston Londra'ya gönderdiği raporda, adanın dağlık kesimlerinde olağandışı bir hareketlilik saptandığını bildiriyordu: Halkı

Hristiyan karşıtlığı ile tanınan Udu ve Savudoi kasabalarında "toplam 60 ya da 70 kişilik tuhaf adamlardan oluşan bir grup" ortaya çıkmıştı. Grubun üyelerinin yüzleri, genellikle savaş zamanı benimsenen bir uygulamayı anımsatırcasına siyaha boyanmıştı. Dökümlü *Masi* kumaşından cübbeler giyiyor, yanlarında silah taşıyor ve "çavuş" *(satini)* olarak adlandırdıkları kişilerin komutasında askeri tatbikata benzer faaliyetler icra ediyorlardı (Nicole, 2006: 107).

Araştırmalar, paramiliter grupların Ra vilayetinden komşu Colo vilayetine sürülen erkekler (Togavere) tarafından yönetildiğini ortaya çıkardı. Çok az silahları olmasına ve çoğunlukla sopalar ve mızraklarla donanmış olmalarına rağmen iyi örgütlenmişlerdi. "Askerler" olarak adlandırılan kadrolar, "Çavuşlar", *Roko*'lar, *Mbuli*'ler ve "Kâtipler" tarafından komuta ediliyordu. Bu unvanlar, yerli memurlardan, Silahlı Polis rütbelerinden ve İncil'den alınmıştı. Yüksek rütbeli subaylara "yok edici melekler" deniyordu (Worsley, 1968: 20). Thurston'a göre, Vaiz'in bu tarz örgütlenmesi, muhtemelen Wesleyan Misyonu'nun geliştirdiği "Kurtuluş Ordusu" fikrinin yarım yamalak anlaşılmış bir anlatımına dayanıyordu (Thornley, 1979: 152).

Vaiz, harekete rehberlik eden ilkelere ek olarak, resmi kurum ve unvanları model alan bir tür "paralel devlet" kurmuştu. Bu devlet, kritik momentte etkili olma potansiyeline sahip görünüyordu. Örneğin Aralık 1885'te, sömürge polisi Vaiz'in kilit suç ortaklarından birini tutuklamak için büyük Nalawa köyü Nubumakita'ya geldiğinde köyün tüm erkekleri silahlar ve siyaha boyanmış yüzlerle bir araya geldi ve emrin uygulanmasını engelledi. Ancak silahlı çatışmaya girmiyorlardı. İtaatsizlik, Vaiz tarafından savunulan "tersine çevirme" *(tavuki)* ilkesinin dolaysız bir sonucuydu. İnsanlar basitçe Wesleyan misyonerlerinin ve sömürge memurlarının emirlerine uymayı reddetti. Başkent Suva'daki yönetimle iyi geçinmeye çalışanlar, Tuka'nın popülaritesi nedeniyle İngilizlerin ciddi şekilde engellendiğini ve öğretiden etkilenen bölgelerde birçok hükümet ve misyoner faaliyetinin durduğunu gördüklerinde harekete katılmakta gecikmediler. 3 Şubat 1886 tarihli *Fiji Times* gazetesinde yer alan habere bakılırsa yerli askerler, öğretmenler, papazlar ve hükümet görevlileri bile harekete katılıyorlardı (Nicole, 2006: 108).

Her şeyin tersine döneceği o büyük günün beklentisi, Brewster'ın (1922: 237) gözlemiyle, bazen neredeyse "sıradan işlerin ve rutinin durmasına" yol açmaktaydı. Diğer şeyler yanında, Vaiz'in planladığı etkilerden birinin de bu olduğunu düşünmemek için bir neden yoktur. Takipçilerine şunu öğütlüyordu: "Hükümet için ne bir iş yapılacak ne de vergi ödenecek" (Thornley, 1979: 151). Vaiz'in çağrısı, *Lala* uygulamasına ek olarak getirilen aynî vergi yükünün kıyı ve iç kesimler arasındaki eşitsiz dağılımında anlamını bulmaktadır. Vergi yükü, Hindistan cevizi yağı üreten kıyı illerinde görece katlanılabilir düzeyde iken fiyatların pazar ve mevsim koşullarına bağlı olduğu şeker kamışı, mısır ve tütün üreten iç kesimlerde daha ağırdı (Lal, 1992: 23). Özellikle Viti Levu'nun küçük şefleri arasında "Kelle Vergisi ve Fijililerin ödemek zorunda kalacağından korktukları ülkenin borcu nedeniyle" sömürge idaresine karşı güçlü bir hoşnutsuzluk vardı (Scarr, 1973: 288).

Bununla birlikte, ortada sömürge idaresini ya da yerli işbirlikçilerini hedef alan silahlı eylemler yoktu. Yine de Tuka'nın otoriteyi hiçe saymasından ve hızla yayılmasından kaygılanan hükümet, Vaiz'i hareketin arkasındaki gerçek güç olarak tanımladı ve tutuklanıp kalıcı olarak sürgün edilmesine karar verdi. 22 Kasım 1885 günü, Vaiz ve önde gelen takipçileri hakkında "askeri tatbikat yaparak ve başka şekillerde barışı bozmak" suçlamasıyla yakalama emri çıkarıldı.[12] Genel Vali Thurston, Komiser Carew'e gönderdiği 11 Aralık tarihli yazıda ayrıca, "dağlık bölgeye daha fazla dikkat etmesi, oradaki tüm köylerin yakından incelenmesi, halkın silahsızlandırılması ve bazı bölge yetkilileri de dâhil olmak üzere genel olarak şu sefil *turaga ni koro* [köy muhtarları] tarafından uyandırılması" gerektiği konusunda uyarılarda bulunmaktaydı (Kaplan, 1995: 65).

8 Aralık 1885 günü, Doğu Colo'nun idari merkezi Vunidawa'da, Vaiz ve "yok edici meleklerden" bazıları, harekete sempati duyan yerel köy polisi onları yakalamaya yanaşmayınca kısa süreli bir direnişin ardından sömürge polisi tarafından yakalanıp gözaltına alındı. Komiser Carew, sömürge sekreterini, yakalananlardan hiçbirinin "cezaları sona erdikten sonra makul bir süre geçinceye kadar" geri

12 İngiliz sömürge hukukunda, sivillerin *Drilling* terimiyle ifade edilen ve askerlerinkini andıran talim ve tatbikat yapması yasaktır ve "huzur bozucu eylemler" kapsamında değerlendirilir.

dönmesine izin verilmemesi gerektiği konusunda uyardı. Çoğunluğu Nalawa'nın dağınık Togavere kabilelerine mensup yüze yakın kişi vilayet mahkemesi tarafından Vunidawa'da yargılandı ve yaklaşık yarısı "ağır çalışma" cezasına çarptırıldı. Bunların çoğu, A.B. Joske'un gözetimi altında adanın iç kesimlerinde yol yapımında çalışarak cezasını tamamlayacaktı.

Nicole'ün (2006: 110-113) bildirdiğine göre, Vaiz 1886 yılının Ocak ve Şubat ayları boyunca Suva'daki polis kampında gözaltında tutuldu. Sözlü gelenek, Vaiz'in burada birkaç kez ölüm tehlikesi atlattığından söz etmektedir. Dahası, sulh ceza hâkimi H.L. Tripp'in emriyle saçları kesildi. Bu, bir Fiji erkeği için katlanılması hapis cezasından daha zor ve acımasız bir ceza idi. Brewster'ın (1922: 245) gözlemiyle, "yerliler saçlarıyla son derece gurur duyarlar, bakımına ve güzelleştirilmesine çok zaman ve özen gösterirler [...] kalıtsal rahipler dışında herhangi birinin ona dokunması korkunç bir suçtur" (**Resim 2**). Yine de takipçileri, Vaiz'in saçlarının mucizevi bir şekilde yerinde kaldığı ve böyle bir saygısızlığı reddeden makasın geriye doğru büküldüğü söylentisini yaydılar.



***Resim 2:** Fiji'nin 'Toprak İnsanları' (Thornley, 2002).*

Vaiz nihayet 17 Mart 1886 günü, kendi köyü Drauniivi'nin bulunduğu Ra vilayetinin Rakiraki ilçesine sevk edildi. Burada, Maaşlı Sulh Ceza Mahkemesinde yargılanıp "ülkede kötülüğü artırmak için hesaplanmış davranış" suçundan bir yıl ağır çalışma cezasına çarptırıldı. İki gün sonra Suva cezaevine gönderilen Vaiz, mümkün olduğunca başkalarıyla iletişim kuramaması için Avrupalı mahkûmların bulunduğu bir koğuşa yerleştirildi.

Hapiste kaldığı süre boyunca Vaiz sürekli gözetim altında tutulacaktı. Uygulanan yaptırımlar maruz bulunduğu tehlike hakkında fikir vermektedir: 16 Mayıs 1886'da, şarkı söylediği gerekçesiyle dört gün boyunca azaltılmış öğünle ayrı bir hücreye konuldu. Genel Vali Thurston, Vaiz'in ayaklarına pranga vurulmasını ve herhangi bir ihtiyacı için hapishane dışına çıkmasına izin verilmemesini emretti. 14 Temmuz günü başka bir mahkûmla sohbet ederken görülen Vaiz, ceza olarak kırk sekiz saat hücre hapsine alındı. 10 Eylül'de, elinde yarım bir dosya kâğıdı ve *Town and Country Journal* gazetesi görülmekle, azaltılmış öğün ve dört gün boyunca yataksız hücre hapsi cezası verildi. Bir hafta sonra başka bir mahkûmla konuşurken görülen Vaiz ve konuştuğu mahkûm kırbaçlandı.

Sömürge idaresi Vaiz'i enterne etmekle yetinmedi; şahsıyla ilgili ikinci el rivayet ve yakıştırmalar da dolaşıma sokuldu: Kendisine bölgenin en güzel kızlarından oluşan bir harem kurmuştu. Kutsal suyun sadece ölümsüzlük değil aynı zamanda "ebedi bekâret" verdiğine inandırarak onlarla ilişkiye giriyordu. Atalara kurban olarak keseceği gün için Fiji'de nadir bulunan ve Beyaz adamı simgeleyen bir "beyaz domuz" besliyordu. Maiyetindeki kadınlar, ifadelerinde Vaiz için sürekli *Kava*[13] hazırlamaktan bıktıklarını söylemişlerdi. Sürekli uyuşturucu etkisi altındaymış gibi sersemlemiş bir bakışa sahipti. Rivayetler bu şekilde uzayıp gitmektedir. Çoğunun Sir Basil Thomson (1908) ve A.B. Joske (1922) tarafından derlendiği ya da üretildiği anlaşılan bu türden anlatılarda, hareketi itibarsızlaştırma amacı yanında Beyaz okuyucuya kendi ahlaki üstünlüğü konusunda güçlü kanıtlar sunma eğilimi de gözlenir.

13 **Kava** ya da Yaqona, Pasifik adalarında yetişen *Piper methysticum* bitkisinin kökünün demlenmesiyle elde edilen yatıştırıcı, anestezik ve öfori özellikleri olan bir içecektir. Dini ayinlerde ve yabancı misafirlerin ağırlanmasında kullanılır (Thomson, 1908: 341).

Bütün bu önlemlere ve kara propagandaya rağmen Vaiz'in Fiji'deki varlığı Tuka takipçilerine ilham vermeye devam etti. Hapis cezası sona erdikten sonra yine önceki faaliyetlerini sürdüreceğinden emin olan sömürge idaresi alternatif bir çözüme başvurdu. Sürgün fikri, Mayıs 1887'deki Şefler Konseyi toplantısında onaylandı. Şefler, Vaiz'in bir *monomanyak* (sabit fikirli) olduğu konusunda mutabık kalmıştı.

13 Ekim 1887'de "Muhalif ya da Tehlikeli Yerliler Tüzüğü" *(The Ordinance of Disaffected or Dangerous Natives)* yürürlüğe girdi. Kapsama giren yerlilerin hapsedilmesine ya da belirli bölgelerde enterne edilmesine izin veren yönetmeliğe ekli raporda, "bu adamın [Vaiz] tüm takipçilerinin itaatsiz, memnuniyetsiz ve muhalif hale geldiği tespit edildi. Dugumoi'nin [Vaiz] semptomlarının ortaya çıktığı her yerde, bunun neden ve sonuç olduğu kanıtlandı" denmekteydi. Aynı yıl sömürge idaresi, başta *"luve ni wai"* ve *"kalou rere"* olmak üzere Vaiz'in isyancı önderliği ile ilişkili gördüğü belirli ritüel uygulamaları yasakladı.[14] O kadar ki 20. yüzyıl başlarına kadar genç erkekler bu savaş ritüellerini gerçekleştirdikleri için meydanlarda kırbaçlanacaktı (Kaplan & Kelly, 1994: 124-131). Kırbaçlama, Londra'daki parlamentoya sunulan raporlarda vurgulanan "sömürgecinin yetişkin ve Fijililerin çocuksu olduğu" görüşüyle uyumlu bir cezalandırma yöntemiydi.

Vaiz, on yıllığına Viti Levu'nun üç yüz mil kuzeyindeki [Fiji grubunun dışında] küçük Rotuma adasına sürüldü. Adadaki Mukîm Komiser'in Genel Vali'ye gönderdiği aylık raporlar sakin bir mahkûmu tasvir ederken sözlü gelenek Vaiz'in burada toprak sahibi bir kadınla evlendiğini bildirmektedir. Yerel halk tarafından nasıl karşılandığı ya da onlar üzerindeki etkisi hakkında bilgi yoktu (Kaplan, 1995: 66). Vaiz, 13 Haziran 1897 günü, cezasının sona ermesine dört ay kala, uzun süredir mustarip olduğu *skrofula* (sıraca) hastalığına yenik düştü (Nicole, 2006: 113).

Aynı zamanda *Drauniivi* köyünün muhtarı olan Vaiz'in torun-

---

14 *Luve ni wai* (suyun çocuğu/çocukları) ve *kalou rere* (korkunç tanrı), Fiji ritüel savaş geleneğinin bir parçası olmakla, uygun niteliklere sahip genç erkeklerden yenilmez savaşçılar çıkarmayı amaçlar. Bazen gözlerden uzak ve ritüel olarak hazırlanmış yerlerde uygulansa da bu ayinler "gizli" değildi. Ayrıntılar için bkz. Kaplan (1989).

larından biri, 1980'de antropolog Martha Kaplan'a (1995: 7) şöyle der: "O ne bir Yedinci Gün Adventisti, ne Wesleyan, ne Anglikan ne de Katolik'ti. Onlar gelmeden önce de bizim bir dinimiz vardı ve bu Tanrı'nın diniydi. O Tanrı'ya hizmet etti; diğer dinler gelmeden önce Tanrı hakkında vaaz verdi."

Vaiz'den Sonra Tuka

Hareketin çözüldüğünden emin olmak isteyen Genel Vali Thurston, Vaiz'in sürgün edilmesinin ardından -*Drauniivi* köyünün de içinde bulunduğu- Tuka öğretisinin etkisindeki bölgelerde üç haftalık bir geziye çıktı. Viti Levu'nun dağlık kesimlerinde, örneğin Nasoqo'da yüzlerce Tuka bağlısı erkeğin alenen kırbaçlanmasını emretti ve cezaların infazına bizzat nezaret etti. Sözlü gelenek, kırbaçlama sırasında akan büyük miktarda kanı temizlemek için kullanılan *Masi* kumaşlarının çokluğuna dikkati çeker. Bu kumaşların gömüldüğü yerler bugün hala saygı görmekte ve ziyaret edilmektedir. Kırbaçlama, hapis ve sürgünler, ulaşabildikleri her yerde (mağaralar dâhil) sığınak arayan bir mülteci göçüne yol açtı.

Thurston, dışişleri bakanlığına gönderdiği 12 Ağustos 1891 tarihli yazıda sahadaki gözlem ve tespitlerini aktardı. *Drauniivi* halkını "en azından bir süreliğine, zararlı öğretilerinin güven kazanma olasılığının çok az olacağı grubun [Fiji adalarının] daha medeni bir kısmına taşımayı en akıllıca ve en merhametli yol" olarak değerlendiriyordu. Böylece Tuka inanışının, Drauniivi'nin arkasındaki dağlarda yaşayan "basit ama vahşi, yarı Hıristiyanlaşmış, yarı medeni kabileler" arasında yayılması önlenmiş olacaktı (Kaplan, 1995: 5). Ağustos 1891'de, *Drauniivi* köyü sakinleri "dağ insanlarıyla iletişimlerini tamamen kesmek ve durumlarını ahlaki olarak iyileştirmek" amacıyla Viti Levu'nun güneyindeki Kadavu adasına sürüldü. Boşaltılan köy yerle bir edildi. Sömürge idaresinin değerlendirmesinde, "büyük bir Tonga kanı karışımına sahip olan" Hristiyan Kadavu halkı bölgenin en gelişmiş ve zeki halkıydı. Sürgünlerin onlarla olan temaslarından yarar sağlaması bekleniyordu (Thomson, 1895: 358).

Tuka ile mücadelede dinsel boyut da ihmal edilmedi. Fiji'deki Wesleyan Misyonu'nun başkanı Frederick Langham, hareketin alan kazanmasından baskıcı vergi düzenlemelerini sorumlu tutarken vali

Thurston iç kesimlerdeki yerli Misyon üyelerinin yetersizliğinden yakınıyordu. Komiser Joske'un talebi üzerine Misyon, bölgeye -çoğunlukla kıyıdaki eğitim kurumlarından seçilen- bir "ajan ordusu" gönderdi. Amaç, "yanlış yönlendirilmiş olanları bağlılıklarına geri döndürmek" ve Vaiz'in bölgedeki nüfuzunu kırmaktı (Thornley, 1979: 153).

Bu arada, Brewster'in (1922: 255) sadık yardımcılarından Ra vilayeti polis müdürü Jesoni, Wesleyan kilisesinin ateşli bir üyesi olarak bilinirken 1910'da Tuka dinine inandığını açıklayarak son nefesini verdi. Genel vali John Bates Thurston'ın evraklara JBT ile paraf atma tarzını taklit etmesiyle tanınan Yalatina bölge şefi Joseva Bembe Tumbi, Tuka'ya bağlılığının ortaya çıkması üzerine görevden alındı.

1902'de, sürekli dilekçe vererek idareyi bunaltan Kadavu sürgünlerinin Ra vilayetine geri dönmelerine izin verildi (Worsley, 1968: 24). Önce Nanukuloa kasabasındaki hükümet istasyonunun yakınına; daha sonra kıyıda, yine "Drauniivi" adıyla kurulan yeni bir köyde iskân edildiler (Kaplan, 1995: 68). Nihayet 1907'de, Drauniivi halkının köylerinin orijinal yerine yeniden yerleşmesine izin verildi. Yönetim, yeni nesil köylülerin "atalarının fikirlerinden farklı fikirlerle" yetiştikleri konusunda iyimser görünüyordu.

İyimserlik boşa çıktı. Drauniivi sürgünlerinin on yıl kaldığı Kadavu adasında, "Din Evleri" *(Vale ni Lotu)* dedikleri tapınaklarda örgütlenen yerli köylüler -Pazar ayinlerini ihmal etmeden- atasal tanrılar *(Kalou Vu)* için ayinler düzenlemeye başlamıştı. Cato'nun (1947) aktardığına göre, Fijili bir Metodist rahip durumu şöyle değerlendirmektedir: "İnsanlar, kiliseye gerçek dine (Hıristiyanlık) inandıkları için değil, şefleri onlara gitmelerini söylediği ve gitmezlerse azarladığı için gidiyorlar." Hareketin öncüsü Kelevi Nawai, kendisini İsa'yı içinde taşıyan bir "zarf" *(waqawaqa)* olarak tanıtıyor ve kanıt olarak yanında bir balina dişi taşıyordu. Polis Kelevi'nin tapınağını basıp, İncil dâhil olmak üzere bütün kitaplarına el koydu.

Dahası, sürgünlerin geri dönüşünden sonraki yedi yıl içinde Drauniivi köyü, sömürge karşıtı *Viti Kabani* hareketinin Ra vilayetindeki merkezi haline geldi. Hareketin yerel önderi, Vaiz'in kuzeni Taivesi Mamaqarua idi (Nicole, 2006: 121).

Viti Kabani, Apolosi Nawai (1876-1946) adlı yerli bir girişimciye ait bir ticari işletmeydi. Karizmatik kişiliği ile tanınan Apolosi, Fijilileri Hindistan cevizi, muz, mısır, pirinç ve şeker kamışı ekimi gibi büyük ölçekli ticari tarıma girmeye çağırıyordu. 1914'te tamamı Avrupalı yedi yönetici ve 10.000 Sterlin sermaye ile kurduğu şirket kısa sürede büyüdü. Şirketin kontrolünü ele geçirmek isteyen yöneticilerin asılsız bir ihbarıyla tutuklanan Apolosi, 18 ay cezaevinde kaldıktan sonra serbest bırakıldı. Bu defa, kadınları kendisi için çalışmak ve birlikte yaşamak için ayartmak, küçüklere alkol satmak ve kendinde doğaüstü güçler varsayarak toplumsal çalışma performansını düşürmekle suçlandı ve 1917'de yedi yıllığına Rotuma adasına sürüldü. 1930'da, Fiji'nin meşru kralı olduğunu iddia etmek, Avrupalıların Fiji'den kovulmasına dair kehanetlerde bulunmak ve Tuka hareketini anımsatır biçimde doğaüstü güç iddiasında bulunmakla suçlanıp, tekrar Rotuma'ya sürüldü. 1942 başlarında Yeni Zelanda'ya nakledilen Apolosi, 1946'da Koro Denizi'ndeki küçük Yacata adasında öldü (Lal, 1992: 49-50).

Tuka esinli son isyan, Fiji'nin ikinci büyük adası Vanua Levu'nun Mathuata vilayetindeki Seankanka *(Seaqaqa)* bölgesinde kaydedildi (Thomson, 1908: 145-146). Adanın yüksek kesimlerindeki denizden uzak konumuyla dikkati çeken Seankanka, insanların üç ya da dört evden oluşan küçük mezralar halinde yaşadığı bir bölgeydi. Vaftiz olmalarına rağmen pagan pratikleri sürdüren yöre halkı, uzun süredir kendilerine sahil halklarından daha fazla vergi yüklenmesinden rahatsızdı.

31 Mayıs 1895 günü, Thalalevu köyüne vergi tebligatı için gönderilen bir sömürge memuru, Nathereyanga ve Ndelaiviti köylerini kan dökmeden ele geçiren isyancıların saldırısına uğradı. Saivou köyünü ateşe veren isyancılar, burada iki köylüyü öldürdükten sonra Thaumuremure adlı eski bir tepe kalesine çekilmişlerdi. 11 Haziran günü bölgeye ulaşan vali Thurston, küçük bir polis kuvvetiyle kaleyi kuşattı. Mızraklarla *Martini-Henry* tüfeklerinin karşılaşması kısa sürdü. Yüze yakın isyancıdan dokuzu öldürülürken önderleri Nkaranivalu ve diğerleri teslim oldu. Bölgedeki altı kasaba boşaltıldı ve halk şeflerinin gözetimi altında Natua kasabasında toplandı. Temmuz ayı sonlarında, isyanın iki lideri asılırken diğer dördünün ölüm cezaları hafifletildi; şeflerden ikisi yardım ve yataklık suçla-

masıyla sürgün edildi; iki pagan rahibe on yıl hapis cezası verildi (Nicole, 2006: 132).

Aralık 1914'te, Kuzey Colo Mukim Komiseri W.E. Russell'in raporları sayesinde hükümet, Ba Nehri üzerindeki Toge'de ve Batı Colo'nun üç kasabasında Tuka'nın halen faal olduğunu tespit etti. Hareketin lideri, 1892'de Vaiz'e on balina dişi sunarak bağlılığını bildiren Osea Tamanikoro idi. Aynı yıl Nadarivatu'da bir Silahlı Polis garnizonu kurulmasının ardından yeraltına çekilen Tuka hareketi, *Bai Tabua* (Balina Dişinin Kutsal Çiti) adıyla yeniden örgütlenmişti. Osea'nın, sabık komiser Joske'un yönettiği ağır yol yapımı ve diğer taşra işleri programında istekli bir şekilde çalışan adamları sessizce harekete üye yaptığı ortaya çıktı. Ziyaret ettiği köylerdeki atanmış şeflerin *(turaga ni koro)* evlerinde -misyoner toplantısına hazırlık olarak açıklanan- sıra dışı bir hareketlilik gözleyen Russell, Qaliyalatina ilindeki Boubuco halkının tümünün sürgün edilmesini önerdi (Macnaught, 2016: 95-98).

"Viti Levu'nun iç kesimlerindeki bazı insanların hala 'garip tanrıların peşinde' olduğu açık olsa da uygulamanın [Tuka] 23 yıl önceki gibi tehlikeli olmadığını" düşünen Yerliler Komiseri K.L. Allardyce, isyana karıştığı iddia edilen 84 kişiden -önder konumundaki- 23 kişiyi sürgün etmekle yetindi (Kaplan, 1995: 68). *Bai Tabua* üyelerinden memuriyette olanlar ihraç edilirken Qaliyalatina yönetim bölgesi lağvedildi. Hareketin sıradan takipçileri ise sürgün olasılığına karşı Roma Katolikliğine ya da Protestan Yedinci Gün Adventistleri (SDA) Kilisesi'ne geçti.[15] Diğer sürgünlerin cezası 1920'de dolarken Osea'nın bir yıl sonra geri dönmesine izin verildi (Macnaught, 2016: 99).

Toprak İnsanları, 20. yüzyıla girerken de otorite karşıtı tutumlarını sürdürdüler. En güçlü protestolar, Vaiz döneminde olduğu gibi yine Viti Levu'nun iç kesimlerinden geliyordu. Bu defa şikâyet

15 Kiliseler arasındaki rekabet de bu tercihte etkilidir. Katolikler Fiji halkının hayatını "olabildiğince neşeli" kılmaya çalışırken (Thomson, 1908: 351) püriten Wesleyanlar, sigara ve içkiyi yasaklamış, hatta yerlilerin kutsal içeceği olan *yaqona* (kava) alışkanlığını bile günah ilan ederek antipatik duruma düşmüşlerdi. Sonraki yıllarda da Wesleyan kilisesinden Katolikliğe geçişler görüldü (Gravelle, 1992: 164).

konularına Hintli göçmen işçilerin[16] kendi köylerinin yakınında iskân edilmesi ve şeker sanayiindeki istihdam fırsatlarının kısıtlanması da eklenmişti. Köylüler, kıyı kesiminden daha fazla vergi ödemeyi ve şeflerin talep ettiği geleneksel yükümlülükleri reddetmeyi sürdürdüler. 1921 gibi geç bir tarihte bile Doğu Colo vilayet komiseri, toplumsal düzenlemelere itaatsizlikle ilgili 114 vaka kaydetmişti (Lal, 1992: 19).

Sömürge idaresi, Tuka'nın tamamen ortadan kaldırıldığından asla emin olamadı. 1922'de yazan A.B. Joske, hükümetin en iyi çabalarına rağmen Tuka'nın var olmaya devam ettiğini iddia ederken Macnaught (2016), otuzlu yıllara kadar varlığını koruduğunu düşünmektedir. "Tuka, sözlü gelenekler devam ettiği sürece devam edecektir" diyen Thornley (1979: 160) ise 1960'larda popüler olan bazı "inanç iyileştirme" *(faith-healing)* kiliselerine atıfla halkın Vaiz'in mesajıyla olan derin duygusal bağının sürdüğü sonucuna varmıştır. Geçmişte hareketin yaygın olduğu bölgelerde saha ziyaretleri yapan Nicole (2006), Tuka'nın bir hareket olarak sözlü tarihten neredeyse tamamen kaybolduğu görüşündedir. Buna karşılık, Vaiz'in hatırası, kehanetleri ve gizemli eylemleri, Toprak İnsanları'nın kolektif bilincinde yaşamaktadır.

Kaplan'a (1995: 7) konuşan Vaiz'in torunu sözlerini şöyle tamamladı: "Bir kez konuşur, sonra emri yerine getirilirdi. Onun ne tür bir güç olduğunu, şeytanlardan mı yoksa Tanrı'dan mı geldiğini bilmiyorum ama hizmet ettiği Tanrı'nın bugün tapındığımız Tanrı olduğunu biliyorum." Belki de onun hizmet ettiği Tanrı, Toprak İnsanları'nın gelmiş, geçmiş ve gelecek üyelerinin toplamından oluşan bir bütünsellikten başkası değildi.

Sonuç ve Değerlendirme

Emperyalist yayılmanın doğasında asıl dikkatimizi çekmesi gereken şey, sömürü ve baskının kapsamından ziyade yerel halklarda ürettiği derin çelişkilerdir. Geniş alanların görece az sayıdaki Beyaz güçler tarafından kolayca zapt edilmesini mümkün kılan, bir yerli

16 1879 ile 1919 yılları arasında 60.000'den fazla Hintli, Avrupalı girişimcilerin işgücü ihtiyacını karşılamak için sözleşmeli işçi olarak Fiji'ye göç etti (Macnaught, 2016: 2).

topluluğun sömürgen faktörü diğerine karşı oynamaya çalışacağı koşulları yaratan bu çelişkilerdir. Fiji tarihi açısından bakıldığında bu çelişkilerin arka planında, otorite sembollerine yabancı kabile temelli grupların, dış temasların yoğunlaşmasıyla artan merkeziyetçi eğilimlere tabi kılınmasındaki güçlükler vardı.

Fiji, özellikle Amerikan İç Savaşı'nın (1861-1865) tetiklediği küresel pamuk fiyatlarındaki artışın ardından Avrupalı girişimcilerin akınına maruz kalmakla, kapitalist yayılmanın Pasifik'teki önemli uğraklarından biri haline geldi. Hikâyemizin kapsamı dışındaki Hintli göçmen işçilerin ve Pasifik'teki diğer adalardan Fiji'ye işçi naklinin *(Blackbirding)* eşlik ettiği tartışmalı arazi satışları, plantasyon tarzı işletmeciliğin alanını genişletti. Bu genişlemenin iki önemli sonucu oldu: (1) Yerel şefler, Avrupa temasının yarattığı siyasal ve ekonomik dönüşüm karşısında statülerini koruma arayışına girdi. Yoğunlaşan misyoner faaliyetleri de bu arayışı kolaylaştırdı. (2) Avrupa teması, kadim *komünal* yapıda ve geçim sistemlerinde çözülmeye yol açmakla, bu ikisinin "üstyapısal" ifadesi olan eski dinsel düzene bağlı halkları sosyoekonomik manzaranın marjına doğru iterken Beyaz yerleşimcileri merkeze doğru çekti.

Her iki sonucun doğuşunu yer yer şiddetli sancılarla geciktiren şey, bir vaizin önderliğindeki Tuka hareketi oldu. Tuka, Marx'tan ödünç alarak söylemek gerekirse, hem yukarıda özetlediğimiz çelişkili koşullara bir itiraz hem de bu koşulların bir ifadesiydi. Kıyılardan iç kesimlere uzanan mülksüzleştirme, yerel rekabetler, dinsel ve/veya siyasal motivasyonlu hırslar, işçi toplayıcılığın sömürgen doğası, özerklik ve itibar kaybı gibi somut gelişmelerin bütünü, bir taraftan harekete itici gücünü kazandırırken diğer taraftan onun dinsel doğasının -bir vaiz eliyle- dönüştürülmesini sağladı. Sömürge idaresinin ve işbirlikçi şeflerin, Tuka hareketini bir batıl inanç ya da *kriminal* bir sapkınlık olarak tanıtmadaki ittifakı bu açıdan değerlendirilmelidir. Onlar için Tuka, yerli düzensizliğinin ve mantıksızlığının bir tezahürüydü. Bu anlamda sömürgecilik, kendini meşru otorite ve ötekini *kült* olarak belirleme gücüdür. Keza, Tuka'yı "Binyılcılık" ya da "Kargo Kültü" terimleriyle açıklayan sözde bilimsel anlatılar da sömürgenler ve yerel müttefiklerinin kendilerini tanıtması ve meşrulaştırmasıyla ilgili kaygıların ifadesidir. Bu iki terim, sömürge tarihindeki tahakküm ilişkilerinin ve direnişin araştırılmasını zor-

laştırmak dışında herhangi bir işleve sahip değildir.

Vaiz ve takipçilerinin Hıristiyanlığı ve yerli mitolojiyi birleştirmedeki ustalığı, Tuka hareketinin, özellikle yeni bağlandıkları Hristiyanlığı yeterince tanımayan topluluklar arasında yayılmasını kolaylaştırmış görünmektedir. Ancak bu ustalık, İncil'in maksatlı yorumuyla sömürge karşıtı bir dini söylem geliştirmiş olsa da diyalektik biçimde misyonerlerin Fiji'deki kesin zaferine borçluydu. Vaiz'in "Beyazlar sizi aldatıyor; İsa ve Yehova, adları kasten değiştirilmiş Fiji tanrılarıdır" söylemiyle sarıp sarmaladığı "gerçek Hristiyanlar biziz" mealindeki *Mesihçi* imalar, bu borcun örtülü bir itirafı olarak okunmalıdır.

Toprak İnsanları'na gelince, onlar için Tuka, bir kült ya da din olmanın ötesinde bir direniş ve umut doktrinini temsil ediyordu. Özellikle Hıristiyanlığın Fiji'deki zaferinin yol açtığı güç ve otorite kaybından mustarip durumdaki Vaiz'in ve diğer kalıtsal rahiplerin önderliğinde birleşmişlerdi. Bununla birlikte, onların otoriteye meydan okuması, salt sömürge karşıtı değil Fiji siyasetine içkin bir anlama da sahipti. Siyasal örgütlenmenin yönünü (merkezî, adem-i merkezî) tayin eden ilkelerle ilgili görünen bu meydan okuma, yöneten-yönetilen ilişkisinin çelişkili doğasına gönderme yapmakla, sömürge öncesi bir geçmişe sahipti.

Sömürgeci açısından bakıldığında ise Fiji'deki gibi "parçalı" toplumların, emperyalist yayılmayı engellemekten aciz kalacağı açıktı. **Marx** (1976: 131), onların bu durumunu -19. yüzyıl ortasındaki Fransız köylülüğü bağlamında- şöyle tasvir eder: "Küçük köylüler, üyelerinin hepsi aynı koşullar içinde yaşayan ama birbirleriyle gerçek ilişkilerle birleşmemiş bulunan muazzam bir kitle meydana getirir. Onların üretim tarzları, onları karşılıklı ilişkiler kurmaya götüreceği yerde birbirlerinden ayırır."

Bu *ayırma*, diğer şeyler yanında, sömürgenler adına dezavantaj yaratma potansiyeline de sahiptir. Sömürgeciliğin maliyet-etkinliği, öncelikle tüm ayrı birimlerin az çok merkezî bir yapı altında toplanmasına ve yükselen liderlerden birinin bu iş için teşvik edilmesine bağlıdır. Fiji örneğinde Toprak İnsanları, Tuka inanışını güncelleyen Vaiz etrafında toplanarak içinde bulundukları parçalı koşulları aşmaya çalışırken kral Cakobau, -idari ve askeri donanımı her zaman

yeterli olmasa da- adalarda sömürgenlerin gündemini ilerletebilecek en güçlü figür olarak kendini gösterdi. Ne de olsa sömürgecilikten yarar sağlayanlar, Niemietz'in (2024: 15) belirttiği gibi, "onun maliyetini üstlenmek zorunda kalanlar" değildi.

★

İKİNCİ HİKÂYE: DAĞ İNSANLARI

Hükümeti önemsiz bir şey kadar bile önemsemeyen binlerce yerli var.

Bu hikâye, vergi ödemeyi ve sayılmayı reddeden Malaita Adası halkının önce İngiliz sömürge idaresi, ardından Solomon Adaları hükümetine karşı giriştiği uzun soluklu mücadeleyi anlatır. Malaitler, bu süreçte güç aldıkları atalar dininin intikamcı ilkelerini önce Hristiyanlıkta ve nihayet İslam'da keşfederek özgün bir isyan hikâyesi yazdılar.

SOLOMON ADALARI'NDA ATA RUHLARI, EVANJELİKLER VE İSLAM

Misyoner ve Tüccar

Hristiyanlık bize yabancı; onu buraya Beyaz bir kadın getirdi.

Antropolog Debra McDougall'ın (2009) sorularını yanıtlayan Solomon Adaları'ndan bir genç, neden Müslüman olduğunu böyle açıklar. Kastettiği "Beyaz kadın", Güney Denizi Evanjelik Kilisesi'nin *(South Seas Evangelical Church- **SSEC**)* kurucusu Florence Young'tır **(Resim 3)**.

Florence'ın babası Henry Young, bir süre Şark Hint Kumpanyası'nda çalışmış; Yeni Zelanda'daki başarısız çiftlik girişiminin ardından 1882'de iki oğluyla (Ernest ve Horace) birlikte Bundaberg'e (Queensland/Avustralya) yerleşmişti. Güçlü bir "Plymouth Kardeşliği"[17] geçmişine sahip olan aile, burada *Fairymead Company* adı altında bir şeker kamışı plantasyonu kurdu (Moore, 2017: 144). Şirketin *May* ve *Lochiel* adında iki işçi toplama gemisi vardı. Young ailesi, ambarları iki veya üç kat ranza eklenerek yatakhaneye dönüştürülen bu eski yük gemileriyle Güneybatı Pasifik'teki adalardan işçi taşıdı. Literatürde *Blackbirding* olarak bilinen bu seferler sonunda Bundaberg çevresinde kalabalık bir Melanezyalı nüfus toplandı (Lawrence, 2014: 237-238).

Güçlü bir Evanjelik inancına sahip Florence'ın gündemi ise çok farklıydı: "Tanrı beni ilk kez, Mesih'i hiç duymamış ve onlara kurtuluş yolunu öğretmek için hiçbir şey yapılmamış olan erkek ve kadınlarla temasa geçirdi. Durum korkunç görünüyordu ama onları sevmeyi çabuk öğrendim" (Young, 1925: 38).

---

17 **Plymouth Brethren**, "İncil bize yeter" *(nuda scriptura)* anlayışını savunan İrlanda menşeli muhalif *(nonconformist)* bir Anglikan hareketidir.



Resim 3: *Florence Young (1856-1940) (Moore, 2017)*

Plantasyonun bir köşesi işçilerin ruhlarını kurtarması için ona tahsis edildi. Florence Young (1925: 38-39) anılarında o günleri şöyle anlatır: "Yeni Hebridler ve Solomon Adaları'ndaki Güney Denizi adalılarından seksen kadar *Kanaka* istihdam ediyorduk. Queensland'deki şeker kamışı plantasyonlarında çalışmak için üç yıllık bir sözleşme ile gelmişlerdi." Hawaii dilinde "adam" anlamındaki "Kanaka" sözcüğü, Pasifik'teki Avrupalılar tarafından Melanezyalı işçiler için kullanılmaktadır.

Young, "Oğlanlar" *(Boys)* dediği erkek işçiler için İncil dersleri vermeye başladı. 1886'da, her Pazar günü düzenlenen derslere devam edenlerin sayısı seksene ulaşmıştı. Bu ilk misyonerlik çabalarının "İncil dersleri" formunda gelişmesi, zamanla Hristiyanlarla ilgili dilsel nitelemeyi de şekillendirecekti: Solomon Adaları'nda, Hıristiyanlık ve Hıristiyan köyleri için İngilizce *school* (okul) sözcüğünün yerel dildeki telaffuzu olan *skul* ya da *sukuru* sözcükleri kullanılır oldu. Young ve misyoner arkadaşları, 1886'da -bugünkü SSEC'in öncülü- Queensland Kanaka Misyonu'nu (QKM) kurdular (Keesing, 1992: 48-50).

Adalar ve Atalar

Papua Yeni Gine'nin doğusunda, altı büyük ve yüzlerce küçük adadan oluşan Solomon Adaları (**Harita 2**), bugün *Melanezya* olarak bilinen adalar zincirinin bir parçasıdır. 1893'te İngiliz sömürge idaresinin (bundan böyle **'BSIP'** - *British Solomon Islands Protectorate*) kurulduğu adalar, 1978'de -İngiltere kralının bir Genel Vali ile temsil edildiği- bağımsız bir devlet haline geldi.

Avrupa temasının başlangıcında Melanezya, M.S. 1350-1800 arasındaki soğuk dönemin yol açtığı gıda krizini ve sosyal gerilimleri atlatmış; görece daha sıcak bir döneme girmişti. Avrupalılarla etkileşimlerin doğası bu değişimin çoğunu gizlemiş olsa da 19. yüzyılın ikinci yarısında Solomon Adaları, çoğu iç kesimlerde olmak üzere kalabalık nüfusları destekleyebilen müreffeh toplumlara ev sahipliği yapıyordu. "Son Isınma" *(Recent Warming)* olarak adlandırılan bu dönemde, genel olarak Pasifik Çanağı'nda nüfus artmış, insan-çevre etkileşimi yoğunlaşmıştı (Nunn, 2007: 209-215).

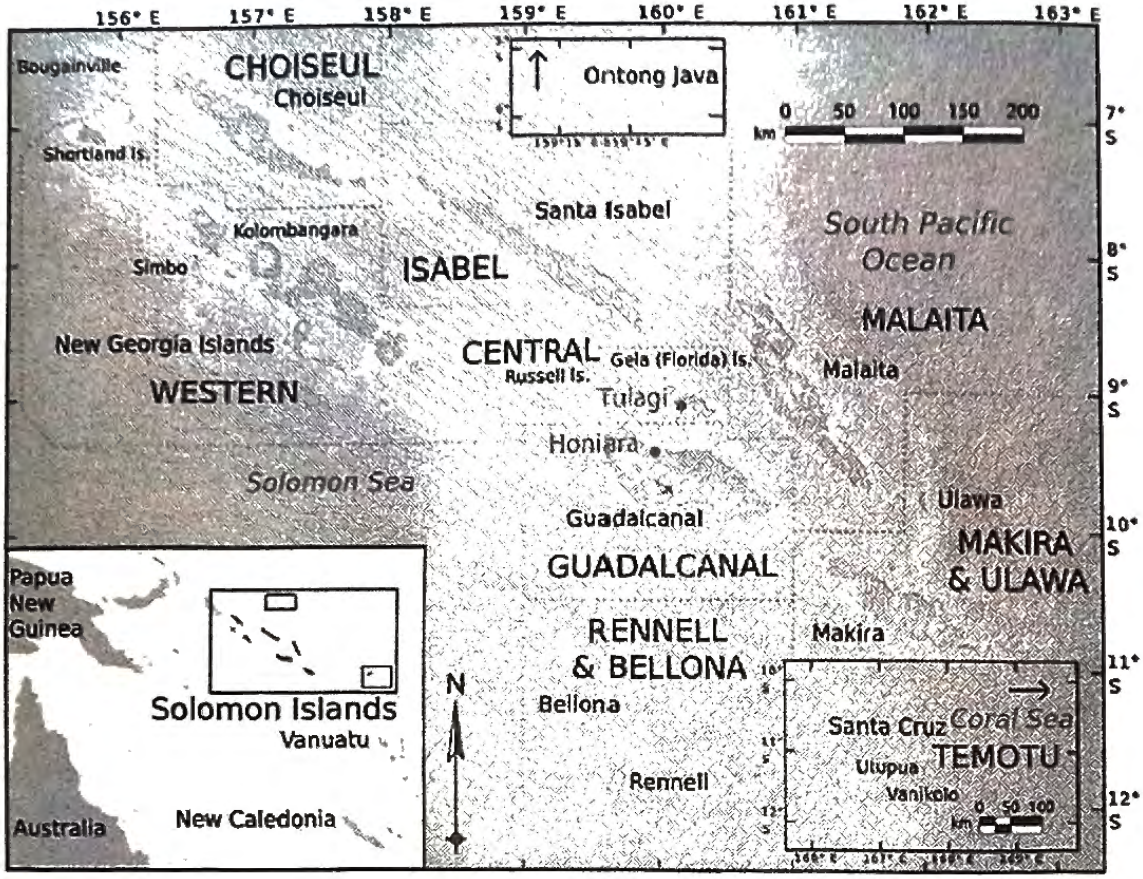
Pasifik'teki birçok ada grubu gibi Solomon Adaları da kendine özgü dillere ve geleneklere sahip çok sayıda küçük ölçekli topluluk barındırır. Kıyılardaki balıkçılık hariç, genellikle çapa tarımıyla uğraşan bu topluluklar, *taro*, tatlı patates, muz, şeker kamışı ve sebze yetiştirmek için "değişken tarım" *(swidden)* yöntemini kullandılar. Erkekler taştan baltalarla ormandan tarla açarken kadınlar, yakılarak temizlenen alana bir ila üç yıl arasında değişen sürelerle kök bitkileri dikiyorlardı. Hayvancılık domuz yetiştiriciliği ile sınırlı olup, domuz eti hiçbir zaman ada halklarının menüsünde önemli paya sahip olmadı. İç kesimlerde yaşayanların genellikle kök bitkileri, yeşil sebzeler ve kuruyemişler tükettiği adalarda, domuzlar törensel ziyafetlerde tüketilmek üzere tutuldu (Bennett, 1987: 10-11). Yaşayanlar ve ölüler arasında aracılık eden rahiplerin yönettiği kurbanlık domuz şölenleri *(maoma)*, akraba grupları tarafından, topraktaki ortak haklarını miras aldıkları babasoylu atalar adına düzenlenirdi (Burt, 1983: 336).

Çoğunluğu Melanezya ulusuna mensup adalar halkı, Avrupalı misyonerlerin gelişinden önce "atalara tapınma" şeklinde özetlenebilecek inanışlara sahipti. Esasen atalara ve geçmişe karşı güçlü bir

yönelim, genel olarak Melanezya halklarının inanç dünyasını karakterize etmektedir. Dualarda ve kurban törenlerinde rahipler ataların uzun listelerini okurlar (bu listeler aynı zamanda soy çizgilerini ve toprak kullanım haklarına dair iddiaları desteklemek için kullanılır). Ölen ebeveynlerin, büyükanne ve büyükbabaların hatta kardeşlerin ruhları için domuz kurban edilir. Büyük ruhlara *(Akalo)* adanan kurbanlarda, rahip domuzları sadece tapınağın atasına değil ondan önce orada kurban kesen tüm rahip ruhlarının soyuna da sunar. Böylece grubun kurucu ata ile bağlantısı korunur. İktidara erişim, bu atalardan tevarüs edilen hiyerarşiden geçer (Moore, 2017: 63). Üretici güçlerin sınırlı gelişimi, mevcut ekonomik kaynakları önceki kuşakların birikimiyle açıklayan bir evren tasavvurunu koşullandırmıştır.

Bu koşullarda Melanezya halkları, *komünalist* ve eşitlikçi, kararlarını uzlaşmayla alan ve amaçlarına işbirliği ile ulaşan bir yaşam tarzı geliştirdiler. Küçük topluluklarda, paraya dayanmayan geçimlik bir ekonomide ortaya çıkan bu yaşam tarzı, "depolanabilir" tarımsal ürünlerin (tahıllar gibi) yokluğu ile desteklendi. Dolayısıyla, adalardaki eşitlikçi toplumsal yapılar, Melanezya ruhuna derinlemesine işlemiş bir dürtüden ziyade servet birikimine izin vermeyen üretim koşullarının zorunlu bir sonucuydu (Bennett, 1987: 1).

Hal böyle olunca literatürde "Büyük Adam" *(Big Man)* olarak tanınan soy önderleri açısından itibar kazanmanın ve onu korumanın en iyi yolu, depolamak değil dağıtmaktı. Nitekim cömertlik, bu halkların liderden beklediği soylu davranışlar arasında ilk sırada yer alır. Bir lider, takipçilerine ihtiyaç duydukları her türlü yardımı (hatta kendini yoksullaştırma pahasına) sağlamakla yükümlüdür. Misafirperverliğin norm olduğu Kuzey Malaita'da, yakın zamana kadar yabancı otel ve restoranlarının -misafirlerden ücret aldıkları için- *barbar* sayılması bundandır (Ross, 1978: 15).



Harita 2: *Solomon Adaları (Moore, 2017)*

1870'lerde adalara ulaşan misyonerlerle başlayan Hristiyanlığa geçişler, erkek ata kültünü zamanla *marjinalize* etti. Hristiyan köylerinde kadınlar üzerindeki sosyal ve mekânsal yaptırımlar (zina edenleri öldürmek, adet görenleri izole etmek, çok eşlilik gibi) kaldırıldı. Kilisedeki resmi pozisyonları erkekler işgal etse de cemaatin çoğunluğunu oluşturan kadınlar, etkili kardeşlik örgütlerine sahip oldular. Bu tür değişimlerin Melanezyalı erkekler arasında genel bir güçsüzlük, iğdiş edilme ve hatta bedensel küçülme algısına yol açtığı saptanmıştır (Wilde, 2004: 32). Hıristiyanlığın kadınları güçlendirdiğine dair yaygın inanç da bu algıya eşlik etti.

Erkeklerdeki güçsüzlük algısının başlıca nedenlerinden biri, **zina** fiilinin cezasız kalmasıydı. Malait toplumunda zina ağır bir suç sayılmakla, daima olmasa da çoğu zaman cinayetlere yol açmaktadır. Ancak İngiliz yasalarına göre suç değildi ve suçluları öldürmek ya da "tazminat" talep etmek için meşru bir yol bırakmıyordu. Dahası, cinsel karmaşa özellikle Hıristiyan topluluklarda artma eğilimindeydi. Misyonlar tarafından yasaklanan tazminat taleplerinin yerini, zamanla dua ve bağışlama aldı (Akin 2013: 89-91).

Artan yerli tepkisi karşısında BSIP, nihayet Ağustos 1924'te zinayı suç sayan Yerli Zina Cezalandırma Tüzüğü'nü *(The Native Adultery Punishment Regulation)* yürürlüğe koydu. Ancak idam yerine 5 sterlin para cezası (ödeme gücü olmayanlar için üç ay hapis) ile yetinilmesi ve şikâyet hakkının eşlerle sınırlandırılması, cinsiyet tabularının güçlü olduğu **Malait** toplulukları (daha doğrusu Malait erkekleri) tatmin etmeyecekti. 1929 yılında, münhasıran Malaita adasında geçerli olmak üzere yürürlüğe giren yeni bir düzenleme ile cezalar iki katına çıkarılırken eşlerin akrabalarına da şikâyet hakkı tanındı (Laracy & Laracy, 1980: 138-139).

Dağ İnsanları: Malaitler

Ata ruhları inancı ile erkek-egemen toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki güçlü koşullandırma yapısı, Hristiyan misyonlarının önündeki en büyük engeldi. Nitekim Malaita adasında halkın bir kısmı bugün de atalar dinine bağlılığını sürdürmektedir. Erken dönem Avrupalı kaynaklar, ülkenin bu ikinci büyük adasının beşeri coğrafyasını tasvir ederken kıyılardaki "Tuzlu Su İnsanları" *(Wane Asi)* ile iç kesimlerde yaşayan "Dağ İnsanları" *(Wane Tolo)* arasında kesin bir ayrım yapar. İç kesimler, kısa mesafelerde bile seyahat etmeyi zorlaştıran jilet sırtlı dağlar ve derin vadilerle bölünmüş olmakla, çok az düzlük vardır. Dağ İnsanları, buralardaki dağlarda ya da kıyıya yakın dağların yamaçlarında yaşıyorlardı. Atalara tapınma amaçlı türbeleri de içeren küçük *komünal* toprakları işliyorlardı ve soy çizgileri kurucu atalara bağlanmakla, birbirleriyle akraba idiler. Dağ İnsanları'nın yerleşim yerleri, genellikle sırtlarda dört ya da beş evden oluşan mezralar şeklindedir. Bu insanlar, sahil halklarını ahlaken düşük ve yabancı etkisiyle yozlaşmış olarak görürken onlar da Dağ İnsanları'nı aptal, yavaş ve gerici geleneklerin esiri olarak görürler (Ross, 1973: 72-73; Moore, 2017: 46-48).

Ekilebilir alanların sınırlılığı, Malaitlerde herhangi bir soy grubunun başlıca varlığının toprak oluşunu açıklar. Malait inanışında, yer, gök ve denizler önceden mevcutsa da toprak ilk atalarla birlikte var olmuş; onların soyundan gelenler tarafından günümüze kadar ölü defin alanları boyunca genişlemiştir. Dolayısıyla, toprak mülkiyeti genellikle soy gruplarına, eş deyişle ortak bir atayı veya ata figü-

rünü paylaşan insanlara ait olmakla *komünal* karakterlidir. Coppet'in (1985: 81) 20. yüzyılın Malait önderlerinden **Nono'ohimae**'den aktardığına göre, Malaitlerin toprakla ilişkisi "halkın toprağa sahip olması değil, toprağın insanlara sahip olması" şeklinde kurulmuştu: "Toprak açıkça sadece toprak değil, daha ziyade yaşayanların ortak otoritesi altına yerleştirildiği atalarla kaynaşmış bir varlıktır." Özetle, Malaitler topraklarına baktıklarında zaman boyutunu da görürler; geçmiş zaman şimdiki zamanda var olur. Keesing'in (1975: 33) vurgusuyla, "atalar sadece hatırlanmaz; onlar her zaman vardırlar."

Malaita'da siyasal birimler görece küçüktür ve şeflerin etkisi birkaç bitişik köyden daha öteye geçmez. Genel olarak, Melanezya halklarında liderlerin gücü kurumsal değil kişiseldir; soydan ziyade kanıtlanmış başarı ve itibara dayanır. Geleneksel liderlik pozisyonları etkili yetişkin erkeklerin elinde olup, Keesing (1985: 237) bunları **Rahip** *(Fataabu)*, **Şef** *(Aofia)* ve **Savaşçı** *(Ramo)* şeklindeki bir "güç üçlüsü" *(troika)* olarak tanımlamıştır.

Kozmolojik sırların bekçisi konumundaki **rahip**, ruhlar âlemine giden bir kanal olarak saygı görür ve üyesi olduğu soy grubu adına atalarla iletişim kurar. Rahip, soy grubunun türbelerinin (büyük ataların kafatasları buralarda saklanır) bakımını üstlenir; sosyal ve kozmolojik istikrar ve başarıya ulaşmayı amaçlayan kurbanlar sunar. Bazen kalıtsal statüye sahip olan **şef**, komşu soy gruplarıyla mübadele ilişkilerini ve ticareti teşvik eder; toprak dâhil servet kalemlerini bir araya getirir ve yeniden dağıtır. Şeflik, soy grubu kaynaklarının yönetilmesini, cömertlik veya ikna yoluyla elde edilen ekonomik artığın dağıtılmasını gerektirir. **Savaşçı**, savaş lideri, ödül avcısı ve belirli koşullarda infazcı olmakla, saldırgan karakterli genç liderleri ifade eder **(Resim 4)**. Savaşçılar da sosyal ve kozmolojik dengenin bir parçası olmakla birlikte, şefin emirlerini yerine getirmek zorunda değillerdir. Savaşçıların varlığı, farklı büyüklükteki soy grupları arasında bir güç dengesi sağlamakla, sayısal üstünlüğe dayalı baskınlıkları dengeler.

Erkek-kadın ayrımı Malait evren tasavvuruna derinlemesine nüfuz etmiş; sosyal alanlar ve konutlar her iki cinsiyet arasında sıkı bir şekilde bölünmüştür. Evler, köyler ve kanolar, bu ayrımı yansıtacak şekilde tasarlanmıştır. Dışkılama alanları gibi erkek ve kadın böl-

geleri, ihlalleri önlemek adına fiziksel ya da sembolik sınırlarla ayrılmış olup, erkekler karşı cinsle olası bir karşılaşmanın tehlikelerini savuşturmaya mahsus muskalar taşır. Birlikte yürümek gerektiğinde erkek önden gider. Adet gören kadın "kirli" *(noa)* sayılmakla, belirli bir süre kendi yemeğini hazırlayabileceği özel bir inziva evinde *(bisi)* kalması; içme suyunu bile ayrı bir kaynaktan sağlaması gerekir (Moore, 2017: 72-73). Malaitlerde bu yasak o kadar güçlüdür ki Hristiyan olan eşler bile adet döneminde aynı evde ayrı odalarda uyurlar (Hogbin, 1934: 254).



Resim 4: *Orta Malaita'dan bir grup savaşçı. 1911 civarı (Akin, 2013)*

Malaitler, günlük yaşamlarını ve toplumsal ilişkilerini düzenleyen bu türden normların bütününe *Kastom* derler. "Örf ve adet" anlamındaki *Kastom*, Avrupa temasıyla Melanezya dillerine giren İngilizce *custom* sözcüğünden türetilmiş bir terimdir (McDougall, 2009: 480). Kabaca, atalarla ilgili gelenekler, bilgiler, kurallar ve tabular alanına atıfta bulunan *Kastom*, yerel dillerdeki *tagi* ya da *fui'ola* (nesneler demeti) sözcüklerine karşılık gelir (Keesing, 1992: 123). "Tabu" formundaki *Kastom* normlarının ihlalinin getireceğine inanılan hastalık, ölüm veya talihsizlik gibi atasal yaptırımlar ancak domuz kurban ederek kaldırılabilir.

Keza, diğer Melanezya halklarında olduğu gibi, Malaitlerde de domuz, deniz kabuğu (para) ve diğer hediyeler şeklindeki "tazminat" *(fa`abua)*, barışın tesisi adına önemli bir önlemdir. *Kastom* kuralları, şu altı suçun tazmin edilmesini öngörür: Tecavüz, hırsızlık, birinin atalarına saygısızlık, kişisel veya grup haklarına hakaret veya ihlal, yaralama ve öldürme (Akin, 1999: 44). Failler bireysel olarak cezalandırılmayıp, üyesi oldukları tüm toplulukla birlikte sorumlu tutulurlar ve mağdurun topluluğuna tazminat ödemek zorundadırlar (Hameiri, 2007: 429). Aksi takdirde cezalandırma kaçınılmazdır -ki bu da *Ramo*'nun işidir.

Bir adam, biri tarafından yaralanır ya da hakarete uğrarsa kendisi (veya onu destekleyen 'Büyük Adam') intikam için ortaya bir ödül *(finisi)* koyar ve bunu bir şölenle duyurur. Ödüle talip olan *Ramo*, suçlu olduğu iddia edilen kişiyi ya da akrabalarından birini pusuya düşürerek öldürür. Ardından genellikle mermi, değerli eşyalar veya ürünlerden oluşan ödülünü alır. Kuşkusuz karşı tarafın da kendisini savunmak için bir *Ramo* ile anlaşması mümkündür (Ross, 1978: 12). Ölümcül riskleri bir tarafa, başarılı savaşçılar bu yolla büyük servetler biriktirebilir.

Kastom terimi, sömürgen baskılardaki yoğunlaşmaya paralel biçimde, genel olarak yabancı hegemonyasına ve özel olarak sömürge hukukunun dayatılmasına karşı direnişin bir sembolü haline geldi. *Kastom* aynı zamanda kıyılardaki Evanjelik Hıristiyanların istilasına karşı bir tür savunma sağladı.

Malait Saldırganlığı

12 Şubat 1882'de, Queensland'den gelen *Janet Stewart* adlı işçi toplama *(Blackbirding)* gemisi, Malaita'nın doğusundaki Qui limanına demirledi. Kendilerini işçi adayı gibi tanıtarak güverteye çıkan bir grup Kwaio savaşçısı, hükümet temsilcisi William Lockhead dâhil altı mürettebatı öldürüp gemiyi ateşe verdi. Keza, 20 Mayıs 1886 günü, yakındaki Sinalagu limanına demirleyen bir başka işçi toplama gemisi *Young Dick*, benzer bir saldırıya uğradı ve altı denizci öldürüldü; hükümet temsilcisi Popham'ın kafası baltayla parçalandı. Saldırıların temel motivasyonu, asla geri dönmeyen *Kanaka* yakınlarının intikamını ve şeflerin Beyazların başına koyduğu ödülleri al-

maktı. Malaita kısa sürede "vahşileri kana susamışlığıyla ünlü ada" olarak tanınacaktı (Rannie, 1912: 177; Corris, 1973: 33).

Malaitler, *Blackbirding* seferlerinin zirvede olduğu 1890'larda ve 1900'lerin başında, işçi toplama gemilerini ele geçirmek ya da mürettebatı öldürmek için bazıları ölümle sonuçlanan çok sayıda girişimde bulundular. Onlar, Piskopos Cecil Wilson'ın (OPMM, 1895) ifadesiyle, "çoğunlukla şahinler kadar vahşi ve milliyetleri ile aşırı derecede gurur duyan" kişilerdi. Birbirlerine yapışık gibi duran ve başkalarıyla karışmayan Malaitler, kurbanlarını kafatasını parçalayarak öldürürlerdi. Ömrünü adalıların ruhlarını kurtarmaya vakfeden Young'a (1925: 39) göre, Malaitler "vahşi cinayetlerin ve yamyamlığın serbestçe uygulandığı topraklardan gelen şiddetli tutkulara sahip adamlar" olmakla, Beyaz adamın içki, kumar, küfür ve kavga gibi ahlaksızlıklarını kolayca kapmışlardı.

Malait erkeklerin "aşırı şiddetli ve saldırgan" olarak tanınması, Avrupalıları başlangıçta onlara karşı temkinli hale getirmişti. Nitekim Malaita, Avrupalıların Pasifik'te en geç temas ettiği adalardan biri oldu. Esasen adadaki lagünlerin çoğu gemilerin yanaşmasına elverişli değildi. Dahası, katı Malait cinsel kodları, kadınların denizcilerin şehvetini tatmin etmek için uygun olmadığını ima ediyordu (Bennett, 1987: 31). Avrupalı tüccarlar Solomon grubundaki Gizo, New Georgia, Savo, Makira, Santa Ana ve Guadalcanal adalarına yerleştikleri halde Malaita'ya yerleşen olmadı. Misyonerler de uzun süre Malaita'dan uzak durdu. İlk misyon, 1902'de Anglikan *Melanesian Mission* tarafından adanın kuzeyinde kuruldu (Moore, 2007: 219). Yine de diğer adalılara kıyasla güçlü fiziksel yapıları ve zorlu işlere olan yatkınlıkları, Malait erkekleri Avrupalı işçi toplayıcıların gözünde çekici kılıyordu.

Malaitler, diğer adalılara nazaran BSIP'tan daha fazla şüphe duyma eğilimindeydi. Solomon Adaları nüfusunun nerdeyse yarısını barındıran Malaita, işçi toplayıcıların yağmalarından ciddi şekilde zarar görmüştü. Yaklaşık 1870'ten itibaren Queensland (Avustralya) ve Fiji'deki şeker kamışı plantasyonlarında ihtiyaç duyulan işgücü, "cebren ve hile ile" buralara taşınan işçiler *(Kanaka)* tarafından karşılandı. 1870-1910 yılları arasında yaklaşık 30.000 adalının bu kapsamda çalıştırıldığı tahmin edilmektedir (Britannica, 2025). Bu iş-

çilerin sayısının en düşük olduğu 1917-18 yıllarında bile Malaitler Avustralya'daki toplam göçmen işgücünün (3.824) %38'ini (1.356) oluşturmaktadır (Moore, 2017: 369).

Yine de Malaitlerin özellikle ateşli silahlar ve -metal eşyalar, tütün ve kibrit gibi- ticari mallara ilgisi arttıkça ilk baştaki *Blackbirding* operasyonlarının yerini gönüllü katılımlar aldı. Hatta işçi toplama gemileri -1884'te yasaklanıncaya kadar- adaya hediyelik tüfekler ve eşya paketleri taşıdı. Bundaberg'te ve adalıların bulunduğu diğer kasabalarda, onların sevdiği ürünleri satan *Kanaka Shop*'lar açıldı (Corris 1973: 38-44). Dahası, Malaita'nın geçim imkânları, artan nüfus için bir sınırlayıcı faktör olmakla, özellikle gençlerin emeklerini küçük getiriler karşılığında satmak için evlerini terk etmek dışında çok az seçeneği vardı.

Sömürge döneminde en zor ve sevimsiz işlerin çoğunu yapan Malaitler, Avrupalılar tarafından iyi işçiler olarak görülseler de diğer ada halkları arasında en düşük sosyal statüye sahiptiler. Bu işbölümü, Malaitler arasında ortak bir sosyoekonomik adaletsizlik ve sömürü duygusunun gelişimine katkıda bulundu.

Bir Malait kimliğinin inşası ise büyük ölçüde sözleşmeli işçilerin Hristiyanlığa geçişinin sağladığı eğitim ve örgütlenme imkânlarıyla ilişkilidir. QKM kurucusu Young ve arkadaşlarının hedef kitlesi, ilk başta *Fairymead* plantasyonundaki işçilerdi. QKM, 1886 ve 1906 yılları arasında 589'u Malait olmak üzere 2.461 işçiyi vaftiz etti. Genel olarak, Malaitler QKM bağlılarının %23'ünü oluşturuyordu. 1900-01 yıllarında toplam 4.776 ders yapıldı. 1904'e gelindiğinde 19 misyoner ve 118 ücretsiz "yerli öğretmen" iş başındaydı. Gösterdiği olağanüstü başarı sayesinde kısa sürede ders alanını genişleten QKM, 1907'de "Güney Denizi Evanjelik Misyonu" (SSEM) adını aldı. 1964'te "Güney Denizi Evanjelik Kilisesi" (SSEC) adıyla yeniden yapılanan misyon, bugün Malaita'daki en büyük Hıristiyan mezhebidir (Akin, 2013: 28; Moore, 2017: 147).

Bununla birlikte, SSEM'in rağbet görmesinin nedeni, sözleşmeli işçilerin başka seçenekleri olmaması değil, bu misyonun -*Kastom* normlarıyla uyum derecesi görece yüksek- katı sosyal disipliniydi. Misyonun ahlaki doktrinleri sertti, ancak dini etkinliklerinde (nehirlerde toplu vaftiz gibi) Melanezyalılara hitap eden coşkulu bir yan

vardı (Corris, 1973: 95). Özellikle Malaitler, çok az kural koyduğunu gördükleri Katolikliği reddetmişti (hala öyledirler). Bu kadar "kolay" bir dinin hiç güçlü olamayacağını düşündüler. Atasal ruhların dayattığı ayrıntılı kurallar seti Malait kimliğini karakterize etmekle, onlardan derin bir dikkat ve bağlılık istiyordu (Akin, 2013: 198). Bu dikkat ve bağlılığı sürdüren Hristiyan Malaitler, SSEM ya da SDA gibi köktenci kiliselere bağlanarak kültürel kimliklerini ve ortodoks Hıristiyanlığa karşı eleştirel tutumlarını sürdürdüler.

SSEM ve diğer Evanjelik misyonların başarısı hayırsever işadamlarını da harekete geçirdi. Misyonlar, Hıristiyan işçileri "daha yönetilebilir" bulan işadamları tarafından desteklendi. Bir bağışçı, SSEM'in para istemediğini öğrendiğinde şaşırarak şöyle der: "Ama benim için bu paraya değer. *Oğlanlar* daha iyi iş çıkarıyor ve bence plantasyon sahipleri olarak bizler Misyon'un bütçesine katkıda bulunmalıyız." Young'ın gönülsüzce kabul ettiği yardımların miktarı işverenler tarafından takdir ediliyordu (Young, 1925: 45-46). Artan vaftiz sayısı ile emeğin marjinal verimi arasındaki sıkı ilişki, plantasyon sahiplerinin misyonlarla dayanışması için *simbiyotik* bir çerçeve sağladı.

Avustralya'daki sonuçlara güvenerek 1911'de Malaita'ya taşınan SSEM, adanın kuzeyindeki Baunani'de 4.000 hektarlık bir Hindistan cevizi plantasyonuna yerleşti. Plantasyon, Ernest ve Horace Young kardeşlerin kurduğu *Malayta Company* tarafından işletiliyordu. *Fairymead Company*'nin uzantısı olan şirket, yerleşik tüccarların bulunmadığı Malaita'da arazi edinmek için SSEM lideri Florence Young'ı ve misyoner Norman Deck'i aracı olarak istihdam etti. Satın aldığı arazilerdeki soy atalarının türbelerini ve kutsal bahçeleri -BSIP haritalarında "tabu alanı" olarak işaretlendiği halde- yıkarak yerlilerin tepkisini çekti (Bennett, 1987: 145-146). Vaftiz ettiği gençleri buralarda işçi olarak çalışmaya teşvik eden SSEM ise misyonun artan giderlerini böylece karşılama imkânı buldu. Gerisini Bayan Young'tan dinleyelim:

> *Malayta Company bize okullar ve öğretmenler için her türlü kolaylığı memnuniyetle sağladı ve 1911'de Baunani plantasyonunda bir misyon evi inşa etti ve Bayan Deck, şirket tarafından istihdam edilen işçilere dersler vermek ve Onepusu'daki okuldaki yetişkin Oğlanlar için bir yatılı okul kurmak için Şubat ayında oraya gitti* (1925: 194).

Baunani plantasyonunda 31 Mart 1911 itibarıyla -çoğu asgari yasal sınır olan 16 yaşın altında- 649 işçi çalışmakta olup (**Resim 5**), tembellik edenler *loia* değnekleriyle motive edilmektedir (Moore, 2017: 338, 340). Buna karşın BSIP iş müfettişi **William R. Bell**, plantasyonda yaptığı denetimde "öğrencilerin şirket yararına herhangi bir şekilde sömürüldüğüne inanmak için hiçbir neden" bulamadı (Hilliard, 1969: 53). Müjde'nin yerliler arasında yayılması, Young kardeşlerin hem dünyevî hem de uhrevî kazançlarına katkısı ölçüsünde anlam kazanıyordu. Diğer konular ikincil önemdeydi.



Resim 5: *Baunani plantasyonunda işçi barakaları (Moore, 2017)*

SSEM, özellikle Kuzey Malaita'daki Ataa Vadisi'nin Baegu halkı arasında başarılı oldu. Kıyıdaki ve aşağı Sasafa Vadisi'ndeki birkaç küçük mezra da Hristiyanlığa geçmişti. Cemaat üzerinde Anglikan kilisesine nazaran daha az merkezî kontrol uygulayan SSEM, bölgede yerleşik Beyaz din adamı bulundurmadı. Mezraların yönetimi, kilise tarafından atanan yerel şeflere *(Headman)* bırakıldı (Ross, 1973: 60).

Pagan Malaitler, genellikle erken Hıristiyan misyonlarını ve Avustralya'dan dönen Hıristiyan soydaşlarını hoş karşılamadılar. Soy önderleri, yeni dinin atasal ruhları incitmesinden, bunun da sosyal dengeyi bozarak ataların intikamını tetiklemesinden korktular. Çoğunluğu SSEM üyesi ilk Hıristiyanlar, genellikle pagan komşularından korunmak için köylerin çevresine tahkimat inşa ettiler.

Gerginliğin yükseldiği zamanlarda kilise hizmetlerini hatta rutin faaliyetleri yürütmek için silahlı muhafızlara ihtiyaç duyuldu (Moore, 2017: 140). Malaita'daki ilk BSIP valisi Thomas Edge-Partington'ın (**Resim 6**) sözleriyle, "çalılıkların arasında hükümeti önemsiz bir şey kadar bile önemsemeyen" binlerce yerli vardı (Bennett, 1987: 121). Dahası, Solomon Adaları Mukîm Komiseri Charles Woodford, *Sydney Morning Herald* gazetesine verdiği mülakatta (30 Haziran 1908), Malaitlerin elinde 4.000 ila 5.000 civarında "mükerrer atışlı Winchester tüfeği" bulunduğunu tahmin etmektedir (Lawrence, 2014: 245).



Resim 6: *Malaita Valisi Thomas Edge-Partington ve yerli hizmetkârı. 1910'lar (Akin, 2013)*

SSEM misyoneri Fred Daniels'in Kwaio kabilesinin savaşçıları *(Ramo)* tarafından Uruilangi'de öldürüldüğü 1911'e gelindiğinde, Malaita'nın kuzeyindeki küçük bir kıyı şeridi Hristiyan olmuştu ve buradaki birkaç Hıristiyan yerleşimi sürekli saldırı tehdidi altındaydı. Yerel anlatıya göre, Daniels, Busu köyünden ileri gelen bir adamın kızını baştan çıkaran bir yerli erkeğe yardım etmiş ve çifti Onepusu'daki misyon merkezine güvenli bir şekilde göndermişti. Malait cinsel kodlarını ihlal eden bu davranışın ölüm dışında bir yaptırımı yoktu (Bennett, 1987: 110). Peder Daniels, 18 Haziran günü yerli öğrencileriyle birlikte akşam ayinine hazırlanırken yakındaki muz ağaçlarının arasına gizlenen savaşçılardan birinin yakın mesafeden attığı tek kurşunla öldürüldü. Saldırıdan sağ kurtulan iki öğrencisi, cesedi bir kanoya yükleyip Nongosila'ya götürdü (Young, 1925: 216).

Daniels ve öğrencilerinin öldürülmesini "Tanrı bu hizmetkârlarının Mesih'in ve Müjde'nin uğruna hayatlarını feda etmelerine izin verdi" diyerek yorumlayan SSEM lideri Young (1925: 214, 217), vali Edge-Partington'a gönderdiği mektupta, cezalandırmanın gerçek katillerle sınırlı kalmasını ister. Vali, mektubu takdir dolu ifadelerle yanıtlasa da Young kadar ölçülü biri değildi. BSIP'ın "Cezalandırma Seferi" *(Punitive Expedition)*, beş aylık bir gecikmeyle Kasım 1911'de başladı. Kıyıdaki Uruilangi kasabası, Avustralya donanmasına bağlı savaş gemisi *HMS Torch* tarafından bombalandı ve tamamen yok edildi; balıkçıların ağları bile yakıldı. Bir görgü tanığı, 1974'te antropolog Roger M. Keesing'e (1992: 53) şunları anlattı:

> *Beyaz adamlar Uruilangi'yi yok etti. Kadınlara tecavüz ettiler ve "Tuzlu Su halkından" dört ya da beşini öldürdüler ve tüm değerli eşyalarını aldılar. Öldürülen erkeklerin isimlerini bilmiyorum. Tecavüze uğrayan kadınlar, Afatabu, Muufuru, Kokosi, Neenemo ve Arusu'u idi.*

Ardından bir askeri birlik saldırganların bulunduğu Farisi köyüne yöneldi. Görgü tanıklarının ifadesine göre, köyü kuşatan "askerler evleri ateşe verdi ve dışarı çıktıklarında insanları vurdu." Askerler Hindistan cevizi ağaçlarını kestiler; Otelagwa'daki tapınağa girdiler, tapınaktaki tüm kutsal fırın taşlarını devirdiler ve ataların kafataslarını dağıttılar; bütün kurbanlık domuzları vurdular ve kedileri öldürdüler; her şeyi yok ettiler. Ancak saldırganlar bulunamadı. Yıllar

sonra saldırının iştirakçilerinden 'Alakwale'a, misyoner Daniels'i öldürme gerekçelerini şöyle açıkladı (Keesing, 1992: 51):

> *Sukuru'yu [okul] geri getirdiklerinde ne olduğunu gördük. Erkekler kadınlarla özgürce karıştı. Daha da kötüsü, erkeklerin, bu kutsal adamların [misyonerler] adet gören kadınlarla birlikte kaldıklarını gördük. Bir adam aybaşı kulübelerine gitme konusundaki tabulara bile uymadı. [...] Adetlerimiz ölecek gibi görünüyordu. Misyon insanları gelip geleneklerimizi, tabularımızı, atalarımızın ruhlarının kurallarını [Kastom] yok edeceklerdi.*

1911'deki cezalandırma seferini 1927'deki bir başka operasyon izledi. Sorun bu kez "Kelle Vergisi" *(poll-tax)* kaynaklıdır. 16-60 yaş arasındaki erkeklerden alınan bu vergi, yürürlüğe girdiği 1923 yılında Malaita nüfusunun sadece üçte birinden tahsil edilebilmişti **(Resim 7)**. Nakit olarak toplanan vergiyi ödemek için ücret karşılığı çalışmak ya da ürün satmak gerekiyordu. Her iki senaryoda da Avrupalı girişimcilerle temas kaçınılmazdı. Malaita kırsalının savaşçıları, vergiyi kendi otoritelerine yönelmiş bir meydan okuma olarak gördüler. Güçlerini ve zenginliklerini "kan parası" *(firitaa)* toplama ve dağıtma yeteneklerine borçlu olan savaşçı liderler, cömert ziyafetler vermek ve kurbanlar kesmekle, ataların övgüsüne mazhar oldukları varsayılırdı.

1926'da, bir grup Kwaio savaşçısı Sinalagu limanında vergi kuyruğuna girdi ve her biri bölge valisi **William R. Bell**'in huzurunda beş şilin Kelle Vergisi ödedi. Sert mizacından dolayı Malaitlerin *"Koburu"* (Fırtına) lakabını taktığı Bell, 1904-05 yıllarında *Malayta Company* adına işçi toplama seferlerini yönetmiş; 1905-11 yılları arasında adalarda işçi toplayan *Clansman* gemisinde hükümet temsilcisi olarak bulunmuştu. 1911'de BSIP Çalışma Dairesi'ne müfettiş olarak atanan Bell, Kasım 1915'ten beri Malaita valisi olarak görev yapıyordu (Moore, 2017: 365).



Resim 7: *Malaita'da silahlı muhafızlar eşliğinde vergi tahsilatı (Akin, 2013)*

Vergisini ödeyen savaşçılardan Basiana, çok sayıda infaz gerçekleştirmiş olmakla, onuruna düşkünlüğü ve acımasızlığı ile tanınmaktadır. Bell'in önüne dört şilin ve kutsal inci kabuklarından oyduğu bir miktar -şiline benzetilmiş- disk uzatır. Basiana'yı tanıyan Bell, paraları alsa da kendisine "piç" diyerek hakaret etmekten geri durmaz. Hakareti not eden Basiana, diğer *Ramo* arkadaşlarını topladı ve Bell'i öldürmek için bir plan yaptı. *Kastom* kuralları, hakaretin bir öldürme eylemiyle dengelenmesini öngörüyordu. Silahlar toplandı; rahipler ataların desteğini almak için düzinelerce domuz kurban etti (Montgomery, 2004: 190-191).

Bölge valisi Bell, astsubay Kenneth C. Lillies ve maiyetindeki 13 polis, 5 Ekim 1927 günü Malaita'nın doğusundaki Sinalagu limanında bir tahsilat devriyesi sırasında öldürüldü. Masa başında oturmakta olan Bell'in kafatası -yine vergi ödemek için gelen- Basiana tarafından bir tüfek namlusuyla oyulup parçalanmıştı. Polislerden sadece biri kurtulurken binayı kuşatan 200 civarındaki savaşçı iki kayıp verip uzaklaştı (Keesing & Corris, 1980: 83-147).

İki hafta sonra Avustralya savaş gemisi *HMAS Adelaide* Sinalagu limanında bayrak gösterdi. BSIP, bu yüksek profilli cinayete, köyle-

ri yakan, yağmalayan ve Kwaio kabilesinin çoğu üyesini öldüren bir Cezalandırma Seferi'yle yanıt verdi. Operasyona 50 Avustralya deniz piyadesi, 28 Beyaz sivil ve yaklaşık 50 yerli polis ve çok sayıda gönüllüden oluşan bir birlik katıldı. Yakalanan Basiana, 19 Haziran 1928 günü beş arkadaşıyla birlikte asıldı ve küçük oğulları infazı izlemeye zorlandı (Akin, 2013: 49). Kadınlar ve kızlar toplu tecavüze uğradı ve birçoğu vuruldu; çocuklar öldürüldü ve mahkûmlar asıldı ya da sakat bırakıldı. Ataların türbeleri ve pagan rahiplerin evleri tahrip edildi; türbelerdeki kutsal kafatasları parçalanıp kadınların aybaşı kulübelerine atıldı. Sinalagu'daki saldırıdan kurtulup Cezalandırma Seferi'ne katılan bir polisin ifadesi, kıyımın boyutları hakkında fikir vermektedir: "Kırsalda bulduğumuz herkesi, hepsini öldürdük. Çalılıklara girerseniz kokuya dayanamazdınız; yol kenarlarında, her yerde cesetler vardı" (Keesing, 1992: 290; Keesing & Corris, 1980: 187).

Cezalandırma Seferi, kuzeydeki Uru limanına, 'Oloburi bölgesine ve saldırının meydana geldiği bölgeden çok uzaktaki Batı Kwaio'ya kadar uzandı. Keesing ve Corris'in (1980) bildirdiğine göre, yaklaşık 60 kişi vurularak öldürülmüş; bundan daha fazlası ormanda saklanırken açlıktan ölmüştü. Cinayetlerle ilgisi görülen 198 kişi, -o sıradaki- BSIP başkenti Tulagi'deki cezaevine götürüldü. Bunlardan dizanteri nedeniyle hastaneye kaldırılan 173 kişiden 30'u öldü. Hükümet ölümlerin bir kısmını yaşlılıkla açıklamaya çalışsa da savunmasız yaşlıların saldırıda nasıl bir rol oynamış olabilecekleri meçhul kaldı.

Yargılamalar sonunda, cinayetle suçlanan on bir kişiden altısı idam edildi. Cinayetten daha hafif suçlardan yargılanan 71 kişiden 51'i beraat ederken altısı ömür boyu, sekizi 20 yıl, ikisi 12 yıl ve biri üç yıl hapis cezasına çarptırıldı. Yakalanan erkeklerin eşleri ve çocukları, ya iç kesimlere kaçmış ya da kıyıdaki SSEM köylerine veya Uru'daki SDA misyon yerleşkesine sığınmışlardı (Moore, 2017: 410). Pasifik'teki İngiliz yönetimi tarafından o güne kadar verilen en ağır ve orantısız tepki olan "Malaita Kıyımı", ada halkının kolektif hafızasında derin izler bıraktı.

BSIP, silahlı müdahalenin yanı sıra *psikolojik harp* taktiklerini de ihmal etmemişti. Malait saldırganlığı ve putperestliğine dair hikâyeler adalarda dolaşıma sokuldu. Hükümet, Bell'in öldürülme-

sinden sorumlu tuttuğu Kwaio kabilesini Solomon Adaları tarihindeki en iğrenç ve kötücül eylemin faili olarak tanıtırken Hristiyan misyonları, onları "şeytanın pençesindeki ıslah olmaz putperestler" ve geleneklerini de kötülüğün somutlaşmış hali olarak tasvir etti. Dahası, plantasyon sistemi ve sömürge idari yapıları, Malaitlerin "Batılılardan" (Batı Solomonlar), "Solomone'den" (Guadalcanal) ve diğer adalardaki insanlardan sözde farklılığını ortaya koyan bir dizi etnik kimliklendirmeyi teşvik etti (Keesing, 1992: 284). Malaitler artık adalardaki herkes için kötü adamlardı. Bugün bile insanlar "başka adalardan gelenlerden" şikâyetçi olduklarında genellikle Malaitlerden bahsetmektedir (McDougall, 2020: 196).

Cezalandırma seferlerinin orantısız etkisi komşu adalardaki halklar tarafından fark edildikçe buralardaki direniş zayıfladı. Esasen birçok Solomon Adalı, denizaşırı plantasyonlardaki *Kanaka* deneyimlerinden Beyaz adamın gücü hakkında ilk elden bilgi edinmişti. Nitekim BSIP'ın ilk destekçilerinin çoğu, misyonların ilk takipçileri gibi bunlar arasından çıktı. BSIP, 1922'de "Yerli Yönetimi" *(Native Administration)* kuruluşunu başlattığında valiler bu kişileri ilçe ya da köy şefleri *(Headmen)* veya köy bekçisi olarak atadı. İlçe şeflerine yılda 12 sterlin (bir plantasyon işçisiyle aynı), köy şeflerine 3 sterlin, bekçilere 1 sterlin 10 şilin ödeniyordu. Sınırlı sayıdaki Avrupalı personel göz önüne alındığında Yerli Yönetimi, BSIP kontrolünü genişletmenin maliyet-etkin bir yoluydu (Bennett, 1987: 111, 211).

Bell'in öldürülmesi ve onu izleyen Malaita Kıyımı, yerlilerle doğrudan temasın maliyetleri hakkında sömürgenlere taktiksel bir öngörü sağlamış olsa da 1930'ların başına kadar Malaita'da tam bir idari kontrol kurulamadı. II. Dünya Savaşı arifesinde adadaki BSIP varlığı, yerel başkent Auki'de bir vali ve emrindeki yerli polislerle sınırlıydı. Her bir idari bölümün başında hükümet tarafından atanmış maaşlı şefler vardı (Worsley, 1968: 171). Yine de pagan Malaitler, 1990'ların başına kadar vaftiz olmayı, Kelle Vergisi ödemeyi, nüfus sayımına katılmayı; doğum, ölüm ve evliliklerini bildirmeyi reddettiler. Aralık 1947'de, bir sömürge memuru şöyle yazmaktadır:

> *Hiç şüphe yok ki, vergi toplama zamanı geldiğinde bazı bölgelerde toplu ödeme reddi olacaktır ve bunun tek cevabı toplu hapis cezası olabilir. Vergilerin toplanması, köylerin birer birer toplanması*

gerektiğinde kuşkusuz önemli bir polis gücü gerektirecektir (Akin, 2013: 273).

Asayişin sağlanması *(pacification)* hem yavaş hem de parçalıydı. Malaitler ve onların topraklarından ziyade Avrupalıların ve mülklerinin güvenliğini gözeten BSIP, bu tür çatışmalı koşullara uygun taktikler benimsedi ve sınırlı sayıdaki nizami kuvvetlerine yardım etmeleri için diğer ada halklarına, tüccarlara ve plantasyon sahiplerine dayandı. Keza, misyonerler de onun en büyük müttefikleriydi. Misyonerlerin ruhlarını kurtardığı binlerce Malait, işlerini barışçıl yollarla yürütmeyi kabul edip hükümetle çatışmaktan kaçındı. Kuşkusuz bu barışın bir bedeli vardı: Bu barış, onların sosyal, siyasal ve ekonomik kurumlarının çoğunun temelini sarstı. Artık ata topraklarını ve emek güçlerini Beyaz girişimcilere satarak geçineceklerdi.

1930'a gelindiğinde, Solomon Adaları sakinlerinin Avrupalılarla kurduğu ilişkiler büyük ölçüde *nakit* temelli hale gelmişti. O kadar ki misyonlar bile (SSEM hariç) yerel din adamlarına ve yardımcılarına nakit maaş ödüyordu. Buna karşılık, BSIP hala yerli halkın gücünü ve kendi pozisyonunu müzakere etme potansiyelini göz ardı eden merkezîleşmiş bir siyasal sistemi temsil etmekteydi. Bu sistem, plantasyon ürünlerine ve hammadde ihracatına odaklanmış bir politik ekonomiyi teşvik ederek adalar genelinde derin bir azgelişmişlik ve etnik gruplar arasında artan bir gerilim yarattı (AJAR, 2022: 13). Özellikle Malaita'ya hükmeden *fakru zaruret* koşulları, -diğer şeyler yanında- adanın II. Dünya Savaşı'nda Japon işgali bile görmeyişinde kendini gösterdi.

Maasina Kuralı

II. Dünya Savaşı'nın ardından Malaita, sömürge karşıtı "Maasina Kuralı" (MK) ya da *Maasina Ruru*[18] hareketinin merkezi oldu. Japon ordusu ile Müttefikler (ABD ve İngiltere) arasındaki ünlü Guadalcanal Muharebesi'ne tanıklık eden Solomon Adaları halkı için

18 *Maasina* terimi, 'Are'are' lehçesinde kardeş, kuzen veya daha geniş anlamda "akraba" ya da "yakın arkadaş" anlamlarına gelen *masinga* sözcüğünden türetilmiştir. *Ruru* sözcüğü ise birçok Malait lehçesinde olduğu gibi, bir toplantı veya çalışma partisi anlamında kullanılmaktadır (Akin, 2013: 166). Hareket, literatürde daha çok *Maasina Rule* olarak geçmektedir.

savaşın en somut etkisi, "Avrupalılar" ve Adalılar arasındaki ilişkinin doğasındaki değişimde gözlendi. Avrupalılar panik içinde adaları terk etmişler, Japon faaliyetlerinin bir Avustralya uçağı tarafından izlenmesi dışında düşman ilerleyişine karşı koymak için herhangi bir girişimde bulunmamışlardı. Amerikalılar öyle değildi; Adalı erkekleri orduya bağlı İşçi Birliği'nde *(Labor Corps)* istihdam etmişler, ücretler ve eşya dağıtımı konusunda cömert davranmışlardı (Bennett, 1987: 288). Bu ani istilanın büyüklüğü yanında, özellikle aynı kıyafetleri giyen, aynı yemeği yiyen ve aynı ekipmanı kullanan çok sayıda siyahi ve beyaz insanın bir arada oluşu, ada halkı üzerinde gerçeküstü bir deneyim etkisi yarattı.

Amerikan ordusunun adalardaki varlığı ve içlerindeki "Komünist" olduğu söylenen bazı askerlerin radikal yönlendirmeleri, hükümet organlarının göreli zayıflığı ve savaşın şiddetli kargaşasına verilen iç tepkilerle birleştiğinde memnuniyetsizlik belirgin hale geldi. Kuzeydeki 'Are'are kabilesinden -eski *Labor Corps* personeli- Nori ve Aliki **Nono'ohimae** ile Güney Malaita'dan -Bundaberg doğumlu- şef Timothy George, adayı dolaşarak "yurt gezisi" formunda BSIP karşıtı toplantılar düzenlediler. Yerel şeflerin katılımıyla büyüyen toplantılar kısa sürede bir siyasal harekete dönüştü (Akin, 2013: 164-174).

Çoğulcu bir liderlik yapısına sahip MK altında Eylül 1943'te başlatılan yerel toplantılar, 15 Aralık 1945 günü ilan edilen "Ada için İlk Emir" başlıklı kararla sonuçlandı. Buna göre, (1) Hiç kimse Avrupalılar için çalışmaya gönüllü olmayacaktı. Liderler, Avrupa işletmelerinde çalışacaklar için -o sırada 1 sterlin olan- asgari ücreti aylık 12 sterlin olarak belirledi (Worsley, 1968: 177). Bu belirleme, bir tür genel grev ilanı anlamına gelmekle, plantasyonların savaş öncesi rutin operasyonlarına dönmesini engelleyen ciddi bir işgücü sıkıntısına yol açtı. (2) İnsanlar büyük köylerde birleşecek ve kendi bölgeleri için şefler seçecekti. (3) Adanın her yerine büyük bahçeler ve çiftlikler kurulacaktı. (4) *Kastom* normları kodifiye edilerek bunları uygulayan mahkemeler *(Kouti)* ve öz savunma güçleri *(Duties)* oluşturulacaktı (Keesing, 1992: 102-113; Akin, 2013: 186).

MK büyüdükçe Malait topluluklar, BSIP'ın yerel konseylere verdiği "derleme" talimatının ötesine geçer biçimde *Kastom Loa* kodlarını tartıştı ve hazırladı. Ayrıca, soy grubuna ait arazi haklarını kay-

detmek, mülkiyet anlaşmazlıklarını bastırmak ve arazinin yabancılar tarafından gasp edilme olasılığını bertaraf etmek için soy kütüklerini topladılar. MK kod ustaları üretkendi ve genellikle günlere yayılan kodlama toplantıları, Malaitlerin sosyal istikrar ve kolektif hedefler için birlikte çalışma kararlılığını ve yeteneğini gösteren önemli performatif etkinlikler olarak toplu yaşamın düzenli bir özelliği haline geldi. MK önderleri açısından *Kastom*, "işleri yürütmenin Malait tarzı" idi.

Malait topluluklar, MK emrine uygun olarak kompozisyon ve işleyiş tarzı bakımından bir yöreden diğerine farklılaşan yerel mahkemeler kurdular. Geçmişe göre azalma eğilimindeki kabahat ve suçlar bu mahkemelerde cezalandırıldı; anlaşmazlıklar buralarda karara bağlandı. Bugün en çok hatırlanan suçlar, domuz hırsızlıkları ve kasabalarda yaygınlaşan evlilik dışı cinsel ilişkilerdi. Bu tür suçları işleyen veya diğer *Kastom* kodlarını ihlal edenler, genellikle para cezasına çarptırıldı ya da topluluk yararına çalışmaları emredildi. Bazı Baş Şefler de dâhil olmak üzere liderler, ciddi anlaşmazlıklarda arabuluculuk ya da hakemlik yaptı (Akin, 2013: 199).

İlk Emir'in ardından Malaitler, kıyıda veya kıyıya yakın yerlerde *Komunima* (topluluklar) denilen kasabalar kurmaya giriştiler. Dağ mezralarından gelen insanlar dâhil olmak üzere binlerce Malait, tam veya yarı zamanlı olarak buralarda (500-600 nüfuslu kasabalar) yaşamaya başladı. Ata ruhlarının bulunduğu yerlerden uzaklaşmak istemeyen halklar için sunularını yapabilecekleri uydu tapınaklar kuruldu. Amerikan askerî kampları tarzında planlanan kasabaların çevresi, saldırı ve hırsızlık olasılığına karşı sağlam çitlerle çevrildi ve belirli noktalara gözetleme kuleleri *(Haetaoa)* inşa edildi. En yoğun şekilde 1946 sonlarından 1947 başlarına kadar inşa edilen kasabalar, MK'nın gelişiminde ve daha sonra BSIP'a meydan okumasında merkezî hale geldi.

Yerel şefler, büyük kasabalarda toplanmanın yol açabileceği karmaşayı yönetmek adına bazı önlemler de aldılar. O günleri yaşayan Malaitler, kasaba hayatı denilince genellikle belirli rutinleri ve kişisel hareket kısıtlamalarını hatırlamaktadır. Görevliler bazen giriş ve çıkışları kontrol etmek için kapıları tutuyorlar; bazı yerlerde insanlar kasabalarına serbestçe girip çıkmak için küçük bambu tüplerde "ge-

çiş kartları" taşıyorlardı. Yaşlı bir Kwaio erkeği o günleri antropolog Akin'e (2013: 194-195) şöyle anlatmaktadır: "MK döneminde kasabalarda çok az hırsızlık vardı. Bunun bir nedeni, insanların hareketlerinin sıkı şekilde kontrol edilmesiydi. Sadece gidip insanları gelişigüzel ziyaret edemezdiniz. Sebepsiz yere çekip giderseniz insanlar sizin hırsızlık yapacağınızdan şüphelenirdi. Şefler, size nereye ne zaman gideceğinizi, bahçelerde çalışacağınızı vs. söylerdi; istediğin gibi dolaşamazdın."

Kişisel özgürlüklerini ve bağımsızlıklarını agresif bir şekilde korumalarıyla ünlü Malait erkek ve kadınların, bu türden kısıtlamaları baskıcı veya istilacı olarak değil halkın kendi kendini ne kadar iyi örgütlediğinin bir örneği olarak yüksek bir onayla hatırlaması anlamlıdır. Kuşkusuz liderlerin "Malaitlerin Malaitler tarafından belirlenen kurallara uyması" gerektiğini vurgulamaları da bunda etkili olmuştu. MK önderlerinden Nori, hareketin başlangıcında Oloburi'de yaptığı konuşmada şöyle demektedir:

> *Örgütlemekte olduğumuz bu Maasina Kuralı altında, artık başka bir adamın yasalarını takip etmeyeceksiniz. Kendi Kastom'unuzu takip edeceksiniz. Lideriniz, vücudu sizinki gibi olan bir adam olmalı. Eğer o da sizin gibiyse o zaman size bir şey söylediğinde ona inanabilirsiniz. Ama bedeni farklı olan başka bir adamı takip edersen sonunda sen de farklı olacaksın. Konuşmasıyla sizi başka bir yöne çevirecek ve sonunda sizi yoldan çıkaracaktır. Hayır. Vücudu seninki gibi siyah olan ve senin dilini konuşan bir adamı takip etmelisin. O zaman doğru bir şeyin peşinden gidiyor olacaksın* (Akin, 2013: 212).

Malaitler ayrıca, "Birlik Çiftlikleri" *(Kabani Gaden)* adını verdikleri devasa bahçecilik projeleri başlattılar. Bununla çiftlik ürünlerini büyük ölçekte üretip satarak projelerin finansmanı amaçlanıyordu. Kolektif çiftliğin temel ürünü tatlı patatesti. Bununla birlikte, ananas, şeker kamışı, patates ve mısır gibi diğer geçimlik ve pazarlık mahsuller de yetiştirildi. Malu'u ve Langalanga civarında, BSIP'ın savaştan hemen önce pek başarılı olmadan tanıttığı pirinç tarımı yaygındı. İç kesimlerde yaşayanlar ise *taro* yetiştirmeyi sürdürdü.

Yetiştirilen ürünler, -bazı yerlerde düzenli pazarların yokluğu

israfa yol açsa da- Malu'u, Kwaio, Kwara'ae ve diğer bölgelerdeki yerel pazarlarda satıldı. Yeni kasabaların yakınında kurulan çiftlikler sadece gelir getirici olmakla kalmadı; dağlardan kıyıya taşınan yerleşimcilerin beslenmesini de sağladı. Çiftlikler erkek "çiftçi şefleri" tarafından yönetilse de çoğu yerde emek ve çalışma sürecini kadınlar denetliyor; "çiftçi kâtipleri", yapılan işin ve katkıda bulunulan ürünün ayrıntılı kayıtlarını tutuyordu. Kolektif çiftçilik, farklı bölgelerde farklı programlar ve ücret rejimleri izledi. Örneğin Doğu Kwara'ae'deki Faumaamanu kasabasında, herkes haftada üç gün çalışıyor ve ayrıca iç bahçelerden şehre ürün getiriyordu. Bir günden fazla işe gelmeyenler beş şilin para cezası ödemek zorundaydı. Kwaio'da da benzer bir sistem yürürlükteydi. Böylece Malait topluluklar, kolektif tarım sayesinde geçimlik ihtiyaçlarından daha fazla ürün elde ettiler.

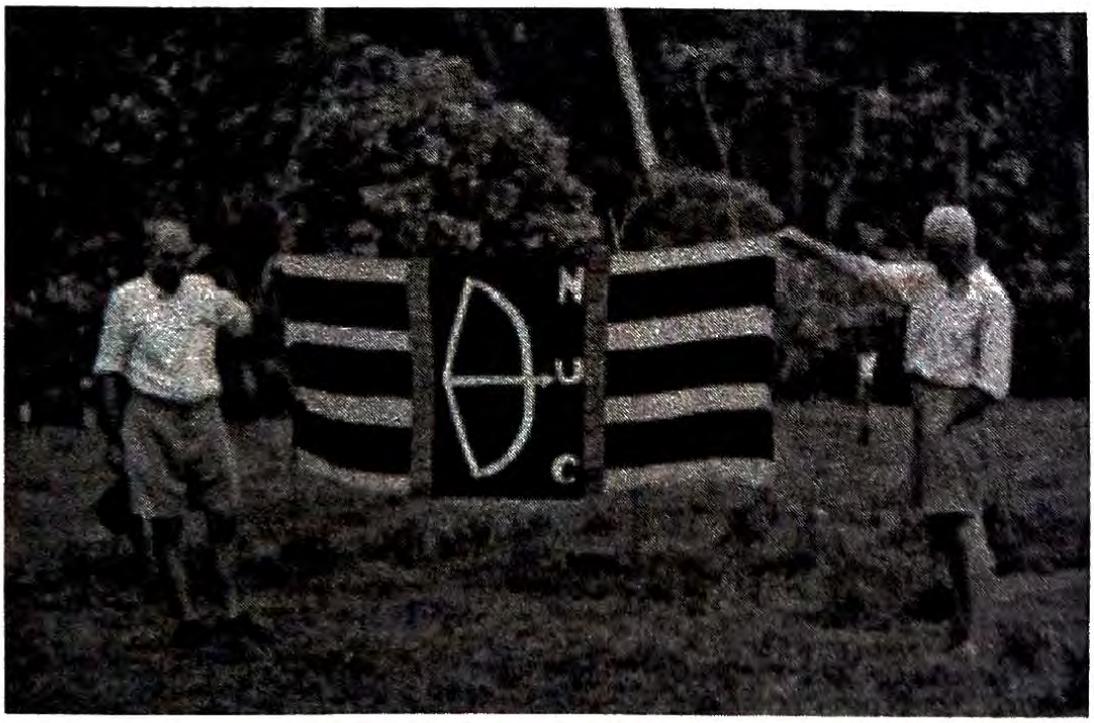
Solomon Adaları'nın en kalabalık ve en az Batılılaşmış Malaita adasında güç kazanan MK hareketi, bir yandan BSIP ya da Kilise ile işbirliğini reddederken diğer yandan bir yıl gibi kısa bir sürede yerel meclisleri, bağımsız mahkemeleri, polis gücü ve vergi tahsilat kurumlarıyla hükümet benzeri bir yapı oluşturdu. Yerel lehçeler temelinde dokuz bölgeye (Kwaio, 'Are'are, Kware'ae, To'abaita gibi) ayrılan adada, her bölge kendi Baş Şef'ini atamıştı. Bölgelerinde geniş bir özerkliğe sahip olan Baş Şefler, düzenli olmayan aralıklarla bir araya geldiler. 1946'da yapılan bir tahmin, Malaitlerin %96'sının MK yanlısı olduğunu göstermektedir (Moore, 2007: 224).

MK önderliği, artık Malaita'nın büyük bölümünün *de facto* hükümeti haline gelmişti. Önderlik, merkezinde bir ok ve yay ile Yerli Birlik Konseyi'nin *(Native Union Council- NUC)* baş harflerinin bulunduğu, mavi bir arka plan üzerinde beş yatay sarı şeritten oluşan kendi bayrağını kabul etti **(Resim 8)**. Halk Avrupalılara ve BSIP'a ait işletmelerde çalışmayı ve vergi ödemeyi reddetti (Worsley, 1968: 178).

Bit Temizleme Operasyonu

1947 ortasına gelindiğinde MK yapılanmasının "bir tür darbe aşamasına" yaklaştığını değerlendiren BSIP harekete geçti. 31 Ağustos 1947 sabahı, Batı Solomon bölgesinden gemilerle sevk edilen üç ayrı polis kuvveti, "Bit Temizleme Operasyonu" *(Operation Delouse)* adı altında kitlesel tutuklamalara girişti. Yeni kurulan köyleri çevre-

leyen tahkimat ve gözetleme kuleleriyle bir MK cezaevi ve öz savunma güçlerinin barındığı bir kışla yıkıldı (Worsley, 1968: 179). Sözde kalkışma olasılığına karşı, İngiliz donanmasına bağlı savaş gemileri *Warramunga*, *Contest* ve *Shoalhaven*, 4-15 Eylül tarihleri arasında Malaita kıyılarında bayrak gösterdi. Hemen ardından *Cockade* ve *Aeneas* muhripleri adadaki çeşitli limanlara uğradı ve 14 savaş uçağı taşıyan uçak gemisi *Theseus*'a eşlik etti. Kuşkusuz bir kalkışma olasılığı çok düşüktü. Amaç, muhalif liderlere bu vesileyle etkili bir gözdağı vermekti. 10 Eylül'de astsubay Roy Davies, Mukîm Komiser Noel'e yazdığı mektupta, *Operation Delouse* için "hükümetin emirlerine itaatsizliğin ve kanunsuzluğun hoşgörüyle karşılanmayacağını en etkili şekilde göstermiştir" diye yazıyordu (Akin, 2013: 260-263).



Resim 8: *Yerli Birlik Konseyi'nin (NUC) ele geçirilen bayrağı. Santa Ana, 1947 (Akin, 2013).*

Operasyon 1949 yılı başında tamamlandığında 2.000'i aşkın Malait, MK ile irtibat ya da iltisaktan dolayı tutuklanmıştı. Tutuklular, "yasadışı polis ve mahkeme kurarak yerli halkı soymak ve terör örgütü kurmaya teşebbüs etmek, emirlere uymayanları ölümle tehdit etmek" suçlarından yargılandı. Hareketin önderlerine altı yıl ağır hapis cezası verilirken alt düzeydeki şefler birkaç ay ila beş yıl arasında değişen hapis cezalarına çarptırıldı. Ağır çalışma cezası verilen 1.500'ü aşkın sempatizan, "şikâyet etmeden çok ve vicdanlı bir şekil-

de çalıştılar; tahliye olup eve döndüklerinde savaştan dönen askerler gibi çok iyi karşılandılar" (Akin, 2013: 271, 283). Hapis cezaları Malaitler için utanç verici değildi. Bilakis, hapishane halk dilinde "hükümet pirinci yenilen yer" olarak kodlanmıştı (Hogbin, 1934: 265).

Kasım 1949'da, son köy tahkimatının da yıkılmasının ardından BSIP, Aralık 1949'da adada *nüfus sayımı* başlattı. Ancak MK önderliğinin direniş çağrısı etkili oldu ve sayım ertelendi. Nisan 1950'deki sayım da Malaitlerin sayılmayı reddetmesi üzerine tekrar iptal edildi. Kelle Vergisi ödemeyi reddeden bazı bölgelerde kitlesel gösteriler yapıldı. Şubat 1950'de bir bölge valisinin vergi devriyesi saldırıya uğradı ve bir polis memuru öldü. 1950'nin ortalarına gelindiğinde iş çıkmaza girmişti. Yıl sonunda, kral VI. George'un doğum günü (14 Aralık) anısına, dokuz şef BSIP ile işbirliği yapmaları şartıyla tahliye edilirken zor durumdaki emekçi halk sömürge idaresinin teklif ettiği ücretten çalışmayı kabul etmeye başladı (Worsley, 1968: 180).

Yerli direnişi zayıflarken zamana oynayan BSIP kazanmış görünüyordu. MK hızlı ve gösterişli bir şekilde ezilmiş; bitler temizlenmişti. Hareketin kitleleri örgütleme yeteneğinden ders almış görünen BSIP, "Dolaylı Yönetim" *(Indirect Rule)* modeline geçiş yönünde adımlar atarken SSEM, SDA vb. misyonlar "ruhları kurtarma" çabalarını adanın iç kesimlerine doğru genişlettiler. Peder J.H. Newman, SDA Misyonu'nun yayın organı *Australian Record* dergisinde MK'nın ezilişini şöyle yorumladı: "Yerliler bir kez daha ders aldılar" (Akin, 2013: 264).

Solomon Adaları 7 Temmuz 1978 günü bağımsızlığını kazandığında halkın %95'i Hristiyanlığı benimsemiş durumdaydı. Bu dönüşümde, başta SSEM olmak üzere misyoner örgütlerinin payı büyüktü. Yine de Hıristiyanlığın başlangıçta eğitim ve tedaviye erişim sağlamak, düşman gruplardan korunmak ve güçlü yabancılarla ittifaklar kurmak gibi, görünüşte pragmatik nedenlerle benimsendiğini not etmek gerekir (McDougall, 2009: 483). İnananları Kilise üzerinden birbirlerine ve tanrıya bağlayan bu yeni din, zamanla yerli sosyal kimliğinin yanı sıra kişisel bir inanç haline geldi.

Bununla birlikte, bu yeni devletin başarısı için vaftizlerden daha fazlası gerekiyordu. BSIP geride "modern devlet" sayılabilmek için çok zayıf ve kötü tasarlanmış bir kurumsal çerçeve bıraktı. O kadar

ki bu devlet, güçlü ve derin köklere sahip "modern öncesi" siyasal ve sosyal geleneklerle meşruiyet mücadelesine girmek zorunda kalacaktı (Wainwright, 2003: 18). Bağımsızlık sonrası Solomon Adaları'nda devlet, temelde kamu sektörüne, büyük toprak sahibi gruplara ve köy düzeyine kadar nüfuz eden karmaşık bir patronaj ağına dayanıyor; bu da eşitsiz ekonomik kalkınmanın olumsuz etkilerini hafifletiyordu (Hameiri, 2007: 423). 90'ların sonuna gelindiğinde bu sosyoekonomik manzara dramatik biçimde değişti.

İç Savaş: "Etnik Gerilimler"

Solomon Adaları, 1998 sonundan Temmuz 2003'e kadar süren "küçük çaplı" bir iç savaşa sahne oldu. Çoğu örnekte olduğu gibi, burada da -en azından başlangıçta- komşular birbiriyle savaşacaktı. Yerinden edilen bir Malait kadının tanıklığı durumu özetlemektedir: "Militan erkeklerin çoğu kocalarımızla sigara içti ve evlerimizde yemek yedi, ama birdenbire gece geldiler ve evlerimizi yaktılar" (Fujii, 2014: 35).

Resmi açıklamalarda ve ana akım medyada "Etnik Gerilimler" olarak adlandırılan savaşın görünürdeki nedeni, kendilerini geleneksel toprak sahipleri olarak gören **Guadalcanal** yerlileri (Guale) ile onların gaspçı olarak gördüğü Malait yerleşimciler arasında uzun süredir devam eden anlaşmazlıklardı.

Geçici işçi göçü, binlerce Malait'in Queensland ve Fiji'deki plantasyonlara taşındığı 19. yüzyılın *Blackbirding* dönemine kadar uzanan bir tür gelenektir. Malaitlerin tarihsel olarak Solomon Adaları'nın işçileri ve inşaatçıları olduğu inancını pekiştiren bu göçler, BSIP tarafından da örtülü biçimde teşvik edildi. Adalarda görev yapmış bir İngiliz valisi, Bell'in öldürülmesinden (1927) sonraki elli yıl boyunca, özellikle Kwaio ve 'Are'are bölgelerini sürekli ucuz işgücü sağlayacak şekilde "gelişmemiş" halde tutmanın yazılı olmayan bir hükümet politikası olduğunu açıklar (Keesing, 1990: 284). Malaitler, vahşi ama sıkı çalışan güçlü işçilerdi.

II. Dünya Savaşı'nın ardından çok sayıda Malait, istihdam ve iş fırsatlarının yoğunlaştığı yeni başkent Honiara'ya veya ülkenin en verimli düzlüklerinin bulunduğu Guadalcanal'ın kuzey kesimlerine

göç etti. Honiara çevresindeki palmiye yağı plantasyonları, düşük ücretlerle çalışmaya istekli genç erkekler için giderek daha çekici hale gelmişti. Keza, adalardaki en başarılı sömürgen girişimlerden biri olan *Solomon Islands Plantation Ltd.*, 30 yıl boyunca çok sayıda genç Malait ve ailesini Guadalcanal'a çekti. Malaitler, 1970'lerde büyüyen ton balığı endüstrisinde ve tomrukçuluk sektöründe de yoğun biçimde istihdam edildiler. Honiara, zamanla önemli bir Malait nüfusun barındığı bir şehir haline geldi (Moore, 2007: 226).

Guadalcanal kırsalına ilk gelen Malaitlerin çoğu burada yerli kadınlarla evlenip, yerel toprak sahiplerinden arazi satın aldı. Evlilikler, toprak mülkiyetinin -veraset anlamında- ana soylu *(matrilineal)* olduğu Guale ve baba soy çizgisini *(patrilineal)* izleyen Malait *Kastom*'ları arasındaki karşıtlığa meydan okuyordu (Braithwaite vd., 2010: 18-19). Malaitler, zamanla hem Guadalcanal'ın tarım ekonomisine hem de kamu hizmetleri dâhil olmak üzere Honiara'daki iş alanlarının büyük bir kısmına hâkim oldu (Wainwright, 2003: 18).

Ancak Malaitlerin kök saldığı yerler yalnızca onlar için cazip değildi. Guadalcanal'ın *Weather Coast* olarak bilinen az gelişmiş güney kesimi de Malaita'dan çok farklı olmayan koşullarda kuzeye işçi ihraç ediyordu. Yoğunlaşan işçi akını, adanın kuzeyini iki halkın yoksullarının rekabet alanına çevirirken güneyden gelenler, kendi bölgelerinin göreli yoksunluğunun ve az gelişmişliğinin giderek daha fazla farkına vardılar. İstihdam fırsatları üzerindeki çekişmeler, siyasal elit arasındaki rekabet, eşitsiz kaynak dağılımı ve kültürel farklılıkların yerel liderler tarafından kasıtlı olarak manipüle edilmesiyle birleştiğinde Malaitlere yönelik öfke büyüdü. Onlar Guale halkını yoksullaştırma pahasına haksız yere zenginleşmişlerdi. Malait karşıtı duygular, onların saldırganlıkları ve yerel *Kastom*'lara karşı duyarsızlıkları gibi olumsuz kültürel özelliklerini vurgulayan popüler klişelerle güçlendirildi (Dinnen, 2002: 286).

Malait yerleşimcilerle ilişkilendirilen sorunlarla baş etmek için hükümeti harekete geçirmeye yönelik bir dizi grup kuruldu. 1988'de, "Guadalcanal Yerli Halkının İyi Niyetli Talepleri" *(Bona Fide Demands)* olarak adlandırılan bir dilekçe, bir grup yerel politikacı ve kamu görevlisi tarafından hükümete sunuldu. Yerleşimcilerin [Malaitler] kontrollü bir şekilde geri gönderilmesini, Honiara'nın ulusal

başkent olarak kullanılmasından dolayı yerel hükümete kira ödenmesini, arazi satışı konusunda diğer illerden vatandaşlara kısıtlama getirilmesini ve ada için bir tür "eyalet hükümeti" kurulmasını içeren taleplerin reddedilmesi gerginliği artırdı. Şiddet olaylarının patlak vermesinin ardından 2 Şubat 1999'da, benzer talepler bu defa Guadalcanal il yönetimi başkanı *(Premier)* Ezekiel Alebua tarafından sunulduğunda sınırlı ama yetersiz bir yanıt ortaya çıktı. Talepler ve alınan (ya da alınamayan) yanıtlar, nihai olarak şiddetin patlak vermesine katkıda bulundu (AJAR, 2022: 3).

Organize rahatsızlıklar 1998'in sonlarında başladı ve adanın kırsal kesimlerine hızla yayıldı. "Isatabu Özgürlük Hareketi" *(Isatabu Freedom Movement- **IFM**)* altında örgütlenen Guale militanları, Malait göçmen işçilere ve mülk sahiplerine yönelik şiddetli bir taciz ve yıldırma kampanyası yürüttü. Honiara'nın doğusundaki ve batısındaki kırsal ve kentsel alanlardan şiddetle sürülen Malaitlerin çoğu başkente sığındı. IFM ve Kraliyet Solomon Adaları Polisi (RSIP) arasında şiddetli çatışmalar yaşandı (Dinnen, 2002: 287). Hükümetin Guadalcanal'da olağanüstü hal ilan ettiği 14 Haziran 1999'a gelindiğinde adadaki 19.000 Malait yerinden edilmiş; bunların yaklaşık 5.000'i Malaita'ya dönerken kalanlar Honiara ve civarındaki 26 Malait yerleşiminde toplanmıştı (Moore, 2004: 114).

Zorunlu tahliyeler, ev yakma, cinayet, tecavüz, işkence ve kaçırma vakaları eşliğinde gerçekleşiyordu. Kurbanlardan bazılarıyla mülakatlar yürüten ve "Etnik Gerilim" dönemine ait çok sayıda belgeyi (polis kayıtları, tanık ifadeleri, mahkeme tutanakları vb.) inceleyen Allen'in (2013: 4) Honiara'nın batısında kaydettiği olaylardan biri şöyledir: IFM militanları tarafından soyulan ve yakındaki Tanagai Misyonu'ndan Katolik Kız Kardeşler tarafından giydirilen üç kişilik bir ailenin babası, militanların kendisini kızıyla cinsel ilişkiye girmeye zorladığını, içlerinden birinin parmaklarını kızın vajinasına soktuğunu ve ardından "kokla; siz Malaitler böyle kokuyorsunuz" diyerek yüzüne vurduğunu anlattı. Bunlar, *Kastom* kodlarının misilleme istediği Malait onuruna yönelik ağır saldırılardı.

Uluslararası Af Örgütü (Amnesty International, 2000) tarafından görgü tanıkları, polisler ve sağlık çalışanlarına teyit ettirilen çok sayıda infaz ve işkence vakasından biri, Placido Ooge'nin (35) öldü-

rülmesidir. 12 Haziran 1999 günü, "Guadalcanal militanları" olarak tanınan silahlı bir grup, Honiara'nın doğusundaki bir palmiye yağı plantasyonunu basar. Silahlı adamlar tüm Malait işçilerin toplanmasını emrettiği sırada eşi ve çocuklarıyla birlikte kaçmaya başlayan Placido, bir militan tarafından saldırıya uğrar:

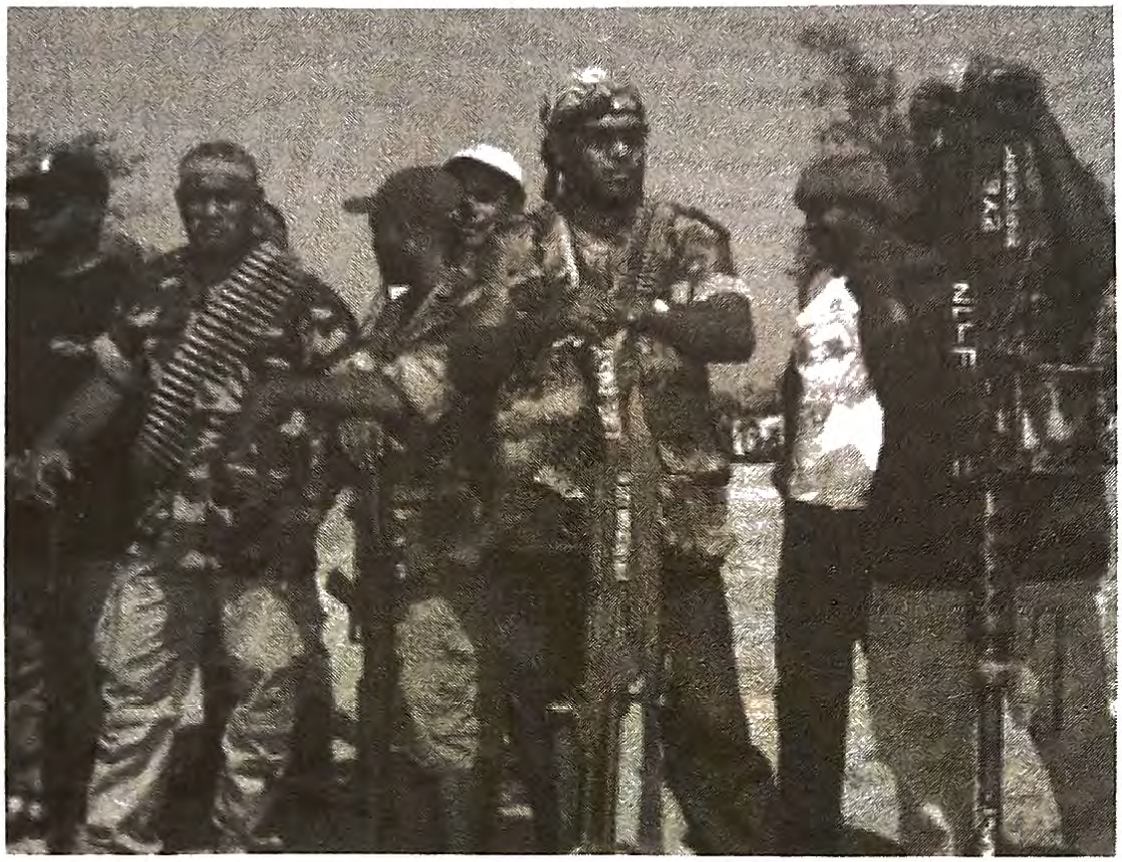
> *Placido, üç yaşındaki kızı Mary'yi kucağında taşıyordu ve onu elleriyle militanın çalı bıçağının (pala) darbelerinden korumaya çalıştı. Kız darbelerle yaralandı ve sırtında derin bir yırtılma ve yanağında delik açıldı. Placido, kızıyla birlikte kanlar içinde yere düşene kadar pala ile başına, boynuna ve omurgasına vuruldu. Onlara yardım etmek için koşan babası, onu bedenlerden uzak tutmaya çalışan militanlar tarafından vuruldu, bayıltıldı ve kolu tüfek dipçiğiyle kırıldı.*

Polis ve plantasyon personeli tarafından tahliye edilen köylüler Honiara'daki hastaneye kaldırıldı. Ağır yaralanan Placido o akşam hastanede ölürken kızı kurtuldu. Saldırıda "iki kişinin" öldürüldüğünü bildiren polis herhangi bir soruşturma başlatmadı. Benzer vakaların çoğalması, Malait gençliğini doğrudan eyleme geçmeye teşvik etti.

İşbaşındaki Ulufa'alu hükümetinin artan şiddet olaylarını "kanun ve asayiş" sorunu olarak görüp küçümsemesi, Polis Saha Gücü'nün cezalandırıcı operasyonlarının hedefi haline gelen IFM militanlarının öfkesini artırdı. Ordusu bulunmayan Solomon Adaları'nda RSIP müdürlerinin %75'i Malait asıllıydı. IFM, *Weather Coast* başta olmak üzere Guadalcanal kırsalına hâkim olurken 2000 yılı başında "Malaita Kartal Gücü" *(Malaita Eagle Force- **MEF**)* adı altında örgütlenen Malait militanlar, başkent Honiara ve çevresinde kontrolü ele geçirdi. RSIP bünyesindeki "Polis Saha Gücü" ile yakın bağları olan MEF **(Resim 9)**, Malaitlerin çıkarlarını temsil ettiği iddiasıyla IFM tarafından öldürülen ve mülklerine zarar verilen Malaitler için yüklü miktarda tazminat talep etti (Dinnen, 2002: 287).

5 Haziran 2000'de, MEF militanları, Polis Saha Gücü'ndeki yandaşlarıyla birlikte ulusal cephanelik de dâhil olmak üzere Honiara'daki kilit tesis ve kurumların kontrolünü ele geçirdi. "MEF/RSIP Ortak Operasyonu" olarak adlandırılan *de facto* darbenin ardından basının

önüne çıkan MEF sözcüsü (eski maliye bakanı) Andrew Nori, mevcut hükümeti çatışmayı çözememekle suçlayarak yeni bir başbakan seçilmemesi durumunda "topyekûn savaş" tehdidinde bulundu. Ev hapsinde tutulan başbakan Bartholomew Ulufa'alu 14 Haziran günü istifa ederken iki hafta sonra toplanan parlamento, muhalefet lideri Manasseh Sogavare'yi başbakan olarak seçti (Wainwright, 2003: 22).



Resim 9: *MEF komutanlarından Jimmy Rasta (ortada) ve silah arkadaşları (Braithwaite vd., 2010)*

IFM'nin yeni hükümeti tanımayı reddetmesi kargaşa ve şiddeti tırmandırdı. Hükümet, etnik temelde bölünen RSIP üzerindeki kontrolünü kaybetti. Karşılıklı intikam ve misilleme saldırıları, savaşı giderek daha fazla karakterize ederken saldırıların kurbanları genellikle sivillerdi. Güvenilir kaynaklar, her iki tarafın da aktif savaşçı olup olmadığına bakmaksızın karşı gruptan yakaladıkları insanlara işkence yaptığını ve kafalarını kestiğini bildirmiştir. Başkentteki korku ve umutsuzluk, 11 Temmuz 2000 günü üç maskeli silahlı kişinin *National Referral* hastanesinin kilitli cerrahi odasına girerek IFM üyesi iki hastayı yataklarında öldürmesiyle zirveye ulaştı (Moore, 2004: 141).

Burada daha fazla ayrıntısına girmeyeceğimiz "Etnik Gerilim", Avustralya hükümetinin 23 Temmuz 2003'te "Solomon Adaları Bölgesel Yardım Misyonu" *(Regional Assistance Mission to Solomon Islands- **RAMSI**)* adıyla başlattığı askeri müdahaleye kadar artarak devam etti. Ancak müdahalenin etkileri de iç savaştan az değildi. İlk üç yılda çoğu birden fazla suçlamayla aranan yaklaşık 6.300 kişi tutuklandı. Ülke nüfusunun yüzde birinden fazlasına tekabül eden bu sayı, tutuklamaların yoğunlaştığı Honiara'daki nüfusun çok daha büyük bir yüzdesini ifade etmekteydi. Tutukluların iki, üç veya dört yıldan fazla cezaevinde kaldıktan sonra beraat ettiği çok sayıda dava bildirilmiştir (Braithwaite vd., 2010: 50).

RAMSI müdahalesi, salt polisiye operasyonlarla sınırlı kalmadı. Erkekliğe vurgu yapan geleneksel cinsiyet yapıları da müdahaleden nasibini aldı. RAMSI, kadınların siyasal ve bürokratik pozisyonlara katılımını teşvik etmek için sessiz ama kararlı bir çalışma yürüttü. Mart 2009'da, "kalkınma programları dâhilinde toplumsal cinsiyeti oluşturmak, izleme ve raporlama şeklini iyileştirmek" amacıyla bir toplumsal cinsiyet danışmanı atadı. Parlamentoda kadın temsili konusunda başarı sağlanamazken örneğin iç savaş öncesinde %3 olan RSIP bünyesindeki kadın polis oranı, RAMSI'nin ülkeden ayrıldığı Temmuz 2013'te %20'ye ulaşmıştı (Greener vd., 2011: 20).

RAMSI müdahalesi başladığında iç savaş kurbanı sivil ölü sayısı 200 olarak açıklansa da nüfusun neredeyse %10'u (35.000 kişi) yerinden edilmiş, temel kamu hizmetleri durma noktasına gelmiş ve birincil emtiaya bağımlı ekonomi neredeyse tamamen çökmüştü (Allen, 2013: 7). Buna karşın Solomon Adaları tarihindeki en travmatik dönemi temsil eden sözde Etnik Gerilim'in uluslararası standartlara göre "küçük ölçekli" sayılması, onu "unutulmuş bir çatışma" haline getirdi (Amnesty International, 2000).

Atalar Dini'ne Dönüş: İslam

Malaitler, ülkede genel bir kabul ve takdir gören RAMSI müdahalesine, farklılık, birlik ve direniş sembolü *Kastom*'u yardıma çağırarak yanıt verdiler. Örneğin aranan eski MEF militanlarını, kabile topraklarına ve evlere izinsiz giren RAMSI polisine teslim etmemekte direndiler. RAMSI'ye direnmek, strateji, güç ve siyasi çıkarlarla il-

gili olduğu kadar kimlik sürekliliğini güvenceye almakla da ilgiliydi.

Bununla birlikte, Malaitlerin RAMSI karşıtı söylemlerinde özellikle *Kastom* normlarına başvurduğunu gözleyen Allen'in (2009: 12) eski MEF militanlarıyla yaptığı mülakatlar, **zina** ile ilgili normların ihlalinin başlıca şikâyet konusu olduğunu gösterdi:

> *RAMSI ile birlikte başımıza gelen asıl sorun, RAMSI'nin getirdiği kadın hakları nedeniyle aile içindeki [değişen] güç dengesidir. Solomon Adaları'ndaki kültürümüz, kadınların kocalarını dinlemesi gerektiğidir. Ama şimdi kadınların gece kulüplerine gittiğini ve hatta bira içtiğini görebilirsiniz. Ve onlara bir şeyler söylediğinizde ve belki biraz tokatladığınızda Rove hapishanesinde üç yıl geçiriyorsunuz. Hâlbuki bizim kültürümüzde kadınlar hiçbir zaman gece kulüplerine gitmez ve başka erkeklerle cinsel ilişkiye girmek için gidip kalamazlar. Ama şimdi, RAMSI geldiğinden beri karım gidip başka bir erkekle cinsel ilişkiye girerse ve ben tazminat istersem RAMSI tarafından tutuklanırım. RAMSI ailedeki güç dengesini gerçekten değiştirdi ve erkekler artık benim çocukluğumdan 2003'e kadar sahip olduğumuz haklara sahip değiller.*

Hristiyanlığın yayılmasıyla birlikte ata ruhlarının güçten düşmesi ve nihayet RAMSI tarafından adalara taşındığına inandıkları ahlaki yozlaşma, en azından bazı Malaitleri kadim *Kastom* normlarını onurlandıracak yeni bir "kültürel sistem" arayışına teşvik etmiş görünmektedir.

Arayışın sonuçları fazla gecikmedi; iç savaşın ardından Solomon Adaları'nda yeni bir eğilim baş gösterdi: İslam'a geçişlerde dikkati çeken bir artış vardı. Esasen 80'li yıllarda da genellikle Hindistan ve Avustralya'dan gelen Müslüman ziyaretçilerin etkisiyle bazı adalıların İslam'ı seçtiği görülmekteydi. Bu ilk mühtedilerin çoğu iyi eğitimlidir; akademide veya başkent Honiara'da resmi bir işte çalışmaktadır. Anlatılara göre, İslam'ın zarif tektanrıcılığı ve birlik vurgusu, bu eğitimli ve kentli mühtedilerin din değiştirmesinde etkili olmuştu. İslam'ın evrensel kardeşlik vizyonunu Hıristiyanlıktan daha iyi temsil ettiğine inanan bu ilk Müslümanlar, 1997'de "Müslüman Birliği" adı altında örgütlendiler. Yine de bu kapsamdaki ihtidaların sayısı sınırlı kaldı (McDougall, 2009: 484).

2000'li yıllarda ise İslam, özellikle iç savaştan doğrudan etkilenen Malait erkekler arasında yayıldı. Bu ikinci ihtida dalgasına katılanların çoğu güvencesiz ve geçici işlerde çalışmakta olup, aralarında örgün eğitimden gelenler çok azdır. Dahası, konuşurken Bayan McDougall ile göz teması kurmaktan bile kaçınan bu mühtedilerin ezici çoğunluğu, köktenci SSEC ya da Pentekostal kilisesinden ayrılmıştı. Hikâyenin girişinde konuşan genç adam, "dişileştirilmiş" bir Hıristiyanlığa karşı erkek erdemini yeniden ortaya koymak için İslam'ı seçerken aynı zamanda Florence Young'ın "Beyaz kadın" olarak üstlendiği misyona da meydan okumaktadır. Müslüman olur olmaz giydiği beyaz sarık ve cübbesiyle başkent Honiara sokaklarında yürüyen Akmad adlı bir başka genç, kendisine "terörist" denilmesini umursamaz. "Müslüman terörist" imajı, **11 Eylül** saldırılarının ardından İslam'a ilginin arttığı Papua Yeni Gine'de olduğu gibi, çoğu mühtedi tarafından düzen karşıtı bir kimlik olarak benimsenmekle, "Beyaz emperyalizmine karşı bir direniş formu" olarak savunulabilmektedir (Moretti, 2006: 16).

Yeni Müslümanlar, öncekilerden farklı olarak *günah* kavramına vurgu yapıyor ve Hristiyanlığın geleneksel normlarını eleştiriyorlardı. Onlara göre, cinsiyet ayrımına ve erkek üstünlüğüne dayalı toplumsal yapının çözülmüş olmasından Hristiyanlık sorumluydu. Malaitler, Hristiyanlığın özgürlük anlayışına yönelik uzun süredir devam eden tepkilerini İslam'a geçerek farklı bir düzeye taşımış oldular. Hristiyanlar Tanrı'nın lütfuna ve bireyin günahtan sakınma yeteneğine fazla güvenirken İslam, Hıristiyanlığın aksine adalıların geleneksel dinine benziyor; günlük hayatı düzenleyen açık ahlaki kurallar getiriyordu. Honiara'daki Mbokanavera Sünni Müslüman Merkezi'nden bir genç bu farklılığı şöyle örnekler: "Hristiyanlar nasıl dua edileceğini bilirler, ancak poponuzu temizlemek için hangi elinizi kullanmanız gerektiğini ve hangisiyle yemek yemeniz gerektiğini bilmezler. İşte İslam'ın farkı budur; İslam bir yaşam biçimidir" (McDougall, 2009: 486).

Yerli Müslümanlar, İslam'ın da *Kastom* gibi cinsiyet eşitliğinden ziyade cinsiyet ayrımını vurgulamasından olumlu etkilenmişlerdi. Keza, af yerine intikam, içsel bir murakabeden ziyade dışsal davranış kodları ve tek eşlilikte ısrar yerine çok eşliliğin kabulü gibi normlar, Malait erkeklerin İslam'a geçişini kolaylaştırdı. Özellikle en son hida-

yete erenler için İslam, ataların erkeksi ve savaşçı *Ramo* geleneklerine geri dönüşü temsil etmektedir.

Nitekim "Müslüman terörist" imajı, özellikle RAMSI karşıtlığı ile birleştiğinde düzen karşıtı bir kimlik olarak kolayca benimsenebilmiştir. RAMSI döneminde Rove hapishanesinde tutulan on MEF militanı İslam'a geçerken (Braithwaite vd., 2010: 84) bazı mühtedilerin, kiliseleri tarafından reddedilen eski MEF militanları arasından çıkması anlamlıdır. Kendisine terörist denilmesinden rahatsız olmayan Akmad, belki de terörist olduğunu, çünkü biri karısını almaya çalışırsa kesinlikle onu "terörize edeceğini" söyler (McDougall, 2009: 486). Bu söylemin *Kastom* cinsel kodlarıyla bağlantısı açıktır. Hogbin'in (1934: 257) görece eski tarihli gözlemine göre, Malaitler "eşlerini aşırı derecede kıskanırlar ve çoğu zaman bir erkek, kendisi olmadığı sürece kimsenin karısıyla konuşmasına izin vermez." Keza, bir erkek evli bir kadının evine girerse, yanına otururşa veya onunla özel olarak konuşursa bu ikisinin sevgili olduğu varsayılır. Başkasının karısına bakmak veya çok fazla ilgi göstermek de **zina** sayılır (Ross, 1973: 122).

"Tazmin ve kefaret" kültürünün Malait sosyal yaşamındaki süregelen nüfuzu da İslam'a geçişlerde etkili oldu. Örneğin genellikle zina, büyücülük ya da atalara hakaretin yaptırımı olan idam, yaşayanlarla ölüler arasındaki uyumlu ilişkinin yeniden tesisi için zorunludur. İdam kararları, bir tür "adalet adamı" işlevi gören *Ramo* tarafından infaz edilir. Ataların itibarını ve sürekli yardımını güvenceye almanın bir yolu olarak öldürmek, mevcut düzenin bekasının merkezinde yer alır (Bennett, 1987: 122). Bununla birlikte, Hıristiyanlığın yayılması ve hükümetin *pacification* politikası, belirli ihlallerde idam kararı veren şeflerin ve infazcı *Ramo*'ların otoritesini aşındırdı. Bu koşullarda, öldürmenin "tazmin edici" işlevini *kısas* ve *recm* gibi pratikler üzerinden kurumsallaştıran İslam'ın, pagan geçmişlerine özlem duyan Malaitleri cezbetmesi anlaşılır bir durumdur.

Tabuların ihlalinde "kefaret" *(siunga)*, fiziksel şiddet ve cinayetlerde "diyet" *(firitaa)* ödenmesi gibi kurallar, misyonerlerin çabalarına rağmen çatışma yönetiminin merkezî bir mekanizması olarak hala varlığını sürdürmektedir. İslam'ın şer'î hükümleriyle kolayca rezonansa girebilen bu gibi *Kastom* normları, çoğunluğu "Tebliğ

Cemaati" bağlantılı yabancı davetçilerin çabalarında bir tür pazarlama noktası işlevi görüyordu. Keza, davetçilerin, -kitlesel ihtidaları kolaylaştırma potansiyeline sahip- yerel şeflere ve soy önderlerine odaklanması da Malait toplumunun kabile temelli yapılanmasıyla uyumludur (Flower, 2008: 420-421).

İlginç biçimde, yeni mühtedilerin çok azı İslam'ın basit tektanrıcılığını karmaşık Hıristiyan Üçlemesi ile karşılaştırırken çoğunluk, onun ahlaki normlar koymadaki ısrarını övmekte ve Hıristiyanların Tanrı'nın lütfuna olan aşırı güvenini kınamaktadır. *Tevhid - Teslis* karşıtlığı gibi teolojik mukayeseler ya çok azdır ya da ikincil önemdedir. Mukayesenin söz konusu olduğu bağlamlar da yine *Kastom* bağlantılı normlarla damgalanmıştır. Örneğin kadın vücut sıvılarının potansiyel olarak kirletici olduğuna inanan Malaitler, Tanrı'nın bir oğul sahibi olmasını ve bu oğulun bir kadından doğması fikrini kabul edilemez bulmuşlardı. "Kadına ait olan şey"den *(samting blong wuman)* tanrısal bir varlık çıkamazdı (McDougall, 2009: 488). Bugün Hristiyan Malaitler bile kadın vücut sıvılarının kirletici olduğu duygusunu korumaktadır.

Malaitler, atalarının uyguladığı erdemi geri getireceğine inanarak İslam'a geçtiler. Birinci dalganın elit mühtedileri İslam ve yerel kültür arasındaki benzerliklerden genel olarak bahsederken ikinci dalganın eğitimsiz mühtedileri, İslam'ın aslında "kayıp atalarının dini" olduğunu iddia ettiler. Kanıt olarak, bazıları Arapça ve Malait dili arasındaki sözde benzerliklere; bazıları kadın ve erkek ayrımına atıf yapmaktadır. Kuzey Malaita'dan bir mühtedi, İslam'ın Malaita'ya Arap olan ilk atalarla geldiğini açıkladı: Adaya göç ettikten sonra bu ataların kafası karışmış ve Tanrı yerine kendi ölülerine tapmaya başlamışlardı. Hıristiyan misyonerler onları gerçek Tanrı'ya geri döndürseler de Şeriatın kalıntıları olan atalardan kalma tabuları yıktılar (McDougall, 2009: 487). Hıristiyanlığı adalar halkının zihnine ve ruhuna nüfuz etmeyen "yabancı" bir dayatma olarak tasvir eden Malaitler, İslam'ın geleneksel yorumlarında kendi atalarının dinini bulmuşlardı.

Bu son ihtida dalgasının en çarpıcı yanlarından biri, İslam'a geçenlerin neredeyse tamamının erkek olmasıdır. McDougall'ın erkek muhataplarının hepsi de kendi eşlerinin kiliselerini terk etmek iste-

mediğini söylemiştir. Akmad'ın SSEC üyesi olarak kalan eşi, İslam'ın kocasının ve Malait gençliğinin hayatındaki olumlu etkisini onaylarken yabancı Müslüman davetçileri yerli kadınlardan uzak durdukları için -alaycı bir dille- övmektedir: "Bana bakmıyorlardı, el sıkışmıyorlardı, hatta 'günaydın' bile demiyorlardı."

Yine de McDougall ve diğerlerinin çalışması bizi yanıltmamalıdır. İslam bugün Solomon Adaları'ndaki yaygın dinlerden biri değildir. Hatta ülkedeki pagan nüfusun Müslümanlardan daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Malaita'nın Kwaio bölgesinde hala kiliseyi ve hükümet otoritesini reddeden birkaç bin Malait yaşamaktadır (Montgomery, 2004: 178). İslam'a geçişlerin çoğu, dini bağlılıkların da sorulduğu 1999'daki son sayımı izleyen on yıl içinde meydana gelmekle, ülkedeki Müslüman sayısını tahmin etmek zordur. 1999'da 400.000'in biraz üzerindeki bir ulusal nüfusta, en yüksek tahminler bile Müslümanların yüzde bir civarında olduğunu göstermektedir (McDougall, 2009: 483). Daha çok 2000'li yıllarda ilerleme kaydeden İslam, özellikle Malaita'da bir tür "erkek kültü" gibi tanınmakla, sadece birkaç yıl içinde bir veya iki bin erkek mümin kazandı (Moore, 2008: 397). Bu alanda 2010'den sonra yapılmış araştırmaların yokluğu tahminde bulunmayı güçleştirmektedir.

İslam'ın Malaitler arasındaki bu mütevazı yayılışına tepkiler gecikmedi. 2005 yılında, Avustralya dışişleri bakanı Alexander Downer, Solomon Adaları Polis Gücü'nden adalardaki Müslüman toplulukları izlemesini isterken (Flower, 2008: 416) 2008 yılında SSEC Piskoposu Eric Takila, hükümeti, "Hristiyan olmayan dinlerin büyümesini önlemek için din özgürlüğünün anayasal garantisini yeniden gözden geçirmeye" çağırdı (McDougal, 2009: 483). Bu mühtediler domuz eti yemeyi ve alkollü içkileri bırakmamış olsalar da sayılarındaki hızlı artışın yerel Hristiyan liderleri ve -kendini bölgenin jandarması olarak konumlandıran- Avustralya hükümetini kaygılandırması anlamlıdır. Bu kaygıların, İslam'da varsayılan "terörize etme" potansiyelinden mi yoksa *Kastom* esinli yeni bir Malait kalkışması olasılığından mı kaynaklandığı meçhuldür.

Sonuç ve Değerlendirme

Dağ İnsanları'nın hikâyesinin özellikle Avrupa temasıyla başlayan kısmının derli toplu bir analizini yapmak zordur. Böyle bir analiz, tarihten antropolojiye, sosyolojiden teolojiye uzanan disiplinler arası bir alanın eşzamanlı zapt edilmesini gerektirir. Hikâyeyi tahakküm ilişkileri bağlamında ele aldığımızda ise otorite toleransı düşük bir *ideoloji* teşhis etmek mümkündür. Kabaca, ataların yaşayanları etkilediği ve onlardan etkilendiği inancına dayanan bu ideoloji, tartışılmaz doğruların niteliğini belirlemekle, geleneklerin kabul ve devamını teşvik eder. Yaşlılarla bir noktaya kadar tartışabilsek de ataların bilgeliğini ve otoritesini kolayca sorgulayamayız.

Avrupa temasından günümüze çok az değişen üretici güçlerin koşullandırdığı *Kastom* ideolojisi, Malaitlerin erkek ata kültlerine, Hristiyanlığın Evanjelik formlarına ve nihayet İslam'ın geleneksel yorumlarına farklı derecelerde eklemlenmiştir. Bu yönüyle *Kastom*, ülkenin adına esin veren Süleyman Hazineleri'nden daha somut bir varoluşa sahiptir.[19] Nitekim *Kastom* sayesinde Malait erkekler, Avrupa temasının tetiklediği toplumsal değişimi, salt yabancılaşma ve iğdiş edilme olarak değil iş ahlaklarının, bedensel kapasitelerinin ve yaşam tarzlarının birçok yönünü güçlendiren dinamik bir süreç olarak deneyimlediler.

Malaita'da, Fiji'den farklı olarak (bkz. Birinci Hikâye), sömürgeci temaslara aracılık edebilecek gelişkinlikte şeflik ya da krallıklar yoktu. Sömürgenler bu yoksunluğu misyonerler ve işçi toplayıcılarla aşmaya çalışırken Dağ İnsanları, *Kastom*'da ifadesini bulan muhalif ve karşı-hegemonik bir alt ideolojiyle onlara karşı koydular. Gelişkin bir siyasal örgütlenmenin ve ortak bir sınıf bilincinin yokluğunda, Marx'ın (1976) küçük köylülerin bir sınıf oluşturup oluşturmadıklarına dair tartışmasını çağrıştırır biçimde, direnişlerine ata ruhları önderlik etti.

Yine de aralarındaki ortak tabiiyet koşulları, muhalefet biçimleri

19 Solomon Adaları, İspanyol haritacıların 1568'de kâşif Alvaro de Mendaña tarafından "keşfedilen" adalara verdiği isimdir. Mendaña, bu adaların Kral Süleyman'ın madenlerinden çıkarılan altınları barındırdığına inanıyordu (Allen, 2013: 31).

ve stratejilerini birbirine yaklaştırdı. Tahakküm tarzına ve yaptırımların doğasına bağlı olarak, bazen cesur ve açık (misyonerlerin, sömürge memurlarının ve işçi toplayıcıların öldürülmesi), bazen ince ve örtülü (MK) yanıtlar geliştirdiler. Bunu yaparken mistik hülyalara kapılmadılar ya da ana akım tarihçilerin iddia ettiği gibi *Kargo* beklentisine girmediler. Kendilerini temsil edecek -Marx'ın karikatürize ettiği- Louis Bonaparte tarzı bir figürden "yoksun" bulunmakla, kendi kendilerini temsil etmeye çalıştılar.

Dağ İnsanları'nın bu temsiliyet düzeyine en çok yaklaştıkları moment, kuşkusuz Guadalcanal'da yoğunlaşan iç savaştır. BSIP'tan tevarüs edilen eşitsiz ekonomik kalkınmanın arkasındaki karmaşık ve yoğun patronaj ağlarına yönelik bir dizi meydan okumanın -en azından şimdilik- sonuncusu olan bu savaş, kapitalizmin belirli coğrafi ve etnik alanlar boyunca kazananları ve kaybedenleri nasıl yarattığına dair öğretici bir örnektir. Savaşın bir dış müdahale ile (RAMSI) sonlandırılması ise iç savaş formunda tezahür eden "post-kolonyal" krizlerin "kolonyal" yöntemlerle çözüleceğini göstermesi açısından anlamlıdır. Böyle olunca Dağ İnsanları'nın başarısızlık hikâyelerini, kendi iç çelişkileri yanında sömürgen güçlerin onları tam teslimiyete zorlama konusundaki kararlılığı ve orantısız şiddetiyle açıklamalıyız.

Din değiştirmelere gelince, gerek Hristiyanlığa gerekse İslam'a geçişler, mühtedilerin atalardan kalma yol ve yordamları korumaya gösterdikleri özenle Modernite'nin tecavüzünden duydukları kaygıyı bir araya getiren etkinliklerden biridir. Bu bir araya gelişler özde "performatif" karakterli olmakla, ortaya çıkışları itibarıyla Dağ İnsanları'nın dağılması olasılığına etkili bir şekilde karşı koymuştur. Dolayısıyla, onların din değiştirmesi, aşkın deneyimlerden ziyade çoğu *Kastom* kodlarının yeniden üretilerek toplumun dağılmasına karşı kolektif direnişin kısmi bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Keza, her iki dinin de köktenci yorumlarına ilgi duymuş olmaları, bu direniş eğiliminin ifadesi olarak okunabilir.

MK'nın ezilmesinden günümüze kadar olan süreçte, Malaita'daki *Kastom* siyaseti, büyük ölçüde Modernite ve Hıristiyanlık karşıtı duygular tarafından şekillendirildi. Atalara ve onların tabularına kilit semboller olarak odaklanılmasının, bazı Dağ İnsanları'nı İslam'ın Allah'ına yaklaştırması şaşırtıcı değildir. Bu anlamda Malait İslam'ı,

geçmiş ataların da dâhil olduğu yeni bir kamusal ve kültürel düzen arayışını temsil etmektedir.

Son olarak, Dağ İnsanları'nın hikâyesi, pek çok antropolojik çalışmada gösterildiği gibi, devletin yokluğunda toplumların yönetilmeden başıboş kalmadıklarının da hikâyesidir. Devletsizliğin -eğer denebilirse- bıraktığı "boşluk", yerel normlar ve kurallar tarafından doldurulur. Dahası, *Kastom* benzeri gayriresmi kurallar, devlet aygıtının zuhuruyla hemen ortadan kalkmaz. Onların hangi koşullarda kullanım dışı kalacağı ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, devletin -yasaları uygulamadaki değil- eşitlik ve adaleti sağlamadaki etkinliğinin artması, bir ön koşul olarak her zaman ileri sürülebilir.

★

ÜÇÜNCÜ HİKÂYE: İNANÇ KARDEŞLİĞİ

Devlet neden para istemekten vazgeçmiyor?

Hollanda sömürgesi Endonezya'nın Java adasında, mitolojik öneme sahip Kendeng Dağları çevresinde yaşayan "Âdem Dini" bağlılarının (Wong Sikep) hikâyesi, vergi ödemeyi ve çocuklarını okula/camiye göndermeyi reddetmeleriyle başlar. Sömürgecileri çaresiz bırakan "Wong Sikep vergi bilmez" sözü, bugün hala Kendeng Dağları'nda yankılanmaktadır.

OTORİTE KARŞITI BİR KÖYLÜ HAREKETİ: ÂDEM DİNİ'NİN MADDİ VE MİSTİK ARKA PLANI

Suç ve Ceza

Yönetmen Raoul Peck, *Genç Karl Marx* filmini (2016) Prusya [Almanya] ormanlarından başlatır: Ormana giren köylüler yerden odun ve çalı çırpı toplamaktadır. Üşümüş ve aç durumdadırlar; uzaktan atların gelişi duyulur. Ormanı özel mülke dönüştüren soylular ve korucuları yaklaşmaktadır. Köylüler kaçmaya çalışsalar da enerjileri yoktur; düşerler. Korucu ve soyluların mızrak ve kırbaçlarını sırtlarında hissederler; bazıları ölür. Yerdeki bir odunu bile almaları yasaktır.

Köylülere uygulanan şiddet karşısında öfkeye kapılan genç Marx (1842) *Rheinische Zeitung* gazetesinde şöyle yazar:

> *Halk cezayı bilir ama suçu bilmez ve suçun olmadığı yerde cezayı gördüğü için cezanın olduğu yerde suç görmez. Hırsızlık kategorisini uygulanmaması gereken yerlerde uygulayarak, bu kategorinin uygulanması gereken yerlerde de temize çıkarmış olursunuz.*

Köylüler kuşkusuz cezayı bilirlerdi; dövülmüş hatta öldürülmüşlerdi. Bilmedikleri şey suçtu. Hangi suçtan dolayı cezalandırılıyorlardı?

Bilimsel Ormancılık

Bu sorunun sorulduğu koşullar, 19. yüzyıl Almanya'sı ile sınırlı değildi. Ormanların gelir getirici yönünü keşfeden Prusya hükümetinin öncülük ettiği "bilimsel ormancılık" ilkelerini öğrenmek üzere bu ülkeye uzmanlar gönderen Hollanda, yeni sömürgeleştirdiği Doğu Hint Adaları'nda (Endonezya) benzer bir uygulamayı yürürlüğe koydu. Hatta bazı Alman uzmanlar bu amaçla Endonezya'da istihdam edildi. 1808'de Java ve Madura adalarındaki orman varlığını yönet-

mek üzere "Orman Hizmetleri" *(Dienst van het Boschwezen)* adlı bir birim kuran sömürge idaresi, 1865'te ormanlardan yararlanma esaslarını düzenleyen bir yönetmelik çıkardı. Bunu, "üzerinde bir hak olduğu kanıtlanamayan herhangi bir arazi veya ormanın Hollanda sömürge hükümetinin mülkü" olacağını öngören 1870 tarihli kanun *(Domeinverklaring)* izledi (Arif vd. 2024: 6855) Orman varlığı, iller *(Regency; Naiplik)* itibarıyla tanımlandı ve yalnızca sömürge memurları tarafından bilinen haritalara aktarıldı.

Bu dönemde, özellikle Java'daki ünlü "Tik Ağacı" (Hint Meşesi) ormanlarının sömürülmesi, liberal ekonomi doktrinine uygun olarak ruhsatlı özel girişimcilere bırakılmıştı. Orman ürünlerini toplama ve pazarlama yetkisini münhasıran Orman Hizmetleri'ne veren 1897 tarih ve 61 sayılı kanunun *(Boschreglement Stbl.)* yayımlanmasıyla birlikte, ormanlar yoğun hükümet sömürüsüne imkân verecek şekilde yerel orman işletmelerinin *(Houtvesterijen)* kontrolündeki sahalara dönüştürüldü. Bu sahalar artık Orman Hizmetleri'nin doğrudan yönetimi altındaydı ve bilimsel bir iş planı dâhilinde işletilecekti. Aynı yıl, daha önce içişleri bakanlığına bağlı olan Orman Polisi *(Mantri politie, Boswachter)* Orman Hizmetleri'ne bağlandı (Benda & Castles, 1969: 222). Ormanlar bir tür "hazine arazisi" statüsüne sokularak halkın ihtiyaç temelli erişimine kapatıldı. Kuruyan ağaçlar ve yere düşen dallar artık öylece bırakılmıyor; Orman Hizmetleri tarafından toplanıyordu. Verimlilik ve bilimsel yönetim ilkeleri bunu gerektiriyordu.

Houtvesterijen sistemi, köylüleri temel bir geçim kaynağından yoksun bırakmakla, örfi haklarla sömürge hukuku arasında tek taraflı bir çatışmaya yol açtı. Arazinin görece kıt olduğu yerlerde, halkın orman arazilerinin tarıma açılması için verdiği dilekçeler Orman Hizmetleri tarafından kesin olarak reddedildi. Ormandan yakacak odun toplamak için Kolbaşı'ndan *(Mandor)* bilet satın almak gerekiyordu. Orman kaynaklarını izinsiz kullananlara çeşitli yaptırımlar (para cezası, hapis, sürgün) uygulandı (Widodo, 1997: 268).

Köylüler polisten ve kötü niyetli odun aramalarından nefret ediyorlardı. Orman polisi haber vermeden evlere giriyor; ahşap kapı çerçevelerini, çatıları, tahtaları inceleyip "çalıntı" parçalar arıyordu. O kadar ki bazı köylüler, bir parça tik ağacına sahip olmanın ne-

redeyse yasadışı afyon bulundurmak kadar ağır bir suç gibi cezalandırıldığını söylemektedir. Afyonun kokusunu alan afyon polisi gibi, orman polisi de özellikle yeni kesildiğinde *aromatik* özellikli tik ağacının kokusunu hırsızlık kanıtı olarak kullanabiliyordu (Peluso, 1994: 73).

Bu önlemler, Adas'ın (1981: 243) saptadığı gibi, köylülerin hane halkı ihtiyaçları için piyasa ve pazarlara bağımlılığını artırdı -ki bu da sömürge idaresinin amaçladığı sonuçlardan biriydi. Bilimsel ormancılığın asıl etkisi, geçinebilmek adına ihtiyaç duydukları parayı kazanmak için çok sınırlı yasal araçlara sahip bir işgücü rezervinin yaratılması oldu. Buna karşılık, orman polisinin ormana izinsiz girişleri önlemede ve çalıntı odun aramalarındaki keyfi tutumu gerginliğe yol açsa da tepkiler ölçülü ve şiddetten uzaktı. Java halkı, Heryanto'nun (1999: 163) "aşırı itaatkârlık" *(hyper-obedience)* olarak nitelediği etik/kültürel kodların etkisi altında yaşamaya yatkın görünüyordu. Onlar için aşırı itaatkârlık, otoriter baskılarla baş etmenin bir yoluydu.

Dahası, uygulama doğrudan Hollandalı yetkililer eliyle değil, onların ajanı konumundaki yerli memurlar eliyle yürütülüyordu. *Priyayi* olarak bilinen yerel yönetici sınıf, sömürge öncesi dönemden gelen aristokratik bir saygınlığa sahipti. O kadar ki Java dili, sınıfsal ayrımlara uygun olarak "aşağı" *(ngoko)* ve "yüksek" *(krama)* konuşma seviyelerinde yapılanmıştır. Buna göre, rütbesi ne olursa olsun bir resmi görevli sıradan insanlarla *aşağı* formda konuşurken muhatabı ona *yüksek* Java diliyle hitap eder (Vickers, 2013: 43). Bu dil kuralı, aynı zamanda aşağıda olanın üsttekinin beklentilerine uygun hareket etmesi gerektiğini ima eder. Özetle, *Priyayi*, sömürgen Hollanda idaresi için baltanın ölümcül kısmını; Java köylüsü için sapını temsil ediyordu.

Kuşkusuz istisnalar yok değildi. Orta Java'nın mitolojik öneme sahip ve aynı zamanda tik ağacıyla ünlü **Kendeng Dağları** çevresinde yerleşik bazı köylü grupları, otorite toleransı düşük bir kültür geliştirmişlerdi. Çoğunlukla Blora, Kudus, Purwodadi, Grobogan, Pati ve Bojonegoro, Ngawi, Tuban ve Madiun yönetim bölgelerindeki *(Residency)* köylerde, düzeltilebilir adaletsizlikleri kabullenmeye karşı belirgin bir isteksizlik vardı. Bölgenin topografik yapısını ka-

rakterize eden kireçtaşı ağırlıklı karstik manzara, köylü refahının göreli düşüklüğü yanında orman ürünlerine yüksek bağımlılığı da koşullandırmıştı. Orman Hizmetleri ile ilgili en çok şikâyetin bu köylerden gelmiş olması şaşırtıcı değildir. Örneğin 1920'de Blora naipliğinde *(Regency)*, arazinin yaklaşık %40'ı (Java'daki en yüksek oran), Kuzey Kıyısı'nda *(Pesisir)* gelişen gemi inşa endüstrisi için -sömürge öncesinden beri- kereste sağlayan tik ormanlarıyla kaplı olup, hazine arazisi statüsündeydi (Benda & Castles, 1969: 221). Buna karşılık, söz konusu araziler köy ekonomisi için hayati önemdeydi.

Doğal ormanları herkese açık kaynaklar olarak gören köylüler, geleneğin tanıdığı yerleşik haklarını kullanmakta ısrar ettiler. "Yerel gelenek perspektifinden bakıldığında bu tür haklar, devlet veya özel toprak sahipleri tarafından meşru biçimde ihlal edilemeyecek ayrıcalıkları tanımlamaktaydı" (Scott, 1977: 215). Ancak her defasında para cezasına çarptırıldılar. Odun toplamaya gitmeden önce köy muhtarına *(lurah)* haber vermeleri de işe yaramadı ve Orman Polisi tarafından yakalandıklarında topladıkları odunlara el konuldu. Yine de *Houtvesterijen* sistemine yönelik ihlaller muazzam boyutlara ulaşmıştı. İhlallerin görece azaldığı 1936 yılında bile sadece tik ormanlarında yılda 45.000 civarında ihlal vakası kaydedildi (Peluso, 1994: 72).

Dik başlı köylüler ihlallerinin gerekçesini şu sloganla özetliyorlardı: "Toprak herkesin malıdır; su herkesin malıdır; odun [orman] herkesin malıdır" *(Lemah podo duwe, banyu podo duwe, kayu podo duwe)*. İnançlarına göre, herkes ihtiyaç duyduğu zaman mevcut doğal kaynakları kullanabilirdi. Hükümet de dâhil olmak üzere hiç kimse kaynaklar üzerinde münhasır bir hak iddia edemezdi (Adam & Bagir, 2022: 187).

İnanç Kardeşliği (Sedulur Sikep)

O güne kadar kolektif mülkiyet altında ücretsiz olarak yararlanılan orman sahalarının devlet mülkiyetine alınmasının tepkiye neden olması anlaşılabilir bir durumdu. Tepkiler salt ormana erişimle sınırlı kalsa muhtemelen yerel bir asayiş sorunu olarak sömürge idaresinin arşivlerinde yerini alacaktı. Ancak böyle olmadı; sömürgeci baskılara yanıt olarak direnişin kapsamı da genişledi. Başlangıçta

sorun yaratmamış görünen tepki ve itirazlar 1905'ten itibaren Hollandalı yetkililerin dikkatini çekmeye başladı.

Polise ve mahkemelere intikal eden olaylar, 1890'larda Orta Java'nın kuzeyinde gelişen ve kendilerini *Sedulur Sikep* (İnanç Kardeşi) ya da *Wong Sikep* (İnanç İnsanı) olarak tanıtan köylülerden oluşan bir hareketin hızla büyüdüğünü gösteriyordu. Aralık 1914'te Rembang naipliğini (Orta Java) ziyaret eden Javalı bir gazetecinin aktardığı diyaloglar, hareketin üyelerinin davranış kalıpları hakkında fikir verir türdendir (Benda & Castles, 1969: 225). Javalı bir naip vekili *(Patih)*, vergi ödemeyi reddeden köylülerden birini sorgulamaktadır:

- *Devlete hala 90 sent borcunuz var.*
- *Devletten hiçbir şey ödünç almadım.*
- *Yine de vergi ödemek zorundasın.*
- *Wong Sikep vergi bilmez.*

Bu cevabı oldukça cesur bulan yetkili, köylünün yanında oturan polisten ona bir tokat atmasını ister. Tokadı yiyen köylü sakinliğini koruyarak şöyle der: "Doğal olarak *priyayi* gücendi ve beni can sıkıcı buldu. Devlet ona vergi toplamasını emrediyor, bense ödemek istemiyorum; doğal olarak sinirleniyor."

- *Deli misin yoksa deli numarası mı yapıyorsun?*
- *Deli değilim ve öyleymiş gibi de davranmıyorum.*
- *Eskiden vergi ödüyordunuz; şimdi neden olmasın?*
- *Eskiden öyleydi, şimdi böyle. Devlet neden para istemekten vazgeçmiyor?*
- *Devlet yerli halk için de para harcıyor. Devletin yeterli parası olmasaydı yolların bakımını yapmak imkânsız olurdu.*
- *Yolların durumunun kötüleştiğini fark edersek onları kendimiz düzeltiriz.*
- *Yani vergiyi ödemeyecek misin?*
- *Wong Sikep vergi bilmez.*

Öfkesi artan yetkili oturumu sonlandırır: "Bölge mahkemesi devlete olan borcunu ödemeni emrediyor. Sekiz gün içinde ödemezsen mallarına el konulacak. Şimdi git!" Köylü, "bildiğim kadarıyla

devletten hiçbir şey ödünç almadım" diyerek ayrılır. Aradan sekiz gün geçince vergi ödemeyi reddeden köylülerin malları haczedildi; hiçbiri buna direnmedi. 8 ve 9 Ocak günlerinde mallar satıldı. Vergiler düşüldükten sonra kalan tutar sahiplerine iade edilecekti ancak köylüler kabul etmediler. Gerekçeleri ilginçti: "Bildiğim kadarıyla hiçbir şey satmadım."

Vergi ödemeyi reddeden köylünün bağlandığı *Wong Sikep* hareketinin önderi **Samin Surosentiko** (1859-1914) adlı bir çiftçidir (**Resim 10**). Bu yüzden hareketin üyeleri literatürde "Saminist" olarak adlandırılır. Samin'in yanı sıra takipçileri ve ilk Saminist önderler okuryazar olmadıkları için öğretilerinin ilk elden yazılı kaynakları yoktur. Saminist öğretinin, adını Java kukla tiyatrosundan alan *Serat Jamus Kalimosodo* başlıklı bir kitapta toplandığı rivayet edilmektedir: (1) *Serat Punjer Kawitan* (Java krallarının şeceresi), (2) *Serat Pikukuh Kasejaten* (evlilik kuralları), (3) *Serat Uri-uri Pambudi* (davranış ve konuşma kuralları), (4) *Serat Jati Sawit* (ölüm sonrası hayat ve "Karma Yasası"[20]), (5) *Serat Lampaking Urip* (doğum, görücü usulü ve belirli etkinlik günleri) (Tetep vd., 2019: 201). Ancak bu kitabın yazılı bir nüshası ya da parçası mevcut değildir (Maliki, 2019: 97); öğreti kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılmaktadır.

Endonezya dilindeki yayınlara ek olarak,[21] Samin öğretisi ve Saminist toplulukların sosyo-kültürel dinamiklerinin değişen koşulları, bu bölümde sıkça atıfta bulunduğumuz Benda ve Castles (1969) ve King (1973) tarafından analiz edildi. Shiraishi (1990), 26 Kasım 1928'de "Saminist direniş" gerekçesiyle tutuklanan Pati naipliğinin (Orta Java) Genengmulyo köyünden **Dangir** adlı bir çiftçinin polisteki ifadesinden *(Dangir's Testimony)* hareketle Saminist öğretinin genel bir taslağını çıkardı. Saminist toplulukların köylü kimliklerini ve yaşam kaynaklarını koruma konusundaki direnişleri Putri'nin (2017) yüksek lisans tezinde işlenmiş; Maliki (2019) ise hareketin

20 Sebep-sonuç (etki-tepki) ilkesine dayanan Karma Yasası, Hindu ve Budist inançlarını etkilemiş olup, düşünce ya da eylemlerimizin sonucunun her şekilde sadece bizi etkilediğini ifade eder.

21 Saministlerle ilgili Endonezya dilindeki en kapsamlı çalışma, 1955 yılında Gadjah Mada Üniversitesi Sosyal ve Siyasal Bilimler Fakültesi ile Yogyakarta'daki Sosyal Hizmet Araştırma Bürosu (BPPS) tarafından Soehernowo önderliğinde yapılan *Masjarakat Samit* başlıklı ortak araştırma raporudur.

"Modernite" ile etkileşimi ve yakın zamanda geçirdiği toplumsal dönüşümü yorumlamıştır.

Samin muhtemelen 1859'da, Blora naipliğinin güney kesimindeki Randublatung yakınlarındaki **Klopoduwur** köyünde doğdu. *Priyayi* köklere sahip babası, Sumoroto naibi *(Regent)* Raden Surowidjojo'nun ikinci oğluydu. Küçükken ailesi ona Raden Kohar adını vermişti. Raden, 1890'da deneyimlediği bir meditasyonun ardından bu aristokrat unvanını terk edecek ve daha halkçı görünen Samin Surosentiko adını benimseyecekti (Nawiyanto & Endrayadi, 2017: 119).



Resim 10: *Samin Surosentiko (Times Indonesia, 2022)*

Samin'in, baskıcı yönetime karşı mücadele etme azmini, konforlu bir hayatı bırakıp sıradan insanlar arasında yaşayan soylu babasından tevarüs ettiği tahmin edilmektedir. Halkın Hollanda idaresi altındaki kötü durumundan müteessir olan babası Surowidjoyo, Hollandalılarla işbirliği yaparak zenginleşen adamları soyarak bir tür Robin Hood'a dönüşmüştü. Topladıklarının bir kısmını yoksullara dağıtırken kalanıyla 1840'ta kurduğu -kısaca "Samin" olarak tanınan- *Tiyang Sami Amin* (Aynı Şey Üzerinde Hemfikir Olanlar) adlı gençlik çetesini finanse ediyordu (Putri, 2017: 47). Raden Kohar ya da yeni adıyla Samin de babasının aktivizmini sürdürmeye karar verir.

Kısa sürede etkili bir yerel ruhani vaiz olarak tanınan Samin, 1889'dan itibaren kendi köyünden başlayarak takipçi kitlesini genişletti. O yılın 7 Şubat günü Samin, Blora bölgesindeki Bapangan'ın Oro-Oro köyünde, geceyi meşalelerle aydınlatan takipçilerinin önünde ilk kez vaaz etti. Bundan bir yıl sonra aynı bölgedeki Klopoduwur köyünde Âdem Okulu'nu *(Paguron Adam)* kurdu (Hidayaht vd., 2022: 26).

Komşu köylerden, özellikle Bojonegoro naipliğindeki **Tapelan** köyünden birçok insan onun öğretilerini benimsedi. 13 Ocak 1903'te Rembang bölge valisi *(Resident)*, Güney Blora'daki 34 köyde ve Bodjonegoro naipliğinde yaklaşık 772 Saminist olduğunu bildirmektedir. Ngawi ve Grobogan illerinden köylüler de bu yeni doktrini öğrenmeye gelmişlerdi. Samin'in damatları Surohidin ve Karsijah öğretiyi yaymak için çalıştılar. 1906 yılına gelindiğinde Saminist öğretiler Rembang'ın güney kısmına kadar yayılmıştı (Nawiyanto & Endrayadi, 2017: 117-120).

Başlangıçta Samin'in öğretisi, büyük ölçüde toprak sahibi köylülerce benimsenirken 1901 yılındaki vergi artışlarıyla birlikte yoksul ve topraksız köylülerin katılımında artış gözlenir (King, 1973: 465). Bu katılımlar, sömürge idaresinin dikkatini çekmeden ve asayiş anlamında herhangi bir sorun yaratmadan gerçekleşmiş gibiydi. Bu yıllarda Hollanda idaresi henüz Samin'in öğretileriyle ilgilenmiyordu. Java'da çokça örneği bulunan bu türden öğretiler, mistik/bâtını bir akım ya da güvenliği tehdit etmeyen yerel bir din olarak kabul ediliyordu.

1905'ten itibaren kırsalda durum değişmeye başladı: Ormandan kaçak odun toplayan Saminist köylüler, vergi ödemeyi reddediyor, yol mükellefiyetine ve zorunlu çalışmaya (angarya) katılmıyorlardı. Muhtar köyde gece devriyesine *(ronda maidm)* katılmalarını istediğinde cinsel organlarını gösterip, geceleri karılarına ayırdıklarını söylüyorlardı. Köye ve daha yüksek makamlara karşı yükümlülükleri hatırlatıldığında şöyle dediler: "Karım, çocuklarım ve mallarım dışında hiçbir şeyim yok. Bu yüzden ne yol yapımında çalışırım ne de başkalarının evini ve malını beklerim" (Benda & Castles, 1969: 227).

Köy Sandığı'na *(Lumbung Desa)* katkıda bulunmayı ve hayvanlarını ortak sürülerle birlikte otlatmayı reddeden Saministler, köy ya-

şamının kolektif çerçevesinin dışında kalmayı ve rahat bırakılmayı ister gibiydiler. Müslüman din görevlilerinin *(Modin)* nikâh ve cenaze törenlerini yönetmesini ve bu amaçla yapılan ücret taleplerini de reddettiler. Dahası, Saminist köylüler, kendileriyle temasta bulunan resmi görevlilerle (tahsildar, polis, mülki amir vb.) konuşurken Java dilinin *ngoko* (aşağı, avam) formunu kullanarak onları incitiyorlardı. Bunun nedeni şuydu: Takipçilerinin *wayang* (Java gölge oyunu) mitoloji kahramanlarından *Bima* ile özdeşleştirdiği Samin, okuma yazma bilmiyor ve saygı ifadesi içermeyen *ngoko* dilini kullanıyordu. Mitolojiye göre, *Bima* "kitap bilmeyen ve herkesle *ngoko* dilinde konuşan" bir vaizdi (Maliki, 2019: 99). *Ngoko* dilini kullanmak, muhatabının sosyoekonomik ve politik statüsünü umursamamak anlamına geliyordu. Köylüler *ngoko* tarzında konuştuğunda kelimeler, yetkililerin konuştuklarında kastettikleri şeylerle aynı anlama gelmeyebiliyordu (Peluso, 1994: 70). Örneğin toprak anlamına gelen "bumi" sözcüğü, konuşanın maksadına göre *"lebune di emi-emi"* (penis vajinaya özenle sokulmalıdır) anlamına da gelebilirdi (Shiraishi, 1990: 115). Bu tür ayrıntılara aşina olmayan görevliler şaşkınlık içindeydi.

1907 yılında Saminist nüfusunun 3.000'e ulaştığı iddiası, 1 Mart günü isyan edecekleri ihbarıyla birleştiğinde Rembang'taki *Controleur* (yereldeki en düşük rütbeli Hollandalı yetkili) harekete geçti. Üstleri onun acil asker talebini reddetseler de olası isyanla bağlantılı olduğu iddia edilen bir grup Saminist, Tuban'daki bir *slametan* (ritüel Java yemeği) daveti sırasında tutuklandı. O gün yakalanamayan **Samin**, birkaç gün sonra naibin Rembang'a davetini kabul etti ve gelince tutuklandı. İfadelerinin alınmasının ardından Samin ve sekiz takipçisi Dış Eyaletler'de üç ayrı yere sürgün edildi. Padang'a 90 km uzaklıktaki Sawahlunto kasabasına (Batı Sumatra) sürülen Samin (Malik, 2019: 146), burada en tehlikeli suçluların gönderildiği bir kömür madeninde zorunlu çalışmaya tabi tutuldu ve 1914'te öldü. Sawahlunto belediye başkanının 2022 yılındaki açıklamasına (Times Indonesia, 2022) bakılırsa Samin ailesinin bazı üyeleri hala orada yaşamaktadır.

Sürgünler ve ardından Samin'in ölümü, hareketin sona erdiği anlamına gelmiyordu. 1908'de, Samin'in takipçilerinden Wongsoredjo, Madiun (Doğu Java) yakınlarındaki Jiwan bölgesinde Sami-

nist fikirleri yaydı. Yerel halkı vergi ödemeyi reddetmeleri yönünde kışkırttı. Toplanan para onları desteklemek için değil sömürge idaresi için harcanacaktı. Karayolları yalnızca Hollandalıların yararına kullanılacağı için yol mükellefiyetine katılmaları da doğru değildi (Nawiyanto & Endrayadi, 2017: 120). Wongsoredjo çok geçmeden tutuklanıp iki arkadaşıyla birlikte sürgün edildi. İfadesinde, takipçilerine vergi ödememeyi ve çalışma yükümlülüğüne katılmamayı telkin ettiğini ve onlara Hollanda'nın kılıcından emin olacaklarını söylediğini itiraf etmişti (Benda & Castles, 1969: 213).

1911'de, Samin'in ölümünün ardından hareketin önderliğini devralmış görünen damadı Surohidin ve Pak Engkrak adlı bir başka takipçisi Grobogan naipliğinde öğretiyi yayarken -diğer damat- Karsijah'ın Pati naipliğindeki evi yeni bir Saminist merkeze dönüşmekteydi. Özellikle Grobogan'daki Saministler yetkililere karşı belirgin biçimde saygısızdılar ve bazı köy muhtarlarının da desteğini almışlardı. Keza, Prodjodikromo adında bir Saminist davetçi, Madiun'un kuzeyindeki Baleredjo bölgesindeki köylülere vergilerin daha da artacağını söyleyerek onları arazi ölçüm memurlarına yanlış bilgi vermeye teşvik ediyordu (King, 1973: 459).

Larangan köyünde Saministler vergi ödemeyi reddetti, köy muhtarına saldırdı ve kendilerine karşı gönderilen polise karşı koydu. Her iki taraftan birkaç kişi yaralanırken yakalanan köylüler bir süre Pati'deki cezaevinde tutuldu. Hareketin zirveye ulaştığı 1914 yılında ikinci bir hapsetme vakası yaşandı. 1890'dan beri Samin'in takipçilerinin bulunduğu Bodjonegoro naipliğinin **Tapelan** köyündeki yarıcı köylüler, arazinin işleyene ait olduğunu ve "haklarını bildiklerini" iddia ederek kira ödemeyi reddettiler. Naipliğin yeniden tahsis işlemine dayanarak gelen köylüleri kovdular. Bölge vali yardımcısı *(Resident Assistant)* anlaşmazlığı çözmek için geldiğinde onu ellerinde çapa ve oraklarla karşılayan köylüler, polis tarafından etkisiz hale getirilip cezaevine gönderildi (Benda & Castles, 1969: 213).

Saminist direnişin artan görünürlüğüne sömürge idaresinin yanıtı sert oldu. Saministlerin yoğun olarak yaşadığı Orta ve Doğu Java'daki köyler basıldı ve yakıldı. Özellikle Blora'daki Saministler, Pati başta olmak üzere Orta Java'daki başka yerlere göç etmeye zorlandı. Bu "temizlik" girişimi, daha sonra halk arasında "Samin Kar-

gaşası" *(Geger Samin)* olarak tanınacaktı (Putri, 2017: 49). Buna karşın Saminist hareket, gittikçe azalan yoğunlukta olsa da eylemlerini sürdürdü ve sömürge idaresini Japon işgaline (1942) kadar meşgul etmeye devam etti.

Jasper Raporu

1 Haziran 1917'de Tuban'da (Rembang), Bölge Vali Yardımcısı J.E. Jasper, "Samin hareketini destekleyenlerin ekonomik sıkıntılarını ve bunların nasıl çözülebileceğini" araştırmakla görevlendirildi. Daha sonra Saminizm üzerine çalışmalarda temel kaynaklardan biri haline gelen rapora bakılırsa hareketin doğuşunda Orman Hizmetleri'nin politikaları ve orman polisinin patavatsız davranışları önemli pay sahibiydi. Vergi ödemeyi reddetmeleri ise büyük ölçüde 1914'te yürürlüğe giren yeni arazi vergisi değerlendirme ölçütleriyle ilgili görünüyordu. Daha önce vergiden muaf tutulan 1/4 *bau*'dan daha az *pekarangan* (ev arsası) arazisinin vergi kapsamına alınması, köylüler arasında yaygın çaresizlik ve umutsuzluk duygularına yol açmış ve Saminist faaliyetin ikinci dalgasını başlatmıştı (Benda & Castles, 1969: 214-220). Saminist davetçiler köylülere şöyle sesleniyordu: "Bir gün gelecek, insanlar hayvanlarını sulamak, ölülerini gömmek veya halka açık yolları kullanmak için bile ücret ödemek zorunda kalacaklar" (Korver, 1976: 264).

1901'de, "Etik Politika" adı altında başlatılan ve sözde köylü refahını artırmak için yürürlüğe konulan yeni tedbirler de ironik biçimde Saminist kehanetleri doğruladı. Tedbirler, halkın gerçek ihtiyaçlarına cevap vermediği gibi yeni mali yükümlülükler içeriyordu. Örneğin yerel hayvan varlığını geliştirmek için Bengal'den bufalo ithal edildiğinde her köylü onların korunması için 5 ila 20 *Guilder* ödemek ve istendiğinde emek gücüyle katkıda bulunmak zorunda kaldı. Bu amaçla köylerde sandıklar *(lumbung desa)* kuruldu ve ortak arazinin bir kısmı bufalo sürülerine tahsis edildi. Bu sonuncusu, hanelerin kullanımı için dönüşümlü olarak tahsis edilen komünal arazinin küçülmesi anlamına geliyordu (Peluso, 1994: 56, 187). Bufalo ithalini, sözde "veba ile mücadele" kapsamında konut mimarisinin iyileştirilmesi tedbiri izledi. 1916 ve 1917'de Ngawi naipliğinde yeniden ev inşası için faizsiz kredi sağlandıysa da köylülerin çoğu

taksitleri ödeyemedi ve mülkleri haczedildi. Eğitim yılı başında harç ödeme zorunluluğu getirilmesini bir tür **vergi** olarak gören Saminist çocuklarını okula göndermeyi reddettiler. Saministler ayrıca, okullarda çocuklara *mülkiyet* kavramının öğretilmesine de itiraz ettiler. Gece bekçiliği hizmeti ve yol mükellefiyeti kapsamında çakıl taşı sağlama gibi geleneksel görevlere eklenen bu yeni müdahale türleri, köylüler arasında pasif direnişle ifade edilen bir bıkkınlık duygusu yaratmıştı (Benda & Castles, 1969: 221).

Nerdeyse bütün köylüler sömürge idaresinin dayattığı sosyoekonomik değişimin baskısını hissetmiş olsalar da birçoğu Saministlerin sömürge politikalarına direnmek için başvurdukları yöntemleri onaylamıyordu ya da muhtemelen sadece korkuyorlardı. Diğer köylüler, kabullenmiş göründükleri yeni koşullar altında zenginleşmenin yollarını ararken Samin ve takipçileri, geleneksel yaşam kaynaklarına yönelen sömürgen tehditlere direnmeyi seçtiler.

J.E. Jasper 1918'de -ileride kendi adıyla anılacak- raporunu tamamladığında Saminizm taraftar sayısı anlamında düşüşe geçmiş görünmektedir. 1907'de 3.000 haneyi kendine bağlayan hareket, 1916'da Kudus'un güneyindeki Undaan'a kadar yeni bölgelere doğru bir miktar genişleme göstermişti. Buna karşılık rapor, 1.701'i Blora naipliğinde, 283'ü Bodjonegoro'da ve geri kalanı Pati, Rembang, Grobogan, Ngawi ve Kudus'ta olmak üzere 2.305 hane bulunduğunu bildirmektedir (Maliki, 2019: 147).

Jasper Raporu, Saminist yaşam tarzı ve davranış örüntüleri hakkında bazı ayrıntılar da vermektedir: Nadir istisnalar dışında eylemleri şiddet içermiyordu. O kadar ki "polis tarafından dövüldüklerinde karşılık vermiyorlar -aslında içten içe seviniyorlar- ve daha sonra bir ziyafet düzenliyorlar." Saministler başarılı çiftçilerdi. Jasper'in ziyaret ettiği köylerde en iyi ekilen tarlalar Saminist ailelere aitti. Buna karşın mümkün olduğunca para ekonomisinin ve piyasanın dışında kalmaya çalışıyorlar; ticaretten uzak duruyorlardı. Saministlerin kadınlara gösterdiği saygı, dışarıdan gelenlerin ilk dikkatini çeken şeylerden olmakla, eşitlikçi bir toplumsal yapıya işaret etmektedir. Blora'daki Saminist toplulukların iletişim örüntüsünü analiz eden Octaviani'nin (2015: 28) gözlemlerine göre, komşuları tarafından dışlanmış olsalar da dürüstlükleri, merhametleri, kardeşlikleri, al-

çakgönüllülükleri ve doğal çevreyle uyumlarıyla tanınıyorlardı.

Orman Hizmetleri ile Saminist topluluklar arasındaki zayıf iletişime dikkati çeken Jasper (Peluso, 1994: 72), raporunu bir tür "toplumsal çözülme" imasıyla bağlar: "Genel olarak söylenebilir ki Samin hareketinin takipçileri, köye nüfuz eden ve köy sakinlerine dayatılan her türlü reformdan kafası karışmış ve yorgun olmakla, artık eski köy düzenine en ufak bir değer vermediklerini açıkça gösterdiler."

Bu değersizleştirmenin köylülerin *statü* bilincinden kaynaklandığını öne süren King (1973: 467), Saministlerin köy toplumundan geri çekilmesini, "köye, muhtara ve sömürge yetkililerine karşı kendi statü konumlarını yeniden inşa etme girişimi" olarak açıklar. Bununla birlikte, aşağıda değineceğimiz evren tasavvurlarıyla birlikte ele alındığında onların bu tercihi, statü kaybı duygusunu telafi etmekten ziyade otorite figürlerinin sürekli tacizleri karşısında bunalan insanların "rahat bırakılmak" yönündeki güçlü arzusuyla ilişkili görünmektedir.

Bu eğilimin karşı ucunda ise Heryanto'nun (1999) Endonezya halklarında teşhis ettiği "aşırı itaatkârlık" yer alır: General Suharto'nun uzun diktatörlüğünde (1967-1998), "resmi makamların belirlediği sınırlar dâhilinde oyun, doğaçlama ve eğlence" potansiyelini serbest bırakan birçok Endonezyalı, zaman zaman bir dizi aşırı itaatkâr eylemde bulunarak otoriter baskıların etkisini zayıflatabilmişti. Java dilinin inceliklerinden yararlanarak kelime oyunları yapıyorlar; galibi önceden belli olan seçimleri yoğun katılım göstererek demokrasi şölenine çeviriyorlardı.

Dolayısıyla, Saministler söz konusu olduğunda asıl sorulması gereken, onları çoğunluğun yolunu izlemekten alıkoyan ve "dışarıda" kalmayı çekici kılan şeyin ne olduğudur.

Âdem Dini

Jasper raporu, Saminist hareketin sömürge idaresi tarafından vergilendirme sistemi, emek yükümlülüğü ve bilimsel ormancılık gibi ekonomik temelli baskılara tepki olarak doğduğunu iddia etse de itiraz ve şikâyetlerin Saminist köylülerle sınırlı kalmadığını belirtmek gerekir. Kırsaldaki hoşnutsuzluğun Saminist olmayan kısmı

da çoğu kez *Sarekat İslam*[22] tarafından örgütlenen gösteri ve grevler üzerinden ya da bazen şeker kamışı tarlalarının yakılması gibi eylemlerde ifade edilmekteydi. Keza, yaptırımla karşılaşma pahasına ormandan odun toplayanlar sadece Saminist köylüler değildi. Rapor, Saministlerin ekonomik kaynaklı tepkilerinin olası ideolojik, mistik ya da dinsel arka planı konusunda çok az ipucu vermekte; *Sarekat İslam* ya da 1919'dan itibaren etkinliğini artıran Endonezya Komünist Partisi *(Partai Komunis Indonesia- **PKI**)* gibi dönemin popüler hareketlerinden neden farklı bir çizgide ilerlediği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır.

Saministlerin eylemlerini yönlendiren güçlü dini inançların varlığı konusunda şüphe yoktur ve bu eylemlerin çoğu basitçe dönemin ekonomik koşullarıyla açıklanamayacak türdendir. Örneğin vergi borçlarını karşılamak için haczedilen mülkleri satışa çıkarıldığında vergiden arta kalan tutarı kabul etmemeleri, kişisel çıkar duygusu ve ekonomik rasyonalite ile bağdaşmaz görünmektedir. "Bildiğim kadarıyla hiçbir şey satmadım" sözünün ekonomi dışı (ve muhtemelen etik) bir anlamı olduğu açıktır. Onlara göre, insanın 100 Rupiye aldığı bir şeyi 110 Rupiye satması onursuz bir davranıştı. "Eğer ticaret yapacaksanız" demişti Samin, "her zaman daha aşağı fiyattan satmalısınız" (Adam & Bagir, 2022: 186). Sömürge idaresinin aşırı müdahalesine -bazen aktif, bazen pasif biçimde- tepki gösteren Saministler, vergi ödemeyi, resmi görevlilerle temasta bulunmayı ve ticareti reddedip, kendi başlarına bırakılmayı isterlerken nasıl bir evren tasavvurundan ya da dünya görüşünden güç alıyorlardı?

1906'da polisteki ifadesinde Samin, Allah'a veya başka bir tanrıya inanmadığını çünkü onu görmediğini belirtmektedir. Aynı nedenle cennete ya da cehenneme de inanmayışına bakılırsa Saministler -ya da en azından Samin'in kendisi ve bazı takipçileri- Müslüman komşularının tanrı *(Allah/Tuhan)* kavramını paylaşmıyorlardı. Bu durum, Saministlerin komşuları tarafından ateist olarak algılanmasını kolaylaştırdı. Esasen Saministler, tanrının evreni yarattığına

22 *Sarekat İslam* (İslam Birliği), 1911'de Hollanda sömürgesi Java'da (Endonezya) kurulan ve İslamcı, milliyetçi ve sosyalist eğilimleri değişen yoğunluklarda bünyesinde barındıran bir sosyopolitik örgüt. Zamanla "Beyaz" *(Putih)* ve "Kızıl" *(Merah)* olmak üzere iki fraksiyonun çekiştiği örgütün kısa tarihi için bkz. Altun (2019).

ve her bir "Sedulur Sikep'in içinde" yattığına inanıyorlardı. Onların "Tanrı benim içimdedir" deyişi, kendi kurtuluşundan sorumlu olan ve Tanrı ile insan arasında aracılık eden herhangi bir ruhani hiyerarşi tanımayan bir inancı temsil etmektedir. Köklerini Java mistik inanışlarından aldığı tahmin edilen bu *bâtını* kavrayış, tüm otorite ve statü hiyerarşilerine karşı koyarken Saministlere moral destek sağlıyor olmalıdır (King, 1973: 471). Saministler, bu destek arayışında belirli ibadet ya da dua mekânlarına ihtiyaç duymazlar; dini önderleri ya da tapınakları yoktur. Nesilden nesile aktarılarak günümüze gelen Âdem Dini, ebeveynler veya yaşlılar tarafından vaaz edilir ve öğretilir (Putri, 2017: 51).

Samin, öğretisini "Âdem peygamberin bilimi" *(ilmu nabi adam)* olarak tanımladı. Ancak ona göre, buradaki nebi "kadın", Âdem ise "erkek" anlamına gelmektedir. Hatta Saministler kadınlara "Adam nabi", erkeklere "Adam wali" derler. Dolayısıyla, Saminist öğretideki Âdem'in, İbrahimî dinlerde ilk insan olarak kabul edilen Âdem peygamberle ilgisi yoktur. "Din" *(Agama)* sözcüğü "kumaş/silah/söz" anlamlarına gelirken Âdem bu sözün ifadesidir veya bir insanın söylediklerini onurlandırması gerektiğini ifade etmek için kullanılan bir terimdir (Putri, 2017: 52). Her iki kavramın da somut ve eylemli doğalarıyla kitabi dinlerdeki genel anlayıştan ayrıldığını not etmeliyiz. Supratikno ve Adi'nin (2021: 49) mülakat yaptığı yaşlı bir Saminist Âdem Dini'ni şöyle özetler: "Sikep'in dini, davranışı iyileştirmek, ifadeyi korumaktır. Bu, Sikep dininin gerçek hayatta konuştuklarına inanmak olduğu anlamına gelir; [Sikep olmak] ciddi bir çaba gerektirir."

Bu tür tanımlamalar, Saministler için toplumsal cinsiyetin merkezî önemine ve onun doğasında varsaydıkları büyülü güce işaret eder gibidir. Eşlerine *sikep*, kendilerine "kucaklayanlar" anlamına da gelen *wong sikep* adını vermeleri bundan olmalıdır. Nitekim bir Saminist şiirinde şöyle denir (Benda & Castles, 1969: 226):

Eğer seviyorsa (düğün için yüzünü) hazırlamayı,
Evlenmek erkeğe aittir.
Âdem Nebi zamanın sonuna kadar var olacaktır.
Bildiğim (sadece) evlilik hanesinin düzenlenmesidir.
Kucaklayan, neye sahip olduğunu bilir.

Son satır, "Saministler neye hakları olduğunu bilirler" anlamında kullanılmakla, köye ve daha yüksek makamlara karşı yükümlülüklerin reddi ile ilgilidir. Aynı şekilde, Samin'in Âdem ve *Nebi* sözcüklerine yüklediği anlamlar göz önüne alındığında, üçüncü satır muhtemelen kadın-erkek birlikteliğinin (cinsellik dâhil) Saminist yaşamındaki tayin edici rolüne gönderme yapmaktadır. Dördüncü satırda hane halkına yapılan vurgu ise dayatılan başkaca yükümlülüklerin reddini ima eder. Saministlerin vergi için gelen tahsildara ve gece nöbeti için gelen köy muhtarına cinsel organlarını göstermeleri, bu birlikteliğin kesintiye uğramasından duydukları rahatsızlıkla ilgilidir. Biyolojik ve toplumsal cinsiyetle ilgili böyle bir anlayışın, İslam sonrası Java kültüründe varlığını sürdüren Hindu "Linga Kültü"[23] ile bağlantısı araştırmaya değer bir konudur.

Âdem Dini'ni tarımsal faaliyetlere odaklanan Java halk inanışları bağlamında değerlendiren King'e (1973: 471) göre, Saministlerin doğurganlık ve berekete, cinsel imgelere ve seksin doğasında varsayılan büyülü güce yaptıkları vurgu, geleneksel Java tarımsal **doğurganlık** kültlerini anımsatmaktadır. Doğurganlık kültü, mikro âlemdeki karı-koca birliğinin, makro âlemdeki Yer ve Gök birliğinin sembolik ifadesi olduğunu ve onunla uyum içinde olması gerektiğini ima eder. Nitekim Saministleri çevreye saygı duymaya ve onu korumaya yönlendiren ilkeler de bu bağlantıyı doğrulamaktadır: Toprağı işlerken *diajeni* (saygı duyma), *diopeni* (sürdürme) ve *demenung* (gerektikçe kullanma) ilkelerini gözetmeleri gerekir. Yaşlı bir Saminist, bu ilkelerin karı-koca ilişkilerine nasıl uygulanacağını açıklar:

"Erkeğin dini veya silahı evlenmek, kadının dini ise dilini korumak ve idare etmektir. Her iki silah da bir aile kurmak içindir. Cinsel birleşmede kadın ve erkeğin silahları buluştuktan sonra bir aile kurulur. Bu, bir kadınla evlenmek isteyen bir erkeğin, [kadının] ebeveynine gönüllü olarak [onlardan] ayrılması teklifinde bulunduktan sonra gerçekleşmesi gereken bir ritüeldir. Cinsel ritüel ilk kez gerçekleştiğinde her iki kişi de resmi olarak aile olur ve Sikep'in bir eylemi icra edilmekle, kelimenin tam anlamıyla 'kucaklaşma' gerçekleşir" (Supratikno & Adi, 2021: 30, 50).

23 Sanskritçe "işaret" veya "sembol" anlamındaki *Linga*, Hindu tanrısı Şiva'nın soyut bir temsili olsa da genellikle "üretken ve yıkıcı gücün kanıtı" olarak erkek cinsel organıyla temsil edilir.

Saministlerin insan, doğa ve evren arasında bir uyum ihtiyacını gözetmesi, geçimlik tarımsal faaliyetlerin günlük yaşamı karakterize ettiği küçük ölçekli toplumların genel eğilimleriyle uyumludur.

Shiraishi'nin (1990: 100) Dangir'in ifadesinden aktardığına göre, bir Sikep'in uyması gereken davranış kuralları şunlardır:

1) Çalmak, başkalarını aldatmak, başkalarının sahip olduklarına göz dikmek, ticaret yapmak, zina etmek, yalan söylemek gibi ahlaksızlıklar yapmamalıdır.

2) Bir Orang Sikep, çok çalışmak, kendi ihtiyacı için ekip biçmek ve ancak kendi teriyle ürettiğini kullanmak veya yemek zorundadır. Başkalarından dilenerek geçim kaynağı araması yasaktır. Bir Orang Sikep verdiği sözü tutmak zorundadır.

3) [Hayat] Yolculuğunda güvende olmak için her doğum gününde kendi vücudu için *slametan* vermek zorundadır. Bu *slametan* çok basit tutulmalı, "siyah yapışkan" pirinç lapası [boeboer "ketan-ireng"] ile sınırlanmalıdır. İnanca ilk katılımın ardından da *slametan* verilmelidir.

Dangir'in ifadesine göre (Shiraishi, 1990), Âdem Dini'ne katılmanın "hayatta iken iyilik ve ölümden sonra iyilik" olmak üzere iki amacı vardır. Bir Saminist için hayatta iyilik, Java topraklarının Hollandalılardan *[Bangsa Ollanda]* geri alınmasıdır: "Rehin verilen şey zamanı geldiğinde kesinlikle kurtarılmalıdır; yoksa gitmiş olacak."

"Ölümden sonra iyilik" ise şu anlama gelmektedir: "Eğer bir Orang Sikep gerçekten iyi davranırsa, yukarıda bahsedildiği gibi verdiği sözü tutarsa [öldükten sonra] ruhu insan şeklinde yeniden canlanacaktır *(dalam wudjud orang)*. Ve eğer kişi Sikep Dini'ni iyi anlamazsa ruhu ölümden sonra hayvan veya bitki *(dalam wudjud binatang atau tanem-taneman)* şekline girecektir." Dangir, "Âdem Dini hakkında bildiğim tek şey bu" diyerek ifadesini tamamlar.

Yukarıda değindiğimiz -ölüm sonrası hayat ve Karma Yasası'nı açıklayan- *Serat Jati Sawit* ise Saministlerin etik anlamda bir tür "insan evrenseli" inşa ettiklerini düşündürmektedir: İyi ve kötü görülecek *(becik ketitik olo ketoro)*; yalan söyleyen aşağılık olacak *(sopo goroh bakal gronoh)*; suçlu olan kaybedecek *(sopo salah bakal saleh)* (Tetep vd., 2019: 201).

Âdem Dini'nin dünyayı ve ekosistemi kavrayış şekli, Saminist-lerde kadınların toplumsal konumuyla yakından ilgilidir. Bir Saminist erkeği, "sonsuza kadar bir tane" *(siji kanggo selawase)* kuralına tabi olmakla tek eşlidir; nedeni ne olursa olsun karısını boşayamaz. Yine de erkek öldüğünde dul kadının başka bir birlik kurmasına izin verilir. Nişanlılık *(ngawulo)* aşamasında, damat adayı kayınpederinin evinde kalmak ve onlar için tarlada ücretsiz olarak çalışmak zorundadır. Gelinin ailesinin onaylamasıyla evlilik meşru hale gelir. Evliliklerde başlık parası *(mas kawin)* verilmez; bunu "kadını satın almak" olarak görürler. Evliliklerde "iç güveysi" ilkesi *(matrilocality)* geçerlidir; erkek nikâh merasiminden *(diseksekno)* sonra da kayınpederinin evinde kalır ve onlar için çalışmaya devam eder. İlk çocuk doğduğunda kayınpeder evli çiftler için müstakil bir ev inşa ettirmek zorundadır (Rohman, 2010: 117-120).

Erkeklerden beklenen bu tam sadakate ek olarak, bir Sikep kadını, kocasından "Toprak Ana'ya" *(İbu Bumi)* gösterilen saygıya benzer bir saygı görmenin yanı sıra başkaları tarafından da büyük saygı görür. Kadınlar, anneler olarak, yaşamı veren, besleyen ve koruyan toprağın bir tezahürüdür. Bu yüzden Saministler, kadınların su, gıda, ev işleri, ailenin beslenmesi, hayvancılık ve tarımsal faaliyetlerle ilgili işlerde toprakla doğrudan temas kurmakla, her türlü çevresel bozulmadan görece fazla etkilendiğine inanırlar (Putri, 2017: 55). Bu anlamda Saminist hareket, bir erkek aktivizmi olmaktan ziyade hem erkeğin hem de kadının sorumluluk aldığı eşitlikçi bir harekettir. Bu eşitlikçilik, grup içi ilişkileri karakterize eden bir ilke olsa da onların grup dışındakileri kendilerinden aşağı gördüklerine dair kanıtlar yoktur.

Yine de Saministlerin, kişilerarası ilişkilerin önceliği (çekirdek ailenin refahına odaklanma) ve kendi topraklarını işlemedeki ısrarları (model çiftçiler), görece geniş bir toplumsal ilişkiler ağına sahip *Santri* ve *Abangan* kültürlerine (aşağıda değinilecek) aykırı görünüyordu. Onların toplumsal çevrelerini hiyerarşik anlamda tanımayı reddetmeleri, paraya karşı tutumlarında da ifadesini bulacaktı. Saministler, vergi ödemeyi veya hacizden arta kalan nakit tutarı reddetmenin ötesinde, nerdeyse tamamen parasız yaşama eğilimindeydiler. Jasper'in bildirdiğine göre, ekonomik olarak öz yeterliliklerinin dışında kalan birkaç durumda *Abangan* komşularına isteksizce

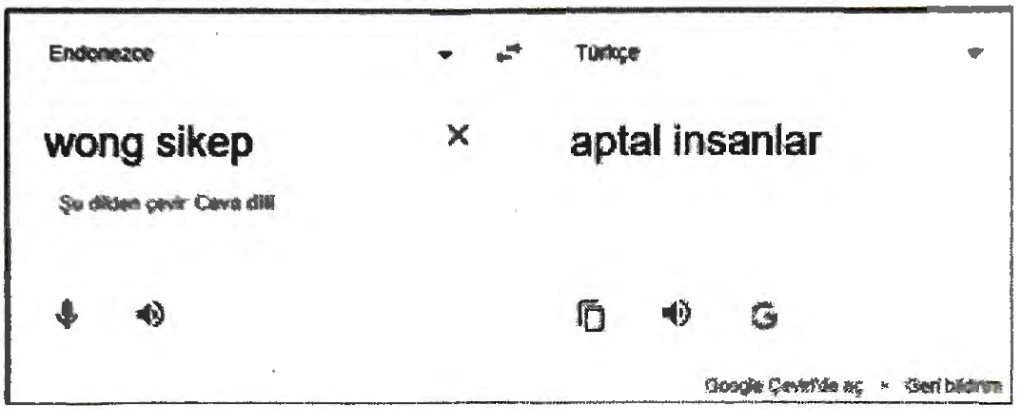
para getirirler, ancak bu parayı "mal satın almak" için değil de "mal karşılığında mal" olarak kabul etmeleri için ısrar ederlerdi (Benda & Castles, 1969: 235). Keza, vergi ödemekten ve angaryadan kaçamadıkları durumlarda, vergilerin "vergi" (*padjag)* değil katkı (*zekât/ fitre)*; angarya emeğinin ise "yükümlülük" değil yardımlaşma *(sambatan)* olduğunda ısrar ediyorlardı (Shiraishi, 1990: 112). Özetle, Saministler paranın geçerli olmadığı bir topluluktu.

Zorlu geçim şartlarının ve sömürgeci baskıların müşterek etkisi altında "bireyci" bir kültür geliştirmeleri, Saministlerin çekirdek aileyi tek önemli toplumsal birim olarak vurgulamalarında ve kendilerinden olmayan köylülerle toplumsal ve ekonomik mübadeleden sakınmalarında etkili oldu. Ne Samin ne de takipçileri toplumun radikal bir dönüşümünü amaçlıyor; bilakis onun dışında kalmak istiyorlardı.

Buna karşılık, kendilerini "dışarıda" tutma ısrarının Saministlerin köyün ortak yaşamından dışlanmasına yol açması anlaşılır bir durumdur. Ancak bu ısrar, onların olumsuz sıfatlarla damgalanmasını da teşvik etti. Saministler, Java halk etimolojisinde "aptal" *(mbodoni)*, kayıtsız ve medeniyetten uzak" kişiler olarak klişeleştirildiler (Asrawijaya & Hudayana, 2021: 27). Keza, Saministlerin *Modin*'in otoritesini reddetmesi, onların nikâhsız olarak birlikte yaşadıkları, erkeklerin evlenecekleri kadınla önceden "bekâret testi" amaçlı ilişkiye girdiği, kadınların "çok kocalı" *(kumpul kebo)* olduğu vb. yakıştırmaların yayılmasını kolaylaştırdı. Onlarla ilgili yaygın bir cinsel şaka şöyledir: "Eğer 'bir ağacın altında' (yasadışı) evlenmek ve 'ücretsiz' bekâret almak istiyorsan bir Samin'e git; kadını istediğin zaman hatta ilişkiye girdikten sadece bir gün sonra bile terk edebilirsin" (Rohman, 2010: 114-119).

Hükümet, öğretmen veya ebeveyn gibi otoritelerin emirlerine uymayan kişiler, "aptal Samin" *(dasar Samin)* olarak etiketlenirken *nyamin* (konfor) sözcüğü, belirli çıkarlar elde etmek veya hükümete direnmek için "Saministmiş gibi davranmak" anlamına gelmektedir (Widodo, 1997: 269). Doğal olarak, "Samin" terimi de zamanla "temelsiz ya da sinir bozucu tartışmalar *(ngenyelan)* yapmaktan hoşlanan, yasalara uymayan, inatçı, aptal, az gelişmiş, ateist" insanları etiketlemek için kullanılan klişe bir terim haline geldi (Maliki, 2019:

239). Google'ın çeviri hizmeti bile Saministlerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları *wong sikep* terimini "aptal insanlar" şeklinde Türkçeye çevirmektedir **(Resim 11)**.



Resim 11: *Wong Sikep'in Türkçe anlamı (Google Çeviri, 12.08.2025)*

Bu dışlamacı koşullarda, Saministler ve -çoğunlukla *Abangan*- komşuları, köy topluluğu içinde "birlikte" yaşamaktan ziyade en iyi ihtimalle "bir arada" yaşadılar -ki bugün de durum çok değişmemiştir.

Saministlerin itaatkâr komşularından farklı bir yol tutma eğilimi, giyim tarzlarında da kendini göstermektedir: Erkekler, çiftçilik geleneklerinin sembolü olarak siyah diz boyu pantolon giyerken başlarına genellikle *Batik* kumaşından[24] bir başlık *(iket/udeng)* takarlar; Müslüman Java dindarlığının sembolü olan **fes** *(peci/songkok)* ya da Batı tarzı şapka takmazlar. Kadınlar, hafif gevşek bağlı ve dizin hemen altına uzanan batik kumaşından *Kebaya* denilen uzun kollu bir elbise giyerler. Her iki cinsiyetin giyiminde de koyu ve genellikle siyah renkler hâkimdir **(Resim 12)**. Koyu renkler, Saministlerin dürüstlüğünü, tükenmişliğe karşı direncini ve tevazuunu simgeler. Özel günlerde bütün Saministler siyah elbiseler giyerler (Putri, 2017: 60; Hidayaht, 2022: 25).

24 **Batik**, Endonezya'ya özgü bir kumaş boyama tekniğinin ve bu teknikle boyanan tekstil ürünlerinin adıdır.



Resim 12: *Saministlerin standart giyim tarzı (Putri, 2017)*

Böylece çevrelerindeki *Abangan* dünyasından kopan Saministler, toplumsal hayattan çekilerek -ayrı bir sosyal grup formunda- varlıklarını korumayı başardılar. Bu aynı zamanda öğretiyi sürdürmenin de etkili bir yolu gibi görünmektedir. Nitekim aileyi gerçek bir yaşam okulu olarak gören Saministler, çocuklarını okula ve camiye göndermezler; çocuklara evlerde okuma yazma eğitimi verilir. Bazı yerlerde bu amaçla devlet okullarından bağımsız "öğrenme merkezleri" *(pondok pasinaon)* açılmıştır. Kudus naipliğinin Kaliyoso köyünden Priyadhi, Sedulur Sikep'in eğitim konusundaki görüşünü şöyle özetler:

> *Okula gidenler, her zaman hedeflerine (yani çiftçi olmamak) ulaşmak isteyen insanlardır. Atalarımız köylü geleneğini bize aktardı ve ben de kendi neslim için aynısını yapmak istiyorum; bu yüzden kendi çocuklarıma öğretiyorum. Bugüne kadar çiftçiler tüm insani ihtiyaçları karşılayabileceklerini kanıtladılar. Aslında bunu yapmak için toprağa ihtiyacımız var. [...] Okul, çocukların büyüdüklerinde ihtiyaç duydukları becerileri öğrenmeleri için bir ortamdır. Sedulur Sikep'in çocukları olarak ihtiyaç duydukları tek beceri nasıl çiftçi olunacağıdır. Bu nedenle çiftlik tarlası onların okuludur* (Putri, 2017: 59).

Öğretinin aktarımı aile içinde yapılır. Çocuklara ilk başta uymaları gereken yirmi "pratik kural" *(angger-angger pratikel)* öğretilir. Buna göre, bir Saminist şunlardan sakınmalıdır: **Kötülük** *(drengki)*; **kıskançlık** *(srei/kemeren)*; **sinirlilik veya birbirinden nefret etmek** *(panasten)*; çalmak *(colong)*; **cimrilik** *(pethil)*; **bakkaldan bir şey aşırmak** *(jumput)*; **bulduğu şey üzerinde hak iddia etmek** *(nemu)*; **ticaret yapmak** *(dagang)*; **toptancılık** *(kulak)*; **komisyonculuk** *(blantik)*; **satış** *(mbakul)*; **tefecilik** *(nganakno duit)*; **yalancılık** *(mbujuk)*; **entrikacılık** *(apus)*; **aldatmak** *(akal)*; **kötü tavsiye vermek** *(krenah)*; **acımasızlık** *(ngampungi pernah)*; **kanıtsız suçlamak** *(dawen)*; **başkalarını utandırmak** *(nyiyo-nyiyo marang sepodo)*; **bahane üretmek** *(bedog)* (Supratikno & Adi, 2021: 52).

Dangir'in gözaltındaki ifadesine göre (Shiraishi, 1990: 113), *Sedulur/Wong Sikep* olarak kabul edilmek için şu iki temel ilkeye inanmak ve bağlı kalmak gerekir:

1) **Hayat *(Urip)* Âdem Dini'nin merkezî kavramıdır.** Birçok form alabilen hayat ikiye ayrılır: *Wong* (insan) ve *sandang pangan* (yiyecek ve giyecek). İnsan, hem kendisini hem de yiyecek/giyeceğini üretebilen en yüksek ve en güçlü varlıktır. İnsan için iki *jeneng* (cinsiyet) vardır: *Laki-laki* (erkek) ve *wedok* (dişi). İnsan için birçok *pengaran* (isim) olabilir. Yine de kişisel özelliklerden daha önemli olan, bir kişinin *ucap*'ıdır (konuşulan söz veya ifade).

2) **Tüm insan faaliyetlerinin iki amacı vardır:** Birincisi, *sikep rabi* (cinsel ilişki) uygulayarak insan üretmek için *tatane wong* (insan yolu) ve ikincisi, toprağı işleyerek *sandang pangan* üretmek için *toto nggaoto* (emek yolu). Atasözünde belirtildiği gibi: *"jen bengi tatane wong, jen rino toto nggaoto"* (gece insan yolu; gündüz emek yolu).

Dangir'i öğretinin kusursuz bir temsilcisi olarak kabul edersek, insanın biyolojik ve toplumsal varlığını bir bütün halinde ve maddeci bir çerçevede kavrayan Âdem Dini, bir erkeğin hayatını *Wong Sikep* olarak inşa edebileceği zemini şöyle tanımlamaktadır: Gündüz toprağını sürüp gece karısıyla birlikte olmak; başka deyişle, kadın ve toprakla olan ilişkisini "üretim ve yeniden üretim" odaklı bir anlayışla düzenlemektir. Böylece bir Saminist için yaşamak, bu iki ilişkiyi

yönetmektir. Her iki ilkenin de -köyün muhtarından başlayarak- harici otorite figürlerini yadsıyacağı açıktır.

Yukarıda özetlediğimiz "mistik görünümlü" ama maddeci inanışlara, Samin'in ilk müritlerinden birinin J.E. Jasper için özetlediği yalın ahlaki öğütler eşlik etmektedir: "Boş durmayın; yalan söylemeyin; çalmayın; zina etmeyin; sabırlı olun; hakarete uğrarsanız sessiz kalın; kimseden para ya da yiyecek istemeyin; biri sizden yiyecek veya para isterse verin." Nitekim dönemin hem Hollandalı hem de yerli gözlemcileri, Saministleri dürüstlük, cömertlik, sabır ve çalışkanlık gibi özelliklerle tanıtmaktadır (Benda & Castles, 1969: 228). Keza, Saministlerin komşularından ayrı durmaya çalışarak bireyci bir halk kültürünü benimsemeleri, isteyen herkese maddi olarak yardım etmelerine ve geleneksel Java misafirperverliğini aşırıya taşımalarına engel değildi.

Saministler ve İslam

Java'daki sömürge karşıtı halk hareketlerinin çoğundan farklı olarak, Saminizm ilham ve içerik açısından İslam karşıtı olmasa bile belirgin biçimde İslam dışıdır. Âdem Dini, sadece ortodoks İslam'ın ilkelerinden değil çoğu Java köylüsünün manevi ve dini yaşamını karakterize eden geleneksel, bağdaştırmacı İslam'ın *(Abangan)* ayinle ilgili pratiklerinden de keskin bir sapma göstermektedir. Saministler, Geertz'in (1976) önerdiği Java tipolojisinin (ortodoks İslam'ı temsil eden *Santri*, Hinduizm ve yerel Java inanışlarının etkisindeki *Priyayi*, heterodoks İslam'ı temsil eden *Abangan*)[25] açıkça dışında kalan bir topluluktur.

25 Antropolog Clifford Geertz (1976), Java toplumunu belirli kültürel ve/veya sembolik göstergelere atıfla üç kategoriye ayırır: Ortodoks İslam'ı temsil eden ***Santri*** (Kur'an talebesi), senkretik halk İslamı'nı temsil eden ***Abangan*** (Kızıllar) ve Hinduizm'in etkisindeki Java yönetici sınıfı ***Priyayi***. Bu ayrımın -Geertz'in ilgi duymadığı- sınıfsal arka planına baktığımızda ise (1) Santri'yi, kırsalda toprak sahiplerinin, kentlerde tefeci-bezirgân sınıfının; (2) Abanganları, kırsalda küçük toprak sahipleriyle ırgatların, kentlerde işçilerin; (3) Priyayi'yi ise sömürge idaresi ile işbirliği halindeki Java aristokrasisinin ve onlara bağlı yerel memurların temsil ettiğini görürüz. Yine de bu ayrımın keskin olmayıp, bir miktar soyutlama içerdiğini ve karşılıklı geçişkenlik olasılığını dışlamadığını belirtmeliyiz. Üç toplumsal sınıfın yapısal özelliklerine dair ayrıntılar için bkz. Altun (2019: 7-44).

Endonezya'daki anayasal ve yasal düzenlemelerin din özgürlüğü karşısındaki durumlarını inceleyen Yudianita vd. (2015: 5) ise Âdem Dini türünden yerel inanışları "tek Tanrı'yı tanıyan ve kabul eden akımlar *(aliran)*" olarak tanımlayıp, Endonezya'da tanınan altı dinin (İslam, Katoliklik, Protestanlık, Hinduizm, Budizm, Konfüçyüs)[26] öğretilerine dâhil olmadıklarını savunmuştur. Onlardan 87 yıl önce sömürge polisine ifade veren Dangir ise şöyle demektedir: "Bir *Orang Sikep*, Allah'ın varlığına ve aynı zamanda cennet ve cehenneme inanmaz. Sadece formlara *(wudjud)* inanır; yani bebek annesinden doğar çünkü babası onunla seks yapmıştır" (Shiraishi, 1990: 102).

Saminstlerin Java'da çoğunlukta olduğu bölgelerin, toprak sahibi çiftçiler ve tefeci-bezirgân gruplarla karakterize edilen ortodoks İslam dindarlığının *(Santri)* etkisinden uzak bölgeler olması anlamlıdır. *Santri* kültürü, adanın Kuzey Kıyısı boyunca etkili iken Solo ve Lusi nehirlerinin suladığı iç kesimlerdeki pirinç havzaları ve tik ormanlarıyla kaplı kireçtaşı tepeleri Saminist hareketin merkezi konumundadır (Benda & Castles, 1969: 231). Âdem Dini'nin adanın iç kesimlerinde güçlü bir muhalefetle karşılaşmamış olması, Müslüman komşularının bağdaştırmacı halk İslamı'na bağlı *Abangan* köylüler olmasıyla ilgili görünmektedir. Abanganlar için İslam, evlilik ve cenaze törenlerini bir ücret karşılığında *Modin*'in (resmi din görevlisi) yönetmesinden biraz fazlasını ifade etse de Sünni ulemanın *(Kyai)* rehberliği altında tam bir İslami hayat sürmek anlamına gelmiyordu. Saminstler, *Santri* sınıfının gözünde "sözde Müslüman" sayılan *Abangan* komşularının bu ılımlı İslam'ından bile uzak durdular; *Modin*'in otoritesini reddettiler. Java aristokrasisi tarafından atanan *Modin* vb. figürler, dinsel rollerinden ya da vaaz ettikleri öğretiden ziyade Saminstlerin varlık nedenini reddettikleri resmi hiyerarşinin parçalarıydı.

Buna karşın Saminstler, Müslüman komşuları tarafından çoğu

---

26 "Bir ve tek tanrıya iman", Endonezya Cumhuriyeti'nin *Pancasila* olarak bilinen beş kurucu ilkesinden ilki olup, her yurttaşın devletçe tanınan dinlerden birine mensup olması zorunludur. 1965 tarih ve 1 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile İslam, Protestanlık *(Kristen)*, Katoliklik, Hinduizm ve Budizm Endonezya'da geçerli dinler olarak tanınmış; Suharto döneminde yayımlanan 1969 tarih ve 5 sayılı Kararname ile Konfüçyüs *(Konghucu)* inancı da bir din olarak listeye eklenmiştir (Yudianita vd., 2015: 2).

zaman İslam karşıtı sapkın öğretilerle ilişkili olarak tasvir edildiler. Bunlardan en bilineni, ortodoks Müslümanlar tarafından Java mistisizminin en tehlikeli öğretisi olarak kabul edilen *Suluk Gatholoco*'nun manzum hikâye formundaki şiirleridir. Bu şiirler, Gatholoco ile dindar Müslüman gruplar arasındaki tartışmalardan oluşur (Maliki, 2019: 240). 19. yüzyılın ortalarında yaşamış Javalı bir mistik olan Gatholoco, bu tartışmalarda *Santri* öğretisine meydan okuyarak Tanrı'nın üstünlüğü hakkında rahatsız edici sorular sorar. Anderson'dan (1982: 40-41) aktardığımız şu örnek bir fikir verebilir:

> *Gatholoco dedi ki: Demek Allah'ın 'kâfir' dediğiniz düşmanları var.*
>
> *Eğer öyleyse, kesinlikle Hyang Widi'nin her şeye kadir oluşunu sorguluyorsunuz.*
>
> *O'nun evrensel düzenini de!*
>
> *Sonsuz çeşitlilikteki şeyler O'nun eseridir.*
>
> *Sonuçta kâfirleri kim yarattı? Onlara kim hayat verdi, onlara iyi talih ve sıkıntı ölçülerini kim verdi? Yalnız Rab Allah'tan başka kim?*
>
> *Varsayalım ki Rab Allah'ın gerçekten düşmanları olarak Tanrı'nın bu kadar kâfirleri olsaydı onları hiç yaratmamış olmak çok daha iyi olurdu! Böylece O'nun hiç düşmanı olmazdı!*
>
> *Kendi argümanınıza göre, Allah'ınız çok aptal olmalı, akıl sahibi olmamalı; kâfirlerle Müslümanlar arasında her zaman kavga çıkarmaktan zevk alıyor olmalı!*
>
> *[Oysa] Benim Allah'ım bambaşkadır; ümmetinin bütün arzularını yerine getirme zanaatının ustasıdır. O'na göre 'Müslümanlar' ve 'kâfirler' yoktur; sadece inanç farklılıkları vardır.*

Arap İslamı'nın ve Batı'nın kültürel icatlarına karşı Java geleneğinin savunucusu olarak öne çıkan Gatholoco'nun Saminist öğretiye esin vermiş olması muhtemeldir. Yine de Saministlerin, Müslüman komşularının dini hassasiyetlerini rencide edecek şekilde davranmadıkları anlaşılmaktadır. İslam'a, Peygamber'e vb. kutsallara hakaret ettiklerine dair herhangi bir şikâyet kaydedilmemiştir. Onların sözde saygısızlığı, yerel *Priyayi* ve Hollandalı yetkililere hitap ederken *ngoko* tarzını kullanma ısrarında somutlaşmakla, otoriteye karşı tu-

tumlarının bir sonucuydu. Bu anlamda Âdem Dini'ni, otorite yüklü müdahalelerle kirlenmemiş saf Java kültürü olarak tanımlamak mümkündür. O sadece İslam öncesi değil, aynı zamanda kökleri Hindu-Budizm öncesine uzanan kadim bir ahlak öğretisiydi.

1906'da, *Penghulu* (maaşlı resmi imam) ve *Priesterraad* (dini mahkeme heyeti) eliyle bazı Saministler üzerinde inceleme yaptıran Blora naibi *(Regent)*, onların öğretisinin İslam ile çatışma içinde olduğu sonucuna vardı. Naibin bu yeni inanışın yasaklanması yönündeki talebini reddeden Hollandalı bölge valisi *(Resident)*, Saministlerin Müslüman olmadıkları için İslami evliliklerle ilgili kurallara uymaya zorlanamayacaklarını bildirdi (Benda & Castles, 1969: 234).

Saministler, -aşağıda değineceğimiz- "Yeni Düzen" *(Orde Baru)* döneminin baskıcı ortamında **Komünist** olmadıklarını ifade etseler de tanrıları hakkında sorulduğunda çoğunlukla suskun kalmayı tercih ettiler. Bu durum, özellikle ortodoks Müslümanlar tarafından sapkın bir topluluk olarak algılanmalarına yol açtı. Saministlerin "tanrı benim içimdedir" şeklinde formüle ettiği *panteist* çağrışımlara açık bir tanrı fikrinin onlar açısından onaylanması imkânsızdı. Bu konudaki belirsizliğin bir diğer nedeni, Saministlerin neye inanmaları gerektiğine karar verecek yetkili bir kurum veya liderin yokluğudur. Bu yokluk, onların eşitlikçi değerleriyle uyumlu olup, her bir Saministin öğretiyi özgürce yorumlamasına izin verir (Maliki, 2019: 242). Dolayısıyla, Saministler ve Âdem Dini hakkındaki araştırma ve raporların, teolojik anlamda iyi organize edilmiş bir din fikrine karşılık gelmesini beklememek gerekir.

Sömürge Sonrasında Saminizm

Sayıları azalmış olsa da Saministler Hollanda sömürgeciliğinin ardından Japon işgaline (1942-1945) ve Endonezya'nın bağımsızlık savaşına (1945-1949) tanıklık ederek günümüze ulaştılar. 1950'ye gelindiğinde Endonezya enformasyon bakanlığının illeri tanıtan yayınlarında, Orta ve Doğu Java'daki Saministler romantik bir bakışla tanıtılırken onlarla yetkililer arasındaki sürtüşmeleri asgariye indirme gayreti gözlenmektedir. Saministlerin "komşularıyla etkileşim" yoluyla normalleştiklerini ve yavaş yavaş topluma adapte olmaya başladıklarını ısrarla vurgulayan bu yayınlara göre, Saministler za-

rarsız ve dürüst insanlardı; tüm bağlardan kurtulmak ve kimseden emir almamak istiyorlardı. Herkese demokratik bir şekilde "kardeş" *(sedulur)* diye hitap ediyorlardı. Çalışkan çiftçiler olarak birbirleriyle iyi işbirliği yapıyor ancak yabancılarla temas kurmuyorlardı. Kendi kumaşlarını dokuyan Saministler, Japon işgalinin yol açtığı tekstil kıtlığını başarıyla atlatmışlardı. Doğum ve sünnet gelenekleri komşularınınkine benzese de düğünlerinde ve cenazelerinde *Modin*'e hiçbir rol verilmiyordu (Benda & Castles, 1969: 218).

Saministler bağımsızlıktan sonra bu defa Endonezya Devlet Ormancılık İdaresi'nin *(Perusahaan Hutan Negara Indonesia- Perhutani)* kısıtlamalarına karşı direnişlerini sürdürdüler. Doğayı gıdaya, yaşamın özüne dönüştürmedeki rollerinin, kendilerini ormanı kontrol etmeye çalışan yetkililere eşit kıldığına inanıyorlardı. Bu yetkililerin temsil ettiği devlet, Saministler için çok az şey ifade ediyordu. Devlet rüzgârı, suyu, toprağı ve ağacı yaratmamıştı; o halde ormana erişimi de kontrol edemezdi. Aradan yaklaşık altmışaltı yıl geçtikten sonra *Perhutani* uzmanlarının 1985'te hazırladıkları raporda, Jasper raporundaki sorunları yeniden teşhis ederek "ormancılarla orman köylüleri arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi" için önerilerde bulunması anlamlıdır. Sömürge döneminde olduğu gibi bugün de orman polisleri taze kesilmiş tik ağacının kokusunu alabilmekle ünlüdür (Peluso, 1994: 70-73). Bugün de orman köylerinde yaşamaya devam eden Saministler, bir taraftan yaşam kaynaklarını savunurken diğer taraftan *Perhutani*'nin ormanlar üzerindeki -onları yoksullaştıran- kontrolünün reddi üzerinden öz kimliklerini güçlendirmektedirler (Asrawijaya & Hudayana, 2021: 27).

Yine de ülkenin kurucu lideri Sukarno'yu "kehanetin oğlu" olarak gören Saministlerin inanışı, onun dönemindeki (1945-1967) hükümetler tarafından küresel dinlere (Hinduizm-Budizm, İslam, Hristiyanlık) eşit bir yerel din olarak algılanmaktaydı (Maliki, 2019: 236). Saministler ülkenin kültürel çeşitliliğinin bir parçasıydı.

1965 sonuna gelindiğinde bu ılımlı manzara dramatik biçimde değişti. 1 Ekim sabahı başlayıp aynı günün akşamında tek kurşun atılmadan bastırılan sözde darbe girişimi, ordu sözcüleri ve *Nahdlatul Ulama* (NU) başta olmak üzere İslamcı örgütler tarafından PKI'ye atfedildi. Bunu, çoğunluğunu *Abangan* köylülerin oluşturdu-

ğu bir milyonu aşkın Komünistin ordu koordinasyonunda hareket eden NU'nun gençlik kolu ***Ensar*** çeteleri eliyle katledilmesi izledi (Altun, 2019). Birçok Saminist PKI üyesi ve Komünist olmakla suçlanarak tutuklandı. Bu gelişmeler, topluluğun varlığını giderek daha fazla tehdit eden koşulların habercisiydi (Hidayaht, 2022: 26).

Ardından iktidara gelen General Suharto'nun başlattığı "Yeni Düzen" döneminde (1967-1998), Saministler devlet tarafından aşağılayıcı terimlerle tanımlandı ve belirsiz görünen dini inançları nedeniyle baskıya uğradı. Saministlerle ilgili -yukarıda örneklediğimiz- olumsuz anlam ve imaların çoğu bu dönemde yaygınlaştı. Âdem Dini'nin üyeleri, din olarak İslam'ı ya da Budizm'i seçmeye ve çocuklarını okula göndermeye zorlandı. Bazı Saministler, yetkililerle çatışmadan kaçınmak için kimlik kartlarındaki din hanesine İslam ya da Budizm yazılmasına razı oldu.

Yine de bu dönemde, topluluk hem hükümetten hem de Müslüman komşularından gelen "yaşam tarzı" *(tåta cåra)* kaynaklı baskılarla karşı karşıya kaldı. İslam'a ya da devlet tarafından tanınan diğer dinlerden hiç birine itibar etmemeleri, Saministlerin **(1)** evlilik (din dışı sayıldığı için resmen tescil edilemezdi), **(2)** ölülerin defni (*Modin* tarafından yönetiliyordu) ve **(3)** hayvan kesimi (Müslüman komşuları onların kestiği eti yemiyordu) alanlarında dışlanmasına yol açtı (Putri, 2017: 58, 65). Mevzuat karşısındaki belirsiz dinî statüleri, Saministleri İslam'a ya da Budizm'e geçmiş gibi görünmeye zorladı.

Öte yandan, Yeni Düzen döneminde köyler üzerindeki devlet kontrolünün genellikle "kalkınmacı" gündemler üzerinden giderek yoğunlaşması, Saministlerin devletin ve köyün idari rolünü daha fazla hissetmelerine yol açtı. Özellikle sözde "sosyal içermeci" *(inclusivist)* kalkınma programları, Saminist toplulukları daha fazla dışa açılmaya zorladı (Asrawijaya & Hudayana, 2021: 27).

Bu dışa açılmanın Saministler açısından iki önemli sonucu oldu. **Birincisi**, bazı toplulukların kendilerini İslam'a "adapte" etmeleriydi. Putri'ye (2017: 68) mülakat veren Saministler bunu önemsiz bir şey olarak algılasa da örneğin 1947'de ölen Saminist önderlerden Pak Engkrak'ın Klopoduwur'daki eski evinin küçük bir camiye (*musholla*) dönüştürülmesi anlamlıdır. Takipçileri, bu dönüşümü merhum

Engkrak'ın evini "Hayat Sahibi'nin [Tanrı] ihtiyacı olmadığı sürece kullanmama" yönündeki vasiyetiyle açıklamıştır. Klopoduwur'daki genç nesil Saministlerden bazıları kendilerini Müslüman olarak kabul ederken Âdem Dini'ne dayalı ritüelleri de uygulamaktadır.

Bojonegoro naipliğindeki Tapelan köyünde yaşayan Saminist topluluğu da Yeni Düzen döneminde İslam'a adapte oldu. Onların İslamlaşma sürecini inceleyen Arif vd. (2024), Saministlerin aslında "kapsayıcı bir Java İslam toplumu" olduğunu; sömürge idaresinin politikaları nedeniyle içe kapanarak "Âdem dininin münhasır bir taraftarı" haline geldiklerini öne sürmektedir. Tarihsel olarak bu iddiayı destekleyecek kanıtlar mevcut değildir. Dahası, Arif vd.'nin sahadaki gözlemleri, 1973'te din dersini ilkokullarda zorunlu kılan Suharto rejiminin heterodoks inanç gruplarını Sünni İslam'a katma programı (Altun, 2019: 329) kapsamında Abangan ve Saminist köylerine sevk edilen İslami figürlerin *(Modin, Guru Ngaji, Guru Agama Islam)* "davet" *(da'wah)* temalı faaliyetlerini meşrulaştırır niteliktedir.

İkincisi, Yeni Düzen'in ardından (1998) başlayan ve günümüze uzanan *Reformasi* döneminde, Saminist toplulukların doğal kaynakların yönetimi üzerinde hak talep etmek için mücadele etmelerinin yolunun açılmasıydı. Bunun en güncel örneği, 2006 yılında Pati naipliğindeki yerel hükümetten Sukolilo bölgesinde çimento fabrikası kurma izni alan bir kamu şirketine *(PT Semen Gresik Limited)* karşı yürütülen örgütlü direniştir. Çimento hammaddesi kireçtaşı, karstik yapısıyla bilinen Kendeng Dağları'ndan sağlanacaktı. Saministlerin yoğun olarak yaşadığı Orta Java'daki Grobogan, Pati, Rembang ve Blora naiplikleri ile Doğu Java'daki Tuban, Bojonegoro ve Lamongan naiplikleri arasında uzanan dağ silsilesinin karstik yapısı, yağışlı mevsimde suyu tutarak tarlaları sel basmasını önlerken kurak mevsimde su sağlıyor ve bölgedeki çiftçilerin yılda üç kez pirinç kaldırmasını sağlıyordu (Kunz, 2023) (**Harita 3**).



***Harita 3**: Saministlerin Java'da yaşadıkları bölgeler ve Kendeng Dağları (Tribunnews, 2023)*

Komşuları topraklarını çimento firmasına satmakta sakınca görmezken Saministler direndi. Çiftçilik onların hem geçiminin hem de kimliğinin bir parçasıydı. Nawiyanto ve Endrayadi'ye (2017) mülakat veren JMPPK sözcülerinden Gunretno, "bir Samin bir çiftçidir, eğer bir çiftçi değilse o zaman bir Samin değildir" demektedir. Saministlerin "Kendeng Dağları Endişeli Topluluk Ağı" *(JMPPK- Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng)* altında örgütlenen mücadelesi, Orta Java valisinin 26 Temmuz 2009 günü PT Semen Gresik tarafından önerilen planı iptal etmesiyle sonuçlandı (Asrawijaya & Hudayana, 2021: 27).

Sukolilo'daki başarısızlıktan yılmayan yatırımcı, 2012 yılında bu defa "PT Semen Indonesia" adıyla Rembang naipliğinde -yine Kendeng dağları yakınında- bir çimento fabrikası kurma izni aldı. Saministlerin bu girişime karşı yürüttükleri hukuk mücadelesi başarısız oldu ve 2014 yılında fabrikanın inşasına başlandı. Buna karşılık, JMPPK, 2016 yılı sonunda Pati ve Rembang'ta başlattığı ve kadınların öne çıktığı yaratıcı gösterilerle hükümetin dikkatini çekmeyi başardı. En son 1 Ağustos 2016'da ayaklarını çimentoya daldırmış halde başkanlık sarayının önünde toplandıklarında dönemin devlet başkanı Jokowi onlarla görüşmeyi kabul etti ve bölgeyle ilgili bir "Stratejik ÇED" *(KLHS- Kajian Lingkungan Hidup Strategis)* hazırlanması talimatı verdi. Ertesi yıl tamamlanan KLHS'nin Kendeng Dağları su

havzasının "koruma alanı" ilan edilmesini önermesi, -bu arada faaliyete geçen tesisin- en azından operasyon sahasının daraltılması anlamında kısmi bir başarı sağladı (Hadi vd., 2020; Muh Kamim, 2024).

Özetlediğimiz örnekler, otorite ve hiyerarşi karşıtlığı ile bilinen Saministlerin, kapitalizmin sömürgen ve *ekstraktif* karakterli genişlemesine karşı direnişlerini lider-takipçi ilişkisi çerçevesinde de örgütleyebileceklerini göstermesi açısından anlamlıdır. Dahası, gösterdikleri örgütlü ve şiddetten uzak tepki, Saministlerin sosyo-politik görünürlüğünü artırırken (topluluk 2018 yılında *Yap Thiam Hien* ödülüne layık görüldü) inançlarının etik boyutlarının da -en azından kültürel çeşitlilik anlamında- tanınmasını kolaylaştırdı ("Saminist İrfanı" 2019 yılında ülkenin "somut olmayan kültürel miras" listesine alındı). O kadar ki Tetep vd. (2019), Endonezya'nın "milenyum nesli" için bir ulusal karakter inşasında Saminist irfanının *(Jatmiko)* pozitif yönlerinin referans alınmasını önerdi.

Gerçekten de etnik ve dinsel çatışmalarla sık sık sarsılan Endonezya'daki diğer yerel toplulukların aksine, Saministler görece sakin bir hayat sürmektedir. Bojonegoro naipliğinin (Doğu Java) Jepang köyünde yaşayan Samin Surosentiko'nun büyük-büyük torunu Hardjo Kardi (74), *The Jakarta Post*'a (2011) verdiği mülakatta, bu sükûnetin sırrını "yalnızca iyilikseverlik bizi bu dünyada ve öbür dünyada kalıcı refaha götürebilir" diyerek açıklar. Onların yolu, yalnızca kendi ihtiyaçlarına dayanarak Doğa tarafından sağlananları almak ve O'ndan bir şey alırken her zaman Toprak Ana'ya *(İbu Bumi)* saygı duymaktı.

Sonuç ve Değerlendirme

Saministler ya da Âdem Dini'nin müminleri hakkındaki literatürden aktardığımız hikâye, tespit ve gözlemlerin, bu öğretiyi bir bütün olarak yansıttığını söylemek zordur. Âdem Dini, teolojik anlamda tutarlı bir analize imkân vermeyecek derecede karmaşık ve tekdüzelikten uzak görünmektedir. Yine de bazı çıkarımlar yapmak mümkündür.

Uyum ve itaat psikolojisini analiz eden başarılı deneylerin (Milgram'ın ünlü 'itaat deneyi' gibi) hikâyesini çoğumuz biliriz. Buna kar-

şın şimdiye kadar otoriteye meydan okumakla ilgili bir deney tasarlanmamış olması anlamlıdır. Otoriteyi, itaat etmek, saygı göstermek, iznini almak gibi teslimiyetçi tutumlarla birlikte düşünme eğilimi, günümüzde akademiyi ve popüler siyasal/dinsel söylemleri âdeta esir almıştır. Bu eğilim, dünyanın çeşitli yerlerinde insanları itaatsizliğe veya ana akımdan ayrılmaya teşvik eden ekonomik ve psiko-sosyal dinamiklerin kavranmasını güçleştirmektedir. Saministlerin hikâyesi, bu güçlüğü aşma anlamında yolumuzu aydınlatabilir.

Saminist hareket, köylüleri sömürgeci ilişkiler ağına dâhil etmeye çalışan Hollanda idaresine ve onun yerel işbirlikçilerine karşı bir direniş hareketi olarak başlamış görünse de kökleri muhtemelen Java'nın tarihöncesine uzanan mistik/bâtını bir arka plana sahipti. Onların modern akımlardan (anarşizm, komünizm, milliyetçilik) ya da dünya dinlerinden hangisine daha yakın/uzak olduğuna karar vermek zordur. Otoriter ve hiyerarşik yapıları reddetmeyi bağımsızlıktan sonra da sürdürürken kendi içlerinde tesis ettikleri disiplinli, kolektif ve etik ilişkiler ağı, maddi yaşam koşulların dolaylı bir ifadesiydi.

Bu ilişkiler ağı, Saministlerin "emeğe yabancılaşma" olasılığını azaltmış olsa da bütün toplumu bu yönde dönüştürmeyi amaçladıklarına dair kanıtlar yoktur. Scott (1977: 216), onların "yerel geleneklerin ve kapalı ekonominin önceliğini kabul eden bir tür halk anarşizmini" savunduklarını söylese de Saministlerin komşularına yaymak için yanıp tutuştukları bir siyasal manifestoları yoktu. Yerel geleneklerle tam bir uyum içinde oldukları da söylenemezdi. Saministler, genel olarak otorite ve hiyerarşi karşıtı olmakla birlikte, devlete karşı eylemli ve örgütlü bir mücadele yürütmediler. Clastres'ten (1991) ödünç alarak ifade etmek gerekirse onlar "devlete karşı" yapılanmış bir topluluktu. Sömürülmeye ya da borçluymuş gibi muamele görmeye verdikleri tepki, anarşist yönelimlerden ziyade "özgürlük" tutkusuyla ilişkili görünmektedir. Mistik-dinsel inanışlar etrafında komünal bir yapı inşa eden Saministlerin "komünizmi", dış müdahaleleri reddetmek ve kendi yerleşik hakları olarak gördükleri şeylerde ısrar etmekti.

Aksi yönde nüve halinde bazı eğilimler mevcutsa da Saminizm, 20. yüzyıl başında Endonezya ulusal hareketine damgasını vuran

Sarekat İslam ya da PKI örneğinde olduğu gibi, dikey kanallar ve modern siyasal örgütlenme temelinde faaliyet gösteren bir toplumsal hareket değildi. Buna karşılık, Benda ve Castles'in (1969: 208) tespitiyle "modern Java tarihinin en uzun yaşayan sosyal fenomenlerinden biri" olmasını, büyük ölçüde sınırlı bir coğrafi alanda, küçük gruplar halinde, kişilerarası yakın ilişkilere dayalı bir etik geliştirmiş olmasına borçluydu. Bu koşullarda, devletin ve komşularının kışkırtmalarına karşı ölçülü ve kontrollü tepkiler vermeleri, Saministlerin ve öğretilerinin günümüze kadar ulaşmasında etkili oldu.

Kuşkusuz aynı maddi koşulları deneyimleyen köylü çoğunluğun neden Saministlerin yolunu izlemediği, eş deyişle Saminist bilincin neden *marjinal* kaldığı sorulabilir. İnsanların toplumsal varlıkları bilinçleri üzerinde tayin edici bir etkiye sahip olsa da (Marx, 2011: 39) "sınıf mücadelesinin siyasi biçimlerinin" ve bu mücadeleye katılanların zihinlerindeki yansımalarının verili koşullarda aynı istikamette gelişmesi gibi bir zorunluluk yoktur (Marx & Engels, 1979: 591). İnsanlar, kendilerinin ya da sistemlerinin ihtiyaçlarına mekanik biçimde yanıt veren doğallıktan sıyrılmış birer otomat değildirler. Düşüncelerini, örgütsel yapılarını ve pratiklerini değiştirerek tepki verir ve uyarlanmaya çalışırlar.

Nitekim 19. yüzyıl sonlarında Java köylülüğünü sömürgeci politikalara uyum sağlamaya ya da toplumun marjına doğru çekilmeye zorlayan koşullar, Saminist toplulukların direniş potansiyelini bilinç düzeyine çıkarırken evren tasavvurları da mücadele biçimlerini belirliyordu. Onların topraklarını koruma mücadelesi, sınıfsal çıkarların ve kimlik sürekliliğine dair kaygılarının bir bileşimiydi. Buna karşılık, diğer köylülerin inanç dünyası "aşırı itaatkârlık" şeklinde bir "mücadele" biçimini koşullandırdı. Sömürgen baskılar altındaki Java köylülüğü, Geertz'in (1963) *involution* (içe doğru evrilme, kıvrılma) terimiyle açıklamaya giriştiği bir mücadele biçimi geliştirdi: Artan nüfusa ve sömürgen el koymalara karşılık, büyüklüğü sabit kalan toprağı daha yoğun biçimde işlediler; daha çok çalıştılar ve yoksulluğu paylaştılar. Ne de olsa "Java köylü yaşamının incelikle susturulmuş dilinde, 'sahip olanlar' ve 'sahip olmayanlar' değil, yalnızca 'yetecek kadarına sahip olanlar' *(tjukupanlar)* ve 'yeterinden azına sahip olanlar' *(kekuranganlar)* vardı" (1963: 97).

"Maddi yaşamın üretim ve yeniden üretimi" için zorunlu kaynakların (onların hikâyesinde toprak, su ve orman) kolektif mülkiyetine inanan Saminisẗler, inançlarını muğlak kutsal metinlerden değil gündelik yaşamın somut pratiklerinden türettiler. Onların hikâyesi, hayatın anlamına dair yalın ve maddeci bir kavrayışın, otorite toleransı düşük bir toplumun ön koşulu olduğunu ima etmesi açısından da değerlidir.

★

DÖRDÜNCÜ HİKÂYE: KADINLAR SAVAŞI

Senin annen hiç sayıldı mı?

Bugünkü Nijerya'nın güneydoğusundaki İgbo kadınları, sayılmayı ve vergi ödemeyi reddederek İngiliz sömürge idaresine ve yerli işbirlikçilerine karşı "Kadınlar Savaşı" adıyla tarihe geçen bir isyan başlattılar. Kanlı biçimde bastırılan isyan, kadınların yönetime katılımını getirirken Afrika'daki bağımsızlık hareketlerinin ve feminist kuramcıların yolunu aydınlattı.

İGBO KADINLARININ SÖMÜRGECİLERİN "ÜZERİNE OTURMA" EYLEMİ

Manda ve Himaye

Okonkwo: "Bu adamlarla savaşmalı ve onları topraklarımızdan kovmalıyız."

"Artık çok geç" dedi, Obierika üzgün bir halde. "Kendi adamlarımız ve oğullarımız o yabancının tarafına geçti. Onun dinine girdiler. Onun hükümetini devam ettirmesine yardım ediyorlar. Umuofia'daki beyaz adamları sürmeye kalsak kolay olurdu. Yalnızca iki kişiler. Ama onların yolundan giden, yetki sahibi kılınmış kendi insanlarımızı ne yapacağız?"

Bu diyaloğu, Nijerya'nın tanınmış yazarlarından Chinua Achebe'nin "Parçalanma" (2011) adıyla Türkçeye çevrilen *Things Fall Apart* (1958) başlıklı romanından alıntıladık. İki İgbo erkeği arasında geçen diyalog, bugünkü Nijerya'nın güneyindeki İgbo ülkesinde kurulan İngiliz usulü "Himaye" *(Protectorate)*[27] sisteminin ön koşullarından birine gönderme yapar: Sömürgecilik yerel düzeyde bir yardım ve işbirliği olmadan başarılamaz. Bununla birlikte, sömürgenlere yardım edenler kadar karşı koyanlar da vardır. Biz de

27 ***Protectorate***, 1880'lerdeki İngiliz resmi görüşünde, "koruyan" devlet ile "korunan" devlet arasındaki ilişkiyi ifade eder. Koruyan, korunan devletin dış ilişkilerini üstlenirken korunan devlet kendi iç işlerini yönetmeyi sürdürür. Nijer Deltası'ndaki Opobo kasabasının İgbo kökenli şefi **Jaja**, 19 Aralık 1884 tarihli anlaşmadaki *protected* sözcüğünün anlamını sorduğunda Konsolos Edward Hewett şöyle yanıtlar: "Kraliçe sizin ülkenizi ya da pazarlarınızı almak istemez ancak aynı zamanda başka bir ulusun da onları almaması konusunda kaygılıdır. İnayetli lütfunu ve himayesini, ülkenizi hala sizin yönetiminizde bırakacak şekilde genişletmeyi taahhüt eder." Dar ve legalistik anlamlı *Protectorate* teriminin yerini zamanla görece gevşek bir tınısı olan *Indirect Rule* terimi aldı (Afigbo, 1972: 44). Himaye'yi kabul eden şef **Jaja** ise İngiliz tücccarlara zorluk çıkardığı gerekçesiyle 1887'de derdest edilip, bir süre St. Vincent'ta (Yeşilburun Adaları) hapsedildi. Ardından Teneriffe'e (Kanarya Adaları) nakledilen Jaja, 1891'de burada hayatını kaybetti (Mockler-Ferryman, 1902: 114).

bu hikâyede, Müslüman Kuzey Nijerya'da başarıyla uygulanan bir sistemin güneydeki pagan İgbo halkı karşısında tam bir fiyaskoya dönüşmesinin nedenlerini irdeleyeceğiz. Sömürgenler bu halkı *itaat* altına almakta neden zorlanmışlardı?

İtaatkâr Müslümanlar

Siyah Afrika'da İngiliz usulü "Himaye" sisteminin en kolay tesis edildiği yerlerin, Müslümanların çoğunlukta olduğu yerler olması tesadüf değildir. Müslüman toplumlar, siyasi otoritenin kendisinde toplandığı bir *Emir* ve vergilendirmenin, mahkemelerin ve diğer devlet kurumlarının varlığı ile karakterize edilmişti. Nitekim "Dolaylı Yönetim" modeli *(Indirect Rule)* ilk olarak, bugünkü Nijerya'nın kuzeyindeki Müslüman *Hausa-Fulani* halkları arasında uygulandı. Mevcut siyasal yapıları -kuşkusuz sömürgen talepleri karşılayacak biçimde- İngiliz siyasal yapılarına dâhil eden model, Müslüman halkların kurumsallaşmış *ülü'l-emre itaat* (Nisâ, 4: 59) ilkesinden güç alıyordu.

Kuzey topraklarının eski devletleri, Ortaçağ Avrupa'sınınkiyle karşılaştırılabilir nitelikte bir yasal, siyasal ve ekonomik gelişme düzeyine sahipti. Burada, sömürgen açısından tanınabilir hukuk, otorite ve ticaret sistemleri hüküm sürmektedir. Sahra Altı Afrika'nın siyahi halkları arasında yayılan İslam, beraberinde "birleştirici ve yerleşik bir kültür" getirmiş, antik Songhay imparatorluğundan miras kalan gelişmiş bir siyasi ve idari yapıyı tahkim etmişti (Perham, 1960: 30-34). Nijerya'nın ilk genel valisi **Sir Frederick Lugard** (1922: 78-79), oldukça merkezîleşmiş bir yönetim biçiminin ve vergilendirme sisteminin varlığını teyit etmektedir. Dahası, Lugard, İslam'ın "inkâr edilemez bir şekilde medenileştirici bir etkisinin olduğu, pagan batıl inanışları ve barbar uygulamaların kaba biçimlerini ortadan kaldırdığı ve taraftarlarının haysiyetine, öz saygısına ve öz kontrolüne katkıda bulunduğu" görüşündeydi.

Keza, ülkede görev yapan sömürge subayı ve tarihçi Mockler-Ferryman (1902: 269), "Afrika söz konusu olduğunda İslam, yerlilerin refahı için sefil putperestlik durumundan kesinlikle daha iyidir" demektedir. Antropolog Edward Clodd ise İsa peygamberin "bize karşı olmayan bizdendir" (Markos, 9: 40) sözüne atıfla Siya-

hilerin Müslüman olmasına üzülmemek gerektiği görüşündedir: "Onların köle tacirliğinden sık sık yararlanma fırsatımız oldu. Ancak medeniyet ölçeğinde bir Müslümanın pagandan çok daha üstün olduğunu inkâr etmek mümkün değil." İslam toplumsal yaşamda devrimci değişiklikler öngörmediği gibi, aile ya da toplumsal otoriteyi de zayıflatmıyordu.[28]

Dahası, Kuzeyli halklar fiziksel ve kültürel olarak İngiliz fatihlerin ırksal tasavvurlarına uygun özelliklere sahipti. Örneğin *Fulani* halkı, "tamamen zenci olmayan, ince yapılı, güzel bronz tenli, ince çizilmiş Avrupa tipi yüzleri ve düz, koyu saçları olan insanlardı. Boncuklar, örgülü saçlar ve altın küpelerle ışıldayan kadınlar özellikle zarif görünüyorlardı [...] 'antiloplar kadar ince' idiler" (Perham, 1960: 31). Özetle, Nijerya'nın kuzeyi, maliyet-etkin bir "Himaye" tesisi için uygun şartlara sahip görünüyordu.

Sir Lugard, mevcut yöneticileri ve hükümet mekanizmasını koruyarak, *Sokoto Hilafeti*'ne bağlı emirlerin kontrolündeki Kuzey Nijerya'yı 1 Ocak 1900 günü resmen İngiliz himayesine aldı. İslam hukukunun (yasaklanan kölelik hariç) geçerli olacağı bölgeye misyonerlerin girişi ve misyon okulu açılması yasaklandı. Sömürge idaresi tarafından yönetici yetiştirmek üzere açılan az sayıdaki okulda, yerel *Emir* ve şeflerin çocukları ile akrabaları "Batı tarzı eğitim" *(Boko)* görecekti (Williams, 1973: 165).

28 Kuzeyli halkların kolayca tahakküm altına alınmasının tek sorumlusu kuşkusuz İslam değildi. Arka plandaki kolaylaştırıcı etken, merkezî siyasal örgütlenmenin ve hiyerarşik toplumsal yapıların varlığını destekleyen maddi üretim koşullarıdır. Nitekim güneydeki pagan *Yoruba* ve *Edo* halkları da merkezî krallıklara sahip olmakla, aynı kolaylıkla "himaye" altına alınmıştı (Falola, 2009: 110). Kolaylıktan kastımız, askeri seçeneğin görece seyrek kullanılmış olmasıdır.



Resim 13: *Kraliçe II. Elizabeth, Nijerya'da şeref kıtasını denetliyor. 1956 (Foto: Getty Images).*

Birkaç yıl içinde Kuzey Nijerya, yalnızca Müslüman halkın büyük çoğunluğunun değil, aynı zamanda İngiliz hükümetinin temsilcileri haline gelen yerli yöneticilerin de tam işbirliği altında "son derece müreffeh" bir himaye bölgesine dönüştürüldü (Meek, 1937: 326). O kadar ki bölgedeki *Hausa Polis Teşkilatı* neredeyse tamamen yerli Müslümanlardan oluşuyordu. Mockler-Ferryman (1902: 270), "Britanya İmparatorluğu'nda bu kadar sadık bir topluluk az bulunur" demektedir **(Resim 13)**. Girişimin gurur verici başarısı, Lugard'a "Dolaylı Yönetim" fikrini ilham edecekti.

İsyankâr Müşrikler

Buna karşılık, pagan güneyde, "Lugard'ın geldiği tarihte [...] el değmemiş siyah Afrika'da, duvarlarla çevrili kırmızı şehirleri, kalabalık camileri, okuryazar mollaları, büyük pazarları, metal ve deriden çok sayıda el sanatları, çok çeşitli tüccarları ve çok çeşitli mahsullerin vasıflı üretimi ile bu eski *Hausa* devletlerinin siyasi ve kültürel gelişmişliğiyle karşılaştırılacak hiçbir şey yoktu" (Matera vd.,

2012: 49). Özellikle güneydoğudaki İgbó *(İbo)* halkı Müslümanlar kadar *itaatkâr* değildi.

Nitekim İngiliz sömürgeciliğinin İgbo topraklarını **(Harita 4)** fethedip yeni yarattığı "Nijerya" ülkesine[29] katması kolay olmadı. 1880'lerin ortasında başlayan fetih seferleri, 1920'lere gelindiğinde henüz tamamlanmıştı. Sadece 1902-1914 arasında, Igbo'nun sömürge karşıtı direnişini Afrika'daki en inatçı direniş olarak kayıtlara geçiren 21 büyük çaplı askeri harekât düzenlendi (Uchendu, 1965: 4). Bunlar arasında en büyükleri, Aguleri (1892); Akwete, Obohia ve Ohuhu (1896); Anioma/Batı Igbo (1898-1910); Arochukwu (1901-1902); Bende ve Onitsha (1905-1906); Ezza ve Ahiara Mbaise (1905-1916); Udi-Okigwe (1914) ve Ikwo (1918) seferleridir (Chuku, 2018: 2). Böylece itaat yokluğu, sömürge idaresiyle İgbo halkı arasındaki karşılaşmalara yer yer şiddetli ve kanlı sahneler ekledi.

"Himaye" sisteminin kuruluş sürecinde şiddetin merkezî rolüne yaptıkları vurguyla tanınan iki isim, bu sahnelerin baş aktörleri olarak öne çıktı: 1897-1920 arasında sömürge bürokrasisinin alt kademelerinde çalışan Harold M. Douglas ve bazen onu onaylamaz görünen Genel Vali Sir Frederick Lugard (1912-1918). Baskınların ve savaşların kullanımını en üst düzeyde teşvik eden her iki yönetici de sömürge kuruluşunun zor (cebir) ve şiddete dayanması gerektiği konusunda hemfikirdi (Lugard, 1970: 249; Ekechi, 1983).

29 Nijerya'nın isim annesi, Sir Lugard'ın -Nijer Nehri'nden esinlenen- gazeteci eşi Flora Shaw'dı (Omoruyi, 2002).



Harita 4: *İgbo ülkesi ve komşuları (Chuku, 2013)*

Önce Calabar Bölge Komiser Vekili, ardından Owerri Bölge Komiseri (1902) olarak atanan Douglas'a göre, yerlilerin Beyaz Adam'a sorgusuz sualsiz saygı duymalarını sağlamak için şiddet gerekliydi. Douglas, en az 135 köy ve kasabayı bu şekilde teslim almakla övünmektedir. Douglas'ın Owerri ilindeki operasyonları, yerel protestoları, savaşları ve sömürge karşıtı duyguları kışkırttı. Fetih seferlerine bizzat katılan Douglas, fethin ardından halkı sömürge memurları ve askerler için yollar ve "Dinlenme Evleri" *(Rest House)* inşa etmeye zorladı. Angaryayı reddeden topluluklar cezalandırıldı, evleri ateşe verildi; şikâyet edenler uyarıldı ve geleneksel şefler asileri hükümete teslim etmeleri için sıkıştırıldı. Kısa sürede çeşitli yerleşimleri birbirine bağlayan bir karayolu ağının yanı sıra, güneyin liman kenti Port Harcourt'u kuzeydeki Enugu kentine bağlayan bir demiryolu

inşa edildi. Bölgede modern yolların mimarı kabul edilen Douglas'ın başarısı, hem Genel Vali hem de misyoner örgütleri tarafından övüldü (Falola, 2009: 27-29). Yerli halka zorla inşa ettirilen bu yollar, bir yandan iç kesimlere asker sevkini kolaylaştırırken diğer yandan buralardaki kaynakların Port Harcourt'a ve nihayet Batı pazarlarına naklini mümkün kıldı.

Şiddet sahnelerinin en ünlüsü, 1929 yılının Kasım ve Aralık aylarında on binlerce kadının katıldığı "savaş" boyutlarındaki protesto gösterileriydi: Nüfus sayımı sırasında bir memurun koyun, keçi ve çocuk sayısını sormasından huylanan Bayan **Nwanyeruwa**, çevresine topladığı kadınlarla bir protesto eylemi başlatır. Gösterileri "histerik kadınların çılgınca eylemleri" olarak değerlendiren sömürge idaresi ateşle karşılık verir. Sayıları kısa sürede otuz bine yaklaşan kadınların protestosu bir anda kanlı bir savaşa dönüşmüştür. 10 Ocak 1930 günü tümüyle bastırılan isyan boyunca sömürge idaresi tarafından atanmış çok sayıda yerel şef *(Warrant Chief)* istifa etmek zorunda kalırken on altı "Yerel Mahkeme" *(Native Court)* binası ateşe verildi; "fabrikalar" (Avrupa mağazası) yağmalandı; bazı tahminlere göre (Matera vd., 2012: 240), beş yüzün üzerinde İgbo kadını öldürüldü.

Sömürge idaresinin ve emperyal tarih yazıcılığının "Aba İsyanları" adıyla kaydettiği olaylar, Batı Afrika'nın toplumsal hafızasına "Kadınlar Savaşı" *(Ogu Umunwaanyi* ya da kısaca ***Ogu***) olarak işlenmiştir. Kadınlar, Batı'nın modern ve ağırbaşlı kadın tasavvuruna meydan okurcasına sömürge idaresini ürküten bir kalabalığa dönüştüklerinde daha önce az tanınan İgbo halkına ani bir ilgi uyandırdılar. Bazıları İngiliz Müstemleke Nazırlığı tarafından görevlendirilen çok sayıda antropolog (örneğin C.K. Meek, M. Perham, S. Leith-Ross, M.M. Green) İgbolar üzerine çalışmalar yaptı. İgbo dili konuşan halkların sosyal yaşamı ve kültürel çeşitliliği, 1920-60 arasındaki çok sayıda antropolojik araştırmaya konu oldu.[30]

Çatışmalardan ders almış görünen sömürge idaresi de "Aba Soruşturma Komisyonu" *(Aba Commission of Inquiry- **ACI**)* adıyla bir komisyon kurdu. Konuyla ilgili çalışmalarda sıkça atıf yapılan ACI

30 Ottenberg (1961) ve Chuku (2018) bu çalışmaların ayrıntılı bir listesini vermiştir. Antropolojinin buradaki "hizmetkâr" rolüne yönelik eleştiriler için bkz. Dipnot 6.

(1930) raporu, *Ogu*'nun ayrıntılarına dair 485 tanık ifadesi ve çok sayıda belge içermektedir. 21 Temmuz 1930'da tamamlanan 900 sayfalık rapor, hükümeti, atanmış şef sisteminin kaldırılması, yerel mahkemelerin kadın üyeleri de içerecek şekilde yeniden düzenlenmesi ve "doğal yöneticiler" olarak tanımladığı köy konseylerinin geleneksel otoritesinin tanınması da dâhil olmak üzere birçok idari reform yapmaya ikna etti. ACI ayrıca, valilerden, geleneksel kurumlarını tanımak ve kabile düzeyinde kendi kendilerini nasıl yönettiklerini anlamak için İgbo tarihi ve kültürü hakkında "antropolojik bir çalışma" başlatmalarını da istedi.

Özetle, İgbo kadınlarının toplumsal cinsiyet esinli direnişi, ister İngiliz ister Afrikalı olsun, tanık olan herkes üzerinde derin etkiler bıraktı. Peki, bu nasıl oldu? İgbo kadınları neden Müslüman komşularının aksine itaati değil de isyanı tercih etti? Sömürgecinin gözünde onları "çılgın Amazon kalabalıkları" (Meek, 1937: 332) yapan şey neydi?

Sosyoekonomik Yapı

En eski insan yerleşiminin M.Ö. 4.500 civarına tarihlendiği İgbo ülkesinin *(Àlà Ígbó)* tarihi, öncelikle tropikal yağmur ormanları, antik ticaret yolları, göçler, düşman ya da müttefik komşular ve nihayet Avrupalılarla temasların müşterek etkisi altında şekillenmiştir. Mevcut arkeolojik araştırmalar, bölgeye (Güneydoğu Nijerya) ilk kez doğudaki Benue vadisinden geldikleri varsayılan avcı-toplayıcıların, tatlı patates ve diğer temel gıdaları yetiştirmek için **demir** aletler kullanarak tarıma geçtiğini göstermektedir (Oriji, 2011: 5). Avrupa temasının başlangıcında nüfusu üç milyonu aşan İgbo halkı, özerk gruplar halinde yaşayan yerleşik bir tarım halkıdır. Siyasal anlamda, ortak bir atadan gelen (ya da geldiği varsayılan) *komün* veya bitişik köylerden oluşan küçük gruplardan daha büyük bir birimin yokluğu, temas öncesi İgbo toplumunu karakterize eder (Meek, 1937: 3). Sosyopolitik bütünleşme, hiyerarşik örgütlenme yerine adem-i merkeziyetçilik yoluyla sağlanır.

Birkaç köy grubunda "çift soylu" *(double-descent)* soy sistemi mevcutsa da İgbolarda babasoylu gruplar çoğunluktadır. Her grupta, çeşitli atasal ruhlar yanında mahsul verimliliği ve insan refahından

sorumlu "Toprak Ana" *(Àlà* veya *Ale)* saygı görürken işlevler ve ritüeller gruptan gruba farklılıklar gösterir. Yaşayanlar ve tanrısal güçler arasında aracı olarak hareket eden atalar, İgbo kozmolojisinde merkezî bir konuma sahiptir. Hepsinin üzerinde, yeri ve göğü yaratan yüce tanrı *Chukwu* bulunur. Dışa açık ve esnek bir toplumsal yapıya sahip görünen İgbolarda, yabancıların gruba katılımı kolaydır ve kendilerine toprak verilir. Yeni dinsel mekânlar, unvanlar, ritüel ve törenler kolayca bu yapıya dâhil edilir (Ottenberg, 1959: 136, 140).

İgbo sosyal ilişkilerinin düzenleyici ilkesi "karşılıklılık" *(reciprocity)* olup, birkaç güçlü adamın veya ata ruhunun tahakkümü derinden kınanır ve bir sorun göstergesi olarak kabul edilir. Kimse "tırnaklarını et kaplayacak kadar şişman" olmamalıdır. "Başkalarının kalkmasına yardım eden" adam, en çok saygı ve itaati hak eder. Uyuşmazlıklarda haklının ve haksızın tespiti değil, her iki tarafın da yararına -veya zararına- bir "uzlaşma" esastır. Böylece yargılamanın, uyuşmazlık konusunun "hem etine hem de kemiğine" işlediğine inanılır (Uchendu, 1965: 14-15).

Bahçe ve çapa tarımıyla uğraşan İgbolarda geçim sorumluluğu eşler arasında bölünmüştür. Kocanın, Eylül'den Ocak veya Şubat ayına kadar hane halkının ihtiyaçları için yeterli miktarda yer elması ve tatlı patates *(yam)* sağlaması ve bayramlarda eve et veya balık getirmesi gerekirken karısının, Şubat'tan Eylül'e kadar diğer kök bitkilerini (*'cocoyam'* gibi) ve yıl boyunca tuz, **palm yağı**, biber ve diğer sebzeleri sağlaması beklenir. Çok eşli ailelerde, kadınlardan her biri aynı yerleşke içindeki müstakil evlerde oturur. Her bir eş kendi ürettiği mahsulün sahibidir. Üretici güçlerin göreli düşüklüğü, toplumsal üretim açısından hane halkının büyüklüğünü önemli kılmaktadır. Dolayısıyla çok eşlilik, *harem* teşkilinden ziyade erkekler için bir tarımsal işgücü havuzu oluşturmanın yolu ve bireysel başarı ve itibarın bir ölçüsüdür. O kadar ki bir erkek, hane halkını büyütmekte başarısız olursa karısı ona ilave eşler bulabilir (Ohadike, 1996: xxxii).

İgbolarda, palmiye ürünleri (yağ ve çekirdek) ticaretinin ve pazar yerlerinin nerdeyse tamamı kadınların kontrolündedir. Pazar yerleri kadınlar tarafından temizlenir. Kadınlar ayrıca, yılda iki ya da üç kez pazar yerine giden ana yolları temizleyip yabani otları ayıklarlar. Köyün genel temizliğinde, erkekler ve çocuklar da kadın-

lara katılır. Her bir yerleşke süpürülüp, her çatı yeniden kaplanır; her duvar ve zemin taze kil ile yeniden kaplanır; erkekler pazar tezgâhlarını onarıp çevredeki ağaçları budarlar. Köyün rahibi, pazarın bir köşesindeki kulübesini ve *Àlà* mabedini temizleyip, palmiye yaprakları ve çiçekli çelenklerle süsler. Bütün bu işler tamamlandıktan sonra büyük bir ziyafet *(Emume Ahia)* düzenlenir. Ziyafette erkekler tarafından tedarik edilen sığırlar kesilir. Yakın köylerden arkadaşlar davet edilir; başka köylere gelin giden kadınlar da kocaları ve çocuklarıyla birlikte ziyafete katılır. Her biri, bir sürahi şarap ve ev halkı için çeşitli hediyeler getirir. Genellikle dört gün süren ziyafet, eşlerin ve kızların pazar yerindeki renkli geçit töreniyle sona erer (Echewa, 1992: 25-26).

İgbo kadınlarının erkeklerden bağımsız topluluk ve örgütlenmeleri vardır. Her köyde, kadınlarla ilgili bütün işleri kontrol eden *Ebre* ya da *Mikiri* adlı bir kadın komitesi bulunur. Bir tür kadın dayanışması olan *Ebre*, onlar için uygun davranış kodlarını tanımlar ve kural ihlallerini cezalandırır; pazar yerlerinde uyulacak kuralları belirler. Özellikle hasat zamanında kadınların katıldığı çeşitli dansları ve kutlamaları planlayıp icra eder. *Ebre* ayrıca, bir köydeki kadınları ilgilendiren herhangi bir gelişmeyi kısa sürede diğer köylerdeki kadınlar için de ortak bilgi haline getiren bir haberleşme ağı işlevi görür (Gailey, 1970: 17, 102).

Ebre komitesinin lideri olarak seçilen kadın, kraliçeye eşdeğer bir unvan olan *Awmu* adıyla anılır. Kadınları etkileyen önemli konularda karar vermeden önce görüşlerini bildirmesi için -soy önderlerinden oluşan- Köy Konseyi'nin *(Amala)* toplantılarına davet edilir. *Awmu*, liderlik işareti olarak başına bir erkek şapkası takar ve başka hiçbir kadın bu şapkadan takamaz. Pazar yerlerinde, genellikle kendisine ayrılmış özel bir köşede şapkasını takmış olarak otururken şahsına özgü adaklar ve küçük hediyelerle *(ojji)* onurlandırılır (Basden, 1921: 90-95). Ticari yetenekleri, İgbo kadınlarını kendi köylerinin dar sınırlarının ötesine götürürken dış evlilik olasılıklarını da artırarak hemcinsleriyle geniş bir alanda etkileşim yeteneği vermiştir (Falola, 2009: 116). İgbo köylerinde klan içi evlilik nadiren görülür.

Buna karşılık, erkekler de soy grubu ya da akrabalıkla ilgisi bulunmayan bir unvan topluluğuna *(Okonko)* katılarak sosyoekonomik

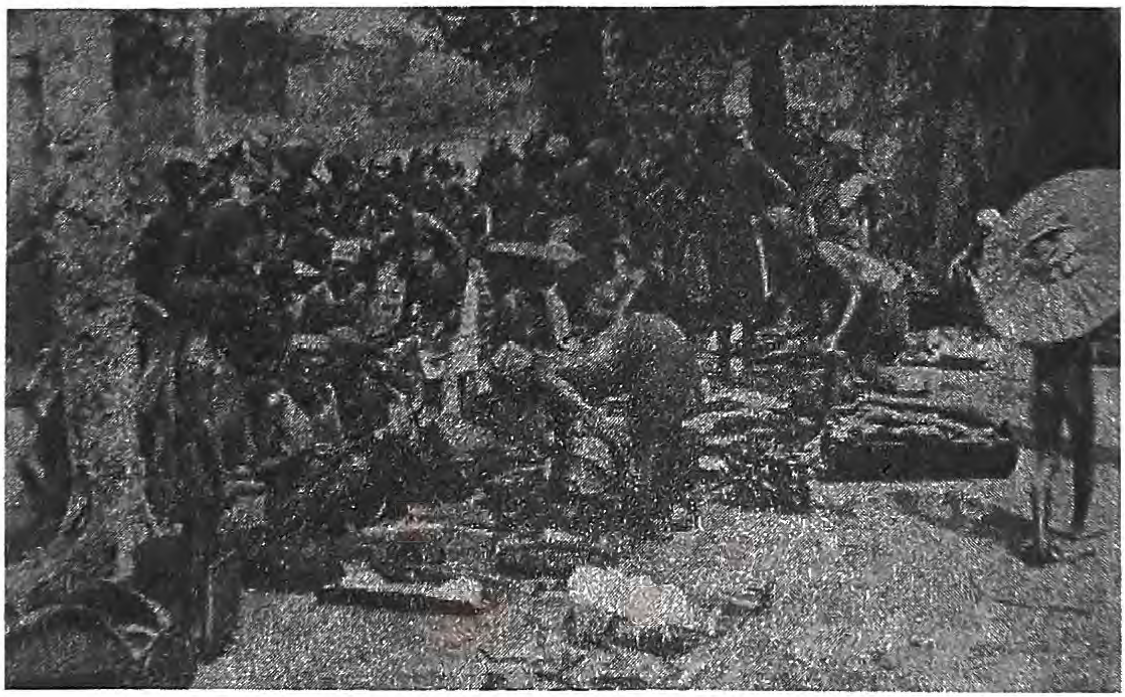
konumlarını ilerletebilirler. Ottenberg'in (1959: 136) tanımına göre, bir tür finans kurumu ve itibar grubu işlevi gören *Okonko*, erkeklerin "belirli bir ücret ödeyerek ve üyelere ziyafet çekerek" katıldığı bir gruptur. Üyeler ücreti bölüşür ve unvan sahibi ömür boyu üye olmakla, sonraki katılımcıların ödeyeceği giriş ücretini paylaşma hakkına sahip olur. Bir İgbo erkeği, *Okonko*'ya katılmak için gereken sermayeyi (temel gıda maddeleri ya da Avrupa temasıyla birlikte nakit para) biriktirerek itibar kazanır. Bunun için gerekli sermayenin çoğu, çiftçilik becerisi ve borç bulma yeteneği ile elde edilir. Katılım ücretinin üyelerin satın aldığı unvan sayısıyla orantılı biçimde paylaşılması, servet ve nüfuzunu artırmak isteyen erkekler için yeterince caziptir.

Bu anlamda İgbo toplumunu, itibar, otorite ve liderlik pozisyonlarının tevarüs edilmekten ziyade çaba sarf ederek kazanıldığı bir "açık toplum" olarak nitelemek mümkündür. Merkezîleşme ve otoriterlik eğilimlerine karşı belirgin bir nefretle motive edilen "güçlü bir bireycilik, eşitlikçilik ve başarı yönelimi", İgbo siyasal kurumlarını karakterize eder (Korieh & Keke, 2023: 3). "Ellerini temiz yıkayan bir çocuk, büyükleriyle yemek yemeyi hak eder" atasözü (Uchendu, 1965: 19), başarıya yapılan vurguyu teyit eder.

İgbo halkları, direniş hikâyelerini aktardığımız diğer halkların aksine izole ve dışa kapalı bir çevrede yaşamadılar; bu yönde bir eğilime sahip olmadılar. Nitekim İgbo-Ukwu kazılarından elde edilen buluntular, bölgenin muhtemelen M.S. dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar arasında uluslararası ticaret rotaları üzerinden Arap-Hint dünyasıyla temasta olduğunu göstermektedir (Oriji, 2011: 7).

İgbo ülkesinin başlangıçta köle ticaretiyle sınırlı olan Avrupa ile teması, 19. yüzyıl başında palmiye ürünleri ticareti üzerinden çeşitlendi. Batı Afrika'da M.Ö. 900 civarında evcilleştirilen palm ya da palmiye ağacı, ihracat için hem yağ hem de çekirdek sağlar. Avrupa'da her türlü yağa olan talebin artması, 1807-1850 döneminde İgboların ve genel olarak Nijer Deltası'ndaki halkların ticari yaşamını olumlu yönde etkiledi. 1808'de Calabar limanı üzerinden sadece iki yüz ton palm yağı ihraç edilirken 1845 yılına gelindiğinde bu miktar yirmi beş bin tona yükselmişti. Küresel palm yağı ve çekirdek fiyatları, 1928 yılına kadar yavaş ama istikrarlı biçimde artmayı sürdürdü (Gailey, 1970: 34, 99).

Bazı İgbo kadınları yerel pazarlarda küçük çaplı ticaretle uğraşırken diğerleri Aba ve Calabar gibi kentlerde -Avrupalı tüccarlara palmiye ürünleri sağlamak gibi- büyük ölçekli işleri yönettiler (**Resim 14**). Bu kentlerde yoğunlaşan nüfus için gıda tedarik ettiler. Ayrıca kumaş, tütün, sigara ve alkollü içki gibi ithal ürünlerin ticaretini yaptılar.[31] Bu ticaretin yoğun, sürekli ve dalgalı doğası, bir taraftan İgboların refahını dış ekonomik gelişmelere duyarlı hale getirirken diğer taraftan birçok yeni maddi kültür ürününü, yeni zenginlik ve itibar standartlarını da bölgeye taşıdı. Çocukları misyon okuluna göndermek, Batılı kıyafetler giymek, Avrupa malı eşyalar edinmek gibi yeni itibar kazanma yolları açıldı.



***Resim 14:** İgbo halk pazarında kadınlar (Basden, 1921)*

1850'lerde bölgeye ulaşan Protestan "Kilise Misyon Cemiyeti" *(Church Mission Society-CMS)* ve Wesleyan Metodist Kilisesi'ne bağlı misyonerler, bazı yerlileri -geleneksel inanışlarından tümden kopar(a)madan- kiliseye kazandırırken az sayıdaki kuzeyli göçmen dışında İgbo ülkesinde Müslüman yoktu. İslam'ın eski pagan inanış-

31 Esasen ticari temaslar sadece İgbo kadınlarına özgü değildi. "19. yüzyıl sonlarında, Batı Afrika'daki İngiliz ordusu, kıyıda malzeme satın alırken ve taşıyıcı kiralarken genellikle kadınlarla iş yapmayı tercih ediyordu. Ordu subayları onları erkeklerden daha güvenilir ortaklar olarak tanımlıyordu" (Ingimundarson, 2023: 58).

ların çözülmesindeki rolünü takdir eden Basden'e (1921: 304)[32] göre, bunun nedeni, İgbo insanının soyut inanış ile somut pratik arasında ayrım yapma yeteneğiydi. Yalancılık ve sahtekârlıklarıyla tanınan Müslüman tüccarların dininden olumlu etkilenmeyen İgbolar, onların paganlara karşı küçümseyici tavırlarından hoşlanmıyorlardı.

Buna karşılık misyonerler, bir taraftan İgbo kurumlarına ve geleneklerine saldırırken diğer taraftan "misyon okulları" için çoğunlukla gençler arasından yeni mühtediler topladılar. Rakip güç merkezleri olarak gördükleri *Juju*[33] mabetlerinin, İngiliz ordusunun fetih seferleri sırasında yıkılmasını hararetle desteklediler. Bazı yerlerde, *Niger Delta Pastorate (NDP)* başta olmak üzere Evangelist misyoner örgütleri yıkıma bizzat katıldı (Oriji, 2011: 173). Arochukwu'yu ele geçiren İngiliz ordusu, buradaki -Avrupalılarca "Long Juju" olarak bilinen- *Chukwu* mabedini yıktığında (28 Aralık 1901) Yüksek Komiser Sir Ralph Moor, operasyonun başarısını "İgbo ülkesinde mutlak bir devrim" olarak niteleyecekti. Başkent Lagos'ta yayınlanan *Morning Post* ve *African Times* gazeteleri, mabedin yıkılışını "İngiliz ilerleyişine karşı İgbo direnişinin nihayet çöktüğü" yorumuyla haberleştirdiler (Ekechi, 1974: 145).

Başlangıçta İgbo'nun bu davetsiz misafirlere tepkisini "düşmanlık ve dostluğun belirsiz bir karışımı" olarak tanımlamak mümkündür. Örneğin yetim yeğeninin vaftiz olmasına izin veren Ogidi şefi Pa Udo Osinyi'nin, ata tapıncı, çok eşlilik ve maskeli danslar gibi geleneklere saldırmaya başlar başlamaz misyonerleri yerleşkesinden kovması bu belirsizlikle ilgili görünür (Njoku, 2013: 251). Keza, başlangıçta Hıristiyanlığı büyük bir şevkle benimseyen Nijer Deltası'nın Brass (Nembe) halkı, Kraliyet Nijer Şirketi'nin *(Royal Niger Com-*

32 CMS adına Nijerya'da bulunan George T. Basden (1873-1944), İgbo halkı üzerine etnografik çalışmalarıyla tanınır. Basden, 1926-36 yılları arasında Anglikan kilisesinin Nijerya Başrahibi olarak görev yaptı.

33 İgbo halkının -Avrupa temasının etkisiyle- Fransızca *joujou* (oyuncak) sözcüğünden türettiği *juju*, büyü ve kehanet repertuarına ait bir terimdir. *Juju*, fiziksel temasa dayalı ruhsal bulaşıcı temas ilkesine göre çalışır. *Juju* mabedi, tipik olarak yerel tanrılara veya ataların ruhlarına tapınma ile ilişkilendirilen bir manevi merkezdir. Bu kutsal alan, sosyal düzenin ve ruhsal dengenin korunmasında merkezî rol oynayan dua, adak ve ritüel mekanı olarak hizmet eder. Ayrıntılar için bkz. Talbot (1967).

pany- RNC) vahşet ve adaletsizlikleri karşısında eski pagan dinlerine geri döndü. "Ezilmelerine izin veren Beyaz Adam'ın tanrısına olan inançlarını kaybetmişlerdi" (Isichei, 1973: 112).

Yine de misyonerler, sadece getirdikleri yeni inanç ve pratikler için değil sundukları modern "imkânlar" nedeniyle de önemliydi. Nitekim eğitim ve sağlık hizmetlerinin yoğunlaştığı İgbo ülkesinin orta kesimleri (Owerri ili) Hristiyanlığın görece hızlı yayılışına tanıklık etti. Ücra köylerdeki okullar bile aynı zamanda kilise olarak hizmet verecek şekilde inşa ediliyordu. Peder Shanahan bunun mantığını şöyle açıklamaktadır: "Eğer kasaba kasaba dolaşıp, sadece Tanrı hakkında konuşursak deneyimlerimizden biliyoruz ki çabalarımızın çoğu boşa gidiyor. Ama hiç kimse okullara karşı çıkmıyor" (Ekechi, 1971: 113). Avrupa temasının yerliler üzerindeki etkisinin diyalektik doğası, ticaret ve misyonerlik faaliyetlerinde belirgindi. Bu ikisi, İgboların tedricen itaate alıştırılmasında eşit öneme sahip olsa da okuryazarlığın Avrupalılarla gelen ticari fırsatları değerlendirmede sağladığı avantajlar da İgbolar için aynı derecede önemliydi.

Atanmış Şefler

İgbo ülkesi, 1879'dan itibaren *RNC* üzerinden İngiltere'nin *emperyal* nüfuzuna açıldı. RNC, 1886'da bir Kraliyet fermanı *(Royal Charter)* ile bölgede tekel statüsü elde etti. Ferman, belirli yönetim ve kanun koyma yetkilerinin yanı sıra, ticareti etkin bir şekilde yürütmek ve kanun ve düzeni sağlamak için silahlı bir kuvvet oluşturma ve sürdürme yetkilerini de içeriyordu (Inyang & Bassey, 2014: 1950). 1900 yılında RNC tekeli sonlandırıldı[34] ve İgbo ülkesi Güney Nijerya'nın diğer bölgeleriyle birlikte doğrudan "himaye" altına alındı. Ocak 1914'te kuzey ve güney Nijerya tek bir yönetim altında toplandı.

Ancak bir sorun vardı: İgbolar, kuzeydeki Müslümanlardan

34 Hükümete düzgün hesap vermeme, yerli topluluklara karşı baskıcı davranışlar ve genel olarak haksız ticaret uygulamaları şeklinde özetlenebilecek iddialar, RNC tekelinin kaldırılmasında etkili oldu. Fermanı feshedilen RNC (bugün *Unilever*), 1900 yılında varlıklarını 865.000£ karşılığında Kraliyet'e devretti ve normal piyasa aktörü konumuna geriledi. Şirketin yükseliş ve düşüş hikâyesi için bkz. Ingimundarson (2023).

farklı olarak, dolaylı yönetimi destekleyecek bir kültürden ve otorite figürlerinden "yoksun" görünüyordu. Avrupa temasından önce İgbo ülkesi, her biri bir veya daha fazla köyde toplanan iki yüzün üzerinde bölgesel gruptan oluşmaktadır. Sömürgeci perspektifinden, "gelişmenin klan ya da aile aşamasında" bulunan bu gruplar arasında vergilendirmenin hiçbir formu mevcut değildir (ACI, 1930: 2, para. 5). İç örgütlenmesi babasoylu klanlara dayanan bu grupların her birinin kendi yönetimi bulunmakla, diğerlerinden görece bağımsızdır. Sınırlı sayıdaki yönetsel işlevler *Amala* uhdesinde toplanmış olup, bireysel liderlik nadirdir. Mevcut sosyoekonomik yapı, dağınık grupları birleştirecek büyük siyasal gruplaşmaların (şeflikler ya da krallıklar) zuhuruna izin vermez (Ottenberg, 1959: 130-133). Otorite dağınık, liderlik akışkan ve gayriresmi, cinsiyetler arası güç dengesi az çok istikrarlı, hiyerarşi toleransı görece düşüktür. Özetle, Müslüman *Hausa-Fulani* halklarının aksine İgbolar arasında İngiliz kraliçesinin selamını alacak güçlü bir kral ya da şef yoktu.

Sömürge idaresi, çözümü köy düzeyinde yasama, yürütme ve yargı yetkilerini bünyesinde toplayan "Atanmış Şeflikler" *(Warrant Chieftains)* ihdas etmekte buldu. Kalıtsal şefliklerin yokluğunda, yerel otoriteler, küçük ve daha az organize birimlerin Beyaz "Mukîm" *(Resident)* görevliler tarafından yönetilen iller ve ilçeler şeklinde yapay olarak gruplandırılmasıyla oluşturuldu (Korieh & Keke, 2023: 11). Bu otoriteler, sömürge idaresine bağlı ancak İngiliz yasalarından bağımsız "Yerel Mahkeme" *(Native Court)* işlevi görecek şekilde tasarlanmıştı.

1916'da yürürlüğe konulan atanmış şef sistemi yerel mahkeme sistemiyle eşanlamlı olup; atanmış şeflerin, kendilerini bu mahkemelerin üyesi yapan bir fermana *(Warrant)* sahip olmalarını ifade etmektedir. Sömürge valileri *(District Officer)* tarafından atanan -tamamı erkek- şefler, bu fermana dayanarak yerel düzeyde geçerli idari ve yasal düzenlemeler yapabiliyorlardı. Sistem, İngiliz hükümetinin bir temsilcisinin rehberliği altında, sömürge idaresiyle uyum içinde hareket edecek bir ya da daha fazla yerli üyenin yerel geleneklere aykırı düzenlemeleri topluluğun geri kalanına dayatması ilkesine dayanmaktadır (Afigbo, 1972: 37-40). *Native Court* sistemi, bu haliyle bir mahkemeden ya da adliye sarayından daha fazlasını ifade etmekteydi.

Sömürgecinin yerel halka hızlı ve kesin biçimde boyun eğdirecek güçte olmadığı koşullarda (sınırlı sayıda İngiliz yönetici kadrosu; Avrupalı yerleşimcileri cezbetmeyen iklim), atanmış şef sistemi aynı zamanda siyasal *pasifikasyon* ve konsolidasyon aracı olarak hizmet edecekti. Ancak öyle olmadı; atanmış şefler, genellikle kendi halkları üzerinde çok az gerçek bir otoriteye sahipti. Bir grup etkili yaşlının *(Ezeala)* ya da soy önderinin kolektif otoritesi altında yaşamaya alışkın İgbolar için tek bir kişinin liderliği sıra dışı bir durumdu (Ottenberg, 1959: 133). Nitekim sömürge bürokratları, atanmış şefleri -kuşkusuz bir noktaya kadar- halkın temsilcileri ve liderleri olarak görürken halk "Beyaz yöneticilerin Afrikalı temsilcileri" olarak görüyordu (Perham, 1962: 234). Sonuç olarak, atanmış şefler ve geleneksel liderlik yapıları arasında gerilim yükseldi.

Gerilimdeki başat unsur, yeni yönetim modelinin geleneksel konumlarını aşındırma potansiyelini fark eden kadınlardı. Bu farkındalığın iki boyutu vardı. **Birincisi**, geleneksel anlamda onaylanmış bir otoriteye sahip olmayan atanmış şeflerin iktidarı kötüye kullanmasıyla ilgilidir: Şef olarak atananlar, geleneksel anlamda hak edilmemiş bir güç ve otoritenin tadını çıkarmakla tanındılar. Örneğin atandığı pozisyonun verdiği güçle zenginleşen Oloko köy grubunun şefi Okugo Okezie, İngiliz sömürge memurlarını örnek alarak hizmetçilerin taşıdığı bir hamakla seyahat ediyor; çok sayıda eşiyle birlikte valinin rezidansından daha büyük bir sarayda ikamet ediyordu. Sürü hayvanlarının çokluğu, bazılarının saygısını, bazılarının öfkesini çekmekteydi (Falola, 2009: 118). Çoğu şef bu kadarıyla da yetinmedi; yaşlıların bir kenara itildiği ve otoritenin -tek nitelikleri sert ve acımasız bir kişilik ve körü körüne itaat olan- bir "Muhtarlar" *(Headmen)* kadrosuna verildiği tümüyle yapay bir idari yapı yarattı.

ACI (1930) raporunda yer alan tanıklıkların büyük bir kısmı, bu kadroların suiistimal ve yolsuzluklarıyla ilgilidir. Örneğin atanmış şefler ve diğer yerli yöneticiler, geleneksel başlık parasını ödemeksizin kızları eş olarak alıyorlardı. Kadınların evcil hayvanlarına ve ürünlerine çeşitli bahanelerle el koymak; amacı belirtilmeyen, genellikle sahte topluluk projeleri için kadınlardan para toplamak; boşanma davalarında kadınların iade edilen başlık paralarını kocalarına geri vermek yerine alıkoymak ve böylece boşanmaları köylünün gözünde geçersiz kılmak gibi keyfilikler yaygınlaşmıştı. El koy-

dukları başlık parasıyla zenginleşen atanmış şefler, soylar ve hatta tüm kasabalar arasındaki hassas ittifak ilişkilerini istikrarsızlaştırdı. Bu sonuncusunun başlıca nedeni, eskiden köy meydanında, halka açık olarak görülen boşanma davalarının artık şeflerin başkanı olduğu yerli mahkemelerindeki kapalı oturumlarda karara bağlanmasıydı. Bu ve benzeri uygulamalar, atanmış şeflerin yerleşkelerinin, çoğu İgbo kadınının zihninde yeni yönetim tarafından aşağılanma mekânları olarak kodlanmasına yol açtı. Nwosu adlı kadının ACI (1930: 97) önündeki ifadesi, suiistimalin pratik sınırları konusunda fikir vermektedir:

> *Halkın şikâyeti, ekim döneminde normal olarak çiftliklerinde meşgul olmaları gerekirken şefler için iş yapmak zorunda olmaları ve bunun için hiçbir ücret almamalarıdır. Başka erkeklerin eşleri olan kadınlara, kabile reislerinin evlerini temizlemeleri emredilirdi ve bu tür işler için hiçbir ücret ödenmezdi. Kabile reislerinin kendilerinin oturduğu evlerin yanı sıra, eşlerinin de oturduğu evler vardır ve bu evlerin de kadınlar tarafından temizlenmesi gerekmektedir. Kabile reisleri, tombo ağaçlarından yaprak almak için para ödemeden kendileri için hasır örmek amacıyla adam gönderirlerdi. Ayrıca, şefin evlerini ücretsiz olarak onarmaları emredilirdi. Yerel mahkemede, bir dizi patates, diyelim ki 200 gerekiyorsa şefler 400 ister. [Patatesler] Tedarik edildiğinde, şefler 200'ü kendileri için saklar ve diğer 200'ü mahkemeye götürürler. Eğer ekip biçmek istedikleri bir toprak parçası varsa ve bu toprak ile başka bir kişiye ait toprak parçası arasında bir sınır varsa bu sınıra uymazlar; onun ötesine geçerek diğer adamın toprağına girerler ve onu kullanırlar.*

Sömürge idaresinin atanmış şeflere bağışladığı güç, iktidarın genellikle sahip olduğu yozlaştırıcı potansiyele sahip olmakla, özellikle kadınlar üzerinde gittikçe artan ezici bir etki yarattı.

İkincisi, kadınların ekonomik konumundaki göreli gerilemeyle ilgili görünmektedir. Matera vd.'nin (2012: 140) tespitlerine göre, 1929'dan önceki yıllarda, İgbo ve diğer Güneydoğulu kadınlar, sömürgen kurumların kendilerine atfettiği sosyal konumun erkeklerinkine kıyasla daha aşağı olduğunu fark ettiler. Sömürge idaresinin

ve Avrupalıların ticari çıkarları, piyasayı etkileyen, onu kadınların elinden alan ve erkeklerin kontrolüne veren kararlarla ilişkiliydi. Sömürge idaresi, İgbo halkının akrabalık ve toplumsal cinsiyet temelli örgütlenmesini devre dışı bırakacak şekilde yapılanmıştı. Sömürge yöneticileri, geleneksel olarak kadınların alanında yer alanlar da dâhil olmak üzere tüm yerel kurumlarla doğrudan ilgilenmeye başladılar. Böylece sömürge öncesi kadın örgütleri ve liderlikleri işlevsiz hale geldi. Örneğin kadınlar, pazar yerlerindeki düzenleyici otoritelerini yeni atanan ve tamamı erkeklerden oluşan yöneticilere kaptırdılar. Kadınların toplumsal gücü ve otoritesi, *Juju* esinli toplantılarına yönelik misyoner saldırısı ve yerel mahkemeler dışındaki yargısal karakterli tüm kararları gayrimeşru ilan eden 1901 tarihli "Yerli Yönetmelikler Yasası" *(Native Ordinances Act)* tarafından da aşındırıldı (Chuku, 2009: 88-89).

1929 dünya ekonomik krizi bütün bu olumsuz gelişmelerin üzerine tüy dikti. Krizin artçı sarsıntıları Nijerya'ya ulaştığında palmiye yağı ve çekirdek fiyatlarında gözlenen ani düşüş, giderek zorunlu hale gelen ithal malların fiyatlarındaki keskin yükselişle birlikte kadınlar için ciddi bir endişe kaynağı haline geldi. 28 Aralık 1928'den 29 Aralık 1929'a kadar, Aba kentinde palm yağı ve çekirdek fiyatları sırasıyla %17 ve %21 oranında düştü. Buna karşılık, tütün, sigara ve gri baft (bir kumaş türü) gibi ithal mallar üzerindeki vergiler sırasıyla %33, %33 ve %100 arttı (Gailey, 1970: 99). Kötüleşen ticaret hadleri, diğer sonuçlar yanında kadınların yoksullaşması anlamına geliyordu.

Ülkeyi eril bir anlayışla yönetmeye çalışan sömürge idaresi ise kadınların İgbo toplumundaki konumundan haberdar değildi ya da yerel dinamikleri umursamaz görünen bir iletişim stratejisine sahipti. Bunun başlıca nedeni, sömürgen kadroların, kadınların ve erkeklerin "medenî" İngiltere'de olduğu gibi davranması ve muamele görmesi gerektiğini varsaymasına yol açan *Viktoryen* etik-moral değerlerdi.[35] Erkek üstünlüğü fikri, kadınların yerel mahkemelerden dışlanmasıyla doğrudan empoze edilirken yeni ekonomik ve politik kurumların eril karakteri, misyon okullarında cinsiyetçi ideolojinin

35 İngiltere'nin muhafazakâr başbakanlarından M. Thatcher'ın "ülkemizin büyük olduğu zamanların değerleri" diyerek yücelttiği Viktorya dönemi ahlaki değerlerinin ayrıntılı bir tanıtımı için bkz. Himmelfarb (1994).

aşılanmasıyla desteklendi. Bu okulların kız çocuklarına eğitim vermedeki belirgin amacı, onları Hristiyan eşler ve anneler olarak yetiştirmekti (Van Allen, 1972: 179; 1975: 27). Politika ve iş dünyası, kadınlar için uygun alanlar değildi.

Sonuçta, atanmış şef uygulaması tam bir fiyaskoya yol açtı. Büyük kısmını Matera vd.'den (2012: 135-187) özetleyerek aktardığımız Kadınlar Savaşı'nın aşağıdaki hikâyesi, kadınların vergilendirilmesine yönelik girişimin bardağı taşıran son damla olduğunu göstermesi açısından öğreticidir. Vergilendirmeyi, "ilerleme ve uygarlık yolunda" bir yenilik olarak gören sömürge idaresi (Lugard, 1922: 70), bu amaçla 1926'da erkekleri sayıma tabi tuttu. Nisan 1927'de "Yerel Gelir Tüzüğü" *(Native Revenue Ordinance)* yürürlüğe girdi ve 1928'de, 16 yaş ve üzeri erkekler (dört ila yedi şilin arasında değişen tutarlarda) ciddi bir direnişle karşılaşmaksızın vergilendirildi. İgbo illerindeki (Owerri, Onitsha, Ogoja, Calabar) atanmış şeflere bağlı yerli memurlar eliyle yürütülen tahsilat, yılın son çeyreğinde -288.630£ şeklindeki resmi beklentiyi aşarak- 365.000 sterline ulaşmıştı (Iweze, 2023: 120).

Vergilendirme, yukarıda özetlediğimiz pazar yerlerindeki huzurlu tablonun sonunu getirdi. Çoğu köyde erkeklerin pazar yeri ziyafeti için sığır sağlaması imkânsız hale geldi. Vergi ödemek için para bulmak, para bulmak için varlıklarını ya da emek gücünü Beyaz girişimcilere satmak gerekiyordu. Bütün parasal birikimlerini tahsildara ödemek zorunda kalan erkekler, bağışlanma dilemek için kadın dayanışmasına *(Ebre)* başvurduklarında ret cevabı aldılar. Yine de kadınlar hayal kırıklığına uğradı ve *Emume Ahia* geleneği hızlıca bozuldu (Echewa, 1992: 26).

Sömürge idaresinin kadınlara bir sürprizi daha vardı: Önemli bir geçim kaynağı olan evcil hayvanların, kadınların mülkiyetinde olduğu için "vergi dışı" kaldığı fark edilmişti.

Senin Annen Hiç Sayıldı mı?

Ekim 1929'da bir gün, Owerri ilinin vali yardımcısı *(Assistant District Officer)* Yüzbaşı John Cook, izinli olan Bende ilçe *(Division)* amiri John Hill'in yerine vekâlet etmeye başladı. İlçenin idari kayıt-

larını inceleyen Cook, ilk nüfus sayımından üretilen vergi tablolarının yeterince ayrıntılı olmadığını düşündü. 14 Ekim günü atanmış şeflerle yaptığı toplantıda, onlardan yetki alanlarında yeniden sayım yapmalarını istedi. Cook, özellikle kadınlar, çocuklar ve geleneksel olarak kadınların mülkü sayılan evcil hayvanlara dair bilgilerle ilgileniyordu. Toplantının ardından kadınların da sayılıp vergilendirileceği haberi hızla Owerri ve Calabar illerine yayıldı. Yerel pazar yerlerinde *(Afia)* toplanan kadınlar konuyu tartışıp tepkilerini dile getirdiler.

23 Kasım 1929 sabahı, Bende ilçesinin Oloko köyünde, **Nwanyeruwa** adlı bir kadın (**Resim 15**), evinin bahçesinde palmiye yağı çıkarmakla meşgul olduğu sırada atanmış şef Okugo Okezie'nin adamlarından Mark Emeruwa çıkageldi. Aynı zamanda NDP misyon okulunda din bilgisi öğretmeni *(catechist)* olan Emeruwa, bir süredir Okugo'nun yanında çalışıyordu. Kadınları sayma sürecine kişisel olarak dâhil olmak istemeyen Okugo, vergi kayıtlarını güncelleme işini ona havale etmişti.

Emeruwa, vergi konusuyla ilgili olarak önce Nwanyeruwa'nın kocası Ojim'i görmeye çalıştıysa da kocasını kenara iten kadın kendisiyle görüşmesi gerektiğini söyler. Kendisinden "keçilerini, koyunlarını ve insanlarını" saymasını isteyen Emeruwa'ya öfkelenen Nwanyeruwa, "sen hala sayıyor musun? Geçen yıl oğlumun hamile eşi öldü; hala onun yasını tutuyorum. Senin annen hiç sayıldı mı?" şeklinde cevap verince gerilim yükselir. Nwanyeruwa "hala sayıyor musun" derken, 1926'da yapılan ilk sayım ile gelininin ölümü arasında bağlantı kurmaktadır. İgbo inanışında, bir insan, örneğin köleleri, hayvanları, tatlı patatesleri vb. kendisine ait nesneleri sayabilir. Ancak insan saymak ölüm getirir; kötü ruhlara -bir soyun aşırı çoğaldığı ve budanma zamanının geldiği anlamında- olumsuz sinyal verir (Afigbo, 1966: 553). Dahası, Nwanyeruwa "senin annen hiç sayıldı mı" diye sormakla, Emeruwa'nın annesini çirkin bir bağlamda gündeme getirerek onun zillet içinde olduğunu ima etmiş oluyordu. Bu kadınca hakaret, İgbo kadınları arasında sonraki günlerde sıkça tekrarlanacaktı.

Öfkelenen Emeruwa kadının boğazına sarılırken Nwanyeruwa elindeki palmiye yağını adamın başından aşağı boca eder. Eme-

ruwa'nın Batı tarzı ve dolayısıyla saygın ve değerli kıyafetleri kirlenmiştir. Aceleyle ortamı terk eden Emeruwa'nın şikâyeti üzerine Şef Okugo Nwanyeruwa'yı huzuruna getirtip azarlar. İstese de istemese de vergiyi ödemek zorundadır.

Bu şiddetli karşılaşmanın ardından Nwanyeruwa, bazı Hıristiyan kadınların kilisedeki ayinden sonra yemekli toplantılar düzenlediği Oloko pazarına gitti. Kadınlara hikâyesini anlatan Nwanyeruwa, şef Okugo'nun sayıma direndiği için kendisini tehdit ettiğini ve kadınların vergilendirileceğini söylediğini aktardı. Duyduklarından öfkeye kapılan kadınlar, dindaşları Emeruwa'nın NDP yerleşkesindeki evini kuşattılar ve "onun için şarkı söyleyip dans etmeye" başladılar. Emeruwa'nın ACI (1930) önündeki ifadesine göre, onun "üzerine oturan" kadınlar, yerleşkenin çevresinde dans etmiş ve bir dizi küfürlü şarkı söylemişlerdi. Komisyon şarkıların içeriğini sorguladığında ise kadınların sözlerini tekrarlayamayacağın söyledi. Şarkılar, Emeruwa'nın cinsel performansını ve erkekliğini sorgulayan müstehcen sözler içeriyordu.

Emeruwa'yı ve tüm ev halkını NDP yerleşkesine kapanmaya zorlayan kadınlar pazaryerine geri döndüler; burada gece boyunca şarkı söyleyip dans etmeye devam ettiler. İlerleyen saatlerde çok sayıda kadın da *Egwu* olarak adlandırılan bu gösteriye katılmıştı. Kadınlar, bir taraftan Oloko köy grubundaki diğer hemcinslerine haber verirken diğer taraftan komşu kasabaların pazarlarındaki akrabalarına, arkadaşlarına ve ticaret ortaklarına palmiye yaprakları gönderdiler. Bu yaprağı taşıyana zarar verilemezdi. Bir acil durum işareti olan palmiye yaprağı, *Ohandum*'un (tüm kadınlar kolektifi) "harekete geçtiğini" ve kadınların bu harekete katılmak zorunda oldukları anlamına geliyordu. İgbo deyimiyle "toprak kabarmış" *(Àlà Hentu)*, savaş başlamıştı.

Ertesi sabah erken saatlerde Şef Okugo'nun evinin önünde toplanan kadın kalabalığı, burada şarkı söyleyip dans ederek şefin "üzerine oturma" eylemi *(nnobido)* başlattı. Bir adamın üzerine oturmak, "savaş şarkıları söyleyerek bir erkeğin etrafında dans etmek, kadınların talepleri karşılanıncaya kadar hayatı onun için zorlaştırmak ya da saldırı halinde -duruma göre- istifasını veya hapsedilmesini talep etmek" anlamlarına geliyordu. Okugo, kadınların taleplerini dinlemek

ve sayım konusunu açıklamak yerine ev halkını kalabalığın üzerine saldırttı. Çatışmada, daha sonra sopa darbesi sonucu düşük yapan hamile bir kadın da dâhil olmak üzere birkaç kadın yaralandı. Saldırı haberi Oloko ve çevresindeki pazarlarda dolaştı ve komşu kasabalardan binlerce kadın takip eden günlerde Oloko'da toplandı.

26 Kasım'da, Oloko'da toplanan kadınlardan bir heyet Bende'deki vali vekili Cook'u ziyaret etti ve Emeruwa ve Okugo'dan şikâyetçi oldu. Ertesi gün, başka bir grup kadın Cook'a gelerek Bende, Aba, Owerri ve Ikot Ekpene kasabalarından kadınların Okugo'nun yerleşkesi önünde toplandığını bildirdi. Kadınlara hükümetin onları vergilendirme niyeti olmadığına dair güvence vermek için polis komiserini gönderen Cook, ardından Oloko'ya gitti ve buradaki pazar yerinde bin civarında kadının toplandığını gördü. Cook, iki gün boyunca komşu bölgelerden katılımlarla büyüyen kadın kalabalığının endişelerini gidermeye çalıştıysa da onların dağılmasını sağlayamadı.

2 Aralık günü izinden dönen vali Yüzbaşı Hill, Şef Okugo'yu en az dokuzu sopa, kırbaç ve oklarla yaralanan kadınlara fiziksel saldırı ve "paniğe yol açabilecek haberler yayma" suçlamasıyla tutukladı. 4 Aralık'ta yargılanan Okugo iki yıl hapis cezasına çarptırıldı. Hill, kadınların devam eden baskısı altında 22 Aralık'ta Okugo'nun görev sırasında taktığı kırmızı keçeden şapkayı onlara teslim etti. İngiliz yetkililer, görevden aldıkları şeflerin -üzerinde Kraliyet sembolü bulunan- şapkalarını ve asalarını da geri alırlardı. Dolayısıyla, Afigbo'nun (1972: 105) belirttiği gibi, "birinin şapkasından veya asasından mahrum bırakılması açık bir rezaletti; belirli açılardan eksik bulunduğunun bir kanıtıydı." *Egwu* performansı etkili olan kadınlar artık seslerini duyurabileceklerinden emindiler.

İlk *Egwu*'ya katılamayacak kadar uzak köylerden gelen kadınlar, Okugo'nun tutuklanmasının ardından yanlarında mektuplarla evlerine döndüler. İgbo dilindeki mektupların birinde şöyle yazıyordu: "Oloko'dan Nwanyeruwa, valinin kadınların dünyanın sonuna kadar vergi ödemeyeceğini söylediğini söyledi [...] Şeflerin artık var olmayacağını ve kendisinin 'tüm kadınların sesi' *[Ohandum]* olduğunu söyledi." Bir başka mektupta ise "Nwanyeruwa Okugo'nun şapkasını aldı" yazmaktadır. Kadınlar, geldikleri on köyün kadınlarını temsilen bir de dilekçe imzaladılar: "Biz kadınlar, dünyanın sonuna kadar

vergi ödemeyeceğiz, şefler artık var olmayacak; bu tüm kadınların sesidir." Yeni bir *Egwu* başlıyordu.



Resim 15: *Kadınlar Savaşı'nın fitilini ateşleyen Nwanyeruwa (Foto: Wikipedia)*

Savaşın Başlaması

Bu arada, Nwanyeruwa'nın sayım ve vergilendirme girişimine karşı başlattığı mücadelenin haberi, Owerri ilinin ötesine, Calabar ilinin Ikot-Ekpene, Abak ve Opobo ilçelerine hızla yayıldı. Kadınlar, Oloko ve Bende'de başvurdukları taktiklerin başka yerlerde de başarılı olacağı varsayımıyla bölge boyunca yürüdüler. Ugbebile'den bir kadın durumu şöyle özetledi: Biz kadınlar [...] Büyük bir toplantı düzenledik ve bu toplantıda kadınlardan vergi alınacağını bir kişiden kesin olarak duyana kadar beklemeye karar verdik. Bu durumda sorun çıkaracaktık, çünkü bunu yaptığımız için öldürülmeyi umursamıyorduk." Bu toplantılar, hem Hristiyan hem de pagan, yaşlı ve genç kadınları bir araya getirdi.

Okpala, Nguru, Ayaba ve Oloko'dan gelen kadınlar 9 Aralık günü Owerrinta'da toplandılar. Yerel mahkemeyi işgal ettiler; şeflerden şapkalarını istediler; onlara saldırdılar ve kırsala kadar kovaladılar. ACI (1930) raporunda ayrıca, Owerrinta'da toplanan kadınla-

rın "satın aldıklarımız için daha yüksek fiyatlar ödemek zorundayız, ancak palmiye yağının fiyatı düştüğü için para kazanamıyoruz" diye bağırdıkları ve kendilerinin *Ohandum* oldukları konusunda ısrar ettikleri belirtilmektedir. Kadınların tepkisi, kendilerine yönelik vergilendirme planının çok ötesine geçmişti. Bir başka kadının açıkladığı gibi, "şikâyetimiz ülkenin değişmesidir. Ölüyoruz. Şefler ve kitabı bilenler uzun zamandır bize baskı yapıyorlar [...] Yeni şefler de rüşvet alıyor. Beyaz adamlar geldiğinden beri bizim [palmiye] yağımız para getirmiyor; [palmiye] çekirdeklerimiz para getirmiyor. Keçiyi ya da tatlı patatesi satmak için pazara götürsek üniformalı saray *[court]* görevlileri bunların hepsini bizden alır."

Ertesi gün (10 Aralık), vali John Jackson, Owerrinta'da üç ya da dört bin kadından oluşan bir kalabalıkla bir araya geldi ve endişelerini gidermeye çalıştı (ya da öyle göründü). Jackson, daha sonra "kalabalığın aralıksız bağırması ve şarkı söylemesi nedeniyle" çabalarının boşa gittiğini iddia edecekti. İfadesine göre, kalabalık "Beyaz Adam olmasaydı Şef Okugo'yu öldürürdük" ve "Beyaz Adam olmasaydı tüm şefleri öldürürdük" diye bağırıyordu. "Palmiye yapraklarına sarınmış ve çok yetersiz giysiler giymiş" yüzlerce kadının yerleşkeye doğru ilerlemesinden ürken vali, toplu para cezaları ve tüm köylerin yakılmasından oluşan bir dizi "toplu cezalandırma" yöntemine başvurdu.

Vali Jackson'ın emrindeki sömürge birlikleri, eylemci kadınlara yönelik tecavüz ve cinsel istismar suçlamalarıyla da gündeme geldi. ACI (1930) önünde ifade veren Ogwe adlı kadın, "bazı kadınların yolda askerler tarafından karşılandığını ve çırılçıplak soyulduğunu" söyledi: "Bahsetmediğim daha ciddi bir şey, bazı kadınların yolda tutulup tecavüze uğramış olmasıydı. Bu şekilde kötü muameleye maruz kalan birçok kadın, öne çıkıp gördükleri muamele hakkında açıklama yapmaktan utanıyordu."

Tecavüzlerin failleri, şaşırtıcı olmayan biçimde, ülkenin kuzeyinden sevk edilen Müslüman *Hausa* askerleriydi. Suçlamaları reddeden Jackson ve tanık ifadesinde adı verilmeyen diğer birkaç sömürge subayı, cinsel saldırılar gerçekleştiğinde hazır bulundu veya en azından olay yerine yakındı. Yetkililerin tepkisinin tehdidin doğasıyla orantılı olup olmadığını belirlemekten ziyade toplu cezalan-

dırma sırasında özel mülkiyetin kutsallığının ihlal edilip edilmediğine ya da ne ölçüde ihlal edildiğine odaklanan ACI, vali Jackson'ın bu olaylardaki rolünü sorgulama gereği duymadı.

Owerrinta'daki protestolar, 9 Aralık 1929'da atanmış şef Njoku Alaribe'nin sayım memurunun bir arbede sırasında hamile bir kadını yere serip yaralamasının ardından başladı. Saldırıyı haber alan kadınlar, din bilgisi öğretmeni olan sayım memuru Sam-el'in CMS misyon yerleşkesindeki evini kuşattılar. Kendisini evde bulamayan kadınlar burada dans edip şarkılar söylerken hamile kadının düşük yaptığı haberi geldi. Öfkesi artan kalabalık bu defa şefin yerleşkesinin önünde toplandı ve Sam-el dâhil olmak üzere şefin memurlarını tartakladı; bisikletlerini parçaladı; ardından misyon evini ateşe verdi (Echewa, 1992: 165). Gönderilen polis birliğinin ateş açması sonucu iki kadın ölürken çok sayıda kadın yaralandı. Liderleri Aba kasabasına götürüldü ve orada bir süre hapsedildi.

Kadınlar, bu acı deneyimi paylaşmak üzere 11 Aralık 1929 günü Eke-Akpara'da tüm *Ngwa* (Nwanyeruwa'nın kabilesi) kadınlarının genel kurulunu topladı. Toplantıya, komşu İgbo bölgelerinden gelenler de dâhil olmak üzere yaklaşık on bin kadın katıldı. Yaşanan olayın da etkisiyle talepler radikalize edildi: "Tüm beyaz adamlar ülkelerine geri dönmeli ki bu topraklar onların gelişinden yıllar önce olduğu gibi kalabilsin" (Leith-Ross, 1965: 37). Bazı atanmış şefler, İngiliz hükümetinin halk için yaptığı "iyi işleri" sayıp dökerek kadınları eylemlerinden döndürmeye çalıştılar: "Onlara ayrıca demiryolunun avantajlarını da anlattık; beş şilin ödeyerek Aba'ya ve başka herhangi bir yere gidebileceklerini belirttik. [Beyaz adamlardan] Herkesi kovduktan sonra rayları sökeceklerini söylediler" (Perham, 1962: 219).[36]

---

36 Kadınların yanıtı, basit bir öfke ifadesinden ziyade emperyalizmin doğasına dair Lenin'den (1979: 15) aşina olduğumuz güçlü bir kavrayışa işaret etmektedir: "Demiryollarının inşası basit, doğal, demokratik, kültürel ve uygar bir girişim gibi görünür. Bu, kapitalist köleliğin yüzünü gizlemeleri için beslenen burjuva profesörlerinin ve dar kafalı küçük burjuvaların görüşüdür. Oysa gerçekte, bu girişimleri binlerce aynı noktadan genel olarak üretim araçlarındaki özel mülkiyete bağlayan kapitalist ipler bu demiryolu yapımını, sömürgelerdeki ve yarı sömürgelerdeki bir milyar insan, yani yeryüzünün nüfusunun yarıdan fazlasını oluşturan bağımlı ülkelerdeki insanlar için ve aynı zamanda 'uygarlık' ülkelerindeki kapitalizmin ücretli köleleri için bir baskı aracı haline getirmiştir."

Kadınlar protestolarını -Port Harcourt'u kuzeye bağlayan demiryolu üzerindeki- Aba'ya taşımaya karar verdiler. Burası, iletişim bağlantılarıyla oldukça iyi hizmet gören orta büyüklükte bir kasabaydı. Owerri, Ikot-Ekpene, Opobo ve Asa'dan gelen yolların kesiştiği **Aba**, aynı zamanda bölgenin her yerinden insanlar için kolayca erişilebilir bir noktadadır (Gailey, 1970: 117). Yürüyüşe geçen kadınlar, Avrupa firmalarının yağ ve çekirdek depolarının bulunduğu *Factory Road* mevkiine vardıklarında bir İngiliz doktor arabasını göstericilerin üzerine sürdü. Ağır yaralanan iki kadın daha sonra öldü. Panikleyen doktor yakındaki *RNC* "fabrikasına" sığındı. Kadınlar önce doktorun arabasını, ardından fabrikayı tahrip etti; yağma kısa sürede bütün fabrikalara yayıldı. *Barclays Bank* şubesi ile cezaevi ve yerel mahkeme binası da yıkımdan nasibini aldı. Daha sonra ACI (1930: 40, para. 248), kazaya doktorun aracına yol vermeyen kadınların sebebiyet verdiğini tespit edecekti!

İki kadının ölüm haberi hızla bir gruptan diğerine yayıldı. Aba'dan ayrılan kadın grupları geri döndü. Factory Road ve Milverton caddelerinin kesiştiği noktada, Dördüncü Tabur'dan bir müfreze ile karşı karşıya geldiler (**Resim 16**). Müfrezenin ön saflarında, iki sıra asker atış pozisyonunda diz çökmüş; diğerleri de onların arkasında kalın bir duvar oluşturacak şekilde sıralanmıştı. Yaklaşık iki bin kişilik kadın kalabalığı görüş alanına girdiğinde vali yardımcısı E.V.H. Toovey ateş emrini verdi. Kasaba merkezine yakın pek çok noktada, polis, Avrupalı gönüllülerin ve izci gruplarının da yardımıyla kadınları ana caddelerden geri püskürttü. Vali John Jackson'ın emriyle yanındaki beş polis bir kadın grubunun üzerine ateş açtı.

Öğleden sonra kadınların çoğu Aba'dan çıkarılmıştı. Port Harcourt'tan sevk edilen polislerin gelişiyle birlikte kentte "düzen" yeniden sağlandı (Gailey, 1970: 119-120).



Resim 16: İgbo kadınları sömürge güçleriyle çatışma halinde (Foto: Gleetzmagazine)

11 Aralık günü Aba'da kaç kadının öldürüldüğü meçhuldür. Echewa'nın (1992: 209) görgü tanıklarından aktardığı anılara bakılırsa askerlerin yaylım ateşinde yüzün üzerinde kadın öldü. Eteklerini bellerine toplayan kadınlar, askerlere doğru "vurun annelerinizi! Annelerinizi vurun!" diye bağırıyorlardı. Kolektif hafızaya "Kadınlar Savaşı" olarak kazınan hareketin sömürge kayıtlarında "Aba İsyanları" olarak geçmesi, diğer şeyler yanında, buradaki kıyımın olağanüstü doğasını gizlemeye de hizmet etti.

Aba merkezindeki olaylar, önce ilçe *(Division)* geneline, ardından tüm Owerri iline *(Province)* yayıldı. 12 Aralık'ta Imo Nehri çevresinde isyan çıktı ve birkaç "fabrika" yağmalandı. Azumini, Obohia ve Asa'daki yerel mahkeme binaları yıkıldı. Omuma yerel mahkemesinde ofislere zorla girildi ve cezaevindeki mahkûmlar serbest bırakıldı. Buna karşılık, hükümet Aba'daki polis sayısını doksanın üzerine çıkardı. Ertesi gün yetişen iki askeri müfreze ve 18-20 Aralık tarihleri arasında Aba'da konuşlanan Dördüncü Tabur'un üç bölüğünün eklenmesiyle valiliğin vurucu gücü artırıldı. Owerri ve Calabar illeri, sırasıyla 13 ve 14 Aralık günü Barışı Koruma Tüzüğü *(Peace Preservation Ordinance)* uyarınca "Özel Güvenlik Bölgesi" ilan edildi. 14 Aralık itibarıyla Aba'daki durum genel olarak kontrol altına alınmış görünüyordu.

Yine de kadınların öfkesi yatışmış değildi. 14 Aralık günü öğ-

leden sonra, dört ya da beş yüz kadından oluşan bir kalabalık Abak hükümet karakoluna yaklaştı. Öndeki kadınlar açık pazar yerinin kum zeminine çizilen çizgiyi geçtiğinde polis ateş açtı. Yaralıların kesin sayısını belirlemek imkânsız olsa da en az iki veya üç kadın ölmüştü. Silah sesleri kalabalığın ilerlemesini durdurduğunda polis tüfek dipçiklerini kullanarak kadınları pazardan uzaklaştırdı. Teğmen Richard Browning'in Nijerya Alayı'nın Üçüncü Taburu'na bağlı birliklerden oluşan müfrezesi, gece kamp kurmak üzere Utu-Etim-Ekpo köyüne doğru yola çıkan kadınları Abak'ın dışında birkaç mil takip etti. 18 Aralık günü, Omuma'daki yerel mahkeme binası ateşe verildi ve tamamen yandı.

Özgün ve "yaratıcı" bir gösterici dağıtma yöntemi İgbo ülkesinin güneyindeki Itu'da uygulandı. Burada, 15 Aralık günü yaklaşık 1.000 kadın yolu kapattı. Onlara yalvarıp yakarmaktan sonuç alamayan rahip James Ballantyne, valiyi kadınları dağıtmak için yaklaşık 200 **cüzzam** hastasını göndermeye ikna etti. Cüzzamlıları karşılarında gören kadınlar hastalık kapmaktan korkup dağıldılar (Uchendu & Okonkwo, 2021: 250). İgbo halkının cüzzamlılar için "beyaz tenli" tabirini kullanması anlamlıdır (Achebe, 2011: 73).

Tüm sömürge yetkililerinin şikâyetleri Yüzbaşı Hill kadar soğukkanlılıkla dinlemeyeceği ve diğer atanmış şeflerin Okugo kadar kolay azledilemeyeceği anlaşılmıştı. Yine de kadınlar, şeflerin birçoğunun şapkalarını başka bölgelerde de ellerinden aldı. Şef yerleşkeleri, şeflerin "üzerine oturan" ve bir tür "halk vergisi" uygulayarak depodaki ürünlerine el koyan ve kümes hayvanlarını serbest bırakan kadın grupları tarafından işgal edildi. Kadınlar, atanmış şefleri -sömürge rejimi içindeki konumlarının önemli bir işareti olan- şapkalarını teslim etmeye zorlarken sömürgecinin uygulamasını taklit ediyor; sembolik de olsa onları görevden alıyorlardı.

Esasen kadınların "şiddeti", Avrupalı ya da yerli insanlardan ziyade kamusal mülkiyete ve onun eril sembollerine yönelmişti: Atanmış şeflerin konutları, yerel mahkeme binaları, ticaret, sömürge ve bazı misyon binalarının etrafındaki çitler, demiryolu ve telgraf istasyonları; Avrupalılara ait dükkânlar, bankalar ve "fabrikalar". Buna karşılık, kadınların ve çocuklarının düzenli olarak gittiği yerler (kiliseler, hastaneler ve misyon okulları) zarar görmedi. Eylemci kadınlardan

biri ACI (1930) önünde verdiği ifadede, kadınların devlet mülkünü neden tahrip ettiğini şöyle açıkladı: "Tüm Beyaz adamların evlerine dönebilmesi için genel olarak mülkü yok etmek istediklerini söylediler, çünkü eve giderlerse vergi ödenmesi söz konusu olmayacaktı." İgbo kadınları için mülkün yok edilmesinin açık bir mantığı vardı.

Kadınların gösteriler sırasında sıkça başvurduğu yöntemlerden biri de kamusal utancın "çıplaklık" *(oto)* denilen teşhirci pratiklerle damgalanmasıydı: Kadın savaşçıların en militanı (genellikle en yaşlı kadın), sömürge memurlarıyla, subaylarla ya da Müslüman *Hausa* askerleriyle karşılaştığında "geldiğin yeri görmek ister misin" diye sorarak onları utandırır. Bu, İgbo kadınları arasında günümüze kadar gelen ağır bir hakarettir. Keza, müstehcen küfürler eşliğinde eteklerin kaldırılarak cinsel organların gösterilmesi de kadınca öfkenin güçlü bir ifadesini temsil etmektedir.

Kadınların bu tür eylemleri, atanmış şefler için rahatsız edici ve utanç verici olsa da sömürge yetkilileri açısından, yerel mahkeme binalarına, Avrupa ticaret merkezlerine ve -palmiye yağının İngiliz poundu veya dükkânlarda kullanılan jetonlarla değiştirildiği- "fabrikalara" yönelik saldırılar kadar endişe verici değildi. Nitekim 15 Aralık günü güney illerinde sıkıyönetim ilan eden sömürge idaresi, İngiliz mülklerini savunmak için kan dökmekten çekinmeyeceğini gösterdi. Aynı gün öğleden sonra, "düzeni yeniden sağlamak" için çağrılan askeri birlikler, Abak'tan Utu-Etim-Ekpo yönünde ilerleyen kadınları ateş açarak durdurdu ve çok sayıda kadını öldürdü. Ateş emrini veren Teğmen Browning'e göre, kadınların "başları ve vücutları çim yapraklarıyla süslenmişti; büyük sopalar taşıyorlar ve bağırıyorlardı; oldukça çılgındılar." Dahası, yanlarında hiç çocuk yoktu. İgbo kadınları, günlük kıyafetlerinden, evlilik ve annelik rollerine işaret eden simgelerden sıyrılmış; otorite karşıtı isyanın canlı simgelerine dönüşmüşlerdi:

> *Utu-Etim-Ekpo'da, çul giyinmiş, yüzleri odun kömürüyle boyanmış, ellerinde genç palm ağaçlarından çelenkli sopalar, başları genç eğrelti otlarıyla bağlanmış bir kadın kalabalığı ortaya çıktı. İlginç biçimde, hiçbir Avrupalı bu son sembollerin tam anlamını anlamazken neredeyse tüm yerli tanıklar bunların savaş anlamına geldiğini varsaydılar. Kadınlar yerel mahkeme binasını ateşe*

verdiler ve 'fabrikayı' (Avrupa mağazası) ve kâtiplerin evlerini yağmaladılar. Kadınlar, valinin de bir kadından doğduğunu ve kadın oldukları için onu göreceklerini açıkladılar. Üzerlerine polis ve asker sevk edildi. Kadınlar iki kez çılgınca bağırarak onlara doğru koşarken tüfeklerin yanı sıra Lewis silahıyla da [makineli tüfek] ateş açıldı ve on sekiz kadın öldürüldü, on dokuzu yaralandı.

Perham'ın (1962: 209) sömürgen bir üslupla aktardığı bu olayın ertesi günü, 1.000-1.500 civarında kadın nehir kıyısındaki liman kenti Opobo'nun *Consular Beach* mevkiinde toplandı. Kentteki çeşitli mekânlarda gösteriler yaptıktan sonra valilik binasına doğru yürüyüşe geçen kadınlar, temsilcileriyle görüşen vali Arthur Whitman'dan aşağıdaki taahhütleri içeren resmi bir yazı talep ettiler (ACI, 1930: 78, para. 239):

1) Hükümet kadınlardan vergi almayacaktır.

2) Hiçbir özel mülk sayılmayacaktır.

3) Fahişlik yaptığı bilinen bir kadın tutuklanacaktır.[37]

4) Pazar yeri kulübesi için *kadınlardan kira alınmayacaktır.*

5) [Kadınlar] dans gösterileri için ruhsat harcı ödenmemesini istediler. Bu talebi hükümetin dikkatine arz edeceğime söz verdim.

6) [Kadınlar] Şef Mark Pepple Jaja'nın Opobo kasabasının Baş Şefi olarak kalmasını istemediler. Bunu hükümete bildireceğim.

7) [Kadınlar] Herhangi bir erkeğin vergi ödemesini istemediler. Bunu hükümete bildireceğime söz verdim.

8) [Kadınlar] Opobo, Bonny ve Andoni kadınları adına konuştular.

Talepler daktilo edilip kopyaların kadınların temsilcilerine dağıtılmasının hemen ardından, Teğmen Hill ve birlikleri kalabalığa ateş etmeye başladı ve kadın temsilcilerinden en az ikisini vurdu. Olay yerindeki İngiliz yetkililerin ifadelerine göre, mektup kopyalarının dağıtımı sırada huzursuzluk çıkmış; bazı kadınlar, onları valilik

37 Afrika'daki İngiliz sömürgeciliğinin etkili savunucularından antropolog Margery Perham (1962: 210), buradaki "tutuklanacaktır" ifadesinin, aslında "tutuklanmayacaktır" olması gerektiği yönünde "bazı şüpheler" (!) bulunduğunu iddia etmiştir.

binasından ayıran bambu çiti zorlamaya ve daha önce sömürge yetkililerine yönelttikleri "küfürlü" dili kullanmaya başlamışlardı. Çit yıkıldığında Teğmen Hill, valilik binasına doğru koşmaya başlayan kalabalığı durdurmak için ateş etmeye karar verdi. Gerekçesi oldukça makul görünüyordu: "Askerler bu çılgın kadınlarla göğüs göğüse bir mücadeleye girerlerse bir tür tersine dönüşün yaşanabileceğinden ve tüm ülkenin ayağa kalkacağından korktum." Dahası, aniden kalabalığın arkasında ellerinde palalarla bekleyen otuz kırk kadar erkek görmüştü! Bu erkeklerin varlığının hiçbir tanık tarafından doğrulanmamış olması; morga kaldırılan cesetlerin hepsinin de çitin dış kısmında bulunmuş olması (ACI, 1930: 80, para. 243, 244) önemsiz ayrıntılar olarak kaldı.

Opobo hükümet tabibi James Crawford'ın raporu ise farklı bir hikâye anlatıyordu: İncelediği yirmi beş cesetten on biri sırtından, yedisi yandan vurulmuştu. Ölenlerden sadece beşinin vücudunun ön tarafında yaralar vardı ve bunlardan ikisi, Hill'in ilk kurşunlarına hedef olan kalabalığın önündeki kadınlardı. Kadınların çoğu olay yerinden kaçmaya çalışırken vurulmuştu. Sonuçta, 16 Aralık günü *Consular Beach* mevkiinde en az otuz dokuz kadın öldü ve çok daha fazlası yaralandı. Buna karşılık, kadınların "isyan" halinde olduğu bir ay boyunca ne bir Avrupalı öldü ne de yaralandı.

19 Aralık günü, Yüzbaşı Hill, Umuahia'da bir genişletilmiş şefler toplantısı yaptığı sırada yaklaşık 4.000 kadın, toplantının yapıldığı "Dinlenme Evi" çevresinde toplandı ve içerideki şefler şapkalarını teslim etmeden dağılmayı reddetti. Atanmış şefler, Hill'in aksi yöndeki emrine rağmen şapkalarını aşağı atıp telaşla kaçtılar. Kadınların, toplantıdaki tüm mahkeme *(Court)* üyelerinin derhal yargılanması, aksi takdirde kentteki yerel mahkeme binasının yakılacağı tehdidi üzerine Aba'dan takviye birlikler istendi. İki müfreze 24 Aralık'ta Umuahia'ya ulaştı. Kadınlar tarafında herhangi bir ilerleme olmayınca birlikler ertesi gün Aba'ya geri döndü. Bu sırada bir grup kadın, Uzuakoli'deki polis karakolunu işgal etti ve küçük çaplı bir hasar verdikten sonra gözaltında tutulan on dokuz erkeği serbest bıraktı. Dinlenme Evi de üç gün sonra ateşe verildi (ACI, 1930: 87, para. 263).

Opobo'da dökülen kana rağmen sömürge ordusu takip eden

haftalar ve aylar boyunca kadın göstericilere şiddet uygulamayı sürdürdü. Yüzbaşı Alfred McCullagh komutasındaki birlikler, 20 Aralık günü Okpala'daki pazar yerine yürüyen dört ila beş bin kadının yolunu kesti. McCullagh'ın ACI (1930: 304) önündeki ifadesine göre, kadınlar "bellerine yerli kumaşlar giymişlerdi ve oradan itibaren çıplaktılar." Vali kadınlardan el koydukları atanmış şef şapkalarını iade etmelerini ve dağılmalarını istediğinde kadınlar, "çığlık atmaya, kollarını ve yumruklarını sallamaya devam ettiler." Hatta bazı kadınlar bellerindeki peştamalı kaldırmış ve McCullagh'ın "burnunun dibinde" karınlarını tokatlamışlardı.

Kadın çıplaklığını şiddet eğilimiyle özdeşleştiren Viktoryen ahlakçılığın temsilcisi McCullagh, toplumun anneleri olarak statülerine dikkat çekmeyi amaçlayan bu kadınca jestten ürktü ve askerlerine tüfeklerinin dipçiğini kullanarak kalabalığı dağıtmalarını emretti. Yakın temasta birkaç asker silahını ateşledi ve bir kadın karnından vurulurken iki ya da üç kadın başından aldığı dipçik darbeleriyle ağır yaralandı. Müfreze, geri çekilen kalabalığı -yaklaşık on beş bin kadının toplandığı- Obor pazarına ulaşana kadar birkaç mil boyunca takip etti. Burada kadın liderleriyle görüşen McCullagh, valinin şef şapkalarının iade edilmesi emrini tekrarladı ve "gitmeleri gerektiğini, aksi takdirde dağıtılacaklarını" söyledi. Gruplarıyla konuşan liderler, nihayet 14 atanmış şefin şapkasını getirip McCullagh'ın "ayaklarının dibine" bıraktılar.

Düzenledikleri "üzerine oturma" eylemine ateşle karşılık verilmesi kadınlar açısından şok edici olduğu gibi, onların örgütlü kalabalıklar halinde gösteri yapmaları da sömürge yöneticileri açısından aynı derecede şok edici bir durumdu. "Medeni" dünyada, bu tür eylemler erkekler tarafından icra edilir; kadınlar böyle şeyler yapmazdı. Nitekim bu algı düzeyi, bazı yöneticileri kadınların gösterileri örgütlerken erkeklerden yardım aldıkları sonucuna götürdü. Owerri ilindeki yetkililerce düzenlenen bir raporda, hareketin "kadın kıyafetleri giymiş erkekler" tarafından desteklendiği bile iddia edilmiştir. Rapora göre, erkek katılımı, yağmalama ve yerel mahkemeleri ateşe verme eylemlerinin yoğunlaştığı Okpala, Nguru ve Ngor bölgelerinde daha belirgindi (Uchendu & Okonkwo, 2021: 249). Erkekler tarafından düzenlenen raporda, kadın örgütlenmesini itibarsızlaştırma amacı da belirgindir.

Savaşın Sonu ve "Reform"

İsyanın bastırılmasında başlıca faktör, kadınların çoğunun yakın mesafeden tüfek ve makineli tüfek ateşiyle öldürülmüş olmasıydı. Bu başarıyı değerlendiren sömürge idaresi, kadınları müteakip protestolardan caydırmak için İgbo illerinde "şok ve dehşet" stratejisini yürürlüğe koydu. Ordu, "Muhalif Alan" *(Disaffected Area)* ilan ettiği yerlerde yıldırma amaçlı geçit törenleri ve yürüyüşler düzenledi. Devriyeler, Obohia, Asa, Ibo, Omuma, Owerrinta, Umuaro kasabalarında ve çok sayıda köyde gövde gösterisi yaptı. Çoğu ormanlık alana kaçan kadınlar ancak karanlık basınca evlerine dönebiliyordu. Valinin bildirdiğine göre, toplantıların hiçbirinde artık vergi sisteminden memnuniyetsizlik ifade edilmiyor; aktif bir muhalefet gözlenmiyordu. Sömürgenlerin gözüyle bakan Meek'in (1937: ix) deyimiyle, çılgınlık *(frenzy)* yatışmış, mantık geri gelmişti. Devriyeler 10 Ocak gününe kadar devam etti. İstenen "moral etkiyi" elde etmek için güney Nijerya kıyılarında bir İngiliz savaş gemisi demirledi.

"Toplu cezalandırma"[38] adıyla ağır para cezaları uygulayan valiler, hem *Ogu*'ya katılımlarından dolayı cezalandırmak hem de "yıkıcı toplantılar" yapmaktan vazgeçirmek için çok sayıda köyün yakılmasını emrettiler. Vali Jackson'ın emriyle Yüzbaşı Cecil Chipper komutasındaki birlikler, Aralık 1929 sonlarında ilin güney kesiminde, her biri yirmi ila yirmi beş büyük haneden oluşan iki köyü yaktı. Umu Okpara'nın şefi, üç yük tatlı patates ve diğer gıda maddelerini zamanında yetiştiremediği için 450 sterlin toplu para cezasına çarptırıldı ve yerleşkesi yıkıldı. Kadınların toplandığı tespit edilen otuz üç köy ve kasaba, Oloko kadınlarının çağrısına uymak, vergi karşıtı bir mitinge ev sahipliği yapan Oloko'ya temsilciler göndermek, hükümet görevlilerinin dağılın emrine uymamak ve yağmadan dolayı topluca cezalandırıldı. Tüm yetişkin kadın ve erkeklere vergi ve para cezalarının bileşiminden oluşan bir mali yaptırım uygulandı. Falola (2009: 125), bu yaptırımların ayrıntılı bir listesini vermiştir.

---

38 1909 tarihli Toplu Cezalandırma Tüzüğü'nün *(Collective Punishment Ordinance)* 80. maddesine göre, "Vali, soruşturma sonucunda, bir idari memur veya yerel bir otorite tarafından kendilerine verilen herhangi bir yasal emre kasten itaatsizlik ettiklerini veya ihmal ettiklerini ya da yerine getirmeyi reddettiklerini tespit ederse, herhangi bir kabile veya topluluğun üyelerinden oluşan herhangi bir köy veya ilçenin tümüne veya herhangi birine ceza uygulayabilir" (Falola, 2009: 124).

Owerrinta yerel mahkeme bölgesinde yaşayan halka, yetişkin erkek başına on şilin olmak üzere toplam 2.355 sterlin para cezası verildi. Yerel mahkemenin yakıldığı Obohia ilçesinde, insanlara her yetişkin erkek için bir pound olmak üzere toplam 2.847 sterlin ceza takdir edildi. Bu, ilçede toplanan yıllık verginin yaklaşık üç katıydı. Azumini kasabasına, yıllık vergi miktarının altı katı olan 2.000 sterlinlik bir para cezası verildi. Dahası, meblağın tamamının kırk sekiz saat içinde ödenmesi gerekiyordu. Vali, Azumini halkının olayların Abak ve Opobo'ya yayılmasından birinci derecede sorumlu olduğunu düşünüyordu. Owerri ve Calabar illerinde 1930 yılı Ocak ayında kesilen para cezalarının tamamı Haziran ayı sonuna kadar tahsil edildi. Bu iki ildeki "Özel Güvelik Bölgesi" uygulaması Şubat 1931'de kaldırıldı. (Gailey, 1970: 136, 137).

Ibakasi ve Mbiafon Ikot'ta, İngiliz yetkililer, ordunun intikali sırasında taşıma hizmeti vermek üzere istihdam edilecek yeterli sayıda adam toplayamayan "inatçı" yerel şefleri para cezasına çarptırdılar ve köylerini yaktılar. Şeflerin barışı dert edinmelerini sağlamak için astlarına sürekli köy yakmalarını emreden Calabar Mukim Komiseri Edward Falk'ın sloganı şuydu: "Günde bir köy, isyanı uzak tutar" *(A village a day, keeps the riot away).*

Ogu'nun fitilini ateşleyen Bayan **Nwanyeruwa**, 12 Mart 1930'da ACI önünde atanmış şef Okugo aleyhine tanıklık etti. Hükümet raporlarında "insanları harekete geçirebilecek bir kişilik, zeki, kararlarında güven veren, karar vermede hızlı" nitelemeleriyle tasvir edilen Nwanyeruwa, hırpaladığı Emruwa ile birlikte üç ay hapis cezasına çarptırıldı. Aralarındaki kavganın tanığı yoktu. Nma adlı kadın lider "aşırı" olarak nitelenen eylemlerinden dolayı iki yıl hapis cezası aldı (Falola, 2009: 121). Binlerce kadının örgütlü biçimde hareket edebiliyor olmasından şaşırmış görünen sömürge idaresi, başka hiçbir kadın hakkında işlem yapmadı. Mahpus Şef Okugo ise ACI'nın tavsiyesi üzerine tahliye edildi.

Nijerya'nın 1931'de atanan yeni sömürge valisi Donald Cameron, ACI'nın (1930) tavsiyelerine uyarak 1933'te yerel bütçelerin ve yerel mahkemelerin geleneksel yapısını geri getiren Yerel Otorite Tüzüğü *(Native Authority Ordinance)* ile Yerel Mahkemeler Tüzüğü'nü *(Native Courts Ordinance)* yürürlüğe koydu. Böylece İgbo halkının

kendi liderlerini özerk bir şekilde seçmesine izin verildi ve onlar da çoğunlukla köy muhtarlarını ve akrabalarını, aralarında kadınların da bulunduğu yerel otorite konseylerine ve yerel mahkemelere başkan olarak seçti. Afrika'daki İngiliz sömürge idaresi tarihinde ilk kez kadınlar yerel mahkemelere atanmış oldular. Bunlardan 13 kişilik Nguru Mabaise yerel mahkemesinin tek kadın üyesi Chinwe, aynı zamanda Nijerya'nın önde gelen kadın liderlerinden biriydi. Umuakpo yerel mahkeme bölgesinde 30 üyeden üçü; Okuala yerel mahkemesinde ise dokuz üyeden biri kadındı. Kadın katılımının tek istisnası, ironik biçimde savaşın fitilinin ateşlendiği **Oloko** oldu (Iweze, 2023: 129). Burada sömürge idaresi yerel mahkemeye herhangi bir kadın atamadı. Oloko, sömürge otoritesini sarsan protestoların başlatıcısı Nwanyeruwa'nın köyü olmakla, cezalandırılmayı hak etmişti!

Sonuç ve Değerlendirme

Kadınlar Savaşı'nın *(Ogu)* hikâyesi ve kısmi başarıları, hem sömürge idaresinin hem de akademinin ilgisini çekti. Sömürgeciliğin hizmetindeki ana akım antropoloji ve tarih disiplini, *Ogu*'yu hangi koşulların tetiklediği konusunda kabaca ikiye ayrılmış durumdadır. **Birinci görüş**, savaşı, sömürge idaresinin nimetlerini takdir edemeyen Afrikalı kadınların "irrasyonel kitlesel histerisi" ile açıklar. Örneğin İgboları "Afrika halklarının en az disiplinli ve en az anlaşılır olanlarından biri" olarak tanıtan Perham'a (1962: 218-219) göre, kadınların isyanının altında, "zenci Afrika'nın tamamında yaygın olan patolojik bir durum" yatmaktadır. Bu *patoloji*, Avrupa etkisinin güçlü ve kapsamlı baskısının ilkel topluluklar üzerinde yarattığı ani gerginliğin sonucudur. Sözde kadın biyo-psikolojisi teorileri ile süslenen bu tür görüşler zamanla itibardan düşmüştür.

Atanmış şef sisteminin suiistimallerinin, sosyal değişimin hızlı temposunun ve vergilendirilme olasılığının kadınları harekete geçirdiğini savunan **ikinci görüş** ise yeni *ekonomi-politik* düzene uyum sağlamadaki "başarısızlıklarının" onları gergin ve öfkeli yaptığını ima etmektedir. Bu gibi analizlerin, sömürgenlerin ve yerli ortaklarının inşasına giriştikleri düzenin eril karakterini gizlemekte başarılı olduğu kuşkusuzudur. Sömürgeciliğin başarısı, diğer şeyler yanında, kadınları sosyoekonomik anlamda "görünmez" kılmasına; Nijerya

örneğinde, güneyi kuzeyleştirmesine bağlıdır. Kuzeyli *Fulani* bir aileye mensup devlet başkanı Muhammadu Buhari (2015-2023), kendisinin politikalarını eleştiren aktivist eşi Aisha Buhari için "eşimin hangi partiye ait olduğunu bilmiyorum ama o benim mutfağıma, oturma odama ve diğer odaya aittir" (BBC News, 2016) derken bu koşula gönderme yapmaktadır.

Burada, İgbo kadınlarının (ve erkeklerin) sömürgenlerin orantısız gücü karşısında hiçbir başarısızlık duygusu yaşamadıklarını iddia etmiyoruz. Aksi takdirde *Ogu* ortaya çıkmazdı ya da etkisi sınırlı kalırdı. Direniş, belirli bir tür baskı yanında kaçınılmaz olarak hoşnutsuzluğa ve nihayetinde eyleme yol açan bir baskı bilinci üzerinden gelişir. İgbolar, bu kitapta hikâyelerini paylaştığımız diğer halklardan farklı olarak, Avrupa temasından ve sömürge çağından yüzyıllar önce yakın ve uzak komşularıyla ticari ve kültürel etkileşimler içindeydi. Sömürgen güçlerle girdikleri etkileşim ise bir anlamda geleneksel kurumların ve ata ruhlarının onurlandırdığı tanrıların başarısızlığı ile sonuçlandı. "Cebren ve hile ile" onlara boyun eğmek zorunda kalmaları toplumsal yapıyı derinden sarstı; insanların kurumlarının ve kültürlerinin üstünlüğüne ve bireysel ve toplumsal sorunları çözme yeteneğine olan inançlarını zayıflattı; hatta onları Beyaz Adam'ın gücünün sırrını elde etmeye teşvik etti.

Misyon okulları bu teşvikten alabildiğine yararlandı. Bu teşvik, bir taraftan "dışa açık" İgbo toplumunun yeni yolları ve fikirleri uyarlama eğilimiyle birleşerek yapısal bir dönüşüm süreci başlatırken diğer taraftan sömürgenlerin ekonomik ve kültürel nüfuzunu derinleştirdi. İgbolar, sömürgeciliğin bir dışsallık olarak sunduğu ekonomik ve sosyal fırsatlardan yararlanmayı bildiler. İngiliz himayesini kabul eden Müslümanların, misyon okullarında somutlaşan "Batı tarzı eğitim" *(Boko)* karşıtlığı bir teslimiyet şartı iken İgbo kadınları için çocuklarını bu okullara göndermek, sömürge idaresine ve onun yerli uzantılarına isyan etmelerine engel değildi. Bilakis Batılı eğitim, sömürgenlerle mücadelede silah olarak kullanabilecekleri bir araçtı. Avrupa temasının maddi ve sosyal çevreleri üzerindeki güçlü etkisi, İgboları Hristiyanlara dönüştürmekten ziyade Hristiyanlığa sürükledi.

Geleneksel olarak onaylanmış bir otoriteye sahip olmayan atanmış şeflerin suiistimalleri ve küresel ekonomik krizin artçı şokları,

kadınların siyasal ve ekonomik konumları üzerindeki aşındırıcı etkileri nedeniyle savaşı tetiklemiş olsa da altta yatan nedenlerin bütünsel bir analizi zorunludur. Böyle bir analiz, kadınların otoriter yapı ve kurumlar karşısındaki geleneksel tutumunu da içermelidir. Kadınların tepkisi, içerisinde yer almadıkları, öznesi ya da bileşeni olmadıkları yapıların kendilerini yönlendirmesine ya da sınırlandırmasına karşı gelişen doğal ama aynı zamanda gücünü gelenekten alan bir tepkiydi. Bu tepki, İgbo ülkesindeki işbirlikçi-direnişçi karşıtlığının azdırdığı sosyoekonomik çelişkilerin kadınca bir ifadesiydi. Çünkü bu çelişkileri en ağır biçimde deneyimleyenler kadınlardı. Dolayısıyla, onların tepkisinin basitçe "İngiliz yönetiminin bazı uygulamalarından duyulan hoşnutsuzluk" olarak değerlendirilmesi, ana akım tarih yazıcılığının sözde hayırhah bir versiyonudur.

Burada, karşı tarih yazımının da eleştiriden muaf olmadığını belirtmeliyiz. Sömürgen güçler, çoğu kez iddia edilenin aksine cebir ve şiddet vasıtalarından ziyade (bu seçenek hiçbir zaman dışlanmamış olsa da) yerel siyasal yapılarla ittifaklar kurabildikleri ölçüde egemenlik kurdular. Bu yapıların yokluğunda, -İgbo örneğinde olduğu gibi- kendi yerli işbirlikçilerini yarattılar. Nijerya'nın Müslüman kuzeyindeki deneyimlerden esinlenen Dolaylı Yönetim modeli de esasen mevcut yerel hiyerarşilerin sömürgen devletin "himayesi" altında sürdürülmesini sağlıyordu. Dolayısıyla, tutarlı bir emperyalizm eleştirisi, gerici-feodal yapıların küresel emperyal sisteme eklemlenme keyfiyetinin de analiz edilmesini gerektirir. Sömürgenleri lanetlerken bu yapıları ve temsilcilerini yüceltme hatasına düşülmemelidir.

İgbo kadınları, sadece atanmış şeflere ve/veya vergi ödemeye değil bu eklemlenme sürecine de itiraz ettiler. Öfke ve şiddetin çoğu atanmış şeflere yönelmiş olsa da onların güç kaynağının -gelenek değil- İngiliz sömürge idaresi olduğunu biliyorlardı. Dolayısıyla, kadınların atanmış şeflere odaklanmasını, sömürgenlerin orantısız gücü karşısında istedikleri her şeyi elde edemeyeceklerinin farkında olmalarıyla açıklamak mümkündür. Kadınlar, kendiliğinden gelişen slogan ve söylemlerinde Beyaz Adam'ı evine göndermekten söz ederken İngiliz yetkililerle müzakerelerinde şeflerin suiistimallerini ve vergilendirilme olasılığını gündeme getirmeyi tercih ettiler. Buna karşılık, pek çok yerde vergilendirme planının varlığı resmi ağızlardan yalanlandığı halde savaşı sürdürdüler. Kadınları vergilendirme

niyetinin sömürge idaresi tarafından hiçbir zaman doğrudan ifade edilmemiş olması anlamlıdır. ACI tarafından da reddedilen bu iddia, daha çok sayım memurlarının ve atanmış şeflerin ima ve açıklamalarından türetilmişti (Nijerya'da kadınların vergilendirilmesine 1956'da başlandı).

İgbo kadınları, dışa açık toplumsal yapılarına karşın sömürge ve otorite karşıtı eylemleri örgütlerken geleneksel kurum ve pratikleri seferber ettiler. *Mikiri* oturumunda karar aldılar; palmiye yapraklarıyla haberleştiler; *Egwu* yaptılar; soyundular ve atanmış şeflerin "üzerine oturdular". Bu sonuncusu, geleneğin İgbo kadınlarına tanıdığı kadim bir hak olmakla, onları erkeklerin müdahalesinden muaf tutuyordu. Çünkü kadınlar bu eylemi yalnızca kesinlikle gerekli gördüklerinde yapıyorlardı. Kadınların, erkeklere karşı düzenledikleri "üzerine oturma" eylemi nedeniyle öldürülmek şöyle dursun, karşı konulması ya da gaddarca muamele görmesi duyulmamış bir şeydi. Ancak düzenledikleri büyük ölçekli bir eylem, sömürge idaresinin çıkarlarını tehdit ettiğinde şiddetle karşılık gördü ve Kadınlar Savaşı'na *(Ogu)* dönüştü. Yüzlerce kadın hedef gözetilerek ya da yaylım ateşiyle öldürüldü. *Ogu*, bazı iddiaların aksine kültürel bir yanlış anlamadan değil, sömürgenlerin ideoloji statüsünü haiz bir emperyal politikayı gerektiğinde şiddet kullanarak sürdürme ısrarından kaynaklandı.

İgbo kadınlarının kıyafetlerini çıkararak bedenlerini mücadelenin etkin bir öğesi kılmaları, Batılı ve Modern zihinler için anlaşılmaz bir muhalefet biçimidir. Kitabını İgbo kadınlarının doğal çıplaklığını yansıtan fotoğraflarla süsleyen CMS misyoneri Basden (1921: 34), "ahlak sözcüğünün İbo lügatinde hiçbir önemi yoktur" derken dönemin Viktoryen ahlak anlayışını ifade etmektedir. Kürt kadınının kavgayı sonlandırmak için başındaki tülbendi yere atması gibi, İgbo kadınları da şikâyetlerini ifade etmek ve değişimi etkilemek için çıplaklığı kullandılar. Erkekleri ve güç sahiplerini bu şekilde utandırmak, İgbo kadın kültürünün ve yerel tarihin bir parçasıdır.

İgbo erkeklerinin *Ogu* karşısındaki durumunu değerlendirirken "üzerine oturma" eyleminin, onların hemcinslerine (atanmış şefler ve İngiliz sömürge bürokratları) karşı yapıldığını not etmek gerekir. Bir adamın üzerinde oturmak, İgbo kadınlarının ataerkilliğe karşı

bir tür "yumuşak güç" diplomasisi olmakla, erkeklerin bu eyleme katılmasına izin verilmez. *Ogu*, kadınların *Mikiri* ağı üzerinden taşınan mesajlarla koordine edildi. Delegeler bir bölgeden diğerine ellerinde palmiye yapraklarıyla seyahat ettiler ve masraflar kadınların pazar gelirlerinden sağlanan bağışlarla karşılandı. Katılımcıların kadın olması ve liderliğin açıkça kadınların elinde bulunması geleneksel bir kuraldı.

Yine de erkeklerin yokluğu *Ogu*'ya destek vermediklerini göstermez. Kadınlar, birkaç yaşlı şef dışında genel bir toplumsal onay eşliğinde harekete geçtiler. İsyanların tarihsel karakteri dikkate alındığında *Ogu*'daki baskın izlenim, kadınlardaki heyecan ve dayanışma yeteneğidir. Kuzeyin uysal ve evde oturan Müslüman kadınları arasında böyle bir hareket her halde düşünülemezdi. İgbo kadınları, İngiliz fütuhatı ya da İslam etkisiyle evcilleştirilen hemcinslerine nazaran, otorite ve itaat toleransı düşük bir cevherden yaratılmış gibiydiler. Bu cevher, onların siyasal gündemi etkileme ve "sömürge sonrası" bir ulus yaratmada aktif özneler olma irade ve kapasitesini ortaya koymakla, Afrika'daki bağımsızlık hareketlerine esin verdi. Keza, Nijerya'da bağımsızlık sonrası *feminist* hareketin yolunu açtı.

Son olarak, ana akım tarih yazıcılığının toplumsal cinsiyet konusundaki evrensel denebilecek bir eğilimine de işaret etmek gerekir. On binlerce kadının haftalar süren eylemleri, tarihsel anlamda görünür olsa da sömürgen bakış açısından, kadınların failliğine referans yapmayan bir takım asayiş olayları ya da "isyan" söz konusudur. Bu açıdan, yerli halkın Kadınlar Savaşı olarak adlandırdığı olayın resmi tarihe "Aba İsyanları" adıyla geçmesi anlamlıdır.

Şu benzerlik de aynı ölçüde anlamlıdır: Halife Ali'ye karşı bir orduyu seferber eden Aişe'nin hikâyesi, ana akım İslam tarihçiliği tarafından *Cemel Vakası* (Deve Olayı) başlığı altında sunulur. Kadınlar değil toplandıkları kent; kadın değil bindiği deve onurlandırılır. Kadınlar, savaşkan özneler olarak değil "barış anneleri" olarak kodlanır. Onların anlamlı ve amaçlı fiillerin faili olma ihtimali, her türlü düşünsel zeminden özenle dışlanır.

★

SONSÖZ: SÖMÜRGELEŞTİRİLEN KORKU

Emperyalizm ve tüm gericiler kâğıttan kaplandır.
Mao Zedong

İsyancılar sömürgenlerin sadece ekonomik çıkarlarına zarar vermekle kalmadılar; onların ruh sağlığını da bozdular. Bu son bölümde, isyan hikâyelerini aktarırken ihmal ettiğimiz bir konuya, isyancıların sömürgenlerde yarattığı korkunun doğasına kısaca değineceğiz.

İsyan hikâyeleri, sömürgelerde devlet otoritesinin salt ticari ve dini etkileşimler yoluyla değil yerlilerde korku ve panik yaratmaya dayalı bir iletişim stratejisi üzerinden kurulduğunu gösteriyor. Köy yakmalar, sürgünler, toplu infazlar, bedeni cezalar ve hapsetmeler, direniş kapasitesiyle orantısız bir tarz ve yoğunlukta uygulanırken yerli halkların aşina olmadığı **ateşli silahlar** uygulamaya eşlik etti. Maaşlı sulh hâkimleri, mahkemeler, rahipler, kiliseler, atanmış şefler, tahsildarlar, polisler ve hapishaneler, yerli yaşamının bir parçası haline geldi.

Ancak bu korku karşılıksız değildi. Çoğu kez öngörülemez koşullar altında ortaya çıkan direniş, başta sömürge memurları ve yerleşimciler olmak üzere Beyazlarda da korku ve paniğe yol açtı. Sömürgenler, işgal ettikleri toprakların beşeri ve ekonomik kaynaklarına el koyarken eşzamanlı olarak korkuyu da sömürgeleştirdiler; onu günlük yaşam deneyimlerinin bir parçası haline getirdiler. Yine de sömürgeciliğin maliyet-etkinliği açısından ciddi bir risk teşkil eden bu olguyu uzun süre gözlerden uzak tutmayı başardılar. Özellikle İngiltere, her zaman esas olarak organize bir silahlı soygun olan sömürgeciliğin yarattığı çift yönlü şiddeti, serbest ticaret ve köleliğin kaldırılması gibi "hediyelerle" *maskeleme* konusunda benzersiz bir yeteneğe sahipti.

Antropologlar ve tıp otoriteleri de bu maskeleme sürecinde İngiliz hükümetlerini yalnız bırakmadılar. Sömürgen müdahalelerin yerli halklar arasında yol açtığı korku ve travmaları "bilimsel" yöntemlerle analiz ettiler. Onlara göre, Batılı fikirler, zevkler, teknolojiler

ve kurumlarla tanımlanan "medeni" yaşamla başa çıkmanın stresi, yerlileri deliliğe yatkın hale getirmişti. Modernleşmenin onlar için oluşturduğu varsayılan psikolojik tehlikelerle ilgili bu endişe, özellikle büyük yerleşimci nüfusa sahip sömürgelerde yaygındı. Keza, sık sık baş gösteren isyanları, yerlilerin modernitenin ilerleyişiyle başa çıkmaya çalışırken yaşadıkları psikolojik zorluklara bağlamak, politik olarak uygun ve duygusal olarak güven vericiydi. Buna karşılık, bu emperyal başarı hikâyesinin sömürgelerdeki Avrupalılar arasında yarattığı gerilimler uzun süre ihmal edildi.

Yine de son yıllarda bu konuya olan akademik ilgi artmıştır. Robert Peckham'ın *Empires of Panic: Epidemics and Colonial Anxieties* [Panik İmparatorlukları: Salgın Hastalıklar ve Sömürge Kaygıları] (2015), Marc Condos'un *The Insecurity State: Punjab and the Making of Colonial Power in British India* [Güvensizlik Devleti: Pencap ve İngiliz Hindistan'ında Sömürge Gücünün Oluşturulması] (2018) ve Kim Wagner'in *Amritsar 1919: An Empire of Fear and the Making of a Massacre* [Amritsar 1919: Bir Korku İmparatorluğu ve Katliamın Oluşturulması] (2019) başlıklı çalışması bu kapsamda sayılabilir. Hepsinde de ortak tema, İngilizlerin (yönetici, asker, misyoner, tüccar, yerleşimci) sömürgelerde deneyimlediği korku ve kırılganlık *(vulnerability)* duygusudur.

Burada bu çalışmaların ayrıntılı bir tanıtımına girişmeyeceğiz. Yine de tarihçi H. Fisher-Tiné'nin (2016) editörlüğünü yaptığı *Anxieties, Fear, and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown* [Sömürge Ortamlarında Kaygılar, Korku ve Panik: Sinir Krizinin Eşiğindeki İmparatorluklar] adlı çalışmanın, bu büyüyen literatüre önemli bir katkı sağladığını belirtmek gerekir.

Sömürge imparatorluklarının tarihinin büyük ölçüde kaygı, korku ve utanç gibi olumsuz duyguların yanı sıra düzenli olarak yaşanan panikler tarafından şekillendirildiğini savunan çalışma, bu duyguların sömürgeci söylemler ve kurumsal stratejiler üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Bu etkiyi "emperyal sinir krizleri" *(imperial nervous breakdowns)* nitelemesi altında değerlendiren Fisher-Tiné'ye göre, krizlerin başlıca nedenleri, belirsiz bir kayıp ve yoksunluk korkusu ile imparatorluğun günlerinin sayılı olduğuna dair temel bir kaygıdır. Bu ikisi, bireysel refaha dair korkuların kapsayıcı bir sö-

mürge düzenine nasıl sıkı sıkıya bağlı olduğuna dair güçlü örnekler sunmaktadır.

Örneğin İngiliz sömürgesi Hindistan'daki Avrupalıların yaşam konforu büyük ölçüde Hintli hizmetçilere bağlıydı. Buna karşılık, Avrupalı efendileri tarafından kötü muameleye, fiziksel ve sözlü tacize uğrayan hizmetçilerin faili olduğu çok sayıda **zehirlenme** vakası, yöneticiler ve yerleşimciler arasında bir zehirlenme paniğini tetikledi. Bu panik, Hindistan halklarının ırk temelinde kategorize edilmesine, Beyaz nüfusun ahlaki üstünlüğünün ve sömürge idaresinin meşruiyetinin güçlendirilmesine aracılık etti. Zehirleme, açık şiddetten ziyade ikiyüzlülüğe ve ihanete daha alışkın bir ırk olan "ürkek bir halkın" tipik bir özelliğiydi.

Keza, 1909 yazında Hindistan'daki üst düzey sömürge bürokratlarından Sir Curzon Wyllie'nin Hintli bir öğrenci tarafından Londra'da öldürülmesi, sömürge karşıtı Hintli aktivistleri şeytanlaştırmak için kullanılacaktı. Bunlardan *Shyamji Krishnavarma*, 1900'lerin başında Avrupa'daki Hint ulusal hareketinin en önemli sözcülerinden biriydi ve liberal eğilimli sağduyulu bir milliyetçi olarak tanınıyordu. Buna rağmen Londra'daki suikastın ardından, hem resmi açıklamalarda hem de gazete haberlerinde neredeyse oybirliğiyle uluslararası bir terör ağının elebaşı olarak etiketlendi. Krishnavarma, artık zayıf zihinleri acımasızca cinayete yönlendirebilen bir din fanatiği ve şeytanî bir düzenbazdı.

Sömürge yönetimlerinin sınırlı insan kapasitesine dair çift taraflı farkındalık da Avrupalıların korkularının yer yer paniğe dönüşmesinde etkili oldu. Bu paniğin en yoğun örnekleri şiddetle ilgilidir. Genel olarak, sömürge toplumu, Avrupalılar ve yerliler arasında doğrudan teması asgaride tutacak şekilde yapılandırılmış olsa da özellikle büyük ölçekli plantasyonlarda ya da işliklerde sosyal mesafe azalmaktaydı. Buralarda yaşanan **şiddet**, sömürgelerin Avrupalılar için potansiyel olarak ne kadar tehlikeli yerler olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Örneğin 1920'lerin ikinci yarısında, Güneydoğu Asya'nın en büyük plantasyon kuşağı olan Doğu Sumatra'da (Endonezya) Avrupalı gözetmenlere yönelik işçi saldırılarında endişe verici bir artış gözlendi. 1924'te toplam 20 saldırı kaydedilirken 1928'de bu sayı 152'ye;

1930'da tek bir yıl içinde 414 saldırıyla zirveye ulaştı. Sömürgeci - işçi ilişkilerinin bir parçası olarak şiddet, Avrupalılar için önemli bir korku kaynağı haline gelirken saldırıların ani, beklenmedik ve dolayısıyla kontrol dışı doğası, yaklaşan bir krize dair yönetsel algıları da köreltti. İşçiler, görünürde ciddi bir sebep yokken aniden Beyaz gözetmenlere saldıran, acımasız bir mizaca sahip "tembel yerliler" olarak etiketlendi:

> *Saldırılar, haksız bir öfkeyle atılan sert bir tokatla da tetiklenebilir. Saldırılar, incitici bir hakaretin ardından gelebilir. Saldırılar, normalde uysal ve itaatkâr işçiler tarafından, sadece eşlerinin sadakatsiz olması ve intikam almak için birine saldırmak zorunda kalmaları nedeniyle aniden gerçekleşebilir.*

Bu tür anlatıları besleyen saldırılar, sömürgecilerin esasen son derece kırılgan ve hegemonik olmayan bir kontrol biçimi oluşturduğunu göstermektedir. Bu koşullarda, cebir ve şiddet kullanımının kırılganlık duygularının etkisi altında şekillenmesi anlaşılır bir durumdur. Sömürge toplumu, fiziksel ve epistemik şiddetle karakterize edilen bir "alan" olmakla; sözde düzenli Batı toplumlarındakinden daha fazla korku üretti. Şiddet Avrupalılar tarafından uygulandığı sürece korkulacak bir şey yoktu. Ancak yaygın örüntü tersine döndüğünde sömürgelerdeki baskın toplumsal *düzen* temsilleri istikrarsızlaştı. Bu temsiller, sömürgecilerin medeniyet ve düzen anlayışına dayandığından onlara yönelik yerli tehdidi, yabancı bir çevrede "modern bir düzenleyici devlet" kurmak isteyen Avrupalılar arasında korku ve stres yarattı. Nihai sonuç, şiddetin tırmanması ve ardından yerli halk üzerinde daha sıkı bir sömürge kontrolünün uygulanması oldu.

Şiddet, karşı şiddete yol veren doğasıyla herkese açık bir eylem ve iletişim kaynağıdır. Dolayısıyla, hem şiddetin bir sonucu hem de şiddete bir tepki olarak doğan *emperyal* korku ve panik, sömürge imparatorluklarının kırılganlığını ortaya koydu ve bu kırılganlık da nihayetinde onların sonunu getirdi. Sömürgenler emperyal sinir krizlerini yönetmede başarılı olamadılar.

★

GENEL KAYNAKÇA

Achebe, C. (2011). *Parçalanma* (Çev. N.A. Erbil). İstanbul: İthaki.

ACI (1930). *Aba Commission of Inquiry: Notes of Evidence Taken by the Commission of Inquiry Appointed to Inquire into the Disturbance in the Calabar and Owerri Provinces, December, 1929*. London, UK: Rhodes House Library.

Adam, R. & Bagir, Z.A. (2022). The Indigenous Politics of Justice: the Case of the Sedulur Sikep Movement in Central Java. *Jurnal Kawistara, 12*(2): 181-199.

Adas, M. (1981). From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia. *Comparative Studies in Society and History, 23*(2): 217-247.

Afigbo, A.E. (1966). Revolution and Reaction in Eastern Nigeria, 1900-1929 (The Background to the Women's Riot of 1929). *Journal of the Historical Society of Nigeria, 3*(3): 539-557.

Afigbo, A.E. (1972). *The Warrant Chiefs: Indirect Rule in Southeastern Nigeria, 1891-1929*. London, UK: Longman.

AJAR (2022). *Transitional Justice Case Study: The Solomon Islands*. Jakarta, ID: Asia Justice and Rights.

Akin, D. (1999). Compensation and the Melanesian State: Why the Kwaio Keep Claiming. *The Contemporary Pacific, 11*(1): 35- 67.

Akin, D. (2013). *Colonialism, Maasina Rule, and the Origins of Malaitan Kastom*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Allen, M.G. (2009). Resisting RAMSI: Intervention, Identity and Symbolism in Solomon Islands. *Oceania, 79*(1): 1-17.

Allen, M.G. (2013). *Greed and grievance in the conflict in Solomon Islands: Ex-Militants' Perspectives on the Conflict in Solomon Islands, 1998-2003*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Altun, M. (2019). *Dindarca Öldürmek: Bir Milyon Kızıl Müslüman Nasıl Katledildi?* Ankara: Barış.

Altun, M. (2023). Baskı ve Direnişin Diyalektiği: Siyonist İşgalindeki Topraklarda 'Sumūd' İlkesinin İşleyişi. *Sosyalizm.org* [6 Kasım 2023]

Amnesty International (2000). *Solomon Islands: A Forgotten Conflict* [17.01.2025]

Anderson, B.R.O.G. (1982). The Suluk Gatoloco: Part Two. *Indonesia,* (33): 31-88.

Anene, J.C. (1966). *Southern Nigeria in transition, 1885-1960: The theory and practice in colonial protectorate.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Arif, M., Ghafur, A., Syaripulloh & Khalimi (2024). Uncovering the Relationship between Political Policy and Religious Understanding with Political Participation: A Historical Approach. *International Journal of Religion, 5*(11): 6853-6865.

Asad, T. (2008). *Antropoloji ve Sömürgecilik* (Çev. A. Karınca). Ankara: Ütopya.

Asrawijaya, E. & Hudayana, B. (2021). The Power of a Leader in the Samin People's Opposition Movement to the Development of a Cement Factory in the North Kendeng Mountains. *Humaniora, 33*(1): 26-38.

Basden, G.T. (1921). *Among The Ibos of Nigeria.* London, UK: Seeley, Service & Co. Ltd.

BBC News (2016). Nigeria's President Buhari: My wife belongs in kitchen [14 October 2016]

Bennett, J.A. (1987). *Wealth of the Solomons: A History of a Pacific Archipelago, 1800-1978.* Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Boehm, C. (1993). Egalitarian behavior and reverse dominance hierarchy. *Current Anthropology, 34*(3): 227-254.

Braithwaite, J., Dinnen, S., Allen, M., Braithwaite, V. & Charlesworth, H. (2010). *Pillars and Shadows: Statebuilding as peacebuilding in Solomon Islands.* Acton, AU: ANU E-Press.

Brewster, A.B. (1922). *The Hill Tribes of Fiji.* London, UK: Seeley, Service & Co. Ltd.

Britannica (2025). *History of the Solomon Islands* [Last Updated: Jan 15, 2025]

Burridge, K. (1975). *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities.* New York, NY: Schocken Books.

Burt, B. (1983). The Remnant Church: A Christian Sect of the Solomon Islands. *Oceania, 53*(4): 334-346.

Cano, T. (2022). Social class, parenting, and child development: A multidimensional approach. *Research in Social Stratification and Mobility, 77*: 100648.

Cato, A.C. (1947). A New Religious Cult in Fiji. *Oceania, 18*(2): 146-156.

Chuku, G. (2009). Igbo Women and Political Participation in Nigeria, 1800s-2005. *The International Journal of African Historical Studies, 42*(1): 81-103.

Chuku, G. (Ed.) (2013). *The Igbo Intellectual Tradition: Creative Conflict in African and African Diasporic Thought*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Chuku, G. (2018). Igbo historiography: Part III. *History Compass*, 16: e12488.

Clastres, P. (1991). *Devlete Karşı Toplum* (Çev. M. Sert & N. Demirtaş). Ayrıntı: İstanbul.

Coppet, D. de (1985). '... Land Owns People'. R.H. Barnes, D. de Coppet & R.J. Parkin (Eds.). *Contexts and Levels: Anthropological Essays on Hierarchy* (78-90). Oxford, UK: JASO.

Corris, P. (1973). *Passage, Port and Plantation: A History of Solomon Islands Labour Migration 1870-1914*. Melbourne, AU: University of Melbourne Press.

Davie, S.S. & McLean, T. (2017). Accounting, Cultural Hybridisation & Colonial Globalisation: A Case of British Civilising Mission in Fiji. *Accounting, Auditing & Accountability Journal, 30*(4): 932-954.

Dinnen, S. (2002). Winners and Losers: Politics and Disorder in the Solomon Islands 2000-2002. *The Journal of Pacific History, 37*(3): 285-298.

Docker, E.W. (1970). *The Blackbirders: The recruiting of South Seas labour for Queensland, 1863-1907*. Sydney, AU: Angus & Robertson.

Echewa, T.O. (1992). *I Saw the Sky Catch Fire*. New York, NY: Penguin Books.

Ekechi, F.K. (1971). Colonialism and Christianity in West Africa: The Igbo Case, 1900-1915. *The Journal of African History, 12*(1): 103-115.

Ekechi, F.K. (1974). Igbo Response to British Imperialism: The Episode of Dr. Stewart and the Ahiara Expedition, 1905-1916. *Journal of African Studies, 1*(2): 145-157.

Ekechi, F.K. (1983). Portrait of a Colonizer: H.M. Douglas in Colonial Nigeria, 1897-1920. *African Studies Review, 26*(1): 25-50.

Falola, T. (2009). *Colonialism and Violence in Nigeria*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Fischer-Tiné, H. (Ed.) (2016). *Anxieties, Fear, and Panic in Colonial Settings: Empires on the Verge of a Nervous Breakdown.* Cham, CH: Palgrave Macmillan.

Fison, L. (1881). Land Tenure in Fiji. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 10*: 332-352.

Flower, S. (2008). Muslims in Melanesia: putting security issues in perspective. *Australian Journal of International Affairs, 62*(3): 408-429.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E.E. (1940). *African Political Systems.* London, UK: Oxford University Press.

Fromm, E. (2017). *İtaatsizlik Üzerine: Özgürlük Neden Otoriteye 'Hayır' Demektir?* (4. Baskı) (Çev. N. Soysal). İstanbul: Say.

Fujii, S. (2014). How Did Solomon Islanders Live with Conflict? A Case Study of Daily Life in Northeastern Guadalcanal, Solomon Islands. *People and Culture in Oceania,* 30: 21-40.

Gailey, H.A. (1970). *The Road to Aba: A Study of British Administrative Policy in Eastern Nigeria.* New York, NY: New York University Press.

Geertz, C. (1963). *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley, CA: University of California Press.

Geertz, C. (1976). *The religion of Java.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Gravelle, K. (1992). *Fiji's Times: A History of Fiji.* Suva: Fiji Times Ltd.

Greener, B.K., Fish, W.J. & Tekulu, K. (2011). Peacebuilding, gender and policing in Solomon Islands. *Asia Pacific Viewpoint, 52(1)*: 17-28.

Gruen, A. (2012). *Empatinin Yitimi: Kayıtsızlık Politikası Üzerine* (3. Basım) (Çev. İ. İgan). İstanbul: Çitlembik.

Hadi, S.P., Purnaweni, H., Prabawani, B. & Hamdani, R.S. (2020). Community Movement for Sustainable Use of Natural Resources: Case study of North Kendeng Mountain Area, Central Java, Indonesia. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science,* 488: 1-4.

Hameiri, S. (2007). The Trouble with RAMSI: Reexamining the Roots of Conflict in Solomon Islands. *The Contemporary Pacific, 19*(2): 409-441.

Harmanşah, R. & Nahya, Z.N. (Haz.) (2016). *Etnografik hikâyeler: Türkiye'de alan araştırması deneyimleri.* İstanbul: Metis.

Heryanto, A. (1999). Where Communism never dies: Violence, trauma and

narration in the last Cold War capitalist authoritarian state. *International Journal of Cultural Studies, 2*(2): 147-177.

Hidayaht, A., Budiaman, B. & Kuniawan, N. (2022). Transformation of the Distribution of the Sedulur Sikep Samin Community, Blora Regency. *Journal of Geography Science and Education, 4*(2): 24-31.

Hilliard, D. (1969). The South Sea Evangelical Mission in the Solomon Islands: The Foundation Years. *The Journal of Pacific History, 4*(1): 41-64.

Himmelfarb, G. (1994). *The De-moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*. New York, NY: Vintage Books.

Hogbin, H.I. (1934). Culture Change in the Solomon Islands: Report of Field Work in Guadalcanal and Malaita. *Oceania, 4*(3): 233-267.

Ingimundarson, E. (2023). *Renting out the Empire: A History of the Royal Niger Company* (PhD Thesis). McMaster University.

Inyang, A.A. & Bassey, M.E. (2014). Imperial Treaties and the Origins of British Colonial Rule in Southern Nigeria, 1860-1890. *Mediterranean Journal of Social Sciences, 5*(20): 1946-1953.

Isichei, E. (1973). Images of a Wider World in Nineteenth Century Nigeria. *Journal of the Historical Society of Nigeria, 7*(1): 111-119.

Iweze, D.O. (2023). Women's Protests against Colonial Taxation in the Eastern Provinces of Nigeria. K. Schönhärl, G. Hürlimann & D. Rohde (Eds.), *Histories of tax evasion, avoidance and resistance* (115-134). New York, NY: Routledge.

Kaplan, M. & Rosenthal, M. (1993). Battlements, Temples, and the Landscape of Tuka: The Archaeological Record of a Cultural Transformation in 19th Century Fiji. *Journal of the Polynesian Society, 102*(2): 121-145

Kaplan, M. & Kelly, J.D. (1994). Rethinking Resistance: Dialogics of 'Disaffection' in Colonial Fiji. *American Ethnologist, 21*(1): 123-151.

Kaplan, M. (1989). Luve Ni Wai as the British Saw It: Constructions of Custom and Disorder in Colonial Fiji. *Ethnohistory, 36*(4): 349-371.

Kaplan, M. (1995). *Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji*. Durham, UK: Duke University Press.

Kaplan, M. (2015). Indigenous Agrarian Commerce: Yeoman Claims to Soil. K. Close-Barry (Ed.), *A mission divided: race, culture and colonialism in Fiji's Methodist Mission* (79-102). Canberra, AU: ANU Press.

Keesing, R.M. (1975). *Kin Groups and Social Structure*. New York, NY: Holt,

Rinehart & Winston.

Keesing, R.M. & Corris, P. (1980). *Lightning Meets the West Wind: The Malaita Massacre.* Melbourne, AU: Oxford University Press.

Keesing, R.M. (1985). Killers, Big Men, and Priests on Malaita: Reflections on a Melanesian Troika System. *Ethnology, 24*(4): 237-252.

Keesing, R.M. (1990). Colonial history as contested ground: The Bell massacre in the Solomons. *History and Anthropology, (4)*2: 279-301.

Keesing, R.M. (1992). *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Khan, R., Salim, A., Baluch, Z., Mehreen, K., & Kaleem, M. (2021). British Colonialism and the Indirect Rule: A Hierarchical Administrative Structure to Control the Unruly Tribes. *Humanities & Social Sciences Reviews, 9*(3): 1366-1372.

King, V. (1973). Some observations on the Samin movement of North-Central Java. Suggestions for the theoretical analysis of the dynamics of rural unrest. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 129*(1973), no: 4, Leiden, 457-481.

Koestler, A. (1978). *Janus: A Summing Up.* New York, NY: Random House.

Kohn, M.L. (1969). *Class and conformity: a study in values.* Homewood, IL: Dorsey.

Korieh, C.J. & Keke, R.C. (2023). Aladinmma (Amala): The foundation and evolution of an Igbo indigenous political system. *Ikenga, Journal of African Studies, 24*(3): 1-23.

Korver, A. (1976). The Samin movement and millenarism. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 132*(1976), no: 2/3, Leiden, 249-266.

Kunz, Y., Hein, J., & Sobirin, M. (2023). Beyond Protection, toward Respect: Struggle for Environmental Justice in the Kendeng Mountains. *Society & Natural Resources, 37*(5): 826-844.

Lal, B.V. (1992). *Broken waves: a history of the Fiji Islands in the twentieth century.* Honolulu, HI: University of Hawaii Press.

Laracy, H. & Laracy, E. (1980). Custom, Conjugality and Colonial Rule in the Solomon Islands. *Oceania, 51*(2): 133-147.

Lareau, A. (2011). *Unequal childhoods: Class, race, and family life.* Berkeley, CA: University of California Press.

Lawrence, D.R. (2014). *The Naturalist and his 'Beautiful Islands': Charles Morris Woodford in the Western Pacific.* Canberra ACT: ANU Press.

Leith-Ross, S. (1965). *African Women: A Study of the Ibo of Nigeria.* London, UK: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Lenin, V.I. (1979). *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması* (Çev. E. Berktay). İstanbul: Aydınlık.

Lindstrom, L. (2018). "Cargo cults". F. Stein (Ed.), *The Open Encyclopedia of Anthropology.* Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology.

Lugard, F. (1922). *The Dual Mandate in British Tropical Africa.* London, UK: W. Blackwood & Sons.

Lugard, F.D. (1970). *Political Memoranda: Revision of Instructions to Political Officers on Subjects Chiefly Political & Administrative, 1913-1918 (Third Edition).* London, UK: Frank Cass & Co. Ltd.

Macnaught, T.J. (2016). *The Fijian colonial experience: a study of the neotraditional order under British colonial rule prior to World War II.* Acton, AU: ANU Press.

Maliki, M. (2019). *Local/Global Disruption: The Response of the Samin Movement to Modernity* (PhD Thesis). Charles Darwin University.

Marx, K. & Engels, F. (1979). *Seçme Yapıtlar-III [Mektuplar]* (Çev. K. Somer). Ankara: Sol.

Marx, K. (1976). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* (Çev. S. Belli). Ankara: Sol.

Marx, K. (2011). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (Çev. S. Belli). Ankara: Sol.

Matera, M., Bastian, M.L. & Kent, S.K. (2012). The Women's War of 1929: Gender and Violence in Colonial Nigeria. Hampshire, UK: Palgrave Macmillan.

McDougall, D. (2009). Becoming Sinless: Converting to Islam in the Christian Solomon Islands. *American Anthropologist, 111*(4): 480-491.

McDougall, D. (2020). *Engaging with Strangers: Love and Violence in the Rural Solomon Islands.* New York, NY: Berghahn.

Meek, C.K. (1937). *Law and Authority in a Nigerian Tribe: A Study in Indirect Rule.* London, UK: Oxford University Press.

Mockler-Ferryman, A.F. (1902). *British Nigeria: A geographical and historical description of the British possessions adjacent to the Niger River, West Africa*. London, UK: Cassell & Company Ltd.

Montgomery, C. (2004). *The Last Heathen: Encounters with Ghosts and Ancestors in Melanesia*. Toronto, CA: Douglas & McIntyre.

Moore, C. (2004). *Happy Isles in Crisis: The Historical Causes for a Failing State in Solomon Islands, 1998-2004*. Canberra, AU: Asia Pacific Press.

Moore, C. (2007). The Misappropriation of Malaitan Labour: Historical Origins of the Recent Solomon Islands Crisis. *The Journal of Pacific History, 42*(2): 211-232.

Moore, C. (2008). Pacific View: The Meaning of Governance and Politics in the Solomon Islands. *Australian Journal of International Affairs, 62*(3): 386-407.

Moore, C. (2017). *Making Mala: Malaita in Solomon Islands, 1870s-1930s*. Acton, AU: ANU Press.

Moretti, D. (2006). Osama Bin Laden and the man-eating sorcerers. *Anthropology Today, 22*(3): 13-17.

Muh Kamim, A.B. (2024). Rantai yang Membelenggu Masyarakat Kendeng Melawan Semen. *IndoProgress* [29 Juni 2024].

Nadel, S.F. (2004). *The Theory of Social Structure*. Oxford, UK: Routledge.

Nawiyanto & Endrayadi, E.C. (2017). The Saminist Movement of the Kendeng Mountains Complex of Java during the Dutch Colonial and Indonesia's Reform Eras. *TAWARIKH: International Journal for Historical Studies, 8*(2): 117-130.

Newbury, C. (2003). *Patrons, Clients, and Empire: Chieftaincy and Overrule in Asia, Africa, and the Pacific*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Nicole, R.E. (2006). *Disturbing History: Resistance in Early Colonial Fiji, 1874-1914* (PhD Thesis). University of Canterbury.

Niemietz, K. (2024). *Imperial Measurement: A Cost-Benefit Analysis of Western Colonialism*. London, UK: IEA.

Njoku, R. (2013). Chinua Achebe and the Development of Igbo/African Studies. G. Chuku (Ed.), *The Igbo Intellectual Tradition: Creative Conflict in African and African Diasporic Thought* (249-266). New York, NY: Palgrave Macmillan.

Nunn, P.D. (2007). *Climate, Environment and Society in the Pacific during*

the Last Millennium. Developments in Earth and Environmental Sciences, vol. 6. Oxford, UK: Elsevier.

Octaviani, E.V. (2015). Pola Komunikasi Suku Samin Di Kabupaten Blora Terkait Ajaran Yang Dianutnya. *The Messenger, 7*(2): 26-29.

Ohadike, D.C. (1996). "Igbo Culture and History", an Introduction to Chinua Achebe, *Things Fall Apart*. London, UK: Heinemann.

Omoruyi, O. (2002). The origin of Nigeria: God of justice not associated with an unjust political order. *ReworkNigeria* [January 19, 2010].

OPMM (1895[2007]). *Occasional Paper of the Melanesian Mission*. Edited by J.R. Selwyn, D.D. Transcribed by the Right Reverend Dr. Terry Brown.

Oriji, J.N. (2011). *Political Organization in Nigeria since the Late Stone Age: A History of the Igbo People*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Ottenberg, S. (1959). Ibo Receptivity to Change. W.R. Bascom & M.J. Herskovits (Eds.), *Continuity and Change in African Cultures* (130-143). Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ottenberg, S. (1961). The Present State of Ibo Studies. *Journal of the Historical Society of Nigeria, 2*(2): 211-230.

Parsons, T. (2022). *Toplumsal Eylemin Yapısı* (Çev. A. Bölükbaşı). İstanbul: Ketebe.

Peluso, N.L. (1994). *Rich Forest, Poor People Resource Control and Resistance in Java*. Los Angeles, CA: University of California Press.

Perham, M. (1960). *Lugard: The Years of Authority, 1898–1945*. London, UK: Collins.

Perham, M. (1962). *Native Administration in Nigeria*. London, UK: Oxford University Press.

Pocock, D.F. (1961). *Social Anthropology*. London, UK: Sheed & Ward.

Ramesh, S. (2019). State Hegemony and Ethnicity: Fiji's Problematic Colonial Past. S. Ratuva (Ed.), *The Palgrave Handbook of Ethnicity* (247-264). Singapore: Palgrave Macmillan.

Rannie, D. (1912). *My adventures among South Sea cannibals: an account of the experiences and adventures of a government official among the natives of Oceania*. London, UK: Seeley, Service & Co. Limited.

Rohman, A. (2010). Rumours and Realities of Marriage Practices in Contemporary Samin Society. *Humaniora, 22*(2): 113-124.

Ross, H.M. (1973). *Baegu: social and ecological organization in Malaita, Solomon Islands*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Ross, H.M. (1978). Leadership Styles and Strategies in a Traditional Melanesian Society. Société des Océanistes (Publisher), *Rank and Status in Polynesia and Melanesia: Essays in Honor of Professor Douglas Oliver* (11-22). Paris: Musée de l'homme.

Scarr, D. (1973). *The Majesty of Colour: A Life of Sir John Bates Thurston*. Canberra, AU: ANU Press.

Scheper-Hughes, N. (1990). Three Propositions for a Critically Applied Medical Anthropology. *Social Science & Medicine, 30*(2): 189-198.

Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Cultural Anthropology, 36*(3): 409-440.

Scheper-Hughes, N. (2016). Anthropologist as Court Jester: Civil disobedience and the People's Café. *Boom, 6*(4): 80-91.

Scheper-Hughes, N. (2020). *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, CA: University of California Press.

Scott, J.C. (1977). Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, Part II. *Theory and Society, 4*(2): 211-246.

Shiraishi, T. (1990). Dangir's Testimony: Saminism Reconsidered. *Indonesia*, No.50, 25th Anniversary Edition (Oct., 1990), pp. 95-120.

Sohmer, S.H. (1984). Idealism and Pragmatism in Colonial Fiji: Sir Arthur Gordon's native rule policy and the introduction of Indian contract labor. *The Hawaiian Journal of History*, 18: 140-155.

Spurway, J. (2015). *Ma'afu, prince of Tonga, chief of Fiji: the life and times of Fiji's first Tui Lau*. Canberra, AU: ANU Press.

Supratikno, A. & Adi, S. (2021). The Samin Community in the Globalization Era: Role the Religion of Adam in the Post-Cement Industry Advocacy. *International Journal of Arts and Social Science, 4*(1): 47-55.

Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Çev. O. Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat.

Talbot, P.A. (1967). *Tribes of the Niger Delta: Their religions and customs*. New York, NY: Barnes & Noble.

Tetep, T., Widyanti, T., Mulyana, E. & Suherman, A. (2019). Nation Character Building for Millennial Generation Based on Local Wisdom of Samin-

ism. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research,* 458: 195-204.

The Jakarta Post (2011). Practicing benevolence, Samin tribe endures scorn [Wed, November 23, 2011].

Thomson, B.H. (1895). The Kalou-Vu (ancestor-gods) of the Fijians and A New Religion: The Tuka Cult. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* 24: 340-359.

Thomson, B.H. (1908). *The Fijians: A Study of the Decay of Custom.* London, UK: William Heinemann.

Thornley, A.W. (1979). *Fijian Methodism, 1874-1945: The Emergence of a National Church* (PhD Thesis). Australia National University.

Thornley, A.W. (2002). *Exodus of the I Taukei: The Wesleyan Church in Fiji 1848-74* (Trans. T. Vulaono). Suva: University of the South Pacific.

Times Indonesia (2022). Mengenang Satu Abad Perjuangan Samin Surosentiko, Penggerak Sedulur Sikep Blora [Rabu, 16 Maret 2022 - 18:57]

Uchendu, E. & Okonkwo, U. (2021). The Aba Women's War of 1929 in Eastern Nigeria as anti-colonial protest. J. Hobson (Ed.), *The Routledge Companion to Black Women's Cultural Histories* (245-254). New York, NY: Routledge.

Uchendu, V.C. (1965). *The Igbo of Southeast Nigeria.* New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.

Van Allen, J. (1972). "Sitting on a Man": Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women. *Canadian Journal of African Studies (Special Issue: The Roles of African Women: Past, Present and Future),* 6(2): 165-181.

Van Allen, J. (1975). Aba Riots or the Igbo Women's War?: Ideology, Stratification and the Invisibility of Women. *Ufahamu: A Journal of African Studies,* 6(1): 11-39.

Vickers, A. (2013). *Komünistlerden İslamcılara Bir 20. Yüzyıl Tarihi: Endonezya* (Çev. A. Tuygan). İstanbul: Ayrıntı.

Wainwright, E. (2003). *Our Failing Neighbour: Australia and the Future of Solomon Islands.* Barton, ACT: Australian Strategic Policy Institute.

White, C.M. (2015). Chiefs, Moral Imperatives, and the Specter of Class in Fiji. *Journal of Anthropological Research, 71*(2): 169-194.

Widodo, A. (1997). Samin in the New Order: Politics of Encounter and Isolation. J. Schiller & B.M. Schiller (Eds.), *Imagining Indonesian: Cultural Politics and Political Culture.* Athens, OH: Ohio University Press.

Wilde, C. (2004). Acts of Faith: Muscular Christianity and Masculinity among the Gogodala of Papua New Guinea. *Oceania, 75*(1): 32-48.

Williams, G.A. (1973). *Education and Government in Northern Nigeria.* Présence Africaine, 3e TRIMESTRE 1973, Nouvelle série, No.87, Pré-Colloque sur "Civilisation Noire et Education": Pre-Colloquium on "Black Civilization and Education" (3e TRIMESTRE 1973), pp. 156-177

Worsley, P. (1968). *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia.* New York, NY: Schocken Books.

Young, F.S.H. (1925). *Pearls from the Pacific.* London, UK: Marshall Brothers.

Yudianita, F., Indra, M. & Gafur, A. (2015). Tinjauan Yuridis terhadap Aliran Kepercayaan Dihubungkan dengan Pasal 29 Ayat 2 UUD 1945. *JOM Fakultas Hukum, 2*(2): 1-14.

DİZİN

A

Aba İsyanları, 137, 157, 169
Aba Soruşturma Komisyonu, iii, 138
Abangan, 112, 114, 115, 117, 118, 121, 123
Âb-ı hayat, 34
Adem Okulu, 102
Ağır çalışma cezası, 40
Ana akım, 2, 3, 7, 8, 9, 13, 28, 79, 91, 126, 165, 167, 169
Ana soylu, 80
Angarya, 23, 102, 113, 136
Antropoloji, 7, 9, 15, 16, 20, 27, 90, 92, 137, 138, 165, 171
Aşırı itaatkârlık, 97, 107, 127
Ata ruhları, 10, 53, 58, 74, 85, 90, 166
Ataerkil, 11, 168
Atanmış şef, 34, 46, 138, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 155, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168
Avrupa teması, 20, 23, 25, 48, 55, 60, 90, 138, 141, 143, 144, 145, 166

B

Balina dişi, 30, 34, 37, 44, 46
Barış ve İyi Düzen Tüzüğü, 36
Barışı Koruma Tüzüğü, 157
Batı tarzı eğitim *(Boko)*, 133, 166
"Beyaz Adamın Yükü", 27
Beyaz domuz, 41
Binyılcı(lık), 13, 32, 48
Birlik Çiftlikleri, 75
Blackbirding, 34, 48, 53, 61, 62, 63, 79
Büyük Adam, 11, 56, 61

C-Ç

Cemel Vakası (Deve Olayı), 169
Cezalandırma Seferi, 67, 68, 70
Cüzzam, 158
Çift soylu, 138

D

Değişken tarım *(swidden)*, 55
Devir Anlaşması, 26, 28, 31, 33
"Devlete karşı", 5, 11, 14, 35, 126, 172
Devletlû, 10
Dış evlilik, 140
Din Evleri, 44
Din savaşı, 31
Dindar, 6, 114, 118, 119, 170
Disraeli hükümeti, 25
Doğurganlık kültü, 110
Dolaylı Yönetim, 17, 19, 20, 26, 27, 28, 78, 132, 134, 145, 167
Dünya ekonomik krizi, 148

E-F

Emeğin marjinal verimi, 64
Emperyalizm, 11, 13, 20, 86, 155, 167, 176
Empati, 5, 9, 15, 16, 173
Emperyal sinir krizleri, 172, 174
Endonezya Komünist Partisi, iii, 108
Ensar çeteleri, 122
Etik Politika, 105
Evanjelik, iii, 12, 53, 61, 63, 64, 90
Feminist, 129, 169

G-I-İ

Gladston hükümeti, 24
Guadalcanal Muharebesi, 72
Gunboat diplomasisi, 23
Involution (içe doğru evrilme, kıvrılma), 127
Isatabu Özgürlük Hareketi, iii, 81
İç savaş, 2, 8, 23, 48, 79, 84, 85, 86, 91
İnanç İnsanı, 99
İnanç iyileştirme, 47
İnanç Kardeşi, 99
İstikrar, 1, 8, 59, 74

K-L

Kadın dayanışması, 140, 149
Kan parası, 68
Kargo Kültü, 13, 32, 48
Kaynak çekme, 12, 19
Kelle Vergisi, 25, 29, 39, 68, 71, 78
Kendinde sınıf, 32
Kendisi için sınıf, 32
Kısas ve recm, 87
Kilise Misyon Cemiyeti, iii, 142
Kitlesel gözetim, 6
Kolektif tarım, 76
Komünal(ist), 22, 23, 28, 48, 56, 58, 59, 105, 126
Komünist, iii, 73, 108, 120, 121, 122, 180
Lewis silahı, 160
(neo)liberal, 12, 16, 19, 24, 96

M-N

Maaşlı Başyargıç, 29
Malaita Kartal Gücü, iii, 82
Malaita Kıyımı, 70, 71
Maliyet-etkin, 19, 26, 49, 71, 133
Meşruiyet, 6, 14, 31, 79
Metodist, 44, 142
Militan Antropoloji, 15
Misyon okulu, 133, 142, 150
Muhafazakâr, 7, 25, 148
Muhalif Alan, 163
Muhalif ya da Tehlikeli Yerliler Tüzüğü, 42
"Müslüman terörist", 86, 87
Müstemleke Nazırlığı, 137
Nahdlatul Ulama, iii, 121
Niger Delta Pastorate, iii, 143
Nüfus sayımı, 71, 78, 137, 150

O-Ö

Orman Hizmetleri, 96, 98, 105, 107
Orman Polisi, 96, 97, 98, 105
Öz savunma güçleri, 73
Özel Güvenlik Bölgesi, 157

P-R

Pacification, 13, 72, 87
Parçalı soy, 20
Plantasyon, iv, 27, 29, 48, 53, 54, 62, 63, 64, 65, 71, 72, 73, 79, 80, 82, 173
Plymouth Kardeşliği, 53
Priyayi, 97, 99, 101, 117, 119
Resilience (metanet), 5

S-Ş

Sağduyu, 1, 5, 16
Saminist İrfanı, 125
Santri, 112, 117, 118, 119
saray soytarısı, 14
Sarekat İslam, 108, 127
sayım memuru, 1, 155
"Son Isınma", 55

Sosyoloji(k), 3, 7, 8, 9, 16, 17, 90, 179
Stratejik ÇED, iii, 124
Şark Hint Kumpanyası, 53

T-Ü

Tahakküm, 11, 12, 19, 48, 90, 91, 133, 139
Tazminat, 23, 24, 57, 61, 82, 85
Tebliğ Cemaati, 87
Tersine tahakküm hiyerarşisi, 11
Toplu cezalandırma, 154, 163
Toplumsal cinsiyet, 14, 58, 84, 109, 110, 138, 148, 169
Toprak Ana, 112, 125, 139
Tuzlu Su İnsanları, 58
Tüfek, 1, 21, 45, 63, 69, 82, 158, 160, 162, 163
Unvan topluluğu, 140
Ülü'l-emre itaat, 132

V-W

Vergi(lendirme) 1, 2, 12, 14, 19, 25, 27, 29, 30, 39, 43, 45, 47, 51, 68, 69, 71, 76, 78, 93, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 129, 132, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 163, 164, 167
Viktoryen (ahlak), 144, 162, 168
Wesleyan (kilisesi), 21, 27, 28, 30, 34, 38, 43, 44, 46, 142, 180
Winchester tüfeği, 66

Y-Z

Yalınayak Antropoloji, 15
Yalınayak Doktorlar, 15
Yeni Düzen, 120, 122, 123
Yeniden dağıtım, 22, 23
Yerel Gelir Tüzüğü, 149
Yerel mahkeme, 74, 137, 138, 145, 147, 148, 153, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165
Yerel Mahkemeler Tüzüğü, 164
Yerel Otorite Tüzüğü, 164
Yerli Birlik Konseyi, iii, iv, 76, 77
Yerli Vergilendirme Planı, 29
Yerli Yönetimi, 71
Yerli Yönetmelikler Yasası, 148
Yerli Zina Cezalandırma Tüzüğü, 58
Yönetim Devri, 24
Zehirlenme paniği, 173
Zina, 57, 58, 85, 87, 111, 117

EL YAYINLARI

gereklidir

Yüz Fikir Kitaplığı

- *Tüm Tanrılardan Kurtulun*, Bob Avakian
- *Demokrasi: Neden Daha İyisini Yapamayalım ki?* Bob Avakian
- *Yeni Komünizm*, Bob Avakian
- *Marks Ne Dedi*, Yusuf Zamir
- *Kapitalizmin Düğümleri*, Coşkun Adalı
- *Devrim Yapmak ve İnsanlığı Kurtarmak*, Bob Avakian
- *Küresel Çevre Felaketi Başladı*, Stefan Engel
- *Burjuva İdeolojisinin Krizi ve Düşünce Tarzı Öğretisi*, Stefan Engel
- *Komünizm ve Jeffersoncu Demokrasi*, Bob Avakian
- *Ajith-Geçmişin Tortusunun Bir Portresi*, İshak Baran & K.J.A
- *Bilim ve Devrim*, Arda Skybreak
- *İdeolojik Kırılmalar*, Alkan Arslan
- *Parçalanmış Dünya-Günümüzde Emyeryalizm*, Karam Khella
- *Sana 21. Yüzyıl Raporumu Sunuyorum*, Orhan İyiler
- *Osmanlı'dan Cumhuriyete Burjuvazinin Evrimi*, Osman Tiftikçi
- *Kıvılcımlı Yazılar-Bilinmeyen Yönleriyle Dr. H. Kıvılcımlı Yoldaş*, Sadık Göksu
- *Grundrisse İçin Analitik Notlar*, Müfit İşler
- *Kürt Millet Hareketleri ve Irak'ta Kürdistan İhtilali*, Dr. Şıvan
- *Küresel Sermaye ve Evrensel Değer Teorisi*, Abdülkadir Yaşargün
- *Felsefe ve Bilim*, Abdülkadir Yaşargün
- *Emperyalist Türkiye*, Yusuf Köse
- *Tarihin Önünde Yürümek*, Yusuf Köse
- *Marx'tan Mao'ya Marksist Düşünce Diyalektiği*, Yusuf Köse
- *Marksizmi Ortodoksça Savunmak*, Yusuf Köse
- *Kadın ve Komünizm*, Yusuf Köse
- *Emperyalizm ve Marksist Tarih Çözümlemesi*, Yusuf Köse
- *Denge ve Devrim*, Mahir Konuk
- *Çıkış Hattı-Nasıl Yapmalı?*, Mahir Konuk
- *Oluş Sorunu-Ne Yapmalı?*, Mahir Konuk
- *Neo-liberalizm, Roman ve Aşk*, Mahir Konuk
- *Kuşatma*, Derleyen: Tahsin Yılmaz
- *İşgal*, Derleyen: Zafer Keleş
- *Yeni-Emperyalist Ülkelerin Ortaya Çıkışı Üzerine*, Stefan Engel
- *Bolşevik Bakışla Emperyalist Güçler Gerçeği*, H. Yeşil
- *Bolşevik Bakışla Büyük Proleter Kültür Devrimi*, H. Yeşil
- *Basics-Bob Avakian'ın Yazı ve Konuşmalarından*, Bob Avakian



İsyancılar geride sadece hikâye değil gayrimeşru yönetimlere direnme konusunda takip etmemiz gereken bir plan da bıraktılar. Eş deyişle, isyanın kitabını yazdılar: Güç dengesinin yokluğunda tiranlıkla savaşmanın en etkili yolu, dayanışma, sivil itaatsizlik ve kolektif eylemlerdir. "Muhtaç olduğun kudret" toplumdadır; ondan ayrı, soyut bir kavram değildir. Devletli toplumlar olarak deneyimlediğimiz hiyerarşi ve itaat doğaya ve akla aykırıdır.

★★★

Bugün ihtiyaç duyduğumuz şey, uysallık ve itaatin değil, isyan ve uyumsuzluğun -politik olarak uygulanabilir- bilgisidir. *İsyan Hikâyeleri*, bu bilgiye götüren yoldaki işaretlerden biri olabilir.

ISBN 978-625-96854-2-7