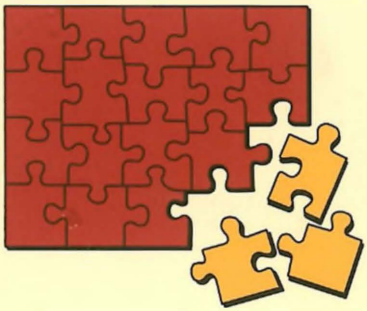


TOPLULUĞUN SİMGESEL KURULUŞU

Anthony P. Cohen

DOST

Topluluğun Simgesel Kuruluşu

Anthony Paul Cohen

1967'de Southampton Üniversitesi'nde Felsefe ve Siyaset eğitimi alan Anthony Paul Cohen 1968'de yine aynı üniversitede Sosyoloji ve Siyaset üzerine yüksek lisans yapmış ve 1973'te de Siyaset Antropolojisi teziyle doktorasını vermiştir. Kingston, Ontario'daki Queen's Üniversitesi'nde asistan profesör ve Newfoundland, Kanada'daki Memorial Üniversitesi'ne bağlı Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştıktan sonra 1971'de Manchester Üniversitesi Sosyoloji kürsüsüne okutman olarak girmiştir. Halen buradaki Sosyal Antropoloji kürsüsünde okutman olarak görevine devam eden Cohen, hem Sosyal Antropolojistler Birliği'ne bağlı bir komite olan Kraliyet Antropoloji Enstitüsü bilim kurulunun hem de Taşra Ekonomisi ve Sosyal Yaşamı adlı çalışma grubunun bir üyesidir. *Topluluğun Simgesel Kuruluşu* dışında, iki başka kitabın yanı sıra bilimsel dergi ve sempozyumlarda yayımlanan pek çok makale ve tebliğ de kaleme almıştır.

D

Cohen, Anthony Paul
Topluluğun Simgesel Kuruluşu
ISBN 975-7501-90-5 / Türkçesi, Mehmet Küçük / Dost Kitabevi Yayınları
Ekim 1999, Ankara, 144 sayfa.
Sosyoloji-Antropoloji-Etnoloji-Kaynakça-Dizin

TOPLULUĞUN SİMGESEL KURULUŞU

Anthony Paul Cohen

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-90-5

The Symbolic Construction of community
ANTHONY PAUL COHEN

© A. P. Cohen, 1985
Editörlüğünü Peter Hamilton'ın
yaptığı *Key Ideas* dizisinden,

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
ONK Ltd. Şti. aracılığıyla
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Ekim 1999, Ankara

İngilizceden çeviren, Mehmet Küçük

Teknik Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost ITB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 419 93 97
raulman@domi.net.tr

İçindekiler

1 Giriş **7**

Simgesellik ve Sınır **7**
Simgesellik ve Anlam **12**
Simge, Kültür, Topluluk **18**
Topluluk: "Klasik" Gelenek ve Chicago Okulu **20**
Chicago Okulunun Enkazı: Açıklığa Kavuşan Bazı Mitler **28**
Sonuç **40**

2 Sınırın Simgelenmesi **41**

Giriş **41**
Sınır ve Toplumsal Değişim **47**
Ritüel ve Sınır **53**
Simgesel Tersine Çevrilmeler ve Özbilinçlilik **69**

3 Anlam Toplulukları **78**

Giriş **78**
Topluluk: Yapı mı Simge mi? **79**
Simgesellik ve Toplumsal Değişim **84**
Görünüşler Aldatıcıdır **97**
Görünüş ve Dönüşüm **103**

4 Topluluğun Simgesel Kuruluşu **110**

Zihinsel Bir Kuruluş Olarak Topluluk **110**
Geçmişin Simgelenmesi **112**
Bugüne Yanıt Vermek: Etni ve Yerellik **118**
Topluluk ve Kimlik/Özdeşlik **124**
Karşıtlık ve Sınır: Topluluğun Simgesel Kuruluşu **131**

Kaynakça **135**
Dizin **141**

1
Giriş

SİMGESELLİK VE SINIR:

"Kültür", "mit", "ritüel", "simge" gibi "topluluk" da (community) gündelik hayatta konuşucu ve dinleyicinin zorlanmaksızın kavradıkları düşünülen, ama toplum bilimi söylemine aktarıldığı zaman derin güçlüklere yol açan sözcüklerden biridir. Geçen zaman içerisinde, "topluluk" teriminin antropoloji ve sosyolojide doyurucu bir tanıma kavuşturulmaya epeyce direndiği görüldü. Bunun basit bir nedeni, belki de, tüm tanımların teorileri içermesi ya da ima etmesi ve topluluk teorisinin çok tartışmalı bir teori olmasıdır. Topluluk teorisi çerçevesinde yapılan tartışma, en aşırı hallerinde, birbirleriyle eşit ölçüde savunulamaz durumdaki ideolojik açıdan karşıt önermelere savruldu. Sözgelimi, modernlik ve topluluğun birbiriyle uzlaştırılamaz olduğu, topluluğun karakteristik görünümlerinin sanayileşme ve kentleşme karşısında ayakta duramayacağı ileri sürülmüştü. Bu iddia, "topluluk" ve "modernlik" arasında kurduğu karşıtlığın, yalnızca modernlikte tanım gereği bulunmadığı varsayılan toplumsal hayat görünümlerinin

topluluğa garantili bir şekilde atfedilmesine yaslandığı için düzmece bir iddiadır. Dahası, bu iddia Durkheim, Weber, Tönnies ve Simmel gibi yeni ufuklar açmış olan düşünürlerin otoritesine haksız yere başvurmaktadır –haksız yere çünkü, aşağıda savunacağım gibi, bu iddia erken dönem yazarların yanlış yorumlanmalarını ya da epeyce seçmeci bir şekilde okunulmalarını süregenleştirmektedir. Başkalarıysa, bu konuda, modern toplumsal hayatın devletin tahakkümüne girmesinin "topluluk"u nostaljik, burjuva ve anakronistik bir kavram haline getirdiğini ileri sürdü. Bu argüman, bir kez daha, epeyce dar görüşlü ve sekter bir tanıma yaslanmaktadır. Bununla birlikte, bu argümanın yersizliğini yalnızca felsefi zeminde göstermekle yetinmeyip, aynı zamanda "modern" dünyayı son yıllarda önüne katıp süpüren topluluk bilincinin –etni, yerelcilik, din ve bizzat sınıf çerçevesinde– muazzam kabarışını işaret ederek apaçık ortaya çıkarmak mümkün.

Bu kitapta daha önceki tanımlara başka bir tanım daha ilave etmeye kalkışmıyorum. Daha ziyade Wittgenstein'ın tavsiyesine uyulmasını ve "topluluk"un sözcük anlamının değil, *kullanımının* üzerinde durulmasını öneriyorum. "Topluluk" sözcüğünün kullanımının makul bir yorumu, birbiriyle bağıntılı iki öneriyi ima eder gibi görünüyor: Bir insan grubunun üyelerinin (a) birbirleriyle ortak bir şeyleri olduğunu ve (b) bu ortak şeyin onları öbür varsayımsal grupların üyelerinden önemli sayılabilecek derecede ayırdığını. Böylece, "topluluk", benzerlik ve farklılığı eşanlı olarak ima eder gibi görünüyor. Nitekim, bu sözcük, *bağıntısal* bir düşünceyi ifade eder: Bir topluluğun öbür topluluklarla ya da öbür toplumsal kendiliklerle (entity) karşıtlığı. Aslında, topluluk sözcüğünün kullanımına yalnızca böyle bir ayrımı ifade etme arzusunun ya da ihtiyacının vesile olduğunu savunacağım. Bundan dolayı, topluluğun doğasına ilişkin incelememizi bu ayrım anlamını somutlayan öğe üzerinde, yani *sınır* üzerinde yoğunlaştırmamız isabetli olacak gibi görünüyor.

Sınır, tanımı gereği, bir topluluğun nerede başladığını ve bittiğini işaretler. Ama böyle bir işaretleme niçin gerekiyor? Bunun basit bir yanıtı şudur: Sınır, topluluğun kimliğini barındırır ve tıpkı bir bireyin kimliği gibi, toplumsal etkileşimin gerekliliklerinden doğar. Toplulukların birbirlerinden ayrı durmalarından ya da ayrı tutulmayı istedikleri kendiliklerle şu ya da bu yol aracılığıyla etkileşime geçmelerinden ötürü çizilir sınırlar (bkz. Barth, 1969). Sınırların çizilme tarzı tamamen

söz konusu özgül topluluğa bağımlıdır. Ulusal ya da yönetimsel sınırlar gibi bazı sınırlar yasaya bağlı ve yasa tarafından kutsallaştırılmış olabilir. Bazı sınırlar fiziksel olabilir, belki bir sıradağ silsilesi ya da bir deniz tarafından ifade edilebilir. Sınırların bazıları ırksal, dilsel ya da dinsel olabilir. Ama tüm sınırlar ve *herhangi* bir sınırın *tüm* bileşenleri bu denli nesnel biçimde ortaya çıkmaz. Daha ziyade bu sınırların, kendilerini gözlemleyenlerin zihinlerinde var olduklarını düşünmek mümkün. Bu durumda sınır, yalnızca sınırın karşıt yakalarında yer alanlar tarafından değil, aynı yakada yer alan insanlar tarafından da oldukça farklı terimler çerçevesinde algılanabilir.

Burada sınırın insanlara ne anlam ifade ettiğini soruyoruz; ya da daha kesin söylersek, insanların sınıra verdikleri anlamdan söz ediyoruz. Bu konu topluluk sınırının *simgesel* boyutudur ve insanların yaşantılarında topluluğun taşıdığı önemi anlamak istiyorsak, en hayati olan nokta da bu simgesel boyuttur. Bununla birlikte, topluluk sınırlarının büyük ölçüde simgesel bir karakter taşıdığını söylemek yalnızca bu simgelerin farklı insanlara farklı anlamlar ifade ettiklerini ileri sürmek anlamına gelmeyip, aynı zamanda bazı insanların algıladığı sınırların başka bazılarınca son derece algılanılamaz olduğunu ileri sürmek demektir. Sözgelimi, 1974-79 yılları arasında İşçi Partisi'nin kurduğu hükümet, Galler ve İskoçya'nın kendi kendilerini yönetmeleri doğrultusunda öneriler hazırlarken, bu toplumsal kendiliklerin her biri içerisinde kendi sınırlarına belli bir hukuksal ifade kazandırma yönünde yeterince oybirliği olduğu varsayımıyla hazırlıyordu bu önerileri. Ama böyle bir varsayımın yersiz olduğu sonradan görüldü. Tartışma, yönetim hakkının devredilmesinin iyi olup olmayacağı ya da bu iktidarın veya karar verme yetkisinin yeni otoritelere devredilip edilmemesi sorununun ötesine sıçradı. Sorun daha ziyade bu kendilikler *içerisinde* yer alan insanların, Whitehall* tarafından tasavvur edilen sınırların kendileri açısından da en belirgin sınırlar olup olmadığını tartışmalarına neden oldu. Bundan böyle sorulan soru basitçe "İskoçyalılar İngilizlerden farklı mıdır?" olmaktan çıkıp, "Tikel bir İskoçyalı olarak başka bir tikel İskoçyalıdan ne bakımdan farklıyım?" sorusu haline geldi. Başka bir anlatımla, İskoçya'yı İngiltere'den ayıran sınır, bir kuzeyli açısından onu güneyliden, Glaswegliyi Edinburghludan, Shetlandlıyı

* Britanya'nın belli başlı bakanlıklarının yer aldığı Londra'daki işlek caddenin adı (ç.n.).

Orcadlıdan, bir Shetland adasının sakinlerini öbür adanın sakinlerinden, bir Shetland adasındaki kasabalıyı başka bir kasabanın yerlilerinden ayıran sınırdan daha mı anlamlıdır? Bu şekilde kurulmuş bir ölçekte "aşağıya" doğru inildikçe bu sınırlar belli bir topluluğun üyeleri açısından daha da önem kazanır, çünkü bu düzeyde sınırlar insanların hayatlarının gittikçe daha mahrem alanlarıyla bağıntılı hale gelir ya da kimliklerinin daha tözsel alanlarına gönderme yapar.

Üstelik, bu ölçekte aşağıya inildikçe "topluluk"un retorik bir uydurmadan daha fazla bir şey olduğunu görmek mümkün. Hükümet liderleri Ortak Pazardan bir "topluluk" olarak söz ettiklerinde retorik bir düşkünlük sergiledikleri, gerçeklikte bulunmadığı çok bariz olarak fark edilen ortak çıkarlar yönündeki bir arzuyu dile getirdikleri düşünülebilir. Ama bir Shetland adasının sakinleri "kendi toplulukları"ndan söz ettiklerinde, gündelik hayatın toplumsal sürecini oluşturan akrabalık, komşuluk, çekişme, tanışlık ve kıskançlıkla bağlı tüm bir duygular demetiyle donatılmış bir kendiliğe, bir gerçekliğe gönderme yapmaktadır. Bu düzeyde topluluk, belagata dayalı bir soyutlamadan daha fazla bir şeydir: Hayati denilebilecek derecede bir bilince yaslanır.

Şu halde, bu topluluk bilinci topluluğun sınırlarının, bizzat büyük ölçüde etkileşim halindeki insanlar tarafından oluşturulmuş sınırların algılanmasında özetlenir. Elinizdeki kitabın başlığı kısmen bu sürece, sınırların simgesel oluşumu sürecine gönderme yapmaktadır. Ama, topluluk bilincinin simgesel bileşenlerinin farkına varılmasına ilave olarak, aynı zamanda bizzat topluluk düşüncesinin, yine özünde sınır kavramında kutsallaştırılan topluluk düşüncesinin özünde simgesel olan doğasını açığa çıkarmak zorundayız.

Sınırlar, belli birtakım amaçlarla ve belli bakımlardan birbirlerinden farklı olmaktan ziyade birbirlerine benzedikleri düşünülebilecek öğeleri kuşatarak kapatır. Ama sınırlar aynı zamanda farklı olan öğeleri de işaretleyip ayırır. Bu açıdan alındığında, toplulukların sınırları, tüm bilgi kategorilerinin çizdiği sınırların gördüğü işlevin aynısını görür. Bu total bilişsel depodan bir alt-türü, *toplumsal* bilginin kategorilerini ayıracak olursak, bunun gibi kategorilerin tamamının simgeselliğin damgasını yediğini buluruz (bkz. Needham, 1979). Simgesellik, sözgelimi roller arasında, hayat ve ölüm arasında, hayat döngüsünün evreleri ve statüleri arasında, toplumsal cinsiyetler arasında, kuşaklar arasında, temiz ve kirli arasında ayrım yapan ritüellerde görüldüğü gibi açık

seçik olabilir. Mit ve totemin gizli fantezisinde açık seçik olabilir. Ama bizim simgeselliğimizin büyük kısmı özel bir sözcük dağarına ya da deyimsi* davranışa sahip değil: Simgeselliğimiz daha ziyade, gündelik kullanımda daha araçsal ve pragmatik şeylere (sözcükler gibi) sezgisel olarak atfettiğimiz anlamın parçasıdır. Felsefeciler uzun bir süredir dilin tutumları ifade etme kapasitesinin yanı sıra nesneleri belirtme kapasitesine dikkatimizi çekmişlerdir. Cranston'ın verdiği örnekleri alacak olursak, "özgürlük" ve "demokrasi" gibi sözcükler yalnızca yönetim biçimlerini ve hukuksal statüyü betimlemekle kalmayıp, aynı zamanda da bu biçimlere nasıl bakılacağını anlatır bize. Bu sözcükler "böö" sözcüklerinin (nefreti ya da dalga geçmeyi ifade eden sözcükler) tersine, "yaşa-var ol" sözcükleridir (Cranston, 1954). Benzer şekilde, antropolog Marry Douglas, "kir" sözcüğünün parmak tırnaklarının içindeki parçacıkları göstermekten daha fazla bir şey yaptığını, aynı zamanda bir tiksinme tutumunu, "öğg"ü ifade ettiğini ve bir çareyi, "yıka"yı emrettiğini gösterir (Douglas, 1966).

Şu halde, simgeler, yalnızca başka bir şeylerin yerini tutmaktan ya da başka bir şeyleri temsil etmekten daha fazlasını yaparlar. Aslına bakılırsa, tüm yaptıkları bundan ibaret olsaydı geçerliliklerini kaybederlerdi. Simgeler aynı zamanda kendilerini kullananlara, anlamlarının bir kısmını kendilerine kazandırmalarına izin verir. Yukarıda zikrettiğimiz kategorilere tekrar dönecek olursak, yaş, hayat, baba, temizlik, toplumsal cinsiyet, ölüm, hekim, bunların hepsi, aynı dili kullananların ya da bu kategorilerin ifade edildiği ve işaretlendiği aynı simgesel davranışa katılanların paylaştıkları simgelerdir. Ama bu simgelerin anlamları aynı biçimde paylaşıl*maz*. Simgelerin her birinin anlamı, bireyin kendine özgü tecrübesinin dolayımından geçer. "Babalık" üzerine düşündüğüm zaman, benim genel olarak ebeveynlik hakkındaki düşünümlerim, *benim* babalık tecrübem ve *benim* çocukluk tecrübem tarafından biçimlendirilir. Yönetim yetkisinin devri için yapılan referandumda oy kullanan bir İskoçsam ben eğer, kendimi yalnızca İngilizlik çerçevesinde değil, kendi kişisel tecrübem –Shetlandlı bir balıkçı, Kincardinli bir çiftçi, Fifeli bir madenci ya da Clydesideli bir gemi

* Idiomatic: "Kimi sözcüklerin belli eylemler, ilgeçlerle kullanılarak yaptığı kalıplaşmış öbekler: 'temizlik yapmak'...'etmek' değil. 'Namaz kılmak, aptes almak, makine gibi (çalışmak), ömür boyu...' gibi". Beşir Göğüş, *Anlatım Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1998, s. 42 (ç.n.).

yapımcısı, baba, oğul, kardeş, bilinemezci, müziksever, sosyalist vb. olarak– aracılığıyla "İskoçluk" üzerine düşünme bağlamında da yoklamalıyım. Simgeler anlam ifade etmekten daha ziyade anlam yaratma kapasitesi sağlar bize.

Toplumsal kategorilerin *hepsi* anlam açısından bu kadar değişiklik arz etmez. Anlamları en kaygan olan, ayrıntısına inilmesi en zor olan toplumsal kategoriler genellikle en müphem simge sistemiyle kuşatılmış olan kategorilerdir. Bunun gibi örneklerde kategorilerin içerikleri o kadar belirsizdir ki, büyük ölçüde ya da yalnızca simgesel sınırları içerisinde var olurlar. Adalet, iyilik, yurtseverlik, ödev, sevgi, barış gibi kategorileri kesin bir tarzda telaffuz etmek neredeyse imkânsızdır. Bunun gibi kategorileri kesin bir tarzda telaffuz etme girişimi istisnasız tartışmaya, bazı durumlardaysa daha kötü sonuçlara yol açar. Ama bunların anlam *silsilesi* genel olarak kabul gören bir simge içerisinde yorumlanabilir –tam da savunucularına kendi anlamlarını iliştirmelerine izin vermesi sayesinde. Bu insanlar simgeyi paylaşırlar, ama anlamlarını da paylaşmaları gerekmez. Topluluk işte böyle bir sınır ifade eden simgedir. Bir simge olarak topluluk genel olarak üyelerinde barınır; ama anlamları üyelerinin topluluğa kendi benzersiz yönelimleri uyarınca değişir. Anlamın bu değişebilirliği yüzünden topluluk bilincinin, topluluğun simgesinin manipüle edilmesi yoluyla canlı tutulması gerekir. Topluluğun sınırının gerçekliği ve etkililiği –bundan ötürü bizzat topluluk–, topluluğun simgesel olarak inşa edilmesine ve süslenmesine bağımlıdır. Elinizdeki kitap bu süreçle en genel olarak bağdaştırılan görünümlerin bazılarını tartışmaktadır.

SİMGESELLİK VE ANLAM

Ronald Dore, "Shinohata'da yaşıyorsanız eğer, 'dış dünya' yolun üç yüz metre berisinde başlar" (Dore, 1978: 60) diye yazmıştır. Topluluğu yalnızca yerellik çerçevesinde yorumlamamalı, daha uygun bir şekilde, Dore'nin yirmi beş yıl boyunca çeşitli aralıklarla incelediği Japon köyünü akıcı ve duygulara hitap eden bir tarzda betimlerken kastettiği anlamda yorumlamalıyız: Aidiyetin birincilliği duygusu. Topluluk, bir kimsenin ait olduğu ve akrabalıktan daha büyük, ama "toplum" dediğimiz soyutlamadan daha dolaysız olan bir kendiliktir. Topluluk, insanların eviçinin sınırlarının dışında kalan toplumsal hayata ilişkin

en temel ve tözsel tecrübelerini edindikleri alandır. Bu alanda insanlar *akrabalığın* sınırlarını algılama yeteneğiyle –yani akrabalık– olmayanla yan yana koyarak– akrabalığın anlamını öğrenirler; yakın toplumsal ilişkilerin yarattığı duyguları ve bunları dışavurma kapasitesini ya da bunları toplumsal ilişkilerinde kullanma kapasitesini edinirler. Bundan dolayı, topluluk, bir kimsenin nasıl "toplumsal olunacağı"nı öğrendiği ve uygulamayı sürdürdüğü alandır. Tanımlanmaya kolayca elvermeyen bir kategoriyi öbür tanımlanamaz kategoriyle ikame etme riskini göze alarak, topluluk bir kişinin "kültür"ü edindiği alandır diyebiliriz.

Toplumsal olmayı öğrenmek grameri ya da Otoyol Kurallarını öğrenmeye benzemez. Toplumsallık bir kurallar demetine indirgenemez. Kültürde kural-benzeri ilkeler saptamak mümkün elbette. Böylece, sözgelimi, Sierra Leone'deki Temnelilerin bedenin yukarı kısmıyla ilgili davranışlarda sağ eli kullanırken, sol eli bedenin aşağı kısmıyla ilgili davranışlarda kullandıklarını söyleyebiliriz (Littlejohn, 1972). Whalsay Shetland Adalılarının kamuya açık tartışmalardan ya da kanaatlerini kamu önünde ortaya atmaktan kaçındıklarını ileri sürerek, buna benzer bir genellenmiş ifadeyi ortaya koyabiliriz (Cohen, 1977). Bu "ilkeler"e pratikte o denli uyum gösterilir ki, bunların ihlali durumunda, ihlali yapan kimse bir yabancı ya da sapkın olarak tanımlanır. Gelgelelim, bu "ilkeler" sabit ve paylaşılan bir gerekçeyle müphemlikten uzak olan ya da bariz bir şekilde bağdaştırılmamalarından ötürü daha nesnel olan kurallardan ayrılırlar. Temneliler sol-el ya da sağ-el kullanma alışkanlığı arasında bir ayrım yapabilir pekala, ama bu, Temnelerin hepsinin bunu aynı nedenle yaptıkları, herhangi bir "bilinçli" neden olduğu ya da Littlejohn'un yetkili olduğu varsayılan bilgi kaynağının kendi davranışlarına ilişkin önerdiği yorumları kabul edecekleri anlamına gelmez. İnsanlar bunun gibi yönerge ve yasaklara kendi anlamlarını iliştirirler. Bu açıdan, söz konusu yönerge ve yasaklar toplumun *kuralları* olmaktan daha ziyade toplumun simgesidirler. Nitekim, kültürü edinen insanlardan ya da toplumsal olmayı öğrenen insanlardan söz ettiğimizde, bu insanların kendilerini toplumsalla donatacak olan simgeleri edinmekte olduklarını kastederiz.

Bu simgesel donanım sözcük dağarıyla karşılaştırılabilir. Sözcükleri öğrenmek, dilin bileşenlerini edinmek, size öbür insanlarla iletişim kurma kapasitesini kazandırır, ama öbür insanlara neyi ileteceğinizi

söylemez. Simgelerle de buna benzer bir şeyler olur: Simgeler bize *ne* anlatmamız gerektiğini söylemez, yalnızca anlam yaratma kapasitesi kazandırır. Simgeler tarafından oluşturulan kültür, tüm üyelerinin dünyaya aynı biçimde anlam vermelerini sağlayacak şekilde dayatmaz kendisini. Tersine, kültür, üyelerine yalnızca anlam yaratma kapasitesi sağlar ve topluluğun tamamı dünyaya birbirine benzer türde anlam verme eğilimine giriyorsa eğer, bunun nedeni herhangi türden belirlenimci bir etki değil, topluluğun üyelerinin dünyaya anlam verirken aynı simgelere başvurmalarıdır. Topluluğun esas göndergesi, üyelerinin genelde ya da özgül ve önemli çıkarlar açısından şeylere birbirine benzer bir anlam vermeleri ya da benzer bir anlam verdiklerine inanmaları ve dahası, bu anlamın başka biryerlerde verilen anlamdan farklı olduğunu düşünmeleridir. Topluluğun insanların yaşantılarındaki gerçekliği, bu yüzden, insanların genel bir simgeler demetine bağlanmış olmalarında zorunluluk kazanır. Daha sonra eğileceğimiz sınır-muhafazası sürecinin büyük bölümü simgenin bu genelliğinin muhafazası ve daha da geliştirilmesiyle ilgilidir. Ama burada tekrar vurgulamalıyız ki, simgenin paylaşılması anlamın paylaşılmasıyla zorunlu olarak aynı şey değildir.

Böylece, insanların kendi topluluklarını yaşantılamaları ve anlamaları topluluğun simgeselliğine yönelişlerinde yatar. Şu halde, topluluk kavramını analitik olarak açıklığa kavuşturma girişiminde atılacak hayati bir adımın simgesellik, kültür ve anlam arasındaki bağıntıların biraz daha fazla tartışılmasından geçtiği açık olsa gerektir.

Yakın tarihli antropoloji literatüründe en fazla onaylanan bir önerme haline gelen bir cümlede Geertz şunu ilan eder: "...İnsan kendi ördüğü anlam ağlarında asılı kalmış bir hayvandır". Bu ağlar, analiz edilmesi "...yasa arayışında olan bir deneysel bilimi değil, anlam arayışında olan bir yorumlama" çabasını gerektiren "kültür"ü oluşturur (1975a: 5). Geertz'in bu kesin ve düzgün formülleştiriminde birbiriyle bağıntılı ve güçlü üç ilke barınıyor. Birincisi, kültür ("anlam ağı"), Durkheimvari bir toplumsal olgu demeti ya da Marksist üstyapı gibi insanlara dayatılmaktan daha ziyade insanların toplumsal etkileşimleri aracılığıyla insanlar tarafından yaratılır ve sürekli olarak yeniden yaratılır. İkincisi, aralıksız bir süreç halinde olan kültürün ne belirlenimci gücü vardır ne de nesnel olarak tanımlanabilir göndergeleri ("yasa"). Üçüncüsü, kültür daha ziyade insanları toplumsal davranıştaki anlamı

algılama ya da toplumsal davranışa anlam iliştirme yeteneğiyle donatan kapasitede açıkça görülebilir. Davranış içsel olarak anlam "barındırmaz"; daha ziyade bir yorumlama edimiyle davranışın anlamlı olduğu düşünülür: Bizler, gözlemlediğimiz şeye "anlam veririz". Verdiğimiz bu anlam "bize aittir" ve davranışı gerçekleştirenin amaçladığı anlamla çakışabilir de, çakışmayabilir de. Böylelikle, etrafımızda sürüp giden ve katıldığımız davranışı "anladığımız" ölçüde davranışı yorumlarız ve bu yorumdan hareketle edimde bulunuruz; davranışa anlam iliştirmeye bakarız. Toplumsal etkileşim bunun gibi yorumlara yaslanır. Toplumsal etkileşim, özünde, anlamların gördüğü iştir.

Yorum, hatırı sayılır ölçüde, *faule de mieux** "öznellik" dememizi gerektiren öğeyi içerir. Öznellik, toplumsal etkileşimin bir görünümü olduğunda açık seçik bir tarzda kesinliksizliği, tam bir eşleştirmenin olmamasını, müphemliği, mizaca göre değişebilirliği gündeme getirir. Başka bir anlatımla, aynı fenomene eğilen farklı insanların bu fenomen hakkındaki yorumlarında birbirlerinden belli birtakım açılardan ayrı düşmeleri muhtemeldir. Bu fenomen özellikle hayatlarının genel bir görünümüyse eğer, insanlar bu farklılığın farkına varmayabilirler. Şu halde, insanların yaptıkları yorumlarda anlaşamamaları, aralarındaki etkileşimin başarısına engel değildir. Esasen, sık sık görülen örnekler etkileşimin başarısını göstermektedir. İnsanlar davranışı hâlâ *kendi* ihtiyaçlarına göre öznel (ve yorumsal) olarak kesip biçmelerine rağmen, genel geçer noktaları bulabilirler.

Bu yorumlar tesadüfi değildir. Verili bir toplumun karakteristik terimleri çerçevesinde yapılma eğilimindedirler ve söz konusu toplumun dili, ekolojisi, inanç ve ideoloji gelenekleri ve benzerlerinden etkilenirler. Ama değiştirilemez de değildirler. Daha ziyade hem bireyler arasındaki hem de bir bütün olarak toplum ve onun sınırlarının dışındakiler arasındaki etkileşim vesilelerine duyarlıdırlar. Böylesi yorumların vasıtaları simgelerdir. Simgeler doğaları gereği yoruma izin verirler ve kendilerini kullananlara yorumsal manevra alanı sunarlar. Simgeler genellikle başka şeylerin "yerine geçen/temsil eden" şeyler olarak tanımlanır. Ama simgeler bu "öbür şeyler"i müphem olmayan tarzda temsil etmezler: Esasen, yukarıda savunduğumuz gibi, böyle yapabileydiler yüzeysel ve gereksiz olurlardı. Tersine, simgeler, öbür

* Yerine daha iyi bir terim konulamadığı için; daha iyisi bulunana kadar (ç.n.).

şeyleri, genel biçimlerinin bir grubun üyeleri arasında muhafaza edilebilmesine ve paylaşılabilmesine izin verecek yollardan "ifade ederler"ken, tekdüze anlamın kısıtlanımlarını bu insanlara dayatmazlar. Simgeler böylece şekil verilebilir olduklarından, bireyin koşullarına "uymaları" sağlanabilir. Bu sayede bireylerin kendi bireyselliklerinden vazgeçmeksizin bir topluma olan bağlılıklarını yaşantılayabilecekleri ve dışavurabilecekleri kanalları (media) sağlayabilirler. Simgeler o denli çok-yönlüdürler ki, sıklıkla özgün anlam kalıplarına uydurulabilirlerken, aynı simgeyi aynı anda kullanan başka kimseler bu çarpıtmaların farkına varmazlar.

Şu simgeyi ☮ bir örnek olarak alalım. Bu simgenin belirgin bir şekilde öne çıkarıldığı herhangi bir gösteri yürüyüşünde ya da işlemde, simgenin yandaşları kendilerini rahatça onunla bağdaştırabilir ve esasen belli türden bir söylemin amaçları bakımından kendi konumlarının yeterli bir dışavurumu olarak görebilirler. Oysa, kendi aralarında çokyanlılığa karşıt olarak tekyanlılığın erdemlerini, bir kampanya stratejisi türüne karşı başka bir türün tercih edilebilirliğini, NATO ya da Sovyet bloğu karşısındaki tutumlarını, nükleer silahsızlanmayı desteklemek açısından Hıristiyanlığın, pasifizmin ya da sosyalizmin önemini tartışacak olsalardı, bu basit simgenin, büyük kısmı yalnızca birbirine karşıt olmakla kalmayıp genellikle hasmane olan çok sayıda çeşitli kanaatlerin üstünü örten etkin, ama yüzeysel bir perdah olduğu ortaya çıkardı. Bu durum yalnızca her büyük toplumsal hareketin şaşmaz bir doğrultuda bir çıkarlar koalisyonu olduğunu anlatmış olmuyor. Aynı zamanda simgelerin çokbiçimliliğini tanıtlıyor: Kökten karşıt görüşlere sahip insanlar her şeye rağmen genel simgeler olarak kalan simgelerde kendi anlamlarını bulabilirler.

Verdiğimiz örnek çok özel türden bir simge: Özünde bir amblem, bir işaret. Simgelerin çoğu görsel ya da fiziksel dışavuruma sahip değildir, daha ziyade birer düşüncedir. Bu durum anlamlarını daha da kaygan kılabilir.

Cambridge yakınlarındaki Elmdon topluluğu üzerine yakınlarda yapılan bir çalışma, kasabayla bağdaşmanın farklı kategorilerden sakinleri açısından değişkenlik gösteren anlamlarını inceler. Bazılarına göre "kasaba", onu başka topluluklardan, bilhassa büyük kasabalardan ayıran bir yeri tarif etmektedir. Başkalarına göre, kendilerini "Gerçek Elmondlular" olarak görenler açısından "kasaba", akrabalığı ve sınıfı

çağrıştırmaktadır. Burada "kasabalılık düşüncesi"ni simgesel olarak ele almak uygun olacaktır ve yine bu düşüncenin çeşitli kullanıcılarına açık ve düzgün, ama farklı anlamlar ifade ettiğine dikkat edilmelidir (bkz. Strathern, 1981; 1982a ve b). David Schneider, Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olana benzer bir akrabalık sisteminin –öbür ülkelerinkiyle karşılaştırıldığında oldukça sönük ve zayıf görünebilir– "Amerikalıların aile hayatı koşullarında gündelik davranışlarında üstlendikleri gözlemlenebilecek roller ve ilişkiler..."den oluşan bir sistem olarak değil, daha ziyade bir simgeler sistemi olarak anlaşılması gerektiğini gösterir: İnsanların tecrübeleriyle içi doldurulacak, adı konulmuş bir kutular dizisi olarak (Schneider, 1980). Simgesel olarak işaretlenmiş kategoriler arasında, sözgelimi "dayı/amca", "kuzen" ile bunlara iliştirilen anlamlar arasında zorunlu bir tekdüzelik yoktur. Başka yoldan söylenilecek olursa, bir akrabalık sisteminde adı konulan biyogenetik ve hısımlığa dayalı ilişkiler, sakinlerin kasabayı donattıkları anlamların Elmdon'ın medeni statüsünü tükettiğinden daha fazla tüketmez bu ilişkilere yakıştırılan anlamları.

Toplulukların ister totemler, futbol takımları ya da isterse savaş anıtları biçiminde olsun, önemli birer simge ambarı oldukları uzun bir süredir kabul edilmektedir. Bunların hepsi de bir akrabalık sisteminin kategorileri gibidir: Bir topluluğu öbüründen ayıran simgesel işaretleyicidirler. Gelgelelim, burada geliştirdiğimiz savunu bir parça farklı. Burada bizzat topluluğun ve hem kavramsal hem de maddi bakımdan içindeki her şeyin simgesel bir boyutu olduğu ve dahası, bu boyutun bir tür duygu uzlaşısı olarak var olmadığı savunulmaktadır. Tersine, bu simge boyutu insanların "...ile düşündükleri" bir şey olarak var olur. Topluluğun simgeleri zihinsel kurgulardır: İnsanlara anlam yaratma araçlarını sağlamaktadırlar. Bunu yaparken, insanlara aynı zamanda topluluğun onlar açısından sahip olduğu tikel anlamları ifade etmelerine yarayan araçları da sunarlar.

Bundan ötürü, simgesellik değirmeni açısından hemen her şey, öğütülecek zahire görevi üstlenebilir. Üstelik, üyelerinin hayatlarında topluluğun barındırdığı gerçeklik, tıpkı Schneider'in Chicagonlara ilişkin açıklamasındaki "akrabalık" gibi, simgeseldir. Aynı durum topluluğun sınırı için de zorunlu olarak geçerli olsa gerektir. Tıpkı bir belediye sınırının bir yerleşim yerinin başladığı ve bittiği sınırı işaretlemesi gibi, bir deniz de bir adayı öbüründen ayırabilir. Ama bu sınırlar

topluluğun üyelerinin onlara atfettiği ve onlarda algıladığı anlamlarla doldurulan simgesel haznelerdir. Daha sonra tartışacağımız simgesel davranışın büyük kısmı, böylesi anlamların yaratılması ve sınır çizme işinde kullanılmasıyla ilgilidir.

SİMGE, KÜLTÜR, TOPLULUK

Bu kitapta topluluğa bir morfoloji olarak, nesnel açıdan tanımlanabilir ve betimlenebilir bir kurumlar yapısı olarak yaklaşmadığımız, buraya dek yaptığımız tartışmadan görülecektir. Öyle yapmak yerine, "topluluk"u üyelerinin topluluk tecrübesinden hareketle anlamaya çalışıyoruz. "Topluluk bizim açımızdan neye benziyor? Topluluğun teorik içermeleri nelerdir?" diye sormak yerine, "Topluluk kendi üyeleri açısından ne anlam ifade ediyor?" diye soruyoruz. Yapının biçimini dışsal bir bakış açısından analitik olarak betimlemekten ziyade yapıya nüfuz etmeye, iç nüvesinden hareketle *dışarıya doğru* bakmaya kalkışıyoruz.

Topluluk hakkında buraya kadar çizdiğimiz taslak, topluluğun yalnızca simgesel örtüsü altında tutunum kazanan bir simge ve anlam kargaşası olduğunu belirtir ve daha önceki açıklamalarla, bilhassa işlevselci açıklamalarla karşıtlık arz eder. Durkheim'ın esas ve değişmeyen ilgisi, toplumun üyelerini birbirlerine kopmazcasına bağlayabilen bağlar mekanizmasıyla dayanışmaya yönelikti. Durkheim'ın ekonomik açıdan farklılaşmış bir toplum için önerdiği ideal biçim, farklı işlevlerin üretimci bir bütün içerisinde işe koşulduğu işbölümü modeline yaslanıyordu. Bu modelde insanları bölen farklılık noktaları, onları birleştiren karşılıklı bağımlılık dingilinin çivilerine dönüştürülür. Durkheimcı iştiyak bütünleşmeye yöneliktir. Daha sonraki yazarlar kültürü tıpkı böyle bir bütünleştirici güç olarak değerlendirdiler. Hatta Parsons, kendisinin sınıflandırma şemasında kültüre ayırdığı kutuyu etiketlemek için tam da "bütünleşme" terimini kullanır. Aynı gelenekte yer alan Arensberg ve Kimball, bütünleşmenin anahtar etken ve en üstün işlev olduğu bir topluluk teorisi geliştirmiştir (Arensberg ve Kimball, 1965: ix). Bu "bütünleşmeci" gelenekten ortaya çıkan kültür değişkesi, kültürü bir toplumun üyelerinin genel olarak barındırdığı bir şey olarak ele alır: "Bir düşünme, hissetme, inanma tarzı..." (Kluckhohn, 1962: 25). Oysa yukarıda söylediklerimiz, gerçekte genel olarak barındırılanın çok tözsel bir şey olmadığını, genel olarak barındırılanın içerikten

ziyade *biçim* olduğunu ileri sürdü. İçerik, topluluğun üyeleri arasında büyük bir çeşitlilik arz etmektedir. Bundan ötürü, topluluğun kültürün bağlamını sağlaması ölçüsünde farklı bir topluluk anlayışına gerek var. Biz burada topluluğun bir bütünleştirme mekanizması olarak düşünülmesinden ziyade bir toparlama, cemetme vasıtası olarak görülmesi gerektiğini ileri sürüyoruz.

Şu halde, bu yaklaşımda toplulukta bulunan "genellik"in ille bir tekbiçimlilik olması gerekmiyor. Topluluk, davranışları ya da düşünceleri birbirine benzer kılmaz. Toplulukta bulunan genellik, içeriği (anlamları) topluluk üyeleri arasında kayda değer ölçüde değişebilen *biçimlerin* (davranış tarzlarının) genelliğidir. Topluluğun becerdiği iş, içinde barındırdığı uyumsuzluğun, sınırları tarafından ifade edilen görünüşteki tutunumu altüst etmesini önleyecek şekilde bu çeşitliliği içermektir. Bir topluluğun üyeleri kendi aralarındaki ortak noktaların başka bir topluluğun üyeleriyle paylaştıklarından daha az olduğunu hissetmeye başlayacak olurlarsa, açıktır ki, bu durumda sınırlar anormalleşmiş ve bu sınırların kuşattığı "topluluk"un bütünlüğü sert bir jestle tekzip edilmiş demektir. Bu savununun berisindeki önemli dürtü, bu göreceli benzerlik ya da farklılığın bir "nesnel" değerlendirme meselesi olmadığını vurgulamaktır: Bu bir hissetme meselesidir, bizzat topluluk üyelerinin zihinlerinde yatan bir meseledir. Nitekim, bir topluluğun üyeleri kendi aralarındaki önemli farklılıkları tanısalar da, aynı zamanda kendilerinin birbirlerine başka bir topluluğun üyelerine benzediklerinden daha fazla benzediklerini de varsayarlar. Bunun nedeni tam da, her ne kadar simgelere iliştirdikleri anlamlar değişiyor olsa da, simgeleri paylaşmalarıdır. Aslına bakılırsa, simgeleri genel olarak sahiplenmeleri o denli yeğin olabilir ki, yanıbaşlarındaki kimselerin bu simgelere kendilerininkinden ayrılan anlamlar iliştirdiklerinin hiç farkında olmayabilir ya da buna ilgi duymayabilirler. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, simge, anlamları kesin bir şekilde sınavdan geçirilmeksizin çok etkin bir şekilde bir iletişim aracı olarak işlev görebilir. Flört etmekte olan bir çift arasında şu sözlerle bir duygu alış verişi yapılabilir:

"Seni seviyorum!"

"*Seni* seviyorum!"

Ve bu arada "sevgi" sözcüğünün anlamına ilişkin uzun ve karmaşık bir tartışmaya girmeye de ihtiyaç duyulmaz. Oysa bu sözcük muazzam

karmaşık bir düşünceyi maskeleyen bir sözcüktür elbet. Sözcüğün içerdiği düşünce o denli karmaşıktır ki, bizim bu sevgililerimiz bu sözcüğe tam olarak ne anlam verdiklerini açıklamaya kalkıştıkları taktirde, kendilerini hırçın bir tartışmanın içinde bulmaları işten bile değildir.

Simgeler tam da kesinlik barındırmadıkları için etkindirler. Simgelerin içeriksiz olmadıkları aşikarsa da, barındırdıkları anlam kısmen "öznel"dir. Bu yüzden simgeler, insanların kendilerini bir ortodoksinin zorbalığına tabi kılmaksızın bir "ortak/genel" dili konuşabildikleri, görünüşte benzer tarzlarda davranabildikleri, "aynı" ritüellere katılabildikleri, "aynı" tanrılara dua edebildikleri, benzer giysiler giyebildikleri vb. ideal kanallardır. Böylelikle bireysellik ve genellik uzlaştırılabilir. Tıpkı simgenin "genel biçim"inin kendisine atfedilen çeşitli anlamları toparlaması gibi, bir topluluğun simgesel repertuvarı da topluluk içerisinde bulunan bireysellikleri ve öbür farklılıkları toparlar ve bu farklılıkların ifade edilmesine, yorumlanmasına ve sınırlandırılmasına yarayan araçları sağlar. İçerisinde bireyselliğin tanınabilir olduğu silsileyi sağlar (bkz. Cohen, 1978). Simge repertuvarı farklılıklardan oluşan gerçekliği görünüşteki benzerliğe sürekli olarak öyle bir etkinlikle dönüştürür ki, insanlar farklılıklara rağmen "topluluğu" hâlâ ideolojik bir bütünlükle donatabilirler. Simge repertuvarı topluluğun kendi üyelerini hem birbirleriyle hem de "dışarı"yla olan karşıtlıklarına rağmen birleştirir ve böylelikle topluluğun sınırlarını oluşturup gerçeklik kazandırır.

TOPLULUK: "KLASİK" GELENEK VE CHICAGO OKULU

Kitapta geliştirilecek argümana ilişkin yukarıda sunduğumuz kısa parçaların ardından, bu argümanı topluluğun anlamı konusunda sosyologlar ve antropologlar arasında yürütülmüş olan tartışmanın tarihine daha sağlamca yerleştirebilmek için geriye doğru buna benzer kısa bir adım atalım.

Daha önce şöyle bir anıştırdığımız yüzyıl dönümünde yazan düşünürler, o tarihte yeni olan evrimci teori geleneği içerisinde çalışıyorlardı. Toplum teorisyenleri, organizmaların zamanla gitgide geliştiğini ve değişen koşullara uyum sağladığını belirten görüşü doğa bilimcilerinden devralmışlardı. Darwin, bu uyumu gösteremeyen organizmaların

yok olacaklarını savunuyordu. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında toplum teorisyenlerinin, sürgün veren kentleşme, sanayileşme, toplumsal ve coğrafi hareketlilik ve bu gelişmelerin peşinden gelen daha fazla heterojenlikten oluşan o günün çağdaş koşullarına uyum sağlayabilmek için *toplumsal* organizmaların göstermeleri gereken değişimin doğası konusunda spekülasyon yaptıklarını görüyoruz. Bu spekülasyonlar çoğunca görünüşte tarihsel olarak ayrı iki toplum tipi arasında kurulan karşıtlığa yaslanıyordu. Sözgelimi, Maine, ilişkilerin özünde doğumla belirlendiği ve kan bağına dayalı mertebe düzeni aracılığıyla büyük ölçüde değiştirilemez olan hiyerarşiler üzerinde kurulduğu toplum tipini, ilişkilerin belli bir ölçüde özgürlükle kurulduğu ve hukuksal anlaşmaya yaslanan toplum tipiyle yan yana koyar. Birinci tipi "statü" toplumu olarak, ikincisini "sözleşme" toplumu olarak nitelendirir. Birincisinden ikincisine geçişte görülen esas dönüşüm, toplumsal eylemin kısıtlanması ve bir kişinin toplumsal ilişkiler evreninin tanımlanmasında akrabalığın gitgide önemini kaybetmesi ve "birey"i doğurmasıdır. Tönnies, "*gemeinschaft*"dan, yani içtenlik, yakın kişisel bilgi, istikrar toplumundan; bireyin farklı toplumsal ortamlarda farklı amaçlarla etkileşim içerisinde olduğu ego-odaklı, oldukça özgül ve muhtemelen kesintili ilişkilerle nitelenen bir toplum olan "*gesselschaft*" arasında cereyan eden bir geçişi betimledi. Durkheim bu toplumları birer ikili tip olarak aldı; birincisini mekanik dayanışma olarak, benzerliğe yaslanan ve benzemezliğe tahammül edemeyen (ve bu yüzden güdük bir işbölümünden daha fazla bir şeyi içeremeyen) toplum olarak; ikincisini organik dayanışma olarak, farklılığın işbirliğine dayalı ve bundan ötürü uyumlu, karmaşık bir bütün halinde bütünleştirildiği toplum olarak nitelendirdi. Burada birey yine, uzmanlaşmış faaliyetlerin bir bileşimidir.

Bu çeşitli yaklaşımlarda bulunan ortak görüş, bireylerin toplumsal hayatlarının yalnızca emek cephesinde değil, toplumsal ilişkilerinin tamamında gitgide uzmanlaştığıdır. Bireyler artık farklı insanlarla farklı ve sınırlı amaçlarla ilişkiye girmektedir. Böylelikle hayatlarını çeşitli düzeylerde ve muhtemelen farklı ortamlarda sürdürmektedirler. Bundan dolayı bireyler başka insanların çoğu tarafından, yalnızca onları etkileşime sokan gerekçe çerçevesinde tanınmaktadırlar –müşteri, fırıncı, vergi memuru, rahip vb. olarak. Muhtemelen çekirdek hısımlıkla kısıtlı olan en yakınları hariç, "bütünlüklü" toplumsal kişi modernliğe

aykırıdır. Toplumsal kişiler daha ziyade hukuksal kendilikler, çeşitli toplumsal sahnelerdeki küçük rollerin geçici oyuncuları haline gelmişlerdir. Bundan dolayı, modernlik içerisinde davranışın özgül bir hedef gözetilerek kalıba dökülmesi gerekir; Weber'in oldukça kederli bir tarzda gözlemlediği gibi, davranış "rasyonel" olmak zorundadır. Durkheim'a göre, böyle bir kalıba dökme işi, yapısal düzenleme biçimine bürünmek zorundadır: Parçaların tekil çıkarları, indirgenemez bütüne tabi kılınmalıdır. Bundan daha azı olduğunda normsuzluğun, kurallardan arınmanın, *anomie*'nin patolojisi ortaya çıkar.

O halde, bu görüşe göre, sözü edilen dönüşüm, bireyleri, toplumsal hayatlarının bütününü fiilen kendi total toplumsal evrenlerini oluşturan insanlar arasında sürdürdükleri; birbirlerini eksiksiz ve kişisel olarak tanıdıkları bir ortamın sunulduğu ve sürekli olarak büyük ölçüde birbirinden ayrılamaz olan akrabalık, komşuluk, akranlık bileşenlerinden oluşan bir rejime tabi kılındıkları bir toplumsal bağlamdan çekip çıkarır, bireylerin kendi kurdukları farklı ilişki dizilerinde kendi yollarını bulmak zorunda oldukları, anonimliğin biçimlendirdiği, açık seçik ve kısıtlı işlevler tarafından nitelenen başka bir toplumsal bağlama yerleştirir.

Bu yazarların geride bıraktıkları evrimci mirasın, daha sonraki yorumcuların bu yazarların betimledikleri dönüşümleri hem tarihsel hem de toplumsal dönüşümler olarak görmelerine yol açmış olması belki de şaşırtıcı değil. Dahası, bu yazarlar topluluğun (toplumsal hayatın bir niteliği olarak ele alınır), onu şimdi artık anakronik bir kip haline gelmiş olan tarihsel olarak önceki toplum tipiyle bağdaştırarak, modern toplumda bulunmadığı ya da hayli zayıfladığı sonucuna vardılar. Bu görüş Chicago Okulu olarak bilinen sosyoloji ve antropoloji geleneğinde daha da geliştirildi. Başlangıçta Robert Park, Ernest Burgess ve daha sonra Louis Wirth'ün öncülük eden kent incelemelerine yaslanan okul, kent etnografisine ilişkin ünlü bir *oeuvre** ortaya koydu; ve Redfield'in kent ve kır hayatının karşılaştırılması konusundaki ufuk açan çalışmaları Horace Miner, Oscar Lewis ve öbür araştırmacılar tarafından sürdürüldü. Bu Amerikan geleneğinin yöneliminde Durkheimcılık ağır basıyordu ve bu yönelim Maine, Durkheim, Weber, Tönnies ve öbürlerinin, özünde tarihsel toplumsal değişme ve gelişme teorilerini sağladıklarını belirten uzlaşımsal görüşe yol açtı.

* Toplu eser, çalışma (ç.n.).

"Klasik" ustaların bu tarz bir okunuşunun kısmen Durkheim ve Weber'in ortaya koydukları çalışmaların büyük bölümünün, kendi toplumlarında reforma duyulan ihtiyaç bakımından taşıdıkları polemikçi doğalarına ve kendi dönemlerinin koşullarıyla açık seçik ilgilenmelerine yaslandığı varsayılabilir. Bu durum ayrıca, yine kısmen Marx, Engels ve daha sonraki Marksist tarihçilerin ortaya koydukları kapsamlı tarihsel süreç teorisine karşı çıkılması yönünde hissedilen ihtiyaca bağlanabilir. Bu yorumla eleştirel bir tarzda uğraşmak bu kitabın amacını aşıyorsa da, bu yoruma bir çekince ilave etmek isabetli olacaktır. Weber, kendisinin şaşmaz sosyolojik metoduna sadık bir şekilde, özünde "ideal" tiplere, yani ampirik benzeşikliklerden yoksun analitik kurgulara ilişkin açıklamalar sağladığını mükemmel bir açıklıkta dile getirmişti. Dahası, pratikle ilgileniyordu; "irrasyonellik"i kesip atmakla değil, *anlamak*la ilgileniyordu. Verimliliğin, "nihai amaçlar etiği"nin sevecenlikle, bir "sorumluluk etiğiyle" yumuşatılması ve bir araya getirilmesi gerekir. Bunlar, der Weber, "...mutlak karşıtlıklar değil, daha ziyade ilavelerdir..." (1948: 127).

Hem Durkheim hem de Weber değişmeye *ihtiyaç* olduğunu savundular. Ama birer toplum gözlemcisi olarak ikisi de, değişmenin ortaya çıkışının herhangi bir kaçınılmazlık arz edeceğini ya da değişmenin doğurduğu toplumsal biçimlerin herhangi bir yekpare karakter taşıyacağını varsaymayacak kadar dirayetli ve duyarlıydılar. İkisi de nasıl kendilerine özgü bilinmezciliklerini muhafaza ederken din konusuna sosyolojik açıklamalar getirmede yeni zirvelere ulaştıysalar, yine aynı şekilde kapitalist ekonominin toplumsal sonuçlarını, onun birer mazeretçisi olma konumuna itilmeksizin, olağanüstü bir öngörü ve netlikle serimlediler. Fustel de Coulanges gibi evrimci teorisyenlerin tesiri Durkheim'ın çalışmalarında bariz bir şekilde görülse de, Durkheim'ın mekanik ve organik dayanışmaları tarihsel olarak uzlaşmaz toplum tipleri olarak değil, daha ziyade toplum içerisinde herhangi bir zaman kesitinde yer alan birbirine karşıt eğilimler olarak gördüğü en az o kadar barizdir. O nedenle, Rousseau gibi Durkheim da genel çıkarı isteyen bir toplumsal tini doğuracak politik yapıların oluşturulması yönünde çağrılarda bulunmasına karşılık, bu yapıların aşikar temellerinin, örneğin meslek dernekleri etrafında örgütlenen sektörel çıkarlar olacağını kabul eder. Bu iki eğilim bir şekilde çakışan farklı tarihsel çağların arketipik kiplerini temsil etmez. Bunların her biri daha ziyade,

Durkheim'a göre, bireyin toplumla ilişkilerindeki farklılıkları –bundan dolayı, toplumsal süreç kiplerindeki farklılıkları– dile getirir. Mekanik dayanışma toplumsal olarak kurulmuş bireylerin toplamıdır: "Bizlerin içinde yaşayan ve edimde bulunan toplum"dur (1964: 129). Organik dayanışma bireyler *tarafından* kurulmuş toplumdur; burada bireyleri birbirlerinden ayıran farklılıklar aynı zamanda dayanışmacı bir bütün içinde bütünleşmelerinin ve işbirliği yapmalarının da temelleri haline gelir. Bu, "her bireyin kendine özgü bir eylem alanına sahip olduğu, yani kişiliğe sahip olduğu taktirde mümkün" olan bir dayanışmadır (1964: 131). Şu halde, Durkheim, iki farklı toplumu ya da farklı tarihsel çağlardaki bir toplumu değil, daha ziyade verili bir tarihsel uğrakta yer alan toplumun iki boyutunu betimlemektedir:

> Birincisinde toplum dediğimiz şey, grup üyelerinin hepsine genel olan az veya çok örgütlü inançlar ve duyarlılıklar totalitesidir: Kolektif tip budur. Öbür yandan, bizlerin ikinci kertede dayanışma halinde bulunduğumuz toplum, belirli ilişkilerin birleştirdiği farklı, özel işlevlerden oluşan bir sistemdir. Bu iki toplum gerçekte yalnızca tek toplum oluşturur. Bunlar bir ve aynı gerçekliğin iki boyutudur... (1964: 129).

Nitekim, mekanik dayanışmalar aynı zamanda organisizmi tezahür ettiren toplumlarda var olmayı sürdürürler. Topluluğun uzlaşımsal olarak mekanik dayanışmayla bağdaştırılmasını kabul edersek (bunu dışlayıcı bir bağdaştırım olarak kabul etmeksizin!), topluluğun bu karmaşık toplumsal biçimler içerisinde var olmayı sürdürdüğü sonucunu çıkarabiliriz. Başka bir yazar, mekanik dayanışmanın tarihsel bir uydurmadan daha ziyade benzerliğin –genelliğin– yapmacık bir dışavurumu olduğu yönündeki görüşüne dayanak olarak yukarıdaki pasajı gösterir. Bu, bir mümkün ve mevcut değişkenler evreninden (*organik* kendilikten) seçilmiş özgül ve sınırlı değişkenler çerçevesinde oluşturulan bir benzerliktir (Boon, 1982: 54-5). Elinizdeki kitabın argümanı çerçevesinde bu görüşün, sınırın simgesel olarak inşa edildiğini savunmaya vardığı söylenebilir. Bu alternatif okumada, topluluk ve komünal olmayan ilişkilere girme, birbirinden ayrılmakla birlikte tamamlayıcı olan toplumsal hayat kipleridir. Boon, bu toplumsal hayat kiplerine Durkheim'ın yakıştırdığı terimlerden "aynı madalyonun iki yüzü" olarak söz eder (1982: 63). Aşağıda Boon'un "tamamlayıcı karşıtlık" kisvesine bürünen bu düşüncesine geri döneceğiz.

Gelgelelim, bu iki toplumsal hayat kipinin birbirini tamamlayıcı oldukları, Durkheim'ın kurduğu ikiliği kendilerinin yaptığı kır ve kent toplumları ayrımının paradigması olarak kullanan Chicago kuramcıları tarafından büyük ölçüde ihmal edildi. Daha sonraları küçük değişiklikler taşıyan yeni anlatımlarında söz konusu ayrım, çizgisel bir ölçekte derecelendirilmiş bir ayrım olarak sunuldu. Ama erken dönem kent sosyologları bu dereceli ayrımı toplumsal hayatın niteliğindeki mutlak bir farklılığın belirtisi olarak ele aldılar. Kır toplumu ("topluluk") küçük, dar görüşlü, istikrarlı ve "yüz yüze"ydi: İnsanlar birbirleriyle her birinin öbürüne ilişkin sahip olduğu kapsamlı bir bilginin donattığı "bütünlüklü" toplumsal kişiler olarak etkileşime giriyorlardı, ilişkileri sıklıkla hısımlık ve kandaşlık bağlarınca payandalanıyordu. Bu, insanların göreneği kendi başına değerli saydıkları ve kendi geçimlerinin üretiminde makul derecede bir kendine yeterlilik potansiyeline sahip oldukları için kendi hayatlarını temelde denetim altında tuttuklarını hissettikleri (her ne kadar doğanın ve ilahi varlığın kaprislerine maruz olsa da) geleneksel ve muhafazakâr bir hayat tarzıydı.

Kent hayatının yukarıda tarif edilenden hemen her bakımdan farklı olduğu ileri sürüldü. Kent hayatı bireyin zihinsel olarak yeniden koşullandırılmasını ve kırsal bölgelerden gelen göçmenler söz konusu olduğunda yeniden toplumsallaştırma ile bu sonucun elde edilmesini gerektiriyordu. Ama kentli kişi gerçekten evrimin daha sonraki bir aşamasının ürünüdür ve kır kesimindeki kuzenlerinin daha gelişkin bir türüdür. "Kent" diyordu Robert Park, "Medeni insanın doğal ortamıdır". Daha sonra Spengler'i alıntılayarak, gelişmiş insanın kentin bir yaratığı olduğunu göstermeye çalışır ve "Dünya tarihi kent insanın tarihidir" diye yazar (1925: 3). Kent toplumunda birey, toplumsal hayatını bir bağlamlar çokluğunda sürdürür; bağlamın birinde ikamet eder, öbüründe çalışır, daha başka bağlamlara yolculuk yapar, boş zamanını belki de büsbütün farklı bir bağlamda değerlendirir. Bu bağlamlar çoğulluğu, nüfus ve işlev uyarınca birbirinden net bir şekilde ayırt edilebilir ayrı bölgelere ("ardışık bölgeler") bölünmüş olan kentin ekolojisinde yapısal karşılığını bulur. Topluluğun kalıntıları yalnızca komşuluk düzeyinde bulunur. Gelgelelim, gettolar istisna tutulduğunda, bu ikinci dereceden topluluklar yalnızca yüzeyseldir çünkü bizzat komşuluk, kentin altyapısıyla bütünleşmesi tarafından, toplumsal hareketlilik (ve bundan dolayı geçicilik) tarafından ve üyelerinin taşıdığı roller

çoğulluğu tarafından zayıflatılmıştır (1925: 9 ve sonrası). Kır hayatının eski komünalliği uzmanlaşmış işbölümü tarafından yıkılır ve karşılıklı bağımlılık üzerinde bina edilen bir organik ilişki –sonuçta, karşılıklı özçıkara yaslanan bir organik ilişki– onun yerini alır (s.13-16). Ama bu karşılıklı bağımlılık duygular tarafından değil, işlevsellik tarafından biçimlendirilmiştir:

> Toplulukta bireylerin oluşturdukları birliklerdeki dolaysız, yüz yüze "birincil" ilişkileri dolaylı, "ikincil" ilişkilerin ikame etmesi kentlerin gelişimine eşlik etmiştir (s. 23).

Park, bu "birincil" birliklerin yıkılmasının kendi kuralsızlık, yalıtlanmışlık, hatta suç sorunlarını ürettiğini ve politik aygıtların "kent-öncesi" birincil toplumsallaşma ve denetim kurumlarını telafi etme yönündeki girişimlerinin yetersiz kalacağını kabul eder.

> Toplumsal kopma (segregation) süreçleri, kenti birbirine temas etmekle birlikte nüfuz etmeyen bir küçük dünyalar mozaiği kılan manevi mesafeler oluşturur. Bu durum bireylerin bir manevi ortamdan öbürüne hızla ve kolayca geçmelerini mümkün kılar ve başka açılardan büyük ölçüde ayrılmış olan birkaç farklı sınırdaş dünyada aynı anda yaşamak gibi cazip ama tehlikeli bir tecrübeyi teşvik eder (1925: 40-1).

Biraz daha sonra, aynı janr içerisinde yer alan başka bir yazar, insanların hayatlarındaki bu bölük pörçükleşmeyle (topluluğun kaybıyla?), "kendilerini başkalarının kişisel hak iddialarına ve beklentilerine bağışık kılmanın vasıtaları olarak..." ihtiyat ve kayıtsızlık tutumlarını benimseyerek başa çıkmaya çalıştıklarını düşünür (Wirth, 1951 -1938-: 54). Toplumsal ilişkiler gayri kişisel tutulur:

> Fiziksel bağlantılarımız yakın, ama toplumsal bağlantılarımız mesafelidir... İşlevselcilerin rolünü gösteren ve üniformanın berisinde gizlenen kişisel tuhaflıklara kayıtsız kalan üniformayı görürüz (1951: 55).

Burada yine, kendine özgü yolu her biri benliğinin farklı bir boyutu üzerinde hak iddia eden ve "yalnızca kişiliğinin tekil bir kısmına gönderme yaparak" (s.57) işlev gören birbiriyle bağlantısız bir toplumsal ortamlar çeşitliliği içinde kateden birey imgesiyle karşı karşıyayız.

Böylece bu düşünce okulunun yapısal belirlenimciliği, üyelerinin, kentte toplumsal hayatın bölük pörçükleşmesi ile bireyin sırf bir roller kutusu halinde bölük pörçükleşmesi arasında açık seçik bir nedensel ilişki koyutlamalarına yol açtı. Bu gelenekte kır ve kent toplumları birbirlerinin antitezi olarak ele alındı. Redfield'in "folk" toplumu dediği kır toplumu Park, Wirth ve öbür yazarlarca tarif edilen kent arketipinin her bakımdan tersiydi. Topluluğun klasik ambarı: Kişiselci, gelenekselci, istikrarlı, dinsel, ailevi. Redfield'in "folk" toplumundan "kent" toplumuna kurduğu kesintisiz çizgide ne kadar ileri gidilirse, topluluğun kaybı da o kadar büyür.

Bu konumun uygun bir eleştirisi yine, elinizdeki kitabın kapsamı dışında kalıyor; konuyla ilişkili literatür her halükarda birçok eleştiri barındırmaktadır (Bilhassa bu konumun daha sonraki topluluk incelemelerine uygulanışına gönderme yapan bir çalışma için örneğin bkz. Pahl, 1968; Bell ve Newby, 1971). Burada bizim açımızdan önemli olan, birincisi, bu argüman güçlü bir Durkheimcı tesir sergilese de, gerçekte Durkheim'ın mekanik ve organik dayanışmaların tamamlayıcılığı konusundaki düşüncesine sadık olmadığına dikkat edilmesidir. Bunun nedeni kısmen bu iki tip arasındaki geçişin onları tarihsel olarak uzlaştırılamaz kılan amansız bir değişme süreci olarak değerlendirilmesi ve kısmen de bu argümanın belirlenimciliğinin, insan birliklerinin doğasını tamamen bu birliklerin yapısal bağlamlarının hacim ve ölçek gibi başat boyutlarının bir ürünü olarak göstermesidir. Bu argüman ayrıca psikoloji bakımından çocuksudur; kişisel, rollere dayalı davranışın görünüşünü davranışın edimselliğiyle –çeşitli rollerin kişilik tarafından bütünleştirilmesiyle– karıştırır. Nitekim, bireyin rollerinin çoğulluğu yüzünden parçalandığı düşüncesi, yapısal-işlevsel analizin bir uydurmasıdır. Birey, oynadığı roller çokluğunu uzlaştırır; sözgelimi, bir kadının anne olarak tecrübesi aynı zamanda bir hoca ya da hekim olarak sergilediği performansı da donatacak ve bunların her ikisi de bir arkadaş olarak kişiliğinin birer parçası olacaktır. Böylece, sözünü ettiğimiz kadının davranışlarının çeşitli boyutları, egosunun kopuk bölmeleri olmaktan ziyade, daha büyük bir bütünün oluşturucusudur (karş. Turner, 1962). İkincisi, bunların bir sonucu olarak, söz konusu argüman topluluğun kaybını koyutlarken iflah olmaz bir hata yapmaktadır. "Topluluk"un kentte mevcut olduğunu birçok çalışma bize gösterdi. Son yirmi beş yıl içinde gelişen topluluk eyleminin

tarihi, insanların kendi toplumsal kimliklerini soyut bir toplum duygusundan ziyade kendilerine simgesel olarak yakın ilişkilerle tasvir ettiklerini ve toplumsal yönelimlerini bu ilişkiler arasında bulduklarını bize anımsattı (bunun anımsatılmasına ihtiyacımız varsa şayet). Tıpkı dışkılarıyla kendi bölgelerini işaretleyen atlar gibi (okurun buradaki bayağı metaforu bağışlayacağını umuyorum) insanlar da kendi toplumsal işaretleyicilerini simgesel olarak ortaya koyarlar, en rahat şekilde özümseyebildikleri simgesel sözdağarını kullanır ve daha sonra bu sözdağarına yaratıcı tarzda katkıda bulunurlar. Bu yolla topluluğu oluştururlar. İnsanların "topluluk" kipi içerisinde mi, yoksa daha uzmanlaşmış ve sınırlı bir kip içerisinde mi davrandıkları, bir yapısal belirlenimcilik meselesi olmaktan ziyade sınırların yönetilmesi meselesidir.

CHICAGO OKULUNUN ENKAZI: AÇIKLIĞA KAVUŞAN BAZI MİTLER

Özet olarak, elinizdeki kitapta teorik açıdan insanların topluluğu icat etme yollarını ve bilhassa bu bakımdan değişim süreçleri ve sonuçları topluluğun bütünlüğünü tehdit ettiği zaman topluluğu ve onun sınırlarını yeniden ortaya koymak için simgeleri kullanmada sergiledikleri becerikliliği vurgulamaktayız. Yazdığımız senaryoyu tamamlayabilmek için, topluluğu inatla örtmeyi sürdürmüş olan sosyolojik sisin bir kısmını dağıtmaya girişmemiz gerekiyor.

(i) Basitlik miti ve "yüz-yüze" toplum

Chicago geleneğinin tamamında, kent toplumunun tanım gereği kır topluluğundan daha karmaşık olduğu görüşü bulunur. Bu görüş, toplumların "basit" ve "karmaşık" olarak taksonomik sınıflandırılışmda, yanıltıcı sonuçlarıyla birlikte ifade edildi. Buradaki varsayıma göre, çok sayıda insanın oldukça uzmanlaşmış bir roller dizisini oynadığı bir toplum, göreceli az sayıda insanın buna benzer hatta kimisi oldukça uzmanlaşmış, kimisi daha az uzmanlaşmış çok daha çeşitli roller oynadığı bir toplumdan her nasılsa daha karmaşıktır. Burada insan haklı olarak merak ediyor: "Kimin açısından karmaşık?" Bu ayrımın, karmaşıklığın kurumların ölçeği ve dallanıp budaklanmasıyla orantılı olarak değiştiğini varsayan nicel bir ayrım olduğu ortada. Bu ayrım toplumsal

hayatın nitel boyutuna pek az dikkat ediyor. Metropol toplumlarındaki hayatın gündelik krizlerini müzakere etmeye alışmış olan bizler açısından, bahşiş miktarı konusunda bir taksi şöförüyle ya da kendisine ödenecek ücretin miktarı konusunda bir avukatla ya da işçiliği konusunda bir yapı ustasıyla aramızda çıkacak küçük bir anlaşmazlık, her ne kadar asap bozucu olsa da genellikle soğukkanlılığımızı koruyarak halledip geçtiğimiz meselelerdir. Bunlar tartışmayı şu ya da bu yolla bir sonuca bağlamamızı gerektirir, ama normalde bu gibi olayların hayatlarımızın geri kalanına bulaşmasını ummayız. Ama bunun gibi olayların birbirleriyle ilişkili insanlar arasında ya da birbirleriyle başka bağlamlarda tekrar tekrar ve sık sık karşılaşan insanlar arasında yaşandığında ortaya çıkan sorunlarla uğraşmanın daha zor olacağını tahayyül edebiliriz. Bunun gibi ilişkilerin hem idare edilmeleri hem de bunların yarattığı faaliyet çeşitleri arasında ayrım yapılması, yalnızca kapıyı çarpıp odayı terk etmekten ya da gözü dönmüş bir şöförün karşısında telaşla geri adım atmaktan çok daha karmaşık stratejiler geliştirilmesini gerektirir. Bu ikinci karmaşıklıkla elbette, topluluğun daha küçük ölçekli toplumsal ortamında karşılaşmayı beklememiz gerekecek.

Bu türden ilişkiler arasındaki farklılıklara oldukça duyarlı bir taksonomide Gluckman, birincisini, basit-zeminli olanını, oldukça özgül ilişkileri "tekkatlı" olarak; ikincisini, çok-zeminli olanını "çokkatlı" olarak yaftalamaktadır. Birincisini, sözgelimi Park, Redfield ve öbür yazarların kentli, "karmaşık" toplum olarak nitelendirdikleri "ikincil" ilişkilerin gayri kişiselliğiyle, ikincisiniyse "folk toplumu"nun ya da "küçük topluluk"un "birincil", "yüz-yüze" ilişkileriyle bağdaştırmak ayartıcı görünmektedir. Ama bu ayartmaya direnmek gerek. Her iki tipte ilişkiler her yerde bulunur. Ama bu ayartıya ilke olarak, yüz-yüze toplum nosyonunun "çokkatlılığı" betimlemek için yetersiz bir araç olmasından ötürü direnilmeli.

Küçük ölçekli toplumda insanların birbirleriyle "bütünlüklü kişiler" olarak etkileşime geçtikleri düşüncesi bir basitleştirmeden ibarettir. Böyle bir toplumdaki insanlar birbirleriyle, daha anonim olan büyük ölçekli ortamlarda söz konusu olduğundan daha sık, daha yoğun ve çok geniş bir faaliyetler dizisi esnasında karşılaşabilirler pekala. Ama bu, insanların "kişi" hakkında sahip oldukları bilginin, kişinin uğraştığı özgün faaliyetler (ya da "roller") konusundaki algıları karşısında ağır bastığını söylemek anlamına gelmez. Bu, elbette, tıpkı insanların top-

luluk içerisinde kendi kimlikleri hakkında barındırdıkları varsayımların rol performansındaki stratejilerini etkileyecek olması gibi, kişi hakkında sahip oldukları bilginin o kişinin faaliyetlerini algılayışlarını ve değerlendirişlerini donatacağı anlamına gelir. Rol ve kişilik birbirlerini etkiler; birinin öbürü üzerinde çok baskın çıkan belirlenimci bir etki uyguladığını belirten bir genelleme yapmanın yaslanacağı hiçbir zemin yok. Tıpkı sahnede yer alan bir aktörün üstlendiği dramatik rolü ikna edici –belli bir yorumu yansıtma konusundaki *kendi* kapasitesi bazında ikna edici– bir şekilde oynamaya çalışması gibi, toplumsal aktör de kendi rol performansının kişiliğiyle uygun olmasına çaba harcar. Ötekileri ve/veya kendisini ikna edici olmayan bir performans başarısızlıkla sonuçlanır.

Shetland adasındaki Whalsay topluluğunun erkeklerinin "iyi" birer kaptan olarak görülmelerini sağlayan etkenleri saptayıp tanımlamaya giriştiğimde, bu etkenleri birçok istisnaya davetiye çıkarmayacak bir tarzda genellemenin imkânsız olduğunu fark etmiştim. Bir dizi ilkeyi özetlemek –örneğin iyi denizcilik, başarılı insan yönetimi, çalışkanlık, tecrübe, tedbirlilik düşünceleri– mümkün olmasına rağmen, bunların topluluk içerisinde yeknesak bir şekilde uygulanmadığı açıktı. Tersine, ilkeler farklı insanlar tarafından bir şekilde farklı yorumlanıyor ve farklı insanlara farklı uygulanıyordu (Bu kural esnekliğiyle bir Endülüs kasabası bağlamında daha sonra tekrar karşılaşacağız; aşağıdaki 4. bölüme bakınız). Dahası, bizzat kaptanlar kendi kaptanlık performanslarını kamunun gözünde varsayılan kişiliklerinin ve mürettebatın üyeleriyle olan daha kapsamlı toplumsal ilişkilerinin geçmişi ışığında düzenliyorlardı. Sözgelimi, bir erkek belli bir bağlamda mürettebatının kaptanı olsa da, aynı zamanda onların akrabası, akranı, komşusu ya da okul günlerinden yakın bir arkadaşı olabiliyordu. Bununla birlikte, kaptan köşkünde bir kuzenden ziyade kaptan olarak mürettebatının ona saygı göstermesini sağlamak zorundadır; aksi taktirde mürettebatı üzerinde otorite uygulayamaz. Ama kendisinin topluluktaki göreneksel ve bildik hâl ve tavırlarıyla uyumsuzluk gösterecek şekilde kaptan sıfatıyla davranamaz. Aynı şekilde, kaptan olarak sahip olduğu yetkili konumunu balıkçı mürettebatının *ötesine* taşımaya kalkışması da kabul edilemez olacaktır. Tersine, bu bağlamın dışında davranışları aynı zamanda bir kaptan olan bir kuzenin, arkadaşın ya da komşunun davranışları olmak zorundadır (bkz. Cohen, 1966).

Bu nedenle, çokkatlılık, rollerin hepsi aktörün kişiliğinde kaynaştığı için, rollerin kişilikten arındırılmasına değil, öbür insanlara uygun davranışın sinyallerini vermeye yönelik olarak roller arasında ayrım yapma araçlarına davetiye çıkarır. Gluckman, roller arasında ayrım çizgisi çekmenin karakteristik araçlarının simgesel olduklarını gözlemler: "Farklılaşmamış ve örtüşen rollerin çoğulluğu arttıkça, bunları ayıran ritüeller de artar" (1962: 34) ve ritüel, çokkatlılığın doğasında barındırdığı "temel çatışmaları örtmek üzere iş görür" (1962: 40).

Bu ritüel işaretleyicilerin ille heybetli ya da törensel bir nitelik taşıdıklarını düşünmemiz gerekmiyor. Daha önce ileri sürdürdüğümüz gibi, bunların simgesellikleri çok daha sıradandır: Belki terminolojide, belki hitap kipinde ya da belki kılık-kıyafette barınmaktadırlar. Ama böyle düşünmek daha gerçekçi olmasına rağmen, ritüel işaretleyicilerin önemi azımsanmamalı, çünkü, bu simgesel işaretleyicilerin etkin bir şekilde sergilenişi toplumsal düzenin temelinin büyük kısmını oluşturur.

Simgeselliğin bu bakımdan dramatik kullanımının canlı bir örneği, Epstein'ın sunduğu, Zambia'nın bakırcılıkla uğraşan kesimindeki iki şefin ağırlanması örneklerinin karşılaştırılmasında bulunabilir (Epstein, 1978). Birincisi, Bemba'nın Büyük Şefi olan Chitimukulu büyük ölçüde görmezden gelinir. İnsanlar onu göreneksel saygı jestleriyle karşılamayı ihmal ederler. Başka bir olayda, Chitimukulu neredeyse büsbütün ihmal edilir. Bir üçüncüsünde fiziksel olarak suiistimale bile uğrar. Bir Avrupalı gibi giyinmiş halde üstü kapalı bir arabada yolculuk etmektedir. Epstein'ın mihmandarı, şefin ziyaretini seyredenlerin "ona sanki sıradan bir adammış gibi baktıkları" yorumunu yapar (1978: 31). Şef karşısında selama durmayışını açıklayan başka birisi şunu söyler: "...şu şefe bakın –gömleği giyiş tarzına. Bir kıravat bile takmamış" (s. 32). İkinci ziyaretçi şef, Lunda'nın Kıdemli Şefi olan Mwata Kazembe'ye oldukça farklı muamele edilir. Geleneksel giysileri içinde şaşaalı görünmektedir, müzisyenler ve dansçılar eşliğinde yol alırken büyük heyecan ve coşku yaratır. Aradaki farkı açıklarken bir adam şöyle der:

> Bugün etrafta birçok insan var çünkü şefin davullar ve dansçılarla birlikte geldiğini işittiler; öyle olmasaydı burada pek az insan olurdu. Ama önemli bir şefin yapması gereken de bu...İnsanların kendisine Afrikalı bir şef olarak güven duymalarını, kendisiyle gururlanmalarını sağlamak zorundadır. Bizim Bemba şefimize saygı gösterilmemesinin nedeni budur (s.34-5).

İngiliz kraliyet sarayına ilişkin çalışmasında Carlen'in betimlediği daha az renkli bir simgesel gösteri, rolleri sınırlandırmak için mekânı ve dili kullanır; bu kullanımın, bazı kişileri avantajlı kılarken bazılarını dezavantajlı kılan yargısal doğurguları vardır (Carlen, 1976). Benzer şekilde, Edelman (1964), bürokratik labirentin Kafkavari ekolojsinin bürokrat ile yurttaş arasındaki etkileşimi nasıl etkilediğine, birincisinin gücünü arttırırken ikincisini zor durumda bıraktığına dikkati çeker.

Bunun gibi canlı örnekler bolca bulunabilir çünkü bunların hepsi de davranışın simgesel zenginleştirimini ve kamu sahnesinde roller arasında ayrım çizgilerinin çekilmesini betimler. Ama bunun gibi kamusal ve politik davranışlar çoğunca sıradan insanların gündelik hayatlarındaki beylik davranışı dramatik biçimde gösterir. Benzer şekilde, hoca ve öğrenciler barda hep birlikte bir öğlen yemeği yedikten sonra dersliğe döndüklerinde, herkes öbürü karşısındaki davranışının da buna göre değişmesi gerektiğinin farkında olmalı. Bir baba, çocuğuyla oynamayı bırakıp "disipliner kip"e geçtiğinde, benzer şekilde, çocuğun hâl ve tavırlarında da buna uygun bir değişimin olması gerektiğinin işaretini vermeli ve bunu sağlamalıdır. Her iki örnekte de simgesel vasıtalar (birincisinde belki titr, ikincisinde sesin tonu) söz konusu geçişi işaretlemek için düzenlenir. Bu örneklerde iki konum arasında yeterince ayrım yapılmasında ortaya çıkacak bir başarısızlık, Chitimukulu'nun insanların dikkatini çekmeyi ve kendisine saygı gösterilmesini sağlamayı beceremememesinde olduğu denli utanç veren sonuçlar doğuracaktır.

Jean Briggs, Utku Inuit kültürüne ilişkin yaptığı parlak açıklamada, Utku'nun sıradan din adamı olan Innutiaq'ın, kendisi için kabile üyeleri arasındaki eşitliği açıkça bozan bir otorite talep etme yönündeki başarısız girişimini betimler. Innutiaq'ın Pazar günleri ve Anglikan takviminde gösterilen öbür özel günlerde verdiği dinsel hizmetler onun kulübesinde yürütülüyordu ve bundan dolayı olağanüstü bir sıkışıklık yaşanıyordu: "Yirmi dokuz kişi birden on adım genişliğindeki kulübeye tıkıştık; yamuk duvarlar, yabancı dirsek ve ayakların birbirine geçmesi ve kulübenin tepesinden durmaksızın akan damlalara hedef olmama çabasının yarattığı kargaşa içinde sıkış tıkış oturduk". Çevrelerine saygı göstermenin bir gereği olarak, kalabalık, tören boyunca aynı konumda kaldı –bir gün Innutiaq, kalabalığın kapanış ilahisine dek içeride kalması gerektiğine karar verene dek. Birincisinde insanlar

tüm zorluklara rağmen bu isteğe itaat ettiler. Ama birkaç hafta içerisinde zımni bir başkaldırı başladı:

> Hazin son, Şubat ayında cereyan etti. Birkaç tören boyunca Inuttiaq kalabalığın oturur durumda kaldığı gerçeğini görmezden geldi; ayağa kalkmaları gerektiğine dair hiçbir işaret vermedi. Daha sonraki bir Pazar günü kalabalığın ayağa kalkması gerektiğini çenesini buruşturup ıslık çalarak bildirdi, ama yalnızca birkaç kişi (beş) itaat etti. Onlara bir daha asla emir vermedi; eski durum geçerli olmaya devam etti (1970: 55-6).

Başka bir yenilik girişimi de, insanların bir kulübeye girmeden önce kapıyı çalmaları gerektiği konusundaki fetvasını bir din adamı otoritesiyle kabul ettirme yönündeki girişimi de, yukarıdakine benzer bir başarısızlıkla sonuçlandı. Buradan, Innutiaq'ın basitçe kendisine biçtiği yeni rolü işaretlemek için gerekli kaynaklardan yoksun olduğu sonucunu çıkarmak zorundayız. Bunun gibi enformel önderlik konumu sağlamak için başvurulan dağınık stratejilerin açığa çıkarıldığı başka bir klasik inceleme, W.F. Whyte'ın ünlü *Street corner society* (1955) adlı çalışmasıdır. Kent etnografisi alanında bu yenilikçi çalışmasında Whyte, "mahalle delikanlıları" çetelerinin kendi içlerindeki ve birbirleriyle olan toplumsal ilişkileri inceler, önderlerin kendi yüksek konumlarını tahkim etmek için başvurdukları ustalıkları –bowling oyununda, kız tavlamada ve diplomaside– gösterir ve bu ustalıklar geçersizleştiğinde doğan sonuçları –statünün ve rolleri manipüle etme kapasitesinin kaybı– anlatır.

Topluluğun "basitliği" şeklindeki uydurma nosyon ve herhangi bir koşula bağlanmamış yüz-yüze toplum kavramının birbirinden kopartılamaz ölçüde bağıntılı olduğu açık. Yukarıda önerildiği ve bu kitapta göstermeye çalıştığım gibi, topluluk içerisindeki toplumsal ilişkilerin öbür ortamlardaki ilişkilerden ille *daha* karmaşık olması gerekmez. Belki de bunların farklı olduklarını söylemekle yetinmemiz gerekiyor; ama bu ilişkilerin başka yerlerde görülenlerden daha basit olduğunu belirten görüşü itirazsız kabul edemeyiz. Benzer şekilde, tüm toplumlarda bazı ilişkilerin daha fazla kişisellik arz ederken bazılarının daha fazla gayri kişisellik arz ettiğini kabul etmek zorundayız. Ama herhangi bir ilişkiyi rol ya da kişi kaygılarından mutlak yoksunmuş gibi ele almak tuhaf ve kesinlikle çok dar görüşlü bir tutum olacaktır. Küçük ve yakın toplulukta kişisel bilgi ve kişiselliğin önceliği

farklı faaliyetlerin sınırlarına ve bunlarla bağdaştırılan haklar, yükümlülükler ve yaptırımlara duyarlı olunmasını kesinlikle dışlamaz. O nedenle, böyle bir topluluğun *yapısal* olarak basit olduğunu düşünmek bile yanıltıcıdır. Simmel'in benzersiz bir tarzda gösterdiği gibi, toplumsal hayatın mikro-düzeydeki anatomisi, makro-düzeyin daha kalın üstyapıları arasında görülenden daha karışıktır ve daha az açıklayıcı değildir. Bizzat karışıklık, mikro-toplumun kendisini oluşturan insanların muntazam karışıklığına yanıt vermeye daha fazla hazır olmasının bir dışavurumudur ve aşağıda göreceğimiz gibi, toplumsal eylemde harekete geçirici bir düşünce olarak topluluğun son yıllarda yeniden dirilmesini açıklamada epey yol kateden işte bu hevesli hazır oluştur.

(ii) Eşitlikçilik miti

Topluluk hayatının varsayılan basitliğinin başka bir sonucu, topluluğun eşitlikçiliği konusundaki yine yukarıdakine benzer uydurma nosyondur. Bu nosyon Redfield (örneğin, 1955) tarafından savunulmuş, onu izleyen topluluk incelemeleri geleneğinde tekrar tekrar icra edilmiştir. Bu eşitlikçilik iddiasına yönelik itirazımız, bu iddianın doğru olmamasından ya da ampirik olarak sağlama bağlanmamasından değil, yetersiz olmasından kaynaklanıyor. Bu iddia bir ideoloji olarak ("Burada hepimiz eşit olmalıyız"), bir retorik olarak ("Burada hepimiz eşitiz") ve bir pragmatizm olarak ("Bizler burada hepimiz *eşitmişiz gibi* davranıyoruz") eşitlik arasında nadiren ayrım gözetir. Bunların hiçbiri gerçek toplumsal ilişkilere dair bir betimlemeyle karıştırılmamalı.

Biz burada, bir topluluğa eşitlikçiliğin koşulsuz bir tarzda atfedilmesinin, genellikle farklılaşma yapılarının –sözgelimi sınıfın ya da formel iktidar ve otorite hiyerarşilerinin– mevcut olmayışının, hatalı bir şekilde bizatihi farklılaşmanın görünüşteki yokluğu olarak ele alınmasından kaynaklandığını savunuyoruz. İnsanların statüyü işaretler ve tanırken başvurduğu araçlar sıklıkla etnografın yüzeysel bakışından kaçırılabilir; eşitlik duyuruları ve eşitsizliğin kurumsal dışavurumlarının yetersizliği genellikle bu perdeleme işini görür. Eşitlikçilik pragmatizmi kısmen, insanların her şeye rağmen duyarlı oldukları farklılıkların ifadelerini azaltmalarına yol açabilir. Nitekim, bir topluluk formel önderlik yapıları barındırmayabilir. Bununla birlikte, belki de geçimini sağlama konusundaki yiğitliğe ya da öbür değer verilen faaliyetlere, yaşa ya da

apaçık kutsallığa ve bunun gibi şeylere dayalı olarak statü ve itibar atfetme araçlarına sahip olacaktır. Sözgelimi, bir gözlemci, Kanada'nın en doğusundaki en fakir bölge olan kırsal Newfoundland'in balıkçı yerleşkelerine genellikle atfedilen eşitlikçiliği ikna edici bir tarzda sorgular:

> Bu yazarın kendi tecrübesi... Newfoundland toplumunun tamamının tabakalaşmış ve Newfoundlandlilerin hepsinin statü farklılıklarının fiilen farkında olduklarını göstermektedir. Dahası, kırsal toplulukların kent merkezlerinden daha fazla değilse bile en az onlar kadar yüksek bir tabakalaşma derecesine sahip olduğunu savunmak istiyoruz. Bu tabakalaşmanın dayanakları çeşitlidir ve din, "çalışkanlık", iş ustalıkları ya da başka çok geniş çeşitlilikte ölçütleri içerebilir. Fiilen gözlemlediğimiz statü simgeleri bir kişinin hayatını limanın hangi bölgesinde sürdürdüğünü, evini hangi sıklıkla badana ettirdiğini, sahip olduğu balıkçılık donanımını, yiyeceklerinin niteliğini, ikram ettiği alkollü içecekleri, bir kar fırtınasından sonra ne kadar bir süre içinde evinin önünü açtığını ya da yolunu temizlediğini, yaz aylarında gerekmediği halde sahip olduğu odun istifinin hacmini, ve son yıllarda evin içinde su ve kaloriferli ısıtma tesisatının bulunmasını içerir. Dahası, kırsal Newfoundland'de bir bireye ya da aileye bir statü atfedildikten sonra bu statüden kaçınmak ya da statüyü değiştirmek genellikle imkânsızdır. Oğullar bile babalarının varsayılan karakteristiklerini yüklenirler ve sözünü ettiğimiz bu süreç kendi kendini doğrulayan kehanetin birçok niteliğini barındırır (Matthews, 1970: 224).

Böylelikle yüklenen statü çoğunca enformel olarak etki ve otoriteye tercüme edilebilir. Bununla birlikte, bu türden farklılaşmanın önemli karakteristiği, kamusal olarak nadiren kabul edilmesidir: Burada söz konusu olan, farklılığın zımnen tanınmasıdır. Aslında, bunun gibi toplulukların dış dünyaya resmen topluluk adına seslenen formel politik yapılar –konseyler, vb.– barındırması ender görülen bir durum değilse de, ama bunlar topluluk *içerisinde*, enformel olarak tanınan "önderler"den daha az itibar sahibidir (örneğin, bkz. Frankenberg, 1957; Cohen, 1975). Daha sonra göreceğimiz gibi, zımnen olsa da önem taşıyan mertebelendirmeler bazı dinsel mezheplerin açık seçik ve dogmatik eşitlikçiliğini bile etkisi altına alır (aşağıda 2. bölüme bakınız).

Sonuç olarak, her topluluk kendi üyeleri arasında değerlendirme ayrımları yapmaya yarayan çeşitli araçlar, yapısal yüzeyin altında yatsa-

lar bile yerel toplumsal hayatın güçlü bileşenlerini oluşturan farklılaştırma araçları yaratır. Eşitlikçi görüntü genellikle farklılaşma gerçekliğini gizler (bkz. Hanrahan, 1979).

Etnograflar görünüşteki eşitlikçiliği onun gerçekliği olarak alma hatasına yalnızca yeterince keskin bir bakışa sahip olmadıkları için düşmezler. Bu hatanın, eşitlikçiliğin hem pragmatik hem de retorik dışavurumlarıyla ilgili çok daha derin kökleri var. İnsanların sanki birbirleriyle eşitlermiş gibi davranmalarını uygun kılan birtakım durumlar söz konusudur. Erkeklerin haftalarca, yıllarca sıkı fıkı yaşadıkları bir balıkçı teknesindeki kalabalık karavana masasının atmosferini tahayyül edin; bir ya da birkaç kişi mürettebat içerisindeki formel konumunun üzerinde bir üstünlük, imtiyaz ya da mertebe iddiasında bulunduğu taktirde, bu durum açık bir sürtüşme vesilesi olacaktır. Bunun gibi gerginliklerin önlenmesi zorunludur, çünkü denizde seyir halinde olan bir teknede böylesi elektrikli havalardan kaçınmanın pratik araçları yoktur; böylesi kısıtlı koşullarda insanlar makul bir *modus vivendi** geliştirmek ya da sonuçlara katlanmak zorundadırlar (Warner, 1984'teki duyarlı tasvirlere bakınız). Bunun aynısı, bir kişinin kendi farklılığını sürekli ve inatla öne sürmesinin asap bozucu olduğu ve bu kimliğin topluluğun bireylere atfettiği kendilerine özgü kimlikle bağdaşmadığı kırsal ve oldukça uzak topluluklar için de (aslında herhangi bir yalıtık insan grubu için de) söylenebilir (bkz. Cohen, 1978).

Yalıtılma her zaman bir coğrafya ya da özel ilgi meselesi değildir. Aynı zamanda, toplulukların simgesel araçlar yoluyla icat ettikleri gibi topluluk sınırlarının berisindeki inzivanın ürünü olabilir. Burada pragmatik eşitlikçilik aynı zamanda topluluğun bütünlüğünün retorik bir dışavurumu haline gelir. Bu, topluluğun üyelerinin genel çıkarlarının dış dünyaya sunulmasıdır. Bu haliyle de toplumun farklı düzeyleri arasındaki iletişimin karakteristik alamet-i farikasıdır; yani, basitleştirmenin. Bir insan grubu başka bir grupla etkileşime girdiğinde, verdiği mesajı, üyelerinin her birinin o mesajda kendi çıkarlarını tanımlayabileceği ölçüde bir biçim ve genellik taşıyacak halde basitleştirmek zorundadır. Aksi taktirde mesaj anlaşılması imkânsız ölçüde ve yabancı birisinin kavrayamayacağı denli ağır bir karmaşıklık barındıracaktır. Nitekim, bir topluluk "adına" bir konum ifade edildiğinde –"*biz* istiyo-

* Birlikte yaşama yolu; geçici anlaşma (ç.n.).

ruz ki...", "*biz* düşünüyoruz ki..."–, bu ifade, aynılığın, eşitliğin ifadesine varan bir genel görüşü ima eder. Muhalefet, tıpkı böylelikle icat edilmiş sınırların bütünlüğüne saldıracağı gibi, bu eşitlikçiliği tekzip edecektir. Bir konumun bunun gibi genel dilegetirilişleri, tam olarak kurmaca değilse de, bireylerin genellikle topluluk *içerisinde* belirtemeyecekleri isteklerin yeterli birer çarpıtmasıdır. Gelgelelim, başka bir tarafla kurulacak iletişim amacıyla yapılan bunun gibi genel konum formülleştirmeleri aynı zamanda topluluğu kendi benlik duygusunu donatacak şekilde geri besler ve böylelikle topluluğun simgesel sınırlarını süslemiş olur.

Dahası, eşitlikçiliğin sınırın ötesine duyurulması aynı zamanda topluluğun kendi farklılıklarını ifade ettiği bir araç da olabilir. Söz konusu topluluğun üyeleri, kendilerinin eşitliği benimsemiş olmalarını haklılaştırmak ve değerli kılmak için başka yerlerde algıladıkları zenginlik ve iktidar orantısızlıklarını ya da rekabetçiliği kötüleyebilirler. Bu da sınıra canlılık kazandırmanın bir yoludur.

Burada yine, eşitlikçiliğin, toplumsal ilişkilerdeki kişiselcilik gibi, topluluğun yapısal fakirliğinin bir belirtisi olmaktan ziyade topluluk içerisindeki toplumsal sürecin güçlü bir simgesel boyutu olduğunu görebiliriz. Daha önceki teorik anlatımlarda eşitlikçilik daha ziyade kasvetli bir aynılık olarak ve ünlü bir örnekte bir topluluğun aptallaşmasının ve sefilleşmesinin hem patolojik ifadesi hem de nedeni olarak ele alındı (Banfield, 1958). Bunun yerine, bir topluluğun varsayımsal eşitlikçiliğini onun toplumsal yapısının yüzeysel bir tasviri olmaktan çok kıyaslı kimliğindeki bir girdi olarak aldığımız taktirde, topluluğun kendisini ve sınırını simgeleştirdiği dinamik süreçlere giden yorumsal bir patika önümüzde açılmış olur.

(iii) Kaçınılmaz uyumluluk miti

Redfield, bir topluluğun yalıtılmışlığı ne kadar azalırsa, yani topluluk bir toplumun metropol "merkezler"iyle ne kadar fazla bağlantı kurarsa, "folk" toplumundan "kent" toplumuna uzanan kesintisiz çizgide "kent" yakasına doğru o kadar fazla yol katedeceğini, bunun sonucunda da topluluk hayatının nitel boyutunu o kadar fazla kaybedeceğini savunmuştu. Burada, birbiriyle bağıntılı iki iddianın nüvelerine ulaşıyoruz. Birincisi yapısal işlevselciliğin özsel bir teorik koyutunu sergiler: Yapı,

davranışı belirler. İkincisine göre, bu yapısal belirlenimcilik veri kabul edildiğinde, benzer yapısal tesirler benzer davranışsal tepkiler üretir. Bu iki iddia hakkında elinizdeki kitabın çeşitli aşamalarında söyleyeceğimiz epey şey olacak. Bu söyleneceklere şimdilik şöyle bir giriş yapalım: Tıpkı "basit" toplum ve eşitlikçilik safsatalarında olduğu gibi, bu iddialar da *biçimin* ya da görünüşün aşırı ölçüde vurgulanmasından ve davranışın *özüne* ya da anlamına yeterince dikkat edilmemesinden ya da bunun ihmal edilmesinden ileri gelmektedir.

Kaçınılmaz uyumluluk miti, kültürel tesirlerin merkezden dışarı doğru yayılmasının çevredeki toplulukların daha önceki benliklerine daha az benzemelerini sağlayacağını –aslında, kendi özgün kültürlerini tarumar edeceğini– ve onları bizzat merkezin küçük ölçekli değişkeleri haline getireceğini ileri sürer. Bu kültürel açıdan emperyalistik tesirler kitle iletişim araçlarının, kitlesel enformasyonun, yaygınlaşan altyapının, kitlesel üretimin, ulusal pazarlama ve tüketiciliğin rotası doğrultusunda dışarı doğru hamle edecek ve davranışı dönüştürecek olan yekpare bir kent kültürüyle sonuçlanacaktır; böylece "topluluğun karanlığa gömülüşü" (Stein, 1964) denilen fenomeni telaffuz edecektir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bununla aynı türden bir tez, tüm Üçüncü Dünya'da "modernleşme" ve "gelişme"nin doğuracağı dönüşüm için de geliştirildi. Her iki öngörü tarih tarafından yalanlandıysa da –politikacıların bakışı belki bir istisna oluşturabilir–, bunlar her halükarda antropolojik açıdan bayağılığa varma derecesinde çocuksu birer öngörüydü. Her iki öngörü de insanların kültürlerini sıyırıp atabileceklerini, kendilerini boşlukta bırakabileceklerini ve sonradan herhangi bir ithal üstün kültür tarafından yeniden doldurulabileceklerini varsaymaktadır. Başka bir anlatımla, bu öngörüler insanların kültürle bağıntılı olarak her nasılsa pasif olduklarını varsaymaktadır: İnsanlar kültürü alırlar, aktarırlar, dışavururlar, ama yaratmazlar.

Bu kültür görüşü sosyal psikoloji, fenomenoloji ve simgesel etkileşimciliğin sosyoloji içerisinde gelişme kaydetmesiyle etkin bir şekilde zayıflatıldı. İngiliz sosyal antropologlar, modern saha araştırması tekniklerinin gelişimiyle birinci elden etnografik bilgi birikmeye başladığından beri kültür konusunda bir parça daha az saflık gösterdiler. İngiliz sosyal antropologlar yabancı biçimlerin kültürel sınırlardan yalnızca ithal edilmekle kalmadığını çabucak fark ettiler. Yabancı biçimler ithal edimi esnasında birleştirmecilik tarafından –yeni ve

eskinin yerli kültürle daha uyumlu bir üslup içerisinde bütünleştirildiği bir süreç tarafından– dönüştürülüyordu. Ama bizzat antropologlar simgeselliğin çokseslilığini ve biçim ile anlam arasındaki sorunlu ilişkiyi kabul etmeye başladıkça, aynı zamanda dönüşümün yalnızca üsluplararası bir evliliğin ötesine uzandığını açıkça ortaya koydular. Topluluklar yapısal biçimleri sınırlarından içeri ithal edebilirler, ama bunu yaptıktan sonra, bunlara genellikle kendi anlamlarını aşılar ve kendi simgesel amaçlarına hizmet etmek için kullanırlar. Aşağıda 2. ve 3. bölümlerde bu sürecin örnekleriyle tekrar tekrar karşılaşacağız. Şimdilik, bunun bir sonucu olarak farklı toplumların ve aynı toplumda yer alan farklı toplulukların görünüşte benzer biçimler –din, akrabalık, çalışma, politika, ekonomi, eğlence alanlarında ya da benzerlerinde– tezahür ettirebileceklerine, ama bu durumun onların kültürel açıdan homojenleştikleri anlamına gelmeyeceğine dikkati çekmek yeterli. Çünkü bu biçimler artık yerli anlamların dışavurumunun yeni vasıtaları haline gelir. Bizi bilhassa ilgilendiren nokta, bu biçimlerin pekala topluluğun sınırlarının yeniden onaylanmasının ve simgesel dışavurumunun kanalları haline gelebilmesinin yarattığı ironidir. Yabancı birisi açısından bu sınırları fark etmek imkânsız değilse de, çok zor olacaktır. Bu tıpkı, sanki bir kartografın, uzlaşımsal figürleri herhangi bir anahtar sağlamaksızın uzlaşım dışı bir tarzda kullanması gibidir. Ortaya çıkan harita okunulamaz hale gelir. Şimdi artık fiziksel ve coğrafi olmaktan ziyade daha simgesel, daha "zihinsel" olan topluluk sınırları okunulamaz olduğundan, ihlal edilmeleri de daha zordur. Göremediğiniz bir ırmak üzerinde köprü kuramazsınız.

Merkez ve çevre arasındaki, sınırlı topluluk ve dış dünya arasındaki mesafe şimdi genellikle bu kavramsal çeşitliliğe aittir. Esasen, kavramsal mesafe topluluğun otantik özgünlüğünü muhafaza etmek için işlenir ve süslenir. Nitekim, uyumluluk genellikle bir yanılsamadır; en azından, öykünün yalnızca bir bölümüdür. Toplulukların kendilerini konuk eden toplumların başat yapısal mantığı tarafından dönüştürüleceği, onların birbirlerine benzemelerinin sağlanacağı nosyonu, toplulukların dışarıdan dayatılan değişim üzerinde çalışırken sergiledikleri yerli yaratıcılığı gözden kaçırır. Yapısal biçimlerdeki değişimler, özgün topluluğun mit, ritüel ve "inşa edilmiş" bir gelenek aracılığıyla simgesel yeniden yaratılmasıyla dengelenir. Ama öyküyü şimdiden bu noktaya getirmeyelim.

SONUÇ

Amerikalı ustaların çalışmalarının neşeyle tarihsel kayıtsızlığa bırakılabileceğini öneriyormuş izlenimi vermek istemem. Bu çalışmaların okunulması gerekir, hem de yalnızca tarihsel merak konusu olarak değil. Bu çalışmalar düşünsel harareti, hayal gücü ve hevesle yazıldılar. Birçok içgörüyle dolular; bazıları, bilhassa enformasyonun yönlendirilmesi üzerine Park ve Burgess'in yaptıkları gözlemler, Weber'in kalıcı çağdaşlığına ulaşamasalar da çarpıcı bir modern tınıya sahiptir. Ama teorik ve metodolojik açıdan bu çalışmalar toplum bilimindeki paradigma kaymaları ve etnografik tecrübenin birikimi tarafından aşılmışlardır. Ama çark dönmeye devam ediyor ve bir gün tekrar bu çalışmalara sıra gelebilir. Buna rağmen, bu çalışmaların klasik ustaların yüzdükleri suları hatırı sayılır derecede bulandırdıklarını ve üzerimizde en fazla ağırlık yapanın da *onların* mirası olduğunu savunduk. Öğrencilerin, simgeselliğe ve toplumsal süreçteki muhalif kipliklere çağdaş yaklaşımları kavramak istiyorlarsa Durkheim'ı; mikro-toplumsal sürece duyduğumuz ilgi açısından Simmel'i; bugünlerde o kadar derinlemesine (ve belki nevrotik bir tarzda) içine daldığımız anlam ve yorumlama sorunlarıyla uğraşmak için Weber'i okumaları gerek.

Elinizdeki kitabın yaklaşımını donatan sorunlar tam da yukarıda en son sıraladığım sorunlardır. Topluluk incelemeleri bir süre için, kesinlikli analitik tanımlar formülleştirme doğrultusundaki saplantılı girişimler (örneğin, bkz. Hillery, 1955) tarafından bir teorik kısırlık cehennemine terk edildi. Şimdi artık analitik taksonomilerin pozitivistik incelikleri bizi ilgilendirmiyor. Ampirik bir fenomenle, insanların topluluğa bağlılıklarıyla hesaplaşmaktayız. İnsanların topluluk *tecrübesine* ilişkin duygularından ve topluluğa iliştirdikleri anlamlardan bazılarını yakalamaya çalışarak bu bağlılığı anlamanın yolunu arıyoruz. O nedenle, içerisinde yer aldığımız disiplinin daha önceleri yapıya ağırlık verişinden uzaklaşarak, topluluğa bir kültür fenomeni olarak, bundan dolayı insanların simgesel yiğitlikleri ve kaynakları aracılığıyla anlamlı bir tarzda inşa ettikleri bir fenomen olarak yaklaşıyoruz.

2
Sınırın Simgelenmesi

GİRİŞ

Karşılaştırmalı toplum bilimi, bir toplumun çeşitli bölümlerini betimlemek için kullanılan terimlerin öbür bölümler için de uygun bir şekilde kullanılabileceğini belirten metodolojik varsayımdan hareket eder. Bu varsayım sosyal antropolojinin karşısına temel nitelikte ve çözüme kavuşturulamaz felsefi bir sorun çıkardı, çünkü bu varsayım, bir kültürün betimsel (descriptively) ve bundan dolayı yorumsal (interpretively) olarak, başka bir kültür için uygun olan terimlere indirgenebileceği görüşüyle aynıdır. Bu metodun yandaşları, iki ya da daha fazla kültürün, ortak kategorilerin kullanılmasıyla analiz edilmeye elverecek kadar birbirlerine benzediklerini iddia edebilir. Karşıtları ise, söz konusu kültürlerin benzerliklerinin, yalnızca bu kültürlerin böylesi ortak kategoriler altında özetlenmelerinin suni bir ürünü olduğunu –ve bundan dolayı çözümleyicinin bu kültürleri *sanki birbirlerinin benzeriymişçesine* ele aldığını– ileri sürerek yanıt vereceklerdir. Bu sorun, burada üzerinde daha fazla duramayacağımız denli karmaşık. Gelgelelim, bu sorunu,

topluluk sınırları konusundaki tözsel sorunla hayati bir bağlantısı olmasından ötürü elinizdeki kitabın tartışmasına dahil ettik. Tıpkı öbür kültürleri anlamaya ve betimlemeye girişen antropologların ve sosyologların kültürel farklılıkların yarattığı gizli engellere ayaklarının takılması gibi, "sıradan" insanlar da başkalarına ilişkin algılayışlarında ve başkalarıyla girdikleri etkileşim esnasında sendelerler. Antropologlar, Trobriandlar arasındaki anasoyluluk, Tallensiler arasındaki babasoyluluk ve Choiseul Adalarındaki ikiyanlılık arasındaki olağanüstü karmaşıklığı betimsel açıdan basit kategorilerden birine, "akrabalık" ve "soy-sop" kategorilerinden birine indirgeyebilirler. Ama, daha çocuksu bir tarzda olsa bile, sıradan insanlar da başkalarının akrabalıklarını ya da zürriyetini kendilerininkine özümseyerek "kavrar"lar. Yani, *kendilerine ait* yorumsal kurguları başka insanların yaşantılarına yerleştirir ve sıklıkla da bu ikisini karıştırırlar. Çevremizde gördüklerimizi anlamlı kılma girişimlerimiz esnasında kendi tecrübemizi hareket noktası kabul edip kullanmak zorundayız elbette. Esasen, bunu yapamadığımız anlarda, yani bizim açımızdan bilinmeyen olanı bilinebilir olana tercüme edemediğimiz anlarda korkuya kapılma eğilimine gireriz. Ama bizim kendi anlam çerçevemizi bir başka insanın davranışlarına dayatma yönündeki bu eğilim, söz konusu insanı, kendi davranışının benzersiz, doğru ya da ayrıksı olduğunu savunmaya kışkırtabilir. Sonuçta bu insan bize şunu söyler: "Ama benim yaşantım sizinkisi gibi *değil*. Benim durumum farklı!" Ya da her haltı bildiklerini sanan ebeveynlerine şöyle seslenerek patlamaya hazır olan yeniyetmeyi tahayyül edelim: "Beni hiç de tanımıyorsunuz – Ben sizden çok farklıyım!" Toplulukların ve etnik grupların kendi sınırlarını yeniden iddia etmelerine ve yeniden onaylamalarına yol açan ayrıksılık duygusu, burada verdiğimiz örneklerdekine çok benzer. Esasen, böyle bir iddiacılık, sınırın her iki yakasında yer alan biçimler arasında *görünüşteki* benzerlik arttıkça ya da arttığı tahayyül edildikçe yeğinleşir. Çünkü benzerlik *görüntüsü vermek* insanları bunun *gerçekliğini* sorgulamaktan caydırabilir. Sonuç olarak, sınırlarının karışıklıklar tarafından bulanıklaştırıldığını hissedenler, görünüş ve gerçeklik arasındaki çelişkileri keşfetmek zorunda kalırlar. Elinizdeki bölümde yol aldıkça ve bundan sonraki bölümde en dobra haliyle, ayrıksılığın bu saldırganca ortaya konuluşuna eğileceğiz. Ama ilkin insanların kendi topluluklarının ayrıksılığının farkına varma yollarını, bu farkındalığı uydurmak ve muhafaza etmek için

kullanılan simgesel düzenekleri ve böylelikle topluluk sınırlarının simgelenmesini biraz daha derinden incelemek zorundayız.

Yukarıda zikredilen çeşitli soy-sop tiplerinin hepsi betimsel nitelikteki "akrabalık" kategorisi altında ele alınabilir. Ama bu soy-sop sistemlerinin kendi üyeleri tarafından nasıl yaşantılandığına ve kavranıldığına ilişkin herhangi bir anlam elde edebilmemiz için bu soy-sop tiplerinin kendi sınırlarına bilişsel olarak nüfuz etmeye ihtiyacımız var. Aynı nedenle, Budizm ya da Anglikanizme "din" demek, herhangi bir tikel Budistin ya da Anglikanın inanç tecrübesine bir anlam vermemize yarayacak herhangi bir esas sunmaz bize. Bunu yapabilmek için söz konusu kişilerin bilinçlerine erişmemize izin verecek daha karışık ve ustalıklı bir yola ihtiyacımız var. Bundan dolayı, başka insanların topluluklarına eğildiğimizde, bu toplulukların görünüşte sunacakları yapısal biçimlere atfetmeye eğilimli olabileceğimiz anlamı sorgulamak ve bu sorgulamayla birlikte bu görünüşlere bizzat üyelerinin yükledikleri anlamı kavramaya çalışmak zorundayız. Başka bir anlatımla, bu görünüşleri *simgesel* biçimler olarak ele almak zorundayız.

Vaka İncelemesi: Kadınlığa ilişkin çingenelerin ve "parlaklar"ın algılayışları

Algılama farklılıklarının harika bir sergilenişi, Judith Okely'nin çingene kadınlara ilişkin yaptığı duyarlı açıklamada bulunabilir. Çingene kadınlara ilişkin parlakların ("beyazlar") ve çingenelerin görüşleri arasındaki karşıtlığın oluşturduğu genel bir izlek üzerine yazan Judith Okely, çingeneler arasında duyumların ve rasgele cinsel ilişkilerin egemen olduğunu belirten basmakalıp yargıyı beyazların uydurduğunu belirtir. Bu basmakalıp yargıya karşı olarak, çingene kadınların gerçekte cinsel adaba, sadakat ve kısıtlamalara, parlak aleyhtarlarından çok daha fazla önem verdiklerini gösterir. Beyaz topluluğun çingenelerin "kirli" olduğunu düşünmesine karşılık, çingeneler bedensel arılık ve kirlilik konusunda, genel olarak Britanya toplumunda yürürlükte olan ideolojiden daha gelişkin bir ideolojiye sahiptir. Aslına bakılırsa, çingeneler kendi ideolojilerini etnik sınırlarını simgelemek için kullanmaktadırlar. Çingeneler, der Okely,

> bedenin içi ve dışı arasında temel bir ayrım yaparlar. Terlemenin yol açtığı pürtüklerle, biriken kirlerle, kıl gibi yan ürünleriyle ve dışkı gibi artıklarıyla

dış deri potansiyel olarak tamamen kirleticidir. Bedenin dışı, parlaklara sunulduğu haliyle kamusal benliği ya da rolü simgeler. Bedenin dışı, arı ve bozulmamış halde tutulması gereken iç kısmını koruyan bir örtüdür. Gizli, etnik benliği bedenin iç kısmı simgelemektedir (Okely, 1975: 60).

Vaka İncelemesi: Seychelles üfürükçüsü

Başka bir yetkin örnek, Seychelles'deki sağlık büyüsüne ilişkin yapılmış bir açıklamada bulunabilir. Bu örnekte, beyaz gözlemci Marion Benedict, üfürükçülerin (*bonhommes des bois*) çok belirgin bir şekilde eğlenmelerine vesile olarak, başlangıçta sağaltma işlemine sanki hastalar üfürükçülerin büyülü güçlerine çocukça bir teslimiyetle inanıyormuşlarcasına yaklaşır. Başka bir anlatımla, *kendi* kültürünün büyü konusundaki muhayyilesine teslim olmuş haldedir. Üfürükçünün Seychelleli hastalarını birer ahmak olarak, üfürükçüleri de bu ahmaklığı kinik bir tarzda sömüren kişiler olarak görür. Yalnızca uzun süre düşündükten ve üfürükçülerle kişisel görüşmeler yaptıktan sonradır ki, üfürükçülerin maharetlerinin dedikodu yoluyla elde edilen malumata yaslandığını öğrenir. Dahası, üfürükçülerin en muhteris hastaları bile bu malumatı sağlamada işbirliği yapmaktadır. Hastalar, ahmak olmak şöyle dursun, gizli konuşmanın terapatik değerinin bir parça farkındadırlar. Büyünün uçuculuğu (*gris gris*) ve *bonhomme de bois*'nun* gizli malzemeleri öteberi, gerginlik kaynağı bir gerçeklik ile bunun başarılı bir şekilde olumsuzlanmasına ilişkin terapatik fantezi arasındaki bölüntüyü maskelemenin bir aracından daha fazla bir şey olmayabilir; ve aynı nedenle, Seychelleliler ile onların hurafelere inandıklarını ve ahmak olduklarını varsayarak kendi safdilliklerini açığa vuranlar –beyazlar– arasındaki sınırı işaretlemenin bir aracından daha fazla bir şey olmayabilir (bkz. Benedict ve Benedict, 1982, bilhassa s. 92 ve sonrası).

Antropologlar biçim benzerliğini töz benzerliğiyle karıştırma ihtimaline karşı, uzun süre önce tedbirlerini almışlardı. Leach, *Political systems of highland Burma* başlıklı çalışmasına yazdığı sunuşta, toplumların kendi rutin ve teknik davranışlarını süsledikleri "estetik tavır"ın, ritüelin ve simgeselliğin toplumun özünü ve bundan dolayı ayrıksılığını dışavurduğunu saptar. Toplumun "etik kurallar"ı bu estetik içerisinde yatar. Bir edimin içeriğinin bu bölümü, edimin görünüşteki amacıyla

* Ahşap yapının çatlakları (ç.n.).

maddi açıdan ilgisiz olabilir. Ama yine bu bölüm, katılımcıların kendi toplumsal dünyalarının haritasını yapma tarzları açısından hayati bir önem taşır: Bu "estetik tavır", "grup içerisindeki kişilerarası iletişimin oluşturduğu total sistemin parçasıdır" (1954: 12). Bizatihi "estetik tavır", yabancı bir kişi açısından kavranılamaz ya da hatta algılanılamaz olsa bile, grubun üyesine kendi toplumsal sınırlarının belirginliğini ifade etmeye yarar. Her ne kadar yukarıda zikredilen çalışmada Leach, toplumsal sınırdan ziyade ritüelin analiz edilmesi konusunda bir yaklaşım önermeye çalışıyorduysa da, rutin davranışındaki simgesel öğeye ilişkin sunduğu içgörünün buradaki konumuz açısından çok büyük önem taşıdığı açıkça ortaya çıkacaktır. Bu içgörü, yukarıda taslağını sunduğumuz argümanı, yani yapısal *biçimin* ve *tözün* birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır: İnsanların davranışlarda buldukları anlamlar, başkaları tarafından algılandıkları haliyle davranışlarının sergiledikleri işlevlerin ya da karakterin çok ötesine uzanır. Ne denli rutin olursa olsun herhangi bir davranış, toplumun üyeleri bu davranışı böyle bir anlamla donatmak istedikleri taktirde simgesel bir boyuta sahip olabilir (karş. Needham, 1979: 14).

Vaka İncelemesi: Sirenayka Bedevileri

Bir örnek olarak, Sirenayka Bedevileri arasında cereyan eden, kendi "tavırları ve dekorasyonları"yla çay içme davranışının betimlenişini alalım:

> Bir saat ya da daha uzun süren bir çay içme faslında, suyu kaynatıp çay ve şekerle karıştırarak içme gibi basit bir tekniğe sayısız tavır eşlik etmektedir. İşlemler, çayı kimin yapacağı konusunda kısa bir tartışmayla başlar. Bu kararlaştırıldığında, küçük çay bardakları ve küçük porselen demlik, çayı yapacak olan kişinin önüne bir tepsiyle konulur. Kömür korları bir metal kap içerisinde içeri getirilir ve tepsinin yakınına yerleştirilir. Su, *kilu* denilen –İtalyanların, toplama kampları günlerinde bir kilogramlık yağ tayınının paylaştırılması için dağıttıkları küçük bir teneke kutu– bir kapta kaynatılır. Bu gereçlerin hepsi standart olup, başka tür bardak ya da kaplar bu açıdan kullanıma elverişli değildir. Çayı yapmakla görevli kişi suyu ateşe koyar koymaz, toplaşmış olan erkekler sohbete dalar. Sohbetten gözle görülür şekilde haz duyarlar; zaten böyle olmaması ayıplanır. Su kaynamaya başlayınca çaycı suyun bir kısmını demliğe boşaltır, sonra demliğe bir avuç dolusu çay atar ve iki ya da üç avuç şeker ilave eder. Bu arada sohbet kesintisiz

> sürmektedir. Demlikteki karışım bir şekerli su kıvamında koyulaştıktan sonra çaycı birkaç bardağı titizlikle yıkar, önüne bir sıra halinde koyar ve küçük bardaklara oldukça yüksek bir mesafeden bir miktar çay boşaltır, çalkalar ve bunları gerisin geri demliğe boşaltır. Daha sonra demliğin kapağını sertçe kapatır ve hiç gereksiz bir güçle, sanki demliğe kızgınmış gibi çalkalar. Bunun gibi üç ya da dört kez çalkalama yapılır. Sonra yine demliği epey yüksekten tutarak bir bardağın içine az miktarda çay boşaltır, tadına bakar, kalanını tekrar demliğe boşaltır ve hiçbir yorum yapmaksızın demliği tekrar dumanlar içindeki közlerin arasına bırakır –bu arada çaycının her hareketi etrafında oturanlarca pür dikkat seyredilmektedir. Çay en sonunda bardakların hepsine boşaltılıp elden ele dağıtılmadan önce bu hareketler genel ruh haline bağlı olarak daha az ya da daha çok tekrarlanır. Her erkek, çayı gürültüyle höpürdeterek yudumlamadan önce, bardağı havada daireler çizerek dudaklarına götürür. Deve çobanlığı yapan bedevilere bu çay servisi üç posta yapılır. Her bir postada servis aynı gösterişli hareketlerle gerçekleştirilir. Üçüncü posta da tamamlandığında, erkekler sanki arkadan itekleyen varmış gibi birden ayağa kalkıp giderler (Peters, 1984: 212-213).

Bu açıklamanın yazarı, "çay içmek insanlar arasındaki ilişkileri değiştirmediği"nden ötürü, betimlediği rutinin ritüel olmadığı konusunda ısrar eder. Oysa, yalnızca çay hazırlayıp içmekten çok daha fazla bir şeylerin yapıldığı açıkça ortada. Çay faslı esnasında ortaya konulan yordamın her bir parçasının uzlaşımsallığı ya da ortodoksisi, o esnada görülen tüm hareketlerin verili toplumsal sınırlar içerisinde tesis edilen ve tanınan normlar demetine uyulduğunun bir ifadesi olduğunu önermektedir. Peters'ın yaptığı betimlemenin gidişatı bize şu yorumu yapma hakkını veriyor: Bu uzlaşımlara göre davranılamaması, normları ihlal eden kişinin yabancı ya da sapkın olarak damgalanmasına yol açacaktır. Peters, katılımcıların çay hazırlama yordamını "pür dikkat" seyrettiklerine dikkati çeker –bu, yalnızca bir çaydanlıktaki suyun kaynatılmasına pek atfedemeyeceğimiz bir tutumdur. Peters, süreç içerisinde görülen ve maddi olarak açıkça gereksiz olan çok sayıda eyleme ("gösterişli hareketler") dikkati çekiyor: Çayın "oldukça yüksek mesafeden boşaltılması"; "hiç gereksiz bir güçle" demliğin kapağının sertçe kapatılarak çalkalanması; çayı içen kişinin bardağı havada daireler çizerek dudaklarına götürmesi; ve gürültülü bir şekilde çay içme eylemi. Bu davranış ne denli rutin olsa da, davranışın betimlenmesini yalnızca pragmatik bir çay içme işiyle kısıtlamanın asıl konuyu ıskalamak demek olacağı kesinlikle görülüyor.

Peters'ın "gösterişli tavırlar" dediği şeyler Leach'in "estetik gösterişler"idir. Her ikisi de bunun gibi rutin bir davranışın simgesel doğasını saptar. Boston'da ve bedevilerin ülkesinde çay partileri düzenlenebilir, ama katılımcıları açısından bu partilerin anlamları açıkça o denli farklıdır ki, burada onlara atfedilen betimsel yafta* yalnızca bu partilerin karakterini ve anlamını karartmaya yarar.

SINIR VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Toplumsal değişim esnasında toplulukların kendi sınırlarının dışından gelen etkilere gittikçe daha fazla maruz kalmalarından ötürü, biçim ve töz arasında ya da görünüşteki işlev ve yerli anlam arasında bir karışıklık yapma sorunu, toplumsal değişim bağlamında önemli bir sorundur. İç içe geçen sanayileşme ve kentleşme süreçleri, para ekonomisinin ve kitlesel üretimin egemenliği, pazarların merkezileşmesi, kitle iletişim araçlarının ve merkezi olarak dağıtılan enformasyonun yaygınlaşması ve ulaşım altyapısının gelişerek toplumsal hareketliliğin artması, bunların hepsi topluluk sınırlarının temellerini zayıflatır. Bunların hepsi topluluğun kendi üyelerini içinde tutma gücüne karşı gelişen ve toplumsal biçimlerin bariz bir homojenleşmesiyle sonuçlanan çok-yönlü birer saldırıdır. Herhangi bir ülkedeki toplulukların dilleri, aile yapıları, politika ve eğitim kurumları, ekonomik süreçleri ve dinsel faaliyetleri ile yeniden üretim faaliyetleri birbirlerine belli ölçüde benziyorlar görüntüsü vermeye başlar. Hiç değilse kendi ülkelerindeki öbür topluluklara başka ülkelerdeki topluluklardan daha fazla benziyor görüntüsü verirler. Böylesi bariz bir benzerlik insanların eski topluluk sınırlarının her nasılsa gereksiz ve anakronistik hale geldiğini varsaymalarına yol açabilir pekala. Aslına bakılırsa, ulusal medyanın, ulusal politik partilerin ve pazarlama uzmanlarının vb. kendi çıkarları, böylesi ulus-altı sınırları aktif bir şekilde aşağılamaya ve hakir görmeye başlamalarına yol açacaktır. Ama bu homojenlik yalnızca yüzeysel olabilir; yalnızca yüzeydeki bir benzerlik, daha derindeki gerçek ve önemli farklılıkları perdeleyen bir yaldız olabilir. Esasen, yapısal biçimlerini başka yerlerdeki biçimlerle uzlaştırmak üzere değişikliğe uğratmaları için toplulukların üzerinde uygulanan basınç ne kadar artarsa, bu

* Çay partisi (ç.n.).

toplulukların değişikliğe uğramış biçimleri, onların sundukları görünüşü tekzip edecek anlam ve önemle donatarak sınırlarını yeniden ortaya koyma eğilimleri o kadar fazla olur. Başka bir anlatımla, sınırın *yapısal* temelleri bulanıklaştıkça, "gösterişli tavırlar ve dekorasyonlar", "estetik gösterişler" vb. yoluyla simgesel temeller daha da güçlendirilir.

Erken dönem gelişme teorilerinin büyük kısmı, hem kapitalist soydan gelenleri hem de Leninist soydan gelenleri, dünyanın daha az "modern" olan kısmının "gelişme"yle birlikte modern dünyaya yalnızca ekonomik açıdan değil, başka açılardan da benzer hale geleceğini var saydı. Hukuk, akrabalık, politika ve din, bunların hepsi gücünü toplumdan alan bir norma doğru eğilim göstereceklerdi (bkz. Worsley, 1984, bilhassa s.1-22). Esasen, bildiğimiz üzere, bunun gibi varsayımlar Avrupa ve Amerikan emperyalizminin ideolojik beratının büyük kısmını sağladılar. Bunun gibi varsayımların sömürge yönetimleri, misyonerler ve öbür kuşkulu simalar tarafından uygulanışının, kargo kültü, *negritude*, "Afrika sosyalizmi" ve güney Afrikali Siyonist kiliselerin en önemli örneklerini oluşturduğu atavist, yerlici ideolojiler ile retoriklerin örttüğü her yerde hazır ve nazır bekleyen direniş fenomenini ürettiğini de biliyoruz. Daha az belirgin ve dramatik olsalar bile, kendi ulusal sınırlarımız içerisinde yer alan sınırlı gruplardan ve topluluklardan doğup gelişen buna benzer türden reaksiyonlara daha az duyarlı olduk –belki de kısmen, belirgin bir farklılığın dışavurumu olsalar da *görünüşte* benzer olan bir yapısal biçim tarafından perdelendikleri için; hem ne demişler, görünüş aldatıcıdır. Bu reaksiyon belki de dilsel hakların vurgulanması, belli birtakım sorunlara ağırlık verilmesi ya da belli birtakım kolaylıklar talep edilmesiyle topluluğun bütünlüğünün dilegetirildiği çeşitli saldırgan politik beyanlarda belirgin olarak görülebilir. Sınırın bu politikleştirilmiş ileri sürülüşünün daha az vakur boyutları da var. 1978 yılında Shetland Kadınlar Grubu'nun –o dönemde tamamen yabancılardan oluşan bir topluluk–, yerel bir kulüp sahibinin adalarda petrol yatağı istasyonunda çalışan çok sayıda işçiyi eğlendirmek amacıyla Shetland'da gösteri yapmak üzere bir striptizci getirme planlarına itiraz etmelerinin ardından *Shetland Times*'ın okuyucu sütunları aracılığıyla yürütülen ateşli tartışma bunun bir örneğidir. Kuzeyin sert havasında striptiz yapılması düşüncesi yerel halk tarafından yaygın olarak gülümsemeyle karşılandı, ama açıkça yabancıların himayeci müdahalesi olarak görülen bu itirazlar gülünç bulunmadı. Kampanyayı yürütenlerden iki kişi şöyle yazıyordu:

> Birkaç gün önce arkadaşım ve ben, Shetland Kadınlar Grubunun striptiz gösterisine karşı başlattıkları kampanyaya katıldık...Dilekçeyi imzalatmak için yanlarına yaklaştığımız birçok Shetlandlının inkar edilemez ırkçı tepkisi bizi hayrete düşürdü. 'Evinize geri dönün! Buraya gelmenizi kim istedi sizden?' Birçokları asıl meseleye itiraz etmiyor, tersine, bizim Shetland'ın sorunlarına gereksiz yere burnumuzu soktuğumuzu düşünüyorlardı (18 Ağustos 1978).

Bu sözlere şu yanıt verildi:

> *Soothmoothers* (yabancı) olduklarını kabul etmelerine rağmen kendilerine niçin Shetland Kadınlar Grubu adını yakıştırdıklarını anlayamıyorum. Üstelik, Shetlandlı kadınların sömürülmeye çalışıldığı ve kendilerinin böyle bir ihtimal dışı olayı önlemeye yetkili oldukları zehabına nereden kapıldılar? (25 Ağustos 1978).

Ve başka bir yanıt:

> Striptiz gösterisini protesto eden beş mektuptan hiçbirinin bir Shetlandlı tarafından yazılmamış olması oldukça manidar görünmüyor mu? Ben onların memleketlerine gidip, oradaki yerli insanlar adına birtakım sorunlar hakkında bağırıp çağıraydım benim hakkımda ne düşünürlerdi? (8 Eylül 1978).

Sınırlı bir topluluğa bu saldırgan bağlılık aynı zamanda daha az bariz biçimlere de bürünür. İnsanların sahip oldukları göreneksel toplumsal biçimleri ve pratiklerin bazılarını kullanma, uygulama ve gözden geçirme tarzlarında bu durum görülebilir. Hızlı ve bundan dolayı istikrarı bozucu toplumsal değişim süreçlerinden geçen toplumların genellikle apaçık geleneksel biçimlerin bazılarını yarattıkları, ama bunlara çağdaş koşullara uygun anlam ve imalar yükledikleri uzun bir süredir gözlemlenmekteydi. Değişime gösterilen böylesi tepkiler dil, teknoloji, din vb. alanlarda geleneğin ve modernliğin birleştirici bir evliliği olabilir. Ayrıca bunlar kimileyin, şimdi artık daha önceki rasyonellerini anakronistik hale getiren değişmiş koşullar altında göreneksel biçimlerin kasıtlı olarak muhafaza edilmesini tezahür ettirir. Bu birleştirme teknikleri, yabancı pratikleri aşina ve bundan dolayı kabul edilebilir bir biçime büründürmenin araçları gibi görünmektedir. Bunlar, dışsal toplumsal tesirlerin bölgesel dile tercüme edilmeleri ve değişikliğe uğratılmaları olarak görülebilir. Gelgelelim, "dış dünya"nın sınırlı

bir toplum üzerindeki tesirine ilişkin bu görüş gereğinden fazla basittir. Bu görüş, toplumsal değişime ilişkin bir hazmetme modelidir. Buna göre, beden (sınırlı topluluk), hazmettirici sıvılarının harekete geçmesiyle özümsediği yiyeceğin (dışsal tesir) bünyeye katılmasıyla esaslı bir dönüşüme uğrar. Bununla birlikte, toplumsal değişim sıklıkla, yalnızca bir yellenmeden daha fazlası olup, verilen yiyeceği yutmanın örtük bir reddine varan bir kusma sürecinin damgasını taşır. Bu geviş getirmenin toplumsal analoğu, ithalat sürecinde dönüştürülmüş ve yerli anlamlarla temelinden yeniden kurulmuş olan dış kaynaklı yapısal biçimlerin bir topluluk tarafından benimsenmesidir. Bu yolla, sınırın dışından ithal edilen yapılar, yerel değerlerin dışavurulmasında kullanılan kanalları sağlar.

Vaka İncelemesi: Naskapiler

Naskapi kızılderilileri Labrador sahilinin Davis Koyu'nda yerleşmişlerdir, ama yılın büyük bölümünü Barrens diye bilinen iç bölgelerde avlanarak geçirirler. Naskapilerin 1952 yılından bu yana dış dünyayla, büyük ölçüde Hudson's Defne Şirketi ile Newfoundland ve Kanada yönetimleri aracılığıyla kurdukları ilişki, Katolik misyonerliğinin himayesinin dolayımıyla gerçekleşir. Misyonerlik onları yeni balıkçılık teknolojisiyle tanıştırdı, çadırlarının yerine Davis Koyu'nda ev sahibi olmalarını sağladı, maddi mallara ve bundan dolayı nakde duydukları arzuyu besledi. Naskapileri inceleyen etnografa göre, misyonerin stratejisi, orada kurulmuş bulunan misyonerliğe daha yakından bağlayabilmek için Naskapileri Davis Koyu'ndaki yerleşim bölgesine gitgide daha bağımlı kılmaktan oluşuyordu (Henriksen, 1973: 15).

Naskapilerin bir ortaklaşa topluluk oluşturmalarının en önemli simgesel dışavurumlarından biri, Ren Geyiğinin ilik kemiğinin paylaşılıp yenildiği *mokoshan* denilen sofra ahbaplığı ritüelidir. Bazı çobanıl toplumlardaki kurban ritüeli gibi, mokoshan'ın toplumsal ilişkilerdeki önemli bir dönüşümü işaretlediği düşünülebilir, ama aynı zamanda *wotshimao*'nun –avın geçici önderinin– otoritesini gösterdiği ya da avın başarılı geçmesinin kutlanmasını ifade ettiği de düşünülebilir. Mokoshan göreneksel olarak "avcılar ile Ren Geyiğinin Ruhu arasındaki ilişkinin bir onaylanmasıdır" (Henriksen, 1973: 10) ve Naskapilerin şamanistik geçmişinde derin kökleri bulunan bir ritüeldir. O ne-

denle, Katolik rahiplerinin, topluluğu kendi dinlerine çevirme yönündeki istemleri açısından bu ritüel bir aforoz konusu gibi görünecektir.

Mokoshan esasen av alanlarında –Naskapilerin dünyasında– icra edilen bir ritüeldir ve bundan dolayı Davis Koyu yerleşim bölgesinde –Beyazların dünyasıyla temas yüzeyi ya da sınır– nadiren icra edilir. Davis Koyu'nda Kilisenin ritüelleri yürürlükte görünmektedir. Ama gerçekten öyle mi bakalım?

> Naskapiler açısından önemi tartışılmaz olan Kutsal Komünyon *moksohan*'a çok benzer. Aslında, Naskapiler Kutsal Komünyonun *mokoshan*'la aynı olduğunu söylerler. İki ritüel arasında yapılacak bir karşılaştırma bunların benzer öğelerden oluştuğunu göstereceğinden, bu makul bir eşitlemedir: Her ikisi de bir adamın başkanlığında bir çadır/evde cereyan eder; her ikisinde de son derece dikkatli yenilecek az miktarda yiyecek vardır; *mokoshan*'da Ren Geyiğinin Ruhuyla ortaklaşmayı sağlayan vasıta geyik kemiklerinin iliğidir, buna karşılık Kutsal Komünyonda komünculeri İsa Mesih'in bedeniyle birleştiren ekmek ve şaraptır (Henriksen, 1973: 78).

Böylece Aziz Petrus sürüsünü İsa'nın bedeniyle (ama kanıyla değil!) beslerken ve paganların ihtida etmelerine şükranlarını sunarken, Naskapiler mayasız hamuru çiğneyerek Ren Geyiğinin Ruhuyla ortaklaşalık kurarlar. Bunu yaparken Naskapi kültürünün özü üzerinde düşünceye dalar ve topluluklarının sınırlarını yeniden onaylarlar.

Buna çok benzer bir örnek, başka bir doğu Kanada Kızılderili grubu olan Novata Scotialı Micmaclar hakkında sunulmuştur. Burada bir kez daha, bir topluluğun yabancı bir biçimi hangi yollardan alıp, bunu kendi kolektif benlik duygularını yansıtacak şekilde simgesel olarak temelden dönüştürebileceğinin ve topluluk sınırlarını dış tesirle altüst edilmeye karşı payanda olarak kullanabileceğinin çok net bir tanıtını bulmaktayız. Bunun bir örneği, Micmacların Katolik bir azizler gününü yeniden formülleştirmeleridir:

> Avrupalıların ilk yerleştikleri dönemde, kabile şefleri politik kararlar almak üzere yaz aylarında sahilde bir araya geldiler. Aynı zamanda, aile grupları ortak bağlarını kutlama, ittifaklarını tazeleme, evlilikleri hale yola koyma vb. işler için bir araya toplandılar. Cizvitler zamanla bu bayrama bir parça Hıristiyan bir içerik katmayı becerdiler ve çok geçmeden yerlilerin yaz aylarında bir araya gelmeleri Micmacların yeni aziz hamisi Azize Anne'e şükran günü haline geldi. Azize Anne Günü kabile içerisinde hâlâ yılın

> en önemli günü sayılıyor. Ama bu önem öncelikle koruyucu azizeyle aralarındaki ahdi yenileme vesilesi olmasından değil, daha ziyade etnik bütünleşmenin bir aracı, Kızılderililerin birliğini ve ulus olduklarını ilan etmenin bir vesilesi olmasından kaynaklanıyor (Larsen, 1983: 47).

Vaka İncelemesi: Permailerin cenaze töreni

Naskapiler arasında bir sofra ahbaplığı ritüeli olan *mokoshan* gibi *slametan* da Javalıların kasaba hayatındaki komünalliğin önemli bir dışavurumunu sundu. *Slametan*'ın toplumsal etkililiği kısmen hem Müslümanlar hem de Hindular tarafından komşuluğun bir kanalı olarak tanınmasından kaynaklanır. Aslında, *slametan* dinsel çoğulculuğa, farklı dinlerin mensuplarının toplumsal ahenk içinde yaşamalarını sağlayan birleştirici bir çözümün örneğini sunar. Java'daki başka yerlerde olduğu gibi Modjokuto kasabasında de fundamentalist bir İslamcı eğilim olan Santri hareketinin yükselişiyle birlikte bu uzlaşı gittikçe tehdit altında kalmaya başladı. Aynı zamanda, eski birleştirici *Abangan* eğilimi Marksizmin ve seküler milliyetçiliğin ortaya çıkışıyla desteklendi ve Permai partisinde politik ifadesine kavuştu. Permai'nin görünüşteki birleştirici karakteri aşağıdaki betimlemede açıkça görülmektedir:

> Permai mitingleri buhurdanlıklar ve simgesel yiyeceklerle dolu olarak (ama İslami ilahiler yoktur) hem *slametan* örüntüsünü hem de modern parlamenter yordamı izler; Permai broşürleri sayıların gizemli ve kutsal karakterine yaslanan takvim günleri ve gizemli öğretilerin yanı sıra sınıf çatışmasının analizlerini içerir; ve Permai nutukları hem dinsel hem de politik kavramlarla bezenmiştir. Modjokuto'da Permai kendi özel tıbbi pratikleri ve sihirleriyle, gizli parolasıyla, liderlerin toplumsal ve politik mitinglerdeki konuşmalarının kimi parçalarının kabalistik yorumlarıyla aynı zamanda sağaltıcı bir kültdür (Geertz, 1975b: 151).

Gelgelelim, slametan vb. göreneksel birleştirici sistemlere yaptığı başvurular, taşıdığı İslam karşıtı bir parti karakteri tarafından yalanlanır. Geertz'in geçerken değindiği İslami ilahilerin ritüelden dışlanmasının nedeni bu noktada yatmaktadır. Permai partisi aynı zamanda seküler cenaze törenlerinin düzenlenmesi için kampanya başlatmıştı ama bu, cenaze törenleri üzerindeki İslami tesirin uzun tarihinden ve cenaze törenlerinin yürütülmesinden geleneksel olarak sorumlu yerel dinsel

liderler Modinler'e Permai partisinin üyelerinin cenazelerine katılmamaları yönünde 1954 yılında talimat verilmiş olmasından ötürü pratik olarak imkânsızdı.

Bunun ardından ortaya çıkan güçlükler, bir Permai üyesinin o sıralarda yanında yaşayan genç yeğeninin ani ölümü üzerine cenaze töreni düzenleme yönündeki düş kırıklığı yaratan ve başarısızlıkla sonuçlanan girişimleri örneğinde belirgindir. Modinler işbirliği yapmayı reddettiler ve bütün bir cenaze töreni ertelendi, bu da olağanüstü üzücü duyguların ve gizemli felaket korkularının oluşmasına yol açtı. Sorun ancak ölü gencin babasının kasabaya gelerek "tamamen İslami" kurallara uygun bir cenaze töreni düzenlenmesini ve definin İslami kurallar uyarınca yapılmasını istemesiyle çözüme kavuşturulabildi. Javalıların cenaze törenleri göreneksel olarak kısıtlı olaylardı ve bir dizi anma *slametan*'ı çerçevesinde düzenleniyordu. Gelgelelim, sözü edilen gencin ölümünden üç gün sonra düzenlenen ilk *slametan*, Permai yetkililerinin bu olayı uzun bir politik söyleve dalma vesilesi olarak kullanmalarıyla geleneksel biçiminden birdenbire uzaklaştı.

Geertz'in açıklamasında görülüyor ki, toplumsal sınırlar –bu örnekte politik-dinsel grupların sınırları– konusundaki yeni duyarlılık tam da geçmişte bölünmeleri perdelemiş ve yumuşatmış olan ritüel biçiminde dışavurumunu bulmaktadır. Her ne kadar her iki taraf da ölümü işaretleyen ritüel olarak *slametan biçiminin* meşruluğunu ve kuvvetini tanısa da (Geertz, 1975b: 164), aynı zamanda yine her iki taraf bu ritüeli kendi ayrıksı mezhepsel kimliğinin dışavurumunun bir kanalı olarak kullanmaktadır. Biçimi açısından rızaya dayalı ve birleştirici olan ritüel artık, karakteri ve tözü açısından etnik ve yeni bir karşıtlığı iletmektedir. Bilhassa çarpıcı olan, *slametan* cenaze töreninin kendi sınırının dışına taşınması ve –büyük ölçüde İslami tesirin renkleriyle– İslam karşıtı Permai öğretisinin bir platformu olarak kullanılması olgusudur. Geertz'in bilgi kaynaklarından birisinin üzüntüyle söylediği gibi, "Artık politik bir sorun yaratmadan ölmek bile mümkün değil" (Geertz, 1975b: 156).

RİTÜEL VE SINIR

Bu örneklerin hepsi de göstermektedir ki, bir yapının görünüşteki işlevsel karakteri ne olursa olsun, bu yapının tözü büyük ölçüde toplu-

luğun sınırlarının simgeselleştirilmesi tarafından oluşturulmuş olabilir. Sınırın simgesel dışavurumu ve onaylanması insanların kendi topluluklarına ilişkin taşıdıkları bilinci ve duyarlılığı yükseltir. Bu fenomen, genellikle görünüşte sonuçsuz ya da beyhude olan gösterilerini katılımcıların "bilincini yükseltme" etkisini işaret ederek haklılaştıran politik eylemciler tarafından gayet iyi bilinir. Aslında, bu tür bir gerekçe, David Apter'ın "politik din" (Apter, 1963) olarak betimlediği bir eğilim olan totaliter rejimlerin sanattan adi hırsızlığa kadar davranışların *tüm* boyutlarında politik bir görünüm bulma girişimlerini pekala açıklamaktadır.

İnsanlar ritüellere her tür nedenden ötürü katılabilir. Ama güdülenimleri ya da görünüşteki amaçları ne olursa olsun, ritüellerin büyük kısmının bu bilinç yükseltme kapasitesine sahip olduğu görülmektedir. Bundan dolayı, topluluk sınırlarının onaylanması ve pekiştirilmesinde başvurulan simgesel düzenekler repertuvarında ritüelin öncelikli bir yer işgal ettiğini görmek şaşırtıcı olmasa gerek. Bu bölümün geri kalanında, ritüelin ve aynı kökü paylaşan simgesel süreçlerin bu bakımdan bilhassa sonuç alıcı göründüğü farklı tarzların bazı örneklerini gözden geçireceğiz.

(i) Ritüeller ve ortaklaşmacılık tecrübesi

Durkheim, din sosyoloji konusundaki büyük eserinde dinin ve ritüelin bir toplumun temel örgütlenme ilkelerinin hem bağlamını hem de kanalını sağladığını güçlü bir şekilde savundu. O tarihten bu yana hem teori hem de etnografi dallanıp budaklandıkça, antropologlar ritüelin Durkheim'ın tasavvur ettiğinden çok daha karmaşık olduğunu ve çok daha geniş bir maharetler manzumesi barındırdığını düşünmeye başladılar. Bunların hiç de önemsiz olmayanlarından biri, Malinowski'nin ritüelin yarattığı psikolojik etkiyi görmesiydi. Her ne kadar bir konu başlığı olarak ritüel, bir disiplin olarak antropolojinin tüm paradigmatik çeşitliliğini ve mezhepçiliğini beraberinde getirse de, araştırmacıların çoğunluğu ritüelin toplumsal ve psikolojik doğurguları açısından insanların toplumsal kimlik ve yer duygusunu onaylayıp ve güçlendirdiği konusunda hemfikir olacaklardır: Ritüel, insanların topluluğu yaşantıladıkları önemli bir vasıtadır.

Tezimiz, topluluğun edimsel jeo-toplumsal sınırları zayıfladıkça, bulanıklaştıkça ya da güçten düştükçe topluluğun ve onun sınırlarının

simgesel dışavurumunun daha fazla önem kazandığını bildiriyordu. Bu tezi destekleyen kanıtlar yalnızca yerleşik topluluklarda değil, üyeleri dağılmış ve ritüelin topluluğu yeniden oluşturmak için vesile sunduğu topluluklar arasında da bulunabilir.

Vaka İncelemesi: Huichol Kızılderililerinin kaktüs avı

Meksika'nın orta-kuzeyindeki Batı Sierra Madre bölgesinde yaşayan Huichol Kızılderilileri kayda değer bir yalıtılmışlık ve fakirlik içinde yaşamaktadırlar. 4000 veya 5000 kişi civarında olduğu tahmin edilen nüfus, geniş ve dağlık bir alanda beş yerleşke arasında dağılmıştır. Başka bir 5000 kişi civarındaki nüfus, tüm Meksika'ya yayılmıştır. Batı Sierra Madreli Hiuchol topluluklarında reis yoktur. Birbirlerine örgütlü bir şekilde bağlı değillerdir ve "hakiki bir kabile örgütlenmesinden daha ziyade bir gruplar demeti"ne benzedikleri söylenir (Myerhoff, 1974: 62). Sahip oldukları böyle bir bütünleşme yalnızca "bir ortaklaşmacalık duygusu" yoluyla sağlanır. Öyle görünüyor ki, bu duyguyu en fazla kışkırtan, Huicholların kutsal atalarının toprağı olan Wirikuta'ya ve dolayısıyla kökenlerine yaptıkları bir hac yolculuğunu içeren kaktüs "avı"nı oluşturan bir dizi ritüeldir. Bu kutsal yörelerin şimdiki dünyevi anayurtlarıyla yan yana getirilmesi, temel bir çelişkiyi dışavuran girift bir karşıtlıklar dizisini kucaklar. Huicholler Wirikuta'da kutsal, toplum-aşırı, ölümsüz ve zaman dışıdırlar. Burada insanın ve doğanın total bir kaynaşmasını ve hayatın tüm öğeleri arasında kurulan mükemmel bir birliği yaşantılamaktadırlar. Sıradan dünyada insanları bölen, onları doğadan ve tanrılardan ayıran sınırlar bir esrime içerisinde dağılır. Wirikuta cennettir (Myerhoff, 1974: 258-61). Bunun tersine, olağan dünyada Huichollar "toplumsal matriks"e hapsolmuşlardır ve doğa ile bir hayat tarzının dayattığı kısıtlanımların tahakkümü altında kalmışlardır:

> Bu hayat tarzı ekinlerin, mevsimlerin gidişatının bitip tükenmemecesine, tekdüze ve genellikle karşılığı yeterince ödenmeyen bir dikkatle izlenmesini ve çevreyi kaplayan güçlü, tehlikeli yabancıların uyguladıkları gereğince kavranılamayan, sürekli tehditkâr basınca uyum gösterilmesini zorunlu kılmaktadır (s. 259).

Böylece Huicholler Wirikuta'ya ritüel geri dönüşlerinde karacaların, ("geçmişteki mükemmel hayat"), darıların ("sıradan, insani boyut")

ve kaktüslerin arasında ("hayatın tinsel, mahrem ve özgür kısmı") –çağdaş, sefil ve yerleşik koşullar altında bunlardan yoksun kalmışlardır– simgesel olarak dışavurulan "kendi hayatları"nı –kendi hakiki özlerini– bulurlar.

Birbirinin karşıtı bu iki hâl arasındaki sınırlar çok sayıda yoldan işaretlenir. Hac yolculuğu esnasında *hikuritameteler* (hacılar) tanrıların kimliklerine bürünür. Bunu yapabilmek için gelişkin birtakım yer değiştirmelerle uğraşırlar. Örneğin,

> Kendisinin önünde duran biri arkaya dönüp ona seslendi ve ona "hoşgeldin" diyen başka birisinden bir şeyler aldı, böylece o şeyi veren "sağol" diye yanıt verdi.

Mara'akeme, yani liderleri, "her şey altüst olmalı ve geriye yönelmeli" der (s.149). Çürümüşlüklerini temizleyip gömdükleri bir dizi arınmadan geçerler. Normal bedensel işlevler olan yeme ve sindirmeden bile kaçınır, gizler ya da dönüştürürler:

> Wirikuta son decere arıdır; orada dışkılama kirliliktir çünkü bariz bir şekilde ölümlülerin faaliyetidir ve kutsal toprağı orada yeri olmayan öbür gerçekliğe –eve, gündelik hayata, "gerçeklik"e– yakınlaştırır... O nedenle de, *hikuritamete* eve döndüklerinde kutsal topraklarda tükettikleri yiyeceklerin her parçasını yaktıkları zaman, Wirikuta ve gündelik hayat arasındaki sınırlar gözlemlenir.

Wirikuta'da yenilmiş olan yiyeceklerin "öbür gerçekliğe, gündelik hayat dünyasına aktarılarak kirletilmemesi gerekir" (s. 242: 3).

Böylece simgesellik, Huicholların olağan hayatları ve kutsal hayatları arasındaki sınırı oluşturur. *Mara'akeme* simgeselliğin tercüme edilemez olduğu –bunun, inanç ve idealin eğlenceli ya da alegorik bir dışavurumu olmaması anlamında– konusunda ısrar eder. Huicholler bunu daha ziyade harfiyen ele alırlar. Gelgelelim, hacıların Wirikuta'da yaşantıladıkları sevinçli heyecan ve "kolektif esriklik"in (s.157) Wirikuta ve onların gündelik şartları arasındaki karşıtlığa çok şey borçlu olduğunu varsaymak makul görünmektedir. Bu karşıtlıklar arasında öne çıkanlardan biri, kutsal anayurda giderken geçmek zorunda oldukları bir bölge olan *mestizo* Meksikasıyla Huicholların bağlantısının marjinalliğidir. Nitekim, bundan dolayı Huicholların yarattıkları sim-

gesel sınırlar yalnızca mitik bir geçmişi onların ampirik bugününden işaretleyip ayırmakla kalmaz, aynı zamanda kendilerini kuşatan toplumdan kendi topluluklarını ayırır –yaratılan simgelerin mestizolar tarafından kavranılabilir olmamasından ötürü çok da etkili bir yoldur bu. Myerhof harika bir betimlemede, Wirikuta'dan yurtlarına dönmekte olan "çok zarif, mağrur hacıların" geçmişe yaptıkları ileri yürüyüşten sonra şaşaalı, ama şimdi kirlenmiş haldeki hacı giysileri içerisinde yiyecekleri kutsal mırıltılarla etrafa saçarak mönüyü ve kendi donanımlarını fantastik bir mitolojiye dönüştürüp, bu arada zavallı *gringoların* yalnızca çirkin ve kirli bir Kızılderililer grubunu görürken onların "görünmez hazineleri"ni algılayamamalarından aldıkları keyfi anlatır:

> Başkalarının bizi yalnızca ölümlüler olarak gördüklerini bildiğimizden, hiçbir yabancının dönüşmüş olduğumuzu söyleyememesini sağlarız (s.167-8).

Bu ifade, sınırın muhafaza edilmesinde simgeselliğin nasıl etkili olduğunu gösterir: Simgesellik bir aidiyet duygusu, kimlik duygusu yaratır –ve aynı nedenle, başkalarından farklı olma duygusu yaratır. Simgesellik, söz konusu olan başka kimseler tarafından pekala algılanmayabilecek ve böylelikle onların saldırısına uğramayacak, onlar tarafından bozulmaya imkân tanımayacak yollardan yapar bunu. Simgesel kaktüs avının, topluluk *yapıları* onlar açısından keskin bir şekilde güçten düşmüş ve belki de lekelenmiş olan bir insan grubu arasında bir ortaklaşmacılık yarattığı söylenebilir. Huichol ritüelleri açıkça bir topluluk bilinci yaratır.

(ii) Sınır işaretleri olarak ritüeller

Huicholların simgesellikleri bir yabancı açısından, bu yabancı olup bitenin büyük kısmını simge *olarak* görmediği ölçüde gizli, gizemlileştirici olacak ve çok kasıtlı, uzmanlaşmış bir düşünsel çaba harcanmadığı taktirde nüfuz edilemezliğini koruyacaktır. Sözgelimi, bir Huichol dokuma resmine estetik bir takdirle bakabiliriz, ama resmin köşesindeki geyiğin Huicholler açısından pek çok önem taşıyan bir anlamın bir özetini yoğunlaştırılmış halde sunduğunun hiç farkına varmayabiliriz.

Ama birçok toplumda sınır işaretleyen ritüeller bundan daha az içrektir ve çoğu durumda daha net bir tarzda dışavurulur. Bunlar ya Karnaval gibi büyük ölçekli ve gelişkin eğlenceler olabilir, ya şenlikler

ve fiestalar gibi dağınık kutlama vesileleri olabilir ya da azizler günü ve kabir ziyaretlerine özgü daha yerel ve dar kapsamlı kutlamalar olabilir (sözgelimi, İngiltere'deki *Derbyshire well-dressing*). Tarım toplumlarında ve sermaye yoğun teknolojinin yayılmasından önce, tarımsal döngü hem dinsel hem de seküler karakterde bir ritüel takvimi yaratmıştı. Ama daha "modern", sanayileşmiş ve seküler toplumlar da yerelliği, etniyi, mesleği ya da topluluk kimliğinin başka önemli boyutlarını işaretleyen takvime bağlı önemli ritüellere yer verir. Dinsel yönelimli ritüelin resmi olarak kötülendiği toplumlarda bile devletin birtakım ritüeller uydurmayı uygun bulmuş olması dikkate değer bir durumdur (örneğin, bkz. Humphrey, 1983; Binns, 1979, 1980). Bu ritüel biçimleri daha açık seçik olsalar da, bu durum onların anlamlarının ille sabit ve yeknesak olmasını gerektirmez. Tersine, bizzat ritüel vesileleri simgeseldir. Bunların "resmi" bir biçimi ve rasyoneli vardır, ama katılımcılar bu vesilelerde oldukça farklı anlam ve tecrübeler bulabilir pekala. Aslında, bu vesileleri o denli cazip kılan şey, muhtemelen tam da katılımcılara kendi bireysel ve özgün tecrübelerini, toplumsal ve duygusal ihtiyaçlarını simgesel biçimlere yedirmelerine imkân sağlamalarıdır.

Bu ritüeller çok çeşitli düzeylerde iletişim sağlar. V. W. Turner'ın terimleriyle, bu ritüeller "çok-göndergeli" ve "çok-sesli"dir (örneğin, Turner, 1967, 1969). Bu ritüeller bir bütün olarak grup düzeyinde, ortodoksi düzeyinde grubun başka gruplarla bağıntısı hakkında bir şeyler anlatır. Katılımcı birey düzeyinde bireylerin grubuyla bağıntısı ve grup üyeliğinin dolayımından geçen dünyayla bağıntısı hakkında bir şeyler söylerler. Her ikisi de toplumsal sınırı inşa eder ve bireyin bu sınırı yaşantılamasına izin verir.

Vaka İncelemesi: Notting Hill karnavalı

Notting Hill karnavalı, Britanya'da yaşayan Batı Hint Adaları kökenli insanlar tarafından her yıl gerçekleştirilen en büyük ve en tanınmış kutlamadır. Bu karnavalın 1960'ların ortasından bu yana oluşmasının tarihine ilişkin yapılan bir analiz, karnavalın birbirinden oldukça ayrı üç evreden geçtiğini, bu evrelerin her birinin toplumsal sınırların ve grup kimliğinin önemli birer işaretleyicisi ve kutlanması olduğunu göstermektedir. 1965 ve 1970 yılları arasındaki birinci evrede Karnaval "...sınıf dayanışmasının bir dışavurumu olmanın yanı sıra bir vası-

tası" olarak betimlenmektedir (Abner Cohen, 1980: 68). Notting Hill, o dönemde revaçta olan "işbilir" ve zengin Londra imgesiyle keskin bir karşıtlık sergileyen büyük ölçüde bir işçi sınıfı bölgesiydi. Bu bölgenin yerli Britanyalı ve Batı Hint Adaları kökenli sakinleri yerel imkânlar için girdikleri çeşitli mücadelelerde elbirliği yapıyorlardı ve söz konusu karnaval da yerel bilinci dışavurup kışkırtıyordu.

İkinci evre (1971-75) daha empatik olarak etnik ve atavistik olup, özgürlüklerine yeni kavuşmuş olmakla birlikte hâlâ sömürge altında olan siyahların, beyaz göçmen efendilerini başlarından defettikleri Trinidad* kökenli karnaval geleneğine dek geri gidiyordu. Daha sonra karnaval Trinidad'da bağımsızlığın bir simgesi olarak geliştirildi ve modernleştirildi. Tarihsel tabi kılınma, karşı koyma ve fiili zafer sürecinin müzik gruplarıyla bileşimi, Trinidad'daki ve daha sonra Londra'daki Karnavalın simgesel özünü sağlayacak olan yerli halkın *steel pan*'i yaratmasında simgeleşti. Londra'daki karnavalın etnik boyutu ırksal gerilimin sürgün vermesiyle ve sürekli artan bir işsizlik döneminde siyahların dezavantajlı konumlarının gitgide kötüleşmesiyle daha da keskinlik kazandı. Karnaval ve onun çelik davulları beyaz Britanya ile hesaplaşmayı özetler hale geldi:

> Pas içinde, pörtük kenarları ve biçimsiz görünüşüyle çalgı, fakirliğin ve toplumsal yoksunluğun bir simgesidir, birçok gelişkin müzik aletiyle dolu bir bolluk ülkesinde bir halkın sanatsal duygularını dışavurmak için artık kabukları toplayıp bir araya getirmek zorunda bırakılmasına karşı bir protestodur (Abner Cohen, 1980: 71).

Karnaval dışavurumsaldı; ama aynı zamanda, Cohen'e göre, katılımcıları arasındaki ortaklaşmacılık ruhunu besliyordu.

Üçüncü evrede (1976-79) karnaval yine dönüşüme uğradı, etnik bir mozaiği kapsayan yeni öğeleri –genç, haklarına sahip çıkan, Rastafaryan*

* Bolivya'nın kuzeyinde ki Ben bölgesinde bir küçük kent. Haklarında çok az şey bilinen Amerikalı Kızılderililer tarafından kurulmuş olup, tarihi çok eskilere gider (ç.n.).

* Rastafaryan: Batı Hint Adaları kökenli bir din. Siyahları Afrika'ya geri dönmeye ve siyahların yönetiminde olacak bir ülke kurmaya davet eden Marcus Garvey'in fikirlerine yaslanır. Haile Selassie (Ras Tafari = "Yahuda'nın Aslanı") 1930 yılında Habeşistan'ın imparatoru olarak ilan edildiğinde bu olay kehanetin gerçekleşmesi olarak görüldü ve Rastafaryanlar imparatoru Mesih olarak ilan ettiler. Marihuana kullanmak bir vaftiz ayini sayılır. Bu dinde tapınaklara yer yoktur. 1990 yılına dek bu dinin izleyicilerinin yaklaşık bir milyon kişilik bir topluluk oluşturduğu tahmin edilmektedir (ç.n.).

inancına eğilimli Jamaika kökenli gençlik– içerişini yansıtmaya başladı. Bu gelişim çok farklı üslupların karşılaşmasında (sözgelimi, plağa kaydedilmiş reggae'nin karşıtı olarak canlı müzik yapan gruplar) ve Karnaval örgütlenmesinde önemli bir görünüm olarak siyah feminizminin ortaya çıkışında açık seçik görülebiliyordu,

Ama bu farklı evreler ve geçirdiği dönüşümler boyunca karnaval,

> Batı Hint Adalıların çağdaş Britanya'nın ekonomik ve politik gerçekleriyle yüz yüze gelmeleri sırasında, adalarda yatan köken yakınlıklarını aşan yeni bir homojen Batı Hint kültürünün gelişiminin bir dışavurumu ve vasıtası olarak kalmıştır (s.78)

Katılımcı grupların aşikar sınırları ve simgeleri hep birlikte değişir, her biri öbürünü kışkırtır ve dillendirir. Cohen'in anlatımında Karnavalın simgesel olarak mikro düzeyde de etkili olduğu açıkça görülüyor. Cohen, Karnaval boyunca katıldıkları faaliyetler aracılığıyla kendileri açısından bir etnik kimlik duygusu bulan bireyleri –maske yapımcıları, tasarımcılar, müzisyenler, örgütleyiciler, grupların hayranları– betimler. Daha önceleri genç göçmenler olarak kendilerini köksüz hisseden ve, hem asıl toplumlarıyla hem de yerleştikleri yöreyle özdeşleşmekten âciz olan insanlar, şimdi Karnavalın işaretlediği sınırların içerisinde psiko-sosyal bir yönelim bulmuşlardır. Her biri karnavalın sunduğu paylaşılan simgesel biçimleri kullanarak topluluğu kendisi için tanımlayabilmektedir.

Şu halde, bu noktada birinci bölümde taslağı çizilen simgeselliğin karakteristiklerine geri dönüyoruz: Topluluğun sınır işaretleri olarak simgeleri bu denli etkili kılan tam da müphem olmalarıdır. En etkili simge antropologlarından biri olan Victor Turner, bazı ritüellerin – bilhassa bazı hac ritüellerinin– *communitas* yaratma kapasitesine, grup üyelerini başka şartlarda bölen ve ayıran tüm toplumsal araçlardan soyundurmaya varan bir mutlaklık derecesinde üyeler arasında bir özdeşlik yaratma kapasitesine sahip olduğunu savunmuştur. Gelgelelim, simgeselliğin bu bölümde betimlendiğini gördüğümüz etkililiği, tam da tersini gösterir: İnsanlar "aynı" ritüele katılabilir, ama onda oldukça farklı anlamlar bulabilirler. İşte tam da simgesel biçimin bireysel ihtiyaca uyumlu kılınabilirliğidir ki, başka bir antropologun, Michael Sallnow'un hac ritüeline Turner'ın atfettiği *communitas* niteliğini sorgulamasına yol açmıştır. Perulu Andeler arasındaki hacılık hakkında

yazdıklarında Sallnow, oluşturucu simgesel biçimleri –ikonlar, ritüeller vb.– tartışırken şöyle der:

> *Farklı mümin grupları arasındaki sınırları ve kopuklukları kutsallaştırırlar...* Esasen, bunun gibi durumlarda communitas'ı değil, topluluğu hacılığın alamet-i farikası olarak görmek daha isabetli olacaktır (Sallnow, 1981: 177 –vurgular benim).

Buna benzer bir sınır işaretleme gücü başka bir yerel kutlama olan "Muhteşem Onikinci Gün" betimlemesinde de açıkça görülmektedir.

Vaka: Kilbroney'de Muhteşem Onikinci Gün

Görünüşte Boyne Savaşının anıldığı, ama şimdi muhalif Protestanlığın, Tahtın ve Britanya ile birleşmenin açık seçik kutlandığı 12 Temmuz, Protestan Kuzey İrlanda'daki en önemli bayramlardan biridir. Bayramın modern yan anlamları küçük Kilbroney'deki geçit resminde kullanılan pankartlardaki sloganlarda şık bir tarzda ifade edilir:

> "Tanrıdan Kork – Krala Saygı Göster"; "Tanrı Bizden Yanaysa – Kim Bize Karşı Olabilir?"; "Çünkü Taht Doğrulukla Kuruldu" (Larsen, 1982b: 280).

Kasabadaki protestanlar evlerini badana ederek, tüm sokakları flamalarla donatarak, çocuklarına yeni giysiler satın alarak kutlama için haftalar öncesinden hazırlık yapmaya başlarlar. Kutlama günü geldiğinde, gaydaların öncülüğündeki geçit resmi, dinsel hutbeler şeklinde bir parça perdelenen bir politik nutuklar dizisinden oluşan merasimle sonuçlanır ve bunun ardından ailecek yapılan piknikler, oynanan oyunlar ve müzik şölenleri gelir.

Larsen, Kuzey İrlanda'daki öbür kasabalar gibi Kilbroney'in de oldukça ayrı iki topluluğun, Protestanların ve Katoliklerin bir alaşımından oluştuğunu belirtir. Bu ikilik, Katoliklerin politik görevlere alınmamasından ötürü politik-yönetsel kurumlar dışında tüm yerel kurumlarda yansımasını bulur. Bu ikilik aynı zamanda *coğrafidir* çünkü iki grubun işçi sınıfı unsurları *de facto** ayrı bölgelerde ikamet eder. Dahası, bu durum söz konusu ayrımı muhafaza eden ve Larsen'in

* Fiilen (ç.n.).

karşılıklı "sakınma" kuralları dediği davranış uzlaşımları tarafından payandalanır. Ama bu sınırlar dekorasyondan konut alanlarının, binaların bayramlarda görsel sunuluşlarına (Larsen, 1982a: 132), kutlamalara ve Muhteşem Onikinci Gün gibi ritüellere dek çeşitli simgesel ifade biçimlerine de sahiptir.

Larsen Onikinci Gün'ün simgesel etkisinin açıkça iki kategoriye ayrılabileceğini önerir: Oranj Cemiyeti "resmi" sözcülerinin aracılık ettiği bir bütün halinde Protestan topluluğundan gelen bir mesaj olarak; ve "sıradan" katılımcıların kendi kimliklerini algıladıkları değerleri ayırt edebilecekleri ve iletişim kurabilecekleri bir kanal olarak. İkincisi açısından Larsen bunu "makro toplumsal kategorilerin çerçevesi içerisinde bireysel statülerin tanıtlanması" olarak betimler (1982b: 285). Burada, muhalif bir kategori olarak Protestancılık, tarihe ya da teolojiye değil, bunun yerine "temizliğe, düzene, mülkiyetin sorumlu yönetimine", yani Protestanların Katoliklerde olmadığını düşündükleri tüm değerlere başvurmaktadır:

> Toplantıdaki bir konuşmacı, "bu nüfusun üçte biri bizim konuştuğumuz dili konuşmuyor" der.

Böylece, kutlamanın çok-sesliliği katılımcıların birbirleriyle iletişim kurmalarına ve bununla eşanlı olarak farklı yabancı izleyicilerle çeşitli yollardan iletişim kurmalarına izin verir. Sözgelimi, *kendilerinin* hem "hakiki inanca" hem de Tahta bağlılıklarını ifade ederlerken, aynı zamanda bu açılardan kusurlu ya da hatta sapkın olduklarını düşündükleri anakaradaki İngilizlerle aralarına mesafe koyarlar:

> Bu tutumun simgesi, uzun yıllar kullanılmış olan İngiliz bayrağının solgun renkleriyle karşıtlık oluşturan ve her yerde göze çarpan Ulster flamasıdır (1982b: 287).

İşçi sınıfının başat olduğu bir kutlama olarak, kendilerini, aynı zamanda mezhepçi tutumun açık seçik sergilenmesine belki de sinirlenmekte olan daha orta sınıf kökenli dindaşlarından da ayrı tutarlar. Ama aynı zamanda, ritüel simgeselinin müphemliği, politik önderlerin ve sanayici önderlerin yaptıkları yürüyüşteki katılımda belirgin olan bir eşitlikçiliği önermek için de kullanılır. Onikinci Gün'e atfedilebilir değerlerin çeşitliliği o kadar kapsamlıdır ki, kutlamanın Protestan

işçi sınıfının sıradan üyelerinin kendi çeşitli ve özgün toplumsal kimliklerini yönlendirebilecekleri bir pusula işlevi gördüğü açıkça bellidir:

> "Onikinci Gün"e katılım yılda bir kez işleyen, sonra bir dahaki Temmuz ayına kadar ıskartaya çıkarılan bir statü değildir. Olay, sorumlu mülk yöneticileri, sevecen ebeveynler, iyi komşular, inançlı Hıristiyanlar ve saygıdeğer yurttaşlar olarak önemli niteliklerini sergilemeye haftalar ve aylar öncesinden çağrılan bütünlüklü toplumsal kişileri içerir (1982b: 290).

Nitekim, Muhteşem Onikinci Gün'ün anılması, topluluğun ve sınırlarının çok-değerliliğinin bir örneğini sunar. Bir bütün olarak topluluğun, sınırın "öbür yakasındaki" gruplar karşısındaki niteliğini simgeler. Dahası, topluluğu oluşturan üyeleri, kişisel kimliklerini formülleştirecekleri, dışavuracakları ve değerlendirecekleri kabul edilebilir gönderi çerçevesiyle donatır. Bu bakımdan "topluluk", bireyin kendisini toplumsal olarak yönlendirdiği bir simgesel ve ideolojik harita gönderilerinden oluşan bir demettir.

(iii) Simgesel tersine çevrilme

Topluluğun ve sınırlarının simgesel kuruluşunun en çarpıcı görünümü, karşıtlığa yaslanan karakteridir. Sınırlar mutlak olmaktan ziyade *bağıntısaldır*; yani, sınırlar, topluluğu öbür topluluklarla *bağıntılı olarak* işaretler. Kolektif ve bireysel olmak üzere *tüm* toplumsal kimliklerin bu yoldan kurulduğu önerilmiştir (Boon, 1982). Aslında, bizzat simgeselliğin sahip olduğu mahiyetin yalnızca ayırma becerisini değil, aynı zamanda olumsuzlama duygusunu da içerdiği savunulmuştur. Başka bir anlatımla, simgelerin gerekçesi, simgeledikleri kendilikten şu ya da bu şekilde farklı olmalarında yatar (Babcock, 1978).

Topluluk hayatında simgeselliğin her yerde hazır ve nazır bekleyen başka bir fenomenini inceleyebilmek için şimdi başka bir karmaşıklık boyutunu gündeme getirmeliyiz. Topluluk hayatında insanlar simgeleri kullanarak yalnızca kendi toplulukları ile öbürleri arasındaki sınırları işaretlemekle kalmayıp, aynı zamanda "normal olarak" kendi sınırlarını işaretleyen davranış normlarını ve değerleri de tersine çevirir ya da başaşağı ederler. Bu tersine çevirme ritüelleri esnasında insanlar oldukça bilinçli ve kolektif bir şekilde, hor gördükleri varsayılan ya da sıklıkla yasaklanmış olan tarzlarda davranmaya başlarlar.

Tersine çevrilmiş ya da başaşağı edilmiş olan uzlaşımın bu simgesel kullanımları, çok çeşitli biçimlerde olsa bile dünyanın her yerinde gözlemlenmiştir. Bu konudaki betimlemelerin en ünlülerinden biri, Yeni Gine'deki Latmul kabilesinin Naven ayinleri hakkındadır. Bu ayinler toplumsal cinsiyet ve kuşaklararası farklılıkların açık seçik tersine çevrildikleri ve cinsel hâl ile davranışlardaki göreneksel ihtiyatlılığın olumsuzlandığı birer vesiledir. Naven ayinleri, bir kimsenin, her ne kadar standart olsa bile o kültür içinde çok değer verilen bir görevi ilk olarak yerine getirdiği vesileleri işaretler. Bu görevler adam öldürmeyi, bir kano yapımını ya da balık avlamayı içerebilir. Bu nedenle ritüeller hem onunla belli bir ilişki içerisinde olanlar tarafından bireyin, *laua*'nın kutlanmasıdır, hem de ritüeli başlatan şey, söz konusu görevin değerli kabul edilen davranış tarzıyla başarılması olduğu için bizzat topluluğun kutlanmasıdır.

Bu ayinlerde görülen tersine çevrilmenin anlamı, Wirikuta'da Huichollar arasında gözlemlenenden oldukça farklı görünüyor. Wirikuta'da hacılar kendi hayatlarındaki ikiliği ve sıradan varoluşları ile Cennetteki hayatları arasındaki mutlak farklılıkları vurgulamaya çaba gösteriyorlardı. Ama Naven ayinleri bunun tam tersini yapıyor görünmektedir: Naven, normali kutlar, "standart kültürel edim"i kutlar (Bateson, 1958 -1936-: 6).

Tersine çevrilmiş normalliğin başka bir klasik antropolojik örneği, Gluckman'ın "ayaklanma ritüelleri" olarak betimlediği olaylardır. Bunun örnekleri Zulu kadınlarının *Nom Kukulwana*'ya tapınma ayinleri ve Swazilerin *inclawa* merasimidir (Gluckman, 1963). Naven ayinleri gibi bu ayinler de normal toplumsal cinsiyet davranışları ve uzlaşımlarının tersine çevrilmesini içermekle birlikte, buna ilaveten, yerleşik otoriteye yönelik bir protesto biçimine bürünür:

> Kadınlar erkeklere biçimsel tabi kılınışlarına karşı kurallara aykırı davranmak ve erkekler üzerinde tahakküm kurmak zorundadır, prensler krala sanki tahtına göz dikmişlercesine davranmak zorundadır ve uyruklar otoriteye besledikleri hıncı açıkça ifade ederler (Gluckman, 1963: 112).

Gluckman, tarımsal döngü içindeki önemli anlarla bağdaştırılan bu ritüelleştirilmiş ayaklanmaların gerçekte, içinde doğdukları politik sistemleri muhafaza edip savunduğunu ileri sürer. Çatışmanın sahnelenmesi "çatışmaların içinde var olduğu toplumsal uyumu vurgular"

(s. 127). *Inclawa* ritüeli kralın geçiciliği ve kusurluluğuna karşı, krallığın dayanıklılığını ve kalıcılığını kutlar. "Bundan dolayı, her ayaklanma, saltanat ve krallığın savunusunu yapan bir kavgadır" (s. 130).

Gluckman ritüellerin gerilimi yumuşattığını söyler. Dahası, tam da bu ritüellerin kurumsallaşması ve yasalaşması yerleşik düzenin düzensizliği sınırlama ve geri püskürtme kapasitesine tanıklık eder.

Gluckman'ın analizi hem teorik zeminde hem de yaptığı etnografik yorum çerçevesinde eleştirildi. Bununla birlikte, bu eleştiriler, ritüellerin görünüşteki normalliğin üsluplaştırılmış tersine çevrilmeler olsa bile simgesel oldukları yönündeki savunusunu sorgulamaz. Yakın bir dönemde yapılan eleştirilerden biri, bu ritüellerin "ayaklanmaya karşı çıkan ritüeller" olarak görülmelerini önerir:

> Ncwala'nın kutsal kötülenişi, bir kral ve halkı arasındaki bağlılıkları, bunların yıkılması en muhtemel olduğu noktalarda güçlendirerek isyan çıkmasını önler (Apter, 1983: 530).

Burada sorun, bizzat simgesel düzeneklerin işlevleri ve etkililiklerinden ziyade bariz "normallik" tanımıdır. Ritüellerin icrası yürürlükteki toplumsal düzene üstü kapalı olarak dikkati çeker ve bu düzeni öbürlerinin tersi olarak "işaretler".

Bateson ve Gluckman'ın öncülük eden çalışmalarını takiben birçok kültürdeki tersine çevrilme ritüelleri belgelendi ve elbette, bunun gibi etnografik gözlemlere yaslanan antropolojik teoriler çoğaldı. Normun başaşağı olması yalnızca ritüelle sınırlı değildir, tüm simgesel biçim tarzlarında bulunabilir. Sözgelimi, küçük düşürücü bir kimliğin dayatılmasına gitgide artan bir genel yanıt, küçük görülenlerin kendi kimliklerini "azdıran" karakteristikleri maskelemekten ziyade ortaya koymalarıdır (bkz. Goffman, 1963). Harald Eidheim, Saamilerin (Laponlar) "beyaz" Norveçlilerle kapışmaları hakkındaki ünlü bir incelemede, Saamilerin kamusal bağlamlarda nasıl da kendi Laponluklarını yumuşatacak ya da gizleyecek ve kendilerini tikel bir çevredeki Norveçliliğe özümsetecek şekilde çeşitli hilelere başvurduklarını gösterir. Yalnızca kendi evlerinin mahrem ortamında ya da yalnızca Saamilerin mevcut oldukları ortamda dil kullanımı, nükteler, beslenme tercihleri, şarkılar yoluyla ev sahibi topluma genel itirazlarını tam anlamıyla ortaya koymaktadırlar (Eidheim, 1969). Bununla birlikte, etnik ve öbür dezavantajlı gruplar arasında son zamanlarda gözlemlenen daha yeni bir strateji,

kendilerine yakıştırılmış olan aşağılayıcı damgayı "onurlandırma", bu damgayı olumlu bir değer kılma ve böylelikle damganın aşağılayıcı anlamını ortadan kaldırma şeklinde kendini gösterir. Bu taktiğin belki de en güçlü ve yenilikçi kullanımı, Amerika Birleşik Devletleri'nde siyah militanların 1960'lı yılların sonuna doğru ortaya attıkları "Siyah güzeldir" sloganında görülebilir. Bu mesajın etkisi, daha önceki tarihlerde yurttaşlık hakları ve ırk ilişkileri politikası esnasında yürürlükte bulunan daha savunmacı retorikle oluşturduğu karşıtlıktan kaynaklanır. Daha önceki iddialar eşitlik talep etmekteydi; yeni iddia ise bir üstünlük iddiasıdır ve böylelikle şeylerin "normal" algılanma şemasının bir tersine çevrilişini göstermektedir.

Bununla aynı türde ideolojik ve retorik bir dönüşüm, son yirmi yıl boyunca kadın hareketi politikasına damgasını vurdu. Başlangıçta "eşit fırsat" ve cinsel önyargılar ile dezavantajlı konumdan "kurtulma" uğrunda bir mücadeleye girişilmiş olmasına karşın, kadın hareketi daha sonraları çok daha militan ve dışlayıcı bir feminizmin erdemlerini ortaya atan, görünüşte şovenistik bir çizgi izlemeye başladı. Bu türden taktik ve simgesel tersine çevirmeler, güçlüler ve dezavantajlılar arasındaki ilişkilerin ortodoksilerini süpürüp attı. Bu tersine çevirmeler etnik ilişkilerde ve "merkez-çevre" ilişkileri alanlarında bir yazarın "simgesel rekabet" dediği durumu yarattı. "Simgesel rekabet"de görünüşte dezavantajlı olan grup, kendisinin dezavantajlı konumda durduğu simgesel kodu reddeder ve bunun yerine kendisinin göreceli güçlü konumda durduğu ya da erişim imtiyazına sahip olduğu kendine ait simgesel kodu koyar (Schwimmer, 1972). Bu "muhalif ideolojiler" (Schwimmer, 1972: 10) "...her ne kadar dünya çapında geçerli standartlarla bakıldığında ezilen ve sömürülen bir azınlık olarak kategorileştirilebilirse de, azınlığın üstünlüğünü ileri sürer".

Schwimmer bunun gibi simgesel rekabeti, azınlığın herhangi bir başarı şansına sahip olamayacak kadar güçsüz olduğu bir dünyevi rekabetin ikamesi olarak ele alır. Alternatif simgeselliğin bu kullanımı sıklıkla, mensupları imtiyazdan yoksun olan dinsel mezhepler arasında bulunur.

Vaka İncelemesi: Focaltown Pentecostalistleri

Orta Newfoundland'de yer alan Focaltown topluluğu 1960'lı yılların sonlarına doğru bir hızlı kalkınma ve modernleşme döneminden geçiyor

ve maddecilik ile tüketimciliğin etkisini bütünüyle yaşantılıyordu (bkz. Cohen, 1975). Nüfusun, bir işverenin tekelindeki ormanda ağaç kesme işine ve tüketim malları için de ücret fişlerine karşılık satış yapan tüccar kisvesine bürünmüş aynı kişiye bağımlı olduğu günler geride kalmıştı. Üç bakır madeni yerli işçiler istihdam edilerek işletiliyordu; öbür firmalar kereste işinde rekabete girmişlerdi ve saldırgan bir girişimcilik eski ticari tekeli yıkmıştı. Borç ve "takas"a yaslanan daha önceki ticari ilişki biçiminin yerini, kısmen Kanada hükümetinin aktardığı işsizlik sigortası ödemeleriyle ve kısmen istihdam piyasasının oluşmasıyla nakit ödeme biçimi almıştı. Böylelikle koşullar, Kuzey Amerikan hayatının tüm maddeci basınçlarını tarihinde ilk kez Newfoundland'in *outport*'larına (kırsal topluluklara) getiren bir orta sınıfın boy verişinin damgasını yemeye başlamıştı.

Bu kalkınma ve zenginlik manzarasının ortasında, gücü yerinde erkek nüfus arasında % 19-23 seviyesine varan bir işsizlik oranı durmaktadır. Newfoundland'in kırsal kesiminde işsizlik o denli müzmindi ki, maddi bolluk genellikle uzun vadeli, hatta sürekli işsizlik anlamına geliyordu (bkz. Wadel, 1973). Focaltown'da 1960'lı yıllarda işsiz olmak, çifte dezavantajlı konumda olmak demekti. İşsiz kişi yalnızca "aylak" olmakla kalmıyor, aynı zamanda lüks maddelere erişme olanağından dışlanıyor ve bundan dolayı gösterişçi tüketim yoluyla oynanan yeni statü oyununda rekabet etme yeteneğinden de mahrum kalıyordu.

Bu uzun süreli işsiz nüfusun büyük bölümü, o dönemde topluluk içerisindeki en büyük mezheplerden biri olan ve 1969 yılında yapılan toplantıda Focaltown nüfusunun yüzde 42'sini barındıran Pentecostal Meclisi'ne yöneldi. Bununla birlikte, işsizlik tüm Newfoundland'de o denli yaygın olmasına rağmen, bilhassa özbilinçli bir modernizme sahip olan yenilikçi Focaltown'da hakir görülüyordu. Eyalet bu damgayla ağır bir şekilde lekelenmiş olsa da, Pentecostalizmin bu durumla baş etmenin bir aracını sunduğunu varsaymak akla yatkın olacaktır. Pentecostalistler kendileri için bir kapalı topluluk oluşturdular. Kendi okullarında eğitim verdiler, dinsel açıdan heterojen toplumsal olaylara katılımı yasakladılar, kentin birçok gönüllü derneğinden kendilerini uzak tuttular ve ayrı bir yerleşim bölgesinde toplandılar. Yalnızca belli dükkân sahiplerini himaye ettiler ve topluluğun rekabet halindeki kesimlerinden yalnızca biriyle politik ittifak kurdular. Böylelikle Pentecostalistler,

> kendileriyle aynı dünyevi tecrübeyi (toplumsal çevre hakkında kısıtlı bir bilgiyle, önemsiz derecede bir fırsat eşitsizliği ve fakirliğe yaslanan bir tecrübeyi) paylaşan insanların eşliğinde bir kimsenin güvenlik ve tanınmazlık bulabileceği kapalı sınırları olan bir topluluk haline geldi. Bu, seküler dünyada yanlış yerde bulunduğunu ya da yerinden edildiğini hisseden insanların çekilip kapanabileceği bir toplumdu (Cohen, 1975: 103).

Mezhebin kapalı sınırlarının savunmacı ve korumacı etkisi, topluluğun kendi üyelerine dünyevi koşullardan ötürü hissedilen herhangi bir suçluluktan arındırılma fırsatı sunan toplu günah çıkarma uygulamasıyla daha da arttı. Güçlü bir sınırın çizilmesi, topluluğun üyeleri arasında bir dayanışma bağı yarattı.

Ama Pentecostalistler kendilerini yalnızca hasmane bir dünyadan ayırmakla kalmadılar. Aynı zamanda yalnızca kendilerinin katılabildikleri ve kendilerinin dışlandıklarını düşündükleri simgesel alanların geçerliliğini ve meşruluğunu yadsıyan yeni bir simgesel statü sistemi yarattılar. Pentecostalizm,

> mevcut dünyaya ilişkin yaşantıların önemsizleştirilerek katlanılabilir kılındığı bir dindir: Bu hayat, daha sonra gelecek çok daha önemli –ve tatlı– bir hayata hazırlıktan ibarettir.

Üyesine şu fırsatı sunar:

> Fakirliği yüzünden yalıtlandığı ve hüsrana uğradığı maddeci kültürün rekabetçi statü yarışından bir kaçış. "Seküler" statü Meclis içerisinde retorik açıdan hakir görülür. Tersine, statü daha ziyade, sözgelimi bir kimsenin dili kullanma yeteneğinde görüldüğü gibi "dinsel" ölçütler temelinde atfedilir. Wilson'un (1967: 154) işaret ettiği gibi, "Pentecostalistler dünyevi toplumsal statüyü aşağılayarak, önem taşıyan tek statü olarak Ruhulkudüs tarafından seçilmiş olmanın benzersiz önemini vurgulamaktan bıkıp usanmazlar" (Cohen, 1975: 103).

Pentecostalizmin epeyce iddiacı –aslında saldırgan– bir mezhep olduğuna dikkat etmek gerekir. Üyeleri faaliyetlerini yaygınlaştırmışlar, yabancıları itham etmişler ve sınırlarının ötesinde kalanları yüksek sesle aşağılamışlardır. Bu bakımdan, üyelerinin kategorize edildiklerini hissettikleri damganın "reklamını yapar". Damgayı neredeyse ötekilere meydan okumak için kullanır. Damgayı kendi sınırlarını ortaya koy-

manın ve süslemenin bir aracı olarak –aslında, alternatif bir topluluk inşa etmenin bir aracı olarak– işe koşar.

Farklı toplumlarda ve farklı tarihsel dönemlerde dinin simgeselliği sıklıkla ve güçlü bir şekilde, başat bir politik-simgesel sistemin üstünlüğüne meydan okumak için kullanılmıştır. İlkin Jamaika'da ve şimdilerde Jamaika kökenli "göçmen" nüfus arasında Rastafaryanizm, ortaçağ Fransasında dinsel öğretiden sapmalar (Le Roy Ladurie, 1980), hatta sömürge döneminde Kenya'daki Mau Mau, bunların hepsi de bunun gibi "muhalif ideolojiler"in ve topluluğu icat eden rakip simgesellikle-rin birer örneğidir.

SİMGESEL TERSİNE ÇEVRİLMELER VE ÖZBİLİNÇLİLİK

Bundan önceki bölümcede, ilkin normun vurgulanması ve yeniden ortaya konulmasına, sonra bu normun reddedilmesi ve yerine başka bir normun konulmasına yönelik olarak normalliğin simgesel tersine çevrilmesinin kullanılma örneklerini gördük. Birincisi topluluğun sürekliliğini sağlama alma endişesi taşır; ikincisi daha ziyade bizzat topluluğun yaratılmasına yöneliktir. Her ikisi de toplumsal sınırların simgesel olarak oluşturulması aracılığıyla iş görür.

Buradaki son bölümcede, daha önce sözünü ettiğimiz çeşitlerin bileştirildiği bir simgesel tersine çevrilme kullanımını bir parça ayrıntılı olarak göreceğiz. İnsanlar ampirik toplumun bir tür fantastik yeniden inşası olan bir simgesel dünya yaratır; ikisi arasındaki diyalektik karşıtlık, fantezinin ve simgesel dünyanın imkânsızlığının tanınması yoluyla ampirik toplumun kaçınılmazlığının ve istenilir olduğunun yeniden ortaya konulmasıyla çözüme kavuşturulur. Böylesi simgesel davranışlar yoluyla insanlar, tıpkı omuzlarda taşınan bir palto gibi, onları öteki öğelerden –*öteki* insanların hareket tarzlarından, öteki kültürlerden, öteki topluluklardan– korumak için topluluğun uzlaşımlarını yaratır. Uzlaşımlar, simgesel değerle yeniden donatılmak yoluyla sınır haline gelir.

Vaka: Bali horoz dövüşü

Böyle bir tersine çevrilmenin parlak bir sergilenişi, Clifford Geertz'in Endonezya'ya bağlı bir ada olan Bali'deki horoz dövüşlerine ilişkin

açıklamasında bulunur (1975c). Geertz'in analizi, bizi, horoz dövüşünü Bali kasaba toplumunun mahiyeti üzerine metaforik bir yorum olarak görmeye yöneltir. Gelgelelim, horoz dövüşünü daha geniş toplumsal bağlamıyla ilintilendirmeden önce, ilkin horoz dövüşünü kendi koşulları içinde anlaşılabilir ve açıklanabilir bir olay olarak ele alalım. Bu, olayın kendi koşulları içinde çok uygun ya da isabetli bir şekilde anlaşılabilir olduğunu ileri sürmek anlamına gelmiyor; yalnızca bu koşulların olaya ilişkin belli bir anlam sunduğunu söylüyoruz.

Horoz dövüşü Bali kasabalarında maçların sıklıkla halkın tatil günlerinde düzenlendiği yasadışı, ama yaygın olarak icra edilen bir faaliyettir. Bu maçlar aynı zamanda bahis tutuşma vesileleri yaratır –ve bu kumarın önemi Geertz'in açıklamasında merkezi bir yer tutar. Rakip horozlar, kendi horozuna "makul bir rakip" arayan (1975c: 421) kişinin aradığını bulmasıyla, dövüşten hemen biraz önce eşleştirilir. Horozların mümkün olduğu kadar birbirlerine eşit olmalarına çalışılmasının mantığı kısmen, sonucun mümkün olduğunca öngörülemez olmasını sağlama arayışında yatar. Bu mantığın toplumsal eşitlik arayışına kadar uzandığı da açıkça ortadadır.

Horozlar, bacaklarına yaklaşık 13 santim uzunluğunda keskin mahmuzlar bağlanmış halde dövüşür. Bu mahmuzların takılması, yerli halktan yalnızca birkaç adamın yapabileceğine güvenilen oldukça uzmanlık isteyen bir görevdir. Bizzat mahmuzlar astronomiyle ilişkili tabular ve toplumsal cinsiyet tabuları tarafından korunur ve birer ritüel nesnesi olarak görülür. Dövüş, kesilmiş bir hindistan cevizinin bir kova suda batması için geçen süre kadar verilen aralarla devrelere bölünmüştür. Devreleri bölen aralıklar hindistan cevizlerinin birbiri ardına batmasıyla da ölçülür ve bu aralıklar horozun bakıcısına, horozun bir önceki devrede aldığı yaraları iyileştirmesi ve elinden gelen tüm gayretle horozu zafer için tahrik etmesi için fırsat sağlar:

> Horuzun ağzına nefes verir, tüm kafasını ağzına alarak emer, nefes verir, silkindirip tüylerini kabartır, çeşitli ilaç ve sargılarla yaralarını sarar, genellikle horozun içinde bir yerlerde gizli kalmış canlılığın en son kırıntısını kışkırtabilmek için elinden gelen her şeyi yapar... Bunların bazıları fiilen ölüme gönderilir... (1975c: 423).

Horozlar sık sık ölümcül yaralar alırlar, ama kural daima, son nefesini ilk verenin dövüşü kaybetmesidir. Geertz, dövüşün şiddet ve patırtısı

ile izleyicilerin pür dikkat ama *sessiz* halleri arasındaki enfes karşıtlığı tasvir eder. Üstelik, hayvanların "kanat kanata, kafa kafaya, tekmelerle giriştikleri dövüşün taşkınlığı"nı (s.422), palmiye yaprağına elle yazılmış ve yerel olarak saygı gösterilen irfan ve geleneğin bir parçası olarak kuşaktan kuşağa miras kalan "kapsamlı bir olağanüstü gelişkin, kesin, ayrıntılı kurallar demeti"yle (s.423) yan yana getirir. Bu kuralların muhafızı dövüş esnasında, otoritesi mutlak ve sorgulanmayan hakem olur. Böylece, devlet tarafından yasadışı olarak tanımlanan şiddetli, kanlı dövüş, her şeye rağmen kasabalılar tarafından "yasanın medeni kesinliği" uyarınca olduğu gibi icra edilir ve algılanır.

Geertz bu karşıtlıkları Levi-Strausscu yapısalcılığın doğa –"dizginsiz coşku"– ve kültür –"mükemmelleştirilmiş biçim"– arasındakine benzer temel koyutlarını anımsatacak şekilde karakterize eder. Gelgelelim, aşağıda göreceğimiz gibi, dövüşün yapısı yalnızca "kültür"ü değil, daha ziyade "kültürler"i –ya da hiç değilse bir kültürün öbür kültürler karşısında kendisi hakkındaki anlamını– kutlamaktadır.

Böylece, bu olaya eğilmenin bir yolu bunu sadece, bir futbol maçını izleme tarzımızdakine çok benzer şekilde iki dövüş horozu arasındaki bir maç –bir sportif eğlence– olarak ele almaktır. Bir horoz dövüşü bir horoz dövüşüdür ve aynı zamanda bir toplumun kural koyma cesaretinin tanıtlanmasıdır. Ama mesele bu kadar basit değil. Geertz, dövüşün yalnızca yüzeysel olarak horozlar arasında cereyan ettiğini ileri sürer. Daha kapsamlı bir bakış, bu olayı horoz sahipleri arasındaki bir dövüş olarak görmekten geçiyor. "Horoz" sözcüğünün sokak İngilizcesinde olduğu gibi Bali dilinde de iki anlamı olması ve horoz dövüşünün bu yorumuna bir öğe ilave etmesi anlamlıdır: Erkekler birbirleriyle, horozları aracılığıyla dövüşür. Buradaki çifte anlam, adam ve kuşu arasında bir özdeşlik olduğunu açıkça ortaya koymaktadır, her ne kadar Balililer açısından kuş, bir erkeğin cinselliğinden ziyade *toplumsal* benliğini simgeliyor olsa bile. Bu ayrım önemli.

Adam ve horozunun bağdaştırılmasının altında, hayvanların simgesel değeri açısından Balililer arasındaki bir normun ilginç bir tersine çevrilmesi yatmaktadır. Genellikle hayvanların kirletici oldukları, hayvan yere ne kadar yakın olursa bu kirleticilik özelliğinin o kadar arttığı düşünülür. Bu şema içerisinde horozun ciddi bir kirlilik kaynağı olarak görülmesi gerekir. İnsanlar normal olarak hayvanlardan uzak dururlar: Hayvanlara dokunmaktan ve hatta onlara seslenmekten kaçınırlar.

Hayvanlar kirdir. Ama horoz dövüşü olağanüstü sevecen ve imtiyazlı bir varoluşa sahiptir. Dövüşçü horozlar pohpohlanır, kokular sürülür, tımar edilir, özel bir şekilde beslenir ve yıkanır, abartılı bir barınakta yaşarlar, aşırı sevilirler ve sıklıkla talim yaptırılırlar. Sonuçta ortaya, sanki horoz hayvanlar dünyasına ait değilmiş gibi bir görüntü çıkmaktadır. Her ne kadar Balililer horoza insani nitelikler atfetmeseler de, horoz konusundaki müstesna bakış açıları, horozu sahibinin bir uzantısı olarak gördüklerini göstermektedir. Bir anlamda, sahibi ile horoz özdeştir ve Geertz işte bu anlamda dövüşçü horozdan "seyyar penis" olarak söz eder.

Şu halde, horoz dövüşü erkekler arasındaki metaforik bir çekişmedir. Olaya biraz daha yakından baktığımız taktirde, bu görüşü kanıtlayan daha başka şeyler görürüz. Görünüşte horoz dövüşü iki horoz arasındaki bir maçtır. Ama daha tözsel olarak alındığında, bu dövüş horozların sahipleri arasındaki bir çekişmedir. Ama dövüş esnasında başka bir faaliyet daha cereyan etmektedir; çünkü, çekişme yalnızca "horozlararası" şiddette dışavurulmakla kalmayıp, aynı zamanda görünüşte para biçimine bürünmüş olan –"görünüşte" çünkü, daha sonra görüleceği gibi, para ya da biçim, gerçek olmaktan ziyade görüntüdür– erkekler arasındaki çekişmede de anlatımını bulmaktadır. Yukarıda dikkati çektiğimiz gibi, horoz dövüşü kapsamlı bir bahis oyununun vesilesidir. Bu bahsin iki türü var. Birincisi ve Geertz'in "merkez" bahis dediği anahtar konumdaki bahis, iki horozun sahipleri arasında tutuşulur. Dövüş için daima eşit miktarda bahis yatırılır. Burada, daha önce zikrettiğimiz mantığın bir bölümü açıklığa kavuşmaktadır. Horozlar ne kadar adil eşleştirilirse, bahis o kadar yüksek olur. Bunu başka bir yoldan ifade etmek gerekirse, sonuç ne kadar öngörülemez olursa, kaybetmenin bedeli o kadar yüksek olacaktır.

Bahis tutuşma olayı yoluyla horoz dövüşünü ve ilkelerini daha geniş bir planda toplumun bünyesiyle bağıntılandırabiliriz. Çünkü merkezi bahis, izleyiciler arasında tutuşulan bahislerin mahiyetini de etkiler. Merkezi bahsin daima eşit parayla oynanmasına karşın, dışarıdaki bahisler için böyle bir şart yoktur. Merkezi bahis ne kadar yüksekse, sonuç o kadar öngörülemez olur ve bundan dolayı çevrede tutuşulan bahislerin oranı o denli yükselme eğiliminde olur. Bizzat dövüşün kendisi gibi çevrede tutuşulan bahis de, gerçekte oldukça düzenli, üzerinde anlaşılmış ve kurallara bağlanmış bir sürecin donattığı bir kaos

ve yaygara sahnesi görüntüsü sunar. Bahisler, izdiham içinde bahisçilerin kaça kaç verdiklerini ("zayıf" görünen horozu desteklemektedir) haykırdığı noktada yoğunlaşarak toplanır; bahise girenler ise oynadıkları tarafı belirtmek için horozun *rengini* haykırarak karşılık verirler. Burada bir kez daha önemli bir karşıtlık duygusuyla karşılaşırız:

> Bakıcıların horozları salıverme anı yaklaştıkça, en azından merkezi bahsin yüksek olduğu bir maçta haykırışlar neredeyse çılgınlık raddesine varır... Yüksek bir bahiste, horozların iyi eşleştirildikleri bir maçta –Balililerin "gerçek horoz dövüşü" olarak gördükleri türden– avamın doldurduğu sahne tüm şu çığlıklar, dalgalanmalar, birbirini iteklemeler, birbirinin üstüne tırmanmalar arasında kaosun patlak vermek üzere olduğu duygusu keskinleşir ve bunun etkisi, gong çalıp da horozlar ringe salındıktan sonra maçın başlamasıyla, sanki birileri dalgayı tersine çevirmişçesine apansız inen sükûnetle daha da ağırlaşır (s. 428-9).

Merkez bahis ve çevrede oynanan bahis arasındaki bu bağlantıda, horoz dövüşünü doğası gereği *toplumsal* bir olay haline getiren birey ile kolektivite arasındaki doğrudan bağlantı ifade edilir. Başka bir öğe de bu noktayı desteklemektedir. Merkezi bahsin yüksek olmasının ideal olacağını görmüştük –daha yüksek olursa daha iyidir–, çünkü bu durum horozların birbirleriyle eş güçte olmaları ihtimalinin arttığını gösterir. Bu aynı zamanda rakiplerin daha yüksek miktarlarda kaybı göze aldıklarını gösterir. Aslında, bahisçiler Geertz'in "batık oyun" dediği bir duruma girerler. Bu oyunda kaybetmenin bedeli o denli yüksektir ki, yarışmacılar açısından oyuna girmek bile ekonomik açıdan irrasyonel olabilir. Ama merkezi bahis yalnızca horozların sahipleri arasında tutuşulmaz. Çok sayıda insan bu bahise para yatırabilir. Destekçiler daima horoz sahibinin yakınlarıdır –akrabalar, aynı soy grubunun üyeleri, yakın komşular vb. Şu halde, yarışma yalnızca horoz sahipleri arasında cereyan etmekten çok uzaktır; daha ziyade toplumsal hizipler arasındaki bir çekişme olarak görülmesi gerekir. Üstelik, hizipçilik merkez bahsin yanı sıra çevre bahisini de etkisine alır çünkü çevrede oyananan bahis, Evans-Pritchard'ın Nuerlere atfettiği bölüntülü yakınlık uzlaşımlarını çağrıştıran birkaç kurala uygun olarak oynanır. Sözgelimi, bir adam kendi akraba grubunun bir üyesinin sahip olduğu horoza karşı asla bahis tutuşmaz. "Genellikle akrabasının lehine bahis tutuşma zorunluluğu hisseder; akrabalık bağı ne kadar yakın ve

dövüş ne kadar batıksa, bu zorunluluk hissi de o kadar artar" (s. 437). Şu halde bahis tutuşma, bir kumardan daha ziyade bir ittifakın onaylanmasıdır. Başka bir kural ise, bir adamın akraba grubu bahiste yer almadığı taktirde, en yakından bağlantılı olduğu akraba grubunun horozu lehine bahis tutuşmasıdır. Aynı nedenle, kendi kasabasından bir horoz başka bir kasabanın horozuyla karşı karşıya geldiğinde, kendi "yurdu"nun horozu lehine bahis tutuşacaktır. Aynı toplumsal gruptan iki horozun dövüştürülmesi ender görülür. Düşman toplumsal gruplardan gelen insanlar, birbirlerine karşı daha yüklü bahisler tutuşur. Şimdi, horoz dövüşü kasabanın sosyolojik bir belirtkesi olarak boy göstermektedir.

Horoz dövüşünde peşinde koşulan şey nedir? "En iyi" horozo sahip olmanın getireceği itibar olamaz pek, çünkü, hayvanların genellikle olumsuz değerlendirildiğini biliyoruz ve bundan dolayı, horozlara atfedilen olumlu değeri ancak bunları "kuş-olmayanlar" –insani, toplumsal varlıkların simgeleri– şeklinde ele aldığımızda anlayabiliriz. Para mı yoksa? Eh, her ne kadar para önemsiz olmayabilirse de, "batık oyun" kavramı, paranın nesne olmaktan ziyade işaret olduğunu göstermektedir.

Geertz, çekişmede elde edilen zaferin, yenene, yenilenin itibar ve onurunu –toplumsal statü donanımını– tekzip etme fırsatı sunduğunu savunur. Gerçekte değiştirilemez olduğundan statü için yarışa girilemez. Tersine, horoz dövüşü, statü rekabet konusu *olaydı* hayatın ne menem bir şey olabileceğinin dramaturjik bir anlatımıdır. Bir Hindu toplumu olan Bali, statünün doğumla elde edilmesi temelinde katı bir tabakalaşma barındırır. Aşağı kastta dünyaya gözlerini açmış olan bir adama, zaferle sonuçlanan bir horoz dövüşü statü merdiveninde yukarı tırmanma fırsatı sunmayacaktır; yüksek kasttan bir adam içinse, ringdeki alçaltıcı bir yenilgi, statü sıralamasında bir çöküş anlamına gelmeyecektir. Ama bu vesileler geçici de olsa, anlık da olsa, insani kırılganlığı, bir kast sisteminin katı toplumsal yapısının altındaki et ve kanı açığa çıkarır. Yüksek tabakadan birinin böyle bir yenilgiye uğraması söz konusu değildir elbet; merkez bahsine yüklenen ideolojik ödülün büyük olmasından ötürü (eşitlerarası bir maç mantığının "toplumsal" bileşeni), horoz dövüşü büyük ölçüde yüksek statüdeki yurttaşlar arasında cereyan eden bir olaydır. Üstelik, daha önce görmüş olduğumuz gibi, horoz dövüşündeki rakipler aynı zamanda düşman

hiziplerden ya da gruplardan gelen birer toplumsal düşmandır. Bu durum zaferi bilhassa tatlı ve yenilgiyi bilhassa incitici hale getirir. Dövüşün sonucu statüyü değiştiremez, ama bir nokta gösterilmiş ve puanlandırılmıştır:

> Yapabileceğiniz tek şey, aynanın berisinden öne fırlayan statü merdiveninin gerçekliği olmayan bir estetik benzerinde yaşadığınız keskin ve anlık yükseliş ile düşüşe göre zevk almak ya da ıstıraba sürüklenmektir (s. 443).

Şu halde, horoz dövüşü Bali kasabasındaki toplumsal hayat üzerine metaforik bir yorumdur. Bu dövüş, Balililerin kendi toplumlarına ilişkin kendilerinin yarattıkları bir anlamdır (s. 440). Geertz bunu şu şekilde dile getiriyor:

> Horoz dövüşü, insanları sabit hiyerarşik mertebeler halinde sınıflandırma ve kolektif varoluşun büyük kısmını bu sınıflandırma etrafında örgütleme konusundaki bütünlüklü sorun üzerine bir öte-toplumsal yorum sunar. Horoz dövüşünün işlevi...yorumsaldır: Balili olma tecrübesini okuyan bir Balilidir, kendileri hakkında kendilerine anlattıkları bir öyküdür (s. 448).

Horoz dövüşü bir fantezidir, statünün katılıklarıyla, uzlaşımların koyduğu kısıtlamalarla ve sıkı sıkıya denetlenen davranışlarla engellenmemiş olaydı Bali toplumunun nasıl görüneceğini tasvir eden bir resimdir. Bu fantastik tersine çevrilme, gerçekte toplumsal düzenin değişmesine ya da zayıflamasına neden olmayan bir tür spekülatif ve zararsız toplumsal değişim deneyidir. Tam da davranışları engelleyen, insanları kısıtlayan ve bunları kendi göreneksel tarzları içerisinde örgütleyen mekanizmalara dikkati çekme etkisi yaratır. Bundan dolayı, horoz dövüşü, Bali toplumsal örgütlenmesi ve kültürünün ayırıcı karakteristiklerinin ve niteliklerinin simgesel bir serimlenişidir, Balili olmanın ne demek olduğunu anlatan metinsel bir derstir. Geertz'in söylediği gibi,

> Horoz dövüşlerine eşlik etmek ve bunlara katılmak, Balili kişi açısından bir tür duygusal eğitimdir (s. 449).

Geertz'in vaka incelemesini gözden geçirirken insan, betimlenen olayların ve davranışların neredeyse her parçasının Bali normlarının bir tersine çevrilmesinden ibaret olduğu gerçeğiyle tekrar tekrar şaşkına döner. Horozlar süslenip püslenir, oysa "normalde" hayvanlardan tiksinti

duyulur. Tutkular dışavurulur, oysa normalde katı bir şekilde denetlenir. Statü ortaya serilir, oysa normal koşullarda değiştirilemez kabul edilir. Görünüşte düzensizlik yaratılır, oysa normalde düzenli davranışın muhafaza edilmesine en yüksek değer biçilir. Bu tersine çevrilmeler normları anlatmanın dramatik yollarıdır –ve böylelikle onlara değer yükleyebilmenin. Başka bir çalışmada, Shetland'da örgütlü balıkçıların protestolarına ilişkin bir incelemede, normalliğin buna benzer bir dramatik tersine çevrilişini betimlemiştim –her ne kadar bu örnekte olay tekrarlanmıyorsa da (bkz. Cohen, 1982a).

Sözünü ettiğim protesto 1975 yılında Shetland Adaları'ndaki önemli bir limanın abluka altına alınması biçimine büründü. Abluka süresince Shetland'daki balıkçı mürettebatın neredeyse hepsi harekete geçti, kendilerini ve teknelerini, kendi aralarından seçtikleri bir görevlinin önderliğinde limanın normal işleyişini engellemek için örgütlediler. Bu durum, horoz dövüşünde olduğu gibi, normalliği birçok bakımdan tersine çevirdi. İncelediğim topluluktan Shetland erkekleri (Shetland'daki en önemli balıkçı topluluğu), örgütlü bir gösteri şöyle dursun, kamusal ortamda hemen hiçbir iddiacı davranış göstermezler. Bu tip eylemlerin etkili olacağına inanmazlar ve aslına bakılırsa böyle bir eylemin etik ve pragmatik haklılaştırımına katılmayacaklardır. "Normalde" başka insanları rahatsız etmektense kendilerini rahatsız ederler. Normalde başkalarıyla birleşerek bağımsızlıklarından feragat etmektense ortaya çıkabilecek tüm sonuçları göze alırlar. Ama işte oradaydılar; komutan olarak kendi akranlarından birinin otoritesine boyun eğmiş halde oradaydılar. Normalde balık avlamak için denize açılma fırsatını bile isteye tepen herhangi bir balıkçıya aptal ve/veya aylak gözüyle bakarlardı –oysa oradaydılar, denizde teknelerinin ambarlarını doldurmakla meşgul olmak yerine limanda dört gün ve dört gece oturdular. Normalde teknelerini ya da mürettebatlarını rizikoya atacak herhangi bir eylemi yasaklarlardı. Oysa abluka esnasında hem teknelerini hem de mürettebatlarını riske attılar.

Sözünü ettiğimiz bariz çelişkilerin analitik açıdan uzlaştırılmalarını tekrar etmenin yeri burası değil. Şunu söylemek yeterli: Normdan bu kadar radikal ölçüde ayrılan bir davranış içine girmek balıkçıların normu dramatik olarak fark etmelerini sağladı; öyle ki, norm artık kutlanabilir, duyurulabilir, bozulmasına karşı yeniden ortaya konulabilir ve bundan dolayı muhafaza edilebilirdi.

Tartışmamıza şu aksiyomla başlamıştık: İnsanlar, onun sınırlarında durdukları zaman kendi kültürlerinin farkına varırlar: Öbür kültürlerle karşılaştıkları zaman ya da işlerin başka yollardan yürütülme tarzlarıyla karşılaştıkları zaman ya da sırf kendi kültürleriyle çelişen tarzlarla karşılaştıkları zaman. Norm sınırdır: Normun tersine çevrilmesi, normu tanımanın ve ifade etmenin simgesel bir aracıdır. Böyle bir farkındalık, kültüre ve topluluğa değer yüklemenin zorunlu bir önkoşuludur. Değerlendirme süreci, burada tartıştıklarımıza benzer simgesel düzeneklerin kullanılması aracılığıyla gerçekleştirilir ve normun muhafaza edilmesinin bir ön-koşuludur. Topluluk ve kültür, simgesel sınırların icat edilmesine yaslanır.

3
Anlam Toplulukları

GİRİŞ:

Daha önce gördüğümüz gibi, sosyal antropologlar ve sosyologlar dikkatlerini büyük ölçüde topluluk örgütlenmesi ile hayatının yapı ve biçimleri üzerinde yoğunlaştırmışlardı. Bunun tersine, elinizdeki kitapta ortaya konulan argüman, böyle bir odak noktasının, yapısal öğelerin toplulukların üyeleri açısından taşıdığı anlamlar konusunda gerekçelendirilmemiş varsayımlarla iş görülmesi eğilimi doğurduğunu ve bundan dolayı yapısal öğelerin anlamlarının hatalı kavranılmasına yol açtığını ileri sürmektedir. Burada analizi biçimden ziyade anlam üzerinde yoğunlaştırmaya çalıştık ve bunu yapabilmek için yapıdan çok *kültürü* hareket noktası olarak aldık. Dahası, insanların başkalarıyla karşılaştıkları anın kendi kültürlerine en fazla duyarlı oldukları an olmasından ötürü, kendi kültürleri karşısındaki tutumlarını (ya da kendi topluluklarına yükledikleri anlamı) bulmak için en uygun yerin bu kültürün sınırları olduğunu önerdik. Toplumsal değişimin doğurgu-

su olarak sınırın yapısal temeli aşındıkça ya da zayıfladıkça, insanların sınırı yeniden kurmak için gitgide simgesel davranışa başvurduklarını gördük ve bunun gibi simgesel davranış örneklerini ele aldık.

Simgeselliğin bu etkililiğe ve yeteneğe sahip olduğunu ileri sürdüğümüzden, şimdi yanıtlanması zor olan "nasıl" ve "niçin" sorularına geçmeliyiz. Birinci soruya verilecek yanıta, daha önce simgeselliğin anlam taşımaktan ziyade insanların kendisine anlam yüklemesine izin verdiğini ileri sürerken kısmen değinmiştik. O nedenle, 1. bölümde, aynı topluluğun üyeleri ya da aynı kültürün taşıyıcıları olarak birbirleriyle yakından bağlantılı olsalar da "aynı" simgenin "farklı" insanlara farklı şeyler "anlatabileceği"ni savunduk. Aynı durum, oynadığı simge rolü açısından "topluluk" için de geçerli.

TOPLULUK: YAPI MI SİMGE Mİ?

Geçmişte topluluklar birer morfoloji olarak, toplumsal yapının alaşımları olarak betimlendiğinde anlam sorunu boy göstermemişti. Sosyologlar betimledikleri öğelerin nesnel olarak göründüğünü, bunların nesnelliğinin "bilimsel metod"un kullanımıyla onaylandığını savundular. Durkheim'ın terimleriyle söylenirse, bu öğeler "toplumsal olgular"dı. Bu toplumsal olguların sosyolog açısından ifade ettiği anlamın, sosyologun betimlediği topluluğun üyeleri açısından ifade ettiği anlamdan farklı olduğu söylenilerek itiraz edildiğinde, sosyologun nesnel olmasına karşılık, betimlenen insanların nesnel olmadıkları söylenilerek yanıt verildi. Bu yanıtın Marksist değişkesi, aykırı görüşün "yanlış bilinç"in ürünü olduğunu ilan ediyordu. Bu kadar özet şekilde ifade edildiğinde bu perspektifler kesinlikle abartılı görünüyor. Gelgelelim, bu perspektifler çok derin düşünsel kanaatlerden doğdu. Bu yazarlar yapının davranışı belirlediği görüşünü benimsemişti. Sözgelimi, tikel bir yapı "derslik" olarak tarif edildiğinde, bu aynı zamanda orada nelerin cereyan edeceğini bildirmek anlamına geliyordu. Derslik öğretim için kullanılacaktır; çoğu zaman tek kişinin konuşurken öbürlerinin dinleyeceği bir ortam olacaktır. Dersliğin farklı amaçlarla kullanılması söz konusu olduğunda ya başka bir yapısal biçimin (sözgelimi dersliğin dans pisti olarak kullanılması) oraya dayatılması yoluyla ya da yapısal düzenin patolojik yıkımı (öğrencilerin ayaklanması) yoluyla normalliğin askıya alındığı yönünde bir yargı oluşacaktır.

Durkheim uygun yapısal bütünleşmenin *anomie*'yi önlemek için zorunlu olduğuna bu kadar fazla ağırlık verirken, tam da böyle bir anlam uzlaşısını, yapıyla bir uzlaşıyı kastediyordu. Aynı nedenle, Marx, "bilinç biçimleri"nin dayatılmasını, ister kapitalist diktatörlük ya da isterse proletarya diktatörlüğü olsun, Devletin yürürlükteki düzenle uzlaşıyı sağlamasının bir aracı olarak gördü.

Bu perspektifler, içinde bulunduğumuz yüzyılın ikinci yarısına kadar sosyal antropoloji ya da sosyolojide başat olan düşünce ve analiz geleneklerini sundu. Bu perspektifler, toplulukların oluşturucu kurumları, sınıfları ve bölgesel çıkarları çerçevesinde betimlenmelerinin uygun olacağını mantıksal olarak buyuruyordu. Yapının davranışı belirleyeceği varsayıldığından ötürü, buradan, toplumsal yapıda birbirine benzer mevzilenen insanların benzer şekillerde davranacakları –algı ve anlam gibi davranışlar dahil olmak üzere– sonucu çıkıyordu. Bundan dolayı, toplulukların ve bunların oluşturucu parçalarının anlam tekbiçimlilikleri ya da ortodoksileri çerçevesinde betimlenebileceği varsayılıyordu: "İtalyanlar 'X' şeklinde davranırlar"; "sendikacılar 'Y' şeklinde düşünürler"; "seçkinler 'Z'yi söyler". Aslında, 1. bölümde dikkati çektiğimiz gibi, yine Durkheimcı bir etkinin altında, özünde yapısal bileşenlerin kaba bir hesaplanışına yaslanan bir topluluk taksonomisi çok önceden tesis edilmişti: Pek az farklılaşan öğeler içeren topluluklar 'basit' olarak yaftalandı; göreceli daha fazla sayıda farklılaşan öğeler içeren topluluklar "karmaşık" olarak yaftalandı. Buradan, "basit" toplumların üyelerinin birbirlerine benzer şekilde düşünme eğiliminde olmalarına karşılık, "karmaşık" toplumun farklı yapısal mevzilerinde yer alanların birbirlerinden farklı düşünecekleri ve bu düşüncelerin yalnızca kendi yapısal akranlarının düşünceleriyle çakışacağı sonucu çıkar. Bundan dolayı, insanların nasıl düşündükleri bilinmek istendiği taktirde, yalnızca yapıyı incelemek zorunluydu.

yapı ——————→ anlam

Bu perspektifte simgeselliğe herhangi bir yer tanınıyorduysa, bu yalnızca tanımlanabilir bir anlamın dışavurumunun bir aracı olması şeklinde kendini gösteriyordu. "Simgeler"in "bir şeylerin yerini tuttuğu" söylenir –ama simge ile yerini tuttuğu bir şeyler arasındaki ilişki konusunda kuşkuya yer yoktu.

Bu yapısal belirlenimcilik teorilerinin tahakkümü, Weberci sosyolojinin ve Meadci sosyal psikolojinin tamamlayıcı tesirleri altında, sosyolojiyi "yorumsamacılık", fenomenoloji, etnometodoloji, etkileşimcilik vb. rakip hizipler şeklinde parçalayan tesirler altında zamanla

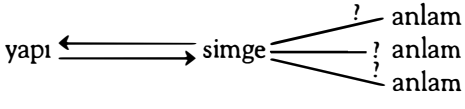
yapı ⟶ simge ⟶

yıkıldı. Bereket, sosyal antropoloji böyle bir parçalanmaya direnebildi, ama gündemi etkin bir şekilde değişti: "Anlam"ın sorunlu olduğu kabul edildi ve anlamın dışavurumu –simge– daha önce yapının olduğu denli öne çıkan bir inceleme ve analiz odağı haline geldi. Antropoloji öğrencileri, bir zamanlar akrabalık analizinin cebirini hatmetmek zorunda olmaları gibi, şimdi inanç ve bilginin felsefi karmaşıklıklarına gömülmüşlerdi.

Bu gelişmeler yalnızca gözlemci ve gözlemlenen arasındaki bilişsel mesafenin –genellikle her nasılsa "etic" ve "emic" yaklaşımlar* halinde hatalı bir şekilde tasvir edilen mesafenin– kabul edilmesinden çok daha karmaşıktı. Tam da bu mesafenin kabul edilmesi mantıksal olarak, gözlemcinin (etic) çeşitli görüşlerden ziyade *bir* emic görüşün olabileceği varsayımını sorgular. Nuerlere dinsel bir inanç yüklediğimiz taktirde –diyelim ki, onların kutsallık kavrayışı olan *Kwoth*'a (bkz. Evans-Pritchard, 1956)–, dinsel inançlarının en az bizimki kadar kötü tanımlanmış, belirsiz ve anlaşılmaz olma imkân ya da ihtimalini dışlıyoruz demektir. Başka bir yoldan ifade edilirse: Bir kişinin kendisini bir Anglikan ya da Katolik olarak betimleyişini onun inançlarının uygun bir betimi olarak görmemeliyiz. Böyle bir betimleme bir yakınlığın tarifidir, felsefi bir tarif değil. Herhangi iki Katolik "Tanrıya inanıyorum" diyebilir ve aynı sözcük dağarını paylaşmalarından ötürü birbirlerini "anla"dıklarını tahayyül edebilirler. Böyle bir varsayım genellikle temelsiz olacaktır: "Tanrı" ve "inanma" sözcükleri bu iki kişi açısından oldukça farklı anlamlar ifade ediyor olabilir. Benzer şekilde,

* İncelenen kültüre gözlemcinin dışarıdan kategoriler atfetmesi ya da dayatması "etic", bunun tersiyse, yani bizzat gözlemlenen kültür ya da incelenen metin içerisinde var olan kategorilerin bulunup esas alınması "emic" yaklaşım oluyor. Bu terimler, Amerikalı antropolog Lee Kenneth Pike tarafından, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (1954) başlıklı eserinde kullanılmasından itibaren günümüz toplum bilimlerinin metodoloji tartışmalarında sık sık zikredilmeye başlanmıştır (ç.n.).

inancın ifadesi için aynı simgesel biçimleri –takdis için diz çökerek elinde bir haç tutma– paylaşıyor olmakla birlikte, bunlar aracılığıyla oldukça farklı şeyleri dışavuruyor olabilirler. Bir toplum kendi içerisindeki farklılıkları, genel bir simgeler dizisi kullanarak ya da dayatarak perdeler. Daha önceki antropologlar ve sosyologlar kuşağı bu kamusal kanalın betimlenip analiz edilmesini görev bildiler. Ama modern etnografi, genel perde ile bu perdenin örttüğü karmaşık değişiklikleri ayırt etmek zorundadır.

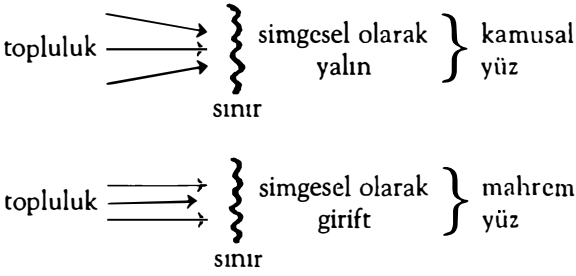


Sorun yalnızca akademik toplum bilimcilerine özgü değil. Aslında, bu soruna toplumsal davranışın incelenmesinde yeni statüsünü kazandıran, bizim bu sorunu toplumsal etkileşimin *evrensel* bir sorunu olduğunu gecikmeli bir şekilde kabul edişimizdir. Toplumun birer üyesi olarak hepimiz sürekli olarak öbür insanların davranışlarını anlama mücadelesi içindeyiz. *Anlama* olarak gördüğümüz şeyler çoğunca *yoruma* yaslanır ve yorum genellikle öbür insanların davranışlarının sanki bizim davranışlarımız gibiymişcesine yeniden kurulmasıyla başarılır: Başka bir anlatımla, kendimize onların ayakkabılarını giydirerek, kavrayışlarımızı onların bedenlerine oturtarak. Böylelikle, öbür insanlar bizim kullandığımız sözcükleri kullandıklarında, onların kastettiği anlamı, bunun bizim anlamlarımıza tekabül ettiğini varsayarak *yorumlarız*. Bu tekabüliyet kimileyin oluşabilir, kimileyin oluşmayabilir; ama bu tekabüliyetin oluşmadığı durumlarda bile aradaki ayrılığın hiç de farkında olmayabiliriz –herkesin görünüşte "aynı" şeyi yaptığı ve aynı şeye inandığı dindaşların toplantısında olduğu gibi. Şu halde, biz hepimiz, sürekli bir yorum çabası içerisindeyiz. Toplumsal davranışın bir öğrencisi olarak antropolog, Geertz'in (1975a) sözleriyle, "ötekilerin yorumlarına ilişkin bir yorum" önerme çabası gibi bir başka düzeydeki fazladan bir zorlukla karşılaşır.

Daha önce yapı doğrultusundaki sosyolojik yönelim, özünde genel perde doğrultusunu izleyen bir yönelimdi. Bizim kültüre ağırlık verişimiz perdenin berisindeki çeşitlilik üzerinde odaklaşır. Nesnel biçimlerden ziyade yorumların ve bu yorumlar yapılırken başvurulan araçların

peşine düşer. Bundan böyle, kendisine bağlı olan çeşitli insanların kendi anlamlarını yükledikleri bir simge olarak gördüğümüzden, "topluluk" artık kurumlar ve bileşkeler düzeyinde uygun betimlenmiş olamaz. Topluluk üyelerinin hepsi aynı sözcüğü kullanabilir, hepsi "aynı" topluluğa bağlı olduklarını ifade edebilir, ama hepsi de bunu kendi tecrübelerinin ve kişiliklerinin kendine özgü mizaçlarıyla bütünleştirir.

Nitekim, Durkheim'ın mekanik dayanışması gibi "basit" denilen toplumun da abartılı bir sosyolojik basitleştirme olduğu yine ortaya çıkmaktadır. Topluluğun sınırı farklılaşmanın ortaya çıktığı noktada *çizilmez*. Sınır daha ziyade farklılığı bünyesine dahil eder ve kuşatır; böylelikle, Durkheim'ın kendi organik toplum modeli için iddia ettiği gibi, güçlenmiş olur. Sınır, topluluğun dış dünyaya sunduğu maskedir; topluluğun kamusal yüzüdür. Ama sınırın içeriden kavramsallaştırılması ve simgeleştirilmesi bundan çok daha karmaşıktır. Bunu başka bir yolla anlatmak gerekirse, topluluğun kamusal yüzü olarak sınır, simgesel açıdan basittir; ama topluluk içi söylemin nesnesi olarak simgesel açıdan karmaşıktır. Nitekim, hepimiz, birer bütün olarak gruplara, abartılı basmakalıp özellikler atfedebiliriz. Ama söz konusu grupların üyeleri açısından, bunun gibi stereotipler neredeyse hiç şaşmaz şekilde abartılı çarpıtmalar, yüzeysellikler, adaletsizlik ve komiklik olarak görülecektir. Böylesi stereotipler komedyene ya da bulvar gazeteciliğine malzeme sağlar; bunlar bizim başka insanlar hakkında yarattığımız karikatürlerdir. Ama insanların kendilerini nasıl gördüklerine ilişkin olarak bunların hiçbir geçerliliği yoktur. Kamusal yüzde, içsel değişkenlik gözden kaybolur ya da basit bir ifade altında bir araya gelir. Mahrem kipi altında ise farklılaşma, çeşitlilik ve karmaşıklık dallanıp budaklanır.



Böylelikle sınır, topluluğu kendi üyelerine birbirinden oldukça farklı iki yoldan simgeselleştirir: Sınır, öbür yakadaki insanların onun

hakkında sahip oldukları algının anlamıdır –kamusal yüz ve "tipik" tarz– ve kendi hayatları ile tecrübelerinden kırılarak yansıyan *kendi* topluluk duygularıdır –mahrem yüz ve kişisel mizaca uygun tarz.

Biz burada öncelikle mahrem, kişisel mizaca özgü tarzla ilgilenmekteyiz, çünkü kendi toplulukları hakkında düşünen ve onu simgeselleştiren insanlarla bu düzlemde karşılaşıyoruz. "Yapma"nın yüzeysel görünüşünden ziyade "düşünme"nin derinlerinde kültürün peşine düşülecek.

SİMGESELLİK VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Bir topluluğa ithal edilen yapıların onun sınırını ille zayıflatmadığı ya da ayrıksılığını bulanıklaştırmadığı argümanını geçerli kılan tam da yapısal biçimin yüzeyselliği ile onun kavramsallaştırılmasının derinliği arasında gözetilen bu ayrımdır. Çünkü, yapı ne davranışı ne de tutumu belirlediğinden, buradan, farklı toplulukların üyelerinin benzer yapıları kullanabileceği, ama bunlar hakkında oldukça farklı tarzlarda düşünebilecekleri sonucu çıkar. Aslında, Naskapi ve Micmac Kızılderilileri örneklerinde gördüğümüz gibi, insanlar bu yabancı yapısal tesirleri kendi yerel simge sistemlerinin hizmetine sunabilir ve böylelikle göreneksel sınırları simgesel olarak pekiştirebilirler.

Kültürler, düşünme tarzları, topluluğa olan bağlılıklar, birçok toplum araştırmacısının varsaydıklarından daha esnektir. Marx, hiç değilse, sosyalist devrimin insanların düşünme tarzlarını dönüştürebilmek için devlet iktidarının sunduğu zırhın tamamına gerek duyacağını kabul etmişti. Daha sonraki yazarlar, bilhassa yapısal-işlevselci bir kanaat barındıran Amerikalı yazarlar, davranışın çok daha yoğrulabilir olduğunu düşündüler. Sözgelimi, bir dönemin önde gelen psikologlarından olan David McCleland, Üçüncü Dünya'nın azgelişmişliğinin, geçimlik üretim yapan çiftçilere "başarı-yönelimli" kapitalist girişimci güdülenimi kazandırılarak hafifletilebileceğini tüm ciddiyetiyle önermişti (McCleland, 1966). Bu çiftçiler "N-ach" denilen başarı etkeniyle donatılacak ve böylelikle geçimlik üretime dayalı hayatlarının yerine pazar-yönelimli üretim geçecekti. Bu, yüzyılımızın Muhafazakâr felsefesinin daha cahilane öğelerinden bazılarına çok uzak düşmeyen bir öğretidir. Bu türden düşünüş ekonominin ötesine uzanarak anayasal hukuka ve kamu yönetimine dek genişledi. Nitekim, Britanya'nın

sömürge yetkilileri Hükümet Konağı'nı Bağımsız yönetime terk etmek zorunda kaldıkları her yerde kendi hükümet etme tarzlarının, hukuksal ve yönetsel kurumlarının kopyalarını giderken geride bırakmaya çalıştılar. Bunu yaparken, yerine geçirdikleri yapılar karşısında kendi yönetsel yapılarının barındırdığı üstünlüğün, daha önce sömürgeleştirilmiş halkları kendi medeni benliklerinin birer modeline dönüştüreceği gibi gayet iyi niyetli ve küstah bir varsayıma yaslanıyorlardı. Bu yapıların, Amerikalı iki politika bilimcisinin "yurttaşlık kültürü" (Almond ve Verba, 1963) olarak onurlandırdığı Anglo-Amerikan demokrasi değişkelerine ideolojik bir bağlanma yaratacağı varsayılıyordu.

Bu argümanların tam tersinin doğru çıkması Hintli köylülerin ve Afrikalı politikacıların sapkınlığından ziyade bu argümanların açıkça çocuksu oluşlarından kaynaklandı. Bunlar, kültürün manipüle edilebilir ve sığ olduğunu varsaymaları yüzünden toplumların yaratıcılığını fark edemeyen –esasen kültürü anlayamayan– argümanlardır. Afrikalı parlamenterler İngiliz parlamento sisteminin kimi yordamlarını ve törenlerini benimsemiş olsalar bile, "siyah bir yüzün berisindeki Westminsterli gibi" davranmıyor, yabancı kökenli bir kanalı esasen yerli olan düşüncelerin kavramsallaştırılması ve anlatımı için kullanıyorlardı. Thomas Hodgkin'in özlü anlatımıyla, ideolojilerin ithali bisiklet ithaline benzemez (1964: 60). İdeolojiler tam da ithal sürecinde dönüşürler.

Biraz fazla söze boğulan bu tartışmadan çıkarılacak ders, toplulukların ayrıksılıklarının peşine düşerken onların *görünüşteki* benzerliklerini *edimsel* olarak bir benzerlik gibi varsayma ya da birbirlerinden gitgide daha az farklı hale geldiklerini varsayma hatasına düşerek aldanmaktan kaçınılması gerektiğidir. Wandsworth, Winnipeg ve Batı Adaları sakinlerinin hepsi de zamanlarının büyük kısmını televizyon izleyerek –hatta aynı televizyon programlarını izleyerek– geçirebilirler, ebeveynlerine seslenmek için aynı terminolojiyi kullanabilirler, aynı dinsel mezhebe yakın olabilirler, aynı takvime ve aynı hayat-döngüsü törenlerine uyabilirler, aynı ekonomik gerekliliklerin tahakkümü altında olabilirler ama hayat tarzlarının bu görünüşteki yöndeşliklerinin hiçbirisi, onları ayıran kültürel sınırların gereksiz ve anakronistik olduğunu varsayma hakkını vermez bize. Daha önce gördüğümüz gibi, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının, merkezileşmiş devlet iktidarının gelişme göstermesinin ve kentleşme doğrultusundaki görünüşte kaçınılmaz olan eğilimin, ekonomik statü ve bilhassa sermaye piyasa-

sıyla olan ilişkiler tarafından damgalananlar hariç, toplumların içerisindeki anlamlı ayrımları kökünden söküp attığını savunarak topluluğun "karanlığa gömülmesi" ya da "sona ermesi"nden dem vurmak 1960'lı yıllarda Batılı sosyologlar arasında çok revaçtaydı. Başka bir anlatımla, topluluk yerini sınıfa bırakmıştı. Daha sonraki bir tarihte başkaları bizzat sınıfın aşıldığını, bundan böyle bariz toplumsal kategorilerin, toplumsal cinsiyet, ırk ve istihdam ya da işsizlik kategorileri olduğunu savunacaktı. Bunun gibi iddiaların hepsi de açıkça aksiyomatiktir: Ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilirler, yalnızca tanımlama metafiziğine yaslanırlar.

Bunun tersine, Batı dünyası 1970'li ve 1980'li yıllarda etnik ve yerel topluluklar temelinde kurulan ulus-altı militanlıkların muazzam bir kabarışına tanık oldu. Yerel ve etnik aidiyetin ulusal ve uluslararası politik ekonomilerin homojenleştirici mantığına *karşı* saldırgan bir tarzda ortaya konulması topluluğun yeniden doğuşunun işaretini verdi. Bu durum şaşırtıcı değildir: Topluluk sınırlarının eski *yapısal* temellerine saldıran bu mantıktır. Topluluklar bu saldırılara sınırlarını simgesel temeller üzerinde yeniden bina ederek karşılık vermektedir.

Vaka İncelemesi:Norveçli Saamiler ve Alta Nehri protestosu

Finnmark'ın iç bölgesindeki Saamilerin ya da Laponyalıların son üç ya da dört yüzyıldır sürdürdükleri ekonomik hayat göçebe çobanlık tarafından karakterize olmuştur. Saamilerin birçoğunun yerleşik meslekler icra edip yerleşik bir hayat sürdürdükleri günümüzde bile yüz bin civarında hayvan, iki yüz çoban aile tarafından iki yüz kilometrelik bir göç yolunda sürülür. Göçün zamanlaması ve güzergâhı biyolojik etkenler ile ekolojik stratejinin bir bileşimi tarafından dikte edilir. Nitekim, sözgelimi,

> yıllık bahar göçü hayvanların proteine (otlak) duydukları ihtiyacı ve çobanların liken yataklarını kış için tundurada bırakma isteğini yansıtır. Sürünün ve çobanın ihtiyaçlarının bu türden iç içeliği, ren geyiği çobanlığının birinci öngerektirimidir (Paine, 1982: 11).

Çobanlar bir kez sürüye bir göç takvimi dayattıktan sonra hayvanların bu takvime alışmalarından ötürü, takvimde bir değişiklik yapılması zor ve risklidir. Çobanlık aynı zamanda *sii'da* diye bilinen eşgüdüm

birimleri arasında karmaşık işbirliği düzenlemelerinin yapılmasını gerektirir. O nedenle, ren geyiği çobanlığı nihai olarak, çobanıl "kapalı devreler"i üreten toplumsal ve ekolojik stratejilerin geliştirilmesini içerir (Paine, 1982: 13).

Kapalı devrenin başarılı işleyişi riskler ve belirsizliklerle yüklüdür. Hava koşulları hayvanların yerlerini gizleyebilir; bazı geyikler başıboş dolaşırken, başka sürülerden bazı geyiklerle karışabilir. Sürünün başarılı bir şekilde yeniden üretilmesi sürüyü becerikli bir şekilde gütmeyi, hayvanların güz mevsimindeki kızışma döneminde maruz kalabildikleri gerilimin nasıl azaltılacağını bilmeyi ve bahardaki yavrulama dönemi için optimal koşulların sağlama bağlanmasına çalışmayı gerektirir. Tunduradaki gibi mevsim değişikliklerine bu kadar bağlı koşullar altında bu türden bir idarecilik, kapalı devre göç güzergâhındaki en küçük bir değişiklikle sekteye uğrayabilir.

Bu açıdan, Norveç hükümetinin Alta Nehri üzerinde bir hidroelektrik projesi geliştirme planları hakkında önceden bildirilenler küçük bir karışıklıktan daha fazlasını anlatıyordu. Sözü edilen raporda Robert Paine, baraj inşasının Nuortabealli sii'da'nın çobanlık faaliyeti üzerinde yaratabileceği potansiyel yıkıcı etkileri ayrıntılarıyla sıralar. Yıllık göç çevrimi konusunda çizdiği manzara, güdülen geyiklerin aşırı duyarlılığı, bunların otlatıldıkları ve gezindikleri ekolojik bölgelerin seyrekliği ve sürünün çekilip çevrilmesinde Saamilerin sergilemek zorunda oldukları beceri ve incelikli yargı gücü üzerinde odaklaşır. Paine, baraj inşasının sözü edilen iki öğeyi şiddetlendirdiğini ve üçüncüsünüyse hiçleşme derecesinde sıfıra indirgediğini göstermek için daha önceki benzer gelişimlerden alınmış kanıtlar getirir (örneğin, s. 31). Alta projesinin planlandığı alan, Saamiler tarafından onyedinci yüzyıldan beri bahar ve güz kampları için başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Alanın topografisi, der Paine,

> geyik gütmek için ideal bir alandır. Öyleyse, Saamilerin bu alanı sürekli kullanma geleneği tesadüfi değildir (s. 34).

Aslında, sözü edilen alanın değeri, başka yerlerdeki geleneksel otlakların kaybedilmiş olması yüzünden artmıştır. Projenin fiilen kapladığı bölge, sürülerin kış otlaklarına dönmek için beklerken otlandıkları bölgedir. Bu bölge göç halindeki çeşitli sürülerin birbirlerinden gereği

gibi ayrı tutularak beslenebildikleri ve çiftleşme için uygun koşulları bulabildikleri bir "tanzim" otlağıdır. Bundan dolayı, derin bir stratejik önemi vardır. Paine şu sonuca varır.

> İnşaatın Nuortabeallilerin geyik çobanlığı faaliyetini muhtemelen aksatacak olması, başa çıkılamaz sonuçlar doğuracaktır (s. 45).

Proje konusundaki parlamenter ve hukuksal araştırmaların, Paine'in çeşitli kaynaklardan topladığı ayrıntılı kanıtlarla argümanları belirsiz nedenlerle göz ardı ettiği görüldü. Hem işlerin normal gidişatına zorla müdahale eden proje hem de bunun geyik çobanlığı üzerinde yaratacağı sonuçlar konusundaki apaçık resmi kayıtsızlık, Saamiler tarafından kendi ekonomik hayatlarına bir saldırıdan daha fazla bir şey olarak algılanmış olsa gerektir: Bu durum, bizzat kültürlerine bir saldırıydı. Kautokeino ilçesinde yerleştikleri bölgede yaşayanların çoğunluğu Saamilerden oluşmaktadır. Bundan dolayı, Saamilerin bütün bir öyküyü simgesel olarak kendileri ve Norveçliler arasındaki bir hesaplaşmaya dönüştürmeleri anlaşılabilir bir şeydir. Bu hesaplaşmada öne çıkan sorunlar, Saamilerin etnik ve kültürel bütünlüğü ile söz konusu alanın yerli nüfusu olarak sahip oldukları toprak haklarıydı. Bu, içine düştükleri kötü durumun bir abartısı değildi. Geyik çobanlığı sürdürülemez hale geldiği ve yerleşik nüfusun ev halkını geçindirmek için yaptığı işler ortadan kalktığı taktirde, genç nüfusun önünde kalan tek seçenek topluluğu terk etmek –topluluğun çözülerek dağılması– olacaktı. Nitekim, Paine şunu yazar:

> Geyik çobanlığının Saami kültürü açısından taşıdığı önemi soruşturmak, bir sağ kolun sol kol açısından taşıdığı önemi sormaya benzer –ancak sol kol kesildikten sonra ciddi bir şekilde sorulan bir soru.

Ve şu sonuca varır:

> Nüfus, kol kesildikten sonra kültürün ayakta kalmasına elvermeyecek denli azdır... Önerilen Alta/Kautokeine baraj projesi, Norveç'deki Saami dünyasını esasen "olmak ya da olmamak" noktasına çok yaklaştırıyordu. Muhtemel sonuçlar bu kadar kapsamlı. Bunlar yerleşik Saamilerin yanı sıra çobanlı Saamileri de etkilemektedir: Onların ekolojisini, ekonomisini, demografisini ve böylelikle *Saami olarak benlik duygusunu* etkilemektedir (s. 71, 73, 90).

Şu halde, Alta projesinin Saamilerin kendi etnik sınırlarının dışındaki bölgeyle kritik bir şekilde karşılaşmasına yol açtığı gayet açık. Bu sınırın çiğnenmesine bir kez izin verdikleri taktirde, onarılamaz ölçüde çiğnenebilirdi. Saamilerin etnik kökeni daha önceleri "bir çürümüş kimlik" ve kötüleyici bir damga olarak betimlenmişti (Eidheim, 1969). Buradan hareketle, Lapon olmayanların bulunduğu ortamlarda Laponluklarını yumuşatmaya ya da gizlemeye çalıştıkları söylenmişti. Benimsedikleri bu tutumlar iflah olmaz derecede yenilgiye uğramış; sömürgeleştirilmiş; evlilikler ve dış göç yoluyla sayıları sürekli azalan anakronistik, geri kalmış bir azınlığın benimsediği tutumlara benziyor. Ama Alta planlarına gösterdikleri tepkiler bu hareketsiz konumlanmışlıktan dramatik bir kopuşu açığa vurmaktadır. Saamiler, içinde açlık grevi yaptıkları bir *lavvo*'yu (geleneksel çadır) Oslo'da Norveç Parlamentosunun önüne kurdular. Televizyon stüdyolarını işgal ettiler ve kamuoyunu kendi davalarını tartışmaya zorladılar. Kendi özgün giysilerini gururla kuşanıp kendi müziklerini ve dillerini kutladılar. Böylelikle kötüleyici damgadan kurtulan birçok Norveçli birdenbire Saami atalarını "keşfetti". Protestocu Saamiler sivil itaatsizlik eylemleriyle ülkenin polis gücünün yarısını tunduralarda nöbet tutmak zorunda bıraktı. Ülkenin bilinci ve vicdanında ön plana çıktılar. Devletin yargı ve yasama güçleri karşısında davalarını kaybettiler, ama topluluklarını başarılı bir şekilde yeniden oluşturdular ve topluluğun simgesel hayatını dinçleştirdiler.

Saamilerin "kendi" sınırları içerisinde uzun bir süredir maruz kaldıkları tabi kılınma tipi "iç sömürgecilik" olarak betimlenmiştir. Daha yakın bir tarihte bunun gibi imtiyazlardan yoksun ve çevresel azınlıklar "dördüncü dünya" olarak adlandırıldı ve dördüncü dünya toplulukları arasında çarpıcı benzerlikler taşıyan simgesel militanlık stratejileri gözlemlendi (örneğin, bkz. Dyck, 1985) Ama bunun gibi simgesel tepki değişkeleri, sömürge konumundaki tüm "üçüncü dünya"da her zaman görülen fenomenlerdi. En fazla bilinen örneklerden biri Melanezyalıların kargo kültüdür. Bu kültler, görünüşteki amaçları grubun varsayılan geleneğine gönderme yapan ve herkesçe bilinmeyen terimlerle ifade edilen, sömürgeci iktidara karşı yerli protesto hareketlerinin ya da isyanın başlangıcıydı.

"Kargo", dışarıdan gelen malzemeyi ve böylelikle, sömürge personelinin "kargo"nun tüm özelliklerini taşıyan uzaklardan gelen gemi-

lerle taşınmasından ötürü müdahaleci yabancı iktidarı anlamlandırmak için kullanılan kökensel bir terimdi: Silahlar, giysiler, *London Times*'ın aylar önceki sayıları, sigaralar, kibritler, hazır mamul yiyecekler vb. "Kargo" politik, maddi ve askeri bazda üstünlüğü simgeliyordu. Yerli nüfusun böyle bir teknolojik gelişkinlik ve güçlü imalatın karşısına çıkartarak kapıştırabileceği hiçbir şeyi yoktu. Yabancı değerlerin bu saldırısı yerli sınırı zorlayan devasa bir ideolojik basınç yarattı. Bununla karşılaştırılabilir muteber bir karşılıktan yoksun olunduğu halde, böyle bir karşılığın öğeleri topluluğun kültürel hazinelerinin derinlerinde bulundu. Topluluğun da bir "kargo"su vardı: Fortnum'dan gelen sandıklar değil, ama dinsel ve atalardan kalma sistemlerde simgesel olarak cisimleştiği haliyle yerli öğreti ve geleneğin ağırlığı. Beyaz sancak taşıyan tüm P & Q vapurları ile gemilerinden sonra, kendi kargolarını taşıyan yerli teknelerin dönüşü gerçekleşecekti: Atalar. Ataların sömürgeleştirilmiş anavatana geri dönüşü, kısmen, yerli değerlerin üstten dayatılmış değerler karşısındaki nihai zaferinin metaforik bir anlatımıydı. Burada yine, topluluğun sınırlarının dış dünyaya karşı simgesel olarak yeniden ortaya koyulmasıyla topluluk canlanacaktır (özellikle bkz. Worsley, 1967; ayrıca Lawrence, 1964; Burridge, 1960).

Daha pasif olsa da, bununla karşılaştırılabilir bir yerlici ideolojik bütünlüğün yeniden ortaya konulması, daha sonraları Batı dünyasını önüne katıp süpürecek olan "siyah bilinçlenmesi" olarak bilinen stratejinin bir Fransız Afrikası önceli olan "zencilik" (negritude) fikrinde bulunabilir. Sömürgecilik yalnızca orduları ve yöneticileri değil, fikirleri de getirdi. Sömürgeci gücün dili, dini ve felsefesi bunlara maruz kalan halklarınkinin yerini aldı ya da bunları bastırdı. Etnografik malzemede daha önce gördüğümüz gibi, dinsel inanç yekpare bir şekilde tercüme edilmeyip yerli biçimleriyle pekala yerlici fikirlerin anlatımının kanalı haline gelebilir. Aynı nedenle, Avrupa dillerinde okuyup yazmak, esasen Afrikalı olan fikirlerin anlatımında kullanılan bir silaha dönüştürüldü. Senegalli şair ve başkan Leopold Senghor, Fransızcayı bir Afrikalı bilincin sanatsal anlatımında işe koştu –ve böylelikle "gayretkeş bir Afrikacı" içeriği anlatmak için ithal biçimleri kullanarak, sınırın mütecaviz kültür tarafından altüst edilmesine ve dağıtılmasına karşı sınırı desteklemenin bir yolu olarak yabancı sanat biçimlerinin modern "korsanlığı"na öncülük etti (Worsley, 1964: 119).

> Fransız Afrikası'ndaki Afrikalı, siyah derili bir Fransıza dönüşmeyi ve böylelikle kendi halkıyla bağını koparmayı istemiyorsa, her renkten insanın bulunduğu sıradan bir barın sorunu çözdüğü kanaatinde olanlardan çok daha sivri bir tarzda Fransız ve Avrupa cepheden karşılaşmak zorundaydı... Fransız Afrikası'ndaki Afrikalılığı çok daha güçlü bir tarzda tanımlayan bilinçli bir militan amentü olarak zenciliğin gelişmesinin nedeni budur... (Worsley, 1964: 119).

Öyleyse, savunduğumuz düşüncenin kesin bir örneği şudur: Sınırın *yapısal* zeminleri parçalandığında ya da anakronistik hale geldiğinde –Fransız sömürgeciliği, Britanyalı benzerinin ırksal öbekleştiriminden yoksundur–, bu zeminler yerine simgesel olarak dışavurulan kültürel zeminler konulur. Böyle bir yer değiştirme gerçekleştirilmediğinde, özgün bir kendilik olarak topluluk çözülüp dağılır. Zencilik örneğinde, sınırın simgesel olarak yeniden ortaya konulmasının kanalı, ithali eski sınırı altüst eden yapısal biçim –Fransız dili– tarafından bizzat sağlanır.

Frankofon Afrika'nın zenciliğinin ilginç bir karşılığı, Avrupalı politik fikirler olarak ithal edilenlerin Afrikalılaştırılmasıydı. Bunun gibi örneklerin en fazla zikredilenlerinden biri, Tanzanyalı Julius Nyerere'nin ortaya attığı "Afrika sosyalizmi" öğretisidir. Nyerere mülkiyetin toplumsallaştırılmasını kabile ve soy sistemlerinin göreneksel (ve sıklıkla sonradan uydurulmuş) korporatizmine tercüme eder ve modern ulus devletin yalnızca eski korporosyana dayalı toplumsal kendiliğin geniş hali olduğunu savunur. Benzer şekilde, Afrika'ya özgü tek-partili devleti Avrupalı diktatörlükten ayırmak için geleneksel kabile toplumuna ilişkin başka bir izlenimci imgeye başvurur. Nyerere, politik partilerin birbirlerinin düşmanı olan sınıf çıkarlarının politik dışavurumu olduğunu savunur. Ama Afrika toplumunun geleneksel olarak sınıfsız olduğunu ve bundan dolayı rakip politik partilerin gereksiz olduğunu ileri sürer.

Bu türden birleştirmecilik kültürel bağlantının evrensel bir görünümüdür. Burada, anlattığım şeylerin yaşandığına ilişkin aşikar gözlemi tekrarlamak için değil, bunun imalarından birini vurgulamak için bu konu üzerinde durdum. Bu birleştirmecilik yalnızca yabancı biçimleri yerli ve bundan dolayı kavranılabilir deyimlere dönüştürmekle kalmaz. Birleştirmecilik yalnızca öteki adamın silahlarını temellük etmenin kestirme yolu –kendisini düşmanından ele geçirdiği teçhizatla donatan

gerilla gücü tarzında– değildir. Birleştirmecilik, daha ziyade, sınırın simgesel dilegetirilişini destekleyip pekiştirerek ve bundan dolayı topluluğun bir benlik duygusunu yaşantılayabileceği terimleri destekleyerek, sınırın yapısal ithalatlar yüzünden zayıflaması ihtimalini telafi eder.

Bu örneklerin hepsinde, simgeselliğin topluluğa ait geleneği yeniden oluşturarak kültürel sınırları pekiştirdiğini görüyoruz. Bu yolla topluluklar, biçimini görünüşte paylaştıkları davranışların özgün anlamlarını muhafaza edebilirler. Çok farklı bağlamlardan alınan iki vaka incelemesiyle daha bu argümanın altını çizmeme izin verin. Bu vaka incelemeleri birçok farklı ortamda ortaya çıkan ve bundan dolayı bu farklı ortamlar arasındaki bir yöndeşmenin ve bunları ayıran sınırların zayıflamasını ya da bulanıklaşmasını gösterdiği varsayılabilecek davranış biçimlerini –Hıristiyan cenaze töreni ve kura çekme– ele almaktadır. Gelgelelim, aşağıda göreceğimiz gibi, bu davranış biçimlerine yerleştirilen kavramsal kurgular, toplulukları üyelerinin zihinlerinde anlam dünyaları olarak birbirlerinden ayrı tutar.

Vaka İncelemesi: Potamya'da cenazenin kaldırılması ve mezardan çıkarma

Ölüme eşlik eden ve ölümü izleyen törenlerin ritüeli ve simgeselliği uzun bir süredir antropologların dikkatini çekmektedir. Bunun nedeni antropoloji disiplininin doğasında taşıdığı herhangi bir marazi eğilim değil, ölümün toplumsal tanımının bir bütün olarak toplum ve birey arasındaki ilişki konusunda toplumun tutumu hakkında öğretici dersler içermesidir. Bazı analizlerde, cenaze törenlerindeki normal davranışın simgesel tersine çevrilmesinin normu vurguladığının ve böylelikle sürekliliği vurgulamanın bir aracını sağladığının savunulduğunu görüyoruz. Başka bazı analizlerdeyse, bir bireyin ve toplumun hayatı (ya da ölümü) arasındaki metaforik bağlantılar vurgulanır. Dinsel ya da kozmolojik anlamlarından çok ayrı olmak üzere, cenaze törenleri genellikle hem ölüye hem de onun için matem tutan kişilere ilişkin önemli bir sosyolojik belirtkedir. Ölümle bağıntılı pratikler ve inançlar antropolojisi, burada kısa bir özetle geçiştirilemeyecek kadar kapsamlı ve zengin bir literatürden oluşuyor. Burada yapacağımız şey, özgül bir antropolojik vakayı ele alarak bunun bize topluluğun simgesel kuruluşu bakımından neler anlattığını kurcalamaktan ibaret.

Yunanistan'ın kırsal kesimlerinde dinsel cenaze törenleri Grek Ortodoksisinin kapsamlı çerçevesi dahilinde yürütülür. Gelgelelim, bu kapsamlı öğretisel ve ayinsel biçim içerisinde yapılan uygulamalarda ve bu uygulamalara yüklenen anlamlarda esaslı değişkenlikler vardır. Yakın bir geçmişte yayımlanan bir inceleme, kuzey Teselya'daki Potamya kasabasında yapılan cenaze törenine metinsel ve fotografik olarak ayrıntılı bir şekilde eğilmektedir. Potamya kasabasının altı yüz kişiden oluşan nüfusu, küçük ölçekli tarımla uğraşıyor olsa da, müreffeh bir hayat sürdürmektedir. Sıkça görüldüğü gibi, kasabanın küçük ve bakımlı bir mezarlığı var. Ayrıca, Yunanistan'ın kırsal bölgelerinde genellikle olduğu gibi, mezarlıklar, ölülerden geriye kalanların en sonunda toplandığı kemikliğe götürülünceye dek ölüden geriye kalanlar için geçici bir konaklama yeri işlevi görür. Kemiklikte,

> girişteki küçük bir zeminin ilerisinde, kasabanın birçok neslinin kemikleriyle dolu küf kokulu küçük bir mahzenin bulunduğu karanlık bölgeye inen bir merdiven vardır. Büyük kemik yığınının tepe noktasına yakın bir yerde, her ölünün kemikleri ayrı bir beyaz çuval içinde toplanmıştır. Yığının dibindeki kemikler, çuvalın düğümlerinin çözülmesi yüzünden, ait oldukları bireyle hiçbir bağlantısı kalmamış bir halde karmakarışık yatmaktadır. Kemikleri güvenli bir şekilde içinde barındıran ve üstlerinde bu kemiklerin ait olduğu bireyleri tanımlayan isimler, tarihler ve fotoğraflar bulunan metal kutular ve küçük bavullar binanın bir köşesinde istif edilmiştir (Danforth, 1982: 10-11).

Şimdi, Potamya'nın kolektif benlik duygusunun işaretleyicisi olarak taşıdığı toplumsal anlamın simgesel ifadesi için, mezarda toplanma evresinden mezardan çıkarılma evresine geçişi inceleyelim.

Bu geçiş evresi beş yıl sürer ve matemin getirdiği yükümlülüklerle törenlerin belli bir rutin uyarınca yerine getirilmesi gerekir. Bu yükümlülüklerin hemen hepsini kadınlar omuzlar. Ölünün gömülmesi ritüelinin bu kadar uzun sürmesi ve herhangi bir kadının ebeveynlere, eşlere, kardeşlere, çocuklara hizmet etmek ya da başka bir kadına yardım etmek zorunda olmasından ötürü, kasabanın kadınlarının önemli bir oranının bu işlerle hemen her gün uğraşıyor olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Esasen, matem halindeki bir kadın açısından mezarlık, onun ev ortamının bir uzantısı haline gelir. Mezarlığı her gün ziyaret eder, temizler ve etrafını düzenler; bu, etnografın, tıpkı mezardan ölünün yakınları açısından bir "ev" (s. 15) olarak söz etmesi gibi, "ev temizliği" dediği bir rutindir (Danforth, 1982). Bu ziyaretleri tüm

kadınlar günün aynı saatlerinde gerçekleştirirler –akşam duasından kısa bir süre sonra. Seri halde yakılan ağıtlar yoluyla matemlerini de aralarında paylaşırlar (karş. Du Boulay, 1982). Beş yıl süren mezarda toplanma döneminde, yakını ölen kadın, topluluk hayatından ve normal toplumsal ilişkiden elini eteğini çeker. Birçok kadın, evden dışarıya yalnızca mezarlığı ziyaret etmek için çıkar; mezarlığı rutin zamanların dışında ziyaret etmeleri gerektiğinde bunu karanlık çöktükten sonra, yani topluluktan her bakımdan gizli olarak yaparlar. Eğlence ve toplumsallaşmadan kaçınırlar, yalnızca yakın akrabalarıyla ve öbür matemli kadınlarla bir araya gelirler (Danforth, 1982: 54).

Beş yıl geçtikten sonra ölünün kemiklerinin mezardan çıkarılması, öbür şeylerin yanı sıra, hem ölünün hem de geride bıraktığı yakınının topluma geri dönüşü olarak görülebilir (s. 60). Danforth'un anlatımına göre, göreneksel bakış açısından, mezardan çıkarmanın işlevi, ölünün ailesi tarafından son bir kez görülebilmesidir; böylelikle "yerkürenin ağırlığını...ebediyete dek omuzlarında taşımak zorunda kalmazlar" ve "güneş ışığını bir kez daha görebilirler" (s. 15). Ama bu halk-dini temelli açıklama kısmi olup, belki de harfiyen kabul edildiği taktirde bir kültürel metaforu gizleyecektir.

Esasen, mezardan çıkarmanın *toplumsal* boyutları vardır. Birincisi, olay, doğası itibarıyla toplumsaldır. Olaya kasabanın tüm nüfusunu içeren geniş bir katılım söz konusudur. Mezardan çıkarma fiilen, bu işi sık sık yaptığı belli olan ve olaya nezaret eden herkesin dikkatle riayet ettiği bir kadın tarafından gerçekleştirilir. İkincisi, ölünün kemiklerinin durumu, ölünün manevi biyografisinin bir göstergesi olarak yorumlanır. İdeal olarak beden, saç ve giysiler tamamen ayrışmış ve kemikler beyaz olmalıdır. Ama bu manevi yorum, ölü hakkındaki toplumsal bilgiye ve onun topluluk içindeki atalarına yaslanır. Nitekim, masum bir hayat sürdürdüğüne inanılan genç bir kadının kararmış kemiklerinin yarattığı muammayı kasabalılar şöyle çözüme kavuştururlar. Kadının bir polis olan büyük babası hatırlanır ve "bir vakada yanlış kişiyi suçlamış ya da rüşvet yemiş olabileceği" söylenir (s. 22). Dahası, yorumun niteliği de yorumlayıcılar ile ölünün ailesi arasındaki ilişkileri yansıtıyor gibi görünmektedir. Sözgelimi,

> Bedeni tamamen parçalarına ayrışmamış bir kişinin akrabaları ve dostları bunu doğal nedenlere atfeder. Ölen kişiyle ya da ailesiyle arası bozuk

> olanlar ise akla gelebilecek her türlü günahı o kişiye atfetmeye pek heveslidir (s. 50).

Şu halde, buradaki mesele, görünüşte dinsel olan bir olayın yalnızca aynı deyim grubunun sınırlarını paylaşanlar –bizzat yerel topluluğu oluşturanlar– tarafından okunulabilir ve kavranılabilir bir yazıyı barındırmasıdır. Derin kederler içinde olsalar bile, insanlar tam da bu deyim grubunu paylaşmaları sayesinde aynı topluluğun üyesi olduklarının bilincine varırlar. Bir kişinin bedeninin parçalara ayrışmasında onun manevi künyesini okuyuşlarını, kentlerde icra edilen daha dünyevi yargılarla karşıtlık içerisine koyarlar; cenaze törenlerine katılışlarındaki içtenliği, kasabanın ötesinde bu işlerle kayıtsız bir şekilde uğraşan profesyonellerin ve duaların edildiği gelişkin salonların yarattığı havayla karşıtlık içerisine koyarlar. Böylelikle, ölüleriyle ilgilenme tarzları onlara kendi hayatlarının toplumsal bağlamını –kendi topluluklarını– etkili ve güzel bir tarzda anlatmış olur.

Vaka İncelemesi: Cat Harbour'da kuralların çekilmesi

Kanada'nın en doğusunda yer alan Newfoundland'in doğu sahilindeki Cat Harbour, 1964 yılındaki verilerle 285 kişilik bir nüfus barındıran bir kıyı köyüydü (Faris, 1972: 41). Newfoundland'deki diğer birçok küçük yerleşim birimi gibi, burada yaşayan topluluk da kısa bir süre sonra daha kalabalık bir bölgesel merkeze aktarıldı. Topluluk Cat Harbour'daki hayatında küçük ölçekli çiftçilik, avcılık, balıkçılık ve kerestecilikten oluşan bir meslekler bileşimi yoluyla geçiniyordu. Cat Harbour'u Faris'in incelediği dönemde yazın ve güzün başvurulan balık avlama yöntemi, sekiz ila on beş kulaç derinliğe inen ve "şamandıra"ya bağlanan bir "kafes tuzağı"yla avlanmaya yaslanıyordu (s. 28). En yararlı palamarlar genellikle yerel gelenek içerisinde biliniyor ve Kuzey Atlantiğin balıkçı toplumlarının hepsinin kullandığı temel "kerterizler" sistemi aracılığıyla yerleştiriliyordu. Bu basit denizcilik kuralı bile topluluk bilinciyle yakından bağıntılı görünmektedir. Nitekim, Faris şunu yazmaktadır:

> Cat Harbour'da yeni ortaya çıkan bir sorun, birçok "şamandıra noktası"nın kesin kerterizlerini gençlere aktarmada yaşanan sorundur. Daha

> önceleri kerterizler sözel olarak aktarılırdı; bugün balıkçılar yabancıların bunları öğrenip Cat Harbour sularını sömürecekleri endişesiyle bu kerterizleri bir yere yazarak kaydedip kaydetmeme konusunda tereddüt içindedirler (s. 29).

Burada "yabancı" yalnızca rekabeti ima etmiyor. Cat Harbour ideolojisinde yabancı daha ziyade korkulan ve olumsuz değerler taşıyan şeylerin kişileşmesini ifade eder. Faris, yabancılığın "kuşkuyla karşılanan bir kategori" (s. 135) olduğunu ve renkler arasında en uygunsuz renkle, kirliliği ve kötülüğü çağrıştıran siyah renkle bağdaştırıldığını söyler. Topluluğun sınırlarının ötesinde kalan dünyadan gelen yabancı bu nedenle bir "hasım" ve "potansiyel olarak tehlikeli"dir (s. 165).

Cat Harbour balıkçıları balık avlamaya çıkan yabancıları sıkışık durumda tutmak ve tuzak şamandıralarının adaletsiz tahsisatından kaçınmak için bir şamandıra kurası sistemini başlattılar. Bu, otuz yıldan fazla bir süre başarıyla uygulanan ve daha sonra Federal yasalara geçirilen bir düzenekti (s. 47). Bu türden kura çekmeler, tıpkı yukarıdaki Hıristiyan cenaze töreni vakasında olduğu gibi, birçok toplumda görülen ve hemen her yerde bulunan bir toplumsal biçimdir. Ama bu biçimin Cat Harbour'un hayatının bu canalıcı alanına dahil edilmesi, topluluğun özgün karakterini azaltacak hiçbir etki yaratmadı. Aslında, Cat Harbourlu balıkçılar kendi mizaçlarına özgü boyutları bu biçime o kadar ağır bir tarzda yüklediler ki, yabancıların bunu fark etmesi neredeyse imkânsızdı. Faris, insanların otoriteye ve önderliğe çok büyük bir güvensizlik beslemelerinden ötürü herhangi bir iddiacı ya da buyurgan eylemden uzak durduklarını savunur:

> Cat Harbour ahlaki topluluğunun geleneğinde, basitçe başkalarını etkileyecek herhangi bir karar almak zordur (s. 104).

Kura çekme sistemi sayesinde böylesi karar alma gerekliliklerinden kaçınıldığını düşünmek mümkün. Ama,

> yıllık ağ kerterizi kurası, mürettebat adına kurayı kimin çekeceğinin ve kurayı çeken kişinin hangi kerterizi seçeceğinin kararlaştırılmasının saatlerce sürdüğü uzun ve can sıkıcı bir olaydır.

O nedenle, burada, otuz yıldan fazla bir süredir her yıl cereyan eden ve pekala sorgulanmaksızın kabul edilebilecek gayet iyi yerleşikleşmiş

bir yordam barındırdığı varsayılabilecek, görünüşte rutin bir olayla karşı karşıyayız. Oysa, doğurduğu hemen hemen felç olma hali böyle olmadığını gösteriyor. Olayın biçimi ya da yapısı kendi başına, topluluğun deyim grubuna tercüme edilmediği sürece anlamsız duruyor. Olay, katılımcılarında kendi toplumsal kimliklerine ilişkin temel sorular doğurur: "Bunu *biz* nasıl yapıyoruz? Cat Harbour'da bunu nasıl pratik açıdan anlamlı hale getiriyoruz?" Rutin olay burada yine simgesel bir tını verir; "teknik" edim topluluk bilincine yapılmış bir başvuru ve bu bilincin anlatımı haline gelir. İthal edilen yapı, topluluğun sınırlarının tanınması ve yeniden ortaya konulması için yeni bir kanal sunar.

Bu türden örnekler hemen her kültürde bolca bulunabilir. Bunun gösterdiği süreç, simgesel vasıtaların kullanılması aracılığıyla "gelenek"in ve kültürel sınırın yeniden oluşturulmasıdır. Bu esnada bilhassa başka bir yerden kaynaklanan yapılar ve davranış biçimleri, yerli bilişinin eğilimleriyle uyumlu kılınacak şekilde yeniden uyarlanır. Şu halde, burada *yapılar* topluluğun sınırlarını aşar, ama anlamları bu sınırları aşmaz. Bundan dolayı sınırlar dokunulmaksızın öylece kalmış olur.

Toplumsal değişimin bir topluluğun kültürel bütünlüğünü altüst etme tehditine yönelik simgesel karşı-saldırıların başka bir tarzına geçelim. Bu tarzda, ithal edilen yapılar benzer ölçüde herhangi bir şeye dönüştürülmez. Ama, ithal edilen yapılar, toplulukta doğması muhtemel değişime bir yanıt olarak göreneksel simgesel biçimlerin modernleştirilmesi yoluyla dengelenir. Genellikle bu güncelleştirilmiş biçimler anlam ve önem açısından görünüşte taşıdıklarından farklılaşan karakteristikler edinirler.

GÖRÜNÜŞLER ALDATICIDIR

Kitapta sürekli "yapı" ve "anlam" arasındaki farklılıkları tartışageldik –bu, aynı zamanda biçim ve töz arasında ifade ettiğimiz bir ayrımdı. Bundan önceki bölümcede, töz kategorisinin biçimden bağımsız olabileceğini gördük: Biçim *tözü* belirlemez ve bundan dolayı bir topluluğa yeni biçimler ya da yapılar sunan toplumsal değişimin topluluğu ille esaslı bir tarzda değiştirmesi gerekmez. Ama, dahası, davranışın *biçiminin* davranışın tözünü gizlemek için kullanıldığı vesileler de vardır. Tipik olarak, bu durumlar bir topluluğun başka toplulukların yapısal *görünüşünün* büyük bölümünü benimsemekle birlikte, her şeye rağmen

güçlü bir özgün benlik duygusunu muhafaza etmeyi becerdiği vesilelerde ortaya çıkabilir.

Vaka İncelemesi: Kizb

Bunu yapmanın daha egzotik yollarından biri, Akdeniz toplumlarını inceleyenlerin gayet iyi belgeledikleri aldatma ya da yalandır. Sözgelimi, çok-cepheli Arapça aldatma kavramı *kizb* açıkça, bir kuzey Lübnan kasabasındaki toplumsal ilişkileri altüst etmekten ziyade destekleme sonucunu doğurmaktadır. Bu kasabadaki toplumsal ilişkileri inceleyen etnografa göre, gerçekliğin maskelenmesi ya da uzun ve kısa vadeli çarpıtılması, göreneksel biçimi altında toplumsal ilişkilerin uzun vadede muhafaza edilmesine katkıda bulunur. Gerçekliğin *kizb* aracılığıyla maskelenmesi, ethos'u (insanların *olması gerektiğini* düşündüklerini) edimsellikle (*olan* ile) uzlaştırır. Üstelik, *kizb*, kasabada yaygın bir şekilde uygun bir davranış ve söylem tarzı olarak kabul edilir (bkz. Gilsenan, 1976: 191-219). Bu argüman, mitin inanç ve pratik arasındaki bariz çelişkilerden kaynaklanan gerilimleri çözüme kavuşturduğunu belirten daha önceki antropolojik mit teorilerini anımsatır (örneğin Levi-Strauss, 1963; Leach, 1968).

Yalan konusundaki bu görüşü kitaptaki kendi argümanımıza uygulamamız gerekirse, şunun gibi bir hipotez formülleştirebiliriz: Yalan, yeni davranış biçimlerinde içerilen değişimi havada asılı tutarak göreneksel anlamı muhafaza eder. Ama, bizzat "yalan" (*kizb*) tam da yeni ve bilinmedik olana karşı mücadele eden yerli inancın bir tezahürüdür elbet, ve açıkça tam olarak böyle algılanır:

> Aslında toplumsal hayat yalnızca *kizb* sayesinde sürdürülebilmekte ve grubun kırılgan birlikteliği muhafaza edilebilmektedir... *Kizb* biçim ile töz arasındaki, ethos ile politik ekonominin gerçeklikleri arasındaki gediği kapatır, ama aynı zamanda insanlar bunun sorunun yanlış bir "çözüm"ü olduğunu doğrudan yaşantılar ve *bilirler* (Gilzeman, 1976: 211-13).

Vaka İncelemesi: Alcala yalanı

Böylece *kizb*, sınırı simgeler. Ünlü bir antropolojik incelemede, yalan söyleme, insanların kendi toplulukları ve onun sınırları konusundaki duyarlılıklarının bir dışavurumu olarak sunulur. Pitt-Rivers, *The People*

of Sierra (Sierra Halkı) (1971) başlıklı çalışmasında, "Alcala" kasabalılarını ve Endülüs sıradağlarındaki öbür toplulukları, kendi mekânlarına derin bir bağlılık gösteren birer topluluk olarak betimler. Bu bağlılık aynı zamanda komşu mekânlarla bir düşmanlığı ve çatışmayı da ima eder: Tam da yukarıda tartıştığımız sınır-bilinci konusundaki duyarlılık. Bu bağlılık ve buna tekabül eden çekişmeler lakaplarda, koruyucu kültlerde, folklorda ve popüler tarihlerde, ara sıra görülen şiddette, çeşitli maddi kültürlerde ifade edilir (Pitt-Rivers, 1971: 8-13). Bu kadar yüklü bir ortamda, yalan söyleme kapasitesi –ya da en azından doğruyu meraklı gözlerden sakınma ve gizli tutma kapasitesi– zaruri bir toplumsal ve komünal silahtır:

> Endülüslüler şimdiye kadar karşılaştığım en becerikli yalancılardır... (yalan söylemek) doğrunun ne zaman ifşa edileceğinin ve ne zaman gizleneceğinin bilinmesine yönelik eğitimi ve zekâyı gerektirir... Endülüs standartlarıyla bakıldığında biz hepimiz beceriksiziz... (s. xvi-xvii).

Ama uygulanmakta olan bu yalanı güdümleyen, doğrunun istenmemesi değildir. Bunun tam tersi geçerli:

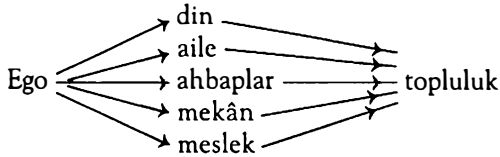
> Endülüslülerin doğruya derin bir ilgi gösteren ve açık yürekliliğe değer veren bir topluluk olması paradoksal olmaktan ziyade mantıksaldır... verilmesi ya da verilmemesi gereken bir şey olduğu zaman bilginin değerini daha iyi taktir edersiniz... (s. xvii).

Tıpkı komşu kasabaların üyeleri açısından olduğu gibi Alcalarenoslar açısından da "hakikat", kendi kasabalarını öbürlerinden ayıran ve görünüşteki benzerliklerini yalanlayan nitelikler arasında yer alır. Onları öbürlerinden ayıran her şeyden önce işte bu duygudur. Daha önce dikkati çektiğimiz gibi, kültürel ve ideolojik farklılığı vurgulama ihtiyacı, farklılıkların ölçeği ve yapısına göre değişiklik gösterir. Komünal özgünlük duygusu ve kasabaya olan bağlılık Endülüslü *pueblo*'nun pleb dayanışması geleneği (s. 18) ve *pueblo* içerisinde doğan kamuoyuna gösterilen keskin duyarlılık tarafından desteklenir. Bu,

> fiziksel ve manevi yakınlıktan, ortak bilgiden ve ortak değerlerin kabulünden türeyen bir birliktir (s. 31).

Alcala'daki topluluk duygusu antropologları ve sosyologları bu kadar zamandır büyüleyen iç ve dış basınçların karşılıklı diyalektik

oyunu üzerinde bina edilir. Bir topluluğun üyeleri kendi ortak çıkarlarını ve değerlerini öbür toplulukların çıkarları ve değerlerine karşı tanır. Ama aynı zamanda, birbirileriyle olan farklılıklarını da önemserler, çünkü bu farklılıklar, kayda değer bir ölçüde, tam da topluluk içerisindeki gündelik toplumsal hayatın malzemesini sağlar. Yukarıda, insanların *bir bütün olarak* kendi topluluklarına ilişkin algılarının, bu topluluğun birer üyesi olarak kendilerinin tikel özelliklerinin dolayımından geçtiğini savunmuştum. Bu nokta şöyle bir örnekle şemalaştırılabilir:



Pitt-Rivers, topluluk *içi* farklılaşmanın potansiyel olarak barındırdığı gerilimlerin dışsallaştırıldığını ve böylelikle bir bütün olarak grup dayanışmasının pekiştirildiğini savunur. Yalan, topluluk içerisindek anlaşmazlıkların yarattığı gerçekliği yabancıdan gizlemek için kullanılan vasıtalardan biridir. Ama topluluk içerisindeki birinin bir yalanı "okuma" yeteneği, onlarda aynı topluluğa üye oldukları bilincini kışkırtarak uyandırır ve bunun bir sonucu olarak da yabancının dışlanmasını kışkırtır. Üstelik, yalan, iyi icra edildiğinde insana paye kazandırmasından oldukça ayrı olarak, iç çatışma derecesini etkin bir şekilde maskeleyebilir ve böylelikle ortaklaşmacılık duygusunun muhafaza edilmesine yardımcı olabilir. Yalan söyleme, *par excellence** hem pragmatik ya da araçsal *hem de* simgesel etkinliğe sahip bir davranış örneğidir. Alcala topluluğuna daha sonra tekrar değineceğiz.

Kizb ve Alcala yalanında söz konusu olan türden aldatma, belli bir kültürel düzeni kasten çarpıtma yoluyla muhafaza eden davranışın uç noktada yer alan ve açık seçik biçimleridir. Ama simgesel hayat, buna benzer şekilde toplumsal değerleri dışavururken aynı zamanda herhangi bir daha özgül amaca varmanın bir aracı olarak perdeleyen davranışlarla dolu.

* Mükemmel, kusursuz (ç.n.).

Vaka İncelemesi: Thuic

Dinkalar, güney Sudan'ın orta Nil havzasının bataklıkları civarında yaşayan çobanıl bir topluluktur. Ritüel hayatlarının zenginliği panteonlarının* karmaşıklığına eşlik eder ve bunların ikisi de kabile örgütlenmesinin anlaşılması zor örüntüsünü tamamlar. Bütün bir simgesel doku üzerinde bina edilen en özlü simgesel edimleri, hayvanların kurban edilmesidir. Ama bu dokunun, küçük de olsa en merak uyandırıcı öğesi *thuic*'dir:

> *Thuic* denilen uygulama, bir ot öbeğinin düğümlenmesini içerir. Bu edim, öbeği düğümleyen kişinin bir tür büzme ya da geciktirme yaratmayı umduğunu ve amaçladığını gösterir (Lienhardt, 1961: 282).

Sözgelimi, bir düşmanı otlarla düğümlemek, onun eylem özgürlüğünü bir şekilde kısıtlayabilme arzusunu ifade edecektir. Ya da,

> Dinkalar bir yolculuğa çıktıklarında genellikle, yolculuğun sonunda yemeğin hazırlanmasının hedefe varıncaya dek ertelenebileceğini göstermek amacıyla yolun kenarında büyümekte olan otları düğümlerler (a.g.e.).

Ama buradan, Dinkaların bu edimin icra edilmesiyle istenen sonuç arasındaki gizemli bir bağlantının, büyücünün lafzına ve hilelerine yüklemek için ayartıldığımız türden bir bağlantının, sonuç getireceğine inandıklarını çıkarsamak epeyce yanlış olacaktır. Aslında, Lienhardt şöyle der:

> Hiçbir Dinka böyle bir eylemi icra ederek umduğu sonucu gerçekten sağlama almış olduğunu düşünmez.

Bu eylem hiçbir müphemlik barındırmayan teknik ya da araçsal bir eylem değildir. Tersine, *thuic* –simgesel edim– araçsal eylemin "bir tamamlayıcısı...ve (bu eyleme) bir hazırlık"tır:

> Böyle bir düğümü bağlayan adam, iyi biçimlenmiş bir zihinsel amacın dışsal, fiziksel bir temsilini yaratmış olur. Yenilenmiş pratik çabasını dayandırabileceği arzuların ve beklentilerinin bir modelini üretmiştir (s. 283).

* Ünlülerin toplandığı salon. Burada, ataların, eskiden beri isimleri kuşaktan kuşağa aktarılan önemli kişiliklerin toplamı anlamına geliyor (ç.n.).

Nitekim, simgesel edimin amacı, birilerinde büyülü bir tepki uyandırmak değil, icracısında bir zihin hali doğurmak ya da bunu tahkim etmektir. O nedenle, bedeviler toplumsal bir ihlalin onarılması için bir hayvanı kurban ettiklerinde, bu edim, söz konusu ihlali gizemli bir şekilde telafi etmeyecektir. Daha ziyade, katılımcıların gözünde yeniden uzlaşmayı tanrıya adar: Toplumsal ilişkilerin dönüşümünün önemli olduğunu işaretler (Peters, 1984). İngilizlerin ilk karşılaşmalarında el sıkışarak kurdukları bedensel bağlantı, herhangi bir özel samimiyeti, ittifakı ya da bağıtlanmayı göstermez. Bu basitçe, olayı onlar arasındaki bir tanışmanın başlangıcı haline getirir. Bundan daha fazla bir anlamı yoktur. Ama birbirleriyle kavga etmiş olan dostlar, sorunu çözüme kavuşturduktan sonra el sıkıştıkları zaman bu kişilerin ellerinin birbirine kavuşması, aralarındaki bağın tazelenmesini simgeler. Simgesel edim yalnızca kamunun tüketimine yaramaz; kamu bu edime dahil bile olmayabilir. Bu edim daha ziyade "bir dizi zihinsel ve manevi eğilimi denetlemeye" yarar ve Lienhardt'ın bu iddianın bir kanıtı olarak ilave ettiği gibi, böyle bir edimin gerçekleştirilmesinde "arı bir teknik alternatif yoktur..." (s. 283).

Şimdi, Dinkaların *thuic* uygulamasının herhangi bir kültürel özbilinçle yerine getirildiğini ileri sürmek istemiyorum; Lienhardt'ın sunduğu gibi bu anlamda özbilinçli olmadığı kesin. Ama Nuer ve Azandeler gibi komşu kabilelerle ve İngiliz sömürge yönetimiyle kültürel bağlantı kurma vesilelerinde, bunun gibi görünüşteki rutin simgesel edimlerin bir kültürel andaç olarak iş gördüğünü, doğurdukları "zihinsel eğilimler" arasında olan bir kültürel kimlik duygusu olarak iş gördüğünü varsaymak akla yatkın olacaktır. Sözgelimi, Lienhardt bize şunu anlatır:

> Kendisinden önce yola çıkan bir arabanın şoförüyle bir mesaj gönderebilme imkânına sahip olan bir Dinka, kendisine akşam yemeğinin ayrılması beklentisiyle otları düğümleyip demet yapmayı gerekli görmeyecektir.

Dinkalar motorize mesajı ve *thuic*'i sırf araçsal birer alternatif olarak görmez. Lienhardt her bir eylem çizgisinin farklı bir hünere sahip olduğunu söyler. Ama bunların her birinin farklı kültürel eylem tarzlarına ait olduğunu düşünmek gerekir: Kabilenin bir üyesi bir arabayı durdurduğunda, kendi kendisine "*onların* vasıtasını kullanacağım" der gibidir; yok eğer bir ot demeti düğümlüyorsa, "kendi vasıtamızı kullanacağım" der gibidir. Esasen, Lienhardt'ın Dinkaların ritüel hayatına ilişkin

yaptığı ufuk açıcı tartışmanın ana fikri, ritüelin yaşantıyı dönüştürdüğünü vurgular. Douglas, *thuic*'i tartışırken, ritüelin eylemi, aksi taktirde yaşantılamayacak olduğumuz şeyi yaşantılamamızı sağlayacak şekilde "çerçevelendirdiği"ni savunur. Ritüel, der Douglas, "...aksi taktirde hiç farkında olmayacağımız şeyi bilmemize izin verir" (Douglas, 1966: 64).

Ve "aksi taktirde farkında olunmayacak" ya da yaşantılanmayacak olan, topluluk sınırının farkında olunması ve topluluk bilincidir. Şu halde, burada ritüel, değişmiş olan koşullara yanıt verir ve görünüşteki amacıyla farklı ve bu amaçla arızi bir bağlantısı olan hayati bir yeteneğe sahiptir.

Simgeselliğin topluluk sınırlarının ortaya konulmasının niçin bu denli öne çıkan bir kanalı olduğu yönündeki sorumuza bu vakalar aracılığıyla başka bir yanıt vermiş olduk. Simgesel biçimin çok-yönlülüğü ve yerel gerçekliği sınırın "öbür yanındakiler"den gizleme kapasitesi, bu gerçekliklerin değişim ve dış müdahale tarafından altüst edilmesini önler.

GÖRÜNÜŞ VE DÖNÜŞÜM

Bu bölümün sonu olarak şimdi simgeselliğin, sınırların savunulmasında her zaman ve bilhassa köklü değişim koşulları altında kullanımına ilişkin başka bir ipucu sunan bir diğer karakteristiğine de göz atalım. Simgesellik çok-yönlü oluşunu, anlamı kendi doğasında içermemesi gerçeğine borçludur. Bunun bir sonucu da değişime çabucak yanıt verebilme yeteneğidir. Daha önce gördüğümüz gibi, simgesel biçimin kendi içeriğiyle pek gevşek bir bağıntısı vardır. Bundan dolayı, içerik önemli dönüşümlere maruz kalırken biçim varlığını sürdürebilir. Süreklilik *görüntüsü* genellikle o denli güçlüdür ki, bizzat biçimin değişmiş olduğunu insanların algılamasını engelleyebilir. Sanayileşmemiş dünyanın büyük ritüelleri, Britanya'daki büyük törenlerin ket vurucu ve gizli karakterine sahip değildir. Bizim devlet törenlerimizin büyük kısmı bulanık bir tarihsel biçim içerisinde donup kalmıştır; öyle ki, bunları bize yorumlamaları için uzmanlara ihtiyaç duyarız. Törenin koreografisi ve televizyon kameralarının disiplinine tabi olması, olayı anlamından ziyade estetik değerleri açısından görmemiz sonucunu doğurur. Bu türden tören icrası, yapmacık ve ikna edicilikten uzak bir simgesel biçim haline gelmiştir. Ama bu durum, hem bizim ritüelleri-

mizin hepsi hem de başka yerlerdeki ritüel ve simgesel süreçler açısından geçerli değildir.

Daha önceki bölümde, bazı ritüelleri karakterize eden fantezinin toplumsal yapıdaki değişiklikler hakkındaki zararsız bir spekülasyon olarak ele alınabileceğini görmüştük. Buna şimdi, fantezinin başka bir yeteneğini daha ilave edebiliriz: Derinlemesine tahkim edilmiş göreneksel simgesel biçimlerin kökten değişikliğe uğramış koşullar altında kullanılmasına izin verir. Böylelikle değişimi *düzenler* ve bu sayede insanların kendi toplulukları karşısındaki yönelimlerinin bozulmasını sınırlandırır ve aşina olunan deyimlerin kullanımı yoluyla insanların yeni koşullara bir anlam verebilmelerini sağlar.

Toplumsal davranış araştırmacılarının, insanların inançları ve gerçeklik arasındaki çelişkileri çözmeye ihtiyaç duyduklarının uzun süredir farkında olduklarına ve çeşitli teorik kanaatlerden gelen antropologların mit üzerine yaptıkları çalışmaların büyük kısmının tam da bu sorun üzerinde yoğunlaştığına yukarıda dikkati çekmiştim. Bu türden bir uzlaşımın aynı zamanda dinsel ve ideolojik inanç sistemlerinin çekirdeğinde yattığı savunulmuştur Tüm bu biçimlerde simgesellik –ve bilhassa ritüel–, söz konusu gediği kapatan mekanizmadır. Toplumsal değişimin neden olduğu karışıklık, ideal ve gerçeklik arasındaki ayrılığın tikel bir örneği olarak görülebilir: İdealin "aşina" peçesine büründüğü ve gerçekliğin yabancı gibi göründüğü ve bundan dolayı gerçeklikten korkulduğu ya da gerçekliğe hınç duyulduğu bir ayrılık. Burada da simgesel biçimler bu gerilimi uzaklaştırabilir.

Vaka İncelemesi: Buryat Moğolları ve onların Sovyet komiserleri

Caroline Humphrey'in (1983) incelediği Buryat Moğolları Sovyetler Birliği yurttaşıdırlar, Sibirya'nın güneydoğusunda, Moğolistan'ın kuzey sınırına yakın bir bölgede yaşarlar. Farklı etnik, dilsel ve dinsel grupların karmaşık bir harmanlanmasıdırlar. Ne var ki, şimdi artık daha geniş toplumla bağıntılı olarak kendileri hakkında genel bir görüşü paylaşmaktadırlar ve bu görüş,

> ortak bir tarihsel kaderi paylaştıkları, kendi sözel mit ve efsaneleri olduğu duygusuna, topluma ilişkin ortak soykütüksel anlayışa, akrabalık ilişkilerine gösterdikleri derin ilgiye, zaman ve mevsimler hakkındaki ortak dü-

> şüncelerine, doğru ve uygun davranış konusundaki ortak anlayışlarına, hayvanlara gösterdikleri saygı ve genellikle müşfik özene ve doğaya (hatta bataklıklarla ve tuzlarla çevrelenmiş kurak, boz steplere ve onları kuşatan nemli, sivrisineklerin saltanat sürdüğü çürümekte olan ormana) duydukları sevgiye yaslanır (Humphrey, 1983: 25).

Buryatların ritüel takvimi göreneksel olarak ekonomik hayatlarında temel bir öneme sahiptir; bu ilişki şimdi, kendi ritüel takvimini yukarıdan dayatan devletin getirdiği üretim "zorunluluğu" tarafından zayıflatılmıştır. Buryatlıların ritüel davranışı üzerindeki Sovyet tesiri açıkça, Buryatların Sovyet devletine dahil edilmelerinden kaynaklanan temel dönüşümlerin yalnızca bir örneğidir. Bu dönüşümlerin hiç de önemsiz olmayanlarından biri, göçebe çobanıllığı bırakarak dev kolektif çiftliklerde yerleşik hayata geçmeleridir.

Gelgelelim, Buryatların daha önceden var olan şamanistik ritüellerinin yerine ne ölçüde Sovyetlere özgü ritüellerin geçtiği, yanıtlanmayı bekleyen bir sorudur. Humphrey, kasıtsız bir ironiyle, Devletin müdahalesinin, "Buryat ritüeli"ni değil, daha ziyade bu ritüele dayatılmış olan Budist ve Ortodoks biçimleri yerinden ettiği için geleneksel biçimleri yeniden canlandırmış olabileceğini savunur. Bunun bir sonucu olarak ve Buryat ritüellerinin Sovyet biçimleriyle birleştirici bütünleşmesine rağmen, "Sovyet otoritelerinin genellikle tanımadıkları ve karşı çıktıkları Buryat halk kültürünün ritüelleri her yerde var olmaya devam etti" (s. 373-4). Ritüeller sekülerleşmiş ve başka açılardan Sovyet protokollerinin tesirine kapılmış olabilir. Ama ritüelin uygulamacıları,

> yerel ya da kişisel sorun ile bunları çözüme kavuşturma gücüne sahip olduğu iddiasını taşımakla birlikte, insanları kendilerine ait ilgilere göre ya da bunun yerine "toplumun çıkarlarına göre" hareket etme zorunluluğu ikilemiyle karşı karşıya bırakan bir toplumsal sistem arasındaki ayrılığa bir anlam vermeye girişirler (s. 375).

Arınmanın, baharın, mandıraların yenilenmesinin ve akrabalığın kutlandığı *Tsagaalgan* gibi bazı ritüeller Sovyet otoritelerince hiçbir şekilde tanınmaz (s. 378). Bir kimsenin soyunun ve geleneksel Buryat ekonomik ve geçim hayatının ana görünümlerinin açıkça kutlanmasının bir vesilesi olarak bu ritüel, aynı zamanda halkın Buryat kimliğine bağlı oluşunun taşıdığı önceliğin bir dışavurumu olarak görülebilir.

Bunun gibi dışavurumları evlilik törenleri gibi öbür karakteristik ritüellerinin bazılarında da görmek mümkün. Burada devlet, göreneksel biçime alternatif bir resmi "komsomol" önererek planlı bir müdahale girişiminde bulunmuştur. Oysa, Humphrey, 1964 ve 1967 yılları arasında Karl Marx Kolhozundaki yaklaşık kırk beş evlilik töreninden yalnızca iki tanesinin komsomol tipinde gerçekleştirildiğini bildirir (s. 391). Geleneksel ritüel biçimi hem değişikliğe uğrayan koşulları hem de devletin ideolojik tesirini yansıtan belirgin bir değişime maruz kalır elbet. Ama, her şeye rağmen, uyulan biçimin geleneksel olduğunu belirten bariz bir bilinç kalır geriye. Bundan dolayı, yerel ve etnik sınırın tekrarlanmasının güçlü bir aracını sağlar. Nitekim, her ne kadar başlık parası uzlaşımları sönmeye yüz tutmuş, yaşlı erkeklere gösterilen saygı yok olmuş ve hatta ritüelin sahnelenmesinde yaşlı akrabaların işgal ettiği başrolü kolhoz memurları ele geçirmiş (s. 399) olsa da, kutlanan şeyin hiç değilse bir kısmının "Buryatlılık" olduğu konusunda güçlü bir bilinç olduğu gibi kalmıştır. Bu kolektif benlik duygusu Buryat toplumunu etkisi altına alan devasa değişimleri kavranılabilir kılmak için dönüştürülebilirdi (s. 438). Ama değişimin bu bakımdan etkili oluşu kolektif kimliğin yeniden doğmasıyla sonuçlanmıştır (s. 442).

Görünüşteki göreneksel simgesel biçimlerin toplumsal değişimin tahripkar doğurgularıyla başa çıkmak için buna benzer bir kullanımı, Britanya'nın kırsal topluluklarına ilişkin incelemelerde de yaygın bir şekilde gözlemlenmiştir. Yukarıda zikredilen örneklerde olduğu gibi bu topluluklarda da yapısal sınırların bulanıklaşması ya da zayıflaması topluluğun simgesel dışavurumuna davetiye çıkarmıştır. Toplumsal değişim ile simgesel icranın raslaşması bundan kaynaklanır. Bu simgesel dışavurumların doğası kayda değer ölçüde değişiklik gösterir. Daha önce sözünü ettiğimiz Elmdon topluluğu örneğinde, bu simgesel dışavurum, anadamar İngiliz değerleri olarak algılanan değerleri tersine çevirmek ve böylelikle yerli nüfusun yeni gelenlere karşı ayrıksılığını dışavurmak üzere akrabalık çerçevesinde ifade edilen bir deyim biçimine bürünür (Strathern, 1981; 1982a ve b). "Yerli" ve "muhacir" ya da "göçmen" arasında çizilen simgesel sınır aynı zamanda kuzey İngiltere'nin iç bölgelerinde (örneğin, bkz. Rapport, 1983; Phillips, 1984) ve çok daha kuzeydeki İngiliz Adaları'nda da yaygın görünmektedir (örneğin, bkz. Forsythe, 1984; McFarlane, 1981; Cohen, 1982a). Başka yerlerde dil farklılıkları sınıfsal ve yakın toplumsal birlik duygularının

yanı sıra ulusal ve kültürel bütünlüğü billurlaştırabilir (örneğin, bkz. Emmett, 1964, 1982; Mewett, 1982). Kuzey İrlanda'nın dinsellik yüklü mezhepçiliği bile dinsel inançtan ibaret olmayan çok daha karmaşık duyarlılıkları ve bağlılıkları dışavurur (Leyton, 1974; Larsen, 1982a ve b). Burada, daha önceki bir gözlemimizi yinelemek isabetli olacak: Simgeselliği topluluğun ayrıksılığını –sınırlanmışlığını– ifade etmenin bu denli etkin ve her yerde hazır bulunan bir araç kılan özellik tam da simgeselliğin çok-yönlülüğü ve yoğrulabilirliğidir. Nitekim, Devonlu çiftçi aileleri arasındaki toplumsal cinsiyet bölünümlerinin yalnızca hane içi emeğin örgütlenmesini değil, aynı zamanda metropol yönelimli İngiltere'nin kültürüne karşıt olarak yerli çiftçi kültürünün idealleştirilmiş bir imgesini özetlediğini görüyoruz (Bouquet, 1981). Benzer şekilde, küçük çiftçiliğin tınıları, adanın hayatını –küçük çiftçilik *dahil* olmak üzere– İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dönüştüren güçlü değişimlere rağmen, Shetland Whalsay Adalıları arasında keskin bir kültürel süreklilik duygusunu muhafaza etmektedir (Cohen, 1979).

Vaka İncelemesi:
Whalsay cümbüşü: Biçimin sürekliliği –anlamın dönüşümü

Bu bölümü, içeriği dönüşmüş olmakla birlikte sürekliliği değişimin yarattığı travmayı maskeleyen ya da sınırlandıran simgesel bir biçim olarak Whalsay cümbüşünü ele alarak sonuçlandırmak istiyorum (bkz. Cohen, 1985).

Sözünü ettiğim cümbüş, esasen, bir haneden öbür haneye geçerken uğranılan hanenin sakinlerini toplayan bir gezgin partisidir. Bu cümbüşler Noel, Yeni Yıl ve yazları düzenlenen Yelkenli Yarışları gibi şenlik vesileleriyle, evlilik törenlerinden sonra, balıkçı mürettebatın *hesaplarını bağladıkları* günlerde ve topluluk içerisinde cereyan eden öbür önemli toplumsal olayları takiben icra edilir. Cümbüş, biçimi açısından gelenekseldir. Gündelik toplumsal hayatı donatan sınırları ve bölünümleri çapraz keserek ve tüm yerli hanelere girip çıkılabileceği ilkesini yeniden önererek topluluğu yeniden birleştirmenin bir vesilesini sağlar: "Eski günler" hakkında anlatılan masalın büyük kısmı bilhassa kısmi yerel değerlerin (kişiliklere ilişkin paylaşılan bilgi, irfan ve yerlilik üzerinde yoğunlaşan Whalsay mizacının karakteristik işaretleri) kutlandığı geçmişteki önemli cümbüşleri yadeder. Cümbüş daima

bir hanede başlar. Geçmişte, Whalsay aileleri hayatlarını çeşitli faaliyetlerle –balıkçılık, küçük çiftçilik, yer tezekçiliği, örgücülük– kazandıkları zamanlarda, yani kendi kaynaklarına dayanarak geçimlerini sağladıkları zamanlarda hane kendi içinde ekonomik bir birimdi, ama aynı zamanda akrabalık ve komşuluğa yaslanan daha kapsamlı bir imece grubunun ayrılmaz bir öğesiydi. Bu bağ toplumsal örgütlenme ve bağlılığın temel öğesini oluşturuyordu (bkz. Cohen, 1982b); bugün hâlâ duygulanımsal önceliğini muhafaza etmektedir, ama sermayeyoğun balıkçılığa yaslanan mesleki uzmanlaşmaya geçişle ve hane ekonomisinin önemli bir öğesi olan küçük çiftçiliğin ölümüyle birlikte, toplumsal eylemin hayati bir temeli olarak bu bağın önemi azalmıştır.

Erkekler açısından bakıldığında, gündelik hayat bir kimsenin yakın akrabaları arasında değil, balıkçı arkadaşlar arasında geçmektedir. Balıkçı mürettebatların çoğalması ve sermaye kıtlığı, akrabalığa yaslanan eski mürettebat örüntüsünü kayda değer ölçüde bozmuştur. Kadınlar açısından bakıldığında, motorlu araç, balık fabrikası ve alışverişin merkezileşmesi kadınların küçük çiftçilik, tezek yığınları ve ringa balığı depolarına mevsimlik kısıtlanışlarına son verdiği için hayat daha önce olduğundan çok daha hareketlidir. Toplumsal hayat kürelerinin dallanıp budaklanması ve sülale ile komşuların yerini "dostlar" ile iş arkadaşlarının alması akraba-komşuluk gruplaşmasının eski yapısal temellerini yıkmıştır.

Ne ki, bu gruplaşma örüntüsünün simgesel güçlülüğü ve toplumsal bilişdeki öncelikli statüsü şimdi cümbüşte dışavurulmaktadır. Daha önceleri akraba-komşuluk grubu, mekânsal ve soykütüksel tanımları içinde ve ekonomik işlevi altında güvenlikliydi. Bundan dolayı cümbüş, daha geniş topluluğun değerini barındırdığı parçalar aracılığıyla ortaya koyuyordu. Bugünlerde bunun tersi doğrudur: Bizzat topluluk asıl toplumsal-ekonomik mevkidir ve cümbüş, topluluğun parçalarının ideolojik önceliğini dışavurur. Bir bütün olarak topluluk düşüncesi ile topluluğun parçalarına sadakat düşüncesi arasında bir çelişki yoktur, çünkü insanlar topluluğu parçalarının dolayımı yoluyla gayet net bir şekilde anlamakta ve algılamaktadır: İnsanlar, bu dolayımlayıcı öğelerin ekonomik önemlerinin azalmasına rağmen, Whalsay'a yakın akraba ve komşuları *yoluyla* aittirler.

Cümbüş, geçmişte olduğu gibi, insanları gündelik hayatlarının kısıtlılıklarının ötesine taşır –her ne kadar bu kısıtlılıklar zaten değişmiş

olsa da. Bugün cümbüş, insanları akrabalık-komşuluk grubundaki kökenlerine *gerisin geri* götürmektedir. Bir cümbüşçünün yolculuğu, başlangıç noktası tesadüfi olmaktan ziyade alışkanlık tarafından belirlense de, herhangi bir haneden başlayabilir. Geceyarısı vardığı son hane bir cümbüş gecesinde göreneksel olarak uğradığı bir ev olacaktır. Burada toplanan grup, açık seçik bir davet olmaksızın, şaşmaz bir şekilde konuğun yakın toplumsal ilişkiler haritası üzerindeki önemli gönderi noktalarını temsil eder: Geçmişteki ya da bugünkü yakın akrabalarından, komşularından, belki de ölmüş ebeveyninin yakın dostlarından oluşur. Cümbüşün bu evresi sona erdiğinde, gözüpek cümbüşçü genellikle birkaç kilomtere uzakta olan doğduğu eve ya da çocukluğunda veya gençliğinde yakından bildiği bir eve geri gidecektir (bkz. Cohen, 1982b). Whalsay'da akrabalık ve soy hem ana-yanlı hem baba-yanlıdır ve her iki yaka açısından da herhangi bir genel peşin hüküm taşımaz. Bir kimsenin kandaş akrabalarının her iki yanına dengeli davranma zorunluluğu, evlilik durumunda, bir kimsenin dünürlerine karşı benzer yükümlülükleri olmasını ilave eder. Bu denge eşlerden hiç değilse birinin doğduğu evi terk etmesi ihtiyacıyla sınavdan geçer. Cümbüş, bir kimsenin bu müstesna olayın sağladığı onayla ilksel sadakatlerini yeniden göstermesine vesile olur. Cümbüş, normal uzlaşımın bir askıya alınışıdır; bu özelliğiyle de genellikle sarhoşluğa hoşgörüyle bakılmasının ve normal kısıtlı ve engellenmiş davranış disiplinin gevşemesinin izini taşır.

Cümbüş, normalliği askıya alan daha önce tartıştığımız öbür ritüel vesileleri gibi, katılımcıların, şimdi olduğundan daha farklı olaydı hayatın nasıl bir şeye benzeyeceği konusunda spekülasyona girdikleri bir fantezidir belki de! Ama bu türden analizin inceliklerini bir yana bırakacak olursak, cümbüş, biçimin sürekliliğini ve değişmiş olan koşulları kırılmalı bir şekilde yansıtan içeriğin esaslı değişimini sergileyen simgesel davranışın kesin bir örneğini sunar bize. Whalsay halkı, her ne kadar ayrıksılığını ve bundan dolayı kültürel sınırının gerçekliğini hâlâ ortaya koysa da, topluluğu şimdi farklı bir şekilde kavramsallaştırmakta ve kendilerini hâlâ bu topluluğa bağlı görmektedirler. Cümbüş, hem değişimin hem de bağlılığın simgesel bir dışavurumudur.

4
Topluluğun Simgesel Kuruluşu

ZİHİNSEL BİR KURULUŞ OLARAK TOPLULUK

Zaire'nin Ituri yağmur ormanlarında, tropikal ormana uygun göçebesel avcı ve toplayıcı varoluşa tinsel ve örgütsel açıdan harika bir uyum gösteren bir halk olan Mbuti pigmeleri yaşardı. Söylenenlere göre Mbutiler doğayla birlik, toplumsal ahenk, eşitlikçilik nosyonları ile Platonik bir memuriyet ve ödev duygusu denilebilecek bir duyguyu birleştiren oldukça gelişkin bir huzur düşüncesine, *ekimi*'ye sahiptiler. Mbutilerin yakınlarında Bira kasabalıları yaşıyordu. Bunlar yerleşik çiftçilik yapan, hiyerarşik, hurafelere inanan, tanrılardan ve kötücül güçlerden korkan, kavgacı, bağımlı, safdil –uyumsuzluk, patırtı ve krizin, *akami*'nin depoları– bir topluluktu. Böylece Mbuti ve Bira çiftçileri birbirlerinin hemen her açıdan karşıtı olarak sunulur. Mbutiler kendi alanlarının idealleştirilmiş merkezinde hayatı mükemmel dengeye kavuşturmaya çalışırlar; bunun tersine, kasabalıların böyle bir mükemmellik duygusu yoktur. Kasabalıların alanı peşin hükümlüdür, yalpalayarak denetimden çıkar, *waziwazi*'dir (bkz. Turnbull, 1961, 1983).

Ne ki, karşıt karakterlerine rağmen Mbuti ve Biralılar, Ituri'nin tüm sakinlerini bir araya toplayan büyük bir ergenlik töreni olan *nkumbi*'nin ortak katılımcılarıdır. Nkumbi ritüeli üç yılda bir düzenlenir. Görünüşteki ritüel amacı erkek çocukların sünnet edilerek ergenliğe geçmeleridir, ama başarılarından biri de birbiriyle güçlü bir karşıtlık içerisindeki bu iki kültürü imeceye dayalı bir ilişkide bir araya toplamasıdır. Bu ritüele ilişkin yorumlardan biri, hem Mbutilerin hem de Bira kasabası sakinlerinin kendi topluluklarından fedekarlık etmeksizin katılabildikleri, kültürel açıdan nötr bir olay gibi görebilir bu ritüeli. Gelgelelim, böyle bir yorum ritüelin ve onun simgeselliğinin kendi doğasında bir anlam barındırdığını, yani kendi içinde bir topluluk oluşturduğunu varsaymak anlamına gelir. Böyle bir yorum akla yatkın değildir. İnsanlar nötr bir mekâna toplumsal açıdan çıplak olarak adım atmak amacıyla kültürel donanımlarını üzerlerinden sıyırıp atamazlar. Tersine, insanlar bu mekânı kendi kültürel perspektiflerinden görüp yorumlar. Buradaki süreç, insanların simgeleri yorumlama tarzlarında olana benzerdir: İnsanlar simgelere kendi tecrübeleri ve amaçları ışığında anlam atfederler. *Nkumbi*'de olup biten de böyledir. Mbutiler ve Bira sakinleri, ritüel biçimi "paylaş"salar da anlamlarını paylaşmazlar:

> Nkumbi, ormanın kasabaya eksiksiz karşıtlığını gösterir. Pigmeler ormanda tüm kasaba değerlerini bilinçli ve gayretkeş bir tarzda reddeder...iki halkın iki dünyası arasında kapatılamaz bir uçurum vardır (Turnbull, 1961: 204).

Daha önceki bölümlerde yer alan etnografilerde olduğu gibi, *nkumbi* bize, kültürün –üyeleri tarafından yaşantılandığı haliyle topluluğun– toplumsal yapıdan ya da toplumsal davranışın "hareketler"inden oluşmadığını gösterir. Kültür daha ziyade onun hakkında "düşünme"de yatar. İşte bu anlamda, yapısal bir inşa olmaktan ziyade simgesel bir inşa olarak topluluktan söz edebiliriz. Topluluk fenomenini anlamaya çalışırken topluluğun oluşturucu toplumsal bağıntılarını mekanik bir bağlantılar dizisi olarak değil, üyeleri açısından birer anlam deposu olarak görmek zorundayız. Anlam etnografik açıdan sorunludur elbet. Anlam, nesnel betimlemeye değil, yalnızca yorumlamaya elverişlidir. Bu sorun açısından yalnızca donanımlı bir spekülasyona bel bağlayabiliriz. Topluluk kendi üyelerinin zihinlerinde var olur ve coğrafi ya da sosyografik "olgular"ın ortaya atılmasıyla karıştırılmamalıdır. Bunun bir uzantısı olarak, toplulukların ayrıksılığı ve böylece sınırlarının ger-

çekliği, benzer şekilde, yapısal biçimlerinde değil, insanların zihinlerinde, insanların topluluklara yüklediği anlamlarda yatar. Daha önce gördüğümüz gibi, topluluğun gerçekliği simgesel olarak dışavurulup süslenir.

GEÇMİŞİN SİMGELENMESİ

Gözden geçirdiğimiz etnografilerin –sözgelimi, Huichollerin kaktüs avı, Naskapilerin *mokoshan*'ı, Whalsaylilerin cümbüşü, Buryatlıların düğünleri, Malenezyalıların kargo kültleri– büyük kısmı, topluluğun bu simgesel dışavurumunun varsayımsal bir geçmişe ya da geleneğe gönderme yaptığını gösteriyor. Böylece, topluluğun yeniden ortaya konulmasını günün koşulları zorunlu kılsa da, bunun genellikle tam da söz konusu koşulların gereksiz kılma tehdidi taşıdıkları deyimler grubu yoluyla becerilmesi gibi bir paradoksla karşı karşıya geliyoruz.

Bununla birlikte, böylesi tepkileri, söz konusu toplumun kendi geçmişine batıp kaldığını ve mevcut zorunlulukları cesaretle karşılamaktan âciz olduğunu ima ederek sırf "gelenekselci" olarak nitelendirmek hatalıdır. Tersine, burada geçmiş, birçok açıdan bir kaynak olarak kullanılır. Geçmişe başvurma tarzı, böyle bir "geçmiş-göndermesi"ni öne çıkaran koşulların türünü güçlü bir şekilde gösterir. Bu, geçmişin seçmeci bir inşası olup, günün tesirlerinin tınısını taşır. Bu türden bir folk tarih kimileyin, Malinowski'nin sözcüğe verdiği anlamda mite ya da öte-tarihe benzer: Meşruluğu tam da kültürel geçmişi çağrıştırmasından kaynaklanan günümüz eylemine verilmiş bir "berat". Mit, gelenek ve irfanı örten kutsallığı bir eylem çizgisini kapsayacak şekilde genişleterek bu eylem çizgisine "doğruluk" bahşeder. Mitolojik mesafe, aksi taktirde kasvetli olan bir günümüz bakışını büyülü kılar. Mitin bu bakımdan barındırdığı özel etkinliği açıklayan bir gerekçe, mitin tarih-dışı karakteridir. Bir yazarın belirttiği gibi, mit "zamanın ötesinde"dir. Mit, geçmişi "bloke eder" ve onu, daha önce olup bitenleri ve geçmişin tarihyazımsal geçerliliğini tartışma konusu yapabilecek tarihçilerin, hukukçuların ve başkalarının rasyonel soruşturmasına kapatır (P. S. Cohen, 1969).

Son yıllarda tarihçiler bu süreci "geleneğin icadı" olarak betimlemeye başladılar. Antropologlar bu sürece böyle hayali bir karakter yüklememe eğilimindedirler. Antropologlar miti, insanların bilişsel

olarak geçmiş, bugün ve geleceğin haritasını çizme tarzının bir anlatımı olarak ele almaya daha eğilimlidir. Bizler yorum yapmaya çalışırken, uyaranlara bir anlam yakıştırabileceğimiz yeterince tanıdık bir biçim vermek için geçmiş tecrübemizi kullanırız. Tecrübemiz, Geertz'in dediği gibi (1966), gerçekliğin bir "modeli" olarak işlev görür. Bunun gibi modeller olmadığında, kendimizi yorum gerektiren fenomenlere yöneltmek için ihtiyaç duyduğumuz bir temelden yoksun kalırız. Karşımızda bizim açımızdan bilinmeyen olarak duran fenomenleri bu yolla tanıdık bir biçime kavuşturamadığımız zaman korkuya kapılma eğilimine gireriz. Toplumlar da buna benzer kolektif tepkileri yaşantılar: Kolektif kalp hızla çarpmaya başlar ve adrenalin salgısı durdurulmadığı taktirde kriz ve karışıklık başgösterebilir. Ama gündelik hayat potansiyel krizlerle doludur elbet: Verilecek kararlar, savuşturulacak tartışmalar, başarıyla müzakere edilecek toplumsal etkileşimler. Genellikle gerçeklik modellerimizi, Geertz'in gözlemlediği (1983: 79) üzere, Azandelerin cadının "ikinci sopası"nı aksi taktirde açıklanamaz olanı açıklamak için kullanmaları gibi, "ortak duyusal" modelleri düzenleyerek krizi yatıştırır ya da nötralize edebiliriz. Bu krizlerin ancak nadiren maddileşmesi bu modellerin becerikliliğine kanıt oluşturur. Geertz'in düzayak metaforunun dile getirdiği gibi, "insanlar en çok ihtiyaç duydukları inançlarının mecralarını, bulabildikleri her türden çamurla tıkarlar" (Geertz, 1983: 80). Böyle bir *bricolage** işe yaramadığı zaman zorda kalırız. Bir kızı dansa davet eden genç erkek, davetinin nazik bir kabul ya da redle karşılanacağını varsayar. Ama genç erkek, kız onun baldırına bir tekme atarak yanıt verdiği taktirde muhtemelen şaşıracaktır. Bu durumda bizim normalde yapmaya ihtiyaç duymadığımız bir şeyi yapması, bu harekete nasıl yanıt vermesi gerektiğini *tartması* gerekecektir; çünkü zihnindeki ortak duyusal modeller bu beklenmedik olumsallığı içermemektedir. Sokakta kendisine bir yer sorulan kişi yabancı bir dilde bir söz bombardımanına başladığında, daha az travmatik olmakla birlikte buna benzer bir sonuç ortaya çıkar. Bu durumda dilimiz sürçer ve acemice davranıp, sonunda pek medeni sayılmayacak bir tavırla oradan uzaklaşırız.

Genellikle, yoldan çıkmış toplumsal etkileşimlerimizin heyecanını yatıştırmaya çalışırız. Goffman, *Interaction Ritual* (Etkileşim Ritüeli)

* Kendin yap (ç.n.).

(1967) başlıklı kitabında, karşıt yönlerden birbirlerine yaklaşan, birbirlerinden uzak durmaya çalışmakla birlikte sanki manyetik bir gücün etkisindelermişçesine çarpışan iki yaya örneğini verir. Böyle olaylarda yer alan insanlar, anlaşılabilir kızgınlıklarını dışarı boşaltmak yerine, kabahatin öbür kişide olduğuna inansalar da genellikle birbirlerinden özür diler. Bunun alternatifi, normal toplumsal etkileşimi payandalayan düzenliliğin kökten çöküntüye uğramasıdır.

Tanıdık, bildik olmayana bir anlam zerketmek için başvurulur aşina olana, düzenliliğe. Ayrıca, aşina olana yapılan başvuru o denli sezgisel, o denli sakınımsız bir tepkidir ki, anlaşma yolunu kolayca açıverir. Chapman, bir İngiliz olarak İngiltere'deki el sıkışma uzlaşımlarıyla başetme konusunda karşılaştığı zorlukları anlatır. İnsanların ne kadar sık el sıkıştıklarını ve her yerde birbirlerini öptüklerini görünce uğradığı şaşkınlığı hatırlayan Chapman, herhangi bir gün içinde ellerini daha önceden sıktığını hatırlamamasından ötürü aynı insanlarla tekrar tekrar el sıkışmak zorunda kalmasıyla birlikte "tuhaf bir tedirginlik" içinde görünmesinin yarattığı karmaşayı anlatır. Başka zorlukları da ilave eder. Çok kirli olduğu için elini uzatamayan bir balıkçı, temiz ve düzgün bile olsa bir sol el sağın ikamesi olarak kabul edilebilir olmadığından "yalnızca sağ omzunu ileri doğru uzatacaktır". Ama, sağ eli yaralanmış olan Chapman şu durumu anlatır:

> Hiç kimsenin sağ elimi tutmamasına özen gösteriyor ve bundan dolayı sağ elimi geriye kaçırma eğilimine giriyordum. Oysa *yapmam gereken* sağ kolumu uzatmakmış. Bununla birlikte, el sıkışmanın özel bir önem taşımadığı, hele "el"in yaralı olduğu durumlarda sağ omzun uzatılmasını uygun gören bir uzlaşımın olmadığı bir kültürden geldiğim için, genellikle yapmam gerekenden çok daha az insanla el sıkıştım. İngilizler "vakur"du. Bir ya da iki kez, el sıkışma kaçınılmaz hale geldiğinde tuhaf bir şekilde büzülmüş sol elimi tamamen içgüdüsel bir şekilde ileriye uzattım; karşımdaki insanın yüzünün buruşmasından, bunun çok tuhaf bir hareket olarak değerlendirildiği anlaşılıyordu. Bu durumda İngilizler yalnızca "vakur" olmakla kalmıyor, bana tepeden bakıyorlardı (Chapman, 1982: 136).

Taraflar uzattıkları elleriyle birlikte kısmen, herkesin uyumlu bir eylemde bulunabilmesi için senaryoyu tanıdık hale getiren kendi göreneksel deyim gruplarını da uzatmış olurlar. Modellerinin birbirlerine uymaması onlar açısından önemsiz olabilir. Ama bu nokta, söz konusu

sürecin her yerde hazır olduğunu gösterdiğinden, bizim açımızdan öğreticidir.

Bireyler etkileşim esnasında kendilerini yönlendirmek için nasıl kendi bilişsel haritalarına gönderme yapıyorlarsa, aynı durum kolektiviteler için de geçerlidir. Haritalar kolektivitelerin, kuşaklar boyunca birikmiş ve böylelikle geçmişin kokusunu buram buram taşıyan kendi kültürel depolarının parçasıdır.

Tarihin birçok anında insanların birçoğu açısından, geçmiş tamamlanmamıştır; geçmiş, günün amaçları uyarınca yalnızca seçici bir şekilde aktarılmıştır ve tarihyazımsal özenden yoksun bir şekilde yalnızca seçici olarak hatırlanmaktadır. "Eski günler", "gençliğimde", "atalarımızın zamanında" gibi ayrım gözetmeyen kategorilerde barınır geçmiş. Tarih, ister akademik tarihçilerin ellerinde isterse sıradan insanların ellerinde, harika bir şekilde yoğrulabilme özelliği taşır. Çarpıtma kasti olmasa bile tarihin hatırlanması daima yorumsal yeniden inşalara yaslanır. Collingwood'un Weber'den esinlenerek tarihçilere verdiği öğüt (tarihsel olaylara can veren insanların zihniyetini kopya ederek tarihsel olayların "içine" girilmesi), olsa olsa donanımlı bir muhayyile talimiyle sonuçlanır. Ama tarihin folk kullanımları, bir kişinin kendi ile bugün arasına bir mesafe koyması doğrultusundaki bu girişime bile nadiren ihtiyaç duyar. Tersine, bu kullanımlar genellikle geçmişi ve bugünü karıştırır. Soykütükleri gibi görünüşte kesin bir biçime bürünen folk tarihleri bile, günün ihtiyaçlarına uydurulacak şekilde sürekli yeniden gözden geçirilir (örneğin, bkz. Fox, 1982; Cohen ve Comaroff, 1976; Fortes, 1970). Gündelik söylemimizde, kendisi simgesel olan geçmişi, yine simgesel olarak hatırlarız. Karmaşık ve genellikle ideolojik olan mesajların betimlenmesi için basit tarihsel "yaftalar" yaratılır. Bunu yapma alışkanlığı en çok politik retorikte görülür. Sözgelimi, bir süre İsrail başbakanı olan Menahem Begin, İsrail'in 1970'li yıllardaki topraklarını genişletmeyi hedefleyen yayılmacı amaçlarını dile getirip meşrulaştırmak için yüzeysel ve tarihsel Güney Filistin ve Semariye hayallerini işe koşmuştur (örneğin, bkz. Oz, 1983). Margaret Thatcher, monetarist ekonomi politikalarına güven ve etik geçerlilik kazandırmak için basite indirgenmiş bir "Viktorya dönemi değerleri" uydurmasını kullanmıştır. Ayetullah Humeyni, Başkan Ziya ve Albay Kaddafi kendilerine özgü çeşitli yollardan, kendi aşırılıkçı modern milliyetçiliklerini haklılaştırmak için varsayımsal bir geleneksel İslama başvurdular.

Ama politikacılar bunu yaparken, başka birçok sorunda olduğu gibi, sıradan insanların daha düşük konumlarda sergiledikleri stratejik davranışı yalnızca geniş bir plana taşımış oluyorlar. Ebeveynler çocuklarını küstahlık ettikleri için azarlarlar ve bunun tersine, *kendi* ebeveynlerine gösterdikleri saygılı davranışları hatırlarken aslında bir Thatcher gibi davranmaktadırlar. İnsanlar daha önceki işgal örneklerine başvurarak mülkiyet konusunda kavgaya tutuştuklarında bir Begin gibi davranmaktadırlar. Bu örneklerde geçmiş ve bugün arasında kesin karşılaştırmalar yapmanın ötesine gidilir. Burada bir çocuğun babasına yönelik hâl ve tavırlarından daha fazlası taşınıp hatırlanmaktadır. Hatırlanan daha ziyade bir hayat tarzıdır, bir karakterler karmaşasıdır, geniş bir değerler ve tutumlar dokusudur. Kraliçe Viktorya'nın, kutsal vaatler ile buyrukların ve Beşinci Emirin simgesel kullanımı, hepsi çok daha karmaşık öykü ve mesajları hatırlatıcı ya da kısaltılmış bir biçim altında özetler.

Duygusal bir yanıtı ya da tutumu fitilleyen bunun gibi hatırlatıcılara, Freud ve Sapir'i izleyen Turner, "yoğunlaştırma simgeleri" adını verir. Bunların kullanımı aracılığıyla "bir yandan normlar ve değerler duyguyla yüklenirken, kötü ve temel duygular toplumsal değerlerle bağlantıya geçirilerek soylulaştırılır" (Turner, 1967: 30). Mitik olarak zamansızlığın aşılandığı "geçmiş" simgeleri tam da bu hünere sahiptir ve toplulukların dönüşüm dalgalarına direnebilmek için en ağır kültürel saflarını atmak zorunda kaldıkları yeğin toplumsal değişim dönemlerinde özel bir etkinliğe ulaşırlar. Bunun bir örneğini yine Shetland adasının Whalsay topluluğunda görebiliriz.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Whalsay'ın toplumsal ve ekonomik hayatı, 1960'lı ve 1970'li yıllarda sermaye-yoğun balıkçılık teknolojisine büyük yatırımlar yapılması ve bunun sonucunda da emeğin uzmanlaşıp daha önceki çoğul gelir ve geçim kaynaklarının azalmasıyla esaslı bir değişime uğramıştı. Ne ki, bahçe tarımı, sağladığı mali gelir en çalışkan yarım-günlük çiftçi açısından bile marjinal kalsa da varlığını net bir şekilde sürdürdü ve yüksek bir değer taşımaya devam etti. Whalsaylı balıkçıların çoğunluğu açısından bahçe tarımı, harcanan emeğe karşılık ekonomik bazda anlamlandırmakta zorlanacakları miktarda bir nakit sağlayan bir faaliyeti temsil ediyordu. Bu bariz anormalliğe bir ilave olarak, bu koşullar altında en uygulanabilir bahçe tarımı türü küçükbaş hayvancılıkla uğraşmaktı –o dönemde pek az Whalsaylının

vasıflı olduğu bir ekonomik faaliyet alanı. Her şeye rağmen, tarıma elverişli bahçelere olan talep devam etti ve insanların bahçecilik konusundaki icraatlarına duyulan büyük ilgi azalmadı (bkz. Cohen, 1979).

Bu bariz paradoks, çiftçiliği ve onunla bağdaştırılan faaliyetleri ekonomik birer faaliyetten daha fazla bir şeyler olarak gördüğümüzde, ekonomik boyutlarına ilaveten, değer verilen bir geçmiş duygusunu ve çok değişikliğe uğramış bugün bile gelenekle sürekliliğin korunduğu duygusunu "yoğunlaştıran" güçlü bir simgesel boyuta sahip olduklarını düşündüğümüzde çözüme kavuşturulabilir. Sözgelimi, Whalsaylı ailelerin yaşadıkları meskenlerin mevzilenişinde üç yüz yıldır kayda değer bir değişiklik olmamıştır ve bu durum bahçe tarımı imtiyazları konusunda yapılan yasal reformlar tarafından da desteklenmiştir. Şu halde, bahçe tarımı yapılan alanlar yalnızca bir çalışma alanı değil, aynı zamanda uzun tarihsel çağrıştırımları olan bir aile toprağıdır. Bu haliyle de kimliğin temel bir göndergesidir (Cohen, 1979: 259). Toplumsal ve fiziksel mekânda bu kadar cazip bir temeli olan bahçe tarımcılığını, bu durumda, yeğin bir değişim döneminde toplumsal kimliğin istikrarlı kılınmasında başvurulabilecek bir simgesel kaynak olarak görmek mümkün hale geliyor. Bahçe tarımı,

> hem katedilmiş olan kültürel uzaklığı perdelemenin hem de topluluk ideallerine bağlılığı perçinlemenin bir yoludur (Cohen, 1979: 263).

Üstelik, küçük çiftçilik

> geçmişi hem fiziksel olarak hem de irfan aracılığıyla hâlâ elde hazır bulunan bir faaliyettir. Bahçenin sınırları yıllar boyunca istikrarını epey korumuştur ve kesek duvarları gibi eski sınır bölmeleri hâlâ göze çarpmaktadır. Her ne kadar pek azı kullanımda olsa da, geleneksel *crub* (içerisinde fidelerin büyüdüğü taşlarla çevrilmiş çitler) yetiştirimi tüm adaya yayılmış durumdadır. Şimdi birçoğu kayda değer ölçüde genişletilmiş ve yenilenmiş olan eski bahçe tarımcılığı yapılan evler hâlâ ayaktadır. Bahçelerin bir kısmı hâlâ kuşaklar öncesinden kalma adlarıyla anılır –"Annie'nin kızıl ağacı", "Eppie'nin Avlusu", "Koca mecra". Bu nedenle evlerin, tarım yapılan bahçelerin ve bazı bölümlerinin, kayaların, kanalların, tepelerin ve koyların zamanın sisleriyle örtülmüş uzak bir geçmişte yatan kökenlerindeki adlarıyla tarif edilmelerinden ötürü, bahçe tarımı yapan topluluğun "kültürel haritası" değişmemiştir. Bundan dolayı, geçmiş kuşakların katettiği patikaların aynısının katedildiği, aynı arkların temizlendiği, aynı sınırların muha-

> faza edildiği yönünde elle tutulur bir duygu vardır... Bahçe tarımcılığı, topluluk düşüncesinin barındığı değerli addedilen geleneğin ambarıdır (a.g.e., s. 263).

Geçmişe yapılan bu göndermeleri simgesellik için ve bilhassa da geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliğin simgesel olarak dışavurulması, topluluğun kültürel bütünlüğünün değişim güçleri tarafından altüst edilmesi karşısında kültürel bütünlüğün yeniden ortaya konulması için bu kadar elverişli bir vasıta kılan tam da bu göndermelerin kesinlikten uzak olmasıdır –tarih peçesine bürünmüş bir zamansızlık.

BUGÜNE YANIT VERMEK: ETNİ VE YERELLİK

Gelgelelim, toplulukların hepsinin bu kadar esnek olmadığı da açıktır ve toplulukların hepsi değişime bu denli kararlı, coşkulu bir yanıt vermez. Birçoğu değişim karşısında kültürel ve/veya coğrafi olarak çoraklaşır (örneğin, bkz. Brody, 1973) ya da benlik duygularını kaybederek tamamen dönüşür ya da maddi nesnelerinin fetişleştirilmesi yoluyla onurunun lekelenmesine katlanır (bkz. Helias, 1979; ayrıca bkz. Smith, 1981: 156 ve sonrası). O nedenle şu soru başgösterir: Başka örneklerdeki kararlı yanıtı ve iddiacılığı doğuran nedir? Bu soru ancak, benzer koşulların farklı topluluklarda şaşmaz bir şekilde benzer bir tepkiyi kışkırtacağını ima etmeksizin genel bir çerçevede yanıtlanabilir. Bu soruya genellikle yerel topluluklar açısından yanıt verme girişiminde bulunulmadı. Elde mevcut olan daha önceki yanıtların en öğretici olanları kültürel farklılıkların politik olarak –genellikle bir şekilde kötüye kullanılan "etnilik" etiketi yoluyla betimlenen bir fenomen– ortaya konulmasıyla bağıntılıdır (bkz. Paine, 1977, 1985).

Bir "etnik" grubun kendi kültürel bütünlüğünü ortaya koyma eğilimini kışkırtan yalnızca iyi gelişmiş bir kolektif özbilinç değildir ve bundan daha fazlası söz konusudur. Yukarıda karşılaştığımız örneklerin birçoğu böyle bir ortaya koyma girişiminin yalnızca öbür gruplarla olan karşıtlıktan doğmadığını, daha fazlasının söz konusu olduğunu göstermektedir. Öyle görünüyor ki, bu girişimler genellikle bir dezavantaj ya da tabi kılınma duygusundan kaynaklanmaktadır –ama bu durumda birçok dezavantajlı grup da batıp gitmektedir. Anthony Smith, etniliğin Avrupa'da yeniden canlanmasının iki yüzyıl öncesine ya da

daha eski bir döneme dek uzanan daha önceki bir etnik bilinci yeniden faaliyete geçirdiğini önerir (1981: 20 ve sonrası). Bu gözlem ilginç olabilirse de, "yeniden canlanma"nın niçin o haliyle ve o tarihte ortaya çıktığını açıklamaz. Bu sorunun yanıtının bir kısmı, Paine'in Kautokeino Saamileri açısından, "olmak ya da olmamak" durumuna geldiklerini yazdığı zaman yaptığı öneride bulunabilir (*Supra*, s. 79). Bu öneri, grupların kendi benlik duygularından başka kaybedecek hiçbir şeyleri olmadığını hissettikleri zaman akıntıya karşı direnmeye çalıştıklarını ve mütehakkim milliyetçilikler ile devletçiliklere karşı cephe aldıklarını ima eder. Ama bundan daha fazlasının da söz konusu olması gerekir, çünkü etnik eylemcilik moda olabilirse de, her şeye rağmen büyük politik birimlerin merkezindeki bir ödülden daha ziyade bir başbelasıdır. Aslında, konu hakkındaki en yetkili yazarlardan biri (yazıları çok tartışmalı da olsa), 1960'lı ve 1970'li yılların yaygın etnik iddiacılığını yalnızca "bir etnik sarhoşluk" olarak bir köşeye atma eğilimindedir:

> "Etnilik" sözcüğü tam da bu dönemde ortaya atıldı. "Etnik kimlikler"i, "kökler"i keşfetmek, yeşertmek ve bağrına basmak moda oldu... Toplum bilimciler birdenbire eritme potasının başarısızlığa uğradığını ve sahte bir başlangıç noktası olduğunu; etnik kimliklerin değerli ve asimilasyonculuğun netameli bir "etnokırım" politikası olduğunu; devletin etnik ve ırksal duyarlılıkları eksiksizce tanıyıp kaynak dağıtımı politikalarını ırk ve etnilik ölçütlerine dayandırması gerektiğini ileri sürmeye başladılar (Van den Berghe, 1981: 4).

"Etni"nin iç evlilik ve geniş akrabalık örüntüsünde yatan toplumsal-biyolojik temelini vurgulamasına karşılık, van den Berghe, aynı zamanda etniliği seçime yaslanan ve bir avantaj hesabının donattığı bir strateji olarak görür (1981: 254 ve sonrası). Ama etnik önceliği norm, ve bundan dolayı asimilasyonu ise analiz edilmeyi gerektiren bir sapma haline getirerek etni sorununu başaşağı çevirir. Sözgelimi, şunu söyler: "Etnilik sınıftan daha ilkseldir. Kan, paradan daha koyu akar" (1981: 243). Bu bakımdan, etnik duyarlılığı bu denli güçlü ve hemencecik uyarılabilir kılan tam da etniliğin "irrasyonelliği"dir:

> Etnik duyarlılığa seslenmek ortak "kan"dan başka bir haklılaştırıma ihtiyaç duymaz. Etnik duyarlılıklar "onlar"a karşı "bizim halkımız" çerçevesinde ifade edilir (a.g.e.).

Ve, "onlar", "biz"e yönelik bir tehdit olarak tasvir edildiği taktirde bu duyarlılıklar büyük bir kolaylıkla seferber edilebilir.

Van den Berghe'nin argümanlarının inandırıcılığı, karşılaştırmalı vakalara uygulanması yoluyla değerlendirilmek zorundadır. Bununla birlikte, "etnilik"in ilkselliği koyutu bu yazara, aşırı biyolojistik ve etnik ideolojiyi desteklemek için retorik olarak işe koşulan ortak soy-sop mitlerini gereğinden fazla harfiyen kabul ediyor görünür. "Etni" her şeye rağmen, karşıtı olduğu şeye göre tanımı değişen bağıntısal bir kendiliktir. İç evlilik örüntüsünce düzenlenmiş bir birim olarak kast, kendilerini öbürlerinden ayıran ortak soy-sop konusundaki ideolojik sınırlar tarafından nitelenir. Ama ortak soy-sop iddialarına, Hinduları Müslümanlardan, Budistleri Sihlerden ayırmak üzere kast bölünümlerini aşan bir tarzda da başvurulabilir. Yukarıda değinildiği gibi, etnografik kayıtlar bir grubun "tek kan"dan, "tek ocak"tan ya da izi sürülebilir bir çizgiden geldiğini tasvir eden ve koşullar öyle gerektirdiğinde aynı içten inanışla değiştirilebilen ya da inkar edilebilen soykütüksel icat örnekleriyle doludur.

Van den Berghe'nin etniliği ilksel duyarlılığa yapılan bir gözde başvuru olarak ele almasına karşılık, Gellner etniliğin, duygusal seslenişlerinin bir büyük milliyetçiliğin seslenişlerinden daha zayıf olduğunu savunarak anakronistik olduğunu ileri sürer:

> Doğal görünenler büyük ve etkin birimlerdir, ilginç görünen ve özel bir açıklama gerektiren ise bu birimlerin çökmesi ve parçalanmasıdır (Gellner, 1978: 133).

Aslında, Gellner'e göre, genellikle gizli planlara maruz kalmamalarından ve hatta ulusal kendiliğin biçimsel olarak yaratımını önceleyebilmelerinden ötürü modern milliyetçi duyarlılıklar bilhassa çarpıcıdır. Ne var ki, ironik bir şekilde, milliyetçiliğin doğuşuna ilişkin yaptığı açıklamanın bir kısmı van den Berghe'nin etniye tanıdığı önceliğe benzer: "Kan, grup ya da ülkeye sadakat çağrısı..." (Gellner, 1978: 142). Gellner, bu duyarlılıklar ambarını etniden ya da küçük topluluktan ulusa aktaran şeyin modern toplumsal yapının öz niteliği olduğunu savunur: Toplumun basit bileşenlerini çapraz kesen karmaşık bir işbölümü. Van den Berghe buna, tam da bu öbür birimler içindeki dayanışmanın toplumsal ve teknolojik değişim tarafından yıpratılmasından ötürü, etniliğin toplumsal hareketlilik açısından itibarlı bir odak noktası

olmayı sürdürdüğünü ileri sürerek yanıt verecektir muhtemelen. Sözgelimi, sınıfın belirginliğinin azalmasının peşisıra etniliğin yeniden dirildiği savunulmuştur. Herkese eşitlik ya da ödüllerin adil paylaşımını vaadeden "liberal beklenti" öğretisi etnik tabakalaşma tarafından bariz bir şekilde yalanlanmaktadır (Burgess, 1978). Etnik açıdan dezavantajlı gruplar, kendi iddialarının doğruluğunu zorla kabul ettirmek için son yıllarda anti-sömürgeci ve bağımsızlıkçı mücadelelerin öncüllerini kullanmaktadır (Burgess, 1978: 277). Van den Berghe, başka bir yerde, son yıllarda Avrupa'da etnik iştiyakların yaptığı patlamayı aşağıdaki gibi tasvir ederken buna benzer bir açıklama önerir: "Emperyal çözülmenin son evresi. Fiji Adaları bağımsız olabiliyorsa, İskoçya niçin olmasın?" (1976: 247).

Burgess'in argümanının mantığı, modern yönetimlerin başarısızlığının başka bir boyutunu –tam da Gellner'e göre etniliği anormal ve anakronistik kılan bir boyut olan *ölçek* boyutunu– içerecek şekilde genişletilebilir. Yönetimler gittikçe büyüyüp toplumun kurucu öğelerinden uzak düştükçe, yönetimlerin ekonomileri gitgide merkezileşip kurumsallaştıkça, halkın kimliğinin bir göndergesi olarak itibarlarını ve ilgililiklerini kaybederler. Avrupa'da AB'nin ulus-üstü iktidarı, ulusal yönetimlerin tikel bölgelerden daha önce olduğundan daha da uzak görünmesine yol açtı. Böyle bir yönetim ölçeği aynı zamanda, ya olağanüstü bir genellik düzeyinde ya da çok tikel ve güçlü çıkarlara yanıt verme düzeyinde iş görmek zorunda olması demektir. Her iki durumda da halkın büyük çoğunluğu yeterince temsil edilmedikleri ve yeterince anlaşılmadıkları duygusuna kapılacaktır. Hatta kasten dışlandıklarını bile hissedebilirler (karş. Smith, 1981). Bunun bir sonucu olarak, politik açıdan içe dönebilir ve toplumun özdeşlik kurmalarına elverişli bir düzeyine gerisin geri uzanabilirler (örneğin, bkz. Beer, 1980; Boissevain, 1975: 14).

Bu noktada etnik, milliyetçi ya da öbür türden kolektif duyarlılıklar arasında ayrım yapan gereğinden fazla teorik girişimlerden daha sağlam bir zeminde durduğumuz kanısındayım. Burada bize düşen, etniliği tanımlamak değil, etni konusundaki çeşitli analizlerin, insanların daha büyük ölçekli bağlılıkları karşısında topluluk mensubiyetlerine öncelik verme eğilimine ilişkin bize herhangi bir ipucu verip vermediklerini değerlendirmektir. Aslında, belki de çok muğlak ve kullanım alanlarının bu çok çeşitli olmasından ötürü, "etnikik"in tanımı ancak kayıt ve

koşullara bağlı ve tanımlanması konusunda yürütülen tartışmalar da son derece kısır olabiliyor. Bu tartışmaya yapılan katkıları, bakış odağımızı bir parça değiştirip "etniliğin" nedenlerinden ziyade bir ulus-altı ya da devlet-altı komünal duyarlılık biçiminin yaratılmasına yönelttiğimiz taktirde konuyla ilgili hale getirebiliriz. Bu durumda, belli birtakım vakaları araştırırken bu duyarlılığın deyim grubunun niçin bazen "etnik" olmasına karşın başka vakalarda başka bir gruplaşma biçiminin vurgulandığını ampirik birer sorun olarak ele alabiliriz.

Bu tarzda ilerleyerek, burada geliştirilen tüm spekülasyonları uzlaştırabiliriz. Soydaşlık retoriğinde ifade edilen etnilik, verili durumlarda araya giren öbür grup çıkarlarına ağır basmaya yetecek bir ortaklaşalık derecesini ima eder. Bu ortaklaşalık, onun eskiyip gittiği yönündeki "daha yüksek düzeyde"ki iddiaların açıkça doğrulanmamış olmasından ötürü gitgide ikna edici hale gelir. Etni, ekonomik ve politik yararlar sunmayı başaramadığı gitgide görülen ulusal ve ulus-üstü kendiliklerle karşıtlık oluşturmaya yetecek bir toplumsallık düzeyidir. Bu başarısızlık başka bir başarısızlığı besler: Kimliğin toplumsal-psikolojik depoları olarak daha yüksek düzeydeki kendiliklerin iflası. Norveçli olmak yalnızca İsveçlilerden ya da Danimarkalılardan farklı olmaktır. Oysa, Norveçli bir Saami olmak, sizi "beyaz" Norveçlilerden ayıran bir dizi çıkara sahip olmaktır ve çok daha eksiksiz bir portre çizer. Nuortabealli *s'üda* Saamisi olmak ise taşıdığınız toplumsal anlam hakkında hemen her şeyi anlatır çünkü bu kimlik akrabalık ve ahbaplık bağlarınızı, meskeninizi ve hayat, aşk ve ölüm tarzınızı kapsar; bu kimlik *bütünlüklü* kişidir. Öyleyse bunun iması şudur: İnsanlar, ister etnilik ya da isterse yerellik biçimi altında olsun, kendi bütünlüklü benliklerinin dışavurumunun en uygun kanalını oluşturduğunu gördükleri zaman topluluğu ortaya koyarlar.

Böyle bir görme durumu, insanların kendileri ve toplulukları arasında ille tam bir çıkar özdeşliği algılayacakları anlamına gelmez. Basitçe topluluğun onlara çıkar ve isteklerinin politik formülleştirimi için bir model önermesi söz konusu olabilir –daha yüksek bir kademedeki otorite tarafından sağlanmış olabilecek bir model. Yukarıda değinilen sömürgeleştirmeden arınmanın sağladığı dürtü bunun bir örneğidir. Bir gözlemci, Gal Bakanlığı, Gal Turizm Komitesi ve BBC Gal şubesi örneğinde olduğu gibi, Gallilerin belli birtakım çıkarlarının yönetim tarafından "resmen" tanınmasının yönetim yetkilerinin devrinden yana

çıkan militanlara kısmi çıkar tanımlarını daha da geliştirebilmelerinin paradigmalarını sunduğunu ileri sürmüştür (Aull, 1978).

Burada geliştirilen simgesellik görüşüne dolaysızca hitap eden başka bir alternatif, "topluluk"un bir modelden ziyade çok çeşitli çıkarların ve isteklerin ifade edilebileceği bir kestirme kanal sunduğunu ileri sürer. Bu, sosyolojik tarihçi Charles Tilly'nin daha genel olarak toplumsal hareketler fenomenine uygulamada benimsediği bir yaklaşımdır. Tilly, onsekizinci yüzyıl Fransa'sındaki karşı-devrimci hareketin taşıyıcıları olan Vendeelere, tarihçilerin uzlaşımsal olarak bu kadar çok sayıda insana genel güdülenimler atfetmelerinden duyduğu güvensizliği başlangıç noktası kabul ederek, bu harekete ilişkin bir açıklama aradı. Dikkatli bir analiz sonucunda biçimsiz bir kitlenin, "karşı-devrimciler"in, her birine ayrı güdülenimlerin atfedilebileceği sosyolojik olarak çok çeşitli bileşenlerden oluştuğunu gördü. Bundan dolayı Tilly, analistin, hareketin ideolojik retoriği –sözgelimi, önderlerinin duyurduğu haliyle amaçları ve istekleri– ile tek tek üyelerinin edimsel güdülenimleri arasında özenli bir ayrım yapması gerektiğini ileri sürer (Tilly, 1963; ayrıca 1974).

Tilly'nin savunusu ikna edicidir. Bu savunu bizi toplumsal hareketleri bir tür ideolojik şapka askısı olarak –her şeye rağmen çok sayıda ve çeşitli şapkaları barındırabilecek tek bir mobilya parçası olarak– görmeye zorlar. Hareketin programı oldukça özgül görünebilir; oysa, oluşturucu parçaları, tıpkı simgeler gibi, üyelerinin kendi koşulları ve tecrübeleri ışığında kendi mizaçlarına göre yorumlayabilmelerine elverişlidir. Nitekim, Gal milliyetçiliği örneğine kısaca geri dönecek olursak, Gallilerin kendi dillerini kullanma hakkı, yönetim güçlerinin Gallilere devredilmesi, İngiliz nüfuzunun kısıtlanması yönünde yapılan kampanyanın Pembrokeshireli çiftçi, Aberystwyth'daki akademik tarihçi, Blaenau'daki kayağantaşı madencisi ve "Lian"daki çiftlik işçisi açıdan çok farklı şeyler anlatacağı kolayca anlaşılabilir (örneğin, bkz. Emmett, 1964, 1982). Ne ki, bunların hepsi bir örgüt olarak Plaid Cymru'da ya da bir dava olarak Gal milliyetçiliğinde, kendilerinin belki de rüşeym haldeki duyarlılıklarını ifade edebilecekleri net bir kanal bulabilirler. Bizzat hareket ve dava, binlerce izleyicisinin sayısız politik şikâyetlerini, isteklerini ve eğilimlerini yoğunlaştırarak simge haline gelebilir. Bu hareket ve dava bir boşluğu doldurur; bu kanal olmadığı taktirde söz konusu duygular ancak oldukça kısmi ve etkisiz

bir tarzda ifade edilecektir. Aslında, bu durumda hiç işitilmemeleri de muhtemeldir.

TOPLULUK VE KİMLİK/ÖZDEŞLİK

"Topluluk" toplumsal hareketle bağdaştırdığımız yapı ya da yönelime sahip olmayabilirse de, her şeye rağmen benzer bir ihtiyaca hizmet edebilir. Topluluk, yerellik ya da etnilikteki "nesnel" tezahürleri kendisine itibar kazandıran, büyük ölçüde zihinsel bir kurgudur. Yüksek derecede bir simgeselliğe sahiptir ve mensupları bu sayede topluluğu kendi benlikleriyle donatabilirler. Topluluk, tüm mensuplarının, bireysel özelliklerini gereğinden fazla feda ettikleri duygusuna kapılmalarına yol açmaksızın benliklerini özümseyebilmesine yetecek ölçüde yoğrulabilir bir karaktere sahiptir. Aslında, topluluğun çeşitli oluşturucu bileşenleri üzerine vurduğu ortaklaşacılık damgası, bu bileşenlerin her birine ilave bir kimlik göndergesi sağlar.

Böylelikle, "topluluklar sınırlarının tecavüzü karşısında niçin iddiacı bir tepki gösterirler?" sorusu hakkında şu çizgiyi izleyerek spekülasyon yapabiliriz. Topluluklar böyle yaparlar çünkü mensupları dış bir kaynaktan doğan öyle şiddetli bir tehdit altında olduklarını hissederler ki, şimdi konuşmadıkları taktirde sonsuza dek susturulacakları korkusuna kapılırlar. Topluluklar böyle yaparlar çünkü mensupları kendi seslerini bu topluluklarda bulurlar ve bu toplu sesin verdiği mesajın, genel olsa bile, doğrudan doğruya kendi tecrübeleri ve zihniyetleriyle donatılmış olduğunu hissederler. Üçüncü bir neden de, topluluk mensuplarının kimliklerini topluluğun toplumsal uzamında işgal ettikleri yer aracılığıyla edinmeleridir: Yabancılar bu uzamı ihlal ettikleri taktirde, bu uzamı sahiplenen kişinin kendi benlik duygusu lekelenmiş ve tahrif edilmiş olur. Daha önce topluluğu dünyanın geri kalanından ayıran fiziksel ve yapısal sınırların gittgide bulanıklaştığı bir dönemde bu duygu daima hassaslaşır. Bundan dolayı, topluluk kolayca tehdit altındaymış gibi görülebilir: Kolektiviteyi seferber etmenin hazır bekleyen bir aracıdır. Nitekim, bunun gibi topluluklarda değişim ihtimalinin, sanki değişim kaçınılmaz olarak kayıp anlamına geliyormuşçasına meşum bir şey gibi karşılandığını görürüz. Kaybetmekten bu kadar korkulan şey genellikle "hayat tarzı"dır; bununla denilmek istenenin bir parçası benlik duygusudur.

Topluluk ve kimlik arasındaki bu sıkı ilişki "kültürel totemizm" ya da "etnognomoni" olarak betimlendi (Schwartz, 1975). Bu terimler topluluğun ve onun benlikten kırılarak yansımasının, "aynı anda grubun dayanışmasını kendi karşılaştırma çevresindeki gruplarla karşıtlık içerisindeki kimliğini ve onlarla bağıntısını simgeleyen" (Schwartz, 1975: 108) özelliklerle karakteristikleri vurguladığı, hem olanı hem de olmayanı işaretlediğini önerir. Bunun gibi karşıtlık kurucu işaretleme, topluluğun anlaşılmasında "sınır" nosyonunu bu denli merkezi kılan öğedir. Sınırın dışına doğru bakan insanlar, gördükleri şeyleri kendi basmakalıp yargıları çerçevesinde kurgularlar; dışa yönelik bu bakış kendi kültürlerinin "bir özdüşünümsel parçası"nı oluşturur (Schwartz, 1975); bu özdüşünümsellik tam da, daha önce dikkati çektiğimiz gibi, Boon'un (1982) bir kültürün *karşı karşıya* oynadığı oyun olarak betimlediği süreçtir. Bu oyunun daha önce karşılaştığımız simgesel davranışla bağdaşmasına kısaca değineceğim.

Bir topluluğun iddiacılığının berisinde yatan güdülenim bağlamında, bu dürtünün ille herhangi bir topluluğun doğasında barındırdığı herhangi bir açık seçik ve sabit karakter duygusundan türemesi gerekmediğine dikkati çekebiliriz; bu dürtü daha ziyade topluluğun kendisini başka herhangi bir kendilikten ayırma yönünde hissettiği ihtiyaçtan kaynaklanır. Van den Berghe'nin önerdiği gibi (önceki sayfalara bakınız), bu konuda daha önceki örnekler de büyük bir önem taşıyabilir; bunun gibi ayrıksılık iddiaları politikanın domino teorisine benzer: Bir grup bir kez kendi ayrıksılığını işaretleyince, öbürleri de aynı yolu izleme zorunluluğunu hisseder. Bazı vakalarda, varsayılan ayrıksılığın öne çıkartılması bu ayrıksılığın *özünden* daha ziyade sergilenme ihtiyacıyla bağıntılıdır. Bu bakımdan topluluk, bireysel kimliğin menzilidir; benzerlik bağlarını sınırlandırma ihtiyacına yanıt verir. Konunun önemini sonradan fark etme avantajına sahip olmayan Durkheim, bu ihtiyacın, geniş ölçekli üretim sistemlerinin politik ve ekonomik mantığı tarafından süpürülüp atılacağını düşünmüştü. Oysa sonradan, bunun neredeyse tamamen tersi sonuçlar doğuracaklardı.

Vaka İncelemesi: Tekrar Alcala

Karşıtlığın belirginliği konusunda vardığımız sonuçlar, bu bölümde daha önce kısaca değindiğimiz Pitt-Rivers'ın (1971) bir Endülüs kasabası

olan Alcala üzerine yaptığı klasik inceleme *People of the Sierra*'da gösterilmektedir. Endülüs sıradağlarının öbür kasabalarında olduğu gibi Alcala topluluğun ethos'u da bu karşıtlık kurucu duyguyla güçlü bir şekilde donanmıştır. Sayıları üç bine varan Alcalarenolar, giyim kuşam tarzı, dil ve menşe itibarıyla açıkça Endülüslüdürler ve kavramsal açıdan uzak bir kendilik olan İspanya'ya duydukları bağlılıktan daha fazlasını Endülüs'e duyduklarını belirgin bir şekilde gösterirler. Ne ki, Endülüs toplulukları birbirlerinden farklı oldukları konusunda gözle görülür gelişkin bir duyguya sahiptirler. Bu farklılıklar nötr bir tarzda değil, küfürbaz ve alaycı terimler çerçevesinde birer iftira olarak ifade edilir. Kasabaların her biri öbürüyle, Endülüs'te birbirine en fazla benzer kabul edilenler arasında "kardeş kasaba" ilan edilir. Ne var ki, bölgedeki öbür topluluklara nazaran birbirlerinden en fazla nefret eden ve birbirlerini yeren topluluklar da yine bu kardeş kasabaları oluşturan topluluklardır. Burada, daha önce dikkati çekme vesilesi bulduğumuz bir konuyla bir kez daha karşılaşmaktayız: İnsanlar arasındaki farklılıklar ne kadar incelirse, insanların bu farklılıklara bağlılıkları o denli artar. Pitt-Rivers bu husumeti şöyle betimliyor:

> Puebloya bağlılık duygusu, bekleneceği üzere, komşu pueblolara karşı buna tekabül eden bir düşmanlıkla dengelenir. Böylelikle, Alcarenolar açısından, Jacinalılar palavracı ve güvenilmez, Montejaqueler aptal ve vahşi, Benalurinler bayağı, El Jarallar daima sarhoşturlar ve bıçaklarını ellerinden düşürmezler...Her bir pueblo yerel tarihi kaydeden şarkılardan, puebloyu överken komşuları hakkında küçültücü anlatımların yer aldığı deyişler ve şiirlerden oluşan bir koleksiyona sahiptir (Pitt-Rivers, 1971: 8-10).

Ve şöyle sürdürür:

> Ürünleri çalmaya gelenler, karıları sadık olmayanlar, çirkin küfürler edenler, hep sarhoş gezenler, kötü huylara daha düşkün olanlar, iş bilmeyenler daima en yakın kasabanın pueblosudur ve sorunları da bunlar yaratır. Bu en yakın komşu kasaba hemen her bağlamda bir günah keçisi ya da ikaz işlevi görür (1971: 30).

Topluluğun bu karşıtlık kurucu duygusu aynı zamanda onun benlik duygusunu da geri besler. Yukarıdaki alıntı "puebloya bağlılık duygusu"ndan söz ediyor, ama yakından bakıldığında, bu basit formülün harika bir karmaşayı perdelediği açığa çıkar. "Pueblo" yalnızca kasabanın

topraksal kendiliğini değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliğini anlatır: Kasabanın dayanışmacı tinini ve kolektif kanaatini. Pueblo bu bakımdan halktır. Ama halkın *hepsi* mi bakalım? Kasaba kendisini öbür kasabalardan ayırdığı ya da öbür kasabaların onu kendilerinden ayırdığı ölçüde bu böyledir. Ama kasaba halkı bizzat kendi içinde bölünmüştür, her ne kadar bu bölünmelerin doğası bir şekilde kaygan olsa da.

En genel bölünme iki sınıf arasındaki, *senoritos* ile *pueblo* –burada Pitt-Rivers'ın başka bir örtüyle, "plebler" olarak dile getirdiği sınıf– arasındaki bölünme olarak ifade edilebilir. Senorito'ların yapısal terimler içerisinde tanımlanması kolay değildir. Her ne kadar hepsi için geçerli olmasa da, pleblere ekonomik açıdan üstün olanları senorito'lar kendi aralarında sayar. Senorito'lar toprak sahibidirler; ama pleblerin bazılarının da toprağı vardır. Senorito'lar tüccar ya da dükkân sahibidirler, ama aynı zamanda kas gücüyle tarım işlerinde çalışarak ilave gelir elde ederler. Senorito'lar hekim, öğretmen ve kimyager gibi profesyonelleri içerir, ama bu insanlar aynı zamanda başka konumlarda da yer alır. Bunlar bir orta sınıf değildir. Veraset yoluyla oluşan ekonomik açıdan üstün bir sınıf oluşturmazlar, çünkü egemen veraset uzlaşımları mülkiyetin yoğunlaşmasından ziyade dağılması eğilimleri doğurur. Daha fazla zengin olmalarının sırf bu gerekçeyle onları itibarlı bir seçkinler tabakası olarak ayırmadığı kesin. Senorito'lar, her ne kadar hamiliğin doğurduğu yükümlülükleri hepsi kabul etmese de, hamiyet kurumunun artığıdırlar. Bir bütün olarak alındığında senorito'lar pleblerden daha fazla dışa dönük olma, kasabının ötesinde kalan dünyayla daha büyük ölçüde özdeşlik kurma eğilimindedirler. Bunu tersine, plebler hem bakış açısı hem de bağıtlanma açısından dar görüşlüdürler.

Sonuçta pueblo zenginlik, statü ve toplumsal evren farklılıklarıyla nitelenen sınıf-benzeri (her ne kadar katı anlamda bir sınıf oluşturmasalar da) bir bölünmeyi açığa vurur. Pueblo'nun dayanışması, gizlilik ihtiyacıyla yan yana durur. Ekonomik hayatın sürdürülmesi vergi müfettişini atlatmaya bağlıdır. Aksi taktirde, müfettişin yapacağı inceleme zeytinyağı, yiyecek, iplik gibi maddelerin üretimini mali açıdan yararsız kılacaktır. Pueblo'nun doğal içtenliği, yasaya karşı sahtekarlık etmeyi aşırı riskli kılar:

> İnsanlar mahremiyeti zorlaştıran koşullar altında birbirlerine çok yakın yaşarlar. Her olay ortak mesele gibi görülür ve sonu gelmeyen yorumlara konu olur (1971: 31).

Bundan dolayı, başarılı bir aldatma uygulaması gizliliğin sağlanmasını gerektirir:

> Bir sırrı bir kişiden saklamak için herkesten saklamanız gerekir, ne kadar az anlatırsanız öykünün doğrusunu bulup bir araya getirme şansı o kadar azalır... Burada işlerin *Calla'ito*'yla (sessizlik) yürütüldüğü söylenir... Kendi meseleleriniz hakkında malumat vermek sizi zayıf bir konuma iter, çünkü meselelerinizi açıkladıktan sonra artık öbür insanların tahmin yürütmesini engelleyemezsiniz (1971: 207).

Dayanışma ve gizlilik arasındaki bu çelişki çözüme kavuşturulabilir elbet, çünkü bir kimsenin bir parça yıkıcı olan davranışlarını gizli tutması, öbür insanlara saygısızlık ediyormuş izlenimi vermekten kaçınmasını sağlar. Böyle bir çözüm teorik gibi görünebilir. Durumun elverişlilikleri tam da pueblo'nun kendisini öbür topluluklardan ayırmak için vurguladığı ilkelerin içsel çelişkileri tarafından sağlanır. Pueblo hararetle eşitlikçidir –ama sınıf görünümü sergiler. Güçlü bir komünal bünyesi vardır –ama mahremiyet ve gizliliğe çok önem verilir. Ama bu çelişkiler pueblo'yu kolektif özimgesinde ikiyüzlü kılmaz. Tersine, özimge teoriye enerji verir ve sonuçta teori tarafından ateşlenir. Pueblo'nun kendisini ahlaki bir topluluk olarak görmesini sağlayan dayanışma ideolojisi, eşitlikçiliğe büyük ağırlık verir. Senorito'ların bir sınıf olarak tanımlanmasını karmaşıklaştıran da budur. Bu aynı zamanda zenginlik ve itibarın niçin çakışmadığını da açıklar. Zenginlik ne saygınlık kazandırıyor ne de iktidar ve nüfuz. Alcala'da paranın değerinin sahip olunmasında ya da miktarında yatmadığı savunulur: Bu değer daha ziyade paranın kullanımında yatmaktadır (Pitt-Rivers, 1971: 62-3).

Pitt-Rivers bu etikten "ekonomik değerlerin ahlaki ve toplumsal değerlere tabi kılınması" olarak söz eder. Uygulamada bu değerler, bunlara oturtulan yargıların koşullara ayarlanabilmesine elverecek kadar kesinlikten uzaktır. Toplumsal kategoriden önce gelir birey. Övmek istediğiniz birini övmek için yardımseverlik ideolojisine başvurabilirsiniz; aynı işleri yapmış olan, ama herhangi bir nedenle aynı taktire erişemeyen birisi bu taktirlerden nasiplenemeyecektir. Alcala'da kişisel kimliğin bütün bir donanımı buna benzer bir mantığın tınısını verir. Sözgelimi, bireyin toplumsal kategoriden önce gelmesi, soyadlardan ziyade lakapların daha fazla kullanılmasında ortaya çıkar. Ama betimsel açıdan nötr olabilecek lakaplar, hiç de nötr değildir:

> "Ekmekçi", bir ekmekçi değil çiftçidir. "Küçük Topal" gayet sağlam yürümektedir. "Dişsiz"in tüm dişleri yerindedir. "Dazlak"ın saçları gürdür. "Çirkin", "Şirin"den kayda değer ölçüde daha hoş görünmektedir (1971: 163).

Bireyler kamusal bilgi deposu tarafından toplumsal olarak kurulur; kendi iç özellikleri tesadüfi ya da hatta lakapla ilgisiz olabilir (karş. Cohen, 1978). Bu şekilde, yine, saptanmış olan yargı (çünkü toplumsal kimlik değerlendirme yapılmasını *gerektirir*) koşulların ışığında ayarlanabilir.

Yargının esnekliği Pitt-Rivers'ın Alcala'ya ilişkin sunduğu açıklamada tekrar tekrar ortaya çıkar. Zenginlik sahibi olmaya hiçbir itibar atfedilmediğini gördük. İtibar kazandıran daha ziyade zenginliğin kullanılma tarzıdır. Zenginlik, kendinde ve kendi başına, pueblo'nun eşitlikçiliğini yalanlar. *Los ricos*, zenginler, genellikle hor görülür ve fakirlerin cefalarından sorumlu tutulur: "Onlar hırsları yüzünden toplumsal düzeni bozmuşlardır. Çürümenin kaynağıdırlar" (1971: 62). Böyle habis bir tür olarak zenginlerin, pueblo içerisindeki zenginlik ayrılıkları ne olursa olsun pueblo'yla özdeşleştirilemeyeceği açıktır. Şu halde, *Los ricos* daima başka biryerlerdendir: "Biz"in karşıtı olarak "onlar"dır. Kendi aramızda *un rico* bulacak olursak (yani, yalnızca geri kalan herkesten daha zengin olmakla kalmayıp, aynı zamanda ahlak yasasına karşı koyan biri aramızda bitiverirse), onun gerçekte "biz"den olmayıp köklerinin başka biryerlerde yattığını göstermek üzere o kişinin kişisel tarihini manipüle edebiliriz. Toplumsal yargı ve kategorinin buna benzer bir yoğrulabilirliği "Don" payesinin atfında görülebilir. "Paye"yi tanımlayan herhangi bir soyut kurallar dizisinin özgül durumlara uygulamada çökeceği besbelli. Birbirine eşdeğer zenginlik, otorite ya da iktidar sahibi insanlara bu açıdan oldukça farklı muamele edilir; kimileri "Don" olabiliyorken kimileri olamaz. Bu konuda kesin olarak söyleyebileceğimiz en fazla şey, Don'un farklı olduğudur: Farklı olmalıdır çünkü bir kimseyi Don olarak ayırmak onu pueblo'dan ayıran bir farkı işaretlemek demektir. O nedenle, Don, "biz"den biri değildir. Bir ölçüde sivrilmiş olmakla birlikte pueblo içerisinde ve onlar gibi yaşamayı sürdüren pueblo çocukları bile Don olamaz, "çünkü öbürlerinden farklı oldukları hissedilmez. Onlar pueblo'nun bir parçasıdır" (1971: 73).

Alcala'da tanık olduğumuz ve yine sınırlarının bilincinde olan birçok toplulukta (örneğin, bkz. Cohen, 1978) apaçık görülen fenomen şöyle

betimlenebilir. Topluluk duygusu Alcala ile onun komşu kasabaları arasındaki varsayımsal ve stereotip farklılarda barınır. Ama bu farklılıklar, tam olarak birer kurmaca sayılmasalar da, abartılı basitleştirmelerdir. Çünkü, beklenmesi gerektiği üzere, Alcala içindeki toplumsal hayat, klişeleri yalanlayan bir karmaşıklık ve çeşitlilik içerir. Ne var ki, klişe, insanların toplumsal dünya hakkında kendi anlayışlarını inşa ederken başvurabilecekleri değerlerin sözcük dağarını sağlayarak iç çeşitliliğin dışavurumunu kısıtlar. Nitekim, sözgelimi "caiz" lakapların yerel geçerliliğe sahip olanlarla kısıtlandığını, bunun da bir şekilde keyfi tariflerle sonuçlandığını gördük. Ayrıca, Alcala toplumunun pueblo'nun klişeleri çağrıştıran eşitlikçiliğine karşı çıkan eşitsizlikleri tezahür ettirdiğini gördük. Yine, farklılaşma deyim grubu olarak kısıtlıdır –"senorito" ve "Don" kategorilerinde olduğu gibi– ve bunun da kendine özgü ve tutarsız sonuçları var. Buradaki ilke, kişinin kategoriden önce gelmesidir; ilkeler kişiye uydurulur, tersi değil. Bundan dolayı, değerlerin barındırdığı herhangi bir ortodoksi değil, paylaşılan değerleri anlatan *sözcük dağarı*, topluluğun özimgesinin bütünlüğünü ve kendi özgün benlik duygusunu muhafaza etmesini mümkün kılar. Daha önceki bölümlerde ortaya koyduğumuz argümanları izleyerek, bu sözcük dağarının, insanlardan kavramsal biçimleri paylaşırlarken anlamlarını da paylaşmalarını talep etmeyen simgesel bir karaktere ve işleve sahip olduğunu düşünebiliriz. Bu sözcük dağarı insanlara, toplumsal hayatın gündelik gidişatında onları bölen sayısız etkeni örtüp gizlemek ve öbür topluluklarla karşıtlık içerisinde kendilerini esaslı bir benzerliğe sahipmiş gibi sunmak için gerekli araçları sağlar, çünkü insanların dayanışması bu benzerlik üzerine kuruludur.

Alcalarenolar yapısal bölünmeyi kısıtlama konusunda bilhassa bol kaynaklara sahiptir. Kişiliğin kategoriden önce gelmesini sağlarlar, gönüllü dostluk ile *compadrazgo*'yu (ritüel gereği ve uydurma dostluk) biyolojik akrabalığın doğumla belirlediği bağlardan daha önemli kılarlar. Böylelikle toplumsal farklılıkları basitleştirmekten ziyade karmaşıklaştırırlar, ama bunu, söz konusu çelişkileri kendi değerlerinin diline –Alcala kültürüne– dayalı olarak bir çözüme kavuşturmaya elverişli kılacak şekilde yaparlar. Herkes kendi anlamını yaratabilir, ama bu öbürleriyle paylaşılan terimler bazında yapılır. Böylece ortaya çıkan değişkenlik, niçin Pitt-Rivers'ın Alcala'nın toplumsal gerçekliğinin açıklanmasının bu kadar zor, kurallarının bu kadar ele avuca sığmaz, istisnalarının bu

kadar bol olduğu kanısına vardığını açıklamaktadır. Çünkü, Rivers'ın inandırıcı bir şekilde gözlemlediği gibi, toplumsal gerçeklik yalnızca Alcala mensuplarının "zihinlerinde var olur" (1971: 208).

Buna benzer şekilde, biz de bu kitapta topluluğun büyük ölçüde zihinlerde barındığını savunduk. Zihinsel bir inşa olarak topluluk, taşıyıcılarının benzerlik ve farklılık konusundaki toplumsal teorilerini simgesel olarak ve ustalıkla yoğunlaştırır. Topluluk, taşıyıcılarının toplumsal benliklerinin şık ve kolektif simgesi haline gelir.

KARŞITLIK VE SINIR: TOPLULUĞUN SİMGESEL KURULUŞU

Daha önce belirttiğimiz gibi, hem bireysellik hem de kolektivite düzeylerinde toplumsal benlik duygusu üstü kapalı ya da açık bir karşıtlıkla donatılır. Bireylerin kendilerini "anlamlı bir öteki"ye gönderme yaparak tanımladıkları söylenir; "özbilinçli" kültür ve topluluklar da benzer şekilde davranır. Antropolog James Boon, kısa bir süre önce yayımlanan *Other Tribes, Other Scribes* (Başka Kabileler, Başka Yazmanlar) başlıklı kitabında bunun gibi karşıtlıklar oluşturma ve ifade etme ihtiyacının kültürlerin esaslı karakterini sağladığını savundu. Kültürler yalnızca, başkalarıyla karşı karşıya gelmelerinden ötürü kendilerine ilişkin tutunumlu ve ayrıksı bir benlik duygusu formülleştirmeye "ihtiyaç duyarlar". Üstelik, tıpkı öbür kültürlerin ancak onlarla karşıtlık içerisindeki bir kültürün perspektifinden gözlemlenebilir olması gibi, insanlar da *kendi* kültürlerini, başkalarının onu gördüklerini tahayyül ettikleri başkalarının bakış açısından görürler (1982: bilhassa 6, 25). Kültürlerin canlılıkları yan yana konulmalarında yattığından, kültürler kendilerini ve birbirlerini abartırlar. Bu nedenle, kültür, doğası gereği karşıtsaldır. Bu bakımdan kültürler, kendi atomistik oluşturucuları olan simgeleri geniş plana taşırlar. Çünkü, simgeler doğaları gereği karşıtlık ve ayrımı ifade eder: "Her şey, tamamlayıcısıyla yer değiştirebilir bir karşıtlığın kurucusu olarak ortaya çıkar..." (1982: 213) ve "her kültür gibi her söylem de, olmadığı şeye eğilim gösterir: Üstü kapalı bir olumsuzluğa doğru" (1982: 232).

Elinizdeki kitapta daha önce simgesel araçlar yoluyla normalliğin görünüşteki çelişkisinin, norma dikkati çekmek ve böylelikle normu korumak için kullanıldığı örnekleri gördük. Ayrıca, simgesel ayrım

çizgileri çekilerek kategori bölünümlerinin oluşturulması üzerinde durduk. Bunun gibi fenomenlerin tamamı bariz bir şekilde "üstü kapalı bir olumsuzluk"a eğilim gösterir –ama simgesel olmalarından ve böylelikle sabit ve nesnel anlamlardan yoksun kalmalarından ötürü, olumsuzluğun asla mutlak olmayıp daima olumsal nitelik barındırması gerekir. Aynı nedenle, bir kültürün öbürüne göre yarattığı karşıtlıkların da asla mutlak olarak değil, olumsal ve bağıntısal olarak görülmesi gerekir. Alcalarenolar kendilerinin övündükleri her erdemden Jacinaların yoksun olduklarını ve kendilerinin kutluluk derecesinde masum oldukları her kötü alışkanlığı onların sergilediğini düşünebilir. Ne var ki, onların erdemlilik duygusu kavramsal olarak kendi karşıtlarını algılayışları (ve ona yakınlığı) üzerine kurulmuş olabilir.

Bu olumsallık Dumont'nun "tamamlayıcı karşıtlık" olarak kastı tartışırken selamladığı fenomendir. Bu "tamamlayıcı karşıtlık"ta bütün, yan yana konulmuş parçaların bir arada var olması üzerine kurulmuştur. Bu bölümün başlangıcında değindiğimiz Mbuti pigmelerinin ve Bira köylülerinin *Nkumbi*'de bir araya toplanmaları bunun bir örneğidir. Bu, bütünü Hegelci (ve Levi-Strausscu) anlamda karşıtların bir uzlaşması olarak görmek anlamına gelmez. Daha ziyade, birinci bölümde gördüğümüz gibi, buradaki Durkheimcı bir fikirdir: Bütün, karakterlerini ondan alan parçalardan daha büyüktür ve parçaları tabi kılar (Dumont, 1980: 239, "kuşatır" demektedir). Bu ilkeyi topluluğa uygulayarak, topluluğun benlik duygusunu, kendisini öbür topluluklarla karşıtlık içerisine koymasından, ama dahası, daha geniş bir ilişki içerisinde öbür topluluklarla yan yana gelmesinden türettiğini söyleyebiliriz. Sözgelimi, Alcalalar ve Jacinalar bazı amaçlarla kendilerini birbirlerine *karşı* ölçseler de, başka bazı amaçlar bakımından kendilerini farklı olmaktan ziyade birbirlerine benzer bulabilirler. Endülüslüler olarak, Kastilyalıların ve Katalanların yoksun oldukları erdemleri (ya da hiç değilse bu erdemlere olan yakınlıkları) birbirlerinde görebilirler. Burada, Evans-Pritchard'ın Nuerler arasındaki bölmelenmeye ilişkin sunduğu açıklamada olduğu gibi, benzerlik ve farklılıkları işaretleyen sınırların ille derecelere ayrılması gerekmez ve bu sınırlar birbirinden ayrı göndergeler açısından çizilebilir.

Bu perspektif aynı zamanda topluluk *içerisindeki* toplumsal süreç ve topluluklar *arasındaki* toplumsal süreç arasında var olan bariz tutarsızlığa biraz daha ışık tutmamıza yardım eder, çünkü birey gibi toplu-

luğun da farklı "anlamlı ötekiler" açısından oldukça farklı davranabilmesi olgusunu anlaşılabilir kılar. Hatta, birey gibi topluluk da, aynı "öteki"ye farklı durumlarda farklı davranabilir. Bunun gibi görünüşte tutarsız davranışları şizofrenik ya da ilkesizmiş gibi algılamamalıyız. Söz konusu bireyin (ya da topluluğun), durumları ötekinin farkında olmadığı açılardan farklı algıladığını varsayabiliriz basitçe.

Dahası, bu tamamlayıcılık nosyonunu, birinci bölümde kısaca değindiğimiz "klasik" topluluk teorilerine uygulayabiliriz. Gördüğümüz gibi, o kadar sıklıkla toplumsal değişim, evrim ve gelişim teorileri olarak ele alınan mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya, *Gemeinschaft*'dan *Gesselschaft*'a, gelenekselden rasyonel-hukuksala, statüden sözleşmeye geçişler daha ziyade tarihin herhangi bir anında herhangi bir toplum *içerisindeki* farklı davranış kiplikleri olarak görülebilir. Böylece, sözgelimi mekanik dayanışmalar (birbirlerine tamamlayıcı tarzda karşıt) organik yapılar *içerisinde* var olur (birinci kemanların çellolara karşıt olarak birbirlerine bağlılığı diyelim). Durkheim mekanik biçimleri bir sorun kaynağı olarak görse de, bu birbirine karşıt olduğu varsayılan eğilimlerin tarihsel uzlaşabilirliklerini kabul etmişti. Bundan dolayı toplumun yeniden yapılandırılması yoluyla net ve kesin bir dönüşümün gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğunu savunmuştu. Weber de bunların ampirik karşılıklılığını tanımış ve böylelikle karşıtlık içerisine konulan halleri sırf birer "ideal tip" olarak betimlemişti. Dahası, bu karşılıklılığın "irrasyonel" olduğunu düşünse de, bizatihi bu karşılıklılıktan değil, yalnızca bunun özgül tezahürlerinden sızlanmıştı –sözgelimi, "modern" Alman çağında Kayzer'in ve Junkerlerin hâlâ varlıklarını sürdürmelerinden sızlanmasında olduğu gibi.

Buradaki amaçlarımız açısından tüm bunların önemi, bu geçişlerin doğurduğu varsayılan dönüşümlerin genellikle topluluğu hükümsüz kıldığı yönünde yorumlanmış olmasıdır. Bu görüşün gözden geçirilerek "karşıtlık içerisindeki" hallerin bir arada var olduğunun düşünülmesi, topluluğun ayakta kalması, filiz vermesi ve *ortaya konulmasını* açıklanmayı bekleyen bir sapma olarak değil, kültürün (insanların benlik duygusunun) esnekliğinin normal, beklenebilir bir dışavurumu olarak görmemizi sağlar (Şu bizim dans meraklısının bir daha hiçbir kıza yanaşmamaya ikna olması için, bacağına yediği *bir* tekmeden daha fazlası gerekecektir muhtemelen). Modern toplumdaki bazı güçlü çevreler bu sürece lanet okuyabilir; ama bu yalnızca benlik duygusuna

ve onun ifade edilebileceği yaratıcılığa bugün, geçmişte olduğundan daha büyük ölçüde bir davetiye çıkarmak anlamına gelebilir. Bundan dolayı, ister yerel ya da isterse etnik olsun, hangi biçim içerisinde olursa olsun, topluluğun ille kent-sanayi toplumundaki bir anakronizm olarak görülmesi gerekmiyor. Topluluk daha ziyade bunun gibi toplumlar içerisinde hazır bulunan davranış kipliklerinden biri olarak görülmeli. Topluluğun simgesel dışavurumunun sıklıkla daha geniş bir topluma husumet besleyen terimler içerisinde gerçekleşmesi ilgilenilmeyi bekleyen bir sorun olabilirse de, bir patoloji olmadığı kesindir. Bu yalnızca Dumont'un (1980) tamamlayıcı karşıtlık içerisinde "karşıtın kuşatılması" dediği fenomenin bir örneğidir.

Daha önce gördüğümüz gibi, topluluk sınırlarının coğrafi zeminlerinin azalması, simgesel terimlerle yenilenmiş bir şekilde ortaya konulmalarına yol açtı. Sınırlar doğaları gereği karşıt olduklarından, topluluk ve dış dünya arasında algılanan hemen herhangi bir fark meselesi simgesel olarak topluluğun sınırına dönüştürülebilir. Topluluk fiilen herhangi bir şeyi, simgesel kültürel mesafe değirmeninin öğüteceği zahire haline getirebilir. Bu, herhangi bir merkezi hükümet politikası, bir lehçe meselesi, giyim-kuşam, içki ya da vefat olabilir. Karşıtlığın simgesel doğası, insanların "kendilerini fark içerisinde düşünebilecekleri" anlamına gelir. Sınırlar, özünde topluluğun toplumsal söylem içerisinde ayrıksı anlamlar icat etmelerinden oluşur. Bu ayrıksı anlamlar insanlara kişisel kimlikleri için birer gönderge sağlar. Bunu sağladıktan sonra, bizzat bu ayrıksı anlamlar söz konusu kimliklerin toplumsal hayatta sunulmaları yoluyla ifade edilip perçinlenir. Bu noktayı kimliğin açık seçik dağıtımı bakımından gördük –sözgelimi, Alcalareno lakaplarında ve Huichol tanrılarının kişiliklerinin *hikuritamete*'sinde olduğu gibi–, ama aynı zamanda sırf komünal bilgiye yaslanan daha üstü kapalı kimlik süreçlerinde de gördük (Cat Harbour halkı; Utku Inuitlar ve Modjokuto'nun matem tutanları arasında açıkça görüldüğü gibi).

Özetlersek, topluluğun gerçekliği, yapısal sınırlarının hiç bozulmadan olduğu gibi kalıp kalmadığına bakılmaksızın, mensuplarının bu topluluğun kültürünün canlılığını algılamalarında yatar. İnsanlar topluluğu simgesel olarak kurar, böylelikle de onu bir anlam kaynağı ve ambarı haline getirip kimliklerinin bir göndergesine dönüştürürler.

Kaynakça

Not: Maddelerin önündeki asteriksler öncelikle okumanızı önerdiğim yayınları göstermektedir.

Almond, G. & Verba, S. (1963) *The civic culture*, Boston; Little, BrowN & Co.

Apter, A. (1983) 'In dispraise of the king: Rituals "against" rebellion in south east Africa', *Man* (N.S.) 18 (3), 521-534.

Apter, D. (1963) 'Political religion in the new nations', C. Geertz içinde (yay.), *Old Societies and new states: The quest for modernity in Asia and Africa*, New York: Free Press of Glencoe.

Arensberg, C. & Kimball, S. (1965) *Culture and community*, New York: Harcourt, Brace & World.

Aull, C. (1978) *Ethnic nationalism in Wales: An analysis of the factors governing the politicisation of ethnic identity*, yayımlanmamış doktora tezi, Duke Üniversitesi.

Babcock, B. A. (1978) 'Giriş', B. A. Babcock içinde (yay.), *The reversible world: Symbolic inversion in art and society*, Londra: Cornell University Press, s. 13-36.

Banfield, E. C. (1958) *The moral basis of a backward society*, NewYork: Free Press of Glencoe.

*Barth, F. (1969) 'Giriş', F. Barth içinde (yay.), *Ethnic Groups and boundaries: The social organisation of culture difference*, Londra:George Allen & Unwin, s. 9-38.

Bateson, G. (1958) [1936] *Naven* (2. baskı), Stanford: Stanford University Press.
Beer, W. (1980) *The unexpected rebellion: Ethnic activism in contemporary France*, New York: New York University Press.
*Bell, C. & Newby, H. (1971) *Community studies*, Londra: GeorgeAllen & Unwin.
Benedict, M. & Benedict, B. (1982) *Men, women and money in Seychelles*, Londra: University of California Press.
Berghe, P. van den (1976) 'Ethnic pluralism in industrial societies: A special case?' *Ethnicity* 3, 242-255.
Berghe, P. van den (1981) *The ethnic phenomenon*, New York: Elsevier.
Binns, C. (1979, 1980) 'The changing face of power: Revolution and accommodation in the Development of the Soviet ceremonial system' I, *Man* (N.S.) 14 (4), 585-606; II, *Man* (N.S.) 15 (1),170-187.
Boissevain, J. (1975) 'Introduction: Towards a social anthropology of Europe', J. Boissevain & J. Friedl içinde (yay.), *Beyond the community:social process in Europe*, The Hague: Avrupa-Akdeniz Çalışma Grubu, Amsterdam Üniversitesi, s. 9-17.
*Boon, J. A. (1981) *Other tribes, other scribes: Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions and texts*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bouquet, M. (1981) *The sexual division of labour: The farm household in a Devon parish*, yayımlanmamış doktora tezi, Cambridge Üniversitesi.
*Briggs, J. (1970) *Never in anger: Portrait of an eskimo family*, Cambridge, Mass,: Harvard University Press.
Brody, H. (1973) *Inishkillane: Change and decline in the west of Ireland*, Londra: Allen Lane.
Burgess, M. E. (1978) 'The resurgence of ethnicity: Myth or reality', *Ethnic & Racial Studies* 1 (3), 267-285.
Burridge, K. (1960) *Mambu, a Melenesian millenium*, Londra: Methuen.
Carlen, P. (1976) *Magistrates' justice*, Londra: Martin Robertson.
Chapman, M. (1982) "Semantics" and the "Celt"', D. J. Parkin içinde (yay.), *Semantic anthropology*, Londra: Academic Press, s. 123-143.
Cohen, Abner (1980) 'Drama and politics in the development of a London carnival', *Man* (N.S.) 15.
Cohen, A. P. (1975) *The management of myths: The politics of legitimation in a Newfoundland community*, Manchester: Manchester University Press.
Cohen, A. P. (1977) 'For a political ethnography of everyday life: Sketches from Whalsay, Shetland', *Ethnos* 3-4, 180-205.
Cohen, A. P. (1978) "The same – but different!" The allocation of identity in Whalsay, Shetland', *Sociological Review* 26 (3), 449-469.
Cohen, A. P. (1979) 'The Whalsay croft: Traditional work and customary identity in modern times', S. Wallman içinde (yay.), *The social anthropology of work*, Londra: Academic Press, s. 249-267.
Cohen, A. P. (1982a) 'Blockade: A case study of local consciousness in an extra-local event', Cohen içinde (1982c).
Cohen, A. P. (1982b) 'A sense of time, a sense of place: The meaning of close social association in Whalsay, Shetland', Cohen içinde (1982c).

*Cohen A. P. (1982c) *Belonging: Identity and social organisation in British rural cultures*, Manchester: Manchester University Press.
Cohen, A. P. (1985) Symbolism and social change: Matters of life and death in Whalsay, Shetland', *Man* (N.S.) 20 (2).
Cohen, A. P. & Comaroff, J. L. (1976) 'The management of meaning: On the phenomenology of political transactions', B. Kapferer içinde (yay.), *Transaction and Meaning*, Philadelphia: ISHI, s. 87-107.
Cohen, P. S. (1969) 'Theories of myth', *Man* (N.S.) 4 (3), 337-353.
Cranston, M. (1954) *Freedom: a new analysis*, Londra: Longman.
Danforth, L. M. (1982) *The death rituals of rural Greece*, Princeton: Princeton University Press.
*Dore, R. (1978) *Shinohata: A portrait of a Japanese village*, NewYork: Pantheon.
Douglas, M. (1966) *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Du Boulay, J. (1982) 'The Greek vampire: A study of cyclic symbolism in marriage and death', *Man* (N.S.) 17 (2), 219-238.
Dumont, L. (1980) Homo Hierarchicus, (gözden geçirilmiş baskı) Chicago: University of Chicago Press.
Durkheim, E. (1964) [1902] *The division of labour in society*, NewYork: The Free Press.
Dyck, N. (ed.) (1985] *Indigenous peoples and the nation-state: Fourth World politics in Canada, Australia and Norway*, St. John's: ISER.
Edelman, M. (1964) *The symbolic uses of politics*, Urbana: University of Illinois Press.
Eidheim, H. (1969) 'When ethnic identity is a social stigma', Barth içinde (1969).
Emmett, I.(1964) *A North Wales village*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Emmett, I. (1982) 'Place, community and bilingualism in Blaenau Ffestiniog', Cohen içinde (1982c), s. 202-221.
Epstein, A. L. (1978) *Ethos and Identity: Three studies in ethnicity*, Londra: Tavistock.
Evans-Pritchard, E. E. (1956) *Nuer religion*, Oxford: Oxford University Press.
Faris, J. (1972) *Cat Harbour: A Newfoundland fishing settlement*, St. John's: ISER.
Forsythe, D. (1984) 'Urban-rural migration and local development: An Orkney case', J. C. Hansen ve arkadaşları içinde (yay.), *Centre-periphery: Theory and practice*, Sogn og Fjordane Regional College.
Fortes, M. (1970) 'Time and social structure: An Ashanti case study', M. Fortes içinde, *Time and social structure*, Londra: Athlone Press, s. 1-32.
Fox, R. (1982) 'Principles and pragmatics on Tory Island', Cohen içinde (1982c), s. 50-71.
Frankenberg, R. (1957) *Village on the Border*, Londra: Cohen & West.
Geertz, C. (1966) 'Religion as a cultural system', M. Banton içinde (yay.), *Anthropological approaches to the study of religion*, Londra: Tavistock, s. 1-46.
*Geertz, C. (1975a) 'Thick description: Toward an interpretive theory of culture', C. Geertz içinde, *The interpretation of cultures*, Londra: Hutchinson, s. 3-30.
Geertz, C. (1975b) [1959] 'Ritual and social change: A Javanese example', Geertz içinde (1975a), s. 142-169.
*Geertz, C. (1975c) [1972] 'Deep play: Notes on the Balinese cock-fight', Geertz içinde (1975a), s. 412-453.

Geertz, C. (1983) [1975] 'Common sense as a cultural system', C.Geertz içinde, *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*, New York: Basic Books, s. 73-93.

Gellner, E. (1978) 'Scale and nation', F. Barth içinde (yay.) *Scale and social organisation*, Oslo: Universitetsforlaget, s. 133-149.

Gilsenan, M. (1976) 'Lying, honour, and contradiction', B. Kapferer içinde (yay.), *Transaction and meaning*, Philadelphia: ISHI, s. 191-219.

Gluckman, M. (1962) 'Les rites de passage', M. Gluckman içinde (yay.). *Essays on the ritual of social relations*, Manchester: Manchester University Press, s. 1-52.

Gluckman, M. (1963) [1952) 'Rituals of rebellion in south east Africa', M. Gluckman içinde, *Order and rebellion in tribal Africa*, Londra: Cohen & West, s. 1 10-136.

Goffman, E. (1963) *Stigma*, Penguin: Harmondsworth.

Goffman, E. (1967) *Interaction ritual*, New York: Anchor Books.

Hanrahan, P. J. (1979) *Communities on the periphery*, yayımlanmamış doktora tezi, Manchester Üniversitesi.

*Helias, P: J. (1979) *The horse of pride: Life in a Breton village*, NewHaven: Yale University Press.

Henriksen, G. (1973) *Hunters in the Banens: The Naskapi on the edge of the white man's world*, St. John's: ISER.

Hillery, G. A. Jr. (1955) 'Definitions of community: Areas of agreement', *Rural Sociology*, 20.

Hodgkin, T. (1964) 'The relevance of "Western" ideas for the new African states', J. R. Pennock içinde (yay.), *Self government in modernising nations*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, s. 50-80.

Humphrey, C. (1983) *Karl Marx Collective: Economy, society and religion in a Siberian collective farm*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kluckhohn, C. (1962) 'The concept of culture', R. Kluckhohn içinde (yay.), *Culture and behaviour*, New York: Free Press, s. 19-73.

Ladurie, E. Le Roy (1980) *Montaillou*, Harmondsworth: Penguin.

Larsen, S. Saugestad (1982a) 'The two sides of the house: Identity and social organisation in Kilbroney, Northern Ireland', Cohen içinde (1982c), s. 131-164.

Larsen, S, Saugestad (1982b) 'The Glorious Twelfth: The politics of legitimation in Kilbroney', Cohen içinde (1982c), s. 278-291.

Larsen, T. (1983) 'Negotiating identity: The Micmac of Nova Scotia', A. Tanner içinde (yay.), *The politics of Indianness*, St. John's: ISER, s. 37-136.

Lawrence, P. (1964) *Road belong Cargo*, Manchester: Manchester University Press.

*Leach, E. R. (1954) *Political systems of highland Burma*, Londra:G. Bell & Son.

Leech, E. R. (1968) 'Giriş', E. R. Leach içinde (yay.), *The structural study of myth and totemism*, Londra: Tavistock, s.vii-xix.

Levi-Strauss, C. (1963) 'The structural study of myth', *Structural anthropology* içinde, New York: Basic Books.

Leyton, E. (1974) 'Opposition and integration in Ulster', *Man* (N.S.) 9, 185-198.

Lienhardt, R. G. (1961) *Divinity and experience*, Londra: Oxford University Press.

Littlejohn, J. (1972) 'Temne right and left: An essay on the choreography of everyday life', R. Needham içinde (yay.), *Right and left*, Londra: University of Chicago Press, s. 288-298.

McClelland, D. C. (1966) 'The impulse to modernization', M. Weiner içinde (yay.), *Modernization: The dynamics of growth*, New York: Basic Books, s. 28-39.

McFarlane, G. (1981) 'Shetlanders and incomers: Change, conflict and emphasis in social perspectives', L. Holy & M. Stuchlick içinde (yay.), *The structure of folk models*, Londra: Academic Press, s. 119-136.

Matthews, D. R. (1970) *Communities in transition*, yayımlanmamış doktora tezi, Minnesota Üniversitesi.

Mewett, P. G. (1982) 'Exiles, nicknames, social identities and the production of local consciousness in a Lewis crofting community', Cohen içinde (1982c), s. 222-246.

*Myerhoff, B. G. (1974) *Peyote hunt: The sacred journey of the HuicholIndians*, Ithaca: Cornell University Press.

Needham, R. (1979) *Symbolic classification*, Santa Monica: Goodyear Publishing.

Okely, J. (1975) 'Gypsy women: Models in conflict', S. Ardener içinde (yay.), *Perceiving women*, Londra: Dent, s. 55-86.

Oz, A. (1983) *In the land of Israel*, Londra: Fontana.

Pahl R. (1968) 'The rural-urban continium', R. E. Pahl içinde (yay.), *Readings in urban sociology*, Oxford: Pergamon, s. 263-305.

Paine, R. P. B. (1977) 'Tutelage and ethnicity, a variable relationship', R. P. B. Paine içinde (yay.), *The White Arctic: Anthropological essays on tutelage and ethnicity*, St. John's: ISER, s. 249-263.

Paine, R. P. B. (1982) *Dam a river, damn a people?* IWGIA Document, 45, Kopenhag: IWGIA.

Paine, R. P. B. (1985) 'Norwegians and Saami: Nation-state and Fourth World', G. Gold & R. P. B. Paine içinde (yay.), *Mother country and ethnicity*, St. John's: ISER.

Park, R. (1925) 'The city: Suggestions for the investigation of human behaviour', R. Park ve arkadaşları içinde, *The city*, Chicago: University of Chicago Press.

Peters, E. L. (1984) 'The paucity of ritual among Middle Eastern pastoralists', A. S. Ahmed & D. içinde M. Hart (yay.), *Islam in tribal societies*, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 187-221. '

Phillips, S. K. (1984) *Identity, social organisation and change: Muker parish, a Yorkshire dales community*, yayımlanmamış doktora tezi, Oxford Üniversitesi.

*Pitt-Rivers, J. A. (1971) *The people of the Sierra* (2. baskı), Chicago: Chicago University Press.

Rapport, N. J. (1983) *Are meanings shared and communicated? A study of the diversity of world views in a Cumbrian village*, yayımlanmamış doktora tezi, Manchester Üniversitesi.

Redfield, R. (1955) *The little community*, Stockholm: Almquist & Wiksells Boktrycker.

Sallnow, M. J. (1981) 'Communitas reconsidered: The sociology of Andean pilgrimage', *Man* (N.S.) **16** (2), s. 163-182.

Schneider, D. M. (1980) *American kinship: a cultural account* (2. baskı), Chicago: University of Chicago Press.

Schwartz, T. (1975) 'Cultural totemism: Ethnic identity primitive and modern', G. De Vos & L. Romanucci-Ross içinde (yay.), *Ethnic identity: Cultural continuities and change*, Palo Alto: Mayfield, s. 106-131.

Schwimmer, E. (1972) 'Symbolic competition', *Anthropologica* **XIV** (2), s. 117-155.
Smith, A. D. (1981) *The ethnic revival in the modern world*, Cambridge, Cambridge University Press.
*Sperber, D. (1975) *Rethinking symbolism*: Cambridge: Cambridge University Press.
Stein, M. (1964) *The eclipse of community*, Princeton: Princeton University Press.
*Strathern, A. M. (1981) *Kinship at the core*, Cambridge: Cambridge University Press.
Strathern, A. M. (1982a) 'The place of kinship: Kin, class and village status in Elmdon, Essex', Cohen içinde (1982c), s. 72-100.
Strathern, A. M. (1982b) 'The village as an idea: Constructs of villageness in Elmdon, Essex', Cohen içinde (1982c), s. 247-277.
Tilly, C. (1963) 'The analysis of a counter-revolution', *History &Theory* **III**.
Tilly, C. (1974) 'Önsöz', A. Blok içinde, *The Mafia of a Sicilian village*, Oxford: Blackwell.
Turnbull, C. (1961) *The forest people*, Londra: Chatto & Windus.
Turnbull, C. (1983) *The Mbuti pygmies: Change and adaptation*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
Turner, R. H. (1962) 'Role-taking: Process versus conformity', A. M.Rose içinde (yay.) *Human behaviour and social processes*, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 20-40.
Turner, V. W. (1967) *The Forest of symbols*, Ithaca:Cornell University Press.
Turner, V. W. (1969) *The ritual process*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
Wadel, C. (1973) *Now, whose fault is that? The struggle for self-esteem in the face of chronic unemployment*, St. John's: ISER.
Warner, W. (1984) *Distant water*, Harmondsworth: Penguin.
Weber, M. (1948) [1918] 'Politics as a vocation', H. Gerth & C.Wright Mills içinde (yay.), *From Max Weber*, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 77-128.
*Whyte, W. F. (1955) *Street corner society* (2. baskı), Chicago: University of Chicago Press.
Wilson, B. (1967) 'The Pentecostalist 'minister', B. Wilson içinde (yay.),*Patterns of sectarianism*, Londra: Heinemann, s. 138-157.
Wirth, L. (1951) [1938j 'Urbanism as a way of life', P. K. Hatt & A. J. Reiss içinde (yay.), *Cities and society*, New York: Free Press, s. 46-63.
Worsley, P. M. (1964) *The third world*, Londra: Weidenfeld & Nicholson.
Worsley, P. M. (1967) *The trumpet shall sound* (2. baskı), Londra: Paladin.
Worsley, P. M. (1984) *The three worlds: Culture and world development*, Londra: Weidenfeld & Nicholson.

Dizin

Alcala halkı 99-100, 125, 130, 133-134.
Almond, G. 85.
Apter, A. 65.
Apter, D. 54.
Arensberg, C. 18.
Aull, C. 123.
Azande 102, 113.

Babcock, B. A. 63.
Bali horoz dövüşü 69-76.
Banfield, E. C. 37.
Barth, F. 8.
Bateson, G. 64-65.
Beer, W. 121.
Bell, C. 27.
Benedict, M. 44.
Berghe, P. van den 119-121, 125.
Binns, C. P. 58.
Boissevain, J. 121.
Boon, J. A. 24, 63, 125, 131.
Bouquet, M. 107.
Briggs, J. 32.
Brody, H. 118.
Burgess, E. C. 22, 40.
Burgess, M. E. 121.
Burridge, K. L. 90.
Buryat Moğolları 104-106, 112.

Carlen, P. 32.
'Cat Harbour' (Newfoundland) 95, 98-100, 134.
Chapman, M. 114.
Chicago Okulu 20, 22, 28.
Cohen, Abner 59.
Cohen, A. P. 13, 20, 30, 35-36, 67-68, 76, 106-109, 115, 117, 129.
Cohen, P. S. 112.
Collingwood, R. G. 115.
Comaroff, J. L. 115.
communitas 60-61.

Cranston, M. 11.

Danforth, L. 93-94.
Darwin, Sir C. 20.
Dore, R. 12.
Douglas, M. 11, 103.
Du Boulay, J. 94.
Dumont, L. 132, 134.
Durkheim, E. 8, 14, 18, 21-25, 27, 40, 54, 79-80, 83, 125, 132-133.

Edelman, M. 32.
Eidheim, H. 65, 89.
Elmdon 16-17, 106.
Emmett, I. 107, 123.
Engels, F. 23.
Epstein, A. L. 31.
etnilik 118-120, 122, 124.
Evans-Pritchard, Sir E. E. 73, 81, 132.

Faris, J. 95, 96.
Focaltown (Newfoundland) 66-67.
Forsythe, D. E. 106.
Fortes, M. 115.
Fox, R. 115.
Frankenberg, R. J. 35.
Freud, S. 116.
Fustel de Coulanges, N. D. 23.

Geertz, C. 14, 52-53, 69-75, 82, 113.
Gellner, E. 120, 121.
Gilsenan, M. 98.
Gluckman, M. 29, 31, 64, 65.
Goffman, E. 65, 113.

Hanrahan, P. J. 36.
Helias, P.-J. 118.
Henriksen, G. 50, 51.
Hillery, G. Jr. 40.
Hodgkin, T. 85.
Huichol Kızılderilileri 55-57, 64, 112, 134.
Humphrey, C. 58, 104-106.

kargo kültü 48, 89.
'Kilbroney' 61.
Kimball, S. T. 18.
kizb 98, 100.
Kluckhohn, C. 18.
kültür 7, 13-14, 18, 38, 40-41, 64, 71, 77, 81, 90, 111, 131.
kültürel totemizm 125.

Ladurie, E. Le Roy 69.
Larsen, S. Saugestad 61-62, 107.
Larsen, T. 52.
Lawrence, P. 90.
Leach, Sir E. R. 44-45, 47, 98.
Lévi-Strauss, C. 71, 98, 132.
Lewis, O. 22.
Leyton, E. 107.
Lienhardt, R. G. 101-102.
Littlejohn, J. 13.

Maine, Sir H. 21-22.
Malinowski, D. R. 54, 112.
Marx, K. 23, 80, 84, 106.
Matthews, D. R. 35.
Mbuti pigmeleri 110-111, 132.
McCleland, D. 84.
McFarlane, G. 106.
Mewett, P. G. 107.
Micmac Kızılderilileri 51, 84.
Miner, H. 22.
mit 7, 11, 39, 98, 104, 112.
Muhteşem Onikinci Gün 61-63.
Myerhoff, B. G. 55.

Naskapi Kızıldrilileri 50-52, 84, 112.
Naven 64.
Needham, R. 10, 45.
négritude 48, 90.
Newby, H. 27.
Notting Hill Karnavalı 58.
Nuer 73, 81, 102, 132.
Nyerere, J. 91.

Okely, J. 43-44.
Oz, A. 115.

Pahl, R. E. 27.
Paine, R. P. B. 86-88, 118-119.
Park, R. 22, 25-27, 29, 40.

Parsons, T. 18.
Peters, E. L. 46-47, 102.
Phillips, S. K. 106.
Pitt-Rivers, J. A. 98-100, 125-130.
Potamya (Yunanistan) 92-93.

Rapport, N. J. 106.
Redfield, R. 22, 27, 29, 34, 37.
ritüel 7, 31, 39, 46, 51, 53-55, 58, 62, 70, 101-106, 109, 111, 130.
Rousseau, J.-J. 23.

Saami (Norveç'te) 65, 86-89, 119, 122.
Sallnow, M. J. 60-61.
Sapir, E. 116.
Schneider, D. M. 17.
Schwartz, T. 125.
Schwimmer, E. C. 66.
Senghor, L. 90.
Shinohata 12.
Simmel, G. 8, 34, 40.
Smith, A. D. 118, 121.
Stein, M. 38.
Strathern, M. 17, 106.
tamamlayıcı karşıtlık 24, 132, 134.
thuic (Dinka) 101-103.
Tilly, C. 123.
Tönnies, F. 8, 21-22.
Turnbull, C. 110, 111.
Turner, R. H. 27.
Turner, V. W. 58, 60, 116.

Utku Inuit halkı 32, 134.

Verba, S. 85.

Wadel, C. 67.
Warner, W. 36.
Weber, M. 8, 22-23, 40, 81, 115, 133.
Whalsay (Shetland) 9-11, 13, 30, 48-49, 76, 107-109, 112, 116-117.
Whyte, W. F. 33.
Wilson, B. R. 68.
Wirth, L. 22, 26, 27.
Wittgenstein, L. 8.
Worsley, P. M. 48, 90, 91.

yerellik 8, 12, 58, 122, 124.

TOPLULUĞUN SİMGESEL KURULUŞU

Anthony P. Cohen

Türkçesi: Mehmet Küçük

Anthony Cohen topluluğun ne olduğu sorununu büyük ölçüde yapısalcı terminolojiyle ele alan daha önceki yaklaşımlardan belirgin bir kopuşu temsil etmektedir. Anlamları üyeleri arasında değişiklikler gösteren bir semboller bütününün şekillendirdiği kültürel bir alan olarak adlandırdığı topluluğu, yorumlayıcı ve örneklerle zenginleştirilen bir bakış açısıyla ele alıyor. İnsanların kendilerini bir cemaate dahil olarak kabul ettikleri yerel ve etnik topluluklara uygulanabilen yeni bir kavramlaştırmanın temellerini kuruyor. Sınır üzerine yaptığı vurguyla, bir yandan insanların bir topluluğa ait olmanın ip uçlarının farkına vardıkları genel çevresel şartlarla hassas bir bağlantı kurarken diğer yandan da kendi değer ve kimliklerine anlam yüklemek için bu sınırları simgeselleştirip onlardan nasıl yararlandıklarını tarif ediyor.

Dr. Cohen simgesellik, anlam ve ritüel üzerine son derece çağdaş bir antropolojik çalışma ortaya koymaktadır. Kitap sadece kendinden önceki yaklaşımları eleştirel bir tutumla incelemekle kalmıyor, ama aynı zamanda simgesel antropolojiyi toplulukla ilgili tartışmalara uyarlama tarzıyla yeni ve orijinal bir ekleme de yapıyor

ISBN 975-7501-90-5

9 757501 905006

sosyoloji

antropoloji, etnoloji